

Roberto Ajello-Alberto Borghini

MODELLI TIPOLOGICI DI UN RACCONTO ARMENO: RE
PAP E UNA «IPERBOLE ENDOGAMICA»

Tra i numerosi elementi mitico-legendari che costellano la storiografia armena, vogliamo in questa sede indagarne uno in particolare, cercando di delinearne le linee di senso che lo collegano tipologicamente a serie di altri tratti appartenenti ora allo stesso ambito culturale, ora a culture diverse. Intendiamo nella fattispecie analizzare l'elemento mitico-legendario che si insinua nell'esposizione della vita e delle gesta del personaggio storico Pap, figlio di Aršak II e della regina P'aranjem, che regnò sull'Armenia dal 369 circa alla sua morte, avvenuta prematuramente nel 377 d.C. quando i Romani gli tesero un tranello, invitandolo ad un banchetto che doveva riuscirgli fatale.

La storiografia armena ha stigmatizzato l'operato di questo re in maniera fortemente negativa, tacciandolo di crudeltà ed accusandolo, tra gli altri misfatti, di aver fatto assassinare il patriarca Nersēs. Al giudizio negativo degli storici armeni fa eco Ammiano Marcellino che fa dire al generale Terenzio: *eundem iuvenem (scil. Papam), ad superbos actus elatum, nimis esse in subiectos immanem*¹. La crudeltà sembra essere un tratto caratteriale comune a tutta la stirpe degli Arsacidi d'Armenia, ed in particolare essa accomuna la fama di Pap e quella di suo padre Aršak II, contro cui leggiamo in Fausto di Bisanzio le accuse rivolte dal patriarca Nersēs. Gli è rimproverato di: *zambarštut'iwns ew zanawrēnut'iwns ew zanirawut'iwns kari i nmanut'iwon sodomac'woc'n parcanawk'yaytnapēs patmel* «commettere apertamente con ostentazione atti di empietà, ingiustizia e perfidia alla maniera degli abitanti di Sodoma»².

Tra gli atti nefandi che gli vengono attribuiti, vi è l'uccisione del figlio di suo fratello, il giovane Gnel, primo marito di P'aranjem, la

¹ Amm. Marc., xxx, 1,3.

² P'AWSTOSI BUZANDAC'WOY *Patmut'iwon Hayoc'*, iv, 13, Venezia 1933, p. 119.

bellezza della quale accende talmente il re Aršak che egli la sposa immediatamente dopo aver commesso l'assassinio.

Ma non è solo il padre di Pap ad essersi macchiato di colpe nefande agli occhi di Fausto di Bisanzio, che dà di questo re anche una curiosa descrizione fisica, che lo avvicina ad una figura vagamente demoniaca, quando lo rappresenta *t'aw...marmnov ew t'ux ... gunov* «peloso nel corpo e scuro di colore»³; anche la madre di Pap è un'assassina, avendo commissionato l'uccisione della rivale, seconda moglie di Aršak, Ołompi⁴, ed è ripetutamente accusata di vergognosa lussuria in una serie di passi, concernenti soprattutto la descrizione dell'ultima parte della sua vita e della sua ingiuriosa morte. Durante l'assedio della fortezza di Artager da parte delle truppe iraniche del re Šapuh, P'aranjem si consola della sua situazione di assediata, intrattenendosi in piacevoli compagnie: *araji tiknojn P'aranjemay utēin ew əmpēin ew urax linēin ork' ēin i tačarin* «davanti alla regina P'aranjem mangiavano e bevevano e stavano lieti quelli che erano nella sala»⁵. Sulle modalità di questo «star lieti» della regina e dei suoi accoliti, ci informa indirettamente un passo che segue poco dopo, laddove si racconta che il capo degli eunuchi Hayk, entrato furtivamente nella fortezza assediata, trovatosi al cospetto della regina, *t'snamaneac' ztikinn mecapēs ibrew zboz mi* «... ingiuriò la regina aspramente come una prostituta»⁶.

Ma è soprattutto nella descrizione del tipo di morte che le viene approntata dal re Šapuh dopo che l'ha fatta prigioniera, che emerge chiaramente la condotta licenziosa che le veniva attribuita. Avendo riunito le sue truppe e i suoi nobili e i suoi sudditi, Šapuh fa condurre alla presenza di questa folla la regina P'aranjem:

Ew bramayeac' ...arjakeł tiknojn P'aranjemay i xarnakut'iwn pornkut'eann anasnakan p'cut'eann. Ayspēs satakec'in ztikinn zP'aranjem
«E ordinò... di compiere sulla regina P'aranjem abusi di lussuria e di indicibile ignominia. Così uccisero la regina P'aranjem»⁷.

Oltre alla crudeltà, altri comportamenti negativi del re Pap vengono evidenziati concordemente da varie fonti storiche armene, principalmente la sregolatezza sessuale sulla quale ci informano sia Fausto di Bisanzio, sia Mosè di Xoren, sia la Genealogia di S. Gregorio, di anonimo autore, mentre altrove lo stesso Fausto testimonia che egli sposò Zarmanduxt e ne ebbe due figli, Aršak e Vařaršak:

³ P'AWSTOSI BUZANDAC'WOY *Patmut'iwn Hayoc'*, cit., IV, 15, p. 131.

⁴ P'AWSTOSI BUZANDAC'WOY *Patmut'iwn Hayoc'*, cit., IV, 15, p. 132.

⁵ P'AWSTOSI BUZANDAC'WOY *Patmut'iwn Hayoc'*, cit., IV, 55, p. 177.

⁶ P'AWSTOSI BUZANDAC'WOY *Patmut'iwn Hayoc'*, cit., IV, 55, p. 178.

⁷ P'AWSTOSI BUZANDAC'WOY *Patmut'iwn Hayoc'*, cit., IV, 55, p. 180.

Ew zkind Papay ark'ayi zZarmanduxt tikin, banderj ordwovk' aršakunovk'...

«E la moglie del re Pap, la nobile Zarmanduxt, con i suoi figli arsacidi...»

Bayc' anuank' patanekac'n aršakuneac'n, anun eric'un Aršak, ew krtserun Vařaršak...

«Ma i nomi degli eredi arsaici, il nome del primogenito (è) Aršak, e del secondogenito (è) Vařaršak...»⁸.

Mosè di Xoren dà brevi indicazioni sul comportamento sessuale scorretto di Pap:

Bayc' zi amawt'ali axtiw zazragorc ēr, ew yandimaneal kštambēr i mecēn Nersisē, ənd akamb bayēr i na xorhelov č'aris, ew oč' išxēr yink'nakallēn T'ēodosē yaytni inč' arnel nma č'aris, deř mahu gařtni arbuc'eal srboyn Nersisi eloyc i kenc'aloys

«ma poiché era dedito ad un vizio vergognoso ed era fortemente rimproverato dal grande Nersēs, (Pap) lo vedeva con odio meditando dei mali e non osava fargli niente di male apertamente per rispetto a Teodosio, ma data da bere di nascosto al santo Nerses una pozione mortale, lo privò di questa vita»⁹.

È soprattutto Fausto di Bisanzio che esplicita le modalità dell'irregolarità sessuale di Pap, collegando questa all'opera dei demoni, che compaiono in forma di serpenti:

Pap ordin Aršakay cnaw i mawrēn P'aranjemay siwnwoy, or ēr leal kin Gneloyn, zor espan ark'ayn Aršak, ew ar zkin nora P'aranjem iwr kin, ew cnaw i nmanē ordi, or koč'ec'awn Pap: Ew eřew ibrew cnaw zna mayrn iwr, k'anzi anawrēn mard ēr ew amenewin yAstucoy oč' erknc'ēr, nuireac' zna diwac'. Ew bnakec'in dewk' bazumk' i manukn, ew varēin zna əst kamac' iwreanc': Snaw ew ač'ac', ew gorč'er zmels, zpornkut'iwn, zptcut'iwn aruagitut'ean ew zanasnagitut'iwn, ew zazrali garšut'iwn. Bayc' kari zaruagitut'iwn: Darjeal ink'n iganayr ayloc', ew ayspēs məmkeal t'awaleal ēr:

Ew erbemn ibrew zgac' mayr nora zaruagitut'iwnn, ew oč' karac'eal hamberel parsawanac'n vatanuanut'eann, asē c'senekapan ordwoyn iwroy, t'ē yoržam na xndresc'ē i ptcut'iwn zarsn ənd or sovorn ē ankanel, duk' zis i nerk's koč'esjik': Yoržam pataneakn Pap ink'n ənd ankotin mteal, xndrēr zarsn i ptcut'iwn, emut mayr nora ew nstaw zarařeaw nora, iwr ordwoyn: Apa sksaw čč'el vayel pataneakn, ew asē c'mayr iwr: Yarič'es gnasc'es i bac', zi meranim xorovim kskcim payt'im, t'ē oč' yarič'es gnasc'es i tanēs: Isk mayrn asē t'ē oč' gnac'eal elic' i tanē asti: Isk na hař k'an zhař čč'ēr, bazmac'uc'anēr zvayeln: Isk

⁸ P'AWSTOSI BUZANDAC'WOY *Patmut'iwn Hayoc'*, cit., v, 37, p. 247.

⁹ MOVSESI XORENAC'WOY *Patmut'iwn Hayoc'*, III, 38, Venezia 1955, p. 514.

mayrn nayec'eal tesanēr ač'awk' iurowk' awjk' spitakk', zi patealk' ēin zgaboyic'n otambk', ew čapatēin i veray patanekin Papay, minč' der' aŋgoł'maneal ēr na. kayr i mabičsn, vayēr ew xndrēr zpataneaksn aŋd or sovorn ēr gitanal: Isk mayrn gitac'eal yišeac' zayn, oroc' i cndeann nuireac' zordin iur; gitac' t'ē nok'a en, or i kerparans awjic'n čapatēin zordwovn iurow. yartasus hareal, asac': Vay inj, ordeak im. zi k'ez tagnap ēr, ew es oč' gitēi. Yaruc'eal gnac' et'ot ztetin, katarel zpētis c'ankut'eann: Ew ayspēs diwawk' vareal, yayspisi gorcs zamenayn awurs kenac' iuroc' aŋbrneal Papn ordin Aršakay, minč' ehas i t'aga-worut'iwnn, minč'ew i mab iur.

«Pap, figlio di Aršak, nacque dalla madre P'aranjem di Siwnik', che era stata moglie di Gnel, che il re Aršak aveva ucciso, ed aveva preso in moglie sua moglie P'aranjem, e da lei aveva generato un figlio che fu chiamato Pap. Ed avvenne che, quando la madre sua lo generò, poiché (il padre) era un uomo ingiusto e non aveva affatto timore di Dio, lo consacrò ai demoni; ed abitarono molti demoni nel bambino e lo conducevano a loro volontà. Fu nutrito e crebbe, e **commetteva peccati, fornicazione e lussuria di sodomia e di bestialità e esecrabile turpitudine, ma soprattutto sodomia... Inoltre diveniva donna di altri e così era perduto nella sua mollezza.** E una volta, quando sua madre intese della sua sodomia, e non potendo sopportare l'ignominia della diffamazione, disse al cameriere di suo figlio che, quando egli si fosse accinto a rapporti con gli uomini con cui era solito andare, la chiamasse dentro: quando il ragazzo Pap, entrando a letto, invitava uomini a rapporti vergognosi, la madre sua entrò e si sedette davanti a lui, suo figlio. Allora il ragazzo cominciò ad urlare e lamentarsi e disse a sua madre: «Alzati ed esci, poiché io muoio, soffro, sono afflitto, sono schiacciato, se non ti alzi ed esci da questa casa». Allora la madre gli disse che non se ne sarebbe andata dalla casa. Allora lui si lamentava sempre di più, aumentava le urla. Allora la madre guardando vide con i suoi occhi che serpenti bianchi erano attorcigliati ai piedi del letto e strisciavano sopra il giovane Pap, mentre egli era disteso. Stava sul letto, si lamentava e cercava i giovani con i quali era solito aver commercio. Allora la madre, resasi conto, si ricordò ciò, a chi fino dalla nascita aveva consacrato il figlio suo. Capì che erano loro che erano avvolti intorno al figlio in forma di serpenti. Scoppiando in lacrime, disse: «Guai a me, figlio mio. Tu eri oppresso ed io non lo sapevo». Alzatasi, abbandonò il luogo ed andò via, perché egli compiesse le necessità del desiderio. E così, guidato dai demoni, abbandonato a tali imprese per tutti i giorni della sua vita, Pap, figlio di Aršak, finché giunse al trono, fino alla sua morte»¹⁰.

¹⁰ P'AWSTOSI BUZANDAC'WOY *Patmut'iwn Hayoc'*, cit., IV 44, pp. 162-163.

L'elemento mitico-legendario costituito dalla rappresentazione dei serpenti acquista maggior rilievo in un passo successivo del v libro della *Patmut'iwon Hayoc'* di Fausto:

Ayl t'agaworn Pap, zi minč' der tlayik ayn inč' cneal ēr i mawrē iwrmē yaynžam jawneac' zna diwac' anawrēn mayrn P'aranjem, ew wasn aynorik li ēr diwawk' i tlayut'enē iwrmē: Vasn zi hanapaz zkams diwac' arnēr, wasn aysorik ew zbžskut'iwon isk oč' kamēr gtanel. Zi hanapaz varēr zanjn iwr diwawk', ew kaxardanawk' erewēin dewk'n i nma; ew amenayn mard zdewsn i nma ač'awk' bac'awk' tesanēin. Zi yoržam mardik hanapazawr yaygorel eleal mtanēin, tesanēin zi yawijc' kerparans elanēin i coc'oyrn Papay t'agaworin, ew patēin zusawk' nora. ew amenek'ean oyk' tesanēin zna, erknc'ēin i nmanē ew hup ert'al. Isk na patasxani tayr mardkann aselov t'ē mi erknc'ik', zi sok'a im en; ew amenayn mard yamenayn žam tesanēin zayspisi inč' kerparans i nma.

Zi bazum bambark' diwac' hambareal ēin i nma, ew yamenayn žam amenayn mardoy erewēr ays, ork' gam mi zt'agaworn tesanēin; bayc' yoržam hayrapetn Nersēs mtanēr araji nora kam surb episkoposn Xad, dewk'n č'ereweal anerewoyt' linēin. Ew ēr t'agaworn Pap i ptcu-t'ean t'awaleal: erbemn ayloc' ēg eleal, tayr zink'n i xarnakut'iwon, ew erbemn zayls ēg arareal, zarusn xarnakeal ptcēr; ew erbemn ənd anasuns xarnakēr. Ew ayspēs diwawk' vareal, ork' i nmayn ēin bnakeal zamenayn awurs kenac' iwroc'.

