

Tá Vgunaikeià *

Il sangue femminile tra medicina antica e tragedia

Giampiero Volpe

laureando in lettere (indirizzo demo-etno-antropologico) presso l'Università degli studi di Roma "La Sapienza"

αὐτὴν ἄκαφεϊ +ύουσα +ἠλυὸ ἀψενὰδ

(Euripide, *Ifigenia in Tauride*, v. 621)

Presso molte società per le quali esistono dei resoconti etnografici, gli antropologi hanno rilevato l'esistenza di un collegamento più o meno evidente tra concezioni relative alla struttura corporea, a quella del cosmo, all'organizzazione politica e ai valori che la rispecchiano. Anche se apparentemente prive di fondamento scientifico, tali "teorie indigene" si sforzano di elaborare un sistema esplicativo generale che renda conto, in maniera coerente, dei fenomeni osservabili e che giustifichi le norme sociali e i valori condivisi. Scrive in proposito Françoise Héritier che «l'esistenza di senso è l'esistenza fondamentale di ogni sistema ideologico e deve rendere conto, come di tutto il resto, anche dei fatti elementari di ordine puramente fisiologico» (HÉRITIER F. 2002a [1978, 1996]: 46)⁽¹⁾.

Come vedremo nelle pagine seguenti è possibile riscontrare simili relazioni anche nel pensiero dei medici greci, autori dei trattati del *Corpus hippocraticum*. In questo senso, anzi, lo sguardo esercitato dell'antropologo può fornire un contributo fondamentale per l'analisi della medicina greca dell'antichità. Ciò è vero, in particolare, in una congiuntura in cui le più recenti riflessioni intorno a questo argomento propendono per un progressivo abbandono di dicotomie rivelatesi euristicamente sterili e tendenziose (tra cui spicca la distinzione, divenuta canonica, tra una scuola medica di Cos e una di Cnido) e in cui vecchi "programmi di ricerca" stanno progressivamente segnando il passo (KING H. 1998: 61-67). Tutto questo rende la storia della medicina antica più permeabile alle infiltrazioni dei contributi di altre discipline, in particolare dell'antropologia della malattia. Ciò accade *a fortiori* per l'argomento che abbiamo scelto di affrontare, i

trattati del *Corpus hippocraticum* sulle malattie femminili: un soggetto sul quale i vecchi preconcetti sulla razionalità dei testi ippocratici hanno pesato più che mai, pregiudicando a lungo l'atteggiamento degli studiosi della scienza greca, che ad esso si accostavano (DEAN-JONES L. 1994: 1-3, VON STADEN H. 1991: 42-43).

Nel presente articolo ci occuperemo del senso che i medici ippocratici attribuivano alle malattie specificamente femminili, o *gynaikeia*, nei termini dei nostri autori. Il termine *gynaikeia* può essere tradotto letteralmente “le cose delle donne”: in effetti, nell'accezione ippocratica esso individua genericamente i genitali femminili, le mestruazioni, le malattie che affliggono le donne e le terapie contro tali malattie (KING H. 1998: 23, DEMAND N. 1994: 4).

Ciò detto, sarebbe improprio definire “ginecologi”, nel senso che diamo oggi a questo termine, quei medici greci che scrissero i trattati del *Corpus hippocraticum* dedicati alle malattie delle donne, come *Natura della donna* e i tre libri di *Malattie delle donne*. Costoro, infatti, pur localizzando nei genitali femminili la maggioranza dei disturbi che affliggevano solitamente le loro pazienti, ritenevano che essi interessassero l'intero corpo dell'ammalata e non soltanto le condizioni dei loro organi genitali⁽²⁾. Pertanto, quando nel seguito utilizzeremo termini come “ginecologia” e simili in riferimento all'arte degli autori ippocratici, intenderemo in generale i saperi e le pratiche di quei medici che si occupavano delle malattie che affliggevano le donne e che all'occorrenza assistevano queste ultime durante il parto.

In particolare, di seguito ci occuperemo delle riflessioni ippocratiche sul flusso catameniale, le cui deviazioni da ciò che i nostri medici consideravano la norma rappresenta – assieme alle deviazioni dell'utero – la principale causa di malattie specificamente femminili nei trattati del *Corpus hippocraticum*.

Se è vero quanto sostengono gli antropologi, che non esistono società umane in cui gli escreti corporei non vengano fatti oggetto di attenzione pubblica e privata, nel senso di essere sottoposti a particolari aspettative relative a tempi, luoghi, appropriatezza e regolarità delle loro manifestazioni, ciò vale tanto più per occorrenze quali il sanguinamento della prima regola, il fenomeno ciclico delle mestruazioni, così come gli ulteriori sanguinamenti genitali che occorrono nella vita di una donna. Simili avvenimenti, per la loro regolarità e, aggiungeremmo, vistosità, oltre che per la specificità del genere a cui sono limitati, costituiscono un universale biologico, che può fornire alla produzione simbolica delle società umane un supporto naturale formidabile⁽³⁾. Tuttavia, dalla rassegna delle fonti elleniche, se si eccet-

tuano i trattati medici del *Corpus hippocraticum*, sembra che questo particolare fenomeno non abbia interessato molto gli autori della Grecia classica. Inoltre, sempre limitatamente all'età classica, esso non sembra neppure essere stato fatto oggetto di particolare attenzione rituale o simbolica, benché negli scritti ippocratici il flusso mestruale sia sovente definito *kàtharsis*, termine dalle molteplici accezioni, utilizzato anche in contesti religiosi in riferimento alla pratica di mondarsi da impurità rituale (JOUANNA J. 1994 [1992]: 159). In realtà, le accezioni con cui questo termine ricorre nel *Corpus hippocraticum* paiono essere decisamente "laiche": esse infatti non sembrano significare altro che "purgazione", "evacuazione" e simili nel loro senso più prosaico.

In effetti, con il termine *kàtharsis* e con l'espressione verbale *katharein* (e i suoi derivati) gli ippocratici si riferivano ad ogni tipo di secrezione e di fuoriuscita corporea, di natura umorale o meno, spontanea o provocata. Secondo Luis Moulinier, è possibile individuare cinque differenti accezioni del termine *kàtharsis*, e della sua famiglia lessicale, nei testi della collezione ippocratica (MOULINIER L. 1952: 158-161)⁽⁴⁾.

In una prima accezione esso si applica a processi di suppurazione, principalmente in riferimento alla fuoriuscita di pus da una piaga o alla maturazione di un ascesso⁽⁵⁾. Ad esempio, l'autore di *Ferite nella testa* 11 (L. 3.220), dopo aver passato in rassegna la conformazione dei vari corpi contundenti, atti a ledere l'osso secondo determinate modalità, afferma «le ferite che tali armi producono [...] sono le più purulente e umide, e richiedono il maggior tempo per ripulirsi (*ca+aaretai*)». Anche in ambito ginecologico non sono rare occorrenze di questo tipo, in riferimento alle ulcerazioni vaginali, le quali sono talora soggette ad una tipologia di *kàtharsis*, che naturalmente non ha nulla a che vede con quella mestruale (ovvero, manifestandosi come tale, diventa sintomatica dello stato di malattia). Ad esempio, in un caso di ulcerazione acuta dell'utero in *Malattie delle donne* I 63 (L. 8.126) «fuoriescono sangue e pus (*ai~~na~~ caä puä ca+aaretai*)»⁽⁶⁾.

In una seconda accezione, *kàtharsis* indica l'espulsione di umori nocivi provenienti dalla testa o dal cervello, prevalentemente flegma, ma anche corizza e raucedine⁽⁷⁾. Basti ricordare *Male sacro* 5 (L. 6.368-70), che fa derivare l'epilessia da una imperfetta *kàtharsis* prenatale dal flegma in eccesso nel cervello, o *Arie acque luoghi* 10 (L. 2.46), che individua la causa di una serie di malattie endemiche nella mancata purificazione naturale del cervello tipica del ciclo stagionale. Per un'occorrenza di tipo più strettamente ginecologico, infine, si ricorderà *Donne Sterili* 230 (L. 8.438) che, tra le prescri-

zioni contro l'indurimento del collo dell'utero, raccomanda di purgare la testa della paziente («*prwta meV crhVcefal hV ca+hrai*») ⁽⁸⁾.

Una terza accezione di *kàtharsis* riguarda quei tipi di evacuazione che fuoriescono dalla bocca e dall'ano, sia spontanee, come la defecazione, la diarrea o il vomito, sia provocate mediante somministrazione di purgativi dall'alto e dal basso. Se la situazione lo richiede, potranno essere prescritti farmaci anche molto specifici per l'evacuazione di umori in eccesso come flegma o bile, riequilibrando in questo modo i fluidi corporei ⁽⁹⁾. L'essenziale è che il medico sappia come procedere, e non somministri un farmaco per un altro, o, peggio, non ne somministri a chi non ne ha punto bisogno ⁽¹⁰⁾.

Ancora, *kàtharsis* e i suoi derivati indicano l'eliminazione degli elementi in eccesso nel corpo, che, come nei casi precedenti, può avvenire sia spontaneamente, ad esempio attraverso la minzione, il sudore, il respiro o l'esercizio fisico, sia in maniera più o meno artificiale mediante prescrizione di bagni, applicazione di ventose e simili ⁽¹¹⁾.

Infine, vi è *kàtharsis* in tutti i casi di fuoriuscita di sangue dal corpo di una donna, sia naturale (mestruo, lochi) sia provocata, mediante la somministrazione di pessari, clisteri ed altri specifici.

Quest'ultima accezione di *kàtharsis* si lega alle nozioni ippocratiche sul corpo femminile e sulle sue patologie e ci conduce perciò nel mezzo del nostro soggetto. Daremo di seguito una rapida rassegna dei passi ippocratici in cui è possibile rinvenire l'impiego di questo termine nel senso indicato, in relazione, cioè, alla riflessione complessiva degli ippocratici sulle malattie specificamente femminili. Considereremo, quindi, alcuni dei problemi che l'analisi di questi testi pone al lettore di Ippocrate che voglia rinvenire delle relazioni tra la medicina greca e il resto del patrimonio culturale del mondo ellenico. Proporremo, infine, delle ipotesi per un'analisi dei trattati ippocratici tesa a rivelare il profondo legame tra le riflessioni dei nostri medici e il resto della cultura greca.

A partire dalla concezione delle malattie, dalle conseguenti diagnosi e dalle prescrizioni terapeutiche formulate nei trattati ginecologici del *Corpus*, è possibile risalire alle concezioni fisiologiche e anatomiche sull'organismo femminile dei medici ippocratici. Secondo *Malattie delle donne I* 62 (L. 8.126) «i medici sbagliano a non informarsi esattamente della causa di questa malattia e a curarla come fosse una malattia maschile [...] C'è grande differenza infatti tra la cura delle malattie delle donne e quelle degli uomini» ⁽¹²⁾; del resto, l'esistenza stessa di un certo numero di testi medici dedicati specificamente alle patologie del corpo femminile appare indi-

cativa in questo senso. Sulla questione, tuttavia, la concordanza nei testi ippocratici non è assoluta. Ad esempio, se in *Arie acque luoghi* sono chiaramente distinte le affezioni che colpiscono i due sessi⁽¹³⁾, l'autore de *Il feto di sette mesi* è perentorio: «riguardo alle donne, i concepimenti, gli aborti e i parti si giudicano allo stesso modo delle malattie, della salute e della morte presso tutti gli uomini» (9, L. 7.447)⁽¹⁴⁾; opinione evidentemente non condivisa dall'autore de *I luoghi nell'uomo* 47 (L. 6.344), allorché introduce alla fine del suo trattato un capitolo dedicato alle «malattie dette femminili» («Ta Vgūnaikeiā noseuwnata kaleumēna»).

Nondimeno, possiamo affermare, laddove viene tracciata una soluzione di continuità tra patologie maschili e femminili, la specificità di queste ultime deriva loro dalla conformazione affatto peculiare dell'organismo femminile. Inoltre, l'assenza di una "andrologia", ovvero di scritti dedicati alle patologie specificamente maschili, dimostra che l'organismo dell'uomo era sovente considerato come ciò che per natura rappresentava la "norma". Dunque, per contrasto, non sembra esagerato affermare con Paola Manuli che la ginecologia antica si costituiva come un sapere volto a farsi carico di una «patologia speciale», in quanto peculiare di un organismo, quello femminile, la cui alterità rispetto al corpo umano (cioè maschile), per la specificità biologica che le è propria, si traduceva agli occhi del medico greco come condizione strutturalmente patologica (MANULI P. 1983 [1980]: 151, 155, 186)⁽¹⁵⁾. D'altra parte, se questa alterità è giustificata in vista della riproduzione, «la patologia ginecologica si manifesta come alterazione rispetto ad uno stato la cui normalità è data essenzialmente dalla capacità di procreare» (ANDÒ V. 1990: 716)⁽¹⁶⁾.

Ora, presso i Greci il processo che conduceva una donna alla maturità e alla compiutezza fisica cominciava con il menarca e terminava con la nascita del primo figlio o, più precisamente, almeno per i nostri medici, con le purgazioni lochiali della primipara (KING H. 1993: 121, 1998: 77, 85, LORAUX N. 1991c [1981, 1989]: 8). Durante questo processo, che, come vedremo, si sovrapponeva in buona parte allo sviluppo sociale della donna greca, la costituzione fisica femminile assumeva gradualmente la sua conformazione caratteristica. Possiamo seguirne lo sviluppo direttamente sui testi medici. L'autore di *Malattie delle fanciulle* (1, L. 8.466), descrivendo a grandi linee il periodo immediatamente precedente al menarca, afferma che questo è caratterizzato da una sovrapproduzione di sangue dovuta «all'alimentazione e all'accrescimento del corpo (*diavte ta V̄sitiā kai V̄ th̄w̄ aūksin tou sw̄matō*)», destinato ad essere evacuato con la prima regola se nulla interviene ad impedirlo. Similmente, da *Malattie delle donne I* 1 (L. 8.12-14) apprendiamo che la donna è per costituzione umida, la sua

carne è spugnosa e poco compatta e questo, unitamente allo stile di vita, comporta che l'organismo femminile durante la digestione attiri maggiori quantità di liquidi dagli alimenti rispetto a quello maschile e produca perciò maggiore quantità di sangue, che necessita di essere evacuato con la *kàtharsis* mestruale. In questo consiste, secondo *Malattie delle donne I*, la principale differenza tra donne e uomini, essendo questi ultimi di costituzione più secca e soda e maggiormente dediti ad occupazioni che permettono la purgazione dei fluidi in eccesso per vie diverse. L'importanza delle differenze dello stile di vita condotto dai rispettivi generi è contemplata anche in *Sulle ghiandole* 16 (L 8.572) ma, tanto qui quanto nel precedente, il fattore biologico rimane preponderante⁽¹⁷⁾. Anche in *Natura del bambino* 15 (L 7.494) «il corpo della donna è più umido di quello dell'uomo (*thò gunaikòv to swmna, ugroteron gave estin h[to Vou-ajdrov]*)». Infine, per citare un testo di occorrenza non ginecologica, l'umidità della costituzione femminile è riconosciuta anche dall'autore di *Arie acque luoghi* – uno dei testi del *Corpus hippocraticum* che più sembra avere presente la questione della relazione tra *phôsis* e *nômos* (VEGETTI M. cur. 1965: 164-168, 1983: 54-5 nota 6) –, allorché menziona le donne tra le «costituzioni più ricche di umori» (10, L 2.44).

Si capisce meglio a questo punto in che senso abbiamo definito la costituzione della donna greca come strutturalmente patologica: la caratteristica umidità dell'organismo femminile deriva dalla natura "spugnosa" e flaccida delle sue carni e dalla conseguente proprietà di ritenere succhi fisiologici; lo scopo della *kàtharsis* mestruale, oltre a marcare il periodo di fertilità, consiste nel purgare la donna dei fluidi in eccesso, la cui ritenzione è causa di malesseri e di impedimento all'attività riproduttiva (KING H. 1998: 30)⁽¹⁸⁾. Le conseguenze drammatiche di tale evenienza sono descritte minuziosamente in *Malattie delle fanciulle* (1, L 8.466-468); più lapidario, l'autore di *Sulla generazione* 4 (L 7.476) è altrettanto perentorio: «se le regole non vengono, l'organismo femminile si ammala (*Twñ de Katamhiwn nhV cwreontwn ta swmata twñ gunaikwn epinosa ginetai*)». Questo il motivo dell'interesse del medico ippocratico nei confronti del ciclo delle sue pazienti: egli ne valuta la quantità e la qualità, le modalità della fuoriuscita e così via. Inoltre, va da sé che, dal suo punto di vista, una donna in salute è una donna che riesce ad espellere regolarmente e senza difficoltà la quantità di sangue adeguata alla *kàtharsis* di cui necessita. Su questo punto, tuttavia, i nostri trattati non sono unanimi. Ad esempio, in apertura a *Natura della donna* 1 (L 7.312) l'autore ippocratico ammette delle differenze tra le varie costituzioni femminili che ne influenzano la salute: «[le donne] eccessivamente bianche sono più umide e con flusso più abbondante; quelle scure

sono più secche e dure, quelle di colorito rossastro hanno una costituzione intermedia tra le prime due»⁽¹⁹⁾. Altrove però la tendenza è quella di indicare una misura *standard* della *kàtharsis* salutare, così *Malattie delle donne I 6* (L 8.30): «Presso tutte le donne in salute, la giusta quantità di flusso mestruale è più o meno di due cotilie attiche [circa ½ litro], da evacuare in due o tre giorni, una durata superiore o inferiore è nociva e provoca sterilità»⁽²⁰⁾. Al di là di misurazioni precise, l'autore di *Aforismi V 57* (L 4.552) ribadisce la nocività tanto di una purgazione insufficiente quanto eccessiva: «quando la mestruazione è troppo abbondante insorgono malattie, quando è soppressa, insorgono malattie dell'utero».

Nel complesso la tendenza generale è quella di riconoscere una certa regolarità al ciclo femminile, sia quantitativa sia cronologica, come sostiene l'autore de *Il feto di sette mesi 9* (L 7.448): «le regole appaiono ogni mese presso le donne in salute (ta *Vkatamhnia thsi gunaixi Vhsin ugiainoushsi fairetai ka+*ekaston twi mhwna*)»⁽²¹⁾.

