

VALERIA ANDÒ

Purezza e verginità nella Grecia antica: un nesso problematico

Premessa ovvero una sposa “pura”

«Mi hai presa pura (*akeraton*) dalle case di mio padre e tu per primo ti sei unito a me, nel mio letto di vergine (*partheneion*)».

Sono parole di Andromaca, l'esemplare moglie di Ettore, nelle *Troiane* di Euripide (675-6): il valoroso marito è stato colpito a morte per mano di Achille, l'illustre città di Troia è ormai soltanto un ammasso di rovine, lei, assieme alle altre prigioniere troiane piange la sua dolorosa condizione schiavile, rievocando le sue nozze felici accanto all'eroe. Nel ritratto che traccia del suo ruolo di moglie emergono le qualità richieste ad una donna nella Grecia classica, quali il riserbo, la moderazione, la capacità di mostrare al marito un volto sereno, la discrezione. Qualità e norme comportamentali rimaste immutate nel corso di decenni, pervasive del tessuto sociale, e rilanciate dalla scena del teatro tragico, riflesso costante del pensiero etico e dei dibattiti aperti in più ambiti dalla società del tempo. Sicché, l'affermazione di Andromaca che al momento del matrimonio Ettore sia stato il primo uomo (*protos*) ad unirsi a lei (*ezeuxo*), doveva rappresentare la conferma di una pratica sociale e implicitamente una indicazione normativa. Il testo, con il lessico adoperato, ci suggerisce però qualcosa di più: Andromaca infatti definisce se stessa *akeratos*, e *partheneios* il suo letto.

Dell'aggettivo *akeratos* il *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* sostiene trattarsi di un «terme au contenu complexe, qui exprime d'abord la notion d'intégrité, puis celle de pureté».¹ Cioè, nono-

1 Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1999², *sub voce*.

stante l'incertezza dell'etimologia, che ha forse subito contaminazioni, il valore del termine è univoco: «intatto», «puro».²

L'aggettivo che qualifica il letto deriva inoltre da *parthenos*, di cui, come vedremo subito, la resa italiana “vergine” non corrisponde compiutamente alle implicazioni del termine greco.

Dunque nel passo euripideo una donna che va sposa e si unisce per la prima volta con un uomo si definisce “pura”. Perché? Perché questo nesso tra purezza e verginità? E soprattutto, questo nesso si inquadra nella più vasta questione della problematizzazione morale della sessualità, o suggerisce altro?

Occorre fare un passo indietro per definire da un lato a grandi linee la nozione di verginità in Grecia, *parthenia*, dall'altro il valore di questa specifica accezione di purezza.

La parthenos tra ruolo sociale, dibattito anatomico e morale sessuale

Collocata nello spazio liminare tra l'adolescenza e l'età adulta, la verginità femminile in Grecia è momento di passaggio che nel sociale designa la condizione della fanciulla non ancora sposa, in ambito biologico indica la fase della pubertà ancora non segnata dall'esperienza della sessualità, specie quando al termine si accompagnano altre specificazioni.

Admès, «non domata», è infatti comune attributo di *parthenos*,³ spiegabile con l'idea di uno stato selvaggio che il maschio può addomesticare imponendo un freno, come in uno splendido frammento di Anacreonte.⁴ Altrettanto chiaro l'aggettivo *azyx*, cioè «senza il gogo» del *gamos*, diffusamente attestato,⁵ accanto ad *agamos*,⁶ «senza nozze», e *anymenaios*, «senza imeneo», il canto nuziale che accompa-

2 Il valore di «intatto» è usato per esempio a proposito di beni rimasti inviolati (Omero, *Iliade* 15. 498), di un mercato non frequentato (Erodoto, IV 152), di soggetti immuni da dolori o da vizi (Euripide, *Ippolito* 1113 e 959); il valore di «puro» è usato per l'acqua (Sofocle, *Edipo a Colono* 471), per il vino (Eschilo, *Persiani* 614).

3 Per esempio Omero, *Odissea* 6.109 e 228; *Inno omerico a Demetra* 145, *Inno omerico a Afrodite* 82; Apollonio Rodio, 3.5.

4 Anacreonte, fr. 78 Gentili: «Puledra tracia, perché, guardandomi di traverso, mi sfuggi spietatamente, e mi credi uno sciocco? Sappi invece che saprei metterti il morso, e, reggendo le briglie, saprei farti girare attorno ai termini della corsa. Ma ora pascoli nei prati e giochi saltando leggera, perché non hai un cavaliere esperto che ti monti».

