

PIETRO LI CAUSI

## ***Pensare gli ibridi nella cultura greca: caselle opache, animali antonomastici, metafore***\*

### **0. Premesse**

#### **0. 1. Ma il manticora era un ibrido? Una breve autobiografia**

Nel libro di cui sono responsabile, dal titolo *Sulle tracce del manticora*, pubblicato da Palumbo nel 2003, mi sono occupato delle dinamiche di trasmissione del sapere relativo ai dati paradossali nella “zoologia” degli antichi<sup>1</sup>.

Più precisamente, ho preso in esame tutti i passi greci e latini in cui si faceva riferimento all’esistenza, in India o – nel caso di Plinio – in Etiopia, del manticora, un animale mostruoso con il corpo di leone, il volto umano con tre file di denti e la coda di scorpione che scaglia dardi<sup>2</sup>.

Nel portare avanti la mia ricerca, ho cercato di fare emergere il punto di vista degli antichi e di capire *come* fosse possibile, appunto, *credere nel manticora*. Ho tentato cioè di superare la logica per certi versi etnocentrica che si può celare dietro l’uso di un termine apparentemente neutro come “credenza” (termine che la tradizione etnografica occidentale – come ha mostrato Byron Good – tende spesso ad interpretare, con uno slittamento quasi impercettibile, come falsa credenza<sup>3</sup>) e ho inteso mostrare come, nel trattare dati paradossali come quelli che si trovano a larghe mani nelle *storie naturali* dell’antichità, sia possibile seguire un approccio “epidemiologico” che faccia venire fuori, assieme alle modalità di trasmissione del sapere, i contesti sociali, antropologici ed epistemologici che di volta in volta *cucinano* questi dati nonché lo stesso sapere che li supporta<sup>4</sup>.

Al termine della ricerca, mi ero reso conto di come, appunto, non fosse possibile raggiungere un “grado zero” della rappresentazione relativa al manticora e di come tutti i testi che ne parlavano processassero il dato mettendolo in qualche modo “fra virgolette” e aggiungendo, anche in maniera non esplicita, il proprio *commento*<sup>5</sup>. Si trattava cioè non di studiare il manticora in sé (come essere

---

\* Questo testo riproduce alcune sezioni della relazione dal titolo *Generare in comune. L’ibrido e la costruzione dell’uomo nel mondo greco* da me tenuta a Rostock, in occasione del convegno internazionale *Tier und Mensch in der Antike* (7-9 aprile 2005), i cui atti sono in corso di pubblicazione.

<sup>1</sup> Uso questo termine fra virgolette perché è noto che né i Greci né i Romani avevano un termine sovrapponibile al nostro “zoologia”. Per i diversi ambiti dei “saperi zoologici” dei Greci rimando comunque, oltre che a ZUCKER (2005, 7ss.), al mio *Corpi, spazi, luoghi, animali*, in corso di pubblicazione sulla rivista «Athenaeum».

<sup>2</sup> Solo per citare le fonti principali cf. Ctesia *FGrHist* 688 F. 45, 15; Aristot. *HA* 501a-501b 1; Plin. *Nat.* VIII 75; Ael. *NA* IV 21 (per cui rimando a LI CAUSI [2003, 17ss.; 148ss.; 175ss. e 251ss.]).

<sup>3</sup> Cf. GOOD (1999, 11ss.).

<sup>4</sup> Cf. a tale proposito LI CAUSI (2003, 33ss.). Per la nozione di “epidemiologia della credenze” rimando invece alla lettura almeno dei primi quattro capitoli di SPERBER (1999).

<sup>5</sup> Sulle nozioni di “commento” e di “messa fra virgolette” nell’ambito di una teoria generale del simbolismo si veda SPERBER (1981, 97ss.).

reale o come oggetto di “invenzione”), ma di scoprire i diversi atteggiamenti degli *interpretanti* che ne parlavano e – per così dire – i diversi climi intellettuali che lo comprendevano.

Quello che ho avuto modo di vedere era che, ad esempio, se da un lato Aristotele, nel processare la notizia che aveva tratto da Ctesia di Cnido, operava all’interno di un paradigma di classificazione ipotetica dei dati zoologici, dall’altro lato, nel caso di Plinio il Vecchio, c’era l’adesione ad un programma di verità altamente inclusivo e dalle maglie oltremodo elastiche. In entrambi i casi, comunque, mi è sembrato di vedere che le scelte dei singoli autori, apparentemente opposte e divergenti, erano da spiegare sulla base di dinamiche in qualche modo legate al genere letterario di riferimento: la *historia*<sup>6</sup>.

Questo, dunque – volendo riassumere in maniera oltremodo sintetica – è quello di cui mi sono occupato in *Sulle tracce del mantichora*. La presente relazione invece parte da un problema che non ho trattato che marginalmente in quel saggio<sup>7</sup>. Una cosa di cui mi sono reso conto soltanto dopo avere terminato la stesura del libro, infatti, era che in nessuno dei passi in cui si parlava del mostro indiano si diceva chiaramente che fosse un ibrido.

A partire da questa osservazione dunque mi sono posto la domanda che in qualche modo ha aperto la strada alla ricerca i cui esiti cercherò illustrare in questa sede. La domanda è la seguente: esisteva nella cultura greca una categoria esplicita che rimandava all’idea di ibridazione?

## **0.2. Contesti che “cucinano” l’oggetto del discorso: l’ibrido nell’arte e nella biotecnologia contemporanea**

Dico subito che rispondere alla domanda appena posta implica l’adozione di una logica binoculare, capace di cogliere le differenze fra le cornici entro le quali ci muoviamo noi e quelle entro cui si muovono gli antichi. Nello specifico, condurre un’indagine sulla rappresentazione dell’ibrido significa riconoscere che con il mutare degli scenari teorici, culturali e tecnologici di riferimento mutano non solo i processi simbolici che vengono attivati, ma, per certi versi, la natura stessa dell’oggetto del nostro studio.

Un esempio banale può essere costituito, in tal senso, dalla rappresentazione dell’ibrido nell’arte. Nelle raffigurazioni antiche, l’incrocio di uomo e animale (penso ad esempio al centauro o al satiro) veniva pensato, tendenzialmente, come un prodigio combinatorio di parti sommate aritmeticamente, e dunque come una coesistenza impossibile di morfologie non omofile. Al contrario, invece, gli ibridi di artisti contemporanei come Matthew Barney o di Daniel Lee sono qualcosa di completamente diverso rispetto alle forme che sono state unite per crearli. Essi

---

<sup>6</sup> Per i passi in questione cf. n. 2.

<sup>7</sup> Cf. spec. LI CAUSI (2003, 160ss.).

rappresentano una sorta di “natura terza”, in cui l’incontro fra l’umano e l’animale non è più stridente e illogico. Se dunque la morfologia dei centauri e delle chimere dei Greci nasce da una logica di “giustapposizione” degli spazi, i volumi e le masse dei *Manimals* dell’arte contemporanea sono invece la risultante di spazi e di masse che si compenetrano e si informano gli uni degli altri. E dunque, al contempo, sono anche il frutto di un’idea completamente diversa della natura e dello spazio<sup>8</sup>.

Come presupposto per la realizzazione di tale idea, tuttavia, non è soltanto necessario che esista una certa qual attrazione nei confronti del teriomorfo – attrazione che viene per lo più riconosciuta come transculturale<sup>9</sup> –, ma è altresì necessario che ci sia una determinata tecnica rappresentativa che permetta quella determinata realizzazione dell’oggetto ibrido e che tale tecnica – nello stesso momento in cui viene applicata – ne influenzi il concetto: solo per fare un esempio, è il fatto stesso che esista il *morphing* – una tecnica fotografica che permette di fondere in un solo oggetto due o più fotogrammi – che cambia, nella videoarte contemporanea, i connotati simbolici del mostruoso così come tradizionalmente inteso e che, nello stesso tempo, disegna nuovi scenari possibili per l’idea stessa di natura e di identità.

