Il corpo biologico e il corpo sociale nella donna alle origini della cultura occidentale. *L'obbligo di (imparare a) essere madri in Grecia antica*

Giulia Pedrucci

Narrare i gruppi
Etnografia dell'interazione quotidiana
Prospettive cliniche e sociali, vol. 10, n° 1, Gennaio 2015
ISSN: 2281-8960

Rivista semestrale pubblicata on-line dal 2006 - website: **www.narrareigruppi.it**

Titolo completo dell'articolo

Il corpo biologico e il corpo sociale nella donna alle origini della cultura occidentale. *L'obbligo di (imparare a) essere madri in Grecia antica*

Autore	Ente di appartenenza
Giulia Pedrucci	*Università di Bologna*

To cite this article:

Pedrucci G., (2015), Il corpo biologico e il corpo sociale nella donna alle origini della cultura occidentale. L'obbligo di (imparare a) essere madri in Grecia antica, in *Narrare i Gruppi*, vol. 10, n° 1, Gennaio 2015, pp. 71-95 - website: www.narrareigruppi.it

Questo articolo può essere utilizzato per la ricerca, l'insegnamento e lo studio privato.
Qualsiasi riproduzione sostanziale o sistematica, o la distribuzione a pagamento, in qualsiasi forma, è espressamente vietata.

L'editore non è responsabile per qualsiasi perdita, pretese, procedure, richiesta di costi o danni derivante da qualsiasi causa, direttamente o indirettamente in relazione all'uso di questo materiale.

gruppi nel sociale

Il corpo biologico e il corpo sociale nella donna alle origini della cultura occidentale. *L'obbligo di (imparare a) essere madri nella Grecia antica*

Giulia Pedrucci

Riassunto

La donna, in quanto essere socialmente e naturalmente inferiore all'uomo, deve essere educata dall'uomo, soprattutto nell'unico ruolo che può conferirle una dignità e uno statuto quasi maschile: quello di madre. Gli autori greci hanno scritto fiumi di inchiostro per spiegare alla donna che, se non fosse stata madre, avrebbe pagato un prezzo altissimo sia dal punto di vista fisico che sociale. Ci soffermeremo su due tipi di fonti in particolare, quelle mediche e quelle teatrali, da cui emergono alcuni stereotipi potentissimi e straordinariamente duraturi, come quello della *mater dolorosa*, della *mater luctuosa* e della *mater terribilis* o come quello della donna isterica in quanto madre mancata. Senza bisogno di dilungarsi troppo in esempi specifici, non è difficile cogliere quanto il pensiero cosiddetto "occidentale" sulla maternità sia ancora influenzato da certi testi greci, al di là di facili ipocrisie. A proposito soprattutto dei testi medici, si prenderà come esempio circoscritto ma estremamente significativo la Sicilia contemporanea, isola crocevia di numerose culture, in particolare quella greca.

Parole chiave: cure materne, Grecia antica, teatro classico, medicina antica, educazione femminile

Women's Biological and Social Body at the Beginning of Western Culture. Being obliged to (learn to) be mother in ancient Greece

Abstract

Since women are socially and naturally inferior to men, they must be educated by men, especially as to the only role which can give them a dignity and an almost male status: being mother. Greek authors wrote a lot to explain women that if they had not been mothers, they would pay a very high price on a physical and a social viewpoint. We will particularly focus on two kinds of sources, medical and theatrical, which highlight some very powerful and extraordinarily long-lasting stereotypes, such as those of *mater dolorosa* [painful mother], *mater luctuosa* [sorrowful mother] and *mater terribilis* [cruel mother] or that of women suffering from hysteria for not becoming mothers. With a time leap of thousands of years, we will conclude analyzing some beliefs concerning pregnancy and breastfeeding in contemporary Sicily, with surprising analogies with respect to ancient Greece.

Keywords: mothering, ancient Greece, classical theatre, ancient medicine, women's education

1. *L'obbligo di (imparare a) essere madri in Grecia antica*

La donna va educata, va educata soprattutto ad essere madre e ad esserlo nel modo giusto. Probabilmente l'educazione, la *paideia* della donna ha origini ben più lontane, ma noi iniziamo ad averne testimonianza tangibile soltanto con l'avvento della scrittura. Gli autori greci – maschi[1] – hanno, in particolare, dedicato molto del loro tempo e delle loro energie nel tentativo di spiegare alla donna non soltanto che il suo compito principale era quello di essere madre e produrre figli – preferibilmente maschi – per la comunità, altrimenti avrebbe pagato un caro prezzo in termini di identità sociale e di salute fisica, ma anche il modo migliore di esserlo. A questo scopo hanno plasmato una nutrita galleria di potenti stereotipi che hanno continuato a condizionare l'esistenza e la mentalità muliebre ben oltre i confini del mondo antico. Testi medici, filosofici, teatrali, epigrafici, giuridici, narrazioni mitiche e costruzioni simboliche sembrano immancabilmente convergere verso un unico punto: lo scopo precipuo della donna all'interno della società era quello di essere madre, di avere figli, non soltanto per il benessere comune ma anche per il benessere individuale. La suddivisione delle fonti per generi pone evidentemente dei limiti: i vari settori non sono facilmente scindibili, ma, al contrario, si intrecciano, si rincorrono, si rafforzano in un'orchestrazione polifonica che punta all'unisono sempre nella medesima direzione, appunto.
Ci soffermeremo sui due strumenti a nostro avviso più 'divulgativi': la medicina e il teatro (cui si aggancia inevitabilmente il mito). Va detto che le donne non avevano accesso diretto né al sapere medico 'ufficiale' né alle rappresentazioni teatrali, però le narrazioni mitiche, cui il teatro attingeva a piene mani, erano loro sicuramente ben note (anzi, Platone nelle *Leggi* ci informa che loro era il compito di narrarle ai bambini[2]); mentre i medici, che per inciso si guardavano dal visitare in prima persona una donna, hanno costruito la loro ginecologia proprio grazie a donne, a quelle levatrici, cioè, che, in uno meccanismo un po' perverso, hanno di fatto contribuito a fornire loro i mezzi per creare quel sistema 'uterocentrico' che le ha imprigionate, condannate a un unico, ben definito ruolo e svilite per secoli[3]. In breve, da un lato il teatro, con il suo ampio repertorio mitologico, è di sicuro il mezzo più immediato e utilizzato nell'antichità per veicolare idee; dall'altro, la medicina fa indubbiamente leva su quello che ogni essere umano ha di più caro: la salute. E una donna, per essere in salute, doveva essere madre.

[1] Con l'eccezione di Saffo, tutto quello che sulle donne ci è arrivato dall'antichità è stato forgiato da mano maschile (Pedrucci, 2013a: 9-60).
[2] Per il ruolo delle donne (madri, nonne, nutrici) nella tradizione dei racconti mitici greci, si segnalano: Buxton, 1997 (pur non condividendo *in toto* le argomentazioni dell'autore); Cusumano, 2006b: 211ss. (con particolare riferimento al pensiero platonico). Per il valore paideutico del mito (Licari, 2008: 12-30).
[3] I medici greci, in linea di massima, non avevano esperienza diretta del corpo femminile. In generale le donne preferivano auto-esaminarsi e, nel caso in cui l'esame non potesse essere effettuato dalla paziente stessa, si rivolgevano ad altre donne, a levatrici o più genericamente a "esperte di cose di donne". Ricordiamo, per inciso, che i medici greci non operavano alcuna dissezione, ma si limitavano ad applicare alle donne i risultati delle osservazioni fatte sulle femmine degli animali (Rousselle, 1985: 25; Dean-Jones, 1994; 183; Andò, 1999: 256ss.; Andò, 2000: 42ss). Si rimanda a Pedrucci, 2013a: 13-58, per l'elenco di tutte le fonti antiche, qui menzionate soltanto nei casi più significativi.

2. *La maternità salutare: insegnamenti medici sul corpo femminile a partire dai testi ippocratici fino ai nostri giorni*

Lo stereotipo più potente e duraturo creato dal mondo greco è sicuramente quello della donna sana, in quanto madre. Nella donna (o, meglio, nella donna-utero[4]) l'utero è la causa di tutte le malattie: una simile affermazione ha, come si può facilmente intuire, implicazioni enormi. Qualsiasi sintomo della donna, cioè, veniva messo in relazione con la sfera genitale: un caso paradigmatico viene offerto, come vedremo, dalle manifestazioni isteriche. Probabilmente l'esperienza empirica confermava, almeno in parte, l'idea che le malattie delle donne fossero da connettere con problemi ginecologici (Rousselle, 1985: 23); ma tutto questo era il più delle volte portato a conseguenze estreme.

Non a caso il concepimento e, soprattutto, la successiva gravidanza vengono continuamente indicati nel *Corpus hippocraticum* come una sorta di 'panacea' di tutti i mali: una donna incinta è una donna sana (Manuli, 1983: 152; Rousselle, 1985: 27**;** Andò, 1995; Bindi, 1998; Andò, 1999; Andò, 2000: 35ss). Secondo le teorie presenti nei trattati ippocratici, la fisiologia femminile si basa su un eccesso di fluidi corporei: nel momento in cui questo eccesso non viene espulso la donna si ammala (Andò, 1995: 33s). L'amplesso, facilitando il ciclo mestruale e quindi l'eliminazione dei fluidi in eccedenza, garantisce la salute della donna[5], vale a dire ne tutela la predisposizione a concepire, affrontare la gravidanza e partorire. Di conseguenza soltanto in rari casi è sconsigliato[6]. Di fatto, il reale scopo del rapporto sessuale a fini curativi è il concepimento[7]: dopo il parto, il sopraggiungere del flusso lochiale (descritto in termini del tutto analoghi a quelli usati per indicare il mestruo) comporta una purificazione dell'utero che non può che essere positiva, soprattutto per la donna che soffre di disturbi alla matrice[8]. In questo modo è la gravidanza, non tanto il rapporto sessuale in sé, a garantire la salute nella donna, rappresentando l'unico momento di stabilità ed equilibrio (Andò, 1999: 256).

I medici antichi, in realtà, conoscono assai bene tutti i malesseri delle donne incinte, e sono ben consapevoli del fatto che la gravidanza non è un periodo facile per la donna (Malines-Gourevitch, 1991; Gourevitch, 1995). Sono, inoltre, consci del fatto che gravidanze in età troppo precoce o eccessivamente frequenti hanno effetti negativi sulla salute[9]; ma, d'altro canto, non soltanto la sterilità (Gourevitch, 1984: 142-47; Roussel-

---

[4] L'ostacolo principale per una teorizzazione del corpo della donna e della sua fisiologia è rappresentato dall'isolamento di una sola funzione, quella riproduttiva, e di una sola figura di donna, quella della 'donna-matrice', della 'donna-madre' (Manuli, 1980: 397; Manuli, 1983: 156).

[5] Il coito migliora lo stato della matrice, inumidendo questa parte che per sua natura tende a seccarsi e ad alleggerirsi, e facilita inoltre la discesa del mestruo, senza il quale possono sopraggiungere malattie anche mortali, soprattutto se la sospensione si protrae a lungo nel tempo.

[6] Tra cui la caduta dell'utero e la sterilità, ma anche la gravidanza stessa: *"È esplicitata in tal modo quell'incompatibilità tra maternità e sessualità che resterà costante […] anche nella nostra cultura*" (Andò, 1995: 39).

[7] Al contrario, nei tragici e in Platone il parto è considerato una malattia o l'equivalente di una malattia.

[8] L'assenza del flusso lochiale comporta i medesimi rischi di attacchi isterici provocati dal blocco del mestruo (Andò, 1995: 35-37).

[9] Gourevitch, 1984: 149s. L'eccessiva frequenza di gravidanze era indicata come causa di invecchiamento precoce dai medici del *Corpus hippocraticum* e da Aristotele (Rousselle, 1985: 30, 33, 38). Secondo Oribasio, inoltre, le donne che concepiscono in continuazione compromettono il nutrimento del proprio corpo, ne guastano la linea e mettono al mondo figli che assomigliano a loro. Quest'ultimo punto è assai interessante: la madre deve di preferenza mettere al mondo figli somiglianti al padre (Pedrucci, 2013a: 15)

le, 1985: 19), la *"maladie féminine par excellence"* [10], ma anche, ad esempio, l'amenorrea sono percepiti come mali ben peggiori. Le vedove e le donne sterili, o comunque senza bambini, sono i soggetti maggiormente colpiti da isteria, malattia tipicamente femminile causata dallo spostamento dell'utero (ὑστέρα=matrice)[11], che, nella sua ricerca di rapporti sessuali[12], viene concepito come un animale vivente[13] desideroso di concepire figli. La verginità, infine, è spesso associata alla follia (Sissa, 1992).

