

Donatella Maddalena Rossi

Da parthenos a gyne: la donna Greca tra pubertà e matrimonio

From parthenos to Gyne: The role of Greek woman between puberty and marriage

Abstract

Il contributo si propone di ricostruire come fosse percepito e riferito all'interno delle fonti greche il delicato passaggio fisiologico, psicologico e sociale da *parthenos* (fanciulla) a *gyne* (donna). Tale passaggio doveva fluire rapidamente e all'interno dell'istituto matrimoniale, pena la ricaduta in condizioni patologiche o devianti. Le testimonianze analizzate sono prevalentemente di carattere medico-biologico e riconducibili all'Atene di V-IV sec.a.C., anche se non manca il riferimento a fonti letterarie e il richiamo all'immaginario mitico.

Parole chiave: donna greca, ginecologia ippocratica, menarca, isteria.

Abstract

The aim of this essay is to recreate the way in which Greek sources perceived and reported the delicate physiological, psychological and social transition from *parthenos* (young girl) to *gyne* (grown woman). This moment was meant to be a fluid and rapid transition to the state of married woman, in order to avoid a fall into states of deviance and also to avoid real pathologies. The evidence analysed is mainly of a medical biological nature and dates back to V-IV B.C.in Athens, but literary sources and echoes of mythical fantasies are also considered.

Keywords: Greek woman, Hippocratic gynecology, menarche, hysteria.

La parthenos

Delle fasi evolutive della vita umana, siano esse di ordine fisiologico o anche psicologico, la pubertà rappresenta di certo una delle più significative. Il passaggio all'età puberale, nello specifico, si presta, date le numerose valenze ascrivibili al fenomeno, a osservazioni e analisi diversificate. Il principale punto di vista che sarà assunto è quello dell'osservazione della sua fisiologia, in considerazione del fatto che la pubertà è, innanzitutto, il momento in cui si raggiunge la maturità sessuale. La seguente ricerca è partita, infatti, dall'analisi delle fonti greche di carattere medico e filosofico-biologico, riferibili a un contesto ateniese di V-IV sec. a.C. Non si è ignorato, però, che l'inizio della capacità riproduttiva rimandi inevitabilmente, a livello sociale, all'istituzione del matrimonio, sede della riproduzione legittima, e per la donna momento privilegiato, che sancisce il passaggio dalla fanciullezza all'età adulta. Si è dunque fatto cenno ad alcuni elementi relativi agli usi matrimoniali nel medesimo contesto.

Il ragazzo pubere, ma spesso anche il bambino, in greco viene detto ὁ παῖς, termine di cui esiste anche la variante femminile ἡ παῖς, per la ragazza. Per i fanciulli di età più tenera si adopera l'aggettivo νήπιος, α, ον, che vuol dire «di tenera età, bambino, fanciullo», e che si fa corrispondere al latino *infans* (da νη, ἔπος), ovvero infante. Il termine più usato per indicare le ragazze più grandi è ἡ παρθένος, che significa allo stesso tempo: vergine, ragazza, giovane donna non sposata, figlia.

La παρθένος con ogni probabilità era la fanciulla ormai pubere, quindi non più bambina, anche se Sorano (II sec. d.C.) in *Gynaeciorum* (I, 29, 6) usa il termine παρθένοι per indicare anche le ragazze prima del menarca. Secondo Helen King¹, il centro principale del campo semantico coperto dal termine παρθένος non è «vergine», ma «non sposata»; l'idea di gioventù è presente, ma il termine può essere applicato alle

¹Cfr. Helen King (1983). Images of women in antiquity. In A. Cameron-A. Kurt, *Bound to bleed: Artemis and greek women* (pp. 109-127). Beckenham; Lydie Bodiou (2001). *Le sang des femmes grecques*. Rennes: Presses Universitaires. La King a tal proposito rimanda alla lettura di Nicole Loraux (1981). *Les Enfants d'Athéna, Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Paris: Maspero; Claude Calame (1977). *Les chœurs des jeunes filles en Grèce archaïque*. Roma: Edizioni dell'Ateneo. Calame ancor prima affermava: «Il termine [di vergini] che utilizziamo per giovinette e per adolescenti non deve dare illusioni: esso si applica in Grecia a un concetto della verginità molto diverso da quello imposto alla nostra cultura da venti secoli di pietà mariale. Indica, insomma, la condizione particolare della giovane donna che, pubere, non è ancora sposata». Una riflessione più recente al riguardo è presente in Giulia Sissa (1992). *La verginità in Grecia*. Roma-Bari: Laterza.

donne non sposate più vecchie. Dunque, per παρθένος s'intende principalmente la donna nubile, che può o non può essere vergine, o giovane, sebbene la verginità e la gioventù fossero aspetti della παρθένος ideale. Esiste, infatti, anche un altro termine, spregiativo, adoperato da Ateneo (II sec. d.C.) in *Deipnosophistai* (X, f): ἡ παιδίσκη, che vuol dire «fanciulla», ma anche «cortigiana» e «prostituta», e che potrebbe avere anche l'accezione di «sgualdrinella»². Si può pensare, quindi, che la παιδίσκη fosse una παρθένος di facili costumi, anche se spesso il termine viene utilizzato semplicemente per indicare delle giovani prostitute. Erodoto (V sec. a.C.), in *Historiai* (I, 93) usa entrambi i termini, quando definisce ancora παρθένοι le giovani Tracie, che i genitori non sorvegliano adeguatamente, ma παιδίσκαι le Lidie, che si prostituiscono per accumulare denaro per la propria dote, senz'alcun biasimo da parte della loro comunità.

Esiste ancora un altro nome, sempre presente in Erodoto (*Historiai*, IV, 180), che serve a indicare le fanciulle non ancora sposate, ma non più vergini: ἡ ψευδοπάρθενος, «la falsa vergine». Erodoto narra di una festività libica, celebrata sulle rive del lago Tritonide, in onore di una dea indigena, che corrisponderebbe alla greca Atena, durante la quale la fanciulla più bella viene portata su di un carro, lungo le rive del lago, ed è vestita con un elmo corinzio e abiti da cerimonia greci. In seguito tutte le altre ragazze, divise in due gruppi, cominciano un combattimento con pietre e bastoni. Quelle che, durante la lotta muoiono delle loro ferite, sono chiamate ψευδοπάρθενοι. Ciò vuol dire che, attraverso il combattimento rituale, si fa emergere la verità e l'inganno, tramite la metafora della ferita, che simboleggia la deflorazione: la vera vergine è intatta e illesa, quindi le sopravvissute sono vere vergini. Questi racconti, anche se riferibili a contesti eterogenei, e pur avendo intenti differenti, possono comunque suggerire, tramite il lessico adoperato, che nella prassi capitasse piuttosto ordinariamente che alcune ragazze facessero l'amore prima del matrimonio. Volendo proseguire con un'analisi lessicale, non è un caso neanche che esista un termine come: ὁ παρθένιος, che indica appunto il figlio di madre nubile, di cui esistono vari riferimenti sia nel mito che nella storia. Ma malgrado tutte queste testimonianze, non si può negare che la παρθένος ideale fosse intatta. Si pensi all'espressione «ἡ παρθενεία», che, chiaramente collegata a παρθένος, significa inequivocabilmente «verginità».

