



11

Collana diretta da
Helga Di Giuseppe e Giulia Pedrucci

Estratto

NELLA STESSA COLLANA

- Sacra publica et privata* 1 – Bellelli V., Mazzi M., *Extispicio. Una “scienza” divinatoria tra Mesopotamia ed Etruria*
- Sacra publica et privata* 2 – Pedrucci G., *L'isola delle ‘madri’. Una rilettura della documentazione archeologica di donne con bambini in Sicilia*
- Sacra publica et privata* 3 – Pedrucci G., *L'allattamento nella Grecia di epoca arcaica e classica*
- Sacra publica et privata* 4 – Sofia A., *Sfingi e Sirene. La presenza egizia nella Sicilia greca del V sec. a.C.: testimonianze nella commedia dorica e nel mimo*
- Sacra publica et privata* 5 – Sfameni C., *Residenze e culti in età tardoantica*
- Sacra publica et privata* 6 – Guarneri F., *Sull'ampio dorso del mare. Quando i Fenici viaggiavano con gli dèi*
- Sacra publica et privata* 7 – Pedrucci G., *Maternità e allattamenti nel mondo greco e romano. Un percorso fra scienza delle religioni e studi sulla maternità*
- Sacra publica et privata* 8 – Blanco Cesteros M. e Pedrucci G. (a cura di), *Il corpo e la comunità dei parlanti: parole dovute, abusate, pretermesse. Casi che interrogano dall'antichità al presente*
- Sacra publica et privata* 9 – Pedrucci G. (ed.), *Breastfeeding(s) and Religions: Normative Prescriptions and Individual Appropriations. Cross-Cultural and Interdisciplinary Perspectives from Antiquity to the Present*
- Sacra publica et privata* 10 – Pedrucci G. (ed.), *Pregnancies, Childbirths, and Religions: Rituals, Normative Perspectives, and Individual Appropriations. A Cross-Cultural and Interdisciplinary Perspective from Antiquity to the Present*
- Sacra publica et privata* 11 – Pedrucci G. (ed.), *Mothering(s) and Religions: Normative Perspectives and Individual Appropriations. A Cross-Cultural and Interdisciplinary Approach from Antiquity to the Present*

Proceedings of the International Workshop

MOTHERING(S) AND RELIGIONS:

Normative Perspectives and Individual Appropriations. A Cross-Cultural and Interdisciplinary Approach from Antiquity to the Present

Max-Weber-Kolleg (University of Erfurt), 16-17 July 2019

Edited by Giulia Pedrucci



SCIENZE E LETTERE
ROMA 2020

The publication has been supported by a subsidy from the Humanities Centre for Advanced Studies (Kolleg-Forschergruppe): “Religious individualization in historical perspective” at the Max Weber Centre for Advanced Cultural and Social Studies of the University of Erfurt.



This volume is part of a project that has received funding from the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 665958.

In copertina: Don Giorgio Quattrini nel sagrato della parrocchia di Maserno (Modena) negli anni 50 (proprietà Autrice).

© 2020 Scienze e Lettere s.r.l.
Via Piave, 7 – 00187 Roma
Tel. 0039/06/4817656 – Fax 0039/06/48912574
e-mail: info@scienzelettere.com
www.scienzelettere.com

ISBN 978-88-6687-178-1

TABLE OF CONTENTS

	pp.
Mothering(s) and Religions: Reciprocal Influences. An Introduction <i>Giulia Pedrucci</i>	1
FIRST SECTION	
MOTHERHOOD AS AN INSTITUTION VS MOTHERING AS A PRACTICE	
NORMATIVE PERSPECTIVES ON MOTHERING	
Cornelia, the Most Conservative and Transgressive Mother of the Roman World <i>Cristina Soraci</i>	19
The Ideal Hindu Mother: Cultural Expectations and Changing Mothering Practices <i>Sucharita Sarkar</i>	35
Manifestazioni di dolore per le morti infantili, tra fonti letterarie ed epigrafiche di età imperiale <i>Silvia Aglietti</i>	47
Mujeres y madres fundadoras de mezquitas en al-Andalus: revisión del mecenazgo femenino en la Córdoba omeya (Madīnat Qurṭuba, años 756-1031) <i>Carmen González Gutiérrez</i>	65
MOTHERING AS A PRACTICE: FIELDWORK	
Les mères marocaines et la transmission des valeurs religieuses à leurs enfants: Meknès et Ouarzazate comme étude de cas <i>Saddik Darai and Jaouad Agudal</i>	89
<i>Theotokos</i> , Mother of the Humankind, and <i>Matushka</i> , Mother of the Parish. Two Models of Motherhood in the Teaching and Practice of the Orthodox Church in Poland <i>Kaja Kojder</i>	113

SECOND SESSION
NEGOTIATION, PLURALISATION, AND SPIRITUALISATION OF MOTHERING

- The Function of the Mother/Teacher in the Ascetic Contexts of Eastern Christianity in Late Antiquity: Between Tradition and Innovation
Claudia Tavolieri 131
- Religion and Nationhood: Making of Bharat Mata (Mother India)
Priyanka Jha 143
- The Mothering Path as Buddhist Path: Narratives in the Pāli Canon
Pascale Engelmajer 155

THIRD SESSION
CHILDREN'S PRESERVATION

- “Madri” in ansia. Ghellò a Gela
Claudia Lambrugo 165
- Mothering in Etruria. Religion and Ritual Practices
Chiara Pizzirani 181
- Mater semper certa est?* Nuove proposte interpretative a proposito dei votivi rappresentanti adulti con bambini dal Lazio antico e dall'Etruria meridionale
Giulia Pedrucci 199

FOURTH SESSION
“TRANSGRESSIVE” MOTHERING: DOES URBAN SPACE MATTER?

- “Neo-pagan” Construction of the Conception of Motherhood in Central Italy: Rejection of Traditional Religion or New Vision of the World?
Giovanni Frulla and Roberta Gambella 227
- Mothers Killing their Children in Italian Alps
Michela Zucca 243
- City, Motherhood, and Parenthood in the Ideal *Politeia* in Plato and the First Stoics: The Problem of *Oikeiōsis* and Later Developments in Stoicism and Early Christianity
Ilaria Ramelli 257

“MADRI” IN ANSIA. GHELLÒ A GELA

Claudia Lambrugo

Avevo udito urlare durante tutta la notte, e a una cert'ora fonda e perduta tra il sonno e la veglia non avrei più saputo dire se quelle urla fossero di bestia o umane.

