

Donna nella storia

Realtà e rappresentazione
dall'antico al contemporaneo

a cura di *Elisabetta Dimauro*



KOINOS LOGOS

*Collana di studi di Filologia, Archeologia, Storia, Scienza e Società del mondo antico
Università degli Studi "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara*

12

Collana diretta da

Umberto Bultrighini - Giulio Lucchetta

Comitato Scientifico

Cinzia Bearzot - Lucio Bertelli - Enrico Berti

Maurizio Bettini - Roger W. Brock - Paul Cartledge - Silvio Cataldi

Alessandra Coppola - Elisabetta Dimauro - Martin Dreher - Giulio Firpo

Emilio Galvagno - Giovanni Giorgini - Manuel Knoll - Jean-Louis Labarrière

François Prost - Wolfgang Schuller - Michael Segre

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di
Lettere, Arti e Scienze Sociali dell'Università "G. d'Annunzio"
di Chieti-Pescara

La Editrice Carabba attua procedure di selezione editoriale
e risponde ai criteri di internazionalizzazione IAP
(Scientific Academic Publisher), ESI (Edizioni Scientifiche
Internazionali)

Collana: KOINOS LOGOS

Autore: (a cura di) Elisabetta Dimauro

Titolo: Donna nella storia

Realtà e rappresentazione dall'antico al contemporaneo

ISBN: 978-88-6344-415-5

© Copyright by

Casa Editrice Rocco Carabba srl

Lanciano, 2016

Printed in Italy

Donna nella storia

Realtà e rappresentazione
dall'antico al contemporaneo

Atti del Convegno, Chieti 15 aprile 2015

a cura di *Elisabetta Dimauro*

CARABBA

PARTE TERZA

DISCUSSIONE E CONTRIBUTI SPECIFICI

Catenacci: Punterò rapidamente l'attenzione su un paio di temi che mi sembrano di particolare rilievo dal mio punto di vista di studioso della poesia greca. Torno a Saffo, che è stata evocata questa mattina. Saffo "la bella" (come scrive Platone nel *Fedro* 235c), che in un epigramma attribuito ancora a Platone (*Anth. Pal.* 9, 506) è definita "la decima Musa", risulta l'unica donna nel canone originario dei nove lirici. La poetessa di Lesbo è una delle figure storiche che per più lungo tempo e con maggiore incisività hanno attraversato e segnato la storia della cultura occidentale, le pratiche e l'immaginario di genere, finanche il costume: basti pensare al valore che hanno assunto nel nostro vocabolario gli aggettivi derivati dal nome di Saffo e dal suo luogo d'origine, Lesbo. Una storia semantica sulla quale ci sarebbe molto da dire perché rappresenta un malinteso e una forzatura, il marchio di concrezioni interpretative nei secoli. I Greci infatti, per designare la donna omosessuale, usavano il termine *tribás*, senza nessun riferimento alle donne di Lesbo, che invece erano eponime, com'è noto, di una speciale pratica erotica (la *fellatio*).

Nonostante la nostra conoscenza si sia arricchita negli ultimi tempi anche grazie a significative acquisizioni papiracee, l'opera di Saffo mantiene angoli oscuri che non derivano tanto dal tessuto linguistico e sintattico, che risulta abbastanza semplice. La poesia di Saffo esprime idee ed emozioni in maniera diretta ed evidente, e forse questa è la forza

sua e di gran parte della poesia greca di epoca arcaica, che la rende attraente fino ai giorni nostri: una immediatezza, che la poesia moderna non conosce più e ha perduto, di cui persino si vergogna. La difficoltà interviene, invece, nella ricostruzione d'insieme, quando si cerca di stabilire, per così dire, un ecosistema poetico. Quali sono il valore e le occasioni dei canti di Saffo? Qual era il ruolo della comunità di donne, che si radunava attorno alla poetessa? Era presente l'omoerotismo?

Tornando ai discorsi di questa mattina, voglio sottolineare due punti. In primo luogo, riprendo un concetto importante e suscettibile di approfondimenti, che è quello del diritto di immagine, introdotto da Giampiera Arrigoni e trattato anche da Elisabetta Dimauro. Questa idea va a incrociarsi con la storia dell'immagine di Saffo e con la storia del ritratto. Nelle arti figurative, tra VI e V secolo a.C., non sono ancora attestati veri e propri ritratti fisiognomici come li intendiamo noi, ovvero la riproduzione fedele delle fattezze somatiche di una determinata persona, di cui si mettono in rilievo anche aspetti peculiari del carattere e della psicologia; tuttavia, il nome di personaggi storici viene iscritto accanto ad alcune figure, caratterizzate mediante abiti, oggetti, gesti e contesti. Ebbene, stando ai materiali della ceramica attica del V secolo a.C. in nostro possesso, Saffo è il personaggio storico e il poeta – uso appositamente il maschile perché la statistica in questione riguarda sia uomini sia donne – più rappresentato sui vasi, addirittura più di Anacreonte, che è un VIP vivo in quegli anni ad Atene, e più di glorie locali come Solone o di celebrità panelleniche come Pindaro (per gli approfondimenti rinvio al mio saggio *Protostoria del ritratto ad Atene tra VI e V sec. a.C.: tiranni e poeti*, in P. Angeli Bernardini [a cura di], *La città greca. Gli spazi condivisi (Convegno del Centro Internazionale di Studi sulla Grecità antica – Urbino, 26-27 settembre 2012, Pisa-Roma 2014, pp. 55-74)*. È una testimonianza importante, perché dimostra come sia già in piena fioritura il *Fortleben* di Saffo. E con questo dato sulla sua fortuna è utile incrociare l'affermazione del papirologo Peter Parsons che, chiedendosi perché mai Saffo fosse rappresentata più di poeti celeberrimi quali Pindaro, Stesicoro o Simonide, spiritosamente e acutamente risponde che chi attira l'attenzione anche oggi, la *pop star*, non è il compositore, bensì il *pop singer*, l'interprete (vivo o morto che sia) del componimento. Così, per parafrasare una *boutade* di Umberto

Bultrighini proprio in occasione del Convegno *Donne che contano*, Saffo è “una donna che conta perché canta”.