5 Per esempio Aristofane, *Tesmoforiazuse* 1139; Euripide, *Baccanti* 694.

6 Per esempio Plutarco, *Vita di Romolo* 3.3.5.

gna la sposa.⁷ Più esplicitamente la non conoscenza della sessualità è segnalata in un passo di Menandro, quando nei *Sicioni*, di una *parthenos* si dice che è *apeiros andròs* (372), «inesperta di uomo». E con una vivida immagine metaforica viene definita Ifigenia, nella rievocazione del suo sacrificio nell'*Agamennone* di Eschilo, quando i vecchi del coro ricordano il canto di lei, *ataurotos*, che riempiva le stanze del padre (245): l'aggettivo indica la non esperienza rispetto al "toro", animale che rappresenta l'equivalente metaforico del maschio.

Tale inesperienza sembra dunque tratto distintivo che connota la *parthenia*, stato temporaneo che nella cultura greca viene considerato altamente rischioso, che deve infatti concludersi con l'unico *telos* previsto delle nozze. Un *telos* da raggiungere presto, poco dopo la pubertà, come è nel costume e prescritto dalla rigida normativa di Platone e Aristotele, ma anticipato anche da Esiodo.⁸ È significativo che nel frammento del trattato ippocratico *Sulle malattie delle vergini*, l'autore affermi che, quando una fanciulla giunta alla piena maturità fisica non si sposa, si può determinare un ristagno di sangue mestruale che provoca un pericoloso scompenso psico-fisico con istinti suicidi: ciò si verifica quando l'orifizio vaginale sia ostruito dai condotti sanguigni obliqui e impervi, e quindi il sangue accumulato preme sul cuore e sul diaframma, impedendo la benefica *katharsis* mestruale. Il testo ippocratico rappresenta cioè autorevole conferma, da parte del pensiero scientifico, che per una adolescente la *parthenia* può rappresentare un male, dalla cui pericolosità salva il *gamos*, il matrimonio, in quanto istituzione sociale.⁹ I rapporti sessuali consentono infatti il regolare deflusso del sangue, eliminando l'accumulo, finché, con la gravidanza, il corpo femminile raggiunge uno stato di salutare equilibrio dei fluidi corporei. È allora che la *parthenos*, attraverso il *gamos* e la maternità, diventa *gynè*, donna che ha compiuto il suo destino sociale. Anzi, proprio la maternità sembra costituire il discrimine rispetto al

7 Per esempio in Sofocle, *Antigone* 876, è l'autodefinizione della protagonista; in Euripide, *Eracle* 834, Lissa, figlia della Notte, viene invocata come *anymenaiè parthene*, etc.

8 Esiodo, *Opere e giorni* 695-9, prescriveva per gli sposi una forte differenza di età, cioè attorno ai trenta anni per l'uomo, quattro anni dopo l'insorgere della pubertà per la fanciulla, «sì da insegnarle buoni costumi»; in Senofonte, *Economico* 7.5, il gentiluomo Iscomaco sposa una quindicenne; Platone, *Leggi* 4. 721b e 6. 785b, fissa l'età per la sposa tra i 16 e i 20 anni, per lo sposo tra i 30 e i 35; Aristotele, *Politica* 7. 1335a 28 ss., sostiene che l'età giusta per la donna sia attorno ai 18 anni, per l'uomo attorno ai 37.

9 Sul testo ippocratico mi permetto di rinviare al mio *La verginità come follia. Il Perì parthenion ippocratico*, «Quaderni storici», 1990, vol. 25, n. 75, pp. 715-737.

precedente stato di *parthenia*. Una testimonianza significativa è nelle *Trachinie* di Sofocle, quando Deianira chiede a Iole «Sei una fanciulla non sposata (*anandros*) o sei una madre (*tekousa*)?» (308). Questo modello, fisiologico e politico insieme, rimane di fatto costante, passando attraverso Aristotele per giungere a Galeno, finché con Sorano di Efeso la prospettiva cambia radicalmente: sessualità e maternità non sono più terapie della sostanziale “malattia femminile”, anzi la verginità prolungata viene raccomandata.

