

Lavinia Scolari

*Doni funesti*

Miti di scambi pericolosi  
nella letteratura latina



Edizioni ETS



[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

*La Collana si avvale di un comitato scientifico internazionale  
e ogni contributo viene sottoposto a procedura di doppio  
peer reviewing anonimo*

© Copyright 2018

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com)

[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

*Distribuzione*

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

*Promozione*

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675259-8

*a Maria*

## Ringraziamenti

Gran parte del lavoro che è confluito in questo libro è nato in seno al Progetto di Rilevante Interesse Nazionale (PRIN 2010/2011) *Il sapere mitico. Antropologia del Mito Antico*, cui ho collaborato come assegnista di ricerca. A Maurizio Bettini, Coordinatore Scientifico Nazionale del progetto, sono grata per avermi dato occasione di intraprendere questa direttrice d'indagine e per aver letto questi miei scritti, in diverse fasi del loro sviluppo, migliorandoli con preziose osservazioni.

A Giusto Picone – che ho la fortuna di chiamare maestro – e a Rosa Rita Marchese va la mia gratitudine per aver esaminato con premurosa attenzione questa monografia e per averla discussa con me, fornendomi, come sempre, numerosi spunti di riflessione e utili suggerimenti. Quello che di buono c'è in queste pagine è anche il frutto dei loro insegnamenti.

Ringrazio inoltre di cuore il Prefetto Gianfranco Romagnoli e gli amici del Centro Internazionale di Studi sul Mito – Delegazione siciliana, per avermi dato l'opportunità di presentare in anteprima alcuni temi di questo lavoro e di usufruire dei loro stimoli e commenti.

*Dulcis in fundo*, sono infinitamente grata a Donatella Puliga, che ha letto con cura questa mia monografia, accompagnandomi con rara umanità in un percorso per me nuovo e dandomi un esempio tangibile e chiaro di cosa significhi 'donare'. A lei, che si è così generosamente prodigata perché questo libro vedesse la luce, e che ne è in qualche modo madrina, va tutta la mia affettuosa riconoscenza. Resta inteso che di ogni mancanza o imprecisione sono l'unica responsabile.

Questo lavoro è infine dedicato a mia zia Maria, che mi ha trasmesso, nel breve tempo concessoci, un crescente amore per la lettura e i racconti, indirizzando, forse senza rendersene conto, il mio percorso di studi e di ricerca. A lei, a mio nonno Salvatore, a mia madre e a mia zia Patrizia devo *tutto*. Questo libro è anche un po' loro.

## Introduzione

### *La polisemia del dono*

Trattare un tema complesso e sfaccettato come quello del dono ci pone, innanzitutto, di fronte al problema delle sue definizioni. Il plurale è d'obbligo, perché il dono è una categoria polisemica, che rimanda a un vasta gamma di situazioni e significati. Più che del dono, infatti, si dovrebbe parlare dei *doni*, dal momento che esaminarne la natura e i meccanismi significa interrogarsi sull'identità di chi li offre e di chi li riceve, sul contesto socio-relazionale in cui si iscrivono, sul perché vengano concessi, sul momento in cui si offrono, su quale sia il messaggio che si intende comunicare per loro tramite, su quale effetto essi producano, e così via. La bottiglia di vino che si usa portare al padrone di casa che ci ha invitato a cena è cosa diversa dai doni che ci si scambia a Natale, dal regalo di promozione fatto a un figlio, dal mazzo di fiori che si ripone sulla tomba di un caro defunto o dall'offerta che si devolve in beneficenza, benché in ciascuno di questi casi siamo di fronte a degli esempi di dono.

È dunque evidente che questa categoria del molteplice coinvolge nella sua definizione un insieme piuttosto ampio di attori, dinamiche relazionali e, come già detto, significati. Essa attiva una relazione, sigilla un legame, manifesta un sentimento; aderisce a un'usanza, assolve a un impegno, mantiene una promessa; premia o si sdebita. Esprime, cioè, una ricca e diversificata serie di messaggi. Ciò significa che il dono è, in prima istanza, un linguaggio<sup>1</sup>; un linguaggio da cui emerge l'esigenza tutta umana di aprirsi all'altro, di stringere un rapporto o confermarlo, di creare legami e socialità: in questo senso, il dono è certamente il «metalinguaggio analogico della relazione», «la comunicazione della proposta di comunicare»<sup>2</sup>.

