



Citation: V. D'Andrea, M. Pozza (2023) Confluenza di generi e scambio di ruoli. Qualche riflessione linguistico-letteraria sui processi di contaminazione tra il maschile e il femminile nel mondo greco antico. *Lea* 12: pp. 117-136. doi: <https://doi.org/10.13128/LEA-1824-484x-14357>.

Copyright: © 2023 V. D'Andrea, M. Pozza. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://oajournals.fupress.net/index.php/bsfm-lea>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Confluenza di generi e scambio di ruoli Qualche riflessione linguistico-letteraria sui processi di contaminazione tra il maschile e il femminile nel mondo greco antico*

Vincenzo D'Andrea, Marianna Pozza
Liceo Classico "Primo Levi" San Donato Milanese;
Sapienza Università di Roma
(vincenzo.dandrea@levi.edu.it);
(marianna.pozza@uniroma1.it)

Abstract

This study explores linguistic and literary phenomena in the ancient Greek world, with a specific focus on the convergence of genres and role exchanges. We begin by briefly examining the emergence of the feminine gender in the reconstructed Proto-Indo-European language. Subsequently, we analyze instances of linguistic and cultural cross-contamination, shedding light on the complex dynamics of gender convergence within ancient Greek society. Our examination is framed within a socio-cultural context, drawing insights from recent developments in gender studies. This research contributes to a deeper understanding of the multifaceted interactions shaping gender roles and linguistic expressions in the ancient Greek context.

Keywords: Ancient Greek, Gender Studies, Indo-European Etymology, Linguistic Gender, Natural Gender

* Il contributo è esito di una stretta collaborazione tra i due autori. Tuttavia, per esigenze legali di attribuzione, si suddivide nel modo seguente: a Marianna Pozza i §§ 1, 2; a Vincenzo D'Andrea i §§ 3, 3.1, 3.2, 4. A entrambi il § 5. Gli autori desiderano ringraziare i due revisori anonimi per gli utili suggerimenti ricevuti. La responsabilità di eventuali inesattezze resta, naturalmente, degli stessi. La ricerca di Marianna Pozza è stata realizzata nell'ambito del progetto PRIN 2020 "Metalinguistic Texts as Privileged Data Source for the Knowledge of Ancient Languages", coordinato da Luca Lorenzetti. Nel presente contributo si è scelto di citare anche la letteratura secondaria in traduzione italiana.

1. Genere e linguaggio: la “nascita” della codifica linguistica del femminile

Il genere è una categoria grammaticale flessionale che opera per lo più sui nomi (e sui nominali: sostantivi, aggettivi, pronomi etc.). Nonostante sembri esistere una certa corrispondenza tra la distinzione naturale e l'opposizione grammaticale, le lingue del mondo risultano diversamente sensibili alla rispondenza tra genere naturale e genere linguistico.² Il genere grammaticale viene determinato dalla lingua, mentre il genere naturale viene stabilito dalla natura, presentandosi come dato della natura stessa: sono poi le condizioni della lingua a modificarlo e trasformarlo da dato naturale in prodotto culturale. Linguistica e antropologia, dunque, si scambiano spesso il testimone, ogni qual volta il genere diventi oggetto di indagine.

Come sottolineato da Corbett (1991, 1) all'inizio del noto volume dedicato all'argomento, il genere è, fra le categorie grammaticali, la più complicata,³ certamente connotata da carattere multidimensionale (cfr. Sornicola 2021b, 600). Come nasca e come si evolva diacronicamente e diatopicamente è questione dibattuta sin dall'antichità (per le riflessioni dei grammatici antichi si veda, tra gli altri, Aliffi 2003), che ha dato origine a un'ampia letteratura al riguardo, orientata anche sulla complessità metalinguistica della categoria grammaticale stessa. Assente in alcune lingue, pervasivo in altre, tale parametro risulta particolarmente affascinante quanto alla motivazione del legame con i referenti extralinguistici oltre che rispetto alla correlazione tra sesso e uso del linguaggio stesso. Lo studio dell'interazione tra linguaggio e identità di genere, inoltre, ha suscitato e continua a suscitare grande interesse di linguisti, filologi, storici della letteratura, antropologi. Il genere linguistico, come appena ricordato, non risulta essere una categoria universale (Luraghi e Olita 2006, 16), giacché, a differenza di quanto accade rispetto al numero, esistono anche lingue che ne sono prive (come l'ungherese, il turco, il cinese, ad esempio). Tra gli svariati aspetti legati alla valutazione del genere, si ricordano i casi della cosiddetta “mozione” (cfr. latino *deus* : *dea*, *animus* : *anima*, *rex* : *regīna*), ossia l'alternanza tra lessemi corradicali caratterizzati da diversa flessione, processo realizzato attraverso un cambio di declinazione, l'aggiunta di un suffisso, o mediante alternanze consonantiche.⁴ Tra le classi categoriali inerenti alla categoria di genere va menzionata anche la dicotomia comune vs neutro e animato vs inanimato (per una specifica indagine si veda Meneghel 2014). I criteri in base ai quali i nomi di una lingua si raggruppano in diversi generi possono essere di tipo formale (fonologico o morfologico) o di tipo semantico (animatezza, razionalità, umanità del referente, sesso dei referenti umani e altamente animati, forma dei referenti inanimati e varie caratteristiche culturalmente salienti; Thornton 2005, 56).

Da un punto di vista strettamente formale, la tradizionale ipercharacterizzazione della referenza a denotati di sesso femminile è spesso manifestazione dello stereotipo legato al sesso di chi dovrebbe svolgere una determinata professione (cfr. Luraghi e Olita 2006, 35). Si pensi all'italiano *presidentessa* rispetto a *presidente*, ma anche al latino *soror* “sorella”, da **swe-sor*, o *regīna* “regina”, derivato da *rex*, letteralmente “colei del re”, o all'ittito *išhaššara* “signora” rispetto a *išhar* “signore”, al tedesco *Prinzessin*, rideterminato sul modello francese *princesse* etc., tutti connotati da suffissi più “pesanti” per il femminile.⁵ Anche nel caso specifico del greco antico,

² In tedesco, ad esempio, *der Mann* (maschile) indica l'uomo, mentre *das Männchen* (neutro) l'ometto, *das Mädchen* (neutro) la ragazza, *das Weib* (neutro) la donna.

³ Ma si veda già Brugmann (1889), che definì il genere come una delle questioni più spinose della linguistica.

⁴ Cfr. soprattutto la recente indagine di Sornicola (2021a) oltre che la discussione in Perna (2011, 72 sgg.).

⁵ In ambito ittito, si pensi anche al sumerogramma per “figlio, bambino” (generico), DUMU, rispetto a quello per “figlia (femmina)” DUMU.MUNUS = “figlio” + “femmina” o a quello per “figlio (maschio)” DUMU.NITA = “figlio” + “maschio”.

numerosi sono i suffissi derivazionali atti alla creazione del femminile a partire da nomi maschili mediante il già ricordato processo della “mozione” (e per i quali si rimanda in particolare a Perna 2011, 82 sgg.), quali *-εια, -αινα-, -τείρα, -τρία, -τρίς, -ισσα, -ινη*, etc.

La marca di “eccezionalità” era probabilmente anche quella che caratterizzò lo sviluppo (seriore) del genere femminile nelle lingue indoeuropee antiche, connotato morfologicamente dalla presenza di uno specifico suffisso aggiuntivo rispetto al maschile e al neutro (le lingue anatoliche, invece, presentano un sistema a due generi, “comune” e “neutro”, il che, probabilmente, rappresenta un arcaismo),⁶ precisamente **-ā*, vale a dire **(e)h₂*. Tale suffisso, usato inizialmente per la derivazione di nomi astratti deverbali, diede anche origine alla desinenza flessiva del nominativo/accusativo plurale dei sostantivi neutri. Anche il tradizionale suffisso dei temi in *-ā* del latino e del greco (di tipo inizialmente derivazionale), ad esempio, sarebbe stato reinterpretato solo in un secondo momento come esponente di una classe flessiva, quindi espressione della vocale tematica, in analogia ai temi in *-o-* della flessione cosiddetta tematica. Tra i temi in **-h₂*-secondari derivati da nomi tematici (originariamente neutri, passati poi nelle lingue trigenere a designare soprattutto concreti, astratti e aggettivi di genere femminile), si vedano casi come i.e. **gwén-eh₂*- “femminilità, donna” (cfr. greco γυνή), **még-oh₂*- “munito di grandezza, grande” (cfr. greco μέγας) **tog-é-h₂*- “copertura” (cfr. lat. *toga*), etc. (cfr. Neri 2017, 143).⁷

Se, dunque, in una prima fase di sviluppo, l'indoeuropeo preistorico ricostruito doveva, forse, aver conosciuto una fase nella quale la distinzione di genere era fondata sull'animatezza (genere animato vs genere inanimato), solo in un secondo momento si aggiunse un terzo genere (il semi-animato, contenente molti nomi astratti), in seguito (terza fase) divenuto il classico femminile, diversamente caratterizzato (cfr. Luraghi 2006, 2011). Particolarmente interessante, da questo punto di vista, la presenza, di ascendenza indoeuropea antica, di doppioni lessicali, come quelli del nome dell'acqua o del fuoco, dei quali uno è neutro, l'altro maschile (o femminile): si vedano il latino *ignis* e il sanscrito *agnih*, voci maschili indicanti il “fuoco”, o il latino *aqua* “acqua”, gotico *ahva* “fiume”, femminili, rispetto al gr. πῦρ, ittito *pahhur* “fuoco” o al greco ὕδωρ, ittito *watar* “acqua”, risalenti a un neutro. La coesistenza di tali doppioni lessicali lascia emergere una traccia della diversa concettualizzazione del medesimo referente. Tuttavia, mentre il neutro avrebbe rimandato all'entità vista nella sua staticità, il maschile o il femminile avrebbero rimandato all'entità vista in movimento (e dunque caratterizzata dalla stessa vitalità dei referenti animati, cfr. Lazzeroni 1998).

Il genere grammaticale, inoltre, consente di ragionare sulle cause che sottostanno alla sua categorizzazione alla luce dei principi costitutivi delle categorie linguistiche in generale (Lazzeroni 1997, 73), proprio in virtù della completa arbitrarietà nella selezione dei tratti referenziali pertinenti per la sua categorizzazione. La pertinenza di uno specifico tratto, infatti, è selezionata culturalmente, all'interno di un gruppo di tratti categoriali non necessariamente condivisi in egual misura dai diversi referenti (criterio biologico, del movimento, dell'animatezza, dell'individualità, etc.) e la categoria del genere si configura in termini scalari, non discreti, soprattutto perché, nella sua stessa costituzione, prevede (80) l'operatività di fenomeni come la metafora e

⁶ A differenza delle altre lingue indoeuropee, articolate, quanto all'organizzazione del sistema nominale, in base alla distinzione tra maschile, femminile e neutro, la lingua ittita risulta particolarmente interessante giacché la distinzione di genere è codificata dall'opposizione tra le classi nominali dei comuni e dei neutri, dunque in base a un parametro di animatezza (cfr. Cotticelli Kurras 2009, 150).

