

## BIOLOGIA, DEMOCRAZIA E DONNE NELLE 'EUMENIDI' DI ESCHILO\*

Per una parte significativa della critica recente, la conclusione dell'*Oresteia* di Eschilo rappresenta qualcosa come il trionfo della misoginia, una «celebrazione della cancellatura dalla polis del discorso femminile», per citare una frase della studiosa americana, Laura McClure<sup>1</sup>. Mi propongo di considerare se una tale conclusione sia sostenuta da una lettura attenta del testo stesso delle *Eumenidi*. Comincio con il momento che più ha dato scandalo, e cioè l'inaspettata e strepitosa conclusione del dibattito fra Apollo e le Erinni davanti al nuovo tribunale dell'Areopago. Alla domanda delle dee, come possa fuggire alla punizione uno che ha ucciso la propria madre, Apollo risponde che la madre non è parente perché non è consanguinea col figlio, essendo essa solamente la nutrice del feto che è interamente frutto del seme paterno. Solo il padre può chiamarsi genitore. Molti hanno visto in questa dichiarazione il colpo decisivo, non solamente per l'assoluzione di Oreste ma addirittura per la sconfitta della donna nel conflitto tra i sessi che spicca tanto nella trilogia<sup>2</sup>. Come vedremo, però, il contesto polemico in cui si inserisce l'argomentazione di Apollo, ma anche l'intera vicenda delle *Eumenidi*, rende difficile per lo spettatore formulare un'opinione sicura e netta.

### 1. Biologia

Innanzitutto, guardiamo bene il contesto immediato delle asserzioni di Apollo. Non appare affatto come la conclusione di una catena di ragionamenti logici, anche se rappresenta, come ben nota Froma Zeitlin, il culmine delle molte rivendicazioni nell'*Oresteia* della superiorità del maschio<sup>3</sup>. Ha comunque per molti versi l'aspetto di un'improvvisazione un po' disperata di un Apollo messo in imbarazzo dalle Erinni.

Possiamo riassumere lo scambio di battute nei vv. 640-56 così: le Erinni rispondono all'affermazione di Apollo che Zeus si prende maggiore cura della sorte dei padri che non di quella delle madri, ricordando che fu lo stesso Zeus ad incatenare suo padre, il vecchio Crono. O mostri abominati<sup>4</sup>, dice Apollo, le catene si possono

\* Desidero esprimere a Prof. Citti ed ai partecipanti del convegno di Trento la mia riconoscenza per un dialogo vivace che mi ha spinto a ripensare e riformulare alcune idee qui esposte. Ringrazio inoltre Elsa Filosa per l'attenta correzione del mio italiano.

<sup>1</sup> *Spoken Like a Woman*, Princeton 1999, 111.

<sup>2</sup> F.I. Zeitlin, *The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in Aeschylus' Oresteia*, in *Playing the Other*, Chicago 1996, 87-119, in part. 106 s.

<sup>3</sup> Zeitlin 107 s.

<sup>4</sup> Cf. il commento di A.H. Sommerstein, *Aeschylus' Eumenides*, Cambridge 1989, ad 644: «The vulgarity of Apollo's reaction is without parallel in tragedy, and shows that the argument just raised has stung and embarrassed him. Nowhere else in tragedy are human (let alone divine) characters addressed as 'beasts' (κνώδαλα): that is the language of satyr play... and comedy».

sciogliere, ma per l'uomo ucciso non c'è rimedio, nemmeno Zeus lo può far risorgere. Ed ecco che le Erinni mettono Apollo con le spalle al muro: allora, come fai a difendere Oreste dalla condanna, colui che ha versato a terra il sangue delle sue vene, il sangue della madre (τὸ μητρὸς αἷμα ὄμναιμον)? Ed egli poi dovrà abitare la casa di suo padre ad Argo? A quali altari potrà accostarsi? Quale *fratria* gli darà l'acqua lustrale?

Apollo si trova quindi di fronte a domande assai ardue, e le mosse che ha a disposizione sono poche. Il fatto dell'uccisione della madre per mano del figlio è incontestabile. Apollo potrebbe negare che l'uccisione di persone del medesimo sangue non è di per sé un atto nefando, ma un tale argomento urterebbe contro i sentimenti fra i più profondamente radicati nella sensibilità morale della giuria - e degli spettatori. Rimane dunque una sola via d'uscita: negare la consanguineità della madre col figlio. Sarà utile a questo punto ricordare che Oreste ha cercato di sollevare questa idea al v. 606, ma senza successo, anche perché privo di argomenti in merito. E dopotutto, lo stesso Oreste aveva chiamato il sangue materno da lui sparso «questo sangue che abbiamo in comune» (τόδ' αἷμα κοινόν, *Coefore* v. 1038).

Nel processo delle *Eumenidi*, Oreste, messo alle corde dalle Erinni, si rivolge al difensore Apollo, ma egli pure, come abbiamo visto, si trova presto in difficoltà, e anch'egli, non potendo scusare l'uccisione di chi ha il medesimo sangue, nega la consanguineità, ma questa volta con un argomento tratto da una biologia che pare sia recente, anzi probabilmente nuovissima, dato che Aristotele attribuisce ad «Anassagora ed altri fisiologi» la teoria che «il seme proviene dal maschio, mentre la femmina fornisce il luogo [di crescita e sviluppo]»<sup>5</sup>. Il fatto che una versione di questa teoria sarà poi ripresa e promulgata da Aristotele stesso e che in questo modo diverrà per molti secoli l'opinione ortodossa, ci tenta di assumere che era già ai tempi di Eschilo dottrina diffusa e stabilita<sup>6</sup>. Quando poi tale teoria viene espressa da un grande dio che si dichiara in ogni cosa portavoce del padre Zeus, quando poi viene associata al mito della nascita di Atena dal padre Zeus e quando poi viene adottata da

<sup>5</sup> GA 763b 31-33. Le date di Anassagora sono tuttora in discussione, ma si può dedurre che egli sia stato attivo in Atene per circa un decennio prima della rappresentazione dell'*Oresteia* nel 458 a.C. Per i rapporti tra Anassagora ed Eschilo, vedi W. Rösler, *Reflexe vorsokratischen Denkens bei Aischylos*, Beitr. z. klass. Philologie 37, Meisenheim am Glan 1970, 56-87.