Che i doni siano strumenti utili a creare relazione è stato ampiamente evidenziato dagli studi antropologici sull'argomento, ed è un punto fermo della sociologia del dono<sup>3</sup>. In particolare, si deve a Jacques Godbout e al gruppo

<sup>1</sup> Su questo tema, si vedano almeno Godbout 1996; Raccanelli-Beltrami (2014, spec. 197 s.); Ricottilli 2011.

<sup>2</sup> Raccanelli (2011, 307-309). La studiosa insiste sul dono come «invocazione di relazione», la sua «espressione simbolica», anche in *Ead.* (1998, 65-66), applicando agli studi sul dono nel mondo antico gli strumenti della pragmatica della comunicazione.

<sup>3</sup> Sul dono come strumento funzionale alla creazione di rapporti sociali, la bibliografia è stermina-

di studiosi del *Mouvement Anti-Utilitariste dans le Sciences Sociales* il merito di aver dimostrato come il dono non sia un atto unilaterale e discontinuo, ma un «rapporto sociale»<sup>4</sup>, o meglio una «prestazione di beni e servizi effettuata, senza garanzia di restituzione, al fine di creare, alimentare o ricreare il legame sociale tra le persone»<sup>5</sup>. A questo proposito, Alain Caillé, uno dei maggiori esponenti del movimento, si è spinto fino ad affermare che il dono non sia soltanto uno strumento di relazione, ma anche l'elemento attraverso il quale gli individui *creano* la società<sup>6</sup>.

Già Malinowski, nella prima metà del Novecento, studiando sul campo le società tribali delle Isole Trobriand (le odierne isole Kiriwina), poteva osservare come il particolare scambio agonistico di doni praticato da quelle tribù (il *kula*) cooperasse alla definizione di rapporti sociali piuttosto stretti, di tipo gerarchico, in grado di istituire supremazie e dipendenze<sup>7</sup>. Su questa scia, anche Marcell Mauss, che nel 1924 pubblicava sull'*Année Sociologique* il suo *Essai sur le don*, metteva in luce come le dinamiche di scambio attive in seno alle stesse comunità tribali studiate da Malinowski non solo creassero e alimentassero relazioni interpersonali di tipo asimmetrico, ma fossero in grado di intervenire nei meccanismi di relazione e di influenzare le scelte e i comportamenti degli attori coinvolti<sup>8</sup>. Questa notazione risulta forse più chiara se pensiamo che lo scambio di doni stabilisce un rapporto personale-qualitativo principalmente tra le persone (gli attori della transazione) e non tra gli oggetti (o almeno non solo)<sup>9</sup>.

Donare, in altre parole, non è mai una scelta priva di conseguenze<sup>10</sup>. Il «dono gratuito» come atto incondizionato e incoattivo<sup>11</sup>, che è sempre *pri-*

ta. Si vedano almeno Godbout (1992, 14-30; 217-20); *Id.* (1996, 66 ss.) e *Id.* 2007; Lefort 1951; Testart (1993, 84 ss.); Caillé (1998, 51-52; 79-80); Zanardo (2007, 6-32). Un'utile e aggiornata discussione sui contributi più importanti sul tema del dono, dagli imprescindibili studi di Mauss 1923-1924 e Lévi-Strauss 1950 al più recente volume di Satlow 2013, si trova in Raccanelli-Beltrami (2014, 193 ss.). Per una bibliografia ragionata sul tema, mi permetto di rimandare a Scolari (2013, 7 ss.).

<sup>4</sup> Godbout (1992, 14).

<sup>5</sup> *Id.* (1992, 30).

<sup>6</sup> Si tratta del cosiddetto «terzo paradigma» o «paradigma del dono», su cui vd. Caillé 1998.

