

# GERARDO POMPEI

## DONNA E POLITICA, DONNA E GUERRA

### Riflessioni sulla condizione femminile in Grecia

#### DONNA E POLITICA, DONNA E GUERRA

##### Riflessioni sulla condizione femminile in Grecia

A chi si accinge ad indagare sulla donna nel mondo antico si pongono immediatamente gravi problemi di metodo e fondamentali problemi di impostazione. È possibile scrivere una storia della donna nell'antichità greca? Costretta al silenzio ed all'ignoranza, nell'ombra di una vita vissuta in funzione strettamente subalterna, votata alla riproduzione ed alla amministrazione della casa, essa non appare nelle pagine di una Storia indifferente al privato. *"E che cosa poteva sapere... se era vissuta sotto stretta sorveglianza perché avesse a vedere il meno possibile, il meno possibile avesse a udire e ponesse a chiunque il minor numero di domande possibile? Non ti pare che ci fosse già da essere contento che essa... sapesse fare un mantello con la lana che riceveva, e avesse visto come si distribuiscono alle serve i lavori di filatura?"* esclama l'Isomaco di Senofonte (*Econ.* VII 5). La storia è scritta dagli uomini e contempla solo ciò che è pubblico; quando, raramente, le donne vi fanno irruzione è nel disordine e la loro apparizione inquieta tutti gli storici, sia Senofonte che Erodoto che Tucidide. Ma se scarsissima è la documentazione di una presenza nella storia, sovrabbondanti sono le rappresentazioni iconografiche e le descrizioni letterarie della donna immaginaria o immaginata. Partendo dal presupposto che, come ha affermato un antropologo, *"la vita di un primate non umano è governata dall'anatomia e dalla fisiologia, la società umana è regolata dalla cultura"* (P.Farb) la ricerca si deve muovere per categorie antropologiche perché la rappresentazione della donna nella pittura vascolare non è lo specchio dei reali rapporti tra i sessi quanto l'indicazione della direzione dello sguardo maschile, non indica, cioè, tanto ciò che la donna era quanto ciò che si voleva che fosse. Bisogna aggiungere che questo sistema di rappresentazioni è quello che condiziona il comportamento umano, ma rimane, in gran parte, invisibile o ignoto a chi agisce; così gli uomini greci, agivano, come noi, secondo quel funzionamento di preterizione per cui gli elementi fondamentali di cui il nostro mondo culturale è costituito –ed ancora di più gli ancoraggi simbolici che lo sottendono, non sono messi in discussione perché, non essendo percepita la loro preminenza o non essendo percepiti affatto, non possono essere messi in discussione. Anche l'assunzione della parola da parte delle donne nella produzione teatrale antica -inventata, scritta e fruita da soli uomini- esprime una proiezione che dell'ideale femminile ha l'uomo, per completare il modello maschile o l'eco delle sue ossessioni; il tutto nell'ambito più generale della riflessione su problemi fondamentali per la città come i limiti del potere, la pace e la guerra, il rapporto fra privato e pubblico, fra legge e tradizione ecc.

Sull'altro fronte del problema, nel momento che ci si addentra nella ricerca e si scarta a priori il generico, il banale o lo scontato ci si accorge subito che i lineamenti di una storia delle donne sono stati appena abbozzati ed in epoca molto recente. Il campo degli studi desta a prima vista l'impressione di un immenso fluido indistinto e successivamente, per contrasto, quello della ricerca accademica erudita, particolareggiata e frustrante. Quale criterio di indagine scegliere? Un criterio cronologico, geografico, etnico, di suddivisione per classi sociali ( padrona, schiava, cortigiana ), per

funzioni e ruoli ( donna di casa, di strada, sposa, nubile, vedova ), per relazioni di parentela ( madre, figlia, nonna...) per classi di età ( bambina, adolescente, giovane, donna matura, anziana )? La lettura delle opere più recenti crea altri problemi in quanto mostra quanto rapidamente si evolvano le idee. Se all'inizio della moderna ricerca, negli anni Settanta, ci si poneva la domanda basilare : "Le donne hanno una storia?" e negli anni Ottanta ci si domandava: " È possibile scrivere una storia delle donne?" negli anni Novanta ci si può domandare: "Si può scrivere una storia dell'antichità senza una storia delle donne?". La direttrice verso cui si è mossa la ricerca indica non tanto un'evoluzione degli studi storiografici - suscettibile di pochi sviluppi, data l'esiguità delle testimonianze - quanto una collusione sempre più stretta fra studi storici e studi antropologici. E così la storia delle donne è diventata la storia dei rapporti fra i sessi. Tali studi non sono certo stati promossi né tanto meno sviluppati da studiosi di scuola italiana, legati tradizionalmente ad un concetto di studi filologici che non ammettono o accettano con scetticismo e riserve l'intrusione o gli apporti di altre discipline.

Se si considera l'identità e l'alterità un dato acquisito nella cultura greca si rischia di prendere alla lettera, confortati dall'appoggio rassicurante della citazione, il discorsetto esemplare sulla divisione naturale dei sessi e dei ruoli espresso da Senofonte nell'*Economico*. Lo stesso Senofonte ci fornisce testimonianza che **Socrate**, a differenza della maggior parte dei suoi concittadini, teneva le donne in una certa considerazione, e, soprattutto, non le riteneva inferiori per natura (come le ritenevano sia Platone sia Aristotele). Nel *Simposio* (VIII, 23) ad esempio, ci racconta che Socrate, di fronte all'abilità di una giocoliera, osserva che la donna sta dando *“una prova fra tante che la natura femminile non è naturalmente inferiore a quella dell'uomo, salvo perché manca di saggezza e di forza fisica.”* Una limitazione, quest'ultima, che può sembrare misogina a noi, ma che certamente non è tale valutata nel quadro di quello che i greci dell'epoca pensavano del sesso femminile. Quello che è rilevante è che per Socrate le donne non erano 'naturalmente' inferiori: quello che le rendeva tali, per lui, era in misura prevalente la mancanza di educazione. Ed egli spiegava, quindi, che era dovere dei mariti insegnare alle mogli a essere delle buone compagne, per evitare (dichiarazione non poco sintomatica!) che fossero le persone con le quali essi avevano minor dialogo. Non a caso, dunque, quando una donna era istruita come Aspasia, Socrate era pronto a riconoscere, quantomeno in alcuni campi, la sua superiorità. Della concubina di Pericle, infatti, Socrate aveva grande rispetto. Nell'*Economico* (III,14-15) di Senofonte, ad esempio, interrogato sulla questione *“se uno ha una buona moglie, è lui che l'ha fatta tale?”*, Socrate risponde invitando a interpellare in proposito Aspasia che, sull' argomento, ne sa molto più di lui!

Ma il suo rispetto teorico per le donne, o quantomeno per alcune di esse, non impediva a Socrate di amare i ragazzi, e di considerare le donne, nei fatti, (quando non erano, del tutto eccezionalmente, come Aspasia) delle persone che, al di là di affermazioni di principio, non era possibile avere il benché minimo scambio intellettuale. Come giudicare, altrimenti, il suo atteggiamento verso la moglie, la ben nota Santippe, divenuta, chissà perché, il prototipo della donna petulante e prepotente? Dei rapporti di Socrate con Santippe, in realtà, sappiamo ben poco. Ma un episodio sembra molto significativo: dopo essere stato condannato a morte, mentre nel carcere discute con gli amici dell'immortalità dell'anima, Socrate riceve una visita della povera donna che, come tutte le donne, è incapace di comportarsi nobilmente: alla vista del marito che sta per andare a morte, Santippe piange e si disperava. E Socrate, infastidito, senza degnarla di una parola, così la liquida: *“O Critone, qualcuno la porti via di qui e la riconduca a casa”*. (*Fedone* 60,a) A giudicare dall'episodio, dobbiamo concludere che Socrate non metteva in pratica le sue teorie. Santippe, evidentemente, non aveva ricevuto da lui gli insegnamenti che, nell'*Economico*, egli afferma che i mariti avrebbero dovuto impartire alle mogli. Ed era rimasta, di conseguenza, quello che, in teoria, per Socrate, una moglie non doveva essere: una persona, appunto, con cui il marito non aveva dialogo alcuno. Il Socrate filosofo gioca spesso sul dibattito fra maschile e femminile e la parodia offerta da Aristofane nelle *Nuvole* ne è una efficace conferma.

La trattazione del problema della differenziazione dei sessi costituirebbe materia più che abbondante per una ricerca specifica, per cui bastino alcuni cenni. Sarà interessante, comunque,

individuare, nell'insieme della rappresentazione che la civiltà greco-antica costruì a proposito della donna, quegli elementi invarianti che rimasero più significativi e persistenti nella cultura occidentale, fino ai nostri giorni. Nella tradizione eroica di matrice omerica si postula un uomo virile che manifesta caratteristiche successivamente riservate al femminile: l'eroe piange, trema, e conosce la paura. Nella mitologia troviamo l'Androgino primordiale o l'Ermafrodito (cfr. Plat. *Simposio* 190 sgg.) o Zeus che partorisce - Atena dalla testa e Dioniso dalla coscia - o che inghiotte Metis: il dio più forte acquista completezza inglobando una divinità femminile e partorendò un figlio che sarà una divinità dalla sessualità ambigua come quella di Dioniso o femminile, come quella di Atena che si identifica però nei suoi attributi esteriori ed interiori, virili (sapienza e valore bellico); una fanciulla virile, una dea non-donna. (Anche nella iconografia bizantina il ventre fortemente marcato di Gesù sembra voglia indicare che da tale ventre ha origine la vita.) Il senso di tale inglobamento potrebbe interpretarsi nel senso più generale di una operazione culturale consistente nello scivolamento attraverso il quale il femminile passerebbe dal corpo della donna al pensiero dell'uomo, per cui il corpo della donna perderebbe sostanza e l'uomo acquisterebbe complessità e completezza.

Detto questo, mi sembra che l'osservazione della differenza tra sessi sia alla base del pensiero, sia tradizionale sia scientifico. Fin dalla nascita del pensiero infatti, la riflessione degli esseri umani non ha potuto dirigersi che su quanto era loro dato di osservare più da vicino, cioè il corpo e l'ambiente in cui il corpo è immerso. Tra i meccanismi fondamentali del pensiero vige un'opposizione concettuale essenziale, quella che oppone l'identico al differente, uno di quei *themata* arcaici che si ritrovano in tutto il pensiero scientifico, antico e moderno, e in tutti i sistemi di rappresentazione. Supporto principale dei sistemi ideologici, il rapporto identico-differente è alla base dei sistemi che oppongono due a due valori astratti o concreti (caldo/freddo, secco/umido, alto/basso, inferiore/superiore, chiaro/scuro ecc.), valori che contengono contrasti, e che si ritrovano nelle griglie di classificazione del maschile e del femminile.

Nel trattare la differenziazione dei sessi il medico Ippocrate aveva detto che gli uomini sterili sono femminili e le donne sterili maschili. **Platone** si serve delle categorie di *γένος* ed *εἶδος*; *γένος* significa genere, ma anche stirpe, razza; *εἶδος* è secondo Platone non solo specie, ma soprattutto forma. Nel mito della creazione del mondo narrato nel *Timeo* egli evoca una razza delle donne che sarebbe venuta ad affiancarsi al *genos* degli uomini. Ma nel *Politico* (262c-263a) divide il genere umano, il *γένος ἀνθρώπινον*, in maschi e femmine ed afferma che prendendo un *γένος* e tagliandolo in due si ottengono due *εἶδη* e due *γένη*. Platone sa bene che l'identico partecipa dell'altro, ma la distinzione è tutt'altro che chiara; per superare tale aporia ci indica una via d'uscita quando avanza l'esigenza di una rigida separazione dei sessi, per evitare i perversimenti, sia " *per i ragazzi, sia maschi che femmine, e per le donne-uomini e per gli uomini-donne*"! (*Leggi* 836b). Nella *Repubblica* (450 e segg.) la distinzione dei sessi, dal piano teorico generale, viene subito indirizzata a quello politico; Socrate, esprimendo concezioni ancorate ad un buon senso tradizionale, afferma che il politico è costituito da un dominio regolato da leggi autonome e quindi, su tale piano, non ha valore una distinzione tra i sessi. Tale affermazione teorica è subito annullata dall'applicazione del pregiudizio della inferiorità femminile, individuata nel valore vile delle sfere di attività specifiche femminili: " *C'è qualche campo dell'attività umana in cui il genere maschile non superi sotto tutti questi punti di vista quello femminile?*" domanda Socrate a Glaucone e continua poi con tono ironico e retorico " *Dobbiamo dilungarci a parlare della tessitura, della confezione di focacce e degli alimenti cotti, dove sembra distinguersi il sesso femminile e dove anzi è ridicolo che venga sconfitto?*" (*Rep.* 455-c,d) Il doppio significato di *γένος*, come gruppo che si può dividere in coppie di *εἶδη*, e come gruppo capace di perpetuarsi attraverso la riproduzione è lasciato in eredità da Platone ad Aristotele insieme all'idea che la comparsa del genere femminile sia dovuta alla rottura di una perfezione originaria (*Timeo* 42 b;90 e). **Aristotele**, pur conoscendo circa quattrocento specie di animali, le descrive secondo le categorie di specie e genere, senza arrivare ad individuare nessuna delle categorie tassonomiche moderne; secondo le scienze attuali esistono