Si pensi poi – volendo continuare a parlare di tecniche – a quanto sia diventata complessa e articolata la terminologia scientifica adottata per distinguere le varie tipologie di ibridazione a seguito degli avanzamenti dell’ingegneria genetica contemporanea.

Se prima, infatti, sulla scia della sola differenza tassonomica fra razza e specie, si distingueva semplicemente fra l’“ibrido” e il “meticcio” (intendendo per il primo il frutto dell’incrocio di due esseri di specie diversa, e per il secondo il frutto di un incrocio di due esseri di due razze diverse della medesima specie), oggi in zootecnia si parla anche di “creature mosaico” e di “chimere”, vale a dire dei frutti della procreata di laboratorio che vengono generati a partire dallo sfruttamento del fenomeno di totipotenzialità delle cellule presenti nella fase cosiddetta “pre-embrionale” di un individuo. Individuo che – sia detto per inciso – diventa sempre più passibile di essere pensato come la radice organica «da declinare attraverso la protesi tecnologica»<sup>10</sup>.

Le tecniche, infatti, non soltanto modificano la nostra maniera di classificare ed inquadrare la realtà, ma anche le nostre coordinate valoriali e simboliche. Accade dunque che se per Galeno il

---

<sup>8</sup> Per la biografia e le opere dei due artisti citati, oltre che VERGINE – VERZOTTI (2004, 230 e 292), cf. rispettivamente [www.daniellee.com](http://www.daniellee.com) e [www.cremaster.net](http://www.cremaster.net). Più in particolare sulla nozione del corpo come “topografia delle ibridazioni” nell’arte postmoderna si vedano anche le osservazioni di MARCHESINI (2002, 238ss.).

<sup>9</sup> MARCHESINI (2002, 121-8; 178-85 e 235-8).

<sup>10</sup> La citazione è tratta da MARCHESINI (2002, 237). Gli animali mosaico sono il frutto di una fusione di due (o più) pre-embrioni della stessa specie (una sorta di “ibrido intraspecifico” che presenta il corredo genetico non più di soli due genitori, bensì di quattro o più genitori), mentre le chimere sono il prodotto della fusione di due (o più) pre-embrioni di specie diverse. Per tale distinzione rimando a MARCHESINI (1999, 109-11).

centauro era non solo impensabile, ma anche inutile e disfunzionale<sup>11</sup>, per il pensiero post-umanista, invece, esso diventa per certi versi il progetto da proporre. Secondo Stelarc, ad esempio, «quel che oggi è intrigante non è la distinzione corpo-mente, ma la separazione corpo-specie»<sup>12</sup>.

Si delinea così la possibilità di una sorta di eugenetica dell'ibridazione, che avrebbe come fine quello di «superare l'omologazione della specie ovvero l'unicità del progetto umano, per dar vita a una multiformità di subspecie umane più o meno differenti nelle funzioni, nei comportamenti, nelle vocazioni, nelle potenzialità percettive e cognitive». In uno scenario del genere l'uomo sarebbe non più – come siamo stati abituati a pensare dalla zoologia linneana – un sistema chiuso, bensì un sistema aperto e “compatibile” costruito sulla base di una serie multipla di eteroriferimenti<sup>13</sup>.

Affrontare scenari simili richiede profondità. E la profondità, talvolta, più che da un approccio diretto ai problemi, può scaturire da quello che l'antropologo Francesco Remotti, riprendendo un'espressione di Clyde Kluckhohn, chiama «il giro più lungo», vale a dire lo studio dell'alterità lontana la cui comprensione può determinare effetti di ritorno inattesi per la comprensione del “vicino”<sup>14</sup>. Nel mio caso «il giro più lungo» parte – per uno scherzo del destino che mi ha voluto classicista – dai Greci. Più in particolare il “viaggio” comincia con una domanda apparentemente semplice: “di cosa parlavano veramente i Greci quando si riferivano a quelli che noi chiamiamo, in senso lato, ibridi?”.

## 1. Processi oscuri e caselle opache: problemi di terminologia

Ebbene, innanzitutto bisogna subito dire che i Greci non distinguono rigidamente, come facciamo noi, le razze dalle specie. La distinzione fra “meticcio” ed “ibrido”, dunque, non ha ragione di esistere in un universo di realtà in cui le specie ed il genere tendono a risultare, come accade spesso in molte tassonomie folk, tendenzialmente coestensive<sup>15</sup>. È per questo motivo che, al fine di evitare di incorrere in errori di omografia con il lessico della classificazione scientifica contemporanea, ritengo preferibile, piuttosto che parlare di “specie” e di “genere”, cercare – laddove sia possibile – di non tradurre i termini greci *genos* ed *eidōs*, oppure di usare – in senso unicamente interpretativo<sup>16</sup> – il termine “speciema-generico”, proposto dal cognitivista Scott Atran per indicare quello che nelle classificazioni popolari si presenta come il frutto di una immediata

<sup>11</sup> Gal. *de Usu Partium* III, 1: K III, 171, 4-172, 10 Kühn (su cui mi permetto di rimandare a LI CAUSI [2005, 101-12]).

<sup>12</sup> STELARC (1994, 65).

<sup>13</sup> Per l'idea di uomo come “sistema compatibile” vedi MARCHESINI (2002, 237s., da cui sono tratte le citazioni).

<sup>14</sup> REMOTTI ([1990, 13-43], KLUCKHOHN [1979, 20] è citato da REMOTTI [1990, 13]).

<sup>15</sup> A tale proposito ATRAN (1996, spec. 5-46).

<sup>16</sup> Mi rifaccio qui a posizioni espresse da SPERBER ([1984, 37-45] e, successivamente, SPERBER [1999, 21-8]), il quale ritiene che per l'antropologia non si possa parlare di concetti teorici in senso proprio, e spiega come i cosiddetti termini “tecnici” della disciplina consistano piuttosto nell'attivazione di somiglianze interpretative fondate su una vaga “aria di famiglia” che permette di individuare analogie fra nostre istituzioni e istituzioni dei popoli oggetto di indagine.

partizione del mondo dei viventi in “morfotipi”, modelli comportamentali a tre dimensioni che permettono di riconoscere differenti esemplari come individui dello stesso tipo (“cane”, “gatto”, “giraffa”, intesi come rappresentanti coestensivi di “genere” e “specie”)<sup>17</sup>.

Ora, è chiaro che i Greci conoscevano gli ibridi. E non solo ovviamente i mostri favolosi del mito che venivano anche raffigurati nei vasi o nella statuaria, bensì anche – più banalmente – i muli o gli incroci fra i cani e le volpi. Ciononostante, non esiste in Greco un termine che può essere agevolmente tradotto con l’italiano “ibrido”.

Solo nel caso del *Politico* di Platone, incontriamo un termine che in qualche modo potrebbe risultare sovrapponibile e che, dunque, potrebbe fare pensare all’esistenza di una categoria esplicita; si tratta del termine *koinogenes*, che troviamo menzionato nelle seguente battuta posta da Platone in bocca allo Straniero:

vuoi dunque dividere in base all’unglia fessa e, come si dice, all’unglia unita, oppure sulla base della *koinogonia* e dell’*idiogonia*? (*Plt.* 265d 9-10)

Mentre la *koinogonia* indica il frutto di un accoppiamento *in comune* fra esseri appartenenti a *gene* diversi (ciò che noi comunemente chiamiamo *riproduzione incrociata*), la *idiogonia* indica il prodotto dell’accoppiamento di esseri – appunto – del medesimo *genos*<sup>18</sup>.

