

Συναγωνίζεσθαι
Studies in Honour of Guido Avezzù

Edited by Silvia Bigliazzi, Francesco Lupi,
Gherardo Ugolini



Skenè Studies I • 1

Executive Editor	Guido Avezzù.
General Editors	Guido Avezzù, Silvia Bigliuzzi.
Editorial Board	Simona Brunetti, Francesco Lupi, Nicola Pasqualicchio, Susan Payne, Gherardo Ugolini.
Managing Editors	Serena Marchesi, Savina Stevanato.
Editorial Staff	Francesco Dall'Olio, Marco Duranti, Carina Fernandes, Antonietta Provenza, Emanuel Stelzer.
Layout Editor	Alex Zanutto.
Advisory Board	Anna Maria Belardinelli, Anton Bierl, Enoch Brater, Jean-Christophe Cavallin, Rosy Colombo, Claudia Corti, Marco De Marinis, Tobias Döring, Pavel Drabek, Paul Edmondson, Keir Douglas Elam, Ewan Fernie, Patrick Finglass, Enrico Giaccherini, Mark Griffith, Daniela Guardamagna, Stephen Halliwell, Robert Henke, Pierre Judet de la Combe, Eric Nicholson, Guido Paduano, Franco Perrelli, Didier Plassard, Donna Shalev, Susanne Wofford.

Copyright © 2018 S K E N È
All rights reserved.
ISSN 2464-9295
ISBN 978-88-6464-503-2
Published in December 2018

No part of this book may be reproduced in any form
or by any means without permission from the publisher
Dir. Resp. (aut. Trib. di Verona): Guido Avezzù

P.O. Box 149 c/o Mail Boxes Etc. (MBE 150) – Viale Col. Galliano, 51, 37138, Verona (I)

S K E N È Theatre and Drama Studies

<http://www.skenejournal.it>

info@skenejournal.it

Contents

SILVIA BIGLIAZZI - FRANCESCO LUPI - GHERARDO UGOLINI Πρόλογος / Prologue	9
---	---

Part 1 – Τραγωδία / Tragedy

1. STEPHEN HALLIWELL “We were there too”: Philosophers in the Theatre	15
2. MARIA GRAZIA BONANNO Tutto il mondo (greco) è teatro. Appunti sulla messa-in-scena greca non solo drammatica	41
3. VITTORIO CITTI Una nota inutile ad Aesch. <i>Suppl.</i> 950	69
4. ANGELA M. ANDRISANO Le <i>performances</i> della Pizia (Aesch. <i>Eum.</i> 29-33)	81
5. PIERRE JUDET DE LA COMBE Una dialettica regale. Gli argomenti della regina sulla ricchezza in Aesch. <i>Pers.</i> 159-69.	91
6. LIANA LOMIENTO Osservazioni critico-testuali e metriche su Aesch. <i>Eum.</i> 352-3 = 365-6	107
7. ENRICO MEDDA Alcune congetture inedite di A.E. Housman all’ <i>Agamennone</i> di Eschilo	133
8. FRANCO MONTANARI Mito e poesia: la figura di Clitennestra dall’ <i>Odissea</i> a Eschilo	147

9. ANTONIETTA PROVENZA Un destino paradigmatico. L'ibrido e la necessità del γάμος nel mito di Io	167
10. ALESSANDRO GRILLI Forme e funzioni della parola magico-sacrale nei <i>Sette contro Tebe</i>	195
11. GIOVANNI CERRI Antigone, Ismene e sepoltura di Polinice: protostoria di un mito	219
12. RENZO TOSI Creonte e il potere che rivela l'uomo (Soph. <i>Ant.</i> 175-7)	237
13. ROBERTO NICOLAI Perché Edipo è chiamato τύραννος? Riflessioni sull' <i>Edipo re</i> come tragedia del potere	251
14. SETH L. SCHEIN The Second <i>Kommos</i> in Sophocles' <i>Philoctetes</i> (1081-1217)	277
15. CAMILLO NERI <i>Marginalia Colonea</i>	299
16. FRANCESCO LUPI <i>Minima Sophoclea</i> . Fr. 150, 722, 338 R. ²	323
17. PAOLA ANGELI BERNARDINI Ecuba, le prigioniere troiane e la presenza del mare nelle <i>Troiane</i> di Euripide	341
18. ADELE TERESA COZZOLI Azione drammatica e metateatro nell' <i>Oreste</i> di Euripide	359
19. JORDI REDONDO <i>Alcestis</i> : Pro-Satyrical or Simply Romantic Tragedy?	385
20. MARCO ZANOLLA Tracce di polemica contro il <i>ploutos</i> nell' <i>Alcmena</i> di Euripide: fr. 95, 96 e 92 Kn.	403

21. EDWARD M. HARRIS
Pollution and Purification in Athenian Law
and in Attic Tragedy: Parallels or Divergences? 419

Part 2 – Κωμωδία / Comedy

22. ANDREAS BAGORDO
κομψευρικῶς. Tracce di Euripide socratico-sofistico
nella commedia attica 457
23. MARCO DURANTI
Due questioni interpretative nelle *Ecclesiazuse*
di Aristofane (vv. 1089-91, 1105-11) 491
24. GIUSEPPE MASTROMARCO
Aristofane, *Le donne che occupano le tende*, fr. 488 K.-A. 503
25. OLIMPIA IMPERIO
I demagoghi nelle commedie di Aristofane e dei suoi rivali 515
26. ANDREAS MARKANTONATOS
The Heracles Myth in Aristophanes' *Acharnians*:
The Boeotian and Dicaeopolis Scene (ll. 860-958) 545
27. PIERO TOTARO
Antiche e nuove esegesi di Aristofane, *Pluto* 168 563
28. FAUSTO MONTANA
Lamia nella *Collana* di Menandro (fr. 297 K.-A.) 585
29. GUIDO PADUANO
Un tema della Nea: la verità come perfetto inganno 599
30. MASSIMO DI MARCO
Una probabile eco della parodia comica del *Ciclope*
di Filosseno in Ermesianatte (fr. 7.73-4 Powell) 615

Part 3 – Παράδοσις / Reception

31. MARIA PIA PATTONI
Tragic and Paratragic Elements in Longus' *Daphnis and Chloe* 633
32. PAOLA VOLPE
Il Ciclope: un mostro tra antico e moderno 653
33. ERIC NICHOLSON
Finding Room for Satyrs at the Theatrical Table,
from Ancient to Modern Times 675
34. FRANCESCO DAL'OLIO
Oedipus Tyrant? Tyranny and Good Kingship
in Alexander Neville's Translation of Seneca's *Oedipus* 693
35. SILVIA BIGLIAZZI
Euripidean Ambiguities in *Titus Andronicus*:
the Case of Hecuba 719
36. VAYOS LIAPIS
On the Sources of Petros Katsaitis' *Iphigenia* (1720): Between
Lodovico Dolce, Molière, and the Commedia dell'Arte 747
37. GHERARDO UGOLINI
Il Genio della tragedia. Antigone nel *Vorspiel* di Hofmannsthal 783
38. DOUGLAS CAIRNS
Fascism on Stage? Jean Anouilh's *Antigone* (1944) 805
39. AVRA SIDIROPOULOU
Negotiating Oblivion: Twenty-First Century Greek
Performances of Ancient Greek Plays 833
40. MARTINA TREU
'Guidaci a passo di danza'. Cori comici sulla scena 857
41. ADELE SCAFURO AND HIROSHI NOTSU
Miyagi's *Antigones* 881

Part 4 – Ἐξω τοῦ θεάτρου / Theatre and Beyond

42. ANTON BIERL <i>Symmachos esso</i> : Theatrical Role-Playing and Mimesis in Sappho fr. 1 V.	925
43. WALTER LAPINI La casa dei belli (Asclepiade AP 5.153)	953
44. MAURO TULLI Plato's κάλλιστον δράμα in Greek Biography	963
45. SIMONA BRUNETTI Il coraggio di tradire per poter tramandare: un allestimento contemporaneo del <i>Gysbreght van Aemstel</i> di Joost van den Vondel	975
46. NICOLA PASQUALICCHIO Piano d'evasione: carcere e utopia negli Shakespeare della Compagnia della Fortezza	1003
47. SOTERA FORNARO Il giovane rapsodo nella Stanza della Segnatura di Raffaello	1025
The Authors	1043

Appendix

Guido Avezzù's Publications (1973-2018)	1079
---	------

Un destino paradigmatico. L'ibrido e la necessità del γόμος nel mito di Io*

ANTONIETTA PROVENZA

Abstract

The main stages in the myth of the Argive Io are seduction by Zeus, being guarded by “all-seeing” Argos, her bovine hybridization and mad wanderings from Argos to Egypt, and finally her return to the human form and the birth of Epaphus, Zeus’ son. The agent of Io’s hybridization is either Zeus or Hera. Another aspect of this myth is the rejection of one’s love – also of marriage – for the purpose of preserving a condition of virginity and of “freedom” that is anomalous for women. If it is the case that Hera is the cause of Io’s evils, the girl herself appears as the paradigm of the unavoidable “yoke” of love and marriage for women, especially in Aeschylus’ *Suppliant Women*. Io shares the same bovine imagery as Hera (who is βῶπις, “ox-eyed”), and her myth has substantial similarities with the myth of the Proitids. Both myths highlight the notion of the necessity of marriage (γόμος): Io rids herself of suffering, as a heifer harassed by a gadfly, by means of conceiving a child and bearing it. In the light of the bovine imagery, and in consideration of Io’s representation not just as a heifer-girl, but even as a bull-girl – a hypostasis of Dionysus, associated with sex and fertility – this paper aims at considering Io’s hybridity in relation to female sexuality and the social position of women in marriage.

La vicenda mitica di Io,¹ sacerdotessa di Hera² amata da Zeus, è

* Per il testo del *Prometeo incatenato* e delle *Supplici* seguo West 1990; le traduzioni sono mie. Non mi è stato possibile accedere alle traduzioni italiane di Burkert (1983) e Dowden (1989), che cito pertanto dalle edizioni in inglese.

1 In Apollodoro (2.1.3), Io è figlia di Iaso – a sua volta figlio di Argo – o di Inaco. La prima versione si riscontra anche in Paus. 2.16.1; la seconda è molto più diffusa: cf. Castore, *FGrHist* 250F8 (citato da Apollodoro); Aesch. *PV* 589-90, 705; Soph. fr. 269a, 270, 284 R. (*Inachos*); Bacchyl. 19.18; Hdt. 1.1.3; Ps.-Plu. *Fluv.* 18.1 (7.312.13 Bernardakis); Eur. *Suppl.* 629; Paus. 1.25.1, 3.18.13. Il mito è narrato anche da Acusilao (*FGrHist* 2F26-7), Ferecide (*FGrHist* 3F66-67, tra le fonti di Apollodoro), Ovidio (*Met.* 1.625-727). Per un’analisi esaustiva relativa alla paternità di Io si rinvia a Dowden 1989: 118-24.

