

LA FINE DELLA «IERODULIA» FEMMINILE
A TEMESA MAGNO GRECA NELLA
PROPAGANDA DEI LOCRESI EPIZEFIRII

GIUSEPPE CORDIANO
Universidad de Siena

RIASSUNTO

Ogni anno, fino al terzo decennio del V secolo a.C., gli abitanti di Temesa in Magna Grecia offrivano la loro vergine più bella al demone del luogo. Per una notte la fanciulla diveniva la moglie di questa creatura ultraterrena all'interno del santuario. La tradizione letteraria antica ricorda questo rito all'interno del racconto della conquista della *polis* da parte dei Locresi Epizefirii e della conseguente fine di tali pratiche cultuali.

Tuttavia, è fuorviante associare, sulla scia della propaganda locrese, il servizio sacro femminile temesano alle forme di prostituzione sacra praticate a Locri Epizefirii da apposite ierodule.

ABSTRACT

Each year, until third decade of fifth century B.C., the inhabitants of Temesa in Magna Graecia had to offer their most beautiful virgin to the local daimon. For one night, the girl became the wife of the divine creature in his sanctuary. The ancient literary tradition cites this ritual practice together with the mention both of the conquest of this polis by the Lokroi Epizephyrioi and the conclusion of that cultual custom.

However, it is wrong, following the propaganda of the Lokroi, to associate the cultual service of the Temesan girl to the sacral prostitution which we find out at Lokroi Epizephyrioi.

Il tema proposto quest'anno per l'annuale convegno del GIREA può offrire, a mio modo di vedere, una eccellente opportunità per riesaminare alcune fonti antiche relative a forme di ierodulia femminile praticate all'interno di *poleis* della Magna Grecia.

Devo subito dire che chiunque passi in rassegna il materiale disponibile al riguardo sulle città greche dell'attuale Italia meridionale, constata immediatamente come una tale ricerca risulti fortemente condizionata dalla scarsità delle testimonianze antiche su questo argomento. Poche aree italiote restituiscono una qualche documentazione circa forme di servitù sacra.

Il pensiero va in primo luogo a Capo Colonna presso Crotona¹, sede del santuario di Hera Lacinia, ed anche, seppur con qualche dubbio, al *temenos* di Demetra che sorgeva ad Eraclea²: in entrambi i casi una serie di iscrizioni sembrano rinviare³ a pratiche di manomissione sacra di elementi servili. In particolare, il più recente dei testi crotoniati ci restituisce probabilmente⁴ la dedica da parte di un liberto in onore di quella divinità che aveva giocato un ruolo decisivo nell'ambito della sua liberazione.

Non è comunque mia intenzione soffermarmi in questa sede ad analizzare ad uno ad uno questi documenti e mi limiterò quindi a rinviare alla apposita relazione dedicata al tema da Mario Lombardo in questo stesso convegno. Basti qui segnalare come in fondo in entrambi i casi, e cioè sia per Crotona che per Eraclea, si ignori se la liberazione di elementi socialmente subalterni comportasse l'obbligo per il liberto (o la liberta)

¹ Alcune dediche ad Hera Eleutheria risultano qui incise su un cippo del VI sec., su parte forse di *τραπεζοφόρον* del V e la più recente su una lamina bronzea del IV sec. a.C.: cfr. G. Spadea Noviero, «Documenti epigrafici dal santuario di Era Lacinia a Capo Colonna», *PP* XLV, 1990, 289-312, part. 293-299 ed ora R. Arena, *Iscrizioni greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia*, 4. *Iscrizioni delle colonie achee*, Milano 1996, nrr. 39-40 (e già ad es. G. Giannelli, *Culti e miti in Magna Grecia*, Firenze 1963², 142 e G. Maddoli, «I culti di Crotona», in «*ACT XXIII 1983*», Napoli 1986, 318-321 e 327-330). Su Hera Eleutheria a Crotona, cfr. anche M. Giangiulio, «Per una storia dei culti di Crotona antica. Il santuario di Hera Lacinia», *ASCL* XLIX 1982, 5-69 e id., *Ricerche su Crotona arcaica*, Pisa 1989, 58-61 (con elenco ed esame delle testimonianze antiche, tra le quali l'autore analizza anche quella -*PLUT. Pomp.*, 24,6- in cui il Lacinio risulta annoverato tra gli *asyla* di età tardoellenistica). Sui ceppi metallici rinvenuti nell'altro santuario crotoniate di località Vigna Nuova e sul loro significato, si rinvia alla relazione di Mario Lombardo in questo stesso convegno.

² F. Sartori, «Dediche a Demetra in Eraclea Lucana», in *Forschungen und Funde. Festschrift Bernhard Neutsch*, Innsbruck 1980, 401-415; *SEG* XXX 1162-1170; G. Maddoli, «Manomissioni sacre in Eraclea Lucana (*SEG* XXX 1162-1170)», *PP* XLI, 1986, 99-107; F. Sartori, «Ancora sulle dediche a Demetra in Eraclea Lucana», in *Aa.Vv.*, *Mélanges Pierre Lévêque*, Besançon 1992, VI, 269-277.

Una delle iscrizioni (*SEG* XXX 1170) proviene propriamente dall'isolato 1 (edificio B) nei pressi dell'agorà. L'unica epigrafe integra (*SEG* XXX 1166: [Ἐφορος Σώπολις / Φιλοξένα Δάματρι / ἀνέθηκε αὐτὰ αὐ / τάν) riporta per intero il formulario che ricorre in tutte le epigrafi in questione: alla menzione del magistrato eponimo, faceva infatti sempre seguito quella del nome della dedicante, operante la consacrazione a Demetra (in un solo caso a Demetra e Core: *SEG* XXX 1164), ed infine quella dell'oggetto dell'offerta, indicato mediante l'espressione, di controversa interpretazione, αὐτὰ αὐτάν.

³ Ma il condizionale è d'obbligo, in particolare per Eraclea (la bibliografia sul tema è alla nota precedente): cfr. ora anche Lombardo, «Santuari, *asyla*, schiavitù e manomissione in Magna Grecia», in questo stesso convegno.