<sup>6</sup> Alla luce della biologia moderna, naturalmente, la teoria della procreazione sostenuta da Apollo risulta assurda, ma ugualmente chiaro è che gli Ateniesi di allora non sapevano nulla della biologia moderna. Lascio da parte quindi le opinioni di coloro che cercano di interpretare la sua invocazione ad Apollo come evidenza di un proposito ironico-satirico da parte di Eschilo. Per una proposta di questo genere, vedi p. es. P. Vellacott, *The Logic of Tragedy*, Durham, NC 1984, 81 s. Respingere un tale suggerimento non equivale naturalmente a ritenere senza ogni difetto l'argomentazione di Apollo. Per una critica incisiva dei punti deboli, cf. Sommerstein 206 ss.

essa stessa come motivo della sua decisione a favore di Oreste, è a questo punto anche troppo facile dedurre che la teoria sia presentata da Eschilo e accolta dagli spettatori come definitivamente valida, almeno per quanto riguarda la trilogia<sup>7</sup>. Tenendo conto, però, di quello che si può sapere delle idee sulla riproduzione che giravano in quel momento ad Atene, la biologia di Apollo si rivelerà, se non sconcertante, almeno discutibile, per gli spettatori ed evidentemente meno convincente di quanto spesso si supponga.

L'influenza di Aristotele, la cui teoria generativa tenne il campo dalla tarda antichità fino agli inizi dei tempi moderni<sup>8</sup>, ha reso meno visibile le idee contrastanti a tal proposito. Anche se purtroppo le nostre informazioni sono lacunose, possiamo stabilire però che la questione del ruolo dei due sessi nella procreazione non era affatto risolta. Riusciamo infatti a seguire le tracce di un notevole dibattito a tal proposito fra filosofi e medici almeno dal tempo di Eschilo stesso<sup>9</sup>. Per i filosofi del quinto secolo abbiamo solamente testimonianze e frammenti (a volte contenuti nei commenti critici di Aristotele ai suoi predecessori); alquanto più ricchi invece sono gli scritti del *Corpus Hippocraticum*, difficilmente databili, ma prevalentemente, come la maggioranza degli esperti crede, da assegnare al tardo quinto o al quarto secolo. Sia nelle fonti mediche che in quelle filosofiche, il contributo della donna alla concezione ed al bagaglio ereditario risulta sostenuta più spesso che negata.

Delle nostre fonti per il pensiero biologico dei presocratici, va detto che non vanno sempre all'unisono e che non sono certo indiscutibili. Censorino, nel *De die natali*, fa i nomi di Alcmeo, Parmenide, Empedocle ed Anassagora fra quelli che erano del parere che anche la donna produce seme. Per quanto riguarda Anassagora, come

<sup>7</sup> Non metto in dubbio che il matricidio e l'assoluzione di Oreste, e con ciò l'oracolo datogli da Apollo, rappresenti la volontà di Zeus, ma questo fatto non implica che ogni parola di Apollo debba essere presa per verità indiscutibile e finale. Anzi, la necessità di risolvere la questione della colpevolezza di Oreste in un processo legale ove vengono ascoltate accusa e difesa, e soprattutto i voti dei giurati divisi a metà, rendono alquanto difficile una siffatta ipotesi.

<sup>8</sup> D.M. Halperin, *Why is Diotima a Woman?*, in D.M. Halperin, J.J. Winkler e F.I. Zeitlin (edd.), *Before Sexuality*, Princeton 1990, 278 s., con bibliografia. Che il parere dell'Apollo eschileo sia infatti quello di Aristotele viene contestato con notevole forza e chiarezza di argomentazione nel libro recentissimo di R. Mayhew, *The Female in Aristotle's Biology*, Chicago 2004, 28-53. Le interpretazioni dominanti del pensiero aristotelico, comunque, sia fra gli antichi che i moderni, gli danno una posizione vicina a quella di Apollo: o che la donna funga da semplice 'vivaio' o che contribuisca solamente materia inerte e passiva.

<sup>9</sup> Ancora fondamentale è E. Lesky, *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken*, Ak. der Wiss. u. der Lit. Mainz, Abh. der geistes- u. sozialwiss. Kl., Jhrg. 1950, 19, Wiesbaden 1951; cf. A. Peretti, *La teoria della generazione patrilinea in Eschilo*, 11, 1956, 241-62, G.E.R. Lloyd, *Science, Folklore and Ideology*, Cambridge 1983, 86-94; A.E. Hanson, *The Medical Writers' Woman*, in D.M. Halperin, J.J. Winkler e F.I. Zeitlin (edd.), *Before Sexuality*, Princeton 1990, 309-38.

abbiamo già accennato, Aristotele riferisce che egli invece sosteneva che la donna fungeva solamente come incubatrice del seme dell'uomo, seme già pronto a svilupparsi in maschio o femmina. Per Empedocle, d'altronde, Aristotele fornisce (nel corso di sollevare obiezione alla tesi che il seme possa essere emesso da tutti e due i genitori) un particolare interessante che conferma la notizia di Censorino: Empedocle credeva che e padre e madre contribuissero ognuno nel dare un σύμβολον, cioè una specie di pegno che doveva unirsi con quello dell'altro genitore per produrre un nuovo essere vivente<sup>10</sup>. E per quel che riguarda Parmenide, Celio Aureliano fornisce una parafrasi del suo parere che lo conferma come sostenitore del seme emesso sia dalla donna che dall'uomo<sup>11</sup>. Aezio aggiunge i nomi di Pitagora, Democrito ed Epicuro a quelli che sostenevano una tale tesi<sup>12</sup>. L'idea secondo la quale il seme proviene da ogni parte del corpo (la cosiddetta 'pangenesi'), attribuita da Aezio a Democrito e contrastata da Aristotele con abbondanza di argomentazioni, deve aver almeno attribuito all'uomo e alla donna, come giustamente osserva Geoffrey Lloyd, un ruolo analogo se non addirittura uguale nella riproduzione<sup>13</sup>. Dunque, anche se Aezio e Censorino errano nell'uno o nell'altro caso, mi sembrano inevitabili due conclusioni: che fra i filosofi del quinto secolo, la questione della riproduzione era un tema di grande controversia; e che la tesi sostenuta da Apollo nelle *Eumenidi*, e più tardi da Aristotele, non prevaleva nel pensiero filosofico del quinto secolo.