2 Cf. *Phoronis*, fr. 4 Bernabé (κλειδοῦχος, su cui cf. O’Brien 1993: 152-5); Aesch. *Suppl.* 291-2; Apollod. 2.1.3 = Hes. fr. 125 M.-W. Nel culto di Hera argiva, sacerdotesse chiamate κλειδοῦχοι – termine probabilmente corrispondente al *klāwiphoroi* (*ka-ra-wi-po-ro*) che si riscontra in alcune tavolette in

stata analizzata secondo due prospettive, relative alla transizione da παρθένος a γυνή, e alla geografia del suo vagare dalla nativa Argo all'Egitto³ dopo l'ibridazione bovina conseguente alla seduzione da parte di Zeus, che avrà fine solo con la nascita di Epafo, figlio del dio, sulle sponde del Nilo. L'agente dell'ibridazione è Zeus⁴ – che vi ricorre per nascondere la sua infedeltà a Hera – o la stessa Hera,⁵ che intende vendicare il tradimento.

Gli aspetti più significativi della vicenda sembrano rappresentati dalla persecuzione da parte di Hera, con cui la sacerdotessa argiva condivide l'immaginario bovino (Hera è tradizionalmente la dea βοῶπις, “dallo sguardo bovino”),⁶ e dal rifiuto del γάμος – una delle sfere di influenza della dea⁷ –, che si configura in particolare nelle *Supplici* di Eschilo, tragedia incentrata sul mito delle Danaidi, discendenti della stessa Io. Il motivo della necessità delle nozze, che appare espresso anche nei frammenti degli altri drammi della tetralogia eschilea sulle Danaidi, emerge come insegnamento fondamentale del mito di Io: le sofferenze della fanciulla-giovenca hanno fine grazie al concepimento di un figlio e alla sua nascita, ovvero, all'in-

Lineare B – presiedevano ad un rito durante il quale nastri e ghirlande venivano annodati intorno ad un albero o a una colonna, che rappresentavano la dea in forma aniconica.

3 Nell'*Egimio* pseudo-esiodico (fr. 296 M.-W.), Io vaga attraverso l'Eubea (che dalla sua forma bovina deriverebbe il nome). Gottesman (1993) si serve del mito di Io per mostrare come il modello spaziale greco in età arcaica e classica – che definisce come “Maritime mediation model” – sia incentrato sul Mediterraneo e sulle sue reti multidirezionali.

4 Cf. ad es. Aesch. *PV* 561-886, in part. 588, 673-7; Soph. *Inachos*, fr. 269a R. (per aspetti relativi al mito di Io in questo dramma satiresco cf. in part. West 1984; Seaford 1980); Apollod. 2.1.3; Hes. fr. 124 M.-W.

5 Cf. Aesch. *Suppl.* 291-324.

6 Su questo epiteto, frequentemente associato a Hera nei Poemi Omerici, cf. O'Brien 1993: 134-7, in cui si mostra come l'elemento bovino appartenga al culto di Hera argiva fin dall'età micenea.

7 Sul culto di Hera cf. in particolare Pötscher 1987; O'Brien 1993. Il γάμος di Zeus ed Hera rappresenta il paradigma divino delle nozze umane e l'archetipo dell'unione sessuale che genera, come risulta in Hom. *Il.* 14.330-60, in cui, durante l'unione delle due divinità, il suolo sotto di loro genera spontaneamente un tappeto floreale. Su Hera e il γάμος cf. tra gli altri Pötscher 1987: 103-6, 138-47; Clark 1998.

terno dell'unica funzione socialmente riconosciuta alle donne.⁸

L'immaginario bovino che la caratterizza nelle fonti, sia letterarie sia archeologiche, definisce l'identità di Io come frutto di un'ibridazione, più che di una metamorfosi: la fanciulla-giovenca (talvolta rappresentata anche con sembianze taurine) appare sia come vergine, sia come compagna sessuale. Tale identità fluida rivela non solo il legame della sacerdotessa con Hera, ma anche una sua connessione con Dioniso, sovente assimilato col toro ed associato con l'aspetto sessuale e la fertilità, e sembra assumere, inoltre, i connotati di un 'contrappasso': la vergine che rifiuta l'unione sessuale con Zeus deve alla fine arrendersi ad essa ed assume caratteristiche bovine, strettamente connesse con la sfera dell'eros, che vince ogni resistenza. Nella sua ibridità, che allude alla necessità del γάμος, la figura di Io sembra stabilire metaforicamente l'ontologia femminile nella sua pienezza.

La fanciulla-giovenca nel *Prometeo incatenato*

Nella versione mitica in cui Zeus seduce Io e le conferisce aspetto bovino per nascondere la sua infedeltà, cedendola infine ad Hera, la fanciulla-giovenca è sottoposta alla rigida custodia di Argo, mostro dai molti occhi a cui nulla sfugge.⁹ Dopo che Hermes uccide Argo per ordine di Zeus,¹⁰ Io è costretta dalla dea a vagare, incalzata da un tafano (οἶστρος).¹¹ Questo racconto sembra costituire

8 Come evidenzia Mary Douglas, "the social body constrains the way the physical body is perceived" (1996: 72).

9 Cf. Apollod. 2.1.2 (πανόπτης. Al contrario, Io vorrebbe essere invisibile in *PV* 578-84); *schol. in Eur. Pho.* 1116 = Ps.-Hes. *Aigimios*, fr. 294 M.-W. (mostro con quattro occhi, perennemente insonne); Aesch. *PV* 568, 678-9, *Suppl.* 304; Aristoph. *Eccl.* 80.

10 Cf. Hes. fr. 126 M.-W.

11 Cf. Aesch. *PV* 567-73, 674-82, in cui il tafano è lo spettro di Argo, ucciso da Hermes dopo essere stato ipnotizzato col suono della *syrinx* (574, δόναξ per metonimia). La metafora del bestiame incalzato dall'οἶστρος si riscontra a partire da Hom. *Od.* 22.299-301 (in riferimento alla frenesia che coglie i Proci incalzati da Odisseo). Come ha evidenziato Ruth Padel, nel caso di Io "the *oistros*-sting is image, accompaniment, symptom, and cause of her madness and wanderings" (1992: 121); cf. anche Padel 1995: 14-17.

l'elaborazione panellenica di una versione più antica, incentrata su Hera e sull'elemento bovino,¹² già attestata nell'Argolide micenea¹³ e connessa, in età arcaica, con la festa locale degli *Hekatombaia* – detta anche *Heraia* –, la più importante in Argolide.¹⁴ A questa festa risultano connessi sia l'immagine dello scudo, che richiama la reale conformazione fisica del territorio di Argo,¹⁵ sia i bovini,¹⁶ anche in considerazione dei riferimenti alla dea – detta βοῶπις – e al suo culto – che rinvia alla natura e ad una forza indomita –, e non solo per l'aspetto sacrificale.

Prima ancora di essere l'inflessibile custode di Io del mito panellenico, Argo è comunque il liberatore dell'Arcadia dal toro che la devasta: dopo averlo ucciso, Argo ne indossa la pelle¹⁷ e dà il proprio nome alla città che ha conquistato. Presupponendo la versione mitica in cui Io è figlia di Iaso, la punizione di Hera sot-

12 Si veda al riguardo la ricca e documentata ricostruzione in O'Brien 1993: 119-56, in part. 150-6.

13 Tra i secoli VIII e VII a.C., il santuario di Hera sorgeva a Prosymna – nome dato alla pendice nord-occidentale della collina denominata *Euboia*, tra Argo e Micene –, ma scavi archeologici nella zona hanno mostrato che il culto di una Potnia con le caratteristiche di Hera argiva – scudo, elemento bovino e albero-colonna – risale al Neolitico.

14 Tale festa corrisponde alle *Bouphoniai* dell'Attica, incentrate sul processo a cui gli altri dèi sottopongono Hermes dopo l'uccisione di Argo (cf. Anticlides, *FGrHist* 140F19 [basato su Xanto di Lidia, *FGrHist* 765F29]; Burkert 1983: 164-6, cf. anche 136-43; Dowden 1989: 135-42, che confuta l'opinione di Burkert relativa al fatto che Hermes avrebbe assassinato Argo, rivendicando una versione originale del mito che prevedeva la sua lapidazione).

15 Delle due cittadelle che rappresentano l'insediamento di Argo nell'età del Bronzo, quella inferiore – in cui si localizza fundamentalmente l'insediamento miceneo – è chiamata *Aspis*, mentre quella superiore (l'altura) è chiamata Larisa.

16 Il legame tra questi e il territorio è evidente nel toponimo *Euboia*.

17 Cf. Apollod. 2.1.2. Attraverso l'uccisione di Argo, Hermes compirebbe la prima *bouphonia* (il dio è detto *bouphonos* in *Hymn. Hom. in Merc.* 436). Un elenco di rappresentazioni vascolari di Argo ricoperto della pelle del toro si trova in Burkert 1983: 166n21. Il rivestimento bovino degli scudi più antichi (cf. ad es. Hom. *Il.* 7.238, in cui βοῦς designa per metonimia lo scudo stesso) connette Argo, il difensore della città che da lui prende nome – ed una parte della quale è chiamata *Aspis* – con la contesa degli scudi degli *Heraia* in età arcaica, di cui si trova traccia in Pindaro (*N.* 10.40-2).

toporrebbe Io alla custodia di un antenato.¹⁸ Dal momento che la stirpe trarrebbe vantaggio dall'unione di Io con Zeus, causa di una nascita semidivina, questo aspetto potrebbe apparire strano; tuttavia, l'umiliazione e l'impotenza di Io, che emergono in particolare nel *Prometeo incatenato*,¹⁹ appaiono connesse con la sventura di "nozze diseguali", che il coro delle Oceanine auspica di poter evitare (887-907): il desiderio (654, πόθος) di Zeus, che si esprime in incubi tormentosi, è fonte di rovina per la vergine che, cacciata dal padre Inaco in seguito ad un oracolo, rimane priva della protezione dell'*oikos* senza che a ciò corrispondano nozze, fanciulla-giovenca prigioniera di Hera²⁰ e in seguito raminga per luoghi lontani²¹ (645-82). Il "funesto destino" di Io (633, τὰς πολυφθόρους τύχας) appare pertanto pienamente espresso in PV 898-900, in cui le Oceanine esprimono la loro paura (ταρβῶ) "al vedere la verginità non amante degli uomini (ἀστεργάνορα παρθενίαν) di Io annientata dal dolente vagabondare intessuto dei travagli (πόνων) inflitti da Hera".²²

Nelle prime parole che Prometeo le rivolge, Io è detta "ragazza" (589, κόρη, cf. anche 704, νεάνις).²³ A tale condizione si addice ti-

18 Secondo Apollodoro (2.1.2), Argo è figlio di Agenore e padre di Iaso, a sua volta padre di Io (Dowden 1989: 124 propende per tale versione del mito). La stirpe di Io ha inizio con un altro Argo, figlio di Zeus e Niobe (2.1.1).

19 La complessa questione relativa all'autore del *Prometeo incatenato* esula dall'argomento di questo articolo. Gli elementi a favore dell'attribuzione della tragedia ad Eschilo, che condivido, sono evidenziati in Pattoni (1987). Tra gli studi più significativi ed influenti contrari alla paternità eschilea, si ricordino Griffith (1977), in seguito corroborato da West (1979) e Bees (1993), che evidenzia l'influsso sul *Prometeo incatenato* dei libri 1-4 delle *Storie* di Erodoto.