⁷ Szemerényi (1985, 192) osserva che il dibattito attorno alla derivazione del femminile dalla classe degli animati ha visto una prevalente tendenza al ritorno alle vecchie concezioni secondo le quali l'evoluzione di *-ā-* e *-ī-* come indici del femminile sarebbe partita dai pronomi (**sā* e **sī*), che si sarebbero poi rifatti su specifici nomi che casualmente presentavano una delle due terminazioni (come **g^wenā* “donna”).

la metonimia (si veda il caso, in latino e in greco, dei nomi degli alberi, femminili, e dei nomi dei frutti, neutri, come metafora della riproduzione materna). Il filo conduttore nei percorsi evolutivi di una categoria grammaticale come quella del genere sembrerebbe essere costituito, in sostanza, dalle strutture cognitive (Magni 1996, 121).

2. Il travaglio dell'oplita e della puerpera (Loraux 1991): un esempio di confluenza linguistica ed extralinguistica

Come sottolineato da Nicole Loraux (1991, 5 sgg.), l'unica condizione in cui si registra una equivalenza tra l'uomo e la donna, nella antica civiltà greca, è quella tra la donna morta nel parto (esperienza prettamente femminile) e l'oplita caduto in guerra (esperienza prettamente maschile), quasi che il parto venisse interpretato come una prova di grande virilità, un vero e proprio combattimento. Anche le sofferenze di Agamennone ferito, ricorda la studiosa, sono descritte da Omero alla stregua dei dolori di una partoriente: "Dolori acuti invasero l'anima dell'Atride. Come quando donna in travaglio colpisce il dardo acuto, lancinante, che scagliano le Ilizie, strazio del parto, figlie di Era, dee delle doglie amare; tali acuti dolori invasero il cuore dell'Atride" (*Il.* XI.268-272).

In greco, la parola πόνος vale sia "dolore/travaglio (del parto)", sia "fatica (dell'eroe/guerriero)": in entrambi i casi si doveva dare prova della propria forza e del proprio valore. Secondo Pokorny (IEW 1959, 988), la voce greca deriverebbe dalla radice indoeuropea *(s)pen-(d)- "tirare, allungare", da cui il verbo greco πένομαι "mi sforzo, lotto, ho preparato, provvedo; sono carente". Il greco (EDG 2010, 1172) avrebbe quindi subito uno spostamento semantico da "allungare" > "tendere, sforzare" > "sforzarsi". Secondo Loraux (1991), al contrario del dolore che sospende e isola il tempo dalla società degli umani, πόνος viene sempre pensato come qualcosa che ha un inizio e una fine e, soprattutto, che si porta fino in fondo. Il termine ὀδύνη "dolore (del parto)", documentato soprattutto al plurale (ὀδύνας) indica più specificamente un dolore fisico, "souvent vive et subite" (DELG 1968, 775). Probabilmente (GEW 1973, 351) si tratta di un ampliamento in -ᾱ- di un nome verbale in -wen-: -un- della base verbale ἐδ- "mangiare", cfr. anche armeno erkn "dolore del parto". La gran parte del lessico legato al letto e al parto è connesso con la radice indoeuropea *legh-/logh- "giacere, essere sdraiato": λέχος vale "letto", "letto di morte", ἄλοχος "compagna di letto, sposa" (= *smi- "assieme, con" + λέχος).⁸

Allo stesso modo, anche il termine λόχος, tradizionalmente considerato contraddittorio, veicolava sia il valore di "parto", "luogo in cui si giace", "letto del bambino" sia quello militare di "agguato, imboscata", "banda, distaccamento, fanteria", proprio in virtù del comune concetto di "giacere di nascosto, in un luogo appartato, per un agguato".⁹ Il parto era dunque considerato una prova nella quale la donna doveva dare capacità di sopportare il dolore e affrontare la paura. Da questo, infatti, sarebbero derivati apprezzamento e lode oppure biasimo da parte della famiglia (Salmaso 2018-19). Una donna dimostrava di essere veramente tale solo con la

⁸ Esiste anche un omonimo, ἄλοχος, dal valore antonimico di "non sposata, vergine" (ᾰ privativo + λέχος).

⁹ Si rimanda alla dettagliata disamina presentata in Bologna (1973) per le ipotesi etimologiche che, invece, propongono di distinguere λόχος "parto" (connesso con λεχ- "giacere") da un λόχος "spedizione militare", raffrontabile con itt. lahha- "campagna militare", tanto che il significato secondario di λόχος sarebbe quello di "soldati". Soprattutto, si rinvia al lavoro dell'autrice per il valore di λόχος quale "gruppo di uomini in agguato", "guerrieri che giacciono per un agguato", giacché "in Omero si allude chiaramente ad azioni ostili segrete, non a vere e proprie campagne militari" (214).

maternità¹⁰ e, allo stesso modo, l'uomo dimostrava il suo coraggio, ἀνδρεία, combattendo: in entrambi i casi si metteva in campo il proprio corpo. Il termine λοχία, infine, valeva “nascita”, e Λοχία è epiclesi di Artemide, “protettrice del parto”, che può tuttavia anche far morire improvvisamente le donne colpendole con i suoi dardi. Anche in questa occasione (Loraux 1991), la situazione è rovesciata: la bella morte oplitica è consapevolmente data e ricevuta, improvvisa e inconsapevole è invece la morte della puerpera.

In un lavoro del 2010, Paola Dardano, nell'analizzare una metafora di ascendenza indoeuropea come quella che connette la vestizione del cielo (e della luna) con l'imbrunire (e con l'eclissi di luna), discute alcuni interessanti spunti presenti all'interno di un rituale ittito-luvio (cfr. anche Beckman 1983, 176-99), nel quale si descrive una partoriente terrorizzata per via della Luna che si tinge del colore del sangue e si cinge di armi spaventose, assumendo un aspetto minaccioso. La posizione della levatrice durante il parto era importantissima: si sedeva di fronte alla partoriente (*obstetrix* “levatrice”, da *ob+stare* “stare davanti”), un po' più in basso, e svolgeva un lavoro molto faticoso, che richiedeva forza e sangue freddo, poiché il travaglio poteva durare molte ore e presentare non poche difficoltà (Filippini 2017, 164).

Come indicato da Vigo (2016, 329 sgg.), nell'ambito della documentazione ittita, non è sempre facile distinguere tra le praticanti rituali femminili (che realizzano effettivamente i riti, le “maghe”), e le donne che praticano la guarigione attraverso un approccio medico (svolgendo un ruolo più operativo e professionale, di donna “medico”). Lo stesso Beckman (1993, 37-38), nell'analizzare il ruolo svolto dalle donne nei rituali di nascita, sottolinea che, nelle fonti ittite, esse sono denotate da nomi diversi: ^{MUNUS}ŠU.GI (ittito *hašauwa-*), “(donna) vecchia”, ^{MUNUS}haš(ša) *nupalla-* “portatrice di nascita”¹¹ e ^{MUNUS}harnauwaš, “donna dello sgabello del parto”. I doveri delle praticanti rituali, pertanto, non riguardavano solo la recitazione di incantesimi, ma prevedevano anche veri e propri compiti atti a preparare l'attrezzatura necessaria per il parto (Beckman 1983, 235). Queste donne, dunque, possono essere considerate delle vere e proprie levatrici.

In ittito non sono documentati continuatori della prolifica radice indoeuropea **ǵenh₁-/ǵnē-* “generare”, quanto piuttosto espressioni quali DUMU-MEŠ *iya-* “fare figli”, o *haš(š)-* “procreare, dare alla luce”. Questo verbo, tuttavia (cfr. Puhvel 1987), significa “partorire” se usato in senso assoluto, in casi come SAL-za (= *kuanza* “donna”) *hāši* “la donna partorisce”, ma, in presenza di un oggetto, i sessi sono totalmente confusi, tanto che *nu-za* DUMU.NITA (= “figlio”) *hašta* può valere tanto “ha generato un figlio” quanto “ha partorito un figlio”. Pertanto, in assenza di genere grammaticale femminile (come si è visto, nel settore linguistico anatolico il genere maschile e il femminile confluiscono nel genere comune), è solo il contesto a rivelare la precisa sfumatura semantica. Altre lingue, invece, hanno la possibilità di mantenere chiara la distinzione, come il latino, dove è documentata la coppia *generare* “generare” e *parere* “partorire”, o ancora l'inglese e il tedesco, con *beget/zeugen* “generare” rispetto a *bear/gebären* “partorire”, etc. Secondo Puhvel

¹⁰ Significativa la raccomandazione in forma di apoftegma – al plurale, quindi valida per tutte le spartane – che Leonida, in marcia verso le Termopili, rivolge alla moglie Gorgo: “Sposate uomini valorosi per mettere al mondo figli valorosi” (Plut., *Ap. Lac.* 240E, n. 6). Al potere femminile (γυναικοκρατία) della procreazione farà riferimento la risposta di Gorgo ad una donna attica: “Perché voi siete le sole a comandare sugli uomini?” “Perché noi siamo le sole a generare uomini” (Plut., *Lyc.*, 14, 4). La divisione dei ruoli – il matrimonio e la riproduzione per Gorgo, la gloria data dalla morte in battaglia per Leonida – guida i doveri sociali imposti da Licurgo al cittadino e alla “cittadina” spartani.

¹¹ Nel mondo ittito, nei casi di nascite reali e in quelle di famiglie benestanti finanziariamente, una delle due professioniste che assistevano la donna nel parto era nota come *hašnupallaš*, traducibile come “la donna che conosce gli organi interni”. Era suo compito recitare incantesimi ed eseguire rituali per tenere il male lontano dal bambino mentre nasceva. Recitava anche la benedizione di benvenuto al bambino dopo la nascita, e inviava una preghiera perché un altro bambino nascesse un anno dopo. Per i dettagli si rimanda a Pringle (1983, 132).

(1987, 163), ad ogni modo, il verbo ittito *haš(š)-* indicherebbe, ancora più specificamente, il processo relativo alla formazione dell'embrione, alla creazione fisica.