Se rivolgiamo lo sguardo al *Corpus Hippocraticum*, vediamo che la situazione è ancora più favorevole alla tesi secondo cui la donna produce il proprio seme, e che l'emissione di questo seme ha un ruolo essenziale nella procreazione. Pare che gli scrittori ippocratici siano completamente d'accordo sull'esistenza di semi maschili e femminili, e diversi trattati del *corpus* spiegano come la forza ed/o la quantità relativa dei due semi determina il sesso del nascituro e la sua somiglianza all'uno o all'altro dei genitori. Ann Hanson sottolinea che nel trattato ippocratico περὶ γονῆς viene anche concesso al piacere sessuale della donna un ruolo importante nella riproduzione. Senza l'orgasmo la donna non emette il suo seme<sup>14</sup>. Anche se lo

<sup>10</sup> GA 722b 6 ss.

<sup>11</sup> Parm. B 18 D.-K.

<sup>12</sup> Aet. 5.5.1. Anche qui ci possono sorgere dei dubbi. Lloyd 87 fa presente che Diog. Laert. 8.28 indica che almeno alcuni dei Pitagorei sostenevano che solo l'uomo produce il seme. Per quanto riguarda la negazione del seme femminile, i problemi di attribuzione sono simili. Censorino riferisce che gli Stoici, Diogene, ed Ippone sono di questo parere. Aet. 5.5.3 dice invece che Ippone sosteneva che la donna produceva sì un seme, ma questo non contribuiva alla riproduzione, o solo in modo limitato.

<sup>13</sup> Lloyd 88.

<sup>14</sup> Hanson 314 s. Effettivamente, né l'affermazione dell'esistenza del seme femminile né la teoria che l'orgasmo è necessario per la sua emissione basterebbe ad eliminare un'ideologia riproduttiva di tipo 'monogenetico'. Sorano, per esempio, considera il piacere della donna un elemento impor-

scrittore ippocratico esprime un concetto di soddisfazione sessuale rifatto dall'esperienza dell'uomo e trasferito alla donna, l'analogia che ne risulta fra il ruolo generativo dell'orgasmo femminile e quello dell'uomo pone un ulteriore ostacolo a chi crede che la 'monogenesi' proposta da Apollo nelle *Eumenidi* facesse parte di un'ideologia della riproduzione facilmente assimilata e accettata dal pubblico ateniese.

Per capire le possibili reazioni del pubblico ateniese alla teoria biologica sostenuta da Apollo dovrebbero essere rilevanti, oltre al pensiero filosofico e medico dell'epoca, anche le credenze tradizionali e popolari. Anche qui, però, la situazione è assai complicata. Non mancano indizi di un'idea prescientifica di 'monogenesi' quale l'immagine molto diffusa della donna come ἄρουρα che viene arata e seminata dall'uomo<sup>15</sup>. Ma d'altra parte la giurisprudenza indica la persistenza di una nozione profondamente radicata della fertilità femminile come principio attivo nella generazione. Il fatto che, secondo la legge che vigeva ad Atene, i fratellastri potevano sposarsi con sorellastre solo se discendevano da madri diverse funge da risposta alla proclamazione dell'Apollo eschileo per il quale solo il padre può considerarsi genitore<sup>16</sup>. Giova pure ricordare che la legge periclea sulla cittadinanza, che entrò in vigore solo pochi anni dopo la rappresentazione dell'*Oresteia*, stabiliva che il cittadino ateniese dovesse nascere da padre e madre ateniesi. Qualunque sia stata la motivazione per la proposta e l'approvazione dall'assemblea ateniese di questa legge<sup>17</sup>, essa presuppone evidentemente un contributo genetico (come ora diciamo) della madre alla formazione del bambino. Del resto, la 'giurisprudenza' primitiva ma imponente delle Erinni segue la logica di una presunta consanguineità di madre e figlio che fino a questo punto nello svolgimento del dramma doveva sembrare completamente intuitiva.

Pertanto mi pare probabile che la negazione della consanguineità sia stata accolta dal pubblico ateniese come un'idea tratta dalla nuova scienza, e - data la presenza di Anassagora da diversi anni ad Atene - magari associata a lui. Gran parte della citta-

tante per il successo della concezione, ma nega al seme femminile un ruolo nella generazione «perché il seme viene espulso fuori [dall'utero]» (*Gen.* 1.12, citato da Hanson 315). Galeno esprime il suo dissenso da questa descrizione del processo, ma per lui il seme della donna è comunque inferiore e meno generativo di quello del uomo (*UP* 14.10-11). Nel trattato ippocratico περὶ γονῆς, però, non si parla di ineguaglianza del valore dei semi, né di differenza fra le modalità del loro contributo alla generazione di prole.

<sup>15</sup> Peretti 245 ss.; Rösler 85 ss.

<sup>16</sup> Halperin 279.