Come scriveva Paola Manuli, *"le normali attività fisiologiche femminili, il coito, la maternità, il parto, le mestruazioni, l'allattamento, sono concepite come funzioni terapeutiche di un immaginario 'male femminile': la femmina, che è materia igienica per il maschio nel rapporto sessuale, viene a sua volta salvata da questo contatto, senza il quale avrebbe inizio un processo di sclerosi del suo stesso corpo, una degradazione dei suoi stessi organi sessuali, che conduce irrimediabilmente alla malattia. In tal senso, la ginecologia è un sistema di sapere dalla tradizione fra le più monotone, dal linguaggio fra i più poveri, che isola ripetitivamente e ossessivamente sempre una serie fissa di coordinate: la normalità del coito, della concezione, del parto, e l'anomalia dell'aborto, della sterilità, della verginità e della vedovanza. Il suo scopo è essenzialmente quello di ripristinare la fecondità e la fertilità della femmina quando una delle innumerevoli malattie femminili minaccia di produrre, come sua conseguenza, la sterilità perpetua*"(Manuli, 1983: 152; Manuli, 1980: 394).

Torniamo al rapporto fra verginità, che dovrebbe essere una condizione esclusivamente giovanile[14], e follia. Negli scritti ippocratici dedicati alle malattie femminili emerge un rapporto molto stretto fra pubertà e pazzia: le giovani sono particolarmente soggette alla *mania*[15] con l'arrivo della prima mestruazione. Il motivo è il seguente: quando in una giovinetta in età da marito ed ancora nubile sopraggiunge il menarca, il sangue, trovando la via di uscita chiusa, si accumula all'interno dell'organismo e si sposta verso

---

[10] *"Elle est un châtiment qui frappe la collectivité, et qui ôte à la femme la possibilité d'une reconnaissance sociale"* (Bodiou, 2006a: 153).

[11] Pigeaud, 1987: 11s., 83; Marzari, 2010. Si segnala che l'origine meccanica della malattia è legata alla teoria ippocratica degli umori e del loro equilibrio come garanzia di salute: il prevalere di uno sugli altri conduce inevitabilmente alla follia. In Grecia il termine *isteria* viene impiegato per indicare una vasta gamma di sintomi, come l'epilessia, l'afonia, l'apoplessia, la letargia, ansia, delirio, iperventilazione. Per il cosiddetto 'mito dell'Isteria' (Licari, 2008).

[12] Manuli, 1980: 398ss., 402. Cfr.: Gourevitch, 1984: 113-28 (part. 117-21); Rousselle, 1985: 63ss.**;** Marzari, 2010: l'utero è troppo leggero perché è diventato secco, non essendo inumidito ed appesantito dal seme maschile; non a caso questo genere di male attacca solitamente le donne molto giovani, o quelle anche in età avanzata che non hanno rapporti sessuali. Sulle pericolose conseguenze dell'astinenza sessuale secondo le teorie della medicina greca antica e sulla necessaria prescrizione della 'terapia fallica' (Manuli, 1983: 154-78; Andò, 1999: 260; Andò, 2000: 53).

[13] Platone, *Timeo*, 91c. Platone riassume l'intera sintomatologia del soffocamento uterino paragonando l'utero a un animale, un essere vivente desideroso di generare figli, *"il quale, quando rimanga senza frutto per molto tempo dopo la sua stagione, lo sopporta male e si irrita e va errando per ogni parte del corpo, ostruendo le vie d'uscita dell'aria, e non permettendo di respirare porta a difficoltà estreme e produce malattie di ogni genere"* (trad. Reale G., *Timeo*, Milano, 1994). Sull'argomento segnaliamo Faraone, 2007, articolo in cui l'autore analizza una serie di amuleti greci, latini e aramaici, che testimoniano come nella tarda antichità, da Gaza all'attuale Gran Bretagna, si credesse che l'utero mobile era un demone residente nel corpo della donna, per combattere il quale erano necessari esorcismi.

[14] Nel mito, la verginità non giovanile è chiaramente indicata come mostruosità contro natura. Troviamo, infatti, un numero significativo di queste *horridae mulieres* ha in comune un dettaglio affascinante: hanno sperimentato maternità fallimentari, sia come madri mancate o come madri di esseri a loro volta mostruosi. Sono sovente madri-non madri che, per questo loro peculiare statuto, sfogano la loro crudeltà sui bambini altrui, diventando veri e propri spauracchi per l'infanzia (Pedrucci, 2013a: 130s).

[15] Negli scritti medici, il termine *mania* indica dapprima una generica follia. Soltanto in un secondo momento esso designerà una patologia ben precisa, cioè un "turbamento della mente", un cambiamento negli usi e nelle abitudini proprie dello stato di salute, senza febbre (Pigeaud, 1987: 37, 70 ss., 79, 83).

il cuore ed il diaframma, provocandone un intorpidimento analogo a quello che attanaglia talvolta le gambe. Non potendo defluire, il sangue genera un soffocamento interno che, a causa dell'infiammazione creatasi, porta al delirio e a istinti suicidi, soprattutto per impiccagione e salto nel vuoto (King, 1983: 118ss.; Loraux, 1988: 71-91; Guidorizzi, 1995; Andò, 1990).
Anche in questo caso le donne che sono madri sembrano 'avvantaggiate' rispetto a coloro che, per vari motivi, non lo sono: una delle principali caratteristiche del corpo femminile è, infatti, quella di potersi dilatare con la gravidanza e soprattutto con gli sforzi del parto, provocando un ampliamento delle vene e di conseguenza consentendo al sangue di scorrervi in maniera fluida, senza fatica e senza rischio di intoppi. Una donna che ha già avuto dei figli, infatti, è considerata più predisposta al fluire del ciclo mestruale ed è soggetta ad un 'soffocamento ematico' assai meno della giovane che non ha ancora partorito. Nel *De morbis mulierum* si legge che le donne che non sono madri soffrono di mestruazioni più dolorose, che il parto è una purificazione e che con esso il corpo si è predisposto al meglio a far defluire il sangue mestruale, poiché le vene e l'utero per lo sforzo si sono dilatati. Inoltre, se anche nel caso in cui capitasse a una donna già madre il blocco del ciclo per qualche disturbo, essa è in grado di affrontare il male più facilmente delle donne che non hanno mai partorito, in quanto il suo utero è abituato ad essere pieno (prima del bambino, ora di sangue) e nel suo corpo si è creato, come si è visto, più spazio per il flusso ematico, che dunque può scorrere liberamente senza creare pericolosi ingorghi. Assai più pericolosa, viceversa, è la condizione della donna che non ha figli, il cui corpo è più rigido e più chiuso.
A questo proposito è rilevante il caso delle Pretidi: esiste, infatti, un dialogo costante tra mondo mitico e medico (Marzari, 2010; Guidorizzi, 1995). La *mania* delle principesse argive è della stessa natura di quella da cui l'autore del trattato *De morbis mulierum* mette in guardia le *parthenoi* all'arrivo del menarca: la teoria medica si farebbe, dunque, propaganda politica, finalizzata a garantire quell'equilibrio sociale fondato sul matrimonio e sulla generazione di nuovi cittadini, minacciando le possibili ribelli con lo spauracchio di mali letali.
Così, in ultima analisi, trattati medici quali *De morbis mulierum* e *De virginum morbis* si configurerebbero come strumenti di controllo sociale: incoraggiavano le donne a sposarsi ed avere figli non appena possibile, spaventandole con la minaccia dei mali fisici che le avrebbero colpite se non avessero seguito la prescrizione. La difesa dello *status quo*, inoltre, sembra esplicarsi anche in un altro modo: credere e far credere che la donna fosse dipendente dall'uomo, che il seme maschile fosse garante della sua salute, consentiva di far permanere, immutato, il rapporto di superiorità anche sessuale tra marito e moglie, difendendo la gerarchia dei sessi e, quindi, l'ordine all'interno della comunità. Colpisce il fatto che, come il medico delle *De virginum morbis* prescrive le nozze come cura in caso di *mania* giovanile, così alcuni autori descrivano la guarigione delle Pretidi coincidente con le nozze (Marzari, 2010; Andò, 1990: 729).
Un altro racconto mitico potrebbe confermare i pericoli connessi con il rifiuto del matrimonio o, meglio, della sua principale finalità, e con la volontà di perpetuare la verginità oltre i limiti consentiti: ci riferiamo all'episodio delle Danaidi, del cui destino Giulia Sissa offre una lettura che ella stessa definisce "ippocratica" (Sissa, 1985: 85; Sissa, 1992: 115-80: 146ss.; Andò, 1990: 717s.; Gualerzi, 2004). L'idroforia, cioè il trasporto dell'acqua, perpetua cui sono condannate nell'Ade le quarantanove figlie di Danao è stata variamente interpretata come una cerimonia deformata: una libazione catartica, il trasporto dell'acqua in vista del bagno nuziale, un omaggio ai morti... Come suggerisce

la Sissa, non si riesce a determinare con precisione quale sia il rito normale imitato dalle Danaidi, e *"la varietà delle ipotesi suggerite ne è la prova"* (Sissa, 1985: 87).
La Sissa ha cercato una spiegazione nel *Corpus hippocraticum*. L'anatomo-fisiologia del corpo femminile è pensata in una scansione fondamentale di chiusura-apertura, in cui il corpo conosce una chiusura che gli è propria e che definisce la sua funzione principale: nelle donne gravide la bocca dell'utero si chiude. Il momento decisivo del concepimento è quello in cui il seme è inghiottito dall'utero che, istantaneamente, si chiude sul suo contenuto: grazie a questo riflesso una vita può cominciare nel ventre materno[16]. Il corpo di una vergine, invece, è un corpo muto in cui la bocca uterina e le vie genitali sono come soffocate. Il corpo delle Danaidi che, dopo aver celebrato le nozze, hanno ucciso i mariti, risulta, di conseguenza, un corpo inutilmente dischiuso, poiché la finalità del coito è ormai preclusa. Escluse per sempre, a causa del loro crimine, dalla possibilità di procreare, sono condannate negli Inferi alla punizione di versare in eterno acqua da un vaso forato, emblema del loro corpo ribelle alla maternità, che non sarà mai colmato dall'oggetto desiderato.
Quanto abbiamo detto finora lascia spazio ad alcune riflessioni conclusive**.** Le teorie mediche presenti nei trattati ippocratici, diventate paradigmi comportamentali e modelli culturali nel mito, sembrano convergere verso un unico punto: lo scopo precipuo della donna all'interno della società era quello di essere madre, di avere figli, non soltanto per il benessere comune ma anche per il benessere individuale. Quanto prima la ragazza si sposava e diventava madre, tanto meglio era in grado di guarire dai disturbi caratteristici dell'età di transizione e di prevenirne eventuali ricadute.
Ma c'è un altro dettaglio assai significativo, sul quale i medici ippocratici sembrano aver insistito, facendo leva anche in questo caso sulla salute della donna: l'importanza di generare figli maschi. Stando alle testimonianze a nostra disposizione, erano le donne stesse ad essere convinte di avere nausee più forti, macchie gravidiche più orrende e parti più dolorosi, se incinte di femmine[17]. Se la gravidanza rappresentava, per i medici ippocratici, un momento di irripetibile equilibrio fisico per la donna, l'essere gravida di un maschio sembrava garantire la piena realizzazione di questo equilibrio.
Naturalmente e biologicamente madre – in caso contrario pagherà, come abbiamo più volte ribadito, un prezzo assai alto in termini di salute –, la donna è anche socialmente madre. Questi aspetti della vita muliebre sono più o meno esplicitamente connessi fra di loro, all'interno di un universo letterario medico-filosofico in cui i numerosi rimandi intratestuali e intertestuali sembrano tutti convergere, con notevole forza persuasiva, sempre nella medesima direzione.
La figura femminile si costruisce, infatti, all'interno di una lineare consequenzialità: la funzione sociale deriva da quella biologica. La donna ha un ventre capace di generare, e la generazione di individui è ciò di cui ha bisogno la *polis*[18]. Non figli qualunque, però: cittadini, figli maschi sani per la città e somiglianti al padre[19]. Soltanto in questo modo la donna può garantirsi la cittadinanza da cui altrimenti sarebbe naturalmente