La mattina dopo venni a sapere dalle donne del vicinato ch'erano state disperazioni levate da una madre (una certa Sara Longo), a cui, mentre dormiva, avevano rubato il figlio di tre mesi, lasciandogliene in cambio un altro.

- Rubato? E chi gliel'ha rubato?

- Le “Donne”!

- Le donne? Che donne?

Mi spiegarono che le “Donne” erano certi spiriti della notte, streghe dell'aria.

(Luigi Pirandello, *Il figlio cambiato*)

Da qualche anno conservo tra le mie carte alcuni appunti intorno a un discusso documento epigrafico da Gela, sul quale molto è stato scritto senza però che, a mio avviso, tutte le ipotesi interpretative siano state sondate. Attendevo dunque l'occasione, offerta ora da questo stimolante Volume che esplora, fra le varie teorie relative ai *Motherhood Studies*, i concetti di *maternal practice* e *maternal thinking*¹, per approfondire e meglio strutturare alcune personali suggestioni, con l'unico obiettivo di contribuire al dibattito già vivo intorno al citato documento.

Gli anni nel frattempo trascorsi ad arrovellarsi, insieme a molti altri e più valenti studiosi, intorno a fatti e cose di Gela mi hanno irrobustito e dotato (spero) di una dilatazione prospettica con la quale penetrare in profondità, andando oltre il sistema dei segni grafici, per raggiungere i modi del pensare, la “grammatica” culturale implicita nel testo scritto.

¹ Pedrucci 2018, 9-15 con riferimenti.

L'epigrafe

Il documento in oggetto è un breve testo graffito sulla superficie di appoggio di un piede di *kylix* attica a vernice nera² (fig. 1), inquadrabile tra l'ultimo ventennio del VI sec. a.C. e i primi decenni del secolo successivo³. Il frammento venne portato alla luce nel febbraio 1964 in occasione delle prime entusiasmanti campagne di scavo condotte da Piero Orlandini nell'ormai celebre *thesmophorion* di Bitalemi a Gela ed è riferibile allo strato 4 del santuario, fin dall'origine ascritto alla fase di frequentazione tardo-arcaica e classica dell'area sacra, dalla metà del VI alla fine del V sec. a.C.⁴.

La prima, asciutta, edizione del graffito si deve a Orlandini che nella sequenza di lettere $\gamma\epsilon\lambda\omicron\iota$ (fig. 2), dallo studioso peraltro considerata incompleta per la presenza di un tratto orizzontale che segue *iota*, vede un nome proprio di persona derivato dal toponimo, senza altro aggiungere⁵. Acutamente Cordano una ventina di anni dopo, non più dubitando che la scritta sia completa, riconosce nelle cinque lettere graffite un nome proprio femminile con tema in – *oj* – quindi $\Gamma\epsilon\lambda\acute{\omega}\iota$, ossia un antroponimo derivato da toponimo o idronimo, fenomeno frequente e ben attestato nell'onomastica siceliota⁶. Pur non tralasciando di ricordare che la letteratura greca conosce un fantasma femminile persecutore di bambini di nome $\Gamma\epsilon\lambda\acute{\omega}$ / $\Gamma\epsilon\lambda\lambda\acute{\omega}$ ⁷, la studiosa non si addentra in ulteriori considerazioni, sposta piuttosto l'attenzione sul dibattito, tuttora acceso, intorno a un'altra attestazione della sequenza $\gamma\epsilon\lambda\omicron\iota$ su una base litica con dedica a Ecate dall'area della *Malaphoros* a Selinunte, interpretata quest'ultima come locativo dal toponimo $\Gamma\acute{\epsilon}\lambda\alpha$ Guarducci⁸, che nondimeno accetta la proposta di Cordano per il graffito di Gela⁹. Sulla base selinuntina, la cui iscrizione è solo parzialmente leggibile, sono

² Gela, Museo Archeologico Regionale, inv. n. 19538; il frammento è conservato nei magazzini. Misure: ø piede cm 7; alt. cons. cm 3,2; argilla 2.5YR 6/8 light red; vernice bruna opaca, densa e coprente; larga scheggiatura nel piede. Due collarini incisi all'attacco del piede. Da Bitalemi, scavi Orlandini, strato 4; il cartellino recita: «Bitalemi 1964, Saggio A, scavo lungo il lato Ovest della trincea – stato 4 (sconvolto); 18/2/1964». Si ringraziano Marina Albertocchi per aver indirizzato la ricerca del frammento nei depositi e averne consentito la visione autoptica e la Direzione del Museo, nella persona dell'arch. Ennio Turco, per il permesso di pubblicazione della fotografia (fig. 2).

³ Sparkes, Talcott 1970, tavv. 19-20, ad cat. nn. 404-420. Il confronto più stringente da Gela è con una *kylix* attica a vernice nera, *type C, concave lip*, datata 500-480 a.C. dalla necropoli (Pace 2019, 94-95, C93 con altri riferimenti).

⁴ Orlandini 1966, 16-23, 30-31; fasi ribadite in Albertocchi 2012, 58-59; Albertocchi 2013, 239-243.

⁵ Orlandini 1965, 455.

⁶ Cordano 1985; più recentemente Cordano 2010.

⁷ Cordano 1985, 161.

⁸ Guarducci 1966, 187-190, in disaccordo con la lettura fornita in Manni Piraino 1963, 150, n. 4, tav. XLIX, fig. 13 di integrare $\gamma\epsilon\lambda\omicron\iota$ come $\acute{\alpha}\nu\gamma\acute{\epsilon}\lambda\omicron\iota$; cfr. Gabrici 1927, 74-75 e 379, n. 1, tav. 96, 4 sul luogo di rinvenimento dell'epigrafe.

⁹ Cordano 1985, 161.

state poi proposte, anche di recente, letture e integrazioni diverse che ci allontanano dal graffito geloo¹⁰, sul quale vorremmo invece restare concentrati.

Le edizioni successive del frammento da Bitalemi non aggiungono molto¹¹; solo Arena diviene più esplicito nel riferire il graffito, ora interpretato come dativo di dedica o vocativo, alla Γελώ/ Γελλώ degli spauracchi infantili, ipotizzando addirittura trattarsi di un epiteto della Demetra di Bitalemi o di altra divinità connessa alla sua cerchia¹².

