

Le Pantere di Dioniso

Ferocia e follia nel menadismo greco

Introduzione

Uomini, bestie, piante, cose e dei. Le rappresentazioni del non-umano occupano prepotentemente lo spazio e l'immaginario degli antichi greci incarnandosi nelle raffigurazioni plastiche di una cultura materiale fatta di sculture, vasellame, mosaici, affreschi ma anche di voci, di poesia, di teatro. La narrazione mitica è un catalizzatore cosmologico dalla straordinaria potenza eidetica che proprio attraverso la parola, quella stessa parola che distinguerebbe l'umano dall'animale¹, non fa altro che evocare continuamente ciò che umano non è, incastonandolo matericamente nella pietra e nell'argilla perché sia sempre presente agli occhi anche quando la voce tace. Quella malattia contagiosa che è il linguaggio non è altro che uno dei tanti tentativi creativi dell'animale umano di avvicinarsi all'alterità, di gridare e di sancire quella prossimità con l'altro di cui possiamo anche umiliare o, addirittura, annichilire l'esistenza ma di cui non riusciremo mai a fare a meno:

CORO

Nelle feste notturne
danzerò a piedi nudi,
danzerò in onore di Bacco, scuotendo la testa
nell'aria umida di rugiada.
Così gioca una cerbiatta
nella verde gioia del prato,
perché è sfuggita alla caccia tremenda
balzando al di là delle reti,
al di là di ogni trappola.
E mentre il cacciatore estenua
col grido la corsa dei cani,
lei, affannata, correndo con furia di tempesta,
raggiunge a balzi la riva del fiume.
Ecco la gioia: una terra deserta di uomini,
i germogli che sbocciano occulti
nell'ombra di una selva².

A parlare è una delle menadi, le seguaci danzanti del dio Dioniso in preda al furore divino (*mania*).
Le sue parole sono l'eco di una celebre tragedia, *Le Baccanti* del tragediografo greco Euripide³.

¹ Il rapporto della distanza tra uomo-animale, specialmente connessa alla relazione ragione-linguaggio, è un tema centrale nella filosofia europea rinascimentale e illuministica che con Cartesio inaugurerà una prospettiva ancora oggi molto diffusa. Cfr. Gensini 2008; Marchesini, Tonutti 2007 pp.23-56, Braidotti 2014 pp.75-84 e Ferretti 2015 p.I.

² Vv. 862-876. Traduzione di Giorgio Ieranò, Ieranò 1994.

Questo breve estratto ci restituisce poeticamente quella prossimità, quell'intima relazionalità tra umano e non-umano, trattenuta dal "verso" come dal "vaso", che è al centro di questo articolo. In particolare intendo proporre una rilettura di quel rapporto, proprio del culto dionisiaco, in cui sono coinvolte menade-fiera-follia e che recentemente è stato interpretato alla luce dello stretto legame che intercorre tra menadi e grandi felini. Uno sguardo zoo-antropologico critico nei confronti di tale interpretazione si scontra con dinamiche e tratti dicotomici troppo rigidi e impermeabili (contrapposizioni quali uomo/animale; razionale/irrazionale o città/selva) che non risultano conciliabili né perfettamente sovrapponibili a quelli tipici del mondo greco antico. Tali polarizzazioni, proprio nel caso del menadismo e dello stesso Dioniso, si rivelano inadatte a restituire la complessità del fenomeno e della personificazione di una divinità troppo spesso ridotta allo stereotipo di un dio dell'ebbrezza, del rovesciamento delle parti, del doppio e dall'inafferrabile ambiguità.⁴

Menadi e grandi felini: femmine folli e feroci

Le Menadi o Baccanti, sono figure femminili invase da Dioniso e preda della sua *mania*⁵, condizione riconducibile proprio allo stato di *enthusiasmos* in cui versano, ovvero dall'essere partecipi del dio. Adornate di pelli di animali selvatici, generalmente di cerbiatto (la *nebride*) o di leopardo (la *pardalide*), impugnando il *tirso*, una verga di legno cinta d'edera al cui apice campeggia una pigna, le menadi celebrano il culto in onore del nume con sacrifici violenti, tra i quali lo *sparagmos* (squartamento della preda) e l'*omofagia* (il divorarne la carne cruda). In preda all'ebbrezza del succo della vite a lui sacra e alla "transe" delle sue danze sfrenate, invocano il dio in luoghi silvani e impervi. Gli elementi naturalistici che richiamano alla selvatichezza di questa ritualità sono tramandati con grande precisione sia da Euripide sia dall'iconografia vascolare⁶, tanto da rendere immediatamente riconoscibile la figura della menade. Rappresentate danzanti o intente a suonare gli strumenti del dio⁷, attorniate da edera o vite, le Baccanti sono accompagnate da selvaggina, da animali feroci ed esotici come leopardi o tigri⁸, da figure ibride come i Satiri (esseri a metà tra capra e uomo) o i Centauri (esseri a metà tra cavallo e uomo) e da personaggi leggendari come i Sileni. L'associazione con il mondo selvaggio è lampante, satura di dinamismo (ieratico ma anche erotico) spesso extra-ordinario⁹.