Ma prima di allora la concezione prevalente, medica e sociopolitica, prevede che la *parthenos* risolva nel *gamos* la precarietà del suo stato, ma ad una condizione: il dato biologico e il controllo sociale devono essere strettamente interrelati. È l’istituzione del matrimonio infatti che garantisce circa la condizione della *parthenos* in rapporto alla sessualità e nient’altro. È ormai noto da decenni, soprattutto grazie agli studi di Giulia Sissa, che, per quanto possa sembrare sorprendente, la medicina greca, già a partire dal testo ippocratico sopra richiamato, in cui si parla di una chiusura patologica, non fisiologica, della bocca dell’utero, sembra ignorare la presenza nell’anatomia femminile della *membrana virginalis*, la cui integrità ha costituito valore essenziale, determinando per secoli rigide norme morali e vincoli religiosi.¹⁰

L’assenza di una nozione di integrità fisica, con la conseguente mancata valorizzazione etico-sociale, costituisce un assunto condiviso, indipendentemente dal dato scientifico, peraltro non univocamente interpretato.¹¹ Per questo, “purezza e verginità” è nesso il cui senso nella Grecia antica deve essere chiarito, in quanto del tutto asimmetrico rispetto a quello assunto nella nostra cultura, attraver-

10 Giulia Sissa, *La verginità in Grecia*, tr. it. Roma-Bari, Laterza, 1992, in particolare pp. 61-113. La studiosa è ritornata sull’argomento, confermando la sua tesi, nel saggio *The Hymen is a Problem, still: Virginity, Imperforation, and Contraception, from Greece to Rome*, «EuGeStA», 3, 2013, pp. 67-123, con ampia discussione delle più recenti posizioni critiche. Nell’unico passo ippocratico (*Natura della donna* 67 = *Malattie delle donne* I 20 = *Donne sterili* 223) in cui si parla di una *meninx*, una membrana che ostacola il concepimento, si tratta in realtà del fenomeno patologico dell’atresia o imperforazione, non di uno stato fisiologico.

11 Nonostante l’ignoranza medica dell’imene, Ann E. Hanson, *The Medical Writers’ Woman*, in David M. Halperin, John J. Winkler, Froma I. Zeitlin (eds), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp. 309-338, parla di una «banal and popular anatomy» che vede l’utero di una fanciulla come sigillato (p. 324), e più recentemente di una «fantasy membrane», cfr. Eadem, *The Hippocratic Parthenos in Sickness and Health*, in Bonnie C. MacLachlan, Judith Fletcher (eds), *Virginity revisited: configurations of the unpossessed body*, Toronto, University of Toronto Press, 2007, pp. 40-65, citazione p. 48.

sata da sostanziale sessuofobia che trova espressione in principi etici e dogmi di fede, tanto che, nella morale cristiana, la verginità è prospettiva comportamentale da perseguire. Non così nella Grecia antica: la vergine Artemide, divinità degli spazi di confine tra selvaggio e civilizzato, presiede al momento di passaggio rappresentato dalla *parthenia*, cui deve seguire in modo armonico il dominio di Afrodite e di Era, dee che presiedono alla vita adulta della *gynè*. E per consentire la realizzazione di questo passaggio sotto il controllo sociale, la *parthenos* va tenuta sotto custodia: come Estia, la divinità vergine simboleggiata dal focolare posto all'interno della casa, così nelle *Opere e giorni* di Esiodo è evocata l'immagine archetipica della fanciulla che se ne sta rintanata nella parte più nascosta, dove non è raggiunta dai freddi venti invernali (519-24).

La *parthenia*, in quanto stato transitorio di sospensione, è dunque valore da preservare, poiché la fanciulla è esposta continuamente al rischio di una sessualità fuori dal controllo sociale. Nel qual caso rischia di diventare madre, pur se mantiene la denominazione di *parthenos*, rivelandosi in ciò tutta l'ambiguità semantica del termine, e *parthenios* si chiama il figlio nato al di fuori del matrimonio. Numerose le vicende mitiche che presentano nascite da *parthenoi*, la più emblematica delle quali è quella di Partenoceo, uno dei sette eroi contro Tebe, figlio di Atalanta, che ha iscritto nel nome la vicenda della madre, una *parthenos* che a lungo, per fedeltà ad Artemide, aveva rifiutato di unirsi a uomini.¹² E di Pitane, unitasi a Poseidone e avutane Evadne, Pindaro dice che nascose la sua *parthenia odìs*, il suo parto doloroso di vergine (*Olimpica*, 6. 31). Mentre, nel tempo storico l'esempio forse più celebre è quello dei Partenii di Sparta, nati da unioni irregolari con fanciulle, i quali costituiscono, al di là delle differenti versioni, una minoranza indesiderabile di vili e codardi, ben diversi dagli altri cittadini spartati.¹³ Dunque, proprio perché non constatabile, la sessualità può fare parte dell'esperienza di una *parthenos*, per costrizione o per scelta, se ciò accade al di fuori dell'istituto matrimoniale e del suo controllo. Opposto il caso di Elettra nell'omonima tragedia di Euripide, sposa per convenzione sociale, ma ancora *parthenos* poiché il contadino suo sposo non ha osato avvicinarsi al suo letto. Per lei, il dato biologico e il controllo sociale funzionano in senso opposto: la *parthenia* di Elettra non è rico-

