

QUADERNI DI STUDI INDO-MEDITERRANEI

N. 16

DIRETTORE RESPONSABILE

Carlo Saccone

COMITATO DIRETTIVO

Alessandro Grossato (vicedirettore), Daniela Boccassini (responsabile per il Nord America), Carlo Saccone, Nahid Norozi (segreteria di redazione)

COMITATO DEI CONSULENTI SCIENTIFICI

Alberto Ambrosio (Luxembourg School of Religion & Society – LSRS, mistica comparata), *Adone Brandalise* (Uni-Padova, studi interculturali), †*Francesco Benozzo* (Uni-Bologna, studi celtici), *Daniela Boccassini* (UBC Vancouver, filologia romanza), *Johann Christoph Buerger* (Uni-Berna, islamistica), *Patrizia Caraffi* (Uni-Bologna, iberistica), *Carlo Donà* (Uni-Messina, letterature comparate), *Patrick Francke* (Uni-Bamberg, arabistica), *Alessandro Grossato* (Facoltà Teologica del Triveneto, indologia), *Giancarlo Lacerenza* (Uni-Napoli, giudaistica), *Mario Mancini* (Uni-Bologna, francesistica), *Roberto Mulinacci* (Uni-Bologna, lusitanistica), *Carla Corradi Musi* (Uni-Bologna, studi sciamanistici), † *Giangiorgio Pasqualotto* (Uni-Padova, filosofie orientali), *Nahid Norozi* (Uni-Bologna, mistica arabo-persiana), *Tito Saronne* (Uni-Bologna, slavistica), *Mauro Scorretti* (Uni-Amsterdam, linguistica), *Giulio Soravia* (Uni-Bologna, maleo-indonesistica), *Kamran Talatof* (Uni-Arizona, iranistica), *Ermanno Visintainer* (ASTREA, filologia delle lingue turco-mongole)

QUADERNI DI STUDI INDO-MEDITERRANEI
XVI (2024-25)

DONNE ASSASSINE
IN MITO, ARTE, LETTERATURA
Da Giuditta a Charlotte Corday, da Medea a Tosca

a cura di
Nahid Norozi e Carlo Saccone



Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture Moderne dell'Università di Bologna



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

DIPARTIMENTO
DI LINGUE, LETTERATURE
E CULTURE MODERNE

La collana “Quaderni di Studi Indo-Mediterranei” (QSIM), creata e sostenuta da amici e studiosi riuniti in ASTREA (Associazione di Studi e Ricerche Euro-Asiatiche), ha sede presso il Dipartimento di Lingue Letterature e Culture Moderne dell'Università di Bologna, Via Cartoleria 5, 40124 Bologna ed è affiliata dal 2015 al centro di ricerca FIMIM (Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea) del medesimo Dipartimento raggiungibile al sito: <http://fimim.altervista.org/index.html>

Sito web ufficiale della collana: <https://site.unibo.it/fimim/it/pubblicazioni/quaderni-di-studi-indo-mediterranei/>

Sito in inglese: <http://qusim.arts.ubc.ca/>

Ulteriori materiali e informazioni sul sito di “Archivi di Studi Indo-Mediterranei” (ASIM) <http://www.archivindomed.altervista.org/>

Per contatti, informazioni e proposte di contributi e recensioni, che verranno sottoposti a procedimento di revisione con *peer review*, si prega di utilizzare i seguenti indirizzi: carlo.saccone@unibo.it, nahid.norozi2@unibo.it.

Per ordinazioni dei volumi della Collana, si prega di contattare l'Editore.

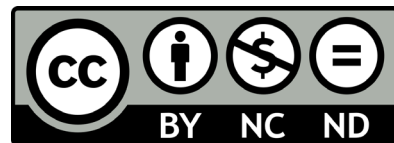
Copyright The Authors© 2025

Printed edition WriteUp Books
via Michele di Lando, 77 — Roma
www.writeupbooks.com
redazione@writeupbooks.com

Collana: *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*, n. 16

ISSN: 2532-8492
ISBN 979-12-5544-086-4

I edizione: ottobre 2025



[CC 4.0 BY-NC-ND International
Attribution-Non Commercial-
No Derivatives](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

INDICE

<i>Introduzione</i> di Carlo Saccone e Nahid Norozi	7
<i>In memoriam Francesco Benozzo (1969-2025)</i> di Andrea Fassò	13
<i>Pentesilea l'amazzone e Ondina la sirena: donne assassine nella letteratura tedesca di epoca romantica</i> di Fabiana Paciello	19
<i>La Nature de Leopardi, l'Althée de Pavese, la Médée de Pasolini : trois mères filicides</i> di Marta Mariani	37
<i>Veuves noires et mantes religieuses: transgressions monstrueuses de la femme-insecte au cinéma</i> di Marjo Mermet-Bouvier-Hatzfeld	49
<i>Una santa assassina: il caso di Ol'ga di Kiev (890-969)</i> di Arturo Massa	61
<i>Criminelles sur les scènes tragiques de la Révolution et de l'Empire : entre monstrosité du grand crime et folie passionnelle pathétique</i> di Pauline La Burthe	81
<i>La furia assassina di Pentesilea. Il sovvertimento dei sessi</i> di Riccardo Bettini	103
<i>«Ihr hott mei Kind derwergt»: il neonaticidio in Rose Bernd (1903)</i> di Gerhart Hauptmann di Francesca Ottavio	133
<i>“Rusalka from the Patriarch's Ponds”: the image of Rusalka in contemporary Russian literature</i> di Luizetta Falyushina	151
<i>Sorelle assassine: le figlie di Minia. Variazioni nel mito e nel culto</i> di Tullia Spinedi	161
<i>L'ombra di Otrera. Pentesilea e l'assassinio di Achille</i> di Erika Maria Sottile	187
<i>Tra la prigione del patriarcato e la libertà dell'emancipazione: la dicotomia dell'anima femminile in Lady Macbeth del distretto di Mtsensk di Nikolaj Leskov</i> di Anna Sokolova	199

<i>Streghe, Rusalke e Baba Jaga: inquietanti presenze femminili nella cultura slava</i> di Cheti Traini	225
<i>L'adultera assassina. Katerina Izmajlova dalla prosa di Nikolaj Leskov alla rielaborazione operistica di Šostakovič e quella cinematografica di Andrzej Wajda</i> di Liliana Giacomoni	245
<i>Medea madre assassina nell'arte seicentesca. Echi letterari</i> di Diana Perego	265
<i>Matrigna, Madrina, Madre assassina. Dalle eroine della tragedia greca alla Madre Orchessa dei fratelli Grimm</i> di Massimo Scotti	285
<i>O Scarpia avanti a Dio! Tosca assassina sul crinale tra seduzione e potere</i> di Chiara Ombretta Tommasi	297
<i>L'oro e le assassine. Brunilde e Crimilde in Germania e Islanda</i> di Maria Adele Cipolla	313
<i>Follia dionisiaca e filicidio: Agave e le baccanti nel delirio della tragedia euripidea</i> di Laura Valente	337
<i>L'araignée tapie dans un fond est l'horreur devenue un être. Lettura de La Comtesse sanglante di Valentine Penrose</i> di Giuseppe Crivella	347
<i>Donne cannibali: da Suzanne Césaire a Maryse Condé</i> di Giulia Abbadessa	361
<i>Donne assassine nel Libro dei Re di Ferdowsi (XI sec.) e nel Libro di Alessandro di Manucehr Khān (XVII sec.)</i> di Nahid Norozi	381
<i>«Embrace diversity/ Or be destroyed»: Violenza e compromesso in Parable of the Sower di Octavia Butler e The Gilda Stories di Jewelle Gomez</i> di Francesco Cattani	399
<i>Mujer asesina y sin culpa en El desorden de tu nombre de Juan José Millás</i> di Luigi Contadini	415
<i>Epica persiana e opera lirica italiana: la Turandot da Nezāmi a Puccini</i> di Johann Christoph Bürgel	433
<i>Crimini femminili e magia: da Apuleio a J. Joyce</i> di Ezio Albrile	449
<i>Notizie sugli autori e riassunti</i>	459

*Sorelle assassine: le figlie di Minia.
Variazioni nel mito e nel culto**

Tullia Spinedi

Diverse storie del mito greco coinvolgono “donne assassine”, e alcune, nello specifico, “madri assassine”: esse sono descritte come colpevoli dell’atto più brutale che esista, l’infanticidio. Uccidere il proprio figlio rappresentava la più tremenda delle violazioni all’ordine sociale—interrompeva, infatti, la linea di discendenza familiare—e anche un gesto del tutto anti-intuitivo, ostentatamente contrario al naturale sentimento di cura, protezione e amore che lega le madri alle loro creature¹. In quanto rappresentazioni, queste storie sono narrazioni che necessariamente assumono una data prospettiva, plasmata su concreti rapporti sociali: spesso, infatti, tendono a delineare un sistema di narrazioni che, anche attraverso meccanismi inconsci e non esplicitamente concettualizzati, corroborava funzioni e idee del discorso dominante. Un recente lavoro di Marcella Farioli (2024) focalizza l’attenzione sull’analisi delle rielaborazioni letterarie e iconografiche dei miti su “donne pericolose” come rinforzi alla convinzione che la supremazia maschile fosse l’unica possibile (15–32). L’autrice, dopo una lunga disamina delle fonti, rileva che nel passaggio dall’età arcaica all’età classica, in contesto ateniese, sia possibile registrare una sorta di acuirsi della colpevolezza: alcuni personaggi prima innocenti divengono colpevoli; altri precedentemente responsabili, ma in maniera inconsapevole, diventano rei di crimini deliberati o le loro ragioni sono presentate come più abiette (ibid.: 544). Ciò sarebbe da connettersi, secondo la studiosa, con la storia politica e sociale di Atene, che si fondava sull’endogamia civica e di classe sociale e richiedeva, pertanto, uno stringente controllo sulle donne in quanto necessarie alla generazione di nuovi cittadini (ibid.: 550–563).

Il fatto che l’immagine della pericolosità delle donne sia da ricercare in ostacoli

* Questo articolo è stato scritto nell’ambito del progetto PRIN “WInGS - Women Intellectuals in Greek Society” (CUP F53D23007910006 - PRIN 2022PYXKPT_02 - M4, C2, Investimento 1.1 - finanziato dall’Unione Europea - Next GenerationEU - DD MUR 1012 del 6/7/2023). Un particolare ringraziamento a Cecilia Nobili per le utili osservazioni.

1 Alla rovescia, la madre deprivata della prole è destinata a un eterno destino di inconsolabile sofferenza. Diverse sono le storie mitiche che narrano la consunzione in pianto di *matres dolentes*: Niobe, rea di essersi vantata di fronte a Latona del numero dei suoi figli, li vide tutti uccisi da Apollo e Artemide e si consumò in pianto fino a scomparire tra le rocce (Omero, *Il.*, XXIV 602–617); Procne, omicida del figlio Iti, è destinata a un interminabile lamento, che gli antichi riconoscevano nel canto dolente dell’usignolo (due diverse versioni sono attestate in Omero, *Od.* XIX 518–524 e nel frammentario *Tereo* di Sofocle). Questi due *exempla* mitici sono assunti a paradigma del lutto inesauribile: a loro si paragona chi piange disperato sui suoi morti (Sofocle, *Elettra*, 146–149).

alla riproduzione, ben si concorda, dunque, con le storie di donne infanticide, che in preda a delirio, per errore, o per decisione deliberata, annullano lo sforzo di controllo e di riproduzione dei maschi.

Tra le diverse rappresentazioni di madri assassine, particolare *status* assumono quelle coinvolte in infanticidi perpetrati da un gruppo di donne: se in alcuni casi tali narrazioni prevedono, in senso diacronico e in virtù di sviluppi anche strettamente letterari, la progressiva assunzione di una colpa individuale da parte di un'esponente particolarmente in vista, in origine essi si connotano come atti collettivi.

Queste storie sono state ricondotte alla rappresentazione della pericolosità della "stirpe delle donne", l'esiodeo *genos gynaikōn* (Esiodo, *Teogonia*, 590–602), caratterizzata da vizi comuni equamente posseduti da tutte le donne, che appaiono dunque geneticamente viziose; l'agire in gruppo, solidale e complice, le rende vieppiù rovinose e letali (Farioli 2024: 91–111). I gruppi di assassine mitiche, d'altra parte, sono spesso coinvolti in vicende di offese alle divinità, che possono indurre a follia le donne, le quali praticano dunque violenti smembramenti (*sparagmoi*) o addirittura atti cannibalici in conseguenza della *mania* divina.

