

MARCELLA FARIOLI

Gynaikophobia.

Angosce maschili nella letteratura greca e oltre

*Se [...] ci si interessa a ciò che la città rifiuta
conviene innanzitutto interrogarsi su ciò che essa teme*
(N. Loraux, *Le madri in lutto*)

1. *Misoginia, rappresentazioni e condizione femminile in Grecia*

La rappresentazione dell'immagine femminile nel mondo greco è, come è noto,¹ quasi sempre connotata tramite attributi negativi, dapprima modellati sulle diverse sfumature del pensiero misogino antico² presenti nel mito e nella tradizione popolare, poi trasposti nella letteratura e infine strutturati e sistematizzati attraverso la riflessione filosofica, per poi filtrare nella cultura occidentale commisti ad altri tratti della misoginia ebraico-cristiana.

Se nei poemi omerici la figura femminile, pur rappresentata come socialmente inferiore e tenuta all'ubbidienza, è descritta senza eccessivo astio nel suo ruolo domestico e riproduttivo in opposizione polare alla figura del guerriero,³ a partire da Esiodo l'avversione nei confronti del *genos gynaikon* si esprime spesso in forme virulente. Nel racconto mitico-religioso esiodeo Pandora, progenitrice della «genia funesta», «grande flagello per i mortali» (*Theog.* 590-593), origine dei mali e delle

¹ Sulla condizione e l'immagine femminile nel mondo antico cfr., oltre ai testi qui citati, le bibliografie in S. Pomeroy, *Selected Bibliography on Women in Classical Antiquity*, in J. Peradotto, J.P. Sullivan, *Women in the Ancient World. The Arethusa Papers*, Albany, State University of NY Press 1984; B. McLachlan, *Women in Ancient Greece: a Sourcebook*, London-New York, Continuum, 2012.

² Uso il termine misoginia ad indicare la tendenza a rappresentare l'immagine della donna come negativa in quanto *naturalmente* viziosa e manchevole, oppure positiva, ma solo se accondiscendente al ruolo impostole, esso stesso inferiorizzante in quanto dotato di caratteri opposti a quelli che connotano la mascolinità libera. Tale definizione presuppone il rifiuto della possibilità di una complementarietà non gerarchica (cfr. le riflessioni di P. Tabet, *Le dita tagliate*, Roma, Ediesse 2014, pp. 179-251).

³ Non convince la tesi di alcuni studiosi (da ultima M. Madrid, *La misoginia en Grecia*, Madrid, Cátedra, 1999, pp. 31-79) secondo cui la disvalorizzazione della donna sarebbe assente dai poemi omerici. Numerosi passi attestano che la donna omerica è mero strumento di alleanze tra famiglie e riproduttrice ubbidiente, ma anche guardata con diffidenza: persino Penelope, paradigma di fedeltà coniugale, non è esente dal sospetto di doppiezza.

malattie, compendia i vizi attribuiti dal pensiero antico alle donne, dando l'avvio, in letteratura, ad una lunga serie di figure femminili caratterizzate da difetti legati al suo essere irresponsabile e priva di freni razionali.⁴

Poiché le produzioni intellettuali sono legate ai rapporti sociali e di dominio, si può affermare che tali rappresentazioni derivino dalla materialità della struttura sociale vigente e riflettano, attraverso la lente dell'occhio maschile che possiede il monopolio della discorsività, una condizione reale di asimmetria tra i sessi. Ma le rappresentazioni non sono solo uno specchio della realtà, bensì a loro volta delle pratiche sociali, che concorrono a determinare attraverso la sfera simbolica il configurarsi dei ruoli:⁵ la misoginia contribuisce a giustificare l'esclusione delle donne e a perpetuare i rapporti di dominio, poiché sono proprio i vizi attribuiti al *genos gynaikon* a impedire *naturaliter* la partecipazione femminile ai compiti che definiscono l'uomo libero, come il possesso della terra, la guerra, la politica. E così, circolarmente, le premesse si autodimostrano, trasformando diseguaglianze storiche e sociali in differenze naturali. Naturali, e perciò immutabili.

Come Pandora, le donne sono pavide e imbelli, sfrenate nella lussuria, inclini al vino e alla gozzoviglia, adultere, bugiarde, traditrici, bisognose della tutela maschile. Di questa tutela approfittano per sostentarsi; sono infatti voraci, ma indolenti e improduttive, tanto che Esiodo le dice «compagne non di rovinosa povertà, ma di abbondanza»; con una famosa similitudine il poeta le paragona ai fuchi, che «l'altrui fatica nel loro ventre raccolgono» (*Theog.* 593-599).

La lirica, nata ed eseguita in ambiti maschili – con l'eccezione di Saffo e delle poche altre poetesse a noi note –, rivolge un interesse intermittente al mondo femminile. Mentre la presenza delle figure muliebri nella lirica corale e nei giambografi è abbastanza consistente, essa è minima presso alcuni autori, come Tirteo, Callino, Teognide e anche Solone, che pure dedica numerose riflessioni alla condizione umana nel suo complesso. Tale differenza è in buona parte legata alle diverse funzioni dei generi della lirica: come è ovvio, la figura della donna poco si adatta ai carmi di contenuto politico, simposiale o guerresco, spazi maschili per eccellenza, mentre lo *psogos* giambico ben si presta al vituperio antifemminile. Nella lirica corale le donne compaiono principalmente in veste di eroine del mito, spesso rivestendo ruoli secondari e aneddotici nello svolgimento del racconto mitico, mentre nella lirica

⁴ Il tema dell'irresponsabilità femminile è ben attestato nei testi giuridici antichi, a giustificare la privazione di diritti in ambito civile ed economico. In proposito cfr. E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Roma, Editori Riuniti, 1981, pp. 59-79; 153-201. Su Roma vd. Y. Thomas, *La divisione dei sessi nel diritto romano*, in G. Duby, M. Perraut (a cura di), *Storia delle donne in Occidente. L'antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Bari, Laterza 1990, pp. 103-176.

⁵ Chi ritiene possibile una scarsa corrispondenza tra rappresentazioni e reale condizione della donna (e.g. L. Gallo, *La donna greca e la marginalità* «QUCC» III, 1984, pp. 7-51) presuppone erroneamente che le rappresentazioni siano solo riflessi deformati frutto di una topica misogina disincarnata dalla realtà storica.

monodica esse fanno parte dell'*entourage* del poeta, come nel caso di Archiloco, oppure sono citate in forma generica e collettiva.⁶

Appartiene a questa seconda categoria il famoso catalogo delle donne di Semonide di Amorgo (fr. 7 West), che articola la tassonomia dei difetti muliebri tramite il paragone di ogni indole femminile con un animale o un elemento della natura da cui essa proviene: la donna che viene dalla scrofa è sporca e pigra, quella che gli dèi crearono dalla volpe è astuta, la donna-cagna curiosa e incapace di controllo. Quella che gli dèi fecero di terra «minorata, non ha idea né del bene né del male. Ma solo una cosa sa: mangiare» (vv. 22-24). Quella che viene dal mare è incostante, la gatta è lussuriosa, ingorda e ladra. La donna-cavalla, raffinata e disdegnosa del lavoro, è pericolosa, poiché, come Pandora, possiede il potere della seduzione. La femmina-scimmia «non pensa ad altro tutta la giornata che a far del male e a farne più che può» (vv. 81-82); solo la donna simile all'ape è virtuosa, serve il marito, è modesta e pudica. Ma tutto sommato, conclude Semonide, la genia femminile è il più gran male esistente per l'uomo.

La condizione della donna, già subordinata e ideologicamente segregata nella società omerica e nella *polis* aristocratica, con lo sviluppo della democrazia si aggrava:⁷ ancor meno libera, è un'eterna minore relegata in casa ed esclusa dallo spazio civico.⁸ In parallelo, anche nelle rappresentazioni la sua disvalorizzazione si consolida e i *topoi* misogini fioriscono nella letteratura del V secolo, nella storiografia, nell'oratoria ed in particolare nel teatro.⁹

Sarebbe lungo riassumere il dibattito sulle cause della rilevanza della figura femminile nel teatro tragico,¹⁰ sugli influssi del genere letterario sui modi della rap-

⁶ Sulla caratteristiche della presenza femminile nella lirica cfr. Madrid, *La misoginia...*, cit., pp. 129-176.

⁷ Nel corso del lavoro si farà riferimento principalmente alla situazione di Atene tra VI e IV secolo, sia per l'abbondanza della documentazione, non solo letteraria, sia per l'influsso culturale che la 'scuola dell'Ellade' esercitò sulle altre *poleis* in età classica. Risulta comunque poco rilevante, ai fini delle tesi sostenute nel corso del lavoro, che in altre *poleis* la condizione femminile fosse lievemente, ma non sostanzialmente più elevata di quella di Atene.