³ Euripide, nato ad Atene nel 485 a.C. e morto a Pella nel 406 a.C., è uno dei massimi esponenti del teatro ateniese del V secolo a.C.

⁴ Cfr. Vernant 2001.

⁵ Concetto che si diffonde nelle tragedie di V-IV secolo a.C. Cfr. Jeanmaire 1972.

⁶ Cfr. AA.VV. 2004.

⁷ Tra i quali spiccano il flauto doppio (*aulòs*), i crotali e i cimbali.

⁸ La tigre entra nell'iconografia dionisiaca a partire dal periodo ellenistico e avrà fortuna anche in ambiente romano.

⁹ Le baccanti, nell'omonima tragedia di Euripide, compiono numerose prodezze e miracoli. Cfr. Vv.664-711.

- *Irrazionalità e Regressione animale*

Quello della follia e dell'aspra selvatichezza è l'asse portante dell'interpretazione dominante del menadismo su cui si innesta il recente contributo della studiosa Miziur-Moździejch¹⁰ la quale analizza la profonda analogia che lega le baccanti al mondo animale e, in particolare, ai felini selvatici. L'autrice suggerisce di considerare le menadi stesse come un'antropomorfizzazione della *mania* dionisiaca e il leopardo, invece, come una sua zoomorfizzazione¹¹. La ferocia brutale e sanguinaria che avvicina la baccante alla pantera è suggellata dall'essere manifestazione indiretta della pazzia portata dal dio, dalla regressione ad uno stato bestiale, quindi irrazionale e quindi folle, del menadismo. La follia, espressione del potere dionisiaco, rappresenterebbe l'innescò della metamorfosi femminile in felino selvaggio, nella bestia violenta e furente, bramosa di consumare la sua vendetta nei confronti di Penteo, sovrano empio e ostile, che, nella tragedia, da predatore del dio si trasforma in preda delle sue baccanti. In tale interpretazione la pantera incarna emozioni e azioni della menade la quale, a sua volta, rappresenta la *mania* divina stessa nelle sue spoglie femminili e mortali. In questa lettura la follia dionisiaca avvicina tanto l'uomo (il/la baccante) al dio quanto l'eterospecifico allontana l'uomo da se stesso. Il risultato di questi movimenti verso il non-umano (il dio-la bestia) si traduce, in entrambi i casi, in un allontanamento dall'umano. L'intervento interpretativo è qui viziato da una traduzione moderna e da un pregiudizio etnocentrico della nozione di *mania* la quale viene fatta coincidere con uno stato patologico e depauperante della mente, con il perdere il senno, ovvero con l'elemento considerato tipico dell'animale: l'irrazionalità. Il silenzio del pensiero è quella caratteristica che tradizionalmente viene considerata, da una prospettiva antropocentrica, quell'emblematica differenza che legittimerebbe la distanza tra uomo ed eterospecifico¹². Nel rapporto mania-menade-pantera, dunque, il comportamento folle e brutale delle baccanti viene così ricondotto alla bestialità mediante cui si manifesta.

- *La Follia*

Il concetto di *mania*, tradotto usualmente con termini quali "follia", "pazzia", o "furore", andrebbe però svincolato da un'interpretazione statica suggerita da quelle dicotomie a cui siamo tanto abituati quali razionale/irrazionale, normale/patologico¹³, e restituito, ampliato, alla dimensione dinamica e

¹⁰ Miziur-Moździejch 2016.

¹¹ Cfr. Miziur-Moździejch 2016 p368 e p383.

¹² Per una panoramica su questo argomento nel mondo greco antico si rimanda a French 1994, Gilhus 2006 e Newmyer 2011 in particolare pp3-23.