Alcune tra queste storie costituiscono l'eziologia mitica di rituali religiosi praticati concretamente in diverse località della Grecia, che prevedevano *performance* e pratiche mimetiche.

Oggetto della presente analisi è uno di questi episodi, la vicenda delle Miniadi.

Introduzione: *status quaestionis*, metodo e obiettivi

Minia, leggendario sovrano della città di Orcomeno², in Beozia, aveva tre figlie. Strenuamente dedite al loro lavoro, tessere in casa, esse disdegnarono di unirsi ai riti del dio Dioniso il quale, offeso, tentò dapprima di persuaderle attraverso prodigi, ma poi le punì: dilaniarono il figlio di una di loro e infine, unitesi alle menadi sui monti ma da queste respinte per l'orribile atto compiuto, furono trasformate in volatili notturni.

La vicenda mitica—con piccole e grandi variazioni—è narrata da quattro autori di età imperiale: si trova, infatti, dapprima in Ovidio, prevedibilmente interessato alla finale trasformazione (*Metamorfosi* IV 1–415); poi in Plutarco (*Questioni Greche*,

2 I nomi di Orcomeno e Minia sono entrambi adottati, dell'età arcaica, per designare la città: nel catalogo delle navi iliadico (II 511) la località è definita "Orcomeno Minia", e ancora all'inizio del V secolo a.C. Pindaro canta per gli abitanti di Orcomeno descrivendoli come "Minii di antica prole" (*Olimpica* XIV 5; similmente Erodoto, I 146). In alcune rielaborazioni delle genealogie mitiche avvenute nei secoli successivi, compaiono due eroi eponimi, associati tramite il vincolo padre-figlio: secondo alcune fonti Minia è padre di Orcomeno (Pausania, IX 36, 6), secondo altre è suo figlio (Ferecide, *FGrHist* III F 171). Per le fonti su Minia si veda Simon 1992: 581–582; sulle tracce del culto di Minia a Orcomeno Schachter 1986: 143–144.

21, 299e–300a)³ ed Eliano (*Storia varia* 3, 42)⁴, che raccolgono aneddoti, miti e memorie dell'antichità greca per il loro pubblico affamato di erudizione; infine, nel capitolo 10 della *Metamorphoseōn Synagogé* (*Raccolta di Metamorfosi*) di Antonino Liberale, un'opera prodotta probabilmente tra II e III secolo e tramandata dal solo codice *Palatinus Graecus Heidelbergensis* 398, copiato a Costantinopoli nella seconda metà del IX secolo. Essa raccoglie, per l'appunto, quarantuno storie di metamorfosi leggendarie, corredate di notazioni extra-testuali, poste nel margine inferiore o superiore, che menzionano, per ogni racconto, altri autori che lo hanno narrato in maniera più o meno estesa⁵.

Plutarco, nel passo citato, ricorda sinteticamente e solo in parte la vicenda, poiché intende primariamente associarla a un rituale che, alla sua epoca, si svolgeva nella città di Orcomeno.

Chi sono gli *Psolei* e chi le *Eoleie*⁶ presso i Beoti? Narrano che le figlie di Minia,

3 L'opera è costituita da cinquantanove domande e relative risposte, secondo un modulo presente anche nelle *Questioni Romane*. Lo stile al limite dell'essenziale e l'assenza di riflessioni di ampio respiro aveva indotto Hartman 1916: 139–140 a mettere in dubbio la paternità plutarchea. Boulogne, nell'introduzione alla sua edizione (2002: 180–182) ha recuperato elementi a sostegno dell'autenticità (soprattutto, i dossier documentari comuni anche ad altre opere) e ha ipotizzato che si tratti di una raccolta di note, forse redatta da segretari. L'opera, come ha notato in un recente contributo Jazdzewska 2018, si distingue per una particolare impronta glossografica e lessicografica, tesa cioè a fornire spiegazione di termini rari o con accezioni inusuali, di nomi propri, modi di dire, proverbi e canti rituali in un uso presso specifiche località.

4 Eliano, nato intorno al 170 d.C., guadagnò l'ammirazione dei contemporanei componendo opere in greco (Filostrato, *Vite dei sofisti*, II 31); la *Storia Varia* è forse l'ultima, in ordine cronologico, delle sue produzioni, e presenta segnali di incompiutezza. Essa è una raccolta miscellanea di aneddoti ed eventi, capace di incontrare il gusto di lettori istruiti; si veda Wilson 1997: 1–7.

5 Non esistono informazioni su Antonino Liberale; secondo l'editore Papatomopoulos, in base alla diffusione del gentilizio "Antonino", si può supporre che sia vissuto all'epoca delle dinastie degli Antonini o dei Severi (1968: ix–x). Il manoscritto che riporta l'opera è un pregiato esemplare miscellaneo, per cui si veda la descrizione di Ronconi 2007: 35–75. In merito alle notazioni extra-testuali, è oggetto di discussione, da una parte, se esse siano da attribuire ad Antonino o all'intervento successivo di grammatici ed eruditi; dall'altra, se gli autori citati rappresentino delle fonti o, piuttosto, dei *loci paralleli*, che talvolta narrano per esteso e talvolta semplicemente alludono all'episodio. Si veda, in merito, Papatomopoulos 1968: xi–xix, che raccoglie le diverse interpretazioni, e infine propende per la redazione ad opera di eruditi attivi dopo il 350 che ricordano la presenza della vicenda in altri componimenti. *Contra*, Cameron 2004: 106–116, 321–327 sostiene che i riferimenti siano da attribuire al testo originale.

6 La traduzione offerta si fonda sul testo di Tichtener 1935, ma, nel caso del nome "Eoleie", si adotta qui la grafia preservata nei manoscritti, che riportano le forme greche αἰολεῖαι o αἰολία; Tichtener accoglieva una congettura apposta da Bachet de Méziriac al margine dell'edizione dei *Moralia* di Henri Estienne del 1572, successivamente integrata a testo da Wyttenbach, che corregge la lezione tramandata in αἰ Ὀλεῖαι, le "Oleie", ossia le "assassine". Sulle congetture di Bachet de Méziriac in altri trattati plutarchei si veda Martinelli Tempesta 2006: 185–186 e 215–217. Anche Boulogne 2002: 416 propende per la lezione tràdita, che sembra connessa con elementi propri del travestimento rituale,

Leucippe, Arsinoe e Alcathe, in preda alla follia (gr. *mainomai*), bramassero cibarsi di carne umana e si giocassero i loro figli, traendoli a sorte. Toccò a Leucippe offrire il proprio figlio Ippaso, perché fosse dilaniato (gr. *diaspaō*); i loro mariti, che per l'afflizione e il dolore andavano vestiti di stracci, furono chiamati *Psolei*, e le stesse Miniadi *Eoleie*, cioè assassine.⁷ Ancora oggi gli abitanti di Orcomeno chiamano così le loro discendenti. Ogni anno durante le Agrionie ha luogo la fuga e l'inseguimento da parte del sacerdote di Dioniso, armato di lancia. Rientra nei suoi poteri uccidere quella che sia stata catturata, come fece presso di noi il sacerdote Zoilo, che ne uccise una. Ma da questo non derivò loro nulla di buono, perché Zoilo, ammalatosi per una ulcera trascurata e trascinandosi la malattia per lungo tempo, morì, mentre gli Orcomeni, colpiti da sventure pubbliche e condanne, svincolarono la carica sacerdotale dalla stirpe di Zoilo, scegliendo il migliore di tutti.

(Tr. Montalbano 2017: 561)

La leggenda è dunque menzionata esclusivamente in relazione all'infanticidio, con il chiaro scopo di essere addotta come eziologia della particolare cerimonia delle Agrionie, che si svolgeva, ancora all'epoca di Plutarco, nel contesto del culto di Dioniso.

Questa testimonianza risulta particolarmente interessante, poiché si colloca nell'ambito del complesso intreccio tra rito, mito e letteratura. Difatti, da una parte, è stabilita, con il passato leggendario, una relazione non solo di tipo eziologico, ma anche mimetico: risulta dunque complesso stabilire se sia il rituale a riflettere un mito più antico, o se piuttosto il mito vada inteso come spiegazione retrospettiva di un rituale esistente⁸, o ancora se mito e rito siano da intendersi come controparti complementari, nate e sviluppatesi di pari passo come processi simbolici i quali, pur non corrispondenti nei dettagli di contenuto, avevano la capacità di evocare lo stesso tipo di situazione e la stessa atmosfera emotiva⁹.

Inoltre, è necessario tentare di indagare quali possano essere state le fonti di riferimento per gli autori che tramandano l'episodio delle Miniadi. Plutarco, infatti, parrebbe riferirsi a narrazioni circolanti oralmente a livello locale: è tuttavia operazione assai delicata distinguere, soprattutto nel caso di autori con interesse prevalentemente erudito e antiquario, quanto provenga dal folklore o quanto, invece,

su cui si avrà modo di tornare più avanti.

7 Anche in questo punto il testo appare problematico: difatti i manoscritti restituiscono l'*hapax* οἰωνολόας—e il solo codice E (*Parisinus Graecus* 1672) riporta καὶ οἰωνολόας—che viene però corretto, dal succitato Bachet de Méziriac, in οἶον ὀλοάς. Boulogne 2002: 206 n. 204 accoglie la congettura e suppone che Plutarco intendesse giocare sulla somiglianza fonica tra *Aioleiai* e *hai oloai*.

8 Si veda Gödde 2022: 135 e n. 40. Sulla capacità dei miti eziologici di stabilire continuità tra passato e presente si veda Dowden 1992; sull'eziologia come racconto retrospettivo Gödde 2022: 125–128 e *id.* 2019.

9 Graf 1984: 254; per la sintesi di alcune interpretazioni della relazione mito–rito si veda Versnel 1988: 121–122.

derivi da produzioni letterarie, che a loro volta possono essere divenute tradizionali¹⁰.

Infine, il mito va considerato rispetto al suo sviluppo storico, poiché in ogni periodo esso ha assunto forme e significati differenti: le diverse versioni di un episodio sono pertanto da considerare all'interno del loro contesto specifico¹¹. Secondo recenti approcci, tutti i prodotti culturali — e dunque anche le versioni del mito —, in quanto rappresentazioni più o meno consapevoli di idee di riferimento, sono da considerarsi come intimamente connessi a fatti sociali concreti (Farioli 2024: 20–21, 83–84).

D'altronde, la vicenda delle Miniadi, in ragione del tema trattato e della sua struttura, è usualmente raccolta tra i cosiddetti “miti di resistenza”, ossia quelle storie che narrano vicende di strenui (e fallimentari) tentativi di opposizione al culto dionsiaco, in cui si verifica l'assoggettamento mentale da parte del dio¹²; tra questi, particolari caratteristiche affini sono state rintracciate negli episodi che coinvolgono gruppi di donne, ossia, oltre alle celebri baccanti tebane consacrate dalla tragedia euripidea¹³, le meno note donne di Argo¹⁴ e le figlie del re Preto¹⁵, che manifestano altrettanto atteggiamenti ostili verso la divinità con conseguente follia e comportamenti gravemente antisociali. In questi casi, infatti, le donne compiono l'uccisione tramite smembramento (*sparagmos*) dei propri figli — ad eccezione delle Pretidi che, non ancora sposate, non hanno prole, ma “infettano” e istigano altre donne all'atto¹⁶. Questo particolare tipo di miti è stato da una parte inquadrato nell'ambito delle eziologie connesse con la fondazione del culto (Gödde

10 Sulla relazione tra mito e formulazione letteraria si veda Gödde 2016: 121–123. Sulla natura letteraria del mito greco si veda Conradie 1977, che recupera e discute alcune affermazioni di Kirk (nella fattispecie, sulle caratteristiche del mito nella sua forma letteraria, da Kirk 1972).