20 Un identico nesso (πρὸς βίαν), caratterizzante la violenza che si esercita con la costrizione, connota sia la punizione inflitta a Io dalla gelosa Hera (592), sia la volontà di Zeus, che induce Inaco a cacciare di casa la figlia (672).

21 La profezia di Prometeo relativa alle peregrinazioni di Io occupa larga parte dei versi a lei dedicati nella tragedia.

22 Seguendo West nell'accettare la lezione tradita (πόνων). Rivolgendo lo sguardo alla mostruosa ibridità di Io inseguita dal tafano, la compassione delle Oceanine si muta in paura.

23 Nelle *Storie* di Erodoto, Io è presentata sia in termini antropomorfi (1.1), sia come donna con corna bovine, nell'accostamento con Iside (2.41).

picamente la fragilità, tratto essenziale della sua umanità (*PV* 642-4): Io esprime la propria sgomenta afflizione gemendo (ὀδύρομαι), mentre dice della “tempesta inviata dagli dèi, distruzione dell’armonia dell’aspetto (διαφθορὰν μορφῆς),²⁴ per quale ragione si è precipitata su di me, infelice”. Sulla scena del *Prometeo incatenato*, ella ha aspetto di “ragazza con corna bovine” (*PV* 588, βούκερω παρθένου):²⁵ la rovina della sua bellezza consiste infatti nel processo di ibridazione che ha inizio quando viene cacciata dalla casa paterna (*PV* 673-4, “bellezza del corpo e armonia della mente d’un tratto si corromperò”, εὐθὺς δὲ μορφή καὶ φρένες διάστροφοί / ἦσαν). Tuttavia, Io non perde mai la sua umanità, poiché permane in lei l’esperienza del proprio corpo, e non muta le modalità di interazione con gli altri: la fanciulla-giovenca agisce e si lamenta come un essere umano, considerando se stessa una “vergine dall’infelice vagare” (608, τῶ δυσπλάνῳ παρθένῳ). Proprio la verginità ostinatamente preservata (648-9) contro il desiderio (654, πόθος) di Zeus prelude all’ibridazione: la ragazza che “scalcia” per evitare l’unione col dio (651-2, μὴ ἀπολακτίσης λέχος / τὸ Ζηνός) vede spuntare corna sulla propria fronte (674, κεραστίς); perso l’umano controllo di sé – la sofferenza rende selvaggio ciò che è mansueto –, ella assume la tipica andatura bovina a balzi (675, ἐμμανεῖ σκιρτήματι),²⁶ ed è in seguito “domata” (601, δαμείσα) da Hera, che riveste la sua ibridità dei tratti della folia²⁷ e della sofferenza.

24 La nozione della rovina della bellezza – riguardante, oltre al mito di Io, quello delle Pretidi (cf. Hes. fr. 133 M.-W.), entrambi incentrati sul rifiuto del γάμος – è anche espressa da μαραίνω (597, “consumare”, “distuggere”, spesso – come nel frammento esiodico – associato con una νόσος).

25 Cf. anche Eur. *Pho.* 247, κέρασφορος.

26 Cf. anche 599. σκίρτημα è solitamente associato con i balzi disordinati di animali come bovini e cavalli; cf. ad es. Eur. *Bacch.* 167-9, 445-6, *Pho.* 1124-7 (Ποτνιαδες δ’ ἐπ’ ἀσπίδι / ἐπίσημα πῶλοι δρομάδες ἐσκίρτων φόβῳ / . . . ὥστε μαίνεσθαι δοκεῖν, “le puledre di Potnie, emblema sullo scudo, balzavano celeri in preda alla paura . . . così da sembrare folli”), *Hec.* 525-7, λεκτοῖ τ’ Ἀχαιῶν ἔκκριτοι νεανία / σκίρτημα μόσχου σῆς καθέξοντες χερσῶν / ἔσποντο (“seguivano giovani scelti degli Achei, che avrebbero dovuto trattenerne con le mani i balzi della tua giovane”; μόσχος, letteralmente “giovane vacca”, è metafora per la vergine Polissena); Ciani 1974: 73.

27 Appare immediata l’analogia tra il folle vagare di Io e la descrizione ipocratica della malattia delle vergini che, prese da μανία e παραφροσύνη, va-

Nonostante il vagare di Io (738, πλάννας) sia voluto da Zeus, “amaro pretendente” (739-40, πικροῦ . . . μνηστῆρος), Hera appare comunque come la fonte dei suoi mali (703-4, οἷα χρῆ πάθη / τλῆναι πρὸς Ἥρας), icasticamente rappresentati dall’οἶστρος (“pungolo”), l’assillo lancinante della paura che la tormenta (580, οἰστροηλάτω . . . δειμάτι) facendole desiderare un totale annientamento che ponga fine al suo continuo vagare (585, πολὺπλανοὶ πλάναι). Io è, per antonomasia, la fanciulla mossa dall’οἶστρος (589, οἰστροδινήτου κόρης)²⁸ – descrizione già ossimorica, che accosta aspetto umano e fenomeno associabile con i bovini. Narrando le proprie vicende al coro delle Oceanine e a Prometeo (669-82), la ragazza argiva dice di essere οἰστροπλήξ . . . μάστιγι θείᾳ (681-2, “incalzata dall’assillo dalla sferza divina”), mentre quando esce di scena è la punta infuocata dell’οἶστρος ad essere evocata come causa di doloroso tormento (880, οἶστρον δ’ ἄρδις χρίει ζάπυρος),²⁹ insieme col folle soffio della λύσσα³⁰ che la sospinge nel suo errare (884, ἔξω δὲ δρόμου φέρομαι λύσσης πνεύματι μάργω).

L’οἶστρος appare pertanto come la caratteristica fondamentale della dimensione animale di Io. Esso si riscontra anche nelle *Baccanti* di Euripide come metafora dell’invasamento dionisiaco, che disumanizza le donne facendo loro perdere la connessione con l’ambito domestico che le caratterizza;³¹ tuttavia, se nelle *Baccanti*

gano senza meta (cf. *Malattie delle vergini*, 8.466-81 Littré).

²⁸ Cf. anche *PV* 836 (οἰστροήσασα) e *Suppl.* 16-17 (οἰστροδόνου βοός), 541 (οἶστρον ἐρεθομένα), 573 (οἰστροδόνητον). Si riscontra anche il riferimento al κέντρον (pungolo), in *Aesch. PV* 597 e 693. Sulla follia rappresentata come pungolo cf. anche De Martino 1961: 199-208 (capitolo intitolato *Il simbolismo dell’oistros*).

²⁹ Ζάπυρος è congettura di A. Askew riportata in margine all’edizione di J.C. De Pauw (*Aeschyli Tragoediae superstites*, Hagae Comitum 1745) conservata a Cambridge (Bibl. Univ. Adv. b. 51.1-2), accolta da West al posto dei trāditi μ’ ἄπυρος ο ἄπυρος.

³⁰ In un anonimo frammento tragico relativo a Io (fr. adesp. 144a Kn.-Sn., πτερωτῶν οἶστρον ἄφετος ἐν μορφῇ βοός) emerge un legame tra οἶστρος (che è detto “alato”) e λύσσα (sull’iconografia di Lyssa come demone alato cf. Kossatz-Deissman 1992).

³¹ Cf. *Eur. Bacch.* 119 (le donne che si dedicano ai riti, abbandonando le loro occupazioni domestiche, sono οἰστροηθεῖς Διονύσω); 665 (l’οἶστρος induce le *Baccanti* a precipitarsi fuori dalla città); 1229 (Cadmoo riferisce di ave-

l'alienazione femminile si traduce in violenza che annienta l'uomo (Penteo), ovvero l'autorità e la civiltà, nel caso della vergine Io, l'anti-sociale condizione ibrida rappresenta invece un espediente mitico che configura l'essenza della perfetta identità femminile alludendo al compito generativo spettante alle donne, che realizzano la loro natura come spose e madri.³²

La persecuzione di Hera, infatti, avrà termine solo per opera di Zeus, che sulle sponde del Nilo ingravida Io "al solo sfiorarla della sua mano che non causa paura" (849, ἐπαφῶν ἀταρβεῖ χεῖρὶ καὶ θιγῶν μόνον), e genera con lei Epafo, figlio dal nome che enuncia tale nascita straordinaria e futuro capostipite di Danao, le cui figlie (853-69) sono protagoniste delle *Supplici* di Eschilo.

Io nelle *Supplici* di Eschilo

L'identità di Io come paradigma per le παρθένοι nel loro passaggio alla condizione di γυναῖκες risalta, in modo complementare al *Prometeo*, nelle *Supplici*,³³ primo dramma di una trilogia che ha ini-

re visto Ino e Autonoe ancora οἰστροπλήγας sul monte, mentre riportava in città i resti di Penteo). Appare notevole che, in Aesch. *Suppl.* 564, Io sia detta "Baccante di Hera" (θυιάς Ἡρας).

32 Secondo Froma Zeitlin (1996: 154), il tafano rappresenterebbe il desiderio inconscio dell'unione sessuale da parte di Io; la follia della ragazza-giovenca deriverebbe dal tormento causato dalla contraddizione tra il desiderio – rappresentato da Zeus – e il divieto di realizzarlo (Hera). Secondo l'interpretazione prevalente, la storia mitica di Io nel *Prometeo incatenato* offre il retroscena mitico per la transizione delle ragazze ateniesi alla condizione di donne attraverso le nozze (cf. ad es. Katz 1999; Dowden 1989: 124-44); in un recentissimo studio, Ariadne Konstantinou (2018: 94) sostiene invece che le peregrinazioni di Io alludono alle sofferenze della giovane sposa per il suo allontanamento dal focolare paterno.

33 L'anno della rappresentazione della trilogia delle Danaidi (che, oltre a *Supplici*, comprendeva *Egizi – Aegyptus* secondo EG ζ578 De Stefani –, *Danaidi* – ultimo dramma della trilogia, come è confermato da POxy 2256.3, contenente la didascalia – e il dramma satiresco *Amydone*) ha rappresentato un problema di difficile soluzione fino al rinvenimento di un frammento papiraceo (POxy 2256.3, anche pubblicato come Aesch. test. 70 R. e in West 1990: 125, che ripristina ἐπὶ ἄρχοντος [1]) da cui si desume che essa fu prodotta in competizione con Sofocle (che avrebbe debuttato nel 468 – conse-

zio con la vicenda delle cinquanta figlie di Danao³⁴ – decise a non subire un matrimonio forzato ed invisato anche al loro padre (Aesch. *Suppl.* 227, γαμῶν ἄκουσαν ἄκοντος),³⁵ ed incalzate come prede dai loro pretendenti³⁶ –, e che verisimilmente si concludeva con l'esaltazione della politicità dello ἕμερος, rappresentata dalla scelta di Ipermestra,³⁷ l'unica Danaide che preserva la vita del proprio sposo³⁸ – di fatto ristabilendo la personalità dell'antenata Io, come lei

guendo anche la sua prima vittoria – secondo Plu. *Cim.* 8.8-9 = Aesch. test. 57 R., e Soph. test. 36 R.). Un'ipotesi attendibile colloca la rappresentazione delle *Supplici* nel 463, se il nome dell'arconte, Archedemides, è correttamente integrato nel primo rigo del frammento della didascalia (cf. Sandin 2005: 1-4, per ulteriori informazioni e bibliografia; sulla data concorda recentemente anche Bowen 2013: 10-21; *contra* Scullion 2002: 87-101, che propende per una datazione precedente ai *Sette contro Tebe*, verisimilmente il 475 a.C.). Sul mito delle Danaidi prima di Eschilo cf. Papadopoulou 2011: 34-8.