Esistono ancora altri nomi per designare una fanciulla: ἡ νεᾶνις, sempre nei significati di «giovane, ragazza, vergine»; ἡ κόρη, con lo stesso significato, che ricorda

²Nello stesso passo di Ateneo (*Deipnosophistai*, X, f) viene adoperato anche il termine τὸ παιδισκεῖον: lupanare.

le statue di giovinette di età arcaica e dà il nome alla fanciulla del mito Persefone. Suo corrispettivo maschile è ὁ κοῦρος, nell'analogo significato di «ragazzo».

MATERIALI

Tra nymphe e gyne

La parola con cui viene indicata la donna nel momento successivo della sua vita è: ἡ νύμφη (cfr. *nubo*). Il termine significa: «sposa novella», ma anche «fidanzata», «fanciulla in età da marito», e ancora «ninfa delle acque, dei monti o dei boschi» e «crisalide». Il suo corrispettivo maschile è: νυμφίος (sposo, giovane marito).

La tentazione di dare un significato univoco al termine νύμφη, che indichi un momento preciso della vita femminile, può essere forte. Ma conviene tener conto delle varie accezioni della parola, che invece offrono una ricchezza di informazioni preziose: infatti, probabilmente, la condizione di νύμφη non indicava solo un momento puntuale, ma il lasso di tempo in cui una donna da sposabile diventava sposata. Dunque la νύμφη è la promessa sposa e la sposa novella: l'anello di congiunzione tra l'esser παρθένος e l'esser γυνή. Come osserva la King, per l'esattezza, questo lasso di tempo si estende dalla promessa di matrimonio alla nascita del primo bambino e rappresenta una sorta di "periodo latente"³.

Secondo Giulia Sissa⁴, la vicenda delle Danaidi, che ci viene riportata in parte nelle *Supplici* di Eschilo, ma cui fa riferimento in maniera specifica anche Apollodoro (*Biblioteca*, II, 1, 5) ed Euripide (*Ecuba*, 1016, 859), sarebbe emblematica per comprendere la condizione di νύμφη. Le Danaidi sono le cinquanta figlie di Danao, date in sposa ai cinquanta figli dello zio Egitto, che sgozzano i loro mariti durante la loro prima notte di nozze, ubbidendo all'ordine preciso del padre, in seguito alla celebrazione di un regolare γάμος (matrimonio). Le Danaidi sono, dunque, delle νύμφαι, il cui gesto assassino le ha fissate in questa condizione, precludendo loro la possibilità di accedere al successivo passaggio: alla condizione di γυνή. Il loro stato diventa emblematico, perché nella rottura dell'ordine, che il meccanismo della vicenda tragica implica, si evidenzia meglio la loro condizione, che è rimasta congelata. La regola, invece, vuole che i passaggi della vita della donna, da παρθένος a νύμφη, ed in seguito a γυνή, fluiscano rapidamente. La fissazione in uno degli stati antecedenti a quello di donna

³Cfr. Helen King, *Op. Cit.*, p.112.

⁴Cfr. Giulia Sissa, *Op. Cit.*, pp. 115-180.

compiuta rappresenta un'interruzione dell'ordine delle cose, necessariamente foriera di mali. Le Danaidi, quindi, a causa della loro vicenda, si trovano intrappolate in un limbo di incompiutezza, che solo il matrimonio portato fino in fondo, con la procreazione dei figli, vero ed unico τέλος (compimento)⁵ per la donna, può evitare. In una versione del mito, dopo l'uccisione degli sposi, esse sono condannate nel mondo dei morti a versare eternamente acqua in una giara senza fondo, trasportandola con un setaccio (in altre versioni diventano ninfe delle acque, ulteriore accezione del termine νύμφη). Questa pena, in cui si ripete di continuo un atto inutile (versare acqua in un recipiente forato), secondo la Sissa, sarebbe metafora dell'incompiutezza della loro eterna condizione di νύμφαι, che propiziano la fertilità del loro matrimonio, versando acqua, ma che non saranno mai madri. Un'ulteriore interpretazione del significato assunto dall'uso di una giara forata può venire da un'osservazione di tipo medico, infatti, come Ippocrate (V-IV sec. a.C.) nei suoi *Aphorismorum* (V, 51) riferisce: «La bocca dell'utero delle donne incinte si chiude». Una simile osservazione è presente anche in Aristotele (IV sec. a.C.), in *Historia Animalium* (583 b29), ribadita dallo stesso Ippocrate (*De Genitura*, V, 1), e in Galeno (II sec. d.C.) nel *De Usu Partium* (XIV, 3, 146K), dove si precisa che il collo dell'utero, che è capace di dilatarsi fino a far passare un bambino, in gravidanza diventa impenetrabile dalla più sottile delle sonde. Per la Sissa, che propone questa lettura, dunque, la giara aperta sarebbe anche simbolo di un corpo deflorato, ma non reso successivamente pieno e richiuso da una gravidanza. Questa interpretazione può più o meno convincere, ma è importante in quanto apre la strada al passaggio successivo, ovvero suggerisce cosa caratterizza effettivamente la condizione di donna.

La γυνή è la «donna». Il termine significa anche «moglie», ma soprattutto nel senso più compiuto di «madre». Suo corrispettivo maschile è ὁ ἀνὴρ (uomo, marito). Si può notare, dunque, che sia il termine che indica l'uomo, che quello che indica la donna, in greco, abbiano come accezioni imprescindibili, rispettivamente, anche quelle di «marito» e di «moglie». Ma ciò che in sostanza distingue la γυνή dalla νύμφη, la sposa

⁵Riguardo a questo termine si rimanda alla lettura di un passo di Pausania (*Hellados Periegesis*, VIII, 22, 2), il quale riferisce che Era presiedeva a Stinfalo alle tre tappe della vita di una donna: παῖς (fanciulla), τελεῖα (adulta, compiuta), χήρα (vedova), e si bagnava ritualmente a Nauplia in una sorgente che la rendeva vergine ogni anno. Non si vuole in questa sede analizzare la complessità di un rituale carico di simboli e di riferimenti, ma si vuol solo porre l'attenzione sui nomi utilizzati per indicare le donne di età diversa. In particolare si vuole evidenziare che il termine adoperato per indicare la donna adulta è τελεῖα, che viene appunto da τέλος, ed è spesso adoperato per indicare gli adulti, sia al femminile, che al maschile.

novella, è l'esser madre. Secondo Helen King esiste un "legame di sangue" tra le età della vita di una donna, che scandisce le sue tappe: il menarca, la deflorazione, il primo flusso lochiale, si può aggiungere, la menopausa. Sempre secondo la studiosa, la *transitional bleeding*⁶ che completa il passaggio in vera γυνή sono i lochi (lo scarico dell'utero dopo il parto) alla nascita del primo figlio. Nel *De Natura Muliebri* Ippocrate fa spesso riferimento ai malesseri che accompagnano un mancato o difficoltoso flusso lochiale, alla stregua dei problemi che può causare l'irregolarità del flusso mestruale. Ovviamente il sanguinamento lochiale è più difficile dopo il primo parto, e ciò comporta particolari attenzioni.