Il secondo aspetto su cui voglio concentrare l'attenzione prende spunto dalla relazione di Claudia Antonetti e dalle sue osservazioni sulle figure femminili che si collocano in zone relazionali e sociali di passaggio: donne che accompagnano e mediano. Anche l'opera di Saffo sembra collocarsi in spazi e momenti di passaggio. Ciò è evidente per alcune tipologie di odi come per esempio gli epitalami, che segnano la transizione dalla condizione nubile a quella di moglie, o i cosiddetti carmi del distacco, che accompagnano il traumatico momento dell'uscita di una donna dal gruppo, o altri canti che si inseriscono nella liminalità istituzionale del rituale. Inoltre, questo ruolo di mediazione rappresenta una chiave proficua anche per l'interpretazione del fenomeno saffico nella sua completezza. Una delle funzioni del gruppo di Saffo era proprio quella di accompagnare le ragazze nella delicata fase della pubertà. Nella frequentazione della poetessa e delle sue amiche le fanciulle trascorrevano il periodo tra la condizione impubere e la maturità psicofisica. Arrivavano ragazzine ancora gracili, come è accennato in un suggestivo frammento, nel quale si legge: “Io ti amavo una volta, tanto tempo fa, Attide... apparivi piccola e senza grazia (*smikra kai ácharis*)” (fr. 49 Voigt). E ne uscivano donne eleganti e seducenti, come Anattoria nel fr. 16 Voigt.

Questa interpretazione in chiave storico-antropologica è una delle più accreditate, ma certo non l'unica. Alcune letture alternative, che recentemente hanno goduto di un certo successo e in parte ancora ne godono, si ispirano ai *gender studies*. Si tratta di studi non privi di novità stimolanti e spunti di interesse, ma viziati, a mio parere, da una debolezza di fondo: la sovrapposizione storica di schemi e modelli contemporanei a un'altra società. È chiaro che ogni interpretazione di un fenomeno antico tende inevitabilmente a proiettare sul passato il presente, ma ritengo che l'imposizione forzata, rigida e consapevole, ideologicamente preconcepita, di valori contemporanei ad altre civiltà sia un atto di imperialismo storico e culturale. La Saffo dei *gender studies* rischia di diventare una sorta di ministro poetico delle Pari Opportunità. Saffo, come ironicamente abbiamo scritto Bruno Gentili ed io, “politicamente corretta”: ma la poetessa di Lesbo, al contrario, ci

interessa, affascina e provoca proprio perché ‘scorretta’, cioè possibile portatrice di valori e pratiche (poetiche, sociali, sessuali...) differenti rispetto ai nostri convincimenti e alle nostre convenzioni, pur nella linea di continuità storica e culturale che ci lega al mondo classico. E, in ogni caso, mi piace chiudere facendo notare come uno dei movimenti di maggiore innovazione e rottura dei giorni nostri quali i *gender studies* trovi nell’opera di Saffo il terreno più acceso per sperimentare le sue argomentazioni. Contrariamente a quello che qualcuno potrebbe pensare, gli studi classici rappresentano uno degli strumenti più vivi ed efficaci per la comprensione del nostro presente. E credo che la giornata di oggi, con la presentazione del libro curato da Umberto ed Elisabetta e con gli interventi che si sono susseguiti, ne sia una valida dimostrazione.

Bultrighini: grazie anche per avermi ricordato quella battuta del 2007, è bella la mia battuta, modestamente: mi piace “Saffo conta perché canta”.

G. A. Lucchetta

“Essere in età” secondo Omero e Aristotele

Confesso che speravo di non essere letto, né discusso, ma non è stato così: è il destino dei filosofi quando s’intromettono su temi storico-filologici o quando tra filosofi qualcuno si permette una precisazione rigorosamente testuale. Ma non ho difficoltà ad ammettere che, purtroppo mi sono messo da solo nei pasticci per la mia tendenza a essere un “aristotelico divergente”: invece di rimanermene all’interno delle “cose mie”, cioè di quel sapere codificato dallo Stagirita e confortato da una millenaria tradizione di commentatori e di scuole aristotelico-peripatetiche, vado in cerca di quell’Aristotele marginale e perciò non codificato, sul quale non ha presa l’ortodossia interpretativa; vado, insomma, alla ricerca di un Aristotele improbabile, che più che confermare con costanza e coerenza le soluzioni già trovate, solleva invece problemi su quanto anche da lui assodato, per di più mettendosi a curiosare in “cose altrui”. Mi sono, infatti, posto sulle tracce, all’interno dei *Parva Naturalia* e dei *Problemata*, delle sue considerazioni non sulla fisica o sulla logica, bensì di quelle relative all’interpretazione dei testi omerici, col rischio di cui sopra: tanto più nell’agire su contesti operativi diversi o in

ambiti dottrinali paralleli, è sempre possibile che si attuino fraintendimenti per una sorta di slittamento semantico causato dalla diversa accezione degli stessi termini impiegati con tutt'altre implicazioni, secondo la figura aristotelica dell'omonimia.

