Kernos
Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique

25 | 2012
Varia

‘Eugenie’ ebbre?

Considerazioni su alcune pratiche rituali del Thesmophorion di Bitalemi a Gela

Marina Albertocchi

Edizione digitale
URL: http://journals.openedition.org/kernos/2106
DOI: 10.4000/kernos.2106
ISSN: 2034-7871

Editore
Centre international d'étude de la religion grecque antique

Edizione cartacea
Data di pubblicazione: 26 octobre 2012
Paginazione: 57-74
ISSN: 0776-3824

Notizia bibliografica digitale
Marina Albertocchi, « ‘Eugenie’ ebbre? », *Kernos* [En ligne], 25 | 2012, mis en ligne le 30 octobre 2014, consulté le 15 octobre 2019. URL : http://journals.openedition.org/kernos/2106 ; DOI : 10.4000/kernos.2106

Kernos 25 (2012), p. 57-74.

‘Eugenie’ ebbre?
Considerazioni su alcune pratiche rituali del *Thesmophorion* di Bitalemi a Gela*

Résumé : La révision du matériel mis au jour lors des fouilles de P. Orlandini dans le sanctuaire extra-urbain de Bitalemi à Géla dans les années 1960 conduit à s’interroger sur les pratiques rituelles accomplies en ce lieu et sur la fonction de la céramique qu’on y a trouvée. L’attention se porte sur un certain nombre de cratères, dont la fonction principale est le mélange de vin et d’eau. Mettant en doute la consommation de vin durant les Thesmophories célébrées dans le sanctuaire, on s’interroge sur la nature du breuvage le mieux adapté à des fidèles rassemblées en l’honneur de Déméter et qui pourrait avoir été préparé dans les cratères. Puisque les abeilles et le miel jouent un rôle central en relation avec les *eugeneis gynaikes* (les épouses légitimes et les mères qui participent à la fête), l’article fait l’hypothèse que, durant cette fête, les cratères ont pu être utilisés pour le mélange de l’hydromel, une boisson de tradition ancienne, composée d’eau et de miel, et au pouvoir enivrant.

Abstract: The analysis of the material unearthed in the excavations carried out by P. Orlandini in the extraurban sanctuary of Bitalemi at Gela in the 1960s led the author to address the ritual practices that took place there and the uses of the pottery. The paper pays particular attention to the discovery of a certain number of craters, containers mainly intended for the mixing of wine with water. Regarding the consumption of wine during the celebration of Thesmophoria, which took place in the sanctuary, the author wonders what might have been the most suitable drink for the worshippers gathered there in honor of Demeter, a drink that could have been prepared in those same craters. Since bees and honey play a central role in relation to eugeneis gynaikes (married women) and mothers participating in the celebrations), it is assumed that, during the festival, craters were used for pouring *hydromeli*, an ancient traditional drink made of water and honey, and carrying an intoxicating power.

Le indagini archeologiche condotte prima da Orsi e in maniera estensiva negli anni Sessanta da Orlandini sulla collinetta sabbiosa di Bitalemi a Gela, hanno portato alla luce un’importante area sacra posta al di fuori dalla cinta muraria della città antica, presso la foce del fiume Gela *(Fig.1)*[1].

---

* Questa nota è dedicata alla memoria del professor Pietro Orlandini, recentemente scomparso, cui va il mio commosso ricordo e la mia gratitudine, per avermi “iniziato” ai misteri demetriaci e avere legato la mia storia a quella dell’archeologia geloa.

[1] Sullo scavo dell’area sacra si vedano ORSI (1906), col. 575-730, ORLANDINI (1966) e P. ORLANDINI, “Gela: nuove scoperte nel thesmophorion di Bitalemi”, *Kokalos* 13 (1967), p. 177-179. Per un aggiornamento dello *status* delle ricerche ORLANDINI (2003).

Fig. 1.

Nonostante il fatto che degli scavi ivi condotti siano state fornite solo delle relazioni preliminari, il ricco complesso dei rinvenimenti ottimamente conservati (circa 20.000 oggetti) e la particolarità di alcune deposizioni votive hanno da tempo suscitato l'interesse degli studiosi. A queste peculiarità si aggiunge inoltre il fortunato rinvenimento di alcuni graffiti vascolari risalenti al V sec. a.C. recanti il nome della divinità cui era tributato il culto (Demetra) e la menzione di una (se non l'unica) festività che qui si celebrava, le Thesmophorie *(Fig. 2)*[2]. La frequentazione dell'area sacra è iniziata poco dopo la metà del VII sec. a.C.; a questa prima fase, che ha restituito migliaia di oggetti votivi, risale l'edificazione di pochi modesti edifici in mattoni crudi. Circa un secolo dopo, su un battuto di argilla che ha sigillato il livello più antico, sono state poggiate altre strutture, delle quali è stato possibile distinguere due fasi: tre *naiskoi* più antichi, andati distrutti

[2] Il graffito più completo è stato rinvenuto negli scavi condotti da Orlandini: ORLANDINI (1966), p. 20, tav. X, fig. 4; un saggio condotto nel 1991 lungo il pendio meridionale della collina ha portato al rinvenimento di altri due graffiti su *skyphoi* attici menzionanti *esmofor* e *Damat*, ulteriore conferma dell'attribuzione del santuario al culto di Demetra *Thesmophoros*: G. FIORENTINI, "Attività di indagini archeologiche della Soprintendenza Beni Culturali e Ambientali di Agrigento", *Kokalos* 39-40 (1993-94), p. 721 e ORLANDINI (2003), p. 507-508.

intorno alla metà del V sec. a.C., furono sostituiti da strutture di maggiore impegno, in pietre e blocchi di arenaria, destinate anche a funzioni recettive delle fedeli. Dopo la distruzione cartaginese del 405 a.C. l'area ha continuato ad essere frequentata in modo occasionale a scopo votivo durante il IV-III sec. a.C., per essere poi occupata da una fattoria in epoca imperiale e successivamente da una chiesetta consacrata alla Vergine di Betlemme in età medioevale.

Il santuario di Bitalemi è stato quindi oggetto per le sue peculiari caratteristiche di diversi studi incentrati, più che sull'aspetto archeologico, sulla comprensione delle pratiche rituali e sul culto ivi praticato. Il lavoro più dettagliato da questo punto di vista è quello della Kron, che, analizzando i dati desumibili dalle fonti sulle feste che vi venivano celebrate ed il carattere di alcune classi di votivi, è giunta ad ipotizzare una strutturazione gentilizia dell'area sacra[3]. Altri studi hanno confrontato il culto praticato nel santuario con altri di carattere analogo: oltre alla Sfameni Gasparro e alla Hinz, che propongono una visione d'insieme dei culti demetriaci, evidenziando le specificità locali di Bitalemi[4], possiamo infatti ricordare i saggi di Ardovino[5] e di Runza[6], entrambi incentrati sul confronto tra il nostro santuario e le aree sacre della *chora* pestana (in particolare San Nicola di Albanella). Più di recente, in uno studio comparativo sui santuari demetriaci sicelioti, De Miro ha proposto di vedere il santuario di Bitalemi come "punto di partenza" delle celebrazioni demetriache a Gela, che troverebbero il loro compimento in epoca

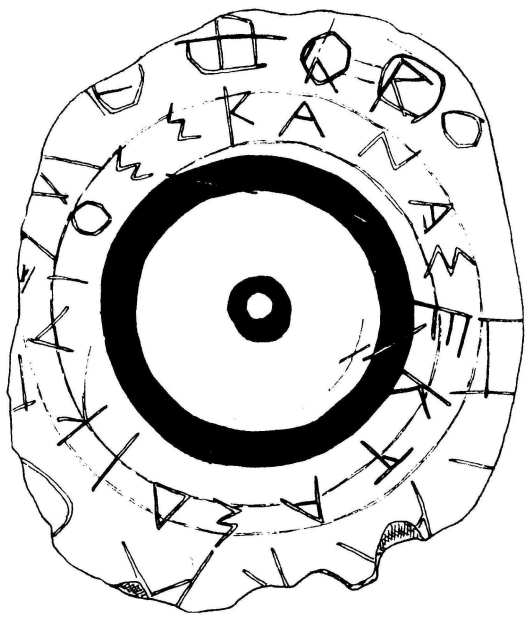

Fig. 2

[3] KRON (1992).