«Ma il re Pap, quando bambino era nato da sua madre, allora la madre empia P'aranjem lo aveva offerto ai demoni e per questo motivo era pieno di demoni fin dalla sua infanzia. Poiché sempre faceva la volontà dei demoni, perciò anche non voleva trovare guarigione. Infatti sempre si comportava per mezzo dei demoni e con incantamenti i demoni apparivano in lui. E tutti gli uomini con occhi aperti vedevano i demoni in lui. Infatti quando gli uomini quotidianamente entravano per salutare, vedevano forme di serpenti che uscivano dal petto del re Pap e si attorcigliavano alle sue spalle. E tutti quelli che lo vedevano avevano paura di lui e temevano di avvicinarsi. E lui rispondeva alle persone dicendo: «Non temete, poiché questi sono miei». E tutti gli uomini in ogni momento vedevano tali forme in lui. Infatti una grande abbondanza di demoni erano depositati in lui. E sempre ciò appariva a tutti gli uomini che una volta vedevano il re. Ma quando il patriarca Nersēs entrava al suo cospetto o il santo vescovo Xad, i demoni, non palesandosi, erano invisibili. E il re Pap era immerso nella lussuria e **talvolta, divenuto donna di altri, dava sé stesso alla popolazione, e talvolta, avendo reso altri donna, commetteva lussuria copulando con**

maschi; e talvolta copulava con animali. E così fu condotto dai demoni che abitavano in lui, per tutti i giorni della sua vita»¹¹.

In questa narrazione, assieme al tratto morfologico rappresentato dai serpenti che si avvolgono intorno alle spalle, notiamo che, sul piano del senso, questo elemento si collega alla capacità per così dire «trasformativa» che Pap possiede, cioè la capacità di trasformare ora sé stesso ora eventuali compagni di rapporto intimo in donna; si tratta pertanto di una qualità in qualche modo connessa alle sue caratteristiche demoniache e soprannaturali che troviamo attestate, sia pure in ambito non sessuale, in Ammiano Marcellino:

*Et... (Danielus e Barzimeres) incessebant falsis criminibus Papam, inentiones Circeas, in vertendis debilitandisque corporibus, miris modis eum callere fingentes: addentesque quod huius modi artibus, offusa sibi caligine, mutata sua suorumque forma transgressus, tristes sollicitudines (si huic irrisioni superfuerit) excitabit*¹².

Il tratto singolare che definisce morfologicamente questo re è dato dai demoni che si avvolgono attorno alle sue spalle; questi demoni si manifestano, come spesso si verifica sul piano tipologico, sotto forma di serpenti. Potremmo assumere questo nesso spalle-demoniaco (-serpenti) come una serie significativa. Almeno per Pap il testo di Fausto ci dice esplicitamente a quali comportamenti ciò corrisponda. Si tratta del demoniaco che si realizza nella sfera della sessualità: Pap è un libertino dedito alla *matta bestialitate*, effeminato e dedito a rapporti omosessuali.

In altre parole sembrerebbe che ogni aspetto della sessualità sia presente nel suo comportamento. Secondo una variante del racconto¹³, si dice che egli, ancora bambino, fu consacrato ai demoni dalla madre P'aranjem: e secondo questa stessa variante la madre è caratterizzata da un comportamento sessuale scorretto, poiché si comporta come una prostituta.

In un'altra variante dello stesso racconto¹⁴, in cui il piccolo Pap è consacrato ai demoni dal padre, si dice che questo padre ha ucciso il precedente marito di P'aranjem, sposandone poi la consorte. È nostra impressione che le perversioni sessuali di Pap facciano da corrispettivo a delle irregolarità di comportamento della generazione precedente nel senso che in ciascuna delle due varianti il genitore che consacra ai demoni il piccolo Pap è quello di cui si mette

¹¹ P'AWSTOSI BUZANDAC'WOY *Patmut'iwn Hayoc'*, cit., v 22, pp. 218-219.

¹² Amm. Marc., xxx 1, 17.

¹³ P'AWSTOSI BUZANDAC'WOY *Patmut'iwn Hayoc'*, cit. v, 22, pp. 218-219.

¹⁴ P'AWSTOSI BUZANDAC'WOY *Patmut'iwn Hayoc'*, cit., iv, 44, pp. 162-163.

contestualmente in risalto una caratterizzazione negativa (madre-prostituta in un caso – padre che ha ucciso il precedente marito della moglie nell'altro).

La correlazione di natura morfologica fra le spalle e il demoniaco (-serpenti) parrebbe caratterizzare diversi sovrani dal comportamento genericamente negativo dell'area culturale armena iranica e indiana: così in Iran Zahhāk accoglie come suo «adiuvante» lo stesso Ahri-man che gli chiede di avere l'onore di baciarlo sopra le spalle:

Marā dil sarāsar pur az mihr-i tu-st/hama tuša-yi jān-am az čibr-i tu-st.

yak-i hājat-ast-am ba nazdik-i sāh/v-agarči marā nist. in pāyagāh ki farmān dahad tā sar-i kitf-i ūy/bibūsam bad-u bar niham čāsm u rūy

«il mio cuore è completamente pieno del tuo amore e tutte le provviste della mia anima vengono dal tuo viso; una supplica ho nei confronti del re, anche se non ne sono degno, che dia ordine che io lo baci sopra le spalle e vi appoggi gli occhi e il viso»¹⁵.

In conseguenza di questo atto, due serpenti neri compaiono dalle spalle di Zahhāk e, benché egli faccia tagliare i serpenti, questi rispuntano di continuo:

bibūsīd va šud bar zamīn nāpadīd/kas andar jāhān in šigifti nadīd du mār -i siāh az du kitf-aš birust./ghami gašt va az har sūy čāra just

saranjām biburīd har du zi kift/sazad gar bimāni bad-in dar šigift ču sāx-i diraxt ān du mār-i siāh/bar āmad digar bāra az kitf-i šāh
«baciò e scomparve dalla terra, nessuno aveva visto al mondo una meraviglia così

due serpenti neri dalle spalle sorsero, si rattristò e cercava rimedio in ogni direzione

alla fine tagliò entrambi dalle spalle, è giusto che tu rimanga a ciò nello stupore

come rami di albero quei due serpenti neri spuntarono di nuovo dalle spalle del re»¹⁶.

Zahhāk è perciò nel prosieguo del racconto caratterizzato da *jadūi* «magia» (Z. 4), cioè accusato di essere: *jadū* «mago» (Z. 158), *jadū bī xirad* «mago senza intelligenza» (Z. 319), mentre si dice che il suo antagonista Feridun è venuto a sconfiggere: *tambul va jadūi* «incantamenti e magia» (Z. 330).

Zahhāk è anche chiamato: *aždahā* «drago» (Z. 199; 268; 297;

¹⁵ FIRDAUSI, *Šābnāme*, Jamshid 3, vv. 147-149, edizione critica, Mosca 1966, I pp. 47-48.

¹⁶ FIRDAUSI, *Šābnāme*, cit., Jamshid 3, vv. 153-156, I p. 48.

335; 337), *aždabā-faš* «simile al drago» (Z. 9; 336), *aždabā-paikar* «dalla faccia di drago» (Z. 205), *aždabā-duš nāpāk* «impuro dalla spalle di drago» (Z. 417), *mār* «serpente» (Z. 333), e i due serpenti sono ricordati ancora in (Z. 161): *abar kiṭf-i Zaḥḥāk jādū du mār/ birust* «sulle spalle di Zaḥḥāk sono cresciuti due serpenti»; (Z. 345): *az ān mārḥā bar du kiṭf* «da quei serpenti sulle due spalle»; (Z. 346): *zi ranj-i du mār-i siāb* «per il dolore dei due serpenti neri».

Su di un altro piano notiamo che Zaḥḥāk è un uccisore del proprio padre. I rapporti di parentela per così dire "disturbati" del racconto di Pap si fanno qui iperbolicamente negativi nel rapporto stesso tra Zaḥḥāk e il padre. Il corrispettivo armeno di Zaḥḥāk è Aždahak caratterizzato a sua volta dalla presenza del serpente che compare nel nome stesso. Nel racconto riguardante Aždahak non sono menzionate le spalle di questo sovrano negativo, tuttavia il suo avversario, l'eroe positivo Tigrane, è qualificato come *t'iknawēt*, propriamente «spalluto». Possiamo ipotizzare che ad una connotazione negativa delle spalle presente in Pap e in Zaḥḥāk corrisponda qui differenzialmente una connotazione positiva delle spalle dell'avversario di Aždahak, che a sua volta è il corrispettivo di Zaḥḥāk.

In ambito indiano la divinità negativa Vṛtra è, come noto, un serpente ed è al tempo stesso caratterizzata come *vyāmsa*, qualificazione che evidenzia comunque le spalle, anche se il significato esatto del composto non è chiaro¹⁷; anche in questo caso ad ogni modo le spalle sono presenti nel qualificativo dell'eroe negativo.

I personaggi che abbiamo citato possono dunque essere ricondotti nell'ambito di un medesimo paradigma morfologico costituito, per così dire, dal demoniaco che si manifesta in connessione con le spalle: contrastivamente un eroe positivo potrà essere caratterizzato egualmente da particolarità concernenti le spalle; tuttavia questo tratto non sarà in tal caso orientato negativamente.

Nella descrizione di Aždahak, come abbiamo detto, non si fa menzione delle spalle che invece compaiono negli altri personaggi negativi della serie da noi delineata. In altre parole, abbiamo da un lato una serie paradigmatica in cui il tratto morfologico delle «spalle demoniache» ricorre effettivamente a qualificare i personaggi negativi suddetti (Pap, Zaḥḥāk, Vṛtra), mentre tale tratto non compare per Aždahak (che corrisponde per altro all'iranico Zaḥḥāk). Tuttavia questa assenza di uno dei qualificativi, sul piano paradigmatico costituito dalla serie «verticale» dei sovrani negativi e dei loro tratti pertinenti, trova in certo modo un corrispettivo a livello delle correlazioni

¹⁷ Per una storia delle interpretazioni del termine *vyāmsa*, cfr. H.P. SCHMIDT, *Die Kobra im Rgveda*, KZ 78 3/4 1963, p. 296-304.

sintagmatiche che si configurano come nuclei-guida del racconto: la qualificazione di «spalluto», benché non compaia per Aždahak, è però attribuita in questo caso al suo nemico, l'eroe positivo Tigrane. Il dato assente sul piano paradigmatico, nella serie negativa, si proietta sul piano sintagmatico in quanto elemento marcato positivamente di un'opposizione differenziale che ha come termine contrapposto e «negativo» un termine zero (l'assenza di un qualificativo concernente le spalle per Aždahak). All'assenza paradigmatica sul versante negativo corrisponde in realtà una presenza nel nucleo sintagmatico della narrazione (Aždahak VS Tigrane): il grado zero, rappresentato dall'assenza del qualificativo, si contrappone alle «spalle non demoniache» di Tigrane. Possiamo dire che il grado zero (assenza della qualificazione «spalle») di Aždahak fa da corrispettivo in direzione verticale (paradigma) al grado marcato di orientamento negativo («spalle demoniache» degli altri membri della serie), mentre orizzontalmente (piano sintagmatico o dell'opposizione narrativa) fa da contrappunto al grado marcato a orientamento positivo (le spalle dell'eroe positivo Tigrane).

In termini di semiotica generale, possiamo dire che ci troviamo qui di fronte alla proiezione di un tratto caratterizzante paradigmatico verso il piano delle correlazioni sintagmatiche: proprio in una «tecnica» siffatta potrebbe consistere quella che solitamente si definisce connessione simbolica. Quest'ultima starebbe perciò a confine tra il divenire di un racconto e il paradigma culturale o culturologico che lo organizza.

Sembra possibile riscontrare diversi esempi della connessione tra le spalle e la sfera del demoniaco sia nel folklore antico che in quello moderno: in alcune fiabe russe analizzate dal Toporov, fra i tre compagni di avventura dell'eroe che sono in realtà differenti ipostasi del drago, uno, *Usyn'a*, porterebbe nel nome indizi di affinità tipologica col tricefalo indiano, poiché il termine che lo designa, secondo il Toporov, può essere derivato da *ide. *omsos* e significherebbe in tal caso «spalluto»¹⁸. Allo stesso rapporto significante sembrano ricondurci talune credenze che si sono registrate nell'ambito del folklore tedesco. Riportiamo alcuni dati registrati da E. Hoffmann-Krayer e H. Bächtold-Stäubli¹⁹:

«Die A(chsel)höhle ist der passende Platz, um den Teufelspakt darin zu verbergen; wenn man während der Christnacht unter jede

¹⁸ V.N. TOPOROV, *Parallels to Ancient Indo-Iranian Social and Mythological Concepts*, in «Pratidānam: Indian, Iranian and Indo-European Studies presented to F.B.J. Kuiper on his 60th Birthday», Parigi-L'Aja 1968, pp. 113-120.

¹⁹ STEMLINGER in: E. Hoffmann-Krayer e H. Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlino-Lipsia 1927, vol. I, col. 153, s.v. *Achsel*.

A(chsel) ein Ei steckt, dann in der Kirche die drei ersten Schritte rückwärts geht und durch die Eier hindurchschaut, erkennt man die Hexen, heisst es in der Oberpfalz; ja in Österreich glaubt man: wenn man das siebente Ei einer schwarzen Henne sieben Tag lang ununterbrochen unter der linken A(chsel) trägt, brütet man ein kleines Teufelchen (Sparifankerl), aus, welches dem betreffenden Menschen zeitlebens alle Wünsche erfüllt, natürlich gegen Überlassung seiner Seele. Die A(chsel)höhle ist ein beliebter Sitz von Dämonen».

Un'analoga correlazione fra le spalle e la sfera del numinoso si riscontra anche in una leggenda raccolta in Corsica. Superando una serie di «prove difficili» un giovane riesce a conquistare una fata di cui si era innamorato.

Alla fine dunque: *«elle se résigna à l'épouser, en lui disant que s'il cherchait à voir son épaule nue, elle disparaîtrait à l'instant. Le mariage eut lieu, et la fée devint mère de trois garçons et de trois filles. Un matin qu'elle était endormie, son mari lui découvrit l'épaule; un sanglot déchirant se fit entendre; la fée, après lui avoir montré un trou dans sa chair par où on voyait ses os, s'enfuit avec ses filles, et son mari désolé ne la revit jamais»*²⁰.