<sup>7</sup> I risultati di quegli studi, che gettarono le basi della moderna ricerca etnografica, si trovano in Malinowski 1921, e soprattutto in *Id.* 1922. Postumi e di grande rilevanza scientifica sono anche: *A scientific theory of culture, and other-essays* (1944) e *The dynamics of culture change* (1945). Una prassi simmetrica a quella del *kula* è il sistema del *potlatch*, studiato in primo luogo da Franz Boas (1897) già alla fine dell'Ottocento. Entrambe queste prassi di scambio rituale sono approfondite da Marcel Mauss 1923-1924 (=1950, 34 ss.). Sul *potlatch*, cfr. il recente contributo di Accardi-Rampulla 2017.

<sup>8</sup> Cfr. Mauss 1923-1924 (=1950, spec. 129 *et passim*). Vd. anche Strathern (1971, 10) e Testart (1993, 91-93).

<sup>9</sup> Gregory (1982a, 41-42).

<sup>10</sup> A tal proposito, cfr. Godbout (1992, 14); *Id.* (2007, 193-220); Caillé (1998, 68-70) e Sahlins (1972, 197).

<sup>11</sup> Zanardo (2007, 546-47).

mo, e che «anticipa la reciprocità»<sup>12</sup>, sembra esistere soltanto al di fuori dei rapporti sociali effettivi<sup>13</sup>. Lo stesso Malinowski, pur avendo teorizzato la categoria del “dono puro”, ne operò una rinegoziazione, ripensandola come un modello ideale, privo di riscontro empirico nel tessuto sociale dei rapporti interpersonali<sup>14</sup>. Dunque, per quanto siamo abituati a pensarlo come espressione di generosità assoluta, disinteressata e gratuita<sup>15</sup>, non c’è nulla di più profondamente legato alla nozione di obbligo e indebitamento reciproco. Per dirla con Gregory, infatti, la funzione precipua del dono, nelle società tribali – e, in un certo senso, anche in quelle a noi coeve – è stata ed è quella di creare legami tra le persone, istituendo una «reciproca dipendenza»<sup>16</sup>.

Il primo a evidenziare questa paradossale ambiguità del dono fu ancora Marcel Mauss, che a tal proposito parlava di una forma di «spontaneità condizionata», fondata sul triplice obbligo a dare, ricevere e ricambiare: una socialità non disinteressata, che avrebbe contribuito alla definizione teorica della cosiddetta *gift economy*, assimilabile, sul piano del funzionamento, a una *debt economy*, nella quale, però, lo scambio economico degli oggetti si basa sulla stima del loro valore d’uso<sup>17</sup>. Studiando le tribù della Nuova Zelanda, Mauss giunse alla conclusione che l’obbligo del contraccambio pervenisse dalla natura stessa della cosa donata, la quale, lungi dall’essere inerte e passiva, sarebbe dotata di uno «spirito», lo *hau*, che peserebbe come una forza esterna sul donatario fino a imporgli di ricambiare. Secondo questa teoria, lo «spirito della cosa donata» avrebbe origine dalla traccia che i singoli individui lasciano sugli oggetti delle diverse forme di scambio. Quello che dunque circola non è solo l’oggetto *tout court*, ma una sorta di orma identitaria, uno «spirito vitale» che si fissa al dono e viene scambiato insieme a lui. Si sottolineava così per la prima volta il ruolo «dinamico» dell’oggetto-dono e lo stretto rapporto vigente tra quest’ultimo e i precedenti possessori<sup>18</sup>, che avrebbe condotto alla distinzione tra oggetti *alienabili*, con i quali si cede contemporaneamente possesso e utilizzo (come le merci, oggetto del baratto o dello scambio mercantile), e *inalienabili*, che, pur cambiando l’utilizzatore effettivo, conservano in se stessi la traccia di chi li ha posseduti (i doni e i cosiddetti “oggetti di famiglia”)<sup>19</sup>.

<sup>12</sup> Anspach (2002, 17; 26 *et passim*).

<sup>13</sup> Godbout (1992, 14). Cfr. anche *Id.* (1996, 13-17), sulla scia di Douglas 1989, e Aime (2002<sup>3</sup>, xvi).

<sup>14</sup> Cfr. Malinowski (1922, 182-97 *et passim*) e Aria (2008, 185).

<sup>15</sup> Cfr. ad es. van Wees (1998, 20); Testart 2007 e *Id.* (1993, 81 ss.); Zanardo (2007, 555 ss.).