Se tuttavia Socrate il giovane ha bisogno di una definizione supplementare per potere scegliere fra le due alternative propostegli dal suo interlocutore, è molto probabile che i due termini in questione fossero neologismi platonici, o, comunque, parole di uso oltremodo raro al tempo in cui il dialogo viene ambientato (e probabilmente anche nel tempo in cui viene composto):

SOCR. G.: Che intendi dire?

STR.: Intendo dire che i cavalli e gli asini *per natura generano l’uno dall’altro* (πέφυκεν ἐξ ἀλλήλων γεννᾶν)...

SOCR. G.: Sì!

STR.: ... invece gli altri animali mansueti che fanno parte del *gregge dei glabri* sono *non mescolabili l’uno rispetto all’altro per genos* (ἀμιγῆς γένει πρὸς ἄλληλα). (*Plt.* 264d 12-265e 5)

È dunque solo dopo avere ascoltato questa precisazione che Socrate il giovane sembra comprendere a pieno il significato del gioco classificatorio che gli viene proposto dallo Straniero.

<sup>17</sup> ATRAN (1996, 114), mostra come lo stesso Aristotele non sembri distinguere classi intermedie fra le cosiddette “life-forms” e i “generic-specieme”. Relativamente ai problemi di traduzione dei termini *genos* ed *eidos* comunque mi limito qui a rimandare, per un punto della situazione e per ulteriori indicazioni bibliografiche, a BODSON (2003, 393-433). Più in generale, sulla classificazione dei viventi nella “zoologia” greca, si veda ZUCKER (2005, 7ss.), il quale mostra come la polifonicità dei classemi sia da attribuire alla pluralità degli ambiti di discorso zoologico presenti nel mondo greco.

<sup>18</sup> Plat. *Plt.* 265d 9-e 9.

Cosa, questa, che ci permette di rilevare una prima differenza profonda fra i nostri usi linguistici e quelli degli antichi. Laddove infatti noi usiamo un termine dedicato (“ibrido” o anche “incrocio”), si intuisce chiaramente, sulla base del passo appena preso in esame, che nella comunità di parlanti a cui fa riferimento Platone, per indicare l’ibridazione si fa ricorso a perifrasi che indicano più che altro il frutto di un processo, vale a dire ciò che viene prodotto dal «generare *l’uno dall’altro*» (ἐξ ἀλλήλων γεννᾶν) o anche dal «mischiarsi *l’uno con l’altro*» o «l’uno in relazione all’altro» (πρὸς ἀλλήλων)<sup>19</sup>.

Bisogna tuttavia ricordare che queste stesse formule erano tutt’altro che inequivocabili, dal momento che il generare *ex allelon* poteva indicare, anche per uno stesso autore, ora la riproduzione incrociata, ora la riproduzione sessuata *tout-court*.

Solo per fare un esempio, Aristotele, quando deve dire che gli animali *dalla coda con lunghi crini* possono incrociarsi anche se sono di *eidos* diverso, dice per l’appunto che «si accoppiano e generano *gli uni dagli altri*» (HA 491a 4: ὀχεύονται καὶ γεννῶνται ἐξ ἀλλήλων). E tuttavia, anche quando deve riferirsi alla riproduzione sessuata degli *emioni* della Siria – che non devono essere confusi con i muli greci – parla sempre di generazione *ex allelon*<sup>20</sup>:

esiste in Siria un animale chiamato *emiono*; si tratta di un animale di un altro *genos* rispetto alle *mule* che vengono generate dai cavalli e dagli asini, ma ha il loro medesimo aspetto, come gli asini selvatici somigliano agli asini domestici, e derivano il loro nome da una certa rassomiglianza con *la mula* greca. Questi animali, come gli asini selvatici e come gli stessi muli, si distinguono per la loro velocità. Questi *emioni*, inoltre, generano *l’uno dall’altro* (γεννῶσιν ἐξ ἀλλήλων). (HA 580b 1-6)

Se dunque Socrate il giovane riesce a capire quello che gli sta dicendo lo straniero non è perché questi gli spiega che la *koinogonia* è la generazione *ex allelon* di asini e cavalli. Detto così, infatti, avrebbe anche potuto lasciare ad intendere che la *koinogonia* fosse semplicemente la riproduzione sessuata *tout court*, da distinguere, ad esempio, dalla generazione spontanea<sup>21</sup>. E dunque, per banalizzarlo, Socrate il giovane avrebbe pure potuto capire che la *koinogonia* avviene quando un cavallo e una cavalla generano l’una dall’altro un cavallo o quando un asino e un’asina generano un asino, vale a dire quando un animale genera un essere del medesimo *genos* o del medesimo *eidos*. Quello che rende comprensibile il termine *koinogonia* è piuttosto la definizione

---

<sup>19</sup> *Ex allelon genesis* peraltro, oltre che indicare tecnicamente la riproduzione animale, può indicare in Aristotele la generazione degli elementi gli uni dagli altri, per riunione o per separazione (*Metaph.* 988 b 33).

<sup>20</sup> Di generazione *ex allelon* nel senso di riproduzione sessuata, distinta dalla riproduzione asessuata o spontanea, si parla anche in Aristot. *Pr.* 898b 4-5 e 892a 23-5.

<sup>21</sup> *Pr.* 898b 4-5.

del suo contrario: l'*idiogonia*, vale a dire la riproduzione degli animali *non mescolabili l'uno rispetto all'altro per genos*.

Generare *ex allelon*, dunque, non sembra essere un'espressione specializzata per la riproduzione interspecifica, ed indica semplicemente una coppia di elementi che *fanno qualcosa in comune*<sup>22</sup>. E questi elementi possono ora essere due *zoia* di sesso diverso appartenenti al medesimo *genos*, ora due esseri di due diversi *gene*<sup>23</sup>.

Una cosa analoga, del resto, avviene anche per il verbo *meignumi* ("mischiare") e per altri termini che ne condividono la radice; termini che, a seconda del contesto, possono indicare ora l'atto sessuale in sé, ora la riproduzione incrociata. Solo per fare un esempio, fra le occorrenze che mi è stato possibile reperire in questo ambito a partire dall'investigazione del *ThGL*, vorrei ricordare un passo del *De semine* di Galeno (II, 1: *K IV*, 603, 15-6) in cui, per riferirsi alla generazione interspecifica, il medico greco usa l'espressione ἐπιμίξια τῶν ἑτερογενῶν ζώων, ove l'uso del genitivo di specificazione indica che il solo termine *epimixia* evidentemente non basta per fare capire che si intende parlare di ibridi<sup>24</sup>.