Penso che per questo sono stato fatto oggetto dei giusti rilievi della Prof. Arrigoni, che in un proficuo colloquio mi ha manifestato una certa perplessità relativamente alla mia interpretazione del fram. 176, invitandomi velatamente a chiarire come si possa sostenere che Penelope, una volta disarmata della trappola del telaio, sia in grado di tenere in scacco l'isola col solo suo pianto, col rischio evidente di andare a cozzare contro tutta la tradizione esegetica. Ammetto di essere stato forse troppo sbrigativo relativamente alle suggestioni che mi sono letteralmente esplose nel leggere tale frammento; poi, a sorpresa, la Prof. Antonetti nella sua relazione ha quasi risposto per me. Adesso, però, devo espormi compiutamente e mostrare bene le mie carte a questo tavolo da gioco a cui sono stato invitato, per esplicitare quanto io abbia colto nel fram. 176 attribuito ad Aristotele, secondo la ricostruzione dei *Problemata HomERICA* realizzata da Valentinus Rose per la Teubner nel 1886; e per questo ho focalizzato la mia argomentazione sulle ultime righe, suddividendola in tre punti.

1. Πηνελόπην / ἡλικίαν τε ἠὲ ἔχουσα (176, 2): per prima cosa vado direttamente all'origine della questione per far debita luce sul mio modo di interpretare l'endiadi "avere l'età", poiché eventuali perplessità potrebbero essere sollevate relativamente a quel termine ἡλικίαν, usato in modo laconico, al punto da poter risultare equivoco. Tutti ben sappiamo la difficoltà insita nel tradurre Aristotele, che non si rileva tanto attento alla forma dello scrivere anche per la natura stessa di tali appunti; va aggiunto che alcuni termini di uso corrente nella scrittura filosofica dello Stagirita si arricchiscono progressivamente di implicanze filosofiche, sulle quali egli, nel corso delle sue lezioni, non sembra soffermarsi più, dandole per recepite. Invece, per capire che cosa significhi nel contesto culturale ellenico "avere l'età" relativamente a una donna ce lo spiega Ippocrate che nell'antica tradizione medica si è dedicato a studiare le malattie delle donne, intendendo come tali quasi esclusivamente quelle riguardanti l'apparato genitale e riproduttivo, come ebbe

a osservare a suo tempo G. E. R. Lloyd (*Science, Folklore and Ideology. Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge 1983). Nel *Prorretico* (2, 30) l' "età" è quella del matrimonio, perché contrassegnata dalla sua fertilità e nel *De natura muliebri* (VII 1, 312 Littré) si contrassegnano le vari fasi di tale età in base all' "umido per natura". Ora "avere l'età", nel senso di avere raggiunto la propria fertilità, per Aristotele è conseguenza dell'aver raggiunto la propria forma piena in quanto femmina, e tale sviluppo fisiologico comporta a suo dire qualcosa in più, una sorta di maggior consapevolezza di sé e di chi, nel caso della donna gravida, dipende per il suo vivere totalmente da lei. Così all'attivazione della facoltà riproduttiva corrisponde quella mentale, soprattutto quella previsionale, necessaria alla sopravvivenza della famiglia e della prole. Stiamo parlando della *dianoia proorân* che consta della percezione del *kairós* e dell'uso del *bouleutikón*, la capacità decisionale, indicata fin dall'inizio nella *Politica*:

αἴϛcon δε; fusei kai; αἴϛcomenon dia; thn swthrian.
to; men gar dunamenon th/ dianoia/ proorah αἴϛcon
fusei kai; despozon fusei (I 2, 1252 a 30-32).

Rimarco che non a caso nella formulazione aristotelica la *despotiké* in famiglia non è detta *tout court* appannaggio del maschio, ma solo di chi ha conseguito lo sviluppo mentale in tal senso più raffinato. Il rimanere nel vago su una eventuale connotazione di genere, credo sia importante nella strategia argomentativa di Aristotele che sembra spingersi a dimostrare la duplice capacità conseguita al riguardo dalla donna: se da una parte alla sua raggiunta fertilità deve corrispondere un'adeguata capacità di gestire le responsabilità derivanti dalle attivate funzioni riproduttive, questa stessa capacità direttiva si esplicherebbe allo stesso modo con successo nella gestione dei patrimoni familiari, per l'eventuale sostenimento della prole; lo dimostra la consolidata esperienza delle vedove spartane che hanno saputo accumulare con una ponderata strategia matrimoniale una considerevole percentuale del territorio lacedemone. Da qui a mostrare come sia puramente convenzionale l'omissione delle donne dalla definizione di cittadino, nella sua funzionalità attiva e passiva, il passo è breve: così, non essendoci più alcun supporto fisiologico

che lo imponga, l'esclusione della donna dall'amministrazione dello Stato risulta da una parte esclusivamente frutto di un arbitrio e dall'altra, per di più, uno svantaggio per la salute stessa dello Stato.

2. A questo punto trovo opportuno agganciarci a quanto detto dalla Prof. Antonetti, quando ha fatto riferimento al *Capability Approach* di Martha Nussbaum. Perché durante le mie frequentazioni dell'Aristotele minore, esplicitamente non metafisico, e proprio nel perseguire la pista fisiologico-naturalistica, ho incrociato il tragitto della studiosa americana che a quel tempo si interessava al peripatetico *De motu animalium* (Princeton 1978), con effetti sconcertanti per la lettura di questi stessi frammenti che commentano la situazione politica nella reggia di Itaca. Infatti è successo che, nel leggere questa probabile stesura del riassunto dei poemi omerici *ad usum Alexandri*, mi sia convinto che Aristotele ci presentasse un Odisseo propenso a sensibilizzarsi di fronte alla rivendicazione di analoghe "libertà funzionali", come il diritto ad esprimere la propria emotività, soprattutto da parte di una donna, a quel tempo sepolta, come tutte, nella sponda oscura della società. Aristotele rilevava nella *Politica* come, una volta che la donna era stata privata della possibilità di conseguire comunque una reale autonomia, di diritti ne godeva pochi, così il credito e il prestigio dipendevano esclusivamente dalla volontà degli uomini che l'attorniavano; ma del diritto alla felicità, neanche parlarne (*Rhet.* I 5, 1361 a 9-11)!