Per taluni aspetti questa medesima relazione significativa si può riconoscere in una storia scitica relativa alla nascita di Batraz²¹: la moglie dell'eroe Xaemyc, che di giorno compare nella forma di una rana, trasmette l'embrione di Batraz al marito sotto forma di un gonfiore che gli compare su una spalla. La funzione per così dire di levatrice per questo parto viene svolta dalla sorella dell'eroe Xaemyc, che porta il significativo nome di Satana.

Pur nella diversa organizzazione sintagmatica del racconto, possiamo identificare in questa narrazione una serie di tratti tipologicamente abbastanza vicini a quelli riscontrati nella vicenda armena di Pap. Anche in questo caso le spalle si pongono al centro di un insieme di rapporti: da un lato abbiamo un rettile (nel caso specifico una rana), dall'altro interviene un essere dalla denominazione demoniaca (Satana, sorella dell'eroe chiamata in causa dalla rana stessa); per un altro verso ancora dal gonfiore sulla spalla nascerà un eroe violento e temibile²². Del resto ancora in epoca recente in Veneto si

²⁰ P. SÉBILLOT, *Le Folk-lore de France*, vol. 1, Parigi 1968, p. 443, che fa riferimento a M. Zevaco, RTP VI 692.

²¹ Cfr. G. DUMÉZIL, *Storie degli Sciti*, Milano 1980, p. 27, traduzione italiana di *Romans de Scythie et d'alentour*.

²² Sul piano tipologico segnaliamo che anche in Grecia Ecate, la dea dei morti, è chiamata φουνίτις (*Par. h. mag* III 2 p. 289 Abel); d'altra parte negli scolii a Nicandro, *Alexiph.* 578, il rospo è chiamato κέρβερος e ciò farebbe forse riferimento ad una antica leggenda secondo cui il rospo sarebbe nato dalla bava di

ritiene che «Se si prenda un vecchio rospo che abbia il *musco* nella testa e si seppellisca sotto terra, chiuso in un cestina, dopo tre anni sarà diventato una *pièra infernal*»²³. Sappiamo inoltre che nell'Annam «il rospo è considerato detentore di macui, lo spirito del male»²⁴. Anche in ambito iranico, il rospo è ritenuto creatura ahri-manica²⁵.

In tutti gli esempi sopra riportati, le spalle sono correlate con la sfera del demoniaco o del numinoso-sconcertante, che si manifesta non di rado sotto forma di un comportamento morale negativo. Sarà interessante pertanto considerare il significato che le spalle rivestono nel quadro della fisiognomica antica. Sebbene su di un piano diverso, anche in quest'ultimo ambito la configurazione delle spalle funziona in effetti come uno dei tanti segni di una qualificazione morale e comportamentale della persona. All'interno di questa disciplina non possiamo per la più aspettarci emergenze di natura metapsicologica: non si determinano cioè significanti mitici o comunque rappresentazioni quali possono essere quelle di un sistema dell'immaginario collettivo, bensì ci troviamo ad un livello più propriamente e più direttamente fisio-psicologico. La fisiognomica sembrerebbe piuttosto collocarsi a confine fra una qualificazione esclusivamente fisio-psicologica e le sue realizzazioni metapsicologiche più «forti», quali si manifestano attraverso i significati traslati propri del mito e del folklore: così avviene, ci sembra, allorquando il tratto fisico è il segno o il sintomo della qualificazione morale o comportamentale, attraverso la pretesa «somialianza» con un *animale* cui solitamente si attribuisce quel determinato carattere. Il campo animale, o vegetale, o più in generale il campo della *natura* entra in questi casi, per così dire, all'interno della cultura e della società: sembrerebbe cioè far da ponte (da *tertium comparationis*) fra il significato morale e il segno-significante costituito dai tratti fisici della persona.

Tra i diversi esempi in cui le spalle intervengono come segno o sintomo di una qualificazione morale e comportamentale, prendiamo particolarmente in considerazione quelli in cui le spalle si connotano negativamente:

Cerbero (M. WELLMANN, in P.W. s.v. *Frosch*; cfr. anche G. FAGGIN, *Diabolicità del rospo*, Vicenza 1973, pp. 17-18, n. 1).

²³ A. NARDO CIBELE, *Zoologia popolare veneta specialmente bellunese*, Palermo 1887, ristampa Bologna 1968, p. 128, n° LXIX s.v. *Rosp*.

²⁴ G. FAGGIN, *op. cit.*, pp. 12-13, n. 3.

²⁵ Nei capitoli 13, 22, 23 del *Bundabišn*, si dice chiaramente che le creature daiviche sono: il rospo, il serpente, la lucertola, lo scorpione, la tigre, il leone, la volpe.

κυρτόν ὁ φέρων μετάφρενον καὶ ὤμους εἰς τὸ στήθος ἐπικεκλασμένους
κακοήθης ἐστὶ καὶ βάσκανος ²⁶

μετάφρενον κυρτόν καὶ ὤμοι εἰς τὸ στήθος ἐπικεκλασμένοι κακοήθη
καὶ βάσκανον ἄνδρα σημαίνουσι ²⁷

Ὡμοὶ παχεῖς οὐκ ἐπαινετοί, οἱ δὲ καρτεροὶ ἀνδρείων ἠθῶν εἰσι, λαγαροὶ
δὲ ἀνάνδρων καὶ δειλῶν, οἱ δὲ λεπτοὶ καὶ ὀξεῖς τὰς κορυφὰς
κακοήθων, εἰ δὲ παντελῶς ἀναρθροὶ εἶεν, μωρῶν ²⁸

Ὡμοὶ παχεῖς οὐκ ἐπαινοῦσι τὸν ἄνδρα· ὤμοι δὲ λαγαροὶ ἀνανδρίαν καὶ
δειλίαν σημαίνουσι τοῦ ἀνδρός· οἱ δὲ λεπτοὶ καὶ ὀξεῖς τὰς κορυφὰς
κακοήθη ἄνδρα δηλοῦσιν ²⁹

ὅσοι δὲ τὸ μετάφρενον κυρτόν ἐστὶ σφόδρα οἱ τε ὤμοι πρὸς τὸ
στήθος συνηγμένοι, κακοήθεις· ἀναφέρεται ἐπὶ τὴν ἐπιπρέπειαν, ὅτι
ἀφανίζεται τὰ ἔμποσθεν προσήκοντα φαίνεσθαι. ³⁰

βυσαύχην δὲ ὁ τοὺς μὲν ὤμους ἀνέλκων, τὸν δὲ αὐχένα συνέλκων, ὃν
ἐπί- βουλον Ἀριστοτέλης φυσιογνωμονεῖ ³¹.

Analogamente anche Quintiliano, *Inst. Or.* 11,3,83:

*Umerorum raro decens adlevatio atque contractio est: breviatur et
cervix et gestum quendam humilem et servilem et quasi fraudulentum
facit cum se in habitum adulationis, admirationis, metus fingunt.*

Certe caratterizzazioni di Pap, ivi compreso il nome, si ritrovano
in Frigia, dove la designazione di Papas viene attribuita ad un altro
personaggio «ambiguo»: Attis. Anche Attis è connesso con una
forma di sessualità ambigua o ambivalente. Attis si evira, e i sacerdoti
Galli, addetti al suo culto, si evirano a loro volta e sono trattati
come esseri femminili, come si evince dal carne catulliano. D'al-
tronde la storia di Attis si inserisce in una serie narrativa più ampia
in cui – secondo un principio che appare tipico del mito – determi-
nati tratti morfologici si ripetono e variano incessantemente; la serie
mitica si presenta in questo caso come derivazione e continuità
genealogica.

Secondo un'altra attestazione, Papas è un attributo frigio dello
stesso Zeus, o meglio è il nome frigio del dio del cielo, che si
riconnette, benché più indirettamente, con lo stesso Attis e, più
direttamente, con un altro essere bisessuato e violento: Agdistis.
Quest'ultimo a sua volta si configura come il genitore di Attis.

²⁶ R. FÖRSTER, *Scriptores Physiognomonici Graeci et Latini*, Lipsia 1893, I, p. 363.8-9.

²⁷ R. FÖRSTER, *cit.*, I, p. 363.18-20.

²⁸ R. FÖRSTER, *cit.*, I, p. 364.6.

²⁹ R. FÖRSTER, *cit.*, I, p. 364.17-19.

³⁰ R. FÖRSTER, *cit.*, I, p. 60.11-14.

³¹ R. FÖRSTER, *cit.*, II, p. 279.14-16.

«... La roccia Agdos aveva assunto la forma della Grande Madre... su di essa dormiva Zeus. Nel sonno, o mentre lottava con la dea, il suo seme cadde sulla roccia. Nel decimo mese la roccia Agdos partorì urlando un essere selvaggio, indomabile, bisessuale e con doppia passionalità, chiamata Agdistis. Con crudele voluttà, Agdistis rubava, uccideva, e distruggeva tutto ciò che le faceva piacere, non tenendo alcun conto degli dèi né degli uomini, ritenendo se stessa l'essere più potente del cielo e della terra. Gli dèi spesso si consultavano sul modo di domare una simile tracotanza. Poiché tutti esitavano, Dioniso si assunse tale compito. C'era una sorgente, alla quale Agdistis soleva andare a dissetarsi quando era accaldata dalla caccia o dal gioco. Dioniso trasformò l'acqua di quella sorgente in vino. Quando Agdistis, spinta dalla sete bevve con avidità la insolita bevanda, cadde domata nel sonno più profondo. Dioniso stava in agguato. Fece abilmente una corda con dei capelli e legò con essa a un albero il membro maschile di Agdistis. Destato dalla sua ebbrezza, il mostro balzò in piedi, evirandosi in questo modo da sé. La terra inghiottì il sangue che colava dalle carni lacerate. Immediatamente spuntò colà un albero con un frutto: un mandorlo o – secondo un altro racconto – un melograno. La figlia del re o dio fluviale Sangarios, Nana, (altro nome per la Grande Dea dell'Asia Minore), vide la bellezza del frutto, lo colse e lo nascose nel suo grembo. Il frutto sparì e Nana concepì un bambino».

Questo figlio nato dal sangue di Agdistis è Attis. «Il racconto prosegue narrando che Agdistis si innamorò di lui. La selvaggia divinità accompagnava il giovane ormai adulto alla caccia, guidandolo attraverso boschi impraticabili e fornendogli abbondante bottino. Mida, re di Pessinunte, volle separare Attis da Agdistis e perciò gli diede in moglie la propria figlia. Alle nozze apparve Agdistis, che con il suono di una syrinx suscitò la follia in tutti i partecipanti. Attis stesso si evirò sotto un pino gridando: "A te, Agdistis!" Così egli morì. Dal suo sangue spuntarono le viole mammole. Agdistis si pentì di ciò che aveva fatto e chiese a Zeus di risuscitare Attis. Zeus però, in conformità al destino, poté concedere soltanto che il corpo di Attis non si decomponesse mai, i suoi capelli continuassero a crescere, e che il suo dito mignolo rimanesse vivo e si movesse per sempre da solo»³².

Il nome Agdistis è connesso con Agdos «roccia» e del resto Agdistis è anche il nome di una montagna presso Pessinunte dove Attis dovette essere seppellito³³. La connessione di questa divinità con la montagna richiama un esteso paradigma morfologico: quello

³² K. KERÉNYI, *Gli dei e gli eroi della Grecia*. *Gli dei* Traduzione italiana di *Die Mythologie der Griechen*, Milano 1963, pp. 81-82.

³³ Paus. I, 4,6.

di esseri temibili (= Titani e Urano) connessi con la montagna, o meglio con due montagne contrapposte³⁴.

Per quanto riguarda la morfologia di Pap, la tematica delle spalle potrebbe non risultare del tutto estranea a quella del mutamento di sesso. In altre parole, non solo sembrerebbe sussistere una connessione generica tra le spalle e il piano del demoniaco, ma le spalle sembrerebbero almeno talora configurarsi come il significante stesso della trasformazione in direzione femminile. In Pap c'è un rapporto quanto meno di contestualità: al livello morfologico concentrato attorno al nesso spalle-serpenti corrisponde in effetti la capacità di Pap di trasformarsi in donna. Nostra impressione è che sul piano specifico la relazione fra il nesso spalle-serpenti e la sfera del demoniaco si vada configurando come tensione significante in cui il primo termine si costituisce ovviamente come piano dell'espressione mentre il secondo verrebbe a rappresentarsi come piano del contenuto in cui il demoniaco stesso si determina sotto forma di mutamento di sesso e comunque di capacità magiche viste negativamente.

Ad una connessione tra il femminile e quella che potremmo chiamare la zona corporea del collo e delle spalle rinviano taluni dati dell'Onirocritica antica. In tale ambito si può constatare come non di rado le spalle stiano a significare la moglie legittima, mentre la regione clavicolare alluderebbe alle amanti, come si vede dai segg. passi³⁵:

Achmetis Oneirocriticon. 50, 5-15:

(Ἐκ τῶν Ἰνδῶν περὶ ὀμοπλάτων).

Οἱ ὀμοπλάται εἰς τὴν γνησίαν τῶν γυναικῶν ἀνάγονται τοῦ ἀνδρὸς ἤτοι τὴν μητέρα τῶν τέκνων αὐτοῦ. ἕαν τις ἴδῃ κατ' ὄναρ ἕξαρμοσθέντα ἢ

³⁴ Cfr. anche i Bitini che salgono su montagne e invocano Attis come Papas: Eustazio ad Omero Iliade, 5,408 opp. FHG III R 592 fr. 30.

³⁵ Cfr. F. DREXL, *Achmetis Oneirocriticon*, Lipsia 1925. Il nesso simbolico che unisce le spalle col femminile, testimoniato dai passi di Achmet che riportiamo, potrebbe risultare convalidato da un'analoga testimonianza attestata nel più antico libro dei sogni scritto in neo-persiano, il *X^vābguzāri* «Interpretazione dei sogni» del 13° sec., se si potesse individuare in maniera sicura che, dei due significati della parola polisemica *šāne* «spalla/pettine», il significato di «spalla» è quello attualizzato nel passo che si incontra a p. 339 dell'edizione di Tehran 1967 a cura di Iraj Afšār: *andar didan-i šāne*
šāne zanī bovad, va ānč bar u bīnad az nek va bad dar hāl-i zan bīnad bar hadd-i nekī
va badī-yi ān.

