

CRISTIANA FRANCO

Questioni di genere e metafore animali nella letteratura greca*

Per dare avvio ad una ricognizione sperimentale su metafore animali e questioni di genere nella Grecia antica, è necessario partire un po' da lontano. Bisogna dapprima considerare un tema più generale, ossia l'abitudine, diffusa in molte tradizioni culturali anche contemporanee, a considerare il mondo animale come un prezioso giacimento di comportamenti e assetti perfettamente naturali, in base ai quali giudicare la congruità o incongruità di atteggiamenti umani e rapporti sociali. Come nota Maurice Olender¹ «lorsqu'on ne sait plus à quel saint se vouer, on fait appel aux animaux et aux végétaux. À l'abri des raisonnements humains, ceux-ci offrent une image de la nature vierge de toute corruption. Comme on aurait recours à une instance supérieure lors d'un procès en appel ou à un tribunal d'une contrée étrangère, animaux et végétaux sont convoqués à la barre, au titre de témoins naturels».

Il lettore di Plutarco avvertirà in queste parole qualcosa di familiare, perché ricorderà l'inizio del trattatello *De amore prolis*: «forse non accade che per alcune questioni anche i filosofi, a causa delle loro divergenze, si appellino alla natura degli animali irrazionali come a una città straniera e, per decidere, rimettano il giudizio alle emozioni e ai comportamenti di quelli come a un tribunale imparziale e incorruttibile?» perché negli animali non umani “la natura preserva pure, genuine e semplici le qualità peculiari; mentre negli uomini, a causa del *lógos* e dell'abitudine, alla natura succede quello che capita all'olio per opera dei profumieri: a forza di essere mischiata con mille opinioni e giudizi ad essa estranei acquista varietà e piacevolezza, ma non mantiene ciò che le è proprio»².

Anche per gli antichi gli animali costituivano dunque un importante repertorio di argomenti per la costruzione dei modelli di “naturalità”. Rappresentanti privilegiati della *physis* in quanto pensati come eternamente uguali a sé stessi, e perciò sicuro termine di raffronto per la sconcertante varietà dell'etologia umana, gli animali entravano nell'elaborazione dei discorsi sulla congruità dei comportamenti umani rispetto al paradigma *katà physin/parà physin*.

Prendiamone un altro esempio dalla *Repubblica* di Platone. Siamo nel momento in cui Socrate deve descrivere la figura del migliore guardiano dello Stato. Quali devono essere le sue caratteristiche? Quali sono le *physeis* più adatte a svolgere questo ruolo? Fra le caratteristiche principali sono menzionate l'acutezza percettiva e la velocità di inseguimento dell'oggetto

* Una prima versione di questo lavoro è stata presentata al convegno «Mensch und Tier in der Antike. Grenzziehung und Grenzüberschreitung» Universität Rostock, 7-9 aprile 2005.

¹ OLENDER (1985).

² Plut. *Mor.* 493 b-c.

individuato nonché la forza per combatterlo. Il buon guardiano deve però essere anche pieno di virile coraggio (*andréion*), e qui sorge un problema. Come la natura mostra, infatti, gli individui coraggiosi sono anche quelli che possiedono un'indole piena di *thymós*, vale a dire un'indole impetuosa e incline alla collera; così sono, per esempio, i cavalli o i cani coraggiosi. Ma un guardiano irascibile non sarebbe utile, perché tenderebbe ad essere feroce anche con gli altri guardiani e con i suoi stessi concittadini; bisogna invece trovare una *physis* capace di rivolgere la violenza solo verso gli estranei e non verso i "propri". Sembrerebbe dunque che una figura come quella che Socrate sta cercando non possa esistere. Invece il mondo animale fornisce la prova che trovare un buon guardiano con queste caratteristiche non è impossibile, perché «lo si può vedere in alcuni animali ma specialmente in quello che utilizziamo come guardiano. Saprai infatti che nei cani di razza il comportamento per natura (*physei ... to êthos*) è proprio di questo tipo: essere quanto più possibile miti con i componenti della famiglia e i conoscenti, il contrario con gli sconosciuti [...] La cosa, dunque, è possibile; e non è contro natura (*ou parà physin*) che pretendiamo di trovare questo tipo di guardiano»³. Molti altri esempi di questo modo di procedere si potrebbero menzionare: dai Cinici a Plutarco e oltre, la storia della filosofia antica è costellata di riflessioni sull'animale come paradigma di naturalità e, dunque, testimone indiscutibile di quali comportamenti possano ascrivere alla categoria del *katà physin*.

Ma anche prima della comparsa dei filosofi, il mondo animale era servito per riflettere sui comportamenti, le attitudini e i caratteri degli esseri umani. Nelle similitudini omeriche, per esempio, l'analogia con l'etologia animale può ben avere come scopo ed effetto quello di mettere «sotto gli occhi»⁴ dell'ascoltatore la realtà psicologica ed etologica dei personaggi in azione sotto forma di un'immagine naturale concreta; ma essa vale anche come testimonianza del modello secondo cui i comportamenti umani possono essere pensati come prodotti di una *physis* che si esprime nelle varie forme di vita che popolano la terra⁵. Reazioni di difesa, impulsi aggressivi dettati da fame o da rivalità, tensione di paura e di fuga, cura della prole e così via, sono tutti comportamenti modellizzati dalla retorica poetica della similitudine sotto forma di situazioni naturali. Se abbandoniamo il piano dell'efficacia estetica e vogliamo pensare a come la metafora animale diffusa in queste pratiche discorsive "lavorasse" nella cultura, dobbiamo ritenere che il fatto di essere un modello esemplificativo rendesse il paragone etologico disponibile a costituire anche un modello fondativo, adatto a essere utilizzato per giustificare, o al contrario per

³ Plat. *Resp.* 374e-376c.

⁴ Secondo una celebre definizione aristotelica della metafora: Aristot. *Rh.* 1410 b 31.

⁵ DIERAUER (1977, 11s.) nota che l'impiego della similitudine presuppone sia la percezione di una vicinanza fra psico-fisiologia umana e psico-fisiologia animale sia una presa di distanza. Secondo SCHNAPP-GOURBEILLON (1981, 193-6) l'animale delle similitudini omeriche non è altro che una proiezione dei valori etico-sociali della società greca arcaica.

condannare, una tipologia di comportamento. Attraverso l'insistito paragone col cervo, per esempio, la reazione di fuga tende a configurarsi come *êthos*, cioè come abituale comportamento di una natura codarda: lo stesso tipo di modellizzazione che sta alla base dell'insulto "cuore di cervo"⁶. Al polo opposto, l'eccesso guerriero, 'smisurato' ed empio dal punto di vista della pratica umana, poteva trovare una sua misura "naturale" proprio nella furia (*lyssa*) predatoria dei carnivori⁷ e fare della ferocia selvaggia un'immagine della virtù eroica: quella del nobile razziatore di bestiame e quella del guerriero *ágrios*. In altre parole, la comparazione omerica con l'etologia animale implica un doppio movimento: una – implicita – costruzione delle specie animali come modelli etici e un rispecchiamento di ritorno dell'uomo nell'*êthos* animale così costruito. Circolarità autoreferenziale tipica del modello normativo, che diffonde surretiziamente un apparato di rappresentazioni del mondo – ciò che il mondo "è" – al solo scopo di poterle utilizzare come specchi, a riprova del valore oggettivo dei valori che il modello intende imporre – ciò che il mondo deve essere⁸.

Dopo la lezione di Lévi-Strauss e i suoi animali *bons à penser*⁹ gli antropologi hanno riflettuto sugli usi ideologici delle figure animali riscontrabili nelle culture, per concluderne che gli animali sembrano "buoni", oltre che per classificare, anche per proibire, controllare, escludere dal potere o, al contrario, per giustificare il possesso del potere stesso da parte della categoria dominante: si possono ricordare a questo proposito almeno gli studi di Stanley J. Tambiah e di Stanley Brandes¹⁰. Ciò avviene in molti modi e attraverso differenti pratiche discorsive: alcune più scoperte come gli insulti, altre meno evidenti come le metafore, le similitudini poetiche, le teorie filosofiche e le pratiche ermeneutiche come la fisiognomica e l'oneirocritica. Dunque un repertorio immenso, insieme descrittivo ma con importanti ricadute di carattere normativo, dal quale trarremo qualche esempio, per differenti tipologie, riguardanti l'ideologia di genere nel mondo greco.

