

Marcella Farioli

Figlie di Pandora.

Il concetto di γένος γυναικῶν nel teatro ateniese di età classica

A Diana, sorella e fiera figlia di Pandora, che ci ha lasciati troppo presto

Abstract

The concept of γένος γυναικῶν (or γυναικεῖον γένος or θῆλυ γένος) recurs in Athenian theatre production of the 5th and 4th centuries to indicate the social group of women: a “lineage” with negative connotations, characterised by a specific nature and distinctive features. After tracing the history, use and function of this concept in the poems attributed to Hesiod and in Semonides of Amorgos, the contribution focuses on its tragic and comic use. The analysis of passages from the preserved dramas and fragments shows that the discourse on the “lineage of women” has a threefold function in the theatre: firstly, it stimulates the misogynistic mentality common to Athenian audience in the classical period; secondly, it is used by the different poets and in the different dramas to characterise characters and situations in heterogeneous ways; finally, it operates as an ideological instrument to justify the power relations between the two social sexes in the *polis*.

Nella produzione teatrale ateniese del V e IV secolo ricorre la nozione di γένος γυναικῶν (o γυναικεῖον γένος o θῆλυ γένος) ad indicare il gruppo sociale delle donne: una “stirpe” connotata negativamente e caratterizzata da una specifica natura e da caratteri distintivi peculiari. Dopo aver ripercorso la storia, l'uso e le funzioni di questo concetto nei poemi attribuiti a Esiodo e in Semonide di Amorgo, il contributo si concentra sul suo impiego tragico e comico. Dall'analisi dei passi dei drammi interamente conservati e del materiale frammentario emerge che il discorso sulla “stirpe delle donne” assume nel teatro una triplice funzione: ad un primo livello esso sollecita la mentalità misogina comune agli spettatori ateniesi di età classica; ad un secondo livello è utilizzato dai diversi poeti e nei diversi drammi per caratterizzare in maniere eterogenee personaggi e situazioni; infine esso opera come dispositivo ideologico a giustificazione dei rapporti di forza tra i due sessi sociali nella *polis*.

Nei drammi conservati e nei frammenti tragici e comici del V e IV secolo ricorrono con una certa frequenza passi sentenziosi relativi a comportamenti e a difetti ritenuti tipici delle donne, sussunte – singolarmente e nel loro insieme – sotto la categoria di γένος γυναικῶν, o sotto quelle, sostanzialmente equivalenti, di γυναικεῖον γένος, θῆλυ γένος, γυναικεῖον φύλον (o φυτόν) o dei più generici ἡ γυνή e αἱ γυναῖκες (laddove sia il singolare sia il plurale indicano l'insieme delle donne). L'uso di queste espressioni non è univoco, così come i loro contesti, benché esse accompagnino per lo più giudizi ingiuriosi nei confronti delle donne. In alcuni casi il quadro enunciativo motiva il ricorso al discorso anti-femminile, ad esempio in occasione di comportamenti

trasgressivi di qualche eroina tragica o comica; in altri casi il contesto non ne giustifica la presenza. Talora questi temi sono addirittura declinati in concomitanza di azioni lodevoli di personaggi femminili.

Obiettivo di questo lavoro è una disamina dei contesti, degli usi e delle funzioni del concetto di γένος γυναικῶν nel teatro ateniese di età classica. Per valutare le continuità e le variazioni dei testi drammatici e dei loro significati rispetto ai modelli di età arcaica, ho premesso all'analisi vera e propria una sezione introduttiva dedicata ai testi fondatori del concetto di “stirpe delle donne”: i due passi esiodei sulla nascita di Pandora e il *Giambo contro le donne* di Semonide di Amorgo. Pur prendendo le mosse dalla visione emica sulle donne e sui rapporti tra i sessi trasmessa dalle fonti, ho inteso concentrare l'attenzione principalmente sulle dinamiche ideologiche conscie o inconscie sottese al riuso e alla risemantizzazione in età classica del concetto di γένος γυναικῶν, in relazione al più generale contesto storico e dei rapporti sociali di sesso nella città¹.

Il γένος γυναικῶν in Esiodo e Semonide

Il racconto sulla nascita di Pandora nei due poemi attribuiti a Esiodo è particolarmente interessante per analizzare l'ideologia dei rapporti tra i sessi in Grecia, in quanto archetipo e modello della visione delle donne come genere manchevole e minaccioso. Se infatti il mito di Pandora non è ripreso di frequente dopo Esiodo², la nozione di γένος γυναικῶν che emerge nella *Teogonia* e negli *Erga* percorre invece come un filo rosso le rappresentazioni delle donne dei secoli successivi. I due racconti esiodei su Pandora (*Th.* 570-612 e *Op.* 53-105) sono stati ampiamente analizzati³; mi limiterò dunque a sottolinearne brevemente alcuni aspetti, funzionali all'analisi successiva.

La creazione di Pandora, come è noto, si inserisce nel più ampio mito di Prometeo, in cui sono fissati gli statuti di uomini e dèi ed è spiegata l'origine di alcune istituzioni e pratiche del mondo greco, come il sacrificio e l'agricoltura. Il mito nel suo complesso svolge inoltre la funzione di dare ragione della durezza della condizione umana, della necessità del lavoro, delle malattie e della morte; la creazione di Pandora, infine, istituisce la necessità del matrimonio monogamico in vista di una prole legittima.

¹ Utilizzo l'espressione «rapporti sociali di sesso» in luogo di «genere» (inteso come costruzione sociale della femminilità e della mascolinità) affinché risulti chiaro che l'oggetto storiografico “donne” non viene astoricizzato e isolato dall'insieme dei rapporti sociali che lo determinano.

² Il comico Nicofonte scrive una *Pandora*, Sofocle un dramma satiresco intitolato *Pandora o I fabbri*; l'episodio dell'orcio compariva nel *Prometeo attizzatore di fuoco* di Eschilo. Anche l'iconografia di Pandora è limitata e, come osserva LISSARRAGUE (2001), caratterizzata da schemi iconografici non specifici, ma mutuati da altri personaggi.

³ Si vedano almeno le analisi fondative di VERNANT (1974, 177-94) e di LORAUX (1978); inoltre ARTHUR (1982 e 1983), RUDHARDT (1986), JUDET DE LA COMBE (1996), ZEITLIN (1996b) e gli altri contributi dedicati al racconto su Pandora in BLAISE – JUDET DE LA COMBE – ROUSSEAU (1996, 222-329).

Nei due passi esiodei, Pandora è a più riprese definita come κακόν (*Th.* 570, 585, 600, 612 e *Op.* 57, 58, 88, 89, 91, 101, 103), frutto dell'ira di Zeus, strumento di separazione degli uomini dagli dèi e di vendetta in risposta agli inganni di Prometeo. La prima donna è detta inoltre πῆμα ἀνδράσιν «pena per gli uomini» (*Th.* 592, *Op.* 56, 82), δόλος «inganno» (*Th.* 589, *Op.* 83), causa di κήδεα λυγρά «mali che causano pianto» (*Op.* 95). La natura stessa di Pandora è un inganno, poiché essa è un δαίδαλον, un artefatto fraudolento, παρθένω αἰδοίη ἴκελον, «simile a una vergine vereconda» (*Th.* 572, *Op.* 71). Questo aspetto ingannevole, compendiato dalla *iunctura* δόλον αἰπύν, ἀμήχανον «alto inganno, senza scampo» (*Th.* 589, *Op.* 83), che ne sottolinea la forza irresistibile, si accompagna alla menzogna, alla scaltrezza del ladro (*Op.* 78: ψεύδεά θ' αἰμυλίους τε λόγους καὶ ἐπικλοπον ἦθος, «menzogne e discorsi ingannevoli e indole scaltra») e alla sfrontatezza (*Op.* 67: κύνεόν... τε νόον, «una mente impudente»). La ἀνθρώπου... αὐδήν, «voce di essere umano» infusa in lei da Efesto per ordine di Zeus (*Op.* 61) sarà usata per persuadere e mentire; la sua bellezza sarà mezzo di inganno. Negli *Erga* il racconto comprende l'apertura da parte di Pandora dell'orcio, che provoca la diffusione della morte e dei mali sulla terra. Queste caratteristiche fanno di Pandora l'archetipo della seduttrice, minaccia e fonte di angoscia per il genere maschile; ma ciò che qui più interessa osservare è che Pandora viene rappresentata come la capostipite di tutte le donne⁴. Compare così per la prima volta nelle fonti greche la nozione di γένος γυναικῶν, che si presenta ad un tempo come genere a sé, nato dopo quello maschile in seguito a una creazione separata, e come male per gli uomini (*Th.* 590-93):

ἐκ τῆς γὰρ γένος ἐστὶ γυναικῶν θηλυτεράων,
τῆς γὰρ ὀλώϊόν ἐστι γένος καὶ φύλα γυναικῶν,
πῆμα μέγα θνητοῖσι σὺν ἀνδράσι ναιετάουσιν
οὐλομένης πενίης οὐ σύμφοροι, ἀλλὰ κόροιο

Da lei, infatti, viene la stirpe delle donne,
di lei infatti viene la stirpe nefasta e le tribù delle donne,
che, grande sciagura per i mortali, fra gli uomini hanno dimora,
compagne non di funesta povertà, ma di abbondanza⁵.

Pandora, giunta come dono ambiguo, segnala in realtà una perdita⁶: sotto questo profilo, la creazione di Pandora è uno dei tanti miti, diffusi in numerose epoche e

⁴ Pandora è la prima donna, ma non il primo essere di sesso femminile. A *Op.* 130 si ricorda che nella razza d'argento i figli nascevano dalle madri; nella *Teogonia* sono citate diverse potenze divine femminili, ma anche mortali, come Medusa (vv. 276-78). Pandora è tuttavia la prima donna in seno alla nuova società umana separata dagli dèi (cf. RUDHARDT 1986, 237-42).

⁵ La traduzione dei passi citati è a cura di chi scrive.

⁶ SANTILLAN (1996).

culture, che rappresentano la donna come categoria secondaria e la associano all'inizio della condizione mortale, del dolore, della necessità del lavoro⁷. In assenza di un vero e proprio mito antropogonico nel mondo greco, gli uomini appaiono come già presenti e in evoluzione, nel racconto degli *Erga*, attraverso le cinque età; le donne nascono invece da un'antenata che è un artefatto costituito dalla somma di attributi fissati una volta per tutte «en un mélange inauthentique, ce qui est pourtant fait, paradoxalement, pour figurer la nature authentique de la femme – de toutes les femmes»⁸.

Il racconto esiodeo struttura dunque una disparità iniziale e un'alterità tra i due sessi. Il dato è rilevante; il genere femminile, nato all'insegna della separazione, continuerà infatti a costituire nel pensiero antico una deviazione, uno scarto cronologicamente secondario rispetto al neutro universale maschile preesistente. Il trattamento del genere maschile non è simmetrico: esistono infatti un γένος γυναικῶν e un γένος ἀνθρώπων «la stirpe degli esseri umani» (*Th.* 50), contrapposta a quelle degli dèi e degli animali, ma non un γένος ἀνδρῶν. Questa asimmetria si constata in diversi ambiti: esistono una medicina per tutti gli esseri umani e una ginecologia (ma non un'andrologia, che nasce solo nel Novecento), feste cittadine e “feste delle donne” (ma non “feste degli uomini”), difetti “femminili” (e non difetti “maschili”) e così via. Nella paremiografia è attestata la stessa particolarizzazione del genere femminile: i proverbi contro di esso sono frequenti, mentre quelli che denigrano “gli uomini” in quanto categoria non esistono⁹.

Il concetto di “stirpe dei maschi” in quanto gruppo separato ricorre in due sole occasioni nelle fonti antiche¹⁰; ma i contesti in cui esso è attestato giustificano ampiamente l'eccezione.

Nel primo stasimo della *Medea* di Euripide, che segue la *rhexis* sull'infelice sorte del sesso femminile, il coro auspica un futuro in cui la vita delle donne avrà buona reputazione (vv. 421-28): «Le Muse degli antichi cantori cesseranno di celebrare la mia infedeltà (τὰν ἐμὰν... ἀπιστοσύναν). Febo, signore del canto, non ha dotato il nostro spirito del canto divino della lira; altrimenti avrei rivolto l'inno contro la stirpe dei

⁷ Cf. in proposito THOMPSON (1955-1958 A1331.2.1), GUARDUCCI (1927), OTTE (2017, 437-632). Per un confronto tra Eva e Pandora, cf. SCHMITT (2001) e ZEITLIN (1996b).

⁸ ZEITLIN (1996b, 294).

⁹ Tutt'al più le fonti tramandano proverbi che colpiscono specifiche categorie maschili, come “coloro che sposano una donna più ricca di loro” o “coloro che sposano una donna troppo giovane” e così via.