infatti classi, suddivise in ordini, composti da famiglie, ognuna delle quali è formata da generi, ognuno dei quali è un insieme di specie. La questione se si deve riconoscere una differenziazione secondo le specie (*κατ'εἶδη*) fra maschi e femmine è posta dallo Stagirita nel X libro della *Metafisica*. La concezione moderna attuale di un genere che implica la riproduzione incrociata bisessuale incontra un'aporia teoretica insormontabile nel filosofo antico: il disformismo sessuale fra maschio e femmina gli appariva troppo importante per essere considerato un "accidente" e poco essenziale per sembrare "sostanza" per cui tale differenza è collocata in un spazio intermedio, senza sconvolgere le gerarchie della zoologia e della sua classificazione tassonomica. L'aporia che tenta di risolvere il filosofo è connessa a questo interrogativo: perché la donna e l'uomo non sono differenti per specie, pur essendo la femmina ed il maschio differenti per proprietà contraria? Anche per il filosofo-naturalista il genere riproduce esseri che hanno la stessa forma che è considerata come unica: la forma del γένος trasmessa è quella del padre. Come è possibile ciò? La riflessione slitta dall'ammissione di un'analogia pertinente al piano teorico alla rilevazione di una ineguaglianza ed inferiorità naturale del corpo femminile; *"La femmina è meno muscolosa, ha le articolazioni meno pronunciate... la carne più debole, le ginocchia più vicine e le gambe più sottili. I loro piedi sono più minuti... la voce più debole ed acuta.. L'uomo ha il cervello più grande ... ed anche il maggior numero di suture craniche"*. (*Storia degli animali* 638; *Parti degli animali* 653) La donna è assimilata al bambino, uomo difettoso perché non cresciuto, mentre la donna è uomo difettoso perché incapace di crescere in quanto variante difettiva della specie. *"Vi è rassomiglianza anche di forma tra un bambino ed una donna, e la donna è come un uomo sterile."* La donna, essere debole, possiede rispetto all'uomo una fortissima *libido* erotica, ma risulta nettamente inferiore per quanto concerne la *philia*, che noi rendiamo, in maniera incolore ed impropria con la parola "amicizia". Ancora Aristotele, nel libro ottavo dell'*Etica Nicomachea*, afferma che c'è una *philia* di genere inferiore, di una specie più bassa, se questa si crea fra esseri disuguali come uomo e donna, perché *"ciascuna delle due è diversa per virtù e funzione, nel motivo dell'amicizia e quindi anche dell'affetto... il migliore dei due (scil. l'uomo) dovrebbe ricevere più affetto di quanto ne dà."* Lo stereotipo trova il suo fondamento nei testi basilari della cultura greca, in Omero ed Esiodo. La schematicità e tipicità del racconto omerico configura, - è stato riconosciuto - un universo di relazioni stabili socialmente organizzate. La lunga scena di seduzione operata da Era nei confronti di Zeus e narrata nel XIV libro dell'*Iliade* costituisce racconto esemplare. La vestizione di Era ha un significato magico: la dea indossa le vesti per l'amore come l'eroe indossa le armi per la guerra. Nello specifico, Era riceve in prestito da Afrodite una fascia ricamata capace di ammaliare in modo irresistibile e di suscitare amore, desiderio e carezzevole persuasione. La finta ritrosia di Era completa, a livello operativo, la macchinazione ingannevole, la dea, quando scorge il marito, lo trova addirittura odioso (στουγηρός) e completa l'inganno inventando un litigio fra Oceano e Teti. Zeus cade nella trappola, e rivela di essere preda di un desiderio amoroso straordinario ed inserisce Era nell'ambito delle sue conquiste, di cui fa un dettagliato elenco; se, da un verso, tale enumerazione può facilmente essere giudicata grossolana mancanza di tatto, dall'altro rimarca la potenza fecondatrice del re degli dei e la sovranità maschile. Era, invece, mira ad *"ingannare la mente di Zeus"* per indurlo, attraverso il sesso ed il sonno, al proprio volere, ma il conseguimento dello scopo specifico fa parte della generale capacità ingannatrice della donna che seduce l'uomo e lo rende incosciente e vulnerabile. D'altronde Afrodite rappresenta l'intero campo di azioni che sono comprese tra il fascino e la seduzione e la soddisfazione del desiderio.

La religione ed il mito greco non ci hanno tramandato una versione univoca dell'origine dell'uomo, come è accaduto per la religione giudaica cristiana; in Grecia ogni città si attribuì come antenato un 'primo uomo', fondatore di stirpe ed eroe civilizzatore, nato dalla terra. L'uomo è per definizione nato dalla terra; su questo grado zero del mito concordano tutti; ci sono, però, almeno due distinte tipologie della nascita, una riferita agli uomini, l'altra alla donna. Nel primo caso, pur nelle diverse varianti, l'uomo nasce dalla terra-madre come una pianta, sia esso un *gegenès* (nato da *gè*) come nel mito platonico, o autoctono (nato da solo *autos* dal suolo *chton*), come nel mito ateniese, o come gli

Sparti (da *speiro*, seminare) nati dalla terra seminata con i denti del drago, come nel mito tebano. La donna nasce, invece, plasmata dalla terra, per opera di Efesto, non attraverso un processo naturale, ma per un artificio del dio, come un *daidalon* vivente: “*Con della terra l’illustre zoppo modellò un essere in tutto simile ad una vergine*” (Esiodo *Opere* 71; *Teog.* 572); la donna rassomiglia ad una donna, la donna vive del suo artificio, è “*l’amabile inganno*”: Da lei si introduce, nella stirpe umana, la dualità, poiché gli uomini, fino a quel momento, si riproducevano da soli per intervento divino:” *Da lei è sorta la razza femminile delle donne*”. (*Teogonia* 590). Esiodo, in ambedue le versioni del mito di Pandora, parla di un cinto donato, questa volta, da Atena (*Teo.*573; *Opere*72) (*Teo.*vv570 segg.) Pandora diviene così (*Opere* vv.62 segg.) “*per gli uomini il bel male al posto del bene...l’alto inganno... Il padre di uomini e dei a Efesto illustre ordinò che ... somigliante alle dee immortali nell’aspetto, formasse bella e amabile figura di vergine.. e che grazia le effondesse intorno alla fronte l’aurea Afrodite e desiderio tremendo e le cure che rompono le membra; che le ispirasse un sentire impudente e un’indole scaltra ordinò ad Ermete... Dentro al suo petto il messaggero Argifonte menzogne e discorsi ingannevoli e scaltri costumi pose .... inganno difficile e senza scampo.*”) La donna presentata da Esiodo in altri passi è conseguentemente la creatura che incanta con la sua seduzione (*φιλότης*), inganna col suo chiacchierio bugiardo (*ἀπάτη*) per poi divorare, lei, ventre (*γαστήρ*) insaziabile tutti i beni dell’uomo e le sue energie fisiche e sessuali, conducendolo a precoce vecchiaia.

E’ il caso di annotare che, nei famosi giambi di Semonide contro le donne, la diversificazione della tipologia trova un unico elemento unificatore: l’eccesso di *libido*. Tale stereotipo femminile persisterà in tutta la cultura greco-romana: ancora in epoca imperiale Plutarco consiglierà di non far conoscere l’amore alle spose; Flavio Giuseppe (*Ant.* IV,219) spiega perché nel diritto tradizionale giudaico la testimonianza delle donne non era valida: “*διὰ κουφότητα καὶ θράσος τοῦ γένους αὐτῶν, per la leggerezza, volubilità, e per la sfrenatezza della loro natura*”. Filone di Alessandria identificava il *voûs* con il maschio e il *πᾶθος* con la femmina, servendosi di queste categorie per l’interpretazione dei primi capitoli della *Genesi*. Illuminante, per tutti, Ovidio il quale, nella sua *Ars amatoria*, dopo aver passato in rassegna alcuni degli innumerevoli *exempla* che la tradizione mitologica metteva a sua disposizione per dimostrare questa tesi - Biblide, Mirra, Pasifae...-sentenzia “*In noi uomini il desiderio è più moderato e non così furioso, la passione dei maschi rispetta il limite della legge*” (*Ars a.* vv.281-282). Ancora più interessante il mito di Tiresia che, dopo aver avuto la possibilità di vivere una doppia esperienza di vita umana, sia come uomo che come donna, interrogato da Era e Zeus su quante parti di godimento spettassero rispettivamente, all’uomo e alla donna, nell’atto sessuale, assegna una parte nettamente superiore alla donna (secondo la versione più celebre, quella fornita di Esiodo, nove parti per la donna ed una per l’uomo). La contraddizione è evidente se si riflette che se, nella mentalità antica (e non solo) la donna è l’essere debole come può essere così nettamente più forte la sua libidine? La risposta si può trovare nel fatto che alla donna veniva imputata una dipendenza, dal punto di vista fisico, dinamico e dei sentimenti, dalla parte “sinistra” in un modello culturale che poneva a “destra” tutti gli elementi positivi. Altra spiegazione, non influente, è costituita dal fatto che l’attrattiva erotica viene strettamente collegata ad un’altra prerogativa femminile negativa, quella dell’inganno. Bisogna anche ricordare che l’atto sessuale, nella mentalità antica (Esiodo docet) era visto dall’uomo come un una dispersione di seme e dispendio di energie che evocava paura di perdita e senso della morte.

Ma veniamo a considerare una differenza più rilevante. Riprendendo tale teorizzazione da Diogene di Apollonia, Aristotele afferma che il seme femminile, derivato per metabolismo dal sangue, riceve nel corpo femminile, più freddo a causa della sua impotenza (*ἀδυναμία*), una cottura debole. “*La femmina è contraddistinta da una impotenza di fondo: non è in grado, a motivo della sua natura fredda, di operare la cottura del seme a partire dall’elemento ultimo cioè il sangue.*” Il seme non cotto rimane quindi abbondante e viene espulso, in forma sanguinolenta, dalla mestruazione femminile. Al contrario, il seme maschile, ben cotto ( se non lo è contiene tracce di sangue) è

l'unico principio generatore (*ἀρχή γενέσεως*) "Il maschio [è] portatore del principio del mutamento e della generazione, la femmina di quello della materia" (Ar. GA 738; poi 761 e segg.) La femmina fornisce soltanto il supporto alimentare in un processo creativo che dipende solo dal maschio. Il seme maschile contiene infatti tre qualità: 1) il principio dell'anima (*τῆς ψυχῆς ἀρχή*) in quanto è il maschio "che introduce l'anima sensitiva sia direttamente, sia indirettamente attraverso il seme"; 2) il principio del movimento (*ἀρχή κινέσεως*), del movimento biologico inteso come principio attivo del processo creativo in quanto il seme maschile "quando penetra nell'utero, coagula e mette in movimento il residuo della femmina imprimendo ad esso il movimento da cui esso stesso è animato." 3) il principio della forma (*ἀρχή τοῦ εἶδους*) che completa l'opera di trasferimento dell'anima e del principio attivo e creativo, in un modello di forma che corrisponde a quello del padre generatore. Il discorso aristotelico -secondo quel meccanismo binario di opposizione vigente nel pensiero umano e soprattutto evidente nel pensiero antico- oppone il maschile al femminile come rispettivamente caldo e freddo, animato e inerte, soffio e materia. Ma se prendiamo esempi più recenti, i discorsi di igienisti del XVIII e XIX secolo, o anche i principi medici contemporanei, possiamo notare, chiaramente formulata o implicita, la persistenza di questi sistemi categoriali di opposizione. Nell'edizione dell'*Encyclopaedia Universalis*, pubblicata nel 1984, alla voce *Fecondazione* l'incontro tra ovulo e spermatozoo, il cui meccanismo rimane tuttora non spiegato, e presentato dai biologi come l'incontro di una materia inerte, vegetativa - che ha bisogno di essere animata - con un principio attivo, una energia apportatrice di vita. In questo si vede non la sopravvivenza di una conoscenza filosofica di cui noi saremmo eredi, ma la manifestazione spontanea di una griglia interpretativa, valida sia nel discorso scientifico sia nel discorso naturale, che ingloba i generi, i sessi e anche - come in questo caso - i gameti, in un sistema di opposizione la cui origine si trova nella primitiva osservazione della irriducibile differenza dei sessi.

Abbandoniamo per un po' l'analisi secondo lo stereotipo della donna come essere difettoso ed inferiore e riprendiamo ad esaminare la concezione della donna sul piano politico. Abbiamo già visto chiaramente come Platone, ed anche tutti gli altri che i Greci, vollero distinguere i due sessi non tanto in senso fisiologico ma in senso politico, in quanto investirono il sesso fisiologico di una valenza sociale, come segno del ruolo che l'individuo doveva rivestire nell'ambito politico; più specificamente, fu sempre evidente la preoccupazione di definire l'uomo-cittadino attraverso una virilità immune da qualsiasi ricorso al femminile. "*Le cose che occorrono nell'estrema forma di democrazia sono tutte di natura tirannica, l'influenza delle donne in casa, perché facciano le delatrici contro i mariti, e l'indulgenza nel trattamento degli schiavi per lo stesso motivo: in realtà nè gli schiavi nè le donne cospirano contro i tiranni, anzi, vivendo in agiatezza, sono di necessità ben disposti verso le tirannidi e tali democrazie.*" Platone non fa altro che assegnare risultanza politica ad un assioma fondamentale dello stereotipo femminile greco: l'animo femminile è connotato dall'inganno astuto e dalla menzogna, codificati, come si è visto, nel racconto mitico-religioso della creazione della prima donna." Più che legittimo quindi appare l'intento perseguito dalla Pomeroy (S.B.Pomeroy *Donne in Atene e Roma* Torino 1978) di approfondire la conoscenza del mondo privato, dei sentimenti, della sessualità delle donne antiche per assegnare loro un posto nella storia, per poter scrivere una loro storia, per completare la storia. Anche se le conclusioni della studiosa non sempre sono state condivise, specialmente per certe carenze metodologiche rilevate soprattutto dagli studiosi italiani, la ricerca è proseguita lungo tale linea e le successive precisazioni hanno imposto il concetto di gender e la categoria analitica di sexual asymmetry (*Sexual asymmetry, Studies in Ancient Society* a cura di J. Blok e P. Mason Amsterdam 1987). L'americana Joan Scott (*A useful category of historical analysis* in *American historical review* XCI 1986) ha chiaramente spiegato che l'uso e gli scopi dei termini gender e sexual asymmetry stanno ad indicare:

- 1 un rifiuto del determinismo biologico
- 2 l'introduzione della dimensione di relazione fra i sessi

3 il carattere fondamentalmente sociale della distinzione fra i sessi .