⁸ Benché la condizione giuridica delle donne ateniesi fosse comune, la situazione reale era differenziata a seconda della classe sociale. Non tanto, però, quanto lo era per gli uomini: infatti, come osserva M. Zimbalist Rosaldo, *Lavoro domestico e attività pubblica: sul ruolo sociale dei sessi*, in R. Micela (a cura di), *Oppressione della donna e ricerca antropologica*, Milano, Savelli, 1979, pp. 40-41, le culture in cui le donne svolgono ruoli domestici non forniscono in genere strumenti di classificazione sociale per differenziare le donne medesime, se non sul piano caratteriale, poiché esse conducono vite riconducibili a categorie concettuali molto simili.

⁹ Sulle varie tipologie di fonti cfr. N. Bernard, *Femmes et société dans la Grèce classique*, Paris, Armand Colin 2003, trad. it. *Donne e società nella Grecia antica*, Roma, Carocci, 2011, pp. 15-30.

¹⁰ A.W. Gomme affermò in un famoso saggio (*The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries*, «CPh» XX 1925, pp. 1-25) che lo spazio concesso dal teatro alle donne sarebbe una prova del loro prestigio nella società ateniese del V sec. Da ciò scaturì un acceso dibattito, di cui si trova un resoconto in S. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*, New York, Schocken Books, 1975, trad. it. *Donne in Atene e Roma*, Torino, Einaudi, 1978, pp. 100-104; I. Savalli, *La donna nella società della Grecia antica*, Bologna, Patron, 1983, pp. 9-33.

presentazione, sull'atteggiamento dei diversi poeti. Basti qui ricordare che il teatro ateniese è luogo privilegiato della trasmissione dei valori e diffonde la rappresentazione che la città dà di sé stessa: esso non può dunque che giocare un ruolo ideologico importante nell'esclusione della donna, che della *polis* è uno dei presupposti, istruendo il cittadino, tramite esempi e discorsi, riguardo ai rapporti tra i sessi.¹¹ La contraddizione rilevata da alcuni studiosi tra l'acuta misoginia di alcune rappresentazioni e l'esaltazione nel teatro di figure femminili che incarnano il modello di sposa fedele e dedita alle opere *naturalmente* proprie delle donne, è soltanto apparente: si esalta l'accettazione del ruolo imposto, si condanna la fuoriuscita dal ruolo. Paradigmatica in questo senso è la figura di Alceste, che incarna l'interiorizzazione del ruolo subordinato e la virtù del sacrificio di sé.

A partire dall'età classica, anche filosofi e medici sviluppano un discorso sulla donna coerente con le premesse misogine dell'età arcaica, sottolineando la sua debolezza sul piano anatomico, fisiologico e psichico. La donna è in ogni campo inferiore al modello di riferimento, cioè l'uomo, e anche quando, come nella *Repubblica* platonica, sembra essere contestato il rapporto necessitato tra differenza sessuale e divisione del lavoro e la donna viene ammessa ai compiti propri degli uomini, essa li porterà a termine 'meno bene' e solo se sarà stata preliminarmente educata secondo modelli maschili, così da compensare la manchevolezza innata.¹² Analogamente Ippocrate, pur riconoscendo che le donne sono portatrici di un seme identico a quello maschile, precisa che esso è tuttavia 'meno forte'.¹³

Con Aristotele l'inferiorità femminile viene codificata con maggior ampiezza e sistematicità. Già alcuni presocratici si erano preoccupati di definire a quale sesso si dovesse attribuire il merito della procreazione;¹⁴ nel *De generatione animalium* Aristotele contrappone al principio vitale e generatore maschile la donna-materia che lo accoglie inerte.¹⁵ Anche su questa passività e sulla debolezza anatomica e fisiologica si basa l'idea della necessaria gerarchia tra i sessi: «il maschio è più adatto al comando della femmina» afferma Aristotele, «se non accade qualcosa che in qualche

¹¹ Cfr. C. Nancy, *Euripide et le parti des femmes*, in E. Lévy (éd.), *La femme dans les sociétés antiques: Actes des colloques de Strasbourg (mai 1980 et mars 1981)*, Strasbourg, AECR, 1983, pp. 73-92.

¹² Nel *Timeo* si racconta invece che un tempo il *genos anthropinon* non presentava differenze di sesso, poi, le anime degli uomini vili si incarnarono in nuovi corpi, femminili. La donna rappresenterebbe dunque una degenerazione del genere maschile, la rottura di una perfezione originaria analoga a quella originata da Pandora (cfr. G. Sissa, *Filosofie del genere: Platone, Aristotele e la differenza dei sessi*, in *Storia delle donne*, cit., pp. 58-100).

¹³ Sulla donna in Ippocrate cfr. H. King, *Hippocrates' Woman. Reading the Female Body in Ancient Greece*, London & New York, Routledge 1998 (in particolare i capp. I e II sul rapporto tra donna ippocratea e mito di Pandora).

¹⁴ Un'antologia di frammenti sul tema si trova in S. Campese, S. Gastaldi, *La donna e i filosofi: archeologia di un'immagine culturale*, Bologna, Zanichelli, 1977, pp. 69-71.

¹⁵ Cfr. G. Sissa, *Il corpo della donna: lineamenti di una ginecologia filosofica*, in S. Campese, P. Manuli, G. Sissa, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino, Boringhieri, 1983, pp. 83-145.

modo vada contro l'ordine naturale» (*Polit.* 1259b).¹⁶ Al capofamiglia spettano il diritto alla politica e il comando sui membri dell'*oikos*: sullo schiavo, che «non possiede nella sua pienezza la parte deliberante», sulla donna, che «la possiede, ma senza autorità» e sul bambino, che «la possiede, ma non sviluppata» (1260a). Poiché la donna non è in grado di dominare gli appetiti, «la libertà concessa alle donne è dannosa sia all'intento della costituzione sia alla felicità dello Stato» (1269b); quest'ultimo deve dunque esercitare un controllo affinché le donne non mettano in pericolo la comunità. In compenso, come ampiamente discusso da Senofonte nell'*Economico*, la *gynè oikonomos* potrà regnare sugli schiavi di casa.

È interessante notare come la codificazione aristotelica definisca un cambiamento sostanziale rispetto alla tradizionale concezione misogina dei Greci. Nella visione arcaica la donna è totale alterità rispetto all'uomo: il *genos* delle donne derivato da Pandora presuppone una linea generativa differente rispetto al *genos* maschile, che viveva in pacifica solitudine prima che l'inganno di Prometeo rompesse la solidarietà tra uomini e dèi. Dei due *gene* monosessuati, quello femminile viene percepito come *qualitativamente* altro rispetto a quello maschile: in effetti, nell'immaginario greco la donna viene spesso rappresentata come creatura estranea e pericolosa, e paragonata a tutte quelle forme di alterità – l'animale, lo schiavo, il barbaro – in opposizione alle quali il cittadino maschio definisce se stesso. Aristotele codifica invece l'inferiorità femminile in chiave metonimica, 'misurando' l'ineguaglianza tra i sessi: la donna è un maschio menomato, che possiede in maniera *quantitativamente* minore le specificità dell'uomo ed è quindi inferiore ad esso gerarchicamente.¹⁷ La donna si qualifica dunque o per opposizione all'uomo o per sottrazione rispetto ad esso: in entrambi i casi si parte da una visione antropocentrica che, celando la sua natura di particolare universalizzato, si presenta come universale e naturalizza l'asimmetria tra i sessi.

2. Misoginia e ginecofobia

Il disprezzo e la convinzione della propria superiorità fisica, intellettuale e morale non sono gli unici sentimenti suscitati negli uomini greci dalla figura femminile.

¹⁶ S. Campese, *Madre materia: donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele*, in *Madre materia*, cit., pp. 13-70.

¹⁷ Cfr. P. DuBois, *Centaurs and Amazons. Women and the Prehistory of the Great Chain of Being*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1982.

Da molte rappresentazioni maschili della donna emerge infatti, commisto al biasimo, un chiaro sentimento di inquietudine e paura.

