

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

Guardare l'indicibile Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

Giuseppe Burgio
Università di Enna “Kore”

RESUMO: O foco deste artigo é o tema da androginia, tematizado através das referências internas que se desenvolvem através das várias personagens das *Bacantes* de Eurípedes. Adotando uma abordagem de pesquisa *queer*, analiso o complexo mito de Tirésias (a personagem que abre a tragédia de Eurípedes, com o primeiro episódio dialogado) com base na análise de Brisson, explicitando suas ligações simbólicas com a androginia. Através de uma série de referências cruzadas, a cegueira e o transexualismo de Tirésias emergem em meu argumento como estruturalmente equivalentes. Esta equivalência simbólica permitirá em seguida reler as correspondências entre a história mitológica de Tirésias e a de outros três personagens do drama: Acteon, Penteu e Dioniso. Estes três primos pertencentes à família real de Tebas também violam as normas de gênero. Desse modo, se extrai toda uma série de constantes simbólicas ligadas ao tema da visão, das serpentes, do travestimento, da interdição sexual, que são coerentes com o tema da androginia que – depois do *Simpósio* Platônico – encontra nas *Bacantes* um enlace textual importantíssimo.

PALAVRAS-CHAVE: Dioniso; Tirésias; Androginia; Serpentes; Mito.

RIASSUNTO: Focus del presente articolo è il tema dell'androginia, tematizzato attraverso i rimandi interni che si sviluppano attraverso i vari personaggi delle *Baccanti* di Euripide. Adottando un approccio di ricerca *queer*, analizzerò il complesso mito di Tiresia (personaggio che apre la tragedia euripidea, col primo episodio dialogato) sulla scorta dell'analisi di Brisson, esplicitandone i legami simbolici con l'androginia. Attraverso una serie di rimandi, l'accecamento e il transessualismo di Tiresia emergono nella mia argomentazione come strutturalmente equivalenti. Questa equivalenza simbolica permetterà poi di passare a rileggere le corrispondenze tra la storia mitologica di Tiresia e quella di altri tre personaggi presenti nel dramma: Atteone, Penteo e Dioniso. Anche questi tre cugini appartenenti alla famiglia reale di Tebe violano delle norme di genere. In questo modo, si ricavano tutta una serie di costanti simboliche legate al tema della vista, dei serpenti, del travestimento, dell'interdetto sessuale, che risultano coerenti con quel tema dell'androginia che – dopo il *Simposio* platonico – trova nelle *Baccanti* uno snodo testuale importantissimo.

PAROLE-CHIAVE: Dioniso; Tiresia; Androginia; Serpenti; Mito.

Burgio, Giuseppe

*Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso**Il travestimento traduce nel comico la tragicità che è nella polarità tra i sessi¹.*

Esistono vari modi di rapportarsi al mito. Grilli, ad esempio, distingue l'approccio *diegematico*, legato alla narrazione (delle varie versioni) di un mito e delle sue riscritture letterarie (e intenzionato quindi da un'indagine storico-filologica), da quello *emblematico*, che tratta un personaggio mitico (Narciso, Adone...) come un simbolo, caratterizzato dai suoi aspetti connotativi più che da quelli denotativi, che va quindi analizzato attraverso le lenti della tematology. Un terzo approccio è poi quello *archetipico*, per il quale un mito è un caso particolare, il precipitato – storicamente determinato – di costanti simboliche transculturali². È questo terzo approccio quello che seguirò qui, concentrandomi – nella prima parte del presente lavoro – sul complesso mito di Tiresia e sui suoi legami simbolici con un archetipo presente in molte religioni: l'androgino³. Nella seconda parte dell'articolo, declinerò poi il vasto orizzonte che tali nessi disegnano in relazione a un ambito ben definito: le *Baccanti* di Euripide, tragedia che costituirà il campo testuale dove verificare i nuclei mitologici dell'androginia che – nella mia interpretazione – collegano Tiresia ad altri tre personaggi presenti nel dramma: Atteone, Penteo e Dioniso. Sulla scorta di Vernant, ritengo infatti che – nel caso della mitologia classica – possiamo avere accesso solo a forme ormai fossilizzate del mito, presenti nei testi letterari, le quali – per essere interpretate – devono però essere confrontate con altri racconti mitologici, vicini o lontani dal punto di vista storico e geografico⁴. Inserirò quindi le relazioni simboliche rinvenute all'interno di un orizzonte culturale vasto, che – pur radicandosi nello specifico contesto della fine del V secolo – contempla periodi precedenti e successivi all'epoca di composizione delle *Baccanti*. Finalità di questo lavoro è, infatti, comporre un dossier, un paradigma

¹ M. Mieli, *La gaia critica. Politica e liberazione sessuale negli anni settanta. Scritti (1972-1983)*, Marsilio, Venezia 2019, p. 118.

² A. Grilli, *Storie di Venere e Adone. Bellezza, genere, desiderio*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 23 e sgg.

³ M. Eliade, *Mefistofele e l'androgine*, Roma, Mediterranee, 1989; E. Zolla, *Incontro con l'Androgino. L'esperienza della completezza sessuale*, Red, Como 1995; B. Mapelli (a cura di), *L'androgino tra noi. L'ambivalenza negli stili di vita e nei linguaggi culturali, nella letteratura, nell'arte e nella moda, nel lavoro e nella politica*, Ediesse, Roma 2015.

⁴ J.-P. Vernant, *L'universo, gli dèi, gli uomini. Il racconto del mito*, Einaudi, Torino 2000, p. 7.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

indiziario⁵ che, a partire da dettagli apparentemente marginali del mito e della letteratura, permetta di mettere a fuoco in modo leggibile il tema dell'androginia.

Il mito di Tiresia (versione A, sequenza 1)

La mia analisi del complesso mito di Tiresia è debitrice dell'insuperato lavoro di Brisson che ha condotto l'analisi strutturale delle sue diverse attestazioni, raggruppandole in tre versioni mitologiche (alcune costituite di più varianti)⁶. Ai fini del presente lavoro, utilizzerò soltanto due delle tre versioni individuate dallo studioso franco-canadese: quelle che mi paiono contenere elementi simbolici parzialmente ripresi da Euripide e articolati nelle figure di Atteone, Penteo e Dioniso. Perché concentrarsi su Tiresia? Si tratta di un personaggio tutto sommato secondario della tragedia euripidea ma è il primo ad apparire, dopo il Prologo e la Parodo, e – soprattutto – è centrale nella storia della casa regnante di Tebe, le cui vicissitudini accompagna per sette generazioni⁷. Al di là del succedersi delle varie, transeunti generazioni, il veggente cieco costituisce il *fil rouge* di questa – mitologicamente complessa ed esistenzialmente problematica – dinastia: è ciò che permane costante al di là del transitorio. La sua posizione iniziale nella tragedia non è quindi accessoria ma definisce immediatamente, per lo spettatore ateniese, il panorama mitologico entro cui collocare gli avvenimenti cui sta per assistere, costituisce uno stemma utile a interpretare lo svolgimento dell'azione drammaturgica. Prescinderò quindi da ciò che il Tiresia-personaggio dice o fa nella tragedia, per concentrarmi sugli elementi simbolici che la sua stessa presenza evoca.

Tiresia è innanzitutto un indovino e il contatto diretto con il sacro è temibile per i Greci, che ad esso destinano principalmente le donne: “la funzione di profeta è sentita innanzitutto come femminile, anche se non è appannaggio esclusivo delle donne”⁸. A collegare strettamente Tiresia al femminile sono ovviamente anche le esperienze che il mito gli attribuisce. In quella che Brisson chiama *versione A* (composta di due sequenze), Tiresia colpisce due serpenti che si accoppiano, venendo trasformato in

⁵ Il riferimento bibliografico è ovviamente a C. Ginzburg, *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino 1986.

⁶ Per il dossier completo delle due versioni si rimanda a L. Brisson, *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*, Brill, Leiden 1976, pp. 11-28.

⁷ L. Brisson, *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Les Belles Lettres, Paris 1997, p. 104.

⁸ L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, in G. Duby, M. Perrot, *Storia delle donne in Occidente. L'Antichità* (a cura di P. Schmitt Pantel), Laterza, Roma-Bari 1990, p. 419.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

donna; la stessa azione – dopo tempo – lo restaurerà nella sua mascolinità (sequenza 1). L'esperienza di aver incarnato tanto il maschile quanto il femminile gli servirà poi (sequenza 2) a dirimere una questione tra Era e Zeus: gli olimpici consorti si chiedevano infatti quale dei due sessi godesse maggiormente nel coito. La risposta (“la donna”) costerà all'uomo la vista, punizione inferta da Era, ma gli guadagnerà la veggenza, donatagli per compensazione da Zeus. Della complessa interpretazione brissoniana, mi interessa sottolineare qui il tema dell'indifferenziazione sessuale, a mio avviso ripreso e sviluppato nella tragedia euripidea, che intendo provare a rileggere attraverso quella lente interpretativa oggi definita *queer*.

Innanzitutto, abbiamo una coppia di serpenti. Tiresia è figlio di Evero, a sua volta figlio di Udeo, uno dei cinque Sparti, nati dai denti del serpente seminati da Cadmo (Apollod., *Bibl.*, 6, 7). La sua storia biologica ha quindi un'origine serpentina (così come l'ha – lo vedremo – anche Penteo, figlio di un altro Sparto: Echione) e dai serpenti ha origine la sua storia mitica. I serpenti – tra gli altri riferimenti (mantici, ctonii, etc.) – esprimono anche un chiaro simbolismo sessuale, come nella tradizione giudaico-cristiana o nell'interpretazione di Freud⁹, e i viluppi delle loro membra sinuose, intrecciate, fuse nell'amplesso, sembrano creare qualcosa di nuovo dal punto di vista simbolico. Aristotele, ad esempio, afferma:

Gli animali lunghi e senza piedi, come serpenti e murene, si allacciano ventre contro ventre. I serpenti, in particolare, si allacciano così strettamente che sembrano formare il corpo di un serpente unico a due teste (Hist. anim. V, 4, 540a 33 - 540b 3).

I serpenti avviluppati rimandano insomma alla duplicità, a un unico corpo a due teste. Così come alla duplicità riconduce la loro origine ctonia, l'emergere – cioè – da quella terra che porta i segni dei due sessi, che è bisessuata¹⁰. Il serpente maschio e il serpente femmina creano un corpo ambisessuale, come quell'essere unico a due teste che era l'androgino di cui parla Aristofane nel *Simposio* platonico:

⁹“Tra gli animali usati come simboli di organi genitali nella mitologia e nel folklore, molti hanno questa parte anche nel sogno: [...] soprattutto il serpente, il più importante simbolo del membro maschile” (S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, vol. III, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 328).

¹⁰ M. Daraki, *Dionysos et la déesse terre*, Flammarion, Paris 1994, pp. 124-5.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

In principio i generi degli esseri umani erano tre, non due come adesso, maschile e femminile, ma in più ce n'era un terzo, che partecipava del maschile e del femminile; ora è scomparso, anche se ne resta il nome. In quel tempo infatti c'era il genere androgino, che divideva la forma e il nome di entrambi, il maschile e il femminile, ma ora non ne resta appunto che il nome (189d 7 - e 5).

Queste entità originarie, divenute insolenti, vennero dimidiate da Zeus, dando origine ai sessi come li conosciamo noi. Questa operazione supera i tre generi (maschile, femminile, neutro) che caratterizzavano questi esseri, dando vita ai due sessi (maschile e femminile) nonché alla sessualità (dato che prima del taglio questi esseri bastavano a se stessi). Al genere maschile corrisponderà ora il sesso maschile, il corpo sessuato maschile, al genere femminile il sesso femminile. Nel passaggio, si perde il genere androgino, dalla cui scissione nascono – comunque – maschi o femmine. Il dimorfismo sessuale si fonda su un delitto originario: la cancellazione dell'androgino, l'impossibilità della (con) fusione tra i sessi. I due rettili avviluppati, unione di maschile e femminile, rimandano insomma a quel neutro indifferenziato descritto nel racconto di Aristofane, così come al mito di Ermafrodito (suggerisce ancora Brisson¹¹). L'androgino che in Platone è stato spezzato in due, è qui ricomposto in un unico corpo a due teste, espresso dall'unione di due rettili.

Secondo le varie attestazioni, Tiresia *uccide, ferisce, colpisce* con un bastone o *calpesta* dei serpenti che copulano¹². Non è però chiaro il motivo: perché Tiresia compie quello che appare un atto di crudeltà gratuita? In alcune attestazioni leggiamo che l'indovino *ferisce* i rettili (Hesiod. *fr.* 275, 4 M.W.; Apollod., *Bibl.*, III, 6, 7) e il verbo *titrósco* può essere usato anche col significato di penetrare, unirsi sessualmente (Aeschyl. *fr.* 44, 1 Radt; Eub. 106, 4 K.A.). L'intervento di Tiresia sui serpenti può essere simbolicamente letto come un'intromissione, un coinvolgimento connotato in modo sessuale? In altre attestazioni (Hygin., *Fabulae*, 75, Rose; Lact., *Comm. in Statii Theb.*, II, 95, Jahnke) si dice che egli *calpesta* i serpenti, li colpisce cioè con il piede, e sappiamo che, in greco antico, il piede (ad esempio, da Aristoph. *Nub.* 989, 1019) può essere metafora del membro virile¹³. Se solo in modo dubitativo avanzo tale

¹¹ Brisson, *Le mythe de Tirésias*, cit., p. 56.