H de monon klaiëin (176, 12): coerentemente Aristotele sembra soffermarsi a descrivere il pianto di Penelope come unica espressione che le venga concessa e perciò perseguita con determinazione, ed è convinto che su simile aspetto si soffermi la vigile attenzione di Odisseo. Quel che è messo così in evidenza è più il pianto che la strategia del telaio; quasi che l'eroe potesse rilevare più da questo comportamento, perseguito a "mani nude", che non dai sotterfugi e dagli inganni, la forza oppositiva di Penelope nei confronti di chi occupava la reggia, con l'intento di scalzarla da quel ruolo che si era deciso più non le competesse. E proprio questo pianto, ci dice Aristotele, sarebbe stato dall'eroe percepito come la tangibile testimonianza di quanto in lei fosse ancora forte e vivo l'amore per il marito e come la sua precisa intenzione di manifestarlo apertamente rappresentasse un autentico atto di coraggio contro il muro della società

maschile, intollerante per il suo insistere a voler rammentare a tutti il suo ruolo di madre e di moglie. Contro l'azione congiunta del figlio e dei pretendenti che volevano costringerla nei panni della vedova – o in partenza per la famiglia d'origine o come promessa ad altri – il suo aggirarsi per la reggia piangendo è un atto che suona come una rivendicazione del diritto a esprimersi con la propria sensibilità di donna, sia nelle vesti di regina che in quelli di madre. Visto in questo modo si potrebbe arrivare alla conclusione che con quel pianto ininterrotto Penelope non intenda suscitare pietà o compassione, semmai condurre così la sua battaglia, resistendo ostinatamente, e senza più armi o inganni, all'imposizione con la forza di un drastico cambiamento nella sua vita e in quella dell'isola intera. Pur sotto assedio nelle sue stesse stanze, Penelope non si rinchiede nel suo mondo interiore, sentendosi menomata o impedita ad agire a causa della privazione del coniuge; ma, al contrario, vive passionalmente tale assenza e senza alcun ritegno ne fa sfacciatamente pubblica manifestazione. Il suo intento è, da donna e da regina, quello di dichiarare, a chi intende "rottamarlo" perché si sente già in grado di sostituirlo, che la perdita del vecchio re è un danno irreparabile per lo Stato, oltre che per la famiglia: per questo sente il bisogno interiore di imporre come dovere pubblico, e non solo come diritto privato, quel lutto che tutti vorrebbero definitivamente rimosso. Nel suo doppio ruolo, istituzionale e parentale, Penelope assomma su di sé il rigore dello Stato e le esigenze familiari, aspetti che saranno rappresentati, poi, come incompatibili nell'*Antigone*. È chiaro allora che chi sta piangendo non è più una donna, ma una regina offesa: e se tale regina piange non è perché la femmina è genericamente umorale, cioè più portata ad arrendersi alle passioni, o incapace di difendersi e di reagire a esse; questo pianto non è per niente segno di quell'*imbecillitas*, di cui abbiamo sentito i relatori parlare. Piuttosto il contrario: questo è un atto che – con Dione Crisostomo, Michel Foucault e tutti i tragici greci – potremmo definire parresiastico, cioè una vera e propria dichiarazione di guerra totale nei confronti dell'etica comportamentale maschile che si sta imponendo con le armi. Odisseo lo sa, come pure sa che basterebbe un niente, un solo filo di speranza e una donna di tale tempra non riuscirebbe più a piangere o a fingere di piangere, ma si lancerebbe al contrattacco; Odisseo sa pure che l'interruzione di quel pianto regale pieno di dignità non sarebbe passato inosservato, ma sarebbe risultato un

indizio significativo per tutti: *pausamenh~ ouh tou'kl aiein monon... upoyia ti- egeneto* (176, 12-13).

Il problema è tutto qui, ed è squisitamente politico: perché attraverso l'evocazione di questa presenza di fatto assente, sono tutti convinti più o meno consapevolmente di essere stati messi nel sacco: da sola Penelope è riuscita a mettere in *panne* il meccanismo politico della successione sia per quanto riguarda l'*oïkos*, non cedendone il governo al figlio per andarsene sposa a uno dei pretendenti, sia della reggia di Itaca, non lasciando lo spazio per la corsa alla successione. E il bello è che di fatto l'amministrazione di queste due comunità non si è mai fermata; lo testimoniano le visite notturne di Eumeo per concordare i miglioramenti da apportare in campagna o le disposizioni a Euriclea per organizzare in modo adeguato il viaggio di Telemaco. Il punto è che il pubblico pianto è mirato alla conservazione dello stato di lutto, imponendo rispetto per il ruolo istituzionale che la regina continua a rivestire, anche se paradossalmente questo ruolo non le sarebbe più possibile gestire. Ora riuscire a mantenere uno stato di crisi, dove non c'è nessun diritto che sancisca tale stato di crisi, fa di Penelope non una donna flebile e pavida, ma una grande statista per la quale il fingere sembra collegabile a quel simulare/dissimulare decantato dal Machiavelli come virtù politica del Principe nel far accettare ogni suo colpo di mano.

Come prima conclusione potremmo rilevare che, grazie alla luce diversa in cui Aristotele considera la regina, chiaramente stiamo prendendo decisamente le distanze dall'immagine offuscata che di Penelope ha offerto Eva Cantarella (*Itaca. Eroi, donne e potere tra vendetta e diritto*, Milano 2013). Ciò che sembra suggerirci lo Stagirita potrebbe essere un parallelo tra i finali passionali dei due poemi omerici: se, infatti, nell'*Iliade* è il dolore di un *vecchio* padre che spegne l'odio irriducibile del giovane guerriero irato, nell'*Odissea* più che le vane proteste dell'adolescente Telemaco, è il pianto della *matura* Penelope che da sola è in grado di mettere in stallo tutto l'inquietante movimento dei proci, che hanno già occupato l'isola fino a insediarsi nella reggia.