In effetti, nei testi ippocratici sono numerose le occorrenze in cui l'anticipazione o il ritardo delle regole è sintomo o causa di malattie, comportando il più delle volte l'impossibilità del concepimento. Inoltre, si ritiene persino possibile determinare una terapia confidando nella puntuale regolarità del ciclo. In *Natura della donna 8* (L 7.322), ad esempio, nel prescrivere applicazioni uterine per un caso di spostamento verso l'anca della matrice, viene precisato: «[l'ammalata] smetta queste applicazioni il giorno prima delle mestruazioni e ricominci il giorno dopo che sono cessate», e in un capitolo successivo, dopo aver fornito le necessarie indicazioni ad una donna sofferente per aborti spontanei, si ordina di «eseguire questi trattamenti in modo che siano compiuti il giorno prima delle mestruazioni» (16, L 7.336)⁽²²⁾.

Non era sufficiente, tuttavia, per la concezione ippocratica del normale e del patologico, che la portata del flusso mestruale fosse quella giusta. Ulteriori indicazioni sulle condizioni della paziente erano fornite al medico da caratteristiche qualitative, individuate con rinnovato zelo. Così secondo *Aforismi V 36* (L 4.544): «se le mestruazioni non sono di buon colore, e sono irregolari, ciò indica la necessità di purgare». In *Malattie delle donne I 6* (L 8.30) le mestruate sono in buona salute allorché «il sangue che fuoriesce è simile a quello di una vittima sacrificale e si coagula all'istante (*cwrewi de V aiha oiwn apo Vdreiou, kai Vtacu Vphgnutai, hñ ugiainh/h.Jgunh*)». Analoga similitudine, in riferimento al flusso lochiale (che nella concezione ippocratica è un fenomeno analogo alla manifestazione del mestruo), si trova in *Natura del bambino 18* (L 7.502), ove dai genitali della puerpera

«il sangue cola come quello di una vittima, se la donna è in salute (*cwrewi de Vaita oiñn apo Vdreiou, hñ ugiainh/h.gunh*)». Al di là della sua forte valenza culturale (su cui torneremo), questo ed altri simili paragoni definiscono, tra l'altro, il giusto grado di densità e viscosità del sangue mestruale: si intende che questo deve essere puro e brillante come quello che scorre nelle vene di una bestia nel pieno del vigore fisico (ANDÒ V. cur. 2000: 37, 257 nota. 163)⁽²³⁾. Altrove, gli autori ippocratici si servono di analogie differenti per indicare lo stato morbosso delle loro pazienti, evidente dall'aspetto anomalo del mestruo. In caso di leucorrea descritto in *Malattie delle donne II* 116 (L 8.250), ad esempio, «il flusso è bianco come urina d'asino (*rdwi leukon/wō oiñn oukon*)», o diventa «come sabbioso» in un caso di utero scirroso descritto in *Natura della donna* 36 (L 7.378); mentre in *Malattie delle donne I* 61 (L 8.124) il mestruo è simile a «sciacquatura di carne sanguinolenta (*apo Vrewa uflwr, ei/tiō aiñatwdea apopl uoiñn*)»⁽²⁴⁾.

Questi ultimi riferimenti alludono ad episodi patologici già in atto di cui la particolarità del ciclo femminile assume valore sintomatico, ma dovrebbe già essere chiaro come il flusso mestruale non sia di per sé *materia peccans*, quanto piuttosto materiale di scarto derivante da una complessione specifica, che necessita di depurazione periodica per rimanere in salute e che, tuttavia, costituisce essa stessa il principale ostacolo alla necessaria purificazione. Così, in *Malattia delle donne I* nulla sembra compromettere la completa *kàtharsis* femminile se non la complessione stessa delle donne in cui occorre. Il motivo è spiegato chiaramente: «la donna che non ha avuto figli si ammala più gravemente e più rapidamente a causa delle mestruazioni di colei che ha avuto figli, giacché grazie l'apertura della matrice conseguente al parto ed al flusso lochiaie le vene di questa sono più scorrevoli per il mestruo»⁽²⁵⁾ (I, L 8.10). Ugualmente l'autore di *Natura del bambino* 30 (L 7.538) afferma che dopo la fuoriuscita del flusso lochiaie «le mammelle e tutte le parti del corpo femminile maggiormente umide si rilassano, meno nelle primipare, poi in misura sempre maggiore con il susseguirsi dei parti; il rilassamento è dovuto allo svuotamento delle vene a causato della purgazione lochiaie»⁽²⁶⁾.

Reciprocamente, è altrettanto vero che variazioni patologiche del flusso mestruale sono sovente associate alla compromessa capacità di concepire della paziente, sia allorché un utero eccessivamente aperto provochi un flusso troppo abbondante e insieme l'incapacità di trattenere il seme maschile (*Natura della donna* 13, L 7.330), sia in casi di segno contrario: «se l'utero è scirroso, le mestruazioni scompaiono, l'orifizio uterino si chiude e la donna non riesce a rimanere incinta» (*id.* 37, L 7.380)⁽²⁷⁾.

Tutto questo spiega la frequenza nei testi “ginecologici” del *Corpus hippocraticum* di prescrizioni riguardanti il concepimento e il parto contro disturbi di natura mestruale e non solo. Inoltre, nozioni simili rendono ragione delle categorie di pazienti che incorrono abitualmente in alcuni disturbi tipicamente o prevalentemente femminili. Non è un caso, ad esempio, che l'autore di *Malattie delle fanciulle* menzioni tra gli individui maggiormente predisposti a contrarre la “malattia sacra” le giovani non ancora sposate e le donne sterili. Similmente in *Natura della donna* 3 (L 7.314) una deviazione patologica dell'utero verso il fegato «colpisce soprattutto le vergini anziane e le vedove che, ancora giovani e già madri, restano senza marito». Ancora più esplicito, infine, *Malattie delle donne* II 127 (L 8.272), che di un caso analogo afferma: «colpisce soprattutto le vergini anziane e le vedove che ancora giovani restano senza marito, colpisce principalmente le donne senza figli e le sterili perché, non avendo mai partorito, non hanno beneficiato della purgazione lochiale»⁽²⁸⁾.

In effetti, la prescrizione di rapporti sessuali a scopo riproduttivo ricorre con una frequenza quasi monotona nella opere “ginecologiche” ippocratiche, a tal punto che è stato affermato che tutta la serie di rimedi previsti per le malattie femminili – fumigazioni, pessari, clisteri uterini, lavaggi e quant'altro – non avessero altro fine se non quello di predisporre l'organismo dell'ammalata al rapporto con il marito, vero atto terapeutico risolutivo (MANULI P. 1983 [1980]: 157)⁽²⁹⁾. Per questa via si è arrivati ad ipotizzare uno scenario in cui la figura del medico maschio cederebbe il posto a quella speculare del maschio medico (MANULI P. 1983 [1980]: 158)⁽³⁰⁾. Certo è che la ginecologia ippocratica sembra trarre la sua ragion d'essere anche, se non soprattutto, dal tentativo di controllo della sessualità femminile da parte del medico e, tramite esso, da parte di una cultura come quella greca che affidava la riproduzione dei suoi membri a strategie di alleanze matrimoniali che prevedevano la circolazione delle donne tra famiglie e non ammetteva deviazioni da questo circuito⁽³¹⁾. Da questo punto di vista, la procreazione di cittadini legittimi era forse unica funzione “civica” riconosciuta alla donna nella società greca.

Proseguendo per questa via, non sembra inverosimile ipotizzare che lo sguardo del medico ippocratico sulle sue ammalate fosse lo stesso che la società maschile dei *politai* teneva fisso sulle donne sane, per il tramite dei rispettivi padri e sposi, e che la sua azione terapeutica venisse incontro alle esigenze di una comunità fondata sulla *politeia* (maschile), entro la quale la medicina ippocratica si era costituita come *techné* (DEMAND N. 1994: 141, 152, KING H. 1998: 77, MANULI P. 1983 [1980]: 155, 158, LLOYD G.E.R. 1982 [1979], 1991 [1990], VEGETTI M. 1973). Neppure appare inverosimi-

le supporre che all'attenzione del medico ippocratico verso il corpo femminile e, in particolare, verso le modalità di scorrimento del flusso mestruale – la cui deviazione dalla norma costituiva, assieme allo spostamento dell'utero, la principale causa di malattie “ginecologiche” nei testi del *Corpus* – corrispondesse la volontà di far coincidere l'ordine biologico con l'ordine sociale (come diremo in seguito). Ma è tempo di concludere questo resoconto della riflessione ippocratica sul corpo femminile e sulle nozioni del normale e del patologico rinvenibili nei trattati “ginecologici” del *Corpus*: una rassegna necessariamente rapida e senza pretese di esaustività, ma sufficiente a fugare ogni equivoco sulla valenza “laica” dell'impiego del termine *kàtharsis* nei trattatisti ippocratici. A ulteriore conferma di questa tendenza, del resto, basterà ricordare che gli autori di *Natura della donna* e di *Malattie delle donne I* arrivano a prescrivere alle loro pazienti rapporti sessuali durante le mestruazioni: una testimonianza decisiva a favore dell'assenza presso i medici ippocratici di credenze sul potere contaminante del flusso femminile⁽³²⁾.

Utilizzato in quest'ultima accezione, comunque, il termine *kàtharsis* sembra essere, nel mondo ellenico, un *hapax* ippocratico, ma più di tutto sembra esserlo l'argomento stesso del flusso mestruale.

Come abbiamo accennato, ci sono dati piuttosto scarsi circa precauzioni speciali a cui sarebbero state sottoposte le donne mestruate nel mondo ellenico, anche in riferimento a contesti rituali. Non si posseggono neppure testimonianze relative ad un eventuale utilizzo del mestruo in pozioni e pratiche magiche o stregonesche, almeno per il periodo classico, anche se è verosimile presumere che alle donne mestruate fosse precluso l'accesso ai luoghi sacri o fosse proibita la partecipazione a taluni rituali (PARKER R. 1996 [1983]: 102)⁽³³⁾. Un'eccezione, notevole, tanto per l'autorità da cui promana, quanto per la sua singolarità, si trova in un passo – peraltro di controversa attribuzione – del *De insomniis* di Aristotele: «Negli specchi molto tersi, quando vi si specchino le donne durante le mestruazioni, la superficie si copre di una patina sanguigna, e se lo specchio è nuovo non è facile eliminare questa macchia, se invece è vecchio è più facile»⁽³⁴⁾. Ma nel complesso le testimonianze più numerose risalgono all'epoca romana, in cui credenze relative a presunti poteri del mestruo si trovano associate prevalentemente con pratiche legate al mondo agricolo (MOULINIER L. 1952: 34, 63, 70, PARKER R. 1996 [1983]: 100-103, VON STADEN H. 1991, KING H. 1998: 65)⁽³⁵⁾.

Ci sono ignote le ragioni di questa assenza nelle testimonianze dell'età classica⁽³⁶⁾. Si potrebbe ingenuamente ipotizzare che esse potessero deriva-

re da eventuali sentimenti di imbarazzo o vergogna che circondavano l'argomento. Tuttavia è improbabile che, almeno il genere dell'antica commedia – che pure non menziona mai le mestruazioni – abbia condiviso detti sentimenti, laddove un autore come Aristofane non disdegna di parlare, ad esempio, di organi sessuali femminili, di urina e di altri escreti genitali. Altrettanto improbabile sarebbe l'ipotesi di un ostinato riserbo dovuto a motivazioni di natura religiosa, se, ad esempio, Euripide nel dramma *Auge* (fr. 266), pur suscitando lo scandalo dei suoi concittadini, non ha remore a narrare del parto di una sacerdotessa di Atena nel tempio dedicato alla dea: sotto questo punto di vista, la tragedia, come la commedia, avrebbe costituito forse il terreno adatto per porre in questione questo genere di convenzioni⁽³⁷⁾.

La questione della restrizione dell'argomento *kàtharsis* mestruale ai testi medici risulta tanto più singolare considerando che numerosi autori hanno messo in evidenza i prestiti reciproci e più in generale la relazione tra generi letterari eterogenei nell'antica Grecia come la commedia, la tragedia, la storiografia e la medicina dei trattatisti ippocratici. In effetti, gli studiosi della civiltà greca sono unanimi nel ritenere che le speculazioni teoriche degli ippocratici influenzarono molta parte della più raffinata cultura ellenica. Le tracce di termini e nozioni mediche di chiara derivazione ippocratica che abbondano nelle commedie e nelle tragedie, l'influenza che il metodo della medicina ippocratica ebbe sulla storiografia tucididea e sulla filosofia, per citare solo alcuni degli ambiti in cui fece breccia il sapere dei nostri medici, dimostra il riconoscimento che alcuni dei migliori ingegni greci tributavano loro e la parte non secondaria che la riflessione dei trattatisti ippocratici aveva nella *paideia* dell'uomo greco (ALFAGEME R. 1995, COLLINGE N.E. 1962, FARANDA L. 1996: 40-42, VEGETTI M. cur. 1965: 57-63, 1970: 158-165, PUGLIESE CARRATELLI G. 1976 [1970]: 460-473, JAEGER W. 1959 [1947]: 3-76.).

Considerata, dunque, la difficoltà di dare una risposta esaustiva alla questione dei rapporti tra *kàtharsis* mestruale nell'accezione ippocratica e nozioni analoghe nel pensiero greco non medico attraverso un'analisi di tipo esclusivamente filologico, potremmo tentare di condurre la nostra indagine ad un livello, per così dire, ancor più elevato di significato, che permetta di poterci spostare agevolmente in ambiti in apparenza i più disparati, legati nondimeno da un comune *humus* culturale, come ad esempio i trattati dei nostri medici e i testi degli autori tragici.

Procederemo in questo tentativo valendoci delle riflessioni sul genere sessuato condotte da Françoise Héritier, ma prima sono doverose alcune osservazioni preliminari.

Sostiene Lévi-Strauss che la differenza tra “pensiero mitico” e pensiero scientifico non consiste tanto nella qualità delle operazioni logiche messe in atto rispettivamente, quanto sulla natura delle cose su cui vertono operazioni mentali analoghe (LÉVI-STRAUSS C. 1998 [1955] [1964]: 258-259). Ora, la riflessione ippocratica è riconducibile senz’altro al secondo termine di questa dicotomia, anche senza vedere nel pensiero dei nostri medici il tentativo di costituire un paradigma scientifico di tipo kuhniano, rispetto al pensiero precedente improntato sulla magia o sul ricorso al divino⁽³⁸⁾. In effetti, se, come ha dimostrato Geoffrey Lloyd, la scienza greca si fondò sulla consuetudine al dibattito e sul gusto per la disputa e il contraddittorio, è pur vero che questa situazione scoraggiò la messa in comune degli sforzi dei singoli pensatori e quindi il costituirsi di una comunità scientifica (LLOYD G.E.R. 1982 [1979]: 180). Tuttavia, le domande sollevate dai nostri medici, come dai filosofi e dagli autori tragici e comici, sono le stesse che, se pur enunciate diversamente, hanno stimolato alcuni dei grandi temi formulati dalla riflessione mitopoietica dell’antica Grecia: se, ad esempio, la medicina le ha rielaborate in modo proprio ed ha fornito delle soluzioni originali ad esse, è però prerogativa del mito averle poste. O, per dir meglio, la filosofia e il pensiero greco razionale dei medici e degli scienziati hanno elaborato in forma di domanda, come problema esplicitamente formulato, ciò che nel mito era semplice narrazione, non già soluzione di un problema (VERNANT J.P. 1978 [1957] [1965]: 389, VEGETTI M. 1983, LLOYD G.E.R. 1992 (1966): 73-75, 90, KING H. 1998: 23, LORAUX N. 1998b [1981] [1996]: 32, 1998a [1987] [1996]: 88)⁽³⁹⁾. Come cercheremo di dimostrare di seguito, neppure le opere del *Corpus hippocraticum* sono estranee a questo confronto con i grandi temi della mitologia greca e la loro rielaborazione tragica.

La vita della donna greca, si è accennato, era scandita da una serie di sanguinamenti, che ne marcavano le tappe fondamentali dell’esistenza biologica. Le occorrenze fisiologiche del menarca, delle mestruazioni, della purgazione lochiale sembrano, tuttavia, sovrapporsi ad altrettanti ruoli sociali della donna greca definiti dalla *parthenia*, dallo *status* di *nymphe* e da quello di *gyne* (KING H. 1983: 120). Se questa lettura è corretta, potremmo aspettarci di trovare analoghe relazioni tra simbologia del sangue e *status* femminile, presso fonti di occorrenza non medica, che esplicitino i profondi legami tra il sapere degli autori ippocratici e il contesto culturale della società in cui operarono.

Françoise Héritier ha definito “valenza differenziale dei sessi” quel rapporto concettuale orientato tra maschile e femminile, rinvenibile universalmente presso le culture umane, e traducibile in una relazione, non ne-

cessariamente gerarchica, definita in termini di successione temporale (anteriore/posteriore), di determinazioni materiali o sensoriali (pesante/leggero, freddo/caldo, secco/umido), di un codice assiologico e così via. L'antropologa individua le ragioni della presenza universale della valenza differenziale dei sessi nella volontà di controllo maschile sul potere riproduttivo femminile e ne scorge la matrice nell'osservazione del funzionamento fisiologico del corpo e dei suoi umori. Ad esempio, le donne sanguinano naturalmente, nel senso che regole e lochi sono occorrenze involontarie, e né le mestruate, né le puerpere possono opporsi al loro "destino" di perdere sangue. Di contro, «gli uomini perdono sangue solo volutamente, se così si può dire, cioè in occasioni che loro stessi hanno cercato, caccia, guerra, competizione» (HÉRITIER F. 2002b [1991, 1996]: 12). Su questa semplice evidenza, e su altre simili, si basa, secondo Hérítier, l'opposizione concettuale tra le categorie di identico e differente, e questo fa della valenza differenziale dei sessi una sorta di "limite ultimo del pensiero", a partire dal quale i popoli edificano il proprio universo simbolico e categoriale. Dunque, pur nelle multiformi fisionomie delle strutture simboliche e concettuali elaborate dai popoli – dovute alla disponibilità di risorse materiali, ai rapporti di produzione, e ad altre molteplici possibili variabili –, esistono limiti strutturali a tali elaborazioni, che trovano la loro ragion d'essere tanto nei condizionamenti biologici della specie in materia di percezione e cognizione, quanto nei limiti posti all'osservazione dalla "natura" del dato empirico. Compito dell'antropologo, secondo Hérítier, è accertare i condizionamenti strutturali condivisi dalla totalità delle culture e rendere conto delle molteplici e peculiari modalità, adottate dalle società con cui egli viene a contatto, di manipolare creativamente, entro tali limiti, l'esperienza empirica (HÉRITIER F. 1979: 811, 2002c [1985, 1996]: 96, 101, 108).