¹² Ivi, pp. 23-24.

¹³ P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1968, tomo II, s.v. *kôlon*.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androgenia tra Tiresia e Dioniso

connotazione sessuale, appare invece chiaro che, attaccando la coppia di serpenti, Tiresia compia un'azione aggressiva. In un'attestazione (*Schol. Ambros. ad Hom. Odys.*, X, 494), si usa per il gesto di Tiresia il verbo *anairéo*, che significa uccidere (come *apoktèino* usato da Anton. Liber., *Metam.*, XVII, 5), ma anche *prender su, sollevare, portar via*. Se ipotizziamo quest'ultimo significato, possiamo inferire che sollevare due serpenti che copulano (con un bastone, ad esempio) significa comunque interromperne l'amplesso, separare il serpente femmina dal maschio, dividere in due il simbolo androgenico (come aveva già fatto Zeus). Che uccida, colpisca, separi, Tiresia aggredisce comunque un simbolo androgenico.

Sebbene i commentatori si siano concentrati sull'aggressione ai serpenti, non è tuttavia da essa che, a mio avviso, ha origine la sequenza mitica. Prima di colpirli, infatti, Tiresia *vede* i serpenti. Molte fonti lo attestano: *idònta* (Phlegon, *Mirab.*, c. IV), *theasàmanos* (Apollod., *Bibl.*, III, 6, 7), *idòn* (*Schol. Ambros. ad Hom. Odys.*, X, 494), *idòn* (Eust., *Comm. ad Hom. Odys.*, X, 494), *vidit* (Fulg., *Mitolog. libri tres*, II, 5 Helm), *vidisse* (*Script. rerum myth. latini*, III, 4, 8 Bode), *vidit* (*Script. rerum myth. latini*, I, 16 Bode). Innanzitutto *vede* i serpenti; li colpisce in un secondo tempo. Guardare un oggetto è pericoloso perché permette a quest'ultimo di penetrare, attraverso gli occhi, dentro il soggetto. Platone afferma ad esempio che la bellezza di un oggetto entra negli occhi di un soggetto generando amore, la corrente di bellezza penetra attraverso gli occhi, come una malattia oftalmica (*Phaedr.* 255c-d). I nostri occhi costituiscono la breccia attraverso la quale il perturbante ci invade e ci conquista¹⁴. È allora ciò che vede a spingere all'aggressione Tiresia, turbato dalla visione di qualcosa che non si aspettava, che non andava cercando ma che incontra per caso. L'aggressione è la reazione contro qualcosa di perturbante cui Tiresia cerca di opporsi in modo violento. Cosa ha realmente visto? Qualcosa che non si può guardare? Forse l'androgenia stessa, rappresentata dal nodo serpentino? Vedere i serpenti che si accoppiano implica, a livello simbolico, l'entrare comunque in relazione col maschio-femmina. Vedere l'androgino produce una contaminazione che scorre lungo il tragitto dello sguardo: un contagio cui Tiresia si oppone colpendo i serpenti. Tale aggressione non riesce comunque a purgarlo, a liberarlo dall'infezione. La successiva trasformazione del vate da maschio a femmina (e ritorno) esprime infatti – su un piano diverso – la

¹⁴ L. Napolitano Valditara, *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme grecoantiche della razionalità*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 72.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

stessa compresenza dei due sessi. C'è una corrispondenza tra l'intreccio serpentino e il cambiamento di sesso di Tiresia, così come tra questi due elementi e l'androginia. I serpenti rappresentano l'intreccio dei due sessi che sfocia in una fusione erotica, il transessualismo di Tiresia è l'alternanza successiva dei due sessi su uno stesso corpo, l'androgino platonico incarna la compresenza dei due sessi prima della separazione: si tratta – rispettivamente – di mescolanza, di alternanza, di indifferenziazione, certo cose diverse che tuttavia si pongono tutte al di là di una concezione dicotomica dei sessi, rimandando a una forma di ermafroditismo corporeo¹⁵.

In più, il transessualismo consente a Tiresia di fare esperienze erotiche tanto con uomini quanto con donne (per di più esperienze, diremmo oggi, *eterosessuali*); lo permette a un soggetto che è però sempre lo stesso, a un medesimo Sè che – dopo un percorso nell'alterità – ritorna (a) se stesso. Ora, la codificazione dell'esperienza sessuale per gli uomini greci prevedeva fasi rigidamente costruite, che andavano (per usare ancora un linguaggio contemporaneo) dalla “passività” omosessuale dell'*eròmenos* all'eterosessualità matrimoniale e, poi, al comportamento bisessuale di chi poteva avere rapporti eterosessuali con moglie, concubine, etere e *pòrnai*, assumendo contemporaneamente anche il ruolo (omosessuale “attivo”) dell'*erastés*. L'esperienza “bisessuale” di Tiresia si pone invece su un altro piano, coinvolgendo la trasformazione corporea, da cui viene anzi originata. Tiresia non ci parla tanto di pratiche sessuali, piuttosto dell'identità sincretica dell'androgino.¹⁶ Questo suo aver incarnato una duplice esperienza conduce poi alla seconda sequenza della prima versione del mito.

Il mito di Tiresia (versione A, sequenza 2)

Tiresia è interrogato sulle sue esperienze sessuali da Zeus ed Era, con le conseguenze negative che – abbiamo visto sopra – ne seguiranno. L'ira di Era, dea del matrimonio, costituirebbe una reazione scandalizzata alla rivelazione che le donne

¹⁵ N. Loraux, *Il femminile e l'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. XII. Nonostante l'uso corrente, che lo vede come sinonimo di transgenderismo, uso qui *transessualismo* nel suo senso letterale come trasformazione del sesso anatomico di Tiresia, differenziandolo dal primo fenomeno che prevede sì (oggi) modificazioni anatomiche ma come modalità di adeguamento corporeo al genere. Uso ancora il termine *ermafroditismo* intendendo la ricaduta corporea dell'androginia, cosa ovviamente distinta dall'intersessualità.

¹⁶ Per questo motivo, preferirò il termine *bisessuazione* a quello *bisessualità* usato, ad esempio, da Brisson, che lo motiva in Brisson, *Le sexe incertain*, cit., p. 9.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

provano piacere sessuale più degli uomini¹⁷. Sebbene questa motivazione non mi appaia convincente, pare almeno chiaro che la risposta di Tiresia viene percepita, almeno da parte di Era, come un affronto, una provocazione, un'*aggressione* (così come di un'*aggressione* si era trattato nel caso dei serpenti). Tale *aggressione* mi pare però costituita non dal contenuto (in verità abbastanza banale) della rivelazione, ma dalla rivelazione in sé, dal dire ciò che non può essere detto. Ma cos'è questo indicibile?

Nel racconto mitologico, l'ordine strutturale non coincide necessariamente con quello narrativo e – al di là della successione cronologica, che vede Era accecare e Zeus ricompensare con la veggenza – il mito va a mio avviso letto in modo integrale, cercando di spiegare in modo unitario il ruolo assunto dalla *coppia* di dei, evitando il rischio di adottare una spiegazione basata sul meccanismo lineare causa-effetto. È infatti a entrambe le divinità – e in loro presenza (congiunta) – che Tiresia parla, in tutte le attestazioni del mito. È allora possibile proporre un'interpretazione secondo la quale la veggenza non costituisce un dono divino che segue, in un secondo tempo, la menomazione inizialmente operata da Era, ma è una trasformazione contestuale, che si pone inoltre in modo parallelo e sintonico al transessualismo di Tiresia.

La conoscenza razionale è, infatti, legata simbolicamente alla vista: teoria (da *theoréo*, guardare) e idea (dal tema di *idéin*, vedere) ad esempio, hanno questa origine linguistica, e sappiamo che *noéomai* fu usato dapprima nel senso di percepire con gli occhi¹⁸. La cecità di Tiresia simboleggia il suo differente vedere, il suo conoscere in modo diverso¹⁹. L'accecazione, allora, non è precedente a una preveggenza data come compensazione, né l'accecazione è una sorta di “mutilazione compensativa”, ma è – su un piano differente – rappresentazione simbolica della preveggenza, di uno “sguardo nel buio”²⁰. Già per Platone (*Resp.* 518a), infatti, la vista è caratterizzata dalla medietà e, quindi, negata dall'assenza di luce o dall'eccesso di luce

La forma di conoscenza razionale che origina dal guardare è poi fortemente compromessa con il maschile. Artemidoro di Daldis, ad esempio, afferma che il membro virile corrisponde “ai *logoi* e all'educazione, perché il membro virile, come il *logos*, è la cosa più fertile di tutte” (1, 45; cfr. *Plut., Mor.* 797f); e per gli stoici, dio è *logos spermatikòs* del cosmo (SVF II, 580). Quindi, se nell'antica Grecia “la teoria, e lo

¹⁷ Loraux, *Il femminile e l'uomo greco*, cit., pp. XVI-XVII.

¹⁸ Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, cit., tomo II, s.v. *theoròs, ideîn, noòs*.

¹⁹ Napolitano Valditara, *Lo sguardo nel buio*, cit., pp. 15 e sgg.

²⁰ Ivi, p. 13.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

sguardo, sono stati maschi”²¹, se al maschile è legata la conoscenza razionale²² e – abbiamo visto sopra – al femminile forme *altre* di conoscenza, connesse alla divinazione²³, l'accesso di Tiresia a una conoscenza *altra* implica il suo passaggio al lato femminile. Poiché la divinazione prescinde dalla razionalità maschile, la conoscenza *altra* implica allora un sesso *altro* rispetto al maschile. Viceversa, il passaggio di Tiresia verso il femminile gli consente l'accesso a una forma di conoscenza differente. Attraversare razionalità (legata alla vista) e preveggenza (collegata alla cecità) è un gesto parallelo e sintonico al passare da uomo a donna. Se il *lògos* è fallico, allora l'uomo Tiresia diventato veggente viene accecato, cioè privato della visione fallica, e viene trasformato in donna, cioè ancora privato del fallo.

Delcourt collega infatti la cecità alla preveggenza, ed entrambe a quell'attraversamento del confine tra maschile e femminile che caratterizza differenti esperienze religiose, come quella – ad esempio – degli sciamani²⁴. Allora non deve stupire se – dopo la consulenza resa a Zeus ed Era – oltre all'accecamiento e alla capacità divinatoria, come abbiamo visto, abbiamo anche un altro esito... Nella versione C del mito (Eust., *Comm. ad Hom. Odys.*, X, 494) – cui facciamo qui semplice riferimento, senza addentrarci nell'analisi, vista la sua complessità – Tiresia (che questa volta era nata femmina), dopo essere stata cambiata in maschio, fa da giudice tra Zeus ed Era. Conseguenza di questa consulenza è appunto il transessualismo: una sua nuova trasformazione, da maschio a femmina. Nella versione A, 2 abbiamo l'accecamiento, in quella C il cambiamento di sesso: sono in realtà la stessa cosa, hanno la stessa funzione. Mi pare insomma possibile affermare due serie di equivalenze sul piano mitico: 1) “entrare in relazione con l'amplesso serpentino = entrare in relazione con l'androgino = cambiamento di sesso”; 2) “preveggenza = accecamiento = cambiamento di sesso”.

Su questa base, possiamo guardare in modo unitario alle due sequenze della versione A del mito. La causa della coppia cecità-veggenza è il fatto che Tiresia, interrogato da Zeus ed Era, parla; ma tale suo dire è possibile solo grazie all'esperienza transessuale da lui vissuta. Il dire di Tiresia non è problematico in sé, per il suo

²¹ P. DuBois, *Il corpo come metafora. Rappresentazioni della donna nella Grecia antica*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 9.

²² A. Cozzo, *Tra comunità e violenza. Conoscenza, logos e razionalità nella Grecia antica*, Carocci, Roma 2001, pp. 161 e sgg.

²³ C. Miralles, *Le spose di Zeus e l'ordine del mondo nella “Teogonia” di Esiodo*, in M. Bettini (a cura di), *Maschile/Femminile. Genere e ruoli delle culture antiche*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 33.

²⁴ M. Delcourt, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la Bisexualité dans l'Antiquité classique*, PUF, Paris 1958, pp. 55-59.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

contenuto (relativo al piacere femminile), piuttosto perché esplicita l'esperienza che gli aveva reso possibile esprimersi sul piacere maschile e su quello femminile: la sua esperienza transessuale, cioè, l'aver incarnato quell'androgino che precedentemente aveva guardato e aggredito. Possiamo cioè tracciare una più lunga concatenazione di cause ed effetti: guardare la coppia di serpenti causa il cambiamento di sesso che conduce, attraverso il confronto con la coppia Zeus-Era, alla cecità e alla preveggenza. L'aver guardato l'essere doppio e ambisessuale, l'androgino serpentino, è la remota causa prima della veggenza di Tiresia, tanto dal punto di vista cronologico quanto da quello della concatenazione logica. La causa remota della cecità dell'indovino è insomma, anche se in maniera mediata, l'incontro con l'amplesso serpentino e l'attraversamento androgenico compiuto.