## 2. Animali antonomastici: il mulo

La nozione di ibrido nel mondo greco risulta quindi oltre modo opaca. Pur essendo consapevoli dell'esistenza di processi di ibridazione, infatti, i Greci dovevano attivare dispositivi linguistici compositi e tendenzialmente non marcati per poterne parlare. Molto più comune, invece, era il ricorso ad animali che occupavano – per così dire – antonomasticamente quella che si presentava come una casella vuota o comunque – come si è già notato – tendenzialmente implicita. Gli animali che venivano usati in tal senso erano – solo per citarne alcuni – i cani-tigre dell'India, gli uccelli (che secondo una credenza di cui viene fatta menzione in Aristotele erano frutto di ripetuti accoppiamenti interspecifici), gli ibridi di cane e di volpe, ma soprattutto il mulo<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> Un termine specializzato per indicare la riproduzione di classi eterogenee di viventi è διγενής, il quale però è postclassico e sembra per giunta essere usato come calco per il termine latino *bigener* (cf. ad es. Giorgio Pachimere Συγγραφικὰ ἱστορία 401). Un termine degno di analisi è poi διφύης, che viene normalmente utilizzato per indicare esseri dalla duplice forma o natura (cf. ad es. Hdt. IV 9, 1 e Plat. *Crat.* 408d), ma che può anche sostituire il numerale "due", indicando genericamente qualsiasi cosa che pur avendo la medesima natura, risulta essere doppia o "simmetrica" (come ad es. le sopracciglia, per cui cf. Aristot. *HA* 491b 14). Il termine in ogni caso sembra sempre privilegiare una dimensione "visiva" e gestaltica più che ad un processo riproduttivo.

<sup>23</sup> Fra i passi raccolti con l'ausilio del *ThGL* ricordo anche Plat. *Phaed.* 71b 9 (per la generazione sessuata); Aristotele *GA* 759b 20-1 (relativamente al problema della generazione delle api); *Metaph.* 988b 31 (sul modo in cui i quattro elementi si generano gli uni dagli altri).

<sup>24</sup> Cf. anche Plut. *de curiositate* 520c, in cui si cita l'espressione *symmiktos eidos* (tratta da Eur. fr. 996, 1 Nauck) per indicare i mostri del foro dei prodigi a Roma (per cui cf. LI CAUSI [2003, 202ss.]).

<sup>25</sup> Cf. ad es. Aristot. *HA* 606b 17ss.; *GA* 746a 29ss. Per la credenza secondo cui gli tutti uccelli (ad eccezione delle aquile dette *gnesioi*) sono predisposti alla riproduzione interspecifica cf. Aristot. *HA* 619a 8ss.

Abbiamo visto, ad esempio, che Platone per potere spiegare cosa sia un animale *koinogenes* è costretto a citare il mulo. Allo stesso modo – per fare un altro esempio che a mio avviso è illuminante – Erodoto nel primo libro delle *Storie* racconta che, per profetizzare la nascita di Ciro, che sarebbe stato il frutto di un “incrocio” di due stirpi diverse, Apollo aveva alluso, per l’appunto, alla futura comparsa di un re-mulo<sup>26</sup>.

Se dunque laddove ci aspetteremmo di trovare la categoria esplicita dell’ibrido troviamo il riferimento concreto a singoli speciemi-generici che funzionano in maniera antonomastica, sarebbe opportuno cercare di analizzare in profondità gli atteggiamenti culturali che emergono dalle rappresentazioni e dalle credenze che a tali speciemi-generici sono associate.

A tal fine, in questa sede, prenderò in esame un passo tratto dal *De natura animalium* di Eliano, in cui si riportano le parole di Democrito a proposito della nascita del primo mulo.

### 3. Il Mulo e la *moicheia*: incroci animali e adulteri umani.

Come nasce dunque il mulo? Questo è quello che Eliano racconta:

Democrito sostiene che il mulo [...] *non è un prodotto della natura* (μή γὰρ φύσεως ποιήμα), *ma un artificio fraudolento dell’intelligenza umana e del suo ardire adulterino* (ἀλλὰ ἐπονοίας ἀνθρωπίνης καὶ τόλμης ὡς ἂν εἴποις μοιχιδίου ἐπιτέχνημα τοῦτο καὶ κλέμμα). Credo – dice il filosofo – che sia stato per un caso che una cavalla violentata da un asino l’abbia generato, e che gli uomini, avendo appreso da questo atto di violenza, siano arrivati ad avvalersene abitualmente per la produzione di muli. Egli dice che sono soprattutto gli asini libici di grossa taglia a montare le cavalle. Non però quando queste hanno ancora la loro criniera, bensì quando sono state tosate. Le persone che si intendono della monta di questi animali sostengono infatti che le cavalle non sopporterebbero di sottomettersi a tali stalloni quando si trovano ancora in possesso dell’ornamento della criniera. (NA XII 16)

Il mulo è dunque ποιήμα ... τόλμης ὡς ἂν εἴποις μοιχιδίου, vale a dire che è il frutto di *una sorta di moicheia*<sup>27</sup>. O meglio, è frutto di una violenza occasionale, che, studiata e riprodotta dagli uomini, viene trasformata in qualcosa di simile ad un “adulterio”. Un adulterio che, peraltro, si presenta come seriale e sistematico.

---

<sup>26</sup> Hdt. I 91 (per cui cf. par. 3).

<sup>27</sup> Si ricordi – solo per fare un esempio – che in Menandro la protagonista della *Perikeiromene* (Glicera) viene tosata dal compagno Polemone proprio a seguito di una sua presunta relazione adulterina con quello che si rivelerà essere suo fratello. Si potrebbe dunque ipotizzare che l’accenno alla tosatura della cavalla nel passo di Eliano (NA XII 16) rimandi ad una delle punizioni che si potevano infliggere alle donne sedotte. È comunque certo che la rasatura fosse una delle punizioni possibili per il *moichos* (vedi ad es. Ar. *Ach.* 849). In ogni caso pare evidente che il taglio forzato dei capelli potesse essere un “marchio” di abbassamento di status (in particolare sull’acconciatura come *cultural marker* e segno di identificazione fisiognomica si veda, solo per fare un esempio, BARTMAN [2001, 1-25]).

Ora, è chiaro che il senso di questo passaggio dallo “stupro” all’“adulterio metaforico” (che è anche un passaggio dalla natura alla cultura) sta tutto nella strategia zooantropologica che l’autore vuole perseguire. Quando infatti Eliano – ripetendo le parole di Democrito – pensa all’adulterio della cavalla e dell’asino, intende in realtà alludere al fatto che è l’uomo, e non gli animali, a commettere tale adulterio. Un adulterio che – per così dire – viene realizzato «per interposto animale»<sup>28</sup>.

La logica che si può intravedere nel passo appena citato consiste nel mettere in atto un meccanismo che potremmo chiamare di *proiettività rovesciata*. La psicologa Mary Midgley ha spiegato come sia tipico dell’uomo scaricare sull’animale (o anche sullo straniero) le componenti inaccettabili della propria personalità, al fine di costruire un’immagine assolutamente positiva di sé e giustificare le proprie ritorsioni su quello che viene percepito come “altro”<sup>29</sup>. Ebbene, in Eliano in molti casi avviene esattamente il contrario. Tranne alcune eccezioni, costituite, ad esempio, dagli animali esotici o dai mostri sanguinari che vivono nelle *eschatiai*, sugli *aloga* – soprattutto su quelli “vicini” e “familiari” – tendono ad essere proiettati non i vizi dell’uomo, ma le sue virtù, al punto che spesso è l’animale a comportarsi da “uomo ideale”, tanto che, quando si comporta da *bestia* quale è, lo fa perché – come avviene in XII 16 – ha introiettato (o subito) modelli umani. Ecco dunque che per pensare l’atto dell’asino che si accoppia con una cavalla è possibile fare ricorso al modello della *moicheia* o dello stupro, e, dunque, a qualcosa di *culturale* che si sovrappone alla naturalità del *biasmos* e la supera, come se l’animale non fosse capace, senza il modello umano, di commettere atti – seriali – contro natura (una natura che – è bene ribadirlo – viene, ovviamente, intesa come *norma ideale antropocentrata*<sup>30</sup>).