Un primo esempio viene da quella antichissima tradizione culturale che rappresentava le donne come una "stirpe" o "specie" (*génos*) a parte, biologicamente, oltre che caratteriologicamente, distinta dagli uomini-maschi. Nella visione esiodea Pandora, la prima donna, viene costruita e intromessa dagli dèi nell'umanità per portare rovina: plasmata, per ordine di Zeus, con l'argilla, Pandora verrà scaraventata nel mondo per creare un'umanità sdoppiata, in cui gli

⁶ E.g. Hom. *Il.* I 225.

⁷ Achille ed Ettore soggetti alla *lyssa*: Hom. *Il.* VIII 299; IX 238s.; XIII 53; XXI 542s.

⁸ La bibliografia sugli effetti di naturalità che le ideologie vanno cercando di produrre per imporre i loro valori è cospicua e non è il caso qui di richiamarla sommariamente. Mi limito a segnalare la recentissima messa a punto di Francesco Remotti sull'argomento: REMOTTI (2008). Per il concetto – anche normativo – di natura come invenzione greca: LLOYD (1991); LORAUX (1996); NADDAF (2005). Su natura e politiche di genere: GUILLAUMIN (1992).

⁹ LÉVI-STRAUSS (1964, 126).

¹⁰ TAMBIAH (1969); BRANDES (1984). Ma si veda anche WIJEIWARDENE (1968) e TAPPER (1988). Sull'uso ideologico della metafora animale in ambito politico si veda RIGOTTI (1992, 117-68).

uomini-maschi non potranno più godere dell'originaria autarchia, ma saranno costretti a ricorrere alla "specie" delle donne per far sopravvivere la loro specie:

Dopo che l'ebbe costruita, questo bel male in cambio del bene,
la introdusse dov'erano gli altri, uomini e dèi,
superba dell'ornamento della dea Glaucoptide Padre-tremendo:
stupore prese gli dèi immortali e le creature mortali del pari
quando videro l'inganno abissale, senza scampo per gli umani:
perché da lei proviene la stirpe (*génos*) delle donne-femmine.
Da lei infatti viene la rovinosa stirpe e le razze (*génos kai phyla*) delle donne
sciagura grande per i mortali, che con gli uomini (*met' andrásì*) abitano
compagne non di rovinosa indigenza, ma di abbondanza¹¹.

Sia *génos* sia *phylon* erano classificatori utilizzati per diversi referenti¹² ma avevano almeno in comune, a differenza di altri come *éidos* o *morphé*, una connotazione di derivazione-filiazione fra i membri della classe, che li avvicina alla nostra definizione di "famiglia" o "specie" naturale. Da questo punto di vista, l'analogia con le specie animali – classi tassonomiche e insieme indicatori di una linea genealogica separata – forniva un comodo modello per concettualizzare le classi di genere uomo/donna come specie filogeneticamente distinte¹³.

Nel passo considerato Esiodo in realtà non sfrutta questa possibilità di amplificazione simbolica, pur affidandosi in effetti a un'analogia con il mondo animale. Egli introduce sì una similitudine zoologica, ma fondata su un altro paradigma, in quanto assimila uomini e donne alla coppia infraspecifica ape/fuco. Poco sorprendentemente per chi abbia dimestichezza con le opinioni esiodee sul ruolo della donna nell'economia della società rurale della Beozia, sono le donne a ricoprire il ruolo dei fuchi: specie di opposto negativo delle api operose, elementi parassitari che se ne stanno inerti, all'ombra dell'alveare, ad aspettare il cibo¹⁴. L'inversione di genere nell'accostamento analogico è però probabilmente solo apparente. A giudicare dall'uso che farà Aristotele dei due termini, la coppia oppositiva *mélissa* "ape"/*kephén* "fuco" non si configurava per

¹¹ Hes. *Th.* 585-93.

¹² Per quanto riguarda *phylon* sono testimoniati i seguenti sensi: 1. stirpe, all'interno di un *éthnos* (e.g. Hom. *Od.* XIV 68); 2. un *éthnos* (e.g. [Aesch.] *Prom.* 808; Eur. *IT* 887); 3. la classe degli dèi (e.g. Hom. *Il.* V 441); 4. classe di persone accomunate da attività, come araldi, cantori, sofisti (e.g. Hom. *Od.* VIII 481; Plat. *Plt.* 260d); 5. in poesia, le specie e le famiglie animali (e.g. Hom. *Il.* XIX 30; Ar. *Av.* 777). Per *génos* invece: 1. stirpe, discendenza; 2. gruppo etnico (e.g. Hdt. I 56, 2); 3. classe di uomini/dèi; 4. classe di persone accomunate da attività come indovini, agricoltori e tiranni (e.g. Soph. *Ant.* 1055); 5. classe di animali (da Omero ad Aristotele: e.g. Hom. *Il.* II 852; Aristot. *HA* 486a); 6. classe di piante (e.g. Thphr. *HP* 1.14.3). Per l'uso dei termini *éidos* e *génos* nella zoologia di Aristotele si vedano la recente messa a punto con bibliografia di BODSON (2003) e ZUCKER (2005, 24-31).

¹³ Sulla "specie" delle donne esiodica si veda il celebre saggio di Nicole Loraux (LORAUX [1981]).

¹⁴ L'analogia con i fuchi ritorna a proposito degli uomini oziosi in Hes. *Op.* 303-7. Sul passo esiodico si veda VERNANT (1982, 73-7).

i Greci come un'opposizione fra api femmine e api maschi, ma come un'opposizione di classi sociali: api operaie e api parassitarie erano concepite come due categorie miste, costituite cioè ciascuna sia da esemplari maschi sia da esemplari femmine¹⁵.

Ma il metaforismo zoologico a caratterizzazione della genia delle donne non si esaurisce in Esiodo con la similitudine dei fuchi. Nella versione della storia di Pandora composta per le *Opere e giorni*, Esiodo associava infatti il carattere della capostipite del *génos gynaikôn* a un altro animale dalle qualità quantomeno ambigue: il cane. Tra gli dei che partecipano alla costruzione di Pandora, dopo Hephaistos, Athena e Aphrodite, entra in scena Hermes, incaricato di donare alla nuova creatura «una mente cagnesca e un'indole ingannevole (*kyneón te nóon kai epiklopon êthos*)»¹⁶. Come è noto, l'indole di cane della prima donna provocherà grandi disgrazie, perché Pandora aprirà l'orcio da cui si diffonderanno nel mondo tutti mali. Questo carattere infido e distruttivo sarà ereditato da tutte le discendenti della “famiglia” di Pandora, cioè da tutte le donne che da quella ebbero origine.

Altri facevano discendere la pessima fama delle donne da un'altra capostipite: Clitemnestra. In Omero, l'anima del defunto Agamemnon racconta all'ignaro Odisseo la propria fine, assassinio perpetrato della moglie e del suo amante Egisto:

Giacevamo nella sala e il pavimento fumava tutto di sangue;
sentii la voce straziante della figlia di Priamo
Cassandra, che Clitemnestra dai pensieri traditori (*dolomêtis*) uccideva
accanto a me; ed io, già a terra, alzavo le mani
parandole contro la spada; ma la faccia di cane (*kynôpis*)
si allontanò e non ebbe coraggio, mentre me ne andavo nell'Ade,
nemmeno di chiudermi gli occhi e serrarmi la bocca con le sue mani...
così! non c'è nulla di più atroce e di più cane (*ouk ainóteron kai kynteron állo*) di una
[donna
che tali azioni si metta nell'animo
come costei che ordì tale infamante azione,
architettando la morte al suo sposo legittimo.
[...] Ma lei, che cose così mostruose ha potuto concepire,
su di sé ha versato infamia e su tutte in futuro

¹⁵ MAYHEW (2004, 19-27) che contesta la lettura “ideologica” del passo aristotelico sulle api affacciata, per esempio, in SISSA (1983, 86). La diffusa caratterizzazione della moglie ideale come *mélissa* a partire almeno da Semonide, fr. 7 Pellizer-Tedeschi non implicherebbe dunque un'analogia fra donne e api femmine, bensì fra donne e api “lavoratrici”. Xen. *Oec.* VII 17; VII 32s. assegna invece alla brava moglie il ruolo di “ape regina” che sorveglia il lavoro delle api-operaie, cioè degli schiavi. Sul folclore della donna-ape si vedano RANSOME (1937); DETIENNE (1975, 104-23); SCARPI (1984, 94s.); BETTINI (1986, 207-9); ANDÒ (2005); per la cultura lituana GREIMAS (1985).