¹³ Alla fine V secolo il medico Ippocrate, nel suo trattato *Sulla malattia sacra*, è il primo a svincolare disturbi corporei quali la *mania* da ogni aspetto sacro e divino. Cfr. Guidorizzi 2010 p21.

polimorfica da cui proviene¹⁴. Il verbo *mainomai*¹⁵, “sono furente”, “sono fuori di me”, è una voce medio-passiva e traduce la sensazione di essere attraversato, scombussolato, agito da una forza percepibile come esterna¹⁶. L’*enthusiasmos* dionisiaco coincide con una intima relazione con la divinità in cui la menade, piena del dio, non è il dio ma partecipa della sua conoscenza, del suo volere, del suo potere. Non è verosimile ridurre la *mania* quindi ad una perdita, ad una sottrazione di ragione, ma piuttosto andrebbe considerata un pensare con il dio, un divenire altro con la divinità, e leggerla come un’occasione di dialogo e metamorfosi con quegli elementi del non-umano che arricchiscono, mediano e partecipano del processo antropopoietico. Dioniso è l’unica divinità che consente questa prossimità, l’unico che permette di guardarlo diritto negli occhi nella sua epifania¹⁷ e che, nelle rappresentazioni vascolari, è rappresentato anche frontale con lo sguardo rivolto agli uomini, come si addice ad un vero predatore. Dioniso incarna la prossimità tra ciò che è umano e ciò che non lo è. Dioniso è il dio straniero che arriva per mare dall’Asia, o meglio l’eroe tebano che torna in Grecia da oriente: egli non appartiene alla stirpe olimpica originaria, è il semidio “due volte nato”¹⁸. Dioniso è il dio che insegna come mescere il vino, suo prezioso dono ai mortali: egli è un nume foriero di conoscenza. Ridurre dunque la *mania* dionisiaca ad una intossicazione acuta da vino o della mente¹⁹ equiparandola ad una menomazione, ad una sottrazione di potenza, non è coerente con gli attributi tipici di questa divinità profondamente intrisi di vitalismo, connessi con la fertilità e con il ciclico rigenerarsi della vita²⁰.

- La Ferocia

Le belve feroci in epoca arcaica erano un simbolo di coraggio e di forza che caratterizza l’iconografia eroica e quella mitica²¹ in cui la completezza umana è incarnata dal guerriero e dal cittadino della *polis*, ovvero il maschio, che ha in sé pregi e difetti tipici dell’umano ma in una misura superiore e migliore rispetto alla donna che è considerata come qualcosa di profondamente diverso²², più simile allo straniero, allo schiavo, alla bestia. Nel caso del menadismo, infatti, la

¹⁴ Platone nel *Fedro* (244-245) elenca diversi tipi di *mania* evidenziandone la poliedricità. E’ evidente che tradurre e associare tale concetto alla “pazzia” o ai suoi sinonimi è estremamente riduttivo e fuorviante.

¹⁵ Questo verbo ha una radice indoeuropea, *men*, che ha significato di “forza vitale”.

¹⁶ Per approfondire la sfera di emozioni e sentimenti analoghi alla *mania* in Omero si rimanda a Cfr. Guidorizzi 2010 pp111-162.

¹⁷ I numi olimpici generalmente puniscono severamente chi osa confrontarsi faccia a faccia con il dio. Due esempi molto noti: Atteone e Artemide; Semele e Zeus.

¹⁸ Euripide, *Ippolito*, v.560.

¹⁹ Esattamente quello che sembra suggerire la Miziur-Moźdizoch. Cfr. Miziur-Moźdizoch 2016 p383.

²⁰ Cfr. Nietzsche 1972 e Kerenyi 1992.

²¹ Eracle e Agamennone, per esempio, portano la pelle di leone e il loro impeto è spesso associato a questo felino. Cfr. Chiarini 2004.

²² Il genere femminile nell’antica Grecia è considerato come: «[...]una “stirpe” o una “specie” (*gēnos*) a parte, biologicamente, oltre che caratteriologicamente, distinta dall’uomo-maschio» (Cfr. Franco 2008, p.75). In particolare l’associazione con l’animale è alimentata da un nutrito corpus di stereotipi culturali (Cfr. Malina 1996 p125; Franco

pardalide come la *nebride* sono un tratto di prossimità tra menade e leopardo: entrambe sottolineano la “leopardità” della menade, il suo divenire pantera dal pelo maculato o predatrice di cerbiatto. La *nebride* può rappresentare sia il trofeo di caccia della menade-pantera o simboleggiare la trasfigurazione della baccante in cerbiatta preda di Dioniso. La connotazione brutale e violenta del menadismo mitico rientra nelle espressioni previste da tale dimensione zoetica, non può e non deve quindi stupire o indurre ad una lettura negativa e regressiva la zoomorfosi delle menadi. La dimensione ibrida del dionisismo è particolarmente evidente nella scena venatoria²³ in cui le baccanti, come uomini a caccia ma contemporaneamente donne armate delle sole mani nude, si avventano, come felini feroci, su Penteo, re dalle sembianze di leone, predatore del dio ma anche preda zoo-antropomorfa delle sue adepte.