⁴ Se si accoglie la lettura di questa iscrizione, proposta da A. Vogliano, «*Analecta Epigraphica graeco-latina*», *AAN* n.s., II, 1913, 348 (riesaminata, e quindi adottata, anche da Spadea Noviero, *art. cit.*, 299-302) ed imperniata sull'integrazione della prima linea: «- ἀπελεύθερον εἶμεν τὰς Ἑρας τὰς Λακινίνας. Alcuni frammenti di tabelle bronzee iscritte relative forse ad atti manomissori sono stati inoltre rinvenuti in località Quote Cimino, a poca distanza da Capo Colonna: cfr. M.L. Lazzarini, in «*ACT XXIII 1983*», *cit.*, 353-355 e R. Spadea, «Santuari di Hera a Crotona», in «*Hera: images, espaces, cultes. Actes du colloque de Lille (1993)*», Naples 1997, part. 251.

di adempiere a forme di servizio all'interno del santuario⁵ ed eventualmente quali fossero ed in cosa consistessero⁶.

Ben diversa, com'è noto, si presenta invece la situazione della documentazione disponibile per Locri Epizefirii, dove sono riscontrabili ben consolidate forme di prostituzione sacra espletate in un'area del locale santuario di Afrodite.

Trovo a questo punto inutile, dopo gli innumerevoli ed approfonditi studi condotti sul tema⁷, riprendere in esame il complesso delle tradizioni letterarie antiche e dei dati archeologici relativi alle prostitute sacre locresi ed all'insieme delle connesse *vexatae quaestiones* (da quella relativa al cosiddetto matriarcato locrese, strettamente legata al problema delle origini semi-servili dei fondatori di Locri, fino ad esempio alle difficoltà esegetiche poste dai testi delle Tabelle bronzee locresi -si pensi all'espressione *ἱαρᾶν μίστωματ*, etc.). Ai fini di quanto mi propongo di esporre, riassumerò solo brevemente la situazione riscontrabile a Locri: il mio intento in questa sede non è infatti quello di riesaminare ad uno ad uno i dati disponibili sulle ierodule locresi, quanto piuttosto quello di giungere ad una migliore comprensione di eventuali casi paralleli, relativi sempre a pratiche sacrali a sfondo sessuale, svolte però in un'altra *polis* della Magna Grecia, e cioè a Temesa.

Ma procediamo per ordine. Due sono le testimonianze letterarie più significative sulla prostituzione sacra a Locri Epizefirii⁸. La prima, in

⁵ Sulla pratica della *paramoné* in ambito sacrale, cfr. ora ad es. R. Martini, «Alcune considerazioni a proposito degli apeleutheroi», in M. Moggi e G. Cordiano (a cura di), «Schiavi e dipendenti nell'ambito dell'«oikos» e della «familia». Atti del XXII Colloquio GIREA (Siena 1995)», Pisa 1997, 11-18.

⁶ Una situazione simile a quella (forse) presente ad Eraclea sembra ipotizzabile anche per la madrepatria Taranto, sulla base di due glosse di Esichio (s.v. *ἐπιλυσαμένη* e s.v. *ἀνθετοί*) relative anch'esse a Demetra (detta tra l'altro *ἐπιλυσαμένη ἐλευθερία*): cfr. M. Nafissi, in M. Nafissi-E. Lippolis-S. Garraffo, *Culti greci in Occidente, 1. Taranto*, Taranto 1995, 179-180.

A Rhegion sono verosimilmente attestati due servi addetti a rituali sacri (*IG XIV 617-618* del I a.C.), con funzioni rispettivamente di *σπονδαύλης* e di *μάγιστρος* (sono i soli ad esser citati senza patronimico).

⁷ Ampio panorama bibliografico, unitamente ad un riesame di molte tra le più controverse problematiche (alla luce delle singole posizioni sul tema), offrono ad es. L. Santi Amantini, «Ancora sulla prostituzione sacra a Locri Epizefirii», *MGR IX*, 1984, 39-62; F. Costabile (a cura di), *Polis e Olympieion a Locri Epizefirii*, Soveria Mannelli (CZ) 1992 ed ora G. Ragone, «Il millennio delle vergini locresi», *Studi ellenistici VIII* 1996, 7-95 (incentrato però propriamente sul tributo cui dovevano far fronte i Locresi metropolitani inviando alcune vergini ad Ilio come inservienti nel locale santuario di Atena); id., «La douleia delle vergini locresi», in «*Femme-esclave: modeles d'interpretation anthropologique, economique et juridique. Actes du XXI Colloque GIREA (Lacco Ameno 1994)*», *sous presse* e M. Mari, «Tributo a Ilio e prostituzione sacra: storia e riflessi sociali di due riti femminili locresi», *RCCM* 1997, 2, 131-177 (che analizza la prostituzione sacra a Locri Epizefirii in parallelo con la citata forma di ierodulia espletata in Troade).

⁸ Sul tema, basilari restano le puntualizzazioni di D. Musti, «Problemi della storia di Locri Epizefirii», in «*ACT XVI 1976*», Napoli 1977, part. 65-71.

ordine cronologico, è quella del cipriota Clearco di Soli⁹, il quale verso la fine del IV secolo a.C. ebbe modo di descrivere sinteticamente varie forme di prostituzione anche sacra espletate, oltre che dalle sue conterrane, in Lidia e appunto a Locri Epizefirii. Clearco sottolinea il carattere abituale di tale forma di *etairismòs* nella *polis* italiota e l'origine straniera della clientela cui si indirizzava questo servizio. Da questo passo (e da un altro ancora: vedi *infra*) si è giustamente arguito come una serie di donne, probabilmente di infima estrazione sociale, garantissero perennemente tale prassi culturalizzata all'interno del santuario locrese della dea.

La seconda testimonianza è costituita da un brano dell'opera di Marco Giuniano Giustino, tratto quindi dalla sua epitome delle Storie Filippiche di Pompeo Trogo¹⁰: viene qui narrato un episodio avvenuto a Locri tra il 356 ed il 346 a.C.¹¹ Protagonista ne fu il tiranno siracusano Dionisio II, esule nella *polis* italiota che aveva dato i natali alla propria madre¹². Egli rammentò ai Locresi il *votum intermissum* formulato dalle loro vergini più di un secolo prima in occasione dell'invasione della Locride da parte di un potente esercito formato dai vicini Greci di Rhegion e guidato dal figlio del loro tiranno¹³: in quei terribili frangenti i Locresi avevano promesso solennemente, e cioè avevano fatto giurare dalle loro figlie, che *si victores forent, die festo Veneris virgines suas prostituerent*. Dionisio pretese che questo voto venisse finalmente adempiuto, seppur in ritardo e comunque soltanto formalmente: le donne dei Locresi furono perciò invitate a risiedere nel lupanare del santuario di Afrodite per un mese senza però che alcun uomo le potesse toccare e secondo Giustino il fine del tiranno era soltanto quello di impadronirsi dei loro gioielli¹⁴.