34 Martin P. Nilsson (1932: 64-8) evidenzia in questo mito reminiscenze storiche – databili al XII sec. a.C. – di migrazioni verso l'Egitto da parte dei Danai.

35 Già nella parodo (11), Danao è, nelle parole delle figlie, il consigliere del piano per sottrarsi alle nozze (βούλαρχος), ed il loro capo (στασίαρχος). La tradizione scoliastica adduce a motivo dell'opposizione alle nozze da parte di Danao (rivelato verisimilmente nel prosieguo della trilogia) un oracolo secondo cui un nipote lo avrebbe ucciso (cf. *schol. in PV* 853; *schol. in Eur. Or.* 872; *schol. in Hom. Il.* 1.42, 4.171; *schol. in Stat. Th.* 2.222, 6.269. L'argomento dell'oracolo è attentamente trattato in Kyriakou 2011: 65-76).

36 *PV* 857-9, κίρκοι πελειῶν οὐ μακρὰν λελειμμένοι, / ἤξουσι θηρεύοντες οὐ θηρασίμους / γάμους, "sparvieri che incalzano da vicino colombe oseranno perseguire nozze che non è lecito ricercare". La metafora degli sparvieri e delle colombe è anche in Aesch. *Suppl.* 223-5. Le nozze sono assimilate ad un atto di forza anche in altri versi della stessa tragedia: cf. ad es. 83 (guerra); 335 (la sposa è una schiava – δμῶίς –); 510 (sposi come uccelli predatori).

37 Secondo l'ipotesi di Winnington-Ingram (1961: 149-50), nelle *Danaidi* si svolgeva forse un processo contro Ipermestra (che minaccia l'esistenza in vita di Danao, risparmiando lo sposo) o contro Danao, dopo che Egitto era giunto ad Atene per vendicare i figli (Paus. 2.19.6 e 2.21.1). Giudice sarebbe stata Afrodite, a favore del gesto di Ipermestra, che aveva seguito la legge del desiderio (cf. *PV* 865) e, quindi, della generazione, a cui la dea presiede. Secondo Sommerstein (2010: 106), al termine della trilogia Afrodite dimostrerebbe l'innocenza delle Danaidi e la colpevolezza di Danao, che voleva privare la dea dei suoi diritti.

38 Come afferma Robert Murray, "in her choice, and in her ability to choose, lie the essence of the Danaid myth as shaped by the art of

sposa e madre –,³⁹ e dalle parole di Afrodite (fr. 44 Radt), che sanciscono la legge universale del γάμος e della generazione.

La parentela con Io riveste un'importanza cruciale per le Danaidi, giunte ad Argo: esse non desiderano nozze mortali con i loro violenti cugini, bensì aspirano ad una unione con Zeus, così come è accaduto alla loro antenata.⁴⁰ Enfatizzando il ruolo di Zeus, ed esaltando Io, le Danaidi sembrano di fatto voler sottrarre ad Hera la prerogativa di presiedere alle nozze, attribuendo il compimento della natura della donna nelle nozze al desiderio di Zeus, archetipo dello sposo a cui la donna deve sottomettersi.⁴¹

Ricostruendo la loro genealogia mitico-storica, e appellandosi ad essa, le Danaidi evocano la storia tra Zeus e Io:⁴² nella parodo, esse vantano l'appartenenza argiva della loro stirpe, nata da Zeus,⁴³ che ha sfiorato la loro antenata Io, “giovenca stremata dall'οϊστρος”, e ha soffiato su di lei (*Suppl.* 16-18, γένος ἡμέτερον, / τῆς οἰστροδόου βοῶς ἐξ ἐπαφῆς / κάξ ἐπιπνοίας Διός), generando con questa unio-

Aeschylus: man, through the proper exercise of wisdom and understanding . . . may transmute apparent evil into tangible and enduring good” (1958: 86-7). Secondo una tradizione (cf. Pi. *Pyth.* 9.112; Paus. 3.12.2), le Danaidi omicide sono punite con nozze casuali, divenendo premio per i vincitori di una corsa, che le sceglieranno come spose secondo l'ordine di arrivo. Per una ricostruzione della possibile trama della trilogia, e riguardo alla coerenza della stessa col dramma satiresco che le era associato, cf. Garvie 1969: 163-233; Sommerstein 2010: 100-8; Belfiore (2000: 58-62), che prospetta sia un'accettazione finale delle nozze da parte delle Danaidi, sia una riconciliazione tra Zeus e Hera; Papadopoulou 2011: 17-24.

39 Ipermestra e Linceo sono i progenitori dei sovrani di Argo, e di Eracle.

40 Al contrario – come si è visto – del coro delle Oceanine nel *Prometeo incatenato* (887-907), che considera “nozze diseguali” come una sventura. Il desiderio erotico delle Danaidi per Zeus è evidenziato in Zeitlin 1996: 153-5.

41 L'assimilazione delle Danaidi con l'antenata Io prevede anche un efficace riferimento lessicale alle sofferenze di quest'ultima: la persecuzione da parte dei cugini, che adombra l'impossibilità di sfuggire all'eros (cf. anche Soph. *Ant.* 788, 800; Eur. *Med.* 531, 634-5; Seaford 1987: 112-13), è vissuta come punizione e connotata come κέντρον ἄφυκτον (“aculeo da cui non vi è scampo”, *Suppl.* 110).

42 Cf. *Suppl.* 16-18, 41-55, 141, 168-74, 291-315, 531-94, 1064-7.

43 Cf. *Suppl.* 402, ὁμαίμων, (consanguineo), 592, <αὐτός ὁ> πατήρ φουτοργός αὐτόχειρ ἄναξ, (“lui stesso padre, autentico generatore della stirpe, sovrano”).

ne Epafo (40-6), loro “difensore” (41, τιμῶρ[α]).⁴⁴ La trasformazione di Io in giovenca si configura con chiarezza nel primo episodio, che evoca (291-315), in un dialogo tra le Danaidi e Pelasgo, la vicenda della sacerdotessa (291, κληδοῦχον) di Hera, con cui Zeus si unì quando aveva ancora forma umana (295, μιχθῆνα<ι> βροτῶ), prima che la dea, gelosa, la rendesse bovina (299, βούν τὴν γυναικ’ ἔθηκεν Ἀργεία θεός).⁴⁵ Nella parodo, una Io sofferente è presentata come giovenca “indotta dal tafano ad un convulso vagare” (*Suppl.* 16-17, οἰστροδόνου, cf. anche 573, οἰστροδόνητον), e ai versi 274-5 è descritta mentre dà alla luce un bel figlio (εὐτέκνου).⁴⁶ Tra questi due aspetti si pone un’identità ibrida: le Danaidi narrano nel primo stasimo che Io arrivò in Egitto con l’aspetto di uno “sgradevole animale ibrido” (βοτὸν . . . δυσχερὲς μειζόμβροτον), un essere “dall’aspetto inusitato” (ὄψιν ἀήθη) che instillava paura negli abitanti del luogo, un “prodigio” (τέρας) che li sconvolse (565-70).⁴⁷

Io e il γάμος

Nelle *Supplici*, l’unione con Zeus costituisce per Io motivo di riscatto, dal momento che, dopo aver a lungo sofferto, mentre concepisce Epafo col soffio divino, ella riacquista forma umana ed è li-

44 Cf. *Suppl.* 274-5: le Danaidi rivendicano di essere “seme (σπέρματᾶ) della giovenca dalla bella prole”. Lo schema narrativo del concepimento di Epafo sembra rispecchiare la conduzione della sposa ‘supplice’ al talamo da parte dello sposo, alla conclusione dei riti nuziali (cf. Belfiore 2000: 49-56, in part. 55).

45 In *Suppl.* 568, Io ha invece un aspetto ibrido. Questo particolare conferma che persino nello stesso dramma Io è caratterizzata in modo diverso. Il *Ditirambo* 5 di Bacchilide (fr. 19 Maehler; verisimilmente eseguito nello stesso anno delle *Supplici*, ed in ogni caso non dopo il 460 a.C., come emerge dalle rappresentazioni vascolari di Io: cf. Maehler 1997: 241) sembra alludere ad una metamorfosi completa della giovane (cf. 16, χρυσέα βοῦς, “aurea vacca”; 24, καλλικέραν δάμαλιν, “giovenca dalle belle corna”).

46 Le Danaidi (314) si riferiscono ad Epafo anche come “vitello (πόρτις) che la vacca ha generato ad opera di Zeus” (cf. anche 41).

47 Alla luce di queste considerazioni, sembra notevole che invece, nell’arte, le figure ibride di Io appaiano ‘armoniose’, prive di particolari disgustosi o spaventosi, come nota Frontisi-Ducroux (2003: 66).

berata dai mali che la dea le aveva inflitto (577-8, θείαις ἐπιπνοίαις / παύεται): segno del ritorno alla completa umanità sono le lacrime da lei versate, riscatto della vergogna per il suo doloroso passato (578-9, δακρύων δ' ἀπο- / στάζει πένθιμον αἰδῶ). Io partorisce quindi Erafo, figlio senza difetto (581, γείνατο παῖδ' ἀμεμφῆ), e raggiunge una condizione di piena felicità per tutta la sua lunga vita (582, δι' αἰῶνος μακροῦ πάνολβον). Zeus rende giustizia alla donna amata liberandola dalle sofferenze⁴⁸ attraverso la generazione di un figlio, e così le Danaidi sperano che Zeus abbia memoria di quel tocco con cui generò Erafo (535, γενοῦ πολυμνήστορ, ἔφαπτορ Ἰοῦς): non consentirà il dio che sia disonorato, con l'offesa rivolta alle sue discendenti, il figlio della giovenca, nato dal suo seme; giusto sarebbe, in caso contrario, il biasimo rivolto contro di lui (168-74).⁴⁹

A differenza di quanto accade nel *Prometeo incatenato*, in cui Io è vittima della pulsione erotica di Zeus, nelle *Supplici* si insiste più sulla gloria che sulle sofferenze da lei subite: la chiave di lettura sembra essere la εὐμενῆς βία (1067, “benefica violenza”)⁵⁰ messa in atto da Zeus, nettamente contrapposta alla violenza esercitata dai pretendenti, che sembrano reclamare il possesso delle cugine paterne⁵¹ contravvenendo non solo alla loro repulsione, ma persino al consenso del loro padre. Il parallelo istituito dalle Danaidi tra Zeus liberatore di Io e loro salvatore appare tuttavia ironico e pretestuoso, dal momento che esse incarnano una anomalia sociale, rifiutando le leggi della *polis* e della famiglia: la loro progenie gloriosa, discendente da madre illustre,⁵² ri-

48 *Suppl.* 1066, χερὶ παιωνία / κατασχεθῶν, “trattenendo le sue sofferenze con mano guaritrice”.