La causa più manifesta e spesso esplicitata di tale sgomento risiede nelle specificità della natura femminile e dei suoi vizi: essendo priva di controllo razionale, la donna soggiace ad ogni forma di sfrenatezza, e dunque al furto, alla crapula, all'adulterio, all'assassinio; il suo potere di seduzione, invece, la induce alla lusinga e alla menzogna, forme sotterranee di violenza di chi non può usare la forza in maniera diretta.¹⁸ L'uomo dunque, diviso tra attrazione e repulsione, teme di cader preda della donna, «alto inganno irresistibile» (Hes. *Op.* 83). Esiodo esprime apertamente la paura della mendace *charis* femminile, del «desiderio struggente» (*Op.* 66) infuso da Afrodite a Pandora: «Non lasciare che una donna col sedere adornato che sussurra parole seducenti ti tragga in inganno: costei mira alla tua dispensa. Chi si fida di una donna si fida dei ladri» (*Op.* 373-375). Hermes, infatti, diede alla prima donna «mente sfrontata, indole ambigua e discorsi ingannatori» (*Op.* 59 ss): essa è priva di autocontrollo e pertanto temibile. L'arte della tessitura insegnata da Atena alla prima donna, dotata di molteplici valenze simboliche, ben si presta a raffigurare anche le trame ingannevoli attraverso cui le discendenti di Pandora esercitano la frode. Essa ed altri oggetti tipicamente femminili possono rappresentare nel mito il pericolo delle insidie muliebri e della seduttività: la tela di Penelope, le vesti mortifere di Deianira e Medea, cibi e bevande avvelenati o magici, come nel caso di Circe, collane, oro, gioielli.¹⁹

L'idea che le donne appartengano a una razza a parte, nata sotto il segno della separazione, accresce l'angoscia maschile: non è la singola ad essere pericolosa, ma un gruppo autonomo e solidale, minaccioso verso la società degli uomini, come ripetono numerosi personaggi del teatro. Tale concezione facilita naturalmente l'espressione della ginecofobia sotto forma di vituperio, di biasimo complessivo al genere femminile in quanto gruppo.

La donna è sempre connotata dall'eccesso, in contrasto polare con il valore maschile della *metriotes*. Gli antichi considerano i desideri, le emozioni intense e le esigenze del corpo come forze che aggrediscono l'essere umano dall'esterno: è proprio dell'uomo libero sopportare e resistere ad essi, mentre le donne soccombono alla fame, alla sete, ma anche alla gelosia e alla paura. Una lunga tradizione letteraria che va da Esiodo al mondo romano le rappresenta inoltre, secondo la contrapposizione canonica eccesso/misura, più inclini al piacere carnale, tanto che esse sono

¹⁸ I vizi femminili sono compendati nell'accusa di 'cagneria' rivolta a figure del mito colpevoli di insubordinazione: come il cane, infatti, il *genos gynaikon* ha un labile controllo degli impulsi e oscilla tra dedizione e infedeltà (vd. C. Franco, *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*, Bologna, Il Mulino, 2003).

¹⁹ Cfr. R. Buxton, *Imaginary Greece. The Contexts of Mythology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, trad. it. *La Grecia dell'immaginario. I contesti della mitologia*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, p. 139.

spesso accostate agli animali: «in noi il desiderio è più moderato e non così furioso, la passione dei maschi rispetta i confini legittimi» affermerà Ovidio nell'*Ars amatoria* (I 281 ss.). Il sesso conferisce alle donne potere sull'uomo, più di quanto dia potere all'uomo su di esse:²⁰ anche questo suscita angoscia, così come la possibilità che il proprio onore venga compromesso dall'adulterio.

Il carattere divoratore attribuito alla sessualità femminile è incarnato, nell'immaginario ginecofobico dei Greci, anche dai numerosi mostri femminili che popolano la mitologia²¹: feroci, come le Arpie, Scilla, le Erinni, la Sfinge, e seduttori, come le Sirene, anch'esse divoratrici. In altre culture antiche esso è rappresentato dalla tipologia folklorica della 'vagina dentata' eviratrice, di cui si riconoscono alcune strutture narrative anche nell'episodio omerico di Circe, espressivo di una forte ginecofobia nei confronti della sessualità femminile.²²

All'idea della sessualità smodata delle donne corrisponde poi un altro aspetto specifico della ginecofobia greca, ovvero la paura della perdita di seme, del disseccamento, delle energie rubate; già in Esiodo la sessualità pare far parte del *ponos* cui è costretto l'uomo. In una pagina della sua *Storia della sessualità*, Foucault pone in evidenza la doppia valenza, presente in molte epoche e culture, dell'eiaculazione come fonte di vita e allo stesso tempo come dispendio di energie vitali e privazione di elementi essenziali, talora simile alla morte:²³ non si può fare a meno di pensare all'immagine esiodea del fuco, della donna ingorda che «un uomo brucia anche robusto senza fiamma e lo destina a vecchiaia anzitempo» (*Op.* 696 ss.), un ventre che tutto divora, dal cibo alla forza vitale dell'uomo. L'aggressività sessuale delle donne, inoltre, è legata a un'altra paura, quella dell'impotenza, assimilata da alcune fonti alla tanto vituperata omosessualità passiva.²⁴ Perciò filosofi e medici greci elaborarono una dietetica della sessualità che preservasse l'uomo dagli eccessi patologici; per mitigare la sessualità femminile, era invece raccomandato il ripetersi dei parti, che spinge la donna alla *mesotes*.²⁵

La ginecofobia ha anche a che fare con l'identità sessuale maschile. Come osserva J.J. Winkler, l'attenzione dell'uomo greco al proprio comportamento deriva dalla

²⁰ Cfr. K. Dover, *Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour*, «Arethusa» VI, 1973, pp. 59-74.

²¹ Cfr. K. Dowden, *Approaching Women Through Myth: Vital Tool or Self-Delusion?* in R. Hawley, B. Levick (eds.), *Women in Antiquity: New Assessments*, London-New York, Routledge, 1995, pp. 44-57.

²² Cfr. E. Pellizer, *Il fodero e la spada. Metis amorosa e ginecofobia nell'episodio di Circe*, *Od. X 133 ss.*, «QUCC» I, 1979, pp. 67-82.

²³ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, trad. it. *L'uso dei piaceri*, Milano, Feltrinelli, 1984, pp. 134-143.

²⁴ In proposito M. Johnson, T. Ryan, *Sexuality in Greek and Roman Society and Literature*, London-New York, Routledge, pp. 153-173.

²⁵ P. Manuli, *Donne maschiline, femmine sterili, vergini perpetue: la ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano*, in *Madre materia*, cit., p. 162.

convinzione «che la mascolinità sia un dovere e una difficile conquista, e che la tentazione di disertare il proprio posto sia molto grande». Il soggetto maschile si sente in pericolo di scivolare nel femminile: «‘donna’ non è semplicemente l'opposto di ‘uomo’; è anche un ‘emigrato interno’ potenzialmente minaccioso per l'identità maschile. Il contrasto tra l'oplita e il cinedo è il contrasto tra un uomo maschile e un uomo femminile, e perciò riposa su una polarità più fondamentale tra donne e uomini. La polarità culturale tra i generi è così resa interna a un genere».²⁶ Il disprezzo ostentato dagli autori greci verso il cinedo, uomo ‘che si fa donna’,²⁷ ha a che fare con la paura di scivolare verso la femminilità: come dire che non si capisce veramente quanto è pericolosa per l'identità maschile una donna se non quando i suoi tratti di naturale inferiorità sono ripresi ‘contro natura’ da un uomo.

Loraux, discutendo della dimensione dello scambio tra sfera maschile e femminile in Grecia,²⁸ osserva che gli uomini, desiderando appropriarsi del loro lato femminile, riescono a scorgere il lato maschile delle donne, quello che desidera il potere in termini di violenza e usurpazione, e ne sono atterriti. Ed è proprio in questo modo che Aristofane rappresenta il potere femminile e l'inquietudine che esso suscita negli uomini nelle *Ecclésiastuse*, in cui le donne fanno propri i caratteri dell'agire maschile: il ricatto, l'imposizione, l'esclusione, intrecciati all'insaziabilità che innerva la natura femminile. «Vedo un brutto rischio per la gente della nostra età» afferma Blepiro (*Eccl.* 465 ss.), «se prendono loro le redini dello stato, che non ci costringano a forza...». «A far cosa?» incalza Cremete. «A scoparle». «E se non ce la facciamo?». «Ci lasceranno senza mangiare».

Gli uomini, insomma, non riuscendo ad immaginare un potere diverso dal proprio, gerarchico e repressivo, concettualizzano il potere femminile come un doppio del loro, con l'aggiunta dell'efferatezza propria del *genos* muliebre.

Queste le cause più manifeste a spiegazione della ginecofobia dell'uomo greco; se si possano identificare ragioni più profonde e strutturali che sussumano e spieghino le altre, lo vedremo dopo aver esaminato le tipologie di donne che in particolare catalizzano tale angoscia. Innumerevoli sono infatti le forme in cui è declinata la ginecofobia nel mito e nei testi antichi, e innumerevoli i modi con cui l'uomo cerca di esorcizzarla. Una paura, come vedremo, strettamente legata alle preoccupazioni politiche dei Greci.

²⁶ *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, New York-London, Routledge, 1990, p. 50.

²⁷ Vd. E. Cantarella, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma, Editori Riuniti, 1988, pp. 67-78.