[16] Negli amuleti le donne domandano spesso che l'utero si chiuda dopo l'emissione dello sperma. Non a caso questi amuleti spesso hanno forma di chiave, (Gourevitch, 1988: 42; Gaillard-Seux, 2008: 71s).
[17] Pedrucci, 2013a: 33. Credenze "dure a morire", si veda a titolo di esempio: http://www.pianetamamma.it/gravidanza/maschio-o-una-femmina-come-capirlo.html
[18] La maternità rappresenta, inoltre, per Aristotele l'unico rimedio alla smodatezza femminile (Soardi, 2005a: 155).
[19] *"Il figlio è il cittadino: non il prolungamento del ventre materno, ma il duplicato della forma paterna"* (Campese, 1983: 17.; Campese, 1997: 100ss).

esclusa. Ad Atene, più che in qualsiasi altro luogo, si delinea la cosiddetta ideologia civica della maternità: se non esiste una vera e propria cittadinanza ateniese al femminile, la maternità ha perlomeno statuto di attività civica (Loraux, 1991a: 14).
La maternità, infine, può concedere alle donne anche una sorta di gratificazione, di rivincita. In un sistema marcato ripetutamente, coerentemente, quasi ossessivamente da mancanza, difetto, negatività, la superiorità dell'uomo viene meno soltanto in un caso: le madri amano di più, dobbiamo sottintendere dei padri[20]. La predisposizione della femmina alla cura dei figli è un riconoscimento, l'unico, che compare costantemente nella biologia aristotelica fino a diventare tratto distintivo e fondante della differenza sessuale (Andò, 2005: 233). Aristotele, infatti, nel *De generatione animalium* a più riprese individua le virtù tipiche del maschio e del suo 'contrario': il coraggio da una parte, l'amore per i figli dall'altra. Al coraggio virile, dunque, si oppone in maniera speculare l'amore materno, sia negli uomini che negli animali[21]. Persino Senofonte, che definisce la donna unicamente in termini negativi, nell'*Economico* riconosce che gli dei hanno fatto dono alla donna di maggiore tenerezza nei confronti dei neonati rispetto all'uomo.
La madre, inoltre, non soltanto è migliore nella cura dei piccoli, ma, nell'esercizio di questa "funzione", riesce anche a raggiungere una forma di coraggio tipicamente maschile (*andreia*, da ἀνήρ, ἀνδρός, il corrispondente greco del latino *vir*), certamente diversa da quella maschile, connessa con la sua funzione di custode della casa e, dunque, mantenitrice dell'ordine maschile[22].
Come le credenze legate alla medicina popolare abbiano creato pregiudizi e *clichés* talmente persistenti da attraversare, apparentemente immutati[23], millenni di storia è evidente in una serie di testimonianze raccolte in tempi piuttosto recenti in Sicilia (terra notoriamente abitata anche da Greci)[24], gravitanti principalmente intorno al concetto che maschio e femmina non possono essere messi sullo stesso piano. L'argomento centrale è quello dell'allattamento[25].
Per le donne siciliane esistono due diversi tipi di latte: quello di cuore e quello di spalla, in base all'organo in cui si presume che il latte sia prodotto. Il primo, associato a un

[20] *EN*, VIII 14, 1161b. Si è passati ad Aristotele, ma i confini fra medicina e la biologia sono assai labili.
[21] Il filosofo trova ampia conferma alle sue teorie nel mondo animale (Saïd, 1983: 96-100).
[22] Le madri descritte nella biologia di Aristotele finiscono con l'assomigliare a piccoli uomini di cui assumono persino l'indole coraggiosa e battagliera, ma è proprio in virtù di ciò che acquisiscono una sorta di autorevolezza altrimenti negata al genere femminile. La paradossalità dell'evento risiede proprio nel suo intrecciarsi al più femminile dei ruoli: quello materno, per l'appunto. Da un lato, dunque, la madre guadagna una connotazione positiva mediante categorie maschili; d'altro canto, però, è possibile scorgere la volontà di ricondurre quanto di più lontano e inaccessibile allo sguardo dell'uomo entro limiti più rassicuranti, cioè i termini definitori del maschile (Soardi, 2005a. Cfr.: Soardi, 2005b; Soardi, 2010; Damet, 2011. Cfr. *infra* le madri eroiche).
[23] Gli elementi che appaiono simili, in realtà, acquisiscono di necessità nel nuovo contesto culturale un diverso significato, pur senza voler negare alcune forme di continuità: *«indubbiamente la sopravvivenza continua perché ha acquisito un nuovo significato, una nuova funzione»:* (Malinowski, 1962: 38; Pedrucci, 2013b: 5ss).
[24] D'Onofrio, 2004. La ricerca è stata condotta nelle province di Palermo e Agrigento, ma la credenza è stata da noi riscontrata anche, a esempio, nel messinese. Si è scelta la Sicilia sia perché, come detto, è una terra in cui la presenza greca è stata particolarmente significativa, sia perché chi scrive si è lungamente occupata di maternità sull'isola.
[25] Nei trattati medici antichi troviamo idee piuttosto precise circa la natura del latte umano, che viene considerato un succedaneo del sangue, con cui il feto è stato nutrito durante la gravidanza e che, prima della gestazione, veniva periodicamente espulso dal corpo femminile grazie al ciclo mestruale. Il latte umano era considerato, più precisamente, un'ulteriore trasformazione, per cottura, di quel sangue mestruale che, modificandosi sotto l'impulso del seme maschile, ha dato prima origine all'embrione, poi al suo nutrimento intra-uterino (Pedrucci, 2013a: 240ss).

organo sicuramente connesso con valori positivi (l'amore e altri nobili sentimenti), ma anche con emozioni negative (paura, angoscia, pene), è un latte poco nutriente, 'lento', acquoso, salato, una sorta di siero (*latticeddu*)[26] e può, oltre a ciò, veicolare fragilità debolezze provenienti dall'organo in questione[27]; il secondo è denso, cremoso, nutriente, ricco, dolce, "veloce" (bisogna fare attenzione a non far soffocare il lattante), pertanto è più adatto a nutrire il bambino e farlo dormire sereno.

A queste distinzioni se ne aggiunge un'altra 'di genere' particolarmente pregnante: la spalla (in particolare quella destra, da cui di solito scende il latte) è un organo associato alla mascolinità, mentre il cuore (collocato a sinistra), organo instabile e soggetto a frequenti cambiamenti, è associato alla femminilità[28]. Come già nella medicina greca, il latte non è egualmente adatto per un bambino o per una bambina, dal momento che il latte prodotto per un figlio maschio ha caratteristiche diverse rispetto a quello prodotto per una figlia femmina: il latte di spalla possiede le qualità del padre ed è adatto al figlio maschio, quello di cuore le qualità della madre e, di conseguenza, è adatto per una femmina (Danese, 1997; Pedrucci, 2013c). Scriveva Giuseppe Pitrè: *"accade che una bambina non prosperi col latte materno. Le ragioni di ciò potrebbero essere molte; ma fra tutte nessuna è più convincente di questa: che il latte di una donna che si è sgravata d'una bambina non ha le buone qualità del latte di donna che s'è sgravata d'un bambino. E allora il rimedio è presto trovato: dare a quella bambina latte di madre d'un maschio, giacché il latti di masculu è uttìbili"* (Pitrè, 1889: IV, 173s).

Durante la gravidanza e dopo il parto la qualità del latte si può verificare testandone le viscosità. Non soltanto: dalla consistenza del colostro, si può predire il sesso del nascituro[29].

Per quanto concerne i rapporti sessuali durante l'allattamento, vediamo differenze ma anche significative analogie. Secondo alcune donne intervistate, l'unione sessuale è addirittura consigliabile, dal momento che l'aggiunta di sperma può aiutare a migliorare la qualità dal latte (sperma e latte, infatti, provenendo entrambi dalla schiena, condividono una natura simile. Lo sperma, non a caso, viene anche definito 'latte maschile'). I rapporti vengono di solito interrotti verso il settimo mese, per paura che l'ulteriore introduzione di sperma possa modificare il sesso del nascituro (ma possono essere prolungati nel caso in cui ci siano segni del fatto che la donna è incinta di una femmina, e ci sia il desiderio di avere un maschio). Il ritorno delle mestruazioni, invece, 'sporca' il latte e può persino trasformare il latte di spalla in latte di cuore. Nel caso in cui arrivi una nuova gravidanza, l'allattamento di solito è sospeso e il latte viene 'conservato' per il futuro neonato. In realtà il proseguimento è rischioso soltanto qualora il bambino al seno sia un maschio e quella dentro la pancia una femmina (nel qual caso si configura

---

[26] Secondo Pitrè, 1889: IV, 173, però, al bambino questo latte piace.

[27] Nel caso di una paura improvvisa, la madre che allatta "di cuore" e non "di spalla" espone il bambino al pericolo più grave: il suo latte può provocargli la "botta di latti", che può causargli mal di pancia, farlo diventare paralitico e persino farlo morire. Per evitare le conseguenze negative di questo latte "spaventato" (latti scantatu), la madre deve svuotare il seno, attendere qualche giorno prima di ricominciare ad allattare e cambiare la posizione del bambino durante l'allattamento (D'Onofrio, 2004: 153s). Basterà visitare qualche blog per mamme per verificare quanto siano ancora frequenti storie di donne che perdono il latte per lo spavento o per qualcosa che è loro accaduto. A titolo di esempio:
https://mums4mums.wordpress.com/tag/dimunuzione-latte-e-spavento/

[28] L'opposizione destra/sinistra in relazione a quella maschile/femminile (assieme ad altre tipiche opposizioni) è già presente nel pensiero greco (Andò, 2005: 250s).

[29] D'Onofrio, 2004: 157s. Capacità 'divinatorie' al latte umano sono attribuite anche dai Greci (Danese, 1997; Pedrucci, 2013c). Altri modi per predire il sesso del nascituro in Pitrè, 1879: 8ss.

anche una forma di incesto), mentre negli altri casi l'allattamento può essere continuato, soprattutto nel caso di bambini del medesimo sesso[30].
La possibilità di trasmettere non soltanto tratti genetici con il latte, ma anche altri aspetti del carattere è particolarmente evidente, come in Grecia e a Roma, dalle indicazioni per la scelta della nutrice (Dasen, 2010; Pedrucci, 2013a: 225, 242). Nel caso di una nutrice 'di facili costumi' assistiamo, però, a una differenza sostanziale basata sul sesso del bambino allattato: nel caso di una femmina, infatti, una nutrice troppo "disinvolta" potrebbe trasmettere un'inclinazione percepita come assolutamente negativa; nel caso di un maschio, una nutrice con lo stesso comportamento potrebbe trasmettere un bagaglio di esperienze sessuali ritenuto positivo.
Pitrè dedica diverse pagine alla scelta della nutrice[31]. Lo studioso non nasconde il suo giudizio non entusiasta circa l'usanza di ricorrere all'allattamento mercenario, sottolineando che in Sicilia non esiste nemmeno la frase 'dare a balia', perché nessuna madre e nessun padre consegnerebbero mai la propria creatura fuori dalla propria casa. La nutrice in Sicilia è una persona della famiglia e gode di notevoli privilegi. Si tende a privilegiare una nutrice che ha partorito da tre mesi, con il marito lontano, senza amanti e con il latte 'pulito' (cioè senza mestruazioni). L'introduzione di uno sperma estraneo, evidentemente, non è ammessa, anche se si tratta dello sperma che ho contribuito alla formazione di un latte (opportunamente testato) di qualità (Pedrucci, 2013a, 226s).
Sempre Pitrè afferma: *"le mammelle scoperte in una donna che si butti in ginocchio ed imprechi altrui si credono potenti nel provocare un danno alla persona imprecata. Perciò è terribile la gastimata cu li minni di fora; ed in mezza Sicilia si crede pericolosissima la imprecazione con le mammelle scoperte quando son fatte dalla madre ed accompagnate da queste sacramentali parole: Ti mmalidicu lu latti chi ti detti sinu all'urtima stizza!"* (Pitrè, 1896: 96s). Si tratta di un gesto ben noto alla tragedia greca, come abbiamo visto precedentemente (Pedrucci, 2013a: 209ss).
All'uomo è sempre attribuita, inoltre, la virtù generativa, *"la donna offrendo solamente la fecondità e ricetto al feto come la terra alla sementi"* (Pitrè, 1896: 128) . Per quanto concerne i dolori durante il parto, Pitrè attesta sia la credenza, simile a quella greca, secondo la quale il parto di maschio è meno travagliato (e il maschio inizia a muoversi prima nel ventre materno (Pitrè, 1879: 8; Aeschlilo *Eum.*, 658-63), sia quella in base alla quale era più doloroso partorire un maschio che una femmina "*Na dogghia di cchiù, e che sia masculu*!" (Pitrè, 1889: IV, 170). La mestruazione, infine, è vista come particolarmente "mostruosa", con un lungo elenco di disagi che può provocare (a esempio, se la donna mestruata cavalca una cavalla pregna, l'animale abortisce, alberi e piante si inaridiscono e via discorrendo). Una volta all'anno il sangue mestruale è *pestifero*, e la donna mestruata in questo periodo deve ben guardarsi dal baciare i neonati. *"Guai all'uomo che s'arrischi all'amplesso con una donna mestruante! Il suo peccato varrà per sette"* (Pedrucci, 2013a: 170). Il mestruo, però, ha anche virtù curative, in caso di febbri terziane, quartane eccetera (Pedrucci, 2013c). Lo troviamo come rimedio contro la rabbia (Plinio., *NH*, XXVIII 22.83) e – cosa ancor più sorprendente – troviamo l'influsso del sangue mestruale sugli specchi: *"I specchi, poi, e qualunque più terso cristallo né tampoco vanno esenti mercé degli effluvi che da una mestruante si mandan, nell'approssimarsi con macchie"* (Pitrè, 1896: 96s., 129-32; Pedrucci, 2013a: 166s; Pedrucci, 2013c: 265s.). Non mancano, ovviamente,

[30] I medici romani insistono fortemente sulla necessità che la balia abbia un figlio della stessa età e dello stesso sesso (Pedrucci, 2013a: 225, 242).
[31] Pitrè, 1889: IV, 190-98 (con un'ampia casistica di eventi legati a questa o a quella nutrice).

stregonerie e filtri amorosi ritenuti di grande efficacia preparati con il mestruo femminile (Bettini, 1998: 290s).