[4] SFAMENI GASPARRO (1986), specie p. 240-241; HINZ (1998), p. 56-64.

[5] A.M. ARDOVINO, "Sistemi demetriaci nell'Occidente greco. I casi di Gela e Paestum", in M. CASTOLDI (ed.), *Koinà. Miscellanea di studi archeologici in onore di P.Orlandini*, Milano, 1999, p. 169-187.

[6] RUNZA (2006-2007), p. 93-116.

classica sull'Acropoli della città[7]. Un'esplicita menzione a Bitalemi e alle valenze sottese ad alcune offerte metalliche provenienti dagli estremi limiti del mondo conosciuto si trova inoltre nell'acuta disamina condotta da Verger su manufatti gallici nei santuari magnogreci[8].

Da alcuni anni è in corso il riesame completo dello scavo dell'area condotto da Orlandini e dei materiali ivi rinvenuti, che ha portato ad una accurata ricomposizione dei depositi votivi e che sta per concludersi con la pubblicazione definitiva[9]. L'imminente pubblicazione dello scavo e dei rinvenimenti del livello arcaico del santuario (il cd. strato 5, databile tra la seconda metà del VII e la metà del VI sec. a.C.) ha offerto numerosi altri spunti di riflessione sulle pratiche votive e cerimoniali che vi si svolgevano, grazie anche alle particolari condizioni di giacitura dei reperti: il livello arcaico era infatti composto da sabbia pura, che ha consentito di preservare in massima parte il materiale integro *(Fig. 3)*. La possibilità non comune – almeno per quanto riguarda le aree sacre di una certa estensione in Sicilia – offerta dallo scavo del santuario, e cioè quella di conoscere con precisione le modalità di deposizione delle offerte, la loro notevole varietà e quantificazione ci permette oggi di suggerire ulteriori ipotesi sulle pratiche rituali che vi si svolgevano.

Molto si è scritto, soprattutto in questi ultimi anni, sulla possibilità di desumere identità e carattere della divinità venerata in un'area sacra in base alle tipologie delle offerte coroplastiche, anche talora in presenza di un solo esemplare[10]. Non voglio quindi soffermarmi su questo punto, dato che i votivi in terracotta provenienti dal santuario saranno compresi in un'analisi contestuale in

---

[7] E. DE MIRO, "Thesmophoria di Sicilia", in C.A. DI STEFANO (ed.), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda* (Atti del Primo Congresso Internazionale, Enna 2004), Pisa/Roma, 2008, p. 47-92: a Bitalemi, secondo lo studioso, avveniva la registrazione delle partecipanti al rito e si svolgevano i primi riti propedeutici, in analogia ad altre situazioni ipotizzabili per Agrigento e l'area siracusana.

[8] VERGER (2003), p. 525-571.

[9] Il lungo lavoro, che ha preso le mosse un decennio fa, è stato condotto da un *team* di studiosi sotto la supervisione diretta del suo scavatore, Piero Orlandini. La pubblicazione definitiva dello scavo e dei depositi del livello arcaico, oltre ai volumi relativi alle singole classi di materiali, sarà accolta nella serie dei Monumenti dei Lincei. Sulla ricerca si veda anche M. ALBERTOCCHI, "The terracottas from the archaic level of the Bitalemi sanctuary at Gela, Sicily", *CSIG News* 2 (2009), p. 11.

[10] La bibliografia in tal senso è piuttosto ampia e variegata; basti qui ricordare le osservazioni metodologiche espresse da E. LIPPOLIS, "Culto e iconografia della coroplastica votiva. Problemi interpretativi a Taranto e nel mondo greco", *MEFRA* 113 (2001), p. 225-255, sul "sistema" entro il quale si inserisce l'offerta coroplastica. Cfr. anche M. ALBERTOCCHI, *Athana Lindia. Le statuette siceliote con pettorali di età arcaica e classica*, *RdA* suppl. 28, Roma, 2004, p. 149. Recentemente sul rapporto tra tipo di offerta e identità divina all'interno di un sistema votivo è di grande utilità la consultazione degli atti del convegno: C. PRÊTRE (ed.), *Le donateur, l'offrande et la déesse. Systèmes votifs dans les sanctuaires de déesses du monde grec* (Atti Convegno Lille 2007), Liège, 2009 (*Kernos*, suppl. 23), con diversi contributi relativi alle offerte coroplastiche; dal punto di vista metodologico in particolare si veda l'articolo di C. PRÊTRE, "La donatrice, l'offrande et la déesse : actions, interactions et réactions", p. 7-27.

altra sede, né sull'interessantissima classe delle numerose offerte metalliche, che merita riflessioni più approfondite, anch'esse da sviluppare altrove[11].

Fig. 3

Meno indagata sotto l'aspetto storico-religioso è stata la ceramica, considerata ad esempio dalla Kron come mero strumento "utilitario", funzionale al culto, o viceversa talora esaltata come "indicatore" rituale se figurata. Gli studi sull'uso nelle pratiche votive della ceramica in contesti cerimoniali (sacri e funerari), stanno invece recentemente affiancando quelli tradizionalmente dedicati all'aspetto iconografico o manifatturiero con risultati di grande interesse, specie se applicati a contesti per cui si dispone di numerose informazioni come quello in esame[12].

Provando dunque a suddividere in categorie funzionali il vasellame rinvenuto a Bitalemi[13] è stato possibile considerare con maggiore attenzione il significato

---

11 Sulle offerte metalliche del santuario si vedano principalmente KRON (1992), p. 633-643 (con bibliografia precedente) e VERGER (2003); esse rappresentano il 10% del totale delle offerte nei depositi misti del livello arcaico. L'inquadramento tipologico, cronologico e contestuale di questi votivi è affidato, come detto, alla ormai prossima pubblicazione definitiva dello scavo.

12 Un buon esempio è costituito dalle ricerche di Stissi, in particolare V. STISSI, "Does Function Follow Form? Archaic Greek Pottery in its Find Contexts: Uses and Meanings", in V. NØRSKOV, L. HANNESTAD, C. ISLER-KERÉNYI, S. LEWIS (eds.), *The World of Greek Vases*, Roma, 2009, p. 23-43. Si veda anche S. BATINO, *Itinerari del sacro nelle forme del bere. Articolazioni morfologiche e funzionali della ceramica greca ad uso potorio in ambito rituale*, Oxford, 2009 (*BAR Int. Series,* 1961) *(non vidi)*.