Interpretando la parola *šāne* col valore di «spalla», il significato del passo sarebbe:

«le spalle sarebbero una donna, e qualunque cosa buona o cattiva si scorga su di esse, si scorge in riferimento alla donna, in base alla bontà o cattiveria di lei».

κλασθέντα τὸν ὠμοπλάτην αὐτοῦ, νόσον τῆς γνησίας τῶν γυναικῶν αὐτοῦ νοεῖτω καὶ μάχην τινά, οὐ μέντοι διάζευξιν τελείαν. ἐὰν δὲ ἴδῃ, ὅτι ἐμεγεθύνθησαν καὶ ἐπαχύνθησαν μετὰ ἰσχύος, ἡ γυνὴ αὐτοῦ δοξασθήσεται καὶ ἤξει ὁ ἀνὴρ τοῖς λόγοις αὐτῆς ὡς ὑποτεταγμένος. ἐὰν δὲ ἴδῃ, ὅτι ὁ ὠμοπλάτης αὐτοῦ ἐξέβη χωρισθεὶς αὐτοῦ, ταχὺ χωρίζεται τῆς γυναικὸς αὐτοῦ θανούσης· ἐὰν δὲ ἴδῃ τοῦτο γυνή, ἐὰν ἔχη θυγατέρα, τελευτήσει, εἰ δ' οὐκ ἔχει, ἐκ τῶν συγγενῶν ἢ ἐγγυτέρα θηλεῖα τελευτήσει.

Achmetis Oneirocriticon 64, 20-23.

(Περσῶν καὶ Αἰγυπτίων περὶ πληγῶν καὶ τραυμάτων).

ἡ γὰρ κεφαλὴ εἰς τὸν ἐπέχοντα διακρίνεται, ὁ δὲ τράχηλος εἰς τὸν ἰδόντα, αἱ κατακλείδες τῶν ὤμων εἰς τὰς παλλακάς, οἱ βραχίονες εἰς ἀδελφὸν ἢ ποθοῦμενον ἴδιον, οἱ ὠμοπλάται καὶ αἱ πλευραὶ εἰς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ...

Achmetis Oneirocriticon 67, 22-26:

(Ἐκ τῶν Ἰνδῶν, Περσῶν καὶ Αἰγυπτίων περὶ λειποσωμασίας ἤτοι ἰσχάνσεως).

ἡ γὰρ κεφαλὴ εἰς τὸν ὑπερέχοντα αὐτοῦ διακρίνεται, ὁ τράχηλος εἰς ἑαυτόν, αἱ κατακλείδες τῶν ὤμων εἰς τὰς παλλακάς, οἱ βραχίονες εἰς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τοὺς ἐγγιστα τοῦ γένους, οἱ ὠμοπλάται καὶ αἱ πλευραὶ εἰς τὰς γνησίας τῶν γυναικῶν...

Achmetis Oneirocriticon 43, 15-24:

(Ἐκ τῶν Ἰνδῶν περὶ τῶν ἐν τοῖς ὤμοις κατακλείδων).

Αἱ κατακλείδες τῶν ὤμων εἰς γυναῖκας διακρίνονται παλλακάς, ποθεινοτέρας τῶν νομίμων. ἐὰν τις ἴδῃ κατ' ὄναρ, ὅτι αἱ κατακλείδες αὐταὶ ἐμεγεθύνθησαν, ὑπάνδροις γυναιξὶ φιλιάσει ταῖς ἐπιθυμουμέναις καὶ χαρησεται ἐπὶ ταῖς παλλακαῖς αὐτοῦ. ἐὰν δὲ ἴδῃ τοῦτο γυνή, ἐτέρω ἀνδρὶ φιλιάσει, εἰ δὲ ἀνδρα οὐκ ἔχει, πανδήμως ἐταιρισθήσεται. ἐὰν τις ἴδῃ κατ' ὄναρ, ὅτι ἐκλάσθη ἡ κατακλείς, μεγάλως θλιβήσεται καὶ χωρισθήσεται τῶν παλλακῶν αὐτοῦ. ἐὰν δὲ ἴδῃ, ὅτι ἐθεράπευσε τὸ κλασθέν, ἡ θεραπεία τὴν θεραπείαν σημαίνει τῶν παλλακῶν.

Achmetis Oneirocriticon 86, 16:

(Ἐκ τῶν Ἰνδῶν περὶ νεκρῶν καὶ θανάτου καὶ ταφῆς).

εἰ δὲ (ἀλγεί) τοὺς ὤμους καὶ τὰ πλευρά, ὑπὲρ γυναικῶν... (ἐξετάζεται).

Achmetis, Oneirocriticon 90, 11-13:

(Ἐκ τῶν Ἰνδῶν περὶ φιλημάτων)

(ἐὰν ἴδῃ, ὅτι ἐφίλησέ τινα) ἐν τῷ ὄμφῳ, εὐεργετήσει τὰς γυναῖκας αὐτοῦ...

Nello stesso ambito di idee ci riconduce anche un eventuale nesso in cui la zona delle spalle risulta essere uno dei punti di

riconoscimento-identificazione di un comportamento sessuale di tipo femminile: per certi aspetti saremmo ancora più vicini alla configurazione mitica di Pap, in quanto personaggio maschile capace però di trasformarsi e/o di assumere un ruolo sessuale di tipo femminile.

Negli scrittori greco-latini di Fisiognomica determinati caratteri localizzati nella zona delle spalle rinviano alla figura dell'«androgino» in cui è da riconoscere semplicemente il comportamento dell'omosessuale; riportiamo qui a titolo di esempio alcuni passi ³⁶:

Scriptores physiognomonicus I 276.17-18: *De signo androgyni effeminati... genas valde moventem collo inclinatio dorsum et artus frequenter agitantem*

Scriptores physiognomonicus II 123.8: *(androgynus) ...cuius inclinatio est cervix*

Scriptores physiognomonicus I 369.9-10:
ἡ δὲ τραχήλου κλάσις ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἀνδρογύνου

Scriptores physiognomonicus I 369.18-19:
κλάσις δὲ τραχήλου ἀνδρογύνου δηλοῖ

Non sembri strano che andiamo a ricercare taluni tratti distintivi, quali si riscontrano nel mito, in settori che potrebbero apparire separati come il campo della Fisiognomica e dell'Onicritica: non pare esservi dubbio che in tutti questi settori abbiamo a che fare, al di là delle differenziazioni, con processi di formazione dei significanti culturali: per meglio dire, con processi di fondazione dell'autonomia di certi «dati d'espressione» (significanti). Ad un livello di organizzazione metalinguistica dei fenomeni simbolici della cultura, mito, sogno e fisiognomica descrivono processi convergenti, ma ad un livello diverso di autonomia significante: più empiricamente «fondata» si presenta in effetti la Fisiognomica, sebbene la ricerca delle caratterizzazioni in quanto tali tenda naturalmente verso la definizione di un codice significante in grado di fornire delle indicazioni a priori. La Fisiognomica può essere assimilata ad un sistema morfologico della morale e del comportamento. Nell'Onicritica questo codice morfologico è già presupposto: ogni singolo elemento è già di per sé dotato di senso, sebbene il contesto non possa restare del tutto assente o essere del tutto escluso; al tratto significante è strutturalmente associato un nucleo di senso per così dire fisso, ma

³⁶ Cfr. R. FÖRSTER, *op. cit.*

le specificazioni di tale nucleo di senso sono per lo più dipendenti dalle singole situazioni contestuali, al punto che il significante può di volta in volta prevedere una certa conseguenza oppure il suo inverso. Invece nel mito il processo di autonomia significante è come portato alle sue conseguenze estreme e più coerenti: in un certo senso non esiste più situazione di contesto, ma esiste solo grammatica; non esiste più *parole* ma esiste solo *langue*. I significanti non ricavano una loro motivazione o giustificazione dal contesto, ma piuttosto fondano il contesto; possono agire in assenza di un contesto che li fondi. Tocchiamo qui direttamente il momento in cui il tratto distintivo diventa significante autonomo per eccellenza, e cioè in ultima analisi, simbolo. Chi voglia avvicinarsi al mito dovrà pertanto compiere un percorso preliminare che passi attraverso settori in cui la forza simbolica di questi tratti-guida sia ancora un po' labile ed un po' motivata. Lungo questo percorso, di natura logico-antropologica (o se vogliamo, meta-linguistica) si collocano appunto l'Onirocritica e, ad un livello ancora diverso, la Fisiognomonica, e ovviamente tutte le altre manifestazioni che rientrano più ampiamente nel campo dell'immaginario collettivo, quali le superstizioni, la medicina popolare e quegli ambiti che integrano il piano della natura e il piano della cultura: in altri termini, Fisiognomonica e Onirocritica definiscono o contribuiscono a definire un entroterra necessario e privilegiato per l'interpretazione del mito; il mito a sua volta potrebbe essere da un siffatto punto di vista definito come un codice che si finge come racconto: ogni suo elemento, ogni suo atto è significante, vi è una continua determinazione del senso.

Abbiamo visto come le spalle possono essere il significante simbolico che rinvia genericamente (in senso logico) alla sfera del demoniaco e specificatamente (ancora in senso logico) ad una sessualità bivalente. È nostra impressione che anche l'altro elemento che entra a far parte della medesima costellazione, e cioè il serpente, ricopra degli ambiti di senso singolarmente analoghi: ne deriverebbe un sostanziale gioco di omologie fra le diverse componenti della medesima costellazione. In altre parole, qualunque sia il punto di vista oppure qualunque sia la direzione simbolica intrapresa, i significati di fondo sarebbero sempre gli stessi. Abbiamo cioè a che fare con il verificarsi di uno stretto rapporto di isotopia logico-antropologica e semantica intercorrente fra le diverse componenti di una medesima costellazione (connessione spalle-serpenti). Può darsi che proprio in ciò consista una delle caratteristiche essenziali della costellazione mitica: si tratta di elementi che si combinano reciprocamente (rapporto logico di complementarietà ed effettiva compresenza a livello

testuale), ma che nello stesso tempo rappresentano delle pure e semplici varianti di senso l'uno rispetto all'altro. Ne deriva che la costellazione è una sorta di combinabilità fra elementi che sono logicamente e semanticamente equipollenti, o meglio fra elementi che **possono** risultare equipollenti. Per converso potremmo dire che proprio il fatto di combinarsi reciprocamente sottolinea (o mette in atto) quei tratti distintivi impliciti in ciascuno degli elementi-base che sono fra di loro analoghi. In sostanza la costellazione è una equipollenza delle identità a livello profondo: se a livello superficiale si ha la compresenza-combinazione fra elementi morfologicamente diversi o addirittura distanti, a livello profondo si ha una identità o una convergenza di senso. Siamo vicini all'idea stessa (*mutatis mutandis*) di sinonimia: un'identità semantica di base che si realizza su piani morfologico-connotativi differenti e complementari. Ma si tratta qui di una sinonimia in cui ciascuno degli elementi possiede una valenza di combinabilità logica con altri elementi della serie: sono elementi-sinonimi che, trasposti nel discorso mitico, non si elencano ma si combinano: non «spalle» e «serpenti» oppure anche «spalle» o «serpenti» (soluzioni tutte narrativamente possibili) ma «serpenti che fuoriescono dalle spalle». Da un punto di vista semiotico generale la definizione hjelmsleviana di costellazione che è una definizione di tipo logico-formale (costellazione come combinazione o combinabilità di elementi che possono sussistere anche allo stato libero) troverebbe in tal modo una sua specificazione sul piano semantico e simbolico: è su questo piano che essa rinvierebbe ad una identità funzionale (= non morfologica) del senso.

In sostanza il simbolo sembra assomigliare a (e funzionare come) un morfema: quest'ultimo è definibile al tempo stesso in quanto **sema** e in quanto **categoria**; raccoglie tutto ciò che al morfema stesso è in qualche modo riducibile (tutto il campo delle omonimie funzionali che sono significabili attorno ad un dato morfema). In tal senso un morfema si costituisce alla stregua di un sema di categoria, e la costellazione si configura come combinabilità fra diversi semi categoriali (fra diversi morfemi). Abbiamo già sottolineato la complementarità reciproca o addirittura il carattere sinonimico dei diversi morfemi che entrano in una costellazione. Insomma, se ogni morfema (sema categoriale) si costituisce come risultante di un processo di **omonimie**, la costellazione, in quanto unione o combinazione di diversi morfemi o semi categoriali, si costituisce come risultante di un processo di **sinonimie**. L'omonimia si collocherebbe sul piano paradigmatico (categoria), mentre la sinonimia si collocherebbe sul piano sintagmatico, o almeno sul piano della costruzione dei nuclei sintagmatici (costellazione o altro), secondo cui si muove il racconto.

Occorre tuttavia precisare che i valori di omonimia che rientrano nell'ambito di una identica categoria morfologica possono rinviare a livello profondo ad una identità di senso: non è da escludere cioè che l'intera categoria sia percorsa da un identico tratto di senso in grado di coordinare fra di loro quei significati che ad un diverso livello resterebbero irriducibili l'uno rispetto all'altro. Si può ipotizzare che un'unità morfologica rinvii pur sempre ad un'unità di senso: queste omonimie non fanno che realizzare le specificità semantiche virtualmente contenute nel tratto morfologico di identificazione categoriale. È ovvio peraltro che spesso il sistema delle relazioni reciproche nel suo complesso sfugge a quella che si suol definire la «coscienza collettiva», e potrà essere individuato solo attraverso un'opera quanto più possibile ampia di ricostruzione delle varianti secondo cui si muove il lavoro collettivo dell'immaginario.

La tematica del serpente, se da un lato rinvia al possesso demoniaco (i serpenti sono il modo in cui si manifestano i *devk'*), dall'altro non sembra estranea alla sessualità bivalente di Pap. Ma, anche in questo caso, possiamo ipotizzare che il valore demoniaco del serpente si configuri da un punto di vista logico come il termine categoriale generico che comprende al suo interno (specificazione logica) la sessualità bivalente.