11 L'attenzione allo sviluppo storico del mito, già avanzata di Munz (1973: 22), è poi accolta da Bremmer (1988: 4–6).

12 Gli studi su questo tema muovono da un approccio strutturalista: così Massenzio 1970; Burkert 1981: 135–136 e n. 185. Si veda Casadio 1994 in particolare per la zona dell'Argolide, ma con riferimento anche alle Miniadi a pp. 84–99. Riesami più recenti in Gödde 2011; Gödde 2022: 128–136; si veda anche Massetti 2023 che adotta la definizione di *narrative avatar* intesa come proliferazione narrativa di una medesima trama. L'analisi di questo genere di miti in base alla follia inflitta dalla divinità è oggetto dell'analisi di Mattes 1970: 38–40, 50–52. Per una sintesi delle diverse leggende, incluse quelle che coinvolgono personaggi maschili, si veda Gavazza 2023: 1–2.

13 Euripide, *Baccanti*; Teocrito, *Idillio* 26; Apollodoro III 5, 2; Oppiano, *Cynegetica* IV 287–319; Pausania II 2, 7.

14 Apollodoro III 5, 2.

15 Esiodo, fr. 131–133 Merkelbach–West; Bacchilide 11, 40–112; Apollodoro II 2, 2. Erodoto (IX 34) parla di donne di Argo e dell'intervento salvifico di Melampo, probabilmente già presente in Esiodo (fr. 131 Merkelbach–West), ma senza menzionare specificamente né Preto né le sue figlie; Pausania colloca la vicenda sotto il regno di Preto (VIII 18, 7) o di Anassagora (II 18, 4). La punizione delle Pretidi è attribuita da alcune fonti all'ira di Dioniso, da altre all'ira di Era: sulle diverse tradizioni si vedano Dorati 2004 e Costanza 2010. Sulla peculiarità del mito delle Pretidi come rappresentazione della follia virginale si vedano Marzari 2010 e Farioli 2024: 442–453.

16 Secondo la versione di Apollodoro II 2, 2.

2022), dall'altra è stato interpretato come rappresentazione esemplare della "crisi permanente" (per usare i termini conati da Massenzio 1970) in cui incorrerebbe chi non accetta la "crisi provvisoria" dell'estasi rituale. In questo secondo caso, pertanto, la vicenda mitica funge da ammonimento al rispetto dei riti di rottura dell'ordine i quali, offrendo spazio a un disordine controllato, capace di incanalare la minaccia dell'insubordinazione femminile, garantiscono la stabilità dell'assetto della città¹⁷.

Risulta, dunque, manifesta la varietà di livelli, approcci e scopi che sono stati adottati nell'analisi della vicenda mitica delle figlie di Minia e dei rituali ad essa connessi. Essa, inoltre, a parte una breve monografia di Kambitsis del 1975 e due più recenti contributi di Bernabé (2010; 2014), è solitamente affrontata nel contesto di discussioni più ampie, in cui si recuperano solo alcuni aspetti o alcune versioni dell'episodio. *Sic stantibus rebus*, sembra opportuno procedere a un riesame delle fonti, e adottare una via ragionevolmente sincretica, che recuperi l'opportunità della (prudente) analogia, ma allo scopo di analizzare le costruzioni narrative e le pratiche culturali negli specifici contesti storici e nel loro mutamento nel tempo e nello spazio. Pertanto, scopo del presente contributo è 1) analizzare le fonti letterarie e iconografiche, per 2) osservare la diffusione e lo sviluppo storico della rappresentazione delle Miniadi. Ciò consentirà, da un lato, di rimarcare gli elementi comuni tra le diverse versioni e con le storie "apparentate"; dall'altro, di tentare di ricostruire eventuali specificità del mito nella versione circolante in Beozia, in cui l'episodio è ambientato e in cui esiste effettiva testimonianza della celebrazione delle Agrionie in almeno tre città, e fuori dalla regione. Infine, si tenterà 3) di indagare le interazioni tra rappresentazioni mitiche e pratiche rituali testimoniate.

1.1 Le fonti letterarie

Il più antico testimone dell'episodio mitico nella sua interezza è Ovidio; il racconto nelle *Metamorfosi* è l'unico a omettere l'uccisione del bambino. Il poeta si dilunga nella descrizione dell'esagerata devozione delle tre donne al lavoro: il tempo che le donne trascorrono al telaio pare quasi dilatato e rimarcato dall'inserzione, tra l'iniziale opposizione al rituale e il finale intervento divino, di tre *fabulae* che le sorelle si raccontano tra loro¹⁸. Difatti, il quarto libro si apre con il rifiuto, da parte delle sorelle, della divinità stessa di Dioniso e pertanto degli *orgia dei* (1–2), prescritti per il giorno di festa dal sacerdote del dio, che aveva pronosticato la *saeva numinis ira* se il suo culto fosse stato trascurato (4–9). Dopo una vivida descrizione delle invocazioni del corteo delle menadi (9–32), riappaiono le Miniadi, ancora in casa, inopportunamente dedite alla tessitura (33: *intempestiva Minerva*) e aspramente critiche verso chi trascura i doveri affidati alle donne da Pallade stessa (37–38). Si

17 Burkert 1981: 129–136; Seaford 1993; Bernabé 2014; Farioli 2024: 306–316.

18 Sono le storie di a) Piramo e Tisbe, b) Leucotoe e Clizia, c) Venere e Marte, su cui si vedano rispettivamente le sezioni del commento di Barchiesi-Rosati 2024: a) 369–372, b) 383–384, c) 384–385. Sulla tecnica del racconto a cornice nelle *Metamorfosi* si veda Rosati 1981.

propongono, dunque, di alleggerire l'utile fatica delle mani attraverso il racconto di storie che non facciano percepire la durata dei *longa tempora* (39–41). I tre racconti, intermezzati dal richiamo all'incessante attività (54; 275), si estendono fino al verso 389, in cui sono ricordate immediatamente la continuità del lavoro e il disprezzo per il dio e il suo culto (390: *urget opus spernitque deum festumque profanat*). Segue il miracolo divino (391–415): suonano timpani, flauti e bronzi; giunge odore di mirra e croco; i telai diventano edera e vite; la casa inizia a tremare e a riempirsi di bagliori e fuochi; le donne allucinate pensano di sentire ululati di belve. Le sorelle tentano di nascondersi, ma a questo punto avviene la metamorfosi in pipistrelli, che destina le donne a un'eterna vita da rinchiusi (*tectaque non silvas celebrant*), libere di volare solo di notte. La tragica sorte delle Miniadi garantisce il riconoscimento di Dioniso da parte di tutta la città (416–417).

Plutarco, dal canto suo, come si è già avuto modo di notare, non riporta le cause dell'ira divina, e neppure la metamorfosi; l'attenzione è completamente rivolta alla follia (*mania*) che investe le donne, e le spinge all'orrido desiderio di cibarsi di carne umana, che sfocia nell'estrazione a sorte della vittima e nel finale smembramento di Ippaso, figlio di Leucippe.

Eliano, invece, in un paragrafo dedicato a episodi di follia collettiva femminile — sono prima ricordate le Pretidi, le donne di Laconia e quelle di Chio —, offre un racconto decisamente più esteso.

Anche le donne di Beozia impazzirono (gr. *mainomai*) invasate dalla divinità, e questo lo ricorda bene anche la tragedia. Dicono (*legousi*) che solo le figlie di Minia Leucippe, Arsippe e Alcitoe rifiutarono la danza in onore di Dioniso; il motivo era che amavano i loro mariti, e per questo non divennero menadi per il dio. Dioniso si adirò. Le donne erano sedute presso i telai e lavoravano alacramente e onorevolmente in onore di Ergane.¹⁹ Ma, all'improvviso, edera e vite avvolsero i telai, e serpenti fecero il loro nido nei cesti della lana; dai soffitti gocciarono vino e latte. Ma nemmeno questo le convinse ad unirsi alla venerazione del dio. Allora commisero un atto orrendo (*pathos*), non sul Citerone, ma non da meno di quello avvenuto sul Citerone: le Miniadi, dando inizio alla follia (*mania*), dilaniarono (gr. *diaspaō*), il figlio di Leucippe, ancora piccolo e in tenera età, come se fosse un cerbiatto. Quindi, di qui, raggiunsero quelle che erano menadi da principio, ma quelle le inseguirono per il loro atto sacrilego. Perciò divennero uccelli, e una mutò forma in cornacchia, una in pipistrello, una in civetta.²⁰

Infine, anche il capitolo 10 della *Metamorphoseōn Synagōgē* di Antonino Liberale riporta una versione piuttosto ricca. Le annotazioni extra-testuali del manoscritto restituiscono, per questo episodio, i nomi del poeta ellenistico Nicandro (IV libro delle *Metamorfosi*) e della poetessa di età classica Corinna²¹.

19 Epiteto di Atena, cfr. Sofocle, fr. 844 Radt, Pausania I 24, 3.

20 La traduzione, basata sul testo di Wilson 1997, è mia.

21 Nicandro compose un poema intitolato *Metamorfosi* in quattro o cinque libri; la sua attività è

1. Minia, figlio di Orcomeno, ebbe come figlie Leucippe, Arsippe e Alcatoe, che eccedettero nella dedizione al lavoro. Esse ebbero spesso parole di biasimo anche per altre donne, poiché abbandonavano la città per andare a celebrare i baccanali sui monti, finché Dioniso, dopo aver preso l'aspetto di una fanciulla, le esortò a non trascurare i riti o i misteri del dio. 2. Quelle tuttavia non gli badavano e allora Dioniso, adirato per questo comportamento, da fanciulla si trasformò in toro, in leone e in leopardo, e fece sì che dai montanti del telaio stillasse per lui nettare e latte. 3. Di fronte a tali portenti, le ragazze furono prese dal terrore (gr. *deima*), misero tre contrassegni, uno per ciascuna, in un vaso e lo agitarono. E poiché a uscire fu il contrassegno di Leucippe, costei promise di offrire un sacrificio (gr. *thyma*) al dio e fece a pezzi (gr. *diaspaō*), insieme alle sorelle, il proprio figlio Ippaso. 4. In seguito, lasciata la casa paterna, baccheggiavano sui monti pascendosi di edera, convolvolo e alloro, finché Hermes, toccandole con la bacchetta, non le trasformò in uccelli: una di esse divenne un pipistrello, l'altra una civetta e l'ultima una strige. E da allora tutte e tre fuggirono la luce del giorno.

(Tr. Braccini 2018: 47)

Se raffrontati, i testi presentano caratteristiche comuni e significative differenze. Anzitutto, tutti e tre i testi in lingua greca adoperano, per descrivere l'atto omicida delle tre sorelle, il verbo *diaspaō*. Esso descrive lo smembramento, lo *sparagmos*, che tipicamente connota l'atto delle menadi²². Il significato dello *sparagmos*, che probabilmente aveva radici nel rituale, è stato ricondotto alla simbolica morte dell'iniziando, che doveva perdere la sua identità per acquisirne una nuova, e al pasto collettivo che commemorava la morte mitica di un eroe o del dio stesso (Seaford 1981: 266–268)²³. Gli autori che adoperano il termine, dunque, collocano le Miniadi precisamente nel quadro di riferimento di questa rappresentazione tipica.

A scopo comparativo, Bernabé (2010; 2014) ha proposto una pratica suddivisione del *pattern* narrativo in quattro parti: a) ragioni dell'antagonismo; b) prodigi che mostrano la potenza del dio; c) collera del dio; d) conseguenze dell'ira divina (follia e metamorfosi). Di questi, l'unico elemento comune a tutti è la collera del dio, e anche

datata al II secolo a.C. (per la discussione delle fonti si rimanda a Gow-Scholfield 1953: 3–8). Corinna, originaria della Beozia, era ritenuta dagli intellettuali di età imperiale contemporanea di Pindaro; la cronologia tradizionale è stata messa in discussione da un articolo di Lobel del 1930 che, in base ad alcune caratteristiche linguistiche e metriche del testo preservato dai papiri, ha ritenuto di poter collocare l'attività di Corinna tra la fine del IV secolo a.C. e la metà del III a.C. Sulla stessa scia Page 1953 e West 1970; d'altra parte, un gran numero di studiosi ha puntualmente contro-argomentato restituendo valore alle testimonianze antiche e ribadendo la cronologia di V secolo a.C. (si vedano almeno Davies 1988, Burzacchini 1991, Palumbo Stracca 1993, Gentili-Lomiento 2001).