Vedremo, di seguito, in che senso tutto questo possa essere applicato al mondo greco e, in particolare, a quel settore di esso che stiamo analizzando.

In effetti, la logica del "pensiero polare" era estremamente diffusa nell'antica Grecia: ne abbiamo testimonianza dai poemi omerici fin oltre Aristotele, sia pure nelle notevoli differenze a cui venne sottoposto nel passaggio dai testi epici a quelli filosofici (LLOYD G.E.R. 1992 [1966]). Queste differenze vanno tenute nel debito conto non foss'altro perché evidenziano le molteplici tonalità che il pensiero polare ha assunto presso i greci e non solo tra poeti e filosofi, ad esempio, ma anche all'interno dei rispettivi gruppi (LLOYD G.E.R. 1992 [1966]: 47 e 91-92). Ciò significa che non sempre la coppia maschile/femminile veniva presa in considerazione e questo dovrebbe indurci ad utilizzare le tesi di Hérítier con la dovuta cautela e con esse la

possibilità di una comparazione tra gli antichi greci e molti dei popoli contemporanei che non hanno elaborato una riflessione filosofica paragonabile a quella di costoro. Come è noto, infatti, una delle caratteristiche che differenzia le riflessioni di filosofi e scienziati greci rispetto a quelle di altri popoli, per i quali sono disponibili resoconti etnografici, consiste nello sforzo dei primi di elaborare esplicitamente ciò che Geffrey Lloyd ha definito “questioni di secondo grado”; vale a dire che, per quanto ne sappiamo, gli antichi greci furono i primi a porsi nel modo più consapevole domande sullo statuto epistemologico-conoscitivo del loro sapere (LLOYD G.E.R. 1991 [1990]: 71, 1992 [1966]: 23-24, 77-79, 103, 1982 [1979]: 173). Il supporto della scrittura, che gli antichi greci condividevano, a differenza di molti popoli studiati dagli antropologi, ha certamente facilitato e incrementato il gusto tutto ellenico di interrogarsi criticamente sulle proprie istituzioni e idee condivise, permettendo di esplicitarle alla coscienza dei pensatori (LLOYD G.E.R. 1982 [1979]: 161). D'altra parte, anche ammesso che gli autori greci, dei quali qui ci occupiamo, abbiano potuto analizzare criticamente le categorie che informavano il proprio stile di pensiero, è improbabile che abbiano potuto fare a meno di esse nel momento in cui si accingevano a questa operazione. Sostiene Hérítier che la “naturalità” delle rappresentazioni e dei concetti condivisi dai membri di una società sussiste in ragione del fatto che queste rappresentazioni e concetti sono attivi tanto nel momento di un'esperienza empirica-sensoriale passiva, quanto nel momento di una riflessione cosciente sui dati empirici (il che, naturalmente, non esclude la possibilità del pensiero critico o del metapensiero). Tuttavia, la struttura del dato empirico si impone alla percezione e al pensiero, condizionando e limitando la loro presa sul mondo esterno. È questo il senso, ci pare, anche dell'affermazione di Marc Augé, secondo cui «*leur armature biologique fournit les éléments d'un langage à vocation universelle*» (AUGÉ M. 1986: 86), pur nella peculiarità con cui le culture umane ne combinano i “vocaboli”.

Ora, a partire dalla teoria sulla valenza differenziale dei sessi proposta da Hérítier cercheremo di seguito di corroborare la seguente ipotesi: nell'antica Grecia il condizionamento fisiologico del sanguinamento mensile femminile, opposto alle modalità maschili di perdere sangue, potrebbe aver fornito il punto di partenza per l'elaborazione di una sfera di pertinenza dei sessi che, a partire dal biologico, si iscrive nel registro morale, politico e simbolico per tornare a reagire sul modo di percepire il primo, fino a far perdere di vista la sua natura di fatto biologico. È forse a questa complessa operazione del pensiero che dobbiamo imputare il silenzio delle fonti greche non mediche in materia di perdite fisiologiche femminili e, nel

contempo, la forte valenza culturale che specifiche modalità di spargimento di sangue conservano nel mondo ellenico. Volgiamo, ad esempio, la nostra attenzione all'ambito della tragedia, vero laboratorio di riflessione della società greca su se stessa (LORAU N. 1988b [1985]: 34-36, BELTRAMETTI A. 1997: 902, 906, CARTLEDGE P. 1996: 53)⁽⁴⁰⁾.

Anche ad una rapida rassegna dei testi tragici risulterà evidente come, all'interno della simbologia greca del sangue, maschile e femminile si collocano in netta contrapposizione. Ad esempio, tanto la tragedia quanto la mitografia fanno dell'impiccagione – modalità di morte che non comporta versamento di sangue – una morte tipicamente femminile. La morte virile, al contrario, evoca quella del guerriero in battaglia, morte che, spraggiando a fil di spada, lacera il corpo del cittadino-soldato e ne fa scorrere il sangue (LORAU N. 1991b [1985, 1989]: 113, 1991c [1981] [1989]: 11-13).

Il registro delle opposizioni non si ferma qui. Nell'antica Grecia la morte con la corda è doppiamente infamante. Essa figura tra le modalità di giustiziare i condannati a morte, e, come suicidio, era oggetto di particolare deplorazione morale, che giustificava il trattamento riservato alle spoglie del defunto. La medesima riprovazione sembra aver assimilato l'impiccagione come esecuzione e come suicidio (LORAU N. 1988a [1985]: 117, 1991b [1985, 1989]: 103, GERNET L. 1983 [1924, 1968]).

Sappiamo che, nell'antica Grecia, il corpo del suicida, per limitarci a quest'ultimo, era considerato particolarmente contaminante e riceveva uno speciale trattamento punitivo, come la sepoltura oltre le mura cittadine in tombe senza nome. Inoltre, nel caso di un suicidio per impiccamento, il ramo e la corda per mezzo dei quali esso si era consumato venivano distrutti o gettati oltre i confini della città (c'è da supporre, tuttavia, che un simile trattamento fosse riservato ad ogni strumento per mezzo del quale il suicida si fosse dato la morte: cfr. PARKER R. 1996 [1983]: 42). A questo proposito, è particolarmente istruttivo un passo del IX libro delle *Leggi* di Platone, in cui il suicidio è considerato atto ignobile e vile: «le sepolture, per chi è morto in questo modo devono essere in primo luogo singole, separate dalle altre; in secondo luogo, i suicidi dovranno essere inumati senza onori ai confini delle dodici parti dello Stato, in luoghi impervi, anonimi, senza stele né nomi che indichino il luogo della loro sepoltura» (873 D)⁽⁴¹⁾.

Nella tragedia, tuttavia, le cose appaiono meno scontate. Intanto, nella finzione tragica il suicidio per impiccamento è considerato una modalità di morte tipicamente femminile. Lo ricorda una spudorata Clitemnestra

nell'*Agamennone* di Eschilo, allorché finge di richiamare alla mente l'angoscia patita come moglie, il cui sposo è in guerra, ignara della sorte del marito: «a causa di tali notizie continuamente ostili molti nodi che avevano avvinto a viva forza il mio collo altri a viva forza sciolsero» (vv. 874-6). Altrove, Ecuba, donna e moglie di ben altra tempra, è colta da Euripide, ne *Le troiane*, mentre è intenta a rimproverare Elena per non esser mai stata sorpresa da nessuno nell'atto di «appendere una corda o di affilare un pugnale, come avrebbe fatto una donna nobile che rimpiange il suo primo marito» (vv. 1012-14). Impiccamento come appropriato strumento femminile di risoluzione di sciagure dunque, tanto che nell'*Ippolito* sono le circostanze stesse, che inducono al gesto estremo, a farsi metafora del nodo che Fedra stringerà attorno al suo collo (LORAU N. 1988b [1985]: 10): «quali messi quali parole ho io per sciogliere questo nodo di sventura, dopo essere stata abbattuta?» (vv. 670-1 seg.). Impiccamento anche come fine ignominiosa: è la morte scelta da Giocasta, nell'*Edipo re* di Sofocle, sconvolta dalla vergogna, o da Fedra nell'*Ippolito* euripideo, o, ancora, da Leda, nell'*Elena*, fuori della tragedia: «infelice per le nozze (*duogamò*) si legò intorno un laccio per strozzare (*katedhsato brovon ajçcomion*). A causa della mia vergogna (*aiscuwan*)»⁽⁴²⁾.

Ora, è dato rilevare una differenza nella simbologia dell'impiccamento nel passaggio dalla mitografia alla sua rielaborazione tragica. Tendenzialmente, nel mito l'impiccamento è la morte prescelta dalle vergini, per sottrarsi alla violenza e allo stupro, morte che, talora, potrà costituire l'*aition* di un culto nei tempi storici. Nella tragedia, invece, l'impiccamento diventa morte tipica delle spose – con l'ingombrante eccezione di Antigone – laddove il suicidio cruento appare associato alla maternità, mentre, la sorte delle vergini è quella di venire uccise⁽⁴³⁾.

Tanto nel mito quanto nella tragedia, tuttavia, la valenza femminile di tale morte non viene mai meno: essa è talmente inscritta nel registro della femminilità, che gli stessi indumenti femminili possono trasformarsi da strumenti di seduzione in strumenti di morte (LORAU N. 1988b [1985]: 11-2). Così come accade con Antigone nell'omonimo dramma sofocleo («gancio era cappio di veste sfilacciata», 1222), e come minacciano le Danaidi nelle *Supplici* di Eschilo (vv. 457-465), invocando il suicidio quale estrema alternativa al matrimonio coi figli di Egitto. Relazione questa che rinvia, forse, alla sfera di pertinenza femminile del lavoro al telaio, come, d'altra parte, rilevato da de Martino, che individua, in tale nesso, un motivo ricorrente, oltre che nella mitologia greca (con gli episodi mitologici di Aracne e delle Menadi) anche nel folclore germanico e, nei tempi storici, *mutatis mutandis*, perfino nelle epidemie coreutiche del Medioevo e negli episodi

di isteria collettiva, che erano soliti scoppiare presso le filande inglesi fino al XVIII secolo e oltre (DE MARTINO E. 1976 [1961]: 216-7).

Opposta alla corda, alla morte femminile, la spada, la morte virile. La prima ha per scenario il chiuso dal talamo. Giocasta e Fedra penderanno dalle travi del soffitto sopra il letto nuziale, come a ribadire, anche nella morte, il rapporto, istituzionale e biologico insieme, della donna con il matrimonio e la maternità⁽⁴⁴⁾. La morte virile è quella del guerriero, essa ha pertanto come scenario il campo di battaglia. Morte a cui verrà dato il massimo risalto pubblico, perché ottenuta a beneficio della città (LORAUX N. 1991d [1977, 1989]: 56). Se l'impiccagione femminile evoca il disonore e la vergogna, la morte virile del guerriero è carica di gloria e segno inequivocabile di coraggio. «Per un uomo valoroso è bello cadere morto combattendo in prima fila per la patria» (fr. 1, 1-2), sostiene il poeta Tirteo, evocando l'ideale della "bella morte" spartiatà dell'oplita, e le sue parole faranno scuola anche in età classica (LORAUX N. 1991d [1977, 1989]: 54-5). Certo, anche gli uomini si uccidono nella lirica arcaica e nella tragedia, ma il mezzo virile per togliersi la vita non è mai la corda: tanto in Pindaro quanto in Sofocle, ad esempio, Aiace si uccide gettandosi sulla propria spada⁽⁴⁵⁾. Inoltre, il biasimo che solitamente nella tragedia circonda il suicidio femminile, nel caso dell'uomo è come sfumato da un alone di comprensione: «Degno di perdono è l'uomo/ che si libera della misera vita/ quando soffre dolori insopportabili» (Euripide, *Ecuba*, 1107-8). Perfino il Platone delle *Leggi* sembra addurre delle attenuanti per quei suicidi dettati da una qualche «fatale sciagura» o da «un'onta che renda insopportabile la vita» (IX, 873 C). Ed Elena, evocando un suicidio, solo meditato, afferma: «infamanti [*ajšchmoneò*] sono i lacci [*agcowai*] sollevati in alto, e anche tra i servi ciò è ritenuto obbrobrioso [*dusprepeò*]; e le uccisioni [*sfagai*] hanno qualcosa di nobile [*eugeneò*] e di bello, ed è piccola cosa per il corpo uscir di vita» (Euripide, *Elena*, vv. 298-302).

Ad ogni modo, il suicidio, sia pure realizzato a fil di spada, rimane per l'uomo soltanto la brutta copia dell'ideale oplitico della "bella morte". Così i Lacedemoni rifiuteranno ad Aristodamo, morto a Platea, gli onori funebri, dovuti ai caduti in combattimento, per aver cercato troppo sfacciatamente la morte in battaglia (LORAUX N. 1988b [1985]: 11, 24, 1991d [1977] [1989]: 56).

Se gli uomini non si impiccano, tuttavia, le donne possono perire per mezzo della spada. È il caso di Polissena, nell'*Ecuba*, che offre spontaneamente la gola e il petto al coltello sacrificale di Neottolemo, meritando l'ammirazione degli Achei. O di Deianira, negli *Eraclidi*, che si darà la

morte trafiggendosi il fegato (*hepar*) con la spada. Suicidio o sacrificio delle due eroine? Per noi la cosa importante è l'*andreaia* che ammantava la loro morte, perché tanto Polissena, quanto Deianira muoiono virilmente, evocando nelle intenzioni, se non pienamente nelle modalità, la "bella morte" dell'oplita. In effetti, Neottolema sceglierà, significativamente, di trafiggere la gola (*laimos*) della figlia di Priamo, piuttosto che il petto (*sternon*) – da lei offerto alla lama in alternativa – cioè il luogo dove canonicamente entra la morte nel corpo del guerriero. Da parte sua, Deianira per trafiggersi il fegato si affonderà la lama, altrettanto significativamente, nel fianco sinistro: quasi che il poeta volesse significare che la morte femminile, anche quando emula quella virile, non riesce mai completamente a farla propria, né a sfuggire alle leggi della femminilità (LORAU N. 1988c [1985]: 56-63). Nelle *Trachinie*, in effetti, la nutrice di Deianira ragguaglia in questi termini il Coro delle vergini di Trachis circa la morte della sua padrona: «denuda il braccio sinistro e tutto il fianco [...] trafitta la troviamo, uccisa con una spada affilatissima, che si era conficcata nel fianco all'altezza del fegato» (vv. 926, 929-931). Che si tratti di morte anomala per una donna lo indica la reazione del Coro, quando apprende che Deianira si è tolta la vita a fil di spada: «ha osato tanto una mano di donna?» (v. 898). Si noti, per inciso che alla morte "virile" di Deianira corrisponde la morte "da femminuccia" di Eracle, che, agonizzante, per sua stessa ammissione, «si torce e geme come una donnetta» (vv. 1070-1): «Ora mi sono mutato in una femmina», confessa, incapace di soffocare i lamenti, a suo figlio Illo (vv. 1074-5). Infine, Eracle – in preda alle sofferenze che la tunica intrisa col sangue del centauro Nesso, donatagli da sua moglie, gli procura – si rammarica di non esser riuscito a dare lui stesso a Deianira una morte degna della sua colpa, strangolandola con le sue mani (vv. 1132-3). Pur nelle variazioni sofoclee, dunque, il tema del soffocamento come morte più appropriata per una donna è presente.

Anche in ambito rituale è possibile rilevare un'analogia opposizione tra morte con la corda e col ferro. Quest'ultima come corretta modalità greca di procedere all'uccisione della vittima sacrificale (mediante sgozzamento), può essere opposta all'usanza scita, quindi barbara, di uccidere l'animale sacrificale mediante strangolamento, ricordata da Erodoto nel IV libro delle *Storie*⁽⁴⁶⁾. In effetti, come avremo occasione di ripetere, Nicole Loraux ha rilevato una certa analogia tra l'arte della guerra e la pratica del sacrificio cruento nell'antica Grecia (LORAU N. 1991a [1984, 1985, 1989]: 95) e vedremo in seguito come la procedura sacrificale scita possa essere ricondotta nella logica dell'opposizione tra maschile e femminile, tra la

spada (in questo caso la *machaira*) e la corda. Ora è tempo di trarre alcune conclusioni provvisorie.

Maschile e femminile, il ferro e la corda: traspare qui quella logica riconducibile a ciò che Hérítier ha definito “valenza differenziale dei sessi”, e che si esplicita attraverso una sovrapposizione di registri – che nel caso specifico coinvolge il livello politico, morale, ideologico, sacrale – tendente a celare il dato biologico fondamentale che ha dato origine al rapporto concettuale orientato tra maschile e femminile, e a tradurlo in una «ineguaglianza vissuta» (HÉRITIER F. 2002b [1991, 1996]: 13).

A una simile logica non sfuggono neppure i medici ippocratici, segno che la sovrapposizione di registri, che dicevamo, torna a reagire sul dato biologico, informandolo di sé e determinando il modo di percepirlo.

Così, ad esempio, anche l'autore di *Malattie delle fanciulle* sembra fare riferimento alla stessa tradizione che oppone l'impiccamento al sanguinamento (e con esso il femminile al maschile). In effetti, nel trattato in questione, tra la sintomatologia della malattia sacra, patologia scatenata dalla mancata fuoriuscita del sangue mestruale al momento del menarca, l'autore ippocratico menziona la tendenza suicida che coglie l'ammalata, la quale, a causa della pressione del sangue attorno al cuore, «desidera impiccarsi (*aj̄conāō krainousin*)» (1, L 8.468). Inoltre, ella ha visioni che «le ordinano di saltare, gettarsi nei pozzi e impiccarsi (*kel euōusin a[ll]es+ai kai katapiptein e[̄] ta V̄repta lai V̄gces+ai*)» (*idid.*). Ora, l'impiccagione, in quanto morte “non cruenta”, che si oppone allo spargimento di sangue, si inserisce appropriatamente in una congiuntura – sia pure incentrata su un'evenienza patologica – definita dal mancato sanguinamento della prima regola. Anche se quello auspicato dal medico di *Malattie delle fanciulle* è un sanguinamento involontario e, quindi, in base all'ipotesi di partenza, strutturalmente opposto al sanguinamento volontario dell'uomo. Tuttavia, la tradizione che voleva nell'impiccamento delle fanciulle un'alternativa femminile al loro destino sociale e biologico di donne, non deve essere stata estranea all'individuazione medica di una sindrome, che tra i suoi effetti aveva proprio quello di estromettere l'ammalata dalla logica della generazione⁽⁴⁷⁾. Ulteriori indizi avvalorano questa interpretazione.