¹⁶ Hes. *Op.* 67.

le donne-femmine a venire, se anche una ve ne fosse di buona¹⁷.

Agamemnon si incarica quindi di mettere in guardia Odisseo, suggerendogli di diffidare della perfida natura delle donne, cui non bisogna comunicare mai tutti i propri pensieri, perché, oramai, è chiaro: nelle donne non c'è nulla di affidabile¹⁸.

Siano considerate discendenti di Pandora o parenti di Clitemnestra, dunque, le donne figurano come “specie” a parte, che si riproduce uguale a sé stessa lungo la catena delle generazioni e mantiene una netta separazione dagli uomini-maschi, con i quali si unisce nell'atto riproduttivo senza pertanto mai confondersi. In entrambi i casi la metafora animale dell'indole “canina” rafforza l'idea che le donne abbiano una natura differente da quella del resto dell'umanità e che costituiscano una specie a parte rispetto agli uomini-maschi.

In un mio studio sulle intersezioni simboliche fra la figura della donna e quella del cane nell'antica Grecia ho cercato di mostrare come questa associazione donna-cane fosse un *topos* culturale molto diffuso e come esso contribuisse a costruire un'immagine sociale della donna come creatura altra, ma nel contempo pericolosamente vicina all'uomo-maschio paradigmatico: come il cane, la donna veniva rappresentata incapace di autocontrollo eppure minacciosamente incline a intromettersi negli affari degli uomini, alleata acquisita per sempre, eppure cedevole alle lusinghe di estranei... insomma alleati sì, ma, non certo affidabili come potrebbero essere gli uomini-maschi¹⁹. L'associazione con il cane ricorrente nelle espressioni proverbiali, nelle metafore – con riflessi, come dirò, anche nel lessico – rafforzava implicitamente l'assunzione per cui le donne costituirebbero una specie a sé stante, i cui individui vivono dispersi e metonimicamente inclusi nella società degli uomini, ma non per questo meno compatta per omogeneità di *physis*.

Un altro celebre esempio di uso ideologico delle figure animali nella costruzione di genere è quello dei giambi di Semonide amorgino²⁰. Descrivendo non più “la donna” ma “le donne” al plurale, Semonide le presenta tipologicamente distinte in differenti caratteri: sono le differenti “tribù” in cui si suddivide il *génos* femminile, ciascuna delle quali ha per capostipite una specie animale o un elemento naturale – mare, terra –, dai quali il dio creatore prese per formare i differenti tipi di *nóos*. Fra queste, come è noto, solo la donna che viene dall'ape riceve parole di elogio: tutte le altre tipologie, dalla donna-cane alla donna-cavallo, dalla donna-maiale alla donna-volpe, costituiscono altrettante tipologie negative di donna, questo “sommo malanno” (*mégiston kakón*) creato da Zeus.

¹⁷ Hom. *Od.* XI 420-34.

¹⁸ Hom. *Od.* XI 456: *oukéti pistà gynaixin*. Si veda anche Ap. Rh. IV 367 dove Medea col suo comportamento getta *áischos* su tutte le donne.

¹⁹ FRANCO (2003).

²⁰ Sem. fr. 7 Pellizer-Tedeschi.

Il passo semonideo, che a una lettura superficiale sembra costituire una semplice carrellata di tipi femminili, costituisce in realtà un'altra forma di costruzione della donna come specie a parte, creata da Zeus per il male degli uomini-maschi, e i cui sottotipi ricevono dal mondo naturale il loro principio caratterizzante. Questa strategia di esclusione del femminile per mezzo di una sua caratterizzazione animale era molto utilizzata: basti pensare all'immagine della donna-donnola (*galê*) studiata da Maurizio Bettini²¹ – una donna-strega legata al mondo del parto, spesso una levatrice –, ma anche alla donna-giovenca e alla donna-cavalla di tanti luoghi mitici e poetici.

L'idea che la natura femminile sia fisiologicamente diversa – e peggiore – di quella maschile trovava conferma nell'opera dei filosofi e dei medici, cioè in quei saperi che andavano costituendo una “scienza” del corpo e del suo funzionamento. Nei trattati ippocratici e nelle riflessioni dei presocratici, il rapporto fra i sessi veniva rappresentato sotto forma di opposizione valorizzata, in cui il maschile occupava il polo positivo, mentre il femminile costituiva di volta in volta il negativo²². Come è noto, infatti, il pensiero arcaico strutturava le proprie riflessioni sul reale in forma di serie di opposizioni – caldo/freddo, secco/umido, alto/basso, destra/sinistra –, asimmetriche dal punto di vista assiologico: il caldo, il secco, l'alto, la destra erano valutati positivamente, mentre il freddo, l'umido, il basso, la sinistra stavano sul polo negativo²³. In questo sistema, la natura maschile si associava al caldo-secco, alla destra, all'alto, mentre la natura femminile appariva allineata con il freddo-umido, la sinistra e il basso. In questo senso, ancora una volta, la *physis* femminile viene costruita “a parte” rispetto al soggetto esemplare maschile.

Con Aristotele la tassonomia della tradizione mitica e folclorica muta. Le donne non vengono più costruite come “famiglia” separata, come antagoniste degli uomini-maschi, bensì vengono reintegrate all'interno del *génos*, ma ad un prezzo assai alto, quello cioè di diventare un uomo “inferiore”, meno dotato, anzi “menomato” di ciò che rende un individuo completo: la maschilità. Anche in questo caso, il mondo animale è utilizzato per fornire la conferma empirica alla teoria: non a caso Aristotele situa il problema della distinzione fra i sessi proprio all'interno dei trattati di scienza naturale. In essi, la differenza fra uomo e donna diventa differenza fra maschi e femmine dell'intero regno animale: in ogni *génos* esistono due tipologie di individui – il maschio e la femmina – distinti da una differenza quantitativa. La distribuzione delle quantità, comunque, conferma sempre l'asimmetria: quando si tratta di possedere qualità positive, la femmina ne ha di meno; quando invece si tratta di difetti è la femmina a possederne di più. Con il risultato che il

²¹ BETTINI (1998).

²² La differenza biologica maschio/femmina si costruisce già con i Presocratici: SISSA (1983, 104-14); SASSI (1988, 81-104).

²³ LLOYD (1992); SASSI (1988).

negativo, dal punto di vista assiologico, continua e situarsi dalla parte del femminile, concepito però questa volta non come polo antagonista, bensì come mera degenerazione del maschile. Un esempio:

Fra gli animali dotati di zampe e sangue che non siano ovipari i maschi sono quasi sempre più grandi e più longevi delle femmine, tranne che i muli; in questa specie, infatti, sono le femmine a essere più grandi e longeve [...]. Ma in tutti gli animali le parti superiori e quelle anteriori sono migliori, più forti e più equipaggiate nei maschi: in alcune femmine invece lo sono quelle posteriori e inferiori²⁴.