Tiresia a Bali: ancora sull'incontrare serpenti

Afferma Vernant che

le leggende greche, per essere capite, richiedono di essere comparate con i racconti tradizionali di altri popoli, appartenenti a culture e a epoche molto diverse, che si tratti della Cina, dell'India, del Vicino Oriente antico, dell'America precolombiana o dell'Africa²⁵.

Conviene allora confrontarci con un racconto molto simile a quello di cui ci occupiamo, messoci a disposizione da un celeberrimo antropologo, che lo ha raccolto a Bali:

Adji Darma (alla lettera «Padre paziente» oppure «Padre-chemolto-sopporta»), passeggiando un giorno nella foresta, trovò due serpenti che copulavano. Il maschio era una comune vipera, ma la femmina era una principessa cobra: stavano quindi infrangendo le regole delle caste. Allora Adji Darma prese un bastone e li percosse, e i due serpenti scivolarono via tra i cespugli. La ragazza cobra andò dritto dal suo papà, re di tutti i cobra, e gli disse: «Quel vecchio è malvagio. Ha tentato di stuprarmi nella foresta». «Davvero?» disse il re serpente e fece chiamare Adji Darma. Quando il vecchio fu al suo cospetto, gli chiese: «Si può sapere cosa è accaduto veramente tra i cespugli?» e Adji glielo raccontò. Il re disse: «Già, proprio come pensavo. Hai fatto bene a

²⁵ Vernant, *L'universo, gli dèi, gli uomini*, cit., p. 5.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

percuoterli e ne sarai ricompensato. D'ora in poi tu comprenderai la lingua degli animali. Ma ad una condizione: se mai rivelerai a qualcuno questa tua conoscenza, il dono ti sarà tolto». Adji tornò a casa e quella notte, mentre giaceva nel letto accanto a sua moglie, ascoltò i gechi sul tetto. I gechi dicevano: «Ih! Ih!» e sembravano gente che ride a delle barzellette sconce. E difatti si stavano raccontando proprio barzellette sconce e Adji Darma, grazie al suo nuovo dono, le capiva perfettamente. E rideva anche lui. «Perché ridi?» gli chiese sua moglie. «Ah! Ah! Niente, niente». «Ma sì, ridevi. Ridevi per qualche cosa». «No. Era solo un'idea che mi era venuta, niente d'importante». «Adji, tu ridevi di me. Tu non mi ami più». E via di questo passo. Ma Adji tenne duro e non le rivelò la verità, non volendo perdere il dono ricevuto dagli animali. La moglie continuò ad angustiarsi, fino al punto che si ammalò, prese a deperire e infine morì. Il vecchio allora fu preso da un rimorso terribile: aveva ucciso sua moglie per egoismo, perché voleva continuare a capire la lingua degli animali. Allora decise di fare un satī che sarebbe stato l'inverso di quello normale. Nel satī normale è la vedova che si butta sul rogo dove viene cremata la salma del marito. Ora, invece, sarebbe stato lui a buttarsi nel fuoco del funerale di sua moglie. Fu eretta una gran pira di legno, decorata secondo l'usanza con fiori e foglie colorate, e lì accanto Adji fece costruire un piccolo palco con una scaletta, in modo da potersi gettare tra le fiamme. Prima della cremazione salì sul palco per controllare che tutto fosse a posto e per vedere che effetto avrebbe fatto saltare. Mentre era lassù, si avvicinarono tra l'erba un capro e una capretta gravida, chiacchierando tra loro. La capretta diceva: «Capro, prendimi un po' di quelle foglie. Hanno l'aria di essere così buone!». Ma il capro disse: «Bèèè!». La capretta disse: «Ah, capro! Tu non mi ami. Se mi amassi, me lo prenderesti. Non mi ami più». E via di questo passo. Ma il capro, imperterrito: «Bèèè! Bèèè!». Adji Darma ascoltava e ad un tratto gli venne un'idea. Disse fra sé: «Ah! Ecco che cosa avrei dovuto dirle», e si provò a ripeterlo due o tre volte: «Bèèè! Bèèè!». Poi scese dal palco e se ne tornò a casa. E visse felice e contento²⁶.

Più di 10.000 chilometri e più di due millenni separano la storia di Tiresia da quella di Adji Darma, ma possiamo comunque segnalare alcune importanti corrispondenze. Adji Darma colpisce con un bastone i serpenti (un maschio e una femmina) come Tiresia: il primo perché i serpenti infrangevano una regola, nel caso del secondo il mito non fornisce le motivazioni. La principessa cobra riferisce al padre di aver subito da Adji

²⁶ G. Bateson, M.C. Bateson, *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro*, Adelphi, Milano 1989, pp. 124-5.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

Darma un'aggressione di tipo sessuale, come sessualmente connotata era forse – nella mia interpretazione – l'aggressione di Tiresia. Il re di tutti i cobra convoca e interroga Adji Darma, come Zeus ed Era convocano e interrogano Tiresia. Adji e Tiresia, gli sventurati, rispondono. Conseguenza di tale risposta è la capacità di comprendere gli animali nonché l'impossibilità di poter rivelare la propria conoscenza, per Adji Darma, la veggenza e l'impossibilità di vedere con gli occhi per Tiresia. In realtà, però, la comprensione di Adji Darma dei linguaggi di tutti gli animali ha un parallelo con la mitologia greca, dove Melampo – entrando in relazione con un serpente morto, cui fa un funerale – ottiene la capacità di comprendere i dialoghi tra tutti gli animali e il canto degli uccelli e, ricordiamolo, la specialità di Tiresia era proprio l'ornitomanzia²⁷.

Ancora, a seguito della morte della moglie, Adji Darma compie un *satī* rovesciato: in quello normale è la donna a immolarsi sulla pira funebre del marito, non avvenendo mai il contrario. Qui viene preparato un sacrificio speculare e invertito. Il *satī* rovesciato implica la violazione delle norme di genere, contraddice l'asimmetria tra maschile e femminile, ponendosi in parallelo con il cambiamento di sesso vissuto da Tiresia. Adji Darma è un uomo che assumerebbe, nel *satī* rovesciato, un ruolo femminile, che si farebbe – socialmente e simbolicamente – donna.

Altro elemento comune è legato all'ineffabile, a ciò che non deve essere detto: Tiresia irritò Era perché, *dicendo* ciò che conosceva, dichiarò di possedere questa conoscenza, nata dall'esperienza diretta del maschile e del femminile, mentre “Adji non solo deve nascondere la sua conoscenza della lingua degli animali; deve nascondere anche l'esistenza di un segreto, ed è questo che non riesce a fare”²⁸.

Appare insomma esserci, in miti così lontani tra loro, una concatenazione che vede 1) l'incontro fortuito con qualcosa che non doveva essere visto – i serpenti che si accoppiano – che produce 2) una reazione aggressiva (forse connessa a ciò che viene percepito come violazione di una norma: quella delle caste a Bali o quella della dicotomia sessuale, fondata da Zeus col taglio dell'androgino, in Grecia), la quale condurrà – prima o poi – a una trasformazione di genere (il *satī* rovesciato in Adji Darma o il transessualismo in Tiresia).

Nel mito balinese abbiamo poi una sequenza “colloquio con il re dei cobra → ottenimento di un potere conoscitivo → divieto di comunicarlo (ineffabilità)” che

²⁷ Brisson, *Le mythe de Tirésias*, cit., p. 49.

²⁸ Bateson, Bateson, *Dove gli angeli esitano*, cit., p. 126.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

corrisponde solo imperfettamente a quella che abbiamo visto nel caso di Tiresia: “colloquio con il padre e la madre degli dei → violazione costituita dal dire l'ineffabile → ottenimento di un potere conoscitivo (la veggenza connessa alla cecità)”.

Coppie di dei, coppie di serpenti

Abbiamo finora visto una serie di elementi sincronicamente, ma a livelli differenti, connessi al viaggio transessuale e alla conoscenza divinatoria legati insieme. Le due sequenze (A, 1 e A, 2) del mito di Tiresia discusse nei paragrafi precedenti compongono un quadro con una struttura unica: abbiamo

1. un'azione aggressiva nei confronti di un simbolo sessuale (che fa entrare in relazione con ciò che i serpenti rappresentano, con l'archetipo dell'androgino) e la rappresentazione-simbolizzazione di questo passaggio, di questa infrazione, attraverso il cambiamento di sesso.

ma, poiché il transessualismo di Tiresia gli permette l'esperienza tanto di un percorso esistenziale maschile quanto di uno femminile, contemporaneamente abbiamo

2. la violazione di un'interdizione culturale (entrare in relazione con la conoscenza maschile e con quella femminile) che permette di dare un parere a Zeus ed Era (parere considerato come un affronto, un'aggressione) e la rappresentazione-simbolizzazione di questo passaggio, di questa infrazione, attraverso la cecità alla razionalità maschile e l'acquisizione dell'arte “femminile” della veggenza, oppure attraverso il cambiamento di sesso (come nella versione C del mito), che è però la stessa cosa, vista la possibilità della permutazione che ho postulato tra preveggenza/accecamento da un lato e transessualismo, il vivere l'androginia, dall'altro.

Tali corrispondenze interne al mito di Tiresia conducono però alla questione dei rapporti esistenti tra la prima coppia di serpenti e quella olimpica, costituita da Zeus ed Era. Le loro funzioni all'interno del mito di Tiresia mi paiono infatti correre in parallelo, rispecchiarsi le une nelle altre.

Esisteva certo un preciso legame tra Zeus e i serpenti, testimoniato da varie fonti (*Fragm. Orph.* 58, 153, 303, Kern; *Diod. Sic.* III, 64, 1; *Arnob. Adv. nat.* V, 20-21). Si tratta certo di fonti molto tarde, ma il mio interesse qui – sarà ormai chiaro – è ragionare (in modo non necessariamente cronologico) sulle risonanze, sui rimandi interni a una costellazione di miti. La testimonianza più completa è quella di Atenagora (*Pro*

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

Christian. 20 = Fragm. Orph. 58 Kern) che fornisce un racconto interessante: inseguendo sua madre Rea che, per sfuggirgli, si trasforma in serpente, Zeus compie la stessa metamorfosi e, avvinghiandosi strettamente a lei, la possiede in modo da generare poi Persefone; successivamente, sempre in forma di serpente, si congiunge con Persefone (non viene specificato nel testo se anche Persefone assume la forma di un serpente) generando poi Dioniso. Abbiamo insomma due serpenti, Zeus e Rea, strettamente avvinghiati in un amplesso, stretti in un “nodo eracleo”, che produce quasi un corpo unico²⁹. Atenagora paragona questo accoppiamento alla verga di Ermes, al bastone avvolto dalle spire di due serpenti³⁰. In realtà, tuttavia, tra Zeus e Rea non doveva esserci nessun bastone e il paragone di Atenagora sarebbe stato più calzante per ciò che fa Tiresia coi serpenti che incontra nella versione A, 1 del suo mito...

Il secondo accoppiamento serpentino di Zeus, quello con la figlia Persefone, sembra procedere in parallelo al primo (quello con Rea) ma è lungi dal costituire un semplice raddoppiamento. Da Arnobio (*Adv. nat. V, 20-21*) abbiamo infatti un'altra versione dello stesso mito: il padre degli dei, *cum in Cererem suam matrem libidinibus improbis atque inconcessis cupiditatibus aestuaret (...) fit ex deo taurus* e, dopo che dall'olimpico amplesso nasce Proserpina, *in draconis terribilem formam migrat* e si unisce con la figlia, da cui nascerà Dioniso. In realtà, Cerere (la Demetra latina) non sarebbe madre di Zeus (com'era invece Rea), bensì sua sorella. Al di là di ciò, nel confronto tra i due racconti, due fatti mi paiono degni di attenzione: 1) per Arnobio, nel primo amplesso, Zeus che si unisce a Cerere è un toro, mentre – per Atenagora – quando il dio si unisce a Rea è un serpente; 2) in entrambe le versioni – lo ricordiamo – non è chiarito se anche Persefone-Proserpina prende forme serpentine, nel secondo amplesso. Nello stesso testo di Arnobio, tuttavia, si legge una formula che sembra di grande importanza mistica: *taurus draconem genuit et taurum draco*, il toro ha generato il serpente e il serpente ha generato il toro. La formula è presente anche in Clemente (*Protr. II, 16, 3*): *tàuros dràcontos kài pàter tàrou dràkon*. Comprendere il senso di questa formula religiosa può aiutare a illuminare, di riflesso, il nostro percorso interpretativo.

²⁹ A. Daniélou, *Śiva e Dioniso. La religione della Natura e dell'Eros. Dalla preistoria all'avvenire*, Ubaldini, Roma 1980, p. 116.