¹⁰ In altre occorrenze, γένος ἀνδρῶν è usato come sinonimo di γ. ἀνθρώπων (in opposizione a γ. θεῶν) o si trova in espressioni che si limitano a definire i due sessi (ad es. τὸ τῶν ἀνδρῶν καὶ τὸ γυναικῶν γ., «gli uomini e le donne»); in altri casi il sintagma è accompagnato da un aggettivo (*Il.* XII 23: ἡμιθέων γ. ἀνδρῶν, «la stirpe dei semidei»; Hes. *Op.* 159: ἀνδρῶν ἠρώων θεῖον γ., «la stirpe divina degli eroi», etc.). La variante ἄρσεν (o ἄρρεν) γένος appare in Eur. fr. 318 Kn. ad indicare i figli maschi e in Hipp. *Art.* 53 a designare la componente maschile del popolo delle Amazzoni. L'espressione ἀνδρῶν φύλον non è attestata.

maschi (ἀρσένων γέννα, ove γέννα è poetico per γένος)». Il coro si trova qui in una posizione simmetrica a quella dei poeti antichi: così come questi ultimi calunniavano il γένος γυναικῶν, le donne calunniarono l'ἀρσένων γέννα. Una volta resa simmetrica la posizione dei calunniatori all'interno di un equilibrio di potere invertito, in un futuro dai tratti di *adynaton*, anche il sintagma che definisce il gruppo calunniato viene resa simmetrica: così l'inesprimibile γένος ἀνδρῶν viene fuggacemente nominato. Allo stesso modo e in un contesto simile, il coro dello *Ione* euripideo deplora le calunnie dei poeti sulle donne, affermando che esse superano in virtù l'ἄδικον ἄροτον ἀνδρῶν, «la genia iniqua degli uomini» (vv. 1090-99).

L'uso di termini come γένος e φύλα, stirpe e tribù, ribadisce la separazione del gruppo delle donne rispetto al neutro universale maschile: come osserva Loraux, «en ces termes qui désignent de “grandes unités sociales”, perçues à la fois dans leur clôture et dans le rapport qu'elles entretiennent avec d'autres unités analogues se lit le statut des femmes, complémentaire en même temps qu'isolé»¹¹. Un altro tratto che qualifica i φύλα è la loro solidarietà interna (e.g. *Il.* II 362s.), una caratteristica che, come vedremo, è spesso attribuita dalle fonti al gruppo delle donne.

Come indicato dal passo sopra citato (*Th.* 590s.)¹², Pandora non è dunque la madre dell'umanità, ma della “stirpe delle donne”: che si tratti di una metafora o di una filiazione concreta, «c'est bien une reproduction en circuit fermé que suggère le texte hésiodique»¹³. Come Esiodo intendesse questo circuito chiuso, non è del tutto chiaro. Il γένος è un raggruppamento basato sull'origine comune degli appartenenti, di solito un antenato in linea maschile¹⁴, e si riproduce al suo interno: in questo caso il termine ben esprime la discendenza delle donne da Pandora in quanto antenata comune. Il significato di φύλα è ancor più controverso: esso sembra indicare unità più piccole del γένος, come nel *Giambo sulle donne* di Semonide di cui ci occuperemo tra poco. Il γένος rappresenterebbe l'unità della stirpe delle donne in quanto κακόν, differenziato al suo interno per gradi (donne più o meno intensamente funeste) o per tipologia (caratteri femminili qualitativamente diversi)¹⁵: nell'unità del γένος, tematizzata da Esiodo,

¹¹ LORAUX (1978, 51), secondo cui l'isolamento delle donne è suggerito anche dall'idea diffusa tra gli antichi secondo cui la figlia è figlia innanzitutto di sua madre (Hes. *Th.* 448, Aesch. *Sept.* 791, Arist. *HA* VII 586a. Cf. a tal proposito DETIENNE 1976).

¹² Il passo è controverso: alcuni editori espungono il v. 590, altri il v. 591 (su questo dibattito cf. WEST 1966, 329s.).

¹³ LORAUX (1978, 52). *Contra* RUDHARDT (1986, 240).

¹⁴ BENVENISTE (1969, vol. I, 315). Sul *genos* nelle classificazioni zoologiche, cf. ZUCKER (2005).

¹⁵ L'apparente debolezza di questa tesi risiede nel fatto che nel lessico politico greco γένος corrisponde a un'unità più piccola di φύλη (BENVENISTE 1969, vol. I, 317). Φύλον, tuttavia, non è sinonimo di φύλη, e ha altri significati generici oltre a quello tecnico di «tribù», ad es. «popolo» (Hom. *Il.* II 840: φύλα Πελασγῶν), «genere», «stirpe» o gruppo di persone accomunate dalla stessa attività (*Il.* V 441-42: φύλον ἀθανάτων θεῶν; *Od.* VIII 481: φύλον ἀοιδῶν). Il sintagma φύλα γυναικῶν ad indicare il sesso femminile è già in *Il.* IX 130, 272, al singolare in Hes. *Th.* 1021.

troverebbe così spazio la diversità dei φύλα, su cui si indirizza l'interesse di Semonide.

Anche l'interpretazione di γένος γυναικῶν è dibattuta: Violaine Sebillotte Cuchet ritiene ad esempio che sia erroneo definire Pandora “la prima donna” o “l'antenata della stirpe delle donne”, poiché il termine γυνή designerebbe una realtà più circoscritta, quella della sposa legittima destinata a generare eredi legittimi. Al centro dell'interesse del poeta non starebbe dunque il “genere femminile”, ma il dilemma della riproduzione umana¹⁶. Le conseguenze di questa ipotesi sono di non poco conto: circoscrivendo a un gruppo sociale specifico le γυναῖκες di *Th.* 590-92, si viene a negare l'esistenza della categoria “donne” in Esiodo e di conseguenza nelle sue riprese successive.

A conforto di un'accezione restrittiva da parte di Esiodo del sostantivo γυνή non esistono tuttavia solide prove; questo sostantivo viene usato comunemente già in Omero ad indicare in generale le donne, anche quelle estranee allo statuto della sposa legittima¹⁷. Lo stesso sintagma γένος γυναικῶν nelle fonti risulta intercambiabile a γυναικεῖον γένος e a θῆλυ γένος¹⁸: neppure l'aggettivo θῆλυς, usato abitualmente anche per animali e piante, indica solo mogli legittime¹⁹. Numerosi passi attestano la valenza generale di queste espressioni, in riferimento alle donne nel loro complesso, come genere separato e senza distinzioni particolari²⁰. Ancor più significativo è il fatto che frasi sentenziose su caratteristiche e vizi tipici delle γυναῖκες siano sovente riferite anche a schiave (e.g. *Eur. Ph.* 196s., *Hipp.* 661-68 e *IT* 1061s., ove schiave e libere non sposate vengono accomunate dalla reciproca solidarietà tra γυναῖκες) o a vergini: Antigone, ad esempio, a più riprese definita κόρη ο παῖς nella tragedia omonima, diventa una γυνή nel momento in cui viene assimilata da Ismene al gruppo delle donne deboli per natura (vv. 61s.). Nel fr. 494, 1-26 Kn. della *Melanippe Incatenata* di Euripide i due sintagmi θῆλυ γένος e γυναικεῖον γένος sono riferiti a sacerdotesse vergini e poi alle donne in generale²¹.

¹⁶ SEBILLOTTE CUCHET (2012, 170s.). Dello stesso avviso OSBORNE (2001, 50).

¹⁷ Γυνή indica: 1) Una persona di sesso femminile in opposizione al maschile (LSJ s.v. «woman, opp. man»; Bailly s.v.: «sans consideration d'âge ni de condition; mariée ou non», come in *Il.* IX 134, XV 683, XX 252). 2) La moglie legittima (già in Omero in concorrenza con δάμαρ e ἄλοχος) in opposizione alla παρθένος o all'ἑταίρα (ma le concubine sono definite γυναῖκες in *Hom. Il.* XXIV 497 e anche le schiave in *Il.* IX 127 e 366, XIX 195; *Eur. Ion* 747, *Hipp.* 656). 3) La mortale in opposizione alla dea (*Hom. Od.* X 235; cf. Chantraine s.v. e LSJ s.v.). A volte in unione con un sostantivo o aggettivo γ. precisa una specifica categoria femminile (e.g. *Il.* VI 390: γ. ταμίη, *Od.* VII 347: γ. δέσποινα).

¹⁸ E.g. *Aesch. Sept.* 188, *Eur. Hec.* 885, 1184; *IT* 1298, fr. 16, 111,1, 401, 498, 493, 1061 Kn., *Plato Resp.* 454 d 8, etc.

¹⁹ Θῆλυς,-εια,-υ, indica un aspetto funzionale «colei che allatta» (BENVENISTE 1969, vol. I, 22s.) e significa «femminile», in opposizione a ἄρσην, per persone e animali.

²⁰ E.g. *Eur. Ph.* 356, «tutta la stirpe delle donne (πᾶν γυναικεῖον γένος) ama i suoi figli» e *Hdt.* II 85, 1 sugli Egizi, «Se muore loro un familiare di riguardo, tutto il gruppo delle donne della casa (τὸ θῆλυ γένος πᾶν τὸ ἐκ τῶν οἰκίων) si copre di fango la testa o anche il viso».

²¹ «Invano il biasimo degli uomini scocca contro le donne il suo impotente dardo e parla di loro. Esse valgono più degli uomini, e io lo dimostrerò (μάτην ἄρ' εἰς γυναῖκας ἐξ ἀνδρῶν ψόγος / ψάλλει, κενὸν

Questi ed altri esempi mostrano che, già da Omero, determinate caratteristiche erano percepite come costitutive del genere femminile, indipendentemente dallo stato e dalla condizione. Le fonti letterarie greche descrivono soprattutto donne libere e sposate, poiché la fase fondamentale della vita di una donna è ritenuta essere quella in cui diviene moglie e madre; questo è anche il periodo in cui essa deve essere maggiormente controllata per garantire la legittimità della prole e la conseguente trasmissione della cittadinanza e del patrimonio. Ne deriva che *γυνή* faccia spesso riferimento a questa categoria²², e che, come in altre lingue, anche in greco uno stesso termine indichi la “donna” e la “sposa”, sovrapponendo il genere alla funzione ritenuta principale.

È innegabile che la questione della riproduzione sia al centro dell'interesse dei poemi che ci sono giunti sotto il nome di Esiodo: gli *Erga* in particolare, che attestano una tradizione sapienziale di *epos* non eroico e veicolano conoscenze legate alla vita quotidiana, tecniche, precetti, modelli etici, costituendo una sorta di enciclopedia di una comunità rurale, mettono ampiamente a tema l'istituzione del matrimonio. Pur tuttavia, le caratteristiche che Esiodo descrive attraverso la figura di Pandora sono, nella visione degli antichi, applicabili a tutte le donne, peraltro tutte socialmente destinate a divenire spose e riproduttrici nella fase centrale della loro esistenza.

La tesi di Sebillotte Cuchet presuppone la concezione secondo cui nella Grecia antica l'opposizione uomo/donna non costituiva una categoria strutturante e classificatoria: «Pandora n'est pas l'ancêtre des femmes car les femmes comme catégorie homogène n'existent pas», afferma infatti la studiosa²³. Che l'opposizione uomo/donna non desse luogo a una categorizzazione sociale²⁴ è tuttavia ben lungi dall'essere dimostrato: benché le donne antiche fossero al loro interno differenziate in base alla

τόξευμα, καὶ κακῶς λέγει· / αἱ δ' εἶσ' ἀμείνους ἀρσένων, ἐγὼ λέγω). [Le donne concludono] accordi senza bisogno di testimoni [...] non rifiutandosi [di aiutarsi] l'un l'altra [...]. Amministrano le case e conservano all'interno delle dimore i prodotti trasportati per mare e, senza una donna, la famiglia non è né bella né prospera. Per ciò che riguarda gli dèi (cosa che giudico di primaria importanza), noi donne giochiamo un ruolo essenziale. Nel tempio di Febo sono le donne a interpretare la volontà del Lossia, e attorno ai sacri scranni di Dodona, presso la quercia sacra, è la stirpe femminile (θηλυ γένος) a comunicare la volontà di Zeus a chi tra i Greci lo desidera. I riti che si celebrano in onore delle Moire e delle dee senza nome sarebbe sacrilegio che fossero amministrati da uomini, ma essi prosperano tutti se amministrati dalle donne. Così si fonda il diritto delle donne riguardo gli dèi. E come mai dunque la stirpe delle donne (γυναικεῖον γένος) deve avere cattiva fama? [...]».

²² In numerosi passi *γυναῖκες* indica specificamente le mogli. In nessuno di essi, tuttavia, è usato il sintagma *γένος γυναικῶν* né alcuno dei suoi equivalenti.

²³ SEBILLOTTE CUCHET (2012, 171). Cf. inoltre RUDHARDT (1986, 142s.).

²⁴ L'idea, mutuata da LAQUEUR (1990), secondo cui le società della Grecia antica non classificavano gli individui sulla base del loro orientamento sessuale viene estesa da alcuni studiosi di approccio costruzionista all'identità complessiva dell'individuo: l'appartenenza a uno dei due sessi anatomici non avrebbe dato luogo a una classificazione delle persone, se non come un criterio tra tanti altri. Per una critica alle tesi di Laqueur, si veda KING (2013); sulla dubbia pertinenza della nozione estensiva di “società *before sexuality*”, cf. SISSA (2021, 291 n. 21), FARIOLI (2020a e 2024, cap. 1.2).

classe sociale, alla classe di età, allo statuto matrimoniale e ad altre determinanti, esse condividevano una condizione comune legata alla loro assegnazione a un genere, che includeva l'attribuzione ad esse di una "natura" specifica, di specifiche attività e di una specifica limitazione nei diritti politici ed economici²⁵. L'identità e la classificazione degli individui sono indissociabili dalle mansioni essi svolgono ogni giorno, dal valore sociale che è loro attribuito, dal modo in cui essi dominano o sono dominati. A partire da queste basi comuni, materiali e ideologiche, le fonti non solo antiche appiattiscono sovente le donne in un insieme unitario.