In un altro ambito mitico e precisamente nella saga tebana ci è fornito un esempio piuttosto significativo di una bisessualità connessa col serpente. Si tratta del noto racconto relativo all'indovino Tiresia: costui sarebbe diventato prima femmina e sarebbe poi tornato ad essere maschio, dopo essersi imbattuto in coppie di serpenti in amore ed aver ucciso rispettivamente prima la femmina e poi il maschio. Troviamo qui in diacronia quello che altrove può comparire in sincronia. Naturalmente l'assimilazione del sesso di Tiresia col sesso del serpente di volta in volta ucciso, su cui insistono Igino (*Fabulae* 75) e Scoli Odissea 10,494, non deve far dimenticare quello che è a nostro modo di vedere il minimo comun denominatore e il tratto pertinente di base della vicenda, e cioè il rapporto col serpente. In questo quadro non va dimenticato che Tiresia stesso è discendente di Udeo, uno dei cinque Sparti nati appunto dai denti del drago ucciso da Cadmo: egli stesso è dunque connesso strettamente al serpente e in un certo senso da esso deriva.

Alla saga tebana appartiene anche un altro eroe, discendente, come Tiresia, da uno degli antenati ofidici: si tratta dell'eroe dalla sessualità per eccellenza drammaticamente e inconsapevolmente anomala, Edipo, l'incestuoso marito della propria madre.

Non vi è dubbio che l'incesto, ed in particolare l'incesto con la

madre, si configuri come possesso di una donna troppo vicina in quanto appartenente alla stessa famiglia: esso consiste in un eccesso di vicinanza del femminile, poiché è il femminile mantenuto nell'ambito della propria famiglia.

Sulla base di queste premesse potremmo ipotizzare che i diversi casi prospettati sopra, cioè la bisessualità di Pap e la bisessualità diacronica di Tiresia, possano essere avvicinati all'incesto di Edipo proprio nel senso che si tratta pur sempre di una **femminilità troppo vicina**, ed in questo senso la costante morfologica rappresentata dal serpente potrebbe costituirsi come un significante che rinvia a siffatta categoria generale.

Una conferma del rapporto tra serpente e incesto, sia pure in termini di opposizione contrastiva, ci proviene dall'antico racconto relativo a Telefo e alla madre Auge³⁷. Questo eroe, avendo superato la «prova difficile», aveva avuto in premio dal re Tertrante il regno di Misia; aveva anche ottenuto in sposa – secondo gli accordi – la principessa Auge, che era figlia adottiva di Tertrante e madre di Telefo stesso. Come Edipo, egli stava così per commettere incesto con la propria madre. In effetti la donna era stata violentata da Eracle ed aveva avuto questo figlio che – secondo uno schema frequentemente attestato – era stato esposto e poi nutrito da una cerva. Ora essa, volendo mantenersi fedele ad Eracle, non intendeva che il suo corpo fosse contaminato da alcun sposo mortale; decise dunque di uccidere nel talamo stesso il nuovo marito che le era toccato in sorte. In tal modo essa stava per uccidere senza saperlo il proprio figlio. È proprio grazie alla comparsa inattesa di un enorme serpente, inviato dagli dèi, che la «difficile» situazione, doppiamente critica e rischiosa, si risolve alla fine nel migliore dei modi:

... καὶ τοῦ Τηλέφου τοῦ μὴ πειραθέντος μὲν τῆς ὀμίλιας, συγκατακλι-
νέντος δὲ τῆ γειναμένη καὶ πράξαντος ἄν τὰ αὐτά (le stesse cose, cioè,
che fece Edipo), εἰ μὴ θεία πομπὴ διεῖρξεν ὁ δράκων.³⁸

Itaque cum in thalamum venissent, Auge ensem sumpsit ut Telephum interficeret. Tum deorum voluntate dicitur draco immani magni-

³⁷ Sul piano tipologico segnaliamo il seguente mito tenetehara, in cui la relazione tra serpente e incesto è realizzata in maniera particolarmente enfatica: «Una giovane indigena incontrò nella foresta un serpente, di cui divenne l'amante e dal quale ebbe un figlio, già adolescente sin dalla nascita. Ogni giorno questo figlio si recava nella foresta per fabbricare delle frecce destinate alla madre, nel grembo della quale tornava alla sera. Il fratello della donna scoprì il suo segreto e la convinse a nascondersi non appena il figlio l'avesse lasciata. Quando questi alla sera ritornò e volle penetrare come al solito nell'utero della madre, essa era scomparsa» (Mito tenetehara, M 79, *La vita breve*, in C. LÉVI-STRAUSS, *Il crudo e il cotto*, *Mitologia 1*, traduzione italiana, Milano 1974, p. 209).

³⁸ Ael. N.A. III, 47.

*tudine inter eos exisse, quo viso Auge ensem proiecit et Telepho inceptum patefecit. Telephus re audita inscius matrem interficere voluit; illa Herculem violatorem suum imploravit et ex eo Telephus matrem agnovit et in patriam suam reduxit*³⁹.

Si tratta di un racconto che per molti aspetti si pone in un rapporto complementare e inverso rispetto al racconto edipico stesso. Se nel mito tebano il figlio uccide il padre e ciò gli permette di sposare la propria madre, nel racconto di Telefo ed Auge è invece la madre che si accinge ad uccidere il proprio figlio pur di mantenersi fedele al primo marito. In entrambi i casi vi è inconsapevolezza sia da parte della madre sia da parte del figlio. Tuttavia nel primo caso l'incesto e la preliminare uccisione del padre si realizzano, mentre nel secondo caso l'incesto o in alternativa l'uccisione del figlio da parte della madre vengono scongiurati proprio dall'intervento del serpente divino. Nella saga tebana l'uccisione del padre e il matrimonio con la madre regina stanno in rapporto di correlazione sintagmatica, ed invece nel racconto di Telefo incesto e uccisione del figlio stanno in rapporto di sostituzione paradigmatica (o l'uno o l'altro). Solo l'intervento del serpente divino impedisce in questo caso l'attuarsi della tragica alternativa.

Qualche altro esempio di connessione tra serpente e incesto è fornito dalla genealogia mitica dei figli di Gaia e di Pontos; la presenza di Gaia permette di correlare in un'unica costellazione i nessi costituiti rispettivamente da serpente-incesto per un verso e serpente-nascita dalla terra per un altro verso⁴⁰: si racconta che uno degli animali primordiali, Echidna, la vipera, nasce da un incesto tra fratello e sorella, a loro volta esseri mostruosi, Forco e Ceto, nati dall'unione di Gaia e Pontos⁴¹.

Dai fratelli incestuosi nasce anche Ladone, il serpente guardiano dei pomi nel giardino delle Esperidi, e nascono anche le tre Gorgoni, che hanno serpenti attorno alla testa e alla vita, come risulta dallo Scudo esiodeo (233) e delle quali fa parte Medusa che ha serpenti al posto di capelli⁴². Dal successivo incesto di Echidna stessa – rappresentata come essere per metà donna e per metà serpente – con uno dei propri figli, il cane Ortro (o Orto) – a sua volta dotato di sette teste serpentine o di una coda ofidica, nasce un altro

³⁹ Hyg., *Fabulae* 100, 3-4.

⁴⁰ Per lo più compare a livello tipologico la relazione del serpente con la sfera marina e più generalmente delle acque. Si tratta di una problematica ben nota, che, nella sua specificità, fuoriesce dai limiti del presente lavoro.

⁴¹ Cfr. R. GRAVES, *I miti greci*, traduzione italiana di *Greek Myths*, Milano 1977, p. 158.

⁴² Cfr. R. GRAVES, *op. cit.*, pp. 156-57.

⁴³ B. SCHMIDT, *Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder*, Lipsia 1877, p. 143;

mostro connesso anche per altri tramiti con l'incesto: la Sfinge, che è essa pure un *Mischwesen* dotato di una coda di serpente. Nell'ambito del folklore greco di epoca recente e precisamente in una favola della zona di Arachoba, la Sfinge è sostituita dalla regina stessa di Tebe: «*Es war einst eine Königin unten bei Theben, die sass am Wege auf einem Felsen und gab allen, die dort vorüberkamen, drei Räthsel auf. Sie verkündete, dass sie denjenigen, der diese Räthsel zu lösen vermöchte, werde vorüberziehen lassen, ohne ihm etwas anzuhaben, ja dass sie bereit sei denselben zum Manne zu nehmen; wer sie aber nicht errathen könne, den werde sie fressen*»⁴³. Questa variante moderna di una sezione del mito edipico collega ancor più strettamente la Sfinge dalla coda di serpente, figlia dell'incestuosa vipera Echidna, e il suo enigma, con l'incestuosa relazione tra l'antica regina di Tebe e il figlio Edipo, che caratterizza la famiglia regale tebana discendente dagli uomini nati dalla terra: dai denti in essa seminati del drago ucciso da Cadmo. In generale la progenie di Echidna è per lo più caratterizzata dalla presenza di elementi ofidici (Cerbero, Scilla, Idra di Lerna, Chimera).

Ancora sul piano tipologico, il serpente connesso con l'incesto si riscontra nell'ambito della mitologia azteca: il dio Quetzalcoatl – il cui nome, composto dalle parole *quetzal* «uccello dalle piume bellissime» e *coatl* «serpente», significa globalmente «serpente piumato» – commette incesto con la sorella Quetzalpetatl, letteralmente «notte preziosa»⁴⁴.

Presso gli indiani Uitoto della Colombia sotto forma di serpente viene rappresentata la luna, che è considerata un'entità maschile: è interessante dal nostro punto di vista che la luna si unisca incestuosamente con la sorella⁴⁵.

Anche nell'ambito del folklore greco antico, sembra possibile trovare tracce per quanto indirette di una relazione fra la luna e il serpente: secondo una tradizione, di cui è testimone Pausania (IX, 12,1-2), l'eroe fondatore Cadmo – che alla fine sarà egli stesso trasformato in serpente assieme alla sposa Armonia – stabilisce il luogo di fondazione della futura Tebe dove trova una vacca sui cui fianchi è disegnato il segno della luna piena. I capostipiti della città di Tebe, gli Sparti, nascono dai denti seminati del drago; e d'altronde della

cfr. anche: G. ROHEIM: *L'enigma della Sfinge o le origini dell'uomo*, traduzione italiana, Firenze 1974, p. 25.

⁴⁴ Cfr. H. DE CHARENCEY, *Djemschid et Quetzalcoatl*, in RTP VIII, 5, 1893, p. 243.

⁴⁵ Cfr. R. PETTAZZONI, *Miti e leggende*, vol. IV: *America centrale e meridionale*, Torino 1959, n° 108 pp. 255 segg. e n° 109, pp. 259 segg..

saga tebana fanno parte sia l'incesto di Edipo sia la doppia sessualità di Tiresia. In un celebre passo del Simposio platonico⁴⁶, gli androgini – esseri mitici bisessuati così potenti e tracotanti da minacciare l'Olimpo ed essere puniti dagli dei con un dimezzamento del proprio corpo – sono figli della luna e la luna stessa partecipa di entrambe le nature, maschile e femminile: τὸ δὲ(*scil. γένος*) ἀμφοτέρων μετέχον τῆς σελήνης, ὅτι καὶ ἡ σελήνη ἀμφοτέρων μετέχει.

In epoca più tarda Luciano di Samosata nella *Vera Historia* (I 21-22) immagina un viaggio nel mondo della luna: apparentemente ci troviamo di fronte ad un diametrico rovesciamento del discorso dell'Aristofane platonico. Nella luna vi sono esclusivamente maschi, e delle femmine non si conosce neppure il nome. Tuttavia è curioso osservare che la duplicità sincronica (e morfologica) degli esseri bisessuati a forma di sfera del Simposio viene qui trasposta come duplicità funzionale (non morfologica) sul piano diacronico. Dalla simultaneità alla diacronia e dal morfologico al funzionale. In sostanza sono i maschi stessi che nel mondo della luna esplicano le funzioni di femmina fino all'età di 25 anni e successivamente quelle di maschio.

Vi sono numerose altre testimonianze riguardanti la connessione tra la luna e il serpente: nell'astrologia greca ed ellenistica l'orbita della luna è raffigurata sotto forma di un drago: «*Mythologisch wird die Mondbahn in der griechischen und auch in der hellenistischen Astrologie als "Drache" gesehen; die Knoten der Mond- und Sonnenbahn heißen "Drachenkopf" und "Drachenschwanz", der Mondlauf von einem Knoten bis zu demselben zurück... heißt Drachenmonat. Zeugnisse für diese Benennung und Darstellungen der Mondbahn als Schlange liegen teils aus hellenistischer, teils aus mittelalterlicher Zeit vor*»⁴⁷.

A questo complesso di rappresentazioni possiamo avvicinare la testimonianza aristotelica, secondo cui il serpente possiede tante costole quanti sono i giorni del mese⁴⁸:

Πλευρὰς δ' ἔχουσιν ἴσας ταῖς ἐν τῷ μηνί ἡμέραις. τριάκοντα γὰρ ἔχουσιν.

A proposito dell'eccessiva vicinanza del femminile di cui l'incesto è una delle manifestazioni più significative, si possono considerare sul piano tipologico gli esempi raccolti da C. Lévi-Strauss concer-

⁴⁶ Pl. *Simp.* 190b 2-3.

⁴⁷ A. JEREMIAS, in W.H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Hildesheim-New York 1977, s.v. *Sterne*, col. 1474; cfr. anche col. 1475.

⁴⁸ HA II 17,508b, 3-4; cfr. anche C. PRÉAUX, *La lune dans la pensée grecque*, Bruxelles 1970, p. 97.

nenti la «testa che rotola» della mitologia americana, che in una delle sue varianti più diffuse è costituita da un essere femminile sozzo e angosciante che si attacca alle spalle o al collo dell'eroe, il quale non riesce, se non con grande difficoltà, a liberarsene. Anche in questo caso possiamo riconoscere un esempio di eccessiva vicinanza fra due esseri che si configurano come un eroe maschile e una testa di donna: in questa direzione la tematica della «testa che rotola» si connette con quella, altrettanto diffusa nella stessa area culturale, della «donna rampone». Vorremmo mettere in evidenza che da un lato questa presenza ossessiva del femminile incombente si localizza sulle spalle dell'eroe (piano morfologico); dall'altro si tratta di una eccessiva vicinanza, o di compresenza del femminile nel maschile (piano del senso)⁴⁹.