3. *La maternità va in scena: stereotipi femminili nel teatro e nell'epica greca*

Passiamo ora ai testi del teatro e dell'epica, nell'analizzare i quali abbiamo delineato tre stereotipi, connessi con tre aspetti della maternità, cioè il dolore fisico, il lutto e la "terribilità", legati a loro volta ad altri tre aspetti che possono essere associati alle madri: l'eroismo, la perdita (o l'assenza) della prole e la 'cagneria', intesa principalmente come vendetta.
La madre, in quanto tale, ha un ruolo attivo all'interno della società, che come semplice donna non avrebbe. Come madre si guadagna, infatti, una sorta di cittadinanza che, soltanto come donna, non avrebbe[32]. Allo stesso tempo, però, la donna, secondo Nicole Loraux, non sarebbe mai altrettanto esclusa dalla città come quando è madre (Loraux, 1991a: 65). Come possiamo spiegarci questa stridente contraddizione? Per farlo dobbiamo analizzare due aspetti che possiamo considerare come connaturali per una madre, e connaturalmente connessi fra loro, partendo dal dolore, per poi passare al lutto e per arrivare, infine, a un aspetto nuovo: l'azione, la vendetta.
Sulla scena e nei racconti davanti al focolare la donna (e l'uomo!) venivano educati e ammoniti, sapientemente alternando modelli di comportamento sia positivi che negativi, che rendessero ben chiaro quale fosse il comportamento idoneo per una madre, sia essa vera, potenziale, 'conclusa' o tragicamente mancata.

3.1. La madre dolorosa, ovvero la madre eroica

Una celebre e assai citata frase di Jean-Pierre Vernant recita che *"le mariage est à la fille ce que la guerre est au garçon"* (Vernant, 1974: 38; Loraux, 1991b: 5-29). Nicole Loraux la riprende, analizzando un numero cospicuo di fonti letterarie che, a suo avviso, propongono rappresentazioni guerriere della maternità.
Per prima cosa notiamo una significativa discrepanza fra la parola degli autori tragici e quella degli autori medici: nei primi abbiamo l'associazione parto *e* follia, definita come l'invivibile costituzione delle donne, una costituzione nemica di se stessa; mentre nei secondi riscontriamo piuttosto con insistenza l'opposizione parto *o* follia (Pedrucci, 2013a: 36). *E* al posto di *o*: la differenza è enorme!
Nella tragedia l'essenza della femminilità sembra esprimersi principalmente nell'equivalenza malattia-amore-parto. Equivalenza che, messa magistralmente in scena nell'esordio dell'*Ippolito* euripideo[33], viene espressa con estrema chiarezza anche in un brano della *Repubblica*, in cui Platone, vietando qualsiasi tipo di mimesi ai guardiani, proibisce loro di imitare una donna, in particolar modo quando ella è malata, innamorata o in preda alle doglie.
Il parto è sinonimo di sofferenza, ma quale è esattamente il nome greco della sofferenza? Su questo quesito si è a lungo interrogata la Loraux.
᾽Ωδίς e πόνος: questi sono i termini su cui dobbiamo soffermarci. Il primo, che rientra principalmente nella sfera semantica del parto, indicando un dolore, vivo, che dilania,

[32] Vedi *supra*.
[33] *"Il sesso femminile ha un fragile equilibrio, è soggetto a orribili disordini: i dolori del parto ci fanno impazzire. Una volta l'ho provata anch'io questa tempesta nella mia pancia"* (trad. D. Susanetti, 2005).

"che rende la sofferenza della donna presente fin nel figlio" (Loraux, 1991b: 16), è un vocabolo tendenzialmente 'femminile'. Lo stesso termine, però, viene utilizzato anche per indicare i dolori lancinanti degli eroi morenti, nel teatro, soprattutto sofocleo[34].
Il secondo, invece, è di norma associato all'universo maschile per indicare ciò che il maschio deve sapere sopportare per essere uomo. Πόνος è il nome del lungo sforzo, della fatica: quella dei guerrieri achei dell'*Iliade*, coinvolti in un'interminabile guerra; quella dell'uomo esiodeo, separato per sempre dagli dei e condannato alla dura vita di sacrificio del contadino. In età classica viene utilizzato anche per indicare le fatiche dell'eroe. Per non parlare dei *ponoi* di quella che la Loraux definisce la «città-eroe», messi in bocca a Pericle da Tucidide (Loraux, 1991b: 12. Cfr. Pedrucci, 2013a: 38). Ma *ponos* è anche uno dei termini che designano i dolori del parto, la fatica del travaglio, sia nella poesia che nella prosa, ma soprattutto nel *Corpus hippocraticum*, che non ne nasconde la pericolosità (Loraux, 1991b: 31-47).
Il modello della sofferenza è, dunque, femminile. E la sofferenza femminile per eccellenza, il parto, avvicina la donna al mondo eroico e guerriero[35].
Riprendendo l'affermazione iniziale, Vernant sviluppa alcune interessanti riflessioni sul parto come unica forma muliebre di guerra. Egli riteneva che, come nell'immaginario greco l'unione sessuale rappresenta un elemento suscettibile d'introdurre qualcosa di selvaggio persino nell'istituzione matrimoniale, così, nel percorso della sposa, il parto sembra introdurre un aspetto di "animalità". In primo luogo ciò avviene perché la coppia sposata, la cui unione è fondata sul contratto, produce con la procreazione un essere simile a un animaletto, a causa della sua vita ancora elementare ed estranea a ogni regola sociale, che Artemide deve prendere in custodia, così come fa con i cuccioli di tutti gli animali. In secondo luogo perché il nesso che unisce il neonato alla madre è "naturale" e non sociale come quello che lo lega al padre. Infine, e soprattutto, perché il parto causa nel corpo della donna come una sorta di crisi improvvisa che la distrugge dall'interno, comporta una prova che ella deve passivamente subire nel parossismo del dolore. Il parto rappresenta, secondo lo studioso francese, la forma di guerra conosciuta dalle donne, un assalto che sorprende in condizione di totale disarmo, come una lotta ineguale nella quale il nemico attacca dall'interno e il cui esito, imprevedibile, può essere tanto la morte causata dalle frecce di Artemide, quanto, con il parto e la nascita del bambino, l'accesso allo statuto di madre di famiglia (Vernant, 2001: 137s.; Vernant, 1987: 28s.; Morizot, 2004: 164ss).
Questo è il paradosso del parto. Non è tanto il matrimonio ciò che introduce la *parthenos*[36] nella vita civilizzata, ciò che la "addomestica", quanto piuttosto il parto. La giovane sposa non ha ancora interamente oltrepassato lo *status* di *parthenos*. Ciò che taglia definitivamente i vincoli con il mondo verginale della ragazza non è tanto la penetrazione del corpo femminile nel primo contatto sessuale, quanto piuttosto, in senso inverso, l'uscita del bambino che si apre una via dal grembo materno verso l'esterno.

[34] Soph., *Tr.*, 777, 959. Per un'analisi linguistica più approfondita dei passi, con particolare attenzione alla relazione con i trattati ginecologici, (Loraux, 1991b: 291 n. 154; Loraux, 1991b: 286 n. 82; Dumortier, 1975: 27s.; Pedrucci, 2013a: 37). *Odines* indica anche i dolori dei personaggi platonici: quello dell'anima malata del corpo, dell'anima in preda al desiderio, che balza furiosa, come Io sotto il pungiglione, e che davanti al bell'oggetto partorisce(Ernoult, 2009: 110).
[35] Pedrucci, 2013a: 67ss. Ulteriori riflessioni possono essere fatte a questo proposito analizzando il termine ἄλοχος, colei che è legata allo stesso letto, λεχός, cioè moglie (Bologna, 1973; Loraux, 1991b: 8; Chantraine, 1999, *s.u.* λέχεται).
[36] Questo termine, che noi traduciamo solitamente come vergine, non corrisponde perfettamente all'assenza di penetrazione (Pedrucci, 2013a: 108).

Questa lacerazione delle viscere, mentre attesta, attraverso le grida, il dolore e il delirio che l'accompagnano, l'aspetto selvaggio e animalesco della femminilità, permette alla donna di accedere a una socialità piena e totale. Sola e disarmata, la donna partoriente è soggetta all'umore di Artemide, dea capace di portare tanto l'annientamento quanto, assieme al parto e alla salvezza personale, la dignità di sposa e, infine, il rinnovamento stesso della città con la nascita di un futuro cittadino.
Il dolore fisico della madre, in particolare il dolore del parto, viene dunque connotato come qualcosa di doveroso, ma estremamente positivo. Al limite dell'eroico, appunto[37]. La morte di parto, non a caso, permette spesso alla donna di non essere consegnata all'oblio grazie alla menzione del suo nome nelle iscrizioni funebri, esattamente come avveniva per il guerriero (Pedrucci, 2013a: 67s.).

3.2. La madre luctuosa, ovvero la madre apais

Il dolore della madre, però, non è soltanto fisico e non si esaurisce con il parto: la scena tragica è la *'caisse de résonance de douleurs et de malheurs'* delle madri greche (Bodiou *et al.*, 2005). Di fronte al pubblico maschile della *polis,* le donne gridano senza posa il loro dolore più peculiare, quello di madri, e la loro disgrazia più peculiare, quella di non essere – o di non essere più – madri, cioè di essere ἄπαις, senza figli. Con l'aggettivo *a-pais,* infatti, si indica sia la donna sterile, sia la donna che ha perso il figlio, sia, infine, la donna che, a causa dell'età, viene classificata come 'vuota'.
La tragedia è piena di madri in lutto: non soltanto quella greca, ma quella greca in particolar modo.
Un caso emblematico è quello di Creusa. La figlia di Eretteo, infatti, subisce inizialmente la maternità come conseguenza di uno stupro; dopodiché è costretta a esporre il bambino, Ione, avuto dal dio Apollo, diventando una dolorosa madre orfana del figlio; come sposa di Xuto, che ignora la prima gravidanza della moglie, conosce il doloroso destino di donna sterile. A distanza di anni, Creusa e Xuto si recano dall'oracolo di Delfi, dove Ione vive al servizio del dio, per conoscere le ragioni della loro sterilità. Qui Creusa e Ione si incontrano e parlano, ma non si riconoscono. L'oracolo predice a Xuto che il primo che incontrerà uscendo dal tempio sarà suo figlio. Xuto si imbatte proprio in Ione e, credendolo il frutto di una sua avventura passata, lo convince a venire con lui. Creusa però vuole un suo figlio sul trono e quindi progetta di uccidere Ione. Il piano fallisce e solo l'intervento della Pizia permette l'agnizione fra i due. Infine, Atena *ex machina* risolve la situazione, dicendo di lasciar credere a Xuto quello che vuole. Il colpo di teatro conclusivo fa di Xuto il padre di un figlio che tutti sanno non essere il suo, tranne lui; e riabilita Creusa come madre 'sociale', dopo che è stata riconosciuta la sua maternità biologica.
In questa tragedia insolitamente a lieto fine, la maternità è presentata come fonte principale di felicità per la donna. Colei che ha figli παιδία, conosce la felicità. Al contrario, a coloro che non hanno figli e a coloro che convivono con un figlio portato in casa dal marito non resta che invecchiare, ingrigire, che ritirarsi nel fondo delle loro dimore, che perdere le affettuose attenzioni dello sposo.