Anche la caratterizzazione della figura di Pandora induce a dar credito all'interpretazione secondo cui il discorso esiodeo si riferiva alle donne nel loro complesso: l'artefatto voluto da Zeus, infatti, da cui discendono tutte le donne, è descritto in entrambe le opere come «simile a una vergine»²⁶. Nulla è più estraneo a Pandora – pur definita γυναικῶν (*Op.* 80) – della figura della sposa riproduttrice, un (apparente) paradosso, se pensiamo che la nascita di Pandora istituisce il matrimonio: ogni riferimento all'atto sessuale e alla funzione materna è omissis, anche nella scelta delle dee che patrocinano la nascita della prima donna, poiché Afrodite è dea dell'amore, non delle nozze o del parto, e Atena è vergine, come Pandora, e come lei messa al mondo da Zeus.

Nella visione di Esiodo, il genere femminile si connota in quanto γαστήρ, nella sua duplice accezione alimentare e sessuale: bocca che divora il frutto del lavoro degli uomini, e desiderio insaziabile che ne dissecca le forze: «Un uomo non può procurarsi nulla di meglio di una buona moglie, null'altro di più terribile di una cattiva, che tende agguati al cibo e che, per quanto l'uomo sia vigoroso, lo brucia senza torcia e lo consegna a vecchiaia precoce» (*Op.* 702-705)²⁷.

Non siamo purtroppo in grado di misurare l'effettiva influenza esercitata dalla tradizione greca e orientale sul racconto esiodeo su Pandora e sulla nascita separata della "stirpe delle donne". A nostra conoscenza, il primo autore successivo che raccoglie le suggestioni sul γένος γυναικῶν è Semonide di Amorgo nel *Giambo contro le donne* (fr. 7 W.); in esso è proposto un catalogo di dieci tipologie femminili che derivano²⁸ da

²⁵ Sulla controversa questione della cittadinanza femminile nelle *poleis* della Grecia antica si vedano almeno BLOK (2017), BARTHÉLÉMY – SEBILLOTTE CUCHET (2016), FRÖLICH (2016), SEBILLOTTE CUCHET (2017). Per una sintesi del dibattito su questo tema, cf. FARIOLI (2024, cap. 1.2).

²⁶ Sul doppio statuto di vergine e sposa di Pandora cf. JUDET DE LA COMBE (1996, 243-45).

²⁷ Sulla funzione del γαστήρ come «floating signifier for every kind of ambiguity», anche nella definizione del γένος γυναικῶν, cf. ARTHUR (1983).

²⁸ Che genere di rapporto intercorra tra animali/elementi e donne è incerto: si tratta di una filiazione? Di una similitudine? Di una metafora? La relazione è introdotta in otto casi da ἐκ (che indica filiazione, fabbricazione o metamorfosi), senza menzione di soggetti creatori; la donna che viene dalla terra è plasmata dagli dèi, mentre per la donna cavalla è indicata una filiazione (τὴν δ' ἵππος ... ἐγγείνατο); la cagna è detta ἀυτομήτορα «vera figlia di sua madre». Solo nel caso della donna-mare si ricorre a una

animali o da elementi naturali, nove delle quali caratterizzate da tratti fortemente negativi, al contrario dell'ultima, la donna che viene dall'ape (la μελίσσα). Riprendendo la concezione esiodea delle donne come male inviato da Zeus, Semonide esordisce affermando che «il dio», credè l'indole della donna «separatamente» (v. 1: χωρίς); se le donne siano separate dagli uomini o l'una dall'altra è controverso²⁹. La molteplicità delle categorie femminili che seguono, e che più oltre il poeta definirà φύλα (v. 94), indurrebbe a pensare a una separazione tra esse: ogni donna, che trae origine da un animale o da un elemento naturale, mostra infatti una fisionomia particolare. In discontinuità con Esiodo, Semonide avrebbe dunque spezzato l'unità del γένος delle donne, sostituendovi la molteplicità e la varietà dei φύλα³⁰.

A ben vedere, non sembra però che Semonide abbia voluto sottolineare l'opposizione concettuale tra γένος e φύλα: nel componimento (v. 50) egli utilizza infatti γένος ad indicare il φύλον della donnola, come fossero sinonimi. Si tratterebbe dunque non di una sostituzione del γένος con i φύλα, ma di un γένος γυναικῶν unitario al cui interno si articolano diverse specie, che incarnano icasticamente i diversi vizi femminili. Più che una polemica con la tradizione esiodea, Semonide avrebbe dunque sviluppato una variazione del modello nella continuità, una differenza di accento e non una sostanziale divergenza nell'ispirazione. Il catalogo semonideo basato sui φύλα pare rispondere piuttosto a esigenze legate al genere letterario: mentre nei due poemi attribuiti a Esiodo la deprecazione del γένος γυναικῶν si inseriva in un più ampio contesto, mitico e sapienziale, la scelta di Semonide – che concentra la sua satira in un componimento breve e diretto con ogni probabilità al pubblico di un simposio³¹ –, è quella di privilegiare la ποικιλία dei φύλα, riprendendo il modello, ma variando sul tema in modo da dispiegare ψόγος e ironia per il divertimento degli ascoltatori. Questi ultimi apprezzavano certamente il filone tradizionale del biasimo delle donne, che doveva appartenere a una tradizione antica di cui cogliamo l'eco già nei poemi omerici. Dalla dimensione tradizionale si passa qui a quella autoriale, in cui si esprime non tanto l'io individuale di Semonide, quanto il noi comunitario composto dal poeta, dal suo uditorio e dai maschi in generale (v. 114: γινώσκομεν).

La complementarietà tra γένος e φύλα e la continuità rispetto a Esiodo è confermata dal fatto che la nozione di γένος γυναικῶν emerge a più riprese nel testo, sia esplicitamente sia implicitamente. Dopo il catalogo delle prime nove tipologie femminili, il poeta giunge alla decima, la donna ape, la moglie migliore che Zeus possa concedere agli uomini (vv. 92s.). Dopo la descrizione della μελίσσα, il poeta afferma:

similitudine (v. 37: ὥσπερ θάλασσα). In proposito cf. LORAUX (1978, 58-61).

²⁹ Per una sintesi del dibattito cf. GARGIULO (2005, 15).

³⁰ LORAUX (1981). Sull'ambiguità nell'uso di χωρίς, γένος, φύλα cf. ANDERSON (2018).

³¹ Cf. e.g. PELLIZER – TEDESCHI (1990, XXIX-XXXI), OSBORNE (2001, 53s.).

τὰ δ' ἄλλα φύλα ταῦτα μηχανῆ Διὸς
 ἔστιν τε πάντα καὶ παρ' ἀνδράσιν μένει.
 Ζεὺς γὰρ μέγιστον τοῦτ' ἐποίησεν κακόν,
 γυναικῶν.

le altre stirpi che ho descritto, per la macchinazione di Zeus tutte esistono, e soggiornano con gli uomini. Zeus, infatti, creò questo sommo male, le donne (vv. 94-97).

Segue una variazione sul tema della donna come male per l'uomo (vv. 96-118). In questa invettiva “la donna” è trattata come unità compatta, e non sembra esista eccezione neppure per l'unico φύλον positivo, che chiude il catalogo. A partire dalla formula Ζεὺς γὰρ μέγιστον τοῦτ' ἐποίησεν κακόν che incornicia il passo (v. 96 e 115), il riferimento a Esiodo è esplicito: la fame che accompagna la donna in quanto ventre inoperoso, il biasimo e il riso dei vicini, la forza di seduzione femminile come δεσμὸν ἄρρηκτον, la creazione della donna come μηχανή, la dura necessità della sorte maschile, l'ingannevole indole femminile...

Ancor più interessante è la presenza implicita della “stirpe delle donne” nella prima parte del giambo. Se osserviamo i diversi caratteri femminili tratteggiati da Semonide, ci accorgiamo che dalla somma dei loro vizi emerge il ritratto del γένος γυναικῶν esiodo, compendiato dalla figura di Pandora e declinato in chiave grottesca: l'astuzia perfida della volpe, l'impudenza della cagna, l'ingordigia e la pigrizia della donna plasmata dalla terra, la volubilità di quella del mare, affine a Pandora nella sua fabbricazione, e così via. La donna-cavalla, bella e vanitosa, costituisce il tipo più simile a Pandora, un «bel male» che soggioga gli uomini con la forza senza scampo della seduzione. Insomma, le nove categorie femminili di Semonide assommano *topoi* esiodici e tipici della vulgata misogina sul γένος γυναικῶν: tutti i φύλα ricompongono un intero, la stirpe nefasta delle donne.

Sia Esiodo sia Semonide ammettono l'esistenza di una buona moglie. In entrambi i poeti questa possibilità è tuttavia minoritaria e – come afferma Esiodo e come più tardi teorizzerà Senofonte (*Oec.* 3, 10s. e 7, 10) – la sua esistenza è subordinata a una previa educazione da parte del marito, che dovrà sposare una giovane, plasmarla e tenerne sotto controllo il potenziale pericolo. Anche in Semonide la μελίσσα resta incontaminata anche in quanto priva del contatto con le altre donne (vv. 90s.), presentate come gruppo da evitare. Questa eccezione, tuttavia, convive senza difficoltà con l'idea che le donne siano un male, benché necessario, e che la natura femminile sia naturalmente manchevole: in effetti, il sogno proibito dell'uomo greco, più volte attestato nelle fonti, non è l'esistenza di sole mogli buone, ma, come vedremo più oltre, la procreazione senza donne. La possibilità che anche il marito possa essere “buono” o “cattivo” è raramente contemplata; allo ψόγος γυναικῶν non si contrappone una

εὐλογία γυναικῶν e neppure uno ψόγος ἀνδρῶν, per la semplice ragione che la nozione di γένος ἀνδρῶν, omogeneo e separato, non esiste e non è dunque accompagnato da una topica. Resta la contrapposizione tra il maschio come “razza umana” e le donne come “razza” particolare.

Come vedremo, il testo esiodeo costituirà nei secoli successivi un modello per accreditare il giudizio negativo sul γένος γυναικῶν, mantenendone una caratterizzazione spregiativa e ginecofobica: questo racconto, come quello della *Genesis* per l'Occidente cristiano, continuerà ad innervare la giustificazione teorica dell'ineguaglianza materiale tra i sessi e un'ideologia dominante fondata sulla naturalità dell'inferiorità femminile. In età classica la concezione delle donne in quanto genere separato e omogeneo sarà codificata attraverso strumenti razionali tra V e IV secolo, dalla medicina, attraverso la teorizzazione nel *Corpus Hippocraticum* di una natura femminile differente da quella maschile sul piano anatomico e fisiologico, dall'*oikonomia*, che separa le attività maschili da quelle femminili su base “naturale” (e.g. Xen. *Oec.* 7,16), e dalla successiva ratifica filosofica dell'inferiorità femminile κατὰ φύσιν, soprattutto nella *Politica* di Aristotele³².

Il γένος γυναικῶν nel teatro tragico e comico: alcuni esempi

In età classica la nozione di γένος γυναικῶν è solidamente attestata anche nel teatro, in particolare presso Euripide³³. Alcune delle occorrenze si trovano nei testi frammentari, spesso traditi dai paremiografi, dalle antologie (in particolare la sezione dell'*Antologia* di Stobeo sullo ψόγος γυναικῶν) e da compilazioni erudite: in diversi di questi casi non è dunque possibile precisare il contesto discorsivo in cui i passi si inseriscono né il personaggio che li pronuncia, a grave detrimento della contestualizzazione e della definizione del significato generale dei testi. Al netto di ciò, la menzione della “stirpe delle donne” avviene nei drammi in contesti ricorrenti, schematizzabili *grosso modo* in quattro casistiche principali:

1) La prima casistica è costituita da discorsi pronunciati da personaggi maschili che biasimano la “stirpe delle donne”, declinando in diverse forme i contenuti e gli stilemi del discorso esiodeo su Pandora.

Un primo esempio è il passo in cui Eteocle deplora l'esistenza del sesso femminile, alludendo alla sua nascita come dono di Zeus agli uomini (Aesch. *Sept.* 256): ὦ Ζεῦ, γυναικῶν οἶον ὄπασσας γένος, «O Zeus, che dono ci hai fatto, la stirpe

³² Sulla ginecologia ippocratea si veda almeno KING (1998); sulla filosofia restano imprescindibili, nonostante i numerosi contributi successivi, VEGETTI (1979) e CAMPESE – MANULI – SISSA (1983). Si veda inoltre SISSA (2021).