3. L'ultima riflessione andrebbe fatta sulla natura della simulazione nell'*Odissea*, dato che proprio questa sembra essere in questione: stando al frammento 178 dei *Problemata Homerica* dell'edizione Rose, si po-

trebbe desumere che per Aristotele ci sia doppiezza e doppiezza. Anche relativamente a Odisseo ciò che più lo intriga non è il gioco d'astuzia con il Ciclope e l'uso "macchinoso" del ramo verde d'ulivo usato come trapano da cantiere navale, quanto invece la strategia messa in atto dal Laerziade per studiare i Feaci: la progressione dei suoi racconti sulle sue peripezie sembra mirata a testare la mentalità del suo uditorio. Costoro stanno dalla parte degli Achei o sono filo troiani? Sono sensibili, nonostante la loro diffidenza, alla solidarietà tra la gente di mare? E quali legami tengono con i loro lontani terribili parenti, i ciclopi? Quindi calibra il racconto dello scontro con Polifemo per evocare quel comune pericolo da cui lui stesso sta fuggendo, e così porta l'uditorio ad aderire, come a cosa buona e giusta, alle sue condivisibili esigenze di ritorno a casa fino a offrirgli una nave, con tutti i rischi che ciò comporta.

Per Aristotele quel pianto di Penelope potrebbe rappresentare qualcosa di analogo: sembra infatti, interessato ad analizzare la strategia retorica attraverso la quale Penelope tende a imporre rispetto nei suoi confronti in quanto donna, usando strumentalmente tutti quei ruoli istituzionali creati per l'uomo, e non il ricorso strumentale al telaio. Questo non solo è uno strumento da donna, ma la stessa idea di limitarsi a dilazionare la scelta di un nuovo marito ricorrendo a simile espediente è segno di incapacità decisionale, vicina a quell'*infirmity* comunemente attribuita alla donna; per di più il ricorso a tali sotterfughi ne denuncerebbe l'indole subdola e ingannatrice, di cui diffida quella mentalità maschilista di cui nell'*Odissea* si fa interprete Agamennone. Un'immagine che decisamente contrasta con la Penelope che riesce a intravedere solo Odisseo, la stessa che non ha mai smesso di vedere Eumeo: una donna che conta e su cui si può sempre contare.

Tendo ad attribuire tale interpretazione "estrema" di Omero alla lettura che ne fa Aristotele, che credo possa trovare conferma nel *Trattato sull'economia* e nella *Politica*; pur tuttavia non mi nascondo che del fatto di marcare in questo modo l'Aristotele interprete omerico mi devo assumere la paternità, con tutte le conseguenze che ne derivano. E per mostrare tutte le mie carte, anche quelle truccate, devo evocare il mio pregiudiziale quadro visionario in tutta la sua completezza: la mia tesi nascosta è che Aristotele abbia voluto usare Odisseo, cioè Omero, per introdurre nell'autorevole tradizione aedica

quel riconoscimento pubblico che, nella gestione di espliciti ruoli di potere, la donna si è vista negare nella società greca. La gestione di questi ruoli Aristotele è stato costretto a citare come “contro natura” nella *Politica*, anche se sua intenzione è di giustificarla pienamente. Infatti a suo giudizio è inaccettabile che nei confronti della donna vengono usati due pesi e due misure: se dentro l'*oïkos* alla donna viene riconosciuta la capacità gestionale del patrimonio, è nei rapporti con gli organismi politici cittadini che la donna di fatto non esiste, non è soggetto giuridico nè gode di ben che minima autorevolezza: per dirla in una parola, è *ákyros*. Ecco che se il potere declinato al femminile è *ákyron*, l'unico modo gettare qualche sospetto sulla legittimità di tale inveterata abitudine è operare direttamente sul testo omerico; quindi Odisseo, o meglio Omero, rappresenta, nella strategia di Aristotele, una sorta di cavallo di Troia: solo lui, il re, al suo ritorno è in grado di riconoscerne il ruolo politico di primo piano che in tutta autonomia la regina sta interpretando.

D'altronde il suo peregrinare per il mare è stato un lungo apprendistato che ha reso Odisseo capace di leggere “le menti degli umani” (*Od.* I 3), e soprattutto quelle delle donne, abitualmente ignorate su temi politici: ora è in grado di riconoscere quel diritto che Penelope ha trovato il modo di attribuirsi da sola. La scelta di non rivelarsi a lei è consequenziale, quasi non volesse rubarle la scena, facendo precipitare gli avvenimenti: e così a lei va il merito di aver contribuito alla realizzazione del piano. Di fatto per Odisseo la regina fa bene quello che sta facendo e lui non potrebbe dirle di fare meglio. A differenza di Telemaco totalmente ignorato per la sua instabilità di carattere, niente dell'atteggiamento di Penelope deve al momento mutare, perché la sua indomita natura, propria di una donna che conta, di fronte a uno spiraglio di speranza sarebbe necessariamente passata all'azione smettendo di piangere. Di questo tutti erano convinti, e, temendola, continuavano a tenerla sotto stretta osservazione; già questo, per Aristotele, è un implicito riconoscimento di un'autorità acquisita sul campo.

Bultrighini: credo che Michael Segre ci voglia illustrare qualcosa di molto interessante che riguarda la donna in un ambito storico diverso da quelli trattati finora.

Michael Segre

L'immagine biblica della donna

Leggendo una bozza del programma di questo convegno, avevo notato una lacuna, frequente, nonostante la rilevanza sia per le radici della nostra cultura occidentale, sia per i tempi nei quali stiamo vivendo. Più delle volte viene trascurato lo stato della donna nella bibbia, e la conseguente immagine – antica come odierna.