<sup>16</sup> Gregory (1982a, 42 s.).

<sup>17</sup> Cfr. Mauss (1950, 65-74) e Gregory (1982a, 19 *et passim*); utile anche il contributo di Cheal 1988. Sul fatto che, per alcune società tribali, come quella degli Yaghan o degli Inuit, accettare o rendere un dono fosse avvertito come un obbligo, per lo più di tipo rituale, cfr. anche Lévi-Strauss (1949, 103 ss.).

<sup>18</sup> Mauss (1950, 18 ss.).

<sup>19</sup> Cfr. Gregory (1982a, 43); *Id.* 1982b e, soprattutto, Weiner 1992.

Nonostante la “debolezza scientifica” della teoria dello *hau*, oggetto di aspre critiche (su tutte, basti ricordare quella di Lévi-Strauss)<sup>20</sup>, si riconobbe a Mauss un’innovazione fondamentale: quella di aver mostrato come la prassi del dono fosse un «fatto totale», un fenomeno sociale capace di investire una pluralità di aspetti della vita e della cultura di una comunità (religioso, sociale, economico, culturale, etc.)<sup>21</sup>. Mauss lo chiamava «sistema delle prestazioni totali» e lo descriveva come «il più antico sistema economico e giuridico che ci sia dato di constatare e di concepire»<sup>22</sup>.

Se esaminare il dono nelle società contemporanee non è semplice, affrontarne la questione in rapporto al mondo antico lo è ancora meno. In primo luogo, perché una ricerca etnografica sul campo è ovviamente impossibile. Quello che possiamo fare, con tutte le difficoltà filologiche e critico-testuali del caso, è cercare di osservare in che modo gli antichi, e nella fattispecie, i Romani, oggetto specifico di questa ricerca, pensavano o rappresentavano, nelle testimonianze documentarie e letterarie che ci sono pervenute, la polisemica prassi del dono, e i suoi esiti non sempre positivi, in una prospettiva che Kenneth Lee Pike ha felicemente definito «emica»<sup>23</sup> e al cui consolidamento ha contribuito Geertz suggerendo di adottare, per descrivere le culture *altre* dalla propria, modelli e categorie interpretative «vicine all’esperienza» dei nativi<sup>24</sup>. Una metodologia di indagine che è stata proficuamente applicata agli studi di antropologia del mondo antico, secondo una prospettiva di ricerca che spinge a guardare i Greci e i Romani *con i loro stessi occhi*. Ed è quello che tenteremo di fare.

A Roma, il dono è davvero un “fatto totale”, che si innerva nel tessuto religioso, culturale e socio-economico e lo permea a più livelli. I Romani si scambiavano doni materiali, ma anche favori e servizi, in modo da creare una fitta rete di legami interpersonali (pubblici e privati) che garantiva stabilità all’assetto sociale, mantenendo coesa la comunità e rinsaldando i rapporti tra i cittadini<sup>25</sup>. Lo scambio di doni e *beneficia*, pertanto, non era solo una questione privata, ma una prassi socio-economica di reciprocità, che coope-

<sup>20</sup> Cfr. Lévi-Strauss (1950, XLIII-XLIV e LII), che tuttavia in *Id.* (1949, 100 ss.) affronta distesamente il tema della reciprocità positiva, partendo proprio dallo studio di Mauss, cui riconosceva il valore all’interno della storia del pensiero etnologico.

<sup>21</sup> Cfr. Lefort (1951, spec. 16 e 27).

<sup>22</sup> Mauss (1950, 5-9 e 123).

<sup>23</sup> Le categorie etnografiche di “etico” ed “emico”, formate sulla base di “fonetico” e “fonemico”, riguardano due modalità antitetiche di interpretazione delle culture: la prima è una forma di indagine che adopera categorie e concetti universali, *esterne* alla cultura in esame e proprie dell’osservatore; la seconda, invece assume forme di pensiero e categorie culturali *interne* alle popolazioni studiate. A questo proposito, cfr. Bettini-Short (2014, 13-14).

<sup>24</sup> Geertz (1983, 71 ss.).