³³ Sul discorso relativo al γένος γυναικῶν nel teatro tragico si veda soprattutto BRUIT ZAIMAN (2007).

delle donne!». Analogamente Ippolito, nella nota *rhexis* ai vv. 616-68 dell'omonima tragedia, vitupera il genere femminile nel suo insieme; anche questo passo riecheggia i *topoi* esiodici sulla “stirpe delle donne”, a partire dalla sua definizione in quanto κακόν di cui, paradossalmente, l'uomo si rallegra:

ὦ Ζεῦ, τί δὴ κίβδηλον ἀνθρώποις κακὸν
 γυναικῆς ἐς φῶς ἡλίου κατώκισας;
 εἰ γὰρ βρότειον ἤθελες σπεῖραι γένος,
 οὐκ ἐκ γυναικῶν χρῆν παρασχέσθαι τόδε,
 ἀλλ' ἀντιθέντας σοῖσιν ἐν ναοῖς βροτοῦς
 ἢ χαλκὸν ἢ σίδηρον ἢ χρυσοῦ βάρος
 παίδων πρίασθαι σπέρμα του τιμήματος,
 τῆς ἀξίας ἕκαστον, ἐν δὲ δώμασιν
 ναίειν ἐλευθέροισι θηλειῶν ἄτερ.
 Νῦν δ' ἐς δόμους μὲν πρῶτον ἄξεσθαι κακὸν
 μέλλοντες ὄλβον δωμάτων ἐκτίνομεν.
 Τούτῳ δὲ δῆλον ὡς γυνὴ κακὸν μέγα·
 προσθεῖς γὰρ ὁ σπείρας τε καὶ θρέψας πατήρ
 φερνάς ἀπόκισ', ὡς ἀπαλλαχθῆ κακοῦ.
 Ὅ δ' αὖ λαβῶν ἀτηρὸν ἐς δόμους φυτὸν
 γέγηθε κόσμον προστιθεῖς ἀγάλατι
 καλὸν κακίστῳ καὶ πέπλοισιν ἐκπνεῖ
 δύστηνος, ὄλβον δωμάτων ὑπεξελών.

O Zeus, perché hai fatto nascere le donne, quell'ambiguo male? Se volevi seminare la stirpe dei mortali, non avresti dovuto farla nascere dalle donne (39): ma gli uomini, depositando offerte d'oro, di ferro o di bronzo nei tuoi templi, avrebbero comprato la semenza dei figli, ciascuno in proporzione al valore dei suoi doni; ed essi avrebbero vissuto nelle loro case, liberi e senza donne. Ma ora, appena pensiamo di introdurre questo flagello nelle nostre case, consumiamo tutte le nostre ricchezze. Una cosa dimostra che la donna è un flagello mortale: il padre che l'ha generata e cresciuta le aggiunge una dote, per sbarazzarsi del male. Il marito che accoglie questa funesta genia in casa sua si rallegra, copre il suo spregevole idolo con ricchi ornamenti, lo carica di pepi, il disgraziato, ed esaurisce tutte le risorse del suo patrimonio (vv. 616-33).

Ippolito vagheggia un mondo senza femmine, in cui i figli si possano comprare nei templi: un desiderio ricorrente in varie forme nelle fonti antiche³⁴ ed espresso anche da Giasone nella *Medea* (vv. 573-75): χρῆν γὰρ ἄλλοθεν ποθεν βροτοῦς / παῖδας τεκνοῦσθαι, θῆλυ δ' οὐκ εἶναι γένος / χούτως ἂν οὐκ ἦν οὐδὲν ἀνθρώποις κακόν, «Bisognerebbe che i mortali generassero figli in un altro modo e non esistesse la stirpe femminile; così non ci sarebbe nessun male per gli uomini». Il sintagma θῆλυ γένος è ripreso ai vv. 909s.: εἰκὸς γὰρ ὀργὰς θῆλυ ποιεῖσθαι γένος / γάμου παρεμπολῶντος ἀλλοίου πόσει, «È naturale che la stirpe femminile si adiri, se il suo sposo contrae

³⁴ Sul tema della procreazione senza donne si vedano ARTHUR (1983) e soprattutto BONNARD (2004).

nuove nozze».

La “stirpe delle donne” ritorna nella *Medea* ai vv. 1081-84, in cui le componenti del coro affermano di aver affrontato discussioni più sottili e dibattiti più seri di quanto la stirpe delle donne dovrebbe fare (πολλάκις ἤδη / διὰ λεπτοτέρων μύθων ἔμολον / καὶ πρὸς ἀμίλλας ἦλθον μείζους / ἢ χρῆ γενεᾶν θῆλυν ἐρευνᾶν): in questo passo l'affermazione di sapore gnomico sulla separazione delle donne dal *logos* viene tuttavia contraddetta dalla rivendicazione di agentività da parte del coro, che riprende la «gender-competition»³⁵ del primo stasimo. Il sintagma γένος γυναικῶν ricorre, in un contesto analogo, anche ai vv. 1087-89 dello stesso dramma.

La natura ingannevole delle donne, erede dei ψεύδεά θ' αἰμυλίου τε λόγου καὶ ἐπίκλοπον ἦθος di Pandora (*Op.* 78), è ricordata dal Messo dell'*Ifigenia in Tauride* dopo la fuga dei Greci (v. 1298): Ὀρᾶτ', ἄπιστον ὡς γυναικεῖον γένος, «Guardate che stirpe infida quella delle donne!». Allo stesso modo si pronuncia un ignoto personaggio nel fr. 1061 Kn. *incertae fabulae* di Euripide, che attribuisce anch'esso la ἀπιστοσύνη all'intero γένος femminile: μοχθοῦμεν ἄλλως θῆλυ φρουροῦντες γένος· / ἦτις γὰρ αὐτὴ μὴ πέφυκεν ἔνδικος, / τί δεῖ φυλάσσειν κάξαρτάνειν πλέον; «Ci affaticiamo inutilmente a sorvegliare la stirpe delle femmine; se la donna non è saggia per natura, perché sorvegliarla e aggravare così l'errore?».

Nell'*Ecuba* euripidea sia Agamennone sia Polimestore esprimono la propria scarsa considerazione in materia di γένος γυναικῶν: «biasimo la stirpe femminile (θῆλυ γένος)», afferma il primo (v. 885), mentre il secondo (vv. 1177-82) riassume così la propria ostilità: «Non voglio spendere molte parole: delle donne (γυναικῶν) si è detto, si parla e si parlerà male; ma per me tutto si riassume in breve: una stirpe siffatta (γένος τοιόνδ') non la nutrono né il mare né la terra. Lo sa chi ha a che fare con loro». E il coro ribatte (1183s.): «non condannare, a causa dei tuoi mali, la stirpe femminile (θῆλυ γένος) nel suo complesso».

Si tratta solo di alcuni esempi, ma l'elenco sarebbe ancora lungo, sia nella tragedia sia nella commedia³⁶.

³⁵ MASTRONARDE (2002, 347).

³⁶ E.g. Eur. fr. 111 Kn.: τί δῆτα μοχθεῖν δεῖ γυναικεῖον γένος / φρουροῦντας; αἱ γὰρ εὖ τεθραμμέναι πλέον / σφάλλουσιν οἴκους τῶν παρημελημένων, «Perché ci si deve affaticare a sorvegliare la stirpe delle donne? Quelle che hanno ricevuto una buona educazione disonorano le loro famiglie più di quelle che sono state trascurate»; fr. 320 Kn.: οὐκ ἔστιν οὔτε τεῖχος οὔτε χρήματα / οὔτ' ἄλλο δυσφύλακτον οὐδὲν ὡς γυνή, «Non ci sono né mura né tesori né nient'altro di più difficile da custodire della donna»; fr. 440 Kn.: Θησεῦ, παραινῶ σοὶ τὸ λῶστον, εἰ φρονεῖς, / γυναικὶ πείθου μηδὲ τάληθῆ κλύων, «Teseo, ecco il miglior consiglio che ti posso dare: se sei assennato non credere a una donna, nemmeno se la senti dire la verità»; fr. 666 Kn.: ὦ παγκακίστη καὶ γυνή· τί γὰρ λέγων / μείζον σε τοῦδ' ὄνειδος ἐξείποι τις ἄν; «O tu che sei la più miserabile, tu, una donna: quale termine peggiore si potrebbe usare?». Ar. *Lys.* 1014s.: Οὐδὲν ἔστι θηρίον γυναικὸς ἀμαχώτερον, / οὐδὲ πῦρ, οὐδ' ὦδ' ἀναιδῆς οὐδεμία πόρδαλις, «Non c'è fiera più indomabile della donna, non c'è pantera altrettanto sfrontata».

Se la topica impiegata in questi passi è sostanzialmente coincidente, l'uso che di essa fanno i poeti è però tutt'altro che univoco: i personaggi maschili che pronunciano queste deprecazioni, infatti, sono talora positivi (come Oreste, che in *IT* 1032 rimarca la propensione femminile alle macchinazioni), ma più frequentemente odiosi (Polimestore ed Eteocle) o tali da non attrarre la simpatia del pubblico (Giasone e Ippolito). Nell'*Ifigenia in Tauride* il pubblico parteggia per la protagonista, la cui macchinazione provoca il lieto fine: la frase gnomica del messo sull'indole ingannatrice delle donne perde dunque di effetto.

È quindi necessario porsi la questione se i contenuti di una *rhexis* anti-femminile pronunciata da un personaggio negativo potessero essere condivisi dagli spettatori, o se al contrario essi venissero delegittimati dalla personalità di chi li pronunciava. Non tutte le situazioni appaiono peraltro nette: Ippolito e Giasone, è vero, sono personaggi privi di *appeal* e imperfetti sotto diversi profili (la fiducia tradita, il rifiuto del matrimonio...), ma, d'altro canto, i personaggi femminili che suscitano la loro ira sono pur sempre una quasi-adultera e una figlicida. Consideriamo poi il caso di Eteocle, che biasima l'occupazione dello spazio pubblico da parte delle donne, lanciando strali non solo all'indirizzo delle fanciulle del coro, ma contro l'intero γένος γυναικῶν (*Sept.* 181-90):

Dico a voi, creature insopportabili (θρέμματ' οὐκ ἀνασχετά): è questo l'atteggiamento migliore e salutare per la città, e l'incoraggiamento per questo popolo assediato, che voi vi gettiate ai piedi delle statue degli dèi tutelari e gridiate, strilliate cose odiose ai saggi? Né nelle sventure e neppure nella desiderata prosperità debba io convivere con la stirpe delle donne (τῷ γυναικείῳ γένει). Perché la donna, se comanda, è di un'impudenza intrattabile, ma se ha paura è un male ancor più grande per la casa e la città (κρατοῦσα μὲν γὰρ οὐχ ὀμιλητὸν θράσος, / δείσασα δ' οἴκῳ καὶ πόλει πλέον κακόν).

Il passo è molto discusso, anche in rapporto al tema delle relazioni di genere, che emerge a più riprese tragedia. Gli interrogativi sono innumerevoli. Il discorso di Eteocle si limita ad allinearsi alla topica anti-femminile della sua epoca o trascende la normalità?³⁷ A cosa è dovuta la sua furia? Eteocle è una delle tante figure del tiranno che popolano la tragedia o solo un rappresentante della sua stirpe maledetta? Comunque stiano le cose, affidando tale invettiva a un personaggio empio e smodato, che si appresta a uccidere il fratello, Eschilo finisce per squalificarla, assegnando il discorso civico proprio alle donne: non sono queste ultime, ma Eteocle, a mettere in pericolo la città³⁸. Anche in questo caso si dovrebbe dunque concludere che il luogo comune sulla

³⁷ Per uno *status questionis* delle diverse interpretazioni e una bibliografia, cf. VIDAL-NAQUET (2001, 121-28 e n. 16), TORRANCE (2007, 92-101).

³⁸ BRUIT ZAIDMAN (2007, 149s.). Anche il coro (v. 712) esorta Eteocle a dar retta alle donne: πείθου γυναιξί, καίπερ οὐ στέργων ὄμως, «da' retta alle donne, anche se non le ami».

“stirpe delle donne” come κακόν viene messo in questione dall'azione tragica.

2) La seconda casistica in cui ricorre la menzione della “stirpe delle donne” è costituita da discorsi pronunciati da personaggi femminili che ricordano o biasimano le malefatte del proprio γένος e le riconducono a una comune natura, riproducendo la topica anti-femminile degli uomini.

Talora queste figure femminili passano dalla prima persona singolare alla prima plurale (“noi donne”) o persino alla terza (“le donne”), proprio come gli uomini: in tal modo il personaggio si spersonalizza ed è ricondotto al suo γένος, come se l'agire delle donne ubbidisse ad una regola comune esterna e universale. In altri casi, viceversa, il personaggio femminile passi dalla terza alla prima plurale, riportando l'esperienza di tutte le donne alla propria³⁹, come in Eur. *Hipp.* 161-69 e *Andr.* 215-21 (citato sotto)⁴⁰.

Nell'*Andromaca* di Euripide, sia il coro di donne di Ftia, sia la protagonista, sia Ermione, in momenti diversi dell'azione tragica, ricordano con queste modalità i vizi delle donne. Dopo l'ingresso in scena di Ermione e il suo primo monologo, il coro afferma (vv. 181s.): ἐπίφθονόν τι χρῆμα θηλείας φρενὸς / καὶ ξυγγάμοισι δυσμενὲς μάλιστ' αἰεί, «è gelosa l'indole femminile e non tollera di dividere il letto». Poco dopo Andromaca osserva, rivolta a Ermione (vv. 215-21):

εἰ δ' ἄμφι Θρήικην τὴν χιόνι κατάρρυτον
 τύραννον ἔσχεσ' ἄνδρ', ἴν' ἐν μέρει λέχος
 δίδωσι πολλαῖς εἰς ἀνήρ κοινούμενος,
 ἔκτεινας ἂν τάσδ'; εἴτ' ἀπληστίαν λέχους
 πάσαις γυναιξὶ προστιθεῖσ' ἂν ἠύρέθης.
 αἰσχρὸν γε· καίτοι χεῖρον' ἀρσένων νόσον
 ταύτην νοσοῦμεν, ἀλλὰ προύστημεν καλῶς.