In una società nella quale le donne sono valutate soprattutto per le loro capacità riproduttive, sono gli eventi biologici a segnare le tappe del progressivo passaggio da παρθένος a γυνή. Esistono, infatti, nella vita della donna dei momenti biologicamente e socialmente definiti, che segnano il suo passaggio di *status*, indicato puntualmente da una diversa denominazione: i più significativi sono menarca, deflorazione, matrimonio e primo parto. Per la donna, esclusa dalla vita politica e in gran parte da quella economica, più che per l'uomo, gli aspetti biologici della sessualità e della riproduzione sono centrali nella definizione della sua identità. Sarebbe, però, inconcepibile pensare gli eventi biologici della vita femminile avulsi dal contesto sociale. È proprio questo, che invece dà loro un ordine e un senso. Lo sguardo dell'autore di scritti medici si sforza di descrivere, catalogare e classificare tutti gli aspetti legati alla ginecologia femminile. La società maschile tende a controllare i difficilmente controllabili cambiamenti del corpo della donna. Probabilmente l'ideale culturale nel contesto analizzato, ovvero nell'Atene del V-IV sec. a.C., sarà stato quello di una perfetta corrispondenza di tempi tra l'evento sociale del matrimonio e i giusti momenti biologici della donna. Questo ideale avrà imposto che il menarca diventasse il segno che una ragazza cominciava a essere nubile, e che in base a ciò si sposasse al tempo opportuno; che questa venisse deflorata dal marito la prima notte di nozze, e che partorisce il primogenito il prima possibile. Ma nella realtà dei fatti ciò non sempre accadeva. I tempi biologici e quelli sociali non sempre coincidevano secondo questo schema: in un contesto diverso, quello della Roma di età imperiale, non si aspettava necessariamente il menarca per dare in sposa le ragazze⁷, le ψευδοπάρθενοι fanno pensare che non sempre

⁶Helen King, *Op. Cit.*, p. 121.

⁷Cfr. M. Keith Hopkins (1965). The Age of Roman Girls at Marriage. *Population Studies*, 18 (3), 309-327; Brent D. Shaw (1987). The age of roman girls at marriage: some reconsiderations. *Journal of Roman Studies*, 77, 30-46. Tali studi evidenziano la diffusione di quest'uso all'interno della famiglia imperiale e

le fanciulle greche aspettassero la prima notte di nozze per la deflorazione, le donne sterili, anche se regolarmente sposate, non potevano assolvere al loro dovere di procreare, inoltre alcune giovani rifiutavano fermamente il matrimonio. Di certo, però, sistematicamente ciò che esulava dallo schema ideale tendeva a essere marginalizzato: il controllo sociale si esprimeva comunque con la disapprovazione e la ripulsa di ogni comportamento irregolare.

L'età del menarca

Un elemento importante in questa ricostruzione è rappresentato dall'evidenziare quali fossero i limiti d'età entro i quali si racchiudeva la fase puberale. Questo dato, oltre a rendere più preciso e chiaro il quadro d'analisi, fornisce preziosi spunti di riflessione su come venissero stabiliti i tempi biologici e, in un esame successivo, su quanto questi influenzassero o meno quelli sociali. Dai passi analizzati si è potuto evincere che tanto Ippocrate che Aristotele fossero concordi nello stabilire l'età d'inizio della pubertà a quattordici anni compiuti, sia per i ragazzi che per le ragazze, salvo un naturale e contemplato tasso di variabilità individuale⁸. Ci si trova, dunque, di fronte a delle testimonianze unanimi. Aristotele, nel settimo libro dell'*Historia Animalium*, fornisce informazioni precise e complete al riguardo:

Il maschio comincia per la prima volta a produrre sperma per lo più a quattordici anni compiuti; allo stesso tempo compare anche la peluria del pube [...]. Intorno allo stesso periodo anche nelle donne si verifica il rigonfiamento dei seni e le cosiddette mestruazioni sgorgano: questo è come sangue versato di fresco [...]. Le mestruazioni giungono alla maggior parte delle donne quando il seno si è già sollevato di due dita⁹.

In un passo delle *Coacae Praenotiones* di Ippocrate si parla indirettamente dell'età d'inizio della pubertà, senza alcuna distinzione tra maschi e femmine, in un contesto che

dell'aristocrazia senatoriale, e lo circoscrivono prevalentemente al centro urbano di Roma e ai suoi immediati dintorni. Il tipo fondamentale di prova adoperato nelle ricerche sono state le lapidi funerarie incise, dalla cui analisi (testo dell'incisione e relative informazioni, fattura, diffusione geografica) si è giunti alle suddette conclusioni.

⁸Cfr. Darrel W. Amundsen-Carol J. Diers (1969). The Age of Menarche in Classical Greece and Rome. *Human Biology*, 41, 125-132; Emiel Eyben (1972). Antiquity's View of Puberty. *Latomus*, 31, 678-697.

⁹Aristotele, *Historia Animalium*, VII, 1, 518.

tratta di tutt'altro. Anche in questo caso, però, viene indicata come età d'inizio della pubescenza i quattordici anni:

Queste malattie non sopraggiungono prima della pubertà, malattie ai polmoni, pleuriti, gotte, [...]; di queste malattie non bisogna aspettare che ne insorga nessuna prima della pubertà. Dai quattordici fino ai quarantadue anni la conformazione del corpo diventa subito foriera di malattie¹⁰.

Secondo Aristotele, l'uomo diventa effettivamente fertile attorno ai ventun anni, che probabilmente erano considerati non solo l'età in cui si cominciava a essere compiutamente fertili, ma anche l'età in cui terminava l'adolescenza, quella che appunto completava la crescita (*adolesco*: cresco, mi sviluppo), così come i quattordici ne rappresentavano l'inizio:

Dunque fino a ventun anni lo sperma è da principio infecondo. In seguito diventa fecondo, ma sia i giovani che le giovani generano dei figli piccoli e imperfetti, come accade anche per la maggior parte degli altri animali¹¹.

O ancora:

Dopo i ventun anni le donne sono già in buone condizioni per generare dei figli, mentre gli uomini devono ancora crescere¹².

In base alle testimonianze di carattere medico-biologico analizzate, si può dedurre che si ritenesse l'età puberale inclusa in un lasso di tempo compreso tra i quattordici e i ventun anni.