Come si vede in questo caso, è il maschile ad allinearsi dalla parte del grande/longevo, alto/anteriore – positivamente marcati – mentre il femminile è sbilanciato verso il piccolo/meno longevo, basso/posteriore – sul polo negativo. L'eccezione dei muli – sorta di mostri contro natura, incrocio fra due *géné* differenti²⁵ – non fa che confermare la norma. Il passo continua:

La situazione è la medesima anche fra gli uomini e fra tutti gli animali terrestri e vivipari. E il femminile (*to thēly*) è meno vigoroso e meno articolato, e, per gli animali che ce l'hanno, di pelo più sottile; in quelli che non hanno pelliccia è allo stesso modo ciò che le è corrispettivo. Inoltre gli individui femmine hanno carne più umida dei maschi, ginocchia ravvicinate, gambe più sottili e piedi più delicati (nelle specie che ne sono provviste). Quanto alla voce, tutte le femmine ce l'hanno più sottile e acuta tranne i bovini: tra essi, infatti, la femmina emette un suono più grave dei maschi. [...] per quanto riguarda gli organi di difesa, come denti zanne corna sproni e simili, in alcune specie ne sono dotati i maschi solamente [...] in altre specie invece le hanno entrambi, ma quelle dei maschi sono migliori e più sviluppati²⁶.

La riflessione aristotelica opera così una sutura – non senza ambiguità e residui – fra diverse tradizioni²⁷: situando la differenza fra i sessi all'interno di ciascun *génos*, ma negando alla femmina ogni ruolo attivo nella riproduzione, raccoglieva l'antica ideologia esemplarmente perorata dall'Apollo protettore di Oreste nelle *Eumenidi* eschilee²⁸; e allineando, benché sulla base di una differenza quantitativa, le femmine di tutte le specie sul *coté* negativo del più basso, del più umido, del più freddo – rispetto al maschio paradigmatico – recuperava, sussumendolo, il più antico modello delle opposizioni polari dei presocratici. Inoltre qua e là, e specialmente nei passi che concernono la riproduzione, riaffiora anche in Aristotele, come vedremo, il tema dell'antagonismo fra i sessi.

²⁴ Aristot. *HA* 538 a 23-b 5.

²⁵ LI CAUSI (2008, 74-6).

²⁶ Aristot. *HA* 538 b 5-24.

²⁷ SISSA (1983, 104-44).

²⁸ Aesch. *Eum.* 657-66. Sulle antiche teorie della riproduzione si veda DEAN-JONES (1994, 149-224).

Al di là della disparità fisiologica, le differenze fra maschi e femmine riguardano anche gli aspetti etologici:

In tutte le specie in cui c'è distinzione fra maschile e femminile, la natura ha differenziato in maniera molto simile il carattere delle femmine da quello dei maschi. Ciò è evidente soprattutto fra gli uomini, gli animali di grossa taglia e i quadrupedi vivipari, presso i quali il carattere delle femmine risulta in effetti più molle e più facilmente addomesticabile, più disposto alle carezze e all'apprendimento, come nel caso dei cani di Laconia [...] Gli individui femmina sono meno coraggiosi dei maschi, tranne nell'orso e nella pantera, dove la femmina appare più "virile" (*andreiotéra*) del maschio. In tutte le altre specie le femmine sono più deboli e più malvagie, meno sincere e più impulsive, più preoccupate dell'allevamento della prole; i maschi invece all'opposto (*enantíos*) sono più coraggiosi e aggressivi, meno contorti e meno spesso ingannatori. Tracce di questo si ritrovano in tutti gli animali, ma particolarmente evidenti sono in quelle specie che più posseggono un carattere definito, e soprattutto nell'uomo: egli infatti possiede una natura compiuta, in modo che le sue attitudini vi si manifestano in maniera più chiara. Perciò la donna è più compassionevole e più incline alle lacrime dell'uomo, più gelosa, più querula e portata all'insulto e alla zuffa; il genere femminile inoltre è anche più incline del maschio a scoraggiarsi e disperarsi, ha meno senso del ritegno ed è più bugiardo, più facile da ingannare ma più rancoroso; ancora è più insonne e insieme più pigro del genere maschile, meno mobile nel complesso e meno bisognoso di cibo. Il maschio invece, come abbiamo detto, è più pronto a recare aiuto e più virilmente coraggioso (*andreióteron*) della femmina [...] ²⁹.

La differenza sessuale, dunque, costituisce una cesura che interseca l'intero regno biologico dividendolo in due metà asimmetriche dove, con rare e perciò eclatanti eccezioni come quella dell'orso e della pantera, è il maschio ad essere dotato di ogni perfezione e virtù³⁰. E siccome la differenza maschio/femmina è tanto più accentuata quanto più l'animale è superiore e complesso, va da sé che, fra le femmine di tutte le specie, è proprio la donna ad avere il poco onorevole privilegio di essere la più femminile in assoluto.

Tale differenza si presenta come complementarità necessaria di materia e forma: negli animali superiori, infatti, è meglio che il principio informatore (*éidos*), che nel processo riproduttivo conferisce alla materia (*hyle*) la forma per cui essa assume un'identità, sia distinto dalla materia; per questo la natura ha dicotomizzato le specie, distribuendo i due elementi in due categorie di individui, il maschio – portatore di *éidos* – e la femmina – fornitrice di materia inerte. Nell'atto riproduttivo, tuttavia, questa complementarità assume piuttosto i tratti di una competizione; e la

²⁹ Aristot. *HA* 608 a 21.

³⁰ Un discorso a parte andrebbe fatto per l'amore nei confronti della prole, unica "virtù" di cui sono più dotate le femmine delle specie.

femmina, da membro interno al *génos* e “contrario” (*enantion*) complementare del maschio, sembra ritornare a configurarsi come antagonista della categoria degli uomini-maschi. Nel processo di generazione, infatti, il padre apporta la potenza strutturante (*dynamis*) capace di dare forma; la madre invece contribuisce mettendo la materia inerte (*hyle*), in modo tale che l’opera del padre è paragonabile a quella di un artigiano che dal legno grezzo è capace di formare un letto. Se il seme paterno è abbastanza caldo da sconfiggere l’umidità femminile, l’unione genererà un figlio maschio; se invece esso non riuscirà a “dominare” sulla forza inerziale della materia, nascerà una femmina³¹.

Dal punto di vista della funzione riproduttiva, dunque, maschio e femmina tornano ad essere in un rapporto non di più vs. meno, ma di vera e propria opposizione³²: alla forma del seme maschile si oppone la materia della sostanza femminile, alla potenza dello sperma, residuo di sangue ben cotto, si oppone l’inerzia del residuo freddo e umido nel corpo femminile. Nella formulazione aristotelica, per generare un maschio il seme paterno deve sconfiggere la forza inerziale della materia materna, la quale, diversamente, tende a riprodurre sé stessa, dando vita a figlie femmine: insomma, intorno a questa lotta del principio maschile contro l’inerzia femminile, pare di sentire ancora volteggiare il fantasma della donna che dà luogo a sé stessa, della “famiglia” (*génos*) di sole donne. In questo modo, l’antico modello oppositivo viene integrato nel nuovo, trasponendolo al livello teleologico: solo il principio maschile è potenza (*dynamis*), capace di dare forma alla materia brutta (*hyle*) del femminile³³.

Di questa potenza e perfezione maschile gli animali forniscono ancora una volta indizio e prova, come quando, per esempio, testimoniano che la natura – che nulla fa a caso attribuisce le armi di difesa solo ai maschi, evidentemente perché sono i maschi che sanno che cosa farsene:

Bisogna dunque assumere qualcosa in forma universale che sarà utile sia per queste cose sia per molte altre che saranno dette in seguito. La natura assegna ciascuna delle parti strumentali atte alla lotta (sia di autodifesa sia di soccorso ad altri) ai soli animali che possono farne uso, o maggiormente a questi, e soprattutto all’individuo che se ne serve in sommo grado: per esempio

³¹ Aristot. *GA* 766 b 28; 767 b 8. Ma si vedano anche 726 b; 727 b 30; 728 a; 765 b-766 b. Da notare, nel lessico aristotelico della fisiologia riproduttiva, la coppia di termini *kratéin/ hettáomai* (e.g. *GA* 766 a 18-22) che conferiscono alla relazione fra seme maschile e materia femminile le connotazioni di una lotta per il potere. Sulla forza inerziale della materia femminile si veda anche *ibid.* 738 b 33-5, dove il cedimento del seme maschile alla forma femminile nelle successive generazioni di incroci fra specie viene paragonato ai semi forestieri che si adattano col tempo alla terra in cui vengono ospitati.