22 Nelle *Baccanti* di Euripide, il verbo descrive la sorte di Atteone (v. 339), sbranato dai cani sul Citerone per l'ira di Artemide, che Cadmo evoca per addolcire Penteo ma che, di fatto, si rivela drammaticamente profetica; il termine *sparagmos* descrive poi l'azione tipica delle Baccanti (v. 735), e infine di nuovo il verbo denota la tragica sorte di Penteo (v. 1220).

23 Ulteriori riflessioni sullo *sparagmos* nelle *Baccanti* di Euripide in Rosenmeyer 1983.

il fatto che essa *abbia* conseguenze — ma non le conseguenze stesse. Infatti, anche se Plutarco non esplicita le cause della follia delle donne, pare ragionevolmente lecito ipotizzare che essa provenga da Dioniso, se si considera che l'autore adopera il verbo *mainomai*, tipico della descrizione degli effetti conturbanti provocati dal dio (Mattes 1970: 101–102). Plutarco è anche l'unico ad escludere la metamorfosi finale in volatili²⁴. Nell'opinione di Kambitsis (1975: 12–13), l'autore, pur conoscendo opere letterarie più antiche, come quelle di Corinna e Nicandro, attinse esclusivamente a materiale folkloristico. D'altra parte, come riconosce lo stesso studioso, l'autore può aver scelto di escludere la conclusione perché antieconomica rispetto al suo scopo, ossia fornire le ragioni dell'inseguimento rituale; inoltre, la sovrapposibilità del tratto di narrazione ritagliato da Plutarco con le versioni di Eliano e Antonino Liberale lascerebbe piuttosto intendere una deliberata selezione della materia a scopo logico-argomentativo. Al folklore appartengono indubbiamente alcuni elementi del rito, come il travestimento e la fuga, che verranno esaminati più avanti; è fortemente probabile che l'episodio mitico fosse tramandato anche per vie informali e non letterarie, ma è altrettanto immaginabile che la tradizione popolare stessa dipendesse dalla circolazione di adattamenti letterari.

È Ovidio, invece, l'unico ad escludere la follia e l'uccisione del figlio di Leucippe: la ragione di questa significativa omissione può risiedere nell'intenzione narrativa dell'autore, non interessato agli aspetti religiosi della vicenda e che, pertanto, esclude ciò che distrae dal racconto della metamorfosi²⁵, a cui si aggiunge la possibilità che abbia scelto di non ripetere la macabra scena di smembramento, poiché essa è appena prima descritta nell'episodio di Penteo alla fine del terzo libro²⁶.

24 I volatili differiscono tra loro, ma si tratta in tutti i casi di animali notturni. Ovidio allude semplicemente a pipistrelli; il pipistrello è presente anche in Antonino ed Eliano, e così anche la civetta. Il terzo volatile è, in Eliano, una cornacchia, mentre in Antonino è presente il termine greco *buxa*, di non immediata identificazione, che Braccini traduce con “strige”, motivando in nota la scelta di adoperare un termine che designasse genericamente un rapace notturno (2018: 182–183).

25 Bernabé 2014: 9. *Ibid.*: 6–7 è rimarcata la similarità, piuttosto, con l'*Inno omerico a Dioniso*, che descrive i prodigi con cui Dioniso spaventa i pirati che hanno tentato di rapirlo e che coinvolge tutte le sfere sensoriali (*Hymn. Hom.* 7, 334–342).

26 Barchiesi-Rosati 2024: 357. *Contra*, Kambitzis 1975 riteneva che esistessero due diverse narrazioni originarie, fuse assieme nei resoconti dei mitografi: una di tipo marcatamente anti-dionisiaco (resistenza al dio, follia, omicidio), non primariamente connessa con le figlie di Minia, e una che escludeva l'uccisione del figlio, preservata da Ovidio, il quale, pertanto, non avrebbe operato una revisione arbitraria della tradizione ma piuttosto attinto a una versione distinta. Tuttavia, l'argomentazione di Kambitsis si appoggia sul fatto che, in Antonino, le Miniadi siano dette *korai*, fanciulle non sposate, e su presunte formulazioni poco logiche presenti in Eliano e Antonino Liberale nell'introdurre l'uccisione, che rivelerebbero la giustapposizione delle versioni (1975: 26). Eppure, in Antonino Liberale, le *korai* tirano a sorte per stabilire chi compirà il sacrificio, e Antonino potrebbe essere stato influenzato, nella scelta del termine, dal fatto che le fanciulle siano anzitutto ricordate come le figlie (*thygateres*) di Minia; inoltre, gli eventi si susseguono in maniera piuttosto lineare, e l'assenza della menzione della *mania* è giustificata dalla sua sostituzione con l'incontrollabile terrore, che altrettanto induce le donne

Le ragioni dell'opposizione delle donne risiedono nell'attaccamento al loro ruolo di figlie, mogli e madri confinate ai lavori domestici: l'esplicitazione dell'amore per i mariti da parte del solo Eliano non collide con l'immagine complessiva delle donne dedite ai compiti che la società attribuisce loro. Anzi, il fatto che Ovidio descriva le donne che accettano i riti bacchici come *dominae*, *famulae*, *matres* e *nurus* che abbandonano i telai (IV 5–10) sembra proprio evidenziare i due aspetti di tale ruolo²⁷.

Se si passa a esaminare le possibili fonti delle narrazioni analizzate, bisognerà anzitutto osservare che, per quanto riguarda Ovidio, è dato assunto dagli studiosi che conoscesse l'opera di Nicandro e che ad essa attingesse in maniera piuttosto libera, contaminando con altre versioni o innovando lui stesso²⁸.

Nel resoconto di Eliano, invece, al ricordo dello spazio dato in tragedia alla follia delle donne di Beozia segue la presenza dell'ambiguo termine λέγουσι, «dicono», che introduce la narrazione della vicenda delle Miniadi. Questo elemento non garantisce alcuna certezza circa la fonte diretta della testimonianza, ma rende lecito sospettare che Eliano, nell'affermare la popolarità delle menadi beote in tragedia, non si riferisse alle sole *Baccanti* euripidee (Kambitsis 1975: 20): sono infatti note, attraverso frammenti, due tetralogie a tema dionisiaco composte da Eschilo, la cosiddetta *Lykourgeia*, incentrata sull'insediamento del culto in Tracia e l'opposizione del re Licurgo, e una tetralogia di ambientazione tebana, in cui a resistere è il re Penteo²⁹. Sebbene l'articolazione in tetralogie induca a stimare che i drammi che le compongono costituiscano i vari "atti" di una stessa storia, d'altra parte è stato ipotizzato che, all'interno di entrambi i gruppi, una delle tragedie

al gesto estremo. La narrazione di Eliano è meno consequenziale, ma, laddove si riordinino logicamente le parti, chiaramente emerge che l'uccisione del bambino è descritta come il primo atto di *mania* causata dal dio in risposta all'irremovibilità delle donne davanti ai prodigi. Inoltre, lo studioso proponeva di intercettare, nel dramma frammentario *Xantriai* di Eschilo (fr. 168–172 Radt) una versione di questo mito ambientata a Tebe, pertanto plausibile fonte del *setting* apparentemente tebano del racconto ovidiano. D'altra parte, il dramma eschileo poteva rappresentare anche una vicenda affine ma distinta rispetto alla saga tebana, come si avrà occasione di notare in seguito.

27 Massenzio 1970: 87–91 sottolinea l'importanza del legame con la casa paterna per spiegare la contrapposizione tra ordine "vecchio" e ordine "nuovo" portato da Dioniso, che sprona alla socialità e ai legami extra-familiari. L'eccessivo attaccamento al lavoro è un motivo folkloristico attestato anche in epoche successive, e costituisce un particolare tipo di racconti di ammonimento; si vedano, ad esempio, le leggende raccolte da Thompson 1955–1958 in cui si punisce chi non ha rispettato l'astensione dalle attività di domenica (A 2817.2; E 501.3.6).

28 Melville-Kenney 1986: xxiii–xxiv; Barchiesi-Rosati 2024: 6–8, 356.

29 La *Lykourgeia* è formata, secondo le attribuzioni dell'edizione di Radt 1985, da *Edonoi* (fr. 57–67 Radt), *Bassarai* o *Bassarides* (fr. 23–25), *Neaniskoi* (fr. 146–149), *Lykourgos* (fr. 124–126); la tetralogia tebana da *Semele* o *Hydrophoroi* (fr. 211–224 Radt), *Xantriai* (fr. 168–172b), *Bacchae* o *Pentheos* (fr. 22, 183), *Trophoi* o *Dionysou trophoi* (fr. 246a–d). Sulla ricostruzione di queste tetralogie si segue l'analisi di Jouan 1992, il quale ritiene opportuno attribuire il fr. 168 al dramma *Semele*, in base alle osservazioni di Latte 1948: 47–48; su questa attribuzione si veda anche Xanthaki Karamanou 2022: 68 n. 343 e 76–81.

deviasse dalla trama principale per trattare un mito affine ma distinto (Jouan 1992: 72–73): nella *Lykourgeia*, la vicenda di Orfeo, ucciso, per aver abbandonato il culto di Dioniso, dalle Bassaridi, sacerdotesse del dio³⁰; nella tetralogia tebana, la vicenda delle Miniadi. Il titolo stesso della tragedia, *Xantriai*, difatti, richiama la cardatura della lana, attività che plausibilmente le donne svolgevano all’inizio del dramma: essa coincide con l’impegno delle tre donne³¹. Nei frammenti superstiti, sembra lecito riconoscere l’azione della follia personificata, *Lyssa*, che si rivolge alle menadi a proposito dello *sparagmos* (fr. 169 Radt)³², poi un richiamo all’attività notturna delle donne (fr. 170), e anche un’allusione a fiaccole (fr. 171). Il fatto che per i poeti tragici dell’epoca classica la mitologia dionisiaca abbia costituito una fonte di ispirazione, rende in effetti plausibile immaginare che il mito delle Miniadi abbia attirato l’attenzione di un drammaturgo; non è possibile, d’altra parte, desumere ulteriori informazioni su come la vicenda fosse sviluppata.

Per quel che riguarda Antonino Liberale, le annotazioni extra-testuali rimandano, come si è avuto modo di notare, a Nicandro e Corinna, ma non è certo lecito immaginare che questi autori costituissero le fonti dirette e uniche del mitografo (cfr. n. 5). Per Nicandro non è possibile rintracciare materiale ulteriore rispetto al testo del codice di Heidelberg; leggermente diversa pare la situazione riguardo a Corinna.

Un papiro (*P.Oxy.* 2372=692 Page) riporta un gruppo di componimenti lirici in beotico, ed è stato ragionevolmente attribuito alla produzione della poetessa, unica compositrice antica nota per aver utilizzato questo dialetto³³. Lo stato altamente frammentario del testimone non consente di leggere brani estesi; tuttavia, il piccolissimo frammento 36 riporta un elenco di titoli di poemi (una sorta di indice),

30 Nei *Catasterismi* attribuiti a Eratostene di Cirene (24) si racconta la vicenda dell’abbandono, da parte di Orfeo, del culto di Dioniso a favore di quello di Apollo/Helios, che causa l’ira del dio il quale invia le Bassaridi a ucciderlo e disperderne le membra; dopo la menzione delle Bassaridi, è citato Eschilo. Su Orfeo come protagonista delle *Bassarides*, West 1983 e Jouan 1992: 74–75; un riesame delle fonti e delle posizioni degli studiosi in Xanthaki Karamanou 2022: 43–47.

31 Il verbo *xainō* indica primariamente questa attività, cfr. ad es. *Od.* XXII 423. Sulle Miniadi come oggetto delle *Xantriai*, Jouan 1992: 77–78 ma, prima, Boeckh 1808: 28–30, Séchan 1926: 102 n. 2, Nilsson 1955: 337. Secondo Jouan la morte di Penteo sul Citerone, ricondotta da un commentatore antico a quest’opera (fr. 172b Radt), era solo evocata all’interno del dramma. *Contra*, Dodds 1960: xxxi riteneva che l’argomento delle *Xantriai* fosse ciò che avviene appena prima dell’inizio delle *Baccanti* di Euripide, con la fuga delle donne Tebane al Citerone e le conseguenti minacce di Penteo, e dello stesso avviso era Radt 1985: 280–28. Ad ogni modo, il motivo della resistenza delle donne è il medesimo, e pertanto il dramma di Eschilo può aver comunque determinato influenza sulla saga delle Miniadi.