Questa eccessiva vicinanza del femminile sembrerebbe confermata anche dal sistema delle trasformazioni secondo cui si organizza il complesso mitico americano. Basandoci sui percorsi tracciati da Lévi-Strauss, richiamiamo l'attenzione su di «una serie di miti nordamericani che trasformano la donna-rampone in una rana fissata sul viso di un eroe-luna»⁵⁰ (sarebbe questa l'origine delle macchie lunari nelle quali gli indigeni vedono ancor oggi rappresentata la sagoma di una rana). D'altra parte l'eroe-luna è assai spesso rappresentato nelle vesti di un fratello incestuoso: è significativo allora che, tanto nel Nord-America quanto nel Sud-America, si racconti come il viso di

⁴⁹ C. LÉVI-STRAUSS, *Le origini delle buone maniere a tavola*, *Mitologica* 3, traduzione italiana, Milano 1971, in particolare pp. 45-46 e 79-99. A questa stessa tematica ci riconduce una delle sequenze del mito tukuna (M354) concernente la storia del cacciatore Monmaneki e di una delle sue mogli. Dopo una serie di avventure in cui Monmaneki incorre in seguito alla sua unione con spose-animali, l'eroe prende «una donna della sua gente. Ogni volta che essa si recava all'imbarcadero, che era assai distante dalla capanna, il suo corpo si divideva in due all'altezza della vita: il ventre e le gambe restavano sulla riva; il petto, la testa e le braccia, entravano nell'acqua. Attratti dall'odore della carne, accorrevano i pesci matrinchan e la donna, ridotta alla metà superiore, li afferrava con le mani nude e li infilava in una liana. Poi il torso rampante tornava sulla riva e andava a sistemarsi sulla parte inferiore, da cui sporgeva un pezzetto di midollo spinale a guisa di tenone.» In seguito la madre dell'eroe, scoprendo la parte inferiore del corpo della nuora che giaceva sulla riva, «strappò via il pezzetto di midollo sporgente. Quando l'altra metà risalì sulla riva, la donna non riuscì a ricostituirsi. La metà superiore si arrampicò a forza di braccia sul ramo di un albero che sovrastava il sentiero. La notte si avvicinava. Preoccupato perché non vedeva tornare la moglie, Monmaneki accese una torcia e andò a cercarla. Mentre passava sotto il ramo la mezza donna si lasciò cadere sulle sue spalle e vi si fissò. Da allora essa non lo lasciò più mangiare, strappandogli di bocca il cibo per divorarlo. Monmaneki dimagriva a vista d'occhio e aveva la schiena insozzata dagli escrementi della donna» (in: LÉVI-STRAUSS, *Le origini delle buone maniere a tavola*, cit., p. 21).

⁵⁰ C. LÉVI-STRAUSS, *ibidem*, p. 89.

questo eroe incestuoso sia stato «macchiato di scuro dalla sorella con la fuliggine o il succo di genipa»⁵¹. In altre parole, sul piano del senso, la femminilità troppo vicina della donna-rampone sembrerebbe trasformarsi nella relazione incestuosa dell'eroe-luna e della sorella. Il femminile troppo vicino in quanto aderente al corpo dell'eroe («donna-rampone» inscindibilmente aggrappata alle sue spalle), l'incesto (il femminile e il maschile che provengono da uno stesso gruppo), il femminile-incestuoso che l'eroe-luna porta sul suo stesso volto, rappresentano altrettante variazioni nel quadro di una medesima tematica di fondo.

All'ambito delle relazioni tra il serpente e la bisessualità si può ricondurre tutta una serie di motivi anche relativamente disparati l'uno rispetto all'altro, appartenenti a diverse tradizioni culturali⁵².

Un esempio proviene dalla mitologia greca. Mitico progenitore degli Ateniesi, autoctono e serpente nella metà inferiore del corpo, fu Cecrope: per questa sua natura umana e insieme ofidica era definito διφνής ma dal nostro punto di vista è particolarmente interessante quello che è ritenuto un fraintendimento del Lessico di Suida, che spiega la «doppia natura» di Cecrope riportandola ad una pretesa bisessualità del mitico re nato dalla terra e anguipede: τὰ μὲν ἄνω ἄνδρός, τὰ δὲ κάτω γυναικός.

Sebbene diversa, si pone lungo la medesima linea di senso per certi suoi tratti elementari di fondo anche la spiegazione di cui ci è

⁵¹ C. LÉVI-STRAUSS, *ibidem*, p. 89.

⁵² Segnaliamo in margine che gli antichi commentatori biblici, sulla base di *Gen.* 1 27, attribuiscono al primo uomo una natura sia maschile sia femminile, a somiglianza di Dio. Secondo una cronologia logico-mitica, in seguito l'Adamo soltanto maschile è affiancato da una donna, Lilith, e successivamente Eva, che risultano più o meno strettamente, ma costantemente, collegate con rettili ed in particolare col serpente. La storia di Eva e del serpente che la invita a cogliere la mela dall'albero proibito è nota: essa si colloca alle origini della scoperta della sessualità nonché della sessualità dolorosa (dolori del parto); Lilith, che si configura come una prostituta demoniaca, è per diversi aspetti collegata ai rettili o al serpente. Anche dal punto di vista iconografico, Lilith è rappresentata come figura teriomorfa, con un'acconciatura di capelli costituita da quattro serpenti che si sovrappongono a cerchio. Inoltre Lilith è dagli astrologi identificata con la luna nera. Da un punto di vista strutturale il mito di Lilith, come quello di Eva, potrebbe costituire una «trasformazione» della originaria androgina di Adamo. La costellazione formata dal nesso tra serpente e donna demoniaca (Lilith), o semplicemente colpevole (Eva), verrebbe a configurarsi come un equivalente-sostituto della originaria bisessualità di Adamo. Per queste ed altre questioni relative al mito di Lilith, cfr. ad es.: R. SICUTERI, *Lilith, la luna nera*, Roma 1980; J. BRIL, *Lilith ou la Mère obscure*, Parigi 1984; M.T. COLONNA, *Lilith la prima moglie di Adamo o della luna nera. Un mito ritrovato*, in «Giornale storico di psicologia dinamica» III, 5 e 6, 1979, rispettivamente pp. 66-93 e pp. 41-69.

testimone Giustino (II 6): *ante Deucalionis tempora regem habuere (scil. gli Ateniesi) Cecropem, quem, ut omnis antiquitas fabulosa est, bififormem tradidere, quia primus marem feminae matrimonio iunxit.*

In questo caso, il matrimonio è concepito miticamente come una forma di unità a doppia natura, ricollegabile a Cecrope biforme, molto probabilmente nel senso indicato dal Lessico di Suida. La costellazione degli elementi in gioco sembra essere comunque sempre la stessa.

Sul piano tipologico il folklore africano offre numerose e interessanti testimonianze riguardo alla tematica sopra delineata: secondo certe tradizioni quegli esseri duplici che sono i gemelli sarebbero in qualche modo connessi con animali quali i serpenti e gli scorpioni: tale opinione diventa per noi significativa dal momento che ad essa se ne correla un'altra secondo cui i gemelli (anche quando appaiono di identico sesso) possiederebbero sempre in realtà, l'uno, cioè il primo nato, in qualche modo correlato con la destra, uno spirito maschile, l'altro, correlato con la sinistra, uno spirito femminile⁵³. Alla relazione tra i gemelli e i serpenti (relazione che presenta anche un aspetto di orientamento polare e di complementarità reciproca) si connettono anche certe facoltà magiche di guaritori, attribuite ai gemelli: proprio perché ritenuti figli di serpenti, i gemelli-bisessuati potranno con il loro pollice guarire chi sia stato punto da un serpente. I gemelli possono, tramite i serpenti, vendicarsi degli eventuali maltrattamenti ricevuti.

Sempre in Africa una singolare associazione di idee è costituita dal nesso gemelli, serpenti e arcobaleno: tra gli Azande, quando l'arcobaleno è doppio, la parte superiore di esso è chiamata *bawangu* «maschio» e la parte inferiore *nawangu* «femmina»; una analoga associazione d'idee che interpreta l'arcobaleno come maschio e femmina allo stesso tempo si ritrova tra gli Ewe del Togo⁵⁴. D'altronde l'arcobaleno sarebbe connesso con il serpente dal momento che, secondo un'osservazione degli indigeni, «*pendant la pluie, donc lorsque l'arc-en-ciel paraît, les serpents sont invisibles*». In altri termini, l'arcobaleno sarebbe «*une transformation des serpents qui montent au ciel pendant qu'il pleut*»⁵⁵. Un'altra associazione che si riscontra nelle stesse culture africane riguarda il nesso tra serpente e gemelli: il punto di transizione tra questi «gruppi» di idee sarebbe fornito dalla rappresentazione dell'arcobaleno come doppio⁵⁶. Non solo i gemelli

⁵³ A.M. VERGIAT: *Moeurs et coutumes des Manjas*, Parigi 1981² pp. 48 segg.

⁵⁴ E. DE JONGHE, *Association primitive d'idées: serpents-jumeaux-arc-en-ciel*, «Congo» 1, 1924, pp. 555.

⁵⁵ E. DE JONGHE, *cit.*, p. 556.

⁵⁶ E. DE JONGHE, *cit.*, p. 557.

sono consacrati al serpente, ma addirittura sono identificati con esso ⁵⁷.

Per questa via è opportuno sottolineare che ai gemelli vengono assegnati i nomi di *mbo* e *mpia*, qualunque sia il loro sesso, e questi sono i nomi dei gemelli ancestrali incestuosi da cui provengono le popolazioni bantu che abitano nella zona dell'ex-Congo belga. Un elemento importante in questa storia mitica delle origini è costituito dalla relazione incestuosa che intercorre fra i gemelli ancestrali. Sebbene indirettamente, ritroviamo in questo percorso dell'immaginario un nesso che mette in correlazione il principio di discendenza con il carattere sessualmente doppio del serpente e dell'arcobaleno, e con un'originaria relazione incestuosa. Attribuire ai gemelli i nomi di *mbo* e *mpia*, prescindendo dal loro sesso, significa stabilire un'identificazione con la situazione incestuosa originaria, identificarsi in rapporto ai propri antenati. Il fatto è tanto più singolare in quanto anche presso queste popolazioni l'incesto è severamente proibito: esso è utilizzato esclusivamente in funzione identificatoria. Secondo la stessa logica, il capo intrattiene delle relazioni di somiglianza con i gemelli ed il serpente: nell'unità della persona del capo si riconosce simbolicamente la duplicità sessuale ed incestuosa dei gemelli originari e del serpente. Attraverso queste ritualità si riproduce nel tempo storico della situazione presente il tempo mitico della situazione ancestrale; la pratica sociale di proibizione dell'incesto si integra così con la necessità di riaffermare l'identità del gruppo tramite una ritualità che ribadisca per il capo e per i gemelli la duplicità di sesso e l'incesto.

Secondo delle credenze che risultano in qualche modo equipollenti alle precedenti, si ritiene che l'arcobaleno sia una lucertola o un rospo, cioè un rettile. Più specificatamente, l'arcobaleno sarebbe costituito da una lucertola che si accoppia con la sua femmina. Da un lato c'è il maschio, dall'altro la femmina e, nel momento in cui si uniscono, la curva è perfetta ⁵⁸.

La connessione tra il serpente e la doppia sessualità si riscontra anche nell'ambito del folklore messicano: secondo un'opinione che è stata registrata verso la fine del secolo scorso, i messicani ritengono che la femmina del serpente covi sempre due uova, ciascuna delle quali racchiude un animale di sesso diverso ⁵⁹. Potrebbe essere questo il motivo per cui il termine azteco *coatl* o *cobuatl*, che propria-

⁵⁷ E. DE JONGHE, *cit.*, p. 549.

⁵⁸ A.M. VERGIAT, *Le rites secrets des primitifs de l'Oubangui*, Parigi 1981² p. 71.

⁵⁹ Cfr. H DE CHARENCEY, *Djemschid et Quetzalcoatl*, in RTP VIII, 5, 1893, p. 242.

mente significa «serpente», assumerebbe poi anche il significato di «gemello».

Nell'ambito del folklore europeo di epoca recente sussiste la credenza secondo cui chi passa sotto l'arcobaleno cambia di sesso, e contestualmente sembrano essere molteplici i rapporti tra arcobaleno e serpente: la credenza, secondo cui una persona che passa sotto l'arcobaleno cambia di sesso, si riscontra in Francia (Alta Loira) ed anche presso i Serbi e gli Albanesi⁶⁰. Secondo una variante della medesima credenza, sempre in Francia e precisamente nella zona di Belfort, si riteneva che, se una ragazza fosse riuscita a lanciare il suo berretto al di sopra dell'arcobaleno, si sarebbe immediatamente trasformata in un ragazzo⁶¹. In Francia, questa opinione è attestata già nel sedicesimo secolo⁶².

Credenze analoghe si rinvengono ad es. nella zona occidentale della Boemia, in cui il pericolo del cambiamento di sesso in connessione con l'arcobaleno riguarda le bambine di età inferiore a sette anni⁶³.

Qualcosa di analogo si riscontra del resto in Westfalia⁶⁴ e nel folklore ungherese⁶⁵.

In Italia, abbiamo noi stessi constatato una credenza del genere in alcune zone della Lunigiana⁶⁶. Anche in Abruzzo (Roccascalegna) si dice: «*Quande fa l'archevinije, se un uomo, con un tomolo di arena addosso, vi passa sotto, diventa donna; se donna, diventa uomo*»⁶⁷.

L'arcobaleno si configura spesso – nei medesimi ambiti culturali – come serpente, o risulta comunque connesso con i serpenti⁶⁸.

⁶⁰ H. GAIDOZ e E. ROLLAND, in «Mélusine», vol. II 1884-85, col. 17 n° 11.

⁶¹ In «Mélusine» II, col. 133 n° XVII, che fa riferimento alla Revue Alsace 1884, p. 214.

⁶² Cfr. J.PH. CHASSANY, *Dictionnaire de météorologie populaire*, Parigi 1970, p. 24; si veda allo stesso riguardo: H. GAIDOZ e R. ROLLAND, in «Mélusine», vol. II, col. 17.

⁶³ Cfr. STEGEMANN, in: E. Hoffmann-Krayer e H. Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, vol. 7, Berlino e Lipsia 1935-36, coll. 591-92, s.v. *Regenbogen*.

⁶⁴ STEGEMANN, in: E. Hoffmann-Krayer e H. Bächtold-Stäubli *Handwörterbuch*, cit., vol. 7, Berlino e Lipsia 1935-36, col. 592, s.v. *Regenbogen*.

⁶⁵ T. DÖMÖTÖR, *Hungarian Folk Beliefs*, Bloomington 1982.

⁶⁶ Ringraziamo al proposito l'informatrice, Sig.ra Roberta Angelotti, originaria di Pulica (comune di Fosdinovo), che ci ha fornito questa testimonianza. Una raccolta sommaria di credenze relative all'arcobaleno in ambito comparativo si può trovare in: CH. RENEL, *L'arc-en-ciel dans la tradition religieuse de l'antiquité*, «Rev. hist. rel.» 46, 1902, pp. 58-80.