49 Questi aspetti evidenziano la “concezione utilitaristica della religiosità e della preghiera” (Amendola 2006: 64) che caratterizza la volontà delle Danaidi di sottrarsi alle nozze.

50 La βία di Zeus si contrappone alla violenza che si consuma per le donne che subiscono nozze da loro aborrite (798-9): come evidenzia Winnington-Ingram, “the divine acts as a persuasive agency” (1961: 150).

51 Cf. *Suppl.* 37-9, 918.

52 Le Danaidi supplici chiamano due volte Io “madre” (141 e 539), mentre alla fine (1034-51) si intuisce che esse stesse – dal momento che bisogna onorare Afrodite – non potranno sottrarsi al futuro compito di madri.

fugge “al letto dei maschi”,⁵³ spiccando come “estranea al giogo delle nozze” (ἄγαμον ἀδάματον, 141-3 = 151-3) e, non intendendo sottomettersi all’uomo, invoca come difensore l’“indomita” Artemide (150, ἀδμήτος ἀδμήτα / ῥύσιος γενέσθω).⁵⁴ In tal modo, le Danaidi rifiutano un elemento fondante di quella società che esaltano con fervore in *Suppl.* 625-709,⁵⁵ e appaiono lontane dal paradigma della necessità delle nozze rappresentato dalla loro stessa antenata, “sposa illustre” di Zeus (*PV* 834, κλεινὴ δάμαρ), ed espresso nella condizione ibrida. Il glorioso destino di Io nelle *Supplici* sembra infatti configurarsi nella sua ibridità, la punizione di Hera che, in realtà, prefigura la sua completezza, facendo di Io il modello della donna perfetta. Pertanto, se da un lato suonano ironiche le invocazioni delle donne presso l’altare di Zeus, protettore dei supplici, ma anche seduttore della loro antenata Io, dall’altro il loro destino appare esemplare riguardo all’ineluttabilità del compito generativo che spetta alle donne.

Io allude alle nozze anche nell’iconografia,⁵⁶ come accade su

53 Le Danaidi pregano di non essere mai sottomesse al potere maschile (*Suppl.* 392-3). Seaford evidenzia che l’atteggiamento delle Danaidi riguardo alle nozze e alla sessualità, pur rispecchiando il sentire diffuso tra le spose, configura tuttavia un “exotic extreme” (1987: 110).

54 Come nota Seaford, questa immagine costituisce “the reversal of the hymenial image of the heifer subdued” (1987: 111). Lo studioso evidenzia l’uso, nelle parole delle Danaidi, di δάμαλις (351-2), sostantivo associato con δαμάζω e riferito in genere ad animali di sesso femminile non ancora addomesticati, ed inoltre di δμῶις (335) e δάμναμαι (905). L’immagine del giogo è anche chiaramente connessa con Hera, come divinità che presiede all’‘addomesticamento’ delle donne nel giogo nuziale; cf. per tali aspetti O’Brien 1993: 135-7, 184-96, 200-1; Calame 1977: 1.411-20.

55 L’invocazione di Artemide e il rifiuto delle nozze richiama la rappresentazione delle figlie di Danao come aurighe, cacciatrici, raccogliatrici di piante orientali, estranee all’*oikos* e lontane dal paradigma della femminilità in Melanippide (*PMG* 757, su cui cf. Moreau 1985); cf. anche *Danaïds*, fr. 1 West (le Danaidi si armano per scendere in battaglia).

56 Da metà del VI fino a circa metà del V secolo a.C., Io è rappresentata con aspetto bovino, talvolta persino come toro (si veda ad es. l’anfora di Amburgo [1966.34; *LIMC* s.v. *Io*, 5.665 no. 4] attribuita al Pittore di Eucharides; cf. al riguardo Simon 1985). In una fase posteriore, approssimativamente a partire dal 460-450 a.C., il suo aspetto è quello di una donna con corna e orecchie bovine (questo cambiamento riflette probabilmente la presen-

una *oinochoe* lucana (ca. 450 a.C.) in cui è rappresentata come vacca con volto di donna e velo nuziale sul capo.⁵⁷ Accanto alle più diffuse raffigurazioni di ibrido donna-vacca, emergono anche alcune rappresentazioni di Io come donna-toro.⁵⁸ Tale variante iconografica, attestata in alcuni vasi attici e magno-greci che raffigurano l'uccisione di Argo da parte di Hermes, e datati dalla fine del VI sec. a.C. fino all'inizio del IV, è stata interpretata da Moret (1990) in connessione col riferimento mitografico ad un catasterismo di Io,⁵⁹ ma è possibile sostenere che essa rispecchi anche alcuni aspetti della genealogia della sacerdotessa argiva, ovvero il suo legame con l'antenato e guardiano Argo e l'associazione con l'ele-

za di Io come personaggio parlante nel *Prometeo incatenato* di Eschilo, come è stato già sostenuto da Engelmann [1903: 58] e Simon [1985: 276], ed ulteriormente evidenziato da Maehler [2006: 43-52]). Yalouris (1986: 12) non esclude un influsso dell'arte pittorica sulla rappresentazione sintetica di Io come ibrido nelle *Supplici* di Eschilo (299, 568-70), che potrebbe dal canto suo essersi conformata all'iconografia più diffusa in quegli anni. Al contrario, e più plausibilmente, Maehler (2006: 52) evidenzia che i ceramografi non inventavano miti, né introducevano varianti, bensì erano condizionati dalle rappresentazioni teatrali e dai cori ditirambici, e si aspettavano che i clienti riconoscessero facilmente ed inequivocabilmente i soggetti da loro dipinti. Questo accade sui due vasi più antichi in cui Io è raffigurata come donna con orecchie e corna bovine (la *pelike* di Napoli [Museo Naz. Spinelli 2041, LIMC 5.669 no. 62] e lo *skyphos* di Palermo [Fond. Mormino 178, LIMC 5.667-8 no. 39], che seguono la rappresentazione del *Prometeo incatenato* tra il 460 e il 450 a.C. o, come data Schefold il vaso di Napoli, si collocano tra il 460 e il 455 a.C.).

57 Boston, Museum of Fine Arts, 1901.562; LIMC 5.667 no. 33.

58 Cf. Moret 1990; Frontisi-Ducroux 2003: 158. Caratteristiche taurine sembrano associate a Io nell'*Inaco* di Sofocle (cf. fr. 269a 36-40 R., in part. 38, φύει κάρα τάρωϛ [.]ϛ.[, “. . . spunta una testa come quella di un toro . . .”), ma la questione è controversa. Secondo Stephanie West (1984: 299-302, in part. 301), l'accostamento col toro potrebbe intendersi in senso metaforico: incalzata dal tafano, Io si comporta “more like a savage bull than a sedate heifer”.

59 Alla luce di un passo dell'*Epitome* dello Pseudo-Eratostene (1.14, cf. Olivieri 1897: 18, ἕτεροι δὲ φασὶ βοῦν εἶναι, τῆς Ἰοῦς μίμημα, “altri dicono che [la costellazione] è una vacca, immagine di Io”), Moret (1990: 18-26) afferma che le rappresentazioni di Io in forma taurina fanno riferimento alla costellazione del Toro: Zeus avrebbe posto Io tra le stelle, trasferendo nel cielo la sua immagine bovina (“le mot βοῦς sert de commun dénominateur à ταῦρος et à Ἰοῦς μίμημα”) come ricompensa (nello Pseudo-Eratostene si legge ἐτιμήθη, ‘fu onorata’) per la sua docilità.

mento acquatico, condivisa anche dalle Danaidi:⁶⁰ Inaco, padre di Io, è una divinità fluviale,⁶¹ e comune è la rappresentazione di fiumi come centauri – ibridi uomo-bovino o uomo-cavallo – e bovidi, in particolare tori.⁶²

L'iconografia di Io come donna-toro sembra anche alludere significativamente ad una connessione con Dioniso, suo discendente⁶³ che, secondo una testimonianza di Plutarco (*De Is. et Os.* 364f), è invocato in Argolide come βουγενής (nato da giovenca),⁶⁴ ed evocato dalle acque con trombe (σάλπιγγες) nascoste nei tirsii, mentre viene gettato in acqua un agnello per il signore dell'Oltretomba.⁶⁵ Le caratteristiche di potenza sessuale e fertilità del dio

60 Cf. Hes. fr. 128 M.-W.; Strab. 8.6.7-8 (370-1), che riporta anche il proverbio secondo cui “pur essendo Argo priva d’acqua, le Danaidi la resero ricca d’acqua” (Ἄργος ἄνυδρον ἐὼν Δανααὶ θέσαν Ἄργος ἔνυδρον); Aesch. fr. 168.16-28 R.; Call. fr. 65-66 Pfeiffer. Connesso con l’acqua è il mito di Amymone, una delle sorelle, a cui è dedicato il dramma satiresco della tetralogia a cui *Supplici* appartiene (cf. *infra*). Il mito secondo cui le figlie di Danao sono portatrici nell’Ade di giare forate che devono sempre essere riempite si riscontra per la prima volta nell’*Axiochos* pseudo-platonico (371e). Per approfondimenti sull’elemento acquatico nel mito delle Danaidi si rinvia a Sissa 1987: 147-79; Detienne 1988.

61 Cf. Brewster 1997: 59-60. Secondo una leggenda locale dell’Argolide, i fiumi Inaco, Cefisio e Asterione decretarono che la regione, contesa tra Hera e Poseidone, dovesse appartenere alla dea, e Poseidone si vendicò con una siccità (cf. Paus. 2.15.4; Apollod. 2.1.4, 2.13-14 sul mito di Amymone).

62 Eliano (*VH* 2.33) offre una rassegna dei fiumi greci con forma di toro. Strabone (10.2.19) propone una spiegazione razionalistica di tale rappresentazione zoomorfa, che alluderebbe al fragore delle acque (ἤχος) e alle anse, dette κέρατα (corni). Sulle divinità fluviali con corna, cf. Aston 2011: 78-89; si vedano anche le ricche ed utili riflessioni in Pellizer (2017) sull’elemento bovino nella cultura dell’Argolide e sulla sua dimensione multiculturale, in relazione col contesto del Mediterraneo.

63 Cf. Bacchyl. fr. 19.37-51 Maehler.

64 L’epiteto allude alla discendenza del dio da Io, come evidenzia Arrigoni (1999: 32-40). Dioniso è detto inoltre ταυρογενής in *Orph.* fr. 297.7.

65 Pausania (2.37.5) riferisce una tradizione relativa alla catabasi di Dioniso nel lago Alcionio (assimilabile con la palude di Lerna) per riportare sulla terra la madre, Semele. Secondo un’altra tradizione (cf. *schol. in Hom. Il.* 14.319; Eust. *Comm. in Il.* 14.320, che la collega con la fuga di Dioniso, perseguitato da Licurgo – oppositore del suo culto – nelle profondità marine [Hom. *Il.* 6.136]), Perseo uccide il dio gettandolo nel medesimo lago. Su

emergono, ad esempio, in un canto cultuale delle donne di Elide, che lo invocano come “degno toro”, e gli chiedono di imperversare col suo “piede bovino” (τῷ βοέῳ ποδὶ δύων).⁶⁶ Attraverso l’ipostasi animale, Dioniso diviene simbolo di virilità,⁶⁷ a sua volta strettamente connesso col riferimento alle nozze proprio del culto di Hera, la dea “dallo sguardo bovino” che causa con la sua perfidia la morte di Semele, madre di Dioniso, e la follia della sua nutrice, Ino, e dello stesso dio,⁶⁸ nel tentativo di impedire con ogni avversità la nascita di una progenie di Zeus da donne mortali.