Un ulteriore spunto di riflessione linguistica collegato alla problematica del genere è quello connesso con i nomi indicanti il “bambino”. Come noto, tra le tradizionali designazioni del nome del “bambino” c'è quella di latino *infans* (it. *infante*, fr. *enfant*), letteralmente “colui che (ancora) non parla” (lat. *fari* “parlare”, da una radice indoeuropea omonimica di **bhā-* “essere luminoso, brillare”, a testimonianza di come l'atto del parlare, di fatto, illumini, chiarisca), di italiano *bambino*, ingl. *babe* etc. (da una probabile radice onomatopeica **bamb-* riscontrabile anche nel greco βαμβάινω “balbetto”), a sottolineare la sua incapacità a comunicare secondo il linguaggio degli adulti. In greco antico, *παῖς*, di genere comune,¹² non marcato, veicolante il valore di “bambino/ragazzo/figlio” o “bambina/ragazza/figlia”, unicamente a seconda dell'accordo con articoli o aggettivi rispettivamente maschili o femminili¹³ (quasi ad indicare la non ancora specificata identità sessuale, così come *Kind* in tedesco, del resto), vale anche “(giovane) servo/a” (così come il probabilmente corradicale latino *puer*), e rientra in una famiglia lessicale di termini di parentela che veicolano il significato di “piccolo”. Nel caso specifico del greco vale la pena di ricordare che, dal punto di vista sociale, il *παῖς* non era considerato ancora propriamente virile, dunque maschile, ma neppure propriamente femminile (di qui il suo ruolo passivo – e sociale e sessuale – nelle relazioni omoerotiche). L'identità sessuale maschile non ancora determinata rendeva la condizione del *παῖς* ancora lontana da quella del cittadino; interessante in tal senso che uno dei termini per sottolineare la condizione di inferiorità dello schiavo fosse appunto *παῖς*, come suggerisce un passo delle *Vespe* di Aristofane: “è giusto chiamare bambino anche se vecchio chi prende percosse” (Cambiano 1991, 96).

3. Il femminile e il dominio maschile: un'antica questione di genere

“La città sono gli uomini”¹⁴ affermava Tucidide, fotografando in tal modo l'ossatura del sistema politico greco fondato su una binaria e asimmetrica ripartizione dei generi. Il punto di partenza è dunque la città classica e la sua rappresentazione ideologica, politica e militare, che si basa, appunto, sul valore degli *ἄνδρες*, affidata prevalentemente ai pubblici discorsi encomiastici e ratificata dalla “legge sovrana” (*νόμος βασιλεύς*) in un apparato di norme comportamentali

¹² Si tratta di quei nomi che, mantenendo inalterata la propria forma, possono assumere pattern di accordo al maschile o al femminile per indicare referenti di sesso diverso. Si pensi anche al latino *puer*, che poteva, all'occorrenza, designare anche la *puella*: *Santa puer Saturni filia regina* (fr. 14 Morel). Il ricorso al maschile ha probabilmente la funzione di porre l'attenzione sulla classe di età a cui il soggetto appartiene indipendentemente dal sesso biologico.

¹³ Un po' come nel caso del lessema greco indicante la divinità, *θεός*, che può valere dio (ὁ θεός) o dea (ἡ θεός): in casi come questi, ad essere marcata – e più rara – è senz'altro la voce femminile (che nel caso specifico può essere espressa, naturalmente, anche dalla forma *θεά*). Non diversamente, in latino, il maschile *deus* può indicare anche la divinità femminile: in riferimento a Venere che soccorre Enea in mezzo al tumulto di una Troia in fiamme, si legge *ducente deo* (*Aen.*, II.632). Come ha dimostrato Vernant (1986, 19-45), gli dèi non sono caratterizzati da una precisa individualità, ma sono “potenze divine” (*puissances*) che possono manifestarsi in una polivalenza di segni, indistinte nei loro confini di senso. In specifici casi, questo procedimento linguistico è utilizzato da alcuni autori greci per manifestare la singolare attribuzione di caratteristiche maschili a figure femminili: Socrate, in riferimento ad Aspasia, usa il sintagma ἡ διδάσκαλος (Plat. *Menex.*, 235E), mentre il filosofo Antistene chiama sarcasticamente l'etera compagna di Pericle ἡ ἄνθρωπος.

¹⁴ Thuc., VII.77.7: *ἄνδρες γὰρ πόλις* (si tratta del discorso di incitamento di Nicia all'esercito dopo la sconfitta della flotta a Siracusa, nel 413 a.C.). L'identificazione della città con gli uomini è una fortunata isotopia tematica che ha avuto differenti declinazioni: cfr. Hom., *Il.* XV.733-736; Alceo, fr. 112.10 Voigt; Eur., fr. 828 e, in senso negativo, in Eur., *Cycl.*, 115-116, in quanto le “montagne senza uomini” dei Ciclopi rappresentano il rovesciamento dei valori della città politicizzata. L'espressione sarà poi ribadita e riformulata da Platone in “l'uomo è simile alla città”.

che regolano la vita quotidiana. La città è, infatti, un luogo identitario, relazionale e storico, che rivela uno specifico modo di intendere e di mappare il mondo, e quindi afferisce ad una dimensione sociale e politica.¹⁵

Se la legge dipende dal potere e da chi lo detiene – come ci lascia intuire, nella *Repubblica* di Platone, il sofista Trasimaco, per il quale la classe dominante “codifica le leggi in base al proprio interesse” (339a) – questa è diretta espressione del dominio maschile¹⁶ (“Ascoltami, – disse Trasimaco – io ritengo che la giustizia non sia altro che l’interesse di chi è più forte”, 338c). Nell’esercizio di questo dominio, il politico, e la città che ne è l’espressione, producono propri operatori culturali e meccanismi di funzionamento tali da orientare le scelte degli individui. L’uomo è dunque il vero soggetto agente della politica, il cui potere si esercita sui corpi, degli schiavi e delle donne.

All’interno di questo sistema di riferimento, il femminile e il maschile sono stati informati da un identitario squilibrio tra la prevaricazione maschile e l’esclusione femminile, che ha subordinato il concetto di potere a quello di genere.

Nel mondo antico, il genere ha quindi rappresentato una declinazione culturale dell’appartenenza biologica, e al corpo è stata attribuita una valenza politica e sociale. Le donne, dunque, sembrano esistere solo come oggetto dello sguardo e del discorso maschile, votate all’attesa e alla cura dell’οἶκος, descritte come emotive e poco razionali, più vicine alla natura che alla cultura.¹⁷ Il valore della donna ateniese si misura con il casto riserbo (σωφροσύνη), saggezza tipicamente femminile, esaltata da Pericle nell’*Epitaffio* tucidideo:

Se devo anche fare un cenno della virtù delle donne, per quante ora rimarranno vedove, esprimerò tutto con una breve esortazione: grande onore è per voi farvi superiori alla vostra stessa natura, ed è onore di colei il cui nome o per lode o per biasimo vada il meno possibile tra gli uomini.¹⁸ (Thuc., II.45.2)

Non diversamente, la *Lisistrata* di Aristofane lamenta così il comportamento del marito e la sua condizione di donna:

Noi, i primi tempi della guerra, abbiamo sopportato con la solita pazienza tutto quello che combinavate voi uomini. Del resto, chi ci lasciava fiatare? Non che ci piacevate! Ma noi vi capivamo bene: spesso, pure chiuse dentro, riuscivamo a sapere che stavate combinando un guaio grosso. Allora, nascondendo la pena, vi chiedevamo col sorriso: ‘Che avete deciso nell’assemblea, oggi? Che altro, per fare la pace?’. ‘Che te ne importa?’, diceva lui che è il marito: ‘Pensa a stare zitta!’. E io tacevo. (*Lys.*, 506-520)

L’integrazione delle donne nella città avviene attraverso il modello di moglie e, soprattutto, madre di uomini valorosi:

Non sono forse debitrice della città di un qualche consiglio utile? Sono sì nata donna, ma non sdegnatevi con me qualora dia contributi migliori di ciò che offre il presente: io ho parte nella nobile offerta: contribuisco con gli uomini. (*Lys.*, 648-651)

Partoriamo figli e li inviamo come opliti. (*Lys.*, 589-590)

¹⁵ Anche se collocato in una fase ancora prepolitica, non è di poco valore che nell’apparato iconografico dello scudo di Achille, argomento del XVIII canto dell’*Iliade*, il mondo sia visto come città e, viceversa, la città come mondo. Tutto lo spazio figurativo è occupato dalla città, nel continuo movimento tra interno ed esterno. L’idea stessa di circolarità, secondo Musti (2008), veicola il senso di appartenenza, dello stare insieme all’interno della πόλις, e l’aspetto costituzionale della città, quello della partecipazione politica.

¹⁶ Sul rapporto tra legge e potere sono intervenuti magistralmente studiosi di vario tipo in Cacciari *et al.* (2006).

¹⁷ L’antitesi tra νόμος e φύσις è utilizzata spesso nell’apposizione maschile/femminile.

¹⁸ Il tema è ricorrente in molti altri contesti e culture: si pensi nella *Bibbia* a un passo del *Siracide* (26, 14): “δῶσις κυρίου γυνή σιγήρα” (un dono di Dio è una donna silenziosa).

La differenza di condizione tra maschile e femminile è resa evidente sin dall'educazione dei bambini e delle bambine: Senofonte nei *Memorabilia* (I.5, 1, 2) presenta la possibilità di nominare un tutore per “educare” (παιδεῦσαι) i fanciulli e per “custodire” (διαφυλάξαι), invece, le “vergini fanciulle” (θηγατέρας παρθένους). Educazione per i maschi, custodia per le femmine.¹⁹

Dall'altro lato, l'uomo-cittadino si definisce attraverso una virilità consolidata, di cui la πόλις provvede a celebrare la gloria nel discorso pubblico.²⁰ Se per una donna, come emerge nel discorso di Pericle, non c'è maggior elogio del silenzio,²¹ l'uso del λόγος – scrive questa volta Aristotele – “appartiene all'uomo più che l'uso del corpo” (*Rh.*, I.1355b-1-2) come esercizio del suo dominio sociale.²² Tra la parola e il potere c'è, dunque, una profonda alleanza: il parlare è connesso all'esercizio del potere. Il dominio dell'ἄνθρωπος (“uomo (nella sua connotazione di genere)”) sembra assumere una doppia natura all'interno del corpo civico: è “potere visibile”, in quanto è ideologia incarnata nel cittadino-soldato sorretta ed esposta dal politico, che ne istituisce le condizioni della glorificazione nelle occasioni ufficiali, e “potere invisibile”, in quanto operatore culturale collettivo da cui dipende l'*ethos* eteronormato del maschile e del femminile nella città.

3.1 Lo statuto dell'eroe: il paradigma della “bella morte” e la vulnerabilità femminile del corpo ferito

La “bella morte” (καλός θάνατος),²³ sia per l'eroe iliadico sia per l'oplita spartano nei loro specifici contesti di appartenenza, rappresenta il vertice supremo dell'onore e la volontà di sopravvivere grazie a una gloria imperitura. L'eroe omerico è per eccellenza ἀγαθός “buono”, il che, come osserva Vegetti, è in primo luogo un'indicazione di *status*, ed è da tradurre dunque come “nobile”:

ma poiché lo *status* va sempre di nuovo legittimato dal comportamento, *agathos* significa anche immediatamente ‘buono a’, ‘capace di’, in grado dunque di erogare una prestazione che è in primo luogo

¹⁹ In un frammento della commedia nuova (Menandro, fr. 702 Kock. *CAF*) si legge: “Chi insegna le lettere a una donna non fa cosa buona: / procura il veleno a un tremendo aspide” (trad. di Tosi 2017). Si noti comunque che sono esistite figure femminili strappate dall'ombra e dal silenzio della loro condizione sociale: alcuni interessanti ritratti sono offerti dal volume curato dalla Loraux (1993). L'eccezionalità dei loro profili conferma comunque questa rigida connotazione culturale dei generi.