Secondo l'anatomia ippocratica, il corpo della donna è perfettamente simmetrico. Esso è compreso tra due bocche (*stōmata*) e tra due colli alle estremità, definiti indicativamente dagli stessi termini, collegati da un canale (*hodōs*) che attraversa il corpo femminile dall'alto al basso. Le due bocche sono collegate a tal punto che taluni medici ritengono possibile una *kātharsis* mestruale o puerperale dagli orifizi rinolaringei, allorché il passaggio ver-

so l'utero risulti ostruito⁽⁴⁸⁾. Inoltre, la prescrizione terapeutica della doppia fumigazione all'utero e alle narici trova la propria logica precisamente in questa convinzione, così come taluni procedimenti per determinare la fecondità delle donne che potremo definire veri e propri *tests* di gravidanza dell'antichità⁽⁴⁹⁾. Si dà anche il caso, tuttavia, che ad un disturbo dal basso ne corrisponda sovente uno analogo dall'alto, specie in conseguenza dei movimenti della matrice, ritenuta dotata di una propria indipendenza dal resto dell'organismo, tanto da potersi spostare in esso a proprio piacimento, quasi fosse, a sua volta, un organismo autonomo all'interno del corpo femminile. Così, ad esempio, in *Malattie delle donne* II 127 (L 8.272), «quando la matrice si porta verso il fegato la donna perde la voce all'istante e i denti si serrano». Nello stesso testo, in 151 (L 8.326): «se la donna perde d'improvviso la voce, le troverete fredde le gambe, le ginocchia e le mani. Toccandole la matrice ci si renderà conto che non è al suo posto»⁽⁵⁰⁾. Ora, come abbiamo visto in precedenza, dal punto di vista dei medici ippocratici il corpo femminile, a meno che non si verificano chiusure patologiche, è un corpo aperto, che deve esser tale – entro certi limiti – per favorire la fuoriuscita del sangue in eccesso. Da questo ci pare derivi che l'effetto dell'impiccamento sul corpo femminile sia quello di provocare la “chiusura”, sia dall'alto, come è ovvio, sia dal basso, data la stretta relazione tra le due *stòmata*.

Nell'antica Grecia la morte chiude il corpo femminile e apre quello maschile (LORAUX N. 1991a [1984, 1985, 1989]: 98, 1991b [1985, 1989]: 114-115)⁽⁵¹⁾.

Non è forse un caso se nei testi medici i procedimenti relativi a medicazioni di ferite e interventi chirurgici riguardino principalmente pazienti di sesso maschile (LORAUX N. 1991a [1984, 1985, 1989]: 98, LLOYD G.E.R. 1987 [1983]: 56-59). Certo, le attività della guerra e della palestra, oltre allo svolgimento di particolari mestieri, rendevano questo sesso maggiormente predisposto a questo genere di accidenti⁽⁵²⁾. Possiamo supporre, tuttavia, che incidenti domestici o contusioni di ogni genere non fossero rari neppure tra donne⁽⁵³⁾. Inoltre, è nota l'attenzione, talora minuziosa, che gli ippocratici prestavano all'individualità dei loro pazienti: basterà citare pochi esempi a riguardo. Innanzitutto, si può notare che nei libri delle *Epidemie* il numero dei pazienti di sesso maschile non è molto maggiore di quello delle pazienti di sesso femminile, né i medici fanno discriminazioni riguardo all'età o all'estrazione sociale dei pazienti di entrambi i sessi, che prendono in cura, dimostrando per tutti la medesima sollecitudine (LLOYD G.E.R. 1987 [1983]: 58, 169 note 33 e 34; JOUANNA J. 1994 [1992]: 117-119). Il trattato *Arie acque luoghi*, inoltre, specifica di vol-

ta in volta le malattie che colpiscono le donne e gli uomini, gli anziani e i bambini, i flegmatici e i biliosi, oltre alle condizioni climatiche e ambientali che risultano salubri o nocive per queste categorie di pazienti rispettivamente e ne influenzano la costituzione fisica⁽⁵⁴⁾. Secondo l'autore di *Malattie I 22* (L 6.182-184), inoltre, «l'uomo differisce dalla donna e il giovane dal vecchio ... anche la malattia differisce dalla malattia e la pelle dalla pelle e la terapia dalla terapia»⁽⁵⁵⁾. Infine, la sentenza di *Fratture 7* (L 3.440) merita anch'essa di essere citata direttamente: «Molto infatti differiscono le nature dalle nature e le età dalle età»⁽⁵⁶⁾.

Ciò detto, risulta alquanto sospetta l'assenza di specificazione relativa al sesso degli ammalati, proprio nei trattati di interesse traumatologico⁽⁵⁷⁾. Tanto più che in questi scritti viene spesso precisato se l'ammalato sia giovane o anziano, la sua costituzione, la sua prestanza fisica e così via⁽⁵⁸⁾: insomma, ce n'è abbastanza per lasciare perplesso il lettore di fronte ad un silenzio apparentemente ingiustificato. Senza contare che la proverbiale "delicatezza", con la quale i medici greci si sforzavano di procedere ai loro interventi, avrebbe trovato la propria ragion d'essere a maggior ragione di fronte ad un corpo femminile⁽⁵⁹⁾. Per questi motivi ci sembra che considerazioni di ordine pratico non siano sufficienti a spiegare uno squilibrio così netto, nei testi del *Corpus hippocraticum*, tra ferite rinvenute sul corpo maschile e su quello femminile. Fanno eccezione, ovviamente, le occorrenze di natura ginecologica, come ulcere vaginali e simili, ma la loro specificità legata al genere ribadisce una separazione tra perdite di sangue maschili e femminili⁽⁶⁰⁾.

Torniamo a considerare queste ultime, occorrenze naturali e involontarie, oggetto di attenzione minuziosa da parte degli ippocratici. Si è detto che lo scopo del medico era favorire tale sanguinamento, laddove, come nel caso di *Malattie delle fanciulle*, esso non si fosse verificato nei tempi e nei modi opportuni. Ora, l'importanza attribuita al sanguinamento mensile trovava la sua giustificazione in funzione della capacità riproduttiva femminile. In effetti, c'è un unico caso nella Collezione ippocratica in cui il mancato sanguinamento non mette in allarme il medico: quando la donna è incinta e il suo corpo si "chiude" grazie al peso e al volume dell'embrione in formazione, il cui nutrimento è costituito dal sangue prima espulso con le regole⁽⁶¹⁾. C'è del paradossale in questo: è proprio allorché svolge un funzione tipicamente femminile, quella della gravidanza, che il corpo della donna somiglia maggiormente a quello del maschio (LORAUX N. 1991c [1981, 1989]: 12, 1991b [1985, 1989]: 114)⁽⁶²⁾. E proprio quando questa situazione si verifica, il corpo femminile perde, limitatamente al periodo della gestazione, la condizione "strutturalmente patologica" che lo carat-

terizza, mentre in tutti gli altri casi la “chiusura” del corpo della donna torna ad essere morbosa⁽⁶³⁾.

Qui, tuttavia, le cose si complicano. In effetti, leggendo i trattati del *Corpus*, non è raro, imbattersi in casi in cui la *gyne*, smettendo di sanguinare mensilmente, e perdendo di conseguenza le proprie capacità riproduttive, tendeva a collocarsi, agli occhi del medico, nella sfera della mascolinità. Una simile circostanza, esemplare per chiarezza e concisione, è quella descritta, ad esempio, in *Epidemie VI* 8, 32 (L 5.356). Si tratta della malattia che colpì Faetusa, moglie di Pitea, ad Abdera e Nanno, moglie di Gorgippo, a Taso. Faetusa, madre di famiglia, ebbe una ritenzione delle mestruazioni per un lungo periodo, coincidente con l'assenza protratta del marito. «Dopo di ciò il corpo si virilizzò e divenne villosa dappertutto e le crebbe la barba, la voce diventò aspra e dura e, per quanto avessimo fatto tutto quel che si poteva per far tornare le mestruazioni, non tornarono, ma ella morì dopo aver vissuto ancora poco tempo. La stessa cosa successe anche a Nanno, la moglie di Gorgippo, a Taso; tutti i medici, tra cui anch'io, ritenevano che l'unica speranza di farla tornare donna fosse la ricomparsa delle mestruazioni; ma anche in questo caso, per quanto facessimo di tutto, non si poté farle tornare, e morì ben presto».

Ora, come è noto, nei libri delle *Epidemie* le pazienti di sesso femminile vengono identificate preferibilmente attraverso la relazione che intrattengono con il loro *kyrios*. Anche laddove questa relazione non viene menzionata, l'ammalata non è identificata con il proprio nome, come accade con pazienti di sesso maschile, ma con un sostantivo o un epiteto generico⁽⁶⁴⁾.

Il motivo è comprensibile: nell'antica Grecia il riserbo era considerata una delle maggiori virtù femminili, ed era ritenuto molto sconveniente per una donna essere chiacchierata o che il suo nome fosse di dominio pubblico (POMEROY S.B. 1978 [1975]: 76, REDFIELD J. 2001 [1991]: 154, PADEL R. 1983: 15)⁽⁶⁵⁾. Questo spiega la reticenza dei medici ippocratici ad indicare per nome le loro pazienti. Dunque il caso di Faetusa e Nanno – assieme a quello di altre pazienti di cui viene riferito il nome – rappresenta una curiosa eccezione nei testi ippocratici delle *Epidemie*.

Ora, l'eccezione costituita dalle due malate di *Epidemie VI* può essere verosimilmente spiegata supponendo che l'assunzione di caratteri maschilini – derivanti loro dalla ritenzione del sangue mestruale, cioè da una chiusura, patologica, del corpo – le escludesse da quegli accorgimenti riservati dai greci alle loro donne (KING H. 1998: 56-57, 60, MANULI P. 1983 [1980]: 161). Si possono rinvenire dei casi analoghi nel complesso della cultura greca che avvalorano questa ipotesi. Ad esempio, è noto come il contesto

rituale (almeno quello concernente i riti sacrificali) fosse in Grecia un ambito rigorosamente precluso alle donne. La partecipazione femminile a questo tipo di cerimonie era mediata dalla relazione parentale che le donne detenevano con gli officianti maschi del rito, vale a dire che esse potevano condividere la consumazione delle carni della vittima sacrificale solo in quanto mogli o figlie di questi ultimi. Faceva eccezione la festa ateniese delle Tesmoforie, in onore di Demetra, una delle celebrazioni più importanti dell'Attica. Vi partecipavano, in qualità di officianti, esclusivamente le figlie legittime e le mogli dei cittadini più rispettabili, donne di specchiata moralità (le adulate ne erano escluse, così come le prostitute), le quali assumevano tutti quei compiti che in altre circostanze erano di rigida pertinenza maschile (DETIENNE M. 1975 [1972]: 104, 1982: 133-134). Unica, discreta, fugace presenza maschile era quella del sacrificatore, il *màgheiros*, che aveva come unico compito quello di sgozzare la vittima sacrificale e poi sparire, lasciando campo libero alle *tesmoforiazuse*.

Così come versano volontariamente il proprio sangue, solo gli uomini possono spargere quello altrui. Di contro, le donne, prive del controllo sul sangue che versano (mestruo, lochi), non possono spargere volontariamente neppure il sangue di altri. Nella metafora ippocratica, e poi aristotelica, esse sono paragonate a vittime sacrificali, cioè a bestie che sanguinano per opera altrui (KING H. 1983: 120, 1998: 84, 90-98): quando si improvvisano *màgheiroi* (nome che significativamente si declina solo al maschile), come Agave e la schiera delle menadi nelle *Baccanti*, il risultato non può che essere una tragica e macabra parodia dei sacrifici maschili. Tanto la spada quanto la *màchaira* non si addicono alla mano di una donna, come conferma il passo euripideo citato in epigrafe⁽⁶⁶⁾.

Nondimeno, una testimonianza di Pausania ci avverte che non è sempre così. Nella festa di Demetra ad Ermione nell'Argolide esiste una modalità originalissima di procedere alla *sphaghé*, all'uccisione della vittima sacrificale. Dopo aver scelto la bestia da immolare, «ancora aggressiva per la selvatichezza» (II, 35, 6), gli addetti a questo ufficio la conducono, «tirata da ogni parte con funi», presso la soglia del tempio di Demetra: «Ad attendere dentro il tempio ci sono quattro vecchie: sono loro che ammazzano la vacca; quella a cui capita a tiro le taglia infatti la gola con una falce» (II, 35, 7).

Tralasciando le molteplici stranezze rilevabili nell'intero svolgimento del rituale di Demetra in Argolide se confrontato con la procedura "ortodossa" di officiare il sacrificio cruento nel mondo greco, soffermiamoci su quella più evidente: donne nel ruolo di *màgheiros*. O meglio, donne anziane.

Secondo i testi medici, con l'approssimarsi della vecchiaia il corpo femminile si dissecca; segue la cessazione delle regole e la *kàtharsis* mestruale perde la sua necessità⁽⁶⁷⁾. Nella vecchiaia il corpo maschile e quello femminile tendono a somigliarsi maggiormente⁽⁶⁸⁾. Ora, non è inverosimile supporre che sia proprio in ragione della loro età, e della sopravvenuta affinità con i caratteri biologici del maschio, che alle sacrificanti di Ermione, fosse affidato un compito istituzionalmente maschile. Anche in altri contesti rituali, del resto, sono note gerarchie sacerdotali basate sulle classi di età, come, ad esempio, nelle Tesmoforie, per rimanere in un ambito legato al culto di Demetra⁽⁶⁹⁾.

Nel quadro che abbiamo abbozzato, tuttavia, la faccenda è più complessa, perché questo passaggio dall'ambito femminile al maschile si verifica in due circostanze, che, dal nostro punto di vista, sono radicalmente opposte: la gestazione e la sterilità.

Siamo forse autorizzati a congetturare che le due "chiusure" non si equivalgano, e che lo sconfinamento nel maschile delle ammalate di *Epidemie VI* abbia un significato diverso da quello operato dalla donna incinta in altri testi ippocratici.

Come ha sostenuto Françoise Héritier, il discorso sulla sterilità e sulle sue cause, e, implicitamente, sulle ragioni della fecondità, lungi dall'essere confinato nella sfera biologica o morale, «è un discorso che parla della pratica sociale e delle pratiche di condotta che ad essa si riferiscono»; esso si esprime attraverso una sovrapposizione di registri, giustificata da una "*omologia naturale*" tra il mondo, il corpo e la società (HÉRITIER F. 2000 e [1984, 1996]: 60, 74).

Ora, tenendo sempre a mente che quella riproduttiva era l'unica funzione riconosciuta alla donna dalla società greca, si può forse venire a capo della questione, ipotizzando che durante la gravidanza, cioè nell'atto di svolgere questa funzione istituzionale, il corpo della donna greca, sulla quale aleggiava l'alone della selvatichezza (il matrimonio era definito con la metafora dell'addomesticamento della sposa), fosse, almeno temporaneamente, "guadagnato" alla cultura, monopolio maschile, così come lo era il corpo dell'*anér*, in quanto corpo del cittadino-soldato⁽⁷⁰⁾. Dunque la "mascolinità" delle gestanti non riguardava esclusivamente la sfera biologica: i Greci scorgevano una stretta analogia tra l'attività maschile (tutta culturale) della guerra e quella femminile del parto.

In effetti, sebbene integrate nella comunità dei cittadini, il termine *polites* era raramente coniugato al femminile: alla donna era riservato lo statuto di *asté*, cioè di donna della comunità dei cittadini. Nell'antica Grecia il

termine *politia* non definisce solo la cittadinanza nel senso di appartenenza giuridica ad una comunità, esso è inscindibile da ciò che oggi chiamiamo senso civico, dalla partecipazione attiva alla vita politica della città e dalla sua amministrazione (MANVILLE P.B. 1999 [1990]: 23-25), tutti ambiti da cui le donne erano escluse.

Esisteva, tuttavia, una funzione ad esse riservata dalla *polis* greca: quella della riproduzione dei cittadini; un ambito a tutti gli effetti politico, che, almeno in un caso, attenuava di molto, sebbene non eliminasse, le differenze sociali tra i cittadini dei due sessi. In effetti, sia dalle testimonianze epigrafiche, sia da quelle iconografiche, giunge la conferma che la città riconosceva grande importanza alla funzione culturale femminile della procreazione e dava ad essa un riconoscimento paragonabile a quello tributato alle imprese dei propri cittadini maschi: insomma, la madre e l'oplita ricoprivano ruoli civici pressoché equivalenti (LORAUX N. 1991c [1981, 1989]: 7) ⁽⁷¹⁾.

D'altra parte, quella delle ammalate di *Epidemie VI*, 8, 32 è una mascolinità soltanto fisica, che non coinvolge minimamente la sfera culturale; anzi, da questo punto di vista rappresenta un allontanamento da essa, perché non consente a queste ultime di adempiere alla funzione sociale della riproduzione, unica soglia del femminile, nell'antica Grecia, verso la sfera della Cultura. A differenza di quanto accade con le gestanti, nel caso di Faetusa e di Nanno biologico e sociale tornano a divergere, e nella distanza che così veniva a crearsi tra i due ambiti si collocava l'episodio patologico e la sfera di intervento del medico ippocratico ⁽⁷²⁾.

Per quanto riguarda le donne anziane, si consideri che la mascolinità che esse "guadagnavano" con l'età, da un lato, certamente, conferiva loro delle promozioni, se così si può dire, sul piano sociale: in termini di possibilità di officiare ai rituali (laddove era consentito), maggiore considerazione per la loro esperienza ⁽⁷³⁾. Dall'altro, questa relativa libertà di cui godevano le donne anziane derivava loro dall'essere ormai fuori dalla sfera dell'interesse maschile relativa alla procreazione (DEMAND N. 1994: 27-29, 127-128). Inoltre, l'anziano era un uomo sminuito nel proprio valore, sia socialmente sia fisicamente, come lamenta il coro dei vecchi Argivi in apertura all'*Agamennone* di Eschilo: «Noi, incapaci d'aiuto per la nostra vecchia carne [...] qui siamo rimasti, reggendo su bastoni il nostro vigore, pari a quello di fanciulli. Perché il nerbo infantile che s'agita dentro il petto è simile a quello dei vecchi, ed Ares non vi ha dimora. E l'estrema vecchiaia, procede per strade percorse con tre piedi, e per nulla migliore di un bimbo, vaga quale sogno apparso durante il giorno» (ESCHILO, *Agamennone*, 72-82) ⁽⁷⁴⁾.