²⁸ *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1989, trad. it. *Il femminile e l'uomo greco*, Bari, Laterza, 1991.

3. *Donne che governano, donne che combattono: ginecocrazia e ginecofobia*

Come nasce la ginecofobia? O per meglio dire, come la si costruisce? Quale il suo rapporto con la misoginia? Per il momento ci si può limitare ad osservare che essa è assai antica: già il mito, come si diceva, tramanda molteplici storie che rappresentano il concretizzarsi delle angosce e del disprezzo maschili nei confronti delle donne e ritrae innumerevoli figure che incarnano i vizi muliebri che a queste paure danno origine.

La categoria femminile che più suscita le angosce dei Greci, paradossalmente, non esiste più; il mito – in Grecia e in molte altre culture antiche – la proietta in un altrove geografico o, soprattutto, temporale. Si tratta della donna che assume ruoli sociali maschili – il governo e le armi – nell’ambito di vere e proprie ginecocrazie.

Il mito greco matriarcale più noto e persistente è quello delle Amazzoni, donne guerriere che governavano da sé il loro stato e relegavano gli uomini ai lavori servili, o, secondo altre versioni, abitavano separate da essi, cui si accostavano solo per essere fecondate.²⁹ Le Amazzoni «non rispettavano le leggi della giustizia» ma «ad esse erano care solo la violenza e le opere di Ares» (Ap. Rhod. *Arg.* II 987-989): secondo le varianti riportate dalle fonti, assassinano gli uomini, tagliano una mammella alle figlie, abbandonano, uccidono o mutilano i figli maschi amputando loro gambe e braccia, indossano vesti maschili e invece di restar chiuse nell’*oikos* vivono all’aperto dedicandosi alla guerra e alla caccia, non conoscono l’agricoltura. Sebbene siano devote ad Ares, la loro è una religione prevalentemente femminile: venerano Artemide, protettrice della milizia e della cinegetica; Diodoro (III 54, 7-8) le collega al culto della Madre degli Dei. Tutti caratteri che proiettano le Amazzoni in una dimensione pre-culturale antecedente alla rivoluzione agricola.

Nella mentalità greca il separatismo e il rovesciamento dei ruoli già di per sé stessi si connotano come violazione dell’ordine sociale: lo dimostrano miti come quelli delle Danaidi o delle Pretidi, punite per il loro rifiuto del matrimonio con una malattia che faceva loro cadere i capelli e le copriva di macchie bianche, segnalando il carattere patologico della scelta separatista. Innaturale è anche l’uso delle armi; in più la società delle Amazzoni viene dotata di tratti abnormi, come la violenza verso mariti e figli, che accentuano l’anormalità di donne che per ‘natura’ dovrebbero ritenere i componenti dell’*oikos* il loro bene più prezioso.

Tale insistita accentuazione del carattere mostruoso delle società ginecocratiche è rivelatrice della funzione che questi miti svolgevano nelle società antiche: quello

²⁹ Sui miti amazzonici e le loro funzioni vd. W.B. Tyrrel, *Amazons: a Study in Athenian Mythmaking*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1984; J.H. Block, *The Early Amazons. Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth*, Leiden, Brill, 1995; K. Dowden, *The Amazons: Development and Functions*, «RhM» CXL, 1997, pp. 97-128.

cioè di esorcizzare la paura di un potere femminile rappresentandolo come il rovescio della società greca, un antico disordine primigenio in opposizione all'ordine ormai saldo della civiltà androcratica. Accentuarne la barbarie giustifica la scomparsa del potere femminile e l'oppressione della donna.

Chi combatte contro la ginecrazia è un eroe culturale: Eracle, Bellerofonte e Teseo, greci e maschi, che sconfiggono le Amazzoni, donne e barbare, fondando la supremazia maschile, sono eroi civilizzatori come Cecrope, che istituisce il matrimonio monogamico ad Atene: questo passo di civiltà è contestuale, secondo fonti tarde, all'espulsione delle donne dalla politica.³⁰ Non sarà dunque casuale la grande diffusione in ambito ateniese dei miti legati alle Amazzonomachie, anche nell'iconografia.

Per molti aspetti analogo a quello amazzonico è un altro mito matriarcale dai caratteri di innaturalità mostruosa, quello sulle donne dell'isola di Lemno che, avendo trascurato il culto di Afrodite, erano state condannate ad emettere un odore così repellente che i mariti le rifiutavano, unendosi alle schiave. Le Lemnie si erano vendicate uccidendo gli uomini e fondando una comunità di donne: «Da allora in poi allevare i buoi, indossare armi | di bronzo e lavorare i campi di grano, | tutto divenne più facile dei lavori di Atena, | che sempre svolgevano un tempo» (Ap. Rhod. *Arg.* I 627-630). Quando compare all'orizzonte la nave Argo, le Lemnie si preparano a combattere: «vestite le armi | si riversarono in massa dalle porte di Mirina alla spiaggia, | simili alle Baccanti, mangiatrici di carne cruda» (*Arg.* I 634-636). È significativo il riferimento alle Baccanti, anch'esse soggetti di pratiche separatiste e contrastanti con l'ideologia della *polis*: l'omofagia in particolare è sintomo di ferinità. La similitudine si presta dunque a rinfocolare la ginecofobia dell'uomo greco verso le assassine di uomini. Dopo l'approdo della nave Argo, le Lemnie si uniscono ai Greci per generare una nuova progenie. Il ritorno alla normalità dei ruoli sociali configura il potere femminile come una situazione patologica: lo stato selvaggio, simboleggiato dalla *dysosmie*, cessa non appena si riafferma l'ordine patriarcale.

Nel suo celebre saggio sul matriarcato (1861) Bachofen afferma che l'episodio delle Lemnie, come il mito amazzonico e quello delle Danaidi, costituisce una trasposizione di eventi storici: più precisamente esso testimonierebbe il culmine violento di una fase matriarcale antica che avrebbe coinvolto tutto il Vicino Oriente. Il massacro dei Lemni rifletterebbe la brutalità di questa fase e l'accettazione del giogo maschile simboleggerebbe il passaggio dal diritto materno a quello paterno.³¹ La tesi

³⁰ Secondo August. *Civ. Dei* 18,9 durante il regno di Cecrope le donne, che a quel tempo partecipavano alle pubbliche deliberazioni, votarono per Atena nella contesa che la opponeva a Posidone per la tutela della città; per ritorsione gli uomini tolsero alle Ateniesi il diritto di voto e la matrilinearità.

³¹ J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, Stuttgart 1861, trad. it. *Il matriarcato*, Torino Einaudi, 1988, I, pp. 209-223. Il testo è pervaso da una violenta ginecofobia: l'autore manifesta la medesima paura degli antichi verso il matriarcato, segnalando un'attitudine omicida nella natura femminile: «Coloro che cercano di relegare

su un'antica e diffusa fase matriarcale è da tempo ritenuta irrealistica:³² anche nel caso delle Lemnie il mito non propone un'alternativa storica, ma culturale, e svolge una funzione apotropaica, relegando la ginecocrasia in un remoto 'altrove' temporale e sancendo la liceità del controllo maschile su creature potenzialmente sanguinarie.³³

Se i miti 'amazzonici' rimarcano l'innaturalità del potere femminile tramite l'attribuzione di caratteri pre-culturali e violenti, in altri miti l'allarme deriva dall'accostamento del matriarcato alla dulocrazia, il governo degli schiavi, di cui si trova traccia in alcuni miti di fondazione di colonie della Magna Grecia.³⁴ Nell'etnografia, invece, i ruoli femminili aberranti sono collocati in società lontane e selvagge, in cui si possa proiettare il rovescio della *polis* operando un distanziamento non più temporale, ma spaziale, di tutto ciò che è estraneo al sistema socio-politico dei Greci e assimilando alla barbarie le donne che deviano dal ruolo femminile prescritto nella *polis*.³⁵ Schiavi, donne, barbari: la negatività viene proiettata sulle tre grandi categorie degli esclusi dalla città.

Poiché nei miti ginecocratici i rapporti di potere sono invertiti, non desta meraviglia che il tema sia utilizzato nell'*archaia*, in cui la tecnica del rovesciamento regala infinite potenzialità al dispiegamento del comico, in unione al 'linguaggio del ventre' e ai *topoi* misogini. Numerosi sono i drammi utopici giunti fino a noi, interi e frammentari, che portano in scena mondi alla rovescia in cui gli uomini sono dominati dagli animali, dalle donne o dai selvaggi: distopie più che utopie, poiché i mondi rappresentati propongono valori contrari a quelli dominanti oppure proiettano nell'universo immaginario i vizi, ingigantiti, della società contemporanea, come se l'imbarbarimento della città si riflettesse nei governi mostruosi degli esclusi.