Il suggerimento di Arena non ha avuto seguito; credo però valga la pena dedicare qualche riflessione al significato di un'eventuale presenza di Ghellò in area tesmoforica, specialmente a Gela.

Ghellò

Le fonti letterarie greche su Ghellò sono quanto mai scarse¹³, potendosi sostanzialmente citare il solo verso di Saffo F 168A Voigt (= 178 Lobel-Page) Γέλλως παιδοφιλωτέρα, tradotto da Neri e Cinti nella loro recentissima edizione di liriche e frammenti di Saffo come «lei che ama i bambini più di Gello», nell'ambito di un'espressione comparativa di sapore forse scoptico se l'amore per i bambini è da intendersi come ironica antifrasi, cioè come amore che uccide o amore che, per essere eccessivo (e quindi non educativo), conduce alla rovina¹⁴. In effetti l'aggettivo παιδοφίλος, di uso peraltro molto raro, non ha necessariamente connotazione negativa e compare, come già nota Arena¹⁵, tra gli epiteti di Demetra eleusina nell'inno orfico 40.12, accanto a εὔτεκος e κουροτρόφος.

È il paremiografo Zenobio (ma siamo ormai in età adrianea) a spiegarci che (cent. III.3.) «'Più amante dei fanciulli di Gello' si dice di coloro che muoiono prematuramente, o di quelli che amano sì i figli, ma li rovinano con il modo in cui li allevano». E aggiunge: «Gello era una fanciulla (παρθένος) e poiché morì prematuramente, i Lesbi dicono che il suo fantasma facesse visita ai bambini e attribuivano a lei le morti dei bambini in giovane età». In Esichio (s.v. Γελλώ) Ghellò è definita εἶδωλον di Empusa che compare ai neonati e alle *parthenoi* che

¹⁰ Zografou 2010, 188-190; Serafini 2018, 156-161, con altri riferimenti bibliografici, entrambi a favore di un ritorno all'interpretazione di Manni Piraino (v. *supra*, nota 8), pur con varianti.

¹¹ Dubois 1989, 176-177, n. 157 accetta la lettura di Cordano 1985 come nome femminile in -oj-.

¹² Arena 1992, 32, n. 59; Arena 2002, 46-47, n. 47, tav. XX.3; Arena 2003a, 250; Arena 2003b, 453-454.

¹³ Sugli spauracchi infantili del mondo classico la bibliografia è relativamente abbondante; si vedano, a titolo esemplificativo, Pellizer 1982; West 1991; Johnston 1995; Mainoldi 1995; Pellizer 1998; Johnston 1999, 161-199; Patera 2005; Cusumano 2006; Cusumano 2008; Cherubini 2010; Giacobello 2012; Fabbri 2013; Pisano 2013; Dasen 2015a, 290-292. Su Ghellò specificamente: *RE* VI, 1, 1910, 1005-1006; West 1991, 362-363; Johnston 1995, *passim*; Johnston 1999, 161-199.

¹⁴ Neri e Cinti 2017, 409.

¹⁵ Arena 2002, 46.

muoiono prematuramente, (s.v. Γελλώς) un demone (δαίμων) che le donne credevano rapisse i neonati. L'associazione con altri spauracchi infantili diviene esplicita solo negli scholii a Teocrito (*schol.* XV, 40) laddove lo scoliaste associa a Mormò, citata nell'idillio, Lamia e Ghellò, raccontando di quest'ultima che, essendo stata sfortunata con i propri figli, i quali morivano prematuramente, finì per voler uccidere anche i figli degli altri; una storia dunque diversa da quella di antica tradizione lesbica, secondo la quale Ghellò – come visto – morì *parthenos*, senza poter nemmeno pervenire al ruolo di sposa e madre.

Dai pochi scampoli letterari qui riuniti mi pare di poter intanto affermare che almeno da principio Ghellò la lesbica, di cui – va detto per inciso – non si specifica mai l'aspetto, non fosse un crudele essere demoniaco, bensì una fanciulla che, essendo morta ἄωρος e per questo manchevole della sua soddisfazione come sposa e madre, si sarebbe tramutata per sua stessa incompletezza in un essere senza requie, tormentato da un amore eccessivo e insano per i bambini; dunque una presenza inquietante in quanto imprigionata tra una vita senza successo, conclusasi anzi tempo, e una morte non accettata. Nel tempo però Ghellò va incontro a una decisa metamorfosi in demone persecutore e rapitore di neonati e bambini, secondo quanto attestato anche nei *Kyranides*, trattato di magia di IV secolo, nel quale si dà puntuale istruzione su come allontanare, mediante potenti amuleti e sortilegi, una Ghellò ora definitivamente mutata in fantasma notturno che strangola i neonati e perseguita le puerpere (II, 31, 20-23; II, 40, 35-39)¹⁶.

Ghellò entra dunque progressivamente a fare parte della collettività indistinta degli spauracchi infantili, protagonisti di quei μῦθοι φοβεροὶ contro i quali Platone mette in guardia nell'educazione dei piccoli, futuri cittadini¹⁷, e non solo si confonde e sovrappone a Lamia, Empusa e Mormò in una fluidità di varianti che è propria dei racconti popolari, continuamente ripetuti, ma anche si moltiplica fino alla cristallizzazione in un'indistinta famiglia di temibili *Ghelloudes*¹⁸; queste, accanto alle *Lamiai*, *Empousai* e *Mormolykai*, sono *hekatikà phasmata*, apparizioni mostruose e cangianti del sincretistico corteggio della tenebrosa Ecate, di cui anzi possono costituire una manifestazione¹⁹.

¹⁶ Johnston 1995, 383-385.

¹⁷ Platone, *Repubblica* 377C; 381E; *Gorgia*, 527A.

¹⁸ La "fortuna" di Ghellò, come demone malefico particolarmente nocivo a donne gravide e neonati, prosegue in età bizantina come Gylou (o Gheloudes), la cui immagine di donna anguiforme compare su amuleti di bronzo e piombo, combattuta da un Santo a cavallo: Patera 2006-2007; Bourbou 2010, 104; Dasen 2015b, 181-184; Caminnci e Di Giuseppe 2019, 114. Molto interessante è in merito anche la testimonianza di Patrick Leigh Fermor nel suo celebre racconto di viaggio, *Mani. Viaggi nel Peloponneso*, Milano, Edizione Gli Adelphi 2006, 216-251, ma particolarmente 232 ss.