12 Cfr. Sofocle, *Edipo a Colono* 1320-22: «l'arcade Partenoceo, che prende il nome (*eponymos*) dalla madre a lungo rimasta vergine (*admès*) prima di partorirlo, degna discendenza di Atalanta».

13 Una delle fonti è Eforo, citato da Strabone, VI 3. 3 e VI 3. 2.

nosciuta socialmente, in quanto sposa che nasconde la sua assenza di sessualità, tanto che può ingannare Clitemestra attirandola con una finta maternità, e compiere quindi il matricidio.

Le ragioni per le quali la società sottopone la fanciulla a tale stretto controllo, si sa, sono da ricercare in fatti di natura economica e di assetto familiare: sia il padre della sposa sia il marito scelto per lei devono essere certi della discendenza legittima della prole, e dunque la sessualità della sposa, prima e dopo il matrimonio, deve essere rigidamente controllata. Ciò si verifica attraverso la stretta segregazione tra i sessi, pur se praticata più facilmente nelle classi più abbienti, quelle di cui i testi greci ci testimoniano le pratiche e il pensiero.¹⁴ Nella magistrale indagine di Michel Foucault sulla morale sessuale in Grecia, si chiarisce bene che se il dominio maschile dei propri impulsi sessuali è prova di costruzione del soggetto etico, il controllo della sessualità femminile è prova invece della superiorità maschile: il maschio domina se stesso, la fanciulla e la sposa sono dominate.¹⁵ L'etica della purezza in quanto scelta morale sembra cioè estranea alla *parthenos*, anzi più in generale al pensiero etico di età classica in tema di piaceri derivati dalle pratiche sessuali, dette in greco *aphrodisia*, «le opere di Afrodite», fatta beninteso eccezione per i Pitagorici: gli uomini devono governare desideri e piaceri in vista di un ideale di libertà, le donne seguono regole imposte dall'uomo.

A ciò si aggiunga quanto ricostruito da Moulinier, autore del pur datato *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*, che afferma che nella cultura greca non c'è l'idea di «souillure» dei rapporti sessuali, e dunque ne consegue che alla verginità non appartenga una speciale nozione di purezza. Gli unici casi di effetto contaminante e impurità della sessualità sono la violazione della castità sacerdotale o la profanazione di luoghi sacri, l'adulterio o la violenza alle vergini, in cui però la contaminazione è del colpevole, l'unico ad essere contaminato dall'atto sessuale violento.¹⁶ Basti pensare alle *Supplici* di Eschilo, in

14 Cfr. Kenneth J. Dover, *La morale popolare greca all'epoca di Platone e di Aristotele*, tr. it. Brescia, Paideia, 1983, pp. 186-191: nelle famiglie collocate ai livelli più bassi della scala sociale, la carenza di schiavi rende impossibile segregare la componente femminile.

15 Michel Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, tr. it. Milano, Feltrinelli, 1984, p. 151: «Se la moglie appartiene senz'altro al marito, il marito non appartiene che a se stesso»; p. 187: «La virtù della donna costituiva il correlativo e la garanzia di un comportamento sottomesso; l'austerità maschile rientrava nel campo di un'etica del dominio che si autolimita».

16 Louis Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*, Paris, Klincksieck, 1952, pp. 198-205.

cui le figlie di Danao rifiutano il *gamos* con i cugini Egizi, paragonati a sparvieri che si abbattono su colombe atterrite: per loro, che pretendono di unirsi a donne che li rifiutano, è impossibile restare *hagnòì*, «casti» (223-29). *Hagnòs* è l'aggettivo con cui ci si riferisce alla castità in questo ambito religioso e culturale, l'unico cioè in cui il nesso tra verginità e purezza potrebbe avere analogie con il senso assunto nei nostri tempi. A partire da Artemide, la divinità vergine che presiede alla *parthenia*, il cui comune epiteto è *hagnè*,¹⁷ *hagnàì* sono le sacerdotesse, nel mito e nel tempo storico: Cassandra, la sacerdotessa votata ad Apollo, è *hagnè*, e il suo stato viene definito *hagneuma*;¹⁸ in un passo della pseudodemostenica *Contro Neera* una fanciulla pronuncia, spergiurando, il giuramento delle sacerdotesse: «sono pura e casta (*katharà kai hagnè*), mi tengo lontana da ciò che non è puro e dai rapporti con uomini (*ap'andròs synousias*)» (78). Più in generale è il rifiuto volontario della sessualità a rendere *hagnè* una fanciulla, “casta” per scelta.¹⁹ Ma per le *parthenoi* non si tratta di rifiuto volontario ma di stato.