Josine Blok ha dimostrato come tutti i migliori studi effettuati sino ad allora sulla donna si erano orientati sulla ricerca in un settore a parte in quanto fondati sulla distinzione fra pubblico e privato e sulla immagine della donna come "Diversa", concetti elaborati già dal XIX secolo. La sua proposta mira al superamento dei confini del particolare per far rifluire gli studi sulla donna nell'insieme degli studi storici. In tale prospettiva e congruente con il taglio che vogliamo dare alla nostra ricerca è lo studio della Loraux su donne e *στάσις* (rivoluzione) di cui riferiremo. Per essere più precisi , una volta esaurite le premesse ed impostato il problema, definiamo i limiti e le direttrici del presente lavoro. Il primo argomento sarà la divisione dei sessi e dei ruoli in Omero e quindi la città come creazione e valore maschile con corrispondente esclusione delle donne; si proseguirà quindi affrontando i temi della funzione sociale della donna cioè quella della procreazione in simmetria con la funzione del guerriero: il letto e la guerra, il piacere ed il dolore; sarà percorso poi il tema della valenza della procreazione, dell'importanza religiosa originaria del culto della Meter e del corrispondente rituale della festa delle Tesmoforie in cui si realizzava il registro temporaneo dello scambio mentre l'accento ai riti bacchici conserverà tale linea per esaminare il registro della inversione e del rovesciamento; ancora su tale registro sarà aperta la parentesi storica su donne e *στάσις*. La conclusione, dopo un excursus sulla caratterizzazione delle figure femminili nella tragedia, specialmente in quella euripidea, cercherà di ritirare tutte le fila della ricerca col mito di Elena visto come problema della sessualità originaria, come piacere e dolore, come rapporto fra donna e guerra, come culto conclusivo della procreazione.

Abbiamo già visto che in Omero la divisione dei sessi non era così ben delineata; se è vero che l'eroe manifesta caratteristiche "femminili", si può anche notare, per quel poco che appaiono le donne, che l'eroina dell'Iliade, Andromaca, porta un nome da Amazzone e quando piange nel cordoglio si dice che soffre come un guerriero che muore. E se tale osservazione può risultare irrilevante, ben dichiarata e puntuale è la divisione sociale dei sessi. Ettore, nel famosissimo episodio dell'incontro con Andromaca, spiega chiaramente (*Il. VI 441* segg.): "*Ho tremendamente vergogna dei Troiani e delle Troiane se mai dovessi fuggire come un vile lontano dalla guerra*". Il rispetto dell'opinione pubblica (αἰδώς), in quella che Dodds ha definito molto icasticamente civiltà di vergogna, indica insieme la più potente forza morale nota all'uomo greco e nel contempo l'obbligo inderogabile del rispetto di un modello di comportamento inequivocabilmente e rigidamente definito. (Cfr. Dodds *'I Greci e l'irrazionale'* La Nuova Italia cap.II pagg.33 e segg.) La definizione dello stereotipo non è solo operata al negativo ma prosegue dettagliata al positivo: "*né l'animo a ciò mi esorta, poiché ho imparato ad essere valoroso sempre e a combattere fra i Troiani in prima fila, cercando di conservare la gloria di mio padre*". La perpetuazione del modello, da padre in figlio per il passato, viene ribadita per il futuro nella preghiera che Ettore esprime per il figlio Astianatte (vv. 476 e segg.): "*O Zeus e voi altri dei, concedete che anche questo mio figlio sia, qual appunto son io, illustre fra i Troiani, e del pari valente per il suo vigore...ed un giorno qualcuno possa dire di lui quando torna dal campo di battaglia 'costui è molto più forte del padre'; porti egli le sue spoglie cruente dopo aver ucciso il nemico e la madre si rallegrerà in cuore*". Questa esaltazione della figura del maschio combattente, che si ritrova in popoli anche di cultura molto diversa, si esalta nel duello fra due eroi, per cui si parla, per Omero, di *etica agonale*". Anche la madre è consapevole di ciò ed accetta la univocità dei ruoli, non solo di quello eroico maschile, ma anche di quello subalterno femminile che Ettore ribadisce in maniera brusca per concludere il colloquio (vv.490 e sgg.) "*Suvvia, torna a casa e prenditi cura dei tuoi lavori, il telaio ed il penneccio ed ordina alle ancelle di attendere al lavoro: alla guerra penseranno gli uomini*". Grave insulto era, per un guerriero, essere paragonato ad una donna. Tersite apostrofa i suoi compagni con l'insulto più offensivo (*Il. II 235*): "ὦ πέπovες, κακ'ἐλέγχ', Ἀχαιῖδες οὐκέτ' Ἀχαιοί, poltroni, brutti vigliacchi, Achee non più Achei" (riecheggiato da Virgilio (*Aen. IX,617*): *O vere phrighiae, neque enim Phriganes*). Ancora Ettore insulta in maniera così violenta Diomede che questi, benché il triplice fulmine di Zeus indichi che la vittoria sarà dei Troiani, si appresta ad attaccare l'avversario:

(*Il.* VIII 163-164): “γυναικός ἄρ’ ἀντί τέτυξο, ἔρρε, κακή γλήνη *ti sei cambiato in femmina! Vattene, sciocca bambola.*” Il pensiero è così comune e diffuso nella mentalità greca antica che uno dei primi legislatori, Caronda di Katane (VII sec.) prevede per i disertori un mutamento di pena, da quella di morte, alla esposizione al pubblico ludibrio, nell’*agorà*, in vesti femminili (Diod. Siculo XII,16,1-2). Per concludere puntualizzando i rapporti fra uomo e donna in epoca omerica, ci serviamo di un commento all’incontro fra Ettore ed Andromaca di un noto studioso americano: è evidente che Ettore vuole bene ad Andromaca, come “*Odisseo vuole bene a Penelope.. e la considera sessualmente desiderabile: essa è parte di ciò che egli intende per ‘casa’, la madre del caro figlio, e la padrona del suo oikos. Il matrimonio monogamico è la regola ... Il significato della monogamia non deve però essere frainteso. Essa non imponeva al maschio la sessualità monogamica né metteva la famiglia ristretta al centro della vita affettiva dell’uomo. La lingua non aveva un parola per indicare la famiglia ristretta... Agamennone aveva detto di Criseide, la prigioniera figlia del sacerdote*” *si, la preferisco a Clitennestra, mia legittima compagna di letto*” (*Il.* I vv. 113-114). *Di fatto, da Omero fino alla fine della letteratura greca non ci sono parole comuni col significato specifico di ‘marito’ e ‘moglie’: Un uomo era un uomo, un padre, un guerriero, un nobile, un capo, un re, un eroe; linguisticamente non era quasi mai un marito.*” (M.I.Finley “*Il mondo di Odisseo*” Marietti Scuola 1992 pagg. 99-100 passim)

La divisione dei sessi e dei ruoli rimarrà inalterata, secondo questo schema, fino all'epoca classica; basta rileggersi i vv. 505 e seguenti della *Lisitrata* di Aristofane, in cui, la persistenza del modello viene inequivocabilmente ripetuta citando l'origine : " *E lui, guardandomi di traverso, mi diceva di badare a tessere, altrimenti avrei avuto mal di testa per un pezzo 'alla guerra penseranno gli uomini'* ". Anche la sfera di attività riservata alle donne è rigidamente definita ed è esclusivamente attinente alla cura dell’*oikos*: cucinare, filare tessere; tra gli oggetti funerari ritrovato nelle tombe femminili ci sono recipienti per la cottura dei cibi, cesti, fusi.; un pezzo di stoffa di lana, appeso alla porta, indicava la nascita di una femmina. Penelope tesse, non solo la tela che disfa alla notte, ma anche quella per il sudario del suocero (*Od.* II 94 sgg); la tela tessuta al giorno e disfatta alla notte è legata ad un contesto amoroso, ma anche il sudario è legato al letto, anche se quello funebre, in relazione ad una funzione espletata dalle donne: la cura dei morti. anche Elena sta seduta in casa, a Troia, a dirigere i lavori domestici ( *Il.* VI,323-324) e soprattutto segue i lavori su una tela su cui sono rappresentati i travagli bellici conseguenti alla sua fuga da Sparta ( *Il.* III,125-128). La tela di Penelope è legata al noto inganno perpetrato nei confronti dei Proci; il legame tessitura-inganno amoroso era già stato splendidamente espresso da Saffo con il termine *doloploke* (tessitrice di inganni) rivolto ad Afrodite. Tale legame risalta in maniera più evidente, rispetto al racconto omerico, nel mito, meno noto, di Filomela, sorella di Procne e cognata di Tereo: questi la violenta e, per far sì che niente si sappia, le strappa la lingua; Filomela tesse una tela in cui rappresenta l'accaduto e la sorella Procne uccide il figlio di Tereo, cuoce le sue carni e le imbandisce al padre. “*Questo racconto brutale mette in evidenza una mossa narrativa molto comune quando ci sono di mezzo le donne è una loro caratteristica servirsi di un oggetto legato al mondo femminile per ottenere con la frode quel potere sugli uomini che non potrebbero imporre apertamente con la violenza.*” (R. Buxton “*La Grecia dell’immaginario*” La Nuova Italia 1997 pag.139). Nausica si dimostra preoccupata per l'adempimento del suo dovere di andare a lavare i panni al fiume (*Od.* VI 71 e sgg.); Calipso, benché dea " *Cantando con bella voce e percorrendo il telaio con la spola tesseva* " (*Od.* V 61-62). Il luogo dove si svolgono le attività femminili è l'interno della casa; quando Omero descrive lo scudo di Achille (*Il.* XVIII,495 e sgg.), le donne sono rappresentate ferme sulla porta durante un corteo nuziale; quando escono di casa, lo fanno in gruppo come fa Ecuba quando si reca al tempio di Atena (*Il.* VI,286 e sgg) o Elena che si reca alle mura (*Il.* III 384). Solo le donne anziane hanno libertà di movimento, come la vecchia spartana che si presenta ad Elena sulle mura; per tale motivo, molto spesso anche le dee, quando compaiono sotto false spoglie, prendono le sembianze di anziane donne. Il motivo di simile diversità di comportamento appare evidente: la donna giovane non può circolare liberamente in quanto oggetto sessuale desiderabile e quindi in



pericolo, mentre la donna anziana non corre più tali pericoli. Tale prescrizione non muterà in seguito: Solone stabilisce che, ai funerali, oltre alle parenti strette, possono partecipare solo donne che abbiano compiuto i sessant'anni. Ancora in epoca classica leggiamo, in un frammento di Iperide (fr. 205 Blass) : " *Una donna che esce di casa dovrebbe essere in un periodo della vita in cui coloro che la incontrano non le chiedano di chi sia moglie ma di chi sia madre.*" Per un uomo ateniese era inconcepibile che una donna onesta aprisse anche la porta di casa. Teofrasto (*Car.* 28,3) rimarca che solo le cortigiane potevano aprire la porta (nell'*Elena* di Euripide, la portinaia è una vecchia; nelle *Troiane*, Ecuba teme di dover divenire portinaia). Una nota per quanto concerne Penelope e la statuto della sua condizione matrimoniale "*i Proci tentano invano di conquistare il trono e la mano di Penelope: per loro, potere e matrimonio con la regina appaiono indissolubilmente legati. Ma questa pretesa non ha alcun fondamento in una società mascolina e patrilineare: vi è già un erede, Telemaco...La procedura...è quella a lungo tempo fraintesa come 'matrimonio per compera' : il pretendente offriva al padre della sposa doni infiniti (μύρια ἔδνα)...Per tutti gli studiosi il punto oscuro è il meccanismo per cui la trasmissione del potere regale si trova stranamente ad essere affidata ad una donna... Penelope scioglie l'impasse proponendo la gara con l'arco, applicazione del 'matrimonio per concorso' , ma irregolare: la sposa promessa non ha bisogno di un padre che bandisca l'agone, Penelope agisce senza la tutela (κυριεία)...*" ( Lacey '*The family in the classical Greece*' London 1968 pag.67) "*Almeno una parte della confusione esistente nell'Odissea circa il nuovo matrimonio di Penelope è determinata dalla mancanza di un accordo tra i contendenti su chi sia il κύριος (tutore) di Penelope ... le regole non sono così nettamente codificate come più tardi nel diritto attico... In ultima analisi bisogna riconoscere che 'forse la situazione sociale e legale... non è più ricostruibile'* (Finley)" (in I. Savalli '*La donna nella società della Grecia antica*' Patron 1983 pagg.41-43 passim)

Si può affermare che quando si legge Senofonte o le *gnomai* (sentenze) dei tragici sulla funzione e divisione dei ruoli si troverà che, da Omero in poi, sotto questo aspetto, molto poco è cambiato: le donne sono considerate le responsabili, sotto gli aspetti fondamentali, della continuità della comunità. Per quel che riguarda il passato della famiglia: alle donne spettavano l'abluzione, l'unzione e la vestizione del cadavere; le donne erano le depositarie del culto dei morti (Antigone docet). Per quel che riguarda il presente: tutto ciò che riguardava l'amministrazione ed il funzionamento dell'interno dell'*oikos* era di esclusiva pertinenza delle donne. Per quello che riguarda il futuro, esso era garantito dalla moglie attraverso la procreazione di figli (maschi) legittimi.