Altra mitica punizione ad opera di Hera connessa con l’animalità è quella delle Pretidi,⁶⁹ rispetto alla quale, secondo l’interpretazione di Dowden (1989: 133-5, 144), il mito di Io rappresenterebbe una sorta di filiazione. Le tradizioni mitiche al riguardo sono due, entrambe fatte risalire ad Esiodo:⁷⁰ nel primo caso, le Pretidi deridono lo *xoanon* di Hera che si trovava a Tirinto,⁷¹ e sono punite con un errare folle (ἡλυσύνη); nella seconda versione, la Pretidi sono invece punite da Dioniso, adirato per il rifiuto da esse opposto ai suoi riti. Dopo aver subito la punizione di Hera, le Pretidi sono liberate dai loro mali grazie all’intervento di Artemide, alla quale il padre del-

Dioniso a Lerna cf. Casadio 1994: 223-325 (in part. 284-312 sulla catabasi per Semele); Arrigoni 1999.

66 Cf. *Carm. Pop.* fr. 25 (871) *PMG* = *Plu. Quaest. Graec.* 299b; *Plu. De Is. et Os.* 364f; Furley – Bremer 2001: 1.369-72, 2.373-7. In *Soph. fr.* 959.2 R. = *Strab.* 687c, l’epiteto βούκερος (dalle corna bovine) è riferito al dio, mentre in un frammento di Ione di Chio (86 *Leurini* = 5 [744] *PMG*, in *Athen.* 35e) Dioniso è “indomito bambino con sguardo taurino” (ἄδᾶμνον παῖδα ταυρωπὸν). In *Eur. Ba.* 100-4 si dice che Semele ha dato alla luce “un dio con corna di toro” (ταυρόκερων θεόν), cf. anche *Ba.* 618, 920-2, 1017-19, 1159. Sul culto dionisiaco delle donne di Elide si rinvia a Provenza 2011.

67 Sui sottintesi sessuali nell’inno per Dioniso cf. Schlesier 2002: 185-7. Sembra notevole che, nella *Lisistrata* di Aristofane (vv. 217-18), la protagonista connoti il rifiuto dell’unione sessuale con l’aggettivo ἀταυρώτη.

68 Cf. *Aesch. Xantriai*, fr. 168a-b R.; Burkert 1983: 178; Guidorizzi 2010: 39-40.

69 Sul mito delle Pretidi cf. Dowden 1989: 73-95; Casadio 1994: 51-121; Dorati 2004; Kowalzig 2007: 274-83.

70 Cf. *Hes. fr.* 37 e 131 *M.-W.*, in *Apollod. Bibl.* 2.2.2.

71 Dopo la caduta di Tirinto in mano argiva (465-464 a.C., secondo la cronologia di Forrest 1960: 232), la statuetta venne portata ad Argo, dove era ancora visibile a Pausania (cf. 2.17.5, 8.46.3).

le ragazze dedica sacrifici e l'istituzione di *choroi* femminili,⁷² mentre nella versione 'dionisiaca' la purificazione delle fanciulle è opera del vate Melampo,⁷³ istitutore dei riti stessi secondo Erodoto (2.49). Sebbene i bovini non siano esplicitamente chiamati in causa nel mito delle Pretidi fino alle *Ecloghe* virgiliane, sin da Esiodo si riscontrano tuttavia significativi riferimenti alla loro punizione, consistente in una dannosa lascivia (Hes. fr. 132 M.-W.) o nell'insorgere di deturpanti mali fisici.⁷⁴ Tali afflizioni rimandano alle più antiche connotazioni di Hera come dea della fertilità e della vegetazione,⁷⁵ mentre la disumanizzazione appare chiaramente rappresentata nell'*Epinicio* 11 di Bacchilide dalle grida terribili che esse lanciano (56, *σμερδαλέαν φωνὰν εἰῖσαι*), e insieme dall'abbandono della città e delle sue vie (57-8, *Τιρύνθιον ἄστυ λιποῦσαι / καὶ θεοδμάτους ἄγυιάς*) per vagare in mezzo ai boschi, sul monte (55-6, *φεῦγον δ' ὄρος ἐς τανίφυλλον*). È pertanto probabile, come si è ipotizzato,⁷⁶ che il verso di Virgilio in cui si dice che le Pretidi emettevano falsi muggiti (*Ecl.* 6.48, *Proetides implerunt falsis mugitibus agros*)⁷⁷ sia connesso, da un lato, con l'immaginario bovino associato col culto di Hera argiva, e dall'altro, considerando la versione 'dionisiaca' del mito, con le connotazioni taurine di Dioniso. L'ambientazione del mito delle Pretidi e l'antichità del culto di Hera argiva farebbero comunque propendere per la versione in cui la punizione è inflitta dal-

72 Cf. Bacchyl. 11, in part. 40-58 e 82-112; Pherekydes, *FGrHist* 3F114.

73 La follia delle Pretidi coinvolge anche le donne di Argo, che abbandonano le case, uccidono i figli e vagano in solitudine (cf. Apollod. 2.2.2 e 1.9.12; si vedano inoltre Hdt. 9.34; Diod. 4.68; Paus. 2.18.4).

74 Cf. Hes. fr. 133 M.-W.: le fanciulle sono colpite da scabia (*σφιν κεφαλήμισι κατὰ κνίθος αἰνὸν ἔχουεν*), vitiligine (*ἀλφὸς γὰρ χροῖα πάντα κατέσχ<εθ>εν*) e calvizie (*αἰ δέ νυ χαῖται ἔρρεον ἐκ κεφαλῶν, ψίλωτο δὲ καλὰ κάρηνα*).

75 Quali si riscontrano, ancora una volta, nell'Argolide micenea (cf. O'Brien 1993: 138-40, che mette in relazione tali caratteristiche della dea con la sua punizione delle Pretidi in Hes. fr. 132 M.-W., *εἴνεκα μαχλοσύνης στυγερῆς τέρεν ὤλεσεν ἄνθος*).

76 Cf. Stern 1965: 281-2.

77 Cf. anche *schol.* in *Verg. Ecl.* 6.48-51, *se putantes vaccas in saltus abirent . . . crederunt se boves factas . . .*; *Prob. ap. Serv., quos Iuno in vaccas convertit insania compulsae crediderunt se boves esse et altos montes petierunt. Falsis mugitibus quia transfiguratae erant*; Dowden 1989: 95.

la dea, tanto più che il mito stesso e l'elemento bovino connesso con Hera divengono il retroscena di cerimonie di iniziazione femminili⁷⁸ connesse con la festa degli *Agriana*, attestata in Beozia e, al di fuori di tale regione, solo ad Argo, ma presente con lo stesso retroscena mitico e rituale – presenza caratterizzante di donne-vacche all'interno di riti di iniziazione –⁷⁹ anche in altri luoghi, come Sicione – dove termina l'inseguimento delle Pretidi ad opera di Melampo – e Tirinto (prima ancora della conquista argiva). Tali riti sembrano configurarsi come una controparte di analoghi riti di iniziazione maschili in cui i giovani erano assimilati a buoi o tori, con evidente riferimento alla virilità,⁸⁰ mentre nelle nozze di Melampo con una delle Pretidi, secondo la versione 'dionisiaca', traspare il passaggio dalla fanciullezza allo *status* di donne che il rito stesso mette in evidenza. Le nozze, prerogativa di Hera, contribuiscono pertanto a ricollocare il mito, in entrambe le versioni, nella sfera di Hera. La coesistenza di Hera e Dioniso nel mito delle Pretidi rimanda a sua volta ulteriormente al culto delle donne di Elide, a cui si è accennato a proposito di Dioniso tauromorfo: esse istituiscono infatti un coro per Hera e uno per *Physkò*a, amante di Dioniso e fondatrice del suo culto in Elide, nel corso delle feste in onore di Hera ad Olimpia, istituite da Ippodamia come ringraziamento alla dea per le sue nozze con Pelope.⁸¹ Durante tali feste, le donne partecipano anche a gare di corsa, seguite da un sacrificio di vacche alla dea.⁸² Toro e vacca, ancora una volta, ricorrono nello stesso contesto, come simboli di fertilità che ben si accordano col senso della festa di Hera, mentre i culti di Hera e Dioniso non si escludono, ma si condizionano reciprocamente.

Hera e Dioniso sembrano quindi offrire gli elementi fondamentali per l'interpretazione dell'immagine di Io sia come ibri-

78 Le fanciulle, sullo schema delle Pretidi, erano sottoposte ad un isolamento selvaggio dalla comunità, e venivano reintegrate in essa come donne pronte al matrimonio in seguito ad una purificazione.

79 Un'analogia può essere rappresentata dalle fanciulle-orse nei riti in onore di Artemide a Brauron.

80 Cf. Dowden 1989: 87-90. Nella festa degli *Anthesteria*, la moglie dell'arconte veniva data in sposa al dio-toro Dioniso.

81 Cf. Paus. 5.16.2-4; Burkert 2003: 417-18.

82 Cf. Scanlon 1984.

do donna-giovenca, sia come donna-toro. Sacerdotessa di Hera, Io è trasformata in giovenca per ribadire il possesso da parte della dea, mentre la rappresentazione come toro sembra alludere iconograficamente a Dioniso configurando una sorta di ‘contrappasso’, che richiama anche la punizione subita dalle Pretidi: la vergine che rifiuta l’unione con Zeus subisce la trasformazione in un animale strettamente connesso con la sfera erotica.

L’immagine di Io-toro rimanda inoltre alla prassi sacrificale, che assegnava ad Hera, dea βοῶπις, non solo vacche – come ad Olimpia nella festa delle donne di Elide –, ma anche buoi e tori, come nel caso del culto argivo. Il primo sacrificio di un toro – che diviene anche la prima uccisione per mano divina –, ovvero l’uccisione di Argo rivestito della pelle del toro di Argo, ad opera di Hermes, si compie del resto nell’Heraion presso cui Io era sacerdotessa, ed è ricordato nelle feste denominate *Heraia* (o *Hekatombaia*).⁸³ D’altra parte, il toro, simbolo di forza, è l’animale di solito sacrificato a Zeus,⁸⁴ che si trasforma in toro nel mito di Europa – discendente di Io –, e che assume tale forma anche per continuare a unirsi con Io dopo la sua trasformazione in vacca (Aesch. *Suppl.* 301, φασίν, πρέποντα βουθόρω τάρω δέμας, “assumendo la forma di un toro che brama la monta”). Alludendo alla potenza sessuale in una fusione tra maschile e femminile, umano ed animale, divino ed umano, l’immaginario bovino evidenzia l’impossibilità per la donna di sottrarsi al γάμος.