[37] Quel 'partorire con dolore' che finirà col diventare, perlomeno nel cosiddetto Occidente a predominanza cristiano-cattolica, una sorta di dogma, di quintessenza della maternità, cui ancora oggi un numero non esiguo di donne non riesce a rinunciare, rifiutando, in maniera più o meno inconscia, l'analgesia epidurale durante il travaglio.

Per tradurre la trasformazione finale di Creusa da donna sterile a madre, il vocabolario greco usa un termine specifico che qualifica i due stati successivi, due categorie differenti: da ἄπαις a εὔπαις, 'di bella o buona prole' ovvero 'felice *nel* figlio'. Le donne appartengono di necessità all'una o all'altra categoria, alle 'madri' (felici) o alle 'non-madri' (infelici) (Pedrucci, 2013a: 42). La perdita del figlio le esclude irrimediabilmente dalla prima categoria, cui in precedenza appartenevano, facendole di necessità diventare infelici non-madri. Se la salute della donna negli autori tragici non dipende esplicitamente dalla maternità, la felicità sì, ma si tratta di una felicità che porta in sé fatalmente il germe dell'infelicità. Possiamo allora affermare che gioia e dolore in una madre non possono che coesistere, o che, perlomeno, il secondo è sempre dietro l'angolo pronto a esplodere in tutta la sua destabilizzante veemenza.
L'*happy ending* riservata a Creusa, infatti, è l'eccezione, non la regola. Per una madre alfine felice, ne abbiamo una schiera di inconsolabilmente infelici.
Nella categoria delle *apaides* abbiamo, come già accennato, tre sottocategorie: le donne che non possono avere figli, quelle che non hanno ancora figli e quelle che li hanno perduti. Volendo stilare una sorta di classifica, le "più" *apaides* di tutte sono le donne che non possono avere figli, dato che l'*apaidia* è in primo luogo la sterilità. Alla base dell'*Andromaca* di Euripide, ad esempio, c'è il dramma di Ermione, sposa sterile (*apais*, appunto) e abbandonata per questa ragione dal marito Neottolemo, che si esplicita nel confronto con Andromaca, schiava sì e anch'ella *apais*, ma fertile – e meno *apais*? –, madre di un bambino concepito con Neottolemo. E a chi si rivolge Andromaca per salvare se stessa e il suo bambino? A Teti, madre del glorioso Achille, paradossalmente *eupais* e *apais* a un tempo.
Se Ermione è forse più *apais* di Andromaca, anche quest'ultima è a sua volta *apais*: lo stesso Euripide ne *Le troiane* porta in scena il corpo esanime di Astianatte.
Con Andromaca introduciamo la categoria della madri *apaides* in quanto private del loro figlio, ovvero delle madri *luctuosae*.
Il *"paradigma della madre in lutto"* (Loraux, 1991a: 41), non può che essere Ecuba. Già in Omero, Ecuba e Andromaca sono incarnazioni viventi del lutto per la perdita di un figlio. L'icona teatrale della regina-schiava, fissa e ritornante nei due pur diversi drammi, la vecchia, lacera, sfinita regina luttuosa, distesa a terra come una madre in travaglio o come una morta. Prostrata nella regalità e nella maternità, senza *polis* e senza figli, privata del regno e dei figli, dunque privata della sua identità di regina come madre e di madre regale, rappresentata e connotata in negativo, è però pronta a risorgere per compiere la vendetta o i riti di cordoglio sulle spoglie dell'ultimo principe troiano. Ma non soltanto: è ancora Ecuba che, in assenza della madre già partita schiava, piangerà sul piccolo Astianatte: lei che è madre di suo padre, ma che per il bambino non aveva altro nome che quello di madre, titolo con cui anche il coro si rivolge a lei, esortandola a piangere e gridare – lei, che è madre (Euripide, *Tr.*, 1229 – 1120 - 1236, part. 1182).
Il lutto in Grecia rientra a pieno titolo nella categoria 'cose di donne', in special modo 'cose di madri'. A partire dall'epopea, la madre è colei il cui dolore, repentinamente esteriorizzato, dà il segnale del lutto sociale. È colei che chiude le palpebre al figlio morto. È colei, soprattutto, che, prima dei funerali durante i quali il dolore sarà controllato ritualmente, per prima ha emesso lo straziante lamento[38].
Il momento culminante del *pathos* della madre è sicuramente la vista del figlio morto: per Giocasta, che la vista della sciagura riempie di un eccesso di sofferenza; per Ecuba,

[38] Tutti questi argomenti relativi al lutto e al controllo di esso sono ampiamente trattati in Loraux, 1991a.

che nell'*Iliade* ritrova la parola soltanto per interrogarsi su una vita che accompagna l'atroce sofferenza della morte di Ettore. La memoria dell'intimità dei corpi, repentinamente presente con straziante precisione, costituisce un sovrappiù di dolore insostenibile per la madre. Perché la maternità è in primo luogo una questione fisica, letteralmente corporale. La madre si è "guadagnata" il posto più importante di fianco al morto una volta per tutte partorendolo. Il legame del parto, infatti, è un legame immediato, esigente, doloroso, e che i cori di Euripide diranno talvolta "terribile", semplicemente terribile (Pedrucci, 2013a: 45). Lo stesso che, saldando per sempre il corpo materno al ricordo del neonato, fa della razza femminile, una razza che ama i propri figli (Loraux, 1991a: 40; Bodiou, *et al.*, 2005). Non a caso, nella tragedia euripidea, la madre per designare il figlio usa talvolta il termine λόχευμα, il frutto del parto; mentre per indicare la figlia usa δίς, travaglio. Il dolore del parto è la fonte stessa della maternità: parto, dolore e maternità funzionano come un trinomio inseparabile.
Le donne private dei figli, inoltre, sono definite anziane. In Euripide l'equazione perdita del figlio=vecchiaia prematura è stabilita sistematicamente: la madre in lutto è una madre senza speranza di una maternità futura, è una madre vecchia. A prescindere dall'età, è una madre che ha superato l'età fertile e che, di conseguenza, non può più essere utile al marito e alla città. Per questa ragione è definita *apais* come la madre sterile (Bodiou, *et al.*, 2005). Ancora una volta in una madre tutto passa attraverso il corpo: la sofferenza morale del lutto ha conseguenze fisiche che si manifestano attraverso l'invecchiamento repentino e veloce.
Accanto alle madri *luctuosae* euripidee, c'è Atossa che, in un'atmosfera cupa e colma di presagi funesti, racconta il sogno angoscioso sulla sorte del figlio fatto durante la notte. C'è Euridice, moglie di Creonte, che non riesce a sopportare la morte del figlio Emone e, come Giocasta nelle *Fenicie*, si suicida. Giocasta è sicuramente una figura difficile da collocare, ma, sia che si uccida per aver scoperto la sconcertante verità sul marito-figlio, o che si uccida alla vista di Eteocle e Polinice morenti, si toglie pur sempre la vita a causa della prole maledetta.
Apriamo un breve parentesi sul suicidio, tema che ricorre con grande frequenza nei racconti mitici, sebbene sottoposto, in ambito sociale, a sanzione sia giuridica che etica. Forma di morte giudicata infatti turpe e indecorosa, in quanto opposta al modello eticamente più alto di morte, cioè quella gloriosa del guerriero, appare nella cultura greca come tipica espressione del modo di morire al femminile. La tragedia, in particolare, mostra questa vistosa differenza fra la virile morte di spada e il suicidio femminile, che si consuma, come nei casi di Fedra e della Giocasta di Sofocle, con l'impiccarsi alla trave, nel chiuso del talamo nuziale, con quella stessa cintura dell'abito che, nel gioco sottile che regola la possibilità di indossarla, scandisce il ritmo della vita sessuale della donna greca; alle fanciulle, invece, come Ifigenia, Macaria e Polissena, è riservata una morte gloriosa, poiché vengono immolate in sacrificio, trafitte alla gola come ogni vittima sacrificale, dopo avere, come Polissena, offerto il petto, luogo di morte eroica, al coltello del sacrificatore[39]. Nella tragedia, però, l'eccezione è sempre possibile: e allora Deianira, al pari di Aiace, si uccide con il pugnale, e di lei si dirà che è morta come un oplita. Se la tragedia, come abbiamo visto, mette talora in scena uomini che muoiono per sofferenze uguali a quelle delle donne, nondimeno sa rappresentare donne che muoiono virilmente.

[39] Nella tradizione mitica e nei trattati ippocratici, al contrario, la forma di suicidio per impiccagione è tipica delle fanciulle e non delle spose, v. *supra* (Andò, 1990: 722s).

Non dimentichiamo, infine, le anonime *Supplici* di Euripide, la *"tragedia della maternità in lutto"* (Loraux, 1991b: 10), che senza nome piangono quella che fu la loro fierezza: essendo state procreatrici di figli, reclamano almeno i cadaveri di quei figli offerti alla città per offrire loro degna sepoltura. Un nome per loro non occorre: sono le madri in lutto. Anonimato e lutto si configurano, nella tragedia e altrove, come peculiarità caratterizzanti del '*personaggio* madre'.
La madre *apais* è una madre *luctuosa*. Ma potremmo anche invertire i termini dell'equazione. La madre *luctuosa* è una madre *apais*, una madre senza figli: in questo ossimoro è contenuto tutto il suo ineffabile dramma, *potente, signore, potente!*[40]
La maternità, fonte principale di felicità (e dignità) per non dire unica della donna, porta sempre in grembo una devastante, potenziale infelicità. E se la madre, per il solo fatto di essere *una* madre, si potesse considerare una madre in lutto, sia esso reale o metaforico? (Golden, 2004: 147, 156).

3.3. La madre *terribilis*, ovvero la madre cagna

Dal dolore alla rabbia, dalla rabbia alla ribellione. Ma la ribellione non è per tutte: una Demetra può ribellarsi[41], le altre donne no. Per l'eroina tragica che, come compensazione della perdita del figlio, otterrà al massimo l'orribile visione del suo cadavere, il lutto, già trasformato in rabbia, diventa invece vendetta attiva. Il dolore inconsolabile si trasforma in azione, e sulla scena fanno il loro ingresso da primedonne le madri assassine. Madri che uccidono il colpevole – che è sempre un uomo – oppure che addirittura uccidono il figlio o i figli del colpevole – che sono sempre figli maschi[42]. Madri che, però, in un certo senso non sono più madri, non essendo più, nella maggior parte dei casi, in età fertile ed essendo il loro ruolo di generatrici di vita in inconciliabile contrasto con il ruolo di generatrici di morte.
Clitemnestra è sempre stata bollata, in maniera forse un po' frettolosa e semplicistica, come l'adultera che uccide il marito con la complicità del giovane amante. Ma Eschilo non ha ambiguità nel presentarcela: ella è la personificazione di Μῆνις, cioè dell'ira, cui il tragediografo assegna la funzione di memoria e che definisce sempre pronta a vendicare i figli. La sposa infedele di Agamennone non è altro che puro rancore per l'uccisione della figlia Ifigenia, malamente camuffata in sacrificio, e altro non desidera che punire con le proprie mani il colpevole, colui che non ha saputo essere un buon padre.
Se Clitemnestra uccide direttamente il responsabile della sua debordante ira, Medea, come altre madri assassine, si spinge fino al punto di uccidere i figli comuni per meglio distruggere il padre reo a vario titolo nei loro confronti. Non a caso i figli che le madri uccidono sono sempre maschi: eliminandoli tolgono allo sposo la tracotante tranquillità del padre il cui nome e la cui stirpe vengono perpetrati dai figli maschi (Loraux, 1991a: 50).

[40] Pirandello, *Sei personaggi in cerca d'autore*, Milano 1993, 91; Pedrucci, 2013a: 9ss.
[41] Loraux, 1991a: 43-50. Per la 'ribellione' delle dee(Pedrucci, 2013a: 121).
[42] In generale le donne uccidono: l'omicidio, infatti, è considerato come un reato di donna e figura fra i delitti femminili esemplari; e il matrimonio è causa di male per l'uomo (Nancy, 1983: 78; Loraux, 1991a: 58; Suárez, 2005: 26.