Il Peri parthenion ippocratico

Un posto del tutto particolare nella produzione ginecologica ippocratica è occupato dal trattato intitolato: *De eisquae ad virgines spectant* (in gr. *Peri parthenion*)¹³, che

¹⁰Hippocrates, *Coacae Praenotiones*, XXX, 502.

¹¹Aristotele, *Historia Animalium*, VII, 1, 581 b 24- 582 a 33.

¹²*Ibid.*, VII, 1, 581 b 24- 582 a 33.

riguarda nello specifico gli aspetti ginecologici relativi alle fanciulle, o meglio, quelli inerenti alle loro patologie ginecologiche. Ippocrate, infatti, oltre ad aver relegato la ginecologia in trattati che sono separati dal resto della sua produzione, che si occupa di questioni di medicina generale, tende in un certo senso a “patologizzare” la condizione femminile, e nel caso specifico, quella delle ragazze. Per comprendere meglio l'impostazione della ginecologia ippocratica può essere d'aiuto l'interpretazione della Manuli:

In particolare, le normali attività fisiologiche femminili, il coito, la maternità, il parto, le mestruazioni, l'allattamento, sono concepite come naturali funzioni terapeutiche di un immaginario “male femminile”¹⁴.

Ciò vuol dire che, se l'uomo conserva più stabilmente un suo equilibrio fisiologico, la donna, invece, è sempre in balia di un equilibrio precario, che deve essere sistematicamente ristabilito tramite le funzioni relative alla sua sfera ginecologica, ma la cui instabilità dipende da questa sfera stessa.

Il trattatello sulla ginecologia delle ragazze può esserne un chiaro esempio e, considerando il suo interesse e la sua brevità, è preferibile riportarlo integralmente:

Dapprima mi riferisco alla cosiddetta malattia sacra, e agli apoplettici, e ai timori, tutto ciò di cui gli uomini hanno paura fortemente, così da pensare di delirare e di vedere alcuni demoni malevoli, qualora di notte, qualora di giorno, qualora in entrambi i tempi. In seguito a una tale visione molti attualmente si sono impiccati, più donne che maschi: infatti la natura femminile è più scoraggiata e triste. Le vergini, a quante sia giunto il tempo delle nozze, che non hanno ancora preso marito, soffrono di più di ciò insieme alla discesa delle mestruazioni, mentre prima non soffrivano molte di queste cose. Infatti dopo (il menarca) il sangue confluisce nell'utero,

¹³Tale opera è contenuta nel *Corpus Hippocraticum*, che raccoglie gli scritti superstiti delle scuole mediche ippocratiche, attribuibili alla scuola di Cos e a quella di Cnido, e databili per la composizione tra il V ed il IV sec. a.C. Le opere ginecologiche del *Corpus* (*De morbis mulierum*, *De natura muliebri*, *De eis quae ad virgines spectant*, *De sterilitate*) sono con maggiore probabilità attribuibili alla scuola di Cnido.

¹⁴Paola Manuli (1983). Madre materia. Sociologia e Biologia della donna greca. In Silvia Campese-Paola Manuli-Giulia Sissa, *Donne mascoline, femmine sterili, vergini perpetue. La ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano* (pp. 149-185). Torino: Boringhieri, p. 152. Cfr. Aline Rousselle (2007). *Histoire de la différences exuelle*. Montpellier: Nouvelles Presses du Langue doc Éditeur; Maria Luisa Napolitano (2013). *Le Spartane di Licurgo. Elementi per una storia greca di genere*. Napoli: Luciano Editore; Jean-Baptiste Bonnard (2013). Corps masculin et corps féminin chez les médecins grecs. *CLIO*, 37, *Quand la médecine fait le genre*, 21-39.

come qualcosa destinata a scorrere fuori; qualora dunque la bocca dell'uscita non sia stata dilatata, una maggiore quantità di sangue si versa dentro a causa dei cibi e della crescita del corpo, allora il sangue non ha mezzo d'uscita, per l'accumulo balza su verso il cuore e il diaframma. Nel caso in cui dunque queste parti siano state riempite, il cuore ne viene intorpidito, sia il torpore che viene dalla follia, sia il delirio che viene dal torpore lo prende. Come nel caso in cui, se uno sta seduto per molto tempo, il sangue dalle anche e dalle cosce, compresso fortemente verso le gambe e i piedi, procuri intorpidimento, e a causa dell'intorpidimento i piedi diventino incapaci di camminare, ciò accade fin quando il sangue non sia ritornato al suo posto; vi ritorna al più presto qualora l'interessato, essendosi alzato, bagni in acqua fredda la parte sopra le caviglie. Dunque questo intorpidimento è facile a curarsi, infatti il sangue presto rifluisce lungo la direzione retta delle vene, in più la parte del corpo non è principale. Mentre dal cuore e dal diaframma il sangue rifluisce lentamente; qui infatti le vene sono oblique, e il posto è particolarmente soggetto alla demenza e alla follia. Difatti, nel caso in cui queste parti siano state riempite, un brivido errante si leva accompagnato da febbre. Stando così le cose, la donna diviene furente per l'infiammazione acuta, mentre per la putrefazione del sangue diventa avida di stragi, per l'oscurità ha paura e teme; per la putrefazione attorno al cuore le donne s'impiccano, ed, essendo turbato e tormentato per il cattivo stato del sangue, l'animo attira il male. D'altro canto la donna dice anche cose spaventose; e molte sono spinte a saltare e a cadere giù nei pozzi, o a impiccarsi, come se fosse la cosa migliore e più utile. Se non ci sono visioni, c'è un certo piacere per il quale la donna desidera vivamente la morte, come se fosse qualcosa di buono. Quando c'è un ritorno in sé, le donne dedicano ad Artemide molte e varie cose e le vesti femminili più preziose, seguendo i consigli ingannevoli degli indovini. La liberazione da questo male avviene qualora nulla impedisca il fluire del sangue. Consiglio alle vergini, se soffrono di un tale male, di prender marito quanto prima: infatti, se concepiscono, guariscono. Altrimenti, o subito insieme al sopraggiungere della pubertà, o poco dopo, la ragazza sarà agitata, se non per questa, per un'altra malattia. Mentre, tra le donne sposate, sono le sterili a soffrire di queste cose¹⁵.

Il male, al quale sono particolarmente soggette le fanciulle in età puberale, secondo Ippocrate, è una sorta di attacco isterico. L'evento scatenante per l'insorgere del disturbo è rappresentato dall'arrivo del menarca. Qualora, infatti, le vergini (αἱ δὲ παρθέναι), per cui sia giunto il tempo delle nozze (ὥρη γάμου), non abbiano ancora preso marito (πανανδρούμεναι), diventano soggette a questo male insieme con la discesa delle mestruazioni (τοῦτο μᾶλλον πάσχουσιν ἅμα τῇ καθόδῳ τῶν ἐπιμηνίων), cosa che non si verificava prima del menarca (πρότερον οὐ μάλα ταῦτα κακοπαθέουσαι). Se ne deduce che

¹⁵Hippocrates, *De eis quae ad virgines spectant*.

il menarca venisse considerato il segno, per cui si riteneva che per una ragazza fosse maturo il tempo delle nozze (ὥρη γάμου).