<sup>25</sup> Al riguardo, cfr. almeno Cic. *Off.* 1, 56; Sen. *Ben.* 1, 4, 2; 6, 41, 2; e la lucida analisi di Griffin (2013, spec. 31 ss.). Di questi temi, ho cercato di fornire una lettura in Scolari 2013.



rava a tessere una trama di relazioni spesso asimmetriche e vincolanti, per la quale la definizione di *gift economy*, o meglio, di *embedded economy* sarebbe più che appropriata<sup>26</sup>: in essa, scambi e transazioni sono radicati nella società in cui operano e incorporati (*embedded*) negli stessi legami sociali, come il matrimonio e la parentela<sup>27</sup>; o ancora, il patronato, l'ospitalità, i rapporti di potere, le alleanze, l'*amicitia*, e, più in generale, quelle «vaste operazioni di scambio» che si ripetono periodicamente durante ciclici eventi cerimoniali o festivi<sup>28</sup>.

I Romani, del resto, si scambiavano doni in numerose occasioni più o meno rituali (si pensi alla dote o al *nuptalicium*, il “dono di nozze”); in tappe importanti per la vita del singolo e della comunità (come la nascita, festeggiata ogni anno con un dono di compleanno, il *natalicium*), e altrettanto spesso li offrivano agli dèi o alle ombre dei defunti, per onorarli o per placarli<sup>29</sup>. Durante i *Feralia* di febbraio, ad esempio, si portavano «i giusti omaggi (*iusta ferunt*) ai defunti»<sup>30</sup>, per lo più ghirlande di fiori, spighe e pane inzuppato nel vino, che venivano raccolti in un vaso di terracotta lasciato in mezzo alla via<sup>31</sup>. Tra i doni rituali rientrano anche quelli di tipo augurale che ci si scambiava alle calende di gennaio: le *strenae* (o *strenuae*), antenate delle nostre strenne natalizie, doni di buon auspicio per l'anno nuovo<sup>32</sup>. Si trattava, in origine, di omaggi piuttosto umili, come datteri, fichi e vasetti di miele, che si sperava “trasferissero” la loro dolcezza all'anno che stava per iniziare; e infatti, secondo Ovidio (*Fast.* 1, 187-88), la loro *causa* risiedeva proprio nell'*omen* di cui erano portatori, dal momento che si offrivano «affinché il loro sapore tenesse dietro agli eventi, / e l'anno trascorresse dolce come il suo inizio».

Durante i *Saturnalia*, invece, le feste in onore di Saturno che si celebravano a dicembre, era consuetudine che i *clientes* inviassero in dono ai loro patroni delle candele di cera (i *cerei*), a indicare che Saturno li aveva elevati da una vita informe e oscura alla luce e alla conoscenza; ma la scelta di un simile dono, certamente poco dispendioso, fa pensare anche all'urgenza di porre un freno all'avidità dei patroni, che iniziavano a pretendere da *clientes* e sottoposti doni sempre più lussuosi<sup>33</sup>. Nel periodo dei Saturnali, inoltre, si

<sup>26</sup> Cfr. Polanyi 1944.

<sup>27</sup> Il primo ad applicare questi modelli di indagine antropologica alle letterature classiche, nello specifico ai poemi omerici, fu Finley (1954 e 1973). Del 1957 è invece *Trade and Market in Early Empire*, a cura del già citato Polanyi, di Arensberg e di Pearson.

<sup>28</sup> Lévi-Strauss (1949, 105). Per un esame dei temi dell'*amicitia* e del dono a Roma si rimanda ancora a Raccanelli-Beltrami 2014. Si veda anche Konstan (1997, 122-48).

<sup>29</sup> Cfr. Ov. *Fast.* 2, 533 ss. Del dono ai defunti e delle festività romane in loro onore, mi sono occupata in Scolari 2017.

<sup>30</sup> Ov. *Fast.* 2, 569. Vd. anche Festo, p. 75 L.; e Varrone (*L. L.* 6, 13 Müll.).

<sup>31</sup> Ov. *Fast.* 2, 537-40.

<sup>32</sup> Cfr. Fest., p. 313 L. e Vaccai (1902, 206).