13 Un recente articolo sulle offerte del santuario arcaico presso Francavilla di Sibari ci ha fornito degli spunti di riflessione adeguabili anche al nostro contesto: M.T. GRANESE, "Culto e pratiche rituali nel santuario arcaico di Francavilla Marittima (Sibari – CS)", *ASAA* 84, I (2006), p. 417-464, dove si propone un esame analitico delle "manifestazioni materiali del rituale".

della presenza di crateri nell'area sacra. Scarsamente considerati in altri contesti demetriaci editi – come ad esempio Corinto[14] – data la loro bassa frequenza, essi non erano finora stati presi in considerazione nemmeno nel nostro santuario a fronte della presenza massiccia di altri contenitori come le *hydriskai* o le *kotylai*.

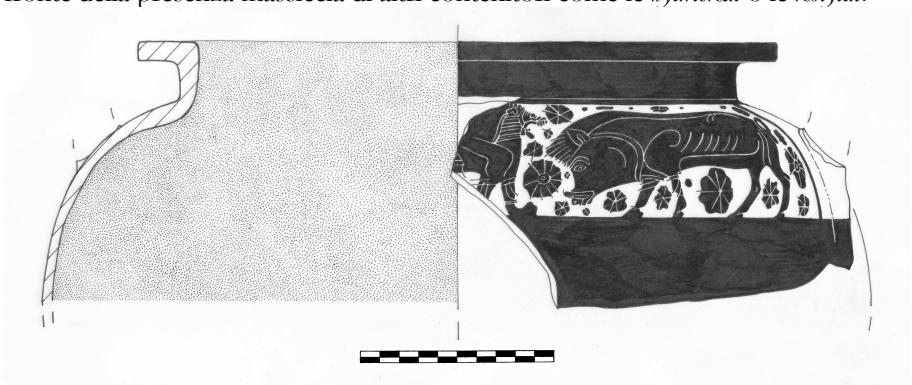

Fig. 4

I crateri rappresentano nell'area sacra circa il 4% del vasellame presente. In questo novero sono compresi 36 esemplari corinzi, rinvenuti in stato frammentario e databili al CA avanzato e al CM[15] *(Fig. 4)*.

Oltre ai crateri di fabbrica corinzia sono stati rinvenuti 28 esemplari frammentari riconducibili ad altre fabbriche: un cratere rodio, 5 laconici[16], 3 attici e 19 di fabbrica locale con decorazione geometrica. Distintamente possono essere annoverati gli 8 frammenti di *krateriskoi* corinzi e i 4 a decorazione geometrica, di dimensioni miniaturistiche.

Dagli scavi di Orsi provengono inoltre otto esemplari di fabbrica corinzia frammentari *(Fig. 5-6)*[17]: sette tra questi presentano una fascia con fregio animalistico, e un solo frammento appartiene al tipo decorato dal motivo dei *padded dancers*[18]. A questi si aggiungono "una mezza dozzina" di "crateri o deinoi

[14] N. BOOKIDIS, "Ritual dining in the sanctuary of Demeter and Kore at Corinth: some questions", in O. MURRAY (ed.), *Sympotica. A Symposium on the* Symposion, Oxford, 1994, p. 93. Va peraltro segnalato come un cratere dal santuario sia decorato con una scena di danza femminile che potrebbe essere connessa al consumo di vino: E.G. PEMBERTON, K.W. SLANE, *Corinth XVIII, 1. The sanctuary of Demeter and Kore, The Greek pottery*, Princeton, 1989, n. 192, p. 108.

[15] Tutti i frammenti presentano una decorazione composta da un fregio animalistico, ad eccezione di due pezzi raffiguranti sul corpo delle figure maschili: si tratta dell'esemplare n. inv. 29266 con una figura di comasta sotto l'orlo e del frammento di parete n. inv. 20705 con un uomo barbato.

[16] Due pareti di crateri laconici sono state incluse nella raccolta condotta da P. Pelagatti: P. PELAGATTI, *Ceramica laconica in Sicilia e a Lipari. Supplemento alla carta di distribuzione*, 1991, *BdA* 75 (1990), suppl. al n. 64, p. 205-206, n. 368, 387 (fine VI sec. a.C.). Forse di fabbrica laconica è anche il frammento del collo di un cratere "tutto nero" rinvenuto da Orsi: ORSI (1906), col. 641.

[17] ORSI (1906), col. 619-622, fig. 430-437.

[18] ORSI (1906), col. 621-622, fig. 437.

geometrici" d'importazione, a giudizio dell'Orsi[19]. Forse ad un cratere di fabbrica greco-orientale sono infine da ricondurre tre frammenti di vasca con decorazione a palmette[20].

Va sottolineato il fatto che, a differenza delle altre forme vascolari anche di grandi dimensioni (come *hydriai* e anfore), che si sono conservate perfettamente integre sotto la fine sabbia che ha ricoperto il livello arcaico del santuario, i crateri sono stati rinvenuti esclusivamente in forma frammentaria. Tale osservazione ci porta a ritenere che la loro frammentarietà sia giustificata da motivi rituali, e che la rottura sia stata praticata intenzionalmente dopo l'utilizzo del vaso.

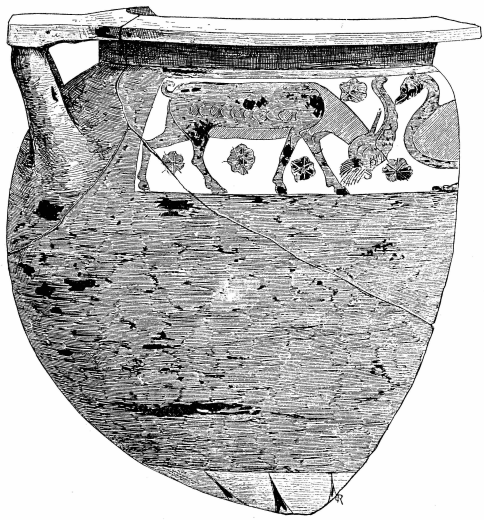

Fig. 5

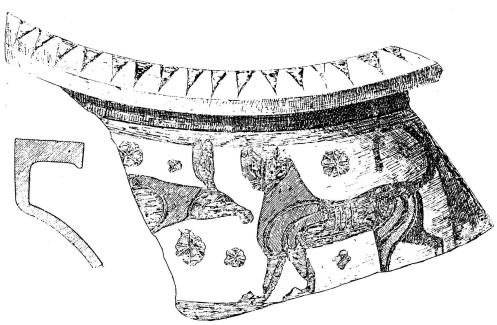

Fig. 6

Nonostante la loro limitata incidenza nel novero della ceramica rinvenuta, non è forse inutile riflettere brevemente sulla funzione svolta da questo genere di vasi, e proporre delle considerazioni relative al loro possibile contenuto nell'ambito delle celebrazioni sacre che si svolgevano nel nostro santuario.