È interessante evidenziare in questo caso l'uso del termine ὥρα¹⁶ (ion. ὥρη), che ha vari significati: «periodo definito di tempo nel suo ritorno ciclico», quindi «stagione» o «ora», ma in particolare «la bella stagione», «la primavera», o riferito all'uomo, «la giovinezza» e «la bellezza giovanile», e infine «il tempo opportuno» per un'azione (che sia l'ora del pasto, di andare a dormire, delle raccolte, o del matrimonio), che quindi diventa una realizzazione felice e opportuna. Il plurale Ὥραι indica «le Ore», le guardiane delle porte celesti, figlie di Zeus, associate alle Cariti, quindi considerate come benevole. In effetti servono tutti questi significati per comprendere a pieno l'espressione «ὥρη γάμου» in questo contesto. In primo luogo, la fanciulla viene considerata pronta per il matrimonio quando è matura fisicamente, e segno di questa maturazione è l'arrivo del menarca. Dunque, è il tempo naturale, la stagione, che in questo caso scandisce il tempo sociale, la cui tappa nello specifico è rappresentata dal matrimonio. Inoltre, il termine suggerisce la necessità di essere tempestivi: l'arrivo del menarca, o poco dopo, rappresenta il tempo opportuno per le nozze. Se questo tempo naturale non viene rispettato, il rischio è quello grave di ricadere in una situazione patologica. Tutto ciò che è “fuori stagione”, che è ἄωρος, infatti, nella mentalità greca, ha in sé il significato negativo di qualcosa che non è al suo posto, e che per questo può recare molti mali: si definisce tale una morte prematura, o prima del matrimonio, come si può vedere sugli epitaffi, infatti il sostantivo ἀωρία esprime soprattutto l'inopportunità di una morte precoce. Ma spesso queste espressioni sono riferite ai tempi del matrimonio: ἄνωρος è «chi non è nubile», opposto a ὠρίμα, «nubile»; εὔωρος si definisce «il matrimonio che avviene nei tempi opportuni». Anche l'aggettivo derivato ὠραῖος, che significa «di stagione», «che giunge nei tempi giusti», non viene usato solo in relazione ai frutti, ai lavori rustici o alle intemperie, ma anche alla morte, al matrimonio, con particolare riferimento alle fanciulle in fiore, belle e graziose. Addirittura, e questo si ricollega in maniera ancora più forte al nostro discorso, quest'aggettivo, al neutro plurale, oltre a indicare «i frutti di stagione», viene adoperato anche, e proprio in Ippocrate, con il significato di «mestruazioni». Tutti questi rimandi di significati sembrano confermare l'intuizione di un senso profondo del termine ὥρη, adoperato nel trattato ippocratico. Esso rimanda, infatti, sia, nell'accezione di

¹⁶Cfr. Pierre Chantraine (1974). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksieck, alla voce ὥρα.

«stagione», a un tempo di natura, sia, in quella di «tempo opportuno», a un'azione compiuta tempestivamente, ma anche al legame, insito nella sua nozione di carattere ciclico, tra i ritmi di fecondità della natura, degli uomini e degli animali.

Ippocrate dà poi nel trattato una spiegazione meccanicistica, di come si verifichi questo malessere nelle ragazze che ritardano le nozze: ciò accade quando l'orifizio vaginale, non sufficientemente dilatato (ὀκόταν οὖν τὸ στόμα τῆς ἐξόδου μὴ ἦ ἀνεστομωμένον) dai rapporti sessuali e dai parti, impedisce il libero fluire del mestruo. Bisogna notare che Ippocrate parla di orifizio vaginale troppo stretto, ma non fa alcun cenno all'impedimento che può rappresentare il velo dell'imene. Si può, dunque, confermare la tesi della Sissa, che, da un'analisi accurata degli scritti medici, a partire da Ippocrate (V sec. a.C.), per giungere a Sorano e Galeno (II sec. d.C.), fino ad Oribasio (IV sec. d.C.), ha rilevato che l'imene non venisse mai menzionato come parte anatomica femminile. Da ciò ha dedotto che gli autori analizzati ignorassero la presenza della cosiddetta *membrana virginalis*¹⁷. In effetti, anche in questo caso specifico, Ippocrate non ne fa alcun cenno, ma si limita a parlare di un orifizio stretto, così come in altri casi prende in considerazione la dilatazione dei vasi sanguigni durante la crescita dei fanciulli e delle fanciulle (*De Natura Pueri*, XX, 1-3):

Infatti, insieme al seme che si forma, la carne e la pelle diventano porose, e le venuzze si dilatano più di prima; difatti nel fanciullo, dal momento che le venuzze sono sottili, il seme non esce attraverso di loro; e nelle fanciulle lo stesso discorso vale per le mestruazioni; si apre insieme la via per le mestruazioni e per il seme¹⁸.

L'ostruzione è dunque provocata da vasi, canali e orifizi non sufficientemente dilatati, ma da nessuna membrana.

Le conseguenze che provoca il sangue mestruale, con la sua pressione sul diaframma, sono, però, tutte di natura psichica. La manifestazione sintomatica di questo ristagno di sangue è, infatti, di tipo psichiatrico: paure, visioni, desiderio di suicidio¹⁹.

¹⁷Cfr. Giulia Sissa, *Op.Cit.*, pp. 61-113.

¹⁸Hippocrates, *De Natura Pueri*, XX, 1-3. Cfr. Sara Giurovich (2004). *Problemi e metodi di scienza ippocratica. Testi e commenti*. Bologna: Pendragon, 188-191.

¹⁹ Si veda a tal proposito di Valeria Andò (1990). La verginità come follia: il *peri parthenion* ippocratico. *Quaderni storici*, 75 / a. XXV, (3), 715-737. In quest'articolo viene sottolineato come le turbe psichiche rappresentino la patologia tipica delle fanciulle vergini, secondo quanto riportato nel trattato ippocratico. Si veda anche di Laura Faranda (2007). *Dimore del corpo. Profili dell'identità femminile nella Grecia classica*. Roma: Meltemi.

Si può notare, quindi, come i primi tentativi di spiegazione di sintomi di alterazione psichica femminile vengano attribuiti a cause di natura ginecologica. I segni sopra indicati possono riferirsi a un accesso isterico e, secondo la spiegazione di Ippocrate, sono causati dallo stesso meccanismo di accumulo del sangue, che, in una zona diversa del corpo, provoca l'intorpidimento di gambe e piedi, quando si resta seduti troppo a lungo. Ma Ippocrate specifica, senza la capacità di darne ulteriori spiegazioni, che la zona del petto è agevole alla follia, visto che un intorpidimento del cuore, causato dalla pressione del sangue, può facilmente provocarla. Esiste, in un altro passo, anche un'annotazione di natura più strettamente psicologica: gli stati di paura e scoraggiamento sono in genere più frequenti nelle donne, che sono per natura più deboli di spirito e inclini alla depressione degli uomini (πλέονες δὲ γυναῖκες ἢ ἄνδρες· ἄθυμότερη γὰρ καὶ λυπηροτέρα ἢ φύσις ἢ γυναικείη).