Anche Robert Parker ha condotto una puntuale indagine sui casi di esclusione della sessualità dalla sfera sacrale e religiosa, con conseguente astinenza rituale, e ha individuato esempi di crimini sessuali, primo tra tutti l'incesto.²⁰ Ma ancora una volta la condizione della *parthenos* prima delle nozze non trova spazio in questo tipo di analisi di interesse prevalentemente etico.

Se è così, se l'anatomia greca ignora la presenza dell'imene, e se la sessualità non è contaminante tranne che in alcuni casi specifici, perché attribuire alla *parthenos* lo stato di purezza e qual è il suo senso, se da esso va esclusa la consapevole scelta morale?

Il sangue puro delle vergini sacrificate

Tra le molte vicende mitiche riguardanti *parthenoi*, accanto a storie di inseguimento, ratto, stupro, suicidi per la violenza subita, uno spazio specifico è occupato dal tema del sacrificio, sovente trattato nelle tragedie di Euripide, forse per la forte pateticità delle situazioni

17 Per esempio Omero, *Odissea* 5.123

18 Euripide, *Troiane* 453 e 501. E nell'*Elettra* di Euripide, del contadino marito della protagonista, che non ha osato avvicinarsi al letto della fanciulla regale, ci si chiede se abbia fatto una sorta di voto di castità (*hagneuma...theion*: 255-7).

19 Testo di riferimento sulla castità in ambito sacrale-religioso è tuttora Eugen Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen, Töpelmann, 1910, sul valore della *hagneia* e di *hagnòs* pp. 42-54.

20 Robert Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 74-103.

e la riflessione morale che ne consegue: Macaria negli *Eraclidi*, Polissena nell'*Ecuba*, Ifigenia in *Ifigenia in Aulide*, in un momento di crisi della comunità, vanno volontariamente e eroicamente verso la morte sull'altare, per salvare la comunità stessa, ricevendo per sé gloria immortale. Ad esse va aggiunta la figlia di Eretteo nell'omonima tragedia, che la madre Prassitea spinge al sacrificio con motivazioni altamente patriottiche.²¹ Negli anni in cui i giovani affrontano la morte in guerra per difendere la patria, sulla scena tragica le fanciulle si offrono spontaneamente al coltello del sacrificatore, facendosi carico della salvezza della comunità e offrendo pertanto agli spettatori un indiscusso modello di patriottismo.

In anni recenti Violaine Sebillotte Cuchet si è soffermata su questo tema, a partire in particolare da due passi rispettivamente di *Ecuba* e *Ifigenia in Aulide*, in cui ancora una volta si fa menzione della purezza a proposito delle fanciulle sacrificate. Nell'*Ecuba*, nel racconto che l'araldo Taltibio fa del sacrificio di Polissena, dopo l'imposizione del silenzio rituale, Neottolema, il figlio di Achille che aveva richiesto il sacrificio sulla sua tomba, prega il padre di accogliere l'offerta e bere «il sangue nero puro della fanciulla» (536-537: *melan kores akraiphnès haima*). Analogamente, nel finale spurio di *Ifigenia in Aulide*, nel racconto del sacrificio di Ifigenia, il messaggero narra che Achille prega la dea Artemide che ha richiesto il sacrificio di accogliere benevola «il sangue puro del collo della bella vergine» (1574: *achranton haima kalliparthenou deres*), dono dell'esercito e di Agamennone. Altri due aggettivi dell'area semantica della purezza, come vedremo subito, *akraiphnès* e *achrantos*, connotano in questi due casi il sangue versato delle fanciulle mitiche. Secondo Sebillotte, il sangue delle vergini è "puro" in quanto ancora non contaminato col sangue dello sposo: la purezza è cioè determinata dalla fedeltà all'*oikos* paterno, prima del trasferimento nell'*oikos* dello sposo scelto per lei dal padre. La fanciulla, prima di sposarsi, appartiene al padre, al cui *genos* rimane fedele prima di insediarsi in un altro *genos*²².