²⁰ Il modello della virilità “performativa”, celebrato nel mito e nell'*aristia* degli eroi nell'epopea omerica, trova una sua importante declinazione anche nell'ambito politico-sociale. Nel quarto apoteigma attribuito a Gorgo, un tale viene definito μαλακός “effeminato” per il suo incedere molle, non conforme al codice estetico licurgeo della virilità. Per verificare la loro virilità, i giovani spartani venivano ispezionati nudi, ogni dieci giorni, dagli efori e, se ritenuti non conformi, venivano colpiti da ἀδοξία “infamia” (Agatarchide, *FGrHist* 86, fr. 10).

²¹ Sul valore del silenzio nella cultura greca si veda Montiglio (2010).

²² Nonostante non si possa negare l'appannaggio maschile del dominio intellettuale (e, di conseguenza, politico e sociale), un importante filone di pensiero antico rivendica per la categoria del femminile un tipo di intelligenza ricettiva e intuitiva: si pensi alla maieutica di Platone (*Thaet.*, 149a-152d) o ancora allo stretto rapporto tra conoscenza intellettuale e parto nel discorso di Diotima (*Sym.*, 201d-212c). Platone arriva ad immaginare, nella *Repubblica*, una città ideale, la Καλλίπολις, nella quale le donne sarebbero educate come gli uomini: “Se, pertanto, usiamo uomini e donne per le medesime funzioni, dovranno godere della medesima educazione” (452a). Anche se la posizione di Platone è stata giudicata da un eminente studioso come Vegetti come “la più radicale dichiarazione di uguaglianza di diritti e di doveri fra i sessi che l'antichità abbia mai formulato” (2003, 107), si è notato da più parti come questa non rifletta un desiderio di Platone di emancipazione femminile, dal momento che, in altri punti della medesima opera, il filosofo ribadisce la naturale debolezza delle donne rispetto agli uomini (Plat., *Rep.*, 451e) e sostiene il divieto per i Custodi di imitare una donna, soprattutto “nell'atto di insultare il marito, o di inveire contro gli dèi, o mentre si pavoneggia, presumendo d'essere felice, o viceversa mentre si arrende alle sventure fra sospiri e lamenti; e tanto meno dovremo permettere che imitino una donna malata, o innamorata, o nelle doglie del parto” (395d-e).

²³ La definizione compare costantemente nelle orazioni funebri ateniesi in relazione alla morte valorosa dei cittadini soldati, come sacrificio per la patria (cfr. Loraux 1981).

guerriera. [...] L'insieme delle prestazioni eccellenti di cui l'*agathos* è capace costituiscono la sua *arete*, la sua 'virtù'. [...] Si tratta di una 'virtuosità' in Omero, che si esprime soprattutto ed essenzialmente nell'agone guerriero, nella sua capacità di far prevalere la propria forza su nemici e rivali. (1989, 24-25)

Nel racconto dell'*ἀρετή*, nel suo campionario di splendidi onori sullo scenario insanguinato delle androctasie, l'eroe riconosce la sua identità: a Odisseo, appena approdato nella terra dei Feaci, la regina, curiosa, chiedeva: "chi e dove sei tra gli uomini?" (*Od.* VII.237-238). Nell'ideologia eroica, la gloria corrispondeva al riconoscimento di meriti e al raggiungimento di un modello etico che la posterità avrebbe tramandato nel canto dell'aedo. Il κλέος ("gloria") doveva essere celebrato nel racconto, depositario della cultura comune, e perpetuato nel ricordo.

Tuttavia, è nella virile contesa che si afferma il valore dell'eroe. *Λ'ἀγὼν* è al tempo stesso il luogo della gara, il terreno elettivo delle virtù, lo spazio pubblico in cui si compete per primeggiare, e l'esaltazione maschile della fatica. Per Weil (2012) e Bernaloff (2018) non è dunque l'ira di Achille, in realtà, a costituire il motivo centrale del poema, ma la forza. La forza, sia che la si possieda come Achille o la si subisca come Ettore, è violenza che tende all'annientamento, di cui spesso si subisce il fascino ipnotizzante.

Nella città politicizzata, l'ideologia eroica, che privilegia il valore individuale del guerriero, viene rimodellata nell'ideologia oplitica, finalizzata all'interesse collettivo. Pertanto, l'elogio dei caduti si trasforma nell'esaltazione del sistema politico e civile della cittadinanza attraverso il sacrificio del cittadino-soldato che diviene strumento di propaganda e di promozione sociale.²⁴ La città utilizza il prestigio dell'impresa del guerriero per creare un regolamento codificato della gloria e dell'onta, dosando e distribuendo, in base ai meriti bellici, lode e biasimo. Il motivo del sacrificio viene attivato sul piano ideologico-propagandistico sfruttando alcuni simboli del repertorio omerico, in particolar modo l'estetizzazione della ferita come σύμβολον τῆς ἀνδρείας.²⁵ Come ha osservato Loraux, la "bella morte" è, dunque:

se non criterio di cittadinanza, perlomeno una manifestazione eminentemente civica: al contrario del guerriero omerico, la cui *areté* si nutre di stimoli immediati [...], l'oplita si sacrifica in tutta coscienza per la città, spettatore assente ma legge onnipotente, i cui valori egli ha interiorizzato. Perciò la gloria dell'oplita non viene più tributata né dal canto dell'aedo né dal brusio della fama pubblica; essa proviene interamente dalla città, che nella sua continuità temporale e nella sua eternità garantisce al soldato una reputazione immortale. (1991, 56)

Priva di valore sul piano paradigmatico dei modelli sociali, la morte femminile non viene celebrata e non ha altro oratore che non sia il marito. L'omesso della rappresentazione ideologica riemerge altrove come minaccia, come conflitto in seno alla πόλις, che è sempre da superare e da gettare al di fuori dello spazio cittadino. Nell'immaginario comune, l'eroe è idealmente il modello della virilità. Il suo prestigio si offre allo sguardo del nemico attraverso una virilità performativa: non ammette cedimenti né l'incrinarsi della sua tempra di guerriero, mettendo in scena il solito prontuario di atteggiamenti considerati propriamente maschili: tra questi, il modulo tipico delle scene di guerra, a cui si è dato il nome di *flyting*, che prevede che i due rivali, sul procinto di affrontarsi in duello, si rivolgano insulti e offese e riaffermino i valori di cui sono portatori. Molto spesso, proprio all'interno di questo modulo, la divisione sessuale

²⁴ Una morte priva di ἀνδρεία ("coraggio"), invece, viene sanzionata dalla cittadinanza, come si evince da un passo delle *Leggi* di Platone nel quale si infligge al suicida la sanzione istituzionale di una sepoltura solitaria e anonima ai margini della città (IX.873c-d).

²⁵ Trad.: prova concreta del coraggio.

dei valori è usata come arma retorica: Ettore dall'“elmo ondeggiante”, per denigrare il valore di Aiace Telamonio, lo paragona ad “una donna che ignora le cose di guerra” (*Il.* VII.236 sgg.) e, ancora, insulta Diomede definendolo “femmina” e “vile pupattola” (VIII.163-164). Il motivo estetizzante del corpo dell'eroe è confermato dal rimando alla componente luminosa e sonora della panoplia: lo sfavillio del bronzo, gli occhi fiammeggianti, l'elmo ondeggiante e la bella chioma degli eroi incutono virile timore al nemico (Vernant 2013, 2019).

Tuttavia, nell'epopea omerica, l'uomo è ugualmente virile quando accoglie in sé il femminile. Il corpo dell'eroe esibisce molto spesso la sua vulnerabilità sul campo di battaglia. A questa stessa vulnerabilità, del resto, in Omero si espongono anche i corpi degli dèi.

Se la ferita, quindi, è simbolo del valore maschile, questa ne evidenzia al tempo stesso la vulnerabilità e la debolezza, che sono appunto prerogative del femminile. Il corpo ferito, infatti, si presta ad accogliere tutta una serie di elementi simbolici spiccatamente femminili: il corpo dell'eroe è nelle sue singole parti – il petto, le cosce, le gambe, etc. – aperto, tagliato, lacerato, fatto a pezzi, penetrato, e la sua pelle, esposta alle armi dell'avversario, si fa tenera, bella, bianca, desiderabile (*Il.* XVIII.49; XVIII, 177; XXII.327), come quella delle donne greche al riparo nel gineceo. Dunque, insiste Loraux, “ben lungi dall'essere infamante, la ferita diventa la più efficace valorizzazione della virilità di un eroe” (1991, 93).

Anche l'eroe dell'*Odissea* si appropria del linguaggio femminile. Nella sua entrata in scena, infatti, lo troviamo avvolto da una melanconica solitudine. Nonostante le seducenti lusinghe della ninfa Calipso, la nostalgia della patria domina il cuore dell'eroe. Seduto sul promontorio, contemplando l'infinita distesa di mare, Odisseo non rappresenta la gloria dell'impresa bellica, né l'astuzia dell'uomo dal “multiforme ingegno”, ma la commossa voce del lamento:²⁶ “Lo trovò seduto sul lido: i suoi occhi / non erano mai asciutti di lacrime, passava la dolce vita / piangendo il ritorno [...]” (*Od.* V.151-153). Di notte, nascosto nella grotta della dea, giace senza desiderio al fianco di un'amante che lo desidera. Si ricordi l'insistenza in questo canto sul campo semantico della sofferenza: τλήσομαι, “sopportero”, e ταλαπενθέα, “paziente” (222); πάθον, “ho patito” e μόγησα, “ho sofferto” (223), variazioni della famosa allocuzione monologica al proprio cuore: “Sopporta cuore mio” (*Od.* XX.18). Non è forse un caso che questo sconfinamento nel femminile avvenga sull'isola di Ogigia: Peyras (1995, 27-35) ha dimostrato come le isole siano per i Greci zone di passaggio di un processo di riconquista di sé, terre spesso al limite tra civiltà e disordine.

Al confine tra maschile e femminile appare anche la figura di Eracle, il modello virile per antonomasia. La contaminazione avviene, ancora una volta, a tutto vantaggio della virilità. Eracle si appropria di alcuni elementi femminili, del “corpo ridotto essenzialmente al ventre” oppure del “furore delirante”, come l'uccisione dei figli, “delitto femminile” (si pensi a Medea) e soprattutto dell'“ornamento che è spesso un velo” (Loraux 1991, 126). È proprio il travestimento, il πέπλος, che ascrive l'eroe nel segno del femminile. Interessante, infatti, è il travestimento di Eracle a opera della regina Lidia Onfale, come riportato da Cratino nell'*Omfale*, da Ovidio nei *Fasti* o nelle *Heroides*, dove si legge che Deianira accusa l'eroe di essersi sottomesso a una donna che l'ha costretto a indossare abiti femminili.