<sup>17</sup> Per un'interpretazione recente e stimolante della legge periclea, vedi E.E. Cohen, *The Athenian Nation*, Princeton 2000, in part. pp. 58, 63 ss. Per possibili motivazioni, cf. p. es. J.V.A. Fine, *The Ancient Greeks: A Critical History*, Cambridge, MA 1983, 395 s.; J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton 1989, 80 s.

dinanza avrà avuto conoscenza di questo grande amico di Pericle, personalità di spicco nella diffusione della cultura scientifica e filosofica. Parecchi saranno stati gli ammiratori e discepoli, ma per altri il suo modo di indagare nei segreti della natura avrà destato sconcerto e sospetto<sup>18</sup>. Insomma, ci sono ragioni abbondanti per credere che la biologia delle *Eumenidi* fosse tutt'altro che dottrina già stabilita e generalmente accettata.

## 2. Democrazia

Se la teoria di Apollo sulla scarsa importanza della maternità era - come pare fosse - così soggetto a controversie da parte del pubblico ateniese, vale la pena chiedere perché mai Apollo l'abbia scelta, o meglio, perché Eschilo l'abbia voluta mettere in bocca ad Apollo. Non si può escludere, naturalmente, la possibilità che tale teoria generativa rappresenti il parere di Eschilo stesso. Vincenzo Di Benedetto, per esempio, sostiene che il poeta, non facendo seguire nessuna replica delle Eumenidi alle parole di Apollo «ha voluto presentare la teoria della generazione patrilinea come tale da non essere contraddetta dalle Eumenidi», dal momento che il discorso di Apollo racchiude «un principio - l'uomo come punto di riferimento essenziale all'interno della famiglia e la linea padre-figlio come la sola culturalmente significativa - che Eschilo doveva considerare come fondamentale»<sup>19</sup>. Rimane, però, una serie di perplessità. In primo luogo, come osserva R.P. Winnington-Ingram, Eschilo fino a questo punto aveva fatto di tutto per farci sentire che il matricidio non è semplicemente un delitto come un altro<sup>20</sup>. Bisogna ora riconoscere, invece, che l'inseguimento di Oreste era basato su un equivoco? Se Clitemestra non era veramente genitrice, lui non le era veramente figlio. Si tratta quindi di semplice omicidio - e allora, perché tante storie? In secondo luogo, come spiegare che la metà dei giurati non si lascia convincere dall'argomento incontestato di Apollo? In terzo luogo,

<sup>18</sup> Rösler 86 cita un aneddoto (Plut. *Per.* 6) che contrappone alla tradizionale interpretazione di un veggente una spiegazione scientifica di Anassagora. Quando a Pericle fu portato un caprone con un solo corno, il profeta Lampon vide in esso un presagio del destino politico di Pericle. Anassagora invece si mise a sezionare il capo dell'animale e spiegò l'anomalia dalla forma aberrante del cervello. Il racconto, anche se apocrifo, mette in mostra il modo di agire e pensare poco convenzionale del filosofo. Si ricordi poi che Anassagora fu incriminato ad Atene per empietà.

<sup>19</sup> *L'ideologia del potere e la tragedia greca*, Torino 1978, 268-69. Di Benedetto tratta la mancanza di una risposta da parte delle dee come indicazione che l'argomento di Apollo è da capire come vittorioso. È Atena, però, che stronca a questo punto il dibattito, e questo fatto permette ben altre interpretazioni, p. es. le possibilità accennate di T.G. Rosenmayer, *The Art of Aeschylus*, Berkeley 1982, 359: «Should we blame Athena for her haste, or commend her for her tactfulness? Is she putting the Furies at a disadvantage? Is she saving Apollo from the need of pleading a virtually hopeless case?».

<sup>20</sup> *Studies in Aeschylus*, Cambridge 1983, 123, 133.

perché lasciare ad Atena una decisione fatta su base arbitraria in quanto personale (se si può dire così di una dea), e cioè sul fatto che lei, unica fra dèi e mortali, nacque senza madre alcuna<sup>21</sup>.

Per rispondere a queste domande, dobbiamo a mio parere rivolgere l'attenzione non più alla biologia, ma alla politica, o per essere più precisi, al modo democratico di sciogliere le dispute e le liti. I principi giuridici ateniesi sono semplici, ma fondamentali: alla giustizia fatta valere dalla parte lesa (δίκη come vendetta) viene sostituita una giustizia legale che resta sopra le parti, formata ed emessa dalle istituzioni della polis. Ad Atene non è un re o un tiranno ad emettere le sentenze. Essendo uno stato democratico, Atene costituisce gli stessi cittadini come giudici e, al pari dell'assemblea, sono i loro voti a determinare l'esito del processo. Terminato il processo, ognuno, nonostante quali interessi nel caso o atteggiamento verso l'imputato o l'accusatore potesse avere, accetta il verdetto come definitivo e valido<sup>22</sup>. Ed è precisamente questo carattere finale del giudizio emesso dal tribunale dei cittadini che garantisce la fine a un ciclo di offesa e vendetta che, lasciato in mano a persone interessate, può durare a tempo indeterminato.

Nell'ottica di tali considerazioni, una risposta alle domande che abbiamo posto poco innanzi diventa possibile. Pare che Eschilo abbia scelto apposta un'argomentazione scientifica nuova, complicata e certamente poco intuitiva, proprio perché controversa, perché capace di dividere gli spettatori come infatti divide i giurati. Non cerca infatti di dare ad Apollo un'argomentazione decisiva o di travolgente forza persuasiva. Anzi, dal momento che tale argomentazione riduce il più noto caso di matricidio in semplice omicidio, essa è atto a far sorgere obiezioni. Con questa scelta audace, Eschilo riesce appunto a far capire che la divisione d'opinione non impedisce affatto al nuovo tribunale dell'Areopago di giungere ad una conclusione definitiva. Rafforza poi questo punto con grande efficacia, non solo mostrando i voti divisi a metà<sup>23</sup>, ma facendo in modo che producano un esito non meno certo di quanto si avrebbe avuto se fosse stato raggiunto all'unanimità.