¹⁹ Neri 2003, 337-349; Zografou 2010, 230; Serafini 2012, 226; Serafini 2015, 179-183.

Una tale metamorfosi in negativo è nota anche per Lamia: costei infatti non fu solo la bellissima regina di Libia che, amata da Zeus, venne ridotta a orribile mostro divoratore di bambini per il dolore e la disperazione di aver visto i propri figli uccisi da Hera, secondo una tradizione attestata almeno dal V sec. a.C.²⁰; esiste anche una più antica Lamia corinzia, figlia di Posidone e madre di Sibilla, di cui avrebbe detto Eumelo nei *Corinthiakā*²¹; una Lamia per la quale non è traccia di mostruosità, quindi tutta positiva (o “positivizzata” dal genio poetico di Eumelo per la glorificazione di Corinto?) al pari della Medea corinzia²².

Se di progressiva “negativizzazione” si tratta, è interessante che il fenomeno abbia avuto luogo a partire dal V sec. a.C., con una stigmatizzazione sempre più forte dei destini di queste “donne mancate”; mancate, o perché *parthenoi* mai diventate *gynaikes* o perché *gynaikes* mai divenute *mēteres*, esseri comunque fuori posto rispetto all’ordine sociale e culturale prestabilito. Lamia, ad esempio, diviene soggetto drammatico popolare nella seconda metà del V sec. a.C.: drammi intitolati a Lamia sarebbero stati scritti da Euripide e da Cratete²³, mentre numerosi sono i riferimenti comici in Aristofane²⁴.

Giova a questo punto ricordare brevemente che anche la dea Ecate (di cui i nostri spauracchi costituiranno il corteggio mostruoso) conosce un simile processo, bene evidenziato da una bibliografia recente, da dea benevola, *kourotrophos*, dispensatrice di ogni aiuto in Esiodo (*Teogonia* vv. 411-452), *propolos* di Demetra e Kore nell’*Inno omerico a Demetra* (vv. 24-25, 51-61, 438-440) a dea ambigua e oscura della notte, divinità di fantasmi pericolosi e anime senza requie, con un passaggio che nel V sec. a.C. è già pienamente attuato²⁵.

²⁰ Fonti riassunte e commentate in Fabbri 2013, 273-282; su Lamia cfr. però anche Johnston 1995, 372-373; Cusumano 2006, 215-218.

²¹ Eumelo F 8 Bernabé: Debiasi 2004, 51-54; Fabbri 2013, 275 con bibliografia di riferimento.

²² Tortorelli Ghidini 2000; Bettini e Pucci 2017, 33-38; Dubbini 2019.

²³ Cusumano 2006, p. 216, nota 11 con tutti i riferimenti.

²⁴ Pace v. 758; *Ekklesiazousai* v.77; *Vespe* vv. 1035 e 1177.

²⁵ Serafini 2012; Serafini 2015, 159-164, 165-196; Foti 2018, 298-299.

Madri agli antipodi: il ruolo sociale

Questo manipolo di demoni femminili, persecutori di neonati e puerpere, la cui “fortuna” è affidata più al racconto pauroso di mamme, nonne e nutrici che alla tradizione letteraria vera e propria, svolge invero una funzione sociale importante nelle culture mediterranee antiche e moderne.

Trattandosi spesso (e certamente nel mondo greco antico) di donne mortali che muoiono prima di aver dato alla luce un bambino o comunque prima di poterlo allevare con successo, donne cioè che falliscono nel vivere a pieno quell’unica esperienza umana che può fare di loro degli individui completi, esse non possono che tramutarsi in demoni, entità mostruose, caratterizzate da ibridismo ed eterogeneità rispetto al divino e all’umano, da temperamento ambiguo e fascino pericoloso; fantasmi dunque destinati a restare “incastrati” tra due mondi, quello dei vivi e quello dei morti, votati ad una liminalità e alterità irrimediabile. Come afferma infatti Cusumano²⁶, nel mondo greco nessuna altra identità è disponibile per la donna che non riesca ad essere sposa e madre; nessuna altra *morphé* può essere assunta e socialmente accettata, sicché queste “tragiche” donne mancate cadono in un’alterità senza luogo e senza forma, con l’unica concessione di abitare luoghi che non sono luoghi e conoscere metaformosi incessanti. Sono donne fuori posto, “madri agli antipodi”, che uccidono anziché procreare, avvelenano anziché allattare.

Tali spiriti demoniaci sono frutto della cultura che li produce; sono come argilla con la quale la società dà forma a timori e ansie, marginalizzando ciò che considera non desiderabile (una donna non madre) e apostrofandolo come demoniaco, liminale e dismorfico.

Se dunque da un lato il paradigma terrifico di tali madri mancate poteva fungere da pungolo per la riaffermazione di un ordine sociale condiviso, in cui ciascun individuo era chiamato a svolgere il proprio ruolo, senza possibilità di deroga se non a costo di esiti fortemente devianti, d’altro la vicenda di Ghellò, Lamia, Mormò e le altre offriva una risoluzione “confortante” a giustificazione della morte prematura, improvvisa e inspiegabile, di puerpere e bimbi in fasce; morte la cui occorrenza era naturalmente molto elevata nel mondo greco antico che di fatto non conosceva una vera e propria pediatria e anzi affidava la cura di neonati e bambini alle competenze specifiche di levatrici, balie e altre donne di casa, dalla puerpera alla madre di questa, dalle sorelle alle nonne, le quali tutte attingevano a un ricco bagaglio sapienziale, fatto di erbe e formule magiche²⁷.

²⁶ Cusumano 2006, 227.

²⁷ Lambrugo e Cattaneo 2019, 227-231.

È la tecnica della “deresponsabilizzazione”, ben nota agli studiosi²⁸: la responsabilità della morte prematura, quando attribuita a demoni divoratori di bambini, ricade lontano dalla vittima e dal suo contesto familiare, a un tempo consentendo che l’*oikos*, unità imprescindibile della società greca, non sia lacerato da tensioni interne e fornendo un adeguato strumento di controllo delle reazioni emotive. Infatti, una volta che la causa del fallimento riproduttivo sia stata isolata e descritta, i colpiti dal lutto sono in grado di elaborare più velocemente il dolore con il pensiero confortante di avere fatto tutto il possibile per proteggere la giovane madre e/o il neonato, e di non avere nulla da rimproverarsi. In altre parole, la lettura mitica della realtà, generosa risorsa umana, permette di ricomporre il mondo, arginando il dramma del vivere quotidiano e restituendo un senso alle cose. Ragionare fantasticamente è in fin dei conti un modo per riaderire alla vita.