Chiarita la funzione che la donna rivestiva con la comunità, esaminiamo ora il rapporto fra donna e comunità, o più specificamente fra donna e polis. Per una precisa definizione del concetto di cittadino è più corretto riferirsi ad un cronotopo preciso che è quello di cui si hanno più testimonianze e che riscuote maggior interesse: nell'Atene democratica è cittadino a pieno titolo il figlio di padre e madre ateniese, libero di nascita; può far parte attiva della comunità, attraverso la partecipazione alle assemblee, chi può esercitare la funzione che distingue il maschio adulto libero, cioè la guerra; la possibilità concreta di partecipazione esige poi la disponibilità di tempo libero e si trova in tale condizione il possessore di rendite, per lo più fondiaria perché al lavoro della terra provvedevano gli schiavi. "*Si attivano qui due meccanismi che riuniamo sotto il nome di ideologia: la valorizzazione ed il presupposto... vengono" resi sistematici due fatti indipendenti: tempo libero dal lavoro e civismo.*" (Paul Veyne '*L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia*' Il Mulino pagg. 80 e segg.) Anche la condizione di guerriero comportava l'esigenza di provvedere personalmente all'armatura per cui i non possidenti rimasero in condizioni di inferiorità. La guerra in senso attivo era ovviamente praticabile solo dai giovani e ciò procurava una tendenziale esclusione dei vecchi dalla vita politica; essi, ritirati in casa, non potevano più prendere parte attiva all'agone politico. La virilità era il requisito fondamentale per prendere parte alla guerra ed alla vita politica. Abbiamo visto che già Ettore ricordava ad Andromaca che, non essendo lei un uomo, non poteva occuparsi di guerra ma l'esclusione politica, pur conseguente, rimane sottesa. Tale valenza

non è taciuta da Telemaco che (*Od.* I 358) intima alla madre di ritirarsi nei quartieri femminili perché "discutere è cosa da uomini". L'infondatezza della tradizionale pretesa maschile che l'intelligenza politica sia riservata al sesso maschile è svelata da Aristofane (*Lisistrata* 507 segg.): "Del resto, chi ci lasciava fiatare? Non che ci piacevate. Ma noi vi capivamo bene: spesso, pure chiuse dentro, riuscivamo a sapere che stavate combinando un guaio grosso." Ma, alle domande delle donne, c'è pronta la risposta collaudata: "Che te ne importa?... Vai a filare e attenta alla testa! Spetta agli uomini occuparsi della guerra". La donna, afferma con sicurezza Lisistrata, è dotata di ragione e di intelligenza ed agli uomini, che schiavi di un ruolo accettato acriticamente e portato avanti stancamente, proseguono sconsideratamente la guerra essa oppone i vantaggi della pace. Si verifica ancora una opposizione caratteristica fra uomo e donna, tra pubblico e politico maschile caratterizzato da bellicismo e competizione e privato e femminile caratterizzato da amore (*φιλία*) e collaborazione. "L'esclusione delle donne dalla vita pubblica ateniese riflette quel genere di circolarità caratteristico dei sistemi culturali. Perché le donne non prendono parte alla vita pubblica? Perché esse non fanno il genere di cose in cui consiste la vita pubblica. Perché le donne non fanno queste cose? Perché non sono cose che si addicono alle donne. Le premesse si autodimostrano... I Greci escludevano le donne dalla società civile solo affidandosi alla cattiva coscienza". (J. Redfield 'L'uomo e la vita domestica' pagg. 166-167 in J.P. Vernant 'L'uomo Greco' Laterza)

L'esclusione delle donne è stata giustificata anche dal mito di fondazione ateniese. La retorica della purezza originaria del *genos* ateniese costituisce un motivo conduttore della retorica pubblica ufficiale ma non lascia immune nessun genere letterario, nemmeno le filosofia e gli altri generi letterari come la tragedia e la commedia. Per la filosofia, si vedano vari passi del *Menesseno* platonico (par. 235 e segg.); per la tragedia si veda Euripide, nello *Ione* (vv.589-592; 1058-1060). La commedia, in conformità al suo statuto, offre la variante comica della *eugeneia* e della *andreaia* che ne consegue vista, in questo caso, come virilità. Aristofane. *Vespe* (1071-1078): "Se qualcuno di voi, spettatori, guardando la mia conformazione, si stupisce che io abbia un vitino di vespa e si chiede cosa significhi il nostro pungiglione, mi sarà facile spiegarlo, anche se non se ne sapeva nulla fino ad oggi. Noi che portiamo quest'appendice al coccige, noi siamo i soli Attici autoctoni, a giusto titolo di razza pura, gente virile per eccellenza e che ha reso tanti servigi a questa città nel corso delle guerre contro il barbaro." Si fa allusione, evidentemente, al fallo posticcio che portavano gli attori della commedia, come in un altro passo della *Lisistrata* (vv.1082-1085): "Giustamente vedo arrivare anche i nostri autoctoni: Come dei lottatori, scostano dal ventre il proprio mantello: sembra che la loro malattia sia del genere 'atletico'." Aristofane, attraverso la presa di distanza del riso, scopre e denuncia il narcisismo ateniese espresso nel mito dell'autoctonia. Dall'argomento e dal contesto, si evince infatti che gli ateniesi sono in preda ad un'erezione imperiosa, come lo era stato il loro padre Efesto quando, invaghitosi di Atene, aveva tentato di possederla; la vergine dea aveva appena fatto in tempo a schivare l'assalto amoroso del dio, senza però poter evitare che dello sperma divino rimanesse attaccato alla sua coscia; allora la dea, detergendosi con un batuffolo, lo gettò sulla terra dalla quale nacque Erittonio, il primo degli Ateniesi: progenie del miracoloso batuffolo di lana (*erion*) o figlio della discordia (*eris*)? Il mito dell'origine ateniese ci fornisce l'opportunità di rilevare un altro limite evidente: l'origine della razza umana è dovuta non all'unione dei sessi, ma alla loro disgiunzione; la Terra-Madre, a sua volta, libera gli Ateniesi della necessità dell'altro sesso e della sua funzione peculiare: la riproduzione. Un passo dell'*Epitafio* (cap.4) di Demostene accentua in maniera ancor più netta questa disgiunzione dei sessi e questa esclusione delle donne e delle madri dal discorso ufficiale: "Non è soltanto ad un padre che è possibile, per essi, e per ciascuno dei loro antenati lontani, far risalire individualmente la loro nascita, ma collettivamente all'insieme della loro patria originaria, della quale si riconosce che sono figli autoctoni." La Terra-Madre è scomparsa: i figli nascono dalla terra dei padri (*patris*): il significante della paternità domina il sintagma, mentre il femminile rimane solo nel genere dell'aggettivo. L'autoctonia giunge al suo limite di esclusione: sono esclusi non

solo i barbari, gli stranieri, gli abitanti di altre città greche ma anche ogni altra forma di alterità, compresa quella delle donne. Il mito di fondazione ateniese trova un altro dei suoi caposaldi nella contesa fra Atena e Posidone per il possesso dell'acropoli, mentre assiste alla disputa Cecrope, re originario mezzo uomo e mezzo serpente, re civilizzatore, inventore della scrittura e dell'inumazione dei morti (cfr. E. Montanari, *Il mito dell'autoctonia: linee di una dinamica mitico politica ateniese*, Roma 1981) che istituisce il matrimonio monogamico: vince Atena, facendo scaturire l'olivo, ma per un solo voto: tutte le donne votano per Atena, gli uomini per Poseidon; l'ira di Poseidone viene calmata con l'esclusione politica delle donne dalla nuova città, perché è da allora che comincia l'era della civilizzazione.

La storia ci ha tramandato una figura femminile che sembra far eccezione, in maniera molto marcata, a questo modello di esclusione politica, quella di Aspasia. Ma proviamo a delinearne i tratti seguendo l'analisi di Nicole Loreaux ( in "*Grecia al femminile*" Laterza Bari 1993 pagg. 125-154) Plutarco, nella *Vita di Pericle*, la definisce *σοφή και πολιτική*, sapiente e versata nella politica; dice che frequentava Socrate e che molti Ateniesi la stimavano per la sua intelligenza, perché si stupivano come questa semplice donna (*τό γύναιον*) fosse maestra di retorica; di quest'ultima affermazione è dichiarata la fonte: un passo del Menesseno platonico. Plutarco afferma poi (*Per.* 24,6) che "*Lisicle, il mercante di pecore, uomo di umili natali e volgare, divenne a sua volta il primo degli ateniesi, per aver vissuto con Aspasia dopo la morte di Pericle.*" Aristofane (*Cav.* vv.132,765) conferma questa notizia per cui si potrebbe dedurre che le virtù pedagogiche di Aspasia non solo illuminarono il grande Pericle ma addirittura crearono dal nulla un nuovo personaggio politico, anch'egli raffinato ed ingentilito dalle virtù della donna; la degenerazione del potere politico personale - che concordemente si individua dal prossimo successore, Cleone - sarebbe da imputare alla scomparsa di Aspasia dalla scena politica! Ambedue le fonti da cui dipende Plutarco appartengono al genere comico, perché anche il dialogo platonico in questione, il Menesseno, come riconosce Plutarco stesso, giuoca continuamente su questo registro, tant'è che in esso Aspasia viene definita in maniera incongrua "*la maestro*" (*ἡ διδάσκαλος*). Anche Senofonte ci parla di Aspasia come maestra di Pericle, in diversi passi (*Mem.* III,11; *Socr.Rel.* VI A 62, I C 17 e 18) ma restringe l'influenza della donna su Socrate al campo amoroso richiamando la funzione analoga che svolge un'altra etera, Diotima, nel *Simposio* platonico. Rimane più interessante, per l'oggetto della ricerca, il parallelo che Plutarco istituisce fra Aspasia ed un'altra etera, Targelia che (*Per.* 24,3) "*conquistò al re di Persia tutti coloro che l'avvicinarono e, per mezzo di questi uomini, che erano i più potenti ed influenti, seminò nella città germi di medismo*". L'accusa di medismo fu forse il principale capo d'imputazione nel processo e nella condanna subita dall'amica di Pericle; ma c'è dell'altro: "*Quanto alla guerra contro Samo, l'accusa più grave che si muove a Pericle è di averla fatta decretare per soccorrere Mileto, su richiesta di Aspasia*" (*Per.* 25,1); alla bella Milesia, Aristofane affibbia un'accusa ancora più grave, (*Acarnesi* vv. 526-527) la guerra del Peloponneso è stata cagionata dal rapimento, da parte dei Megaresi, di due prostitute appartenenti ad Aspasia; non poteva mancare il topos della guerra per colpa di una donna! Anche l'accusa di prossenetismo è accolta da Plutarco (*Per.* 24,5) "*Esercitava un mestiere che non era né rispettabile né onesto: preparava giovani cortigiane*" la verosimiglianza di tale accusa è molto discutibile, in quanto era consuetudine per i comici la maldicenza e la beffa a sfondo sessuale. Non c'è dubbio invece che sul piano dell'immagine esemplare, la coerenza dei modelli è perfetta: intorno a Socrate ci sono due donne-modello: la moglie, Santippe, ignorante e stizzosa, ateniese; Aspasia, l'etera, intelligente e disponibile, straniera. Come poteva essere rappresentata altrimenti una donna bella, colta e che frequentava liberamente uomini importanti? Per il comico Cratino essa è una *παλλακή κυνῶπις*, concubina sfrontata; Eupoli la rassomiglia ad Elena ed anche ad Onfale, che rende suo schiavo Eracle; o a Deianira, che fa morire tale eroe" I commediografi invece la chiamavano '*novella Onfale*' '*Deianira*' e persino '*Era*'. Cratino in questo versi la definì senza tanti giri di parole '*concupina*'. *L'impudicizia gli genera Aspasia-Era, laida concubina*" (*Per.*25,9) Il modello femminile è stato completato.

Ad Atene la progressiva instaurazione del dominio marittimo e la grande crescita della flotta resero necessaria una massiccia manodopera. Tale evento economico e sociale fece assurgere alla dignità di cittadini questi nuovi guerrieri, i marinai, ed il progressivo ampliamento della cittadinanza creò questo nuovo novero di beneficiari dato che l'esame preventivo per accedere alle cariche detto *docimasia* - che obbligava a dichiarare di non essere un teta, previa esclusione - era caduto in disuso. Ma se questi antichi nullatenenti riuscirono per un certo tempo a far parte attiva della vita politica, soprattutto dopo l'introduzione della *mistoforia* (ricompensa per le cariche rivestite) propugnata da Efialte, se, in circostanze rare e drammatiche si propose l'estensione della cittadinanza agli schiavi (per quelli imbarcati sulla flotta per la battaglia delle Arginuse [406] o per quelli che avrebbero dovuto difendere Atene dopo la sconfitta di Cheronea [338] ), se si propose l'estensione agli stranieri (per i cittadini di Samo dopo la sconfitta di Egospotami [405]) una esclusione rimase sempre invariabile: quella delle donne.

Solo in una condizione si registra una equivalenza civica fra l'uomo e la donna: fra la donna morta nel parto e l'oplita caduto in guerra. (Cfr. Nicole Loraux *'Il femminile e l'uomo greco'* Laterza 1991 *'Il letto, la guerra'* pagg.5-29). *Ἐν πολέμῳ, λεχώ*: Ainetos, morto in guerra; Aghippia, morta in parto. Due menzioni di nomi, altrimenti sconosciuti, in una stele spartana. *"Sulle tombe era vietato scrivere i nomi dei defunti, ad eccezione di quelli degli uomini morti in guerra e delle donne morte di parto."* (Plutarco *Lic.* 27 2) Anche nelle tombe private ateniesi troviamo un simile parallelismo; nelle tombe il defunto veniva rappresentato in azioni che lo avevano distinto in vita, senza far menzione della morte ad eccezione di due casi: il soldato morto in guerra e la donna morta in parto. Una tradizione impediva, però, la rappresentazione del parto, e così i marmorai ateniesi rappresentarono la donna o sofferente, con la cintura sciolta ed i capelli scomposti, prima di partorire e morire, o già assente, con lo sguardo fisso sul neonato tenuto in braccio dalla schiava. Abbiamo anche un epitafio per una donna del IV secolo morta di parto e sepolta al Ceramico. *Λέχος*, è il letto, *ἄλοχος*, sposa legittima, *ἄκοιτις*, colei che condivide il letto, donna riprodottrice di una discendenza legittima, *lecho* *λεχώ* la puerpera, *λοχεύω* locheuo partorire, *λόχος* lochos parto ma anche agguato. Perciò lo Chantraine afferma che *λόχος* e derivati *"si ricollegano sia alla nozione di parto sia all'impiego militare"* ; Crono viene appostato per l'imboscata (*λόχω*) dalla Terra, stanca di Urano e fuoriesce *ἐκ λοχέοιο* -dall'agguato e dalla vagina materna- per recidere i genitali di Urano. Lisistrata afferma (589-590) di *"pagare la sua quota"* di contributo alla città sotto forma di contributo in uomini. La Medea di Euripide, mantenendo questo parallelismo, afferma: *"Vorrei tre volte trovarmi in prima linea piuttosto che partorire una volta sola"*. (250-251) *Ponos* è il travaglio del parto e la fatica del guerriero. Per affrontare la guerra l'uomo si cinge delle armi; la donna che si scioglie della sua *ζώνη*, cintura, indica invece l'iniziazione alla vita sessuale, l'unione [*gamos*] del matrimonio e lo scioglimento di quella cintura sotto la quale ha portato il nascituro. Rovesciato è il simbolo che accomuna. Artemide, detta Lochia fa morire improvvisamente le donne colpendole con i suoi dardi. Anche in questa occasione la situazione è rovesciata: la bella morte oplitica è consapevolmente data e ricevuta, improvvisa ed inconsapevole è la morte della puerpera. I dolori lancinanti del parto vengono detti *odynai*. *"Piace alla malvagia, funesta aporia, coabitare con l'invisibile costituzione delle donne: dolori del parto e delirio"* (Ippolito 161-162) *Odynon te kai aphrosynas* parto e follia indicano la costituzione femminile. Ma anche di Agammennone ferito nel canto XI dell'*Iliade* (264 segg. il poeta dice: *"Dolori acuti invasero l'anima dell'Atride. Come quando donna in travaglio colpisce il dardo acuto, lancinante, che scagliano le Ilizie, strazio del parto, figlie di Era, dee delle doglie amare; tali acuti dolori invasero il cuore dell'Atride."* Il parallelismo risale ancora una volta all'origine della cultura greca. Ippolito, Giasone, Eteocle che nelle varie tragedie misconoscono tale funzione saranno duramente puniti per questa grave forma di *ὑβρις*. Altri parallelismi si possono riscontrare nell'immaginario greco a proposito della morte, e per questo costituisce fonte di documentazione ricchissima la tragedia. Un uomo degno di questo nome (*ἄνθρωπος*) e della virtù che è collegata al suo essere (*ἀνδρεία*) non può che morire in un campo di battaglia, sotto i colpi inferti da un altro uomo; i segni delle ferite ricevute sono per l'uomo