Se tu avessi per marito un tiranno della Tracia nevosa, dove un solo uomo divide il letto con molte donne a turno, le uccideresti? Dimostreresti che tutte le donne sono insaziabili nel letto. Che vergogna! Ebbene, soffriamo di questa malattia più degli uomini, ma lo nascondiamo bene.

Al *topos* della tradizione popolare presente anche in Esiodo sulla lussuria connaturata alle donne, Ermione aggiunge, nel suo dialogo con Oreste, il tema (a sua volta declinato da Esiodo e Semonide) delle chiacchiere femminili come veicolo di corruzione delle mogli, da cui deriva l'auspicio dell'isolamento di ciascuna sposa dal pericoloso consorzio del suo γένος (vv. 943-53):

³⁹ Cf. BRUIT ZAIMAN (2007).

⁴⁰ Nei testi frammentari la mancanza di contesto impedisce spesso di identificare la presenza di eventuali cambiamenti di persona, come ad es. in Eur. fr. 276 Kn. (dell'*Auge* 276): γυναῖκές ἐσμεν· τὰ μὲν ὄκνω νικώμεθα, / τὰ δ' οὐκ ἂν ἡμῶν θράσος ὑπερβάλοιτό τις, «Siamo donne. Da un lato siamo vinte dalla paura, dall'altro nessuno potrebbe superarci in insolenza».

ἄλλ' οὐποτ' οὐποτ' (οὐ γὰρ εἰσάπαξ ἐρῶ)
 χρῆ τούς γε νοῦν ἔχοντας, οἷς ἔστιν γυνή,
 πρὸς τὴν ἐν οἴκοις ἄλοχον ἐσφοιτᾶν ἔαν
 γυναικας· αὐται γὰρ διδάσκαλοι κακῶν·
 ... κἀντεῦθεν δόμοι
 νοσοῦσιν ἀνδρῶν. πρὸς τὰδ' εὖ φυλάσσετε
 κλήθροισι καὶ μοχλοῖσι δωματίων πύλας·
 ὑγιᾶς γὰρ οὐδὲν αἰ θύραθεν εἴσοδοι
 δρῶσιν γυναικῶν, ἀλλὰ πολλὰ καὶ κακά.

Mai, mai – continuerò a ripeterlo – coloro che sono saggi devono permettere che delle donne frequentino la loro moglie in casa. Le donne infatti sono maestre di mali [...]. È così che le case degli uomini vanno in rovina. Perciò custodite bene le porte di casa con chiavistelli e sbarre. Le visite delle donne non portano nulla di sano, ma anzi molti mali.

A questo discorso replica il coro delle donne di Ftia, che ricorda l'importanza della solidarietà tra donne (vv. 954-56): ἄγαν ἐφῆκας γλῶσσαν ἐς τὸ σύμφυτον. / συγγνωστὰ μὲν νυν σοὶ τὰδ', ἄλλ' ὅμως χρεῶν / κοσμεῖν γυναικας τὰς γυναικειάς νόσους, «Hai sfrenato troppo la lingua contro la tua stirpe. Nel tuo caso ora è perdonabile, ma tuttavia bisogna che le donne abbelliscano i vizi donneschi».

Anche il coro femminile dell'*Ippolito velato* insiste sul pericolo muliebre, che viene paragonato a un fuoco (fr. 429 Kn.: ἀντὶ πυρὸς γὰρ ἄλλο πῦρ / μεῖζον ἐβλάστομεν γυναι-/κες πολὺ δυσμαχώτερον, «Al posto del fuoco noi donne abbiamo fatto nascere un altro fuoco più grande, assai più difficile da combattere»); si coglie qui la ripresa del tema anche esiodico della donna che brucia e dissecca l'uomo. In questo passo la *persona loquens* parla alla prima persona: l'assenza di contesto ci impedisce di capire se dietro questo “noi” si nascondesse una semplice introiezione del discorso dominante o se invece l'affermazione rivelasse una vena ironica o persino un certo compiacimento, soprattutto se a parlare era il personaggio di Fedra. La rappresentazione dell'*Ippolito Velato*, infatti, aveva suscitato scandalo ad Atene proprio per la spudoratezza della sua protagonista.

Il compiacimento dei personaggi femminili per i vizi attribuiti al loro γένος è frequente nel genere comico: i poeti ottengono così il duplice risultato di suscitare il riso degli spettatori solleticando i loro pregiudizi misogini e di creare un esilarante gioco di contrappunto fra le azioni dei personaggi e le loro dichiarazioni. Ne è un esempio una battuta di Prassagora che rivendica la propria ἀπιστοσύνη quasi fosse una virtù (*Eccl.* 236-38): χρήματα πορίζειν εὐπορώτατον γυνή, / ἄρχουσά τ' οὐκ ἄν ἐξαπατηθεῖη ποτέ· / αὐταὶ γὰρ εἰσιν ἐξαπατᾶν εἰθισμέναι, «Per procacciare denaro non c'è nulla di più abile di una donna, e una volta al potere non sarebbe mai ingannata; le donne stesse, infatti, sono abituate ad ingannare».

Anche Ino, nell'omonima tragedia euripidea, ricorda che la natura ha assegnato alle donne un'indole incline al male (fr. 401 Kn.): φεῦ, / ὅσῳ τὸ θῆλυ δυστυχέστερον γένος / πέφυκεν ἀνδρῶν· ἔν τε τοῖσι γὰρ καλοῖς / πολλῶ λέλειπται κἀπὶ τοῖς αἰσχροῖς πλέον, «Ahimé, quanto la stirpe delle donne è per natura più infelice degli uomini! Nel bene essa è decisamente superata da essi, ma nelle turpitudini vince»⁴¹. In assenza di contesto, non è possibile chiarire il tono del passaggio.

Un analogo riconoscimento di una natura femminile incontrollata si trova nella dichiarazione di Medea (Eur. *Med.* 263-66) secondo cui γυνὴ γὰρ τᾶλλα μὲν φόβου πλέα / κακὴ τ' ἐς ἀλκὴν καὶ σίδηρον εἰσορᾶν· / ὅταν δ' ἐς εὐνήν ἡδικημένη κυρῆ, / οὐκ ἔστιν ἄλλη φρὴν μαιφονωτέρα, «Una donna è piena di paura in tutto, debole di fronte alla forza ed alla vista del ferro. Ma quando viene tradita nel letto, non c'è nessun cuore più assetato di sangue». È interessante notare che più oltre Giasone esprime un identico punto di vista (vv. 569-73): ἀλλ' ἐς τοσοῦτον ἦκεθ' ὥστ' ὀρθουμένης / εὐνῆς γυναικες πάντ' ἔχειν νομίζετε, / ἦν δ' αὖ γένηται ξυμφορὰ τις ἐς λέχος, / τὰ λῶιστα καὶ κάλλιστα πολεμώτατα / τίθεσθε, «Voi donne siete fatte così: se l'amore coniugale prospera credete di avere tutto, ma, se c'è un problema nel letto, le cose preferite e più belle le rendete le più ostili». Ad analogo contenuto, non risponde però un'analogia intonazione né un'analogia funzione: alla trita γνώμη di Giasone, che rimarca la convenzionalità del personaggio, si contrappone un'avvisaglia di morte funzionale al crescere del *pathos*, come rivela il comparativo di μαιφονος che prelude al figlicidio.

Anche la Clitemnestra dell'*Elettra* di Euripide generalizza l'ἀκολασία delle donne (vv. 1035-40), mirando in realtà a disculparsi dei propri misfatti attraverso l'estensione del vizio di lussuria a tutto il suo γένος e attraverso l'osservazione della disparità di trattamento riservata agli adulteri e alle adulate:

Le donne sono intemperanti, lo ammetto (μῶρον μὲν οὖν γυναικες, οὐκ ἄλλως λέγω). Ma quando, tenuto conto di questo, il marito si rende colpevole e disdegna il letto della moglie, la donna (γυνή) vuole imitarlo e procurarsi un amante. E poi il biasimo (ὁ ψόγος) contro di noi è evidente, mentre i colpevoli, gli uomini, non vengono condannati. Se Menelao fosse stato rapito di nascosto da casa, avrei dovuto uccidere Oreste per salvare lo sposo di mia sorella?

Anche in questo secondo gruppo di esempi, le funzioni dello ψόγος anti-femminile appaiono eterogenee: mentre in alcuni casi, come quello del coro

⁴¹ Si veda inoltre il fr. 321 Kn. della *Danae* di Euripide, che JOUAN – VAN LOOY (1998-2003, vol. II, 64) attribuiscono alla protagonista, anch'esso caratterizzato da un passaggio dalla terza alla prima persona: ἦν γὰρ τις αἴνος, ὡς γυναιξὶ μὲν τέχνη / μέλουσι, λόγῃ δ' ἄνδρες εὐστοχότεροι. / εἰ γὰρ δόλοισιν ἦν τὸ νικητήριον, / ἡμεῖς ἂν ἀνδρῶν εἴχομεν τυραννίδα, «C'è infatti un proverbio secondo cui le donne sono più abili negli intrighi, gli uomini con la lancia. Se il premio della vittoria andasse all'astuzia, saremmo noi a regnare sugli uomini».

dell'*Andromaca*, le battute misogine sembrano testimoniare un semplice adesione alla saggezza popolare condivisa dal pubblico, in altri casi l'obiettivo della polemica è differente: la *pointe* delle *Eccelesiazuse*, ad esempio, è volta a screditare, più che il genere femminile, la classe dirigente ateniese incapace di governare. L'ammissione sulla lussuria femminile da parte della Clitemnestra dell'*Elettra* euripidea, usata dalla regina per giustificare il proprio operato, finisce per dimostrare la corruzione di Clitemnestra piuttosto che quella di tutte le donne. Anche in questi esempi il personaggio e la situazione conferiscono funzioni e sfumature differenti alla topica misogina: non è estranea a queste differenze la grande complessità e polisemia dei personaggi femminili del teatro e in particolare di Euripide.

3) Il terzo gruppo di occorrenze del γένος γυναικῶν e di espressioni equivalenti è composto da discorsi di donne che deprecano la sorte infelice del proprio γένος.

Il caso più noto è la già citata *rthesis* di Medea (Eur. *Med.* 230-66) che illustra la dichiarazione secondo cui πάντων δ' ὅσ' ἔστ' ἔμψυχα καὶ γνώμην ἔχει / γυναικῆς ἐσμεν ἀθλιώτατον φυτόν, «di tutti gli esseri dotati di vita e ragione, noi donne siamo la specie più infelice». Più oltre (vv. 418s.) il coro afferma: τὰν δ' ἐμὰν εὐκλειαν ἔχειν βιοτὰν στρέψουσι φᾶμαι· / ἔρχεται τιμὰ γυναικείῳ γένει, «muterà la fama e renderà la mia vita degna di rispetto; giungerà onore alla stirpe delle donne». Simile è il terzo stasimo dello *Ione*, in cui le donne sono citate dal coro in quanto gruppo diffamato (vv. 1090-98); ma già in precedenza Creusa se l'era presa con gli dèi per la sorte miserevole delle donne (vv. 252s.): ὦ τλήμονες γυναικῆς· ὦ τολμήματα / θεῶν, «Oh donne sventurate! Oh azioni senza vergogna degli dèi!».

Questi testi destano un certo interesse, poiché essi, affermando che la diffamazione maschile ha rovinato la reputazione delle donne, mostrano come lo ψόγος γυναικῶν fosse una categoria consapevole nel V secolo. Euripide mette in scena una parodia di questa topica nel *Ciclope*, in cui il coro, dopo aver deprecato il comportamento di Elena, commenta: μηδαμοῦ γένος ποτὲ / φῦναι γυναικῶν ὄφελ', εἰ μὴ 'μοὶ μόνῳ, «La stirpe delle donne non sarebbe dovuta mai nascere in nessun luogo... se non per me solo» (vv. 186s.).

Analoghe parodie delle invettive contro il γένος γυναικῶν si trovano nelle commedie di Aristofane. Nella parabasi delle *Tesmoforiazuse*, introdotta da versi di sapore tragico, sono parodiati due modelli, come chiaramente indicato dal lessico: i passi di Esiodo sulla stirpe delle donne e le deprecazioni delle eroine tragiche sulla cattiva fama del genere femminile (vv. 785-88): Ἡμεῖς τοίνυν ἡμᾶς αὐτάς εὖ λέξωμεν παραβᾶσαι. / Καίτοι πᾶς τις τὸ γυναικεῖον φῦλον κακὰ πόλλ' ἀγορεύει, / ὡς πᾶν ἐσμέν κακὸν ἄνθρωποις κάξ ἡμῶν ἐστὶν ἅπαντα, / ἔριδες, νείκη, στάσις ἀργαλέα, λύπη, πόλεμος, «In questa parabasi noi parleremo bene di noi stesse. Tutti denigrano la

stirpe delle donne; dicono che siamo un male per gli uomini e che da noi derivano tutti i mali, le contese, le liti, la crudele sedizione, il dolore, la guerra».