L’universo di queste donne “strane” è particolarmente affollato e intrigante nelle culture mediterranee. Non è certamente un caso che anche il folklore siciliano – terreno sdruciolevole in cui ci sia concessa questa sola, rapida incursione – conosca un caleidoscopio di “donni di fora” o “donni di notti” che, assumendo le forme più varie (rospi, gechi ecc.) e con gli atteggiamenti più ambigui (afflitte da un desiderio di maternità non concessa, ora amano con attaccamento feroce i bambini, ora agiscono con dispetti e crudeltà), sono credute responsabili di sostituzioni notturne di neonati belli e in salute con altri brutti e malaticci che emaciano a vista d’occhio, intristiscono e muoiono, senza che le relative madri e famiglie possano nulla fare²⁹. È il motivo del bambino “canciato” che Pirandello fa mirabilmente proprio nel racconto *Il figlio cambiato* (1902) e nel successivo dramma *Favola del figlio cambiato* (1934)³⁰.

Ma torniamo a Gela.

Ritorno a Gela e conclusioni

È il momento di comprendere, alla luce di quanto detto, se la presenza nel santuario tesmoforico di Gela dell’ambigua Ghellò, sposa e madre mancata, tormentata da un insano amore per i bambini, abbia senso.

Giova certamente ricordare che Demetra è la dea madre per eccellenza, avendo il termine μήτηρ nel teonimo; il legame affettivo con la figlia Kore è così stretto che, quando le due vengono separate, il cosmo intero va in crisi e a lungo

²⁸ Johnston 1999, 184-199; Cherubini 2011; v. anche Guggino 2006, 14-15 e *ivi* Buttitta 2006, 180-181.

²⁹ Guggino 2006 con abbondante bibliografia; v. anche Pedrucci 2013, 107-117.

³⁰ Buttitta 2006.

il disperato dolore di Demetra è senza rimedio³¹. Ma è ancora più interessante richiamare l'attenzione sulla capacità di Demetra, non solo di generare, ma anche di preservare e proteggere i piccoli nati da sortilegi e attacchi malefici: nell'*Inno omerico a Demetra* infatti, la dea, accolta a Eleusi sotto le false spoglie di un'anziana nutrice, promette di allevare il piccolo Demofonte e professa un'ampia esperienza in materia di antidoti contro erbe malefiche e altro genere di dannosi attacchi (vv. 227-230); Johnston sottolinea che il chiasmo di questi versi e il ricorrere di parole legate al verbo "tagliare" rimandano a concrete formule incantatorie per l'allontanamento dei mali³², cui il poeta potrebbe avere attinto per meglio tratteggiare quest'inedita Demetra nutrice.

È dunque assai verosimile che nei santuari tesmosforici non ci si limitasse a celebrare cerimonie a promozione della fertilità della terra e della procreazione umana, e che al centro delle preoccupazioni delle fedeli fossero anche la protezione e la preservazione della progenie. D'altro canto, come ben argomenta Giulia Pedrucci³³, proteggere era parte essenziale del *savoir-faire* femminile e di quella pratica della maternità (*maternal practice*) che, andando oltre la mera funzione fisiologica del procreare, prevedeva un esercizio attento di protezione e crescita nel quale spesso risultavano coinvolte anche figure diverse dalla madre biologica: nonne, zie, nutrici, sorelle maggiori ecc.

Ma veniamo a Bitalemi: è di grande rilievo che Verger, studiando con attenzione i depositi in metallo dallo strato 5 del *thesmophorion* geloo, abbia evidenziato che le donne di Gela (almeno in età arcaica) si appropriavano, per il tramite di scambi commerciali, ma anche di lunghi processi di riciclaggio del bronzo, di elementi ornamentali in origine appartenenti a *parure* cerimoniali di donne di rango eminente, sia sicule, sia dei lontani Balcani e dell'ancora più remota Linguadoca, per farne amuleti protettivi della maternità e dell'infanzia, nonché strumenti di pratiche devozionali e magiche da svolgersi nel santuario a scongiuro di lutti prematuri³⁴. Non è dunque così anomalo che qualcuno – una madre o una nonna o altra figura femminile in ansia – frequentando il santuario di Bitalemi si sia rivolto a Ghellò, invocandola con il suo nome se il graffito è da intendersi come vocativo, o destinandole una precisa dedica, se si preferisce leggervi un dativo³⁵. In entrambi i casi la preoccupazione dell'agente sarà stata

³¹ Pedrucci 2018, 162-170.

³² Johnston 1995, 382-383; Johnston 1999, 168-269.

³³ Pedrucci 2018, *passim* e particolarmente 11-15.

³⁴ Verger 2011; Verger 2013, particolarmente 264.

³⁵ Agostiniani 2003, 438: la rarità dell'impiego del dativo con nomi di persona nel formulario greco di dedica o dono costituisce un ulteriore indizio che la Ghellò citata non sia una persona qualsiasi, bensì un'entità divina, per la quale l'uso del dativo è invece più comune. Non abbiamo peraltro traccia altrove nel mondo classico di culti o dediche a Ghellò o ad altri demoni infantili. Si può semmai ricordare che

quella di rendere benevola e di conseguenza allontanare l’ambigua Ghellò, forse non ancora terrifico demone mangiatore di bambini, ma certamente creatura inquieta e tormentata da un amore eccessivo per i piccoli, amore che fin dai tempi di Saffo (peraltro in esilio in Sicilia tra gli ultimi anni del VII e i primi del VI sec. a.C.³⁶) era noto per essere nocivo e distruttivo.