- *Ibridazione dionisiaca*

L'idea che il teriomorfismo della menade sia una regressione, una “bestializzazione” di carattere negativo che priva la seguace dionisiaca di qualcosa non è, per le ragioni appena esposte, assecondabile così come è da rigettare lo stereotipo riduzionista della baccante folle, preda dell'irrazionalità di chi ha perso il senno. Nella *transe* della menade assistiamo, *dei gratia*, ad un incremento di potenza e di conoscenza: Agave non è semplicemente pazza ma preda del dio per il quale si fa predatrice, con il quale diviene²⁴ contemporaneamente pantera e cacciatore intento a dilaniare il figlio Penteo che ha assunto, egli stesso prima predatore e poi preda di Dioniso, le sembianze di leone. L'*entusiasmos* e lo stato di *mania* precedono e inaugurano la metamorfosi animale della baccante la quale risulta, dunque, un dono del dio, un suo prodigio. L'animalità allora, lungi dal marcare una sottrazione, una diminuzione di potenza, è parte dell'avvicinarsi dell'uomo a Dioniso e ai suoi misteri, una testimonianza di profonda commistione e ibridazione tra umano e non-umano²⁵. Il dio stesso indossa la *pardalide*, drappo associato ai semidei, agli eroi o ai grandi re ma raramente a divinità²⁶. In questi elementi iconografici tipici di Dioniso si incarnano l'identità

2008 e LiCausi 2008. La connotazione sessuale è certamente un argomento centrale nel culto dionisiaco e nel menadismo (cfr. Scullion 2013) la cui complessità e articolazione non è possibile affrontare in questa occasione. Per un'analisi più approfondita delle questioni di genere nell'antica Grecia si rimanda a Snell 1963, Pohlenz 1974 e Loraux 1991.

²³ Vv. 1079-1152. Tutta la tragedia è narrata in chiave venatoria. Cfr. Thuminger 2006.

²⁴ Questo divenire è un “divenire-animale” così come concepito da Deleuze e Guattari per i quali: «Divenire animale significa appunto fare il movimento, tracciare la linea di fuga in tutta la sua positività, varcare una soglia, arricare ad un *continuum* di intensità che valgono ormai solo per se stesse, trovare un mondo di intensità pure, in cui tutte le forme si dissolvono, e con loro tutte le significazioni, significanti e significati» Cfr. Deleuze e Guattari 1996 p23.

²⁵ Come fa notare la Franco: È infatti intuitivamente ovvio che un rapporto così stretto e così contraddittorio come quello che lega uomo e animale – o meglio, come diceva Aristotele, l'uomo e “gli altri animali” (*ta àlla zôia*) del pianeta – abbia dato luogo a riflessioni complesse, in cui la bestia gioca di volta in volta il ruolo dell'Altro da Sè o del “Sè”, del referente simbolico per operazioni di opposizione e separazione o, al contrario, di analogia e identificazione[...].Franco 2003 p63.

²⁶ Cfr. Widdows 2006.

nomade e straniera dei suoi viaggi in terre barbare²⁷, la sua femminilità panterina e il suo essere intimamente “altro”²⁸ ma *altro-con*²⁹ i suoi adepti, gli strumenti, le piante e le fiere a lui sacre.