E' inoltre opportuno, a questo punto, accennare brevemente ad alcune caratteristiche del culto tributato a Demetra *Thesmophoros* sulla base delle informazioni ricavabili dalle fonti epigrafiche e letterarie, che appaiono tuttavia poco perspicue a causa della componente "segreta" del culto[21]. Protagoniste

19 ORSI (1906), col. 596-597.

20 ORSI (1906), col. 599-600, fig. 409.

21 La bibliografia su questo culto è molto ampia: ricorderemo qui in principal modo i lavori di SFAMENI GASPARRO (1986), specie p. 223-283; KRON (1992); recentemente A.B. STALLSMITH, "The name of Demeter Thesmophoros", *GRBS* 48 (2008), p. 115-131; A.B. STALLSMITH, "Interpreting the Athenian Thesmophoria", *ClBulletin* 84 (2009), p. 28-45.

indiscusse erano le cittadine libere legittimamente coniugate[22], anche se si considera verosimile l'ipotesi che potessero essere ammesse ad una parte delle celebrazioni anche le *parthenoi*, giovani donne in età da marito[23]. Ampiamente dibattuta è invece la presenza di una limitata componente maschile, specificamente addetta all'attività sacrificale[24]. Con diverse ricorrenze calendariali e durata diversa delle feste a seconda degli ambiti regionali, le *eugeneis gynaikes* si ritiravano nell'area deputata alle celebrazioni preclusa alla componente maschile e ivi soggiornavano, in un primo momento digiunando in ricordo del dolore di Demetra per la perdita della figlia, rapita da Ade; solo nell'ultimo giorno si compivano dei pasti rituali, auspicio di una prolifica fertilità fisica e agraria. Pur con alcune variabili, la *facies* rituale si presentava dunque sostanzialmente omogenea, caratterizzata dalla totale separazione dalla componente maschile e dalla costituzione di un regime anomalo, in cui cessava la consueta attività cittadina e le donne al posto degli uomini, perpetuando un rito celebrativo della fecondità, per una volta svolgevano un ruolo centrale nella salvaguardia della vita della *polis*.

Crateri per il vino?

Il termine cratere, di antichissima origine, trae, come noto, origine dal verbo κεράννυμι, "mescolare"), e tradizionalmente il liquido miscelato nel cratere è il vino con l'acqua, almeno dall'età micenea in poi[25].

Nonostante l'Inno omerico a Demetra vieti il consumo di vino alle donne riunite a compiere le celebrazioni in onore della dea[26], per alcuni studiosi il sovvertimento dell'ordine sociale stabilito offerto da Demetra (così come da Dioniso) giustificherebbe il consumo del vino in tali occasioni rituali[27]. Tale sovvertimento prevede infatti la costituzione di una realtà "alternativa" specificamente adatta ai giorni della festa, unico momento in cui le donne hanno accesso ai previlegi e alle attività maschili, di cui anzi esse si fanno carico. Queste osservazioni si basano in gran parte sul testo di Aristofane, dove le donne riunite a celebrare le

---

22 Le *Thesmophoriazousai* aristofanee si definiscono infatti *eugeneis gynaikes* (v. 330).

23 Contrario a questa idea è VERSNEL (1994), p. 246.

24 Su questo aspetto si veda in particolare il contributo di G. BERTHIAUME, *Les rôles du mágeiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leiden, 1982 (*Mnemosyne*, suppl. 70), ma anche DETIENNE (1982); RUNZA (2006-2007); M. ALBERTOCCHI "Mangiare e bere in onore di Demetra: il caso del *Thesmophorion* di Bitalemi a Gela", in *Cibo per gli uomini, cibo per gli dei* (Atti Convegno Piazza Armerina, maggio 2005), c.d.s.

25 SHERRATT (2004), p. 205-206.

26 *Inno a Demetra*, 207-208.

27 Ad esempio E.G. PEMBERTON, "Wine, Women and Song: Gender Roles in Corinthian Cult", *Kernos* 13 (2000), p. 85-106 e specie p. 104-106, con bibliografia precedente. La studiosa nota come nel santuario di Demetra a Corinto i noti vasi di fabbrica corinzia raffiguranti *padded dancers*, riferibili a specifiche attività maschili associate al vino e a Dioniso, siano sostituiti da vasi con cortei di donne danzanti, vere protagoniste dei banchetti e delle libagioni rituali che si svolgevano nell'area sacra.

festività tesmoforiche sono in più punti rappresentate in modo caricaturale come accanite bevitrici di nascosto; va tuttavia tenuto presente che nonostante si trattasse di una situazione del tutto fuori dall'ordinario la testimonianza del commediografo non può essere considerata attendibile *tout court*[28].

Altri noti episodi ambientati durante le celebrazioni tesmoforiche (pensiamo alle disavventure di Batto e Aristomene, così come ci vengono narrate da Eliano e Pausania[29]), ci fanno intravedere come le donne, in queste circostanze, brandiscano i coltelli e pratichino sacrifici cruenti, incarnando un ruolo tradizionalmente rivestito dagli uomini[30]. Nello stesso quadro si iscriverebbe l'uso rituale del linguaggio osceno, l'*aischrologia* ricordata dalle fonti antiche come caratteristica delle feste tesmoforiche e di altre celebrazioni in onore di Demetra: è probabile che tale pratica rivestisse un potere catartico, in base al quale le donne, dopo essersi liberate dalle pulsioni selvagge e nefaste attraverso un "rituale di eccesso", potessero tornare alla civilizzazione e alla temperanza propugnate dalla dea[31].

Di questo rovesciamento dei compiti e dei ruoli, di questo comportamento "aberrante" rispetto alla normalità (ciò che viene definito comunemente rituale di inversione[32]) si è sottolineato più volte l'aspetto sacrificale e culinario, ma le considerazioni fatte potrebbero applicarsi anche alle pratiche libatorie.

Vino nelle feste tesmoforiche?

Nonostante le suggestioni proposte, ci sembra opportuno considerare in maniera più puntuale altri aspetti del rituale, che ci conducono a considerazioni diverse. Se il collegamento tra il mondo maschile e il vino, inteso principalmente come simbolo di differenziazione sociale, appare assodato, altrettanto chiaro è il fatto che la consumazione del vino non riguarda di norma l'universo femminile, e anzi tale pratica in connessione con le donne assume sempre una valenza negativa. L'associazione tra elemento femmineo e vino viene infatti proposta per

---

[28] Ad esempio Aristofane, *Thesm.*, 630-632. Sulla deformazione in chiave comica del comportamento femminile E. LEVY, "Les femmes chez Aristophane", *Ktema* (1976), p. 99-112. Scettico sulla veridicità del testo aristofaneo, da sempre utilizzato come fonte principale per la ricostruzione delle Thesmophorie in Attica (ma non solo) è K. CLINTON, "The Thesmophorion in Central Athens and the Celebration of the Thesmophoria in Attica", in R. HÄGG (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis* (Proceedings of the 3rd Seminar on Ancient Greek Cult, Athens 1992), Stockholm, 1996, p. 111-125, il quale mette brillantemente in luce come la grande riunione collettiva delle donne ateniesi in tale circostanza sia in realtà un'invenzione letteraria.

[29] Eliano, fr. 44 e Pausania, IV, 17, 1.

[30] Il riferimento va ovviamente al saggio di DETIENNE (1982), p. 131-148.

[31] PIERRE (2008), p. 91-92.

[32] Particolamermente convincente nell'elaborazione del tema del rituale di inversione e dell'ambiguo paradosso delle celebrazioni tesmoforiche è VERSNEL (1994), specie p. 249, il quale sottolinea come il tratto più saliente del sovvertimento dei normali codici comportamentali e sociali è il fatto che, pur trattandosi di una festa per la fertilità umana, le donne sono in questa circostanza costrette alla castità assoluta.

categorie particolari, come le Menadi, che ben poco hanno a che fare con le spose e madri che partecipavano alle celebrazioni tesmoforiche: il consumo del vino si collega piuttosto ad un quadro di violenza e sessualità fuori dalla norma, che rappresenta per le donne una forte minaccia[33].

La negatività della relazione tra vino e donna risale a pratiche molto antiche, che coinvolgevano la sfera sessuale: la connessione tra astensione dal bere vino e mantenimento della castità appare infatti molto stringente in diverse fonti letterarie[34]. Anche nella cultura romana, come è stato dimostrato, il bere vino per le donne è in stretta connessione con l'adulterio e la trasgressione sessuale; il vino si collega direttamente ai *semina* maschili sotto la protezione del dio Liber, in un ambito prettamente maschile da cui la donna casta non può che essere esclusa[35].