<sup>33</sup> Cfr. Varr. *L. L.* 5, 64 Müll.; e soprattutto Macr. 1, 7, 32-33. Fest., p. 47 L., distingue tra i *cerei*,

celebravano anche i *Sigillaria*, sette giorni in cui si offrivano agli amici e alle persone care statuette di gesso dedicate a Saturno, i *sigilla*, mentre ai bambini si regalavano bambole, burattini e teste fittili di forma umana, gli *oscilla*<sup>34</sup>. E ancora, specialmente in quel periodo, si spedivano doni agli amici e si offrivano regali ai propri ospiti, gli *xenia* (sul calco del corrispettivo greco), o gli *apophoreta*, i “doni da portar via”, anch’essi piccoli omaggi, in genere cibo e bevande, ma anche oggetti più esotici e preziosi.

La degenerazione di queste usanze è testimoniata da Marziale. Nell’epigramma 5, 18, il poeta afferma di aver spedito al ricco amico Quinziano, nel periodo dei Saturnali, in cui a Roma volano (*volant*) tovaglioli, cucchiari, suppellettili, papiri, *cerei*, prugne mature di Damasco e ogni tipo di dono, solo umili *libelli*:

Forse ti sembrerò avaro e maleducato (*inhumanus*),  
ma ho in odio (*odi*) le ingannevoli e maligne arti dei doni (*dolosas munerum et malas artes*).

I doni imitano gli ami (*imitantur hamos dona*): infatti chi è che non sa che l’avidò pesce scaro viene ingannato (*decipi*) dalla mosca che ha trangugiato? (Mart. 5, 18, 5-8)

I doni, quindi, per Marziale, sono piuttosto pericolosi, come gli ami che gabbano i pesci pronti ad abboccare. La loro è una prassi ambigua, una *mala ars* piena di astuzie e inganni (*dolosa*). Questa *potenzialità funesta* del dono e il rischio che comporta accettarne uno sembra rispondere a un’opinione piuttosto diffusa nel mondo antico, in particolare tra Greci e Romani: come se ricevere un dono, in virtù dello stretto legame tra il donatore e la cosa donata, significasse accogliere una parte della persona che lo offre, un po’ sulla linea di quello che gli abitanti delle Trobriand studiati da Mauss chiamavano *hau*, nella misura in cui il dono stesso rischia di essere percepito come un prolungamento del donatore o addirittura come un suo sostituto<sup>35</sup>. Qualcosa che parte da lui, che è a lui legato in modo indissolubile, o, come direbbe Weiner, in modo *inalienabile*. Perché lo scambio di doni avvenga senza pericoli, occorre dunque accertarsi dell’identità del donatore, e soprattutto delle sue intenzioni, in modo da non mettere in circolo oggetti

usati dai ricchi (*locupletes*) e per questo donati loro durante i Saturnali dagli *humiliores*, e le candele, adoperate dai più poveri. Anche Marziale (14, 43) segnala che la *candela* era considerata la luce dei poveri, mentre la *lucerna*, usata, al tempo del poeta, dai più ricchi, era sconosciuta ai *parci patres*. Su *cereus*, vd. anche Mart. 14, 42.

<sup>34</sup> Cfr. Macr. 1, 11, 1. Sulla festa dei *Sigillaria*, vd. Bettini (2014, 33-35); Wissowa (1912, 206 n. 2) e Lamer 1929, che segnala come i *sigilla* non fossero semplici bambole, ma statuette artistiche di bronzo o terracotta che venivano conservate con ogni rispetto nel *Lararium* o usate come preziosi oggetti di arredamento.

<sup>35</sup> Su questo, vd. anche Anspach (2002, 17).

esiziali (*pestifera*) che si traducano in un male per gli attori dello scambio<sup>36</sup>.

Alla luce di queste osservazioni, appare forse più chiaro perché Virgilio fa dire al suo Laocoonte la celeberrima frase: *timeo Danaos et dona ferentis* (*Aen.* 2, 49), o perché Stazio si premuri di specificare che il *peplum* offerto in voto agli dèi dalle mogli argive affinché i mariti tornino sani e salvi dalla guerra non sia stato lavorato da nessuna mano sterile o appartenente a una donna che sia stata separata (*dissociata*) dal marito, quasi che un simile contatto potesse influire sull'esito del dono e sul voto stesso per il quale quello era stato preparato<sup>37</sup>.