Conclusioni

Dioniso, nei misteri dei suoi riti, nell’ipnotico suono dei crotali, dei cimbali e dell’*aulòs*, nella frenesia della danza e nell’ebbrezza del vino, svela la natura ibrida e mostruosa dell’uomo; inaugura, nell’*enthusiasmos* dionisiaco, un co-sentire con la divinità, con l’eterospecifico, con la pianta, con lo strumento, stimolando uno stato empatico della ragione: *mania*. Lo fa nell’oscurità della notte, nei luoghi impervi e selvaggi, al bramire delle Baccanti preda del dio: *eoui! eoui!*³⁰; lontano dalle consuetudini di quella *polis* in cui le donne sono confinate nelle mura domestiche e dedite al telaio; ove la filosofia addomestica la conoscenza alla luce della ragione, le mette il giogo, ne fa un’amante-oggetto di desiderio da vivisezionare, creando distanze e alimentando quel distacco, tra umano e divino, gridato nei versi del mito che echeggiano nella cavea e che i sacerdoti colmano col fumo speziato dei sacrifici animali. Mito intrappolato nelle superbe decorazioni vascolari, mito che è rito in cui si palesa e celebra il parossismo del rapporto tra umano e non-umano. Dioniso è senza dubbio il più umano degli dei, il più animale degli uomini e il più divino degli animali; egli stringe le sue spire d’edera attorno alla sua preda, attraverso il succo della vite rosso come il sangue, il ritmo ossessivo dei suoi strumenti e i passi vorticosi delle sue danze, entra nella baccante invasata e la riempie della sua *mania*. Il connubio menade-pantera, come ho tentato di mostrare, incarna la prossimità tra umano e non-umano promossa dal dio nel paradosso continuo di prede che si trasformano in predatori e di predatori che si scoprono prede in un perverso gioco venatorio; nella sete di vita celata nella violenza feroce e brutale, ora grazia ora punizione del nume, di una vendetta tanto divina e così umana. La menade però, nella sua follia e nel suo teriomorfismo, non subisce una deprivazione o una regressione ma incarna, invece, la potenza e il volere del dio, celebra il suo divenire-altro-con il dio e non altro-da se stessa³¹. Dioniso è il dio che decanta la prossimità del divino all’umano, dell’animale all’umano e quindi dell’uomo a se stesso. Il rapporto

²⁷ Tra queste figurano l’India, in cui Shiva indossa la pelle di tigre, l’Egitto dove la dea Osiride indossa la *pardalide*, la Persia e poi la Frigia della dea Cibele, divinità sempre affiancata da leoni che trainano il suo carro e spesso rappresentata recante in mano il cimbalo che insegnò al dio le danze sfrenate dei suoi rituali. Cfr. O’Flaherty 1980; Sax2001; Gilhus 2006.

²⁸ Cfr. Otto 1997 p85.

²⁹ Questa concezione dell’alterità quale altro-con-me è uno dei punti chiave della prospettiva filosofica postumanista a cui faccio esplicito riferimento e in cui «[...]la particella con, esprime uno slittamento centrale nell’ontologia del soggetto, non più isolato ma in co-sentire l’altro[...]» Cfr. Eleonora Adorni introduzione a Caffo, Marchesini 2014, p11. L’idea stessa di un’identità nomade di Dioniso non si riferisce qui limitatamente al peregrinare del dio e alla natura cosmopolita dei suoi rituali ma rimanda al concetto di “soggetto nomade” di Rosi Braidotti per la quale l’attenzione andrebbe spostata dalla rappresentazione del soggetto come qualcosa di unitario e caratterizzato da un individualismo autocentrato ad una complessità fondata sulla relazionalità e su un «[...]profondo sentimento di interconnessione tra il sé e gli altri, inclusi i non umani[...]» Cfr. Braidotti 2014 p57.

³⁰ Grido di incitamento lanciato dalle menadi in onore del loro dio.

³¹ Ma non siamo di fronte ad un semplice caso di “stress etnico”.Cfr. Guidorizzi 2010.

zoo-antropologico tra menade e pantera è l'emblema della congiunzione ibrida tra uomo ed eterospecifico, della prossimità tra alterità che il dio inaugura e incoraggia nel menadismo. Queste sono le pantere di Dioniso che danzano sinuose nei crateri e nelle coppe di argilla, agitando il tirso con il capo rovesciato e gli occhi roteanti, accompagnate dal bestiario dionisiaco nei suoi giardini di edera e di vite sul monte Citerone al grido di *eoui!eoui!*