Tra le commedie ginecocratiche, le *Ecclesiazuse* (391 a.C.) di Aristofane sono senza dubbio la più significativa, per la complessità del progetto politico proposto. Il

quell'eccidio di uomini nella sfera della fantasticheria» afferma Bachofen «misconoscono il carattere della donna, insaziabile nella sua sete di sangue, non valutano correttamente l'influenza che il possesso del dominio e il suo esercizio hanno avuto nell'esacerbare le loro passioni naturali» (pp. 211-212).

³² Cfr. in particolare S. Pembroke, *Women in Charge: the Function of Alternatives in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy*, «JWI» XXX, 1967, pp. 1-35. Per una sintetica messa a punto del dibattito sul 'mito del matriarcato' si veda S. Georgoudi, *Bachofen, il matriarcato e il mondo antico: riflessioni sulla creazione di un mito*, in *Storia delle donne*, cit., pp. 518-536.

³³ Sulle fonti e le funzioni del mito lemniaco cfr. G. Dumézil, *Le crime des Lemniennes*, Paris, Geuthner, 1924; W. Burkert, *Jason, Hypsipile and New Fire at Lemnos, a Study in Myth and Ritual*, «CQ» XX, 1970, pp. 1-16.

³⁴ In proposito P. Vidal Naquet, *Esclavage et gynécocratie dans la tradition le mythe, l'utopie*, in J.P. Vernant, P. Vidal Naquet, *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Bruxelles, Complexe, 1985, pp. 125-146. Sull'accostamento donne-schiavi come agenti di degenerazione delle istituzioni statuali cfr. anche Aristot. *Polit.* 1313b.

³⁵ Cfr. M. Rosellini, S. Saïd, *Usages des femmes et autres "nomoi" chez les 'sauvages' d'Hérodote: essai de lecture structurale*, «ASNSP» VIII, 1978, pp. 949-1005.

mondo alla rovescia di Prassagora, destinato al fallimento, ribalta alcuni cardini dell'ideologia della città e dell'economia antica: la proprietà privata, la marginalità femminile, l'*oikos* nel suo duplice volto di struttura monogamica e patrilineare. Giacché «donne non si nasce, si diventa», ecco che gli uomini della commedia introiettano la passività che la società antica ama attribuire alla donna come dato biologico; le compagne di Prassagora, invece, invertono la loro indole solo a metà, oscillando tra l'introiezione di modelli maschili e la gestione dello stato tramite virtù domestiche 'femminili'.

Data la crisi della *polis*, le donne, che sono un non-soggetto politico, occupano il vuoto istituzionale, divenendo simbolo del caos. Come a dire che, oltre a non essere mai il soggetto del discorso, la donna non ne è nemmeno il referente, ma soltanto il segno che gli uomini si scambiano per dirsi qualcosa sulla *polis* e sulla sua decadenza; una centralità maschile nel potere e nel discorso cui ben si potrebbe applicare la nozione derridiana di *phallogocentrisme*.

Le ginecrazie dell'*archaia*, oltre a mettere in scena il decadimento della *polis* e polemizzare con il comunismo filosofico, adombrano la paura del dominio femminile, che viene esorcizzato tramite la sua decostruzione in chiave comica. In effetti il ricordo delle Amazzoni e di altri spettri matriarcali e il terrore della 'congiura delle donne' sono più volte evocati nei mondi alla rovescia di Aristofane.³⁶ Ma l'invenzione comica delle donne al potere finisce per essere rasserenante per il pubblico: si annega nel riso la crisi della città e ci si rassicura – se mai fosse necessario – sull'intangibilità del predominio maschile. In tal senso la commedia si connota come rituale di ribellione temporaneo, in cui, per la durata della finzione scenica, si sovvertono i rapporti di potere per poi riaffermare il principio gerarchico consueto. Analoga funzione è svolta da molte feste femminili, in cui separazione dagli uomini e inversioni dei ruoli costituiscono solo brevi incursioni rituali nel mondo maschile.

4. *Donne che uccidono: mogli e madri androktonoi, baccanti, maghe*

Le donne non imbracciano le armi solo nelle ginecrazie: il mito greco racconta di donne che uccidono individualmente mariti e figli maschi. Le Danaidi, punite nel Tartaro per la gravità del loro crimine, Medea, Deianira, Procne, Ino, Clitemnestra: tutte *androktonoi*, assassine di uomini, sanguinarie e incontrollabili. Nulla di più efficace per tener desta la ginecofobia dell'uomo greco.

³⁶ Cfr. *e.g.* *Lys.* 616-619 e 630, in cui il coro di vecchi afferma: «[Questa faccenda] ormai puzza di cose ben più gravi e importanti, soprattutto di tirannide d'Ippia»; e poi «tutto ciò, cittadini, è una trama per la tirannide».

Molti di questi racconti sono ripresi nel teatro tragico del V secolo, il luogo, appunto, in cui la città descrive sé stessa e trasmette idee e valori: in questo contesto le eroine sanguinarie che congiurano contro gli uomini sono altrettanti moniti sulla minaccia femminile, sulla *apistosyne* e la *moria* del *genos gynaiikon*, incarnano l'incubo dei vincitori che le donne possano vendicarsi e al contempo giustificano il dominio maschile.

Gli elementi che in queste storie maggiormente incutono paura sono l'agire autonomo e il rovesciamento dei ruoli: il coro di vecchi dell'*Agamennone*, ad esempio, ribadisce più volte la mostruosità di una donna che agisca da uomo e depreca l'inversione tra Egisto e Clitemnestra.³⁷ Quest'ultima, «donna dal cuore maschio» (*Agam.* 11), la cui connotazione come mostro inquietante è accentuata tramite il paragone con le donne di Lemno, incarna il rifiuto della condizione muliebre; più in generale, il conflitto maschile/femminile nell'*Oresteia* delinea l'immagine del dominio femminile come spaventoso e contro natura.³⁸

Non solo le donne virili sollecitano i timori dell'uomo greco, ma anche una categoria apparentemente diversa, e in realtà contigua, quella della vergine perpetua; comune a entrambe è il rifiuto per il ruolo 'naturale' di madre amorosa e sposa fedele. Oltre alle figure di vergini cacciatrici descritte dal mito, che traspongono i caratteri delle Amazzoni, e oltre alle figure mitiche di assassine nemiche del matrimonio, come le Danaidi – non a caso fortemente alterizzate da Eschilo e paragonate proprio alle Amazzoni (*Suppl.* 287) –, anche nella medicina antica troviamo una forma di ginecofobia contro chi rifiuta l'uomo. La ginecologia ippocratica ad esempio, che fa propria l'idea del femminile come puro agente di riproduzione, tratta la verginità perpetua come condizione patologica, foriera di epilessia, istinti suicidi ed omicidi.³⁹

Ma sono le madri che colpiscono i figli – l'atto efferato per eccellenza – a fomentare in modo particolare il terrore dell'uomo verso la razza muliebre. Anche i padri uccidono la prole, tuttavia, come Agamennone, lo fanno nell'ambito di un atto sacrificale volto a uno scopo preciso o, come Idomeneo, per adempiere a un voto; inoltre, mentre i padri sopprimono per 'costrizione' figli di ambo i sessi, le eroine figlicide uccidono di loro scelta, per vendetta o gelosia, sempre e senza eccezioni gli eredi maschi. Tali uccisioni rivelano al massimo grado la sfrenatezza e il carattere incontrollabile della mente femminile, dominata dall'emotività. Ma la *polis* conside-

³⁷ Sulla misoginia di Eschilo cfr. e.g. A.T. Podlecki, *Quelques aspects de l'affrontement entre les hommes et les femmes chez Eschyle*, in Lévy, *La femme...*, cit., pp. 59-71.

³⁸ F.I. Zeitlin, *The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the Oresteia*, «*Arethusa*» XI, 1978, pp. 149-184.

³⁹ Sulla verginità permanente come condizione patologica cfr. Manuli, *Donne mascoline...*, cit.; H. King, *Bound to Bleed: Artemis and Greek Women*, in A.Cameron, A. Kuhrt (eds.), *Images of Women in Antiquity*, London & Sydney, Croom Helm, 1983, pp. 109-127.

ra un pericolo l'esplosione del *pathos*, tanto da emanare leggi contro i rischi di certi fenomeni emotivi o da circoscriverli all'interno di specifici rituali: le manifestazioni eccessive del lutto femminile, non consone all'ordine civico⁴⁰ o i riti di inversione e le feste delle donne, momenti liminali che consentono uno sfogo delle tensioni tra i sessi.