Resta comunque da capire il motivo per cui tale violazione della sfera della natura venga pensata proprio come un adulterio<sup>31</sup>. In altri termini, se è chiaro il meccanismo secondo cui la violazione viene scaricata sull’uomo, restano da indagare le ragioni profonde della metafora impiegata per tratteggiare tale violazione. Per comprenderle, sarà opportuno individuare i tratti che permettono al meccanismo metaforico di scattare, e, al contempo, capire in che maniera operano e quali effetti simbolici producono. Un primo passo in questo senso potrebbe essere quello di rivedere sommariamente la definizione di *moicheia*.

---

<sup>28</sup> Sull’uso di animali “prossimi all’uomo” come estensione simbolica del suo operato si veda FRANCO ([2003, 116s.] da cui mutuo fra l’altro l’espressione fra virgolette).

<sup>29</sup> MIDGLEY ([1985] cit. in BATTAGLIA [1999, 17]).

<sup>30</sup> Sia detto – per inciso – che il rapporto animale/umano che sembra sotteso alla lettura del passo si basa su una opposizione fra i due poli in termini di casuale/volontario e occasionale/seriale. Per il resto, sulla ferinità degli animali esotici (come ad es. il mantiora) e l’uso zooantropologico degli animali familiari in Eliano rimando a LI CAUSI (2003, 261-68).

<sup>31</sup> A testimonianza di una certa “produttività” (sebbene residuale) della metafora della *moicheia* per indicare la riproduzione incrociata si possono citare anche Aristot. *HA* 619a 8-11 (per la *moicheia* interspecifica degli uccelli) e Luc. *dial. deor.* VIII 2 (il dio Pan come frutto di *moicheia*).

#### 4. Come fanno gli animali a commettere adulterio?

Ebbene, i dizionari, in genere, traducono *moicheia* con “adulterio”. Tale traduzione, tuttavia, non è del tutto esatta e rischia di creare degli errori prospettici non indifferenti, dal momento che, laddove nell’accezione moderna l’adulterio è inteso come un atto compiuto insieme da un uomo e da una donna, nel mondo greco la *moicheia* è un crimine sessuale di cui solo il maschio è responsabile come parte attiva. Nella lingua greca, infatti, non esiste un corrispettivo femminile di *moichos* (come avviene in latino, dove esiste, invece, il termine *moecha*), e, solo per fare un esempio, la donna che tradisce il marito non può essere indicata come “adultera”, bensì come complice della *moicheia* o, al passivo, come *moicheumene*<sup>32</sup>.

Se però c’è consenso sul fatto che la *moicheia* sia da intendere come un crimine tutto al maschile, un vivace dibattito era sorto, all’inizio degli anni ’90, per definire l’estensione del termine nell’Atene classica, proprio in relazione alle figure femminili che potevano essere oggetto dell’attività del *moichos*. A tale proposito, David Cohen, in *Law, Sexuality, and Society*, aveva avanzato la tesi rivoluzionaria secondo cui, ad Atene, la *moicheia* era percepita unicamente come violazione dei confini maritali<sup>33</sup>.

Tale interpretazione si andava a scontrare con le conclusioni, divenute ormai classiche, di Kenneth Dover, secondo il quale l’atto del *moichos*, per la legge ateniese, era invece da intendere, secondo una accezione allargata, come seduzione di mogli, madri vedove, figlie non sposate, sorelle e nipoti di un cittadino<sup>34</sup>.

Questa tesi, è recentemente tornata in auge, mentre non mi risulta che abbiano avuto fortuna le conclusioni di Cohen. In particolare, in uno studio del 1998, Cynthia Patterson corregge ampiamente le posizioni dell’autore di *Law, Sexuality, and Society*, proponendo, per la cultura ateniese (che costituirebbe così un *unicum* nel mondo antico), un ritorno all’accezione allargata della *moicheia*<sup>35</sup>.

Ciò che però a me sembra interessante è che la Patterson, nel confutare le tesi di Cohen, asserisce che il crimine della *moicheia* non sia da intendere principalmente come una violazione dell’onore del marito, quanto come un atto riprovevole che colpisce l’*oikos* sia nella sua sfera privata che nella sua sfera pubblica<sup>36</sup>. Nel dimostrare questo, fra l’altro, la studiosa si basa

---

<sup>32</sup> A tale proposito PATTERSON (1998, 116-25), ma anche COHEN (1991, 99s.).

<sup>33</sup> COHEN (1991, 99-130), il quale, benché riconosca la natura “maschile” della violazione, di fatto creava un forte senso di assimilazione fra la *moicheia* degli Ateniesi e il nostro “adulterio”.

<sup>34</sup> Questa accezione allargata del termine è stata condivisa da quanti hanno studiato la *moicheia* dopo DOVER (1974, 209). Fra questi CANTARELLA ([1976, 131-59], per ulteriori informazioni bibliografiche vedi COHEN [1991, 101]).

<sup>35</sup> Oltre che la PATTERSON (1998, 116-25), all’interpretazione “estesa” di *moicheia* sono tornati, fra gli altri, CANTARELLA (1991, 289-96) e JOHNSTON (2002, 250s.).

<sup>36</sup> A tale proposito PATTERSON (1998, 115-25).

sull'etimologia, largamente accettata, che riconduce il termine *moichos* ad *omeicho*, vale a dire "urinare", inteso come forma gergale di sostituzione per "eiaculare"<sup>37</sup>. Sulla base di questa etimologia, la Patterson corregge l'assunto di Cohen, secondo il quale, per i Greci il *moichos* sarebbe una sorta di "campione" di un gioco a somma zero, in cui chi conquista una donna vince tutto l'onore, chi invece non riesce a mantenerne il controllo perde tutto<sup>38</sup>. E tuttavia, se da un lato si dimostra che, in quanto "urinator", il *moichos* non venisse affatto percepito positivamente dalla cultura greca, dall'altro lato non mi pare che l'autrice di *The family in Greek History*, si preoccupi di ricostruire la "genetica selvaggia" che si cela dietro la concezione greca della *moicheia*<sup>39</sup>.

In altri termini, se dalle pagine del saggio della Patterson risulta chiaro che il *moichos*, non è soltanto e semplicemente colui che tradisce la *philia* coniugale, o che la *moicheia* non sia da intendere unicamente come un "furto notturno"<sup>40</sup>, rimane tuttavia inspiegato il motivo per cui, nell'immaginario dei Greci (e degli Ateniesi), l'adultero-seduttore sia percepito come un uomo che *urina dentro* una donna con la quale non gli è permessa alcuna relazione.

A venire in nostro aiuto, a tale proposito, ci sono gli studi (compiuti prevalentemente sul versante latino) di Maurizio Bettini, Gianni Guastella, Lucia Beltrami e Francesca Mencacci, i quali hanno mostrato come l'*adulterio* nel mondo antico sia percepito come una colpa che ha come conseguenza la generazione di figli la cui identità risulta dubbia o composita (o anche, eventualmente, di gemelli eterozigoti)<sup>41</sup>.

Ora, secondo l'etnobiologia degli antichi ricostruita da questi studi, nel caso in cui la donna violata fosse una donna sposata (secondo l'accezione ristretta), l'atto del *moicheuein*, per l'appunto, verrebbe a generare una vera e propria contaminazione, dal momento che il seme emesso dall'adultero andrebbe a mescolarsi con il seme del legittimo marito della donna che ha partecipato alla *moicheia*<sup>42</sup>. Definire l'identità del nascituro sarebbe, quindi, in questo caso, un problema serio.