Riflettiamo, a questo punto, su un dettaglio interessante: una madre non uccide mai una figlia femmina (Loraux, 1991a: 51s), neanche quando la madre si chiama Clitemnestra e la figlia si chiama Elettra[43].
Della nascita delle figlie si parla di rado: la μήτηρ μήτωρ, la madre non-madre, è colei che produce opliti, *"sembrerebbe che dalle donne greche nascessero solo maschi"* (Loraux, 1991b: 10). Nei testi filosofici e medici si insiste sui vantaggi e sull'importanza di una prole maschile[44]. Ma c'è di più: secondo Aristotele, chi non assomiglia ai genitori è un τέρας, un prodigio mostruoso, e il primo inizio della devianza è nascere femmina e non maschio (Campese-Gastaldi, 1977: 11, 76ss.; Campese, 1997: 103ss).
Eppure, nonostante la onnipresente e tendenziosa propaganda maschile, esiste un legame profondo fra madre e figlia (la prima si identifica nella seconda, la seconda dipende dalla prima, negli angusti spazi del gineceo), legame che a volte sembra addirittura più intenso di quello esistente fra madre e figlio, e che, silenzioso ma tenace, emerge a diversi livelli. Oltre al paradigma mitico di De-*meter* e *Kore*, coppia divina talmente solidale che ancora in epoca classica si usa il numero duale per designarle[45], questa relazione speciale ed esclusiva sembra testimoniata soprattutto nella tragedia[46].
Ifigenia era *"il mio carissimo dolore", "il frutto carissimo delle mie doglie"* (Aeschlilo., *Ag.*, 1417s.; Euripide., *IT*, 1102), rinfaccia Clitemnestra ad Agamennone carica d'odio omicida. *"Polissena è la mia città"*, grida straziata Ecuba a Odisseo che trascina la figlia al sacrificio (Euripide, *Hec.*, 281).
Torna il legame 'di parto', che fa della μήτηρ ἀμήτωρ per eccellenza della tragedia greca un tutt'uno con la figlia, *"come se, fin quando sua figlia viveva, Clitemnestra non avesse mai smesso di procrearla in un interminabile parto"* (Loraux, 1991a: 41. Cfr. Loraux, 1978). Secondo Loraux corregge l'affermazione, puntualizzando che ὠδίς indica la figlia rispetto alla madre (Dumortier, 1975: 28; Loraux, 1991a: 91, n. 14). Il legame viscerale, letteralmente uterino, sarebbe, dunque, quello con la figlia femmina.
Ma l'affermazione veramente impensabile e impossibile al di fuori della finzione teatrale viene – guarda caso – dalla bocca di Ecuba. La madre greca – ma non dimentichiamo che Ecuba in realtà non è greca – dovrebbe avere come scopo principale il bene della città, in nome del quale deve essere disposta a sacrificare il suo bene più prezioso, i suoi figli. È stato opportunamente messo in evidenza l'inevitabile paradosso insito nella già ricordata *"ideologia civica della maternità"* (Loraux, 1991a: 14): nel cedere i loro figli per il bene della patria, le madri possono considerarsi come *eupaides* e gloriose; ma, allo stesso tempo, private dei loro figli, vengono declassate alla categoria delle donne *apaides* e non possono, di conseguenza, più appartenere al *club* delle ma-

[43] Si noti che in Sofocle il progetto di uccidere Elettra è chiaramente attribuito a Egisto (*El.*, 355s.), mentre in Euripide è la stessa Clitemnestra che protegge la figlia di fronte al suo amante (*El.*, 23-30). Madrid, 2001: 250ss., parla comunque di 'matrofobia' di Elettra.
[44] V. *supra.*
[45] Pedrucci, 2013a: 96ss. La diade madre-figlia è in realtà significativamente presente nel mito: Demetra e Kore, Hera e Ilizia, Leto e Artemide, Gaia e Themis. Lévêque 1986 ha mostrato che si tratta di un *mythème* attestato in tutto il bacino del Mediterraneo a partire dall'epoca neolitica.
[46] Sul rapporto madre-figlia sono stati effettuati numerosi studi. Alcuni esempi: Loraux, 1978; Loraux, 1991a: 40-55, 65 («la Madre per antonomasia è la madre di una figlia teneramente amata, nell'ambiente chiuso della razza delle donne»); Madrid, 2001; Foley, 2003 (raccolta di esempi presi non soltanto dal teatro, ma anche dal mito, dalle fonti archeologiche e dalle fonti letterarie di altro tipo); Bodiou *et al.*, 2005; Bodiou, 2006b (la nascita di una figlia come di un'identità identica e diversa a un tempo, con particolare riferimento al paradigma mitico di Demetra e Kore).

dri[47]. Ecuba, dopo la morte volontaria di Polissena, è sia la più felice che la più infelice delle madri (Euripide, *Hec.*, 581s). Ma affermare che la figlia è la sua città: questo proprio non si può!
In un'inversione di ruoli che si manifesta a più livelli fra madre e figlia, e che talvolta può essere totale, è Ifigenia, prima di morire, che ricorda alla madre i suoi doveri di fronte alla collettività; mentre Ecuba non si limita a definire Polissena la sua città, ma dice anche della figlia che lei è la sua nutrice, il suo bastone, la sua guida, e che tramite lei non soltanto gioisce, ma dimentica anche i mali. Nell'*Iliade* (XXII 83), però, è il seno della madre che dona l'oblio delle preoccupazioni al bambino.
Riprendiamo le madri assassine (di maschi). Fra le tragedie sofoclee ne esiste una che è andata quasi totalmente perduta, intitolata forse *Tereo*. La trama, però, sembra incentrata sulla solidarietà esistente fra Procne, Filomela e un coro di donne[48]. L'antefatto mitico è il seguente: Tereo, re di Tracia, sposa Procne, figlia del re di Atene, che si strugge per l'assenza della sorella Filomela. Tereo, dietro richiesta della moglie, torna ad Atene per condurre con sé Filomela ma, sulla via del ritorno, violenta la fanciulla e, per impedirle di raccontare l'accaduto, le taglia la lingua. Filomela, però, riesce a comunicare comunque alla sorella la violenza tessendo sopra una tela le immagini dell'accaduto. Procne allora fa a pezzi il figlio Iti, nato dall'unione con Tereo, e lo serve in pasto al padre per vendetta. Tereo furioso si tramuta in falco che, senza tregua, insegue l'usignolo-Procne, il cui canto diviene paradigma del lutto, e la rondine-Filomela. La somiglianza con la vicenda di Medea è palese, ma è interessante notare la profonda differenza fra le protagoniste: da un lato abbiamo una barbara portata in terra greca; dall'altro abbiamo una greca, anzi, un'ateniese, portata in Tracia. Nell'involontario atto cannibalico, inoltre, si può intravedere un ritorno del figlio nel ventre, ma nel ventre paterno.
La sensibilità uditiva di Greci e Romani coglie nel sapiente gorgheggio dell'usignolo l'echeggiare ininterrotto del pianto disperato di una madre che, nel lontano passato degli eventi mitici, ha perduto prematuramente il proprio unico figlio maschio; ma alla modulazione del dolore di questa donna in lutto si aggiunge l'acuta sofferenza del suo rimorso perenne: questa madre snaturata ha subito, infatti, l'ornitomorfismo dopo aver ucciso brutalmente il figlioletto con la complicità della propria sorella. Il canto dell'uccellino è quindi intrinsecamente radicato nella conservazione della memoria delle umane sventure che hanno caratterizzato l'esistenza dei protagonisti di questo mito. L'usignolo chiuso nel suo dolore diviene la figura emblematica di ogni disperazione femminile, che sia o no quella di una madre. Come se per ogni donna in lutto non ci fosse che un modello: *"al tempo stesso materno, disperato e omicida"* (Loraux, 1991a: 55).
È interessante notare che nell'*Odissea* (XIX 518) la madre assassina non si chiama ancora Procne, ma soltanto usignolo, cioè Aedone. Madre di un figlio unico, ella è gelosa della cognata, madre appagata nella sua fecondità. Aedone vorrebbe uccidere il figlio maggiore della invidiata cognata, ma per sbaglio, nella notte, colpisce il suo unico figlio, Itilo. La Loraux abbozza una riflessione sull'incontro, soltanto implicito nel testo omerico, fra l'usignolo piangente e la pietra piangente, una invidiosa, l'altra troppo or-

[47] Bodiou *et al.*, 2005. In contrapposizione (non esplicita nel testo) al 'club d'hommes' o, meglio, «club de citoyens», come brillantemente intuì Vidal-Naquet, 1970: 64, che parla di un triplice rifiuto all'interno della società greca: rifiuto della donna, rifiuto dello schiavo, rifiuto dello straniero.
[48] Loraux, 1991a: 58ss. (soprattutto per la ricostruzione della trama del *Tereo* p. 95, n. 1). Per Procne e Filomela (Scarpi, 1982; Monella, 2005; Frontisi-Ducroux, 2010).

gogliosa, entrambe ree della morte del figlio, poco importa se l'omicidio lo compiono con le proprie mani o se soltanto inconsapevolmente ne sono la causa[49].
Ritroviamo Procne nel *Purgatorio* di Dante: non sorprende il fatto che il poeta ricordi la 'empiezza' del suo gesto nella cornice degli iracondi[50].
Fra le madri in lutto che passano all'azione c'è anche l'Ecuba dell'omonima tragedia. Ella ha terribilmente sofferto per la morte di Polissena, ma è il cadavere mutilato di Polidoro che la fa insorgere per la vendetta. Ecuba chiede l'aiuto della legge che Agamennone incarna e protegge, ma il re si sottrae alla sua richiesta. Allora chiede soccorso alla razza delle donne, solidale contro i maschi, al servizio della madre. Ecuba, dunque, agisce: compie il suo destino. La sua furia è tale da auspicare altrove il cannibalismo[51]. E se le Troiane che uccidono i loro nemici a colpi di spilloni sono per Polimestore delle 'cagne', è bene ricordare che la cagna è una Erinni proprio perché è profondamente madre. E più tardi, sulla nave che la trascina in Grecia, Ecuba stessa diventerà una cagna, come cagne sono le madri assassine che con lei hanno compiuto l'efferato delitto[52]: la madre in lutto ha compiuto il suo destino.
Se è vero che, secondo una celebre definizione di Claude Lévi-Strauss (1991: 126), gli animali sono *bons à penser*, cioè buoni per pensare o da pensare[53], il cane – o, meglio, la cagna – rappresenta in questo senso un esempio straordinariamente efficace (Franco, 2003).
Nell'immaginario greco la storia del contatto simbolico tra cane e natura femminile comincia con Pandora, progenitrice e primo esemplare di quel genere femminile che vanta tra le sue fila una lunga teoria di figure dai tratti canini. Il dono di un'indole canina fatto da Hermes alla prima donna è un dono indiscutibilmente infido, se si pensa a quanto spesso il cane nella Grecia antica compaia in immagini negative; questo dato contrasta, però, con le testimonianze, altrettanto numerose, che descrivono il cane come un animale assai apprezzato e presente nella vita quotidiana. Nel tentativo di spiegare questo evidente paradosso[54], Cristiana Franco ravvisa, nelle numerose trasgressioni canine, molteplici 'maschere': il temerario, il faccia tosta, l'intruso, il fazioso giustiziere, il sanguinario folle, il traditore e la madre infuriata.

---

[49] *"Dimostrazione, se ce ne fosse bisogno, che una madre provvista di figli è pericolosa sia per il figlio, sia per se stessa"* (Loraux, 1991a: 58).
[50] XVII 19-21. Cfr. IX 13-15.
[51] Hom., *Il.*, XXIV 212s. Andò, 2010: 17, osserva che il cannibalismo riesce a stigmatizzare la dismisura delle passioni femminili e instaura un paragone fra Ecuba ed Hera (IV 34ss.: Zeus rimprovera la moglie per il suo odio verso i Troiani, rimarcando che soltanto divorando crudo Priamo e i suoi figli e tutti i Troiani potrebbe saziarsi il suo furore) e fra Hera e Ares, che si sazia di sangue umano e che dalla dea ha ereditato l'impeto indomabile (V 889ss.). Per cannibalismo (e antropopoiesi: il cannibalismo è marcatore di confini identitari) nell'Iliade (Andò, 2010). Per il cannibalismo «per interposti animali» (Franco, 2003: 116-22).
[52] Eur., *Hec.*, 1173, 1265-73. Per Ecuba cagna, oltre a Franco, 2003: 207-13, v. Lanza, 1987: 9ss. A sua volta Polimestore è preso da istinti cannibalici, v. 1126.
[53] Per gli animali 'buoni per pensare' soprattutto differenze di genere (Franco, 2008).
[54] Franco, 2003, muovendo da tale apparente incongruenza, individua l'origine dell'insulto "canino" nella contiguità tra animale e uomo. Il cane partecipa al rito sociale dell'alimentazione; responsabile delle proprie azioni, consapevole del patto di collaborazione, rappresenta, come animale metonimico, il suo padrone, ma è anche incline a molte debolezze. Primo tra suoi simili, ultimo tra gli uomini, diviene emblema della mancanza di ritegno proprio perché è l'unico animale cui si richieda di averlo.