E' ben noto al contrario come durante le celebrazioni tesmoforiche le donne dovevano astenersi da ogni contatto con il sesso maschile, secondo una pratica "catartica" sottolineata da diversi elementi quali l'uso di foglie e rami di piante antiafrodiasiache come l'agnocasto, o il consumo dell'aglio crudo[36]. La natura stessa del vino che spinge alla trasgressione sessuale, con tutta evidenza bandito in occasione delle festività demetriache, appare del tutto antitetica a quella del latte e del miele, bevande viceversa connesse al mondo femminile. Non a caso, secondo una felice intuizione di Giuman, i numerosi *krateriskoi* rinvenuti nel santuario di Artemis Brauronia dovevano contenere latte e miele, le sostanze più adatte, per la loro natura cerimoniale, liminare e ancora prossima alla sfera infantile, alle libagioni rituali delle devote nella fase di transizione all'adolescenza[37].

---

33 M.-C. VILLANUEVA-PUIG, "La ménade, la vigne et le vin. Sur quelques types de représentations dans la céramique attique des VI^e^ et V^e^ siècles", *REA* 90 (1988), p. 35-64: nel coro delle Baccanti si specifica infatti che i misteri di Dioniso non corrompono la donna veramente casta e saggia. Su questi temi diffusamente ora M.-C. VILLANUEVA PUIG, *Ménades. Recherches sur la genèse iconographique du thiase féminin de Dionysos, des origines à la fin de la période archaïque*, Paris, 2009.

34 Si vedano le fonti citate in BETTINI (1995), p. 224 e nota 1 (Dionigi di Alicarnasso, Valerio Massimo, Plinio, Plutarco).

35 BETTINI (1995), specie p. 234-235. E' opportuno tuttavia ricordare che, secondo l'attenta analisi di VERSNEL (1994), in occasione delle celebrazioni per Bona Dea la consumazione rituale del vino era ammessa alle donne; tale consumazione, in quanto eccezionale, si inserirebbe nell'ambito di una festa di inversione e della licenziosa "escursione" dalla normalità.

36 SFAMENI GASPARRO (1986), p. 231. VERSNEL (1994), p. 237 e 247 sottolinea il fatto che l'agnocasto, in quanto antiafrodiasiaco, simboleggia lo stato di purezza virginale. Una più recente spiegazione del riferimento a questa pianta nelle celebrazioni tesmoforiche si trova in PIERRE (2008): secondo questa studiosa gli effetti dell'agnocasto andavano oltre quello di ridurre le pulsioni sessuali, dato che gli antichi lo utilizzavano come pianta purificatrice e regolatrice del sistema ormonale femminile. La pianta rispecchia dunque perfettamente la duplicità della festa: il suo effetto "catartico e fecondante" corrisponderebbe da un lato alle giornate dedicate al digiuno (*Nesteia*) e dall'altro a quelle della bella nascita (*Kalligeneia*).

37 M. GIUMAN, "Il dolce miele delle orsette. I *krateriskoi* di Artemis Brauronia, una rilettura", in *Ceramica attica da santuari della Grecia, della Ionia e dell'Italia* (Atti Convegno Internazionale di Perugia 2007), Venosa, 2009, p. 103-118.

Sembra dunque abbastanza chiaro rilevare una netta contrapposizione tra due sfere di influenza divine (in questo caso Dioniso e Demetra), simbolicamente rappresentate l'una dal vino e dalla trasgressione sessuale, l'altra dal suo opposto: il miele e la castità[38]. Tale contrapposizione si riflette in ultima analisi nella distinzione tra elemento maschile e femminile, e nel loro diverso ruolo sociale.

Altre bevande

In considerazione di tali difficoltà, è preferibile ritenere che i crateri del nostro santuario fossero più verosimilmente destinati a contenere bevande miscelate differenti dal vino, ben note nelle pratiche sacrificali del mondo greco ma anche orientale, che potevano comprendere in varia misura sostanze aromatiche, latte o formaggio e miele. L'esempio più famoso di queste misture è rappresentato dall'omerico *kykeon* offerto da Ecamede a Nestore, composto da vino di Pramno, farina d'orzo, probabilmente miele e formaggio di capra grattugiato[39]. Testi più recenti ci mostrano come nella bevanda fossero introdotti diversi ingredienti, come le spezie, il latte o l'olio: si tratta sostanzialmente di una mistura in cui l'unico ingrediente comune è costituito dall'orzo. Indipendentemente dalla sua composizione specifica, la mistura aveva comunque un effetto farmacologico e psicoattivo, come risulta dal noto episodio di Circe[40].

Il ciceone è presente anche nel rituale eleusinio, come bevanda sacra proposta verosimilmente agli iniziati nel giorno di completa astinenza[41]: il suo carattere allucinogeno è stato recentemente ricondotto all'aggiunta di ergot (segale cornuta), un fungo parassita dei cereali dalla forte componente psicoattiva se adeguatamente preparato[42]. La centralità del ciceone nel rito eleusinio viene ricondotta ad un passo dell'Inno omerico a Demetra, in cui Metanira lo offre alla

---

38 La stessa opposizione tra Liber, dio dei "semi liquidi" e maschili e Ceres, dea di quelli femminili/Bona Dea (cerimonia esclusivamente femminile improntata alla castità), è formulata in modo brillante da BETTINI (1995). Non va tuttavia dimenticato che le due divinità sono comunque correlate in quanto presiedono a feste in cui il normale ordine sociale viene sovvertito: su questo aspetto si veda A. BRUMFIELD, "*Aporreta*: Verbal and Ritual Obscenity in the Cults of Ancient Women", in R. HÄGG (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis, Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult* (Athens 16-18 October 1992), Stockholm, 1996, p. 68.

39 *Iliade* XI, 632-641. Sulla bevanda A. DELATTE, *Le Cycéon, breuvage rituel des mystères d'Éleusis*, Paris, 1955.

40 *Odissea* X, 234-236: Circe avrebbe qui aggiunto al vino di Pramno, alla farina, al miele e al formaggio dei *pharmaka* funesti, capaci di donare l'oblio ai compagni di Ulisse.

41 Vedi *supra*, n. 36; anche LIPPOLIS (2006), p. 11, nota come l'assunzione di bevande di orzo fermentato e aromatizzato rispondesse a tradizioni molto antiche (micenee?).

42 G. SAMORINI, "L'uso di sostanze psicoattive nei Misteri Eleusini", in *Uomini, piante e animali nella dimensione del sacro* (Atti del Seminario di Studi in Bioarcheologia, Cavallino 2002), Bari, 2008, p. 217-233.

dea, al posto del "rosso vino", sotto forma di mistura composta da acqua, farina d'orzo e menta; la dea lo beve "per fondare il rito"[43].

L'uso di altre bevande fermentate, antecedenti del ciceone, risale del resto molto indietro nel tempo: delle analisi chimiche condotte su vasellame potorio utilizzato in ambiti cultuali e funerari nel mondo minoico e miceneo, come a Chanià e Armenoi sull'isola di Creta, hanno dimostrato l'esistenza di pratiche libatorie con una bevanda composta da vino resinato, birra d'orzo e idromele[44].