<sup>21</sup> La versione eschilea della nascita di Atena indica l'assenza totale di una figura materna. Per contro, nella narrazione più estesa e più nota, quella di Esiodo nella *Teogonia* ai vv. 886-900, Metis è la madre di Atena, ma Zeus l'ingoia prima che possa partorire nel modo normale.

<sup>22</sup> Un altro principio fondamentale per la giustizia dello stato democratico, che appare nei testi drammatici, è fare della legge una proprietà comune, scritta e disponibile ad ogni cittadino, non compito esclusivo di un sovrano. Questo principio comunque non fa parte delle nostre considerazioni in quanto le *Eumenidi* raffigurano solamente gli albori del sistema legale in un mondo ancora senza legislazione. Per il carattere democratico della legge scritta, vedi p. es. Euripide, *Suppl.* 429-37.

<sup>23</sup> Sono consapevole della difficoltà di decidere se il voto di Atena abbia creato o messo fine al pareggio dei voti. Propendo al parere che i voti dei giurati fossero divisi in parti uguali e che Atena abbia effettuato lo spareggio (cf. R. Seaford, *Historicizing Tragic Ambivalence: The Vote of Athe-*

Anche il voto di Atena si capisce meglio in questo contesto. Evidentemente, la decisione di Atena a favore di Apollo non dipende da un'imparziale valutazione delle argomentazioni delle parti. Apollo aveva appoggiato la sua teoria con il motivo mitico della nascita di Atena dal solo padre (vv. 663-66), ed Atena motiva la sua decisione menzionando la propria particolare genesi (vv. 735-40). Come l'argomentazione di Apollo, così anche la motivazione del voto di Atena non offre una ragione vincolante. La dea conferma la storia della propria nascita singolare ed irripetibile, ma non la generalizza alla biologia umana come fa Apollo. La biologia di Apollo infatti si rivela di valore soprattutto per la capacità attrattiva che esercita su Atena, che si autodefinisce *κόρτα... τοῦ πατρός* («solamente del padre», v. 738). D'altronde, come giustamente fa notare il Rösler, l'argomentazione a favore dell'assoluzione di Oreste non può fallire, per non rendere senza motivazione e quindi ingiustificata la sentenza del tribunale<sup>24</sup>. A questo scopo, il voto di Atena, dea omonima e padrona della città, porta la necessaria autorevolezza. Il discorso di Atena non risolve la questione biologica; in questo senso l'audacia di Eschilo sta nel fatto di decidere il caso di Oreste senza pretendere di sciogliere tutti i nodi o di soddisfare tutti gli interessati. Di qua la scelta di far rotare il processo intorno a una questione sulla quale il dissenso era pressoché inevitabile. Nondimeno la dea rende una decisione finale. Il successo del tribunale come strumento giuridico della polis dipende dalla possibilità di avere l'assenso anche di chi non è d'accordo.

Alla fin fine, dunque, non sono le ragioni date dalle Erinni o da Apollo ed Atena che contano. Conta piuttosto la decisione definitiva promulgata tramite la creazione di procedure legali e la fondazione di un tribunale valido non per un giorno solo, ma per tutto il futuro (*τὸ λοιπόν*, frase ripetuta da Atena all'inizio e alla fine della sua ingiunzione alla giuria, vv. 683 e 708). La dea proclama questo tribunale (ai vv. 701 s.) «un baluardo di sicurezza per il paese e la città come nessun'altra gente conosce», ma solo se gli Ateniesi avranno il dovuto timore e la dovuta reverenza di fronte ad esso<sup>25</sup>. In questo senso, il processo ad Oreste non serve per concentrare l'attenzione tanto sulla politica delle disuguaglianze sessuali quanto sulla politica della giustizia nella polis. Non sembra verosimile che il pubblico ateniese abbia accettato l'inesistenza della maternità più di tanto - chi sa se il pubblico non si divide più o meno come si divisero i 'giurati' che si vedevano votare nell'orchestra del tea-

na, in B. Goff, ed., *History, Tragedy, Theory*, Austin [Texas] 1995, 202-21), ma la questione non ha importanza per l'argomento qui svolto.

<sup>24</sup> Rösler 76.

<sup>25</sup> V. 700, e cf. i vv. 690-99. Per le varie interpretazioni dei difficili vv. 693-95, in cui Atena ammonisce i cittadini a non sovvertire le leggi con innovazioni (ma quali leggi e che tipi di innovazione?), si vedano i commenti di Sommerstein 216-18, con ampia bibliografia.



tro. Sapevano però che per quanto fosse discutibile un verdetto, una volta dato doveva disporre del rispetto di tutti.

Le procedure del processo ad Oreste non sono certo perfette (sarebbe facile indicare i difetti dal punto di vista non solo moderno, ma anche da quello della stessa giurisprudenza ateniese), ma questo primo processo, una collaborazione necessaria fra uomini e dei, riesce a ristabilire un equilibrio irraggiungibile per i soli mortali, la mancanza del quale portava sofferenze a non finire. Ancora più significativo è il modello offerto ai cittadini per risolvere da soli e nell'interesse della polis anche le più ardue vertenze. Nella polis democratica l'assenso dei cittadini è la fondazione di ogni cosa e la legge resterà da ora in poi nelle loro mani.

### 3. Donne

Non potrei e non vorrei negare che il conflitto fra i sessi sia uno dei temi principali dell'*Oresteia*. Parlando del ruolo dei cittadini, si parla per forza di un mondo prettamente maschile. Non è necessario in questa sede sottolineare che l'*Oresteia* proviene da una cultura profondamente patriarcale, come del resto lo erano tutte le culture antiche di cui abbiamo conoscenza. L'assoluzione di Oreste ha salvato il suo *oikos*, struttura patriarcale che faceva capo appunto al patriarca, Agamennone, ed ora sarà suo. Oreste torna a reggere lo stato di Argo, ugualmente patriarcale. Ad Atene, l'istituzione fondata da Atena sarà riservata, come gli altri organi di governo, ai soli uomini. Il mondo in cui Eschilo agisce assegna alle donne un ruolo molto ristretto per quanto riguarda sia la vita pubblica che le scelte private. La donna, però compare spesso nell'immaginario maschile greco come figura di pericolo e spavento - basta pensare alla mostruosa ed androgina Clitemestra della nostra trilogia.