³² Slittamento e ambiguità già individuati da SISSA (1983, 112s.).

³³ Su come nel trattato di *Metafisica* la coppia maschio/femmina – concepita come differenza e contrarietà all’interno del *génos* – provochi in realtà un’aporia diairetica in quanto non si lascia configurare né come differenza fra individui, né come una differenza fra specie: SISSA (1983, 140-4). Sul fatto che possa esistere una femmina che genera senza l’apporto maschile (ma non il contrario): Aristot. *GA* 741 a 33-8 (si veda DEAN-JONES [1994, 183]).

il pungiglione, lo sprone, le corna, le zanne e altre parti siffatte se ce ne sono. Poiché il maschio è più forte e animoso alcuni posseggono tali parti in esclusiva, altri in maniera maggiore (*scil.* rispetto alle femmine). Tutte le parti che è necessario avere anche per le femmine, come quelle per il nutrimento, esse le possiedono, in grado minore, ma le possiedono; mentre quelle che non sono atte a nessuna delle funzioni indispensabili, non le possiedono. Anche per questo i maschi dei cervi hanno le corna, mentre le femmine non le hanno; differenti sono anche le corna delle vacche e dei tori; similmente anche quelle delle pecore. Anche gli sproni, quando li hanno i maschi, molte delle femmine non li possiedono. Nello stesso modo anche altre parti di questo tipo³⁴.

In tutta la tradizione di pensiero, maschile e femminile costituivano quindi una coppia fortemente asimmetrica, il cui punto di equilibrio non si trovava nel mezzo, bensì completamente spostato dalla parte del maschile. Nella messa in contatto con il mondo animale questa rappresentazione polare della differenza sessuale incrociava talvolta quella dell'opposizione domestico/selvatico. Se messe in rapporto, queste due coppie producevano un allineamento del maschile sul selvatico e del femminile sul domestico, con forte attribuzione di valore al primo polo e disvalore al secondo. Gli esempi che si potrebbero fornire sono molti; ci limiteremo a menzionarne due.

In primo luogo la coppia cane/lupo. I due animali venivano percepiti – peraltro con intuizione confermata dalla moderna genetica – come appartenenti a una medesima “famiglia”: in Esopo per esempio il lupo chiama il cane “fratello” e riesce così a convincerlo a consegnargli una pecora³⁵. Tuttavia, essi stavano fra loro in una relazione di opposizione polare: il lupo era il canide indipendente, fiero, indisponibile a patteggiamenti con l'uomo, un nemico dichiarato; il cane, invece, era come il suo corrispettivo inurbato, parassitario e sottomesso all'uomo, e talora nemico interno, traditore, dell'uomo da cui dipende. Ebbene, della caratterizzazione femminile del cane si è detto: di quella “maschile” del lupo si potrebbero produrre mille esempi, dalle similitudini guerriere alle rappresentazioni nella favolistica. Per l'argomento che qui trattiamo, basti ricordare il celebre frammento di Solone dove lo statista-poeta ateniese paragona sé stesso a un lupo che si difende dalle *kynes* che lo accerchiano, fuor di metafora, dai suoi faziosi e infidi concittadini³⁶. La femminilità delle *kynes* nel passo pare potersi spiegare proprio con l'effetto polare che la coppia animale produceva e che conferiva alla metafora il seguente senso: il poeta “maschio” indipendente e solo, si oppone a un branco di “femmine”, codarde e vili.

Altro esempio eclatante era la coppia infraspecifica cinghiale/maiale. Appartenenti entrambi al *génos* degli *hyes* (o *syas*), il cinghiale e il maiale si opponevano per *status*: l'uno selvatico, l'altro

³⁴ Aristot. *PA* 661 b 27-662 a 7.

³⁵ Aesop. 342 Perry, 216 Chambry³.

³⁶ Sol. fr. 36 West² = 30 Gentili-Prato².

domestico. Basti dire che, in greco, il tipo selvatico del suino riceveva il nome del “maschio” della specie: *kápros* era infatti il nome del “verro”, ma era anche il termine utilizzato per designare il cinghiale³⁷.

Che la domesticazione fosse concepita come un “rammollimento”, una riduzione della fierezza, indipendenza della maschilità alla mitezza e subordinazione del femminile si desume già dall’insistenza con cui nel *corpus* aristotelico si attribuisce maggiore arrendevolezza alle femmine delle specie. Ma un’esplicita teorizzazione si trova formulata in Plutarco, in uno dei trattati dedicati all’intelligenza degli animali³⁸. Secondo il filosofo, infatti, a differenza degli uomini gli animali selvatici possiedono la virtù del coraggio virile (*andréia*) per natura: combattività schietta e senza trucchi, resistenza fino all’ultimo respiro, indisponibilità alla resa e a dipendere dagli altri – per cui nessun leone è schiavo di un altro leone, né un cavallo di un altro cavallo, come invece accade fra gli uomini, dove diventa schiavo chi accetta di sottomettersi. A riprova di ciò starebbe il fatto che quando esemplari di animali selvatici adulti vengono catturati dall’uomo con trappole e trucchi, essi si lasciano morire di inedia, piuttosto che accettare la schiavitù. Ecco cosa succede invece quando gli uomini catturano gli animali da cuccioli, che a causa della loro tenera età sono facilmente arrendevoli e delicati (*euágogoi kai hapaloí*):

stregandoli (*katapharmáttontes*) con l’offrire loro molte ingannevoli delizie (*meilígmata*) e <lacuna> una volta che abbiano assaggiato piaceri contro la loro natura, riescono col tempo a renderli inetti ed essi accettano e sopportano la cosiddetta domesticazione (*exemérosis*) che altro non è che una femminilizzazione (*apogynáikosis*) della loro componente animosa (*to thymoeidés*).

Dove, si noti, il neologismo di difficile traduzione *apogynáikosis* non è in realtà formato sul tema della “femmina” (*thély*) bensì proprio su quello della “donna” (*gynaik-*): la domesticazione, quindi, rende gli animali inetti e vili come lo sono le donne, le femmine più “femminili” che si possano trovare in natura³⁹.

Una seconda modellizzazione, rilevabile sul piano lessicale, rimandava invece a un altro ambito dell’immaginario zootecnico. Si tratta del campo metaforico in cui la donna non maritata figurava come creatura scontrosamente selvatica, destinata a essere domata dall’uomo. Famoso è il caso della ragazza rappresentata come “puledra”, che troviamo per la prima volta in Anacreonte:

³⁷ FRANCO (2006).

³⁸ Plut. *Mor.* 987 e-f (*Bruta animalia ratione uti*).

³⁹ Come già in Aristotele, è la donna il referente (implicito o esplicito) di ogni discorso sull’inferiorità del femminile: le femmine degli animali infatti, come dirà subito dopo Plutarco, spesso non sono per nulla inferiori ai loro maschi.

Perché, puledra di Tracia, lanciandomi occhiate torve
spietatamente mi eviti? Pensi che io non ci sappia fare?

Allora sappi che il morso te lo metterei come si deve
e, tenendo le briglie, ti saprei far girare intorno alla meta;

ma tu stai nei prati a pascolare e a giocare saltando leggera,
perché non hai un abile fantino che ti salti in groppa⁴⁰.

Si tratta della declinazione simposiale⁴¹ di un tema altrimenti assai diffuso nell'immaginario greco, ossia quello della giovane ragazza recalcitrante, che una buona educazione deve prima o poi "domare" per poi sottomettere al "giogo" del matrimonio⁴². Come nel paradigma aristotelico della riproduzione la potenza maschile deve imporsi su una materia femminile che oppone resistenza, così nell'immaginario dell'unione matrimoniale fra uomo e donna, l'uomo sottomette al proprio volere la donna imponendole briglie, morso o giogo. E anche se l'immagine dell'aggiogamento matrimoniale coinvolge entrambi i coniugi, concepiti come coppia di animali appaiati, si nota una asimmetria di uso della metafora: è infatti il marito l'agente – colui che "aggioga" o che "si appaia al giogo" una donna – oppure il padre della ragazza da sposare che "aggioga" la figlia a un marito, mentre la donna subisce sempre l'azione⁴³.