Conclusioni

Nel mito di Io, la costruzione dell’ibrido appare funzionale alla rappresentazione della necessità del γάμος, uno dei principi costitutivi della comunità, e alla configurazione dell’identità femminile nel ruolo di sposa e madre: la permanenza nella condizione di

⁸³ Cf. *supra*; Burkert 1983: 125-9. Per altri sacrifici di tori ad Hera cf. ad es. Theoc. 4.20-2 (sacrificio ad Hera Lacinia).

⁸⁴ Un esempio tra tutti è rappresentato dalla festa ateniese delle Dipolie (o Bufonie); cf. Burkert 1983: 109-14. La nascita di Zeus a Creta sembra stare alla base del suo legame col toro.

παρθένος sembra infatti relegare la ragazza, ‘non domata’ dall’uomo, in una condizione di estraneità alla *polis* che si può accostare alla dimensione selvatica dell’animalità; al contrario, ‘domata’ attraverso le nozze, e sottoposta all’autorità maschile, la fanciulla diventa donna, parte della *polis* in quanto sposa di un uomo che da lei genera figli legittimi.⁸⁵

La condizione della sacerdotessa argiva diviene segno dell’identità auspicabile per le donne: ragazza e oggetto sessuale, Io cede al desiderio e incarna il volere della divinità che rappresenta il paradigma dell’eros coniugale femminile,⁸⁶ ovvero la sessualità legittima all’interno del matrimonio. La stessa Hera deve arrendersi alla potenza dell’eros, che ha sottomesso persino Zeus.⁸⁷ La dea non può inoltre evitare che il suo sposo riscatti Io dalla condizione ibrida generando da lei un figlio: la giovane che non si è sottratta dal desiderio del dio, si è unita a lui e ha patito il tormento del vagare inseguita dall’οἴστρος, è premiata infine con un concepimento straordinario, che esclude l’unione sessuale e ripristina al tempo la sua forma umana.

85 Sul mito di Io come retroscena di riti di passaggio per le ragazze prima delle nozze, cf. Dowden 1989: 142-4.

86 Cf. Pötscher 1987: 143; riguardo al γάμος, “bei Hera [geht es] um lustvolle Erotik und Sexualität, orientiert auf einem Partner hin im Rahmen der Institution der Ehe oder auch als voreheliches (= vor – eheliches) Beisammensein”. Willi (2010: 250-1) propone una interessante etimologia del nome della dea dalla radice proto-indoeuropea *sor-, che significa “donna”, “femmina” (cf. anche 243: una forma originaria *sērā- si sarebbe evoluta in *hērā* in età pre-micenea).

87 In *Suppl.* 525-6, le Danaidi invocano Zeus in loro difesa contro i pretendenti come “piena realizzazione, tra tutte, della potenza assoluta” (τελέων / τελειότατον κράτος). Il κράτος è prerogativa maschile – auspicato insieme con la νίκη – nelle parole dell’araldo (951), ma alla fine del dramma (1068-73) le Danaidi chiedono a Zeus di poterlo ottenere loro stesse, affinché possa stabilirsi almeno un po’ di giustizia in seguito alla persecuzione dei pretendenti. L’invocato superamento della dimensione androcentrica e patriarcale appare tuttavia solo come una pretesa delle donne: il κράτος sembra infatti sottomesso alla dimensione dell’eros, che domina lo stesso Zeus e detta la persecuzione dei figli di Egitto, e le stesse Danaidi riconoscono, alcuni versi prima (1034-42), il potere di Afrodite, e la seduzione (Πειθώ) come aspetto proprio dell’eros e del ruolo della donna: Afrodite, al fianco di Hera, esercita il suo potere anche su Zeus (1035, δύναται γὰρ Διὸς ἄγχιστα σὺν Ἥρᾳ).

Si potrebbe pertanto affermare che nella proiezione ideale di Eschilo, come l'utopia maschile, socialmente androcentrica delle *Eumenidi* (658-66) è costituita da una generazione di figli che possa prescindere dalla donna e farne a meno,⁸⁸ così quella femminile sembrerebbe essere rappresentata dalla possibilità di concepire e partorire senza dover subire l'unione sessuale. Le Danaidi si ispirano infatti ad un paradigma utopistico della generazione e della stirpe: oltre a ricordare a più riprese il prodigioso concepimento di Epafo, esse elidono la loro vera madre, ed invocano invece l'antenata come loro madre, proclamandosi "seme" di Io come se costei ne fosse effettivamente "genitrice" con un ruolo quasi paterno derivante dalla sua eccezionale unione con Zeus.⁸⁹ Quest'ultimo, a sua volta, sembra essere per le Danaidi al tempo stesso padre ed amante auspicato. Al centro della loro concezione del γάμος è comunque riscontrabile un'essenziale ambiguità, poiché esse non negano il desiderio, ma rifiutano di assoggettarsi alla violenza che sembra insita nella μίξις, a meno che l'amante non sia Zeus.⁹⁰ Se le Supplici, infatti, da un lato nutrono l'utopia di sfuggire alle nozze, nella cui consumazione si configura una βία, ed arrivano a proclamare il desiderio della morte prima di essere toccate,⁹¹ dall'altro finiscono comunque per ammettere il desiderio: come si conferma nell'esodo della tragedia, Afrodite ed Hera operano insieme (1034-5),⁹² così che l'i-

88 Apollo difende Oreste dall'accusa di matricidio enunciando il principio secondo cui la generazione coinvolgerebbe il solo padre, dato che "la cosiddetta madre" non è genitrice della prole (τέκνου/τοκεύς), limitandosi ad essere "nutrice del virgulto di recente semina" (τροφὸς δὲ κύματος νεοσπόρου); esempio della possibilità di una generazione senza madre è Atena.

89 Cf. Aesch. *Suppl.* 141 = 151, σπέρμα σεμνάς μέγα ματρός.

90 Essenziale è il riferimento alla "violenza benefica" di Zeus (cf. *supra*, n50).

91 Cf. *Suppl.* 788-90, "avere in sorte laccio di destini fatali, impiccarmi, prima che uomo esecrato si accosti a questo corpo" (θέλωμι δ' ἄν μορσίμων / βρόχου τυχεῖν ἐν ἀρτάναις / πρὶν ἄνδρ' ἀπευκτὸν τῷδε χριμθῆν<αι> χροί), 796-9 (desiderio di gettarsi nel vuoto prima che avvengano "nozze che dilaniano il cuore con la violenza" [πρὶν δαίκτορος βία / καρδιάς γάμου κυρήσαι]), 802-7 (auspicio della morte prima della notte di nozze).

92 Per la *vexata quaestio* relativa all'esodo delle *Supplici* si rinvia a Lionetti (2016: 70-93), sulle cui conclusioni relative alla presenza di due semi-

dentità della donna si costruisce all'insegna della consapevolezza della propria attrattiva – sostenuta e fomentata dal “desiderio” (πόθος) e da “Persuasione incantatrice” (θέλκτορι Πειθοῖ, *Suppl.* 1039-40), scorta di Afrodite⁹³ “dai molti stratagemmi” (1036, αἰολόμητις) – e della piena accettazione dell'unione sessuale come causa necessaria della continuità della vita.⁹⁴

L'auspicio di una generazione ideale che si profila nel mito di Io appare infatti smentito dallo scioglimento della trilogia con l'intervento di Afrodite (Aesch. fr. 44 R., *ap.* Athen. 600a), che evidenzia l'inevitabilità delle nozze, sancita a livello cosmogonico dall'unione di cielo e terra, e dalla fecondazione di quest'ultima con la pioggia: ogni cosa giunge a compimento (τελείται) dopo aver avuto origine da queste “umide nozze” (ἐκ νοτίζοντος γάμου).⁹⁵ Il desiderio (ἔρωσ) reciproco tra cielo e terra, e il “concepimento” (ἔκυσε) da parte di quest'ultima costituiscono l'archetipo paradigmatico dell'unione sessuale.

Nella trilogia delle Danaidi, la legge di Afrodite e della generazione è affermata da Ipermestra, e ulteriormente ribadita nel dramma satiresco, *Amymone*. Avvinta dall'incanto del desiderio amoroso, (*PV* 865, ἡμερος θέλξει), Ipermestra risparmia la vita del proprio sposo,⁹⁶ Linceo, mentre la sorella Amymone si unisce

cori concordo.

93 Ad Afrodite *Peithò* era dedicato nell'agorà di Argo un tempio risalente, secondo la tradizione, a Ipermestra, che aveva avuto ragione contro il padre nel processo intentatole da costui per avere salvato la vita al suo sposo (cf. Paus. 2.21.1; *supra*, n37).

94 Come evidenzia Rawles (2018: 238), l'evocazione di riti nuziali alla fine del dramma sembra rispecchiare un atteggiamento meno rigido delle Danaidi riguardo alle nozze e alla sessualità, così che “the plot of the trilogy itself will resemble the ‘plot’ of aspects of wedding ritual exposed in the *exodos*, by which parthenaic fears of marriage and sexuality are made explicit in order to be contrasted with more positive views and allayed”. La presenza di motivi tipici dell'imeneo nell'esodo delle *Supplici* è evidenziata da Laura Swift (2010: 279-97).

95 Cf. sul frammento Friis-Johansen e Whittle 1980: 1.41-2. Come evidenzia Winnington-Ingram (1961: 144), le parole di Afrodite, nel finale della trilogia, dovevano indurre nelle Danaidi la consapevolezza della necessità del γάμος.

96 In Aesch. *PV* 868, Ipermestra rappresenta il paradigma della donna,

con Poseidone, che l'ha salvata dal tentativo di violenza da parte di un satiro: nell'unico frammento del dramma (13 R., σοὶ μὲν γαμείσθαι μόρσιμον, γαμῆν δ'έμοί, "è tuo destino essere presa da me, e mio prenderti") si enfatizza la necessità dell'unione e dei rispettivi ruoli nel suo ambito.⁹⁷ La tetralogia nel suo complesso sembra pertanto segnare un superamento del modello rappresentato da Io: Ipermestra ed Amymone, che realizzano la connessione tra eros e generazione espressa da Afrodite e dalla coppia Zeus-Hera (*Suppl.* 1035), sanciscono di fatto un principio fondamentale dell'ordine sociale, la complementarità tra lo scambio reciproco del desiderio tra uomo e donna, a cui è estranea la violenza – analogo alle dinamiche dell'eros tra gli dèi, e in particolare nella coppia Zeus-Hera⁹⁸ – e la generazione dei cittadini tramite la nascita di figli legittimi.

Le vicende di Io sembrano allora esprimere metaforicamente la possibilità di una ontologia paradigmatica per la donna, proposta attraverso la dimensione didascalica ed esemplare del mito che si realizza nel contesto delle rappresentazioni teatrali. Il paradigma politico si ristabilisce sull'utopia delle donne: resa accettabile con gli strumenti della narrazione mitica e dei paradigmi divini, la βία necessaria per la generazione dei cittadini, inserita nell'ordine naturale e legittimata nel γάμος, rappresenta un aspetto essenziale del τέλος femminile.

Riferimenti bibliografici

- Amendola, Stefano (2006), *Donne e preghiera. Le preghiere dei personaggi femminili nelle tragedie superstiti di Eschilo*, Amsterdam: Hakkert.
 Arrigoni, Giampiera (1999), "Perseo contro Dioniso a Lerna", in Fabrizio

che è ἀναλκις (debole), non μαιφόνος (omicida): alla donna si addicono arrendevolezza e sottomissione all'eros.