³⁰ F. Massa, *In forma di serpente. Incesti, mostri e diavoli nella condanna cristiana dei culti dionisiaci*, in V. Andò, N. Cusumano (a cura di), *Come bestie? Forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporaneo*, Salvatore Sciascia, Caltanissetta-Roma 2010, p. 239.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

Sappiamo da Arnobio che Zeus, in forma di toro, si accoppia con Cerere generando Proserpina, unendosi poi alla quale genererà Dioniso. Poiché quest'ultimo è il “dio dalle corna di toro”, molte volte associato a questo animale anche nelle *Baccanti* (vv. 100, 618, 920, 922, 1018, 1159), la formula mistica sembra affermare che Zeus (sotto forma di toro) generò (con Cerere) Proserpina che – appare ora chiaro dalla formula mistica – aveva sicuramente le forme di un serpente, essendo il serpente generato da Zeus (com'è peraltro coerente con la caratterizzazione ctonia che Persefone/Proserpina condivide con i serpenti). Con la figlia serpentina, Zeus (che assunse forma serpentina, dice il testo) generò Dioniso (il toro). Insomma, il Toro (Zeus) generò il Serpente (Proserpina) e il Serpente (Zeus, unitosi sotto questa forma a Proserpina) è padre del Toro (Dioniso). Nella formula latina *l'et* e nella formula greca il *kài* segnano la cesura tra i due successivi amplessi (quello con Cerere e quello con Proserpina), mentre il *pàter* del testo di Clemente è assolutamente necessario a esprimere un cambiamento: nella prima parte della formula il serpente è Proserpina (di cui è *pàter* Zeus, il toro), nella seconda parte il serpente è Zeus, generante il toro, *pàter tàurou*. L'accostamento delle due parti della formula chiarisce quello che il testo non dice: serpenti sono tanto Persefone-Proserpina quanto Zeus, che compongono quindi l'amplesso serpentino.

In entrambe le versioni analizzate abbiamo un doppio stupro: nella versione di Atenagora il primo accoppiamento è quello Zeus-Rea, in quella di Arnobio a Rea si sostituisce, abbiamo visto, Cerere. In entrambi gli autori, la seconda coppia è formata da Zeus e Persefone/Proserpina. Riguardo alla prima coppia, abbiamo due serpenti in Atenagora, mentre in Arnobio il padre degli dei è un toro. Sicuramente, nel caso del secondo stupro, Zeus è un serpente così come, abbiamo visto, anche Proserpina. Mi pare allora che quella composta, nel secondo accoppiamento, da Zeus e Persefone/Proserpina sia la coppia serpentina originaria e che sia impropriamente raddoppiata da Atenagora (Zeus-Rea in forma serpentina), mentre Arnobio fornisce un racconto (con uno Zeus taurino) più coerente con la formula iniziatica citata anche da Firmico Materno (*De err. profan. relig.* XXVI, 1). Giorgio Colli, infatti, pone il secondo accoppiamento – quello di Zeus e di sua figlia Persefone, unitisi in forma di serpente – a fondamento del culto misterico di Dioniso, loro figlio segreto³¹.

³¹ G. Colli, *La sapienza greca. Vol. 1*, Adelphi, Milano 1977, pp. 240-241.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

Ramnoux, inoltre, afferma che le tre figure femminili cui viene qui associato Zeus sarebbero, in realtà, effetto della triplicazione di una stessa figura (corrispondente – nelle cosmogonie orfiche – alla triade che accompagna Fanes): Rea in posizione di madre, Demetra come sorella o Cerere come madre, Kore nel ruolo di figlia. Si avrebbe l'incesto figlio-madre, quello fratello-sorella e quello padre-figlia. Da questa strettissima endogamia che attraversa tre generazioni (nonna, madre e figlia) unificate dagli amplessi di Zeus, discenderebbe alla fine Dioniso³².

Qual è però il legame tra questo complesso mito e il tema da cui eravamo partiti? Come si collegano gli incesti di Zeus al parallelismo – che ho istituito all'interno del mito di Tiresia – tra i due serpenti che incontra per strada e la coppia – formata da Zeus ed Era – cui risponde sul piacere erotico degli uomini e delle donne? Potremmo serenamente tralasciare le tarde attestazioni degli incesti serpentinici di Zeus, che collegano una coppia di serpenti a varie coppie (Zeus-Rea, Zeus-Cerere, Zeus-Proserpina) ma non alla diade Zeus-Era (presente nel mito di Tiresia) se non fosse per alcune, molto più antiche, corrispondenze... Rea, Demetra e Persefone compongono una costellazione di Signore Montane, sono parti di quella “Grande Dea Madre, che portava il nome di Rea e di Demetra”³³, e ciò potrebbe spiegare la loro alternanza nei racconti di Atenagora e Arnobio che abbiamo appena visto. A questa costellazione appare però collegata anche Era, la madre degli dei olimpici. Lo stesso Atenagora, come esempi della nefandezza di Zeus, accosta l'accoppiamento del dio con Rea e con Persefone a quello con sua sorella Era (*Suppl.* XXXII, 1)³⁴, un incesto adelfico come quello con Demetra. La storia delle religioni supporta poi tale mio accostamento, dato che “il più importante dei culti dionisiaci minoici è quello del serpente, specie nella forma della dea-serpente, padrona degli animali. L'antica dea-serpente sorse accanto a Zeus nella persona di Era”³⁵. Il tema dei due serpenti uniti nell'amplesso, che originano il mito di Tiresia, mi pare allora corrispondere alla coppia orfica Zeus-Persefone (mistici genitori di Dioniso)

³² C. Ramnoux, *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Flammarion, Paris, 1959, cap. 5.

³³ K. Kerényi, *Dioniso*, Adelphi, Milano 1992, p. 43; Cfr. anche L.E. Roller, *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1990; N. Loraux, *Che cos'è una dea?*, in Duby, Perrot, *Storia delle donne in Occidente. L'Antichità*, cit., pp. 25 e 51 n. 43.

³⁴ Massa, *In forma di serpente*, cit., p. 239.

³⁵ Daniélou, *Śiva e Dioniso*, cit., p. 116. Cfr. anche R. Seaford, *Dionysos*, Routledge, London-New York 2006, pp. 23 e sgg.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

che nel mito vengono duplicati nelle coppie Zeus-Rea (in Atenagora), Zeus-Cerere (in Arnobio) e Zeus-Era (nella versione A, 2 del mito di Tiresia).

Ricapitolando, il serpente maschio e il serpente femmina avviluppati esprimono un'esperienza di transessualismo, un'androginia che – alla fine – condurrà Tiresia all'incontro con la coppia composta da Zeus (il dio che si accoppia in forma di serpente) ed Era, la dea-serpente. E Delcourt afferma che all'androginia, alla doppia natura sessuale, si può sostituire come equivalente una coppia di dei³⁶, come – nel nostro caso – quella Zeus-Era, coppia di serpenti, coppia di fratelli, coppia di sposi. La coppia di serpenti sembra cioè occupare lo stesso posto di Zeus-Era: quello dell'androginia. Il mito di Tiresia nasce con l'androgino (versione A, 1) e si conclude con l'androgino (versione A, 2) in una sorta di composizione ad anello.

L'androgino partorisce l'androgino

Queste corrispondenze funzionali tra dei e serpenti vengono evocate al pubblico ateniese dalla presenza scenica del personaggio di Tiresia nelle *Baccanti*, nel cui testo – fin dai primi versi – sono presenti anche le divinità di cui ci siamo occupati: Dioniso nel Prologo cita Rea (v. 59), Zeus (vv. 1, 8, 27, 29, 31, 42) ed Era (v. 9), nella Parodo il Coro nomina Rea-Cibebe (vv. 89, 128), Zeus (vv. 90, 95, 122) ed Era (v. 98), mentre Tiresia stesso richiama Demetra (v. 275) ed Era (vv. 290, 294, 297) in relazione a Dioniso. Altri elementi poi giocano a favore dell'accostamento tra la coppia Zeus-Era e l'androginia. Era, innanzitutto, non aderisce del tutto a una rappresentazione dicotomica dei sessi. Ad esempio, ha procreato Efesto e Tifeo senza l'apporto maschile³⁷. E al suo culto sono legati esempi di travestitismo *cross-gender*: alle feste di Era a Samo, gli uomini si travestivano da donne (Athen. XII, 525)³⁸ e lo scambio rituale dei vestiti appare tra gli usi nuziali cui la dea presiedeva³⁹. Ma è a Zeus che (anche) le *Baccanti* affidano un ruolo di genere ambiguo.

³⁶ Delcourt, *Hermaphrodite*, cit., p. 73.

³⁷ Sulle maternità senza apporto maschile, L. Faranda, *Anime assenti. Sul corpo femminile nel Mediterraneo antico*, Armando, Roma 2018, pp. 21 e sgg; Loraux, *Che cos'è una dea?*, cit., p. 25.

³⁸ Delcourt, *Hermaphrodite*, cit., p. 21.

³⁹ M. Delcourt, *Hermaphroditea. Recherches sur l'être double promoteur de la fertilité dans le monde classique*, Collection Latomus, vol. LXXXVI, Bruxelles 1966, p. 9.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

Dioniso – il protagonista della tragedia euripidea – ha infatti una nascita atipica: partorito (*èteken*, v. 92) prematuramente dal ventre (*nedýos*, vv. 90-1) della madre in fiamme,

Subito nella matrice
segreta lo accolse Zeus Cronide,
avendolo nascosto nella coscia (vv. 94-6)⁴⁰.

In seguito, Zeus lo partorisce (*èteken*, a v. 99, lo stesso verbo usato per Semele a v. 92) e partorisce dalla coscia, che a vv. 526-7 è detta *àrsena nedýn*, un “grembo maschile” come lo definisce anche Nonno (*Dion.*, 9, 8). *Nedýs* è termine che oscilla tra il significato di sede delle viscere, stomaco, e quello di utero⁴¹, come qui (secondo me) e di nuovo al v. 1306 (in modo inequivocabile). Quello di Dioniso è però, in realtà, il secondo parto di Zeus che già aveva generato Atena, dopo aver inghiottito Metis nella sua *nedýs* (Hesiod., *Theog.*, 890, 899). Come scrive Loraux,

sono ben note le “maternità” di Zeus che inghiotte Metis per far nascere la dea guerriera o per compiere la cosmogonia degli Orfici. La storia esiodea di Metis inghiottita da Zeus che temeva che ella partoriscesse un figlio più potente di lui è quasi un apologo [...]. Incorporando in sé la madre, Zeus evita il figlio, sostituito da una figlia interamente votata ai diritti dell'anèr⁴².

Zeus è insomma un dio dai tratti materni, tanto che in un inno orfico è detto *Metropàtor*, il madre-padre⁴³. Questa citazione da Loraux, tuttavia, che descrive Atena come la figlia che è il sostituto di un figlio⁴⁴, anticipa elementi presenti nell'altra versione del mito di Tiresia, verso cui ci conduce.

Il mito di Tiresia (versione B)

Per completare il percorso di interpretazione sinottica che sto conducendo bisogna procedere analizzando la *versione B* del mito, individuata da Brisson. Tiresia è un giovane a caccia con i suoi cani che, a una fonte, scorge per caso la dea Atena che

⁴⁰ Tutte le traduzioni sono dell'autore dell'articolo.

⁴¹ Loraux, *Il femminile e l'uomo greco*, cit., pp. 126-129.

⁴² Ivi, p. XIX.

⁴³ Delcourt, *Hermaphrodite*, cit., pp. 29, 72.

⁴⁴ Vernant, *L'universo, gli dèi, gli uomini*, cit., p. 74.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

prende il bagno. La visione della nudità della dea ha come conseguenza la cecità e, dopo le accorate preghiere di sua madre (la ninfa Cariclo) ad Atena, l'acquisizione della preveggenza, concessa come compensazione (Callim., *Hymn.* V, 75 e sgg.; Apollod., *Bibl.*, III, 6, 7). Se però accostiamo questa versione B del mito a quella A, che abbiamo già discusso, la contiguità tra esse produce nuove, interessanti risonanze.

Ciò che nella seconda versione produce la sequenza “cecità = capacità divinatorie” è la visione del corpo nudo della dea: le azioni dell'accecaimento e del dono della veggenza, distinte e distribuite tra Zeus ed Era nella versione A, 1 del mito, sono ora accomunate nella figura della sola Atena, che qui sta al posto della coppia divina. Come ha mostrato Loraux, però, Atena ha un corpo problematico⁴⁵. È l'unica tra le divinità a essere nata non nuda, ma con una panoplia completa (Stesich. fr. 270b Davies-Finglass; *Hymn. Hom. in Ath.*, 4-5), e non mostra mai – nella letteratura – le sue membra: l'essenza della sua corporalità risiede nel peplo, nella corazza e nell'egida da cui non si separa mai. Tale rivestimento sostituisce la sua pelle e rende invulnerabile il suo corpo (nell'*Illiade* infatti non viene mai ferita) perché in realtà copre, nasconde... l'assenza di un corpo. Tale rivestimento costituisce la pelle di una dea che si differenzia dalle altre, di colei che Loraux – sulla scorta di Dumézil – definisce “una dea artificiale”⁴⁶. Nonno di Panopoli, ancora, assegna ad Atena non un *dèmas*, un corpo, ma soltanto nude forme, un *èidos*, un modo per dire la bellezza immateriale⁴⁷ (contrapponendola esplicitamente ad Artemide, un'altra dea che vedremo spiata al bagno da un altro giovanotto: Atteone). Ecco allora la colpa di Tiresia: egli non ha guardato solo un corpo vietato, ha visto *il* corpo proibito⁴⁸. Callimaco dice *èide tà mè themitá*: vide ciò che vedere non è lecito, conforme alle norme, giusto (*Hymn.* V, vv. 78).