Ed ecco che ci siamo spostati nell'ambito del mito e delle sue rielaborazioni. Ed è qui che intendiamo soffermarci, attingendo alle sue forme del sapere. L'obiettivo di questo studio, infatti, è quello di indagare in che modo i Romani, specialmente gli autori d'età augustea e imperiale, rappresentino le potenzialità funeste del dono all'interno dei racconti mitici, o meglio, secondo quali modalità riscrivano quegli stessi racconti in rapporto ai modelli greci, e quali categorie entrino in gioco nella risemantizzazione delle forme del dono, in particolare del dono funesto, che offre un vasto repertorio di storie e riconfigurazioni letterarie. Sul versante greco, questo argomento è stato già proficuamente affrontato da Deborah Lyons, che si è soffermata sulla rappresentazione epica e tragica del dono all'interno di pratiche di scambio "di genere", coniugali o comunque vigenti tra uomo e donna<sup>38</sup>. Su questo tema, però, e più in generale sulla categoria mitica del dono fatale, mi sembra che manchi uno studio corrispettivo di ambito romano. Pur nella consapevolezza di non poter colmare in modo esaustivo questa lacuna, data la complessità e l'ampiezza del tema, tenteremo comunque di offrire un contributo, pur minimo, alla causa. Partiremo quindi da una delle più famose donatarie funeste, Erifile, passando per Tarpea e Scilla; analizzeremo nel secondo capitolo il pericolo insito nella promessa di un dono, per poi giungere, nel terzo, a esaminare una delle figure che Greci e Romani avvertivano come più altamente sovversiva: quella della "donna che dona". Prima di iniziare, però, sarà opportuna un'ultima precisazione.

Fin qui, si è fatto spesso riferimento agli "antichi", o ai "Romani", pur nella consapevolezza delle limitazioni e dei problemi che questa imprecisa definizione implica. Far riferimento a un'omogenea categoria culturale romana è poco sensato. Anche in questo caso, sarebbe più corretto parlare di una *cultura plurale*, dei suoi vari aspetti e delle sue articolazioni in base alle stratificazioni sociali e al contesto storico e geografico: vivere in età repubblicana non era lo stesso che vivere sotto il principato; abitare in provincia

<sup>36</sup> Cfr. Sen. *Ben.* 2, 14 ss.

<sup>37</sup> Stat. *Theb.* 10, 57-58.

<sup>38</sup> Mi riferisco a *Dangerous Gifts: Gender and Exchange in Ancient Greece*, Austin 2012.

comportava una permeabilità culturale diversa da quella esperita nel cuore dell'impero, e così via; considerazioni che potrebbero valere per un cittadino romano dell'età di Plauto, potrebbero risultare imprecise o addirittura false per un letterato d'età neroniana. Inoltre, la destinazione di un'opera letteraria, il suo genere e il suo codice, comportano scelte compositive e contenutistiche diverse, e dunque diverse rappresentazioni del reale; così, perfino personalità coeve possono manifestare punti di vista molto differenti. Il modo di pensare e rappresentare un evento, un mito, un determinato aspetto della vita quotidiana cambia dunque non solo da periodo a periodo, e in rapporto all' "estrazione sociale", ma anche da individuo a individuo e, per quanto riguarda quella che noi chiamiamo letteratura, di autore in autore. Tuttavia, assumendo il punto di vista di ciascuno di questi autori, e analizzando le loro rappresentazioni letterarie e le loro riscritture, si confida di poter attingere a un tassello di quel complesso e multiforme patrimonio che chiamiamo cultura romana. Per cui, nello studio che vi accingete a leggere, ogni qualvolta, per necessità di sintesi, si parlerà dei Romani e dei Greci, o di quanto accade a Roma o in Grecia, pur facendo riferimento a delle forme del sapere o a degli aspetti antropologici più o meno generali (ma mai perfettamente omogenei), si terrà conto di una simile complessità, nel tentativo di cogliere non tanto e non solo linee di continuità, di conformità, o peggio, una incoerente vicinanza, quanto distanze, fratture, opposizioni, nell'idea che la valorizzazione della differenza possa svelarci, attraverso l'esame di una categoria eterogenea come quella del dono e delle sue rielaborazioni mitico-letterarie, la disomogeneità e la ricchezza dei caratteri distintivi e delle forme del sapere di una *cultura al plurale*, complessa e ancora da scoprire, come quella romana.