Siamo evidentemente di fronte all'adempimento tardivo di un voto di sacra prostituzione, formulato intorno al 477 a.C. dalle *parthenoi*

⁹Ap. ATHEN. 12, 516a-b.

¹⁰21, 3, 2-7.

¹¹Epoca in cui il dinasta siracusano soggiornò nella *polis* italiota: su tale datazione cfr. ad es. M. Zorat, «Dionisio II, Dione e Sparta», in *Hesperia 4. Miscellanea di studi sull'Occidente greco*, Roma 1994, 169 ss. e G. De Sensi Sestito, «I due Dionisii e la nascita della confederazione brettia», in *I Brettii. Atti del I corso seminariale (Rossano 1992)*, Soveria Mannelli (CZ) 1995, I, 55-57 e nn. 114-115.

¹²DIOD. 16, 6, 2 (cfr. anche 14, 44, 6 e ATHEN. 12, 541c-d).

¹³21, 3, 2: *cum Reginorum tyranni Leophronis bello Locrenses premerentur, voverant, si victores forent, ut die festo Veneris virgines suas prostituerent*.

¹⁴Che appunto *Dionysius in praedam suam vertit* (21, 3, 7). Già Renè Van Compernelle («Le tradizioni sulla fondazione e sulla storia di Locri Epizefirii e la propaganda politica alla fine del V e nel IV sec. a.C.», *ASNP* s. III, VI, 2, 1976, part. 375-379) aveva sottolineato come Clearco di Soli (ap. ATHEN. 12, 541c-e) avesse associato con qualche forzatura il costume della prostituzione sacra vigente a Locri alle notizie circa la sorte sempre li toccata alla moglie ed alle figlie di Dionisio II, costrette dagli abitanti del luogo, dopo la partenza del dinasta e prima di essere trucidate, a prostituirsi ma probabilmente non in ambito sacrale (STRABO 6, 1, 8 C 259-260; PLUT. *Mor.*, 821d; AELIAN. *V.H.*, 9, 8).

dell'aristocrazia locrese nel momento in cui, a seguito dell'invasione della Locride da parte di un esercito nemico, i Locresi rischiavano di subire la conquista di larga parte del proprio territorio, se non addirittura l'annientamento della loro stessa comunità. E' Pindaro, per nostra fortuna, ad alludere a questo medesimo evento nella seconda Pitica ai versi 18-20¹⁵. In quest'ode, dedicata al tiranno siracusano Ierone in occasione di una sua vittoria panellenica, il poeta così si esprime al riguardo: «e te, figlio di Dinomene, celebra innanzi alle case la vergine di Locri Epizefiriya che dai travagli della guerra ineluttabili ha levato sicuro lo sguardo grazie al tuo potere»¹⁶. Dagli scolii¹⁷ apprendiamo le modalità con le quali il tiranno siracusano, alleato dei Locresi, trasse in salvo le loro vergini: bastò mandare un'ambasceria presso il nemico, cioè presso il tiranno reggino Anassila, con l'intimazione¹⁸ di fermare la spedizione che muoveva allora i suoi primi passi, pena l'intervento militare siracusano. A Ierone spettò insomma il merito di aver salvato le *parthenoi* locresi, sollevandole di fatto dall'adempimento del gravoso voto: in fondo, fu lui a far arrestare l'invasione reggina, non la dea Afrodite¹⁹. Ma Dionisio II, più di un secolo dopo, era, per così dire, di diverso parere ed impose l'adempimento del voto.

Fatto sta che, per quel che ci riguarda più da vicino, dal brano di Giustino e dall'esplicativo cenno pindarico, possiamo dedurre il carattere occasionale ed eccezionale proprio del voto di sacra prostituzione formulato dalle aristocratiche locresi e quindi la natura non consuetudinaria di una tale prassi ad opera di costoro: inoltre, a ben riflettere, lo stesso voto formulato in via straordinaria in quei difficili frangenti non venne *mai* veramente adempiuto mediante pratiche sessuali, né subito dopo il 477 né tanto meno all'epoca di Dionisio II.

Il servizio a carattere continuo di prostituzione sacra all'interno del santuario locrese di Afrodite era insomma riservato, come già detto, a donne di estrazione servile o per lo meno di infima condizione sociale, non alle aristocratiche della città, le quali *mai*, a quanto ci è noto,

¹⁵Cfr. G. Cordiano, «Espansione territoriale e politica colonizzatrice a Rhegion (ed a Locri Epizefirii) fra VI e V secolo a.C.», *Kokalos* XLI 1995, 79-121, part. 95-103.

¹⁶Traduzione di Bruno Gentili (Edizioni Valla, Milano 1995, 63; cfr. anche XLVI ed il relativo commento al passo di E. Cingano, 372-373). E' stato tra l'altro notato come ai versi immediatamente precedenti Pindaro alluda al buon ricordo che i Ciprioti serbavano del loro antico re Cinira, in quanto *ιερέα κτίλον Ἀφροδίτας* degno della loro devota gratitudine: non è forse un caso che la menzione della dea, che a Pafos cipriota aveva un tempio rinomato anche per le sue prostitute sacre, introduca ai versi seguenti, quasi per restare in tema, la menzione di un altro caso di riconoscenza (quello delle Locresi per Ierone) che aveva a che fare ancora una volta con Afrodite ed il suo culto.

¹⁷*Schol. PIND. Pyth.*, 2, 36c e 38 (cfr. anche 1, 99a).

¹⁸Cioè le *apeilai* riferite da Cromio, cognato del tiranno dinomenide.

¹⁹In sostanza, come ribadito dal Santi Amantini (*art. cit.*, 45), non avendo conseguito alcuna vittoria, innanzi tutto campale, i Locresi all'indomani del 477 circa non dovettero sentirsi formalmente impegnati ad adempiere al voto formulato.

dovettero sottostarvi, e cioè neppure a seguito di appositi voti straordinari.