32 Sulla pertinenza semantica di *lyssa* Mattes 1970: 102.

33 Lobel 1956 e Page 1962 consideravano *PSIX* 1174 e i *P.Oxy.* 2371–74 di attribuzione incerta (*Boeotica incerti auctoris* 690–694 Page); tuttavia, diversi studiosi hanno ragionevolmente attribuito tutta la produzione poetica lirica in dialetto beotico preservata nei papiri a Corinna. Si vedano West 1970: 279; Cingano 2000: 159; Vessella 2012: 815–816. I grammatici antichi ritenevano che l’uso del dialetto beotico fosse una caratteristica peculiare della produzione di Corinna, si veda Tribulato 2019: 370 e n. 29.

plausibilmente contenuti nel rotolo stesso, e tra questi è presente il titolo *Theomachia* (*Battaglia con/contro gli dèi*). Il termine è piuttosto raro: Platone (*Repubblica* 378d) menziona “le battaglie degli dèi nei versi di Omero” in riferimento ai numerosi episodi di scontro che coinvolgono divinità presenti nell’*Iliade*; Euripide, nelle *Baccanti*, adopera il relativo verbo (*theomacheō*) in diverse occasioni, in riferimento all’opposizione al culto di Dioniso (vv. 45, 325, 1255). Se non si può certo del tutto escludere che Corinna narrasse qualche celebre battaglia del genere di quelle ricordate da Platone (si pensi, ad esempio, alla celebre lotta di Diomede contro Afrodite nel V libro dell’*Iliade*, oppure a quella di Achille contro lo Scamandro nel libro XXI), sembrerebbe d’altra parte lecito avanzare l’ipotesi che la battaglia ingaggiata sia quella delle Miniadi contro il culto dionisiaco. Il fr. 2 del papiro preserva l’*incipit* di un componimento, contenente accenni al contesto performativo, come tipico nei componimenti poetici di destinazione culturale³⁴, e poiché è menzionato il fiume Cefiso che scorreva nei pressi della città, sembra lecito desumerne che fosse destinato a un pubblico orcomenio.³⁵ Ne consegue che il rotolo poteva comprendere, seppure in via non esclusiva (sono presenti frammenti riguardanti eroi tebani), componimenti destinati alla città di Orcomeno.

Nel medesimo papiro, nei fr. 3+4 si legge, con annotazioni epesegetiche del copista:

... vasto (?) ³⁶ ...	
... voi” lui disse (?)...	
... vastamente la terra....	
... l’animo: suvvia, tu...	
... degli dèi... trattiene...	glossa sopralineare: “cercando (sulle vette?) sono giunto”
... la fanciulla...	glossa sopralineare: “... la sorella”
... avendo...	glossa sopralineare: “volendo (?)”
... invisibili/ignari (?) ...	
... sono ...	glossa sopralineare: “sono amanti (?)”

Dal poco che rimane, sembra possibile ricostruire un discorso diretto, apparentemente rivolto da un personaggio maschile a un gruppo; la presenza di una sorella, e di qualcuno alla ricerca di qualcosa, forse sui monti; si può rintracciare il tema del contenimento, e forse un accenno all’amore.

34 Palumbo Stracca 1993 ha raccolto e esaminato i riferimenti alla *performance* e al pubblico nei componimenti di Corinna.

35 Anche Pindaro richiamava il Cefiso per identificare la città destinataria del canto (*Olimpica* XIV 1), nel contesto di un canto epinicio probabilmente connesso al culto delle Cariti (Lomiento 2010–2011). Il frammento conserva anche le ultime due lettere del titolo: *-ia*, e il primo editore Lobel (1956) aveva suggerito di associare il testo conservato al titolo *Theomachia*, fatto che collegherebbe direttamente la destinazione orcomenia al componimento.

36 (?) indica termine di lettura o interpretazione incerta.

Corinna, in realtà, compose opere a proposito di diversi gruppi di sorelle (le figlie di Asopo, le figlie di Evonimo, Metioche e Menippe figlie di Orione)³⁷, e pertanto il riferimento della glossa non può garantire l'associazione univoca con la storia delle figlie di Minia. D'altra parte, si potrebbe immaginare che a parlare ("lui disse") sia il dio stesso, dopo aver cercato tra le menadi sui monti, allo scopo di spronare le Miniadi, trattenute da qualcosa, forse da ragioni amorose—e in tal senso vi sarebbe una coincidenza con la storia come narrata da Eliano. Se si considera il contenuto degli altri due frammenti (2 e 36), non si può escludere l'ipotesi che questo brano contenga stralci della versione di Corinna ricordata nel manoscritto della *Metamorphoseōn Synagogé*. Che Corinna possa aver composto opere a tema dionisiaco sembra emergere anche dall'osservazione di un affresco conservato nella "Casa del Bracciale d'Oro" di Pompei in cui, secondo l'interpretazione di Gianluca Del Mastro, la poetessa è raffigurata insieme a diversi elementi caratteristici dell'immaginario del dio, quali satiri, menadi, edera e vite (2021: 40–41).

Se le ipotesi proposte sono corrette, nel caso del componimento di Corinna, destinato a un uditorio Orcomenio, l'attenzione parrebbe concentrata, in base al titolo, sul rifiuto del culto di Dioniso e pertanto, plausibilmente, sulla conseguente punizione: è tuttavia impossibile, dai frammenti, desumere se, e come, fossero descritti lo *sparagmos* del bambino e la metamorfosi.

1.2 Le fonti iconografiche

Le menadi sono un soggetto diffusamente rappresentato, e il motivo trova particolare fortuna nell'iconografia attica a partire dal VI secolo a.C. L'analisi delle raffigurazioni, come proposta da Kefalidou 2009: 92–96, parrebbe mostrare un progressivo passaggio da una danza pacata, all'inizio del secolo, verso uno stato di maggiore eccitazione associato alla presenza di animali, vesti discinte e capelli arruffati, nelle rappresentazioni di metà e fine secolo. Dalla fine del secolo comincia ad apparire lo *sparagmos* di Penteo: le menadi hanno in mano i suoi arti e la sua testa. A inizio V secolo il pittore di Kleophrades introdusse la nota posa con testa rovesciata, che divenne poi topica nella rappresentazione della menade. Dal 480 a. C. circa, compare e trova fortuna il tema dello *sparagmos* di un animale, mentre a fine secolo si diffonde un tipo di raffigurazione che prevede la fusione di figure, motivi e miti connessi con la *mania* dionisiaca, quale la celebre *hydria* di Villa Giulia (pittore del Louvre G 433), datata 425–400 a.C. Su questo vaso, secondo alcuni, è forse possibile riconoscere episodi mitici di *mania* dionisiaca che sfocia nell'uccisione del figlio³⁸: nel registro inferiore, sono stati identificati Licurgo che uccide il figlio Dryas e forse Agave con la testa di Penteo, mentre nel registro superiore una menade che porta un bambino in spalla e brandisce una spada è stata identificata come una

37 Le Asopidi fr. 654 Page col. ii, 12–col. iv; le figlie di Evonimo fr. 660; Metioche e Menippe fr. 656.

38 Si veda anche Krauskoppf–Simon 1997: 799, con prudente allusione alla possibilità.

delle Miniadi (Bažant–Berger Doer 1994: 313–314; Kefalidou 2009: 96). Anche una pisside attica a figure rosse da Eretria (Londra, British Museum E 775), datata al 410 a.C., raffigura Dioniso e Arianna circondati da menadi: tre di loro hanno corone e serpenti tra i capelli, e mentre due portano un cervo, una ha in spalla un bambino. Sembrerebbe possibile riconoscere, anche in questo caso, la rappresentazione delle tre figlie di Minia (Bažant–Berger Doer 1994: 314). Infine, un cratere di metà IV secolo a. C. da Derveni (Thessaloniki, Arch. Mus. B 1), potrebbe raffigurare un gruppo di celebri *theomachoi*: Licurgo, Penteo travestito da menade, e la Miniade Leucippe con il figlio in spalla (ibid. 1994: 315)³⁹.

2. Diffusione e sviluppo

Tra i diversi testimoni raccolti, bisognerà notare che Corinna risulta chiaramente un'importante fonte locale: la poetessa, difatti, compose canti culturali destinati a diverse località della Beozia, di cui era originaria e di cui certamente ben conosceva il repertorio mitico tradizionale e le pratiche culturali. I suoi componimenti, infatti, narravano spesso episodi mitici connessi a specifici luoghi e/o occasioni di culto: ad esempio, un agone tra i monti–cantori Elicona e Citerone (fr. 654 Page col. i–col. ii 11) era probabilmente legato alle celebrazioni del festival dei Daidala, che proprio sulle vette del Citerone vedeva il culmine della processione rituale (Burzacchini 1990). Come si è avuto modo di considerare dai frammenti papiracei, è possibile che un suo canto descrivesse l'opposizione delle Miniadi al culto dionisiaco.

L'episodio delle Miniadi potrebbe dunque aver conosciuto, da una parte, una versione locale beotica, dall'altra una certa circolazione extra–regionale, che, in base alle ricostruzioni qui seguite, parrebbe rintracciabile nel dramma *Xantriai* di Eschilo e in alcune testimonianze iconografiche circoscritte soprattutto all'ultimo quarto del V secolo a.C. Se gli elementi della tradizione locale appaiono ricostruibili in minima parte, almeno nelle fonti più antiche, la trama della vicenda nella sua narrazione al di fuori della Beozia, e in particolare ad Atene, parrebbe insistere sul furore bacchico (fr. 169 Radt) e sull'infanticidio (*hydria* di Villa Giulia; pisside di Eretria). Parrebbe, cioè, acuirsi l'elemento di condanna dell'operato delle tre figlie di Minia: non solo si oppongono ai riti di Dioniso, secondo il tradizionale modulo della resistenza all'instaurazione del culto, ma in aggiunta uccidono uno dei loro figli, fatto connotato dalla peggiore brutalità e antisocialità. Come ha di recente rilevato Marcella Farioli nello studio menzionato in apertura, la descrizione di gruppi di

39 Un'interpretazione diversa della figura della menade con bambino è stata proposta da Provenzale 1999, che preferisce non restringere l'iconografia a un mito preciso. La studiosa ritiene che la menade col bambino rappresenti un elemento della vita religiosa dionisiaca, teso a raffigurare il rifiuto del ruolo materno. D'altra parte, Provenzale stessa ammette la forte similarità con le raffigurazioni di Neottolemo che riporta il piccolo Astianatte ucciso, rendendo lecita l'ipotesi che l'infante raffigurato sia, in effetti, morto o perlomeno morituro, e pertanto identificabile con la vittima delle Miniadi.

donne, pericolosamente solidali al loro interno, che commettono atti di violenta insubordinazione all'ordine costituito (anche laddove ciò sia originato dalla volontà di un dio), si colloca nell'ambito di una precisa, seppur non sempre consapevole, intenzione: dipingere le donne come rischiosamente e nocivamente imprevedibili, capaci di gesti che le rendono paragonabili a belve, allo scopo di colpevolizzarne l'operato incontrollato e ribadire, pertanto, che la supremazia maschile è l'unica possibile. Questo specifico intento sembra aver promosso, nelle rappresentazioni del mito, il recupero di episodi tradizionali, di cui viene più dettagliatamente esposta e fortemente focalizzata la colpa di cui alcune donne si sono rese responsabili⁴⁰.

Si potrebbe, pertanto, immaginare che al nucleo originario della vicenda — il rifiuto del culto, la follia, la punizione — si sia, con la diffusione dell'episodio in Attica, manifestata una particolare enfasi sulla violenza dell'infanticidio operato dalle figlie di Minia, forse corroborato anche dall'immagine che Tebe, principale città della Beozia, pare assumere in tragedia quale "anti-Atene": essa è rappresentata, secondo Froma Zeitlin (1990), come una città chiusa in sé stessa, incapace di assicurare per il futuro un governo legittimo, alleanze, o fondazioni di culti⁴¹. Si noti, inoltre, che in due delle rappresentazioni iconografiche la menade con il bambino è sola, e anche nella pisside di Eretria due donne tengono il cervo, e una, isolata, il bambino, quasi a indicare la responsabilità diretta della madre, rea dell'omicidio della prole.