Quest'ultima 'maschera' rappresenta un'eccezione: è l'unico caso in cui una figura 'cagna' sembra doversi connettere a un atteggiamento specifico del cane femmina[55]. Il comportamento della cagna che protegge i suoi cuccioli, infatti, forniva materia per metafore di irascibilità.

Semonide, nel suo astiosamente polemico *Giambo sulle donne*, diceva che la donna impetuosa, quando si gonfia e scatena la sua ira con la spaventosa violenza di una burrasca, diventa inavvicinabile come una cagna che ha partorito. La cagna-madre, difatti, è presa da una tale smania di proteggere i cuccioli che, appena qualcuno si avvicina, diventa bellicosa e non riconosce più nemmeno gli amici. Il comportamento *post-partum,* dunque, costituisce una di quelle situazioni peculiari in cui il cane si rivela incline a perdere la sua tipica capacità di discernimento e a scatenare la propria aggressività indistintamente, dimostrando la sua congenita tendenza alla *lyssa.* L'immagine doveva essere proverbiale ed è presente già in Omero. A proposito di proverbi, se ne ricorda uno che metteva in guardia da azioni troppo precipitose ricordando che, per la fretta di partorire, la cagna mette al mondo i figli quando sono ancora ciechi. L'Efesto omerico non chiamerebbe, infatti, 'faccia di cane' sua madre Hera, se la madre-cagna non si fosse prestata anche a modellizzare un comportamento materno quantomeno un po' 'sbrigativo'[56].

Come possiamo facilmente intuire, la figura della cagna che protegge i suoi cuccioli con aggressività non è affatto impiegata come similitudine elogiativa per madri modello, ma come immagine, quantomeno inquietante, di rabbia incontrollabile. Le testimonianze positive della maternità riguardano piuttosto – e forse non a caso – la prolificità della cagna.

Riconsideriamo ancora una volta Semonide, che afferma che la donna che viene dal cane è malvagia, è tutta sua madre. L'epiteto αὐτομήτωρ crea numerosi dubbi interpretativi: 'tutta sua madre', 'tutta madre', 'proprio una madre'. A prescindere dall'esatta traduzione, non soltanto possiamo notare che la connessione fra cagna e maternità orienta prevalentemente verso figure di donne non esemplari, ma cogliamo anche una possibile insistenza sulla negatività di donne somiglianti a donne, di figlie somiglianti alle madri[57].

Sembra, dunque, più probabile che nella rappresentazione euripidea di Ecuba svolga qualche ruolo proprio la tradizionale immagine della cagna-madre infuriata e che l'associazione tra la vendicativa regina e le Erinni passi proprio per questa precisa e tradizionale immagine di figura materna. Bisogna notare, tra l'altro, che le Erinni sono spesso al servizio di madri adirate contro i propri figli e che possono quindi rappresentare, come quelle di Clitemnestra che braccano Oreste, le cagne aizzate da una madre che chiede vendetta: un'ulteriore conferma del fatto che l'associazione tra cagna e figura materna non produceva tanto rappresentazioni di genitrici sollecite e amorose verso la prole, quanto piuttosto immagini di madri furiosamente scatenate e temibili

[55] Per un interessante parallelo fra cani, cavalli, donne e schiavi nell'opera di Senofonte (Vilatte, 1986): i migliori di tutte e quattro le "categorie" menzionate possono riuscire a eccellere, se ben educati, fino ad assomigliare al loro padrone.

[56] Per le fonti in cui compare il proverbio appena ricordato (presente peraltro già in ambito sumerico e accadico), si rimanda a Franco 2003, 243, n. 141. Per Hera come madre non esattamente esemplare (Pedrucci, 2013a: 101ss.).

[57] È molto significativo il caso di Hera, che partorisce figli somiglianti a lei (Pedrucci, 2013a: 103). A questo proposito ricordiamo il monito a Ermione di Andromaca, che invita le figlie sagge a non emulare i costumi di una madre cattiva (Euripide., *Andr.*, 230s).

anche per i loro stessi figli. In altre parole, la cagna offriva prevalentemente materia per elaborazioni sulla perniciosa e cieca aggressività che una madre adirata è in grado di scatenare: contro chi tentasse di toccarle i figli, ma eventualmente anche contro i figli stessi, qualora le fossero divenuti ostili. Una madre-cagna, insomma, è una madre furibonda, eccessiva: sia essa una madre in lutto per il figlio, sia essa una madre adirata contro il figlio. Una madre *dolorosa* è comunque *terribilis*.

Nell'associazione con le Erinni[58] si evidenzia un'attrazione del cane per il sangue, che contribuisce alla connotazione per molti aspetti negativa del fedele amico dell'uomo (Franco, 2003). Vorremmo, a questo proposito, sottolineare una caratteristica che, fra gli animali domestici, appartiene soltanto alla cagna: la presenza di perdite vaginali cicliche ormono-dipendenti di tipo ematico (Pedrucci, 2013a; Pedrucci, 2013c). I canidi, in realtà, non hanno mestruazioni in senso "umano", ma hanno perdite ematiche che possono essere facilmente scambiate per tali o che, quanto meno, erano certamente scambiate per tali nel mondo antico[59]. Non soltanto: se le mestruazioni delle donne erano considerate le più abbondanti fra i mammiferi, quelle dei cani, secondo Aristotele, con una durata di circa sette giorni, erano di gran lunga le più prolungate (Pedrucci, 2013c).

Ma torniamo, a questo punto, alle madri sulla scena nel tentativo di abbozzare alcune riflessioni conclusive.

Nella tragedia assistiamo spesso al rifiuto, alla negazione della maternità, che, nel codice tragico, diventa il segno della degradazione della "eroina". Lasciamo da parte per un momento Ecuba e pensiamo a Medea, a Fedra, a Deianira, a Giocasta. La maternità negata si coniuga con la follia, con la malattia, con le barbarie e prende toni di diversa oscurità: ferini nella cieca violenza di Agave o nella lucida reazione di Medea; più dolcemente decadenti nel delirio di Fedra; languidi nell'oblio di Deianira, che si strugge per l'assenza del suo eroe, ricordandosi dei figli soltanto per averli concepiti da lui; ambigui nella reticenza di Giocasta, da sempre impedita a essere madre di Edipo, dal divieto di Laio prima, dal tabù delle nozze sacrileghe con il figlio poi (Beltrametti, 1997: 912).

Ma pensiamo soprattutto a Clitemnestra, la μήτηρ αμήτωρ. Personaggio complesso di regina sposa e madre, nel corso dell'azione Clitemnestra si scompone e si decompone continuamente: la cagna del focolare diventa cagna lasciva – anche Clitemnestra è cagna! (Aeschlilo, *Ag.*, 606ss., 1228ss; Franco, 2003: 279-82) –, la sposa fedele un'adultera, la madre una matrigna; come madre vindice di Ifigenia si rinnega come sposa di Agamennone, come compagna di Egisto rifiuta di essere madre di Elettra e di Oreste, come madre esecrata è giustiziata da Oreste.

La madre è *terribilis* quando non è madre, ma la madre è *terribilis* anche quando è fin troppo madre. Il "*personaggio* madre" non sembra conoscere misura e coerenza, esattamente come Clitemnestra, la μήτηρ αμήτωρ. L'uomo vorrebbe "addomesticare" la donna con il matrimonio e la maternità, ma quest'ultima potrebbe, in buona sostanza, rivelarsi una sorta di insidiosa 'arma a doppio taglio'.

E poi Ino, Agave, Altea... le madri possono fare davvero paura: forse è meglio escluderle. E torniamo da dove siamo partiti. Ma, concludeva la Loraux, *"noi non abbiamo più*

[58] Per le Erinni e, più in generale, per l'associazione fra cane e alcune mostruose figure divine femminili, (Pedrucci, 2013a: 130ss.)

[59] Noakes, 2008: 20s., 33-35 (stesse pagine per l'edizione inglese). Per le "mestruazioni" animali (Pedrucci, 2013c).

paura perché, qualunque cosa si racconti su di loro, le madri terribili dei Greci sono terribilmente madri" (Loraux, 1991a: 79).

4. *Conclusioni*

Giungiamo alla fine di questo percorso lungo due strade, distinte ma non parallele, abitate da figure di donne del passato che ancora ci parlano (o, perlomeno, ci provano, perché la loro voce più spesso è ed è stata filtrata da interlocutori maschili), e, parlandoci di loro, ci parlano anche di noi. Ci parlano di come venivano rappresentante in relazione alla loro precaria e condizionata salute; ci parlano di come venivano raccontate sulla scena e nelle narrazioni mitiche. Tipologie di fonti apparentemente molto distanti, ma accostate dal fatto che esiste un dialogo costante tra mondo mitico e medico nella letteratura (e 'propaganda') greca e dal fatto che entrambe rappresentano strumenti di divulgazione potentissimi. Le teorie mediche presenti nei trattati ippocratici, infatti, diventate paradigmi comportamentali e modelli culturali nel mito, sembrano convergere verso un unico punto: lo scopo precipuo della donna all'interno della società era quello di essere madre, di avere figli, non soltanto per il benessere comune, ma anche per il benessere individuale. La teoria medica si farebbe, dunque, propaganda politica, finalizzata a garantire quell'equilibrio sociale fondato sul matrimonio e sulla generazione di nuovi cittadini, minacciando le possibili ribelli con lo spauracchio di mali letali. Lungo questi due binari incidenti abbiamo inserito un breve *excursus* assai circoscritto sulle credenze relative all'allattamento nella Sicilia contemporanea per illustrare quanto certi millenari stereotipi, certi pregiudizi condizionino ancora il 'nostro' modo di pensare. Ammesso che ce ne sia veramente bisogno.

Bibliografia

Andò V., (1990), La verginità come follia: il *Peri parthenion* ippocratico, *Quaderni storici*, 75, 715-37.

Andò V., (1995), Modelli culturali e fisiologia della maternità nella medicina ippocratica, in *Madri. Storia di un ruolo sociale*, (a cura di) Fiume G., Marsilio, Venezia, 33-44.

Andò V., (1999), Terapie ginecologiche, saperi femminili e specificità di genere, in *Aspetti della terapia nel* Corpus Hippocraticum. *Atti del IXe Colloque International Hippocratique, Pisa 25-29 settembre 1996*, (a cura di) Garofalo I. *et al.*, L. S. Olschki, Firenze, 255-70.

Andò V., (2000), *Introduzione* a *Ippocrate. Natura della donna*, BUR, Milano.

Andò V., (2010), Cannibalismo e antropopoiesi nella poesia iliadica, in *Come bestie? Forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporaneo*, (a cura di) Andò V.-Cusumano N., Sciascia, Caltanissetta-Roma, 1-18.

Beltrametti A., (1997, Immagini della donna, maschere del "logos", in *I Greci. Storia cultura arte società*, (a cura di) Settis S., Einaudi, Torino, 897-935.

Bettini M., (1998), *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Einaudi, Torino.

Bindi L., (1998), Il corpo eccentrico. Immagini della donna nella Grecia classica: tra medicina e letteratura, in *Modelli culturali e differenza di genere*, (a cura di) Di Cristofaro Longo G.-Mariotti L., Armando, Roma, 107-38.

Bodiou L., (2006a), De l'utilité du ventre des femmes. Lectures médicales du corps féminin, in *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité, Actes du colloque international de Rennes, 1-4 septembre 2004*, (a cura di) Prost F.-Wilgaux J., Presses universitaires de Rennes, Rennes, 153-66.

Bodiou L., (2006b), De la mère à la fille: fusion, séparation, réconciliation, in *L'expression des corps. Gestes, attitudes, regards dans l'iconographie antique*, (a cura di) Bodiou *et al.,* Presses universitaires de Rennes, Rennes, 311-27.