L'archeologia ha inoltre contribuito ad integrare e perfezionare le nostre conoscenze sul tema: gli scavi condotti in località Centocamere, ai margini del sito della città antica, hanno tra l'altro consentito di individuare una stoà ad U (forse sarebbe più appropriato definirla 'stoà ad oikoi') realizzata già nel VII secolo e poi ampliata. L'edificio era costituito innanzi tutto da venti stanze con funzioni simposiali (ognuna di queste era predisposta per 9 letti triclinari²⁰) che si aprivano su uno spiazzo centrale. All'interno di quest'ultimo, sono state rinvenute²¹ alcune centinaia di *bothroi*, depositi votivi contenenti i probabili resti di sacrifici, e cioè di animali offerti ad Afrodite misti a frammenti di ceramica simposiale (resti di due coppe risultano appunto dedicati alla dea²²), parti di anfore vinarie e di statuette fittili di recubenti distesi su *klinai*.

E' stato perciò ipotizzato²³, a mio parere credibilmente, che l'area in questione, oltre ad essere sacra ad Afrodite, ospitasse i postriboli delle sacre *pornai* che prestavano servizio nel santuario a carattere continuativo e si prostituivano, secondo Clearco, con gli stranieri che giunti a Locri lo desiderassero (purtroppo per Locri non abbiamo a disposizione puntuali descrizioni delle modalità esatte di tale prassi, come ad esempio quella erodotea -1, 199- relativa a Babilonia²⁴).

La prestazione sessuale quindi avveniva verosimilmente nell'ambito di e durante un banchetto, al quale si attribuivano significati cerimoniali e risvolti sacrali.

Non a caso, il santuario di Afrodite con il suo lupanare si trovava a ridosso del principale approdo marittimo della *polis*, e per l'esattezza lungo la via di accesso extramuraria che collegava la città al suo porto²⁵.

Un nesso di una certa rilevanza è d'altronde riscontrabile tra il mondo dell'*emporìa* e le forme arcaiche di prostituzione sacra, così come risulta documentato, oltre che per Locri, per molti altri anche più celebri santuari sacri ad Afrodite nel mondo greco (e non) con annessi lupanari

²⁰E presentava sul lato d'ingresso in effetti una porta asimmetrica: cfr. ora L. Costamagna-C. Sabbione, *Una città in Magna Grecia: Locri Epizefirii. Guida archeologica*, Reggio Calabria 1990, part. 213 ss.

²¹Nessun altare è invece risultato presente nell'area dello spiazzo centrale.

²²Sono della prima metà del IV sec. a.C. e verosimilmente recavano entrambi l'iscrizione ΗΙΑΡΑΙ ΤΑΣ ΑΦΡΟΔΙΤΑΣ ΦΙΛΩΝ ΑΝΕΘΗΚΕ (cfr. Costamagna-Sabbione, *op.cit.*, 67).

²³Ad es. da M. Torelli, «I culti di Locri», in «ACT XVI 1976», *cit.*, 147-156 (ma cfr. anche «Le Tavole di Locri. Atti del colloquio di Napoli 1977», Roma 1979, *passim*).

²⁴Ove addirittura erano le donne libere a prostituirsi per la dea. Sul tema, *infra* n. 28.

²⁵Un sacello arcaico dedicato ad Afrodite sorgeva inoltre immediatamente a NE della stoà: cfr. Costamagna-Sabbione, *op.cit.*, 213 ss.

(e il pensiero va ad esempio a quello di Corinto nel Peloponneso ed a quello di Erice nella Sicilia occidentale, entrambi rinomati innanzi tutto in quanto vi erano presenti stuoli di prostitute sacre a disposizione dei naviganti)²⁶.

Per il legame che instaura con il primo capitato (Clearco parla appunto di τοῖς ἐντυχοῦσιν), la ierodula locrese contribuiva quindi ad una forma arcaica di scambio e ad instaurare uno di quei circuiti economici presenti anche in società di tipo 'pre-monetale' come quella locrese²⁷: un po' come a Babilonia, fatti i dovuti distinguo, anche qui il fine sembra esser stato quello di arricchire le casse sacre²⁸.

Ma possiamo finalmente ad occuparci delle forme di servizio sacro femminile espletate a Temesa, per verificare in primo luogo eventuali, vere o presunte, analogie con la prostituzione sacra locrese.

Secondo la leggenda, già nota a Callimaco²⁹ e poi ripresa innanzi tutto da Strabone³⁰, Pausania³¹ ed Eliano³², gli abitanti di Temesa si erano macchiati di un crimine, e cioè dell'uccisione di uno dei compagni di Odisseo³³, ed erano di conseguenza divenuti vittime degli influssi negativi del suo *daimon*³⁴. Per ovviare a tale situazione si videro costretti

²⁶Al riguardo, un sempre valido, sintetico sguardo d'insieme offre Y. Garlan, *Gli schiavi nella Grecia antica*, Milano 1984, 96-97 (trad. ital. di *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris 1982). Per un esame dei *porneia* annessi, in contesti emporici, ai santuari di Afrodite (a Corinto innanzi tutto, ma anche a Cipro, Naucrati, Pirgi, forse Gravisca e Imera, nonché naturalmente a Locri Epizefirii), cfr. ora le relazioni in questo stesso convegno di A.J. Domínguez Monedero, «Las esclavas sagradas de Afrodita» (e sulle matrici orientali della prassi della prostituzione sacra e su alcune sue attestazioni, A. Lozano Velilla, «La consagración a la divinidad. Consideraciones sobre la dependencia personal en los cultos minorasiáticos», *passim*).

²⁷Che solo nel IV sec. a.C. avrebbe coniato le prime monete civiche (a partire dalla metà circa del secolo, adottando il tipo dei pegasi corinzi: cfr. in primo luogo E. Pozzi Paolini, «La monetazione», in «ACT XVI 1976», *cit.*, 217 ss.).