Nell'Antico Testamento, nonostante il progresso delle leggi mosaiche, la donna rimane sempre solo un oggetto, anche se con qualche marginale diritto. Non può che venire in mente la raccapricciante storia di ciò che sarebbe accaduto alla vigilia della distruzione delle città perverse di Sodoma e Gomorra.

La genesi narra che due angeli con sembianze umane si recano a Sodoma con lo scopo di distruggerla risparmiando, tuttavia, Lot, servo di Abramo, che ivi risiede. Giunti a Sodoma, i due sono subito accolti e ospitati calorosamente proprio da Lot. Di conseguenza (*Genesi 19, 5-8*):

I Sodomiti, circondarono la casa: giovani e vecchi, la popolazione intera venuta da ogni lato. Chiamarono Lot e gli dissero: «Dove sono quegli uomini che sono venuti da te questa notte? Falli uscire, perché vogliamo conoscerli».

“Conoscerli”, in questo caso, è nel senso biblico, ossia abusare di loro.

Lot uscì verso di loro sull'ingresso della casa, si chiuse dietro la porta, e disse: «Vi prego, fratelli miei, non fate questo male! Ecco, ho due figlie che non hanno conosciuto uomo: lasciate che ve le conduca fuori, e voi farete di loro quel che vi piacerà; ma non fate nulla a questi uomini».

Fortunatamente le giovani donne furono risparmiate grazie all'intervento fulmineo degli angeli.

L'offerta di Lot parla per se stessa. Dalla storia emerge, oltre la sacralità dell'ospite – ieri come oggi – nelle popolazioni mediorientali, la palese incuria verso la donna – anche se con una celata consapevolezza dell'ingiustizia, e difatti gli angeli intervengono.

Tutto questo ci porta di nuovo a considerare la donna su due livelli, quello reale e quello ideale o immaginario. Il libro della *Genesi* fu redatto qualche secolo avanti Cristo, probabilmente ancora prima che i giudei venissero in contatto con la cultura ellenica, forse più evoluta nella considerazione della donna. Nei secoli susseguenti furono fatti piccoli passi verso la normalizzazione dello stato della donna, come l'abolizione della poligamia nel medioevo, fino all'assimilazione con la cultura illuministica che ha portato l'ebraismo, di fatto, e in alcune correnti progressiste, anche de jure, a valorizzare la donna. Nell'America settentrionale è ormai diffuso, per esempio, trovare donne rabbino. Tuttavia la corrente prevalente, anche se minoritaria, – e la sola riconosciuta dallo Stato d'Israele – è quella ortodossa, che continua a svalutare la donna e imporgli una vita totalmente riservata.

Come è possibile, tuttavia, nel nostro mondo moderno, far quadrare il cerchio e presentare un'immagine accettabile della donna? Non certo attraverso l'arte visiva, per l'ebraismo sospetta d'idolatria. Ma i rabbini ortodossi, che non smetteranno mai di sorprendere con le loro capacità esegetiche, hanno scavato nel testo e trovato una giustificazione. E l'hanno trovata nella lirica, quella dei Salmi.

Il salmo 45 descrive le nozze di un re con una principessa. Il versetto 13 descrive la sposa come "Tutta splendore è la figlia del re di dentro". La frase è oscura, quasi incomprensibile, e offre l'opportunità di interpretarla. L'espressione "è la figlia del re di dentro" viene interpretata come se una principessa debba mantenere la propria riservatezza, proprio come un gioiello che va esposto solo in rare occasioni. Questo significato viene poi esteso a tutte le donne, che diventerebbero tutte principesse e pertanto gioielli. In altre parole, questa piccola e oscura parabola viene oggi usata dall'ebraismo ortodosso per giustificare l'intera sottomissione della donna, facendola diventare un gioiello. Anche in questo caso, tuttavia, l'immagine non riesce a distanziarsi troppo dalla realtà: un gioiello, per prezioso che sia, rimane sempre solo un oggetto.

Arrigoni: Vorrei aggiungere qualcosa a proposito di Saffo nella linea di Carmine Cateneacci. Io penso che si possano citare anche dei frammenti di Saffo. Mi limiterò ad uno, cioè a quell'invocazione

“Verginità, verginità dove vai” e lei risponde, la Verginità personificata, “Mai più ritornerò, mai più ritornerò”. Qui mi sembra di vedere proprio la soglia, il momento della crisi, cioè del passaggio della fanciulla dallo *status* di fanciulla fino a quello che sarà della prima notte di nozze, cioè della donna. In genere questo elemento di passaggio lo si può notare anche in altre occasioni, in cui si vede che Saffo effettivamente era attenta a una sorta di iniziazione all’età adulta e al matrimonio, tanto è vero che in genere si pensa a Saffo, Afrodite, etc., ma lei canta anche Artemide; canta Artemide in un momento in cui la dea fa un giuramento di verginità, ma successivamente Saffo ci fa vedere come bisogna temere le ire di Artemide; le ire di Artemide sono manifestazioni di ira della dea se non vengono fatti i cosiddetti *protéleia gámou*, cioè bisogna concepire il tragitto della fanciulla greca da Artemide al matrimonio, cioè ad Afrodite, e Artemide doveva essere propiziata per permettere alla fanciulla di passare ad Afrodite: e quindi questa idea di Saffo che coadiuva questo passaggio, questa iniziazione nuziale, secondo me, è assolutamente accettabile. L’altra questione di Saffo, a proposito dell’immagine: lei stessa diventa un elemento identitario di Lesbo, in particolare di Mitilene e di Eresos, perchè noi abbiamo delle monete che vanno dal I al III d.C. – le monete vogliono dire la scena pubblica, la scena politica – in cui compare Saffo o in atto di suonare la lira o stante o seduta etc. Questo sta a dimostrare la fierezza di queste città di Lesbo in generale per avere questa poetessa: lo si comprende meglio se si pensa che sulle monete compare Omero, non compaiono in genere gli altri poeti o le altre poetesse. Quindi la comparsa di Saffo sulle monete è molto importante e sicuramente questo va a favore dell’indirizzo di Carmine Catenacci.