Se è vero che la metafora della doma era in alcuni casi impiegata anche nel lessico dell'educazione maschile, come per esempio nell'*agéle* spartana⁴⁴, per la donna essa continuava a valere anche dopo la fase dell'adolescenza e dopo il matrimonio, coerentemente con la rappresentazione delle donne come eterne bambine, incapaci di gestirsi efficacemente in maniera autonoma. Anche quando ormai è stata "domata" e ha imparato ad accettare il giogo e le briglie, infatti, una donna richiede comunque controllo e dominio da parte del suo "cavaliere" benché, come afferma Plutarco, nel reggere le redini il marito debba saper dosare la forza:

⁴⁰ Anacr. fr. 78 Gentili.

⁴¹ Si vedano anche Athen. 533d e – probabilmente – Cratin. fr. 94 K.-A. (87 Kock). Altri esempi di donna "puledra" in Epicr. comico fr. 8.3 K.-A. (9.3 Kock); Eur. *Hec.* 142; *Andr.* 621; *Hipp.* 546. Si veda anche Hesych. s.v. πῶλος.

⁴² Si vedano a questo proposito CALAME (1977, I, 411-20; II, 67-72); GHIRON-BISTAGNE (1985, 105-21). In Eur. *Hipp.* 546 Iole, la vergine di Ecalia data in sposa a Eracle contro la sua volontà, è definita "puledra senza giogo di letto" (*pōlon ázyga léktron*) che Afrodite conduce sotto il giogo matrimoniale – potenza divina di costrizione: tutto lo stasimo dice della forza inoppugnabile di Eros e Afrodite – portandola via dalla casa del padre.

⁴³ Si vedano le seguenti ricorrenze dei verbi *zéugnymi* e *syzéugnymi*: Eur. *IA* 698; *Phoe.* 1366; *Bacch.* 468; *Alc.* 994; *Tr.* 676; *El.* 99; *Soph. Tr.* 536; *Plut. Sull.* 33.3. Negli unici casi in cui anche il marito subisce l'azione – viene cioè "aggiogato" – ciò avviene per opera di un agente superiore come una divinità (Eur. *Alc.* 166; *Hipp.* 546) o una consuetudine civica (Aristot. *Pol.* 1335 a 16; Xen. *Oec.* VII 30) oppure si tratta dell'autore di un racconto che "fa sposare" due personaggi (Aristot. *Pol.* 1269 b 28).

⁴⁴ Ancora CALAME (1977, I, 374s.).

Coloro che non riescono a montare a cavallo, o per debolezza o per fiacchezza, insegnano ai loro animali a inginocchiarsi e a curvarsi: così alcuni che sposano donne nobili o ricche invece di rendere migliori sé stessi, umiliano quelle, perché pensano di poterle dominare meglio una volta che le abbiano rese spregevoli. Invece bisogna, nel tenere le briglie (*chrêsthai tô chalinô*), tenere conto della dignità della propria moglie così come si terrebbe conto della grandezza del cavallo⁴⁵.

Vi è poi il caso della donna-giovenca⁴⁶: si pensi al termine *damále* o *dámalis* “giovane giovenca” usato per indicare una ragazza, comunque connesso alla radice del “domare”, “sottomettere”⁴⁷. Il fenomeno stupisce poco se si pensa che il verbo *damázein* significa “sottomettere a un marito” in Omero⁴⁸ e i termini *ádmētos*, *admés* si dicevano ugualmente di animale non ancora avvezzo a giogo o briglie e di fanciulla non sposata⁴⁹; così come *neódmētos* si diceva di ragazza appena sposata⁵⁰. Anche il termine *pórtis* (o *póris*) “giovenca giovanissima” è attestato, benché in epoca tarda, come metafora poetica per “giovane donna”⁵¹, mentre una buona moglie è rappresentata come giumenta di razza in un frammento pindarico⁵².

La giovane donna non sposata era dunque immaginata come un animale che deve essere addomesticato, reso avvezzo alla mano dell'uomo. La metafora non oppone quindi in questo caso due animali, uno selvatico – polo positivo: maschio – e uno domestico – polo negativo: femmina – come nei casi visti in precedenza, bensì oppone l'animale selvatico – polo negativo: femmina – all'uomo civilizzato – polo positivo: maschio, secondo il paradigma attivo anche nella semantica degli aggettivi *hémēros* “mite”, “domestico” ma anche “civile”, in opposizione ad *ágrīos* “selvatico” ma anche “feroce”, “intrattabile”, “rozzo”. La ragazza da marito è pensata come una creatura vissuta al di fuori della socialità e della civiltà, al di fuori del contatto con gli uomini-maschi, una bestiola selvatica (*agrótera*)⁵³, una cerbiatta attonita e impaurita⁵⁴ che spetterà allo sposo rendere affezionata e prona al proprio volere.

⁴⁵ Plut. *Mor.* 139 b (*Precetti coniugali*).

⁴⁶ Ancora CALAME (1977, I, 412).

⁴⁷ Dei verbi *damázein*, *dámnēmi*. Si veda e.g. Epicr. comico fr. 8 K.-A.; *A.P.* 5.292.10.

⁴⁸ E.g. Hom. *Il.* XVIII 432 e cf. *ibid.* III 301; *Od.* III 269.

⁴⁹ Si vedano, a titolo di esempio, i seguenti passi: Hom. *Od.* VI 109, 383; IV 637; VI 109; *Inni omerici* V 82; Aesch. *Suppl.* 149; Soph. *El.* 1239; *OC* 1056, 1321 (detto di Atalanta).

⁵⁰ Eur. *Med.* 623; Quinto di Smirne 3.405. Si veda anche il composto *atáurotos* detto di vergine (Ifigenia in Eschilo, *Ag.* 245) e di donna che non ha rapporti sessuali con il marito (Ar. *Lys.* 217 *cum scholiis*). Cf. Poll. 2.173. Per altri passi in cui una donna è definita “mucca” si veda BRASWELL (1988, 227).

⁵¹ Lyc. 102 (Elena), 184 (Ifigenia). In Eur. *Suppl.* 629 il termine è riferito (forse letteralmente) a Io.

⁵² Pind. fr. 122 Snell-Maehler.

⁵³ Hom. *Il.* XXI 471; Pind. *P.* IX 6; Xen. *Cyr.* 6.13, Paus. I 19, 6.

⁵⁴ Per l'immagine della giovane cerbiatta si vedano Anacr. fr. 28 Gentili e le imitazioni in Bacch. 13. 54-57; Hor. *Carmina* 1.23.

Non c'è dubbio quindi che, comunque la si facesse funzionare, l'opposizione domestico/selvatico tornasse sempre a discapito del genere femminile: se messa in sistema con l'opposizione femmina/maschio allinea il femminile sul *coté* della passività, dell'inerzia, della subordinazione servile; se invece viene fatta interagire con l'opposizione uomo/animale allinea il femminile al polo – negativo – di un'animalità da ridurre all'ordine.

In questo “lavoro” delle metafore all'interno delle pratiche discorsive, si vede bene come il momento definitorio/descrittivo potesse trasformarsi in atto normativo: la ragazza per bene, infatti, non è – cioè non deve essere – remissiva “per natura”, ma mostrarsi refrattaria alla doma come un buon puledro di razza; salvo poi, una volta sposata, divenire paziente e remissiva come un giovenca da lavoro. La ferocia e l'indipendenza del selvatico appartengono al maschio, che nella guerra e nella caccia manifesta la propria “virilità” (*andréia*) affrontando alla pari le specie più bellicose, salvo poi tornarsene senza danno nella sfera della mitezza domestica: il destino della donna – il suo *télos* “naturale” – è quello di diventare un perfetto animale domestico, dipendente e remissivo come un bravo bovino, docile e affettuoso come un buon cane di casa.