Riteniamo dunque altamente probabile che l'immagine delle donne invasate e in preda ad impulsi distruttivi, così come ci viene vividamente tratteggiata da diversi autori antichi[45], dovesse scaturire da un livello di esaltazione procurata se non dall'alcool, da altre bevande fermentate e dagli effetti allucinogeni, eventualmente arricchite da sostanze eccitanti (i *pharmaka* di Circe?).

Tali sostanze aromatiche, più probabilmente del formaggio, erano forse aggiunte grattugiate alle bevande miscelate nei crateri, come ci suggerisce il rinvenimento nello strato arcaico del nostro santuario di un certo numero di grattugie in bronzo, e per cui è chiara una funzione densa di implicazioni rituali[46].

Le Nymphai, il miele e le caste Melissai

Un elemento che sottolinea il legame tra le celebrazioni demetriache e il miele – componente base dell'idromele – è costituito a nostro vedere da una brillante intuizione di Kérenyi, secondo la quale il colore del miele poteva richiamare quello del pallido sangue divino, l'*ichòr* omerico; lo stesso termine viene utilizzato da Aristotele anche per definire il liquido amniotico delle partorienti[47]. Il miele, per la sua natura semiliquida e difficilmente inquadrabile nel mondo animale piuttosto che in quello vegetale, si caratterizza infatti come un alimento ambiguo, liminare, e come tale particolarmente adatto al collegamento sia con il mondo

---

[43] Lo stesso tipo di mistura è ricordato anche da Antonino Liberale e da uno scolio a Nicandro; secondo Ovidio il digiuno della dea sarebbe stato interrotto dalla consumazione di papaveri, dato che rimanda nuovamente ad un effetto psicoattivo. Cfr LIPPOLIS (2006), p. 107, n. 106-107.

[44] P.E. MCGOVERN, *L'archeologo e l'uva. Vite e vino dal Neolitico alla Grecia arcaica*, Roma, 2004, p. 260-261, 266; lo stesso tipo di mistura è stato riconosciuto anche nel cd. Tumulo di Mida a Gordion, databile attorno al 700 a.C. circa: *ibidem*, p. 275-286.

[45] Vedi *supra*, n. 29.

[46] D. RIDGWAY, "L'Eubea e l'Occidente: nuovi spunti sulle rotte dei metalli", in M. BATS, B. D'AGOSTINO (eds.), *Euboica. L'Eubea e la presenza euboica in Calcidica e in Occidente* (Atti Napoli 1996), Napoli, 1998 (*AION(archeol.)* quad. 12), p. 312-314, ricorda come l'associazione tra grattugie e crateri sia attestata in ambito tirrenico in epoca orientalizzante, probabilmente grazie alla diffusione di un modello euboico a sua volta di stampo omerico. Va tuttavia tenuto presente che per aggiungere del formaggio di capra alla bevanda poteva essere sufficiente utilizzare la lama di un coltello; è possibile che le grattugie bronzee fossero destinate ad aggiungere piuttosto sostanze aromatiche più dure da scalfire.

[47] KERÉNYI (1992), p. 51; Aristotele, *Hist. Anim.*, 586b 32.

dell'aldilà[48] sia con quello della nascita e dei neonati, il cui *status* per gli antichi non è ancora ben caratterizzato: il miele costituiva, almeno per i primi due giorni di vita, l'unico alimento destinato ai neonati. Questa stringente relazione con il *mundus muliebris* e con la sfera della maternità si accorda perfettamente con la centralità delle festività tesmoforiche, basata appunto sulla propagazione della stirpe e sulla annuale rinascita agraria[49].

Il riferimento, su vari livelli, agli "umori" legati alla sfera della natalità nell'ambito delle pratiche cultuali può essere inoltre messo significativamente in relazione con la recentissima pubblicazione di un votivo fittile proprio da un santuario tesmoforico, quello di Taso, interpretato con valide argomentazioni come la possibile riproduzione di una placenta umana[50].

Un esplicito collegamento tra Demetra e il miele ci viene offerto peraltro da Porfirio[51], il quale specifica come sia consuetudine offrire questo alimento alle divinità ctonie, verosimilmente perché connesso alla sfera della maternità ma anche perché legato anche al momento della morte (e forse della rinascita), come tramandatoci da alcune tradizioni[52].

Ma il dato più significativo che ci spinge a proporre un preciso riferimento al miele e al suo consumo nelle pratiche rituali di cui stiamo trattando consiste nel modo stesso con cui venivano chiamate le celebranti le Thesmophorie, in ricordo dell'ospitalità fornita a Demetra dal re Melissos a Paros: le fedeli, come le sacerdotesse della dea, erano infatti chiamate anche Melissai[53]. In questo caso il collegamento tra le api e le partecipanti ai culti tesmoforici va interpretato non tanto sotto l'aspetto materno quanto sotto quello del comportamento corretto che le spose fedeli e madri legittime – le *eugeneis gynaikes* – devono mantenere, e cioè improntato alla castità, all'operosità e alla riservatezza, così come le api che costituiscono gli animali sobri e morigerati per eccellenza nel pensiero antico[54]. Il

---

48 GIUMAN (2008), p. 79-86. Il miele, grazie alle sue speciali caratteristiche, era utilizzato per la conservazione dei cadaveri; si ricordi anche il noto episodio di Glauco, il figlio di Minosse, che a causa del miele trova la morte, ma una morte transitoria che prelude ad una rinascita.

49 GIUMAN (2008), p. 75-78.

50 I. PAPAOIKONOMOU, S. HUYSECOM-HAXHI, "Du placenta aux figues sèches : mobilier funéraire et votif à Thasos", *Kernos* 22 (2009), p. 133-158.

51 Porfirio, *Antr.*, 18, 2.

52 Oltre a GIUMAN (2008), p. 75, 79-86, si veda CARUSO (1994), p. 34-36, il quale prospetta la possibilità che attraverso il miele si realizzi un passaggio di *status* analogo a quello iniziatico.

53 *POxy.* XV, 1802 (Apollodoro di Atene) e Lattanzio, *D.I.*, 22, 20-21. Su questi temi diffusamente GIUMAN (2008). Ci sembra inoltre significativo ricordare che in occasione delle *Skirophoria* (cerimonia affine alle Thesmophorie), il premio ricevuto dagli efebi nell'agone di corsa era una *kotyle* contenente vino, miele, orzo, formaggio e olio, gli elementi riferibili alle misture psicoattive di cui abbiamo parlato sopra: cf. LIPPOLIS (2006), p. 12-13.

54 Lo schema che proietta sulla donna le virtù di morigeratezza e bellezza etica, considerate tipiche dell'ape, facendo solo della donna/ape l'unica adatta a garantire una buona unione matrimoniale, si ritrova in molte fonti antiche (Semonide, Focilide, Plutarco, Aristotele) ricordate da GIUMAN (2008), p. 8-29. Si veda anche *ibidem*, p. 157-169.

miele, alimento liminare, sembra dunque in qualche modo segnare il cammino che porta le donne a passare dallo *status* di *Nymphai*, detenuto al momento del matrimonio[55], a quello di *Melissai*, spose e madri caste e operose intorno al focolare domestico[56].

La protezione della fertilità umana, inscindibilmente legata a quella agraria, sembra a questo punto inequivocabilmente sottolineata da una serie di motivi che richiamano la funzione generativa e materna della donna, necessaria alla perpetuazione della stirpe di cittadini legittimi e forse posta sotto la tutela delle api, la cui funzione di nutrici del padre degli dei le rende le più adatte a svolgere questo ruolo[57].