Forse Atena non ha un corpo ma, se non ha un corpo, non è nemmeno sessuata. Callimaco dice che Tiresia vide il busto (*stéthea*) e i fianchi (*lagónas*) della dea, riferimenti vaghi senza precise connotazioni sessuali, né maschili né femminili⁴⁹. A ogni modo, sicuramente Atena non ha uno spirito “femminile”: Callimaco sembra indicarlo quando insiste sulla virilità della dea muscolosa che, ad unguenti e muliebri profumi, preferisce l'olio con cui si ungono gli atleti (*Hymn.* V, 5-31). Persino ad

⁴⁵ Loraux, *Il femminile e l'uomo greco*, cit., pp. 227-245.

⁴⁶ Ivi, p. 240.

⁴⁷ Ivi, p. 232.

⁴⁸ Ivi, p. 231.

⁴⁹ Ivi, p. 342 n. 32.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

Atene, nelle iscrizioni ufficiali, non viene detta dea (*theà*) ma è indicata con un nome di genere maschile (*theòs*) preceduto dall'articolo femminile, mentre Aristofane la chiama *theòs gynè*, il dio donna. E il Palladio, sua celebre statua, mostrava come suoi attributi simbolici “una lancia nella mano destra e una rocca e un fuso nella sinistra (a destra, lato maschile, il simbolo della virilità, a sinistra gli attributi femminili)”⁵⁰. Simbolo della dea è poi l'egida, con la testa anguicrinata di quella Gorgone dalla natura sessualmente ambigua⁵¹. Coerentemente, Brisson afferma che questa virile dea guerriera rimanda al tema della bisessuazione⁵², dell'androginia.

Poiché forti sono i legami tra Atena e l'androginia, a me pare che la dea possa occupare, in questa versione B del mito, un posto che corrisponde non solo a quello occupato dalla coppia Zeus-Era nella versione A, 2 (quando Tiresia fornisce una consulenza), ma anche a quello della coppia di serpenti avviluppati della versione A, 1 (che Tiresia colpisce). Brisson, infatti, afferma che Atena al bagno può essere assimilata ai serpenti che di solito presidiano le fonti, grazie a una serie di permutazioni mitologiche che fanno sì che la sua figura si sovrapponga in vari luoghi a quella dei serpenti⁵³. A corroborare la corrispondenza è poi il fatto che Atena dona a Tiresia – con la preveggenza – anche un bastone che, per Brisson, non avrebbe funzioni simboliche legate al ruolo mantico, ma che corrisponde al bastone usato dal vate contro i serpenti nella versione A, 1⁵⁴. Speculare è ancora il ruolo svolto da Tiresia: nella mia interpretazione, *vede* (abbiamo detto sopra) i serpenti, così come *vede* la dea Atena: *èide* (Callim., *Hymn.* V, v. 78), *idèin* (Apollod., *Bibl.*, III, 6, 7), *aspexit* (Propert., *Eleg.*, IV, 9, v. 57), *èdrakes* (Nonn., *Dion.*, V, v. 337). Tali elementi, infine, rimandano anche alla storia mitica di Tebe, dato che Cadmo uccise un serpente presso una fonte e, su consiglio proprio di Atena, ne seminò i denti, dando origine agli Sparti.

Ricapitolando, nella versione B del mito di Tiresia, abbiamo i seguenti elementi: 1) l'incontro fortuito con qualcosa che non doveva essere visto – Atena al bagno (che corrisponde ai serpenti che si accoppiano) – comporta 2) un'aggressione visuale: Tiresia vede le nudità di una dea che, peraltro, non si inserisce perfettamente all'interno della

⁵⁰ Ivi, p. 233.

⁵¹ Napolitano Valditara, *Lo sguardo nel buio*, cit., p. 63.

⁵² Brisson, *Le mythe de Tirésias*, cit., p. 34.

⁵³ Ivi, pp. 46-66.

⁵⁴ Ivi, p. 63.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

dicotomia sessuale (e che corrisponde, abbiamo visto, alla coppia Zeus-Era), e condurrà 3) all'ottenimento di un potere conoscitivo: la veggenza connessa alla cecità.

Ancora, una caratteristica di Atena appare giocare un ruolo importante in questo episodio. La dea è infatti detta *glaukòpis* (dallo sguardo di civetta), *gorgòpis* (dallo sguardo di Gorgone), *oxyderkès* (dallo sguardo acuto), *optillètis* (che guarisce gli occhi). Capace di uno sguardo appuntito, allo stesso tempo ella attira lo sguardo sulla sua abbagliante armatura di bronzo:

la duplice valenza, per cui Atena è descritta come soggetto visivo di particolare acutezza e come oggetto visivo di particolare luminosità, la ricollega alla Gorgone, capace di pietrificare e guardando ed essendo guardata⁵⁵.

È guardando ed essendo guardato da una dea che ha, tra gli altri, l'epiteto culturale di *ophthalmitis* che Tiresia diventa cieco.

Altri sguardi adolescenti: Atteone

La lunga analisi del mito di Tiresia fin qui condotta è motivata dal fatto che da esso si dipanano degli indizi (connessi all'androginia) che, nella mia interpretazione, lo collegano a due diversi filoni mitologici che si intrecciano nelle *Baccanti*. Ho cioè dedicato tanto spazio al vate cieco perché quello che qui mi interessa non è un'interpretazione generale della tragedia euripidea ma ricercare all'interno di essa dei percorsi simbolici che, partendo da Tiresia e rimandando al tema dell'androginia, coinvolgeranno – in modi diversi – Atteone, Penteo e Dioniso. I tre personaggi presenti nel dramma euripideo saranno cioè analizzati in quanto cassa di risonanza simbolica di temi presenti nel mito di Tiresia: focus del presente lavoro è, insomma, il tema dell'androginia e il modo in cui è possibile tematizzarlo all'interno dei rimandi interni tra i personaggi della tragedia.

Atteone, Penteo e Dioniso costituiscono una generazione tutta maschile, composta da tre cugini di primo grado, che segue – nel testo euripideo – una generazione della casa reale di Tebe che è invece tutta al femminile: Semele, Agave, Ino e Autonoe, le figlie di Cadmo. Ho già condotto un'analisi delle relazioni mitiche tra i tre cugini,

⁵⁵ Napolitano Valditara, *Lo sguardo nel buio*, cit., p. 86.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

interpretati – nel contesto delle *Baccanti* – come figure eretiche della maschilità⁵⁶. Intendo qui invece concentrarmi sulle relazioni che questi tre personaggi instaurano con la storia mitica del nostro indovino.

Nell'episodio dell'incontro con Atena, Tiresia è un giovanetto che va a caccia⁵⁷, un adolescente⁵⁸, un efebo⁵⁹, sul punto cioè di accedere alla *hébe*, la maturità fisica caratterizzata dalla crescita dei peli su guance, ascelle, pube⁶⁰. Callimaco dice che proprio allora la barba cominciava a scurirgli le guance (*Hymn.* V, vv. 75-76). Tale episodio si colloca poi su un monte: Tiresia vede Atena sull'Elicona, ma incontra i serpenti che gli faranno cambiare sesso sul monte Cillene o, secondo alcune attestazioni, sul monte Citerone⁶¹, lo stesso dove si svolge un altro episodio mitico, quello di Atteone...

Citato più volte nelle *Baccanti* in modi diretti e indiretti (vv. 230, 337-341, 1227, 1291, 1371), anche se mai presente sulla scena, Atteone – durante una battuta di caccia – guarda Artemide che prendeva il bagno nuda (Apollod., *Bibl.*, III, 4, 4; Hyg., *Fab.*, 181; Nonn., *Dion.*, V, 287 e sgg.; Ovid., *Met.*, III, 131-252; Paus., IX, 2, 3; Diod., IV, 81) e vedere il corpo nudo di una dea significa attentare alla sua castità. La seduzione erotica, infatti, veniva rappresentata in Grecia attraverso lo sguardo, un dardo che partendo dall'occhio del seduttore corrompeva la “preda”⁶². E il legame culturale e simbolico tra visione, maschilità e possesso fisico (che nasce proprio nella cultura greca) è ben esplicitato da teoriche femministe come Irigaray⁶³ e Braidotti⁶⁴. In conseguenza di questa profanazione, di questa aggressione simbolica, Atteone fu trasformato in cervo e dilaniato dai suoi cinquanta cani. L'interpretazione più accreditata di questo mito si basa – nel parallelismo con i miti di Adone, Endimione e Titone⁶⁵ – sul comportamento “eccessivo” di un umano, per di più giovanissimo, che viene conseguentemente distrutto dall'incontro con un femminile che – in questo caso – oltre a

⁵⁶ G. Burgio, *Genealogie della maschilità. Generi e desideri nelle Baccanti di Euripide*, in “Whatever. A Transdisciplinary Journal of Queer Theories and Studies”, No. 2, 2019, pp. 155-178.

⁵⁷ Delcourt, *Hermaphrodite*, cit., p. 55.

⁵⁸ C. Calame, *Poetiche dei miti nella Grecia antica*, Argo, Lecce 2011, p. 218.

⁵⁹ Loraux, *Il femminile e l'uomo greco*, cit., pp. 227-228.

⁶⁰ C. Miralles, *Le spose di Zeus e l'ordine del mondo nella “Teogonia” di Esiodo*, in M. Bettini (a cura di), *Maschile/Femminile. Genere e ruoli delle culture antiche*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 37, 40.

⁶¹ Brisson, *Le mythe de Tirésias*, cit., pp. 64-66

⁶² I. Rizzini, *Le Baccanti o l'ossessione della visione*, in A. Beltrametti, 2007 (a cura di), *Studi e Materiali per le Baccanti di Euripide. Storia, Memoria, Spettacoli*, Ibis, Como-Pavia 2007, p. 115.

⁶³ L. Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1993.

⁶⁴ R. Braidotti, *Per una politica affermativa. Itinerari etici*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 62 e sgg.

⁶⁵ M. Detienne, *I Giardini di Adone*, Einaudi, Torino 1975.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

essere virginale è divino, come Artemide. Secondo invece l'interpretazione di Sergent, in un bosco – luogo della castità eterosessuale (Artemide) e della trasmissione omosessuale dell'arte cinegetica – Atteone abbandona precocemente l'omosessualità per l'eterosessualità, la passività (omosessuale) per l'attività (eterosessuale), il maschile per il femminile (per un femminile per di più superumano) e finisce dilaniato dalla sua muta di cani, che è – secondo lo studioso – la sua *aghèla*, la sua classe d'età, che con lui passava il confine di quello che viene interpretato nella cornice dei riti di passaggio⁶⁶. Mi pare chiaro, a ogni modo, che a perdere Atteone non sia stato il vedere la dea, ma – in realtà – l'essere visto da quest'ultima. Se la dea non si fosse accorta, il giovane non sarebbe morto. La vista, infatti, non si limita a registrare l'oggetto esterno: è un'attività che nasce da uno sguardo, diretto dal soggetto, ed è un'attività di svelamento reciproco che rivela l'oggetto veduto al soggetto vedente ma, contemporaneamente, può creare uno scambio vedente-vedente, come in questo caso⁶⁷.

È la reciprocità dello sguardo che sposta Atteone dal ruolo di cacciatore in quello di preda, perché andato a guardare viene guardato. Il guardare compete al maschile, l'essere guardati al femminile: nelle rappresentazioni vascolari, ad esempio, se c'è una donna, sempre essa, “madre o sposa, etera o musicista, Amazzone o Menade, [...] è ogni volta offerta come spettacolo, come un oggetto agli occhi dell'uomo greco, che si pone invece come soggetto che guarda”⁶⁸. Nel caso di Atteone abbiamo un ribaltamento di ruoli: la stessa reciprocità dello sguardo che aveva colpito Tiresia. Se Atena alla fonte non si fosse accorta che Tiresia la guardava, quest'ultimo sarebbe potuto andar via indenne.

Esiste quindi un legame che conduce da Atteone a Tiresia. Entrambi giovanetti a caccia sui monti vedono ciò che non dovevano vedere. E il vedere è, peraltro, tema molto presente nella tragedia euripidea. Vernant e Vidal-Naquet hanno infatti notato nelle *Baccanti* una presenza ricorrente:

Eîdos e anche idéa (a v. 471), morphé, phanerós, phaino, emphanés, horáo, éidomai, con i loro composti: nessun altro testo comporta con un'insistenza paragonabile, e che si potrebbe quasi

⁶⁶ B. Sergent, *L'omosessualità nella mitologia greca*, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 201-208.

⁶⁷ Napolitano Valditara, *Lo sguardo nel buio*, cit., pp. 56-57.

⁶⁸ F. Lissarrague, *Uno sguardo ateniese*, in Duby, Perrot, *Storia delle donne in Occidente. L'Antichità*, cit., p. 237.

Burgio, Giuseppe
Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

dire ossessiva, una tale profusione del vocabolario del vedere e del visibile⁶⁹.