Proprio per la loro pericolosità le donne sono interdette dall'uso delle armi.⁴¹ Non possono celebrare sacrifici cruenti, neppure all'interno delle feste loro dedicate: la città impone che solo gli uomini impugnino la *machaira*, onde evitare atti di violenza anti-maschile. Questa paura è testimoniata da un racconto di Eliano (fr. 44 Hercher), secondo cui il re di Cirene Batto, introdottosi con la forza ai misteri delle Tesmoforie, sarebbe stato vittima delle sgozzatrici (*sphaktriai*) che, lorde di sangue e brandendo le spade, lo avrebbero evirato.⁴² Ne deriva un preciso messaggio, e cioè che il diritto al sacrificio per le donne è destinato a sfociare nella violenza. Tantomeno le femmine possono combattere: nei rari casi in cui ciò accade, è nell'ambito di una guerra 'sporca', la *stasis*, la guerra civile, che si oppone a quella eroica, riservata agli uomini.

La secessione delle donne di Aristofane è una *stasis*,⁴³ come lo è quella delle Baccanti, anch'esse sfuggite al loro ruolo: si aggirano sui monti, dilaniano belve e le mangiano crude. Agave nelle *Baccanti* euripidee esplicita il rifiuto dei doveri femminili (vv. 1236-1237): «Ho lasciato le spole ai telai | per impresa più alta e ho cacciato le fiere con le mie mani».

Sono numerosi gli episodi mitici su donne che divengono *androktonoi* perché rese folli dalla *mania* dionisiaca: Orfeo smembrato dalle Menadi, Agave che uccide il figlio Penteo, colpevole di aver rifiutato il culto di Dioniso, le donne di Argo, che all'arrivo di Dioniso «andavano sui monti con i figli lattanti e ne mangiavano le carni» (Apollod. *Bibl.* 3,5,2), a Orcomeno le Miniadi, anch'esse vittime dell'ira del dio, divenute assassine del figlio di una di loro. È interessante notare che le Baccanti, devote al 'dio straniero', dotato di caratteri femminili e ferini, che prevede nel suo campo mitico-rituale l'inversione di alcuni valori della vita civica, sono le uniche donne a compiere, con lo *sparagmos*, una sorta di atto sacrificale 'altro' che preveda spargimento di sangue. Ma l'uomo greco viene avvertito, attraverso le immagini del-

⁴⁰ Sugli eccessi del lutto femminile ad Atene e sul significato della loro repressione cfr. N. Loraux, *Les mères en deuil*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, trad. it. *Le madri in lutto*, Bari, Laterza 1991, in partic. pp. 11-30.

⁴¹ Sulle reali ragioni di tale esclusione rimando a M. Farioli, *Le dita tagliate delle donne greche. Femminile, guerra e cittadinanza*, in *Teatri di guerra*, Milano, Mimesis, 2016 (in corso di stampa).

⁴² Cfr. M. Detienne, *Violentes 'eugénies'. En pleines Thesmophories: des femmes couvertes de sang*, in M. Detienne, J.-P. Vernant (éds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979, pp. 183-214.

⁴³ Anche la ribellione delle Danaïdi in Eschilo è connotata come una *stasis*. Sul rapporto donne-*stasis* cfr. Loraux, *Il femminile...*, cit., pp. 259-265.

le morti di uomini e bambini, dei rischi della partecipazione femminile al culto dionisiaco, peraltro destinato ad orientare culturalmente il disordine.

Un'altra categoria di assassine che agisce fuori dal controllo maschile è quella delle maghe: a partire da Circe, seduttiva e orditrice di inganni, e Medea, le maghe del mondo greco e poi le *veneficae*, le *sagae* e le *striges* della cultura popolare e della letteratura romana, spaventano gli uomini con la loro dimestichezza con l'occulto, la capacità di prevaricare, la sete di sangue. Soprattutto a Roma, le *striges* infrangono forti tabù, attraverso pratiche di cannibalismo, profanazione dei cadaveri, infanticidio: è stato ipotizzato che anche la figura di Medea sviluppasse il paradigma folklorico, diffuso in Grecia e in altri paesi del Mediterraneo, dei *child-killing demons*, donne che, avendo fallito il proprio compito riproduttivo, si sarebbero trasformate in demoni che infliggevano un uguale destino ad altre donne, uccidendone i figli.⁴⁴

Maghe e donne-demoni ben si prestavano a sollecitare la ginecofobia dei Greci: è interessante notare che, mentre nelle fonti letterarie le maghe sono quasi sempre donne, i papiri magici attestano che non solo la categoria professionale del mago, ma anche quella del suo 'cliente' in Grecia era rappresentata quasi esclusivamente da uomini.⁴⁵ Le rappresentazioni letterarie delle *pharmakeutriaí*, in buona parte disancorate dalla realtà storica, sono dunque anch'esse utili a denunciare il pericolo femminile; le donne che rifiutano il loro ruolo condividono con il professionista della magia la condizione separata, l'abbandono della norma umana, la fuoriuscita dall'esperienza ordinaria, che nel caso del mago è definita da precisi riti di separazione e di rovesciamento.⁴⁶ Questa condizione in molte culture connota la maga come donna potente e pericolosa. Ma ciò che più spaventa nelle figure delle maghe, come in quelle delle Lemnie o delle Baccanti, sembra essere il separatismo, una forma di *stasis* che incarna la minaccia verso l'unità della *polis*: in effetti anche le ginecocrazie tendono a essere rappresentate non come società miste governate da donne, ma come società monosessuate. Il dato è rilevante: rappresentare forme statuali senza uomini, infatti, significa anche rifiutare alle donne la possibilità di pensare un mondo per tutti, poiché esse sono per sé stesse l'unico soggetto possibile di riflessione.

La categoria della maga può sovrapporsi a quella della donna sapiente: la Medea rappresentata da Euripide, donna e barbara, è *sophos*, ma la sua *sophia* è minacciosa

⁴⁴ Ad es. Gello, morta vergine, Lamia la cui prole era stata uccisa da Era, Mormo, che aveva divorato i propri figli in un accesso di follia. In proposito S.I. Johnston, *Defining the Dreadful: Remarks on the Greek Child-Killing Demon*, in M. Meyer, P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, Brill, 1995, pp. 361-387.

⁴⁵ F. Graf, *La magia dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, Les Belles Lettres, 1994, trad.it. *La magia nel mondo antico*, Bari, Laterza, 1995, pp. 179-184.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 99-113.

e mortifera. L'alterità totale, la donna maga non greca, colpita nel *lechos*, travalica i misfatti femminili già noti: Giasone la apostrofa (v. 1342-1343) chiamandola «leonessa, non donna, di natura più selvaggia della Scilla tirrenica», creatura imbestiata, autrice di azioni nefande ed empie (v. 1328: *dussebestaton*) che «nessuna donna greca avrebbe osato» (v. 1339).

La sapiente è oggetto di ripetuto vituperio nella letteratura antica, come ben esprime la famosa invettiva di Ippolito nell'omonima tragedia (vv. 616-648: «il meglio per un uomo è avere in casa una donna da nulla, anche se inetta e sempliciona: le saccenti le aborro»). Pure in questo caso, come in quello di Medea, la ginecofobia è mediata dall'agire indipendente dagli uomini e dai loro saperi.

Su questa base anche eroine positive come Antigone fanno paura; perché, come affermerà Aristotele «non è adatto ad una donna essere così coraggiosa o temibile» (*Poet.* 54a, 23-24).⁴⁷

5. Funzioni politiche della ginecofobia

Una volta esaminate brevemente le manifestazioni della ginecofobia, diviene necessario porsi due domande fondamentali. La prima è la seguente: come si costituisce il rapporto tra misoginia e ginecofobia? È la ginecofobia a generare la misoginia o piuttosto il contrario?

Diversi studiosi propendono per la prima soluzione, ritenendo la ginecofobia, attestata nella maggior parte delle epoche e delle culture, un'invariante storica e immutabile della psiche maschile, prodotta dalla paura della castrazione, dall'invidia della maternità, dall'irresistibile forza di attrazione delle donne, o infine dal disagio indotto nell'uomo dal desiderio femminile, percepito come oscuro e distruttivo.⁴⁸ Da questi timori inconsci si svilupperebbe il pensiero misogino. Riguardo in particolare la Grecia antica, Slater ritiene che le madri, represses e segregate, istigassero i figli contro il padre; la potenza emotiva della madre, affascinante e terribile ad un tempo, si sarebbe impressa nel figlio, generando odio e timore nei confronti delle donne. La Arthur lega invece la misoginia greca alla paura del modo femminile di vivere l'amore, così come concettualizzato da alcuni poeti lirici.⁴⁹

⁴⁷ Creonte, in effetti, esprime ripetutamente la sua paura di essere sopraffatto da una donna (e.g. *Soph. Antig.* 525).

⁴⁸ Una sintetica rassegna di queste ipotesi si trova in Madrid, *La misoginia...*, cit., pp. 16-30.