Tutto questo non suscita né scalpore né polemica, eppure è lecito a mio avviso sollevare il dubbio, se considerazioni di questo genere possano convalidare il *topos* della critica eschilea più recente di identificare il vero soggetto dell'*Oresteia* nell'esclusione della donna dalla vita politica e l'eliminazione della sua voce dalla sfera pubblica<sup>26</sup>. Eschilo (ma si potrebbe anche dire, il teatro tragico) viene accusato di adoperare i miti patriarcali a servizio di una misoginia che «cospira di cancellare il discorso della donna dalla polis»<sup>27</sup>. Direi piuttosto che Eschilo (anzi, la tragedia in

<sup>26</sup> Termini come 'esclusione' ed 'eliminazione' già introducono un problema, in quanto presuppongono una fase anteriore in cui le donne gestivano o almeno condividevano il potere, un periodo della storia greca che pare non fosse mai esistito. Si tratta semmai di miti che 'spiegavano' perché si doveva sopprimere, escludere e rinchiodere le donne. Si veda J. Bamberger, *The Myth of Matrarchy: Why Men Rule in Primitive Society*, in M. Rosaldo e L. Lamphere (edd.), *Women, Culture and Society*, Stanford 1974, 263-80.

<sup>27</sup> McClure 111.

genere) impiega la tradizione mitologica per creare uno spazio di riflessione su questioni come quella del ruolo pubblico e politico della donna. La rappresentazione delle donne nell'*Oresteia* è sempre complessa e sempre invita a pensare. Colpisce per esempio una figura come Cassandra nell'*Agamennone*, intrappolata per così dire dalla sua sfrenata opposizione a Clitemestra e dalla concomitante lealtà ad Agamennone che la stringe a schierarsi con il patriarcato, anche se vittima delle sue manifestazioni più brutali e allo stesso tempo capace di alzare una voce potente, fiera e piena di scherno e rifiuto. Perfino Clitemestra, nonostante sia proprio un esempio della tipologia donna-mostro, riesce ad imporre le sue ragioni e far riconoscere la giustizia inerente nei suoi atti orrendi e vanti odiosi.

Non possiamo pretendere da Eschilo che condivida i valori di oggi, ma ugualmente non dobbiamo giudicarlo senza fare uno sforzo per capire il contesto culturale in cui agiva e scriveva. Per via di illustrazione, esamineremo tre passi delle *Eumenidi* che sono stati giudicati misogini, a mio avviso senza che essi siano stati inquadrati con sufficiente rigore né nella tradizione mitologica né nel pensiero religioso e politico dell'epoca. Nei primi due passi, Eschilo si allontana clamorosamente da alcune ben note tradizioni mitologiche, e quindi ci permette di indagare sul significato delle sue innovazioni. Nel terzo, lo straordinario *kommos* fra Atena e le Erinni che porta il dramma e la trilogia alla conclusione, abbiamo la possibilità di cercare su una scala più larga (anche se qui in modo molto sommario), una 'soluzione' eschilea al conflitto fra i sessi che pervade l'*Oresteia*.

I primi otto versi delle *Eumenidi* offrono una versione completamente nuova del mito di successione degli dèi a Delfi, presumibilmente inventata da Eschilo per rimpiazzare quella largamente diffusa, in cui, in una battaglia cruenta e mortale, Apollo strappò il più importante santuario della Grecia al Pitone, mostruoso e brutale serpente femminile. Secondo Eschilo, invece, il possesso di Delfi passò, sempre pacificamente, da Gea alla figlia Temide a un'altra figlia, Febe. Era Febe che allora regalò Delfi ad Apollo per i suoi natali, onde egli prese il nome Febo<sup>28</sup>. Di questa versione, Zeitlin scrive che fornisce «un modello diretto mitologico per il trasferimento di potere dalla femmina al maschio», un mito cioè che si distingue da quello tradizionale solo in quanto Eschilo preferisce una versione che prefigura la conclusione ordinata e pacifico della trilogia, ma mantiene un significato più o meno inalterato<sup>29</sup>.

Ma, come Peter Rose giustamente fa notare, il punto essenziale dell'innovazione eschilea è precisamente la sconfessione di una tradizione prettamente misogina, il

<sup>28</sup> Sulle tradizioni mitiche intorno alla proprietà del santuario, vedi C. Sorvinou-Inwood, *Myth as History: The Previous Owners of the Delphic Oracle*, in J. Bremmer, ed., *Interpretations of Greek Mythology*, London 1987, 215-41; sull'originalità della versione eschilea, cf. p. 231.

<sup>29</sup> Zeitlin 102.

trionfo maschile sull'emblema stesso del pericolo femminile<sup>30</sup>. Da questo punto di vista, il rilievo dato alla serie di figure femminili generose e pacifiche, il dono benevolo del santuario ad Apollo da parte di Febe, e l'adozione del nome di Febo in contraccambio da parte di lui sono tutti presagi di un cambiamento nel rapporto fra i sessi, anche se il possesso di Delfi passa ugualmente dalla femmina al maschio. Che Apollo padroneggiasse a Delfi era cosa nota; il nuovo modo di farlo padrone escogitato da Eschilo offre una visione positiva e non più minacciosa del contributo della femmina al mondo che sta per sorgere.