Un accenno alle maldicenze degli uomini si trova anche in *Lys.* 10-12; ma anche qui, come nelle *Tesmoforiazuse*, la difesa del proprio γένος viene prontamente e comicamente contraddetta dai comportamenti dei personaggi femminili, che incarnano proprio i vizi loro attribuiti dalla vulgata misogina. A *Lys.* 137s. la stessa protagonista riprende un *topos* dello ψόγος γυναικῶν: Ἦ παγκατάπυγον θήμτερον ἅπαν γένος. / Οὐκ ἐτὸς ἀφ' ἡμῶν εἰσιν αἱ τραγωδίαι, «Che stirpe spudoratissima è la nostra! Non sorprende che facciano le tragedie su di noi!». Poco dopo il coro dei vecchi rincara la dose (v. 369): οὐδὲν γὰρ ὧδε θρέμμ' ἀναιδές ἐστιν ὡς γυναῖκες, «Non c'è creatura più spudorata delle donne!». Più in generale, l'immagine femminile messa in scena nella *Lisistrata* oscilla tra le due rappresentazioni canoniche e antitetiche della femminilità: la donna-flagello, male necessario, e la donna portatrice di virtù domestiche. Anche in questa commedia gli uomini e le donne rilanciano la medesima topica con diversi intenti e con effetto comico irresistibile.

Appartengono alla categoria della deplorazione della sorte infelice del γένος γυναικῶν anche il lamento di Fedra nell'*Ippolito* (vv. 668s.: Τάλανες ὃ κακοτυχεῖς / γυναικῶν πότμοι) e il fr. 493 Kn. della *Melanippe Incatenata*: «La stirpe detestata delle femmine soffre enormemente (ἀλγιστόν ἐστι θῆλυ μισηθὲν γένος): quelle che hanno agito male sono una vergogna per le donne che non lo hanno fatto, e quelle disoneste gettano il biasimo su quelle che non lo sono; per quanto riguarda il matrimonio, gli uomini non trovano in esse nulla di sano».

Di analogo tenore è anche il monologo di Procne nel *Tereo* di Sofocle (fr. 583 R.):

Ora, lontana, non sono nulla. Spesso ho osservato la natura della donna (τὴν γυναικείαν φύσιν): siamo davvero un nulla. Da giovani, nella casa paterna viviamo, io credo, la vita più felice per gli esseri umani: le fanciulle, infatti, vengono sempre dolcemente allevate nell'ignoranza. Ma quando giungiamo alla giovinezza e acquistiamo coscienza, veniamo mandate via e vendute, lontane dagli dei della patria e dai genitori, alcune presso uomini stranieri, altre presso barbari, altre in case strane o ostili. E, quando una sola notte ci ha unite all'uomo, bisogna lodare e approvare qualunque cosa.

Anche il personaggio che pronuncia il fr. 319 Kn. della *Danae* euripidea, forse l'eroina stessa, deplora la sorte delle donne partendo dalla constatazione della loro inferiorità: συμμαρτυρῶ σοι πανταχοῦ λελεῖμμεθα / πᾶσαι γυναῖκες ἀρσένων ἀεὶ δίχα, «Sono d'accordo con te: ovunque siamo lasciate indietro, tutte noi donne, e sempre in disparte dagli uomini».

Anche riguardo a queste deplorazioni è bene porsi lo stesso interrogativo sorto a proposito delle dichiarazioni misogine da parte maschile. Alcune delle donne che le

pronunciano sono innocenti (come Melanippe), ma altre sono ree di crimini odiosi, tra cui il figlicidio (Medea, Procne): quale effetto avrà sortito sul pubblico la lamentazione della propria cattiva sorte da parte di donne assassine? Nell'intenzione del poeta le loro dichiarazioni sono un sincero *cri de cœur* o espedienti retorici per giustificare i propri misfatti?⁴² Nei testi frammentari in particolare, la risposta non è semplice.

4) La quarta ed ultima casistica include personaggi maschili o femminili che lodano qualche caratteristica positiva del γένος γυναικῶν nel suo complesso.

Si tratta di situazioni poco frequenti: le lodi al genere femminile sono soprattutto legate alle virtù ad esso attribuite dalla società in quanto “naturalmente” femminili, a partire dall'amore materno. È il caso della battuta del coro in Eur. *Ph.* 355s., nel corso dell'incontro tra Giocasta e Polinice: δεινὸν γυναιξίν αἰ δι' ὠδίνων γοναί, / καὶ φιλότεκνόν πῶς πᾶν γυναικεῖον γένος, «È tremendo per le donne partorire con dolore, e tutta la stirpe delle donne ama i propri figli». Nel fr. 1015 Kn. di Euripide, un'analogo lode all'amor materno cambia di segno, subito inficiata dal sospetto di infedeltà, un vizio percepito come connaturato al γένος γυναικῶν: αἰεὶ δὲ μήτηρ φιλότεκνος μᾶλλον πατρός· / ἢ μὲν γὰρ αὐτῆς οἶδεν ὄνθ', ὃ δ' οἶεται, «Una madre ama sempre suo figlio più di un padre: ella sa infatti che è suo, il padre lo pensa soltanto». Il contesto della frase ci sfugge.

La lode può inoltre essere riferita alla figura della “buona sposa” che fa la fortuna di una casa, in opposizione a quella cattiva che la manda in rovina; gli esempi di questo tipo sono numerosi, non solo nel teatro⁴³. Nella maggior parte dei casi, tuttavia, l'elogio alla virtù femminile viene riferita non al γένος nel suo complesso, ma a singoli personaggi, e spesso quando assecondano la volontà maschile (Eur. *Suppl.* 40s.: πάντα γὰρ δι' ἀρσένων / γυναιξὶ πράσσειν εἰκὸς αἴτινες σοφαί, «È opportuno che le donne, quelle sagge, lascino fare tutto agli uomini»⁴⁴) o quando si sacrificano per i parenti

⁴² Sulla parola femminile nel teatro si veda in particolare McCLURE (1999).

⁴³ E.g. Hes. *Op.* 702-705, Semon. fr. 6 W., Soph fr. 682 R.: οὕτω γυναικὸς οὐδὲν ἄν μείζον κακὸν / κακῆς ἀνὴρ κτήσασαίτ' ἄν οὐδὲ σῶφρονος / κρείσσον· παθὼν δ' ἕκαστος ὧν τύχη λέγει, «Un uomo non potrebbe prendersi nessun male maggiore di una cattiva moglie, né bene maggiore di una assennata. Ognuno parla a seconda delle sue esperienze»; Eur. *El.* 1097-1101, fr. 78, 463, 1056 e 1057 Kn. (Μακάριος ὅστις εὐτυχεῖ γάμιον λαβῶν / ἐσθλῆς γυναικὸς, δυστυχεῖ δ' ὁ μὴ λαβῶν, «Beato colui che ha la fortuna di sposare una buona moglie, infelice chi non ce l'ha»). Altri esempi si trovano nel libro IV di Stobeeo nei capitoli dedicati al matrimonio (22ss.).

⁴⁴ Ma, come osserva BRUIT ZAIDMAN (2007, 152), Etra poco dopo si impone (vv. 299s.): «Pur pensando che l'eloquenza è inutile alle donne (ἀχρεῖον τὰς γυναικᾶς εὖ λέγειν), non tacerò per paura ciò che credo un bene». Teseo, prima recalcitrante, seguirà il consiglio e agirà secondo giustizia. Un analogo susseguirsi di ossequio formale alla regola e trasgressione caratterizza Macaria in *Heracl.* 474-83. Si configura così un'ulteriore ambiguità, incarnata da personaggi femminili che riconoscono docilmente doveri e regole di condotta attribuite al loro sesso, ma subito dopo agiscono in violazione ai principi di sottomissione appena enunciati, e spesso in modo tale da risolvere il nodo tragico che bloccava l'azione. In questi casi il ricorso ai *topoi* anti-femminili avrebbe la funzione di autorizzare un comportamento difforme, *sub specie* di eccezione alla regola.

maschi e per la patria, come Antigone, Alceste, Macaria o Ifigenia. In questi casi le donne possono essere definite σοφαί e ottenere la gloria. I riconoscimenti di pregi del genere femminile nel suo complesso fuori da questi specifici contesti sono rari: un esempio è l'affermazione di Teseo a *Suppl.* 294, secondo cui ὡς πολλά γ' ἐστὶ κἀπὸ θηλειῶν σοφά, «spesso parole sagge vengono anche dalle femmine».

Vale dunque la pena di constatare che, mentre il biasimo dei vizi di una figura femminile tragica o comica viene facilmente esteso a tutto il suo γένος, questo non vale per l'elogio delle virtù, che restano per lo più prerogativa del singolo personaggio.

La topica sul γένος γυναικῶν e i rapporti sociali di sesso nell'Atene classica

Molti degli esempi fin qui citati propongono un'immagine negativa di stampo esiodeo delle donne in quanto γένος, ma, come si è visto, in diversi casi la personalità non irreprensibile degli uomini che li pronunciano tende a delegittimarne più che ad accreditarne i contenuti. Lo stesso accade anche per i passi filo-femminili che, sovente pronunciati da donne che si sono macchiate o si macchieranno di crimini, a loro volta sembrano invalidare l'apologia del loro sesso. In molti casi l'intenzione del poeta ci sfugge, in altri la funzione di un determinato passo misogino appare legato a situazioni particolari dell'intreccio.

Un'ulteriore ambiguità riguarda il fatto che, in alcuni esempi, la topica misogina è inserita nei drammi senza motivo apparente o in maniera incongrua, anche in situazioni in cui le donne agiscono nell'interesse maschile: è il caso di *IT* 1032, in cui la battuta δεινὰ γὰρ αἱ γυναῖκες εὐρίσκουσιν τέχνας («Le donne sono straordinarie nell'escogitare astuzie»)⁴⁵ è pronunciata da Oreste proprio nel momento in cui Ifigenia sta esponendo il piano che gli salverà la vita. Andromaca, nella tragedia omonima, commenta il pericolo delle donne cattive, inizialmente in riferimento a Ermione (*Andr.* 269-73):

δεινὸν δ' ἔρπετῶν μὲν ἀγρίων
ἄκη βροτοῖσι θεῶν καταστήσαι τινα,
ὃ δ' ἔστ' ἐχίδνης καὶ πυρὸς περαιτέρω
οὐδεὶς γυναικὸς φάρμακ' ἐξηύρηκέ πω
κακῆς

È strano che un dio abbia dato ai mortali dei rimedi contro i rettili feroci, ma che nessuno abbia mai trovato una medicina contro la donna malvagia, un male peggiore della vipera e del fuoco.

⁴⁵ Poiché δεινός è una *vox media*, l'aggettivo non ha necessariamente un'accezione negativa; la sfumatura anti-femminile della frase risiede nel fatto che l'astuzia, connotata positivamente nella caratterizzazione di alcuni eroi, a partire da Odisseo, nelle fonti assume di solito carattere negativo quando è attribuita a donne, in quanto singole o componenti di un γένος nato all'insegna del δόλος.

Subito dopo la protagonista estende questa considerazione a un “noi” comprensivo di tutto il γένος γυναικῶν, e dunque anche, incongruamente, della perfetta sposa da lei stessa rappresentata (v. 273): τοσοῦτόν ἐσμεν ἄνθρωποις κακόν, «che terribile male siamo per l'umanità!».

E ancora, in alcuni passi tragici si trovano affermazioni che apparentemente ritrattano quanto è stato appena affermato: ad esempio, poco prima dello stasimo in cui il coro della *Medea* deplora le calunnie contro le donne, la protagonista aveva risolutamente affermato (vv. 407-409): πρὸς δὲ καὶ πεφύκαμεν / γυναιῖκες, ἐς μὲν ἔσθλ' ἀμηχανώταται, / κακῶν δὲ πάντων τέκτονες σοφώταται, «Noi donne siamo per natura le più incapaci di agire bene, ma artefici espertissime di tutti i mali».

Un ulteriore interrogativo impone dunque la sua pertinenza: simili casi fuori contesto devono spingerci a pensare che lo ψόγος γυναικῶν nel teatro rappresentasse solo il ricorrere di un luogo comune, senza particolari funzioni e significati rispetto ai contenuti dei drammi?

La risposta non è né semplice né univoca. Come è noto, il teatro di età classica, forma polivocale per eccellenza, si fa portavoce di contraddizioni e ambiguità irriducibili ad un'unica linea interpretativa, interrogando, rinegoziando e risemantizzando incessantemente i valori della comunità, innervando l'ordine sociale e allo stesso tempo mettendone in luce le contraddizioni. Questa ambiguità, oggetto di un annoso dibattito tra gli studiosi, è presente anche nella rappresentazione dei rapporti tra i sessi⁴⁶ e in specifico nel trattamento della nozione di γένος γυναικῶν, la cui casistica pare a un primo sguardo irriducibile a una valutazione complessiva.

Proviamo dunque a stabilire qualche punto fermo, per provare a rispondere agli interrogativi sorti dall'analisi delle fonti.