Un'altra *imagery* animale opponeva invece uomo e donna secondo il paradigma predatorio. Esso poteva giocare sia in *setting* totalmente selvatici sia misti – predatore selvatico/preda domestica. La donna, in questi casi, ha per *comparatum* un animale debole, in genere un erbivoro che ha come arma di difesa la fuga, che viene impaurito da un predatore-maschio: se ne trova un caso esemplare nelle *Supplici* eschilee⁵⁵, in cui le Danaidi insegue dai loro aggressivi pretendenti sono “vitelle” (*damáleis*) insegue dai “lupi”; o anche nell'episodio dell'*Odissea* in cui il protagonista, approdato naufrago sull'isola dei Feaci, avanza fra le compagne di Nausicaa come «un leone tra mucche o pecore o cervi selvatiche»⁵⁶.

Un riflesso importante di questo sistema metaforico che faceva intervenire l'*imagery* animale nella costruzione della differenza di genere si trovava, nella lingua greca, anche a livello grammaticale. Si nota infatti una particolarità nell'uso degli zoonimi di genere comune, cioè privi di marca di genere grammaticale: alcuni di essi, come *kyon*, *bous*, *hys* tendono ad essere utilizzati al “femminile generico”, vale a dire che risultano percepiti come “femminili” anche quando indicano un insieme di individui appartenenti ad entrambi i sessi. Nel caso di *hys* e *bous* si potrebbe pensare che l'uso venisse dall'esistenza di una differenziazione semantica che distingueva il maschio della specie: vale a dire che *bous* risulterebbe femminilizzato per opposizione a *táuros*, così come un insieme di *hyes* risulterebbe al femminile per opposizione al *kápros*; ma che dire allora di *kyon*? E di *élapfos*? E di *híppos*? A mio avviso in questi casi a “femminilizzare” il genere semantico degli

⁵⁵ Aesch. *Suppl.* 350-3.

⁵⁶ Hom. *Od.* VI 130-8.

zoonimi era proprio la caratterizzazione culturale delle rispettive figure animali⁵⁷: il cane come opposto del suo fratello “maschio” lupo; il cervo in quanto erbivoro preda sempre rappresentato come terrorizzato e in fuga; il cavallo per le sue inevitabili connessioni col dominio della doma... Perché dunque non pensare che anche l’uso al femminile di *bous* e *hyes* fossero condizionati dalla rappresentazione culturale che allineava le due specie al dominio della passività, del parassitismo e, dunque, al polo del femminile?

Qualche ultimo esempio di quanto solidale e compatto si mostrasse questo sistema metaforico si può trarre dalle discipline ermeneutiche. Nel trattato pseudo-aristotelico di fisiognomica maschile e femminile vengono dapprima definite, in linea con il modello inaugurato da Aristotele, come due “forme” all’interno di ciascuna specie, di cui l’una – il maschile – è connotata da una serie di “virtù” positive, l’altra – il femminile – dalla assenza o carenza delle medesime. L’intero regno animale è prova di questo assunto e lo rende, perciò, una legge di natura:

Si deve dividere il *génos* degli animali in due forme (*morphái*), il maschile e il femminile, attribuendo a ciascuno ciò che gli è congruo. Tra gli animali che noi alleviamo (*scil.* domestici) le femmine sono più docili e di animo più debole dei maschi, ma sono anche meno forti e più facili da allevare e da addomesticare. Perciò essendo di tale fatta, saranno anche meno ardimentose dei maschi [...] mi pare anche che le femmine siano più malfattrici dei maschi, più precipitose e meno capaci di difendersi. Così sono in modo evidente le donne e gli animali che sono allevati presso di noi: quanto a quelli che vivono nei boschi, cacciatori e pastori concordano nell’affermare che le cose stanno nella stessa maniera. D’altra parte è evidente che ciascuna femmina in ciascuna specie, rispetto al maschio, ha testa più piccola, viso più stretto, collo più sottile, torace più debole, costole più piccole; ha invece i fianchi e le cosce più carnosì dei maschi, le ginocchia che si toccano e le gambe sottili; i piedi più belli e l’intero aspetto fisico più piacevole che nobile ed è inoltre meno vigorosa e più molle, avendo la carne più umida⁵⁸.

Il principio è talmente universale che, nella prassi dell’interpretazione, funziona poi come categoria alla pari o addirittura sopraordinata a quella della tassonomia di specie. Ciò avviene in tre modi:

1. Il femminile (*to thêly*) e il maschile (*to árren*) funzionano come classe analogica al pari della specie animale o dell’*éthnos* barbarico. Per esempio:

⁵⁷ Si veda, per quanto riguarda il cane, la discussione in FRANCO (2003, 283-300).

⁵⁸ Ps.-Aristot. *Phgn.* 809 a 28-b 12.

Quanti hanno il collo grosso sono forti nell'animo: si veda il maschio. Quanti l'hanno sottile sono deboli: si veda la femmina. [...] Quelli che sono sproorzionati sono malvagi: questo rimanda [...] al femminile⁵⁹.

2. Le donne (*gynáikes*) funzionano come classe analogica al pari della specie animale o dell'*éthnos* barbarico. Per esempio:

Quelli che hanno il petto completamente senza peli sono senza ritegno: si vedano le donne. [...] Quelli che hanno una voce molto grave sono insolenti: si vedano gli asini. Quelli la cui voce parte da toni gravi per finire con gli acuti sono tristi e lamentosi: si vedano i buoi e le caratteristiche dell'emissione vocale. Quelli che parlano con toni acuti languidi e fiacchi sono omosessuali: si rimanda alle donne e all'evidenza. Chi invece ha una voce forte, chiara, grave < > si rimanda ai cani gagliardi e all'evidenza. Quanti hanno una voce monotona e debole sono miti: si vedano le pecore. Quelli che invece hanno voce acuta e schiamazzante sono sfrenati: si vedano le capre⁶⁰.

3. La singola specie animale viene allineata su uno dei due poli – maschile/femminile. Per esempio:

Stando così le cose, di tutti gli animali il leone si trova ad essere quello che più compiutamente partecipa del tipo maschile. Ha infatti una bocca molto grande, muso squadrato, non troppo ossuto, mascella superiore non sporgente ma bene equilibrata con quella inferiore [...] Queste sono le caratteristiche fisiche: quanto all'animo poi è generoso e liberale, magnanimo e desideroso di vittoria, mite, giusto e incline a mostrare attaccamento verso gli eventuali compagni. Il leopardo invece tra gli animali che sembrano essere coraggiosi è più femminile nell'aspetto eccetto che nelle gambe (di cui infatti si avvale per compiere atti di forza): ha muso piccolo, bocca grande, occhi piccoli, chiari, infossati... [...] per quanto riguarda l'animo, è meschino, scaltro, e, per dirla in breve, ingannevole⁶¹.

Ai nostri occhi il carattere circolare di questo tipo di argomentazione è evidente: a leone e pantera si attribuiscono i tratti fisici pensati per la coppia uomo/donna e, quindi, li si pensa nei termini di uomo/donna anche dal punto di vista caratteriale; a chiudere il cerchio penserà l'atto ermeneutico: chi avrà tratti fisici di leone sarà virile, chi di pantera femmineo. Altrettanto evidente la proiezione sulla specie animale delle caratteristiche caratteriali attribuite in maniera preconcepita a uomo/donna: si veda l'indole "mite, giusta e leale verso i compagni" attribuita al leone, caratterizzazione che sfida qualunque etologia empirica.

⁵⁹ Ps.-Aristot. *Phgn.* 812 b; 814 a.

⁶⁰ Ps.-Aristot. *Phgn.* 813 a-b.

⁶¹ Ps.-Aristot. *Phgn.* 809 b.

Altri esempi si potrebbero trovare nell'onirocritica. In Artemidoro, per esempio, un altro opposto del lupo era la volpe, subdola e malvagia:

Un lupo [...] corrisponde a un nemico violento e rapace e malvagio che però agisce allo scoperto (*ek tou phaneroû*). La volpe indica le stesse cose del lupo, ma si differenzia in quanto indica che i nemici non attaccano allo scoperto, bensì ordiscono di nascosto (*lâthrai epibouléusontas*)⁶².

C'è dunque da stupirsi se il discorso si conclude dicendo che la volpe «per lo più indica che le persone ostili sono donne»? Cane e volpe si opponevano all'altro “canide” della famiglia, il lupo, decisamente “maschio”, che godeva di un'immagine non sempre limpidamente positiva, ma certamente migliore rispetto a cane e volpe.