L'hydromele

A questo punto è opportuno tornare ai crateri di Bitalemi da cui siamo partiti e al loro impiego nei rituali che avevano luogo nel santuario.

Nell'ambito delle misture psicoattive la più antica, la più semplice da realizzare e con maggiori implicazioni cerimoniali è l'idromele, formato dal 30% di miele e dal 70% di acqua; in tale mescolanza il lievito osmotico del miele dà il via alla fermentazione e produce una bevanda dal potere inebriante[58].

Tale bevanda risale ad una tradizione antichissima, precedente l'uso del vino[59]: essa viene probabilmente definita nell'epica con il termine μέθυ mentre il vino è

---

55 Anche nelle raffigurazioni vascolari attiche "la sposa terrena è associata visivamente ad Afrodite" in base ad alcuni elementi distintivi quali la parziale nudità: il momento delle nozze caratterizza la donna sotto la sfera sessuale, afrodisiaca, piuttosto che sotto quello della moglie, le cui virtù sono costituite dalla *eusebeia* e dalla *sophrosyne*. La *nymphe*-sposa, connotata da attrattività erotica, rappresenta il gradino intermedio tra lo stato di *parthenos* e quello di *gyné*-donna (al momento del primo parto), quando diventa il nume del focolare domestico (operosa e saggia come l'ape-*melissa*). Su questi aspetti si veda l'ampia discussione in E.C. PORTALE, "Coroplastica votiva nella Sicilia di V-III secolo a.C.: la stipe di Fontana Calda a Butera", *Sicilia Antiqua* 5 (2008), p. 9-58, specie p. 42-45, e V. ANDÒ, "*Nymphe*: la sposa e le Ninfe", *QUCC* 52 (1996), p. 47-78.

56 A proposito dello stretto collegamento esistente tra api e castità, VERSNEL (1994) sottolinea come durante le celebrazione tesmoforiche le donne-*gynaikes* ritornino allo stato verginale caratteristico delle *nymphai* attraverso il paragone con le api.

57 Sull'argomento diffusamente CARUSO (1994), specie p. 24-25, con bibliografia precedente, e GIUMAN (2008), p. 49-52. L'impiego del miele nelle pratiche kurotrophiche e di svezzamento, sia nella sfera eroica che in quella divina, è del resto attestato con una certa frequenza: si veda ancora *ibidem*, p. 75-76, dove vengono ricordati diversi casi. Sullo speciale nutrimento dei fanciulli con il miele e sulle sue implicazioni simboliche, legate all'immortalità, interessanti considerazioni anche in Ph. BORGEAUD, *Exercices de mythologie*, Genève, 2004, p. 65-85.

58 La ricetta dettagliata per la preparazione dell'idromele ci viene fornita da Plinio, *N.H.* XIV, 113.

59 Nell'Odissea (X, 519) nelle istruzioni per compiere i sacrifici funebri si specifica che prima deve essere versato "il *melikratos* (termine che designa il miele mescolato al latte, ma anche l'idromele), poi il vino soave", rispecchiando verosimilmente la successione storica delle due bevande; si veda tuttavia a riguardo anche l'esplicita menzione di Plutarco, *Quaest.Conv.* IV, 6.672 e BETTINI (1995), p. 232. Anche A. SHERRATT, "Alcohol and Its Alternatives: Symbol and

sempre definito οἶνος sostituito poi a partire da epoca classica dal più comune ὑδρόμελι[60]. L'osservazione che nell'epica sono donne – e donne la cui figura è strettamente legata alla sfera magica come Circe – a preparare simili bevande dagli effetti inebrianti (probabilmente allucinogeni), sembrerebbe confermare che già in quest'epoca l'uso del vino "civilizzato e civilizzatore" avesse soppiantato più antiche misture psicoattive, almeno ad un certo livello sociale[61].

L'"arcaicità" della bevanda non può non richiamare quella sottolineata da alcune pratiche rituali in onore di Demetra Thesmophoros, come quella di utilizzare dei giacigli provvisori composti da foglie e rami *(stibades)*[62], ed esplicitamente ricordata da Diodoro in riferimento ai riti demetriaci siracusani, in cui si imitava il "modo di vivere antico" *(archaion bion)*[63]. Tali aspetti sembrano essere strettamente correlati al culto praticato, in quanto tesi a insistere sulla "primordialità assoluta e fondante dei valori della *genesis* umana e cosmica con cui la sfera rituale in questione ha connessioni decisive e vitali", per utilizzare le parole della Sfameni Gasparro[64].

L'idromele sembra avere inoltre uno stretto collegamento con la sfera della maternità, così presente nelle celebrazioni demetriache e tesmoforiche in particolare: come ci attestano alcune fonti antiche, esso poteva essere utilizzato per accertare una presunta gravidanza, così come il miele era usato come componente in un lenimento farmacologico da utilizzare dopo il parto[65].

Tale bevanda aveva poi una forte connotazione rituale, come emerge dal risultato delle analisi condotte sui resti pollinici presenti in un calderone bronzeo di fattura greca di epoca arcaica, venuto alla luce nella sepoltura principesca di Hochdorf in Germania, che hanno rivelato la presenza di idromele[66]: in questo caso la bollitura della bevanda e la sua fermentazione furono dunque realizzate in

---

Substance in Pre-Industrial Cultures", in J. GOODMAN, P.E. LOVEJOY, A. SHERRATT (eds.), *Consuming Habits: Drugs in History and Anthropology*, London, 1995, p. 11-46 per l'uso di bevande inebrianti alternative al vino in epoca preistorica.

60 Tale distinzione filologica è proposta da SHERRATT (2004), p. 202-203, cui si fa riferimento.

61 Si vedano in proposito le osservazioni di SHERRATT (2004), p. 207-208. Nel momento in cui viene introdotto l'uso del vino è verosimile che il bere altre sostanze psicoattive fosse relegato ad un uso medicinale o al dominio oscuro delle streghe e dei forestieri: SHERRATT (2004), p. 210.

62 Sugli *stibades*, ricordo per Gernet di arcaiche feste "campagnole", si vedano le osservazioni di SFAMENI GASPARRO (1986), p. 231-232; la studiosa ricorda come la nozione di arcaicità ad essi legata possa riferirsi anche alla primordialità della sfera della nascita, strettamente connessa alle pratiche tesmoforiche.

63 Diodoro Siculo, V, 4, 7. Secondo VERSNEL (1994), p. 242, gli aspetti di primitività nei rituali tesmoforici alludono esplicitamente al rituale di inversione e al temporaneo ritorno allo stato di vita selvaggia precedente la civilizzazione.

64 SFAMENI GASPARRO (1986), p. 232.

65 GIUMAN (2008), p. 68.

66 CARUSO (1994), p. 29.

un contenitore di pregio particolare, probabilmente proprio ad uso specifico dei rituali di libagione funeraria.

Un'ultima suggestione viene infine da una possibile connessione temporale tra preparazione dell'idromele e celebrazioni demetriache. Il procedimento di fermentazione dell'idromele, precisamente spiegato da Plinio[67], si realizzava lasciando la mistura di acqua e miele a riposare al sole per 40 giorni a partire dal sorgere della Canicola, e cioè dall'inizio dell'anno di Sirio[68]. Se identifichiamo tale periodo con quello più caldo dell'anno, e dunque con il nostro mese di agosto, l'informazione pliniana ci porta a ritenere che la bevanda fosse pronta per essere consumata all'inizio dell'autunno. Ed è proprio nel mese di *Pyanepsion*, corrispondente al nostro ottobre e al periodo della semina, il momento in cui si svolgevano le festività tesmoforiche almeno ad Atene (anche se va precisato che non abbiamo informazioni specifiche sul calendario liturgico geloo)[69].