---

<sup>37</sup> Per l'etimologia di *moichos* CHANTRAINE (1968, *ad l.*). A tale proposito la PATTERSON (1998, 122-5), si limita a rilevare come *moichos* sia un termine "volgare", nobilitato, ai nostri occhi, dal fatto che venisse usato anche nei tribunali e nelle leggi, senza però mettere in rilievo la "genetica selvaggia" che sottosta alla rappresentazione dell'adultero-seduttore come "urinator" (per cui cf. ad es. – in ambito latino – Catullo LXVII 29s.). Si noti peraltro che l'urina simboleggia la generazione di un figlio (e dunque un atto conseguente all'inseminazione) anche nella semeiotica onirica degli assiri (OPPENHEIM [1956, 265]; BOTTERO [1982, 12]).

<sup>38</sup> COHEN (1991, 160-70).

<sup>39</sup> Il fatto che il *moichos* venga percepito negativamente dalla cultura greca, dal mio punto di vista, spiega, ad esempio, il motivo per cui un dio che si accoppia con una donna mortale non viene mai chiamato *moichos*: il contatto con il divino infatti non può essere percepito come agente di contaminazione (a tale proposito si vedano ad es. le osservazioni dell'autore del trattato *De morbo sacro* in I 13 Jouanna). Il *moichos*, infatti, sulla base delle conclusioni della PATTERSON (1998, 122-5), sarebbe dunque sempre percepito come "di rango inferiore" rispetto alla famiglia di appartenenza della donna *moicheumene*.

<sup>40</sup> Cf. COHEN (1991, 99-130) e PATTERSON (1998, 116-25).

<sup>41</sup> GUASTELLA (1985, 49-123); MENCACCI (1996, 10-8 e 37-46); BELTRAMI (1998, 42-56); BETTINI (2002, 88-92). Per il mondo greco, inoltre, si veda anche POMEROY (1978, 91s.), che individua nella *moicheia* qualcosa una minaccia all'identità "familiare" di un individuo.

<sup>42</sup> Per la teoria dell'*agglutinamento del seme* nel mondo antico MENCACCI (1996, 14-8) e BETTINI ([2002, 92-9], ma si veda anche OGDEN [1996, 199s.]), che però considera "dorica" la teoria della doppia immissione del seme). Si vedano

Nella migliore delle ipotesi, infatti, il figlio generato dalla donna dovrebbe affrontare una serie di *prove di identità* per potere stabilire con certezza chi dei due inseminatori sia il suo vero padre. Nella peggiore delle ipotesi, invece, ci si troverebbe davanti ad un caso di vera e propria identità “ibrida” e corrotta, dal momento che, secondo la teoria folk dell’*agglutinamento del seme*<sup>43</sup>, il bambino nato sarebbe – per usare un termine della biotecnologia contemporanea – una vera e propria “creatura mosaico”, in cui – per così dire – le “informazioni genetiche” del padre legittimo andrebbero ad agglutinarsi e confondersi con quelle che provengono dal *moichos*.

In uno scenario del genere, peraltro, si potrebbe immaginare che il *moicheuein* potesse essere visto come un’azione “contaminante” anche nel caso in cui la donna *moicheumene* non fosse ancora sposata (nel caso, cioè, in cui si dimostri l’uso di un’accezione allargata del termine). In un’eventualità simile, il seme-urina del *moichos* avrebbe infatti “macchiato” irrimediabilmente la linea del sangue del *genos* a cui la donna apparteneva<sup>44</sup>.

È dunque a partire da queste nozioni di etnobiologia che si può comprendere in che senso un animale possa essere un *moichos*. La generazione *in comune l’uno con l’altro* di speciemi-generici animali differenti, infatti, è il frutto di una “violazione” di confini specifici operata da esseri non omofili. E gli effetti di tale violazione evidentemente sono percepiti come analoghi rispetto a quelli operati dall’adulterio degli umani, visto dai Greci (così come anche dai Romani) come un vero e proprio operatore di disordine e confusione parentale<sup>45</sup>. Come i *moichoi* violano i confini di una casa e di una famiglia (di un *genos*<sup>46</sup>) per accoppiarsi con una donna di proprietà di un *genos* diverso dal proprio, gli animali “adulteri” violano i confini del proprio *genos* per accoppiarsi con animali di *gene* diversi e generare esseri *nuovi* dai caratteri compositi (e contaminati), che non riproducono più i tratti tipici della famiglia.

Ma c’è ancora qualcosa di più. La proiezione umana del modello dell’adulterio rende fortemente asimmetrico e “verticale” un qualcosa che noi, invece, siamo portati a percepire come simmetrico e orizzontale. Se è vero, infatti, che l’adulterio per i Greci è un atto prevalentemente maschile che la donna “patisce”, di conseguenza la metafora della *moicheia* lascia intendere che, ogni volta che due animali di *gene* diversi si incrociano, ce ne è uno che è “l’adulteratore” e l’altro che è l’animale la cui stirpe – e la cui identità – viene “adulterata”.

---

comunque anche i passi presi in considerazione da PARKER ([1983, 95 n. 84] in cui si fa alla “contaminazione” del letto nuziale): Eur. *Hipp.* 1266; *Or.* 575; *Hel.* 48; cf. *Hec.* 366; *AP* III 5, 2.

<sup>43</sup> A tale proposito BETTINI (2002, 92).

<sup>44</sup> Per la logica della contaminazione cf. soprattutto GUASTELLA ([1988, 68ss.] che si occupa esplicitamente della “contaminazione della stirpe” conseguente all’adulterio nel mondo latino). Per rimanere sul versante latino, si ricordi che in Catullo LXVII 29s. risulta evidente l’associazione fra l’inseminazione dell’adultero e l’atto dell’urinare (*egregium narras mira pietate parentem / qui ipse sui gnati minxerit in gremium*: «mi narri il caso unico e mirabile di *pietas* di un padre / che ha pisciato nel ventre del figlio da lui generato»).

<sup>45</sup> Vedi n. 41.

<sup>46</sup> PATTERSON (1998, 47).

Una differenza, questa, che è possibile rilevare, solo per fare un esempio, dalla lettura del testo di Erodoto cui sopra abbiamo accennato. Il Lossia – secondo la spiegazione che viene menzionata nel testo delle *Storie* – si è riferito a Ciro chiamandolo “il re mulo”, proprio perché questi

è nato da due genitori che non erano della stessa razza. Sua madre infatti era più nobile e il padre inferiore: la prima infatti era meda e figlia di Astiage, re dei Medi; il secondo invece era un persiano, dominato dai Medi, che, pur essendole inferiore in tutto, sposò la sua sovrana. (Hdt. I 91, 5s.)<sup>47</sup>.

Se dunque Ciro è un “mulo” è perché l'accoppiamento fra il rampollo di una stirpe dominata e una donna facente parte della razza dominante può essere perfettamente pensato come l'accoppiamento di un asino e di una cavalla, in base ad un meccanismo “totemico” secondo il quale gli animali possono essere *buoni a classificare* gli uomini o i comportamenti umani<sup>48</sup>. Tale meccanismo, comunque, può scattare – nel caso del testo di Erodoto – solo perché gli animali che vengono usati come “marcatori di classificazione” sono pensati dall'immaginario comune come posti su gradi diversi della *scala naturae*.