Il sistema metaforico attivo nella cultura greca faceva dunque passare anche in seno alla grande famiglia degli “altri animali” non tanto e non solo la distinzione di sesso, ma una vera e propria distinzione di *Gender*: cioè di tutte le caratteristiche comportamentali virili/non virili che, in tal modo, acquisivano il rango di un dato di natura. L'opposizione maschile/femminile funzionava dunque come livello tassonomico più elevato sia della differenza di specie sia della differenza etnica, e si mostrava in grado di organizzare maxi-categorie polarizzate come è evidente anche in altre testimonianze: per esempio nel trattato del *corpus* ippocratico *Arie, acque e luoghi*, dove alcuni popoli della terra “molliti e umidi”, *ergo* femminili, sono contrapposti ad altri “secchi e duri”, quindi maschili⁶³.

Si assiste dunque a un doppio movimento, per cui da un lato la dicotomia di *Gender* – femminile/maschile – viene fatta passare in seno a tutti gli esseri viventi, formando una classe di “femminile” universale e trasversale rispetto alle specie animali; dall'altro la dicotomia di *Gender* viene proiettata sulle specie animali come principio classificatorio sopraordinato alle specie, per cui esistono specie maschili e specie femminili.

Questo doppio movimento era generato, ovviamente, da un radicamento molto profondo del modello della differenza di genere nel sistema culturale: e, a sua volta, produceva una forte conferma della sua verità nel momento in cui sapeva scovare – o in qualche caso proiettava arbitrariamente – nella *physis* dell'etologia animale i suoi riscontri. La caratterizzazione maschile/femminile delle specie animali serviva dunque come sponda dimostrativa all'assunto che le caratteristiche caratteriali – coraggio/viltà, forza/debolezza, lealtà/inganno etc. – si trovano distribuite anche in natura secondo la logica binaria del modello uomo/donna. Qualunque fosse il

⁶² Artem. 2.12.

⁶³ Hp. *Aër.* 15-24. Si veda SASSI (1988, 103).

tipo di movimento che attivava l'intersezione fra l'*imagery* animale e quella di *Gender*, il risultato prodotto predicava sempre per il femminile o un'inferiorità congenita – rispetto al più completo e forte maschile – o un'eccedenza pericolosa che spetta al maschio ridimensionare – la donna da domare – o una debolezza bisognosa di tutela che spetta al maschio esercitare – la donna-gregge da difendere contro i predatori.

Cristiana Franco

Corso Garibaldi, 104

I – 20121 Milano

franco@unisi.it

Riferimenti bibliografici

- Andò, V. (2005) *L'ape che tesse. Saperi femminili nella Grecia antica*. Roma. Carocci.
- Bettini, M. (1986) *Antropologia e cultura romana*. Roma. La Nuova Italia Scientifica.
- Bettini, M. (1998) *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*. Torino. Einaudi.
- Bodson, L. (2003) Aristote, Génération des animaux, Histoire des animaux, Marche des animaux, Mouvement des animaux. In Motte, A., Rutten, Chr., Somville, P. (éds.) *Philosophie de la Forme. Eidos, Idea, Morphè dans la philosophie grecque des origines à Aristote*. Louvain-la-Neuve-Paris-Dudley MA. Peeters. 391-433.
- Brandes, S. (1984) Animal metaphors and social control in Tzintzuntzan. In *Ethnology*. 23. 207-15.
- Braswell, B.K. (1988) *A Commentary on the Fourth Pythian Ode of Pindar*. Berlin-New York. W. de Gruyter.
- Calame, C. (1977) *Les chœurs des jeunes filles en Grèce archaïque*. Roma. Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri. 2 voll.
- Dean-Jones, L.A. (1994) *Women's Bodies in Classical Greek Science*. Oxford. Clarendon Press.
- Detienne, M. (1975) *I giardini di Adone*. Trad. it. Torino. Einaudi. (ed. or. [1972] *Les Jardins d'Adonis*. Paris. Gallimard).
- Dierauer, U. (1977) *Tier und Mensch im Denken der Antike*. Amsterdam. Verlag B.R. Grüner.
- Franco, C. (2003) *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*. Bologna. Il Mulino.
- Franco, C. (2006) Il verro e il cinghiale. Immagini di caccia e virilità nel mondo greco. In *SIFC*. 4/1. 5-31.

Ghiron-Bistagne, P. (1985) Le cheval et la jeune fille ou de la virginité chez les anciens grecs. In *Pallas*. 22. 105-21.

Greimas, A.J. (1985) *Le api e le donne*. Urbino. International Center for Cultural Studies.

Guillaumin, C. (1992) *Sexe, race et pratique du pouvoir: l'idée de Nature*. Paris. Coté-femmes.

Lévi-Strauss, C. (1964) *Il totemismo oggi*. Trad. it. Milano. Feltrinelli (ed. or. [1962] *Le totémisme aujourd'hui*. Paris. Presses Universitaires de France).

Li Causi, P. (2008) *Generare in comune. Teorie e rappresentazioni dell'ibrido nel sapere zoologico dei Greci e dei Romani*. Palermo. Palumbo.

Lloyd, G.E.R. (1991) The invention of nature. In *Methods and Problems in Greek Science*. Cambridge. Cambridge University Press. 417-34 (trad. it. In *Metodi e problemi della scienza greca*. Roma-Bari. Laterza. 1993. 719-50).

Lloyd, G.E.R. (1992) *Polarità e analogia*. Trad. it. Napoli. Loffredo (ed. or. [1966] *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*. Cambridge. Cambridge University Press).

Loraux, N. (1981) Sur la race des femmes et quelques-unes des ses tribus. In *Les enfants d'Athéna*, Paris. Maspero. 75-117. (Originariamente pubblicato in *Arethusa*. 11. 1978. 43-87).

Loraux, P. (1996) L'invenzione della natura. In *I Greci*. vol. I. Torino. Einaudi. 319-42.

Mayhew, R. (2004) *The Female in Aristotle's Biology*. Chicago-London. The University of Chicago Press.

Naddaf, G. (2005) *The Greek Concept of Nature*. Albany, NY. State University of New York Press.

Olender, M. (1985) Coup d'œil dans les coulisses. In *Le genre humain*. 12. 7-22.

Ransome, H.K. (1937) *The Sacred Bee in Ancient Time and Folklore*. Boston-New York. Houghton Mifflin.

Remotti, F. (2008) *Contro natura. Una lettera al papa*. Roma- Bari. Laterza.

Rigotti, F. (1992) *Il potere e le sue metafore*. Milano. Feltrinelli.

Sassi, M.M. (1988) *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*. Torino. Bollati Boringhieri.

Scarpi, P. (1984) *Il picchio e il codice delle api*. Padova. Bloom Edizioni.

Schnapp-Gourbeillon, A. (1981) *Lions, héros, masques. Les représentations de l'animal chez Homère*. Paris. Maspero.

Sissa, G. (1983) Il corpo della donna: lineamenti di una ginecologia filosofica. In Campese, S., Manuli, P, Sissa, G. (a cura di) *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*. Torino. Bollati Boringhieri. 83-145.

Tambiah, S.J. (1969) Animals are Good to Think and Good to Prohibit. In *Ethnology*. 8. 424-59.

Tapper, R.L. (1988) Animality, Humanity, Morality, Society. In Ingold, T. (ed.) *What is an Animal?* London. Routledge. 47-62.

Vernant, J.-P. (1982) Alla tavola degli uomini. In Detienne, M., Vernant, J.-P. (a cura di) *La cucina del sacrificio in terra greca*. Trad. it. Torino. Boringhieri. 27-89 (ed. or. [1979] *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris. Gallimard).

Wijeewardene, G. (1968) Address, abuse, and animal categories in northern Thailand. In *Man*. 3. 76-93.

Zucker, A. (2005) *Les classes zoologiques en Grèce ancienne, d'Homère à Élien (VIIIe av.-IIIe ap. J.-C.)*. Aix-en-Provence. Publications de l'Université.