Atena, tuttavia, non è Artemide. Entrambe sono *parthènoi* per sempre⁷⁰, ma Nonno – abbiamo visto sopra – le collega differenziandole. Abbiamo però un altro mito che sembra collegare i due giovanotti tebani. La permutazione “accecamento = cambiamento di sesso” che avevamo già visto sopra (dopo la consulenza offerta da Tiresia a Zeus-Era nella versione A, 2) ritorna infatti in un altro racconto (Anton. Liber., *Metam.* 17), che a Brisson pare la fusione tra questa versione del mito di Tiresia e il racconto di Atteone⁷¹: il cretese Siproites vede una dea al bagno (questa volta è di nuovo Artemide) ma – anziché diventare cieco come Tiresia o subire lo *sparagmòs* come Atteone – il giovane cambia sesso, diventando donna. Il bagno femminile alla fonte e le battute di caccia di giovani maschi, anziché produrre scene di erotismo da satiri (come potremmo pure aspettarci), evocano elementi di androginia nel caso di Tiresia e Siproites.

Elementi di scambio di genere abbiamo anche in un altro mito, con la stessa ambientazione (Part., *Erot.*, 15; Paus. VIII, 20, 2). Leucippo d'Elea, innamorato di Daphne, vergine cacciatrice che disdegna gli uomini, si traveste da donna diventando così oggetto dell'affetto di Daphne. Le compagne di Daphne scoprono però, al bagno, il segreto di Leucippo – *vedono* che è un maschio – e lo uccidono, adottando, con le loro armi e il loro comportamento, un ruolo maschile⁷². Rispetto alla storia di Tiresia, rimangono invariate l'ambito della caccia e del bagno alla fonte, ma qui è Leucippo a incarnare col suo travestimento quell'ambiguità sessuale che abbiamo individuato in Atena e che era presente nella versione A, 1 del mito dell'indovino. Rispetto al mito di Atteone, comune è la presenza di un maschio in un posto dove non doveva essere (l'ambito omosociale femminile della fonte) e l'uccisione originata dalla reciprocità dello sguardo. Leucippo aveva avuto l'opportunità di guardare (così come Tiresia), ma è quando le ragazze si accorgono, *vedono* Leucippo, che origina il dramma. Allo stesso modo, è quando Artemide si accorge di Atteone, quando lo *vede* che origina il dramma. E il dramma è lo stesso: un gruppo di ragazze (che agiscono come maschi) uccide

⁶⁹ J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, Einaudi, Torino p. 234

⁷⁰ Loraux, *Che cos'è una dea?*, cit., p. 20.

⁷¹ Brisson, *Le sexe incertain*, cit., p. 146 n. 12.

⁷² Delcourt, *Hermaphrodite*, cit., pp. 9-10.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

Leucippo, un gruppo di cani (la sua *aghèla*, secondo Sergent) fa a pezzi Atteone. I cani di quest'ultimo, infatti, potrebbero essere cagne. Ai vv. 337-8 delle *Baccanti*, si dice che Atteone fu sbranato dai suoi cani feroci, ma il testo euripideo potrebbe essere tradotto anche come *cagne feroci*⁷³, tenuto conto del fatto che, nella Grecia antica, il termine *ky'on* (che acquista un genere grammaticale solo con l'articolo)

e i suoi derivati sono con una certa prevalenza rivolti a personaggi femminili, e che le inquietanti figure a tratti canini elaborate dalla mitopoiesi – Erinni, baccanti, Ecuba – sono tutte femminili⁷⁴.

Esisteva insomma, nell'immaginario antico, una contiguità che produceva intersezioni simboliche tra la categoria delle donne e quella dei cani⁷⁵. Nella nostra tragedia, Agave, la madre di Penteo, si era rivolta alle sue baccanti chiamandole “cagne veloci” (v. 731). Loraux aveva già riferito il termine “cagna” a soggetti femminili indocili, non sottomessi ai disegni maschili⁷⁶. Ancora la donna-cagna, che non cede né alle minacce dell'uomo, né alla sua più brutta violenza, è detta da Semonide (7.12 West) *automètor*. E questo termine fa riferimento a una maternità autonoma dall'uomo, ma anche a una sessualità ambigua: Delcourt afferma che i mistici pagani e cristiani dei primi secoli della nostra era usavano termini come *automètor* o il simmetrico *autopàtor* (che potremmo riferire a Zeus, per i suoi parti) per dare eufemisticamente nome a quell'androginia⁷⁷, che si pone al di fuori della complementarità maschile-femminile.

Esiste poi un altro Leucippo, cretese, che rimanda indirettamente alla versione A, 1 del mito di Tiresia (quello del cambiamento di sesso). Galatea partorisce una bambina e, per evitare che il marito Lampros possa ucciderla, compiendo un infanticidio selettivo a cui la povertà lo spingerebbe, decide di alleviarla come un maschio, chiamandola appunto Leucippo. Quando non è più possibile portare avanti l'inganno, la madre chiederà a Latona di trasformare la figlia in un maschio, cosa che la dea accorderà. Al di là del nome, qui tutto è diverso, tranne il tema dell'androginia che collega il Leucippo d'Elea (che si fa passare per femmina) alla Leucippo cretese (che ottiene di diventare il maschio che ha prima solo impersonato⁷⁸), che si collega anche al transessualismo di

⁷³ C. Franco, *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*, il Mulino, Bologna 2003, p. 238 n. 86.

⁷⁴ Ivi, p. 251.

⁷⁵ Ivi, p. 287.

⁷⁶ Loraux, *Il femminile e l'uomo greco*, cit., p. 214.

⁷⁷ Delcourt, *Hermaphrodite*, cit., p. 121.

⁷⁸ Ivi, pp. 9-10.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

Tiresia e al suo frequentare le fonti. Solo un tenue legame, quindi, ma tale da autorizzare un parallelo tra il transessualismo del secondo Leucippo alla tragica fine del primo (il travestito), dilaniato come Atteone presso la fonte?

Tornando al Leucippo d'Elea, che ho accostato a Tiresia, Siproites ed Atteone, molte appaiono certo le differenze: nel caso di Leucippo non c'è una dea alla fonte, mentre Tiresia incontra Atena al bagno, Siproites e Atteone vedono invece Artemide. L'androginia è richiamata da Leucippo che si traveste (ma il suo omonimo cretese cambia addirittura sesso). Tiresia non si traveste (ma cambia sesso nella versione A, 1 del suo mito) e incontra un'Atena dai tratti androgenici. Con Siproites abbiamo il cambiamento di sesso, ma a seguito della visione di una dea vergine e armata: Artemide. In Atteone non abbiamo travestimento né cambiamento di sesso e, soprattutto, abbiamo ancora Artemide, che non presenta tratti di ambiguità sessuale paragonabili a quelli di Atena. Esichio tuttavia parla di culti ad Artemide che prevedevano un travestimento *cross-gender* e un completo scambio di ruoli⁷⁹. Ancora pochi indizi, insomma, nessuna certezza...

Altri sguardi adolescenti: Penteo

Il tema dell'androginia è però meglio sviluppato, nelle *Baccanti*, attraverso un altro personaggio che, a differenza di Atteone (la cui storia è solo raccontata), è presente sulla scena: Penteo. Ancora una volta è la montagna a caratterizzare la sfortunata parabola esistenziale di Penteo, che si svolge sullo stesso Citerone dove era ambientato l'episodio mitico di Atteone (come sottolinea il v. 1291) così come – secondo alcune attestazioni (lo ricordiamo) – quello di Tiresia con i serpenti. Ancora, presente è il tema del vedere. Come scrive Devereux, infatti, Tebe era città di *voyeur*: Tiresia spiò gli amplessi serpentini e la dea Atena al bagno, Atteone guardò Artemide nuda e, in perfetta continuità, Penteo vuole vedere le donne che fanno le baccanti sul monte⁸⁰. Anche Penteo è un giovanetto: nelle *Baccanti*, Tiresia lo chiama *giovane* (*neanias*, v. 274) e ai vv. 1185-87 si dice che gli è appena spuntata una tenera barba, paragonandolo a un vitellino, *mòschos*, termine usato per riferirsi metaforicamente a un giovanetto⁸¹. Penteo è cioè un ragazzo come i *neanìai* (Foth., *Bibl.* 322a Bekker) o *neaniskoi* (Plut.,

⁷⁹ Ivi, p. 23.

⁸⁰ G. Devereux, *Donna e mito*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 105.

⁸¹ Rizzini, *Le Baccanti o l'ossessione della visione*, cit., pp. 127, 156.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

Vita di Teseo 23, 3) che travestiti da donne davano avvio alla festa dionisiaca delle Oscoforie⁸². Cadmo lo chiama addirittura *ragazzo* (*pàis*, v. 330) e poiché secondo Aristotele il *pàis* assomiglia nell'aspetto a una donna (*Gen. anim.* I, 20, 728a), Penteo – come Tiresia, come Atteone e tutti gli altri giovinetti – mostra elementi di ambiguità sessuale.

Abbiamo detto che Penteo desidera ardentemente *vedere* sui monti le baccanti (v. 811) e ciò significa vedere ciò che non si deve vedere, *à mè chreòn oràn* (come recita il v. 912). Per permettergli di realizzare il suo desiderio senza essere visto, Dioniso propone a Penteo di travestirsi, indossando un abito femminile, un peplo (v. 821). Rinunciare agli abiti maschili significa però abbandonare il maschile, e il giovanissimo re esita (v. 822). Lo trattiene il pudore ma il desiderio è più forte e – quindi – acconsente ben presto al travestimento. Secondo Kott, “la vergogna gli dà uno strano piacere” e, nella scena del suo travestimento, “ancheeggia come un travestito”⁸³. Penteo, insomma, non viene semplicemente travestito (participio passato) ma è un anacronistico “travestito” (participio sostantivato). Dioniso lo afferma in modo sprezzante (vv. 854, 914-915, 917, 927). Penteo stesso si paragona poi a sua zia Ino o alla madre Agave (v. 925-6). Ci sono elementi di comicità nel re che si traveste da donna, evidenziati dal sarcasmo di Dioniso, ma – come recita l’*esergo* del presente articolo – il travestimento traduce in un registro comico quella tragicità che è insita nella polarità tra i sessi⁸⁴.

Tale travestimento è certo strumentale a poter guardare le donne sul Citerone, ma – in questo modo – Penteo diventa sul monte “*an androgynous figure at the center of a band of Dionysiac women*”⁸⁵. Nel teatro greco, tuttavia, anche i personaggi femminili erano – com’è noto – interpretati da attori maschi: sono uomini travestiti da donne. In questo caso, abbiamo Penteo (un attore che impersona un personaggio maschile che, sulla scena, si traveste da donna) che va a spiare le baccanti, che sono però altri uomini vestiti da donne prima di entrare in scena.

Il travestitismo di Penteo ci riporta cioè ancora all'androginia. È infatti Delcourt a ricordare che forme più complesse che simulavano, o parzialmente realizzavano, un cambiamento di sesso (come quello di Tiresia) si ponevano – tra i riti simbolizzanti

⁸² G. Seveso, *Spazi, educazione di genere e trasgressione nella città antica*, in “Pedagogia Oggi”, anno XVII, n. 1 (2019), pp. 129-142.

⁸³ J. Kott, *Mangiare Dio, o “le Baccanti”*, in Euripide, *Le Baccanti*, ES, Milano 1995, pp. 75-7.

⁸⁴ Mieli, *La gaia critica*, cit., p. 118.

⁸⁵ C. Segal, *Dionysiac Poetics and Euripides’ Bacchae*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1982, p. 29.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

l'androginia – accanto a forme più semplici come il travestitismo *cross-gender*, l'indossare gli abiti dell'altro sesso⁸⁶, come fa qui Penteo. E, in Grecia, il travestimento riguardava – nella maggioranza dei casi – ragazzi che si vestono da donne, più che il contrario⁸⁷. In particolare, abbiamo una serie di riti e leggende in cui l'immagine dell'uomo vestito da donna si contrappone a una donna armata e combattente⁸⁸. Tiresia ha guardato Atena, la dea guerriera, Atteone a sua volta Artemide, armata perché cacciatrice, ma anche Penteo guarda figure di donne armate e combattenti: le baccanti.

Appena giunto a Tebe, Dioniso aveva trascinato le donne fuori dalle loro case, allontanandole dalle loro occupazioni muliebri, dai loro telai (vv. 116-119, 1236-7), conducendole sul monte Citerone. Se ambito delle donne è la casa e gli spazi aperti sono deputati all'attività venatoria degli uomini, come avveniva in Grecia, ciò significava il rovesciamento della gerarchia sessuale. Esse costituiscono le truppe del dio, che vuole contrapporle alla *polis*:

Se Tebe si rivolta e tenta con le armi di cacciare dal monte le
Baccanti, mi metterò a capo delle Menadi e darò loro battaglia (vv.
50-2).