testimonianza del suo valore; anche i rari casi di suicidio corrispondono a questa tipologia. Le morti tragiche delle donne sono quasi tutte legate al suicidio mediante la corda, o attraverso la cintura o qualche oggetto inerente al corredo femminile, in un luogo chiuso o meglio all'interno del talamo, a simboleggiare in maniera ancor più inequivocabile lo stretto legame esistente fra matrimonio (sessualità, procreazione) e morte. Il Coro, ad Admeto che ha lasciato morire Alceste al suo posto, propone la morte con queste due tipologie alternative: spada o corda; la prima degna di un uomo, la seconda più opportuna per un uomo effeminato e vigliacco: " *Simile disgrazia esige che ci si squarci la gola o che si passi al collo il nodo di un cappio sospeso.*" (Per un esame approfondito di questi temi vedi N. Loraux *Come uccidere tragicamente una donna* Laterza Bari 1988)

Nel versante opposto del piacere, il matrimonio istituzionalizza la sessualità; il contratto è uno scambio tra uomini in cui la donna svolge un ruolo puramente oggettuale. Gli aromi del primo giorno di nozze indicano la presenza dell'eros ma il loro profumo scompare ben presto; più duratura appare la simbologia dei cereali: la casa sarà il luogo dell'aratura e della semina biologica. " *La gestione dell'eros va pertanto strettamente controllata; la normativa matrimoniale detta le condizioni per un corretto uso del suo oggetto, il corpo femminile, condizioni che si risolvono nell'impedire che esso si costituisca in soggetto. La donna è la madre. L'eco degli aromi che la circondavano il giorno delle nozze si è spento nel silenzio olfattivo della quotidianità: il piacere si è diluito nella riproduzione e questa non è che una variabile interna della categoria dell'utile. Ma la preclusione di una gestione dell'eros al femminile non impedisce che il corpo della donna entri nell'economia del piacere grazie all'operazione dicotomica che la città compie su di lei. Se come madre essa è un bene utile nella rete contrattuale... quando diviene flautista, etera, acquista un ulteriore valore d'uso nella circolazione che gli stessi capofamiglia promuovono nella dimensione ristretta del banchetto. All'identità dei soggetti di scambio corrisponde la duplicità dell'oggetto e della casa in quanto luogo di una doppia appropriazione: ai locali interni in cui vive la madre si oppongono i locali esterni in cui sosta l'etera... La donna è il luogo del desiderio e della vita... Di per sé la donna non ha un'identità né nella polis né nell'ontologia...il contratto matrimoniale...è pura potenzialità di generazione: la sposa allontanata dalla casa, perchè quella engye non ha avuto la sua attuazione infecunda sarà.*" (Campese Manoli Sissa 'Madre materia' Boringhieri 1983 pagg. 42-49 passim). Il figlio è l'espressione etica dell'amore coniugale, il dato dell'amore; viene in mente il già citato incontro tra Ettore ed Adromaca: Astianatte costituisce la soluzione della premonizione di morte e della cupa atmosfera che la accompagna, la perpetuazione di sé e l'interprete della speranza. L'istituzione matrimoniale contiene in sé ambiguità e paradosso in quanto - come pensa il Platone delle *Leggi* - fa convivere promiscuamente ed in modo inquietante i due generi in cui si sdoppia l'umano, il maschio e la femmina, mettendo in pericolo la supremazia della parte migliore. Il matrimonio, in quanto cellula costitutiva della società cittadina, contiene il nucleo originale della sua contraddizione: la città deve includere le donne per riprodursi ed al tempo stesso deve, attraverso questa stessa istituzione, controllarle ed escluderle dalla vita politica e dal potere, affinché non si realizzi una condizione insieme ridicola e sconvolgente: la ginecocrazia. In questa prospettiva, la lettura dell'*Economico* di Senofonte può mostrare come la reclusione e l'assegnamento di spazi e compiti ben definiti alla donna realizzi nella casa i compiti del controllo e dell'esclusione: la potenzialità sfrenata della sessualità è limitata ed incanalata nel compito della procreazione così come l'altra sfrenatezza viscerale, quella nei confronti del cibo, è indirizzata all'amministrazione interna della casa ed alla distribuzione del cibo familiare; la tentazione verso il potere viene esorcizzata col compito di sovrintendere al governo degli schiavi domestici. Nei confronti della donna, l'uomo greco adotta un atteggiamento funzionalista ed in tale concezione essa può riduttivamente sembrare "un animale- riproduttore porta dote", come l'ha definita Vatin. ('*Recherches sur le mariage et la condition de la femme...*' Paris 1970) " *In una civiltà maschile come quella greca, la donna è normalmente considerata dal punto di vista dell'uomo. Da questo punto di vista, essa svolge, per mezzo del matrimonio, due funzioni sociali fondamentali, tra cui c'è divergenza, se non addirittura polarità. Il matrimonio... è un fatto di relazione contrattuale fra*

gruppi familiari; la donna è un elemento di questo commercio...contropartita della donna sono gli hedna... beni mobili... la donna appare equivalente a dei valori di beni di circolazione. Mobile come questi, essa è come questi oggetto di doni, di scambi e di ratti. L'uomo, invece, che accoglie la sposa nella sua casa (è il fatto di *synoikein*, di abitare col marito, che definisce per la donna lo stato del matrimonio), rappresenta i beni stabili dell'*oikos*, i *patroia*... il legame di una stirpe col terreno su cui si è insediata. *Oikos* ha nello stesso tempo un significato familiare e un significato territoriale... La donna, che poco fa abbiamo visto assimilata, come elemento di relazione, alla ricchezza mobile delle mandrie, s'identifica ora, nella sua funzione procreatrice, con un campo. Il paradosso è che essa deve incarnare non già la sua terra, bensì quella del marito." (J. P.Vernant 'Hestia- Hermes' pagg.165-167 passim in 'Mito e pensiero presso i Greci' Einaudi 1978) È per questo che Elettra, esortando il fratello alla vendetta, lo incita a divenire insieme a lei "salvatori del focolare paterno" (Esch. Coe. 264). L'assimilazione della donna con la terra può essere meglio compresa seguendo Plutarco; questi ('*Coniugalia praecepta*'144 a b) parla di tre tipi di arature sacre: la prima a Sciro, la seconda a Raria e la terza vicino alla base dell'Acropoli. "Ma quella più sacra di tutte è l'aratura e la semina dei mariti per la procreazione dei figli." Il concetto è appropriato ad una economia e ad una cultura di tipo agrario in cui la produzione agricola e la riproduzione umana non possono essere diverse. La formula del matrimonio: '*per l'aratura di figli legittimi*' esprime un antico concetto tradizionale per cui le donne devono essere coltivate, arate e seminate come i campi. Il corpo della donna è come il campo, lo spazio in cui l'agricoltore fatica, una superficie che egli apre, rompe, coltiva. La metafora che associa la sessualità femminile alla terra "esprime un rapporto che non è puramente uno stereotipo, che è così profondamente sentito nella cultura che appare dovunque: nei testi letterari, nelle pratiche rituali, nei monumenti e nei racconti mitologici." (Page Du Bois '*Il corpo come metafora*' Laterza 1990 pag.51) L'assimilazione della donna alla terra può essere schematizzata in relazione ai tre diversi status femminili conosciuti della donna greca: (C. Calame '*I Greci e l'eros, simboli, pratiche e luoghi*' Laterza Bari 1992)

<i>parthenos</i>	prati	allevamento	esterno-quasi selvaggio
<i>nymphè</i>	giardino	arboricoltura	transizione
<i>gynè</i>	letto	agricoltura	interno dell' <i>oikos</i>

L'azione reciproca di Amore, nella riproduzione del matrimonio e dell'agricoltura, è mirabilmente espressa da Eschilo, con le parole fatte pronunciare da Afrodite nelle *Danaidi* (fr. 44 Radt):

*Cielo, il venerando, desidera penetrare Terra;  
il desiderio di stringere le nozze prende Terra.  
Da Cielo disteso una forte pioggia si diffonde su Terra  
per fecondarla; per i mortali ella genera  
i pascoli per le greggi, il nutrimento di Demetra  
e i frutti degli alberi: da queste nozze umide  
tutto ciò che esiste è creato. Di ciò io sono complice.*

Dopo lo *ιέρωγαμος*, il matrimonio sacro fra Zeus ed Era, (*Il.* XIV 346-351) la terra fiorisce spontaneamente. Ad Atene, durante la festa delle Antesterie, la Basilissa, moglie di un importante magistrato, veniva apparentemente maritata a Dioniso ed unita a lui in un matrimonio sacro celebrato al centro di Atene. Nella festa, che si svolgeva fra febbraio e marzo, si pregavano gli dei perché si rinnovasse il miracolo annuale della riproduzione, della fioritura e della germinazione delle sementi secondo quella che è stata chiamata la '*teologia dell'intervallo*'. Altra festa in onore di Demetra Tesmoforia, celebrata in autunno, stagione della semina, è quella delle Tesmoforie. Durante tale festa, per tre giorni all'anno, il popolo delle donne esercitava il potere (*ἀρχεῖν εἰς τὰ θεσμοφορία*); presiedevano l'assemblea ancora le donne, secondo le norme fissate dalla tradizione (*κατὰ τὰ πάτρια*) e compivano ciò che è sancito dalle norme (*τὰ νομιζόμενα*) (Iseo VIII 19-20). La celebrazione dei misteri della fecondazione non poteva che essere affidata alle donne e solo alle mogli legittime dei cittadini che si potevano fregiare degli appellativi di *eugeneis*, bennate e di *eleutherai*, libere. La funzione procreatrice è legata alla legittimità del vincolo e dei figli procreati.

La specificità e la limitazione è chiara, come recita il coro delle *Tesmoforiazuse*: "La città domanda loro proprio soltanto di tenersi al loro posto di donne, mettendo al mondo dei figli che perpetueranno il nome del padre;" da questa sola funzione si auspica la riconoscenza: "bisogna che, se una di noi partorisce per la città un uomo utile... riceva qualche onore." Ma era altresì pacifico, per dirla con le parole di Eschilo che: **"non è la madre che partorisce l'essere che chiama il suo bambino... Essa è la nutrice di un germe nel suo grembo... È l'uomo che feconda, a procreare; la madre salvaguarda la giovane pianta come un'estranea un estraneo"** (*Eumenidi* 658-661): uno stereotipo culturale aveva creato un concetto pseudoscientifico. La prima donna vista con gli attributi della femminilità è Pandora; creata dal dio artigiano Efesto essa è omologa alla terra e ad un vaso di ceramica, al lavoro e al recipiente del seme. La terra è come il vaso un cui viene riposto il seme. Anche il corpo di Pandora, col matrimonio con Epimeteo, si aprirà, verrà come aperto dall'aratro. Secondo un mito della autoctonia ateniese Deucalione e Pirra popolano di uomini la terra gettando dietro di sé, appunto sulla terra madre di tutti, delle pietre da cui nasceranno gli uomini. Secondo Esiodo, dopo il Caos viene Gaieursternos, la terra dai larghi fianchi, poi Eros. "Gaia generò poi lo stellato Urano, grande come lei, capace di coprirla tutta intera". (*Teogonia* vv.126-127). Nell'origine mitica il coniuge maschio è successivo e complemento; la pienezza del corpo femminile è primaria. Nel mito di Demetra e Core il collegamento tra la fertilità della terra e quella umana, fra terra e corpo femminile, è scoperto. I Misteri Eleusini offrivano agli iniziati una visione mistica dei cicli della produzione e della riproduzione, la spiegazione della vita e della morte. Fondamentale è il culto della dea Madre, con la maiuscola o qualificata Grande, madre degli dei nelle celebrazioni di Atene, Corinto, del Peloponneso; a Dodona essa è identificata con la Terra ma Solone celebrava " *la Grande Madre degli dei, la nera Terra.*" (fr. 36 west vv.4-5) Molte le variazioni sullo stesso nome ad indicare una sola fede verso la potenza incontestata di una madre originaria. Una Madre che rimanda alle origini, fino al Paleolitico; una Madre senza frontiere; per Bachofen metonimizzata attraverso l'utero o estesa in un corpo smisurato; per la cultura matriarcale unificata nella "omogeneità di un'idea dominante", per Jung e Neuman un archetipo dell'eterno femminile. Le tracce di periodi preistorici o testimonianze storiche che hanno prodotto tali teorie del matriarcato sono, però, ovunque abbastanza labili. Una testimonianza interessante (e probante se pur isolata) ce l'ha fornita un collega siciliano: ancora oggi, in Sicilia, le donne che preparano il pane tracciano un segno lungo e profondo nella parte mediana e chiamano questa pagnotta, non ancora cotta, "grignu", con lo stesso nome con cui chiamano l'organo sessuale femminile: facile è dedurre il legame del pane con la terra madre, indicata inequivocabilmente con il simbolo sessuale.