In altri termini, laddove noi siamo portati a pensare banalmente l'ibrido – in senso lato – come un miscuglio generico di oggetti eterogenei, nella rappresentazione greca si attiverebbe invece uno schema secondo cui l'ibrido non sarebbe da leggere semplicemente come un animale dalla doppia natura, bensì come il frutto di un processo secondo cui la stirpe di un essere classificato come “nobile” viene “sminuita” e svalutata attraverso il contatto con il liquido impuro (il seme-urina) proveniente da un esponente di una stirpe meno nobile<sup>49</sup>. Idea, questa, che – è bene precisarlo – non potrebbe esistere se non esistesse contemporaneamente una rappresentazione della natura vista ora come un insieme di opposte polarità (che esprimono un'opposizione fra semplice e complesso o, altrimenti, fra positivo e negativo, buono e cattivo), ora – soprattutto a partire dall'elaborazione filosofica del V sec. a.C. – come una vera e propria *scala* gerarchicamente strutturata in cui ci si sposta gradualmente dall'inferiore al superiore<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> La percezione “verticale” dell'ibridizzazione spiegherebbe perché, nel mito greco – ad eccezione di casi irriverenti e grotteschi come quello di Luc. *dial. deor.* VIII 2 – gli dei che si accoppiano con donne mortali non vengono mai chiamati *moichoi*: il seme degli dei, infatti, non “adultera” la stirpe, bensì (come del resto nota anche BETTINI [1996, VII-XLIII]) la nobilita.

<sup>48</sup> Un meccanismo analogo è stato individuato da LANATA (2000, 17) per la famosa satira delle donne di Semonide (fr. 7 West). Si noti peraltro che nella medesima satira la donna di *status* elevato viene paragonata proprio alla cavalla (v. 57).

<sup>49</sup> Relativamente al *tabù* della doppia natura per i Greci si vedano le considerazioni di Aristotele sull'impossibilità di esistenza del *tragelafò*: a tale proposito Aristot. *Ph.* 208a 30; *APr.* 49a 24; *APo.* 89b 32; 92b 7. Su questi passi SILLITTI (1980, 9-83); EBBESEN (1997, 534-44).

<sup>50</sup> Vedi ad es. Plat. *Ti.* 91e-92a (su cui DUBOIS [1991, 135] e PINOTTI [1994, 105-22]), ma anche Aristotele *HA* 539 a 4 (per la scelta di usare l'uomo, visto come il più complesso di tutti gli animali, come «standard of reference» rispetto agli altri *zoia*). L'idea della scala gerarchica della natura come “invenzione” della filosofia platonica e aristotelica è stata avanzata per la prima volta da LOVEJOY ([1976]<sup>13</sup>, 52-9), ripreso, fra l'altro, da DUBOIS [1991, 11-4], che ha analizzato il passaggio nella filosofia greca dal modulo dell'analogia e della polarità a quello della gerarchia come una risposta al

## **5. Interruzione del giro lungo: alcune considerazioni conclusive (e provvisorie)**

### **5. 1. Analogie, differenze**

Il “giro lungo” potrebbe ancora continuare (ed è giusto che continui). È ovvio infatti che potrebbero essere letti e commentati altri passi e che altri problemi potrebbero essere sollevati relativamente alle credenze dei Greci sugli accoppiamenti interspecifici. Prima di andare avanti con un’ulteriore ricerca relativa al mondo antico ritengo tuttavia opportuna una pausa di riflessione. Si tratta di fissare le conclusioni per il presente articolo. Conclusioni che, però – credo che sia opportuno precisarlo –, non possono che essere lette come provvisorie e che meriterebbero sicuramente di essere approfondite ulteriormente.

Nel corso dell’indagine fin qui effettuata è stato possibile osservare, adottando una prospettiva binoculare, come i presupposti e le nozioni che riguardano l’ibridazione nel mondo antico e nel mondo contemporaneo siano in qualche modo da vedere come il frutto di determinate costruzioni culturali. Abbiamo visto in particolare come, a partire dall’analisi delle rappresentazioni e delle narrazioni dei Greci, sia possibile individuare differenze che ad una analisi superficiale potrebbero non essere rilevate.

Al di là delle differenze fin qui messe in rilievo, tuttavia, è anche possibile dare risalto a qualche analogia. Il mondo della natura visto come un insieme di opposte polarità, così come l’emergere del modello gerarchico della scala della natura pongono le premesse per un’idea che nel mondo contemporaneo stenta ancora a morire. Si tratta di quello che in senso interpretativo potremmo chiamare l’ideale della purezza, la tendenza cioè «a considerare il cambiamento come qualcosa che si oppone alla natura delle cose e quindi a ritenere qualsiasi mutamento pericoloso e blasfemo»<sup>51</sup>.

Le considerazioni di Eliano e Democrito che vedono nel mulo un “artificio adulterino” operato dalla malizia umana sembrano in qualche modo ricordare da vicino (o meglio: da lontano) i discorsi dei mistici contemporanei della natura, che tendono troppo facilmente ad identificare quest’ultima con il piano del divino, connotando così in maniera marcatamente negativa tutto ciò che viene percepito come artificiale o culturale.

Allo stesso modo dall’idea dell’ibridazione vista come “contaminazione” sembrano non essere esenti neanche le Raccomandazioni del Consiglio d’Europa che attestano «il diritto di ereditare

---

collasso di valori successivo alla guerra del Peloponneso). A proposito di Aristotele comunque ATRAN (1996, 104s.) mostra che, sebbene si possa individuare nella sua opera biologica un modello di complessità gerarchica negli animali, non si può ancora parlare di una vera e propria «graduated ladder».

<sup>51</sup> MARCHESINI (2002, 200).

caratteri genetici che non abbiano subito alcuna manipolazione»<sup>52</sup>, laddove – come fa notare Eugenio Lecaldano – il termine “manipolazione” si presenta più come un termine persuasivo che descrittivo<sup>53</sup>.

L’aggettivo “manipolato”, infatti, usato in associazione al corredo genetico di un individuo, o di una specie, viene sempre connotato negativamente dagli orientamenti giuridici contemporanei, quando invece la biologia moderna ha mostrato non solo che la stessa nascita per via naturale va ad incidere sull’eredità genetica (e può quindi comportare di per se stessa la variazione dell’identità di chi nasce rispetto ai suoi antenati) ma anche che gli esseri complessi (come ad esempio l’uomo) non reagiscono mai ai mutamenti secondo logiche di causalità lineare, funzionando invece come *sistemi-soglia* che, lungi dall’essere sensibili a punti critici, sono provvisti di una serie di ammortizzatori che permettono di traghettare il sistema da un punto di equilibrio ad un altro punto di equilibrio<sup>54</sup>.

## 5. 2. Un orizzonte frastagliato: una sfida per il presente

La paura della manipolazione dunque continua a proporsi ancora oggi per certi versi come diretta discendente del principio profondo secondo cui l’incrocio delle specie sia insieme la causa e l’effetto del *loimos*, della pestilenza, del disordine. A differenza di quanto accadeva nel mondo antico, tuttavia l’orizzonte della contemporaneità appare a prima vista maggiormente frastagliato. A fronte delle paure inconsce che sembrano essersi variamente depositate nei secoli nel nostro immaginario, ci sono infatti – come si è già anticipato nel paragrafo introduttivo di questo articolo – altri tipi di discorso<sup>55</sup>. In particolare, il postmodernismo ha esaltato – contro un’idea sostanzialistica dell’uomo e, più in generale, degli esseri viventi – una serie di miti di coniugazione con la sfera degli animali (e delle macchine).

La sfida della contemporaneità dunque sembra per certi versi consistere nel cercare vie di fuga che ci permettano di evitare i due estremi opposti: da un lato il misticismo tecnofobico della natura, dall’altro l’eugenetica dell’ibridazione. Serve in tal senso la capacità di progettare orizzonti nuovi (e sostenibili). E a tal fine potrebbe non essere inutile cominciare a costruire l’alterità proprio a partire dall’esplorazione di punti di vista “altri” come quelli degli antichi. Ma non solo.