L'interpretazione della studiosa è certamente suggestiva, ma incontra a mio avviso l'ostacolo che, se in questi due casi la purezza è attribuito del sangue delle vergini sacrificate, in realtà la connotazio-

21 Rispettivamente Euripide, *Eraclidi* 474 ss.; *Ecuba* 176-582 e *Troiane* 260-270, 622-629; *Ifigenia in Aulide*, *passim* (cf. Eschilo, *Agamennone* 147-155, 184-247); fr. 349-370 Kannicht e Licurgo, *Contro Leocrate* 100.

22 Violaine Sebillotte Cuchet, *La sexualité et le genre: une histoire problématique pour les hellénistes. Détour par la «virginité» des filles sacrifiées pour la patrie*, «Mètis», n. s., 2, 2004, pp. 137-61.

ne di purezza riguarda più in generale la fanciulla prima delle nozze, come è il caso di Andromaca. Ora, proprio perché «la purezza del sangue è una metonimia di quella della vergine»,²³ e i casi in cui tale purezza è attribuita alla *parthenos* sono ben più numerosi, la proposta interpretativa di Sebillotte non può essere accolta come unica soluzione. La problematica sociologica va tenuta certamente nel debito conto, il legame della *parthenos* con la casa del padre prima di trasferirsi nell'*oikos* del marito è un dato indubitabile, ma d'altra parte quanto detto nelle pagine precedenti non lascia dubbi sulla dimensione sessuale, e non solo sociologica, della *parthenia*. Occorre dunque procedere in questa direzione, aggiungendo un ultimo tassello all'indagine, servendoci anche della terminologia di riferimento.

Verso una conclusione: il lessico di una parthenos “non toccata”

L'aggettivo *akraiphnès*, detto del sangue di Polissena, anch'esso di etimologia oscura, viene usato nelle non numerose attestazioni nel senso di «intatto»,²⁴ e dai lessicografi, quali Esichio, Suda e Fozio,²⁵ viene interpretato con *katharòs*, l'aggettivo cioè che in ambito culturale indica la purificazione, la *katharsis*. *Achranòs*, detto del sangue di Ifigenia, è aggettivo verbale di *chraino*, «toccare», «sfiorare», e quindi «macchiare», «contaminare», sicché *achranòs*, con alpha privativo, vale «intatto», «non macchiato», «puro». ²⁶ Quest'ultimo in particolare è diffuso, come dicevo, in riferimento a *parthenoi*. Mi limito ad una rapida esemplificazione.

La giovane Medea delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio, spinta da frenesia d'amore a commettere azioni sciagurate, per mostrare che è stata accecata da turbamento della mente e non da lascivi appagamenti, dichiara: «La mia cintura rimane *achranòs* e *akeratos* come a casa di mio padre» (4.1024-25). La cintura, come è noto, è particolare dell'abbigliamento femminile che assume valore simbolico nell'attraversamento degli stadi biologici della donna, e “scioglie-

23 Nicole Loraux, *Come uccidere tragicamente una donna*, tr. it. Roma-Bari, Laterza, 1988, p. 120.

24 Per esempio in Tucidide, I 19 riferito a una alleanza; Sofocle, *Edipo a Colono* 1147, detto delle figlie di Edipo, incolumi rispetto alle minacce; Euripide, *Alceste* 1052, detto della donna velata che farebbe fatica a rimanere «intatta» tra giovani uomini.

25 Esichio, *Alpha* 2534; Suda, *Alpha* 971, Fozio, *Alpha* 833.

26 Cfr. per esempio Platone, *Alcibiade* I 113e, riferito a *tekmerion*, «prova» e abbinato a *katharòs*, e nel tardo Clemente Alessandrino, *Stromata* 7.7.49 riferito a *psychè*, «anima», incontaminata dal peccato.