C'è da notare, inoltre, che il tipo di suicidio privilegiato in questi casi è quello per impiccagione. In un altro passo si fornisce una spiegazione di questo fenomeno, anch'essa di natura strettamente meccanicistica: le donne s'impiccano a causa della putrefazione del sangue, che si viene a creare attorno al cuore. La morte per impiccagione, dunque, non farebbe altro che mimare il soffocamento creato per l'accumulo di sangue nella zona del petto, prossima a quella del collo.

Di questo avviso sembra essere Nicole Loraux²⁰, la quale analizza le modalità di suicidio tipiche delle donne e degli uomini nella letteratura greca, in particolare nella tragedia, e la loro valenza simbolica. La studiosa osserva la ricorrenza di alcune modalità di suicidio per l'uomo, diverse da quelle per la donna: tipicamente femminile è la morte che si autoinfligge senza spargimento di sangue (ritenuta anche una morte vile e vergognosa), come quella per impiccagione o strangolamento, mentre gli uomini, ricordiamo l'esempio di Aiace, si uccidono trafiggendosi con una spada piantata nel terreno, quindi, muoiono in maniera coraggiosa, versando molto sangue. Dunque il suicidio "di spada" o "di corda" rientrano nella logica di un modello interpretativo del maschile e del femminile, che segue dei criteri, e utilizza dei canoni di comportamento e dei simboli ben precisi. In più la Loraux osserva che l'impiccagione rappresenta una particolare tipologia di morte, che si autoinfliggono soprattutto le vergini suicide: la distinzione, dunque, non è solo di genere, ma anche di età. Ciò si spiegherebbe a partire dall'osservazione che, secondo la riflessione ginecologica dei Greci, la donna è compresa tra due bocche e due colli, tra loro in stretta relazione, e per questa ragione la

²⁰Cfr. Nicole Loraux (1988). *Come uccidere tragicamente una donna*. Roma-Bari: Laterza.

scelta della morte per impiccagione costituirebbe il parallelo della soffocazione isterica delle vergini che si verifica nella loro zona genitale. Inoltre, non si può non notare come, in linea con un simile modello interpretativo, la morte di una vergine debba avvenire necessariamente senza lo spargimento di sangue, che allude inevitabilmente alla deflorazione. Esiste, dunque, un'opposizione ricca di significative valenze, tra la morte "di corda", tipicamente femminile, e quella "di spada", prevalentemente maschile.

Sempre alle fanciulle greche suicide per impiccagione, Ernesto De Martino²¹ dedica una sezione della sua opera, principalmente incentrata sullo studio delle tarantate salentine, da lui direttamente osservate. La decisione di inserire dei riferimenti e delle osservazioni relative al mondo classico, deriva evidentemente da un'analogia avvertita tra alcune caratteristiche delle donne morse dalla taranta e le vicende delle inquiete fanciulle riferite dalla letteratura greca. Di certo l'opera dell'antropologo si propone principalmente l'analisi di una realtà molto distante da quella qui esaminata, ma, in questa sede, non interessa (e non convince) tanto proporre un'eventuale comparazione tra le salentine morse dalla taranta e le fanciulle dell'Atene classica, quanto riferire l'originale interpretazione proposta da De Martino alle crisi di età puberale variamente riportate dalle fonti greche. Lo studioso, a proposito delle vergini greche suicide per impiccagione, fa riferimento al rituale dell'*aiôresis*, cioè dell'altalena. Le *aiôra* erano celebrate nel corso delle *antheateria*, una festa primaverile attica di valenza agraria, volta ad assicurare la fertilità dell'anno nuovo. L'*aition* del rituale è rappresentato dal mito di Erigone, che, in seguito all'uccisione del padre Icaro per mano dei vignaiuoli ubriachi, s'impicca a un albero, dopo averne ritrovato il cadavere (Apollodoro, *Biblioteca*, III, 14-7). Dopo la morte di Erigone la mania s'impadronisce delle vergini ateniesi, che corrono in massa a impiccarsi. Ad arginare questo fenomeno disastroso interviene un responso dell'oracolo di Apollo, che predice che i suicidi di massa delle fanciulle sarebbero cessati, se fosse stata istituita la festa delle *aiôra* (*Schol. Iliade*, XXII, 29; Igino, *Fabulae*, 130)²².

Un'interpretazione complessiva del rituale e del suo *aition* mitico si legge chiaramente nel passo seguente:

²¹Cfr. Ernesto De Martino (1961). *La terra del rimorso*. Milano: il Saggiatore.

²²In relazione al mito di Icaro ed al rapporto padre-figlia in altri miti analoghi, si veda anche di Marcello Massenzio (1970). *Cultura e crisi permanente: la "xenia" dionisiaca. Quaderni di SMSR*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.

Per quel che concerne la interpretazione, le *anthesia* condensano ovviamente molteplici valenze simboliche, fra le quali la valenza agraria appare dominante: ma non è stata finora sottolineata la valenza «crisi della pubertà femminile» che sottende l'orizzonte mitico-rituale delle *aiôra*. Tale orizzonte diventa comprensibile, cioè non arbitrario, quando come suo momento critico corrispondente sia assunto il rischio delle adolescenti di non effettuare il distacco dall'immagine paterna, sostituendola con quella di un possibile sposo: onde un conflitto che si manifesta nell'inconscio come colpa per la morte violenta del padre e come rifiuto dell'accettazione del proprio destino di donna, e nella sfera conscia come impulso cifrato e irrisolvente alla fuga senza meta e al suicidio. Il mito di Erigone evocava questo dramma delle fanciulle puberi, proiettandolo in figurazioni mitico-rituali da mimare²³.

L'interpretazione, che De Martino dà al mito di Erigone, potrebbe essere definita, con qualche cautela, psicoanalitica: il punto di vista, a voler essere rigorosi, può essere opinabile. Tuttavia ciò che si vuole evidenziare in questa sede è soprattutto la sua chiara osservazione che, sottese all'orizzonte mitico-rituale delle *aiôra*, ci sono le crisi della pubertà femminile, che si possono verificare nel delicato passaggio da *παρθένος* a *γυνή*.

Il rituale dell'altalena, dunque, durante il quale le ragazze si dondolavano su una corda fissata ai rami di un albero, in questo caso assumerebbe un ben preciso scopo catartico:

L'altalena delle vergini (o delle pupattole appese agli alberi) aveva, come si è detto, una valenza di deflusso simbolico dell'impulso suicida mediante impiccagione²⁴.