Adottare in parte il linguaggio della femminilità, di cui le lacrime, il travestimento e il dolore sono espressione, sfuma e al tempo stesso rafforza la necessaria virilità dell'eroe. Questa

²⁶ Interessante, invece, come nel canto l'epiteto “saggia” (περίφρων), quasi in rovesciamento dei ruoli, sia attribuito a Penelope. L'epiteto, legato etimologicamente a φρήν, organo sede dell'intelligenza, e a περί, con valore intensivo, “oltre misura”, “in sommo grado”, o circostanziale, “intorno”, indica una grande astuzia che si basa su un esame attento delle circostanze. Per motivare la stranezza dell'attribuzione della donna di una prerogativa maschile, è stato notato che la scelta di epiteti speculari per Odisseo e Penelope è volta a evidenziare la somiglianza dei loro caratteri (cfr. Parry 1928).

appropriazione discreta del femminile non mette minimamente in discussione la ripartizione binaria dei generi in una società fortemente androcratica: l'individuo eroico, che porti il nome di Achille, di Odisseo o di Eracle, conosce la paura, il tremore e il pianto senza perdere per questo la legittimità del proprio *status*.

3.2 *L'inquietudine femminile: minaccia dell'ordine maschile*

Sulla scena teatrale il mondo greco si compiace di confondere istituzionalmente i generi: nello specchio deformante della tragedia il femminile, non altrimenti visibile, si manifesta come minaccia dell'ordine civico della πόλις.

Sul piano generale, anche il teatro tragico, in quanto contributo all'esaltazione del primato delle istituzioni e del valore della cittadinanza,²⁷ non smette di aderire alla norma sociale della convenzione dei sessi. Solo per citare il più significativo dei numerosi esempi offerti dalla tragedia greca:²⁸

Fra tutti quanti sono animati ed hanno un intelletto noi donne siamo la specie più sventurata; per prima cosa abbiamo con gran dispendio di beni, comprarci uno sposo e prenderci un padrone del nostro corpo; questo è un male ancor più doloroso dell'altro. E in questo c'è un rischio gravissimo: se il marito lo si prende cattivo oppure buono. Per noi donne, infatti, la separazione è un disonore, né si può ripudiare lo sposo. Giunta, poi, tra nuovi costumi e nuove leggi, la donna deve essere un'indovina per sapere – a casa sua non può averlo appreso – di che natura sia il compagno di letto con il quale dover al meglio trattare. [...] Un uomo, quando sente il fastidio di stare in casa con i suoi familiari, esce fuori e solleva il cuore dalla noia. Per noi, invece, è destino volgere lo sguardo verso una sola persona. E dicono di noi che viviamo in casa una vita senza pericolo, mentre loro combattono in guerra; ma ragionano male. Giacché preferirei stare tre volte presso lo scudo piuttosto che partorire una volta sola. (Euripide, *Medea*, 230-251)

Tuttavia, incontriamo donne di cui gli uomini avvertono con sgomento la potenza, come Antigone, Medea, Elettra, Clitemnestra, capaci di deformare non solo le norme della sovranità politica, ma anche quelle del genere sessuale²⁹ all'interno dei rapporti di quel paradigmatico microcosmo di elevatissimo potenziale conflittuale che è il γένος. Di Medea si dice che è “tremenda” (44), che il suo animo è “violento” (38), che il suo sguardo è dominato dall'impeto di un “toro” o di una “leonessa” (186-187), che le sue “viscere” sono “tumide” di collera (109), che il suo cuore è stravolto da un terribile odio (“tutto è odio e gli affetti più cari sono guastati”, 106); l'eroina, infine, si caratterizza per l'insaziabilità erotica al pari di Andromaca (*Andromaca*, 218: ἀπληστίαν λέχους).³⁰ In quanto donna, Medea metterebbe subdolamente in atto propositi di vendetta: finge di biasimare la sua impulsiva follia muliebre: “disgraziata perché mi comporto come una pazza [...] perché mi sono resa nemica dei sovrani di questa terra e del mio sposo

²⁷ Si pensi alla distribuzione dei posti, nel teatro di Dioniso, funzionale a esaltare le differenze di ordine giuridico e sociale: seggi di onore per le alte autorità politiche e religiose, prime file delle gradinate per strateghi, tesoriere e tassiarchi, gradinate in alto per tutti gli altri (forestieri, meteci, schiavi e donne).

²⁸ Per ulteriori esempi si veda Susanetti (2017, 2018).

²⁹ Anche in Erodoto troviamo una figura femminile che sembra rovesciare le dinamiche del genere: lo storico, ad esempio, riconosce l'individualismo pragmatico e lo spirito di prontezza di Artemisia, regina della satrapia achemenide di Caria. Questo resta comunque un fatto straordinario, che, manifestando la trasgressione dell'ordine stabilito, riceve il biasimo degli uomini: “I trierarchi ateniesi, infatti, avevano dato ordini in proposito e per chi la prendeva viva c'era un premio di diecimila dracme: ritenevano infatti intollerabile [δεινόν] che una donna combattesse contro Atene” (*Hdt.* VIII.93.2).

³⁰ Trad.: insaziabilità del letto.

che ha deciso quello che è più utile per noi” (*Medea* vv. 873-876). Il rovesciamento di Medea è tale che questa arriva a rinnegare anche quell'unica virtù che, come più volte ricordato, integra una donna nella cittadinanza, la maternità, prospettando il gesto infanticida nel dialogo con sé stessa (vv. 1056-1080; “più forte dei miei propositi è la passione”, v. 1079):

Ahimè, mano mia, mie ginocchia, siamo state toccate invano da quest'uomo miserabile: le nostre speranze sono state tradite! [...] no, animo mio, non compiere questo atto [...] cuore mio, armati: perché indugiare? [...] misera mano mia, prendi la spada, avviati verso la strada del dolore: non essere vile (vv. 496-498; v. 1056; v. 1242; vv. 1244-1246).

Il fedifrago Giasone tenta di riabilitare lo stereotipo di genere ascrivendo le parole di Medea alla irrazionalità tipica delle femmine, scatenata dall'“assillo del letto” (λέχος): “Voi donne arrivate al punto che, quando il matrimonio va bene, ritenete che non vi manchi nulla, ma se una qualche disgrazia colpisce il vostro letto, ciò che era buono e bello diviene detestabile” (vv. 570-573) arrivando a dire che sarebbe opportuno che uomini “generassero in qualche altro modo e non esistesse la razza delle donne: così non ci sarebbero più guai” (vv. 573-575).

Le donne tragiche, quindi, determinano scelte politiche e militari scatenando violenti conflitti, come ad esempio, Elena (*Supplici*, 342: “è grave ciò che hai detto: provocare una guerra mai vista!”; 356-358: “sia senza danno questa vicenda delle concittadine-straniere, né da eventi inattesi e imprevisi nasca una contesa per la città: la città, infatti, non ne ha bisogno”). Osserva opportunamente Liviabella Furiani:

Le donne suscitano dunque nell'uomo l'ombra della debolezza, del terrore, della viltà, sempre fluttuanti anche nell'anima maschile (*Sept.* 191-192 πολίταις... άψυχον κακήν; *Sept.* 237 ώς πολίτας μή κακοαπλάγγους τιθήις; *Sept.* 250 ού σίγα μηδέν τώνδ' έρείς κατά ττόλιν; *Sept.* 262 μή φίλους φόίβει). Stimolano la conflittualità interiore tra gli elementi maschili e quelli femminili dell'animo virile, tra la debolezza e la forza, la viltà e il coraggio, la passività e l'aggressività, le lacrime e il dolore silenziosamente composto. Sollecitando la psicodinamica maschile, assolvono perciò ad una funzione assai superiore a quella proposta e imposta loro dal maschio greco: stare in casa senza partecipare alle decisioni civili e tacere (*Sept.* 200-201; 232). (1990, 15)

La donna, con la sua inquietante duplicità, si propone insomma come coscienza dell'uomo, che induce all'interrogazione angosciosa. Ella, provocando nell'animo maschile la scoperta dell'ambivalenza del reale, dà origine al dubbio, ad una dilacerazione interiore (*Ag.* 206-213), che neppure la scelta può riconnettere. (21)

Per descrivere la natura conflittuale tra il χάος femminile e il κόσμος maschile, ci si può servire dell'indagine sull'analisi psicologica che Platone svolge in alcuni suoi dialoghi. Nel libro quarto della *Repubblica* (439d-e), l'analisi, sostanzialmente basata sulla conflittualità insita nella natura psichica umana, mette a frutto l'importante lascito culturale che il teatro tragico, appunto, aveva trasmesso. Secondo Platone, agisce nella nostra anima il principio razionale, il λογιστικόν, che è in grado di comprendere e perseguire i fini che assicurano l'ordine della vita sociale e individuale. A questa si oppone la sfera dell'irrazionalità, che si scinde a sua volta in due principi molto diversi tra loro: il principio collerico e aggressivo, il θυμοειδές, che rappresenta la componente coraggiosa e combattiva della nostra personalità, con la sua ambizione di prestigio e potere; e quello definito επιθυμητικόν, che è quello dei desideri di bramosia e dei piaceri corporei, strettamente individuali, che tendono a disgregare la trama dei rapporti sociali. Possiamo, dunque, considerare il primo, l'energia leonina del principio collerico (θυμοειδές), come elemento agonale che, nella sua manifestazione concreta del valore militare, può essere

posto al servizio della cittadinanza (λογιστικόν), mentre il secondo (ἐπιθυμητικόν), in cui possiamo riconoscere senza dubbio il femminile tragico, è avversario irriducibile che deve essere domato. C'è un'altra celebre immagine, il cosiddetto "Mito della biga alata", questa volta attinta dal *Fedro* (485d), che raffigura plasticamente la nostra anima, dominata dai tre principi appena descritti. All'interno di questa dicotomia epistemologica tra parte razionale e irrazionale, si muove la forza timica femminile contraria all'ordine che deve essere domata sia dalla forza sia dalla ragione dell'uomo.³¹ Come ha dimostrato Susanetti in riferimento al tragico greco:

Al di là della caratterizzazione di genere, tuttavia, i personaggi femminili divengono molto spesso [...] delle maschere utili per sondare e portare alla luce ambiti riposti e problematici che appartengono di fatto anche al maschile: la scabrosa e censurata ragione del desiderio, il plesso timico dell'emozionalità, le dinamiche di un'esistenza corporea che si misura con i freni posti dai tabù sociali e dalle virtù tradizionali come la *sophrosýne* e l'*aidós*. (2018, 118)

Parimenti, anche nella commedia si ha spesso un modo alla rovescia: del commediografo Alessi si riporta una commedia dal titolo *Γυναικοκρατία* (governo al femminile; 2, 46 s. K.-A.).³² Le donne, nella commedia di Aristofane, sono strettamente imparentate con il modello del *trickster*, antica figura comica e mitica dell'imbroglione, al pari degli altri personaggi, spesso vecchi cittadini o rozzi contadini, i quali aguzzano l'ingegno per riempirsi la pancia, escogitando trucchi e inganni per soddisfare la più insaziabile fame di potere: come Lisistrata, nell'omonima commedia, o Prassagora delle *Ecclesiazuse*, le donne, accorte strateghe, diventano voce critica in una società fortemente androcratica, consapevoli del ruolo sociale a loro assegnato: "la razza delle donne è sempre denigrata da tutti; dicono che siamo la rovina dell'umanità e che da noi derivano tutti i mali, le liti, le discordie, la funesta guerra civile, il dolore, la guerra" (*Tesmoforiazuse*, 786-788).