Più numerose risultano nella civiltà egeo-cretese e costituiscono argomento di estremo interesse per la nostra ricerca. Abbandoniamo per un poco tale prospettiva e cerchiamo di individuare la presenza delle donne nella storia della città. Se è vero che essa è pensata come un club di uomini, la loro presenza non può che essere minima. Le donne fanno parte del gruppo degli *achreioi*, degli inutili, visti in questo ordine: donne, vecchi e bambini; i vecchi ed i bambini sono inadeguati in quanto gli uni non possiedono più l'età, gli altri non l'hanno ancora, per esercitare attivamente la funzione di cittadini; le donne sono un gruppo aperto, composito, né cittadine né non cittadine, tesoro che si ripone, come premio della lotta in quanto in esse e nei bambini la città difende la propria capacità di riprodursi e perpetuarsi. Messe al sicuro, prese in ostaggio, divenute schiave, sono un oggetto passivo tant'è vero che il sintagma viene sempre citato all'accusativo *παίδας καί γυναίκας*. Esse fanno alcune fugaci apparizioni in momenti di grave crisi. Gli esempi mitici di donne guerriere le mostrano anormali, come nel caso delle Amazzoni che mutilano volontariamente se stesse di uno dei seni per eliminare un impedimento fisico all'uso della faretra e finendo per risultare una parodia dell'uomo; la vittoria riportata da Teseo su di loro viene presentata dagli oratori ufficiali ateniesi (cfr. Lisia nella sua *Orazione funebre* ) come vittoria di veri uomini su donne anormali, ristabilimento della normalità e riconferma della inferiorità femminile attraverso la sconfitta. Altro esempio, storico ma che divenne presto mitico, è quello della regina Artemisia narrato da Erodoto (VII 68 e segg..) Artemisia ha assunto, alla morte del marito, il compito virile di tiranno; compete in

un campo improprio alla sua natura femminile, come quello della guerra e del valore ( per definizione virile, *ἀνδρεῖα*); prima della battaglia di Salamina dà un consiglio al re di Persia, applicando una griglia di pensiero maschile greco che ribadisce la differenziazione dei sessi e dei ruoli ; il grande re non deve accettare una battaglia navale " *perché questi uomini [ i Greci] sono sul mare tanto più forti dei tuoi quanto gli uomini sono più forti delle donne*" quando riesce, con l'astuzia, a sfuggire con la sua nave all'inseguimento degli Ateniesi, Serse, constatando la rotta dei suoi, riflette amaramente che i suoi soldati : " *sono diventati donne e le donne (scil. Artemisia) uomini*. "(VII 87). Gli Ateniesi reagiscono allo smacco in un modo diverso: per ristabilire l'ordine di un mondo altrimenti alla rovescia, promettono una ricompensa di mille dracme per la cattura di Artemisia viva " *tanto ritenevano intollerabile che una donna venisse a far guerra ad Atene.*" (VII 93) Tucidide, nella sua storia, presenta un gruppo di donne una prima volta quando il popolo di Platea effettua un contrattacco notturno nella città occupata dai Tebani; i Tebani resistono." *Poi, mentre i Plateesi attaccavano con grande tumulto, e intanto dalle case le donne e gli schiavi gridavano ed ululavano e scagliavano pietre e tegole, in mezzo alla pioggia che per tutta la durata della notte cadde in abbondanza, si spaventarono.*" Pochi Tebani riescono a scampare, per l'intervento di una donna " *avuta una scure da una donna, uscirono di nascosto da una porta lasciata incustodita, dopo averne spezzato il chiavistello; ma non furono molti, perché i Plateesi se ne accorsero ben presto.*" (Tuc.II,4,4) Il secondo episodio riguarda la *στράσις* (guerra civile) di Corcira, (427) dove si scontrano le opposte fazioni di oligarchici e democratici; ambedue hanno promesso la libertà agli schiavi, che si alleano con il demo .(Tuc.II 4 2-7) Passato un giorno si ingaggia di nuovo battaglia e il popolo vince, superiore per numero e per i vantaggi che offrivano le sue posizioni. " *E le donne audacemente coadiuvavano, scagliando tegole dalle case e sopportando il clamore della battaglia più di quanto consentisse la loro natura.*" (Tuc. III 73-74) La presenza congiunta di donne e di schiavi è il segno maggiore del disordine per la città. L'azione delle donne non rispetta le norme del comportamento oplitico; le armi non sono quelle canoniche, ma mezzi improvvisati, quelle dei non-soldati; la guerra non è né quella vera né quella buona, in cui si applicano le regole del combattimento leale; si tratta di momenti di disordine e la *στράσις* di Corcira, la prima menzionata da Tucidide, tende ad assumere un valore esemplare per lo stravolgimento di tutti i valori morali, etici, politici che regolano la convivenza umana e per la scomparsa di quel logos che rappresentava, per i Greci, non solo la qualità distintiva dell'uomo ma quella che indicava il suo grado di dignità, la capacità di saper pensare e modellare il reale e di interpretare in maniera intelligente gli avvenimenti umani; il dominio del logos costituiva inoltre la qualità principale richiesta all'uomo politico e lo strumento principe della vita democratica ateniese. In un altro episodio citato da Enea il Tattico ricompare un'annotazione sulla natura femminile (*'Poliorcetica'* 40 4-5). L'evento accade a Sinope: in mancanza di uomini " *si fece assumere alle donne fisicamente più adatte all'uopo un aspetto ed un equipaggiamento più maschili possibili, dando loro, a mo' di armi e di elmi, le loro brocche ed i loro utensili di bronzo dello stesso tipo... ma esse non avevano il permesso di tirare, perché si sarebbe visto bene anche da lontano che era stata una donna a tirare.*" Travestimento, finzione, finte armi. Interessante, per dimostrare la polarità e lo scambio, l'esame dei riti di iniziazione maschili e femminili. " *Se i riti di passaggi significano per gli adolescenti l'accesso alla condizione di guerriero, per le fanciulle a loro associate in questi riti... le prove iniziatiche hanno il valore di preparazione al matrimonio. Il matrimonio è per la giovane quel che la guerra è per il ragazzo.. Così una fanciulla che rifiuta il matrimonio, rinunciando per ciò stesso alla femminilità, viene a trovarsi in certo modo respinta al lato della guerra per diventare paradossalmente equivalente ad un guerriero, È quanto si constata, sul piano del mito, con personaggi femminili del tipo delle Amazzoni e, sul piano religioso, con dee come Atena: il loro statuto di guerriere è legato alla condizione di parthenoi [vergini] che hanno fatto voto di verginità per sempre...Così i combattimenti fittizi in cui le adolescenti d'una stessa classe d'età si affrontano da guerriere...hanno inoltre il valore di una prova per accertare la verginità: le fanciulle che soccombono nei combattimenti rivelano da sé di non essere vergini. In uno dei luoghi in cui la*



tradizione greca collocava la nascita di Atena Tritogeneia [Erodoto IV 180,189] il gruppo delle parthenoi, divise in due campi, combattevano le une contro le altre a colpi di pietre e di bastoni; quelle che morivano delle loro ferite erano chiamate pseudoparthenoi, false vergini. Se le false parthenoi si tradiscono così nella prova guerresca durante la quale soccombono, il giovane guerriero può rivelare la propria natura autenticamente bellicosa attraverso un'apparenza di parthenos. È il caso di Achille, educato come una fanciulla, tra fanciulle, in abiti da fanciulla...Del resto, per ciascun sesso, l'iniziazione che lo porta a compimento nella sua qualità specifica di uomo o di donna può comportare, attraverso lo scambio degli abiti, la partecipazione momentanea alla natura dell'altro sesso, di cui diventerà, separandosene, il complemento. Le iniziazioni guerriere dei giovani fanno normalmente ricorso a travestimenti femminili, come, a Sparta, la giovane sposa il primo giorno delle nozze indossa abiti maschili [Plutarco Lic.15,5]." ( J.P. Vernant 'La guerra tra le città 'pagg.29-31) in ' Mito e società dell'antica Grecia' Einaudi 1981) Ancora sul concetto di natura femminile: Senofonte (Hell. VI 5 28) cita un episodio, all'indomani della sconfitta di Leuttra subita dagli Spartani, in cui i Tebani si presentano di fronte a Sparta, dopo aver devastato la Laconia. Gli spartani, nella città senza mura, si ergono come baluardo coi loro corpi " "pur essendo ed apparendo pochi; in città le donne non sopportavano nemmeno la vista del fumo, perchè non avevano mai visto un nemico." Tale breve annotazione viene commentata da Aristotele (Politica II 1269 b):" Mentre l'audacia (thrasytes) non serve a niente...le donne,anche in questo campo, hanno fatto il peggior danno ai Lacedemoni. Lo dimostrarono bene al tempo dell'invasione tebana: completamente inutili come in tutte le altre città,causarono più scompiglio (θόρυβον) dei nemici." Per Aristotele la virtù maschile è ἀνδρεία ἀρχική, cioè virtù di dominio e la virtù delle donne è invece virtù di sottomissione (ὕπηρετική); l'audacia che si attribuisce alle donne spartane è parodia del coraggio mentre le annotazioni di Tucidide ed Enea il Tattico alludono alla paura come distintiva della psicologia femminile. La natura femminile si muove quindi sugli opposti di audacia e paura; è distinta dall'eccesso e non a caso compare fugacemente solo nei momenti di στάσις, rivoluzione, e provoca scompiglio, θόρυβον.

Le donne appaiono ancora protagoniste esclusive in un rito che suscitò sempre e dovunque paura, sgomento, opposizioni e divieti per la sua potenziale forza eversiva: il culto di Dioniso. I caratteri distintivi di questa divinità sono la dualità, il contrasto ed il rovesciamento di ruolo. La gamma di esperienze che personifica è descritta da coppie di opposti come maschio-femmina, vecchio-giovane, guerra-pace, vita-morte. In questo modo le categorie di identità non sono più valide e vengono capovolte nelle altre di opposta natura; l'esperienza è di solito temporaneamente delimitata allo spazio dell'estasi dionisiaca e termina con un brusco risveglio." *Ma fa eccezione un caso, quello del rovesciamento dei ruoli sessuali in cui il cambiamento era visibilmente attualizzato in rito reale. Si trovano uomini travestiti da donne in varie situazioni che condividono una comune connessione con Dioniso...Di tutti i travestimenti a noi noti solo Penteo nelle Baccanti, secondo la caratterizzazione psicologica fornita da Euripide, subisce un vero cambio di personalità.*" (G. Arrigoni 'Le donne in Grecia' Laterza 1985 pag.257). Penteo teme che le Baccanti, nel libero disfrenarsi delle loro energie vitali e della loro sessualità, minaccino l'ordine, il comportamento onesto e regolato: lo spazio chiuso della città potrebbe scomparire ed essere riassorbito dallo spazio aperto della campagna. Se Demetra, in quanto dea dei cereali è legata all'elemento solido, Dioniso è altro dio primordiale della vita, è dio dell'ὕγρον, delle umide energie ctonie; la donna, nella sua misteriosa potenza vitale e creatrice, officinando tale rito, ricreando il connubio primitivo uomo-natura, natura-divinità fa scaturire magicamente dalla terra acqua, latte, miele, ma soprattutto vino." *Il grano è interamente dalla parte della cultura. Il vino è ambiguo. Nasconde una forza di estrema selvatichezza, un fuoco ardente, quando è puro; quando è tagliato e consumato secondo le norme conferisce alla cultura una dimensione supplementare e come soprannaturale: gioia del banchetto, oblio dei mali...l'unione felice... l'evasione fuori dei limiti del quotidiano e del se stesso. Ed è questa esperienza che celebra la parodos (delle Baccanti): purezza, santità, gioia, dolce felicità. Oppure la caduta nel caos, la confusione di una follia sanguinaria, omicida, in cui vengono confusi il*

*medesimo e l'altro...'* "orribile impurità, crimine inespiabile, sventura senza fine e uscita" (Eur. Bacc.v.1360). Se l'universo del Medesimo non accetta di integrare a sé questo elemento di alterità che ogni gruppo, ogni essere umano porta in sé senza saperlo, come Penteo rifiuta di riconoscere questa parte misteriosa, femminile, dionisiaca che lo attira e lo affascina perfino nell'orrore che si presuppone gli ispiri, allora lo stabile, il regolare, l'identico vacillano e crollano, e sono l'Altro nella sua forma odiosa, l'alterità assoluta, il ritorno al caos che appaiono come la verità sinistra, la faccia autentica e terrificante del Medesimo. L'unica soluzione è che - per le donne attraverso la trance controllata, il tiaso ufficializzato, promosso istituzione pubblica; per gli uomini attraverso la gioia del komos (κῶμος), del vino, del mascheramento, della festa; per tutta la città attraverso e nel teatro - l'Altro divenga una delle dimensioni della vita collettiva e dell'esistenza quotidiana di ognuno." (Vernant e Vidal-Naquet in 'Mito e tragedia due' 'Il Dioniso mascherato delle Baccanti di Euripide' Einaudi 1991 pagg.241-244 passim). Non appare un caso che a questo complesso giuoco di opposti e di simbologie sia strettamente legata la donna. Abbandonata la città anche come spazio reale, le baccanti ricreano infatti un mondo edenico primordiale, felice e miracoloso, in cui però ricompare il ferino e disumano nel rito dello *σπαραγμός* e della *ἀμοφαγία* (il dilaniamento di un animale vivo ed il banchetto con le sue carni crude e sanguinanti). Gli anni che accompagnarono la produzione euripidea furono quelli della guerra del Peloponneso e precisamente quelli che vanno dalla guerra archidamica (*Eraclidi* 430) fino quasi alla conclusione della guerra. Le *Baccanti* sono una delle ultime opere, del periodo in cui il radicalizzarsi della lotta politica, l'incombere della tirannide, il logorio e le catastrofi provocate da una guerra quasi trentennale, fecero divenire estrema la crisi di tutti i valori della città, valori maschili, come si sa. La rappresentazione, in parte esorcizzante, della caduta del potere dalle mani della gilda di cittadini-guerrieri a quelle delle donne era stata più volte rappresentata nelle varie opere teatrali datate nel corso della lunga guerra, ed a volte era stata vista con esiti positivi, come una valida alternativa; si pensi soprattutto alla *Lisitrata* di Aristofane o all'*Elena* di Euripide. Ma in questo anno si presagiva come imminente la catastrofe e la distruzione finale, ed essa viene prospettata nella rappresentazione della distruzione e della regressione totale operata dalla follia femminile.