Ancora due elementi dei resoconti mitici meritano attenzione. Anzitutto, Plutarco e Antonino Liberale fanno riferimento all'atto di tirare a sorte per scegliere la vittima designata. L'atto è solo apparentemente lucido: nella versione di Plutarco, infatti, le donne sono già in preda alla follia dionisiaca (*mainomai*) quando attuano la spartizione. Il verbo adoperato è *dialanchanō*, spesso adoperato per indicare la ripartizione tra eredi naturali (Eschilo, nei *Sette a Tebe*, 789 e 816, si riferisce alla maledetta eredità di Edipo per i figli Eteocle e Polinice) o designati (Erodoto, IV 68, 3 lo adopera per descrivere la divisione dei beni di un condannato); esso assume significato sinistro nelle *Baccanti* euripidee, in cui descrive la brutale spartizione del corpo di Atteone tra i cani (1291). Nel racconto di Antonino Liberale, le donne non sono descritte come in preda al delirio divino, ma sono annichilite dalla paura (*deima*). Il medesimo termine, nelle *Supplici* di Eschilo, connota la paura degli uomini alla vista della mostruosa donna-vacca Io (566), e nei *Persiani* lo sgomento di fronte ai prodigi premonitori della sventura di Serse (210): esso può, dunque, indicare un'emozione dirompente e capace di paralizzare la volontà. Massenzio (1970: 89) intendeva il *klēros*, il sorteggio, esattamente in questo senso: esso «presuppone il non intervento della volontà di decisione da parte di chi opera, [e] chiarisce la posizione di passività delle Minyades di fronte a Dioniso». Mattes (1970: 60–62)

40 Per le rappresentazioni dei gruppi di menadi assassine, Farioli 2024: 306–316.

41 van Wijk 2024: 7–8 rileva l'importanza delle *self images* di Ateniesi e Beoti, corroborate da storie, festival e monumenti, e costruite al di là di un effettivo stato di conflitto permanente. Monumenti, dediche e siti riferiti alla memoria locale sono analizzati alle pp. 302–381.

recuperava, da una parte, dalla versione di Eliano, l'aspetto allucinato: le donne dilanano il bambino "come se fosse un cerbiatto", così come Agave uccide Penteo, nelle *Baccanti* euripidee, ritenendolo un leone. D'altro canto, il medesimo studioso osservava pure che la follia non è esplicitamente espressa: egli proponeva, dunque, di ricondurre questo aspetto della trama—lo smembramento operato lucidamente—alla descrizione di rituali magici che prevedevano il bruciare o cucinare i propri figli per garantire loro nuova vita, come nel caso del celebre mito di Pelope, offerto in pasto agli dèi dal padre Tantalo e poi ricomposto e risuscitato in un calderone⁴², o nel meno noto episodio, ricordato in uno scolio all'*Alessandra* di Licofrone (229), secondo cui Ino mise nel calderone il defunto figlio Learco, presumibilmente per resuscitarlo. Col passare del tempo, ipotizzava Mattes, questo genere di pratiche divenne incomprensibile e ingiustificato, e pertanto si promosse l'inserzione della follia nelle trame. Questa seconda ipotesi, seppur affascinante, rimane inverificabile; inoltre, follia, allucinazioni e *sparagmos* sono elementi ricorrenti nelle storie mitiche relative al culto dionisiaco; infine, anche nella fonte che parrebbe mostrare più chiaramente la lucidità dell'azione (Antonino Liberale), le donne sono comunque soggette a un terrore paralizzante, offrono il bambino come sacrificio (*thyma*) e subito dopo si uniscono alle menadi, avendo dunque ceduto alla *mania* divina.

Infine, mentre gli altri autori passano dallo smembramento direttamente al menadismo, Plutarco fa esplicito riferimento al "desiderio di carne umana". Questo elemento è presente anche nel racconto di Apollodoro a proposito della resistenza delle donne di Argo al culto di Dioniso (III 5, 2): rese folli e spinte a baccheggiare sui monti, esse divorarono le carni dei figli che avevano portato con loro ancora attaccati alle mammelle. Queste due fonti rappresentano gli unici casi in cui un gruppo di donne viene descritto nell'atto di praticare *teknophagia*. Nel caso di Apollodoro, il racconto è immediatamente successivo al ricordo dello smembramento di Penteo ad opera di Agave; nel caso di Plutarco, invece, il riferimento all'appetito cannibale è uno dei pochi elementi della storia selezionati per addurre eziologia al rituale di Orcomeno. Si potrebbe immaginare, dunque, che in entrambi i casi il gesto riproduca l'espressione estrema dell'*omophagia* dionisiaca (il nutrirsi di carne cruda tipico delle menadi), e che questo tipo di rappresentazione possa essersi sviluppata allo scopo di sottolineare e amplificare l'assoluta brutalità dell'infanticidio (Farioli 2024: 311).

3. La celebrazione delle Agrionie

Come osservato fin da principio, la storia delle Miniadi—e nella fattispecie l'infanticidio—è addotta da Plutarco come eziologia mitica di un particolare rituale che si svolgeva, nella sua epoca, a Orcomeno durante le Agrionie. Prima di osservare

42 È noto il celebre rifiuto che Pindaro opponeva alla vicenda tradizionale nell'*Olimpica* I; si veda Catenacci 2013: 11–12.

più da vicino alcuni dettagli di questa cerimonia, è necessario precisare che essa costituisce una particolare forma locale della città, poiché festività denominate Agrionie, stando alle fonti, erano in effetti celebrate anche in altre città della Beozia e ad Argo.

Nel caso di Argo, la festività sembrerebbe legata alla vicenda mitica delle Pretidi, affine a quella delle Miniadi; tuttavia, le uniche fonti sul culto sono fornite dal lessicografo Esichio, il quale registra, sotto le due voci α 750 Ἀγρίνια e α 788 Ἀγριάνια, elementi probabilmente da ricondurre alla medesima occasione di culto: esse descrivono rispettivamente una celebrazione in onore di una figlia di Preto, forse quella uccisa da Melampo nel tentativo di placare le donne impazzite, come riportato da Apollodoro, II 2, 2, e una festa dei morti argiva (Burkert 1981: 132).

Per quanto riguarda la Beozia, esistono testimonianze circa la celebrazione delle Agrionie in tre città: Tebe, Cheronea, e naturalmente Orcomeno.

A Tebe il culto di Dioniso godeva di una notevole centralità probabilmente già dall'epoca geometrica, e il suo santuario si trovava, almeno a partire dal V secolo a.C., sulla Cadmea, la parte alta della città⁴³. Esistono alcune iscrizioni di II e I secolo a.C. che attestano la celebrazione delle Agrionie di Tebe: esse riportano la partecipazione a delle gare⁴⁴, e testimoniano dunque un elemento agonistico del festival non altrimenti noto se non da un accenno nella succitata glossa esichiana (α 788 Ἀγριάνια), che ricorda degli *agones* tebani. Schachter, nella sua analisi dei culti della Beozia, supponeva che le Agrionie agonistiche fossero state istituite nel III secolo a.C., forse per commemorare la ricostruzione della città dopo la distruzione ad opera di Alessandro Magno del 335 a.C. Nondimeno, nel rimarcare l'affinità dell'eziologia, per le pratiche di culto femminili, con altri miti fondativi connessi alle Agrionie, lo studioso osservava che le Agrionie tebane potevano comprendere anche la dimensione estatica femminile: il rito reso celebre dalle *Baccanti* euripidee, se da un lato ha di certo esercitato una certa influenza e condizionato gli sviluppi successivi, può altrettanto essere ritenuto un «detailed, and probably basically accurate, evidence for the cult» (Schachter 1981: 187–191). Le testimonianze relative a Tebe, dunque, consentono di ipotizzare che le Agrionie fossero un festival di una certa importanza, costituito, nel tempo, da diversi elementi rituali, di cui il menadismo femminile rappresentava una parte.

Plutarco ha riportato testimonianza della celebrazione delle Agrionie anche nella sua città natale, Cheronea (*Questioni Conviviali* 717a)⁴⁵. Anche in questo caso, è

43 La nascita di Dioniso da Semele a Tebe è già presente in Omero (*Il.* XIV 323–325). Dalle parole di Pindaro (*Istmica* VII 35) pare lecito desumere che il santuario si trovasse accanto a quello di Demetra, sulla rocca Cadmea; un'iscrizione del III secolo a.C. (*SEG* XIX 379) menziona il Dioniso tebano come *Kadmeios*.

44 *IG* XI 4, 1061 da Delo, di II secolo a.C.; *IG* II² 971, Ateniese, di II secolo a.C.; *IG* VII 2447, da Tebe, di inizio I secolo a.C.

45 L'espressione “presso di noi” sembra riferirsi proprio a Cheronea, e non alla Beozia in gene-

descritto un rituale femminile:

Non è senza ragione, pertanto, il rituale che anche presso di noi seguono le donne durante le Agrionie: prima danno la caccia a Dioniso come a un fuggiasco, ma poi sospendono la ricerca, dicendo che è andato a rifugiarsi dalle Muse e si nasconde presso di loro; più tardi, quando il banchetto è al termine, pongono le une alle altre indovinelli ed enigmi. Questa cerimonia misterica ci insegna che, mentre si beve, bisogna tenere una conversazione che, in qualche modo, non perda di vista le Muse, perché, se all'ebbrezza si accompagna questo tipo di conversazione, la componente di volgarità e follia (*to agrion kai manikon*) rimane nascosta, tenuta amabilmente sotto controllo dalle Muse.

(Tr. Montalbano 2017: 1373)

Come si nota, la pratica rituale, pur mostrando alcuni aspetti comuni con quanto avveniva a Orcomeno, nella fattispecie il *pattern* di fuga e inseguimento, presenta significative differenze: in questo caso, sono le donne a ricercare Dioniso, e alla fine della ricerca si svolge un banchetto animato da giocosi quesiti enigmistici⁴⁶. Come aveva già notato Burkert (1981: 134), «si ha l'impressione che le donne siano qui padrone di sé e che sotto la propria regia attuino il passaggio dall'elemento selvaggio a quello controllato dalle Muse».

Per quanto concerne Orcomeno, il dio godeva di un'antica e importante venerazione: gli Orcomeni assoldarono, infatti, nel corso del V secolo a.C., il celebre scultore Mirone⁴⁷, per plasmare una sua statua in bronzo, che fu poi depredata da Silla, a quanto racconta il periegeta Pausania (IX 30, 1). Nel teatro sono state rinvenute iscrizioni, databili dalla fine del IV secolo a. C. in poi, che testimoniano agoni musicali in onore del dio⁴⁸. Diversamente da Tebe, in questo caso la sezione agonale non può essere ricondotta con certezza alle Agrionie, ma fornisce comunque prova della vitalità del culto, che evidentemente si manifestava in forme molto diverse fra loro.

Il rituale descritto da Plutarco allude a nomi di famiglie, o meglio, a sottogruppi di esse, divisi per genere⁴⁹. L'esplicito riferimento alle discendenti delle Miniadi, infatti, sembra descrivere una celebrazione che coinvolge, almeno per questa parte, solo alcune componenti, presumibilmente aristocratiche, della città; anche il sacerdote di Dioniso era scelto da uno specifico *genos*. Il significato dei nomi parrebbe legato a

rale, come suggerito da Casadio 1994: 88. Infatti, sebbene si possa pensare a fasi distinte del rito, pare strano che esse prevedessero due differenti inseguimenti rituali.

46 Sulla pratica dell'enigmistica nei simposi rituali femminili, Spinedi 2024.

47 Mirone, nativo di Eleutere, al confine tra Attica e Beozia, fu un artista attivo tra 480 e 430 a.C., e ricevette commissioni da Atene, Sparta e Olimpia; si veda Bol 2004.