Da questo punto di vista, è forse lecito parlare non tanto di un ingresso (parziale) delle donne anziane nell'ambito maschile, quanto di una indistinzione tra i sessi nella vecchiaia, forse analoga a quella che, secondo il medico ippocratico, caratterizza, per motivi diversi, i bambini prima dell'età puberale, benché patologie di occorrenza tipicamente femminile continuino ad interessare le pazienti dei nostri medici anche in età avanzata (KING H. 1998: 73-74) ⁽⁷⁵⁾.

Avviandoci alla conclusione, non rimane che menzionare *Arie aque luoghi* in cui è dato rilevare un passaggio, apparentemente completo, dal maschile al femminile. Nel capitolo 22 (L 2.76 sgg.) di questo trattato, infatti, si parla di una forma di impotenza che colpisce gli uomini sciti: «gran parte degli Sciti divengono impotenti e attendono a lavori femminili e vivono come le donne e parlano allo stesso modo: son chiamati costoro Anarieis». La nostra impressione, tuttavia, è che la logica che sottende a questo passo ippocratico non individui semplicemente un'occorrenza analoga, ma di segno contrario, alle circostanze considerate sopra. Innanzitutto, è significativo che si tratti di Barbari e non di Greci, una distinzione che in questo trattato ha un certo peso (16, L 2.62-64). (Così come Barbari erano gli Sciti – ancora loro! – che a detta di Erodoto erano soliti uccidere per strangolamento le loro vittime sacrificali). Inoltre, in altri capitoli l'autore insiste sulla singolarità di questo popolo, sia per quanto riguarda la loro costituzione fisica, sia la regione che abitano e i loro costumi. Ad esempio, per quanto riguarda l'esteriorità fisica il medico ippocratico insiste sull'apparente indifferenza di aspetto tra i due sessi, dovuta all'umidità delle carni, una caratteristica, si ricorderà, che per gli ippocratici è tipicamente femminile. «Tutto questo [le condizioni ambientali e climatiche] fa necessariamente sì che il loro aspetto sia pesante e carnoso, e senza giunture visibili, molle e flaccido, e inoltre che la parte inferiore dell'apparato digerente sia umida per quanto possono esserlo dei visceri. Non è infatti possibile che il ventre si prosciughi in tale regione, sia per la natura sia per l'assetto delle sue stagioni; piuttosto, per il grasso e la pelle glabra sono di aspetto simile tra loro, gli uomini agli uomini e le donne alle donne» (*Arie aque luoghi* 19, L 2.72). Inoltre, in 17 (L 2.66) si fa menzione di un'altra popolazione scita, i Sauromati, presso la quale, a detta dell'autore ippocratico, «le donne cavalcano e da cavallo tirano d'arco e di giavellotto e combattono contro i nemici, finché sono vergini». Oltre a ciò, tra di essi vige l'usanza di cauterizzare la mammella destre alle loro bambine, in modo da poter agevolmente tirare con l'arco senza impedimenti di sorta. Non sarà un caso che simili usanze ricordino quelle in vigore presso il mitico popolo delle Amazzoni: un ulteriore indizio, ci pare, della collocazione della popolazio-

ne scita, nella sua interezza (cioè non limitatamente agli *Anarieis*) in un ambito ideologico marcatamente femminile.

Se questa lettura è corretta, possiamo forse rinvenire anche nei testi medici quella asimmetria nelle transizioni tra ambiti maschili e femminili che abbiamo visto all'opera nella Tragedia: qui, come altrove, la valenza differenziale dei sessi non consente una completa transitività tra gli elementi dell'opposizione. Perché la differenza biologica fondamentale, sulla quale si sono costituiti le categorie di identico e di differente, potesse funzionare come ineguaglianza vissuta, era necessario che prendesse la forma di un'asimmetria, più che di una dicotomia vera e propria, permettendo solo certi passaggi logici ma non certi altri. O, in altri termini, perché possa darsi un rapporto concettuale orientato, è necessario che i termini della relazione non godano della "proprietà commutativa".

Siamo partiti dalla constatazione di una difficoltà che può suscitare imbarazzo nel lettore dei testi ippocratici: l'assenza pressoché totale di riferimenti al mestruo in opere di interesse non medico e la corrispondente sovrabbondanza di tali riferimenti nei trattati ippocratici di occorrenza ginecologica. L'analogia con le società studiate dagli antropologi ci ha suggerito che forse non basta invocare il carattere specialistico dei testi del *Corpus* per spiegare questa evidente asimmetria. Constatata, inoltre, la difficoltà di venire a capo della questione attraverso un'analisi esclusivamente filologica, abbiamo tentato di dare una risposta al nostro interrogativo portandoci su di un piano semantico e causale più generale, con l'obiettivo di individuare un codice più elevato che ci consentisse quel collegamento tra ambiti diversi che la sola analisi terminologica (ad esempio della parola *kàtharsis* e derivati) non ci restituiva: un livello, ci permettiamo di aggiungere, prossimo a quello distintivo del linguaggio mitico secondo Lévi-Strauss. Da questa differente prospettiva abbiamo potuto constatare l'esistenza di una simbologia dei sessi condivisa dagli autori greci dei differenti generi letterari presi in considerazione, che, ci pare, riduca la distanza che all'inizio avevamo osservato tra essi, rispondendo, almeno in parte, ai quesiti che ci eravamo posti.

Al di là dei risultati particolari raggiunti, se la nostra ipotesi non è del tutto infondata, essa ha almeno il pregio di evidenziare un aspetto dell'opera ippocratica a cui non sempre viene data la giusta rilevanza e che, ci pare, espliciti il contributo che può apportare la riflessione demo-etno-antropologica a questo genere di studi.

In queste pagine ci siamo proposti di rinvenire nelle nozioni ippocratiche sulle "malattie delle donne" il modello esplicativo della realtà che esse

sottintendono, nel riconoscimento, sulla scia di Mirko Grmek, della natura prevalentemente concettuale delle malattie (GRMEK M. 1985 [1983]: 8-9). In particolare, adottando la definizione di malattia proposta da Grmek, abbiamo inteso quest'ultima non come entità ontologica rinvenibile nel mondo fisico, bensì come processo esplicativo della realtà, e perciò stesso prodotto di una filosofia della medicina plasmata all'interno di quella realtà di cui, all'occorrenza, è chiamata a dare conto. Siamo persuasi infatti, con Marc Augé, che le malattie costituiscano il mezzo e non l'oggetto di interpretazione (AUGÉ M. 1986: 86).

D'altra parte, il particolare taglio dato a questa analisi sulla medicina antica è stato determinato dalla fiducia nella possibilità di un proficuo connubio tra discipline diverse come l'antropologia, la storia e la filologia; convinti come siamo che la strada della multidisciplinarietà sia la via giusta da imboccare per giungere alla tanto auspicata "costruzione di un impianto unitario delle scienze umane", che secondo Tullio Seppilli le ricerche di antropologia della malattia avrebbero il potere di promuovere (SEPPILLI T. 1997: 282).

Note

^(*) Il sostantivo indica principalmente il mestruo (tuttavia, nell'accezione ippocratica esso va inteso in un senso più lato, come spiegato nel corpo del testo). Nel seguito, le citazioni dai testi classici di cui è disponibile una traduzione italiana saranno riportate in italiano, indicando nella bibliografia l'edizione utilizzata. Riguardo alle citazioni da opere per le quali non è disponibile una versione italiana, la traduzione dal greco, salvo diversa indicazione, è mia: in questo caso sarà sempre riferita in nota la citazione originale in caratteri greci. I singoli termini, saranno riportati in caratteri greci indicandone accanto la traduzione italiana. Solo dei vocaboli in qualche modo più comunemente utilizzati e comprensibili in italiano sarà riportata la parola greca traslitterandola in caratteri latini.

⁽¹⁾ Cfr. inoltre DOUGLAS M. 1975b [1966], 1979 [1970], 1990 [1986], LEACH E. R. 1998 [1967, 1969] e 1973 [1961]: 13-50.

⁽²⁾ Cfr., ad esempio, *Natura della donna* 94 (L 7.412); *Malattie delle donne I* 17 (L 8.56) e 66 (L 8.136); *Malattie delle donne II* 133 (L 8. 284) e 138 (L 8. 312); *Donne sterili* 241 (L 8. 454). Cfr. anche King H. 1998: 179.

⁽³⁾ Cfr., ad esempio, DOUGLAS M. 1975a, 1979 [1970], LOUDON J. B. 1977, AUGÉ M. 1980: 451-452, BROWNER C. H. - SARGENT F. 1990: 220-221, ROSALDO M. Z. - ATKINSON J. M. 1975, SKOULTANS V. 1970, HÉRITIER F. 1979, 2002d, LOMBARDI-SATRIANI L. M. - MELIGRANA M. 1989 [1982]: 398 sgg., MARTIN E. 1998 [1988], BUSONI M. 2000: 49-50.

⁽⁴⁾ In generale, osserva Moulinier (1952: 158), la difficoltà di trattare questo soggetto deriva dal fatto che il verbo *kathairein* può avere come complemento oggetto sia l'elemento da cui il corpo si purga (pus, flegma e così via), sia la parte del corpo sottoposta a tale purgazione.

⁽⁵⁾ *Ferite nella testa* 15 (L 3.243-4) e 16 (L 3.246); *Articolazioni* 63 (L 4.272); *Epidemie II*, 6, 21 (L 5.136); *Epidemie V*, 4 (L 5.206); *Malattie I* 21 (L 6.180), *II* 57 (L 7.90), *III* 15 (L 7.136-7); *Afezioni* 38 (L 6.248); *Piaghe* 6 (L 6.404), 8 (L 6.406), 11 (L 6.410), 12 (L 6.414), 14 (L 6.418); *Regime nelle malattie acute* 4, L 2.254; *Epidemie III*, 3, 13 (L 3.94); *Prognostico* 15 (L 2.148); *Natura dell'uomo* 12 (L 6.62); *Aforismi VII* 79-80 (L 4.604).

⁽²¹⁾ Cfr. anche *Natura della donna* 16 (L. 7.334-336) e *Malattie delle donne I* 57 (L. 8.114).

⁽²²⁾ Cfr. anche *Malattie delle donne I* 12 (L. 8.48) e 37 (L. 8.92); *Malattie delle donne II* 133 (L. 8.302); *Prorretico II* 24 (L. 9.54).

⁽²³⁾ Nero è il sangue di «buoi dalle belle corna e di splendide pecore» nell'*Aiace* di Sofocle (v. 376); ed è «il puro, bruno sangue di una vergine» che Neottolema offre in sacrificio al suo defunto padre Achille nell'*Ecuba* di Euripide (vv. 536-537). Tuttavia cfr. Aristofane, *Le rane*, vv. 730-4. Analogie simili si trovano in *Malattie delle donne I* 72 (L. 8.152), in riferimento al flusso lochiale, e in *Malattie delle donne II* 113 (L. 8.242), per indicare una degenerazione patologica del flusso. Aristotele paragona le mestruazioni delle fanciulle puberi a «un flusso di sangue simile a quello di un animale appena sgozzato» (*Historia Animalium* 581b 1-2). Sulle sfumature di significato di tali analogie nei differenti autori cfr. KING H. 1998: 90 seg.

⁽²⁴⁾ Un'analogia simile anche in *Malattie delle donne II* 110 (L. 8.238); in 115 (L. 8.248) e in 121 (L. 8.262) il flusso uterino è simile al succo che cola dalla carne arrostita, ad urina di montone in 118 (L. 8.254), al tuorlo d'uovo in 119 (L. 8.258).

⁽²⁵⁾ «*gunaika afokon epusan h'tetok+ian calepwteron lai Vasson apo Vwñ katanhiwn wosewin` ollotan gal'tekh/eufowteravoi.ta V'lebiae'jtin ej' ta Katamnia` eufoa devsin poievi gines+ai h.I ocitr kavarsiò kai Vi.katarj'dgh Vou-swmatò*».

⁽²⁶⁾ «*Kai Vite mazoi Kai Vala mella melw ollosa ugroterave'jti, katarj'lygnutai twñ gunaikwñ, h'kista me'w ej' tw/prwtw/tokw/ epeita de Vwð aj' pleiowwñ peirewntai tokwn, ej' mallon katarj'lygnutai diakeno+me'wñ twñ flebwñ upo Vhò kavarsiò twñ loxiwñ*». *Natura del bambino* 18 (L. 7.500) e *Malattie delle donne I* 72 (L. 8.152) fissano all'incirca ad una cotilia attica (0,27 litri) e mezzo la quantità ideale di flusso lochiale evacuato dopo il parto.

⁽²⁷⁾ Analoghe occorrenze si hanno in *Natura della donna* 35 (L. 7.376), 38 (L. 7.380), 39 (L. 7.382), 40 (L. 7.384); *Malattie delle donne I* 5 (L. 8.28) ecc.

⁽²⁸⁾ «*Cietai dejmavista par+ewisn palaih'ji kai Vhrhsin ollosai litm nexi epusai chreuusai` liotai de V mavista th'sin afovoisi pampn lai V'teivhsin, ofi ej' twñ tokwn ej'sin` ou gal'ginetai h.I ocitr kavarsiò*». Altri esempi in *Malattie delle donne I* 4 (L. 8.28) e 7 (L. 8.32) e in *Malattie delle donne II* 145 (L. 8.320).

⁽²⁹⁾ Si noti, tuttavia, che talora il rapporto sessuale può essere terapeutico anche per l'uomo: in *Epidemie VII* 69 (L. 5.432) un certo Timocarite guarì da flussione di umori dal naso dandosi a coito («*afrodisiasanti ejhraw+h panta*»). Del resto, in *Natura del bambino* 21 (L. 7.544) la frequenza del coito contribuisce all'allargamento delle vene nell'uomo, favorendo in questo modo, seconda la fisiologia ippocratica, un maggior apporto di seme.

⁽³⁰⁾ Sulla funzione taumaturgica del coito cfr. anche ANDÒ V. cur. 2000: 225 nota 40.

⁽³¹⁾ Cfr. le disposizioni della legislazione soloniana in materia di fornicazione di fanciulle, adulterio e seduzione di donne sposate: PLUTARCO, *Solone* 23, 1-2, LISIA, *Per l'uccisione di Eratostene* 32-33, DEMOSTENE, *Contro Neera* 59, 87.

⁽³²⁾ Cfr., ad esempio, *Natura della donna* 8, L. 7.324 (ed il commento *ad loc.* di ANDÒ V. cur. 2000), *Malattie delle donne I* 17 (L. 8.56), 11 (L. 8.46) e 12 (L. 8.48).

⁽³³⁾ Le norme che regolamentavano l'accesso ai santuari nelle età successive inducono a prendere posizione in questo senso: cfr. SOKOLOWSKI F. 1955: n. 55, 5; 1962: nn. 54, 7; 91, 16; 119, 13; 1969: n. 49, 5.

⁽³⁴⁾ *De insomniis* 2, 459b 24 - 460a 1; sulla controversa autenticità del brano cfr. VEGETTI M. - LANZA D. cur. 1971: 1165-1167 nota 6.

⁽³⁵⁾ Cfr., ad esempio, in PLINIO, *Storia naturale*, 17.266 e 7.64, 28.78-80, ELIANO, *La natura degli animali*, 6. 36. Oggi particolari poteri sono riconosciuti al mestruo anche nel folclore popolare italiano, per limitarci all'area mediterranea. Così nel perugino il sangue delle regole veniva somministrato internamente per distruggere i calcoli (ZANETTI Z. 1978 [1892]: 100-102, 238 nota 1). Pizza riferisce per l'area irpina la convinzione che se una donna mestruta cammina presso il luogo in cui è stata gettati antipassitari per le colture agricole ne annullerà l'effetto (PIZZA G. 1998: 78). Guggino, che ha compiuto ricerche sul folclore siciliano, riferisce della diffusa raccomandazione di non toccare piante quando si è mestruate, perché, altrimenti, esse appassirebbero (GUGGINO

E. 1986: 73). Analoghe cognizioni presenti nel folklore del Mezzogiorno italiano sono riferite in LOMBARDI-SATRIANI L. M. - MELIGRANA M. 1989 [1982]: 398 sgg.

⁽³⁶⁾ In reità, sappiamo da Aristotele che anche EMPEDOCLE (*De generatione animalium* 764a 1) e PARMENIDE (*id.* 264a 24) si occuparono di *katharsis* come flusso mestruale. Rimane il fatto che l'impiego di questo termine per indicare il mestruo figura in una testimonianza successiva all'età classica.

⁽³⁷⁾ Sui temi "irriverenti" della commedia e della tragedia cfr. ARISTOFANE, *Nuvole* 373, *Cavalieri* 1286, *Le Rane*, vv. 1079-1081. Cfr. anche REDFIELD J. 2001 [1991]: 160, PARKER R. 1996 [1983]: 102, MOULINIER L. 1952: 68. Accenni sul potenziale innovativo dei generi teatrali, in particolare della Tragedia, sull'ideologia della società greca, nel senso di «pensare l'impensabile», si trovano in LORAUX N. 1988c [1985]: 62-63. Cfr. anche CARTLEDGE P. 1996: 53.

⁽³⁸⁾ Come sembra fare TAMBIAH S.J. 1993 [1990]: 22.

⁽³⁹⁾ Le conseguenze sul pensiero mitico e prefilosofico dell'abitudine dei filosofi a formulare problemi e ad elaborare categorie atte allo scopo sono state indagate in LLOYD G.E.R. 1991 [1990]. Cfr. anche VIDAL-NAQUET P. 1988 [1967, 1981]: 228, il quale rinviene nell'opera storiografica di Tuciddide le opposizioni binarie presenti, secondo Lévi-Strauss, nella struttura dei miti.

⁽⁴⁰⁾ È doveroso rilevare che Nicole Loraux, le cui riflessioni utilizziamo ampiamente, sembra scettica sull'opportunità di proporre analogie troppo strette tra la scrittura dei trattatisti medici e quella degli autori di altri generi letterari: cfr. LORAUX N. 1991b [1985, 1989]: 114-115.