Qualcosa di simile emerge nell'allusione di Atena alle Amazzoni ai vv. 685-90, nella quale si può intendere un confronto implicito con le Erinni. Pure qui si tratta senz'altro di invenzione eschilea. La leggenda corrente spiegava che l'Areopago fu chiamato così perché Ares lì dovette andare sotto processo per l'uccisione di un figlio di Poseidon davanti a una giuria composta di dei. Nelle *Eumenidi* invece, la dea spiega che proprio sull'Areopago, il luogo che ha scelto per il processo ad Oreste (e per le riunioni future del consiglio che porta questo nome) le donne guerriere avevano posto il proprio accampamento mentre assediavano Atene. Secondo il suo resoconto, il colle ebbe il nome dai sacrifici che le Amazzoni tributavano in quel posto ad Ares. L'assoluzione d'Oreste quindi si svolge sotto il segno di un attacco (alla fine fallito) di donne barbare e bellicose che minacciano la sovranità e perfino la vita degli uomini d'Atene. Questa battaglia torna quasi come un'ossessione nell'arte e nella letteratura del quinto secolo, come se l'attaccamento degli uomini greci all'ideologia del dominio maschile non potesse del tutto liberarli da sensazioni di pericolo e di insicurezza di fronte alle donne. Le Amazzoni, come Clitemestra (a cui Apollo le associa, vv. 627-28), tentarono di rovesciare il patriarcato, e vennero distrutte. Un'altra fine, però, attende le Erinni. Sconfitte dal tribunale, non saranno né abbattute né scacciate, ma invece cooptate per servire gli interessi della polis, non più vendette determinate all'interno dei vincoli di parentela.

L'invenzione eschilea in questi passi sembra accennare a una possibile trasformazione dei rapporti fra uomini e donne dall'ostilità a una forma di reciproco rispetto. Ed è questa la trasformazione a cui assistiamo nel lungo scambio commatico ai vv. 778-1031. Il contesto dell'adattamento rimane naturalmente il patriarcato, ma la persuasione di Atena convince le Erinni ad accettare una nuova sede nel suolo di Atene e di ricevere nuovi onori, come εὐφρονες (dee «benigne», v. 992), e σεμναὶ θεαί («venerabili dèe», v. 1041) pronte a proteggere e benedire città, terreni, raccolti e popolo. Visto dalla prospettiva del mondo di oggi, può spiccare in questa

<sup>30</sup> *Sons of the Gods, Children of Earth: Ideology and Literary Form in Ancient Greece*, Ithaca (NY) 1992, 258.

soluzione soprattutto la sottomissione femminile al potere maschile, ma ci sono motivi validi per ripudiare l'accusa che si tratta semplicemente di sopprimere le donne o privarle dei diritti civili.

Le Erinni rifiutano inizialmente di sottomettersi. Essendo fra le più anziane delle divinità e avendo visto Zeus incatenare il padre Crono e le divinità dell'Olimpo salire al potere, sentono intensamente la diminuzione dei loro antichi poteri ed onori. Dunque, quando Atena per la prima volta offre loro «una sede e un nascondiglio in questa terra di giustizia» (v. 805), credono che verranno chiuse, come Crono, in una prigione sotterranea (vv. 837-39 = 870-72). Solo gradualmente si lasciano convincere che la nuova sede sarà un posto d'onore, e che avranno ruoli nuovi ed essenziali per il benessere della comunità, come la tutela del suolo e della sua fertilità, il patrocinio del matrimonio e della nascita, il conferimento dei benefici della pace e dell'abbondanza, e la difesa della polis dalla discordia civile<sup>31</sup>.

Ovviamente, non sarà possibile in questa sede offrire un'analisi esauriente di un brano così ricco di significati com'è l'esodo commatico delle *Eumenidi*. Mi limito perciò a due osservazioni che riconducono ai temi di biologia e di democrazia. In primo luogo, è notevole che il nuovo ruolo assunto dalle Erinni come dee della polis è strettamente associato alla fertilità del suolo, del bestiame e delle famiglie umane. Basta qui citare i vv. 907-09, dal discorso nel quale Atena propone un inno di grazia con cui le Erinni potranno benedire la città: «... che le messi dei campi e i parti delle greggi non cessino mai in perenne vicenda di dare ai cittadini floridezza abbondante; che sempre sia sana e feconda la procreazione di esseri umani»<sup>32</sup>. L'immagine tradizionale della femmina come fonte di fertilità ed accrescimento soppianta alla fine la nuova biologia 'scientifica' di Apollo.

Ancora più significativo è la persuasione paziente e saggia di Atene, che riesce finalmente a trasformare le Erinni in 'dee benigne'. A dispetto dell'ira e dell'intransigenza delle dee sconfitte, Atena si ostina a convincerle ad accettare il nuovo ruolo dentro la polis: «Lasciatevi convincere» (v. 794), «Compatisco alle vostre collere» (v. 848), «Non mi stancherò di dirvi cose buone» (v. 881) - e via di seguito con parole dolci e promesse di ricompensa, finché le Erinni non sono pronte a rinunciare l'ira. Atena, saggia com'è, adopera lo strumento politico determinante delle istituzioni democratiche, il discorso persuasivo, per guadagnare il consenso delle vecchie dee a far parte della nuova polis democratica. Non era necessario che facesse così: le Erinni non avrebbero potuto tener testa ai giovani dèi dell'Olimpo al pote-

<sup>31</sup> Sul ruolo delle Eumenidi si veda il bel saggio di S. Saïd, *Concorde et civilisation dans les Eumenides*, in *Théâtre et spectacles dans l'antiquité*, Actes du Colloque de Strasbourg 1981, Leiden 1983, 97-121.

<sup>32</sup> Traduzione di M. Valgimigli.

re. Atena infatti lo dice, una volta sola, ai vv. 826-29: «... e - che bisogno c'è di dirlo? - io sola degli dèi conosco le chiavi della stanza dove il fulmine di Zeus sta suggellato. Ma non c'è bisogno del fulmine. Lasciatevi persuadere»<sup>33</sup>. Se la minaccia è evidente, ugualmente evidente è il proposito di Atena di non ricorrere alla forza. Eschilo mette così in rilievo che non è la violenza, ma la «sacra maestà di Peito» (v. 885), che deve risolvere i disaccordi nel nuovo mondo a cui presiede Zeus ἀγοραῖος (v. 973), il dio del discorso e del consiglio.