Né può stupire che il *thesmophorion* di Bitalemi, tra le prime aree sacre attive a Gela, santuario molto frequentato e vicino «all’anima popolare» della comunità gela³⁷, abbia ospitato, accanto alla coppia divina titolare di Demetra e Kore, anche creature semidivine minori, complementari o tangenti alle specifiche *dynameis* delle dee. Potrebbe essere il caso della nostra Ghellò, ma anche della misteriosa Pediò, forse personificazione della fertile pianura, se è verosimile la provenienza da Bitalemi di due piatti della Collezione Campolo, ora a Palermo, con dedica graffita a Pediò (πεδιοῖ) da parte di due donne³⁸. Ma è anche il caso di Baubò, a sua volta figura satellite di Demetra *Thesmophoros*, di cui Gela potrebbe aver restituito ben due esemplari fittili di produzione locale, se a quello noto e più antico (datato alla fine del V sec. a.C.) proveniente dall’acropoli, da legarsi forse a un culto domestico (fig. 3)³⁹, si aggiunge il tipo della vecchia accosciata dai tratti grotteschi⁴⁰, a mio avviso da riconoscersi in un fittile dall’area della stazione vecchia di Gela, rinvenuto in strutture artigianali al servizio di luoghi di culto per Demetra e Kore⁴¹.

nella cultura babilonese il rituale di ‘allontanamento’ di Lamashtu (demone mesopotamico da cui sarebbe derivata Lamia, almeno secondo West 1991) prevedeva il dono di cibi, acqua e quant’altro potesse rendere gradevole il viaggio di ‘allontanamento’ (Johnston 1995, 386). Fabbri 2013, 281 cita però un altare romano dalla Britannia con dedica a tre Lamie (*Lamiis tribus*).

³⁶ Neri 2017, XXXIV-XXXV; Marmo Pario *FGRHist* 239 A 36.

³⁷ Orlandini 1966, 34.

³⁸ Orlandini 1968-1969, 48-52; sulle iscrizioni cfr. anche Arena 2002, 60, nn. 77-78; Arena 2003b, 454-455; Agostiniani 2003, 436-439 che predilige l’ipotesi di Arena 2003b che si tratti di antroponimi maschili al nominativo con una resa indigena in *-es*, anziché antroponimi femminili al genitivo. Per l’ipotesi che Pediò sia una riduzione da *Pediakrates* vd. Arena 2003b, 454. Si ricorda per inciso che Diodoro (IV, 23, 5) menziona *Pediakrates* quale stratega dei Siculi, ucciso da Eracle, cui sarebbe stato tributato un culto: Raccuia 2000, 36-37; Cultraro, Pace 2016-2017, 121-122.

³⁹ Gela, Museo Archeologico Regionale, inv. n. 13859 (*Catalogo Gela* 1998, 55, I.63); Masseria 2003; Lentini 2005.

⁴⁰ Per questo tipo, peraltro generalmente datato a partire dal principio del IV sec. a.C. (l’esemplare di Gela, se riconosciuto di Baubò, avrebbe quindi un’importanza cruciale anche sotto il profilo cronologico, datandosi sullo scorcio del V sec. a.C.), cfr. Giacobello 2012; il tipo non è da confondere con quello della pseudo-Baubò dall’Egitto romano, identificata piuttosto con una Onfale magica, la cui immagine apotropaica avrebbe favorito la sessualità e la fecondità femminile (Dasen 2015a, 102-108, 338-341 con altra bibliografia di riferimento).

⁴¹ Gela, Museo Archeologico Regionale, depositi; inv. n. 36789; Spagnolo 2000, 193, tav. LVIII, 7 dove il fittile viene però diversamente identificato col tipo del nanetto panciuto.

In una Sicilia fortemente “specializzata” in senso curotrofico⁴², Gela ancora una volta offre una documentazione archeologica ampia e preziosa: da un lato infatti l’analisi della ritualità funeraria, specialmente di età arcaica, evidenzia lo spiccato interesse culturale della colonia rodio-cretese per la promozione sociale di “giovani rampolli”, la cui morte prematura viene compensata con funerali sontuosi, tramite i quali ribadire i legami familiari ed esorcizzare il pericolo di estinzione di γένη aristocratici⁴³; dall’altro alcuni dei più antichi santuari cittadini polarizzano funzioni corrispondenti alla salvaguardia delle varie fasi nel cammino biologico della donna, da fanciulla a sposa nell’area sacra di Predio Sola, da sposa a madre nel santuario di Bitalemi⁴⁴. Emerge così in modo lampante che essenziali priorità della colonia sono la stabilizzazione demografica e la strutturazione del corpo sociale.

Non stupisce in questo quadro che nel frequentato *thesmophorion* geloo, dal quale peraltro proviene un numero considerevole di statuette di *kourophoroi* e *kourotrophoi* (fig. 4)⁴⁵, trovi spazio anche Ghellò, sia che il suo paradigma terrifico di donna aberrante e madre mancata servisse alla riaffermazione dell’ordine sociale condiviso⁴⁶, sia che l’inquieta creatura fosse invocata da “madri” (nel senso lato del termine⁴⁷) in ansia.

BIBLIOGRAFIA

- Agostiniani L., 2003, *Eterogeneità e pertinenza nell’epigrafia arcaica di Gela*, in *Per servire alla storia di Gela*, «Kokalos» 45 (1999), Roma, 427-448.
- Albertocchi M., 2012, “*Eugenie*” ebbre? *Considerazioni su alcune pratiche rituali del Thesmophorion di Bitalemi a Gela*, «Kernos» 25, 57-74.
- Albertocchi M., 2013, *Le sanctuaire de Déméter de Bitalemi à Géla*, in S. Verger et L. Pernet (éds.), *Une Odyssée gauloise. Parures de femmes à l’origine des premiers échanges entre la Grèce et la Gaule*, Arles, 239-245.

⁴² Pedrucci 2013.

⁴³ Lambrugo 2013, specialmente 408-413, e più recentemente Lambrugo 2019, con altra bibliografia di riferimento. Sulla specializzazione curotrofica delle donne di Gela v. anche Lambrugo c.s.

⁴⁴ Ismaelli 2011, 229. Si noti, per inciso, che secondo la suggestiva ipotesi di Grazia Spagnolo (Spagnolo 2020) sarrebbe un *Heraion* l’altro grande santuario extraurbano di Gela, quello di Madonna dell’Alemana, sorto su una bassa collina a Nord della città antica; avremmo lì ben rappresentate le funzioni di Hera quale dea che veglia sull’*oikos*, sulla sua stabilità e integrità.

⁴⁵ Pedrucci 2013, 198-199.

⁴⁶ Per i “rituali di inversione” nel *thesmophorion* di Bitalemi v. Albertocchi 2012.

⁴⁷ V. la definizione di “madre” nell’introduzione al Volume di G. Pedrucci.