Abbiamo iniziato l'esame dei nostri temi nella tragedia e proseguiamo analizzando in questa la posizione della donna. La prima distinzione da fare è quella tra *gnome* (γνώμη) tragica e rappresentazione tragica del femminile. La *gnome* è da una parte tratto connotativo del personaggio che la pronuncia, dall'altro ha un valore denotativo, un significato generale, extratestuale che coopta il consenso del pubblico. Tant'è vero che le varie *gnomai* (γνώμαι) ci presentano un'immagine del femminile quanto mai stereotipa e scontata. Così Eteocle (Sette contro Tebe vv.230-232): "Degli uomini son questi gli impegni: sacrificare agli dei ed interrogare gli oracoli quando ci si trova a cimento col nemico. A te invece tacere e restare a casa." Gli fa eco l'Aiace sofocleo (v.293): "Donna, alle donne ornamento è il silenzio". Nella casa è bene addirittura impedire l'accesso alle amiche: "L'assennato che ha moglie non deve lasciarla visitare in casa da donne. Son loro ad insegnarle il male." (*Andr.*vv.945-946). Il silenzio rappresentava una prescrizione ed una virtù peculiare delle donne; esso consente di non divulgare ciò che va mantenuto nel segreto della casa e non fa esporre al pubblico una creatura inadatta per natura a pubbliche funzioni; è connesso con la virtù femminile (*σωφροσύνη*) che si identifica con la castità e col pudore, in quanto la voce può essere mezzo di seduzione. Ed ancora l'Elettra euripidea (75-76): "...quel che è dentro casa tocca a me pensarci. A chi arriva dal lavoro fa piacere trovare la casa in ordine." E poi Andromaca (213-214): "...perché la donna, anche se è data ad uno sposo di poco conto, deve saperlo amare e non avere tanti pensieri." Tali esempi potrebbero essere moltiplicati, ma con scarsa utilità; si potrebbe invece discutere lungamente sul valore connotativo e/o denotativo del celebre: "Siamo donne, al bene quanto mai incapaci, ma sapientissime fabbricatrici di ogni male" (*Medea* 408-409). Per quanto concerne il campo delle rappresentazioni il discorso è molto complesso. Solo un cenno ad **Eschilo**. La figura femminile eschilea che risalta maggiormente è una donna non femminile: "Così comanda il cuore di una donna dai virili propositi." (*Ag.* vv.10-11) È Clitennestra che uccide, e con

un'arma virile: l'ascia. Il registro del rovesciamento dei ruoli sessuali viene completato dalla definizione di Egisto come oikouros, domestico e, senza mezzi termini, *gyne*, donna. Le implicazioni dell'astuzia legata al desiderio appartengono correntemente alla sfera del delitto e della guerra. Più di una tragedia illustra questa relazione; ad esempio l'Elettra di Sofocle, quando evoca l'assassinio di Agamennone per mano degli adulteri: "*La frode (δόλος) concepì il delitto, il desiderio (ἔπος) uccise*" (197-200)... "*D'altra parte...il desiderio conduce nel suo slancio alle nozze...[ma] il gamos (γάμος) è già nell'amplesso... Da ciò consegue che gamos (γάμος) e polemos (πόλεμος) saranno quasi sempre legati in modo molteplice e inestricabile... Segno certo di ciò è il fatto che all'interno del discorso poetico l'uno possa servire da metafora all'altro, e così pure le nozze alla morte (θάνατος)... Certo, l'unione amorosa può essere presentata come voluttuosa e feconda attraverso la felice complementarità delle potenze del desiderio - ivi compresa l'astuzia. Ma spesso è sentita come distruttrice e allora si muta in ciò che poteva sembrare il suo contrario. Questo ribaltamento ha radice nell'ambiguità della visione, ma anche in quelle dell'amplesso, quando è propriamente considerato sotto l'aspetto di corpo a corpo...[Comunque] ciò che, in Eschilo, trasforma il gamos in polemos non è tanto... la realtà fisica del contatto tra le persone, quanto la prevalenza delle relazioni familiari deviate.*" (Durup 'L'espressione tragica del desiderio amoroso' pagg. 152-153 in Calame 'L'amore in Grecia' Laterza )

Qualche cenno anche per **Sofocle**, nell'*Antigone* Ismene parla per *gnomai* e ribadisce la condizione di inferiorità e subalternità femminile (cfr. vv.61-67). Ma un altro contrasto è vissuto in maniera ossessiva da Creonte, quello fra legge e solidarietà, *nomos* e *philia* che si concretizza nel contrasto uomo-donna: "*Se ha potere di farlo impunemente, non più io sono l'uomo, ma lei.*" (481-482) Sempre lui, il tiranno, pone fine alla contesa verbale con un lapidario: "*Finché vivo, non comanderà mai una donna.*" (525) Tralasciamo a malincuore persino di sfiorare la complessità tematica di questa tragedia ed osserviamo che in questa, come in altre tragedie di Sofocle, non si registrano posizioni nuove o problematiche del rapporto fra uomo e donna. Antigone è rappresentata in una funzione tipicamente legata alle donne: quella del culto dei morti. Nelle *Trachinie* il tema è quello amore-matrimonio, cioè il fine ultimo della vita di ogni donna; in questo caso Deianira, la moglie di Eracle, quando apprende che il marito torna a casa accompagnato dalla giovane Iole, che è intenzionato a tenere come concubina, nel disperato tentativo di recuperare l'amore perduto, gli invia come dono una camicia intrisa del sangue del centauro Nesso: l'effetto non è quello voluto, ma disastroso: Eracle muore tra i tormenti.

Il drammaturgo che in questa occasione ci interessa esaminare è **Euripide** che presenta una lezione del femminile che risulta molto discutibile. Egli infatti è l'unico tragediografo che ha provocato contrastanti commenti già nella antichità e persino fra i suoi contemporanei. Basti citare il suo 'nemico' Aristofane, che lo accusa di aver femminizzato la tragedia, avendovi reso protagoniste delle donne, avendo insegnato loro a parlare, presentando le sapienti e le prostitute, le oneste ma soprattutto le disoneste adultere ed incestuose. L'interrogativo era e rimane: Euripide è femminista o antifemminista? Le dichiarazioni antifemministe espresse dai personaggi di Euripide sono numerose e si possono sintetizzare in questi tre motivi:

1) il motivo della infedeltà, ἀπιστοσύνη, tipico dalla caratterizzazione esiodea di Pandora in poi. (Cfr, *Ipp.*480-481; 1249-1254 *Andr.*85) "*Taci, non mi fido affatto delle donne.*" dice Pilade ad Elettra.

2) l'altro motivo tipico della *μωρία*, la follia che diventa spesso tratto connotativo della natura femminile (cfr. *Medea* vv.61,457; *Andromaca* v.938; *Ippolito* v.966; *Troiane* v.1059) e altrettanto spesso tende a coinvolgere la sfera sessuale, tanto che Clitennestra afferma che la follia sessuale e la donna sono senz'altro tutt'uno: "*Μώρον μὲν οὖν γυναικες*" (*Elettra* v.1035). Le donne sono profondamente anarchiche, l'unico movente sovrano è il *λέχος*, letto. Per citare esempi celebri: "*Una donna è timorosa in tutto, debole di fronte alla forza ed alla vista del ferro. Ma quando si vede tradita nel letto [εὐνήν], non c'è nessun cuore più assetato di sangue.*" (*Med.*264-266) "*Anche tu non potresti obbiettare niente, se non ti bruciasse il letto [λέχος]. Voi donne siete fatte così: se*

*l'amore coniugale va bene [ὀρθομένης εὐνῆς] credete di avere tutto, ma se vi toccano nel letto [λέχος] le cose preferite e più belle le fate diventare le più nemiche.*" (Med. 567-573) (Cfr. anche *El. 1035 Tro.988* segg.) Lo stereotipo della sfrenatezza sessuale connessa con la seduzione-inganno, come è stato detto, trova il suo fondamento nei testi basilari della cultura greca e persisterà per tutta l'antichità.

3) ultimo motivo, quello della donna assassina. La follia sessuale non è che una delle facce del genio distruttore femminile: il mito di Lemno aveva esemplificato la violenza collettiva femminile con l'esito estremo dello sterminio di un'intera genia di maschi. Un'interessante spiegazione sociologica di tale tipologia femminile la propone P.E. Slater (in *'La tragedia greca Guida storica e critica'* a cura di R.Beye Laterza 1974 *Il rapporto madre-figlio in Grecia: sue origini e conseguenze* pagg.159-176); egli considera l'im maturità fisica ed intellettuale delle spose bambine, la successiva acquisizione di consapevolezza di essere un nulla nella società e, per converso, dell'importanza sociale di procreare un erede maschio, proiezione della madre e surrogato idealizzato del padre. Su di esso si sarebbe riversata l'ostilità inibita nei confronti del padre, sempre assente da una casa in cui diveniva schiacciante il dominio di queste madri frustrate. Lo studioso afferma: "*Ciò mi sembra spiegare adeguatamente la presenza nella tragedia greca di donne attive ed aggressive.*" Ed anche: "*Il disprezzo del maschio greco per le donne non solo era compatibile, ma anzi indissolubilmente legato alla paura di esse ed al tacito sospetto dell'inferiorità maschile.*" (pagg.162-163)

Il matrimonio è uno dei temi prediletti da Euripide. Per la donna, il matrimonio rappresenta il culmine dello sviluppo ed il fine principale: oltre il matrimonio non succede più nulla per lo, che, nell'omonima tragedia, pone fine a tutte le sue sofferenze con la procreazione di un figlio per Zeus. L'identità di una donna viene definita in relazione al matrimonio, rifiutare il matrimonio può solo procurare rovina, come nel caso di Cassandra, il cui rifiuto ad unirsi con Apollo procura pazzia, emarginazione, incredibilità. Ancora peggiore il caso delle Amazzoni: lo stato verginale è stato selvaggio, quello in cui si può andare a caccia nelle selve; le Amazzoni, che non superano questo stato, rimangono emarginate e vivono in luogo selvaggio e geograficamente remoto, la dedizione alla guerra è collegata addirittura ad una anormalità fisica! Le donne di Lemno, che rifiutano l'unione con gli uomini, dopo aver ucciso i mariti, vivono nel terrore della punizione e con il marchio infamante di ammazzamariti. Le Danaidi per questa colpa manterranno in eterno questo marchio infamante nella punizione degli Inferi. Il matrimonio è visto nella sua estremità positiva nell'*Alceste*, la cui dedizione all'amore ed al marito la porta ad accettare di morire in sua vece.: "*E quale prova più grande una può dare dell'onore in cui tiene lo sposo che accettando di morire per lui?*" (vv.154-155) Anche per Medea il suo uomo ed il matrimonio sono il centro e l'unico scopo della sua esistenza (vv.228 e segg.). In questo caso la tragedia rappresenta il fallimento del legame amoroso e coniugale e la protagonista agisce in maniera distruttiva, non in modo inconsapevole, come la Deianira di Sofocle: anche Medea manda un dono alla sua rivale oggetti tipicamente femminili, un diadema ed una veste, ma nella consapevolezza che questi saranno gli strumenti della sua vendetta e che provocheranno una morte atroce alla sua rivale, Glauce.

L'uomo è, invece, costretto al matrimonio perché tale istituzione costituisce la forma per una legittima procreazione, e talvolta vi appare come vittima. "*Andate, sposatevi; poi morite per le droghe e le astuzie delle donne.*" (*Creteasi* 464) Il matrimonio equivale a minaccia di morte e di distruzione (vedi Medea) e nel migliore dei casi comporta la dilapidazione del patrimonio e l'alienazione fisica. "*Lui che era libero, eccolo schiavo del suo letto per aver venduto il suo corpo al prezzo di una dote.*" (*Oreste* 566 segg.) È l'uomo l'oggetto del mercato, lui che perde la libertà: il paradosso è chiaro. La minaccia mortale di annientamento totale da parte delle donne, che risuscita il fantasma ancestrale dell'eccidio di Lemno, costituisce l'oggetto della seconda parte dell'*Oreste*. Il processo contro il matricida si rovescia in un processo contro le donne totalmente da eliminare per evitare l'annientamento, la degradazione. Oreste che ha impedito l'instaurazione di questo nomos, merita una corona! (566 e segg.) Il ristabilimento dell'ordine è operato, con improvviso

cambiamento, da Apollo: egli restituisce le donne alla loro vocazione coniugale e dà in sposa ad Oreste quella Ermione che poco prima egli si accingeva ad uccidere (come non pensare ad una provocazione, ad una punta di umorismo!). Ad Elena viene restituito il pregio della sua bellezza e si preannuncia la sua apoteosi; la guerra di Troia non è stata uno scandaloso massacro per colpa di una sola donna, ma espressione "*della volontà divina di purificare la terra dalla insolente follia dei mortali che l'attanagliava.*" Ancora un rovesciamento; la guerra non è da attribuire alla perversità delle donne ma a quella degli uomini. Significativo per riconfermare tale rovesciamento, un coro della *Medea*, in cui addirittura le acque dei fiumi tornano indietro, l'ἄπιστοσύνη (infedeltà) ed il δόλος (inganno) sono prerogativa degli uomini; alle donne è riservata la time (onore) e ἡ εὐκλεία (buona fama):

*"A ritroso vanno le acque sacre dei fiumi;/ il giusto ordine delle cose viene stravolto./ Gli uomini non pensano che agli inganni / e la fedeltà giurata in nome degli dei vacilla./ Ma l'opinione pubblica cambierà la mia condizione / e la renderà degna di rispetto./ Le donne stanno ottenendo il rispetto:/ non avremo più cattiva fama./ Le muse degli antichi poeti cesseranno / di celebrare la mia perfidia./ Al nostro ingegno / negò il dono della poesia / Apollo, maestro di canti; altrimenti avrei ricambiato / la razza dei maschi. Nel volgere degli anni, infatti, / molte cose si possono dire di loro come di noi ".(410-430)*

In questa tragedia il violatore della πίστις (fede) è Giasone; come può essere accusata una donna di sconvolgere l'ordine sociale?