⁴⁹ P.E. Slater, *The Glory of Hera: Greek Mythology and the Greek Family*, Boston, Beacon Press, 1968; M.B. Arthur, *Early Greece: Origins of the Western Attitude Toward Woman*, «Arethusa» VI, 1973, pp. 7-58.

Simili ipotesi, che per lo più generalizzano i fenomeni e si fondano sull'idea che esistano tratti psicologici universali, paiono tuttavia disincarnate dagli elementi materiali e dai rapporti di forza sottesi alla sfera simbolica e alle rappresentazioni collettive. Come numerosi antropologi hanno osservato presso le più disparate culture, è proprio un dato materiale – la necessità di conservare i rapporti di dominazione, sul piano economico, politico, ma anche simbolico – a generare sia la ginecofobia sia la tradizione popolare e 'colta' del vituperio anti-femminile: come si è visto, esse giustificano la subordinazione della donna attraverso racconti che mettano in guardia sulla pericolosità e l'inaffidabilità del 'secondo' sesso.⁵⁰

Non si tratta naturalmente di una strategia premeditata e consapevole da parte maschile, ma di un meccanismo con cui il sistema riproduce spontaneamente sé stesso attraverso determinati schemi inconsci, anonimi e collettivi: elementi concreti e discorsivi, come il mito, la tradizione popolare, la mentalità, la condizione reale delle donne, entrano in relazione di mutua influenza, rendendo autentica e spontanea la paura dell'uomo greco e rafforzando il pensiero misogino. Insomma la ginecofobia diviene uno dei dispositivi – nel senso foucaultiano del termine – attraverso cui la *polis* riproduce le proprie strutture di potere, rinsalda i ruoli, orienta e stabilizza i rapporti di forza.

Non è casuale che misoginia e ginecofobia diventino particolarmente virulente nei momenti di forte cambiamento della società greca ed in particolare con il passaggio dalla società aristocratica alla democrazia: la rete di dispositivi deve adattarsi al cambiamento. Più il processo politico si evolve, più la subordinazione femminile si consolida. La ragione non risiede, come alcuni ritengono, nel fatto che la cittadinanza è definita dalla partecipazione alla guerra, fattore che esclude *ipso facto* le donne: tale esclusione, infatti, era propria anche dei secoli precedenti, ed era già strumento dell'inferiorizzazione femminile. Il fenomeno corrisponde piuttosto all'accresciuta importanza dell'*oikos* come cellula dello stato nel passaggio dall'età arcaica a quella classica.

Il matrimonio in Grecia non ha il medesimo rilievo in tutte le epoche. Prima e durante l'età arcaica «il gioco degli scambi matrimoniali ubbidisce a regole molto flessibili nel quadro di un commercio sociale tra grandi famiglie nobili, in seno al quale lo scambio delle donne appare come un mezzo per creare legami di solidarietà o dipendenza». In età classica, invece «le unioni matrimoniali [hanno lo scopo] di perpetuare le casate, i focolari domestici che costituiscono la città, cioè di assicurare attraverso la regolamentazione più stretta del matrimonio la permanenza della città

⁵⁰ Sull'uso dei miti matriarcali per giustificare la subordinazione femminile in diverse società 'primitive' cfr J. Bamberger, *The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society*, in M. Zimbalist Rosaldo, L.Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, 1974, pp. 263-280.

stessa, la sua costante riproduzione». ⁵¹ Attraverso il matrimonio vengono trasmessi lo statuto di cittadino, l'appartenenza alla famiglia e la trasmissione della proprietà, da cui la donna è esclusa: ⁵² tutte ragioni valide per controllare l'autonomia femminile e circoscriverne l'esistenza nell'*oikos*. Ne deriva che, come affermerà Aristotele, «la libertà concessa alle donne è dannosa per l'indirizzo della costituzione e la felicità cittadina» (*Polit.* 1269b, 12); il sovvertimento dei ruoli di potere all'interno della cellula familiare, infatti, può trasformarsi in una patologia dei rapporti di autorità dell'intero stato. ⁵³ Anche il fatto che l'uccisione del *moichos* ad Atene continuasse ad essere permessa dopo l'abolizione della vendetta privata la dice lunga su quanto la stabilità della famiglia fosse importante per la *polis*.

Ma ciò non basta ancora a spiegare l'inasprirsi della condizione femminile in età classica, la virulenza della misoginia e della ginecofobia, il fiorire degli spaventosi miti matriarcali, delle eroine sanguinarie della tragedia, la celebrazione degli eroi delle Amazzonomachie, la diffusione del mito dell'autoctonia, che cancella le donne anche dalle origini di Atene.

Il punto è che l'oppressione femminile è in stridente contrasto con l'ideologia della *polis*. La retorica democratica costruisce sé stessa, gli argomenti della propaganda, le sue riflessioni politiche e filosofiche, sull'idea della massima partecipazione dei cittadini; e la cittadinanza si fonda, come è noto, sulla triplice esclusione di donne, schiavi e stranieri, tutte categorie alterizzate rispetto al maschio greco libero. L'esclusione degli schiavi non necessita di spiegazioni: sono oggetti semoventi, neppure umani. Gli *xenoi* non hanno sangue ateniese: il mito dell'autoctonia serve soprattutto a ribadire l'importanza della purezza della razza rispetto agli stranieri. Ma quando si arriva alle donne, giustificare l'esclusione diventa concettualmente arduo in una società che ama rappresentarsi come una città degli uguali: si tratta infatti delle genitrici della progenie ateniese, a loro volta figlie di padri e madri ateniesi, partecipi della comunità di sangue, mogli di Ateniesi, allevatrici e veicolo di valori, docili ingranaggi delegati «al prolungamento biologico e sociale del paradigma del

⁵¹ J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974, trad. it. *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 55-56.

⁵² Cfr. C. Mossé, *La femme dans la Grèce antique*, Paris, Albin Michel, 1983, trad. it. *La donna nella Grecia antica*, Genova, ECI, 1992, pp. 65-66. La legislazione soloniana esprime la paura dell'influenza delle donne e cerca di limitarla, soprattutto nel controllo del patrimonio, contribuendo a costruire un'immagine femminile come insieme debole e pericolosa. Il fatto che la donna divenga una categoria giuridica interviene nei rapporti sociali come tratto costrittivo e imperativo, iscrivendo la dominazione nel suo stesso corpo.

⁵³ «Infatti» continua Aristotele «come l'uomo e la donna sono parti della famiglia, è chiaro che in modo analogo si deve ammettere che anche la città è divisa nelle due parti costituite dall'insieme degli uomini e da quello delle donne: dunque si deve ammettere che in tutte le costituzioni in cui funziona male l'insieme delle donne, metà della cittadinanza non è sottoposta al comando delle leggi».

padre cittadino». ⁵⁴ La donna non è *politis* – il termine è poco attestato – ma in quanto *aste* le è consentito ricoprire alcuni ruoli religiosi che implicano una forma di responsabilità nei confronti della comunità; e soprattutto essa svolge un'attività procreativa che ha statuto di dovere civico, in quanto fonda le condizioni per cui il cittadino maschio agisce nel politico.

Gli Ateniesi sono dunque costretti a fronteggiare questo paradosso ideologico, nel tentativo sia di concettualizzare la subordinazione femminile come naturale e non violenta, sia di giustificare il paradosso dell'imperfezione della metà del vivente deputata alla riproduzione in un mondo finalisticamente ordinato al meglio. ⁵⁵ Per garantire il complesso bilanciamento tra esclusione della donna dallo spazio comunitario e inclusione nell'*oikos* per la perpetuazione della specie, diventa necessario in primo luogo naturalizzare la sua 'razza': come afferma Colette Guillaumin, ⁵⁶ creare degli 'altri' *per natura* consente un trattamento di appropriazione e dominio nei confronti di tali gruppi che è in contraddizione sostanziale con i diritti della cittadinanza, senza tuttavia intaccarli sul piano formale. In secondo luogo bisogna naturalizzare anche l'inferiorità del *genos gynaiakon* e denunciarne il potenziale pericolo. Ciò spiega la virulenza e la frequenza del vituperio anti-femminile, che non si manifesta mai con analoghi accenti di avversione a proposito degli schiavi o degli stranieri, proprio perché non ce n'è bisogno. Quando la topica sui vizi femminili non basta più, il *logos* è costretto a irrobustire il suo tessuto discorsivo sistematizzando l'inferiorità femminile sul piano filosofico. ⁵⁷

Come giustamente osserva Loraux, ⁵⁸ la persistenza del *topos* del *genos gynaiakon* in Grecia, lungi dal rappresentare un mero tributo ad Esiodo, è dovuta proprio al fatto che esso rappresenta un incontro felice tra un testo e una pratica politica di emarginazione femminile già in atto. È infatti elemento chiave dell'androcentrismo strutturare le forme della conoscenza dei rapporti sociali in modo da rappresentare le donne come soggetti particolari, specifici in relazione alla loro natura biologica, e gli uomini come soggetti universali, e non – come in realtà è – soggetti universalizzati. Tale procedimento rende invisibile l'oppressione degli uomini sulle donne. ⁵⁹

⁵⁴ M. Vegetti, *Presentazione* a Campese, Manuli, Sissa, *Madre materia*, cit. p. 8. Soprattutto dopo il decreto pericleo del 451-50, restrittivo della cittadinanza, troviamo nelle orazioni riferimenti alle *astai* come gruppo incardinato nella comunità civica e portatore di diritti in contrapposizione agli *xenoi*.