Bodiou L. *et al.*, (2005), En Grèce antique, la douloureuse obligation de la maternité, *Clio,* 21, *Maternités*, [En ligne], mis en ligne le 01 juin 2007 (http://clio.revues.org/index1441.html).

Bologna M., P., (1973), In margine alla interpretazione di om. Λόχος, SSL 13, 207-14.

Campese S., (1983), Madre materia: donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele, in *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, (a cura di) Campese S. *et al.*, Boringhieri, Torino, 15-79.

Campese S., (1997), *La cittadina impossibile. La donna nell'Atene dei filosofi*, Sellerio, Palermo.

Chantraine P., (1999), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris (nouvelle édition avec un supplément sous la direction de A. Blanc, C. de Lamberterie, J.-L. Perpillou).

Damet A., (2011), Le sein et le couteau. L'ambiguïté de l'amour maternel dans l'Athènes classique, *Clio*, 34, mis en ligne le 31 décembre 2013. URL: http://clio.revues.org/index10216.html.

Danese R., M., (1997), *Lac humanum fellare.* La trasmissione del latte e la linea della generazione, in Pietas *e allattamento filiale. La vicenda, l'*exemplum*, l'iconografia. Colloquio di Urbino, 2-3 maggio 1996*, (a cura di), Raffaelli R. *et al.*, Quattro venti, Urbino, 39-72.

Dasen V., (2010), Des nourrices grecques à Rome?, in *Politics of Child Care in Historical Perspective. From the World of Wet Nurses to the Networks of Family Child Care Providers* (special issue of Paedagogica Historica 46, 2010), (éds.) Pache-Huber V.-Dasen V., 699-713 (http://dx.doi.org/10.1080/00309230.2010.526330).

Dean-Jones L., (1994), *Women's Bodies in Classical Greek Science*, Oxford.

D'Onofrio S., (2004), L'épaule et le cœur. Allaitement et symbolique du corps en Sicile, in *Corps et affects*, (a cura di) Héritier F.-Xanthakou M., Jacob, Paris, 151-168.

Dumortier J., (1975), *Le vocabulaire médical d'Eschyle et les écrits hippocratiques*, Le belles lettres, Paris.

Ernoult N., (2009), Maternité et rôle maternel dans les cités idéales de Platon, in *Madres y maternidades. Construcciones culturales en la civilización clásica*, (a cura di) *Cid López* R., M., KRK, Oviedo, 93-112.

Foley H., (2003), Mothers and Daughters, in *Coming of Age in Ancient Greece. Images of Childhood from the Classical Past*, (a cura di), Neils J.-Oakley J.H., Yale University press, Hanover, 113-37.

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

Franco C., (2008), Questioni di genere e metafore animali nella letteratura greca, *Annali on-line di Ferrara-Lettere*, 1, 73-94 (http://annali.unife.it/lettere/2008vol1/franco.pdf).

Frontisi-Ducroux F., (2010), *Trame di donne. Arianna, Elena*, *Penelope*…, Colla, Costabissara, [ed. or. *Ouvrages de dames. Ariane, Hélène, Pénélope…,* Seuil, Paris, 2009].

Gaillard-Seux P., (2008), Rites magiques néfastes à l'accouchement d'après les sources de l'époque romaine impériale, in *Femmes en médecine. Actes de la journée internationale d'étude organisée à l'Université René-Descartes-Paris V, 17 mars 2006, en l'honneur de Danielle Gourevitch*, (a cura di), Boudon-Millot V. *et al.*, De Boccard, Paris, pp. 61-73.

Gianini Belotti E., (1973), *Dalla parte delle bambine*, Feltrinelli, Milano.

Golden M.,(2004), Mortality, Mourning and Mothers, in *Naissance et petite enfance dans l'antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre - 1. décembre 2001*, (a cura di) Dasen V., Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg-Göttingen, 145-57.

Gourevitch D., (1984), *Le mal d'être femme. La femme et la médecine dans la Rome antique*, Les belles lettres, Paris.

Gourevitch D., (1988), Grossesse et accouchement dans l'iconographie antique, *Dossier Histoire et Archéologie*, 123, 42-48.

Gourevitch D., (1995), L'alimentation animale de la femme enceinte, de la nourrice et du petit enfant sevré (à propos des livres I et II des Gynaikeia de Soranos d'Ephèse), in *Homme et animal dans l'antiquité romaine. Actes du colloque de Nantes 1991*, Centre de recherches A. Piganiol, Tours, 283-91.

Gualerzi S., (2004), *Donne senza uomini. Castità, misoginia e misandria nelle Metamorfosi e nelle Eroidi di Ovidio*, Tesi di dottorato, Bologna.

Guidorizzi G., (1995), La follia delle donne, in *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma. Atti del Convegno. Pesaro, 28-30 aprile 1994*, (a cura di) Raffaelli R.-Danese R.M., Commissione per le pari opportunità tra uomo e donna della Regione Marche, Ancona, 171-83.

King H., (1983), Bound to Bleed: Artemis and Greek Women, in *Images of Women in Antiquity*, (a cura di) Cameron A.-Kuhrt A., Croom Helm, London-Sydney,109-27.

Lanza D., (1987), La donna nella tragedia greca, in *La donna nel mondo antico. Atti del convegno nazionale. Torino, 21-22-23 Aprile 1986*, (a cura di) Uglione R., Regione Piemonte-Assessorato alla cultura, Torino, 93-103.

Lévêque P., (1986), Les cultes de la fécondité/fertilité dans la Grèce des cités, in *Archaeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean. Papers Presented at the First International Conference on Archaeology of the Ancient Mediterranean. The University of Malta, 1-5 September 1985*, (a cura di) Bonanno A., Gruner, Amsterdam, 242-60.

Lévi-Strauss C., (1991), *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano, [ed. or. *Le totémisme aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, Paris 1962].

Licari G., (2007), *Il mito. Una rilettura antropologica*, CLEUP, Padova.

Loraux N., (1978), Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus, *Arethusa*, 11, 43-87.

Loraux N., (1988), *Come uccidere tragicamente una donna*, Laterza, Roma-Bari, [ed. or. *Façons tragiques de tuer une femme*, Hachette, Paris 1985].

Loraux N., (1991a), *Le madri in lutto*, Laterza, Roma-Bari, [ed. or. *Les mères en deuil*, Seuil, Paris 1990].

Loraux N., (1991b), *Il femminile e l'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari, [ed. or. *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Gallimard, Paris 1989].

Madrid M., (2001), La relación madre-hija en la tragedia griega: atisbos de una genealogía silenciada, in *El Fil d'Ariadna. Universitat de València 3-5 de maig 2000*, Levante, Bari, (a cura di) De Martino F.-Morenilla Talens C., 235-53.

Maher V., (1992), (a cura di) *Il latte materno. I condizionamenti culturali di un comportamento*, Rosenberg & Sellier, Torino.

Malines Y.-Gourevitch D., (1991), Les vomissements gravidiques selon Soranos (Gyn. I 17), in *Les écoles médicales à Rome. Actes du 2e Colloque international sur les textes médicaux latins antiques, Lausanne, Septembre 1986*, (a cura di) Mudry P.-Pigeaud J., Université de Nantes, Genève-Nantes, 218-29.

Malinowski, B., (1962), *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, Feltrinelli, Milano, [ed. or. *A scientific theory of culture, and other essays*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1944].

Manuli P., (1980), Fisiologia e patologia del femminile negli scritti ippocratici dell'antica ginecologia greca, in *Hippocratica. Actes du Colloque hippocratique de Paris, 4-9 septembre 1978*, (a cura di) Grmek M.D., Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Paris, 393-408.

Manuli P., (1983), Donne mascoline, femmine sterili, vergini perpetue: la ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano, in *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, (a cura di) Campese S. *et al.*, Boringhieri, Torino, 149-204.

Marzari F., (2010), Paradigmi di follia e lussuria virginale in Grecia antica: le Pretidi fra tradizione mitica e medica, *QRO*, 3, 47-74 (http://www.qro.unisi.it/frontend/sites/default/files/Paradigmi_di_follia_e_lussuria.pdf).

Monella P., (2005), *Procne e Filomela. Dal mito al simbolo letterario*, Pàtron, Bologna.

Morizot Y., (2004), Offrandes à Artémis pour une naissance. Autour du relief d'Achinos, in *Naissance et petite enfance dans l'antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre - 1. décembre 2001*, (a cura di) Dasen V., Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg-Göttingen, 161-70.

Nancy C., (1983), Euripide et le parti des femmes, in *La femme dans les sociétés antiques. Actes des colloques de Strasbourg (mai 1980 et mars 1981)*, (a cura di) Levy E., AECR, Strasbourg, 73-92.

Noakes D., E. *et al.,* (2001), *Ostetricia e riproduzione veterinaria*, Giraldi, Bologna, [ed. or. *Arthur's Veterinary Reproduction and Obstetrics*, Elsevier Health Sciences 2001].

Pedrucci G., (2013a), *L'allattamento nella Grecia di epoca arcaica e classica*, Scienze e lettere, Roma.

Pedrucci G. (2013b), *L'isola delle "madri". Una rilettura della documentazione archeologica di donne con bambini in Sicilia*, Scienze e lettere, Roma.

Pedrucci G. (2013c), Sangue mestruale e latte materno: riflessioni e nuove proposte. Intorno all'allattamento nella Grecia antica, *Gesnerus*, 70, 260-291.

Pigeaud J., (1987), *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine. La manie*, Les Belles lettres, Paris.

Pitrè G., (1879), *Usi natalizi, nuziali e funebri del popolo siciliano*, L. Pedone Lauriel di Carlo Clausen, Palermo.

Pitrè G., (1889), *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, L. Pedone Lauriel di Carlo Clausen, Palermo, [Rist. anast. Forni, Sala Bolognese 1979-1980].

Pitrè G., (1896), *Medicina popolare siciliana*, L. Pedone Lauriel di Carlo Clausen, Palermo [Rist. anast. Forni, Sala Bolognese 1969].

Rouselle A., (1985), *Sesso e società alle origini dell'età cristiana*, Roma-Bari, [ed. or. *Porneia*, Paris 1983].

Saïd S., (1983), Féminin, femme et femelle dans le grands traités biologiques d'Aristote, in *La femme dans les sociétés antiques. Actes des colloques de Strasbourg (mai 1980 et mars 1981)*, (a cura di) Levy E., AECR, Strasbourg, 93-123.

Sissa G., (1985), La giara delle ingrate, in *La dona en l'antiguitat. Barcelona, 9-13 setembre 1985*, (a cura di) del Olmo Lete G. *et al.*, Ausa, Sabadell, 85-95.

Sissa G., (1992), *La verginità in Grecia*, Laterza, Roma-Bari, [ed. or. *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, Vrin, Paris 1987].

Soardi M., (2005a), Il femminile come alterità in Aristotele, in *Definirsi e Definire: percezione, rappresentazione, ricostruzione dell'identità*, *Atti del III incontro Orientalisti, Roma, 23-25 febbraio 2004*, (a cura di) Gargiulo M. *at al.*, Associazione Orientalisti, Roma, 144-158.

Soardi M., (2005b), Il coraggio in Aristotele: tra virtù maschile e identità femminile, *Hormos* 6/7, 193-214.

Soardi M., (2010), Aggressività e istinto materno nella zoologia aristotelica: l'identità sessuale tra maschile e femminile, in *Animali, ibridi e mostri nella cultura antica. Atti dei convegni, Siena, 4 e 5 giugno 2007, Columbus, Ohio, 11, 12, 13 gennaio 2008***,** (a cura di) Beta S.-Marzari F., Cadmo, Fiesole, 95-111.

Suárez D.P., (2005), La construcción cultural de lo femenino en el mundo clásico, in *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*, (a cura di), González González M.-Pedregal Rodríguez M.A., KRK, Oviedo, 19-32.

Vernant J.-P., (1974), *Mythe et société en Grèce ancienne*, F. Maspero, Paris.

Vernant J.-P., (1987), *La morte negli occhi*, Il Mulino, Bologna, [ed. or. *La mort dans les yeux*, Hachette, Paris 1985].

Vernant J.-P., (2001), *Figure, idoli, maschere,* Il Saggiatore, Milano, [ed. or. *Figures, idoles, masques*, Julliard, Paris 1990]

Vidal-Naquet P., (1970), *Esclavage* et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie, in *Recherches sur les structures sociales dans l'antiquité classique*, *Caen, 25-26 avril 1969*, CNRS, Paris, 63-80.

Vilatte S., (1986), La femme, l'esclave, le cheval et le chien: les emblèmes du kalos kagathos Ischomaque, *DHA* 12, 271-294.