Le baccanti sono armate di tirsi e Keuls nota come “*the thyrsos they wield is not just a ceremonial implement; it is a phallic weapon and counterpart of the tridents, thunderbolts and scepters with which the Olympic gods habitually threaten their sex objects*”⁸⁹. Anche secondo Kott, “il tirso, sormontato da una pigna, [è] simbolo del sesso e della fertilità”⁹⁰. Presenta infatti la stessa struttura della verga coronata da quello che, ancora oggi, si chiama ghianda: il glande (in Latino è *glans*, *glandis*, lo stesso in Greco, *bàlanos*, usato anche per doppi sensi osceni⁹¹). E queste baccanti falliche sanno usare bene le loro armi, non solo contro i pastori che si salvano con la fuga (v. 734) ma

⁸⁶ Delcourt, *Hermaphroditea. Recherches sur l'être double promoteur de la fertilité dans le monde classique*, cit., p. 10.

⁸⁷ Delcourt, *Hermaphrodite*, cit., pp. 4-5.

⁸⁸ Ivi, p. 6. Il tema dell'uomo travestito e delle donne armate appare molto fertile dal punto di vista mitologico: basti pensare ad Achille che, nell'episodio di Sciro, si traveste da donna per non partire in guerra ma, in seguito, combatterà con Penthesilea, la virile Amazzone, dalla quale l'eroe sarà affascinato fino a innamorarsene dopo averla uccisa (Apoll., *Bibl.*, III, 13, 8; *Epit.*, 5, 1).

⁸⁹ E.C. Keuls, *Male-Female Interaction in Fifth-Century Dionisiac Rituals as Shown in Attic Vase Painting*, in “*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*” 56 (1984), pp. 287-297, in part. p. 292.

⁹⁰ Kott, *Mangiare Dio, o “le Baccanti”*, cit., pp. 102.

⁹¹ J. Henderson, *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*, Oxford University Press, New York 1991, p. 119.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

anche contro gli uomini dei villaggi: “donne contro uomini, li volgevano in fuga” (vv. 763-4). Sono cioè donne minacciose, pericolose come quelle che uccisero Leucippo.

Alla fine Penteo guarda queste virili guerriere, riesce a vedere ciò che non si deve vedere (v. 912), così come aveva fatto Tiresia, di cui Callimaco disse – abbiamo visto sopra – *èide tà mè themitá*: vide ciò che non è lecito. Il guaio è che – come era accaduto a Tiresia e ad Atteone – abbiamo un ribaltamento dei ruoli: le donne vedono, a loro volta, l'uomo che le spia. Dapprima Penteo voleva vedere senza essere visto, tanto che – si dice a v. 954 – nasconde il proprio corpo (*démas*) dietro i cespugli. Voleva un vedere sbilanciato e nascosto, una relazione visiva unilaterale, una relazione di dominio, di inganno, una sorta di aggressione, ma lo sguardo delle baccanti rende la relazione paritaria e reciproca⁹².

La conseguenza di tale reciprocità nella visione è la morte, uno *sparagmòs* parallelo a quello subito da Atteone. Il primo cugino era stato ucciso dalla sua muta di cani (o di cagne), Penteo è ucciso da sua madre Agave e dalle sue compagne, dalle sue cagne (v. 731). Ovunque presente è il riferimento alla caccia, testimoniato dal lessico venatorio usato nelle *Baccanti*: Penteo vuole *stanare* le baccanti (v. 228), ordina ai servi di *braccare* Dioniso (v. 352), e questi gli riferiscono – dopo – di avere effettivamente “stanato” una “preda” molto mansueta (vv. 434-435). Di una battuta di caccia si tratterà, infine, proprio nell'episodio dello *sparagmòs* del giovane Penteo, quando sua madre potrà mostrare, quasi alla fine della tragedia, il mostruoso bottino di una “caccia beata” (vv. 1169-1171) la cui gioia Agave vorrà condividere con suo padre Cadmo (vv. 1211-15)⁹³.

La storia di Penteo è fin dall'inizio intrisa di dionisismo: suo padre, nato dai denti seminati del serpente (animale sacro a Dioniso), era Echione, “il serpente” egli stesso. Anche la sua fine si pone all'interno del campo simbolico del dionisismo, nel quale l'antitesi maschio-femmina è ribaltata: “la violenza è trasferita alle donne, mentre la tenerezza e delicatezza – e anche l'arrendersi – ricadono sul maschio”⁹⁴. Da una parte, abbiamo visto la violenza di Era, di Atena, di Artemide, delle compagne di Daphne, delle baccanti a Tebe, dall'altra, il subire la violenza: Tiresia accecato, Siproites mutato, Leucippo ucciso, Atteone e Penteo smembrati. In tutti questi casi, si tratta di giovani

⁹² Napolitano Valditara, *Lo sguardo nel buio*, cit., p. 57.

⁹³ Rizzini, *Le Baccanti o l'ossessione della visione*, cit., p. 151 n. 157.

⁹⁴ Colli, *La sapienza greca. Vol. 1*, cit., pp. 22-23.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

cacciatori che diventano vittime. E ancora caratteristica di Dioniso è violare, accanto a tutte le altre dicotomie, anche quella tra cacciatore “che si slancia spietato” e preda “che sanguina e muore”⁹⁵.

È insomma con Dioniso che dovremo ora confrontarci, con l'ultimo personaggio che conclude la triade di cugini di una generazione tutta maschile della casa reale di Tebe.

Dioniso, l'androgino

Dioniso è dio polimorfo, dio degli inferi, dio dell'Altro, della vegetazione, del vino e dell'estasi, dio dei riti di passaggio, del teatro, dio connesso col fallo, con la rinascita e il rinnovamento orfico, dio di liberazione, dio di morte e risurrezione⁹⁶. Secondo Henrichs, manca di un'identità costante, i suoi caratteri distintivi essendo la dualità, il contrasto e il rovesciamento di ruolo: la vasta gamma di esperienze che il dio personifica sono descritte da coppie di opposti come vecchio/giovane, guerra/pace, vita/morte e anche maschio/femmina (*Hymn. Orph. XLII, 4; Lyd. Mens. 4.160; Philoch. F.Gr.Hist. 328 F 7 Jacoby*): mentre gli altri dei dell'Olimpo erano rappresentati esclusivamente come maschi o femmine, Dioniso incarna caratteristiche di entrambi i sessi⁹⁷. È androginico come quell'Atena che, come lui, è nata da un parto maschile di Zeus. È inoltre nipote di Rea, la nonna paterna, con cui condivide la contiguità simbolica con un femminile autonomo e potente (vv. 58-9, 78-9). Il suo corteggio è composto, oltre che dalle baccanti, anche da Cureti (v. 120) e Coribanti (v. 122), seguaci di Rea (v. 128). Tali primi riferimenti ci rimandano agli stupri serpentinari di Zeus, di cui abbiamo già discusso. D'altro canto,

il serpente rappresenta uno degli animali più comuni dell'immaginario dionisiaco, in particolare nell'ambito delle celebrazioni delle menadi in onore del proprio dio. L'iconografia non lascia dubbi in questo senso, dalla ceramica attica di VI e V secolo a.C. ai sarcofagi dell'epoca imperiale romana, il serpente è una costante delle raffigurazioni bacchiche, in epoche e luoghi diversi⁹⁸.

⁹⁵ Ivi, p. 15.

⁹⁶ H. Jeanmaire, *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, Einaudi, Torino 1972, p. 6.

⁹⁷ A. Henrichs, *La donna nella cerchia dionisiaca: un'identità mobile*, in G. Arrigoni (a cura di), *Le donne in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 243, 257.

⁹⁸ Massa, *In forma di serpente*, cit., pp. 246-247.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

Nelle *Baccanti* (vv. 101-104), Zeus incorona il Dioniso appena nato dalla sua coscia con una ghirlanda di serpi, ai vv. 765-768 il messaggero racconta di serpenti che detergono il sangue dalle guance delle baccanti, ai vv. 1018-1019 il Coro esorta il dio a mostrarsi sotto forma di serpente (oltre che di toro e leone). E il serpente ci rimanda ancora all'androginia.

Nel testo euripideo, Dioniso è detto *thelymòrphon*, dall'aspetto femminile (vv. 352-354). Eschilo (fr. 61 Radt) lo definisce *ghýnnis* “femminiello”, un uomo-donna, e in Polyen. *Stratagem.* IV, I, 1, si parla di un Dioniso *Pseudànor*, il falso-maschio⁹⁹. È però lo stesso dio a presentarsi in questo modo ai vv. 53-54, con un'affermazione che tradotta letteralmente risulta:

ho, dopo aver fatto cambio, un aspetto mortale
e ho mutato la mia persona nel corpo d'un uomo.

Questo testo mi pare però ridondante. Al v. 53 dice di aver assunto le forme (*èidos*) di un mortale dopo aver fatto cambio (*allàxas*): evidentemente, non possedeva prima tale aspetto – essendo un dio – e ha dovuto mutarsi in mortale. Al verso successivo, ripete di aver cambiato forma (*morphé*) per mostrarsi con un corpo di uomo. Il cambiamento d'aspetto era chiaro già al verso precedente, ma il v. 54 appare una ripetizione solo se non notiamo che il termine che traduciamo “uomo” non è il generico *ànthropos*, essere umano (caratterizzato dalla mortalità), ma il più preciso e sessualmente denotato *anér*, maschio. Nessuna ripetizione quindi, piuttosto una specificazione: sono passato dal mio aspetto divino a quello umano e sono passato dalla mia forma precedente a quella di un maschio. In più, il termine che ho tradotto con corpo è *phýsis*, natura, aspetto fisico, carattere, ma anche... organi genitali (Hippocr. *Morb. mul.* II 143 [L VIII 316 1])¹⁰⁰, o sesso (maschile o femminile) nell'accezione contemporanea (Soph. *Tr.* 1062; Plat. *Leg.* 770d; Xen. *Lac.* 3.4). In questo caso, Dioniso affermerebbe di aver mutato la sua forma divina in quella umana, cambiando la sua natura precedente e assumendo il corpo (e i genitali) di un maschio, adottando cioè un sesso maschile che – evidentemente – il dio femminiello prima non incarnava. In questa mia interpretazione, Dioniso non aveva precedentemente identità umana né identità maschile. E ciò non stupisce, dato che sappiamo che, nell'epoca di composizione della tragedia euripidea,

⁹⁹ Delcourt, *Hermaphrodite*, cit., p. 41.

¹⁰⁰ J.J. Winkler, *The Constraints of Desire*, Routledge, New York 1990, pp. 217-220.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

Dioniso è il dio ambiguo e androgino per eccellenza, rappresentato in genere come un adolescente nudo e femminile, dai lunghi riccioli e dalla sensualità morbida, spesso in preda all'ubriachezza. Questa raffigurazione tipica [...] si sostituisce nella tarda età classica a quella arcaica, in cui il dio appare al contrario come uomo maturo, vestito e con la barba [...]. Se guardiamo anche agli aspetti del culto, troviamo di nuovo contrasti paradossali: una coesistenza fra tratti ipervirili e associazione al mondo femminile, che ha fatto parlare di bisessualità di Dioniso, o addirittura di trascendenza dei ruoli sessuali, e dunque di asexualità¹⁰¹.

Fusillo accosta la bisessualità di Dioniso, la sua androginia, all'asexualità, l'*utrumque* al *neutrum*, come avevamo visto anche sopra. Come l'androgino platonico che è asessuato perché ambisessuale, anche Dioniso è contemporaneamente contiguo alla, e separato dalla, sessualità. Come spiega infatti Colli,

il fallo, com'è noto, risulta uno dei simboli preminenti di Dioniso, e la sua raffigurazione compare sempre nelle processioni dionisiache. È dunque evidente che Dioniso fosse considerato anche come il dio del desiderio e della tensione sessuale. Ma è pure vero che Dioniso stesso non è mai rappresentato itifallicamente: il fallo si accompagna a Dioniso, ma Dioniso ne è tenuto separato¹⁰².

A questa tipica non-caratterizzazione sessuale si adeguano anche i seguaci del dio:

Come la letteratura etnologica conferma in abbondanza, durante la possessione le differenziazioni sessuali cadono completamente; ciò che il posseduto prova è una completa e indifferenziata unità con il proprio dio o demone, sia esso di natura maschile o femminile¹⁰³.

Essere posseduti da un dio transessuale significa obliare l'appartenenza di genere, significa uscire fuori dal proprio corpo, l'*èkstasis*, superando tutti i legami che lo imbrigliano. Le baccanti sui monti – come Penteo dopo la follia che il dio gli istilla per farlo vestire da donna (vv. 850-3) – accedono all'unità col dio *ghýnnis*, col dio che non è né adolescente né adulto, né animale né umano, né maschile né femminile, incarnando

¹⁰¹ M. Fusillo, *Il dio ibrido. Dioniso e le "Baccanti" nel Novecento*, il Mulino, Bologna 2006, p. 36.

¹⁰² Colli, *La sapienza greca. Vol. I*, cit., p. 20.

¹⁰³ J.N. Bremmer, *Greek Maenadism Reconsidered*, in "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik", n. 56, 1984: 267-286 (p. 15, n. 11).