In primo luogo, è innegabile la forte presenza nel teatro di età classica della topica, di matrice esiodea, sulle donne come stirpe omogenea e separata, naturalmente viziosa e connotata da difetti ricorrenti, attinti dal mito e dalla cultura popolare e poi riproposti dalla poesia, dalla medicina e dalla filosofia. Questi vizi vengono declinati nei vari drammi attraverso le azioni delle eroine tragiche e comiche, che incarnano le caratteristiche “naturalmente femminili” di irrazionalità, sfrenatezza, lussuria, gelosia, gola, violenza, menzogna, astuzia, infedeltà, vigliaccheria, ubriachezza, maldicenza, ira, volubilità. Questa topica misogina è impiegata nel teatro in relazione ai comportamenti trasgressivi dei personaggi femminili, oppure compare, meno spesso ma non raramente, senza un solido legame con l'azione, come luogo comune, come sentenza di buon senso generale, analoga ad esempio alla topica usata per gli schiavi.

⁴⁶ Il dibattito sulla fisionomia e le funzioni delle eroine tragiche e comiche è sterminato. Mi limito qui a citare AUGER – ROSELLINI – SAÏD (1979), ZEITLIN (1996a), FOLEY (1981 e 2001), DES BOUVRIE (1990), McCLURE (1999), BELFIORE (2000), MCHARDY (2005), FINGLASS – COO (2020).

Lo ψόγος γυναικῶν come insieme di luoghi comuni costituiva certamente un primo livello di comunicazione col pubblico: dati i rapporti sociali di sesso vigenti nell'Atene di età classica, le sentenze e le battute anti-femminili dovevano risuonare nella mente degli spettatori come richiamo familiare, uno tra i tanti valori, modi di pensare, convinzioni, categorie interpretative che formano l'ideologia e la cultura di un gruppo sociale e rinsaldano la sua percezione in quanto comunità. La diffusione di questi *topoi* nella mentalità e nella cultura popolare dell'epoca è dimostrata dalla loro frequenza e dai numerosi proverbi misogini conservati dalla paremiografia, molti dei quali, del resto, percorrono i secoli e sono ancor oggi comunemente usati⁴⁷. Nella commedia, in aggiunta a ciò, la topica anti-femminile è utilizzata come sicuro ingrediente di comicità, spesso in unione alle battute a sfondo sessuale e all'escrologia.

Ad un secondo livello, la nozione di γένος γυναικῶν e lo ψόγος ad essa legato vengono utilizzati dai poeti in relazione con gli intrecci e i personaggi dei drammi, con diverse funzioni: per fare solo due esempi, l'odio per la stirpe delle donne di Ippolito serve a giustificare la propria scelta di castità, così come la *rhesis* di Medea è volta a suscitare la solidarietà delle donne di Corinto. Il luogo comune diventa così funzionale, in differenti maniere e con differenti fini, al dipanarsi dell'intreccio e al significato generale delle singole opere, particolarmente quelle che includono eroine pericolose, sebbene in molti casi l'ambiguità intrinseca ai generi teatrali e la perdita della loro dimensione extra-testuale non consentano una decodificazione univoca di ciò che il poeta intendesse comunicare, soprattutto quando si tratta di drammi frammentari. A questo secondo livello la funzione della topica misogina va analizzata autore per autore – Euripide è il più incline ad avvalersene – e dramma per dramma, sempre con lo sguardo rivolto ai rapporti sociali materiali, all'ideologia e agli eventi storici contemporanei.

Nonostante la necessità di un'analisi per singola opera, è tuttavia importante evidenziare nell'uso teatrale della topica misogina sul γένος γυναικῶν un terzo livello di spiegazione, una specifica funzione che accomuna tutti i drammi e tutti gli autori, e che contribuisce a spiegare perché la vulgata anti-femminile sia usata nel teatro anche senza che il contesto lo richieda. Per definire questa funzione è necessaria una premessa: in ogni epoca l'ideologia – intesa nel senso marxiano di “sistema di idee dominante”, espresso dalle classi dominanti, e non come generico sinonimo di “idee” o “sistema di rappresentazioni”⁴⁸ – legittima i rapporti sociali vigenti, giustifica le relazioni di dominio e dissimula le gerarchie. Anche ad Atene si può agevolmente

⁴⁷ TOSI (2017², n° 1795-1823), raccoglie i proverbi misogini antichi e le loro riprese fino all'età contemporanea.

⁴⁸ Sul concetto marxiano di “ideologia” in applicazione al mondo antico cf. LANZA – VEGETTI (1975), DE STE CROIX (1981), ROSE (2012, 1-55).

osservare come il discorso ufficiale nasconda le diseguaglianze, neghi i conflitti interni, sorvoli sui mezzi che permettono alla città la propria riproduzione, dissimuli l'imperialismo esercitato sulle altre città. La costruzione dell'ideologia è un meccanismo di lunga durata, in larga parte anonimo e inconscio, e le idee che la compongono vengono ad assumere la forza dogmatica di norme, credenze, luoghi comuni.

Nella Grecia di età classica uno dei rapporti gerarchici più difficili da giustificare è quello tra uomini e donne: le donne di nascita ateniese, figlie, mogli e madri di Ateniesi, devono essere incluse nella cittadinanza per garantire la produzione di cittadini e contemporaneamente escluse da una serie di diritti e doveri propri del cittadino maschio. Tra i tanti dispositivi ideologici utili a garantire questo complesso bilanciamento tra inclusione ed esclusione si inseriscono la misoginia e la ginecofobia, non in quanto emozioni o sentimenti soggettivi di odio e paura verso le donne, ma appunto in quanto dispositivi anonimi e inconsci che contribuiscono a dequalificare questo gruppo sociale subordinato, sottolineandone sia la pochezza intellettuale e morale sia la pericolosità. L'ininterrotta riproposizione nella letteratura antica della topica esiodica – pur problematizzata e risemantizzata – sul γένος γυναικῶν in quanto stirpe separata, inferiore e minacciosa *per natura*, contribuisce appunto a giustificare una delle principali strutture di dominio su cui si fondava la società greca, rafforzando la convinzione che il predominio maschile fosse l'unico ordine possibile⁴⁹.

In un simile contesto ideologico si inseriscono le rappresentazioni di eroine pericolose del teatro⁵⁰, che implicitamente ammoniscono gli uomini sulla necessità di tenere sotto stretto controllo le proprie mogli. Tuttavia, perché questo ammonimento funzioni, è necessario che le uxoricide, le figlicide, le matrigne, le adultere, le seduttrici, della commedia e della tragedia non siano solo caratteri individuali, ma che la loro natura incontrollabile sia un'estensione dell'indole malvagia propria al loro γένος. I comportamenti dei personaggi femminili, come abbiamo visto, vengono infatti continuamente generalizzati, attraverso il passaggio dal caso singolo a una regola generale e viceversa.

I passi che presentano questa universalizzazione dei vizi femminili partendo da un esempio concreto sono numerosi. Nel fr. 189, 1-3 R. di Sofocle, ad esempio si trova la seguente allocuzione: ὦ πᾶν σὺ τολμήσασα καὶ πέρα, γύναι. / κάκιον ἄλλ' οὐκ ἔστιν οὐδ' ἔσται ποτὲ / γυναικός, «O donna che hai osato di tutto e di più! Non c'è, né ci sarà mai un male peggiore (κάκιον) della donna». Questo procedimento è documentato

⁴⁹ Sull'“idea di natura” come strumento ideologico di legittimazione delle diseguaglianze nel mondo antico, cf. FARIOLI (2020b).

⁵⁰ Sulla tradizione relativa alla pericolosità del genere femminile e sulle rappresentazioni di donne pericolose nella letteratura e nell'iconografia della Grecia antica cf. SCHNEIDER – SEIFERT (2010) e FARIOLI (2024).

inoltre ai vv. 661-79 dell'*Ippolito* di Euripide questa volta per bocca di un uomo. Il protagonista si rivolge con violenza alla nutrice, coinvolgendo anche Fedra (σὺ καὶ δέσποινα σή), poi estende repentinamente la sua deprecazione a tutto il γένος γυναικῶν: Μισῶν δ' οὐποτ' ἐμπλησθήσομαι / γυναῖκας, οὐδ' εἴ φησί τις μ' ἀεὶ λέγειν / ἀεὶ γὰρ οὖν πῶς εἰσι κάκεῖναι κακαί, «Non smetterò mai di odiare le donne, anche se qualcuno dice che lo ripeto sempre: il fatto è che sono sempre malvagie». Lo stesso accade nei passi già citati dell'*Elettra* di Euripide (vv. 1035-38) e dell'*Andromaca* (vv. 269-73).

Anche la commedia registra situazioni analoghe. Il coro delle *Tesmofoiazuse*, ad esempio, reagisce indignato di fronte agli esempi di malefatte femminili elencati da Mnesiloco travestito, finendo poi per concludere con una *pointe* che universalizza tali esempi (vv. 531s.): Ἀλλ' οὐ γὰρ ἐστὶ τῶν ἀναισχύντων φύσει γυναικῶν / οὐδὲν κάκιον εἰς ἅπαντα πλὴν ἄρ' εἰ γυναῖκες, «È vero che non c'è niente di peggio delle donne naturalmente svergognate. Tranne forse le donne»⁵¹.

I difetti, è ovvio, non riguardano solo le donne: anche i personaggi maschili possono essere malvagi, traditori, sleali, pavidi, assassini. Ma la significativa differenza sta nel fatto che essi lo sono sempre individualmente o per l'appartenenza ad una famiglia (come nel caso degli Atridi o della stirpe di Edipo) e non perché condividano un'indole innata maschile particolarizzata e caratterizzata da specifici vizi. Questa differenza fa capolino nella *rhexis* anti-femminile dell'*Ippolito*, dove alla “stirpe delle donne” viene implicitamente contrapposta non la stirpe dei maschi, bensì la stirpe dei mortali (v. 618: βρότειον γένος); un analogo procedimento si osserva in un passo delle *Tesmofoiazuse* in cui il δῆμος γυναικῶν, ovvero le donne di Atene, è contrapposto al δῆμος Ἀθηναίων e non al δῆμος ἀνδρῶν (vv. 305-309): Καὶ τὴν δρῶν-σαν καὶ ἀγορεύουσιν τὰ βέλτιστα περὶ τὸν δῆμον / τὸν Ἀθηναίων καὶ τὸν τῶν γυναικῶν, ταύτην νικᾶν, «E la vittoria vada a colei che meglio agisce e parla per il popolo degli Ateniesi e per quello delle donne»⁵². Lo stesso avviene in tutti i numerosi passaggi in cui si afferma che le donne rappresentano un pericolo per gli ἄνθρωποι, come se esse non facessero parte di questa categoria. Una tale asimmetria fa sì che nei testi tragici pervenuti fino a noi, un personaggio qualunque, positivo o spregevole, in buona fede o mentendo, in un contesto qualunque, può pronunciare una frase come πλὴν τῆς τεκούσης θῆλυ πᾶν μισῶ γένος, «A parte colei che mi ha messo al mondo, odio tutta la

⁵¹ Altre generalizzazioni di situazioni individuali si trovano in Eur. *Med.* 214-66 e *Hipp.* 161-69.

⁵² La menzione del δῆμος γυναικῶν ritorna ai vv. 335s. Poco oltre, nel corso della maledizione rituale, sono elencati i nemici del δῆμος γυναικῶν, che consistono per lo più in ostacoli al libero dispiegarsi dei vizi “femminili”. In tal modo la maledizione è trasformata da Aristofane in un pezzo di irresistibile comicità misogina, che culmina in un *aprosdoketon* del coro: Ζεῦ, ταῦτα κυρώσειας, ὥσθ' / ἡμῖν θεοὺς παραστατεῖν, / καίπερ γυναῖξιν οὔσαις, «O Zeus onnipotente, possa tu compiere questi voti, e che gli dèi ci assistano, anche se siamo donne!» (vv. 369-71).

genia femminile» (Eur. fr. 498 Kn.); ma nessun personaggio, positivo o spregevole, in buona fede o mentendo, in un contesto qualunque, dirà mai lo stesso dei maschi in quanto “stirpe”.

Le γνώμαι e le invettive misogine, dunque, oltre alle funzioni che esse assumono in rapporto al loro specifico contesto, contribuiscono in sottofondo a rammentare come un basso continuo che i vizi di una singola eroina e i suoi gesti efferati riguardano tutti gli uomini, poiché essi si innestano su una natura sfrenata comune a tutte le componenti del γένος γυναικῶν⁵³. In questo senso la topica misogina può essere pertinente al contesto in cui è utilizzata o non esserlo, può nobilitare o squalificare un personaggio, può assolvere funzioni tra loro differenti nell'ambito dei singoli drammi, senza che siano intaccate la sua efficacia paideutica e la sua capacità di soddisfare le aspettative del pubblico.

Anche il concetto ricorrente secondo cui la “stirpe delle donne” è al suo interno solidale e coesa contribuisce ad innervare la ginecofobia in quanto dispositivo. Nel teatro questa concezione non solo è espressa attraverso le γνώμαι sul γένος γυναικῶν, ma è anche incarnata concretamente dai cori e dai personaggi femminili solidali con le protagoniste trasgressive dell'ordine: attraverso la rappresentazione delle eroine pericolose del teatro ateniese e delle loro sodali, l'idea della solidarietà femminile evolve facilmente nello spettro della complicità nei crimini delle temibili appartenenti alla “stirpe delle donne”⁵⁴. Una complicità talmente solida da superare – almeno sulla scena – persino le barriere sociali, affratellando sotto l'unità del γένος γυναικῶν, e nonostante il rapporto gerarchico, libere e schiave, padrone, ancelle e nutrici, o persino, nel progetto internazionalista di Lisistrata, le cittadine di differenti *poleis*⁵⁵. Una solidarietà che, come riconosce anche Cremete nelle *Ecclesiazuse* (vv. 446-50), non appartiene agli uomini, che non sono infatti uniti in un unico γένος. Se le donne, al contrario, sono percepite come gruppo separato, compatto e solidale, caratterizzato dal

⁵³ In eroine come Medea i vizi femminili si mescolano ad altre determinanti nella definizione della pericolosità del personaggio, a partire dal suo essere maga e barbara; figure come quella di Deianira rammentano che anche la sposa più devota può essere spinta dalla propria “natura” a trasformarsi in assassina.