- Arena R., 1992, *Iscrizioni greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia. Iscrizioni di Sicilia. II. Iscrizioni di Gela e Agrigento*, Milano.
- Arena R., 2002, *Iscrizioni greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia. II. Iscrizioni di Gela e Agrigento*, Alessandria.
- Arena R., 2003a, *Problemi inerenti alla documentazione epigrafica di Gela ed Agrigento*, «Acme» LVI, 2, 245-250.
- Arena R., 2003b, *Gela come esponente della Doris severior in Sicilia*, in *Per servire alla storia di Gela*, «Kokalos» 45 (1999), Roma, 449-456.
- Bettini M., Pucci G., 2017, *Il mito di Medea. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino.
- Bourbou C., 2010, *Health and Disease in Byzantine Crete (7th-12th centuries AD)*, Farnham.
- Buttitta E., 2006, *Luigi Pirandello e le “donne”*, in E. Guggino (a cura di), *Fate, sibille e altre donne strane*, Palermo, 165-210.
- Caminnecki V. e Z. Di Giuseppe, 2019, *Sepoltura in anfora di infans dall'Emporion di Agrigento*, in C. Lambrugo (a cura di), *Una favola breve. Archeologia e antropologia per la storia dell'infanzia*, Sesto Fiorentino, 109-115.
- Catalogo Gela 1998*, R. Panvini (a cura di), *Gela, Il Museo Archeologico*, Gela.
- Cherubini L., 2010, *Strix. La strega nella cultura romana*, Torino.
- Cherubini L., 2011, *Hungry Witches and Children in Antiquity and the Middles Ages*, in K. Mustakallio and C. Laes (eds.), *The Dark Side of Childhood in Late Antiquity and the Middles Ages (Childhood in the Past Monograph Series vol. 2)*, Oxford-Oakville, 65-77.
- Cordano F., 1985, *Nomi di persona geloi*, «RFil» 113, 1, 158-162.
- Cordano F., 2010, *Nomi femminili nella Sicilia di lingua ed epoca greca*, in R.W.V. Catling, F. Marchand, M. Sasanow (eds.), *Onomatologos. Studies in Greek Personal Names presented to Elanie Matthews*, Oxford, 272-275.
- Cultraro M., Pace A., 2016-2017, *Un cratere scomparso, dei disegni ritrovati. Nuovi dati sull'autorappresentazione delle élites indigene della Sicilia centro-meridionale*, «AIONArch» 23-24, 109-136.
- Cusumano N., 2006, *Alterità nell'alterità nella Grecia antica. Lamia e le sue compagne*, in E. Guggino, *Fate, sibille e altre donne strane*, Palermo, 213-230.
- Cusumano N., 2008, *Ad infantes terrendos. Sortilegi e disordine metamorfico nell'immaginario mitico greco sull'infanzia*, in I. Buttitta (a cura di), *Miti mediterranei*, Atti del Convegno Internazionale, Palermo, 47-65.
- Dasen V., 2015a, *Le sourire d'Omphale. Maternité et petite enfance dans l'Antiquité*, Rennes.
- Dasen V., 2015b, *Prosbakania: amulets and magic in antiquity*, in D. Boschung, J.N. Bremmer (eds.), *The Materiality of Magic*, Paderborn, 177-203.
- Debiasi A., 2004, *L'epica perduta. Eumelo, il Ciclo, l'Occidente*, Roma.

- Dubbini R., 2019, *Medea sovrana di Corinto. Una scelta astuta nella costruzione dell'immaginario e dello spazio corinzio di epoca bacchiade*, «Dionysos ex machina» X, 32-61.
- Dubois L., 1989, *Inscriptions grecques dialectales de Sicile. Contribution à l'étude du vocabulaire grec colonial*, Rome.
- Fabrizi L., 2013, *La metamorfosi di un mostro. La figura di Lamia dall'antichità all'Ottocento*, in I. Baglioni (a cura di), *Monstra. Costruzione e Percezione delle Entità Ibride e Mostruose nel Mediterraneo Antico*, Roma, vol. II, 273-295.
- Foti G.P., 2018, *Ecate e le sue piante magiche e non*, in G. Arrigoni (a cura di), *Dei e piante nell'antica Grecia*, Bergamo, 285-301.
- Gabrici E., 1927, *Il santuario della Malophoros a Selinunte*, «MonAnt» XXXII, Milano.
- Giacobello F., 2012, *I racconti di Baubò*, in A. Ceresa Mori, C. Lambrugo, F. Slavazzi (a cura di), *L'infanzia e il gioco nel mondo antico. Materiali della Collezione Samba di Milano*, Milano, 48-52.
- Guarducci M., 1966, *Note di epigrafia selinuntina arcaica*, «Kokalos» XII, 179-199.
- Guggino E., 2006, *Fate, sibille e altre donne strane*, Palermo.
- Ismaelli T., 2011, *Archeologia del culto a Gela. Il santuario di Predio Sola*, Bari.
- Johnston S.I., 1995, *Defining the Dreadful: Remarks on the Greek Child-Killing Demon*, in M. Meyer, P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden-New York-Köln, 361-387.
- Johnston S.I., 1999, *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-London.
- Lambrugo C., 2013, *Profumi di argilla. Tombe con unguentari corinzi nella necropoli arcaica di Gela*, Roma.
- Lambrugo C., 2019, *Gela: la necropoli arcaica. Paesaggio funerario, rituali, società e "piccoli principi"*, «AIONArch» 26, 141-172.
- Lambrugo C. c.s. *The power of ancient stones. Protecting children in Greek Sicily*, in P.A. Johnston, Ch. Faraone, A. Mastrocinque (eds.), *Symposium Classicum Peregrinum, Blessings and Curses in Antiquity* (Lonato del Garda, 21-24 Giugno 2018), in corso di stampa.
- Lambrugo C., Cattaneo C., 2019, *Sullo stato di salute del bambino nel mondo antico e sulla dignità del feto. Alcune osservazioni conclusive*, in C. Lambrugo (a cura di), *Una favola breve. Archeologia e antropologia per la storia dell'infanzia*, Sesto Fiorentino, 227-239.
- Lentini M.C., 2005, *Baubò a Gela*, «BABesch» 80, 213-215.
- Mainoldi C., 1995, *Mostri al femminile*, in R. Raffaelli (a cura di), *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, Atti del Convegno (Pesaro 1994), Ancona, 69-92.
- Manni Piraino M.T., 1963 *Iscrizioni inedite e revisioni selinuntine*, «Kokalos» IX, 137-156.
- Masseria C., 2003, *Una piccola storia di insolita devozione. Baubò a Gela*, «Ostraka» XII, 177-195.