Il valore catartico e simbolico dell'altalena viene evidenziato anche in un altro punto:

L'*aiôresis*, il lasciarsi oscillare nello spazio, ha la sua figura inaugurale nell'esser cullati dalle braccia materne: è quindi un «ricordo» estremo, e funziona come estremo orizzonte di ripresa e di liquidazione delle situazioni infantili cui si è rimasti legati [...]. In uno *skyphos* attico il rito centrale delle *aiôra* è raffigurato da una fanciulla all'altalena mentre un satiro imprime la spinta. Vi è infine una quarta valenza dell'altalena, cioè la prefigurazione dell'amplesso, un simbolico progetto di ciò che sarà il destino terreno della fanciulla, un rischiudere e liberare questo destino cui la fanciulla in crisi rischia di rifiutarsi. [...] e che nel

²³Ernesto De Martino, *Op. Cit.*, p.210.

²⁴*Ibid.*, p.212.

contesto che qui ci interessa appare come la proiezione sublimata, e per ciò stesso risolutrice, del progetto di amplesso racchiuso nel simbolo dell'altalena²⁵.

Qui ritorna l'attenzione sul movimento oscillatorio, che rappresenta una sorta di *fil rouge* interpretativo per De Martino: il movimento dell'altalena mimerebbe in maniera simbolica sia il dondolarsi dell'impiccata, che l'esser cullati nelle braccia materne, che il movimento dell'amplesso, il solo a fare della fanciulla una donna, ma che le vergini suicide rifiutano. Lo scopo del rito, che mima il movimento dell'impiccata, è proprio quello di sciogliere quest'incastro in cui può restare intrappolata la fanciulla pubere, e di consentire, tramite una catarsi rituale, il fluire del suo destino di donna. Dunque l'intero rituale viene interpretato come un orizzonte simbolico entro cui far defluire e risolvere eventuali conflitti psicologici della fase puberale femminile, che rischierebbero altrimenti di creare dei fenomeni di disadattamento, affinché le fanciulle possano integrarsi nell'ordine sociale attraverso il matrimonio.

Molto probabilmente disordini psichici del genere erano effettivamente frequenti fra le adolescenti, e assumevano spesso un carattere collettivo. Plutarco (I-II sec. d.C.) in *Mulierum virtutes* (249b), ad esempio, ce ne riferisce un caso: le vergini di Mileto cadono in preda a un inspiegabile desiderio di morte e cominciano a impiccarsi in massa. La città è sconvolta da questa atroce calamità, alla quale pone fine un legislatore, che prescrive che i cadaveri delle fanciulle, che si sono impiccate, vengano esposti nudi, e con ancora la corda legata al collo, nel mercato della città. In questo modo l'epidemia suicida delle fanciulle cessa immediatamente. Un episodio analogo viene riportato dal tarantino Aristosseno (IV sec. a.C.), nell'*Historia Mirabilium* (40) di Apollonio Discolo (II sec. d.C.), il quale narra che in una città della Magna Grecia alcune donne, sedute al banchetto, entrano improvvisamente in una condizione estatica, sentono voci, che le spingono ad abbandonare le loro case e a correre fuori dalla città. De Martino²⁶ ritiene giusto sottolineare il carattere storico e non mitico-religioso di queste testimonianze, che ovviamente ha un valore considerevole, dal momento che attesterebbe una reale incidenza di disturbi delle fanciulle in età puberale, dalla quale sarebbe scaturito l'interesse medico, volto ad arginarli, e anche la loro sublimazione simbolica sul piano del mito²⁷.

²⁵Ivi.

²⁶Cfr. *Ibid.*, p.205.

²⁷Cfr. *Ibid.*, p.206. A tal riguardo si veda anche il paragrafo relativo al menadismo in Eric R. Dodds (1959). *I greci e l'irrazionale*. Milano: BUR, in cui si sostiene che esistesse una reale e larga

Nei miti varie sono le collettività di donne che rievocano simili crisi. Si pensi alle Pretidi, che durante la pubertà si ribellano ad Hera, dea protettrice delle nozze, e vengono colpite per questo da mania, che si manifesta con la fuga dalla casa paterna e con un vagare senza meta. Il padre le segue e le cerca sui monti, le raggiunge lungo un fiume dal significativo nome di Lysios (colui che scioglie, che libera). In seguito egli prega Artemide di liberare le figlie dalla mania, con la promessa di un sacrificio di venti giovenche, non ancora aggiogate, che evidentemente simboleggiano le ragazze che non vogliono sottomettersi al loro destino matrimoniale. Con l'intercessione di Artemide presso Hera le fanciulle vengono liberate dalla mania²⁸. Un altro mito analogo è quello delle Miniadi, che si ostinano a lavorare al telaio, mentre le altre donne partecipano alle orge dionisiache. La punizione di Dioniso, per l'offesa ricevuta, è di infondere in loro la mania proprio durante il lavoro al telaio, che abbandonano immediatamente, per commettere infanticidi, fuggire allucinate verso i monti e raggiungere le altre menadi²⁹.

Secondo De Martino i cerimoniali caratterizzati dall'allontanamento dalla città, dalla fuga verso i boschi e i corsi d'acqua, dalle danze, dai sacrifici cruenti, affondano le loro radici nelle iniziazioni tribali arcaiche, che avvenivano in età puberale³⁰ e che, in epoca classica, nella società greca, vengono accolti in eredità dal menadismo, che conserva la funzione di incanalare le crisi esistenziali delle fanciulle. Ad ogni modo interessa evidenziare come da tutte le testimonianze raccolte, anche se diverse nel genere, si possa evincere la facilità con cui le ragazze puberi incorressero in crisi di natura psicologica, sia che fossero definite attacchi d'isterismo, sia vera e propria mania.

Anche nel *Peri parthenion* ippocratico, non a caso, i sintomi che derivano dall'accumulo e dalla putrefazione del sangue mestruale sono vari (furore per l'infiammazione acuta, desiderio di stragi, paura, pensieri e visioni spaventose, desiderio di morte), ma tutti di natura psichiatrica. E non è un caso neanche che il trattato inizi con un riferimento al morbo sacro, ovvero all'epilessia, ma anche

partecipazione femminile ai culti orgiastici e che essi non fossero collocati unicamente nella sfera dell'immaginario.

²⁸Bacchilide, X.

²⁹Eliano, *Historia Varia*, III, 42; Ovidio, *Metamorfosi*, IV, 1 ss.