²⁸Su questo nesso tra commercio e prostituzione sacra nel mondo arcaico, cfr. ad es. A. Mele, *Il commercio greco arcaico. Prexis ed emporie*, Napoli 1979, 97 ss.; A. Aloni, «Osservazioni sul rapporto tra schiavitù, commercio e prostituzione sacra nel mondo arcaico», *Index XI* 1982 (= «Lessico e forme discorsive pertinenti alla dipendenza nelle fonti letterarie antiche. Atti del XIII Colloquio GIREA, Lecce 1981»), 357-364 e id., «Eteria e tiaso: i gruppi aristocratici di Lesbo tra economia e ideologia», *DArch n.s.*, I, 1983, 1, 29-33 (che sottolinea la profonda differenza intercorrente tra la 'prostituzione culturale' delle donne libere babilonesi -costume assai raro nel mondo greco- e le forme continuative di prostituzione sacra espletate da apposite schiave nei santuari emporici di Afrodite del mondo greco e orientale).

²⁹FR. 98-99 (e forse 635) Pfeiffer.

³⁰6, 1, 5 C 255.

³¹6, 6, 4-11, il cui resoconto è di tutti il più particolareggiato e lungo.

³²V.H., 8, 18.

³³Presentatoci peraltro come ubriaco violentatore. Della leggenda non c'è traccia nei poemi omerici.

³⁴Secondo gli antropologi, siamo di fronte ad un insieme di leggende incentrate su una sorta di *revenant*, di morto che torna a farsi presente nel mondo dei vivi, caratterizzato

a chiedere consiglio alla Pizia, la quale li invitò ad ingraziarsi tale creatura offrendogli annualmente un tributo (δασμός), peraltro tremendo poiché costituito dalla più bella delle loro vergini. Il mito aggiunge che questa pratica durò finché non intervenne in maniera risolutiva il pugile locrese Eutimo. Il tre volte olimpionico tra il 484 ed il 472 a.C.³⁵, innamoratosi dell'ultima delle vergini predestinate, avrebbe infatti trionfato sull'Eroe, sollevando la fanciulla dall'obbligo culturale e quindi sposandola. A tali gesta avrebbe fatto seguito per l'appunto la scomparsa del demone e quindi la definitiva cessazione del δεινός δασμός.

Strabone³⁶ precisa che il duello vittorioso del campione locrese ebbe luogo Λοκρῶν δὲ τῶν Ἐπιζεφυρίων ἐλόντων τὴν πόλιν, all'epoca cioè della conquista della città italiota da parte dei Locresi. Il ricordo di un evento storico e di un personaggio realmente vissuto viene insomma inserito all'interno di una tradizione dai tratti leggendari.

La natura delle prestazioni richieste alla *parthenos* temesana, che ogni anno veniva condotta all'interno del *temenos* dell'Eroe, viene precisata da alcune fonti antiche: sia Pausania³⁷ che la Suda³⁸ puntualizzano in cosa consistesse l'offerta prescritta. Non si trattava tanto di un rito che si rifaceva in un qualche modo ad una forma di sacrificio umano di tipo cruento, come riproposto da Monica Visintin nella sua monografia sul tema³⁹, quanto di concedere al demone annualmente la più bella delle *parthenoi* temesane *more uxorio* (διδόναι δὲ κατὰ ἔτος αὐτῷ γυναῖκα τῶν ἐν Τεμέσῃ παρθένων τὴν καλλίστην).

negativamente da un tipico travestimento ferino (il demone indossava pelli di lupo): al riguardo per un'ampia analisi si rinvia ora al libro della Visintin (cit. *infra* a n. 39)(cfr. già G. Camassa, *Dov'è la fonte dell'argento*, Palermo 1984, 30-36 che analizza specialmente le tradizioni relative al nome dell'Eroe).

³⁵ Nel 484, 476 e 472 a.C. (L. Moretti, «Olympionikai. I vincitori negli antichi agoni olimpici», *MAL* LXXXVI, 1957, nrr. 191, 214 e 227).

³⁶ *Loc.cit.* Sul contesto storico, relativo ad una guerra di conquista, in cui si inserirono le gesta del campione locrese, cfr. già E. Pais, «La lotta di Eutimo di Locri a Temesa», *Klio* IX, 1909, 385-394 (con bibl. prec.). Sul tema è tornato G. Maddoli («La dedica degli Ipponiati ad Olimpia [SEG XI 1211] e il suo contesto storico», in *L'incidenza dell'antico. Studi in memoria di E. Lepore*, Napoli 1996, II, 193-202), che tra l'altro ha colto l'occasione per ricostruire il quadro delle vicende militari (e non) relative all'espansionismo dinomenide lungo il Tirreno centro-meridionale nel corso degli anni '70 del V sec. (l'evento centrale di tale politica fu la battaglia navale di Cuma del 474 a.C.) e per ribadire come in tale prospettiva si inserisca anche la conquista della tirrenica Temesa da parte dei Locresi, fedeli alleati dei dinasti siracusani (avvenimento questo da collocare secondo l'autore nell'inverno del 476 a.C.: cfr. Maddoli, *art.cit.*, 199 n. 13 per un riesame della bibliografia precedente al riguardo).

³⁷ *Loc.cit.*

³⁸ S.v. Εὐθυμός... κατ'εναυτὸν τὴν καλλίστην οὔσαν παρθένον ἔς γυναῖκα ἐπιδιδόντας ...

³⁹ M. Visintin, *La vergine e l'eroe. Temesa e la leggenda di Euthymos di Locri*, Bari 1992, 133 ss.

Un atto di deflorazione, all'interno di un ben ritualizzato contesto sacrale, aveva quindi luogo e la stessa Visintin⁴⁰ non si è potuta esimere dal riconoscere: 1) la frequente presenza nei passi in questione di espressioni dalle inequivocabili valenze sessuali e viceversa 2) l'assoluta assenza di termini provenienti dal lessico sacrificale. La tradizione più antica a nostra disposizione, cioè i frammenti degli *Aitia* callimachei⁴¹, ci precisa almeno in parte la dinamica stessa di tale rito: i Temesani, una volta all'anno, portavano in processione al santuario un letto insieme ad una fanciulla in età da marito (κλίνην καὶ κόρην ἐπίγαμον) che all'alba i genitori tornavano a riprendere ormai fatta donna (ἔωθεν τοὺς γονεῖς ἀντὶ παρθένου γυναῖκα κομίζεσθαι).

Nel santuario temesano la ragazza doveva quindi sottostare per una notte a pratiche innanzi tutto sessuali, e il suo servizio culturale consisteva, essenzialmente, in prestazioni *una tantum* di tal genere, comportanti il sacrificio della propria verginità: per una notte essa diveniva la moglie del demone.