⁵⁵ Cfr. in proposito le acute osservazioni di Vegetti, *ibid.*, pp. 7-10.

⁵⁶ *Pratique du pouvoir et idée de Nature*, «Questions Féministes» II, 1978, pp. 5-30.

⁵⁷ Sull'idea che la condizione delle donne peggiori nei momenti di transizione da un modo di produzione all'altro, anche attraverso la ginecofobia, cfr. S. Federici, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, New York, Autonomedia, 2004, trad. it. *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, Milano, Mimesis, 2015.

⁵⁸ N. Loraux, *Les enfants d'Athéna*, Paris, Maspero, 1981, p. 79.

⁵⁹ Cfr. N.-C. Mathieu, *L'anatomie politique. Catégorisation et idéologies du sexe*, Paris, Côté-femmes, 1991.

Una volta chiarito che l'uomo greco inferiorizza la donna per poterla dominare, si giunge alla seconda, centrale, domanda, poco affrontata dagli studiosi e talora attraverso strumenti concettuali deplorabilmente vicini a quelli dei Greci:⁶⁰ per quale ragione è così vitale nella *polis* che le donne siano dominate? A meno di ritenere che la supremazia maschile sia un dato naturale, sarebbe logico procedere oltre la constatazione dell'asimmetria sessuale in Grecia, provando a cercarne le radici. Ma tale passaggio per lo più sembra mancare: a forza di ragionare in termini di esclusione ed inclusione, si finisce per dimenticare di chiedersi a cosa esse servano; e ciò diviene un modo ulteriore di naturalizzare la subordinazione femminile.

La disparità tra uomini e donne in termini economici, sociali, simbolici, è un fenomeno transculturale, non naturale e non legato alla biologia, ma socialmente costruito, che ha inizio dalla preistoria ed è presente in tutte le civiltà umane, con diverse specificità determinate da fattori legati al modo di produzione, ai modelli di riproduzione, a elementi storici o geografici⁶¹. Essa risale per lo meno al neolitico, come suggerisce il confronto con le società contemporanee di cacciatori e raccoglitori: Tabet,⁶² in opposizione alla teoria tradizionale sull'egualitarismo di tali società, dimostra che già in esse la divisione sessuale del lavoro, che causa l'esclusione della donna dagli strumenti e dalle armi, determina l'inferiorizzazione della componente femminile e la giustifica attraverso gli apparati mitico-religiosi.

Analogamente, il mondo greco eredita strutture sociali preesistenti in materia di rapporti tra i sessi e su di esse costruisce culturalmente ruoli sessuali che si adattino alle sue esigenze sociali ed economiche, prima nell'ambito dei *gene* aristocratici, dove lo scambio delle donne è utile al rafforzamento delle alleanze, poi della *polis*. Le specifiche esigenze della subordinazione femminile nella *polis* risiedono a mio avviso principalmente nell'esigenza di controllo sulla riproduzione, intesa non come mera produzione biologica di individui, ma anche come riproduzione sociale e ideologica. La produzione di figli è, come è ovvio, essenziale: nei testi antichi ricorre

⁶⁰ Paradigmatico in questo senso Gallo, *La donna...*, cit., che non pone la questione delle origini della subordinazione femminile in Grecia per il semplice fatto che non ne riconosce l'esistenza, derubricando la reificazione femminile a complementarietà. Secondo lo studioso, infatti (pp. 20 ss.), la donna può essere marginale in alcuni sistemi (la *polis*) ma centrale in altri (l'*oikos*), il che smentirebbe la sua oppressione. Oltre ad apparire come una versione togata della topica sulla 'reginetta della casa', questa tesi sembra ignorare l'evidenza che a determinati sistemi è riconosciuto un rilievo sociale maggiore di altri; analogamente, quando Gallo afferma che la segregazione della donna greca non è realmente tale, ma deriva da una pura delimitazione degli spazi di competenza dei due sessi, non considera che i due spazi non identificano *status* di pari valore. Né infine è realistico sopravvalutare la condizione della donna greca in termini di *informal power* (pp. 45-46) in una società economicamente sviluppata e in cui i diritti sono basati sull'accesso alla cittadinanza.

⁶¹ È impossibile riassumere qui il complesso dibattito antropologico a proposito delle origini della subordinazione femminile, che, soprattutto a partire dagli anni '70, ha prodotto vastissimo materiale. Mi limito qui ad indicare i contributi contenuti nei volumi miscelanei di Rosaldo-Lamphere, *Woman...*, cit; R.R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, 1975; Micela, *Oppressione...*, cit.

⁶² *Le dita tagliate*, cit.

spesso l'idea della protezione delle donne come pegno di perpetuità della stirpe. È tuttavia altrettanto essenziale che le donne, sulla base della divisione del lavoro, provvedano a una serie di funzioni solo alcune delle quali possono essere surrogate dalla mano d'opera schiavile. Si occupano del funzionamento dell'*oikos* come istituzione 'naturale' e micro-cellula dello stato, forniscono lavoro domestico e di cura, sovrintendono alla produzione, trasformazione e conservazione di beni materiali; esse svolgono inoltre una funzione stabilizzatrice e conservativa perpetuando i modelli sessuali esistenti, riproducendo nelle figlie e future mogli il proprio ruolo subordinato ed educando nella prima infanzia i figli maschi ai valori che si addicono al loro sesso.

Esse forniscono inoltre ai mariti, insieme ad altre figure femminili, una sessualità di servizio. Il concetto di scambio sesso-economico è valido per la moglie come per l'etera, la *porné* e la concubina: anche queste figure sociali sono infatti determinate in virtù di un rapporto con gli uomini e finalizzate al soddisfacimento di loro bisogni e desideri, dunque alla loro riproduzione sociale.⁶³ Tale meccanismo passa attraverso la domesticazione della sessualità femminile ed è validamente supportato dai *topoi* ginecofobici sugli eccessi del desiderio muliebre, che necessitano di essere disciplinati: come spesso accade, le pratiche sessuali interagiscono con le pratiche di potere, contribuendo a costruire l'identità del soggetto.

Se si attribuisce il giusto peso al lavoro di riproduzione delle donne,⁶⁴ socialmente sminuito e privo di valore di scambio, ma necessario per la società, poiché le attività riproduttive sono alla base dello svolgimento delle altre, si comprende come sia pressante l'esigenza di controllarlo e per quale ragione l'asimmetria sessuale sia una questione ancora molto attuale: neppure il modo di produzione schiavile si mantiene così a lungo nella storia, ma cade quando nuove esigenze tecnologiche della produzione lo rendono inefficiente per l'aumento del profitto.

Anche il concetto di 'lavoro' è culturale: nella *polis* il lavoro delle donne non è concettualizzato come tale, ma come attività 'naturale', così come del resto quello degli schiavi, pensato in termini di uso 'naturale' di un *instrumentum vocale*. Per noi oggi è evidente che l'attività dello schiavo è definibile in termini di 'lavoro' e da tempo gli storici hanno chiarito come le teorie sull'inferiorità naturale degli schiavi fossero funzionali a giustificare il modo di produzione schiavile, necessario per il

⁶³ Sul rapporto tra scambio sesso-economico, divisione sessuale del lavoro e accesso disuguale dei due sessi alle risorse cfr. P. Tabet, *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*, Paris, L'Harmattan, 2004, trad. it. *La grande beffa. Sessualità delle donne e scambio sesso-economico*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2004.

⁶⁴ La stessa riproduzione biologica si contraddistingue per il suo carattere sociale e non meramente "naturale" e può definirsi 'lavoro' poiché presuppone un processo creativo di mediazione in cui sono investiti sentimenti, energia, fatica e il cui risultato è un essere umano che corrisponde a un preciso valore sociale.

buon andamento dell'economia antica. Sul lavoro di riproduzione delle donne non è invece stato compiuto un analogo passaggio logico: invece di legare la subordinazione femminile alle esigenze materiali che la creano, la giustificano e la naturalizzano tramite il pensiero misogino e ginecofobico, oggi come ieri essa continua inesorabilmente ad essere percepita come dato naturale legato alle differenze biologiche ed il lavoro di riproduzione continua a restare invisibile.

freja@tiscali.it