Bibliografia

- AA.VV. (2004), edited by Clemente Marconi, *Greek Vases: Images, Contexts and Controversies*, Brill, Boston.
- Braidotti R. (2014), *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma.
- Caffo L., Marchesini R. (2014), *Così parlò il postumano*, Novalogos, Aprilia.
- Chiarini S. (2004), *Contributi alla questio leonina*, in: *Aevum Antiquum* N.S. 4 (2004), pp. 377-413.
- Cornford F.M. (2002), *Dalla religione alla filosofia*, Argo, Lecce.
- Deleuze G., Guattari F. (1996), *Kafka. Per una letteratura minore*, Quodlibet, Macerata.
- Detienne M. (1975), *I giardini di Adone. I miti della seduzione erotica*, Einaudi, Torino.
- Dodds E.R. (2009), *I Greci e l'irrazionale*, BUR, Milano.
- Ferretti F. (2015), *Alle origini del linguaggio umano. Il punto di vista evoluzionistico*, Laterza, Roma-Bari.
- Franco, C. (2002), *L'animale e l'eletto: segni di regalità nel mondo antico*, *Animali tra zoologia, mito e letteratura nella cultura classica e orientale. Atti del convegno, Venezia, 22-23 maggio 2002*, Padova, S.A.R.G.O.N., vol. Quaderni del Dip. di Scienze dell'Antichità e del Vicino oriente 1, pp.233-247.
- (2003), *Animali e analisi culturale*, in Gasti F., Romano E.(2003), a cura di, *Buoni per pensare. Gli animali nel pensiero e nella letteratura dell'antichità*, Collegio Ghislieri, Pavia.
- Gilhus I., S. (2006), *Animals, Gods and Humans. Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*, Routledge, London.
- Guidorizzi G. (2010), *Ai confini dell'anima. I Greci e la follia*, Raffaello Cortina, Milano.
- Ieranò G. (1994), a cura di, *Euripide. Le Baccanti*, Mondadori, Milano.
- (2010), *La tragedia greca. Origini, storia, rinascite*, Salerno edizioni, Roma.
- Jaeger M. (1936), *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze.
- Jeanmaire H. (1972), *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, Einaudi, Torino.
- Kerenyi K. (1962), *Gli dei della Grecia*, Est, Milano.
- (1992), *Dioniso*, Adelphi, Milano.
- LiCausi P. (2008), *Generare in comune. Teorie e rappresentazioni dell'ibrido nel sapere zoologico dei greci e dei romani*, Palumbo, Palermo.
- Loraux N. (1991), *Il femminile e l'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari.
- Marchesini R., Andersen K. (2003), *Animal Appeal. Uno studio sul teriomorfismo*, Hybris, Bologna.
- Marchesini R., Tonutti S. (2007), *Manuale di zooantropologia*, Meltemi, Roma.
- Marchesini R. (2013), *Epifania animale. L'oltreuomo come rivelazione*, Mimesis, Milano.
- Miziur-Moździoch M. (2016), *Fierce and Felines in the cult and Imagery of dionysus: Bacchic mania and what else?*, in Patricia A. Johnston, Attilio Mastrocinque, Sophia Papaioannou (ed.), *Animals in Greek and Roman Religion and Myth. Proceedings of the Symposium Grumentinum Grumento Nova (Potenza) 5-7 June 2013*, Cambridge Scholars Publishing.
- Nietzsche F. (1972), *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano.

- O'Flaherty W., D. (1980), *Dionysus and Siva: Parallel Patterns in Two Pairs of Myths*, History of Religions, Vol. 20, No. 1/2, Twentieth Anniversary Issue (Aug. - Nov.,1980), pp. 81-111, The University of Chicago Press.
- Otto W.F. (1997), *Dioniso, Il melangolo*, Genova.
- Pohlenz M. (1974), *L'uomo greco. Storia di un movimento spirituale*, Bompiani, Milano.
- (1961), *La tragedia greca*, Paideia, Brescia.
- Rainone A., Gensini S. (2008), a cura di, *La mente. Tradizioni filosofiche, prospettive scientifiche, paradigmi contemporanei*, Carrocci, Roma.
- Sax B. (2001), *The mythical zoo. An Encyclopedia Of Animals in World Myth, Legend, & Literature*, ABC-CLIO, Santa Barbara.
- Sissa G., Detienne M. (1989), *La vita quotidiana degli dei greci*, Laterza, Roma-Bari.
- Snell B. (1963), *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino.
- Thuminger C. (2006), *Animal world, animal representation and the "hunting-model": Between literal and figurative in Euripides' Bacchae*, in Phoenix, Vol. 60, No. ¾, pp. 191-210, Classical Association of Canada.
- Vernant J.P. (1991), a cura di, *L'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari.
- (2001), *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, Einaudi, Torino.
- (2003), *Mito e religione in Grecia antica*, Universale Donzelli, Roma.
- Widdows D.L. (2006), *Removing the body: representations of animal skins on greek vase*, UMI Ann Arbor.