re la cintura verginale” è espressione che, da Omero in poi, indica il gesto, reale e simbolico assieme, compiuto dall'uomo all'atto di unirsi per primo a una fanciulla.²⁷ Medea cioè, pur dominata dall'amore per Giasone, proclama il suo stato di “purezza”, attraverso due aggettivi, *achrantos*, come il sangue di Ifigenia, e *akeratos*, che Andromaca riferisce a se stessa quando Ettore per primo si unisce a lei: la sua cintura di fanciulla è rimasta intatta, nessuno, come quando era nella casa del padre, ha osato scioglierla. Anche Mosco nella sua *Europa* (73) definisce *achrantos* la cintura verginale, e *achrantos* è la sposa in un epigramma di Antipatro nella *Antologia Palatina* (7.423.6). *Achrantos* è inoltre, nel racconto di Pausania (4.9.4), la figlia che Aristodemo dà in sposa, pur se in questo caso alla fanciulla si fa riferimento con termine *kore*, con cui si indica la classe d'età. Mentre, sempre nel poema di Apollonio Rodio (2.502), della ninfa Cirene si dice che andava fiera «della sua *parthenia* e del suo letto *akeraton*». Non casualmente inoltre Ifigenia che va a morire viene paragonata ad una giovenca «intatta», *akeraton*, in uno stasimo di *Ifigenia in Aulide* (1083). Mi sembra poi significativo che *akeratos* sia attribuito da Ibico (fr. 5.4 P.) al giardino delle Vergini, forse le Cariti, da intendere nel senso di incolto, non toccato da intervento umano, come è chiarito meglio da un passo dell'*Ippolito* di Euripide, quando il giovinetto casto, devoto di Artemide e che disprezza le donne, offre alla sua dea una corona di fiori raccolti da un prato *akeratos*, mai tagliato da una falce (73 e 76). Anche in questi due passi, in cui l'aggettivo è riferito ad un giardino, c'è comunque la connessione con la verginità.

Dunque il raro *akraiphnès*, i più comuni *achrantos* e *akeratos* sono gli attributi di *parthenos* appartenenti all'area semantica della “purezza”. Tutti e tre questi aggettivi, nonostante l'oscurità dell'etimologia, si trovano attestati nel valore di «intatto», cioè non toccato, non sfiorato. In essi trova pertanto espressione, a mio avviso, l'inesperienza del *gamos*, del contatto sessuale.

Del resto, nonostante la non conoscenza dell'imene da parte della medicina, il fenomeno della deflorazione ha un'evidenza che basta in sé a stabilire un prima e un dopo. La lingua greca esprime con i verbi *diakoreuo* e *diaparthenueo* l'atto sessuale compiuto con una giovane donna inesperta.²⁸

27 Per esempio *Odissea* 11.245.

28 Per il primo basti ricordare la gustosa scena delle *Tesmoforiazuse* di Aristofane, quando il Parente di Euripide, vestito da donna, confessa tra le sue malefatte di avere tradito il marito dopo tre giorni di matrimonio con l'amante che l'aveva sverginate a sette anni (480). Per altre attestazioni cfr. per esempio Luciano,

Ma non soltanto: l'espressione *phtheirein parthenous* ha il significato di «violare le vergini», atto sessuale violento e stigmatizzato dal costume e dalla legge, cui un uomo dabbene non deve mai cedere, mentre è tipico della figura del tiranno.²⁹ Come detto sopra, uno stupro ai danni di una fanciulla inesperta e non consenziente costituisce una macchia con potere contaminante, che comporta sanzione etica per il colpevole. Da qui deriva che la *parthenia*, oltre che *achrantos* e *akeratos*, sia anche *adiaphthoros*:³⁰ è così che viene definita nel romanzo *Etiopiche* di Eliodoro (2.33.5), genere letterario in cui la *parthenia* della protagonista, da mantenere fino alla fine tra mille rischi e peripezie, costituisce un *topos*.

Sicché, essere rimasta al riparo nelle stanze del padre, l'essersi mantenuta lontana da una sessualità fuori dal controllo sociale, fino al rischio di subire violenza, contro la sua volontà, e certamente non da parte dell'uomo scelto per lei dal padre, consente alla fanciulla di dichiararsi "pura", "intatta", come dichiarano Andromaca e la giovane Medea. Cioè, la purezza della *parthenos* non è soltanto un fatto sociale, dovuta alla fedeltà all'*oikos* paterno, ma è connessa all'aspetto più propriamente sessuale. Tale idea di purezza è del tutto lontana da preoccupazioni morali o ancor meno da vincoli religiosi. Una fanciulla non sposata si dichiara "pura", "intatta", non già per una scelta etica in cui esprimersi come agente morale, e ancor meno per una supposta integrità dei suoi organi anatomici, peraltro sconosciu-

Dialoghi delle cortigiane 11. 2; *Dialoghi marini* 11. 1 e 13. 1 etc.; *Diapartheneuo* è attestato tra gli altri da Erodoto (IV 168), a proposito di una sorta di *ius primae noctis* cui il re dei Libi sottopone le *parthenoi* che stanno per sposarsi. Tra le altre attestazioni Diocle, fr. 16; Alexis, fr. 314. Tutti questi passi sono registrati nell'*Onomasticon* di Polluce, 3.42