48 Le iscrizioni di dedica sono raccolte e discusse da Amandry-Spyropoulos 1974.

49 Jazdzewska 2018: 47, 52 non rileva la distinzione uomini/donne, che però appare significativa in questo specifico caso, almeno sul piano dei ruoli rituali.

uno speciale *dress-code*. Gli uomini sono infatti chiamati *Psolei*, “i fuliginosi”, dato che richiama i mariti delle Miniadi i quali, in preda al lutto, vestivano logori stracci. Le donne, come riporta il manoscritto, sono dette *Eoleie*: il termine, usualmente corretto in *Oleie*, col significato di “assassine”, può essere in realtà accostato a una voce dell’*Etymologicon Magnum* (33, 32), che riporta, per il termine αἰόλειος (*aioleios*), la glossa *poikilos*, cioè “variopinto”⁵⁰. Questa indicazione pare costituire un’indicazione a proposito del travestimento rituale delle donne, che opporrebbe un aspetto colorato allo scuro che caratterizzava l’abito maschile. A ben vedere, il particolare *outfit* delle menadi è spesso descritto e rappresentato in maniera dettagliata fin dall’età classica: Eschilo, nel fr. 59 del dramma dionisiaco *Edonoi* (appartenente alla *Lykourgeia*), in una battuta probabilmente rivolta a Dioniso da Licurgo, che lo sta interrogando e ne vuole sottolineare l’effeminatezza, menziona una “veste lunga fino ai piedi” e il “mantello di pelle di volpe Lidio” (*bassaras lydias*). Questo indumento era tipico delle menadi di Tracia e, in base a quanto si legge nel *Lessico* di Fozio (s.v. *bassarai* B 85), era anch’esso *poikilos*, variopinto⁵¹. Anche nelle *Baccanti* l’abito di Dioniso, che coincide con quello delle sue seguaci, è più volte evocato: per citare appena alcuni esempi, nel prologo il dio stesso evoca i suoi attributi, tra cui la pelle di cervo (24); nel parodo il coro invita le donne di Tebe a indossare la veste di cervo (111), che ha anche Dioniso durante l’orgia sui monti (137); il vecchio indovino Tiresia, nel descrivere la sua adesione al culto, sintetizza in due versi gli elementi che visualmente attestano la sua devozione, ossia il tirso, la corona di edera e la pelle di cervo (176–177). Nell’iconografia attica, già dalla seconda metà del VI secolo a.C., periodo in cui la rappresentazione del corteo delle menadi danzanti assume tratti concitati, cominciano a essere introdotti alcuni attributi tipici, ossia il tenere animali in mano e indossare pelli: nel periodo arcaico le seguaci del dio sono spesso abbigliate con la *pardalis*, pelle felina stabilmente associata a Dioniso, oppure con la *nebris*, la pelle di cervo, la cui più antica attestazione è nel cratere di Lydos conservato al Metropolitan Museum (*ABV* 108/5); la sua associazione con il tenere serpenti diventa comune nel periodo successivo⁵². Spesso, dunque, le donne possono vestire pelli di animali a cui è attribuito un certo ruolo nell’economia del mito e del rito: nel caso del cervo, sono prede, vittime di *sparagmos*. Si noti che, nell’iconografia delle Miniadi, il bambino è portato in spalla, quasi “indossato”, al pari di un animale.

Un’osservazione di Bažant e Berger Doer a conclusione della discussione del citato cratere di Derveni (1994: 315) offre un’interessante suggestione: i protagonisti della raffigurazione, tre celebri *theomachoi* perpetratori o vittime di infanticidi,

50 Si veda nota 6. L’osservazione è già di Schachter 1981: 180–181.

51 Altre fonti lessicografiche che descrivono in termini simili la pelle di volpe sono citate nell’edizione di Radt 1985 nel commento *ad loc.* Si noti anche l’abito di Dioniso *poikilon* in Cratino fr. 40, 2 K.–A.

52 Sullo sviluppo dell’iconografia delle menadi si vedano Edwards 1960 e Moraw 1998: 39–43.

paiono ripetere continuamente il loro crimine, in maniera simile a ciò che avviene nei rituali, che si ripetono ciclicamente. In effetti, se si recuperano le osservazioni sulla diffusione del mito delle Miniadi nel V secolo, si può ipotizzare che nel IV, durante il quale il cratere fu prodotto, esso sia ormai divenuto un motivo tipico, in associazione con altre vicende che avevano trovato spazio nelle rappresentazioni teatrali e poetiche, in particolar modo in contesto ateniese. Si potrebbe, cioè, immaginare che l'enfasi data, dalle produzioni ateniesi di V secolo, tanto letterarie quanto iconografiche, alla gravità e alla brutalità dell'infanticidio, abbia poi avuto una certa fortuna anche fuori dall'Attica. In questo senso, potrebbe essersi verificata un'influenza "a rovescio", per cui alcune realtà locali, nel corso dell'età ellenistica e greco romana, pur detentrici del materiale originario, possono aver riadattato usi e costumi in base a famose e fortunate rappresentazioni provenienti da altrove, e nella fattispecie, in questo caso, da Atene. La connotazione delle Miniadi come "donne assassine", pertanto, può essersi amplificata in contesto ateniese, o essersi adeguata a descrizioni affini come quella delle baccanti tebane o delle donne di Argo. A ciò si aggiunga che, col passare del tempo, il legame con le ragioni antropologiche originarie del mito—l'infanticidio come simbolo del rifiuto dell'ordine, del ruolo materno e del matrimonio, e dunque come rappresentazione della "crisi permanente" a cui sono condannati coloro che rifiutano il disordine controllato di Dioniso⁵³—si era affievolito gradualmente, poiché il mito, soprattutto in età greco-romana, aveva perso la funzione di spiegare l'ordine del mondo per divenire uno strumento utile soprattutto a mantenere viva la tradizione culturale, laddove le città avevano perso la loro indipendenza e pertanto il passato mitico poteva ancora garantire loro un'identità specifica e distintiva (Bremmer 1988: 5).

In Beozia, nel I–II secolo d.C., alcuni autori registrano un notevole grado di zelo nel rispetto di regole religiose: Pausania, nel lodare l'assetto urbanistico di Tanagra, osservava che gli abitanti del luogo avevano regolamentato nella maniera migliore gli spazi destinati alla vita quotidiana e al culto degli dèi, ai quali era assegnato uno luogo puro e incontaminato dagli uomini (IX 22, 2). Plutarco racconta che, nella stessa città, esisteva un bosco sacro all'eroe Eunosto il cui accesso era vietato alle donne; era accaduto che i Tanagresi, in caso di calamità naturali, andassero a controllare, indagando con il massimo impegno, che nessuna donna si fosse avvicinata di nascosto al luogo (*Questioni Greche* 300d–301a).

Lo stesso Pausania, nel descrivere la città di Orcomeno, spesso insiste sul passato glorioso della città in contrapposizione rispetto al declino presente (IX 34, 6; 37, 8; 38, 8): la città era infatti decisamente spopolata e ridotta a pochi siti di interesse, seppur molto antichi e venerabili (Moggi–Osanna 2010: xiii, xix, liii). L'itinerario seguito dal periegeta sembra dar rilievo ai segni principali dell'identità locale: il primo monumento citato è proprio il santuario di Dioniso (IX 38, 1), a cui seguono pochi altri siti, ossia il santuario delle Cariti, una fontana, il tesoro di Minia e tre

tombe eroiche.

Nel medesimo periodo, su un piano politico–amministrativo, da una parte la lega federale dei beoti—il *koinon*—era nuovamente attiva, dopo lo scioglimento operato dai romani nel 171 a.C., e si occupava prevalentemente di gestire i festival regionali; dall'altra, l'amministrazione della vita quotidiana delle città era affidata a cariche locali, come l'arcontato eponimo che anche Plutarco rivestì nella sua Cheronea (*Questioni Conviviali* 642f; 693e-f)⁵⁴. In questo contesto, la cura nel mantenere vive e promuovere le tradizioni locali costituiva, probabilmente, un notevole elemento identitario, capace di distinguere le peculiarità di ciascuna *polis*. A Orcomeno, *setting* del mito delle Miniadi, il rito particolarmente mimetico potrebbe aver rappresentato la volontà di ancorarsi fortemente al passato mitico, dando vita a una vera e propria "attrazione locale" con presunzione di autoctonia. Le differenze rilevate con il rituale della vicina Cheronea sembrano puntare in questa direzione: ogni città preservava una sua propria configurazione cerimoniale distintiva.

Il rito orcomenio, dunque, potrebbe aver risemantizzato il rituale e sviluppato una forma particolarmente focalizzata sulla rievocazione della punizione mitica delle donne, il cui gesto era ormai percepito quasi esclusivamente come colpa atavica. Se, però, da un lato, il mito aveva perso la sua funzione esplicativa rispetto allo stato del mondo per configurarsi come strumento identitario, d'altro canto la zelante religiosità, capace di sfociare in fanatismo, era decisamente presente, e poteva trovare bersagli nelle donne. Difatti, se a Tanagra erano indagate per aver suscitato terremoti o siccità a causa del non rispetto di un divieto religioso, a Orcomeno potevano addirittura rischiare la vita: durante la fuga, era nei poteri del sacerdote inseguitore uccidere la donna raggiunta, e un certo Zoilo esercitò questa facoltà. L'equilibrato intellettuale Plutarco ne condanna l'operato, e elenca le sventure che colpirono il sacerdote e la città tutta; Burkert (1981: 133-134) sostiene che il comportamento da zelota di Zoilo abbia portato all'estremo la serietà del rituale, poiché non riconobbe il carattere di teatralità e di scherzo proprio della cerimonia; questo avrebbe condotto al mutamento stesso dell'usanza, poiché gli abitanti di Orcomeno tolsero alla sua famiglia il sacerdozio. Se sicuramente il fatto suscitò un certo scalpore, bisogna pur rilevare, in conclusione, quanta forza possano esercitare le rappresentazioni, al punto da rendere lecito uccidere una donna perché ritenuta responsabile delle colpe di leggendarie e remote donne assassine.

54 Sulla situazione amministrativa della Beozia in età imperiale si veda Tufano 2022, con bibliografia.

Bibliografia

- AMANDRY, F., SPYROPOULOS, T. G., “Monuments choréiques d’Orchomène de Béotie”, in *Bulletin de Correspondance Hellénique* 98 (1974), 171–242.
- BARCHIESI, A., ROSATI, G., *A commentary on Ovid’s Metamorphoses*, Cambridge University Press, Cambridge 2024.
- BAŽANT, J., BERGER DOER, G., “Pentheus”, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* vol. VII 1, Artemis-Verlag, Zürich–München 1994, 306–317.
- BERNABÉ, A., “Las Agrionias y el mito de las Miníades. Razones de un ritual”, in *Mito y Performance: de Grecia a la modernidad*, González de Tobia, A. M. (ed.), Universidad Nacional de La Plata, La Plata 2010, 361–383.
- BERNABÉ, A., “Metamorphosis metamorphoseos. Dionysos and the Daughters of Minyas”, in *Metamorfosi tra scienza e letteratura*, Citti, F., Pasetti, L., Pellacani, D. (eds.), Leo Olschki, Firenze 2014, 1–13.
- BOECKH, A., *Graecae tragoediae principum, Aeschyli, Sophoclis, Euripidis*, Mohr&Zimmer, Heidelberg 1808.
- BOL, P. C., “Myron”, in *Künstlerlexikon der Antike* 2, Volkammer, R. (ed.), K. G. Saur, München–Leipzig 2004, 96–103.
- BOULOGNE, J., *Plutarque. Œuvres morales. Tome IV: Traités 17 à 19: Conduites méritoires des femmes, Étiologies romaines, Étiologies grecques, Parallèles mineurs. Texte établi et traduit par Jacques Boulogne*. Les Belles Lettres, Paris 2002.
- BRACCINI, T., MACRÌ, S., *Antonino Liberale. Le metamorfosi*, Adelphi, Milano 2018.
- BREMMER, J., “What is a Greek Myth?”, in *Interpretation of Greek Mythology*, Bremmer, J. (ed.), Routledge, London 1988, 1–9.
- BURKERT, W., *Homo necans. Interpretationen Altgriechischer Opferriten Und Mythen*, De Gruyter, Berlin-New York 1972, tr. a cura di F. Bertolini, *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Boringhieri, Torino 1981.
- BURZACCHINI, G., “Corinna e i Plateesi. In margine al certame di Elicone e Citerone”, in *Eikasmos* 1 (1990), 31–36.
- BURZACCHINI, G., “Corinniana”, in *Eikasmos* 2 (1991), 39–90.
- CAMERON, A., *Greek Mythography in the Roman World*, Oxford University Press, Oxford–New York 2004.
- CASADIO, G., *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Gruppo Editoriale Internazionale, Roma 1994.
- CATENACCI, C., introduzione all’*Olimpica* I in *Pindaro. Le Olimpiche*. A cura di B. Gentili, C. Catenacci, P. Giannini e L. Lomiento, Fondazione Lorenzo Valla, Cles 2013, 9–23.
- CINGANO, E., “Tradizioni su Tebe nell’epica e nella lirica greca arcaica” in *Presenza e funzione della città di Tebe nella cultura greca*, Angeli Bernardini, P. (ed.), Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2000: 127–161.
- CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris 1968.
- CONRADIE, P. J., “The Literary Nature of Greek Myths”, in *Acta Classica* 20 (1977), 49–58.
- COSTANZA, S., “Artemide e le Pretidi da Bacchilide (Ep. 11) a Callimaco (H. 3, 233-6)”, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 172 (2010), 3–21.
- DAVIES, M., “Corinna’s date revisited”, in *Studi Italiani di Filologia Classica* 81 (1988), 186–194.