- Neri C., 2003, *Erinna. Testimonianze e frammenti*, Bologna.
- Neri C., 2017, *Immagini di Saffo*, in C. Neri e F. Cinti, *Saffo. Poesie, frammenti e testimonianze*, Milano, XIX-CLXXXVIII.
- Neri C. e F. Cinti, 2017, *Saffo. Poesie, frammenti e testimonianze*, Milano.
- Orlandini P., 1965, *Nuovi graffiti rinvenuti a Gela e nel territorio di Caltanissetta*, «RendLinc» 20, 454-460.
- Orlandini P., 1966, *Lo scavo del thesmophorion di Bitalemi e il culto delle divinità ctonie a Gela*, «Kokalos» XII, 8-35.
- Orlandini P., 1968-1969, *Gela – Topografia dei santuari e documentazione archeologica dei culti*, «RIA» XV-XVI, 20-66.
- Pace A., 2019, *Immagini di Gela. Le necropoli e il profilo culturale della polis tardo-arcaica. I materiali della collezione e del predio Lauricella* (Materia e Arte 5), Sesto Fiorentino.
- Patera M., 2005, *Comment effrayer les enfants: le cas de Mormô/Mormolukê et du mormolukeion*, «Kernos» 18, 371-390.
- Patera M., 2006-2007, *Gylou, démon et sorcière du monde byzantine au monde néogrec*, «REByz» 64-65, 311-327.
- Pedrucci G., 2013, *L'isola delle “madri”. Una rilettura della documentazione archeologica di donne con bambini in Sicilia*, Roma.
- Pedrucci G., 2018, *Maternità e allattamenti nel mondo greco e romano. Un percorso fra scienza delle religioni e studi sulla maternità*, Roma.
- Pellizer E., 1982, *Favole d'identità, favole di paura. Storie di caccia e altri racconti della Grecia antica*, Roma.
- Pellizer E., 1998, *Lamia e Baubò. Figure di spauracchi femminili nella Grecia antica, on line* nel sito di GRIMM (Gruppo triestino di ricerca sul mito e mitografia; <https://grmito.units.it/?q=content/lamia-baub-figure-spauracchi-femminili-nella-grecia-antica>).
- Pisano C., 2013, *Da spauracchio per i bambini a indictio silentii. I “mostri dell'infanzia” nell'antica Grecia*, in I. Baglioni (a cura di), *Monstra. Costruzione e Percezione delle Entità Ibride e Mostruose nel Mediterraneo Antico*, Roma, vol. II, 69-78.
- Raccuia C., 2000, *Gela antica. Storia, economia, istituzioni*, Messina.
- Serafini N., 2012, Review to *Chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux* by Athanassia Zografou (*Kernos Suppl.* 24), «QuadUrbin» 101, 2, 225-234.
- Serafini N., 2015, *La dea Ecate nell'antica Grecia. Una protettrice dalla quale proteggersi*, Roma.
- Serafini N., 2018, “Attraverso la fonda notte”. *La dea Ecate a Selinunte: una ‘messenger’ della Malophoros*, in C. Antonetti (a cura di), *Gli esametri Getty e Selinunte. Testo e contesto*, Alessandria, 149-176.

- Spagnolo G., 2000, *Le terrecotte figurate dall'area della stazione vecchia di Gela e i problemi della coroplastica gelaia nel V sec. a.C.*, «QuadAMess» n.s. 1, 1, 179-207.
- Spagnolo G., 2020, *Una testina fittile di Io dal santuario di Madonna dell'Alemanna a Gela*, «Thiasos. Rivista di archeologia e architettura antica» 9/1, 171-188.
- Sparkes B.A., Talcott L., 1970, *Black and Plain Pottery of the 6th, 5th and 4th Centuries B.C.* (The Athenian Agora vol. XII), Princeton.
- Tortorelli Ghidini M., 2000, *Lamia e Medea in Eumelo*, «Vichiana» 4, 2, 3-13.
- Verger S., 2011, *Dévotions féminines et bronze de l'extrême nord dans le thesmophorion de Géla*, in F. Quantin (éd.), *Archéologie des religions antiques. Contributions à l'étude des sanctuaires et de la piété en Méditerranée (Grèce, Italie, Sicile, Espagne)*, Pau, 15-76.
- Verger S., 2013, *Gestion du métal et pratiques votives dans le thesmophorion de Bitalemi*, in S. Verger, L. Pernet (éds.), *Une Odyssée gauloise. Parures de femmes à l'origine des premiers échanges entre la Grèce et la Gaule*, Arles, 256-264.
- West D.R., 1991, *Gello and Lamia. Two Hellenic Daemons of Semitic Origin*, «UF» 23, 361-368.
- Zografou A., 2010, *Chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux* (Kernos Suppl. 24), Liège.

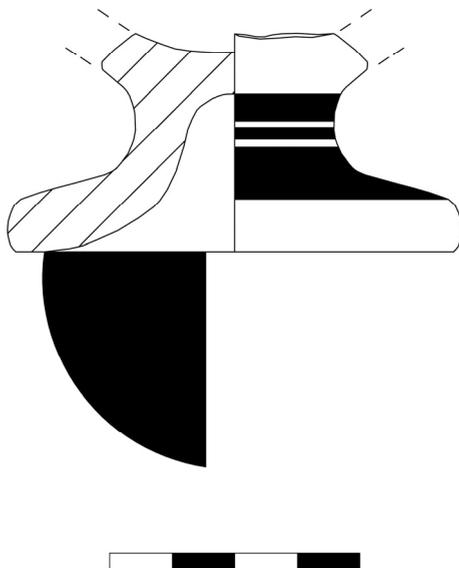


Fig. 1. Disegno del piede di kylix attica a vernice nera. Gela, Museo Archeologico Regionale (Disegno dell'Autore; rielaborazione grafica di A. Pace).



Fig. 2. Fotografia del fondo del piede di kylix recante l'iscrizione graffita (Fotografia dell'Autore).



Fig. 3. Statuetta fittile raffigurante Baubò dall'Acropoli di Gela. Gela, Museo Archeologico Regionale (da Catalogo Gela 1998, 55, I.63).



Fig. 4. Statuetta di kourophoros da Bitalemi. Gela, Museo Archeologico Regionale (da Catalogo Gela 1998, 178, V.17).