In conclusione, dunque, ci sembra che diversi elementi convergano sulla possibilità che le donne riunite a celebrare le feste tesmoforiche traessero un grado di esaltazione, utile anche a superare il tradizionale giorno di digiuno previsto (*Nesteia*)[70], non già dal vino, bevanda maschile per eccellenza, ma da una antica mistura altrettanto inebriante contenente miele, l'idromele, dalla forte connotazione rituale. Questo grado di esaltazione, ricordato in alcuni episodi ambientati durante le celebrazioni tesmoforiche come quelli di Batto e Aristomene, ben si iscrive nell'ambito dei "rituali d'eccesso" necessari in un quadro di purificazione, soprattutto fisica, che consenta di ritornare, dopo il pieno sovvertimento di ogni regola, ad un normale livello di ordine sociale pienamente confacente allo *status* delle donne che partecipavano alle celebrazioni, le *eugeneis gynaikes*.

Il miele, componente principale della mistura psicoattiva, rappresenta dunque un elemento chiave in quanto sembra marcare, con la sua stringente connessione alla sfera della maternità, il necessario passaggio della donna da sposa *(nymphe)* a madre *(gyné)*. Tale alimento appare infatti, contrariamente al vino, particolarmente adatto a rappresentare l'universo femmineo, quello delle Melisse, le donne-api caste e sagge custodi dell'operosità domestica, capaci di incanalare attraverso le

---

67 Plinio, *N.H.* XIV, 113.

68 Su tale argomento si veda la discussione in KERÉNYI (1992), p. 47-55.

69 KRON (1992), p. 616. L'apicoltura era peraltro ampiamente praticata in Sicilia, come dimostra la notorietà del miele ibleo, che secondo alcuni studiosi non era solo cardine dell'economia della zona ma possedeva delle valenze cultuali legate alle facoltà vaticinatorie delle api: R. SAMMARTANO, "Tradizioni ecistiche e rapporti greco-siculi: le fondazioni di Leontini e di Megara Hyblaea", *Seia* 11 (1994), p. 79-80.

70 Secondo alcuni studiosi, sulla scorta di quanto lascia intendere Callimaco, anche la pratica dell'*aischrologia* poteva svolgersi nello stesso giorno, e dare sfogo all'irritazione dovuta alla fame: F. ZEITLIN, "Cultic Models of the Female: Rites of Dionysus and Demeter", *Arethusa* 15 (1982), p. 138-139.

celebrazioni demetriache le pulsioni selvagge e di restaurare l'ordine biologico e la vita civilizzata, in cui la funzione fecondatrice riveste un ruolo determinante. Esso inoltre, per la sua stessa natura, è perfettamente adatto a simboleggiare il sottile confine tra natura e cultura, arcaicità e attualità, liminare come sono le *nymphai*, le spose ancora sospese tra il mondo selvatico dell'adolescenza e la domesticazione che può venire solo dall'unione matrimoniale. L'ambiguità evidente del rituale tesmoforico appare ancor più chiaramente se si ipotizza che l'allusione alle caste Melissai riporti le *eugeneis gynaikes* allo *status* di castità prematrimoniale delle *nymphai*, in una sorta di cammino a ritroso che dura solo il tempo delle celebrazioni. Le api, e il miele, divengono così davvero il fulcro di un percorso, che nel paradosso rituale, trasforma le *nymphai* in *gynaikes*, madri e mogli ideali, e le *gynaikes* in *nymphai*, giocando sui valori della castità e della fertilità, di segno opposto ma profondamente collegato.

Ed è così che i crateri del santuario di Bitalemi, quasi certamente spezzati ritualmente dopo l'uso, tornano dopo oltre due secoli a suggerirci un possibile sguardo su "ciò che era vietato sentire e ciò che era meglio non vedere".

Marina ALBERTOCCHI

Università Ca' Foscari – Venezia
Dipartimento di Studi Umanistici
Dorsoduro 3484/D
I – 30123 VENEZIA
E-mail: m.albertocchi@alice.it

Bibliografia

M. BETTINI, "*In vino struprum*", in O. MURRAY, M. TECUSAN (eds.), *In vino veritas* (International Conference on wine and society in the ancient world, Rome 1991), London, 1995, p. 224-235.

F. CARUSO, "Zeus *Kretagenes* e i ladri di miele", *CASA* 33 (1994), p. 9-39.

M. DETIENNE, "Eugenie violente. In piene Tesmoforie donne lorde di sangue", in M. DETIENNE, J.-P. VERNANT (eds.), *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino, 1982 (trad. it.), p. 131-148.

M. GIUMAN, *Melissa. Archeologia delle api e del miele nella Grecia antica*, Roma, 2008 (*Archeologica*, 148).

V. HINZ, *Der Kult von Demeter und Kore auf Sizilien und in der Magna Graecia*, Wiesbaden, 1998 (*Palilia*, 4).

K. KERÉNYI, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Milano, 1992 (trad. it.)

U. KRON, "Frauenfeste in Demeterheiligtümern: das Thesmophorion von Bitalemi", *AA* (1992), p. 611-650.

E. LIPPOLIS, *Mysteria. Archeologia e culto del santuario di Demetra a Eleusi*, Milano, 2006.

P. ORSI, "Santuario suburbano a Bitalemi", in *Gela. Scavi del 1900-1905*, *MonAL* XVII, 1906.

P. ORLANDINI,"Lo scavo del thesmophorion di Bitalemi e il culto delle divinità ctonie a Gela", *Kokalos* 12 (1966), p. 8-35.

P. ORLANDINI, "Il *thesmophorion* di Bitalemi (Gela): nuove scoperte e osservazioni", in G. FIORENTINI, M. CALTABIANO, A. CALDERONE (eds.), *Archeologia del Mediterraneo. Studi in onore di E.De Miro*, Roma, 2003, p. 507-513.

H. PIERRE, "Réflexions autour de la *Nesteia* des Thesmophories athéniennes", in *Voyages en Antiquité. Mélanges offerts à Hélène Guiraud*, *Pallas* 76 (2008), p. 85-94.

R. RUNZA, "Tipologie rituali demetriache in Magna Grecia: la partecipazione maschile", *Mythos* 1 (2006-2007), p. 93-116.

G. SFAMENI GASPARRO, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma, 1986.

S. SHERRATT, "Feasting in Homeric Epic", in J.C. WRIGHT (ed.), *The Mycenaean Feast*, *Hesperia* 73 (2004), p. 181-217.

S. VERGER, "Des objets gaulois dans les sanctuaires archaïques de Grèce, de Sicile et d'Italie", *CRAI* (2003), p. 525-571.

H.S. VERSNEL, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*. II: *Transition and reversal in myth and ritual*, Leiden, 1994.

Elenco delle illustrazioni

Fig. 1 Pianta delle strutture del santuario di Bitalemi [da KRON (1992)]

Fig. 2 Graffito vascolare menzionante la *Thesmophoros* [da ORLANDINI (1966)]

Fig. 3 Deposito votivo nella sabbia dello strato 5 del santuario [archivio P. Orlandini]

Fig. 4 Cratere corinzio frammentario n. inv. 19155 del Museo Archeologico di Gela [disegno G. Merlatti]

Fig. 5 Cratere corinzio frammentario [da ORSI (1906)]

Fig. 6 Frammento attribuibile ad un cratere corinzio [da ORSI (1906)]