⁵⁴ Sulla solidarietà e complicità tra donne, spesso indirizzata contro gli uomini, si vedano ad es. Soph fr. 679 R.; Eur. *Andr.* 955ss., *IT* 1060-62, *Hel.* 830 e 1627-41, fr. 108 Kn.; Ar. *Th.* 538s. Su azioni criminali di donne che agiscono in gruppo cf. Eur. *Hec.* 1052, 1061-75, *Ion* 1113-16.

⁵⁵ Cf. KONSTAN (1993, 433). Il discorso sul γένος γυναικῶν non sottintende, beninteso, alcuna forma di egualitarismo, e non ha nulla a che fare con le barriere di statuto e condizione sociale che separavano le donne nella vita reale, soprattutto quella tra libere e schiave. Secondo MACTOUX (1999, 37), nelle *Ecclesiazuse* la categoria della δούλη opera una frattura in seno alla stirpe delle donne, una conflittualità che sarebbe dimostrata anche dal biasimo rivolto nelle *Tesmofoiazuse* alla schiava che ha tradito le confidenze della padrona (vv. 340s.). Questo biasimo può tuttavia essere semplicemente giustificato dal tradimento della solidarietà tra donne da parte della schiava; più in generale, l'idea di un mondo senza schiavi che non sia l'età dell'oro è per gli antichi di difficile concettualizzazione.

rapporto di derivazione-filiazione che contraddistingue il γένος, il potenziale pericolo che esse costituiscono si intensifica e viene percepito come naturale e immutabile. Proprio per questo nelle rappresentazioni della “stirpe delle donne” diviene imprescindibile l'allusione al modello mitico principale, la Pandora esiodea.

Questo particolare uso della nozione di γένος γυναικῶν nella tragedia è del resto già implicito nel fatto che i poeti affidino spesso ai personaggi femminili l'enfaticizzazione dei processi tragici: se la scaturigine degli eventi è insita di solito in azioni maschili, è sovente alle donne che vengono demandate le azioni più estreme e incontrollate, l'abdicazione ai comportamenti socialmente accettati, in contrapposizione a una maggior misura dal lato maschile. Ciò costituisce già un giudizio implicito sul γένος γυναικῶν in quanto privo di freni razionali, e propone un'immagine del femminile rispondente agli stereotipi tradizionali.

Questa visione della “stirpe delle donne” in contrapposizione a un'umanità maschile come neutro universale costituisce uno dei tanti tasselli che smentiscono l'idea oggi diffusa secondo cui la binarietà tra i sessi non costituiva un importante elemento distintivo e strutturante delle società della Grecia antica⁵⁶. I giochi di scambio tra maschile e femminile presenti nel teatro, che talora sono stati eccessivamente caricati di significato, non rappresentano infatti uno sgretolamento dei confini dei sessi né un vero *gender trouble*, bensì una semplice inversione tra due tipi di comportamenti e di ruoli “connaturati” a ciascun sesso, codificati come maschili e femminili e ripartiti secondo le linee tradizionali: «y es precisamente esta nitidez en la conceptualización lo que permite calificar de “varones” a las mujeres valientes y de “mujeres” a los hombres cobardes»⁵⁷.

⁵⁶ E.g. BOEHRINGER (2012, 158), SEBILLOTTE CUCHET (2012, 164s.). *Contra* FOXHALL (2013, 158), FARIOLI (2020a).

⁵⁷ MADRID (1999, 208).

riferimenti bibliografici

ANDERSON 2018

D. Anderson, *Species of Ambiguity in Semonides fr. 7*, «CCJ» LXIV 1-22.

ARTHUR 1982

M. Arthur, *Cultural Strategies in Hesiod's Theogony: Law, Family, Society*, «Arethusa» XV 63-82

ARTHUR 1983

M. Arthur, *The Dream of a World without Women. Poetics and the Circles of Order in the "Theogony" Prooemium*, «Arethusa» XVI 1/2 97-116.

AUGER – ROSELLINI – SAÏD 1979

D. Auger – M. Rosellini – S. Saïd, *Aristophane, les femmes et la cité*, Fontenay aux Roses.

BARTHELEMY – SEBILLOTTE CUCHET 2016

P. Barthélémy – V. Sebillotte Cuchet, *Sous la citoyenneté, le genre*, «Clio. FGH» XLIII 7-22.

BELFIORE 2000

E. Belfiore, *Murder Among Friends. Violation of Philia in Greek Tragedy*, Oxford.

BENVENISTE 1969

E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, voll. I-II, Paris.

BLAISE – JUDET DE LA COMBE – ROUSSEAU 1996

F. Blaise – P. Judet de La Combe – P. Rousseau (éds.), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Villeneuve d'Ascq.

BLOK 2017

J. Blok, *Citizenship in Classical Athens*, Cambridge.

BOEHRINGER 2012

S. Boehringer, *Le genre et la sexualité. État des lieux et perspectives dans les champs des études anciens*, «Lalies» XXXII 145-67.

BONNARD 2004

J.-B. Bonnard, *Le complexe de Zeus. Représentations de la paternité en Grèce ancienne*, Paris.

BRUIT ZAIDMAN 2007

L. Bruit Zaidman, *Le discours masculin/féminin sur le genos gunaikôn dans la tragédie grecque*, in V. Sebillotte Cuchet – N. Ernoult (éds.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris, 147-58.

CAMPESE – MANULI – SISSA 1983

S. Campese – P. Manuli – G. Sissa, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino.

DES BOUVRIE 1990

S. Des Bouvrie, *Women in Greek Tragedy. An Anthropological Approach*, Oslo.

DE STE CROIX 1981

G.E.M. De Ste Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquests*, Ithaca.

DETIENNE 1976

M. Detienne, *Potagerie de femmes ou comment engendrer seule*, «Traverses» V 75-81.

FARIOLI 2020a

M. Farioli, *Les liaisons dangereuses. Postmodernismo e femminismo mainstream in alcune tendenze attuali della storia antica*, «IncidAntico» XX 51-78.

FARIOLI 2020b

M. Farioli, *Machines-à-force-de-travail. Appropriation des femmes et des esclaves dans l'Athènes classique et 'idée de nature'*, in Colette Guillaumin. *Une sociologie matérialiste de la Race et du Sexe*, num. monogr., «Cahiers de Recherche Sociologique» LXVII 219-43.

FARIOLI 2024

M. Farioli, *L'anomalie nécessaire. Femmes dangereuses, idéologie de la polis et gynécophobie à Athènes*, Venezia.

FINGLASS – COO 2020

P. Finglass – L. Coe (eds.), *The Female Characters in Fragmentary Greek Tragedy*, New York-Cambridge.

FOLEY 1981

H.P. Foley, *The Conception of Women in Athenian Drama*, in Ead. (ed.), *Reflections of Women in Antiquity*, New York-London.

FOLEY 2001

H.P. Foley, *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton-Oxford.

FOXHALL 2013

L. Foxhall, *Studying Gender in Classical Antiquity*, Cambridge.

FRÖLICH 2016

P. Frölich, *La citoyenneté grecque entre Aristote et les modernes*, «CCG» XXVII 91-136.

GARGIULO 2005

T. Gargiulo, *Per l'interpretazione di Semonide 7, 96 ss. Pellizer-Tedeschi (= 7, 96 ss. West)*, «QUCC» LXXXI/3 13-23.

GUARDUCCI 1927

M. Guarducci, *Leggende dell'antica Grecia relative all'origine dell'umanità e analoghe tradizioni di altri paesi*, «RAL» II 379-458.

JOUAN – VAN LOOY 1998-2003

F. Jouan – H. van Looy (eds.), *Euripide. Fragments*, voll. I-IV, Paris.

JUDET DE LA COMBE 1996

P. Judet de la Combe, *La dernière ruse: «Pandore» dans la Théogonie*, in F. Blaise – P. Judet de La Combe – P. Rousseau (éds.), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Villeneuve d'Ascq, 222-52.

KING 1998

H. King, *Hippocrate's Woman. Reading the Female Body in Ancient Greece*, London-New York.

KING 2013

H. King, *The One-Sex Body on Trial. The Classical and Early Modern Evidence*, Farnham.

KONSTAN 1993

D. Konstan, *Aristophanes' Lysistrata: Woman and the Body Politic*, in A.H. Sommerstein et al. (eds.), *Tragedy, Comedy and the Polis*, Bari, 431-44.

LANZA – VEGETTI 1975

D. Lanza – M. Vegetti, *L'ideologia della città*, «QS» II 1-37.

LAQUEUR 1990

T. Laqueur, *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge Mass.-London.

LISSARRAGUE 2001

F. Lissarague, *La fabrique de Pandora: naissance d'images*, in J.-C. Schmitt (éd.), *Ève et Pandora. La création de la première femme*, Paris, 39-67.

LORAUX 1978

N. Loraux, *Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus*, «Arethusa» XI 43-87.

LORAUX 1981

N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris.

MACTOUX 1999

M.-M. Mactoux, *Esclaves-femmes dans le corpus d'Aristophane*, in F. Reduzzi Merola – A. Storchi Marino (éds.), *Femmes-esclaves. Modèles d'interprétation anthropologique, économique, juridique*, Napoli, 21-46.

MADRID 1999

M. Madrid, *La misoginia en Grecia*, Madrid.

MASTRONARDE 2002

D. Mastronarde (ed.), *Euripides. Medea*, Cambridge.

MCCLURE 1999

L. McClure, *Spoken Like a Woman. Speech and Gender in Athenian Drama*, Princeton.

MCHARDY 2005

F. McHardy, *From Treacherous Wives to Murderous Mothers. Filicide in Tragic Fragments*, in F. McHardy – J. Robson – D. Harvey (eds.), *Lost Dramas of Classical Athens. Greek Tragic Fragments*, Exeter, 131-35.

OSBORNE 2001

R. Osborne, *The Use of Abuse: Semonides 7*, «PCPhS» XLVII 47-64.

OTTE 2017

J.-P. Otte, *Les mythes de la création. Les matins du monde du Cercle polaire à l'Océanie*, Paris.

PELLIZER – TEDESCHI 1990

E. Pellizer – G. Tedeschi (a cura di), *Semonides. Testimonia et fragmenta*, Roma.

ROSE 2012

P.W. Rose, *Class in Archaic Greece*, Cambridge-New York.

RUDHARDT 1986

J. Rudhardt, *Pandora: Hésiode et les femmes*, «MH» XLIII 231-46.

SAINTILLAN 1996

D. Saintillan, *Du festin à l'échange: les grâces de Pandore*, in F. Blaise – P. Judet de La Combe – P. Rousseau (éds.), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Villeneuve d'Ascq, 264-91.

SCHMITT 2001

J.-C. Schmitt (éd.), *Ève et Pandora. La création de la première femme*, Paris.

SEBILLOTTE CUCHET 2012

V. Sebilotte Cuchet, *Touchée par le féminisme. L'Antiquité avec les sciences humaines*, in P. Payen – É. Scheid-Tissinier (éds.), *Anthropologie de l'antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, Turnhout, 143-72.

SEBILLOTTE CUCHET 2017

V. Sebillotte Cuchet, *Gender Studies et domination masculine. Les citoyennes de l'Athènes classique, un défi pour l'historien des institutions*, «CCG» XXVIII 7-30.

SCHNEIDER – SEIFERT 2010

L.A. Schneider – M. Seifert, *Sphinx, Amazone, Mänade. Bedrohliche Frauenbilder im antiken Mythos*, Stuttgart.

SISSA 2021

G. Sissa, *Le pouvoir des femmes. Un défi pour la démocratie*, Paris.

THOMPSON 1955-1958

S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*. I-IV, København.

TORRANCE 2007

I. Torrance, *Aeschylus. Seven Against Thebes*, London-New York.

TOSI 2017²

R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano.

VEGETTI 1979

M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari, donne, alle origini della razionalità scientifica*, Milano.

VERNANT 1974

J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris.

VIDAL-NAQUET 2001

P. Vidal-Naquet, *Les boucliers des héros. Essai sur la scène centrale des Sept contre Thèbes*, in J.-P. Vernant – P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie deux*, Paris, 115-47.

WEST 1966

M. West (éd.), *Hesiod. Theogony*, Oxford.

ZEITLIN 1996a

F. Zeitlin, *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago.

ZEITLIN 1996b

F. Zeitlin, *L'origine de la femme et la femme origine: la Pandore d'Hésiode*, in F. Blaise – P. Judet de La Combe – P. Rousseau (éds.), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Villeneuve d'Ascq, 292-319.

ZUCKER 2005

A. Zucker, *Aristote et les classifications zoologiques*, Louvain-la-Neuve-Paris-Dudley Mass.