29 Cfr. Menandro, fr. 683, dove è detto che un gentiluomo non deve né violare le fanciulle (*parthenous phtheronta*) né commettere adulterio. In Luciano, *Viaggio agli Inferi* 26-27, la figura odiosa del tiranno, caratterizzata da violenza, arroganza, crudeltà, trova espressione appunto nella violazione delle vergini (*parthenous diaphtheiron, diaphthoràs ton parthenon*). Sempre Luciano, *Falaride* 1.3, mette in bocca al famoso tiranno di Agrigento Falaride, nella sua autodifesa, di essere sempre rifuggito da violazioni di fanciulle ed efebi (*hybreis de parthenon e ephobon diaphthorà*). E nell'*Ermotimo* 81, Licino, per dimostrare la pessima educazione filosofica di tipo stoico-dogmatico, narra di un giovanotto affidato ad Ermotimo che non è affatto migliorato ma anzi ha rapito e violato la figlia di un vicino (*synarpasas parthenon ousan diephtheire*).

30 Si tratta di un composto formato da alpha privativo e il verbo *diaphtheiro*, a sua volta composto da *phtheiro*, «distruggere», «rovinare», «corrompere», e *dià-*, col valore di «completamente». L'aggettivo vale anch'esso come «incorrotto», «puro», tanto che nei lessici *akeratos* viene spiegato con *adiaphthoros*, o il semplice *aphthoros* (Suda *Alpha* 1539; Ps. Zonara *Lex. Alpha* 110.1).

ta e non valorizzata, bensì in quanto “non toccata” in una relazione sessuale con un uomo, e dunque pronta al *gamos* previsto per lei dal padre e dalla società. Sicché, proprio perché all’interno di regole sociali codificate, la *parthenos* può esibire con vanto il suo stato, o meglio, gli autori greci ne rappresentano i comportamenti esemplari, offrendo un modello e ipostatizzando una condizione.

Abstract: Il contributo indaga il nesso tra la nozione di purezza e quella di verginità nella Grecia antica, del quale si sottolinea la assoluta asimmetria rispetto alla valenza assunta nella cultura moderna. La medicina greca sembra infatti ignorare la presenza della *membrana virginalis* nell’anatomia femminile, e dall’altro canto la sessualità non ha valore contaminante se non in ambito sacrale-religioso. Dopo avere quindi chiarito la nozione di verginità, in quanto condizione sociale e stato biologico, si indaga il senso della purezza attribuita alla fanciulla non sposata, anche attraverso l’analisi lessicale dell’aggettivazione di riferimento. Emerge una concezione del tutto scissa da scelte morali, ma che, accanto a preoccupazioni di ordine sociologico, non prescinde dalla dimensione sessuale.

The contribution investigates the connection between the notion of purity and that of virginity in ancient Greece, which underlines the absolute asymmetry with respect to the value assumed in modern culture. In fact, Greek medicine seems to ignore the presence of the *membrana virginalis* in the female anatomy, and on the other hand, sexuality has no contaminating value except in the sacral-religious context. After having therefore clarified the notion of virginity, as a social condition and as a biological state, the sense of purity attributed to the unmarried girl is investigated, also through the lexical analysis of the reference adjectives. A conception emerges that is completely separated from moral choices, but which, together with concerns of a sociological nature, does not ignore the sexual sphere.

Keywords: Verginità, anatomia femminile, norme morali, regole sociali, comportamento sessuale; Virginity, female anatomy, moral norms, social rules, sexual behaviour.

Biodata: Valeria Andò è stata professoressa ordinaria di *Lingua e letteratura greca* presso l’Università degli studi di Palermo. I suoi interessi sono rivolti a aspetti diversi della cultura e del pensiero della Grecia antica, tra i quali la collocazione sociale della donna e la costruzione medica del corpo femminile. Si è occupata di Luciano di Samosata, dei primi pensatori, della rielaborazione filosofica moderna della greicità, per poi affrontare il tema della rappresentazione della violenza estrema e del sacrificio umano nei testi poetici e specificamente teatrali (valeriando@gmail.com).

Valeria Andò was professor of *Greek language and literature* at the University of Palermo. Her interests are directed to different aspects of the culture and thought of ancient Greece, including the social place of women and the medical treatment of the female body. She dealt with Lucian of Samosata, the first philosophers, with the modern philosophical reworking of Greece, and then dealt with the theme of the representation of extreme violence and human sacrifice in poetic and specifically theatrical texts (valeriando@gmail.com).