Questa sorta di forma di ierodulia temporanea a sfondo sessuale (ma sottolineo fin d'ora come appaia inadatto in tale contesto il termine ierodulia) toccava quindi in sorte ogni anno ad una giovane aristocratica del luogo. Certo è che, come ebbe a riscontrare già Giulio Giannelli⁴², vorremmo capire meglio le dinamiche del rito, e in particolare, aggiungo, sapere innanzi tutto se, come sembra, si trattava di un rituale che prevedeva realmente una qualche forma di violenza sessuale, ed inoltre chi effettivamente la perpetrava a danno della *parthenos* (un sacerdote del tempio? O altrimenti ad esempio uno straniero di passaggio, un po' sul modello dello stesso Eroe di Temesa che era stato anch'egli uno *xenos* giunto per mare?).

A tutte queste domande non è per nulla agevole dare una risposta esauriente. E c'è anche, a mio avviso, un motivo di fondo.

Praticamente tutta⁴³ la tradizione letteraria antica pervenutaci sul tema tratta infatti dell'Eroe di Temesa e della *parthenos* annualmente

⁴⁰ *Op. cit.*, 148 e 143 (e in tal senso, cfr. già Giannelli, *op.cit.*, 229-230).

⁴¹ Il fr. 98 Pfeiffer in part. (ma cfr. anche quello successivo, *ap. PLIN. N.H.*, 7, 152).

⁴² *Op. cit.*, 228.

⁴³ Così Callimaco, Strabone, Pausania, Eliano e la Suda (sulla scia del brano del Periegeta) nei citati passi ed inoltre EUSTATH. *ad Odys.*, 1, 185 (che adotta di fatto la versione straboniana). Fanno eccezione soltanto un brano di Plinio (*NH* 7, 152), che ha peraltro per fonte Callimaco (= fr. 99 P.) -dalla cui opera ha scelto di estrapolare la sola notizia relativa all'eroizzazione di Eutimo da vivo- e, per evidenti motivi, alcune succinte glosse presenti in lessici antichi e le menzioni dei proverbi sull'Eroe (riesaminate tutte dalla Visintin, *op.cit.*, 59 ss.). Lo stesso esteso passo pausaniano contiene sì l'allusione a tradizioni di marca 'achea' e non locrese, affioranti nella ben nota descrizione della raffigurazione presente ad Olimpia sulla copia di una *graphè archaia* (su cui *infra* n. 46; cfr. sul tema in part. A. Mele, «L'eroe di Temesa tra Ausoni e Greci», in «*Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche. Atti del convegno di Cortona 1981*», Pisa-Roma 1983, part. 863 ss. e A.J. Domínguez Monedero, «El héroe de Temesa», in Alvar-Blázquez-Wagner

offertagli, nell'ambito di narrazioni che sottolineano la fine di tale prassi grazie all'intervento del locrese Eutimo.

Insomma, è come se il ricordo della leggenda del demone temesano e dei connessi riti costituisse un tutt'uno e risultasse pienamente funzionale all'esaltazione delle gesta del campione locrese, in quanto il fine in ultima istanza sembra esser stato quello di poter giustificare la conquista locrese di Temesa. In fondo, viene quasi suggerito come i Locresi avessero considerato una sorta di loro obbligo morale l'intervento, anche militare, a Temesa pur di sottrarre le vergini del luogo dall'odioso tributo di natura prevalentemente sessuale.

Proprio in tale ottica è possibile riscontrare, a mio modo di vedere, come la tradizione antica avesse riletto l'offerta stessa della vergine temesana alla luce dell'esperienza locrese relativa alla prostituzione sacra. In sostanza, così come intorno al 477 a.C. il siracusano Ierone aveva salvato la vergine locrese, sottraendola di fatto all'adempimento del voto di sacra prostituzione, allo stesso modo e per giunta negli stessi anni (sempre cioè nel corso del terzo decennio del V secolo) si era comportato il locrese Eutimo a Temesa nei riguardi di un'altra *parthenos*, le cui grazie, anche in questo caso, stavano per essere concesse, seppur ad una creatura ultraterrena.

Non dobbiamo quindi meravigliarci, in questa prospettiva distorta da elementi propagandistici di marca locrese⁴⁴, di fronte alla constatazione di parallelismi forzatamente instaurati tra la fanciulla temesana e le vergini locresi chiamate *una tantum* a prostituirsi per Afrodite, quasi si trattasse di due ambiti culturali dagli evidenti punti di contatto. All'interno di un coerentemente delineato impianto storico-propagandistico, teso a sovrapporre per iniziativa locrese l'esperienza culturale nel lupanare di Afrodite al caso temesano, va perciò sottolineata l'assimilazione delle due, peraltro ben differenti, forme di servizio sacro femminile a sfondo sessuale, così come di altri elementi. Fra quest'ultimi penso in particolare alle analogie relative: 1) alla buona estrazione sociale di entrambi i gruppi di vergini, 2) al carattere temporaneo della pratica

[eds.], «*Héroes, semidioses y daimones: primer encuentro-coloquio de ARYS, Jarandilla de la Vera 1989*», Madrid 1992, 34 ss.), ma il tutto viene presentato soltanto come appendice ad un racconto che, prendendo spunto dalla statua del campione visibile sempre ad Olimpia, è incentrato sulle gesta, sportive e temesane, dell'olimpionico locrese.

⁴⁴E' merito del Mele (*L'eroe di Temesa*, cit., 858 ss.) aver rimarcato il carattere unitario della tradizione antica sull'Eroe di Temesa e sulle connesse gesta di Eutimo, nonché la sua matrice innanzi tutto locrese riscontrabile già all'interno degli *Aitia* callimachei (così già Pais, *art.cit.*, 393): fin da Callimaco, in effetti, «v'è una precisa sottolineatura del fatto che Temesa deve a Locri e solo ad essa la liberazione dal *δαμῶς*» (Mele, *L'eroe di Temesa*, cit., 877).

sessuale, 3) all'originaria *hybris* collettiva (per Locri ce ne parla Clearco⁴⁵) cui si cercava di ovviare con pratiche rituali a Temesa così come a Locri, ed anche 4) alle connotazioni eroico-leggendarie tipiche del demone temesano⁴⁶ ma attribuite (forse già in vita) anche ad Eutimo⁴⁷ -entrambi risultano per giunta associati al medesimo mondo dei culti delle acque, così come infine 5) ai comuni nessi con il mondo dell'*emporìa*, sottolineati per Temesa in particolare da Alfonso Mele al convegno di Cortona del 1981⁴⁸.