- DEL MASTRO, G., “Corinna e Pindaro in un affresco della Casa del Bracciale d’Oro a Pompei”, in *Rivista di studi pompeiani* 32 (2021), 39–42.
- DODDS, E. R., *Euripidis Bacchae. Edited with Introduction and Commentary by E. R. Dodds*, Oxford University Press, Oxford 1960².
- DORATI, M., “Pausania, le Pretidi e la triarchia argiva”, in *La città di Argo. Mito, storia, tradizioni poetiche. Atti del Convegno internazionale (Urbino, 13-15 giugno 2002)*, Angeli Bernardini, P. (ed.), Edizioni dell’Ateneo, Roma 2004, 295–320.
- DOWDEN, K., *The Uses of Greek Mythology*, Routledge, London–New York 1992.
- EDWARDS, M. W., “Representation of Maenads on Archaic Red-Figure Vases”, in *Journal of Hellenic Studies* 80 (1969), 78–87.
- FARIOLI, M., *L’anomalie nécessaire. Femmes dangereuses, idéologie de la polis et gynécophobie à Athènes*, Edizioni Ca’ Foscari, Venezia 2024.
- GAVAZZA, B., “L’arrivo di Dioniso ad Argo (Pausania 2.20.4, 22.1, 23.7): narrazione mitica ed elementi di culto”, in *Mythos* 17 (2023), 1–18.
- GENTILI, B., LOMIENTO, L., “Corinna, Le Asopidi (PMG 654 col. III 12-51)”, in *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 68/2 (2001), 7–20.
- GÖDDE, S., “Fremde Nähe. Zur mythologischen Differenz des Dionysos”, in *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Schlesier, R. (ed.), De Gruyter, Berlin–Boston 2011, 85–104.
- GÖDDE, S., “Antike”, in *Handbuch Literatur und Religion*, Weidner D., (ed.), J. B. Metzler, Stuttgart 2016, 120–127.
- GÖDDE, S., “Hysteron proteron. Zeitverhältnisse in aitiologischen Mythen der griechischen Antike”, in *Rückwärtsvorgänge. Retrogrades Erzählen in Literatur, Kunst und Wissenschaft*, Körte, M. (ed.), Special Issue Zeitschrift für Deutsche Philologie n. 138, Erich Schmidt Verlag, Berlin 2019, 207–225.
- GÖDDE, S., “Resistance to Origins. Cult Foundation in the Myths of Dionysus, Apollo, and Demeter”, in *Inventing Origins? Aetiological Thinking in Greek and Roman Antiquity*, Wessels, A. B., Klooster, J. J. H. (eds.), Brill, Leiden–Boston 2022, 125–148.
- GOW, A. S. F., SCHOLFIELD, A. F., *Nicander. The poems and poetical fragments*, Cambridge University Press, Cambridge 1953.
- GRAF, F., “Women, War, and Warlike Divinities”, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 55 (1984), 245–254.
- HARTMAN, J. J., *De Plutarcho scriptore e philosopho*, Brill, Leiden 1916.
- JAZDZEWSKA, K., “Plutarch’s “Greek Questions”: Between Glossography and Problematology”, in *Hermes* 146 (2018), 41–53.
- JOUAN, F., “Dionysos chez Eschyle”, in *Kernos* 5 (1992), 71–86.
- KAMBITIS, I. S., *Minyades kai Proitides. Ta mythika dedomena*, Ioannina 1975.
- KEFALIDOU, E., “The Iconography of Madness in Attic Vase-Painting”, in *Athenian Potters and Painters Volume II*, Oakley, J. H., Palagia, O. (eds.), Oxbow, Athens 2009, 90–99.
- KIRK, G. S., “Greek mythology: Some new perspectives”, in *Journal of Hellenic Studies* 92 (1972), 74–85.
- KRAUSKOPF, I., SIMON, E., “Mainades”, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* vol. VIII 1, Artemis Verlag, Zürich–München 1997, 780–803.
- LATTE, K., “De nonnullis papyris Oxyrrhynchiis”, in *Philologus* 97 (1948), 37–58.
- LOBEL, E., “Corinna”, in *Hermes* 65 (1930), 356–365.

- LOBEL, E., *The Oxyrhynchus Papyri* 23 [2354-2382], Egypt Exploration Society, London 1956.
- LOMIENTO, L., “Inno alle Cariti con epinicio in Pindaro, *Olimpica* 14”, in *Poesia, musica e agoni nella Grecia antica. Atti del iv convegno internazionale di MOISA, Lecce, 28-30 ottobre 2010*, Castaldo, T., Giannachi F. G., Manieri, A. (eds.), Congedo, Milano 2010–2011, 289–305.
- MARTINELLI TEMPESTA, S., *Studi sulla tradizione testuale del “De tranquillitate animi” di Plutarco*, Leo S. Olschki, Firenze 2006.
- MARZARI, F., “Paradigmi di follia e lussuria virginale in Grecia antica: le Pretidi tra tradizione mitica e medica”, in *I quaderni del ramo d'oro online* 3 (2010), 47–74.
- MASSENZIO, M., *Cultura e crisi permanente: la ‘xenia’ dionisiaca*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1970.
- MASSETTI, L., “In the Bosom of the Goddess: Thetis and Dionysus in *Il.* 6.130–140”, in *The Staying Power of Thetis. Allusion, Interaction, and Reception from Homer to the 21st Century*, Paprocki, M., Vos, G. P., Wright, D. J. (eds.), De Gruyter, Berlin–Boston 2023, 207–224.
- MATTES, J., *Der Wahnsinn im griechischen Mythos und in der Dichtung bis zum Drama des fünften Jahrhunderts*, Bibliothek der Klassischen Altertumswissenschaften 36, Heidelberg 1970.
- MELVILLE, A. D., KENNEY, E. J., *Ovid, Metamorphoses. Translated by A. D. Melville. With an Introduction and Notes by E. J. Kenney*, Oxford University Press, Oxford–New York 1986.
- MOGGI, M., OSANNA, M., *Pausania. Guida della Grecia. Libro IX. La Beozia. A cura di Mauro Moggi e Massimo Osanna*, Fondazione Lorenzo Valla, Cles 2010.
- MONTALBANO, A., traduzione di *Plutarco. Questioni Greche*, in *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione integrale con testo greco a fronte. Coordinamento di Emanuele Lelli e Giuliano Pisani*, Bompiani, Milano 2017.
- MORAW, S., *Die Mänade in der attischen Vasenmalerei des 6. und 5. Jahrhunderts v. Chr. - Rezeptionsästhetische Analyse eines antiken Weiblichkeitsentwurfs*, Philipp von Zabern, Mainz 1998.
- MUNZ, P., *When the Golden Bough Breaks*, Routledge and Kegan Paul, London–Boston 1973.
- NILSSON, M. P., “Sur un drame d’Eschyle et la quête dans le culte grec”, *L’Antiquité Classique* 24 (1955), 336–340.
- PAPATHOMOPOULOS, M., *Antoninus Liberalis. Les Métamorphoses. Texte établi, traduit et commenté par Manolis Papathomopoulos*, Les Belles Lettres, Paris 1968.
- PROVENZALE, V., “La ménade à l’enfant ou le paroxysme du délire”, in *Antike Kunst* 42 (1999), 73–81.
- RADT, S., *Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol. 3 Aeschylus*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1985.
- RONCONI, F., *I manoscritti greci miscellanei. Ricerche su esemplari dei secoli IX-XII*, Fondazione Centro studi sull’Alto Medioevo, Spoleto 2007.
- ROSATI, G., “Il racconto dentro il racconto. Funzioni metanarrative nelle *Metamorfosi* di Ovidio”, in *Atti del convegno internazionale ‘Letterature classiche e narratologia’ (Selva di Fasano, 6–8 ottobre 1980)*, Cataldo, R. (ed.), Perugia 1981, 297–309.
- ROSENMEYER, T. G., “Tragedy and Religion: The Bacchae”, in *Greek tragedy: modern essays*

- in criticism*, E. Segal (ed.), Harper&Row, New York 1983, 370–389.
- PAGE, D. L., *Corinna*, Society for the Promotion of Hellenic Studies, London 1953.
- PAGE, D. L., *Poetae Melici Graeci*, Oxford University Press, Oxford 1962.
- PALUMBO STRACCA, B. M., “Corinna e il suo pubblico”, in *Tradizione e innovazione nella cultura greca. Scritti in onore di Bruno Gentili II*, Pretagostini, R. (ed.), Gruppo Editoriale Internazionale, Roma 1993, 403–412.
- SCHACHTER, A., *Cults of Boeotia I*. Bulletin Supplement, University of London, Institute of Classical Studies, n. 38, London 1981.
- SCHACHTER, A., *Cults of Boeotia II*. Bulletin Supplement, University of London, Institute of Classical Studies, n. 38, London 1986.
- SEAFORD, R., “Dionysus as Destroyer of the Household: Homer, Tragedy, and the Polis”, in *Masks of Dionysus*, Carpenter, T. H., Faraone, C. A. (eds.), Cornell University Press, Ithaca (NY)–London 1993, 115–146.
- SÉCHAN, L., *Études sur la tragédie grecque dans ses rapports avec la céramique*, Libraire Honoré Champion, Paris 1926.
- SIMON, E., “Minyas”, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* vol. VI 1, Artemis Verlag, Zürich–München 1992, 581–582.
- SPINEDI, T., “Indo-vino: enigma e simposio rituale nei culti femminili”, in *Elephant & Castle* 34 (2024), 68–77.
- THOMPSON, S., *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, Bloomington, Indiana, 1955–1958.
- TITCHENER, J. B., *Plutarchi Moralia, II.1*, ed. J.B. Titchener, Teubner, Leipzig 1935.
- TRIBULATO, O., “Lingue letterarie e dialetti nell’esegesi antica”, in *Formes et fonctions des langues littéraires en Grèce ancienne*, Willi, A., Derron, P. (eds.), Fondation Hardt, Vandoeuvres 2019, 359–396.
- TUFANO, S., “La beotarchia in età imperiale”, in *Historikà* 12 (2022), 79–118.
- VAN WIJK, R., *Athens and Boiotia. Interstate Relations in the Archaic and Classical Periods*, Cambridge University Press, Cambridge 2024.
- VERSNEL, H. S., “Greek Myth and Ritual: The Case of Kronos”, in *Interpretation of Greek Mythology*, Bremmer, J. (ed.), Routledge, London 1988, 121–152.
- VESSELLA, C., “Lettori di Corinna in Egitto”, in *Actes du 26e Congrès international de papyrologie, Genève, 16–21 août 2010. Recherches et rencontres*, 30. Schubert, P. (ed.), Libraire Droz, Genève 2012, 809–816.
- WEST, M. L., “Corinna”, in *Classical Quarterly* 20 (1970), 277–287.
- WEST, M. L., “Tragica VI”, in *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 30 (1983), 63–72.
- WILSON, N. G., *Aelian. Historical Miscellany. Edited and translated by N. G. Wilson*, Harvard University Press, Cambridge (MA)–London 1997.
- XANTHAKI KARAMANOU, G., “*Dionysiac* Dialogues. Euripides’ “*Bacchae*”, Aeschylus and “*Christus Patiens*”, De Gruyter, Berlin–Boston 2022.
- ZEITLIN, F.I., “Thebes. Theater of self and society in Athenian drama”, in *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Winkler, J.J., Zeitlin, F.I. (eds), Princeton University Press, Princeton 1990, 63–96.