## Indice

Ringraziamenti	9
Introduzione. <i>La polisemia del dono</i>	11
<i>Capitolo primo</i>	
Erifile e la collana di Armonia	19
1. Il racconto greco di Erifile	19
1.1. Erifile e i Sette e a Tebe	20
1.2. Gli Epigoni e il secondo tradimento di Erifile	26
1.3. La collana di Armonia	27
1.4. Compagne nell’Ade: spiegare Omero con Virgilio (e Servio)	30
2. Erifile a Roma	35
2.1. <i>Cupiditas, avaritia</i> e tradimento: un’introduzione all’Erifile romana	35
2.2. L’ <i>aviditas</i> e la <i>levitas</i> : la riscrittura elegiaca di Erifile	37
2.3. Il racconto di Tarpea e la versione di Properzio	42
2.4. Gli <i>scelerata munera</i> di Scilla (e il maestro dei Falisci)	47
3. Erifile e la collana di Armonia nella <i>Tebaide</i> di Stazio	53
3.1. <i>Harmoniae dotale decus</i> : la creazione della collana e la cintura di Venere	53
3.2. L’oro fatale entra dalla porta: la <i>perfida coniunx</i> e la collana maledetta	61
3.3. La scomparsa di Anfiarao e la <i>poena nefandae coniugis</i>	66
4. La collana di Armonia da Calliroe al tempio di Delfi	69
4.1. <i>Fatale poposcerit aurum</i> : Calliroe, Alcmeone e l’ <i>ἀλάστωρ</i> di Erifile	69
4.2. Il sacco di Delfi e la maledizione della collana	73
5. Oggetti inalienabili, donatarie <i>perfidae</i> e oro fatale: alcune conclusioni	75
<i>Capitolo secondo</i>	
“Qualunque cosa vorrai”: miti di <i>fides</i> , promesse e doni fatali	79

1. Semele	79
1.1. Il racconto greco di Semele e i <i>dona nocentia</i> di Stazio	79
1.2. Il <i>munus sine nomine</i> di Semele in Ovidio	82
2. Questione di <i>Fides</i>	91
3. La promessa e il pegno: il caso di Numa Pompilio e Giove	96
4. La <i>fides</i> “parentale”: quando il dono del dio è un dono paterno	102
4.1. Febo e Fetonte: <i>pignora certa</i> , prova di paternità e un <i>munus funestum</i>	102
4.2. <i>Promissa non utilia e perseverantia negandi</i> : tra Cicerone e Seneca	115
4.3. La promessa di Nettuno secondo Cicerone	121
4.4. Nettuno e Teseo: dalla <i>ὑπό</i> di Euripide al <i>donum triste</i> di Seneca	122
5. Il dono del tocco magico	131
5.1. Bacco e Mida nelle <i>Metamorfosi</i> di Ovidio	131
5.2. Un racconto a lieto fine	136
5.3. <i>Maiora fideque munera</i> : Bacco e le figlie di Anio	139
6. Il dono pericoloso e la <i>fides Augusta</i> in filigrana: alcune conclusioni	141

### Capitolo terzo

Donne che donano	145
1. I doni di Medea	146
1.1. L’inganno ad Apsirto, il peplo di Ipsipile	146
1.2. Un dono per Esone e uno per Pelia	148
1.3. <i>Merita contempsit mea</i> : inversione di legame	156
1.4. I doni nuziali per Creusa	160
2. Il dono del nemico	168
3. I doni di Deianira	170
3.1. “ <i>E mi ripaga così?</i> ”. L’ <i>invisa paelex</i> e la sposa legittima	170
3.2. Il dono di Nesso	178
3.3. Il dono di Deianira in Grecia	186
3.4. Il dono di Deianira a Roma	191
4. I doni di Didone	204
Conclusioni	211
Bibliografia	217
Indice degli autori moderni	239

Edizioni ETS  
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa  
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com  
Finito di stampare nel mese di maggio 2018