Sono insomma evidenti le forzature da parte della propaganda locrese, la quale, in occasione della conquista di Temesa, riprese e fece suoi, riadattandoli, temi presenti nei versi pindarici ma propriamente relativi alle *parthenoi* locresi ed ai rischi di natura sessuale da loro corsi a quell'epoca. D'altronde, nel momento in cui le stesse nozze tra Eutimo e la vergine temesana da lui beneficata suggellarono di fatto l'unione tra l'aristocrazia dei conquistatori ed una parte almeno di quella del luogo, si provvide, a mio modo di vedere, ad associare, principalmente per esigenze propagandistiche, l'esperienza delle fanciulle locresi, votatesi *una tantum* alla sacra prostituzione, a quella delle *parthenoi* temesane, malgrado l'operazione fosse assolutamente impropria ed arbitraria e per giunta risultasse fuorviante per una corretta comprensione del senso profondo dei riti temesani.

⁴⁵Probabilmente era quella perpetrata all'epoca della fondazione ai danni dei Locresi di Grecia dai loro servi che, assieme alle mogli dei padroni, erano partiti per l'Occidente (così ad es. Musti, *op.cit.*, 70-71; F. Graf in «ACT XXI 1981», 176 e Santi Amantini, *art. cit.*, 53 con analisi delle altre divergenti opinioni dei moderni al riguardo).

⁴⁶E' Pausania (*loc. cit.*), come già detto, a ricordare una copia di una *graphè archaia* presente ad Olimpia e raffigurante il demone circondato da divinità anche fluviali (cfr. Mele, *L'eroe di Temesa, cit.*, part. 863 ss. e 881 ss. ed ora A.M. Biraschi, ΚΑΛΥΚΑ ΠΗΓΗ in Paus. VI 6, 11? A proposito del dipinto di Temesa», *PP LI*, 1996, 442 ss.).

⁴⁷Pausania (*loc. cit.*) riferisce che i Locresi lo ritenevano figlio del fiume *Kaikinos* mentre Plinio (*loc. cit.*) accenna alla sua eroizzazione in vita (*consecratus est vivus ... Euthymus*: cfr. anche AELIAN. *V.H.*, 8, 18). D'altronde alcune arule, rinvenute a Locri e riferibili già al V secolo, riproducono le teste di tre ninfe ed in basso un toro androprosopo con la scritta Εὐθύμου ἱερά (o *similia*: cfr. P.E. Arias, «Euthymos di Locri», *ASNP* s. III, XVII, 1, 1987, 1-8 e F. Costabile, in AA.Vv., *I Ninfei di Locri Epizefirii*, Soveria Mannelli [CZ] 1991, 195-220). Su Eutimo esempio di campione panellenico eroizzato e miracolosamente scomparso dalla faccia della terra, C. Brillante, «Il vecchio e la cicala», in R. Raffaelli (a c. di), *Rappresentazione della morte*, Urbino 1987, 68-72; L. Lacroix, «Quelques exemples de disparitions miraculeuses dans les traditions de la Grèce ancienne», in *Mélanges Pierre Lévêque*, I, Paris 1988, 183 ss. e Visintin, *op.cit.*, 31 (che parla di tipico caso di celebre sportivo acquisito dal mito).

⁴⁸*L'eroe di Temesa, cit.*, *passim*: tra l'altro il marinaio di Odisseo era sbarcato secondo queste tradizioni (ad es. STRABO, *loc. cit.*) presso la Temesa celebre nell'Odissea per le sue miniere (I, 184), evidentemente da identificare secondo tali narrazioni con quella d'Italia. A tutt'oggi resta comunque ignota l'esatta localizzazione del sito dell'antica Temesa, pur sapendosi che il centro abitato si affacciava sul medio versante tirrenico dell'odierna Calabria (sul tema in *primis* G. Maddoli [a c. di], «Temesa ed il suo territorio. Atti del Colloquio di Perugia e Trevi [1981]», Assisi 1982, *passim* ed ora G. De Sensi Sestito [a c. di], *Tra l'Amato e il Savuto*, Soveria Mannelli 1999).

Tale intento risultò infine tangibilmente nocivo per la stessa tradizione letteraria antica. Quest'ultima infatti, dal momento che di norma presenta le leggende e le pratiche temesane in stretta connessione con le gesta di Eutimo, non sentì l'esigenza del distinguo tra la vergine locrese indotta a prostituirsi *una tantum* per la dea dell'amore da un lato, e la *parthenos* temesana dall'altro, la cui prestazione sessuale momentanea consisteva nel divenire moglie per una notte, non quindi cortigiana né tanto meno prostituta. La fanciulla di Temesa offriva in effetti l'opportunità allo spirito irato del luogo di poter quasi sperimentare una tappa fondamentale dell'esistenza umana, e cioè il matrimonio, visto che la vita terrena dell'ex-compagno di Odisseo era stata bruscamente interrotta dagli abitanti del posto: il tutto avveniva quindi mediante una notte di amore.

Ma, indotti dalle strumentali distorsioni e dalle forzate semplificazioni proprie della propaganda locrese, gli autori antichi non si sono preoccupati di riferirci ad esempio alcuni dei risvolti antropologici relativi a questa sorta di rito di passaggio⁴⁹, che accomunava quasi (seppur su piani diversi) la vergine all'Eroe, né tanto meno altri dati salienti⁵⁰. Continueremo perciò ad ignorare ad

⁴⁹Il Pellizer, nella sua premessa alla monografia della Visintin (*op.cit.*, V), considera il rito temesano alla stregua di una sorta di rito di passaggio per le vergini da uno *status* ad un altro. La Biraschi (*art.cit.*, 443) parla al riguardo di specie di matrimonio iniziatico. M. Giangiulio («Tra mare e terra. L'orizzonte religioso del paesaggio costiero», in F. Prontera [a. c. di], *La Magna Grecia e il mare*, Taranto 1996, 267) rimarca le chiarissime connotazioni iniziatiche proprie del rito temesano. Infine, P. Bonnechère (*Le sacrifices humains en Grèce ancienne*, Athènes-Liège 1994, part. 174) aggiunge che l'offerta all'Eroe si configurava quasi come «une sorte de droit de cuissage avant la lettre».