Per sua natura o per mettersi al pari coi tempi, la donna, come l'affamato, il mendicante, l'emarginato o il poeta pitocco, deve farsi imbroglione, tessitore di inganni o di frodi; nell'esercizio di queste sue nuove "virtù" può sfiorare la grandezza, assurgendo a eroe non più in negativo, ma in grazia di un fondamentale rovesciamento di valori: nel disordine e nella trasgressione, dove l'infimo e il superiore si toccano, il sordido s'accosta al sublime, così come il sacrilego sfiora il divino e il miserevole. Al gesto smodato del comico si accompagnava, già nel teatro di Aristofane, il sentimento del carnevalesco del mondo, riflesso di un principio più potente e universale, il principio del riso, nel suo svelamento e nella sua irriverenza, nel quale il femminile viene integrato.

Che sia la tragedia o la commedia, la messa in scena del femminile è sempre occasione dello sconvolgimento e del rovesciamento dell'ordine delle cose.³³ La minaccia del femminile, in forza della mediazione della mimesi propria della tragedia, con la sua rappresentazione scenica doveva essere allontanata al pari dei sentimenti di pietà e paura, di cui ci parla Aristotele nel VI capitolo della *Politica* (1449b, 24 sgg.). Il femminile, dunque, inteso tragicamente come alterazione, è il segno del minaccioso del conflitto (στάσις) e della divisione del corpo idealmente unito della città, perché tutta la politica greca, e in particolar modo ateniese, secondo Loraux (2006), è costruita nella risoluzione del conflitto e nella riparazione della lacerazione, che avviene attraverso l'oblio e la rimozione di tutte le opposizioni: il femminile e il maschile, il conflitto e l'unità, il privato e il pubblico.

³¹ Per approfondire l'argomento si rimanda a Vegetti (1989).

³² Le pericolose conseguenze del governo femminile ritornano in vari autori, tra cui Eschine, *Contro Timarco*, 171.

³³ Susanetti (2018, 117): "le nefandezze femminili agiscono in tali contesti come agenti traumatici ed efficaci della dissoluzione di un mondo e di forme di potere che devono essere 'superate' o esorcizzate dalla città".

4. Travestitismo come rito di passaggio

Nonostante il concetto di “transgender” sia una categoria moderna, è possibile riconoscere in alcune pratiche antiche aspetti che possano legittimamente rientrarvi. A dire il vero, si potrebbero già di per sé considerare tali i comportamenti fin qui esaminati, che implicano comunque un’assunzione performativa di caratteristiche naturalmente non ascritte al sesso di appartenenza. Non si può ovviamente parlare di una reale riassegnazione di genere nell’antichità, in quanto l’unico elemento chirurgico praticato era la castrazione, che, ovviamente, non implica un cambiamento di genere. Tuttavia, in alcune pratiche sociali, si registrano casi di travestitismo reciproco, che interessa entrambi i generi, e di travestitismo unilaterale, che riguarda solo gli uomini.

Qualche prima indicazione interessante ci proviene dall’orazione di Eschine *Contro Timarco* (346-45 a.C.), dietro la quale si nasconde un attacco dell’oratore al più illustre Demostene. L’orazione ha come sfondo politico la pace di Filocrate, suggellata nel 346 a.C. tra gli Ateniesi e Filippo di Macedonia. Demostene, uno dei grandi capi del partito antimacedonico, individuata in Eschine, fautore degli accordi con Filippo, il principale responsabile di una pace che, a suo avviso, danneggiava gli interessi economici di Atene, e chiede a Timarco di muovere contro Eschine un’accusa di corruzione. Eschine, nell’orazione, appellandosi alla procedura dell’*ἐπαγγελία δοκιμασίας ῥητόρων*,³⁴ intende dimostrare che Timarco non ha diritto di parlare in una pubblica seduta per la sua indegnità morale, in quanto faceva l’amore con altri uomini, a pagamento: era, insomma, un prostituto.

L’aspetto rilevante del testo non è il riferimento ai rapporti omoerotici di Timarco, riconosciuti e sublimati istituzionalmente dalla πόλις come funzione educativa che l’*ἐραστής* (“l’amante”), l’uomo adulto, ricopriva nei confronti dell’*ἐρώμενος* (“amato”), l’efebo, che era insomma presupposto sociale indispensabile per la formazione del cittadino. Meglio si inserisce nella nostra argomentazione la descrizione di alcune caratteristiche dell’accusato, che devono consegnare alla giuria il profilo di un uomo dalla condotta scandalosa non conforme all’etica dominante. Partendo dalla sua professione, apertamente condannata dalle leggi della città, l’oratore discredita i due rivali, accusandoli di *ἀνανδρία* (“mancanza di virilità”), prendendo a pretesto i loro costumi effeminati: Demostene, stando alle parole di Eschine, si abbiglia in modo tale che se gli si togliessero la mantellina elegante di lana fine e la vezzosa tunichetta per consegnarle ai giudici, senza fornire ulteriori delucidazioni, costoro non saprebbero dire se tali capi appartengano a un uomo o a una donna³⁵ (131). Eschine accusa Demostene e Timarco di vestirsi come due prostitute. Proprio questo comportamento femminile ha procurato a Demostene il nomignolo di Batalo, che, nell’accezione comica, ha il significato di “culo”. Eschine continua ricordando alla giuria che Demostene, come una prostituta, andava a caccia di giovani orfani ricchi, per depredarli delle loro sostanze.

In senso contrario, cioè di *cross-dressing* maschile a opera di donne, si può citare il quinto *Dialogo delle cortigiane* di Luciano,³⁶ nel quale Leena racconta all’amica di aver avuto degli incontri sessuali con due donne “terribilmente virili”: una di queste, Mergilla, detta Mergillo, paragonata ad Achille “nascosto tra le vergini” (in riferimento all’episodio dell’eroe a Sciuro) e a Tiresia “che divenne da uomo donna”, si è tolta la parrucca mostrandosi “tutta rapata come gli atleti più virili”. Leena, ingannata, curiosa di sapere se abbia il “coso dei maschi” e se faccia l’amore “come gli uomini”, arriva a chiedere a Mergilla/o “ma non sei mica ermafrodito?”, per

³⁴ Trad.: querela ad un oratore interdetto pubblicamente.

³⁵ Per approfondimenti sul processo si rinvia ad Albin (1994, 137-45).

³⁶ È opportuno sottolineare che gli esempi citati appartengono a periodi e contesti storici diversi: il discorso di Eschine contro Timarco è prodotto dell’oratoria attica del IV secolo a.C., mentre i *Dialoghi delle cortigiane* di Luciano sono da collocare nel mondo greco-romano del II secolo d.C.

sentirsi poi rispondere “no, ma sono uomo in tutto e per tutto”. Questo travestimento, tuttavia, avviene solo nello spazio intimo della casa e quindi non comporta un reale cambiamento di genere; nello spazio pubblico della città, la “virile donna” deve assumere un completo ruolo femminile, indossando una parrucca e un vestito per evitare il biasimo sociale. Delcourt ha svolto una interessante analisi sul travestitismo intersessuale dei coniugi, riportando casi di grande interesse antropologico e culturale:

A Sparta, colei a cui era affidata la giovane sposa, provvedeva a rasarle la testa e a farle indossare un mantello e i calzari virili, dopodiché la lasciava distesa su un pagliericcio, sola e nel buio più assoluto. Lì il marito la raggiungeva di nascosto (Plut., *Lyc.*, 15). (1983, 88)

L'usanza riportata da Plutarco rientra nel “rito della consacrazione dei capelli” che si accompagnava spesso con il rito del bagno e della purificazione. Sul piano delle rappresentazioni culturali, sanciva il passaggio da fanciulla alla condizione socializzata e adulta di sposa.³⁷

Con il suo lavoro, Delcourt confuta la spiegazione del travestimento come pratica rituale antropica, ma ritiene sia:

[...] un *rito di passaggio*, applicato al tempo stesso ai giovani e alle ragazze al momento della loro ammissione nel gruppo dei matrimoniabili. Il decadimento delle classi di età ha cancellato il carattere collettivo del costume e il suo valore sociale di accesso alla maggiore età. Divenuto individuale, esso si è ridotto a usanza nuziale. E poiché le iniziazioni maschili hanno conservato importanza più a lungo di quelle femminili, si spiega anche il carattere unilaterale delle leggende. (Delcourt 1983, 91)

L'iniziazione, nella sua separazione dalla città e nel suo successivo reinserimento, ritualizzava in qualche modo questa contaminazione di genere drammatizzando l'accesso alla femminilità o alla mascolinità: l'isolamento della ragazza rasata come un uomo e la fuga dell'efebico con l'amante adulto preparava la prima al matrimonio e il secondo alla funzione di cittadino-oplita. Il legame tra i riti di iniziazione e le forme di travestitismo descritte è evidente nella processione di due giovani durante le *Oscografie*, in onore di Dioniso, i quali portavano rami di vite, simboli del dio, indossando abiti femminili, secondo una procedura tipica dei riti di passaggio. Secondo Cambiano questo era un modo con il quale “la città controllava [...] l'esistenza delle condizioni per la propria riproduzione e sopravvivenza” (1991, 110). Analogo sistema simbolico assumeva il taglio dei capelli, consacrati ad Artemide durante le *Apaturie*, all'età di sedici anni, quando il padre giurava sulla legittimità del proprio figlio davanti alla fratria. Nei riti di passaggio, il giovane si trova nelle prossimità del sacro dove le differenze, tra cui anche quella di genere, si annullano nell'armonia dell'ambivalenza dei simboli. Nel linguaggio mitico-religioso, che si articola in espressioni simboliche caratterizzate da una costante fluttuazione dei significati, il dio, infatti, può essere “giorno e notte, inverno ed estate, guerra e pace, sazietà e fame, e muta come [il fuoco], quando si meschia ai fumi odorosi, prendendo di volta in volta il loro aroma” (Eraclito, fr. 67, Diels-Kranz). L'androginità del divino, che si riflette nei riti di passaggio, è espressione di questa unità primordiale, marca della *dynamis* divina.