Le donne di Euripide, spesso tacciate di intellettualismo, sono prima di tutto esseri coscienti, capaci di leggere e spiegare la realtà e di darne quel rendiconto che connotava la responsabilità di cittadino. In un improvviso rovesciamento, le donne divengono da vittime ed oggetti, agenti e soggetti a tutti gli effetti, capaci di deliberare e di scegliere con grande lucidità; sono lo strumento attraverso cui Euripide, nel ridiscorrere la condizione femminile, mette in discussione le ideologie tradizionali e quelle contemporanee, gli stereotipi maschili e quelli femminili, la storia ed il mito, libero di riesaminare un sistema e di scrivere una vicenda al femminile.

In effetti il teatro di Euripide invita ad un'analisi molteplice, su diversi livelli, specialmente dei personaggi misogini, dalla passione sospetta. Menelao: "*Non ti è bastato il sangue già versato di tua madre?*" Oreste: "*Non smetterò di uccidere le malvage, mai.*" (Or.1589-1590) Tali battute riecheggiano la più nota apostrofe di Ippolito (664 segg.): "*Siate maledette. Non mi sazierò mai di odiare le donne, neanche se qualcuno dice che lo ridico sempre. Anche quelle, infatti, sono sempre malvage. Qualcuno insegni loro ad essere oneste o mi si lasci insultarle sempre.*" Nel contesto, la ὕβρις di Ippolito è evidente sia nella generale violenza degli insulti sia nel rifiuto dell'ordine naturale e sociale vigente, operato attraverso un'impossibile reverie di un mondo primigenio, senza donne in cui "*gli uomini, depositando nei tuoi [di Zeus] templi bronzo o argento o oro massiccio potevano comprare seme di bambini, ciascuno secondo il valore dell'offerta, e vivere in case libere da femmine.*"(620-624) Al di là di queste fantasticherie c'è la polemica di fondo contro la follia femminile, contro la loro irrefrenabile lascivia che il casto Ippolito fugge come la peste, vivendo nelle solitudini montane e ponendosi al di fuori della città. La forzatura non offusca il senso di una polemica più generale e molte affermazioni misogine dei personaggi euripidei risultavano sicuramente condivise da un gran numero di persone. La pratica della citazione di tali posizioni, supportata da quella aggiunta di leggibilità che le viene conferita dallo schematismo e dalla esemplarità della azione scenica, viene operata secondo il meccanismo della distanziamento, dell'ironia, dell'interrogazione spontanea. Se prerogativa del teatro è quella di riflettere su ciò che è politico, le megalomanie e le aberrazioni che accompagnano i discorsi dei misogini mettono ancora più in risalto ed in discussione le opinioni di fondo ad esse sottese e che ne erano il movente. Esprimere un sicuro giudizio risulta per noi difficoltoso per diversi motivi; di metodo per l'impossibilità di distinguere il livello connotativo e quello denotativo; di confronto, perché ci mancano i modelli letterari e culturali di riferimento; di procedura, trattandosi di un poeta ambiguo fino alla vertigine, volutamente contraddittorio, sempre problematico e talvolta scopertamente

provocatorio. A proposito dell'interpretazione del senso nella tragedia greca, scrivono Vernant e Vidal-Naquet (' *Mito e tragedia due* ' Einaudi 1991 pagg. xx e segg.):" *La ricerca del senso si faceva con un va e vieni fra l'esterno e l'interno.' si tratta quindi di un percorso spaziale mobile, che suggerisce una pluralità di percorsi e di eventuali approdi.' L'interpretazione ha una storia, che lascia dietro di sé tanto delle acquisizioni durevoli quanto delle problematiche dimenticate. Anche noi facciamo parte di questa storia, e non c'è bisogno di dire che non si tratta di una imprecisata dialettica hegeliana, che sfocia nel trionfo di un'Idea "(ib.pag 106)...Il critico dichiara che l'interpretazione definitiva non esiste ma ne esistono piuttosto varie, che si succedono nel tempo... Ciascuna generazione ha sempre una questione più seria di quelle poste sino a quel momento, da sottoporre all'attenzione delle persone che leggono in contemporanea il testo "(ib. pagg.XVI-XVII).. Per concludere il discorso, risulta comunque difficile negare credibilità all'amara constatazione espressa da Creusa ( *Ione* vv. 398-400) :"*La condizione delle donne nei confronti degli uomini è difficile. Siamo disprezzate anche se buone in mezzo alle cattive. Così sfortunate siamo nate*" o a quella ancora più recisa e generalizzante espressa da Fedra (*Ippolito* vv.406-407):"*sapevo bene di essere una donna, oggetto di disprezzo per tutti (μίσημα πάσιν) "**

Il percorso culturale tracciato è stato suggerito dalla trattazione dell'Elena di Euripide, ed è arrivato il momento di tirare le fila conclusive del discorso. Un poeta così sensibile a tutte le problematiche del tempo, specialmente quelle femminili, non poteva che attenersi alla versione meno attestata, quella rovesciata del mito di Elena. Seguiremo il saggio di N. Loraux ( "*Il femminile...Il fantasma della sessualità* pagg.207-226) che in apertura afferma:"...*la mia idea è che attorno al nome di Elena ruoti il problema della sessualità in quanto fatto originario per i Greci.*" (pag.208) Elena all'inizio della storia umana e culturale greca costituisce un modello, dato che nella cultura greca ogni guerra successiva ebbe all'origine un ratto.

Quando il poema la presenta per la prima volta, essa è intenta a tessere; successivamente la incontriamo a parlare per sette volte e "*ogni volta sarà per cercare di mettere a distanza colei che parla da quella che gli altri vedono*".(pag.209) Elena vive al di fuori di Elena come oggetto bramato e per questo sono usati ampiamente i neutri agalma, cosa preziosa, καλλίστευμα, cosa bella, τέρας, cosa straordinaria, θάύμα, cosa prodigiosa, ma anche pema, flagello. Gli Achei combattono per vendicare le ribellioni e i gemiti di Elena.( *Il.* 356 e 390 ) Ma di che si tratta, delle lacrime versate da Elena o di quelle fatte versare da Elena? Quando Elena, nel III libro compare e si autoaccusa è lo stesso Priamo a discollarla e ad attribuire la causa della guerra al volere divino. È difficile distinguere Elena-soggetto da Elena-oggetto in Omero. In Euripide Elena prende subito distanza dal mito e dato che a Troia è stato portato un fantasma, la persona reale dimostra che la fama vive una vita distinta dal soggetto che l'ha ispirata. Elena sicuramente sotto il segno di Afrodite, la donna più bella promessa come premio al giudice della contesa divina. Omero però non accenna mai alla minima descrizione fisica della bellezza, "*terribilmente, a vederla, somiglia alle dee immortali*", esclamano i vecchi ma ciò significa soltanto la straordinarietà di una donna-divina. Elena suscita l' ἔμπερος, il desiderio amoroso; ma lei non ricambia questo desiderio e vi soggiace solo dopo l'imposizione di Afrodite. Sembra più forte la dimensione del πόθος, del desiderio di ciò che è assente, che essa stessa prova e di cui è oggetto. Teseo l'ha sottratta giovanissima a Tindaro, Menelao a tanti pretendenti, Paride a Menelao ma può aver rapito anche solo una bambola d'aria, εἶδωλον ἔμπνουον, come dice Euripide, un fantasma che vaga sempre oltremare. Nella già ricordata esclamazione dei vecchi Troiani due versi indicano la legittimità della guerra per questa donna divina, altri due affermano la necessità di liberarsi dal πῆμα, dal flagello, in una struttura di pensiero contraddittoria ed in una struttura espressiva ossimorica. Nell'Odissea essa, da sola, si appellerà κυνώπις, faccia di cagna come Pandora e Clitennestra, simbolo della sfrontatezza e della lascivia femminile. Elena compare come premio della Eris ,della contesa, da cui deriva Ares, la guerra. Elena è l'unica figlia femmina fra i figli mortali di Zeus. Euripide (*Troiane* 765-769) prova ad esimere Zeus dalla paternità e la dice figlia del Genio vendicatore, dell'Odio, del Delitto, di Thanatos. Elena nata da un uovo, come simbolo di una generazione primordiale cosmogonica.

Elena, sorella di Cltennestra, l'una simbolo dell'amore l'altra della morte, ambedue seduzione e tradimento. Elena figlia della violenza di Zeus su Nemese (Apollodoro III 10 6-7; Pausania I 33 7). Nemese, giusta ripartizione ma anche e soprattutto nome della Vendetta, figlia della Notte che è preceduta nel catalogo esiodeo dalle Chere, le Vendicatrici e seguita da Philote, amore carnale, ed Apate, inganno. Nel VII dei Canti Cipri si racconta: " *Allora egli [Zeus] generò Elena, meraviglia per i mortali, lei che un giorno, per colpa di una brutale necessità, fu partorita da Nemese dalle belle chiome unitasi a Zeus, re degli dei. Lei fuggiva e non voleva l'unione carnale con il Padre, il dio figlio di Crono. Giacché nella sua anima era tormentata dalla vergogna e dall'indignazione (αἰδῶ καὶ νεμέσει)*". La madre di Elena, sotto il segno di aidòs, pudore (anche se αἰδοῖα è pure denominazione degli organi genitali), e nemese, indignazione. Tale dimensione sarà recuperata nelle palinodie, ed anche nella tragedia euripidea. A proposito della causa della guerra di Troia ancora nei *Canti Cipri* (I) si afferma: " *C'era un tempo in cui infinite tribù di uomini, errabondi di terra in terra, opprimevano il suolo dal seno profondo. Zeus a vederlo ne ebbe pietà e nella sua mente accorta stabilì di sollevare dal peso degli uomini la terra che tutto nutre, suscitando la grande contesa della guerra di Ilio, per alleviare il peso della morte. E in Troia perivano gli eroi e si compiva il disegno di Zeus.*" La guerra di Troia, come nemese divina, per liberare la terra dall'eccesso di popolazione. Tale tradizione fu ripresa dalla *Palinodia* di Stesicoro e successivamente da Platone, (*Fedro* 243 a e *Rep.* 586) da Isocrate (*Encomio di Elena* 64) ed ovviamente da Euripide. Non solo, ma nell'*Iliade*, quando rifiuta le profferte amorose di Paride, Elena dice: " *No, io non andrò là, sarebbe vergognoso (νεμεσσετόν) (Il.III 411)*". Nella leggenda della contesa fra i pretendenti, il padre Tindaro fa loro giurare di collaborare a punire chi, spogliandosi del senso del pudore e dell'onore (αἰδώς καὶ νέμεσις), avesse osato rapire la moglie al marito legittimo. Ed i vecchi: " *Non è vergogna...*" ( οὐ νέμεσις) perché Elena somiglia alle dee immortali, o perché essa stessa ha detto di vergognarsi, o non è vergogna...ma quella donna è un *pema*, una rovina? Eschilo dice (*Agamennone* 691-698): " *Il nome di Elena, la sposa di guerra, la donna contesa; poiché Elena, la sterminatrice di navi, di uomini, di città, lasciando le preziose coltri del talamo, salpò via, portata dal soffio di un vento gagliardo... Ἠλένη, ἔλενας, ἔλανδρος, ἔλεπτολις; efficace anche il composto δορίγαμβρον in cui δόρυ, la lancia, è unito con γαμέω che indica l'unione sessuale e matrimoniale. Il pensiero corre, per associazione, a Platone che afferma nella Repubblica che il piacere sessuale è il fantasma del vero piacere e per questo εἶδωλον si combatte "come si combatteva sotto Troia per il fantasma di Elena, non conoscendo la verità."* La vicenda del rapimento e dell'occultamento di Elena è ambientata da Euripide in Egitto terra in cui è nata l'agricoltura ed il culto del dio Osiride, che muore e rinasce; terra della saggezza (Proteo) e delle divine adoratrici (Teonoe). La vecchia custode del palazzo è la guardiana degli Inferi; dall'Egitto Menelao uscirà come un morto per prendere nuova vita. "Elena, nel suo sdoppiamento in eidolon (εἶδωλον) (rapito da Paride a Troia) e autè (αὐτή) (ritrovata da Menelao in Egitto) rappresenta l'unificazione dello spirito del morto con il cadavere...Così in Egitto i due aspetti di Elena si unificano nel paese della morte: nel linguaggio iniziatico ciò rappresenta la rinascita del neofita. I riti eleusini del resto parlano di una risurrezione di Kore (Κόρη) da parte di Demeter Erynys (Δημήτηρ Ἐρινύς), che il Kerenyi identifica con Nemese, cioè, secondo i Cipriani, la madre di Elena... I documenti sul culto di Elena permettono di riconoscere in lei una divinità femminile connessa con la vegetazione e vittima di un periodico passaggio nell'aldilà." (da F. Jesi ' *L'Egitto infero nell'Elena di Euripide* 'in ' *Aegyptus*' 1966 pagg.56-69). Tale culto conclude la parabola dei significati e delle valenze della donna e della sessualità femminile interamente racchiusi nel mito originario di Elena.

PERUGIA GENNAIO 1992

Questi lavori hanno uno scopo didattico; per questo motivo le citazioni sono state direttamente riportate, in modo da facilitare gli studenti, senza obbligarli a ricerche talvolta difficoltose per chi non ha a disposizione una biblioteca specifica. Per ulteriori chiarimenti o scambio di opinioni : *Gerardo.Pompei@poste.it*