⁽⁴¹⁾ Cfr. anche ESCHINE 3. 244.

⁽⁴²⁾ EURIPIDE, *Elena*, vv. 686-6877 (cfr. anche i vv. 134-136 e 353-359), *Ippolito*, 770-773, SOFOCLE, *Antigone*, vv. 53-54.

⁽⁴³⁾ Sull'impiccamento delle vergini nel mito cfr. KING H. 1983: 118-120 e ANDÒ V. 1990. Sull'impiccamento come morte delle spose nella tragedia cfr. LORAUX N. 1991b [1985, 1989]: 316 nota 69 e il differente punto di vista di King (1998: 260 nota 16). Sul suicidio cruento delle madri e le uccisioni delle vergini nella tragedia cfr. LORAUX N. 1988a [1985]: 33, 1988b [1985]: 17. Sfuggono alla tendenza delineata sopra Giocasta e Clitemnestra: forse perché entrambe condividono uno stato ambiguo. La prima è contemporaneamente sposa e madre di Edipo nell'*Edipo re* di Sofocle. Circa Clitemnestra, nel processo ad Oreste nelle *Eumenidi* il suo statuto di sposa o di madre sembra essere oggetto della disputa tra le parti: cfr., ad esempio, i vv. 202-203, 210-211 sgg., 600 sgg., 736-740. A proposito dell'*Antigone* sofoclea, si noterà che l'"eccezionalità" della sua morte è attenuata dalla relazione tra la stanza nuziale e la tomba (cfr. il v. 891). Cfr. ANDÒ V. 1990: 735 nota 60.

⁽⁴⁴⁾ SOFOCLE, *Edipo re*, 1261 e 1263-1264, SOFOCLE, *Trachinie*, 917-922, EURIPIDE, *Ippolito*, 809-10. Anche Deianira, che nelle *Trachinie* di Sofocle si dà una morte "da uomo", muore nel proprio letto. Cfr. LORAUX N. 1988b [1985]: 23-26.

⁽⁴⁵⁾ Dono di un altro guerriero, Ettore (SOFOCLE, *Aiace*, vv. 660 sgg.): quasi una morte in battaglia differita; cfr. LORAUX N. 1991: 89.

⁽⁴⁶⁾ ERODOTO, *Storie*, IV, 60; cfr. anche IV, 72. In Grecia (a differenza di Roma) non è dato rilevare differenze di natura etico-giuridica tra il supplizio dell'impiccagione e dello strangolamento: cfr. KING H. 1998: 259 n. 5.

⁽⁴⁷⁾ Cfr. l'interpretazione di Ernesto de Martino (1976 [1961]: 204) delle vicende di *Io* nel dramma eschileo *Prometeo incatenato*, del trattato ippocratico *Malattie delle fanciulle* e dell'epidemia suicida delle vergini di Mileto (PLUTARCO, *Moralia*, 249b-d). La perdita della *parthenia* era considerata dai Greci un'evenienza che incuteva timore alle fanciulle, le quali, pertanto, cercavano di sottrarsi ad essa o almeno di allontanarne il momento: oltre al dramma eschileo *Le supplici*, cfr. SOFOCLE, *Le Trachinie*, vv. 144-152 e *Antologia palatina*, IX, 245; cfr. anche l'interpretazione di Loraux (1998: 151-152) di un passo del *Menesseno* di Platone (237d 3 - 238a 7), in cui la studiosa parla di «tendenza alla ritenzione della maternità» da parte delle donne. La paura di sottomettersi al destino riservato al proprio sesso, del resto, è comune presso numerose società fortemente patrilineari, studiate dagli antropologi, in cui la naturale ostilità, ritenuta propria delle donne, a dare la vita, viene superata mediante tecniche rituali e sociali appropriate (HERITIER F. 2002 [1984, 1996]: 84).

⁽⁴⁸⁾ *Stomax* indica sia la bocca, sia la bocca dell'utero, e *aufjh* (*Donne sterili* 230, L 8.438) o *travloò* (*Malattie delle donne* II 169, L 8.348) valgono tanto "collo" quanto "collo dell'utero". Secondo Paola Manuli il corpo femminile nell'immagine ippocratica sarebbe costituito da una "vagina ininterrotta dalla narici all'utero" (1983 [1980]: 157). Cfr. anche LORAUX N. 1988c [1985]: 62 e KING H. 1998: 28, 68-69. Sulla *katharsis* dagli orifizi rinolaringei cfr. *Malattie delle donne* I: 2 (L 8.22); 41 (L 8.98-100); 68 (L 8.142); *Malattie delle donne* II: 133 (L 8.282); 153 (L 8.328); *Aforismi*: V 33 (L 4.544); V 35 (L 4.544); V 49 (L 4.550); *Epidemie* II 5, 25 (L 5.132); *Prorretico* II 25 (L 9.59). In *Natura del bambino* 15 (L 7.494), tuttavia, viene precisato che il sangue mestruale non è dello stesso tipo di quello normalmente presente nel corpo.

⁽⁴⁹⁾ Terapia della doppia fumigazione, frequentissima nei testi ippocratici di interesse ginecologico, consisteva nell'esposizione a effluvi di vapore, profumati o fetidi, nella zona genitale, con l'aggiunta di suffumigi di segno contrario sotto le narici. L'intento era attirare o respingere la matrice a seconda delle necessità, essendo essa ritenuta sensibile alle differenti esalazioni. Cfr. KING H. 1998: 37 e 119. Tale terapia contro i disturbi causati dalla mobilità dell'utero è presente oggi nel folclore di alcuni Paesi mediterranei, dove, talora, si somministrano gli stessi ingredienti prescritti nei testi ippocratici: cfr. CHARUTY G. 1987: 49 sgg. e ZANETTI Z. 1978 [1892]: 81. Similmente, per determinare la fecondità di una donna, in *Natura della donna* 96 (L 7.412-14), *Malattie delle donne* II 146 (L 8.322), *Donne sterili* 214 (L 8.414) e 230 (L 8.440), nonché in ARISTOTELE, *De generatione animalium* 747a 7-12, si considera se la sua bocca odora dell'essenza del pessario introdotto preventivamente nella vagina: analoghi procedimenti, rinviati a nozioni simili sul corpo femminile, sono rinvenibili oggi presso alcune comunità mediterranee: cfr. CHARUTY G. 1987: 56, 66 nota 15.

⁽⁵⁰⁾ Frequentissimi i casi in cui lo spostamento della matrice provoca nell'ammalata soffocamento o afonia o entrambi i disturbi: cfr., ad esempio, *Malattie delle donne* II: 123 (L 8.266), 124 (L 8.268), 125 (L 8.268), 126 (L 8.270), 128 (L 8.274), 130 (L 8.278), 201 (L 8.384), 203 (L 8.388); *Natura della donna* 62 (L 7.400), 18 (L 7.338), 3 (L 7.314). In *Malattie delle donne* II 200 (L 8.382), 201 (L 8.384) e 203 (L 8.389) lo spostamento della matrice causa mal di testa; in *Epidemie* V 12 (L 5.212) lo stesso disturbo è provocato dalla soppressione del flusso mestruale, mentre in *Prenozioni* *coe* 537 (L 5.706) l'inizio delle mestruazioni causa mal di gola.

⁽⁵¹⁾ Proponiamo qui un'interpretazione complementare a quella di Nicole Loraux. Secondo la studiosa, nelle ammalate di *Malattie delle fanciulle* "lo strangolamento dall'alto ripete quello dal basso" (1991b [1985, 1989]: 115); l'impiccamento cioè rappresenta un tentativo di via di uscita verso l'alto di una oppressione dal basso. Cfr. tuttavia le obiezioni di Valeria Andò (1990: 723).

⁽⁵²⁾ Cfr. ad esempio *Ferite nella testa* 2 (L 3.190-192.), 3 (L 3.192-4), 4 (L 3.196); *Epidemie* II 2, 9 (L 5.88); *Epidemie* IV: 27 (L 5.172), 50 (L 5.190); *Epidemie* V: 21 (L 5.220), 45 (L 5.234), 46 (L 5.234), 47 (L 5.234), 49 (L 5.236), 62 (L 5.242) e 98 (L 5.265), 59 (L 5.240), 74 (L 5.246), 95 (L 5.254); *Epidemie* VI: 31 (L 5.400), 33 (L 5.402), 36 (L 5.404), 81 (L 5.436); *Fistole* 1 (L 6.448).

⁽⁵³⁾ Cfr. ad esempio *Epidemie* V 33 (L 5.230) e 55 (L 5.238), *Epidemie* VII 41 (L 5.408), 73 (L 5.432) e 77 (L 5.434).

⁽⁵⁴⁾ Cfr. *Arie acque luoghi*, 3 (L 2.14 sgg.), 4 (L 2.18 sgg.), 7 (L 2.26 sgg.), 9 (L 2.36 sgg.), 10 (L 2.42 sgg.).

⁽⁵⁵⁾ Cit. in ROSELLI A. cur. 1975: XL nota 12.

⁽⁵⁶⁾ Cfr. anche *Epidemie* II 3, 2 (L 5.104); *Epidemie* VI 3, 11 (L 5.296-298) e 7, 1 (L 5.334); *Malattie* I 16 (L 6.169-171); *Regime nelle malattie acute* (*Appendice*) 11 (L 2.458).

⁽⁵⁷⁾ Ferma restando la differenza anche presso gli autori ippocratici tra una frattura o una lussazione e una malattia propriamente detta (*nosos*).

⁽⁵⁸⁾ Cfr. *Articolazioni* 8 (L 4.96), 33 (L 4.150), 52 (L 4.230), 71 (L 4.292), 82 (L 4.322); *Fratture* 4 (L 3.428); *Ferite nella testa* 19 (L 3.254) e 20 (L 3.254).

⁽⁵⁹⁾ ERODOTO III, 130; cfr. JOUANNA J. 1994 [1992]: 132-135. Di Benedetto (1986: 170), tuttavia, nota che, nella pratica della cauterizzazione, «c'è come un rovesciamento» di quanto riferisce Erodoto nel passo citato. Nondimeno, cfr. l'invito di *Malattie* I 10 (L 6.158) a non fare inutilmente male al paziente allorché si proceda a cauterizzazione o incisione e le numerose raccomandazioni, nei testi ginecologici, di tener conto delle forze della paziente e della sua capacità di sopportare le

terapie: cfr. *Malattie delle donne II* 133 (L. 8.288), 181 (L. 8.364); *Donne sterili* 230 (L. 8.444), 241 (L. 8.456). Alle donne, tuttavia, non si risparmiava la succussione sulla scala, procedimento adottato di preferenza nei testi ginecologici: cfr. *Malattie delle donne I* 68 (L. 8.144) e *II* 144 (L. 8.318), *Donne sterili* 248 (L. 8.462), *Natura della donna* 5 (L. 7.318); *Epidemie V* 103 (L. 5.258) e *VII* 49 (L. 5.418); ma cfr. *Articolazioni* 42 (L. 4.184) e 44 (L. 4.190).

⁽⁶⁰⁾ Il greco *hélkos* vale tanto “piaga” quanto “ulcerazione”. Sia chiaro che stiamo rilevando una tendenza: in realtà, al di fuori dei trattati traumatologici alle donne non erano risparmiati procedimenti come il salasso, la cauterizzazione o l’incisione. Cfr. *Malattie delle donne I* 20 (L. 8.60), 71 (L. 8.150) e 77 (L. 8.172); *Malattie delle donne II* 134 (L. 8.302); *Donne sterili* 230 (L. 8.444), 232 (L. 8.446), 233 (L. 8.448) e 241 (L. 8.456); *Natura della donna* 6 (L. 7.320); *Estrazione del feto* 5 (L. 8.516); *Epidemie II* 4, 5 (L. 5.126); *Epidemie IV* 39 (L. 5.180); *Epidemie V* 63 (L. 5.242); *Epidemie VI* 7, 1 (L. 5.336); *Epidemie VII* 28 (L. 5.400) e 45 (L. 5.414); *Superfetazione* 23 (L. 8.488). Non mancano neppure casi di donne sottoposte a trapanazione del cranio (*Epidemie V* 28, L. 5.226). Simili precizzazioni, tuttavia, sono in numero decisamente irrisorio rispetto ad analoghi interventi eseguiti sul corpo maschile. Cfr. DI BENEDETTO V. 1986: 161-180.

⁽⁶¹⁾ *Aforismi V* 51 (L. 4.550); *Natura del bambino* 14 e 15 (L. 7. 492-494). SISSA G. 1992 [1987]: 146-148. LORAUX N. 1991a [1984, 1985, 1989]: 98, 1991b [1985, 1989]: 107, 114.

⁽⁶²⁾ Del resto, non mancano nel *Corpus* evenienze di segno contrario, in cui le sofferenze di malati uomini sono equiparate ai dolori del parto: cfr. *Affezioni interne* 17 (L. 7.206).

⁽⁶³⁾ *Natura del bambino* 14 (L. 7.492), *Superfetazione* 24 (L. 8.488), *Epidemie II* 2, 18 (L. 5.90). Cfr. LORAUX N. 1991b [1985, 1989]: 117: paradosso del corpo femminile nell’antica Grecia, contemporaneamente troppo aperto e troppo chiuso. Cfr. anche SISSA G. 1992 [1987]: 158-159: la fisiologia femminile nella medicina antica sarebbe caratterizzata da apertura e chiusura reversibili del corpo. Giovanni Pizza rinviene analoghe nozioni nel folclore campano, dove l’“apertura” del corpo femminile rende le donne maggiormente vulnerabili alle aggressioni esterne (malattie, fature ecc.) rispetto agli uomini, il cui corpo è, invece, “chiuso” (cfr. PIZZA G. 1998: 78 segg.).

⁽⁶⁴⁾ Ad esempio, “la figlia di Filone” (I, II, 9, L. 2.658), “la moglie di Dromedeia” (I, III, 13-11, L. 2.708), “una donna appartenente alla casa di Pantimide” (III, 2, 10, L. 3.60), e così via; o, in alternativa: “una donna che giaceva malata presso la spiaggia” (I, III, 13-13, L. 2.712) e simili.

⁽⁶⁵⁾ Cfr. SOFOCLE, *Aiace*, 293; TUCIDIDE, II, 45. 2; ARISTOTELE, *Politica*, I, 13, 1260a 30-1.

⁽⁶⁶⁾ Euripide, *Baccanti*, vv. 833, 1096-1100, 1114, 1246 (è significativo che l’uccisione di Penteo avvenga per squartamento e non per sgozzamento: vv. 1222-1131). Cfr. anche Euripide, *Ifigenia in Tauride*, 38-41. In *Ecuba*, 1033, la mano femminile è *apolemos* (“debole”, “inabile alla guerra”).

⁽⁶⁷⁾ *Natura della donna* 1 (L. 7.312); *Malattie delle donne II* 111 (L. 8.238-40); *Natura del bambino* 30 (L. 7.534-6). Di contro, in *Regime I* 33 (L. 6.512), la vecchiaia è associata all’umidità. Cfr. KING H. 1998: 70-72, 98 e BYL S. 1983.

⁽⁶⁸⁾ Non solamente in vecchiaia. In *Malattie delle donne I* 6 (L. 8.30) le donne con mestri poco abbondanti e di breve durata sono dette “mascoline” (*ajdikai*) e poco inclini alla maternità e al concepimento; in *Malattie delle donne I* 73 (L. 8.154) è posta una relazione tra scarsa evacuazione mestruale e mancanza di latte in una donna, le cui carni troppo sode (analoghe quindi a quelle degli uomini) non permettono il passaggio degli umori atti a produrre latte materno (cfr. anche *Proretrico II* 26, L. 9.58); cfr. MANULI P. 1983 [1980]: 159-160. Simili nozioni erano comuni anche al di fuori del sapere specialistico degli ippocratici: cfr. ARISTOFANE, *Tesmoforiazuse*, 639-640. Inoltre, idee analoghe sono attualmente rinvenibili presso varie società studiate dagli antropologi. Cfr., ad esempio, le nozioni riscontrabili presso i Samo del Burkina Faso in materia di amenorrea e di menopausa in HÉRTIER F. 2002a [1978, 1996]: 55-57, che rappresentano una “variazione sul tema” delle idee delineate sopra. Cfr. anche PIZZA G. 1998: 78 segg., sul folclore delle comunità campane dell’Irpinia, ove la sterilità femminile e l’amenorrea sono imputate ad aggressione stregonica o a fattura.

⁽⁶⁹⁾ Tuttavia, non sarà un caso che le donne di Ermione, pure nel nuovo *status* che conferisce loro l’età seguente alla menopausa, sacrificino un animale selvaggio e non domestico, come invece era d’uso fare presso i greci. A questa anomalia non deve essere stata estranea l’associazione greca

tra femminilità e selvatichezza (cfr. KING H. 1983: 111, 1998: 76), segno che nell'episodio narrato da Pausania la sovrapposizione tra femminile e maschile non è completa. Su queste pratiche rituali non ortodosse cfr. DETIENNE M. 1982 [1979].

⁽⁷⁰⁾ Sulla metafora dell'addomesticamento della sposa cfr. ANACREONTE fr. 8; ESCHILO, *Le supplici*, 431; EURIPIDE, *Ippolito*, 545-547; *Baccanti*, 1056; SOFOCLE, *Trachinie*, 530. Cfr. inoltre LORAUX N. 1988a [1985]: 36-39, KING H. 1983: 110, KING H. 1998: 76-77. Quanto al corpo del cittadino, esso appartiene alla polis ed è alla polis che egli lo restituirà quando, ucciso in battaglia, darà la vita per la città: LORAUX N. 1991a [1984, 1985, 1989]: 84-87.

⁽⁷¹⁾ Sui limiti di questa equivalenza cfr. DEMAND N. 1994: 129-130.

⁽⁷²⁾ Questo naturalmente non esclude che il punto di vista medico potesse talora non coincidere con quello del legislatore, come rileva Loraux (1991c [1981, 1989]:17); tuttavia, il passo di *Natura del bambino* 13 (L 7.490), che l'autrice porta come esempio (1991c [1981, 1989]: 287 nota 91), non sembra particolarmente calzante, visto che nel caso specifico il medico ippocratico ha a che fare con una prostituta schiava e non con una matrona spartana.