³⁰Sul tema dei rituali iniziatici si veda: Angelo Brelich (1969). *Paidés e Parthenoi*. Roma; Pierre Vidal-Naquet (1988). Il cacciatore nero. In Pierre Vidal-Naquet, *Il crudo, il fanciullo greco e il cotto* (pp.123-155). Roma: Editori Riuniti. Bisogna però precisare che, per quanto riguarda le fanciulle, non è certo che si possa parlare di iniziazioni vere e proprie, dal momento che si dubita che la città si prendesse carico di far superare delle tappe di un'iniziazione educativa alle donne, che non erano considerate delle cittadine in senso stretto.

all'apoplessia, alla paura di delirare e di vedere demoni malevoli, che può condurre al suicidio (sempre per impiccagione). Ippocrate, dunque, sin dall'inizio, caratterizza le patologie che andrà ad analizzare, cui sono soggette le fanciulle vergini, come disturbi che s'iscrivono all'interno dello stesso complesso nosologico del morbo sacro. Valeria Andò ha rilevato, infatti, alcune coincidenze in questo trattato con i sintomi e il lessico adoperati in un'altra opera ippocratica, quella appunto *Sulla malattia sacra*, malgrado le divergenze relative all'eziologia del male, che nel caso dell'epilessia è determinato da un'alterazione del cervello, provocata dal flegma e dalla bile (*De morbo sacro*, 15, L VI 388), mentre in questo dalla pressione del sangue sul cuore e sul diaframma³¹.

Per Ippocrate la cura di questi mali consiste essenzialmente nel matrimonio e nella maternità. Egli rivendica, a suo modo, una concezione laica della malattia, infatti, si riferisce con una certa ironia agli indovini, che in questi casi, invece, consigliano di consacrare gli abiti ad Artemide. La terapia consigliata è l'unione sessuale ed il concepimento (κελεύω δὴ τὰς παρθένους, ὁκόταν τι τοιοῦτο πάσχωσιν, ὡς τάχιστα ξυνοικῆσαι ἀνδράσιν· ἦν γὰρ κυήσωσιν, ὑγιέες γίνονται), infatti la guarigione si verifica quando nulla impedisca il libero fluire del sangue (ἡ δὲ τῆσδε ἀπαλλαγῆ, ὁκόταν μὴ ἐμποδίζη τι τοῦ αἵματος τὴν ἀπόρρυσιν).

Viene dunque ribadito che questo genere di disturbi si verifica, o nel momento in cui giunge la pubertà (ἢ εὐθέως ἄμα τῆ ἡβῆ), o poco dopo (ἢ ὀλίγον ὕστερον), confermandone così il carattere peculiare di "malattia delle vergini". Ippocrate consiglia alle ragazze il matrimonio in età puberale come norma igienica, per evitare di incorrere in una serie di malesseri psico-fisici di matrice esclusivamente ginecologica, del tutto avulsi dalla sessualità. L'età che viene suggerita per il matrimonio, dunque, si può dedurre fosse di poco superiore ai quattordici anni, che, come abbiamo avuto modo di osservare in precedenza, era considerata l'età del menarca per la maggior parte delle ragazze. Le nozze sembrano essere l'evento salvifico e risolutivo all'interno di tutte le testimonianze analizzate, a prescindere dal loro genere letterario. In tutte, le ragazze irregolari, che fanno resistenza a piegarsi al loro destino di donna, manifestano degli episodi di "follia" e, per tutte, la guarigione consiste nel rientrare nuovamente all'interno dello schema socialmente previsto, ovvero nello sposarsi e nel concepire.

³¹Cfr. Valeria Andò, *Op. Cit.*, p.721.

Riferimenti bibliografici

- Amundsen, Darrel W. & Diers, Carol J. (1969). The Age of Menarche in Classical Greece and Rome. *Human Biology*, 41, 125-132.
- Andò, Valeria (1990). La verginità come follia: il peri parthenion ippocratico. *Quaderni storici*, 75 / a. XXV (3), 715-737.
- Bodiou, Lydie (2001). *Le sang des femmes grecques*. Rennes: Presses Universitaires.
- Bonnard, Jean-Baptiste (2013). Corps masculine et corps féminin chez les médecins grecs. *CLIO*, 37, *Quand la médecine fait le genre*, 21-39.
- Brelich, Angelo (1969). *Paidés e Parthenoi*. Roma.
- Calame, Claude (1977). *Les choeurs des jeunes filles en Grèce archaïque*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- De Martino, Ernesto (1961). *La terra del rimorso*. Milano: il Saggiatore.
- Dodds, Eric R. (1959). *I greci e l'irrazionale*. Scandicci (Firenze): La Nuova Italia Editrice.
- Eyben, Emiel (1972). Antiquity's View of Puberty. *Latomus*, 31, 678-697.
- Faranda, Laura (2007). *Dimore del corpo. Profili dell'identità femminile nella Grecia classica*. Roma: Meltemi.
- Giurovich, Sara (2004). *Problemi e metodi di scienza ippocratica. Testi e commenti*. Bologna: Pendragon.
- Hopkins, Keith (1965). The Age of Roman Girls at Marriage. *Population Studies*, 18 (3), 309-327.
- King, Helen (1983). Images of women in antiquity. In A. Cameron-A. Kurt (Eds.), *Bound to bleed: Artemis and Greek women* (pp. 109-127). Beckenham.
- Loraux, Nicole (1981). *Les Enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Paris: Maspero.
- Loraux, Nicole (1988). *Come uccidere tragicamente una donna*. Roma-Bari: Laterza.
- Manuli, Paola (1983). Madre materia. Sociologia e Biologia della donna greca. In Silvia Campese-Paola Manuli-Giulia Sissa, *Donne mascholine, femmine sterili, vergini perpetue. La ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano* (pp. 149-185). Torino: Boringhieri.
- Massenzio, Marcello (1970). Cultura e crisi permanente: la "xenia" dionisiaca. *Quaderni di SMSR*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Napolitano, Maria Luisa (2013). *Le Spartane di Licurgo. Elementi per una storia greca di genere*. Napoli: Luciano Editore.

Rousselle, Aline (2007). *Histoire de la différence sexuelle*. Montpellier: Nouvelles Presses du Languedoc Éditeur.

Shaw, Brent D. (1987). The age of Roman girls at marriage: some reconsiderations. *Journal of Roman Studies*, 77, 30-46.

Sissa, Giulia (1992). *La verginità in Grecia*. Bari-Roma: Laterza.

Vidal-Naquet, Pierre (1988). Il cacciatore nero. In Pierre Vidal-Naquet, *Il crudo, il fanciullo greco e il cotto* (pp. 123-155). Roma: Editori Riuniti.

Donatella M. Rossi ha conseguito la laurea in Lettere Classiche e il dottorato di ricerca in Studi di Genere presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II. I suoi interessi di ricerca si sono rivolti all'analisi storico-religiosa dei Fasti di Ovidio, per poi passare allo studio degli scritti medico-biologici, da Ippocrate a Galeno, letti in una prospettiva di genere, e al confronto tra elementi del matrimonio nell'Atene classica e nella Roma della prima età imperiale.

donatella.maddalena.rossi@gmail.com

Donatella M. Rossi graduated in Classics and took a PhD in Gender studies at the University of Naples Federico II. Her academic interests were initially directed to the historical and religious analysis of Ovidio's Fasti, then turned towards the study of medical biological writings from Hippocrates to Galen, interpreted following a gender perspective, as well as the comparison of elements in the institute of marriage in classic Athens and early imperial Rome.

donatella.maddalena.rossi@gmail.com