97 Tale necessità si profila già in *Suppl.* 1050-1. Unica fonte per il mito di Amymone e Poseidone è Apollod. *Bibl.* 2.1.4, che narra di un'unione consenziente, da cui sarebbe nato Nauplio. Il dio avrebbe mostrato ad Amymone la sorgente di Lerna, benefica e necessaria risorsa per il territorio di Argo, le cui fonti erano state da lui disseccate (cf. *supra*, n61).

98 Come evidenzia Winnington-Ingram (1961: 151n52), *Supplici* pone il matrimonio sotto la protezione congiunta di Zeus e Hera (Aesch. fr. 383 R., "Ἡρα τελεία, Ζητὸς εὐναία δάμαρ potrebbe pertanto appartenere alla trilogia delle Danadi).

- Conca (ed.), *Ricordando Raffaele Cantarella. Miscellanea di Studi*, Milano: Cisalpino, 9-70.
- Aston, Emma (2011), *Mixanthrôpoi: Animal-Human Hybrid Deities in Greek Religion*, Liège: Centre Internationale d'Étude de la Religion Grecque Antique.
- Bees, Robert (1993), *Zur Datierung des Prometheus Desmotes*, Stuttgart: Teubner.
- Belfiore, Elizabeth S. (2000), *Murder Among Friends. Violation of Philia in Greek Tragedy*, Oxford: Oxford University Press.
- Bowen, Anthony J. (2013), *Aeschylus. Suppliant Women*, ed. with an introduction, translation and commentary by Anthony J. Bowen, Oxford: Aris & Phillips.
- Brewster, Harry (1997), *The River Gods of Greece. Myths and Mountain Waters in the Hellenic World*, London-New York: Tauris.
- Burkert, Walter (1983), *Homo Necans: the Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley: University of California Press (1972).
- (2003), *La religione greca di epoca arcaica e classica (Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, 1984)*, Milano: Jaca Book.
- Calame, Claude (1977), *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque. 1: Morphologie, fonction religieuse et sociale*, Roma: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri.
- Casadio, Giovanni (1994), *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma: Gruppo Editoriale Internazionale.
- Ciani, Maria Grazia (1974), "Lessico e funzione della follia nella tragedia greca", *Bollettino dell'Istituto di Filologia Greca* 1: 70-110.
- Clark, Isabelle (1998), "The Gamos of Hera: Myth and Ritual", in Sue Blundell and Margaret Williamson (eds), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, London-New York: Routledge, 13-26.
- De Martino, Ernesto (1961), *La terra del rimorso: contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano: Il Saggiatore.
- Detienne, Marcel (1988), "Le Danaïdes entre elles ou la violence fondatrice du mariage", *Arethusa* 21: 159-73.
- Dorati, Marco (2004), "Pausania, le Pretidi e la triarchia argiva", in Paola Angeli Bernardini (ed.), *La città di Argo. Mito, storia, tradizioni poetiche* (Atti del Convegno, Urbino, 13-15 giugno 2002), Pisa-Roma: Edizioni dell'Ateneo, 295-320.
- Douglas, Mary (1996), *Natural Symbols. Explorations in Cosmology* (1970), London-New York: Routledge.
- Dowden, Ken (1989), *Death and the Maiden. Girl's Initiation Rites in Greek*

- Mythology*, London-New York: Routledge (trad. it. *L'iniziazione femminile nella mitologia greca*, Genova: ECIG, 1991).
- Engelmann, Richard (1903), "Io-Sage", *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 18: 37-58.
- Forrest, William G. (1960), "Themistocles and Argos", *The Classical Quarterly* 10: 221-41.
- Friis-Johansen, Holger e Edward W. Whittle (eds) (1980), *Aeschylus: The Suppliants*, 3 voll., Copenhagen: Gyldendal.
- Frontisi-Ducroux, Françoise (2003), *L'homme-cerf et la femme-araignée. Figures grecques de la métamorphose*, Paris: Gallimard.
- Furley, William D. e Jan Maarten Bremer (eds) (2001), *Greek Hymns. Selected cult songs from the archaic to the hellenistic period*, 2 voll., Tübingen: Mohr Siebeck.
- Garvie, Alexander F. (ed.) (1969), *Aeschylus' Supplikes: Play and Trilogy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gottesman, Rachel (1993), "The Wanderings of Io: Spatial Readings into Greek Mythology", *Mètis*, n.s. 11: 239-63.
- Griffith, Mark (1977), *The Authenticity of Prometheus Bound*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Guidorizzi, Giulio (2010), *Ai confini dell'anima. I Greci e la follia*, Milano: Cortina.
- Katz, Phyllis (1999), "Io in the *Prometheus Bound*: A coming of age paradigm for the Athenian community", in Mark W. Padilla (ed.), *Rites of Passage in Ancient Greece. Literature, Religion, Society*, Lewisburg: Bucknell University Press, 129-47.
- Konstantinou, Ariadne (2018), *Female Mobility and Gendered Space in Ancient Greek Myth*, London: Bloomsbury.
- Kossatz-Deissman, Anneliese (1992), "Lyssa", *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)* 6.1: 322-9.
- Kowalzig, Barbara (2007), *Singing for the Gods. Performances of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford: Oxford University Press.
- Kyriakou, Poulheria (2011), *The Past in Aeschylus and Sophocles*, Berlin-Boston: De Gruyter.
- Lionetti, Ruggiero (2016), "Testo e scena in Eschilo, *Supplici*, 825-910 e 1018-73: una tragedia con tre cori?", *Lexis* 34: 59-97.
- Maehler, Hervig (ed.) (1997), *Die Lieder des Bacchylides. 2. Die Dithyramben und Fragmente*, Leiden: Brill.
- (2006), "Io auf der Bühne. Bemerkungen zum Aufführungsdatum des 'Gefesselten Prometheus'", in Csaba A. Láda e Cornelia Römer (eds), *Schrift, Text und Bild: Kleine Schriften von Hervig Maehler*,

- München-Leipzig: Saur, 43-52.
- Moreau, Alain (1985), "Les Danaïdes de Melanippidès: la femme virile", *Pallas* 32: 59-90.
- Moret, Jean-Marc (1990), "Ἴὼ ἀποταυρουμένη", *Revue archéologique* 57: 3-26.
- Murray, Robert D. Jr. (1958), *The Motif of Io in Aeschylus' Suppliants*, Princeton: Princeton University Press.
- Nilsson, Martin P. (1932), *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Berkeley: University of California Press.
- O'Brien, Joan V. (1993), *The Transformation of Hera. A Study of Ritual, Hero, and the Goddess in the Iliad*, Lanham (MD): Rowman & Littlefield.
- Olivieri, Alessandro (ed.) (1897), *Pseudo-Eratosthenis Catasterismi* (= *Mythography Graeci*, 3.1), Lipsiae: Teubner.
- Padel, Ruth (1992), *In and out of the Mind: Greek Images of the Tragic Self*, Princeton: Princeton University Press.
- (1995), *Whom Gods Destroy. Elements of Greek and Tragic Madness*, Princeton: Princeton University Press.
- Papadopoulou, Thalia (ed.) (2011), *Aeschylus: Suppliants*, London: Bloomsbury.
- Pattoni, Maria Pia (1987), *L'autenticità del Prometeo incatenato di Eschilo*, Pisa: Scuola Normale Superiore.
- Pellizer, Ezio (2017), "Time and Space in Argolic Traditions: from Ocean to Europe", in Anton Bierl, Menelaos Christopoulos e Athina Papachrysostomou (eds), *Time and Space in Ancient Myth, Religion and Culture*, Berlin-Boston: De Gruyter, 207-16.
- Pötscher, Walter (1987), *Hera. Eine Strukturanalyse im Vergleich mit Athena*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Provenza, Antonietta (2011), "Gli Heraia di Olimpia e le donne di Elide. Riti di passaggio e inni tra Era e Dioniso", in Daniela Castaldo, Francesco G. Giannachi e Alessandra Manieri (eds), *Poesia, Musica e Agoni nella Grecia antica. Poetry, Music and Contests in Ancient Greece*, Galatina (Lecce): Congedo Editore (*Rudiae* 22-23, 2010-2011), 1. 99-125.
- Rawles, Richard (2018), "Theoric song and the Rhetoric of Ritual in Aeschylus' *Suppliant Women*", in Rosa Andújar, Thomas R.P. Coward e Theodora A. Hadjimichael (eds), *Paths of Song: The Lyric Dimension of Greek Tragedy*, Berlin-Boston: De Gruyter, 221-38.
- Sandin, Pär (2005), *Aeschylus' Supplikes: Introduction and Commentary on vv. 1-523*, Lund: Symmachus.
- Scanlon, Thomas F. (1984), "The Foottrace of the Heraia at Olympia", *The*

- Ancient World* 9: 77-99.
- Schlesier, Renate (2002), "Der Fuss des Dionysos: zu PMG 871", in Herman F.I. Horstmanshoff, H.W. Singor, F.T. von Straten e J.H.M. Strubbe (eds), *Kykeon: Religions in the Graeco-Roman World. Studies in Honour of H.S. Versnel*, Leiden: Brill, 161-91.
- Scullion, Scott (2002), "Tragic Dates", *The Classical Quarterly* 52 (1): 81-101.
- Seaford, Richard (1980), "Black Zeus in Sophocles' *Inachos*", *The Classical Quarterly* 30 (1): 23-9.
- (1987), "The Tragic Wedding", *The Journal of Hellenic Studies* 107: 106-30.
- Simon, Erika (1985), "Zeus und Io auf einer Kalpis des Eucharidesmalers", *Archäologischer Anzeiger* 100: 265-80.
- Sissa, Giulia M. (1987), *Les corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, Paris: Vrin.
- Sommerstein, Alan H. (ed.) (2010), *Aeschylean Tragedy*, London: Bloomsbury.
- Stern, Jacob (1965), "Bestial Imagery in Bacchylides' Ode 11", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 6: 275-82.
- Swift, Laura (2010), *The Hidden Chorus. Echoes of Genre in Tragic Lyric*, Oxford: Oxford University Press.
- West, Martin L. (1979), "The Prometheus Trilogy", *The Journal of Hellenic Studies* 99: 130-48.
- (ed.) (1990), *Aeschyli Tragoediae cum incerti poetae Prometheus*, Stuttgart: Teubner.
- West, Stephanie (1984), "Io and the dark stranger (Sophocles, *Inachus*, F269a)", *The Classical Quarterly* 34 (2): 292-302.
- Willi, Andreas (2010), "Hera, Eros, Juno Sororia", *Indogermanische Forschungen* 115: 234-67.
- Winnington-Ingram, Reginald P. (1961), "The Danaid Trilogy of Aeschylus", *The Journal of Hellenic Studies* 81: 141-52.
- Yalouris, Nikolaos (1986), "Le mythe d'Io: les transformations d'Io dans l'iconographie et la littérature grecques", in Lilly Kahil, Christian Augé e Pascal Linant de Bellefonds (eds), *Iconographie classique et identités régionales*, Paris: De Boccard, 3-23.
- Zeitlin, Froma I. (1996), *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago-London: University of Chicago Press.