Un caso di travestitismo simbolico può essere considerato un curioso fenomeno che va sotto il nome di *couvade*: in alcune società, l'uomo adotta i comportamenti della moglie partoriente e simula i dolori del parto per rivendicare il suo ruolo determinante nel concepimento e nella

³⁷“Ad Argo, per la prima notte di nozze la sposa si metteva una barba finta (Plut., *Mul. Virt.*, 245)”. La studiosa cita anche casi di travestitismo femminile dello sposo, spesso argomento del canto dell'imeneo: “a Cos, è il marito [che] si veste da donna per ricevere la moglie (Plut., *Quaest. Graec.*, 58)” (citati in Delcourt 1983, 88).

nascita. Il tema è pervasivo nel mito antico e lo troviamo in quelle che vengono definite “nascite speciali” di eroi e divinità: ad esempio, la nascita di Dioniso dalla coscia di Zeus o di Atena dalla sua testa. L'antropologa Romani (2004, 24-28) riporta una variante del mito di Arianna nel racconto di Plutarco, secondo la quale Arianna sbarca a Creta in preda ai dolori del parto, mentre Teseo, dopo averla accompagnata, ritorna per salvare la nave dal mare in tempesta, ma, nel frattempo, Arianna muore di parto. A questo punto l'eroe istituisce per lei un rito particolare, durante il quale un giovane deve simulare le doglie femminili.

5. Una prospettiva socioculturale: alcune riflessioni sugli studi di genere

Genere significa dunque sesso sociale, e convoglia tutte le rappresentazioni associate al sesso, femmina o maschio. La prospettiva di genere, che già a partire dalla prima metà del secolo scorso conosce una notevolissima fioritura di opere e autori, deve molto all'opera di Simone de Beauvoir (1994), alla quale va il merito di aver denaturalizzato “l'eterno femminile”, e di Margaret Mead (1991), che si è molto interrogata sulla definizione di genere femminile.³⁸ In un imprescindibile testo, che si colloca all'interno di una consolidata tradizione antropologica che nella sua dimensione storica è particolarmente sensibile a queste rappresentazioni, Héri-tier porta avanti un'interessante indagine sulla “invarianza culturale della valenza differenziale dei sessi” (2000, 3) cercando di scovare, nell'insieme delle rappresentazioni proprie delle singole società, gli elementi invarianti, il cui concatenamento si traduce sempre in un'inuguaglianza tra i generi che è considerata ovvia e naturale.

Culture e società anche molto diverse, pur variando le articolazioni con le quali motivano la differenza, nella costruzione della rappresentazione della parentela, della filiazione e dei generi sessuali, giungono tutte a uno stesso approdo: la definizione in termini di peso, potere e dominanza del “rapporto concettuale orientato tra maschile e femminile” (10). Questi operatori culturali, che ordinano il piano biologico, naturale e sociale, si strutturano intorno alla simbolizzazione di elementi naturali e al bisogno dell'umano di ordinare i dati dell'esperienza sensitiva, fondando l'accordo tra le strutture oggettive e le strutture cognitive, ossia “l'esperienza dossica del mondo sociale” (Bourdieu 1998, 17). Tutta la struttura sociale delle culture antiche e moderne ruota intorno al mantenimento di una rete di significati e di simboli che garantisca a chi detiene il potere di mantenerlo. Per utilizzare il linguaggio della sociolinguista del pensiero di Bourdieu, si potrebbe dire che a determinare il mantenimento della gerarchia sociale dei sessi sia l'*habitus* (tradotto in italiano spesso con il termine “disposizione”), concetto già presente nella filosofia aristotelica: un meccanismo inconscio con cui i soggetti incorporano le strutture che compongono l'ordine del mondo sociale (strutture di percezione, di interpretazione e di azione), che a loro volta consentono di identificarli come appartenenti a uno specifico ambiente sociale. Questo sistema simbolico, che il sociologo definisce “economia dei beni simbolici” (Bourdieu 1998, 9), non produce semplicemente categorie oppostive con funzione classificante, un piano

³⁸ Per approfondire la cornice teorica delle prospettive qui delineate si riportano di seguito le essenziali indicazioni bibliografiche: Bourdieu (2009), Butler (1996, 2003, 2009, 2014, 2017), Cavarero (1991), Fusini (1995), Héri-tier (2000, 2004), Irigaray (1978, 1989, 1992, 2007), Loraux (1991), Mead (1991), Ruspini (2003), Sedgwick Kosofsky (2011), Sherry (1996). Per gli autori e le autrici appena citati si segnalano nei riferimenti bibliografici l'indicazione cronologica della prima edizione per rendere più chiara l'evoluzione degli studi di genere. Aldilà di ogni mutamento politico, storico e culturale, di cui sicuramente si nutre il ricco e variegato materiale di studi segnalato, si è cercato di porre l'attenzione su quelle linee tematiche fondamentali che rendono ancora attuale la riflessione sulla questione di genere.

cioè concettuale, ma agisce più profondamente e concretamente determinando, attraverso una serie di istituzioni, il nostro stesso modo di stare e agire nel mondo, la nostra corporeità, che si dispone nello spazio in un determinato modo. Il dominio maschile sin dall'antichità viene esercitato in nome di questo principio simbolico e il funzionamento dei suoi assetti di dominio vengono mantenuti inalterati dagli stessi attori sociali.

Spetta comunque al soggetto maschile il compito di originare significati, mentre le donne, come sottolinea Judith Butler riportando la teoria psicoanalitica di Lacan, “devono essere proprio ciò che gli uomini non sono e, in questa mancanza, devono istituire la funzione essenziale degli uomini” (2017, 66-67).³⁹ La filosofa statunitense (2003, 2009, 2014) descrive il genere come costruzione sociale sottolineando che non esista alcun vero legame tra l'appartenenza morfologica a un sesso e il genere corrispettivo. Aniché pensare i generi come essenze, Butler ritiene che essi abbiano origine nelle pratiche quotidiane del corpo che la società induce ad adottare: indeterminato alla nascita, ogni individuo diviene uomo o donna unicamente in ragione dei ruoli codificati che la società spinge costantemente a interpretare. Da questa prospettiva, “essere uomo” o “essere donna” viene a coincidere con l'esecuzione delle performance della mascolinità e della femminilità.

Considerare la questione di genere da entrambe le prospettive è oggi fondamentale per poter meglio analizzare l'evoluzione in corso di una società che si sta interrogando per abbandonare i precostituiti significati culturali associati arbitrariamente al genere e prendere parte ad un fluido processo di decostruzione degli stereotipi in ambito sociale, culturale ed emotivo. Nella contemporaneità, la lotta e la ricerca di un rapporto simmetrico stanno mettendo in discussione tutti i ruoli precostituiti, non solo riabilitando il femminile dalle rivendicazioni sociali calcificatesi nel corso della storia, ma anche concedendo al maschile l'affrancamento dallo stereotipo dominante e il riconoscimento della parità delle stesse esigenze emotive. Lo schema dicotomico che ha iscritto da un lato la femminilità in una sfera governata dal sessuato giudizio di pura/impura e ha consacrato dall'altro la mascolinità nel binomio forte/debole è oggi sotto accusa. Il principio stesso di crisi della mascolinità inizia a essere elaborato dai giovani come un diritto e non come un depotenziamento. Ripensare le categorie sociali e culturali di uomo e di donna, dunque, significa anche riflettere sulle stesse nozioni di mascolinità e femminilità. C'è da chiedersi se l'orizzontalità dell'impegno, molto sentito dalle nuove generazioni, basti di per sé a eliminare la costruzione sociale del genere così profondamente radicata nel nostro inconscio collettivo.

Riferimenti bibliografici

- Albini, Umberto. 1994. *Atene: l'udienza è aperta*. Milano: Garzanti.
- Aliffi, Maria Lucia. 2003. “Di che genere è il sesso?”. *Rivista italiana di Linguistica e Dialettologia* vol. 5: 1-13.
- Aristofane. 2001. *Donne alle Tesmoforie* a cura di Carlo Prato, traduzione di Dario Del Corno. Milano: Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore.
- . 1990. *Le Vespe. Gli uccelli*, a cura di Guido Paduano. Milano: Garzanti.
- . 1981. *Lisistrata*, a cura di Guido Paduano. Milano: Rizzoli.
- Aristotele. 2014. *Retorica*, a cura di Fabio Cannavò. Milano: Bompiani.
- Beckman, Gary M. 1983. *Hittite Birth Rituals*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- . 1993. “From Cradle to Grave: Women's Role in Hittite Medicine and Magic”. *Journal of Ancient Civilizations* vol. 8: 25-39.
- Bespaloff, Rachel. 2018. *Sull'Iliade*, con una nota di Jean Wahl, traduzione di Simona Mambrini. Milano: Adelphi.

³⁹Irigaray (1978, 30): “la maschera è ciò che le donne fanno [...] per essere partecipi del desiderio dell'uomo, ma a costo di rinunciare al proprio”.

- Bologna, Maria Patrizia. 1973. "In margine alla interpretazione di om. λόχος". *Studi e Saggi Linguistici* vol. 13: 207-14.
- Bourdieu, Pierre. 2009. *Il dominio maschile*, traduzione di Alessandro Serra. Milano: Feltrinelli. (Orig. Bourdieu, Pierre. 1998. *La domination masculine*. Paris: Seuil).
- Brugmann, Karl. 1889. "Das Nominalgeschlecht in den indogermanischen Sprachen". *Internationale Zeitschrift für allgemeine Sprachwissenschaft* vol. 4: 100-09.
- Butler, Judith. 1996. *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, prefazione all'edizione italiana di Adriana Cavarero, traduzione di Simona Cappelli. Milano: Feltrinelli. (Orig. Butler, Judith. 1993. *Bodies that Matter*. New York: Routledge).
- . 2003. *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, traduzione di Isabella Negri. Torino: Bollati Boringhieri. (Orig. Butler, Judith. 2000. *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*. New York: Columbia University Press).
- . 2009. *Soggetti di desiderio*, presentazione di Adriana Cavarero, traduzione di Gaia Giuliani. Roma-Bari: Laterza. (Orig. Butler, Judith. 1987. *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press).
- . 2014. *Fare e disfare il genere*, a cura di Federico Zappino. Milano: Mimesis. (Orig. Butler, Judith. 2004. *Undoing gender*. New York: Routledge).
- . 2017. *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, traduzione di Sergia Adamo. Roma-Bari: Laterza. (Orig. Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge).
- Cacciari, Massimo, Luciano Canfora, Gianfranco Ravasi, et al. 2006. *NOMOS La legge sovrana*, a cura di Ivano Dionigi. Milano: BUR.
- Comicorum Atticorum Fragmenta* (CAF). 1880-88. Edited by Theodor Kock. 3 vols. Lipsiae: B.G. Teubner.
- Cambiano, Giuseppe. 1991. "Diventare uomo". In *L'uomo greco*, a cura di Jean-Pierre Vernant, 93-128. Roma-Bari: Laterza.
- Cavarero, Adriana (a cura di). 1991. *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*. Milano: La Tartaruga.
- Corbett, Greville. 1991. *Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cotticelli Kurras, Paola. 2009. "La ricostruzione della protolingua indoeuropea alla luce dei dati anatolici". *Incontri Linguistici* vol. 32: 143-62.
- Dardano, Paola. 2010. "La veste della sera: echi di fraseologia indoeuropea in un rituale ittito-luvio". *Quaderni di Vicino Oriente* vol. 5: 75-84.
- Delcourt, Marie. 1983. "La pratica rituale del travestimento". In *L'amore in Grecia*, a cura di Claude Calame, 87-101. Roma-Bari: Laterza.
- De Beauvoir, Simone. 1994. *Il secondo sesso*. Milano: Il Saggiatore (Orig. De Beauvoir, Simone. 1949. *Le Deuxième Sexe*. Paris: Gallimard).
- Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (DELG). 1968. Sous la direction de Pierre Chantraine. vol. 1. Paris: Klincksieck.
- Etymological Dictionary of Greek* (EDG). 2010. Edited by Robert Beekes. Leiden-Boston: Brill.
- Filippini, Nadia M. 2017. *Generare, partorire, nascere: una storia dall'antichità alla provetta*. Roma: Viella.
- Erodoto. 2010. *Le Storie. Libro VIII. La vittoria di Temistocle*, a cura di David Asheri e Aldo Corcella, traduzione di Augusto Fraschetti. Milano: Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore.
- Euripide. 2007. *Il Ciclope*, introduzione, traduzione e note di Guido Paduano. Milano: BUR.
- Die Fragmente der griechischen Historiker* (FGrHist). 1923. Herausgegeben von Felix Jacoby. Berlin: Weidmann.
- Fusini, Nadia. 1995. *Uomini e donne. Una fratellanza inquieta*. Roma: Donzelli.
- Griechisches etymologisches Wörterbuch* (GEW). 1973. Herausgegeben von Hjalmar Frisk. 3 vols. Heidelberg: Winter.
- Héritier, Françoise. 2000. *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*. Roma-Bari: Laterza. (Orig. Héritier, Françoise. 1996. *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*. Paris: Odile Jacob).
- . 2004. *Dissolvere la gerarchia: maschile/femminile II*. Milano: Cortina (Orig. Héritier, Françoise. 2002. *Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*. Paris: Odile Jacob).

- Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* (IEW). 1959. Herausgegeben von Julius Pokorny. Bern-Stuttgart: Francke.
- Irigaray, Luce. 1978. *Questo sesso che non è un sesso*, traduzione di Luisa Muraro. Milano: Feltrinelli. (Orig. Irigaray, Luce. 1977. *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris: Les Éditions de Minuit).
- . 1989. *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, traduzione di Luisa Muraro. Milano: Feltrinelli. (Orig. Irigaray, Luce. 1974. *SPECULUM. De l'autre femme*. Paris: Les Éditions de Minuit).
- . 1992. *Io, tu, noi: per una cultura della differenza*, a cura di Maria A. Schepisi. Torino: Bollati Boringhieri. (Orig. Irigaray, Luce. 1990. *Je, tu, nous: pour une culture de la différence*. Paris: Grasset).
- . 2007. *Sessi e genealogie*, traduzione di Luisa Muraro. Milano: Baldini Castoldi Dalai (Orig. Irigaray, Luce. 1987. *Sexes et parentés*. Paris: Les Éditions de Minuit).
- Lazzeroni, Romano. 1997. "Il genere indoeuropeo: una categoria naturale?". In *Scritti scelti di Romano Lazzeroni*, a cura di Tristano Bolelli e Saverio Sani, 73-83. Pisa: Pacini.
- . 1998. *La cultura indoeuropea*. Roma-Bari: Laterza.
- Liviabella Furiani, Patrizia. 1990. "Le donne eschilee in guerra tra immaginario e realtà sociale". *Euphrosyne: Revista de filología clásica* vol. 18: 9-22.
- Loraux, Nicole. 1981. *L'invention d'Athènes: Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*. Paris: Éditions de l'EHESS.
- . 1988. *Come uccidere tragicamente una donna*, traduzione di Paola Botteri. Roma-Bari: Laterza (Orig. Loraux, Nicole. 1985. *Façons tragiques de tuer une femme*. Paris: Hachette).
- . 1991. *Il femminile e l'uomo greco*, traduzione di Maria P. Guidobaldi e Paola Botteri. Roma-Bari: Laterza (Orig. Loraux, Nicole. 1990. *Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*. Paris: Gallimard).
- . (a cura di). 1993. *Grecia al femminile*. Roma-Bari: Laterza.
- . 2006. *La città divisa*, traduzione di Stefano Marchesoni. Vicenza: Neri Pozza (Orig. Loraux, Nicole. 1997. *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris: Payot et Rivages).
- Luraghi, Silvia, e Anna Olita (a cura di). 2006. *Linguaggio e genere*. Roma: Carocci.
- Luraghi, Silvia. 2006. "La nascita del genere femminile in indoeuropeo". In *Linguaggio e genere*, a cura di Silvia Luraghi e Anna Olita, 88-106. Roma: Carocci.
- . 2011. "The Origin of the Proto-Indo-European Gender System: Typological Considerations". *Folia Linguistica* vol. 45, no. 2: 435-64. doi: 10.1515/flin.2011.016.
- Magni, Elisabetta. 1996. "Continua e polarizzazioni nella categoria del genere grammaticale in indoeuropeo". *Studi e saggi linguistici* vol. 36: 95-125.
- Mead, Margaret. 1991. *Maschio e femmina*, traduzione di Maria L. Epifani, Roberto Bosi. Milano: Il Saggiatore (Orig. Mead, Margaret. 1949. *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World*. New York: William Morrow and Company).
- Meneghel, Roberta. 2014. "Animato e inanimato vs comune e neutro: tratti pertinenti". In *Metalinguaggio. Storie a statuto dei costrutti della linguistica*, a cura di Vincenzo Orioles, Raffaella Bombi e Marica Brazzo, 595-612. Roma: Il Calamo.
- Montiglio, Silvia. 2010. *Silence in the Land of Logos*. Princeton: Princeton University Press.
- Musti, Domenico. 2008. *Lo scudo di Achille. Idee e forme di città nel mondo antico*, con appendici di Gianfranco Mosconi e Marco Santucci. Roma-Bari: Laterza.
- Neri, Sergio. 2017. *Elementi di morfologia flessiva nominale indoeuropea*. Perugia: Università degli Studi di Perugia.
- Omero. 1950. *Iliade*, a cura di Cesare Pavese, traduzione di Rosa Calzecchi Onesti. Torino: Einaudi.
- . 1963. *Odissea*, versione di Rosa Calzecchi Onesti, prefazione di Fausto Codino. Torino: Einaudi.
- Parry, Milman. 1928. *L'Épithète traditionnelle dans Homère. Essai sur un problème de style homérique*. Paris: Les belles lettres.
- Peyras, Jean. "L'île et le sacré dans l'antiquité". In *L'insularité, thématique et représentations. Actes du Colloque international de Saint-Denis de La Réunion, avril 1992*, textes réunis par Jean-Claude Marimoutou et Jean-Michel Racault, 27-35. Paris: L'Harmattan.
- Perna, Elena. 2011. "La variazione di genere in greco antico: aspetti morfologici e semantici". *Padua Working Papers in Linguistics* vol. 4: 70-100.

- Pringle, Jackie. 1983. "Hittite Birth Rituals". In *Images of Women in Antiquity*, edited by Averil Cameron and Amélie Kuhrt, 128-41. Detroit: Wayne State University Press.
- Platone. 2018. *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani.
- Puhvel, Jaan. 1987. "Engendrer et 'enfanter' en Hittite". *Cahiers Ferdinand de Saussure* vol. 41: 159-63.
- Romani, Silvia. 2004. *Nascite speciali. Usi e abusi del modello biologico del parto e della gravidanza nel mondo antico*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Ruspini, Elisabetta. 2003. *Le identità di genere*. Roma: Carocci.
- Salmaso, Rachele. 2018-19. *Ἀρετή e virtus al femminile. La gravidanza e il parto nell'arte greca-romana*. Tesi di laurea magistrale. Venezia: Università di Venezia Ca' Foscari.
- Sedgwick Kosofsky, Eve. 2011. *Stanze private*, a cura di Federico Zappino, prefazione di Silvia Antosa. Roma: Carocci. (Orig. Sedgwick Kosofsky, Eve. 1991. *Epistemology of the Closet*. Los Angeles: University of California Press).
- Senofonte. 1989. *Memorabili*, con un saggio di Antonio Labriola, a cura di Anna Santoni. Milano: BUR.
- Sherry, Ortner. 1996. *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press.
- Sornicola, Rosanna. 2021a. "Alcune riflessioni su genere e 'mozione', con particolare riguardo alla coppia *animus e anima*". In *Amice benigneque honorem nostrum habes: estudios lingüísticos en homenaje al profesor Benjamín García-Hernández*, a cura di Luis Unceta Gómez, Carmen González Vázquez, Rosario López Gregoris *et al.*, 351-66. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Sornicola, Rosanna. 2021b. "Rappresentazione categoriale ed esponenza: il caso delle definizioni sintagmatiche della categoria di genere". In *Perspectives on Language and Linguistics. Essays in Honour of Lucio Melazzo*, a cura di Maria L. Aliffi, Annamaria Bartolotta, Castrenze Nigrelli, 599-618. Palermo: Palermo University Press.
- Susanetti, Davide. 2017. *Favole antiche. Mito greco e tradizione letteraria europea*. Roma: Carocci.
- . 2018. *Il teatro dei Greci. Feste e spettacoli, eroi e buffoni*. Roma: Carocci.
- Szemerényi, Oswald. 1985. *Introduzione alla linguistica indoeuropea*. Milano: Unicopli.
- Thornton, Anna M. 2005. *Morfologia*. Roma: Carocci.
- Tosi, Renzo (a cura di). 2017. *Dizionario delle sentenze latine e greche*. Milano: Garzanti.
- Tucidide. 2008. *La guerra del Peloponneso*, a cura di Franco Ferrari, Claudio Moreschini, Giovanna Daverio Rocchi, con un saggio introduttivo di Domenico Musti. Milano: BUR.
- Vegetti, Mario. 1989. *Letica degli antichi*. Roma-Bari: Laterza.
- . 2003. *Quindici lezioni su Platone*. Torino: Einaudi.
- Vernant, Jean-Pierre. 1986. "Corps obscur, corps éclatant". In *Corps des dieux. Le temps de la réflexion*, sous la direction de Charles Malamoud e Jean-Pierre Vernant, 19-62. Paris: Gallimard.
- . 2013. "La bella morte e il cadavere profanato". In *Un gallo ad Asclepio: morte, morti e società tra antichità e prima età moderna*, a cura di Anna Laura Trombetti Budriesi, 361-88. Bologna: Clueb.
- . 2019. *La morte eroica nell'antica Grecia*, a cura di Simone Regazzoni. Genova: Il Melangolo.
- Vigo, Matteo. 2016. "Sources for the Study of the Role of Women in the Hittite Administration". In *The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East*, edited by Brigitte Lion and Cécile Michel, 328-53. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Virgilio. 2012. *Eneide*, a cura di Ettore Paratore e traduzione di Luca Canali. Milano: Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore.
- Weil, Simone. 2012. *L'Iliade o il poema della forza*. Trieste: Asterios.