⁽⁷³⁾ Cfr. PLATONE, *Teeteto* 149d e LISIA, *Per l'uccisione di Eratostene*, vv. 8, 14-15, 17-18.

⁽⁷⁴⁾ Vedi anche Eschilo, *Eumenidi*, 38. Cfr. REDFIELD J. 2001 [1991]: 165-6.

⁽⁷⁵⁾ *Sulla generazione* 2 (L 7.473). Disturbi femminili tipici della vecchiaia: tendenza dell'utero a spostarsi a causa della secchezza del corpo delle donne in menopausa, che rende la loro matrice più leggera (*Malattie delle donne I* 7, L 8.32 e *Malattie delle donne II* 137, L 8.310); predisposizione ad emorragie genitali, come leucorree e simili (*Malattie delle donne II* 110, L 8.234; 115, L 8.250; 116, L 8.252; 118, L 8.258; 119, L 8.258; 120, L 8.262; 121, L 8.264).

Riferimenti bibliografici

ALFAGEME Rodriguez (1995), *La médecine technique dans la comédie attique*, pp. 569-585, in VAN DER EIJK Philip J. - HORSTMANSHOFF H.F.J. - SCHRIVERS Petrus Hermanus (curatori), *Ancient medicine in its socio-cultural context. Papers read at the congress held at Leiden University 13-15 April 1992*, 2 voll., vol. II, Edition Rodopi B. V., Amsterdam - Atlanta (Georgia).

ANDÒ Valeria (1990), *La verginità come follia: il Peri parthenion ippocratico*, "Quaderni Storici", n. 75, anno XXV, fasc. 3, settembre-dicembre 1990, pp. 715-737.

ANDÒ Valeria (curatore) (2000), *Natura della donna*, di Ippocrate, introduzione, note e traduz. dal greco di Valeria ANDÒ, Rizzoli, Milano.

AUGÉ Marc (1980), *Puro/impuro*, pp. 442-459, in *Enciclopedia*, traduz. dal francese del saggio di F. BERGAMASCO, 16 voll., vol. XI, Einaudi, Torino.

AUGÉ Marc (1986), *L'anthropologie de la maladie*, "L'Homme", vol. XXVI, n. 1-2, gennaio-giugno 1986, pp. 81-90.

BELTRAMETTI Anna (1997), *Immagini della donna, maschere del «logos»*, pp. 897-935, in SETTIS Salvatore (curatore), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 4 voll., vol. II. *Una storia greca, tomo II. Definizioni (VI-IV secolo a.C.)*, Einaudi, Torino.

BROWNER Carole H. - SARGENT Carolyn F. (1990), *Anthropology and studies of human reproduction*, pp. 215-229, in JOHNSON Thomas M. - SARGENT Carolyn F. (curatori), *Medical anthropology. Contemporary theory and method*, Praeger, New York.

BUSONI Mila (2000), *Genere, sesso, cultura. Uno sguardo antropologico*, Carocci, Roma.

BYL Simon (1983), *La vieillesse dans le corpus hippocratique*, pp. 85-95, in LASSERRE François - MUDRY Philippe (curatori), *Formes de pensée dans la Collection hippocratique. Actes du IV^e Colloque International Hippocratique (Lausanne 21-26 septembre 1981)*, Librairie Droz S.A., Genève.

CARTLEDGE Paul (1996), *La politica*, pp. 39-72, in SETTIS Salvatore (curatore), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 4 voll., vol. I. *Noi e i Greci*, traduz. dall'inglese del saggio di Alfredo GUARALDO, Einaudi, Torino.

- CHARUTY Giordana (1987), *Le mal d'amour*, "L'Homme", n. 103, anno XXVII, fasc. 3, luglio-settembre 1987, pp. 45-72.
- COLLINGE Neville Edgard (1962), *Medical terms and clinical attitudes in the tragedians*, "Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London", n. 9, 1962, pp. 43-55.
- DEAN-JONES Lesley (1994), *Women's Bodies in Classical Greek Science*, Clarendon Press, Oxford.
- DEMAND Nancy (1994), *Birth, Dead, and Motherhood in Classical Greece*, The John Hopkins University Press, Baltimore - London.
- DE MARTINO Ernesto (1976 [1961]), *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, III ediz., Il Saggiatore, Milano.
- DETIENNE Marcel (1975 [1972]), *I giardini di Adone*, introduzione di Jean-Pierre VERNANT, traduz. dal francese di Letizia BERRINI PAJETTA, Einaudi, Torino [ediz. orig.: *Les Jardins d'Adonis*, Editions Gallimard, Paris, 1972].
- DETIENNE Marcel (1982 [1979]), "Eugenie" violente. In piene Tesmoforie donne lorde di sangue, pp. 131-148, DETIENNE Marcel - VERNANT Jean-Pierre (curatori), *La cucina del sacrificio in terra greca*, traduz. dal francese di Carla CASAGRANDE - Giulia SISSA, Boringhieri, Torino [ediz. orig.: pp. 183-214, in DETIENNE Marcel - VERNANT Jean-Pierre (curatori), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Editions Gallimard, Paris, 1979].
- DI BENEDETTO Vincenzo (1986), *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*, Einaudi, Torino.
- DOUGLAS Mary (1975a), *Couvade and Menstruation. The Relevance of Tribal Studies*, pp. 60-72, in DOUGLAS Mary, *Implicit meaning. Essays in anthropology*, Routledge & Kegan Paul, London - Boston [ediz. orig. del saggio: *Couvade and Menstruation. The Relevance of Tribal Studies*, "Journal of Psychosomatic Research", vol. I, n. 12, 1968].
- DOUGLAS Mary (1975b [1966]), *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, traduz. dall'inglese di Alida VATTA, Il Mulino, Bologna [ediz. orig.: *Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*, Routledge and Kegan Paul, London, 1966].
- DOUGLAS Mary (1979 [1970]), *I simboli naturali. Esplorazioni in cosmologia*, traduz. dall'inglese di Primo LEVI, Einaudi, Torino [ediz. orig.: *Natural symbols*, Penguin Books Ltd, Harmondsworth (Middlesex), 1970].
- DOUGLAS, M. (1990 [1986]), *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna [ediz. orig.: *How institutions think*, Syracuse University Press, Syracuse (New York), 1986].
- FARANDA Laura (1996), *Dimore del corpo. Profili dell'identità femminile nella Grecia classica*, Meltemi, Roma.
- GERNET Louis (1983 [1924, 1968]), *Dell'esecuzione capitale: a proposito di un'opera recente*, pp. 251-274, in GERNET Louis, *Antropologia della Grecia antica*, a cura di Riccardo DI DONATO, prefazione di Jean-Pierre VERNANT, traduz. dal francese di Antonio ROCCHINI, Mondadori, Milano [ediz. originale del saggio: *Sur l'exécution capitale: a propos d'un ouvrage récent*, "Revue des Études Grecques", tomo 37, luglio-settembre 1924, pp. 261-293 / ediz. successiva del saggio: in GERNET Louis, *Anthropologie de la Grèce antique*, Librairie François Maspero, Paris, 1968].
- GRMEK Mirko D. (1985 [1983]), *Le malattie all'alba della civiltà occidentale. Ricerche sulla realtà patologica nel mondo greco preistorico, arcaico e classico*, traduz. dal francese a cura di Rosanna ALBERTINI, Il Mulino, Bologna [ediz. orig.: *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, Payot, Paris, 1983].
- GUGGINO Elsa (1986), *Un pezzo di terra di cielo. L'esperienza magica della malattia in Sicilia*, Sellerio, Palermo.
- HÉRITIER Françoise (1979), *Maschile/femminile*, pp. 797-812, in *Enciclopedia Einaudi*, 16 voll., vol. VIII, traduz. dal francese della voce di M. V. MALVANO, Einaudi, Torino.
- HÉRITIER Françoise (2002a [1978, 1996]), *Fecondità e sterilità*, pp. 45-58, in HÉRITIER Françoise, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, traduz. dal francese di Barbara FIORE, Laterza, Roma - Bari [ediz. orig.: *Fécondité et stérilité: la traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade préscientifique*, pp. 388-396, in SULLEROT Éveline (curatore), *Le fait féminin*, Fayard, Paris, 1978 / ediz. successiva del saggio: pp. 69-86, in HÉRITIER Françoise, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Editions Odile Jacob, Paris, 1996].

- HÉRITIER Françoise (2002b [1991, 1996]), *La valenza differenziale dei sessi alla base della società?*, pp. 3-14, in HÉRITIER Françoise, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, traduz. dal francese di Barbara FIORE, Laterza, Roma - Bari [ediz. orig.: *La valence différentielle des sexes au fondement de la société?*, intervista a Françoise HÉRITIER di Nicole ECHARD e Catherine QUIMINAL, "Journal des Anthropologues", n. 45, 1991, pp. 67-78 / ediz. successiva del saggio: pp. 15-29, in HÉRITIER Françoise, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Editions Odile Jacob, Paris, 1996].
- HÉRITIER Françoise (2002c [1985, 1996]), *Lo sperma e il sangue. Alcune teorie antiche sulla loro genesi e i loro rapporti*, pp. 95-108, in HÉRITIER Françoise, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, traduz. dal francese di Barbara FIORE, Laterza, Roma - Bari [ediz. orig.: *Le sperme et le sang: de quelques théories anciennes sur leur genèse et leurs rapports*, "Nouvelle Revue de Psychanalyse", n. 32, autunno 1985, pp. 111-122 / ediz. successiva del saggio: pp. 133-151, in HÉRITIER Françoise, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Editions Odile Jacob, Paris, 1996].
- HÉRITIER Françoise (2002d [1996]), *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, traduz. dal francese di Barbara FIORE, Laterza, Roma - Bari [ediz. orig.: *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Editions Odile Jacob, Paris, 1996].
- HÉRITIER Françoise (2002e [1984, 1996]), *Sterilità aridità siccità. Qualche invariante del pensiero simbolico*, pp. 59-94, in HÉRITIER Françoise, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, traduz. dal francese di Barbara FIORE, Laterza, Roma - Bari [ediz. orig.: *Sterilité, aridité, sécheresse: quelques invariants de la pensée symbolique*, pp. 123-154, in AUGÉ Marc - HERZLICH Claudine (curatori), *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Editions des Archives Contemporaines, Paris, 1984 / ediz. successiva del saggio: pp. 87-132, in HÉRITIER Françoise, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Editions Odile Jacob, Paris, 1996].
- JAEGER Werner (1959 [1947]), *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, 3 voll., vol. III. *Il conflitto degli ideali di cultura nell'età di Platone*, traduz. dal tedesco di Alessandro SETTI, La Nuova Italia, Firenze [ediz. orig.: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Walter De Gruyter & Co., Berlin - Leipzig, 1947].
- JOUANNA Jacques (1994 [1992]), *Ippocrate*, traduz. dal francese a cura di Ludovico REBAUDO, Società Editrice Internazionale, Torino [ediz. orig.: *Hippocrate*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1992].
- KING Hellen (1983), *Bound to bleed: Artemis and Greek women*, pp. 109-127, in CAMERON Averil - KUHRT Amélie (curatori), *Images of women in Antiquity*, Croom Helm, London - Camberra.
- KING Hellen (1998), *Hippocrates' women. Reading the female body in Ancient Greece*, Routledge, London - New York.
- LEACH Edmund R. (1973 [1961]), *Le nuove vie dell'antropologia*, traduz. dall'inglese di Gian Attilio TRENTIN, Il Saggiatore, Milano [ediz. orig.: *Rethinking anthropology*, Athlone Press, London, 1961].
- LEACH Edmund R. (1998 [1967, 1969]), *Nato da vergine*, pp. 304-328, in SIMONICCA Alessandro - DEI Fabio (curatori), *Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa*, Argo, Lecce [ediz. orig. del saggio: *Virgin birth. The Henry Meyers Lecture 1966*, pp. 39-49, in LEACH Edmund R., *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, Cape, London, 1967 / ediz. successiva: in LEACH Edmund R., *Genesis as Myth and Other Essays*, Cape, London, 1969].
- LÉVI-STRAUSS Claude (1998 [1955, 1964]), *La struttura dei miti*, pp. 231-261, in LÉVI-STRAUSS Claude, *Antropologia strutturale. Dai sistemi del linguaggio alle società umane*, traduz. dal francese di Paolo CARUSO, Il Saggiatore, Milano [ediz. orig. del saggio: *The Structural Study of Myth*, "Journal of American Folklore", vol. 78, n. 270, 1955, pp. 428-444 / ediz. successiva: in LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, Paris, 1964].
- LLOYD Geoffrey E. R. (1982 [1979]), *Magia ragione esperienza. Nascita e forme della scienza greca*, traduz. dall'inglese di Ugo SANTINI - Flavio CUNIBERTO, Boringhieri, Torino [ediz. orig.: *Magic, reason and experience. Studies in the origin and development of Greek science*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979].
- LLOYD Geoffrey E. R. (1987 [1983]), *Scienza folklore ideologia. Le scienze della vita nella Grecia antica*, traduz. dall'inglese di Alessandra e Barbara FIORE - Regina CHIECCHIO, Boringhieri, Torino [ediz. orig.: *Science, folklore and ideology. Studies in the life sciences in ancient Greece*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983].

- LLOYD Geoffrey E. R. (1991 [1990]), *Smascherare le mentalità*, traduz. dall'inglese di Giacomo Rossi, Laterza, Roma - Bari [ediz. orig.: *Demystifying mentalities*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990].
- LLOYD Geoffrey E. R. (1992 [1966]), *Polarità e analogia. Due modi di argomentazione nel pensiero greco classico*, traduz. dall'inglese di Serafina CUOMO, Loffredo, Napoli [ediz. orig.: *Polarity and analogy: two types of argumentation in early Greek thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1966].
- LOMBARDI SATRIANI Luigi M. - MELIGRANA Mariano (1989 [1982]), *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Sellerio, Palermo [I ediz.: Rizzoli, Milano, 1982].
- LORAU Nicole (1988a [1985]), *Il sangue puro delle vergini*, pp. 33-50 e pp. 119-125, in LORAU Nicole, *Come uccidere tragicamente una donna*, traduz. dal francese di Paula BOTTERI, Laterza, Roma - Bari [ediz. orig.: in *Façons tragiques de tuer une femme*, Hachette, Paris, 1985].
- LORAU Nicole (1988b [1985]), *La corda e la spada*, pp. 9-32 e pp. 114-119, in LORAU Nicole, *Come uccidere tragicamente una donna*, traduz. dal francese di Paula BOTTERI, Laterza, Roma - Bari [ediz. orig.: in *Façons tragiques de tuer une femme*, Hachette, Paris, 1985].
- LORAU Nicole (1988c [1985]), *Luoghi del corpo*, pp. 51-63 e pp. 126-130, in LORAU Nicole, *Come uccidere tragicamente una donna*, traduz. dal francese di Paula BOTTERI, Laterza, Roma - Bari [ediz. orig.: in *Façons tragiques de tuer une femme*, Hachette, Paris, 1985].
- LORAU Nicole (1991a [1984, 1985, 1989]), *Ferite di virilità*, pp. 84-99 e 309-312, in LORAU Nicole, *Il femminile e l'uomo greco*, traduz. dal francese del saggio di Paula BOTTERI, Laterza, Roma - Bari [ediz. orig. del saggio: *Blessures de virilité*, "Le Genre Humain", n. 10, 1984, pp. 39-56 / ediz. successiva: in *Façons tragiques de tuer une femme*, Hachette, Paris, 1985 / ediz. successiva modificata e ampliata: in *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Editions Gallimard, Paris, 1989].
- LORAU Nicole (1991b [1985, 1989]), *Il corpo strangolato*, pp. 100-117 e 312-318, in LORAU Nicole, *Il femminile e l'uomo greco*, traduz. dal francese del saggio di Paula BOTTERI, Laterza, Roma - Bari [ediz. orig. del saggio: *Le corps étranglé*, pp. 195-218, in Y. THOMAS (curatore), *Le châtement dans la cité*, École Française de Rome, Roma - Paris 1984 / ediz. successiva: in *Façons tragiques de tuer une femme*, Hachette, Paris, 1985 / ediz. successiva modificata e ampliata: in *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Editions Gallimard, Paris, 1989].
- LORAU Nicole (1991c [1981, 1989]), *Il letto e la guerra*, pp. 5-29 e 281-293, in LORAU Nicole, *Il femminile e l'uomo greco*, traduz. dal francese del saggio di Maria Paola GUIDOBALDI, Laterza, Roma - Bari [ediz. orig. del saggio: *Le lit, la guerre*, "L'Homme", vol. XXI, n. 1, gennaio-marzo 1981, pp. 37-67 / ediz. successiva ampliata: in *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Editions Gallimard, Paris, 1989].
- LORAU Nicole (1991d [1977, 1989]), *La "bella morte" spartiana*, pp. 53-67 e 300-307, in LORAU Nicole, *Il femminile e l'uomo greco*, traduz. dal francese del saggio di Maria Paola GUIDOBALDI, Laterza, Roma - Bari [ediz. orig. del saggio: "Ktema", II, 1977, pp. 105-120 / ediz. successiva: in *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Editions Gallimard, Paris, 1989].
- LORAU Nicole (1998a [1987, 1996]), *Gloria de sé, prestigio dell'altro*, pp. 85-113, in LORAU Nicole, *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene*, traduz. dal francese di Andrea CARPI, introduzione di Laura FARANDA, Meltemi, Roma [ediz. orig. del saggio: "Cahiers de l'École des Sciences Philosophiques et Religieuses", 2, 1987, pp. 69-94 / ediz. successiva: in *Né de la terre*, Edition du Seuil, Paris, 1996].
- LORAU Nicole (1998b [1981, 1996]), *Nascere infine mortali*, pp. 23-39, in LORAU Nicole, *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene*, traduz. dal francese di Andrea CARPI, introduzione di Laura FARANDA, Meltemi, Roma [ediz. orig. del saggio: pp. 197-202, in BONNEFOY Yves (curatore), *Dictionnaire des mythologies*, 2 voll., vol. II, Flammarion, Paris, 1981 / ediz. successiva: in *Né de la terre*, Editions du Seuil, Paris, 1996].
- LOUDON Joe B. (1977), *On body products*, pp. 161-178, in BLACKING John (curatore), *The anthropology of the body*, Academic Press, London - New York - San Francisco.
- MANULI Paola (1983 [1980]), *Donne mascoline, femmine sterili, vergini perpetue. La ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano*, pp. 148-185, in CAMPESE Silvia - MANULI Paola - SISSA Giulia (curatori), *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Bollati-Boringhieri, Torino [ediz. orig. del saggio:

- Fisiologia e patologia del femminile negli scritti ippocratici dell'antica ginecologia greca*, pp. 393-408, in GRMEK Mirko D. (curatore), *Hippocratica. Actes du Colloque hippocratique de Paris 1978*, Éditions du CNRS, Paris, 1980].
- MANVILLE Philip Brook (1999 [1990]), *Il cittadino e la polis. Le origini della cittadinanza nella Atene antica*, traduz. dall'inglese di Mauro A. BOGDANOVIC, Edizioni Culturali Internazionali, Genova [ediz. orig.: *The origins of citizenship in ancient Athens*, Princeton University Press, Princeton, 1990].
- MARTIN Emily (1998 [1988]), *Medical metaphors of women's bodies: menstruation and menopause*, pp. 345-356, in BROWN Peter J. (curatore), *Understanding and applying medical anthropology*, Mayfield Publishing Company, Mountain View (California) [ediz. orig. del saggio: *Medical metaphors of women's bodies: menstruation and menopause*, "International Journal of Health Services", vol. 18, n. 2, 1988, pp. 237-254].
- MOULINIER Louis (1952), *Le pur et l'impur la pensée des Grecs. D'Homère a Aristote*, Librairie C. Klincksieck, Paris.
- PADEL Ruth (1983), *Women: model for possession by Greek daemons*, pp. 3-19, in CAMERON Averil - KUHRT Amélie (curatori) *Images of women in antiquity*, Croom Helm, London - Camberra.
- PARKER Robert (1996 [1983]), *Miasma. pollution and purification in early Greek religion*, Clarendon Press, Oxford.
- PIZZA Giovanni (1998), «Cosi siamo composte noi...». *Figure della corporeità femminile in un'area appenninica della Campania*, "Etnosistemi", vol. V, n. 5, 1998, pp. 73-93.
- POMEROY Sarah B. (1978 [1975]), *Donne in Atene e a Roma*, trad. dall'inglese di Laura COMOGLIO, Einaudi, Torino [ediz. orig.: *Goddesses, whores, wives, and slaves*, Schocken Books, New York, 1975].
- PUGLIESE CARRATELLI Giovanni (1976 [1970]), *Ippocrate e Tucidide*, pp. 460-473, in PUGLIESE CARRATELLI Giovanni, *Scritti sul mondo antico*, Macchiaroli, Napoli [ediz. orig. del saggio: pp. 453-464, in PUGLIESE CARRATELLI Giovanni, *Un augurio a Raffaele Mattioli*, Sansoni, Firenze, 1970].
- REDFIELD James (2001 [1991]), *L'uomo e la vita domestica*, pp. 153-185, in VERNANT Jean-Pierre (curatore), *L'uomo greco*, IV ediz., trad. dal francese del saggio di Andrea BRUNO, Laterza, Roma - Bari.
- ROSALDO Michelle Zimbalist - ATKINSON Jane Monnig (1975), *Man the hunter and woman: metaphors for the sexes in Ilongot magical spells*, pp. 43-76, in WILLIS Roy (curatore), *The interpretation of symbolism*, John Wiley & Sons, New York.
- ROSELLI Amneris (curatore) (1975), *Chirurgia ippocratica*, prefazione e traduz. dal greco di Amneris ROSELLI, La Nuova Italia Editrice, Firenze.
- SEPPILLI Tullio (1997), *Presentazione*, pp. 281-283, a Lewis GILBERT A. (1997 [1977, 1987]), *La paura della stregoneria e il problema della morte per suggestione*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", n. 3-4, 1997, pp. 281-312.
- SISSA Giulia (1992 [1987]), *La verginità in Grecia*, traduz. dal francese di Giorgia VIANO MAROGNA, Laterza, Roma - Bari [ediz. orig.: *Le corp virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1987].
- SKOULTANS Vieda (1970), *The symbolic significance of menstruation and the menopause*, "Man", vol. 5, n. 4, dicembre 1970, pp. 639-651.
- SOKOLOWSKI Franciszek (1955), *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Édition E. de Boccard, Paris.
- SOKOLOWSKI Franciszek (1962), *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Édition E. de Boccard, Paris.
- SOKOLOWSKI Franciszek (1969), *Lois sacrées des cités grecques*, Édition E. de Boccard, Paris.
- TAMBIAH Stanley Jeyaraja (1993 [1990]), *Magia scienza religione*, traduz. dall'inglese di Flora DE GIOVANNI, Guida, Napoli [ediz. orig.: *Magic, science, religion, and the scope of rationality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990].
- VEGETTI Mario (curatore) (1965), *Opere di Ippocrate, saggi introduttivi (Il pensiero di Ippocrate, La "questione ippocratica", Medici e fisiologi prima di Ippocrate)*, introduzione ai singoli trattati e traduz. dal greco di Mario VEGETTI, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino.

VEGETTI Mario (1970), *Le scienze della natura e dell'uomo nel V secolo*, pp. 122-172, in GEYMONAT Ludovico (curatore), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, voll. 6, vol. I, Garzanti, Milano.

VEGETTI Mario (1973), *La nascita dello scienziato*, "Belfagor", n. 6, 1973, pp. 641-663.

VEGETTI Mario (1983), *Forme di sapere nell'Edipo re*, pp. 23-40, in VEGETTI Mario, *Tra Edipo e Euclide. Forme del sapere antico*, Il Saggiatore, Milano.

VEGETTI Mario - LANZA Diego (curatori) (1971), *Opere biologiche di Aristotele, con saggi di Mario VEGETTI (Della zoologia aristotelica nella Historia animalium, Fondamenti teorici della biologia aristotelica nel De partibus animalium) e Diego LANZA (La struttura della teoria genetica nel De generatione animalium, La sfera dei comportamenti psicofisici nei Parva naturalia)*, introduzione e traduz. dal greco di Mario VEGETTI - Diego LANZA, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino.

VERNANT Jean-Pierre (1978 [1957, 1965]), *La formazione del pensiero positivo nella Grecia arcaica*, pp. 383-415, in VERNANT Jean-Pierre, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, traduz. dal francese di Mariolina ROMANO - Benedetto BRAVO, Einaudi, Torino [ediz. orig. del saggio: *Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque*, "Annales (E.S.C.)", vol. 12, n. 42, 1957, pp. 183-206 / ediz. successiva: in *Mythe et pensée chez les grecs*, Librairie François Maspero, Paris, 1965].

VIDAL-NAQUET Pierre (1988 [1967, 1981]), *La ragione greca e la città*, pp. 217-232, in VIDAL-NAQUET Pierre, *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme d'articolazione sociale nel mondo greco antico*, trad. dal francese di Francesco SIRCANA, Editori Riuniti, Roma [ediz. orig. del saggio: *La raison grecque et la cité*, "Raison Présente", vol. 2, 1967, pp. 51-61 / ediz. successiva: pp. 319-334, in VIDAL-NAQUET Pierre, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Librairie François Maspero, Paris, 1981].

VON STADEN Heinrich (1991), *Matière et signification. Rituel, sexe et pharmacologie dans le Corpus hippocratique*, "L'Antiquité Classique", n. 60, 1991, pp. 42-61.

ZANETTI Zeno (1978 [1892]), *La medicina delle nostre donne*, a cura di M. Raffaella TRABALZA, con un saggio introduttivo di Alberto M. CIRESI, Ediclio, Foligno [I ediz.: Scipione Lapi Tipografo Editore, Città di Castello, 1892].

Repertorio delle edizioni degli autori classici citati

ARISTOTELE

- VEGETTI Mario - LANZA Diego (curatori) (1971), *Opere biologiche di Aristotele, con saggi di Mario VEGETTI (Della zoologia aristotelica nella Historia animalium, Fondamenti teorici della biologia aristotelica nel De partibus animalium) e Diego LANZA (La struttura della teoria genetica nel De generatione animalium, La sfera dei comportamenti psicofisici nei Parva naturalia)*, introduzione e traduz. dal greco di Mario VEGETTI - Diego LANZA, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino.

CORPUS HIPPOCRATICUM*

(* Delle opere del *Corpus Hippocraticum* di cui non è disponibile la versione italiana la traduzione dal greco è mia, salvo diversa indicazione.)

- ANDÒ Valeria (curatore) (2000), *Natura della donna*, di Ippocrate, introduzione, note e traduz. dal greco di Valeria ANDÒ, Rizzoli, Milano.

- BALDINI Massimo - MALATO Marco T. (curatori) (1994), *Aforismi e giuramento, di Ippocrate*, introduzione di Massimo BALDINI, traduz. dal greco di Marco T. MALATO, Newton Compton, Roma.
- LITTRÉ Émile (curatore) (1962 [1839-1861]), *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, ristampa anastatica dell'ediz. originale, 10 voll., Adolf M. Hakkert, Editeur Amsterdam [ediz. orig.: Paris, 1831-1861).
- MANETTI Daniela - ROSELLI Amneris (curatori) (1982), *Epidemie. Libro sesto, di Ippocrate*, introduzione, testo critico, commento e traduz. dal greco di Daniela MANETTI e Amneris ROSELLI, La Nuova Italia Editrice, Firenze.
- ROSELLI Amneris (curatore) (1975), *Chirurgia ippocratica*, prefazione e traduz. dal greco di Amneris ROSELLI, La Nuova Italia Editrice, Firenze.
- VEGETTI Mario (curatore) (1965), *Opere di Ippocrate, saggi introduttivi (Il pensiero di Ippocrate, La "questione ippocratica", Medici e fisiologi prima di Ippocrate)*, introduzione ai singoli trattati e traduz. dal greco di Mario VEGETTI, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino.

ESCHILO

- MORANI Giulia - MORANI Moreno (curatori) (1987), *Tragedie e frammenti di Eschilo*, introduzione, nota critica, note e traduzione dal greco di Giulia MORANI e Moreno MORANI, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino.

EURIPIDE

- ALBINI Umberto - FAGGI Vico - BEVEGNI Claudio (curatori) (1983), *Ecuba. Elettra*, di Euripide, III ediz., note di Claudio BEVEGNI, introduzione di Umberto ALBINI, presentazione dei drammi e traduz. dal greco di Umberto ALBINI e Vico FAGGI, Garzanti, Milano.
- ALBINI Umberto - MATTEUZZI Maurizia (curatori) (2002 [1987]), *Ifigenia in Tauride. Baccanti*, di Euripide, introduzione e traduz. dal greco di Umberto ALBINI, note di Maurizia MATTEUZZI, Garzanti, Milano.
- FUSILLO Massimo (curatore) (1997), *Elena*, di Euripide, introduzione, note e traduz. dal greco di Massimo FUSILLO, Rizzoli, Milano.
- PADUANO Guido (curatore) (2000), *Ippolito*, di Euripide, introduzione, note e traduz. dal greco di Guido PADUANO, Rizzoli, Milano.

PAUSANIA

- MUSTI Domenico - TORELLI Mario (curatori) (1986), *Guida della Grecia II. La Corinzia e L'argolide*, di Pausania, testo e traduz. dal greco a cura di Domenico MUSTI, commento a cura di Domenico MUSTI e Mario TORELLI, Fondazione Lorenzo Valla, Roma.

PLATONE

- REALE Giovanni (curatore) (2001 [2000]), *Platone. Tutti gli scritti*, III ediz., traduzioni dal greco a cura di Giovanni REALE, Maria Luisa GATTI, Claudio MAZZARELLI, Maurizio MIGLIORI, Maria Teresa LIMINTA, Roberto RADICE, Bompiani, Milano.

SOFOCLE

- ALBINI Umberto - FAGGI Vico - MATTEUZZI Maurizia (curatori) (1983), *Aiace. Trachinie*, di Sofocle, premessa, note e commento di Maurizia MATTEUZZI, traduz. dal greco a cura di Umberto ALBINI e Vico FAGGI, Mondadori, Milano.
- ALBINI Umberto - SAVINO Ezio (curatori) (1988 [1977]), *Edipo re. Edipo a Colono. Antigone*, di Sofocle, II ediz., introduzione di Umberto ALBINI, nota storica, note di commento e traduz. dal greco a cura di Ezio SAVINO, Garzanti, Milano.

TIRTEO

- ALBINI Umberto - SISTI Francesco (curatori) (2002 [1990]), *Lirici greci*, introduzione di Umberto ALBINI, scelta dei testi, traduzione dal greco, note e commenti a cura di Francesco SISTI, Garzanti, Milano.

Scheda sull'Autore

Giampiero Volpe è nato a L'Aquila il 28 luglio del 1975, laureando in lettere (indirizzo demo-etno-antropologico) presso la Facoltà di lettere e filosofia dell'Università degli studi di Roma "La Sapienza". Lavora sulla tematica delle relazioni fra l'antropologia culturale e la storia delle scienze e della medicina.

Riassunto

Ta Vunaikeià. Il sangue femminile tra medicina antica e tragedia

La letteratura antropologica documenta un elevato numero di società che dimostrano grande interesse verso gli escreti e le secrezioni corporee dei propri membri, in termini di significato, opportunità e appropriatezza delle loro manifestazioni. Tale interesse è ancor più rilevante nei confronti delle secrezioni genitali femminili del mestruo e dei lochi, le quali, per la loro regolarità e per la specificità legata al genere, costituiscono un supporto biologico formidabile per la produzione simbolica delle culture umane. Apparentemente, la cultura greca di età classica costituisce un'eccezione notevole a questa tendenza, se si eccettuano i trattati medici del *Corpus hippocraticum*. Per spiegare questa

situazione non pare sufficiente invocare la natura “specialistica” dei testi medici, considerato lo stretto rapporto tra la medicina ippocratica e il resto della più raffinata produzione intellettuale greca di età classica. Gli studi di Nicole Loraux sulle relazioni simboliche tra il sesso dei personaggi tragici e la modalità della loro morte sulla scena, nonché la nozione di “valenza differenziale dei sessi” coniata da Françoise Héritier permettono di spiegare almeno parzialmente le ragioni dell’atteggiamento dei Greci verso gli escreti genitali femminili, rivelando da un lato il comune patrimonio simbolico condiviso dagli autori di differenti generi letterari, dall’altro il valore esplicativo della realtà biologica, sociale e simbolica che la patologia femminile conserva nei testi ippocratici.

Résumé

TaΨunaikeià. Le sang de la femme, entre médecine antique et tragédie

La littérature anthropologique fait état d’un grand nombre de sociétés manifestant un véritable intérêt pour les excréments et les sécrétions corporelles de leurs membres, en termes de signification, opportunité et adéquation de leurs manifestations. Cet intérêt est encore plus évident à l’égard des sécrétions génitales féminines au cours des règles et des lochies constituant, par leur régularité et leur spécificité liée au genre, un support biologique formidable pour la production symbolique des cultures humaines. Apparemment la culture classique grecque constitue une remarquable exception à cette tendance si l’on fait abstraction des traités médicaux du *Corpus hippocraticum*. Pour expliquer cette situation il n’est pas suffisant, semble-t-il, d’invoquer la nature “spécialisée” des textes médicaux, compte tenu du rapport étroit entre la médecine d’Hippocrate et le reste de la production intellectuelle grecque la plus raffinée de l’époque classique. Les études de Nicole Loraux sur les relations symboliques entre le sexe des personnages tragiques et la modalité de leur mort en scène ainsi que la notion de “valeur différentielle des sexes” forgée par Françoise Héritier permettent d’expliquer, en partie du moins, les raisons de l’attitude des Grecs vis-à-vis des excréments génitales de la femme, en révélant, d’une part, le patrimoine symbolique commun partagé par les auteurs de différents genres littéraires et, d’autre part, la valeur explicative de la réalité biologique, sociale et symbolique que la pathologie féminine conserve dans les textes d’Hippocrate.

Resumen

TaΨunaikeià, la sangre femenina entre medicina antigua y tragedia

La literatura antropológica documenta un elevado número de sociedades que demuestran mucho interés hacia las excreciones y secreciones corporales de sus propios

miembros, en términos de significado, oportunidad y adecuación de sus manifestaciones. Dicho interés es todavía más relevante por lo que respecta a los loquios y a las secreciones genitales femeninas de la menstruación, los cuales por su regularidad y la especificidad vinculada al género, constituyen un soporte biológico formidable para la producción simbólica de las culturas humanas. Aparentemente, la cultura griega clásica constituye una excepción notable a esta tendencia, si exceptuamos los tratados médicos del *Corpus hippocraticum*. Para explicar esta situación no parece suficiente invocar la naturaleza «especializada» de los textos médicos, teniendo en cuenta la estrecha relación entre la medicina hipocrática y el resto de la más refinada producción intelectual de la Grecia clásica. Los estudios de Nicole Loraux sobre las relaciones simbólicas entre el sexo de los personajes trágicos y el tipo de muerte que sufren en escena, así como la noción de «valor diferencial de los sexos» acuñada por Françoise Héritier permiten explicar al menos parcialmente las razones de la actitud de los griegos hacia las excreciones genitales femeninas, revelando por una parte el patrimonio simbólico común compartido por los autores de los diferentes géneros literarios, y mostrando por otra parte el alto valor explicativo de la realidad biológica, social y simbólica que la patología femenina conserva en los textos hipocráticos.

Abstract

Taΰnaikeià. Female blood in antique medicine and tragedy.

Anthropologic literature provides evidence that numerous societies show great interest in the corporeal excretions and secretions of their members in terms of meaning, opportunity and suitability of the manifestations. Such interest is even more apparent with regards to female genital menstrual and lochi secretions that, on account of their regularity and the specific type, constitute a formidable biological support to the symbolic production of human cultures. On the face of the evidence, classical Greek culture was an exception to this trend, if one excepts the *Corpus hippocraticum* medical treatise. In order to explain these circumstances, it is not enough to bring the “specialist” nature of the medical texts into play, if one takes the close relationship with Hippocratic medicine and the rest of the sophisticated classical Greek intellectual production into account. The studies performed by Nicole Loraux on the symbolic relations between the sex of tragic characters and the manner of their death on the stage, in addition to the notion of “the differential weight of the sexes” coined by Françoise Héritier, enable one to hazard an explanation, albeit partial, with regards to the attitude of the Greeks towards the female genital excreta exposing, on the one hand, the common symbolic heritage shared by the authors of different literary categories and, on the other, the explicative value of the biological, social and symbolic reality with which female pathology is endowed in Hippocratic texts.