---

<sup>52</sup> Quella citata è la Raccomandazione n. 934 (artt. 2 e 3) approvata nel 1982 dal Consiglio d’Europa. Ma cf. anche la Raccomandazione n. 1046, del 1986, in base alla quale si afferma «diritto ad un patrimonio genetico non manipolato».

<sup>53</sup> Cf. LECALDANO (1999, 201ss.).

<sup>54</sup> A tale proposito cf. MARCHESINI (2002, 72ss.).

<sup>55</sup> Cf. par. 0. 2.

Pietro Li Causi

Università degli Studi di Palermo

Dipartimento AGLAIA (Studi Greci Latini e Musicali. Tradizione e Modernità)

Facoltà di Lettere e Filosofia

Viale delle Scienze

I – 90128 PALERMO

[pietrolicausi@virgilio.it](mailto:pietrolicausi@virgilio.it)

[www.pietrolicausi.it](http://www.pietrolicausi.it)

## Riferimenti bibliografici

Atran, S. (1996) *Cognitive Foundations of Natural History. Towards an Anthropology of Science*. Cambridge. Cambridge University Press.

Bartman, E. (2001) Hair and the artifice of Roman female adornment. In *AJA*. 105/1. 1-25.

Battaglia, L. (1999) Umanità e animalità. In Marchesini, R. (a cura di) *Zooantropologia. Animali e umani: analisi di un rapporto*. Como. Red Edizioni. 13-27.

Beltrami, L. (1998) *Il sangue degli antenati. Stirpe, adulterio e figli senza padre nella cultura romana*. Bari. Edipuglia.

Bettini, M. (1996) Eracle, Alessandro e la mitologia irlandese: il concepimento dell'eroe. Introduzione a Mencacci, F. *I fratelli amici. La rappresentazione dei gemelli nella cultura romana*. Venezia. Marsilio. VII-XLIII.

Bettini, M. (2002) L'incesto di Fedra e il corto circuito della consanguineità. In *Dioniso*. 1. 88-99.

Bodson, L. (2003) Aristote, Génération des animaux, Histoire des animaux, Marche des animaux, Mouvement des animaux. In Motte, A., Rutten, Chr., Somville, P. (éds.) *Philosophie de la Forme. Eidos, idea, morphè dans la philosophie grecque des origines à Aristote*. Louvain-la-Neuve-Paris-Dudley (MA). Peeters. 393-433.

Bottero, J. (1982) L'oniromancie en Mésopotamie ancienne. In *Ktema*. 7. 5-18.

Cantarella, E. (1976) *Studi sull'omicidio*. Milano. Giuffrè.

Cantarella, E. (1991) Moicheia. Reconsidering a Problem. In *Symposion* (1990). 289-96.

Chantraine, P. (1968) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris. Editions Klincksieck (= [1999] avec un Supplément sous la dir. de A. Blanc, Ch. de Lamberterie, J.-L. Perpillou. Paris. Editions Klincksieck).

Cohen, D. (1991) *Law, Sexuality, and Society. The Enforcement of morals in classical Athens*. Cambridge. Cambridge University Press.

Dover, K. (1974) *Greek Popular Morality*. Oxford. Oxford University Press.

DuBois, P. (1991) *Centaur & Amazons. Women and the Pre-History of the Great Chain of Being*. University of Michigan. The University of Michigan Press.

Ebbesen, S. (1997) Le Bestiaire de la logique. In Cassin, B., Labarrière, J.-L., Romeyer Dherbey, G. (éds.) *L'animal dans l'antiquité*. Paris. Vrin. 534-44.

Franco, C. (2003) *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*. Bologna. Il Mulino.

Good, B.J. (1999) *Narrare la malattia. Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente*. Trad. it. Torino. Edizioni di Comunità.

Guastella, G. (1985) La rete del sangue: simbologia delle relazioni e modelli dell'identità nella cultura romana. In *MD*. 15. 49-123.

Guastella, G. (1988) *La contaminazione e il parassita. Due studi su teatro e cultura romana*. Pisa. Giardini.

Johnston, S. (2002) Apology for the Manuscript of Demosthenes 59, 67. In *AJPh*. 123/2. 229-56.

Kluckhohn, C. (1979) *Lo specchio dell'uomo*. Trad. it. Milano. Garzanti.

Lanata, G. (2000) Credenze e saperi sugli animali. In *Quaderni del ramo d'oro*. 3. 7-38.

Lecaldano, E. (1999) *Bioetica. Le scelte morali*. Roma-Bari. Laterza.

Li Causi, P. (2003) *Sulle tracce del mantichora. La zoologia dei confini del mondo in Grecia e a Roma*. Palermo. Palumbo.

Li Causi, P. (2005) Generazione di ibridi, generazione di donne. Costruzioni dell'umano in Aristotele e Galeno (e Palefato). In *Storia delle Donne*. 1. 89-114.

Lovejoy, O. (1976<sup>13</sup>) *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*. Cambridge. Harvard University Press.

Marchesini, R. (1999) *La fabbrica delle chimere*. Torino. Bollati Boringhieri.

Marchesini, R. (2002) *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*. Torino. Bollati Boringhieri.

Mencacci, F. (1996) *I fratelli amici. La rappresentazione dei gemelli nella cultura romana*. Venezia. Marsilio.

Midgley, M. (1985) *Perché gli animali. Una visione più umana dei nostri rapporti con le altre specie*. Milano. Feltrinelli.

Ogden, D. (1996) *Greek Bastardy in the Classical and Hellenistic Periods*. Oxford. Clarendon Press.

Oppenheim, A.L. (1956) *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*. In *TAPhS*. 46/3. 225-45.

Parker, R. (1983) *Miasma. Pollution and purification in early Greek religion*. Oxford. Clarendon Press.

Patterson, C.B. (1998) *The Family in Greek History*. Cambridge-London. Harvard University Press.

Pinotti, P. (1994) Gli animali in Platone: metafore e tassonomie. In Castignone, S., Lanata, G. (a cura di) *Filosofi e animali nel mondo antico*. Pisa. E.T.S. 101-22.

Pomeroy, S.B. (1978) *Donne in Atene e Roma*. Trad. it. Torino. Einaudi.

Remotti, F. (1990) *Noi primitivi. Lo specchio dell'antropologia*. Torino. Bollati Boringhieri.

Sillitti, G. (1980) *Tragelaphos. Storia di una metafora e di un problema*. Napoli. Bibliopolis.

Sperber, D. (1981) *Per una teoria del simbolismo. Una ricerca antropologica*. Trad. it. Torino. Einaudi.

Sperber, D. (1984) *Il sapere degli antropologi*. Trad. it. Milano. Feltrinelli.

Sperber, D. (1999) *Il contagio delle Idee. Teoria naturalistica della cultura*. Trad. it. Milano. Feltrinelli.

Stelarc (Arcadios, S.) (1994) Da strategie psicologiche a cyberstrategie: protesica, robotica ed esistenza remota. In Cappucci, P.L. (a cura di) *Il corpo tecnologico*. Bologna. Baskerville. 61-76.

Vergine, L., Verzotti, G. (2004) (a cura di) *Il Bello e le bestie. Metamorfosi, artifici e ibridi dal mito all'immaginario scientifico*. Milano. Skira.

Zucker, A. (2005) *Les classes zoologiques en Grèce Ancienne*. Aix-en-Provence. Publications de l'Université de Provence.