Per quanto riguarda la relazione di Giulio Firpo, vorrei aggiungere alla sua galleria di donne del periodo repubblicano una figura che mi sembra particolarmente interessante, Caerellia, che era, non si può usare il termine *amica* perché in latino il termine *amica* ha delle connotazioni erotiche, una conoscente di Cicerone; diciamo la confidente dei momenti difficili; probabilmente di origine asiatica, e aveva settant’anni, era più anziana di Cicerone. Questa amicizia fu anche molto chiacchierata, e addirittura lei arriva a prestargli una somma, Mecenate

era molto scandalizzato e pare che proprio Mecenate abbia restituito la somma a nome di Cicerone.

Fosi: volevo riallacciarmi a quanto detto dai colleghi con due osservazioni, una di tipo metodologico a proposito dei *gender studies*; condivido pienamente quanto è stato osservato a proposito. Non so se per gli antichisti sia ancora un dibattito aperto, per i modernisti oggi non si parla più di *gender studies*, è stato superato, è come una trasposizione anche metodologicamente sbagliata di valori e di interpretazioni su contesti diversi. L'altro, per quanto ha detto M. Segre: le sue osservazioni sono assolutamente importanti: ma mi aspettavo anche che, a parte questo, rilevasse alcune inevitabili lacune nel programma, come ad esempio, a proposito del rapporto fra le donne e la scienza, un tema trasversale dall'antichità all'età moderna e nei diversi contesti culturali. Mi collego a quanto è stato detto a proposito la tradizione giudaico cristiana: questa si fonde in tutto un filone nell'età moderna, viene ripreso sia dalla trattatistica giuridica che dalla teologia. E' un aspetto fondamentale perché rappresenta il *discrimen* rispetto alla tradizione anche del diritto romano; il peggioramento della condizione giuridica femminile che rileviamo nell'età medievale e moderna dipende dalla fusione, non sempre felice, fra queste tradizioni e quindi con con il prevalere, in vari momenti, dell'una o dell'altra tradizione. Direi anche che nelle società orientali e mediorientali, non soltanto nella tradizione ebraica, la donna è un gioiello che deve essere tenuto nascosto, idea che, più tardi, sarà fatta propria anche dall'Islam; velare la donna è proteggerla, secondo certe interpretazioni, proprio per conservarne la purezza e – ricordiamolo – per conservarne la proprietà, un aspetto di questa cultura che non può esser trascurato.

Segre: Mi dispiace deluderti, ma non mi sentirai mai fare una relazione su “donne nella scienza”. Sarebbe prostrarsi ad una moda proveniente dall'altra parte dell'Atlantico, i *gender studies*, che considero un insulto alle donne. Certo che ci sono state donne nella scienza! Tuttavia, associare e segregare le “donne nella scienza” contraddice il mio *ethos* come storico della scienza. Quanto all'ebraismo, hai ragione, la situazione è complessa, se pensiamo che nell'America Settentrionale si trovano sempre di più

donne rabbino. Purtroppo con l'ebraismo ortodosso, che è quello che dà il tono, si è tornati indietro – mentre l'ebraismo medievale aveva fatto un passo avanti. L'ebraismo ortodosso sta facendo un passo indietro, in sintonia con certe correnti mediorientali contemporanee.

Pellegrini: io partirei da una figura centrale, anche se in senso negativo, tra il tardissimo Medioevo e l'età moderna a cui la collega Fosi ha accennato: quella della strega. Mi chiedo – e ho una probabile risposta –, perché il ruolo “stregonesco” s'incarna prevalentemente in una donna, la strega, appunto, e non in un uomo, lo stregone. Da una conversazione con Grado Merlo, intervenuta nel frattempo, ho appreso che vi sono casi anche di uomini inquisiti per stregoneria; si tratta, però, di situazioni complesse in cui si intrecciano identità “plurime” che, accanto allo stregone, coinvolgono nella stessa persona l'ebreo o l'islamico. Lo stesso Grado Merlo ha elaborato un volumetto sui processi alle streghe, tutto costruito su un'accuratissima analisi delle fonti, condotta con grande intelligenza: le protagoniste sono tutte appartenenti al sesso femminile. L'autore mette in evidenza un elemento interessantissimo per il nostro Convegno: le streghe sono tali perché l'Inquisitore le vuole tali e le descrizioni che esse fanno del *sabba* rispondono a precise concezioni di chi le estorce. Il lavoro del Merlo può essere confrontato con la ben nota storia notturna di Carlo Ginzburg, un libro affascinantissimo, che però a volte rischia di giocare tra il romanzesco e il folklorico.