⁶⁷ G. FINAMORE, *Credenze, usi e costumi abruzzesi*, Bologna 1890, p. 38.

⁶⁸ Sebbene in termini più indiretti, una delle testimonianze più antiche di questa

Nel Tirolo una singolare connessione tra l'arcobaleno e il serpente si osserva in questa credenza: se si pone un cappello al termine dell'arcobaleno, esso si riempie d'oro se l'apertura del cappello è orientata in alto; altrimenti, se l'apertura ricopre il suolo, non si può più tirar via poiché in un attimo esso si riempie di serpenti velenosi⁶⁹.

In Francia (Côtes-du-Nord)⁷⁰ e in Bassa Bretagna⁷¹ si ritiene che l'arcobaleno sia un grande serpente che scende a dissetarsi sulla terra quando in alto l'acqua gli viene a mancare⁷².

Anche in Bosnia si ritiene che l'arcobaleno sia un drago che succhia acqua e pesci dalla Sava⁷³. Il nesso serpente-arcobaleno è attestato in termini simili in area lettone⁷⁴. Un'analoga credenza fa parte del folklore della Russia Bianca, ma con una particolarità in più, poiché si aggiunge che ciò fa la fortuna degli uomini, che altrimenti sarebbero inondati dalle acque dei laghi e dei fiumi⁷⁵. Una connessione dello stesso genere, tra arcobaleno e serpente, si registra anche in Africa: nel Dahomey una stessa parola, *danb*, designa al tempo stesso il serpente e l'arcobaleno; il serpente celeste *aydowbedo*, comunemente chiamato *danb*, che conferisce ricchezza agli

connessione tra arcobaleno e serpente si riscontra in Hom., II, xi 26-28:

κυάνει δὲ δράκοντες ὄρωσάτο προτὶ δειρήν
 τρεῖς ἑκάτεθ', ἴρισσιν ἐοικότες, ἄς τε Κρονίων
 ἐν νέφει στήριξε, τέρας μερόπων ἀνθρώπων.

Cfr. al proposito: H. GAIDOZ e E. ROLLAND, in «Mélusine», vol. II, col. 13. Per un'ipotesi di relazione intercorrente fra arcobaleno, enigma e incesto, e più in generale per i fenomeni di «confusione» dei distinti nell'ambito del mondo antico, cfr. M. BETTINI, *L'arcobaleno, l'incesto e l'enigma. A proposito dell'Oedipus di Seneca*, «Dioniso» 54, 1983, pp. 137-153.

⁶⁹ STEGMANN, in: E. Hoffmann-Krayer e H. Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch cit.*, vol. 7, Berlino e Lipsia 1935-36, coll. 593-94.

⁷⁰ «Mélusine», vol. II, coll. 12-13, che fa riferimento a F.M. LUZEL, «Revue Célétique», tomo 3°, p. 450.

⁷¹ J.PH. CHASSANY, *Dictionnaire de météorologie populaire*, Parigi 1970, p. 23.

⁷² Un segno indiretto della relazione fra arcobaleno e serpente si può riconoscere anche in questa credenza riscontrata in alcune zone della Linguadoca: «*l'eau de pluie ayant traversé un arc-en-ciel est empoisonnée*» (Seignolle, *Le folklore du Languedoc, Gard-Hérault-Lozère*, Parigi, p. 288). Una credenza analoga si riscontra anche tra gli Albanesi e i Rumeni («Mélusine», vol. II, col. 13, che fa riferimento a: CIHAC, *Dictionnaire d'étymologie daco-romane*).

⁷³ STEGMANN, in: E. Hoffmann-Krayer e H. Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch cit.*, vol. 7, Berlino e Lipsia 1935-36, col. 587.

⁷⁴ Cfr. R. AUNING, *Über den lettischen Drachen-Mythus*, Mitau 1892, p. 16, n° 17: «*Der Drache sieht zuweilen roth, gelb, blau, zuweilen wie ein Regenbogen aus*».

⁷⁵ «Mélusine», vol. II, col. 14, che si riferisce a Afanasiev, *Vues poétiques*.

⁷⁶ «Mélusine», vol. II, col. 14, con riferimento a J.E. BOUCHE, *La religion des nègres africains, en particulier des Djedjis et des Nagos*, 1874.

uomini, coincide quindi con l'arcobaleno. Similmente tra i Nagos l'arcobaleno sarebbe una serpe immensa che vive in fondo all'oceano, dove si riempie d'acqua⁷⁶. Tra gli Zulu l'arcobaleno è ora considerato come un montone, ora come un serpente: «*Les gens disent que l'arc-en-ciel est un umnyama qui demeure dans un étang et ressemble à un mouton. Ils disent que lorsqu'il touche la terre, il boit dans un étang. Les hommes ont peur de se baigner dans un grand étang... Mais ils disent qu'un homme qui se prépare à être sorcier peut aller dans un étang où il y a un umnyama: si un umnyama le prend, il ne le mange pas, mais l'enduit d'une boue colorée: l'homme sort du lac avec des serpents enroulés autour de son corps et s'en va chez lui avec eux*»⁷⁷.

Ancora sul piano tipologico segnaliamo che anche tra gli Indiani d'America settentrionale e meridionale (Nevada e Brasile) l'arcobaleno è interpretato come un enorme serpente⁷⁸.

Sempre in America, tra i Wayâpi della Guiana si ritiene che l'anima dell'anaconda morto «*monta au ciel avec ses couleurs et devint l'arc-en-ciel*»⁷⁹.

In una delle versioni del mito wayâpi relativo alla creazione dei clans (e più esattamente secondo la versione che narrano gli appartenenti al clan dello Smeriglio), «*le survivant du... Déluge doit "s'asseoir à côté" ou "souffler sur" des tronçons d'anaconda décomposés pour que se lèvent des hommes et des femmes*»⁸⁰.

⁷⁶ «Mélusine», vol. II, col. 14, con riferimento a Callaway, *Nurs. Tales of the Zulus*, 1, pp. 293-95. Aggiungiamo che, nell'ambito del folklore haitiano, la dea dell'arcobaleno, *Aïda-Ouedo*, è rappresentata come un serpente ed è associata al marito *Damballa* (uno dei principali *loa*, «spiriti» del pantheon vodouista), datore di ricchezza e di fortuna, a sua volta rappresentato sotto forma di serpente. Al proposito, cfr. L. HURBON, *Dialectique de la vie et de la mort autour de l'arbre dans les contes haitiens*, in: G. CALAME-GRIAULE, *Le thème de l'arbre dans les contes africains*, Parigi 1969, p. 72. Anche in questo caso, il serpente-arcobaleno, che è un serpente femmina, è associato strettamente ad un serpente maschio: la relazione è indiretta, ma la duplicità sessuale in connessione col serpente è comunque presente.

⁷⁷ STEGEMANN, in: E. Hoffmann-Krayer e H. Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch cit.*, vol. 7, Berlino e Lipsia 1935-36, col. 587.

⁷⁸ F. GRENAND, *Et l'homme devint jaguar. Univers imaginaire et quotidien des Indien Wayâpi de Guyane*, Parigi 1982, p. 163, n. 12 (che fa riferimento a Yawalu, 1972). Da segnalare che secondo gli Arawako-Karib anche i colori degli uccelli deriverebbero da un serpente gigante destinato a diventare l'arcobaleno: cfr. F. GRENAND, *op. cit.*, p. 150. Sulle relazioni fra serpenti e alati, in una prospettiva tipologica, cfr. A. BORGHINI, *La pietra del gallo e la pietra del serpente: correlazioni significative e sostituzioni simboliche nel folklore (a proposito di Basile IV, 1)*, in «Atti del Convegno su "Crisi e costruzione delle conoscenze"», Massa-Carrara, ottobre 1985.

⁸⁰ R. DEMAN, *Notice monographique sur les Emerillon de Guyane*, Ms. 1977, in F. GRENAND, *op. cit.*, p. 229.

Si pone in evidenza da un lato come i due sessi derivino dai pezzi dell'anaconda in decomposizione⁸¹, e dall'altro che l'arcobaleno è connesso con l'anima di questo stesso gigantesco serpente.

Una singolare sintesi di tutte queste credenze si riscontra nell'ambito della mitologia australiana in cui l'arcobaleno è considerato come un serpente fornito dei due sessi⁸².

In altre versioni dello stesso mito, il serpente-arcobaleno è connesso con un eccesso endogamico, o – ciò che è lo stesso – con l'esogamia violata. Presso le tribù dell'Arnhem Land (Australia settentrionale), un gigantesco pitone chiamato Julungul "Grande Padre", punisce le sorelle Wawilak che sono delle eroine primordiali: *«le due donne intrattengono empia relazione con uomini del loro medesimo clan, contravvenendo alle leggi dell'exogamia. Dopo aver partorito, giungono con la prole, attraverso lunghe peregrinazioni, alla fossa d'acqua sede di Julungul. Conscio dell'impurità sacrale delle donne, contaminato dal loro sangue puerperale e mestruale, il Serpente si erge, punitore, dall'acqua, aduna con il soffio le nubi temporalesche. Procedendo contro le donne che invano si rifugiano in una capanna, fra lampi, tuoni, scrosci d'uragano penetra nel rifugio e le inghiotte, mentre il diluvio inonda la terra. Infine il Serpente si ritrae, rigurgita, ripone in vita i corpi inghiottiti, l'inondazione cessa»*⁸³. È significativa dal nostro punto di vista la correlazione fra il serpente dotato di doppio sesso e la proibizione dell'endogamia clanica: possiamo cioè

⁸¹ Anche l'idea che degli esseri, ivi compresi gli uomini, possano sorgere dalla decomposizione di altre «sostanze» animali o vegetali sembra essere tipologicamente assai diffusa. Per quanto concerne la cultura wayâpi, cfr. ancora F. GRENAND, *op. cit.*, p. 229: gli uomini dei diversi clans wayâpi nascerebbero per l'azione di un demiurgo che *«recueille» des asticots de différentes charognes animales (deux singes, un poisson, un serpent) ou végétales.*

⁸² M. ELIADE, *La creatività dello spirito*, traduzione italiana di: *Australian Religions, an Introduction*, Milano 1979, pp. 102-103; più in generale, assai estesa è in Australia la relazione fra l'arcobaleno e il serpente. Secondo una leggenda del Nord-Ovest dell'Australia, riportata in: R. PETTAZZONI, *Miti e leggende*, vol. 1, Africa e Australia, Torino 1948, pp. 452-53 n. 28, il serpente sembrerebbe funzionare come il corrispettivo terrestre o addirittura sotterraneo dell'arcobaleno stesso: l'identità, che anche qui sussiste fra arcobaleno e serpente, sembrerebbe sdoppiarsi configurandosi anche come simmetria e rovesciamento. Nel racconto citato, due vecchie sorelle, la maggiore delle quali porta un serpente dentro un canestro, dimenticano il canestro in un luogo distante; la sorella maggiore, tornata indietro a cercarlo, vede che il serpente è sparito e si è sprofondato tanto nel terreno quanto l'arcobaleno sovrasta la terra. Lo stesso serpente diventa in effetti l'arcobaleno. È assai probabile che si abbia a che fare qui con una variante di quella credenza secondo cui l'arcobaleno, oltre ad unire il cielo e la terra, riunirebbe il mondo di sopra con gli inferi.

⁸³ V. LANTERNARI, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Bari 1976, p. 408.

riconoscere nell'endogamia vietata una forma di incesto («impurità») a livello clanico; ancora una volta si tratterà, come nella bisessualità, di una sorta di eccesso di vicinanza del maschile e del femminile⁸⁴.

Ci pare che da un punto di vista semiotico e di psicologia della cultura la connessione fra bisessualità, gemellarità e incesto possa essere ricondotta ad una sola ed identica formula di base: tale formula è da riconoscere nella compresenza o nella eccessiva vicinanza delle due polarità sessuali del maschile e del femminile. Ciò è immediata evidente quando si tratta di bisessualità, ma le cose non stanno molto diversamente quando si ha a che fare con l'incesto ed anche con talune forme di gemellarità. Se la bisessualità (anche in senso diacronico, cioè trasformazione nell'altro sesso ed eventuale ripristino della condizione originaria) è costituita generalmente dalla compresenza o dall'assunzione del femminile nell'ambito del proprio *ego* maschile, possiamo rappresentarci l'incesto come una sorta di assunzione del femminile da un ambito familiare o clanico che appare troppo vicino ad *ego*. È noto del resto che secondo la teoria lévi-straussiana, l'incesto verrebbe a contrapporsi alla «necessità» logico-semiotica dello scambio tra gruppi sociali (e magari etnici) differenti: da qui la proibizione di tale pratica. In tale prospettiva l'incesto verrebbe a configurarsi come una forma massima ed iperbolica dell'endogamia. Ma una forma ancora più spinta ed iperbolica può essere riconosciuta nella bisessualità. Abbiamo l'impressione che in generale la negatività e la pericolosità attribuite agli esseri bisessuali, che, secondo la testimonianza del Simposio platonico, sarebbero o pretenderebbero di essere troppo simili agli dèi, sia da riferire proprio all'assenza di scambio. La loro pericolosità sarebbe l'effetto di un atto di ὕβρις.

⁸⁴ Il sangue mestruale e il sangue puerperale che consegue ad una relazione eccessivamente endogamica (assimilabile in qualche modo all'incesto) sono nel testo quelli che contaminano col loro colore il serpente che si erge dalle acque. Ne possiamo forse dedurre che il colore dell'arcobaleno (del serpente-arcobaleno) deriva dalle due possibilità secondo cui si realizza antropologicamente il sangue impuro femminile: il sangue mestruale ed il sangue di una generazione incestuosa che non a caso sono fra di loro connessi. Sul piano tipologico una analoga associazione fra il sangue impuro (in quest'ultimo caso solo sangue mestruale), l'arcobaleno e il serpente si riscontra p. es. tra i Kaliña del Galibi, sebbene il percorso sintagmatico sia organizzato in maniera diversa. In effetti questi indiani sostengono che dagli escrementi dell'anaconda (che è presso di loro il serpente-arcobaleno), con cui una donna si era decorata il perizoma, sono derivati il sangue mestruale e il suo colore rosso: si confronti al proposito F. GRENAND, *op. cit.*, p. 151. In questo caso intermediario per eccellenza sono proprio gli escrementi del serpente, cioè qualcosa che dovrebbe di per sé connotarsi come «resto» impuro.