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

in questo modo ciò che Preciado definisce un corpo *queer*¹⁰⁴. Dopo la nascita dalla coscia di Zeus, poi, Dioniso è affidato a Ino e a suo marito Atamante perché lo allevino come una bambina¹⁰⁵. E il travestimento rimarrà sempre un mitema presente nella saga di Dioniso:

per salvarlo dalla gelosia di Era, Zeus affida il piccolo Dioniso a Ermes, che a sua volta lo consegna ai sovrani di Orcomeno, Ino ed Atamante, ingiungendo loro di allevarlo travestito da bambina. Si ritrova anche nelle topiche storie di opposizione al suo culto: per convincere le figlie di Minia a partecipare alle sue orge, Dioniso si trasforma prima in una ragazza, e poi in una serie di animali in greco tutti maschili (toro, leone, pantera), fino a ridurle alla follia e a spingerle all'infanticidio. Il travestimento era un elemento radicato anche nel culto, come ci confermano varie testimonianze: il retore Aristide, ad esempio, ci dice chiaramente che l'uso dionisiaco prevedeva tanto uomini travestiti da donne, quanto ancor più donne travestite da uomini: un uso di lunga durata, se ancora nel 692 d.C., nel proibire riti e maschere dionisiache durante la vendemmia, i padri della Chiesa del Sinodo Trullano dovevano bandire espressamente anche il travestitismo; sappiamo che gli itifalli danzavano in suo onore con lunghi grembiuli femminili trasparenti, e che nelle feste di campagna, i komoi, gli uomini indossavano abitualmente abiti da donna, e abbiamo notizia di una festa di efebi, l'Oschophoria, che rievocava l'arrivo di Dioniso al porto del Falero, introdotta da due ragazzi in abiti femminili e con grappoli d'uva¹⁰⁶.

Sempre, inoltre, incarna l'immagine di un dio doppio¹⁰⁷, riferimento mitologico per una sessualità atipica¹⁰⁸, un dio che mette in questione le certezze dei Greci¹⁰⁹, anche nel campo del genere e della sessualità. A lui conduce il paradigma di indizi di cui è disseminata questa tragedia euripidea. Se Tiresia ha impostato all'inizio la cornice mitica, gettando una pesante ipoteca simbolica sul dramma, alcuni elementi del suo mito legati all'androginia vengono poi sviluppati in un crescendo. Innanzitutto, in modo debole da Atteone, che attiva il tema della visione di ciò che è proibito, inserendosi in una serie di altri giovanissimi *voyeur* (Tiresia, Siproites, Leucippo) fortemente connotati

¹⁰⁴ P.B. Preciado, *Terrore anale. Appunti sui primi giorni della rivoluzione sessuale*, Fandango, Roma 2018, p. 68.

¹⁰⁵ Delcourt, *Hermaphrodite*, cit., p. 40.

¹⁰⁶ Fusillo, *Il dio ibrido*, cit., pp. 37-8.

¹⁰⁷ Delcourt, *Hermaphrodite*, cit., p. 40.

¹⁰⁸ Colli, *La sapienza greca. Vol. I*, cit., pp. 20-23.

¹⁰⁹ Daraki, *Dionysos et la déesse terre*, cit., p. 11.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

da elementi di androginia. Il percorso simbolico procede poi con l'altro cugino, Penteo – che al guardare ciò che non si deve aggiunge, abbiamo visto, il travestitismo – per concludersi infine con Dioniso. Secondo Brisson, esistono infatti forme diverse di androginia: quella successiva e quella simultanea¹¹⁰. Successiva mi pare l'androginia incarnata da Tiresia (col suo transessualismo, ripetuto e alternato), da Siproites, dal Leucippo cretese, così come dal travestitismo di Penteo e del Leucippo d'Elea; simultanea è invece l'androginia incarnata da Dioniso e dall'androgino del discorso di Aristofane nel *Simposio* platonico.

Il personaggio di Dioniso, centrale in tutta la tragedia euripidea, è poi anche quello che la porta a risoluzione. Tebe e i suoi abitanti hanno visto il dio ma non lo hanno riconosciuto e accettato, facendogli un affronto che il dio *ghýnnis* vive come un'aggressione che merita una risposta, una punizione, una vendetta. A ben guardare, però, le donne di Tebe avevano seguito il dio: ad averlo trascurato sono stati gli *uomini*. Solo alcuni uomini (con motivazioni diverse) hanno accettato il suo culto: Tiresia e Cadmo. Il campione della non accettazione, del non riconoscimento maschile del dio è il re Penteo e ciò lo condurrà allo *sparagmòs*. A perdere Penteo è proprio l'incontro con suo cugino Dioniso che è arrivato a Tebe anche lui travestito: vestito da donna e con i capelli lunghi¹¹¹. E Penteo fronteggia Dioniso in molte scene (ad esempio, ai vv. 925-6): come nota Vernant,

si trovano faccia a faccia, sembrano guardarsi in uno specchio,
l'uno guarda l'altro, gli occhi negli occhi¹¹².

La tragedia euripidea si costruisce infatti proprio attorno al confronto serrato tra i due cugini in competizione, ma guardare il dio non rispettandolo è pericoloso, letale per il giovane re. Anche Penteo, in fondo ha guardato qualcosa di androginico che non doveva guardare: le baccanti e, prima ancora, il dio transessuale. Anzi nelle *Baccanti* è l'unico che guarda in modo diretto Dioniso e, inoltre, viene ri-guardato dal dio, come Vernant afferma sopra. È questo gioco di sguardi a condurre alla rovina. La reciprocità del guardare e del lasciarsi guardare ha un preciso valore nel dionisismo: nelle *Baccanti*, lo Straniero – interrogato da Penteo – afferma di avere ricevuto l'iniziazione dal dio proprio attraverso un gioco di sguardi speculare, *horôn horônta* (a v. 470),

¹¹⁰ Brisson, *Le sexe incertain*, cit., p. 67.

¹¹¹ Vernant, *L'universo, gli dèi, gli uomini*, cit., p. 149.

¹¹² Ivi, p. 154.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

“guardandolo mentre mi guardava”. Lo scambio di sguardi che coinvolge Penteo conduce però a un esito infelice, così com'era già accaduto a Tiresia e ad Atteone. E lo *sparagmòs* di Penteo è, nella tragedia, metafora di un generale smembramento. La storia di Tebe, iniziata con Cadmo che, nelle vicende della fondazione, semina nella terra i denti del serpente, si conclude ancora con Cadmo che – alla fine delle *Baccanti* (vv. 1357-8) – si muta, insieme alla moglie Armonia, in serpente. In questo modo, Euripide – che, secondo Sergent, “se place dans une lignée intellectuelle qui plonge dans le légendaire et le théologique grecs les plus anciens”¹¹³ – mi pare insomma riprendere elementi mitici molto antichi, che rimandano all'archetipo dell'androgino, e svilupparli poi attraverso una densa serie di indizi (di cui il testo tragico è pregno), concludendo infine, con una coppia di serpenti, una storia simbolica che proprio da due serpenti era nata.

Bibliografia

- Andò, V. & Cusumano N. (a cura di), *Come bestie? Forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporaneo*, Salvatore Sciascia, Caltanissetta-Roma 2010
- Brisson, L. *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*, Brill, Leiden, 1976.
- Bateson, G. & Bateson, M.C. *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro*, Adelphi, Milano, 1989.
- Bettini, M. (a cura di), *Maschile/Femminile. Genere e ruoli delle culture antiche*, Laterza, Roma-Bari, 1993.
- Brisson, L. *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Les Belles Lettres, Paris, 1997.
- _____. *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*, Brill, Leiden, 1976.
- Braidotti, R. *Per una politica affermativa. Itinerari etici*, Mimesis, Milano-Udine, 2017.
- Burgio, G. *Genealogie della maschilità. Generi e desideri nelle Baccanti di Euripide*, in “Whatever. A Transdisciplinary Journal of Queer Theories and Studies”, No. 2, 2019, pp. 155-178.
- Calame, C. *Poetiche dei miti nella Grecia antica*, Argo, Lecce 2011.
- Chantraine, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris, 1968.
- Colli, G. *La sapienza greca. Vol. 1*, Adelphi, Milano, 1977.
- Cozzo, A. *Tra comunità e violenza. Conoscenza, logos e razionalità nella Grecia*

¹¹³ B. Sergent, *Les trois fonctions indo-européennes en Grèce ancienne I. De Mycènes aux Tragiques*, Economica, Paris 1998, p. 323.

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

antica, Carocci, Roma, 2001.

Daniélou, A. *Śiva e Dioniso. La religione della Natura e dell'Eros. Dalla preistoria all'avvenire*, Ubaldini, Roma, 1980.

Daraki, M. *Dionysos et la déesse terre*, Flammarion, Paris, 1994.

Delcourt, M. *Hermaphroditea. Recherches sur l'être double promoteur de la fertilité dans le monde classique*, Collection Latomus, vol. LXXXVI, Bruxelles, 1966.

_____. *Hermaphrodite. Mythes et rites de la Bisexualité dans l'Antiquité classique*, PUF, Paris, 1958.

Detienne, M. *I Giardini di Adone*, Einaudi, Torino, 1975.

Devereux, G. *Donna e mito*, Feltrinelli, Milano, 1984.

DuBois, P. *Il corpo come metafora. Rappresentazioni della donna nella Grecia antica*, Laterza, Roma-Bari, 1990.

Duby, G. & Perrot, M. *Storia delle donne in Occidente. L'Antichità* (a cura di P. Schmitt Pantel), Laterza, Roma-Bari, 1990.

Eliade, M. *Mefistofele e l'androgine*, Roma, Mediterranee, 1989.

Faranda, L. *Anime assenti. Sul corpo femminile nel Mediterraneo antico*, Armando, Roma, 2018.

Franco, C. *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*, il Mulino, Bologna, 2003.

Freud, S. *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, vol. III, Bollati Boringhieri, Torino, 1993.

Fusillo, M. *Il dio ibrido. Dioniso e le "Baccanti" nel Novecento*, il Mulino, Bologna, 2006.

Grilli, A. *Storie di Venere e Adone. Bellezza, genere, desiderio*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

Ginzburg, C. *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino 1986.

Jeanmaire, H. *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, Einaudi, Torino, 1972.

Henderson, J. *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*, Oxford University Press, New York, 1991.

Henrichs, A. *La donna nella cerchia dionisiaca: un'identità mobile*, in G. Arrigoni (a cura di), *Le donne in Grecia*, Laterza, Roma-Bari, 1985.

Irigaray, L. *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano, 1993.

Keuls, E.C. *Male-Female Interaction in Fifth-Century Dionisiac Rituals as Shown in Attic Vase Painting*, in "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik" 56, 1984, pp. 287-297.

Kott, J. *Mangiare Dio, o "le Baccanti"*, in Euripide, *Le Baccanti*, ES, Milano, 1995.

Loroux, N. *Il femminile e l'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari, 1991.

Mapelli, B. (a cura di), *L'androgino tra noi. L'ambivalenza negli stili di vita e nei linguaggi culturali, nella letteratura, nell'arte e nella moda, nel lavoro e nella*

Burgio, Giuseppe

Guardare l'indicibile: Il tema dell'androginia tra Tiresia e Dioniso

politica, Ediesse, Roma 2015.

Massa, F. *In forma di serpente. Incesti, mostri e diavoli nella condanna cristiana dei culti dionisiaci*, in V. Andò, N. Cusumano (a cura di), *Come bestie? Forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporaneo*, Salvatore Sciascia, Caltanissetta-Roma 2010.

Mieli, M. *La gaia critica. Politica e liberazione sessuale negli anni settanta. Scritti (1972-1983)*, Marsilio, Venezia 2019

Miralles, C. *Le spose di Zeus e l'ordine del mondo nella "Teogonia" di Esiodo*, in M. Bettini (a cura di), *Maschile/Femminile. Genere e ruoli delle culture antiche*, Laterza, Roma-Bari, 1993.

Ramnoux, C. *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Flammarion, Paris, 1959.

Rizzini, I. *Le Baccanti o l'ossessione della visione*, in A. Beltrametti, 2007 (a cura di), *Studi e Materiali per le Baccanti di Euripide. Storia, Memoria, Spettacoli*, Ibis, Como-Pavia, 2007.

Roller, L.E. *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1990.

Seaford, R. *Dionysos*, Routledge, London-New, York, 2006.

Segal, C. *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 1982.

Sergent, B. *Les trois fonctions indo-européennes en Grèce ancienne I. De Mycènes aux Tragiques*, Economica, Paris, 1998.

_____. *L'omosessualità nella mitologia greca*, Laterza, Roma-Bari 1986

Seveso, G. *Spazi, educazione di genere e trasgressione nella città antica*, in "Pedagogia Oggi", anno XVII, n. 1, 2019, pp. 129-142.

Valditara, L. N. *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme grecoantiche della razionalità*, Laterza, Roma-Bari, 1994.

Vernant, J.-P. *L'universo, gli dèi, gli uomini. Il racconto del mito*, Einaudi, Torino 2000.

Winkler, J.J. *The Constraints of Desire*, Routledge, New York, 1990.

Zaidman, L. B. *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, in G. Duby, M. Perrot, *Storia delle donne in Occidente. L'Antichità* (a cura di P. Schmitt Pantel), Laterza, Roma-Bari, 1990.

Zolla, E. *Incontro con l'Androgino. L'esperienza della completezza sessuale*, Red, Como 1995.

[Recebido em setembro de 2019; aceito em outubro de 2019.]