⁵⁰Il Mele (*L'eroe di Temesa, cit.*, part. 875) propone ad es. di rileggere la vicenda dell'uccisione del navigante forestiero, e della successiva offerta al suo demone di una vergine (ed anche di un *naos*), nel quadro delle esigenze di rispetto dei diritti dello straniero greco proprie del mondo dell'*emporìa* più antica, che al primo posto poneva i legami di *xenia* ed in generale la ricerca di garanzie per il navigante (come ad es. quella di abitanti *philoxenoi*, che rispettassero gli dei greci: Mele, *Il commercio greco arcaico, cit.*, 72). In tale contesto ideologico, lo *xenos-hospes* greco non può certo venir ucciso impunemente ed in effetti un dio greco (tramite la Pizia) aveva provveduto a suggerire ai Temesani come poter lavare la loro onta. Per giunta, mi sembra che si possa aggiungere che una comunità in qualche modo legata alle attività commerciali a largo raggio, doveva necessariamente mostrare di temere gli influssi negativi che potevano scaturire, anche in termini economici, dall'uccisione di un *nautes* quale quello odissiaco.

Giovanni Pugliese Carratelli («Riflessioni su Temesa», in «*Temesa il suo territorio*», *cit.*, 13) ha invece correttamente evidenziato come presunte analogie tra l'annuale consacrazione di una vergine a Temesa e quella che i Locresi metropolitani erano tenuti a fare ad Ilio per colpa di Aiace, non autorizzino a vedere nella leggenda temesana una trasposizione del rito dei Locresi di Grecia, poiché (volendo anche ignorare le differenti 'mansioni' delle fanciulle) quest'ultimo risultava tra l'altro indipendente da quello della stessa colonia epizefiria (la Mari *art.cit.*, 136 e 148 ora ha tra l'altro ribadito proprio l'improponibilità di un rapporto di derivazione diretta per la prostituzione sacra a Locri Epizefirii dal tributo offerto a Ilio dai Locresi metropolitani, pur rimarcando il ruolo di picco in entrambi i casi dell'elemento femminile di estrazione aristocratica).

esempio chi fossero gli autori del rituale deflorativo all'interno del santuario, e le modalità esatte di quest'ultimo, che tra l'altro si svolgeva al riparo da occhi indiscreti all'interno dell'impenetrabile luogo sacro⁵¹.

In fondo, il peggior atto di violenza subito dai Temesani, si direbbe sia stato, più che il rituale cui erano tenuti annualmente nei confronti del demone, quello perpetrato dalla conquista locrese, che comportò, oltre a riflessi politici facilmente intuibili, anche la fine di un'antica prassi sacrale⁵² ben consolidata e, sottolineo⁵³, verosimilmente ben accetta⁵³.

In conclusione, si può dire che la presa di Temesa da parte locrese determinò la scomparsa di un aspetto saliente della stessa identità civica della comunità del luogo e il tutto per giunta avvenne nel contesto di un deliberato travisamento del rituale temesano da parte dei conquistatori. Ancora una volta furono i vincitori a riscrivere la storia, in questo caso innanzi tutto quella culturale, riuscendo ad improntare le tradizioni letterarie antiche ad una medesima distorta visione propagandistica locrese⁵⁴.

⁵¹Cfr. ad es. CALLIM. *loc.cit.* ed AELIAN. *loc.cit.* (... ἀφικόμενος [scil. Εὐθυμος γὰρ τὸ ἱερὸν αὐτοῦ, ὅπερ ἄβατον ἦν τοῖς πολλοῖς, ...]). Quindi, un'inaccessibilità, quella propria del *temenos*, evidentemente di natura culturale, più che geografica (come invece per il Pais, *art.cit.*, 393). E si noti anche come Eutimo, probabilmente in virtù della propria natura sovrumana, fosse ricordato da Eliano (*loc.cit.*) tra i pochi 'mortali' (oltre le varie vergini) che avesse osato e potuto penetrare nel santuario dell'Eroe.

⁵²La Visintin (*op.cit.*, 42) definisce giustamente l'intervento di Eutimo come «l'evento fondatore di un avvicendamento di differenti pratiche di culto nella città di Temesa», sulla scia di Mele (*L'eroe di Temesa, cit.*, 873), che aveva parlato di rito rifondatore della comunità stessa.

⁵³Secondo la testimonianza callimachea, i Temesani, dopo aver deposto la vergine nel santuario, tornavano indietro ἀμεταστρεπτεῖ, senza cioè girarsi indietro. E' evidente il contenuto 'sacrale' di tale gesto, legato al divieto di voltarsi indietro (*respicere*) a guardare il fantasma (si pensi all'Orfeo che esce dagli inferi, ricordato ad es. da Verg., *Georg.*, 4, 485-486: sul tema M. Bettini, *Antropologia e cultura romana*, Roma 1986, 135-136), ma non escluderei di intravedervi un ulteriore indizio dell'accondiscendenza dei Temesani verso tale rito.

⁵⁴All'interno della prospettiva d'indagine seguita ha poca rilevanza il tema (che dalla fine dell'800 ha spesso assillato gli studiosi: cfr. ora Bonnechère, *op.cit.*, 113 ss. con bibl. prec.) dell'origine indigena o greca della *polis* di Temesa (si tratta di un persistente centro abitato poi ellenizzato o di una vera e propria colonia greca?) e specialmente quello, strettamente connesso, delle matrici del culto (elleniche o indigene? Si è di fronte ad un tributo imposto agli abitanti della *polis* da altri greci -quali ad es. i Sibariti- o meno probabilmente dai barbari del luogo per una loro divinità?). Comunque sia, il rituale, anche nel caso in cui non sia da ritenere *ab origine* greco, risulta per lo meno profondamente ellenizzato, visto che risultava approvato (se non addirittura sancito) dalla Pizia e parte integrante fin da età arcaica di una delle leggende sui *nostoi* (ampio quadro bibliografico con le varie posizioni dei moderni in Visintin, *op.cit.*, 43-58, cui vanno aggiunti Domínguez Monedero, *El héroe de Temesa, cit.*, 39 ss. e A.M. Biraschi in «ACT XXXVI 1996», 207-209).