Non sarà forse un caso che nella saga tebana la colpa dell'incesto sia connessa con la gemellarità di Eteocle e Polinice: la gemellarità a sua volta sembra interpretabile, sebbene su di un altro piano, come un eccesso di vicinanza e/o di somiglianza, che determina la morte di uno dei due gemelli. Presso certe popolazioni africane la gemellarità viene trasposta ed interpretata dal punto di vista della sessualità, o meglio di una distribuzione della sessualità: i due gemelli sono comunque considerati come maschio e femmina.

Viceversa, nell'antica Grecia il narcisismo può essere interpretato come forma di gemellarità: in una variante del mito di Narciso⁸⁵, il bellissimo giovane crede di veder rispecchiata nella fonte la propria sorella gemella di cui si innamora; e ciò ancora una volta determina la morte.

Secondo le linee interpretative da noi adottate, il narcisismo viene a configurarsi come un analogo della bisessualità, ed è per questo motivo che vi abbiamo accennato: in entrambi i casi si tratta di una funzione duplice nell'identità di un unico essere.

Tutte queste manifestazioni come la bisessualità, l'incesto, la gemellarità e il narcisismo parrebbero così ricondursi ad una sorta di tensione verso la duplicità presente nell'unicità dell'io: di qui deriva il carattere negativo o più specificamente demoniaco che a tali manifestazioni viene attribuito.

Concludiamo con alcune osservazioni relative al serpente in quanto morfema categoriale. È noto che spesso il serpente rappresenta l'antenato o, all'opposto, che l'antenato si presenta sotto forma di serpente⁸⁶: un significato del genere si riscontra proprio in Armenia dove è attestato un culto degli antenati sotto forma di serpenti⁸⁷. D'altronde abbiamo visto che il serpente sembra connesso con la doppia sessualità nonché con l'incesto. È noto altresì che spesso nell'ambito della mitologia comparata la nascita dalla terra – cioè la forma per eccellenza dell'autoctonia – si costituisce come nascita ofidica: nascita in qualche modo correlata col serpente, nascita sotto l'aspetto di serpente o in forma anguipede, etc.

Altre volte (isole Salomone e più in generale arcipelago melane-

⁸⁵ PAUS. IX, 31, 8.

⁸⁶ Connessa con questa tematica è anche la credenza secondo cui l'anima del defunto si presenta spesso sotto forma di serpente: una credenza ancor oggi diffusa in ambito folklorico europeo e italiano in particolare. Il legame del serpente con la terra e la naturale trasposizione morto-antenato rappresentano i termini logico-semiotici di un siffatto sistema di equivalenze simboliche.

⁸⁷ M. ABELYAN, *Der Armenische Volksglaube*, Lipsia 1899, ristampato in *Erker* VII, Erevan 1975, pp. 526-528.

siano) gli uomini che provengono da sottoterra cambiano pelle ringiovanendo reiteratamente, e sono assimilati ai serpenti e agli animali della terra; anzi, essi sarebbero stati creati da un mitico serpente originario⁸⁸.

In altri termini il serpente è connesso proprio con l'autoctonia e ciò sembra talora significare, come certi miti sottolineano, assenza della sessualità, o di un certo tipo di sessualità, e negazione della morte. Sarà per questo che in diversi miti relativi alle origini di un popolo, l'unione originaria è costituita da un'unione incestuosa: p. es. tra fratello e sorella⁸⁹. Che anche nella mitologia greca la nascita dalla terra venga almeno in gran parte a coincidere con la nascita ofidica è ampiamente dimostrato dai racconti relativi ai re ateniesi (di forma anguipede) e dalla stessa saga tebana in cui gli Sparti nascono dai denti seminati del drago ucciso da Cadmo (e Cadmo medesimo sarà trasformato in serpente). Sembra lecito supporre che anche nella mitologia greca la natura ofidica in quanto significante privilegiato della nascita dalla terra possa in qualche modo contrapporsi all'acquisizione di donne e di figli (κτήσεις γυναικῶν καὶ παιδῶν secondo l'espressione del Politico di Platone).

Se si riflette che l'autoctonia è una forma psicologica che sta a sottolineare il processo dinamico di identificazione continua della stirpe in rapporto alla terra di nascita e di residenza, sarà evidente come mai l'antenato che fonda questo stesso concetto di autoctonia sia per lo più un serpente: più in generale non sarà strano che una discendenza «nobile» sia discendenza da un serpente. L'autoctonia insomma sarebbe la modalità culturologica che accompagna la

⁸⁸ Cfr. B. MALINOWSKI, *Il mito nella psicologia primitiva*, in B. MALINOWSKI, *Il mito e il padre nella psicologia primitiva*, traduzione italiana Roma 1976, pp. 38 segg.; R. PETTAZZONI, *Miti e leggende*, vol. II, Oceania, Torino 1963, pp. 300 segg. (il riferimento è a C.E. FOX, *The Threshold of the Pacific*, Londra 1924). Non solo Agunua (serpente creatore a San Cristoval, isole Salomone) ha creato la prima donna, ma ha come fratello un uomo. In altre parole, il rapporto originario fra l'insorgere dell'umanità e il serpente creatore presenta diversi aspetti ed è reiteratamente stabilito anche sul piano delle relazioni di parentela. Segnaliamo ancora che in un mito boyowa (isole Trobriand) si evidenzia come «Soltanto gli animali del sottoterra, e cioè serpenti, scorpioni, iguane, lucertole han conservato il privilegio di mutar pelle» (R. PETTAZZONI, *Miti e leggende*, vol. II, Oceania, Torino 1963, p. 287: il riferimento è a B. MALINOWSKI, *Il mito nella psicologia primitiva*, cit.), che un tempo era comune a tutti gli esseri che vivevano sottoterra, e cioè anche agli uomini.

⁸⁹ Per quanto riguarda l'antica Grecia, il rapporto di contrapposizione tra la nascita dalla terra e la sfera della sessualità, in particolare di una sessualità esogamica, nonché della generazione, è esplicitamente testimoniato da un passo del Politico di Platone, 271e-272a: ...πολιτεῖαι τε οὐκ ἴσαν οὐδὲ κτήσεις γυναικῶν καὶ παιδῶν.

nascita dalla terra, in particolare nella sua realizzazione privilegiata di nascita ofidica.

L'ipotesi secondo cui il serpente si pone come termine di trasmissione e come nodo simbolico in cui convergono l'idea dell'autoc-tonia e quella dell'identità di una stirpe potrebbe essere confermata anche dalla credenza per cui il serpente funziona come spirito della casa e della famiglia che vi abita: oltre a rappresentare l'avo, ver-rebbe altre volte a costituirsi come il «doppio» del padrone o della padrona di casa⁹⁰. Il *genius loci* è al tempo stesso genio domestico. Si tratta di un'opinione che sicuramente sussisteva fino ad epoca recente nell'ambito del folklore greco: nell'isola di Lesbo «*Quand on trouve dans une maison un serpent d'une certaine grandeur, on ne le tue pas: on le regarde comme le protecteur de la maison*»⁹¹. Parimenti, secondo la testimonianza di Lawson, concernente le credenze greche in generale:

*«It (scil. il serpente) is believed to have its permanent dwelling in the foundations, and not infrequently some hole or crevice in a rough cottage-floor is regarded as the entrance to its home. About such holes-peasants have been known to sprinkle bread-crumbs; and I have been informed... that on the festival of that saint whose name the master of the house bears, he will sometimes combine services to both his Christian and his pagan tutelary deities, substituting wine for the water on which the oil for the sacred lamp before the saint's icon usually floats, and pouring a libation of milk – for the older deities disapprove of intoxicants – about the aperture which leads down to the subterranean home of the genius. If it so happen that there is a snake in the hole and the milky deluge compels it speedily to issue from its hiding-place, its appearance in the house is greeted with a silent delight or with a few words of welcome quietly spoken. For on no account must the "guardian of the house": νοικοκύρης or τοπάκας, as it is sometimes called, be frightened by any sound or sudden movement. Much less of course must any physical hurt or violence be done to it; the consequences of such action, even though it be due merely to inadvertence, are swift and terrible; the house itself falls, or the member of the family who was guilty of the outrage dies in the self-same way in which he slew the snake»*⁹².

⁹⁰ Cfr. E.M. MEYER, *Mythologie der Germanen*, Strasburgo, 1903, p. 77: «*Nach dem neugriechischen Volksglauben lebt im Grunde jedes Hauses eine Schlange als Hausherr oder Hausberrin. Ihr Erscheinen im Innern desselben bedeutet Glück*».

⁹¹ G. GEORGEAKIS e L. PINEAU, *Le folk-lore de Lesbos*, Parigi 1894, p. 340.

⁹² J.C. LAWSON, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge 1910, pp. 259-260.

Credeenze analoghe si riscontrano in Albania: «*In den Riçadörfern in Albanien stellt man sich den Hausgeist, βιττογε-ιο, als kleine dicke Schlange mit bunter Haut vor, welche in der Hausmauer wohnt; der sie erblickende Hausbewohner begrüsst dieselbe mit grosser Ehrfurcht und überhäuft sie mit Segenswünschen; bei jedem kleinen Geräusche, dessen Ursache unbekannt, sagen die Frauen, "das ist die Wittore"; stirbt in einem Hause der ganze Mannesstamm aus, so verlässt die Wittore dasselbe für immer*»⁹³.

Se in termini contrastivi al nesso logico-semanticò «nascita dalla terra-nascita ofidica-autoctonia» si contrappone l'acquisto di donne e figli, cioè la discendenza per sessualità, ne deriverà che il serpente possa realizzare simbolicamente delle forme di sessualità che si contrappongano però ad una sessualità in qualche modo esogamica. Vi è come uno slittamento delle opposizioni che pur mantiene una sua ben precisa linea di continuità semiotica; in altre parole (consideriamo per comodità l'esempio tebano) la nascita ofidica sta ad indicare la nascita dalla terra nonché l'autoctonia (fase logicamente preliminare), ma sta poi al centro dei meccanismi di sessualità troppo interna o troppo endogamica che sembrano appunto caratterizzare la saga tebana: la bisessualità diacronica di Tiresia come anche l'incesto (incesto con la madre) di Edipo. In altre parole, bisessualità e incesto rientrerebbero nella categoria psico-logica dell'autoctonia e ver-

⁹³ B. SCHMIDT, *Das Volksleben der Neugriechen*, Lipsia 1871, p. 187, n. 16. Nell'ambito dell'antichità classica sono noti altri esempi che ci riportano verso questa medesima connessione di idee: ci limitiamo a ricordare che in un passo del v libro dell'Eneide, al momento in cui l'eroe troiano si appresta a compiere libagioni sulla tomba del padre, compare un serpente; Enea è: *incertus geniumne loci famulumne parentis / esse putet* (v, 95-96). Significativa è la notazione di Servio *ad Aen.* v 85: *Nullus enim locus sine genio, qui per anguem plerumque ostenditur*. Cfr. anche *Is. Et.* xii 4,1: *Angues autem apud gentiles pro geniis locorum erant habiti semper*. È noto in sostanza che: *Sehr gewöhnlich war es, die Gegenwart des Genius nur durch eine Schlange anzudeuten, die sein übliches Symbol war, ein Sinnbild der irdischen Fruchtbarkeit... und zugleich des Gebundenseins an die enge Ortschaft. Man hielt darum meist Schlangen in den Häusern* (Birt in Roscher, *Ausführliches Lexikon, cit.*, s.v. *Genius*, coll. 1623 sg.; la spaziatura è dell'Autore).

L'episodio erodoteo (VIII, 41) del serpente guardiano e genio protettore dell'acropoli e della città di Atene, che, nell'imminenza della conquista di Atene da parte degli invasori persiani, lascia la città, si configura come un trasferimento dell'identità locale ed etnica, o, per meglio dire, come una sorta di sottrazione dell'identità al luogo che sta per essere invaso dai nemici. Contestualmente in effetti gli Ateniesi si trasferiscono sulle navi. Da sottolineare la convergenza fra il serpente come spirito protettore dell'acropoli e la forma auguipede dei mitici re ateniesi collegati, come sappiamo, all'idea di autoctonia. Fra l'altro il serpente dell'acropoli ha la propria residenza nel tempio di Eretteo: cfr. Hsch. *Lex.*, s.v. οἰκουρὸν ὄφις (secondo alcuni si tratterebbe di due serpenti invece che di uno solo).

rebbero a costituirsi come variante della nascita dalla terra. È così evidente come almeno taluni tra i valori di omonimia che rientrano nella categoria morfematica del serpente vengano a correlarsi strettamente: serpente-antenato, nascita ofidica, serpente-bisessualità, serpente-incesto e in fin dei conti anche serpente come fallo (non di rado quest'ultimo tratto si combina strettamente con l'idea stessa del serpente-antenato o più in generale del serpente-progenitore).

Anche la tipologia mitica dell'eroe il cui padre è sostituito da un genitore divino che si presenta sotto forma di serpente realizza in maniera enfatica la nobiltà dell'eroe, il suo riconoscimento appunto come eroe. In quest'ultimo caso il segno di identificazione – potremmo chiamarla investitura – procede dalla sfera del divino ma assume comunque la morfologia solita.

In termini semiotici possiamo ipotizzare che i diversi valori del morfema significante serpente da noi enucleati in questa sede rappresentino varianti realizzative specifiche di un tratto di senso più elementare e profondo: ci pare di poter individuare questo valore-base in una relazione segnica e connotativa insieme che assegna al simbolo del serpente la funzione di indicare l'unità di una stirpe; tale simbolo varrebbe come elemento identificatorio e di riconoscimento su due piani diversi ma correlati: da un lato il serpente identifica una famiglia o una stirpe in rapporto al luogo di nascita e di residenza (autoctonia; è questo il livello che potremmo chiamare della natura); dall'altro esso identifica l'unità di una famiglia, di un clan, di una stirpe in rapporto ad altri gruppi sociali (cioè su di un piano stavolta eminentemente culturale). È da questo nucleo di senso (unità sul piano culturale, unità sul piano naturale e locale) che derivano di volta in volta i diversi significati "superficiali" e specifici che almeno in parte abbiamo passato in rassegna: attraverso la simbologia del serpente la bisessualità, come le altre forme di «iperbole endogamica», si configura come un eccesso di identità sia sul piano della natura sia su quello della cultura.