Dunque, la scena finale della grande trilogia eschilea viene dedicata a trattative aperte fra figure femminili, condotte a termine come si deve in una democrazia, con la volontà di venire ad un accordo, e con mutuo rispetto guadagnato a fatica. Inutile dire che la scena non prevede nessun ruolo politico per le donne di Atene, e non porta neanche argomenti a favore di un tale ruolo. Eppure il dibattito mette in rilievo, dopo tanto disprezzo delle donne, quanto esse sono utili, anzi indispensabili, per la vita della polis. L'atto di persuasione di Atena è riuscito a trasformare a vantaggio della sua città una compagnia femminile consacrata a vendetta e rovina in una forza impegnata nella protezione di fertilità, ordine, e sicurezza. Vero è che il potere maschile rimane incontestato, anzi ne esce rafforzato - ma rafforzato per aver riconosciuto ed incluso il potere femminile, non cercando di sconfiggerlo con la violenza o di sopprimerlo con l'inganno, ma di accattivarsene l'assenso con «la sacra riverenza della Persuasione» (ἀγνὸν... Πειθοῦς σέβας, 885)<sup>34</sup>.

Durham, Duke University

Peter Burian

#### Bibliografia

- J. Bamberger, *The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society*, in M. Rosaldo e L. Lamphere, edd., *Women, Culture and Society*, Stanford 1974, 263-80.  
E.E. Cohen, *The Athenian Nation*, Princeton 2000.  
V. Di Benedetto, *L'ideologia del potere e la tragedia greca*, Torino 1978.

<sup>33</sup> Traduzione di M. Valgimigli, con modifiche.

<sup>34</sup> Cf. G. Reichenauer, *Der tragische Konflikt in der 'Orestie' des Aischylos*, QUCC 68, 2001, 59-92, in part. 90 s., dove si tratta della sistemazione delle Eumenidi nel interno della polis come «die Rückführung des weiblichen Elements in die asymmetrische Ordnung des Hauses, in der dem männlichen Prinzip die prärogative der Macht zukommt ... [S]ie haben nicht die Oberaufsicht über diese Ordnung inne: Daher ihr Sitz im Verborgenen, daher die Bezeichnung ihrer Stellung in Anlehnung an den politisch-sozialen Terminus der μέτοικοι ... [D]ie positive Wandlung der Erinyen zu Segensgottheiten der Polis ... bedeutet nicht weniger, als dass nunmehr das chthonische Walten im Einklang mit der Lebensordnung der Polis wie der darüberstehenden Rechtsordnung des Zeus steht».

- J.V.A. Fine, *The Ancient Greeks: A Critical History*, Cambridge (MA) 1983.
- D.M. Halperin, *Why is Diotima a Woman*, in D.M. Halperin, J.J. Winkler e F.I. Zeitlin (edd.), *Before Sexuality*, Princeton 1990, 257-308.
- A.E. Hanson, *The Medical Writers' Woman*, in D.M. Halperin, J.J. Winkler e F.I. Zeitlin (edd.), *Before Sexuality*, Princeton 1990, 309-38.
- E. Lesky, *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken*, Ak. der Wiss. u. der Lit. Mainz, Abh. der geistes- u. sozialwiss. Kl., Jhrg. 19, 1950, Wiesbaden 1951.
- G.E.R. Lloyd, *Science, Folklore and Ideology*, Cambridge 1983.
- R. Mayhew, *The Female in Aristotle's Biology*, Chicago 2004.
- L. McClure, *Spoken Like a Woman*, Princeton 1999.
- J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton 1989.
- A. Peretti, *La teoria della generazione patrilinea in Eschilo*, PP 11, 1956, 241-62.
- G. Reichenauer, *Der tragische Konflikt in der 'Orestie' des Aischylos*, QUCC 68, 2001, 59-92.
- P. Rose, *Sons of the Gods, Children of Earth: Ideology and Literary Form in Ancient Greece*, Ithaca, NY 1992.
- T.G. Rosenmayer, *The Art of Aeschylus*, Berkeley 1982.
- W. Rösler, *Reflexe vorsokratischen Denkens bei Aischylos*, Beitr. z. klass. Philologie 37, Meisenheim am Glan 1970.
- S. Saïd, *Concorde et civilisation dans les 'Eumenides'*, in *Théâtre et spectacles dans l'antiquité*, Actes du Colloque de Strasbourg 1981, Leiden 1983, 97-121.
- R. Seaford, *Historicizing Tragic Ambivalence: The Vote of Athena*, in B. Goff (ed.), *History, Tragedy, Theory*, Austin, Texas 1995, 202-21.
- A.H. Sommerstein, *Aeschylus' Eumenides*, Cambridge 1989.
- C. Sorvinou-Inwood, *Myth as History: The Previous Owners of the Delphic Oracle*, in J. Bremmer, ed., *Interpretations of Greek Mythology*, London 1987, 220-35.
- P. Vellacott, *The Logic of Tragedy*, Durham (NC) 1984.
- R.P. Winnington-Ingram, *Studies in Aeschylus*, Cambridge 1983.
- F.I. Zeitlin, *The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in Aeschylus' Oresteia*, in *Playing the Other*, Chicago 1996, 87-119.
- C. Sorvinou-Inwood, *Myth as History: The Previous Owners of the Delphic Oracle*, in J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London 1987, 220-35.
- P. Vellacott, *The Logic of Tragedy*, Durham (NC) 1984.
- R.P. Winnington-Ingram, *Studies in Aeschylus*, Cambridge 1983.
- F.I. Zeitlin, *The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in Aeschylus' Oresteia*, in *Playing the Other*, Chicago 1996, 87-119.