La stregoneria, impersonata per lo più da donne, è al centro di una duplice attenzione, o meglio paura: dal basso si muovono le credenze popolari, radicate in tradizioni di antica data, che riaffiorano prepotenti tra tardo Medioevo ed Età moderna; dall'alto la chiesa dà voce e forza a tali credenze, forse nella convinzione di sradicare, o almeno di sopire, le presunte cause delle angosce popolari. Grado Merlo dimostra ineccepibilmente che le accuse mosse contro le streghe, soprattutto quelle che concernono il *sabba* e il connubio con i diavoli, sono tutte frutto delle convinzioni dell'Inquisitore. La donna in tal modo diventa strumento, nel caso con esito drammatico, anzi tragico, di una mentalità che per un verso appartiene a un folklorismo drammaticamente negativo, e dall'altro a concezioni dell'Inquisitore, che si appropria di questa mentalità folklorica, la rielabora teologicamente, la reinterpreta demo-

niacamente, inserendovi il connubio tra la strega e il diavolo. La strega si trova, dunque, al centro di una operazione che la schiaccia, perché dal basso si grida contro di lei per farla condannare; dall'alto la chiesa per così dire raccoglie questo grido, lo trasforma, lo teologizza, pone una serie di domande alla strega incriminata, domande mirate ad una risposta altrettanto mirata; la conclusione della storia la conosciamo. In proposito, accennavo prima al collega Bultrighini, si tende comunemente ad attribuire questo e altri fenomeni, diciamo pure tutto quanto giudichiamo negativamente, ai secoli centrali della nostra storia, «cose da Medioevo», si suol dire. Eppure è l'età moderna che radicalizza la guerra, la lotta contro le streghe. È l'età moderna che amplia a dismisura l'immagine della donna in quella della strega, quindi la fa diventare vittima di un rapporto col diavolo, anzi la donna strumento del diavolo all'interno della società: Eva ne è la personificazione primordiale. È una lontanissima eredità biblica: il serpente ed Eva, il tentatore e la donna che si fa tentare, il serpente che è anche un simbolo sessuale. Il collega Segre mi potrà smentire, mi sembra, però, che anche nella Bibbia il serpente rappresenti un simbolo negativamente sessuale. C'è, dunque, un lontano retaggio di sospetto nei confronti della donna, che viene anche dalla Bibbia. Certo, nella Bibbia ci sono anche immagini di grandi e positive figure femminili, potremmo farne un lunghissimo elenco. Però, a proposito del racconto di Sodoma e Gomorra, in cui al centro di una società corrotta c'è il maschio, la vittima alla fine è una donna, la moglie di Lot, che diventa una statua di sale: curiosità o nostalgia di un mondo perduto? Con tale interrogativo chiudo questo mio intervento.

Bultrighini: Concordo pienamente col fatto che la radicalizzazione dell'immagine punitiva, repressiva della donna, anche dell'immagine demoniaca e diabolica (che poi a noi ometti è una cosa che piace...), sia una cosa dell'età moderna.

Siccome poi ora abbiamo parlato molto di Saffo, vorrei riallacciarmi a stamattina, quando, se non sbaglio, la collega Arrigoni ha esordito citando l'epigrafe del libro sulle *Donne che contano*, in cui c'è una citazione che riguarda Telesilla. Anche questa donna è una poetessa, di cui in realtà s'è parlato molto, certo non come di Saffo; però, qualcosa di più rispetto a tutto quello che gira intorno al mondo di Saffo – che poi è anche un

mondo, come anche ha rilevato Elisabetta Dimauro nell'*Introduzione*, per cui bisogna tener molto conto di questa atmosfera di grande rivalità tra i vari gruppi, come quello che ruotava intorno a Saffo –. Ha qualcosa di più, Telesilla. Telesilla fa la guerra; non solo, Telesilla riesce a far dare una randellata sonora ai guerrieri più grandi dell'antichità greca, gli Spartani, che fanno una incredibile figura da babbei quando vanno ad Argo. Gli Spartani prendono una 'legnata', da chi? Da quelli che ha organizzato Telesilla: Telesilla ha organizzato le donne, gli schiavi etc.; e c'è connesso poi anche il famoso oracolo 'epiceno', la cui parte 'argiva' parla di una *théleia* che vincerà e respingerà l'*ársen*, la femmina vincerà il maschio, ma poi si allude alle donne argive che dovranno graffiarsi il viso; si è messa insomma in moto tutta una letteratura oracolare. Ho lavorato e sto lavorando su Cleomene; e la letteratura oracolare interseca alla grande quello che ha fatto questo grande re spartano. Per quello che riguarda Argo, ci sono due oracoli, e l'aspetto interessante è proprio la confusione di ruoli e di generi; non si capisce chi è il maschio e chi la femmina, tra Sparta ed Argo: credo che stia proprio lì il bello, la risposta è che non si deve capire. E non credo neppure che la storia di Telesilla sia una creazione tarda, credo piuttosto a un movimento inverso, come spesso è avvenuto: dalla realtà scomoda del protagonismo femminile alla sovrapposizione di strati di tradizione che si impegnano a sommergere questo protagonismo.

Arrigoni: Credi alla storicità dell'episodio?

Bultrighini: Sì. Credo ci sia stata una battuta d'arresto spartana ad Argo, con un rilevante ruolo femminile.

Arrigoni: Questo mi fa piacere...

Bultrighini: Penso che altrimenti non sarebbe rimasta una tradizione di questo genere, se fondata sul nulla. Anche perché gli Spartani e anche il resto della tradizione greca si sono scatenati su Argo, in senso negativo: ma per gli Argivi si era trattato di una cosa positiva, era una vittoria di Argo, Argo ha respinto gli Spartani, e addirittura sono state le donne a respingere questi Spartani. Che figura pietosa, questi celebrati guerrieri 'Ninja' cacciati da donne che gli hanno tirato pietre, suppellettili,

hanno fatto quello che fanno le donne quando decidono di fare la guerra (che farebbero meglio degli uomini, solo che non ci si mettono...: quello che decidono le donne è che la guerra, questa cosa idiota, è per noi uomini). Di qui la paura ancestrale che hanno gli uomini delle donne. Vincono sempre, vincono senza bisogno di fare la guerra: è questo il grande mistero della donna. Come uomo sono costernato, non so dove andare a sbattere la testa, perché capisco che è una realtà incontrovertibile. Non so come la pensino i miei colleghi maschi; io devo dire loro, anche se non è molto incoraggiante, "io mi sono rassegnato". Ne parleremo ancora, di questa cosa.

Dimauro: Nella giornata di oggi ho colto, nella presentazione del volume delle proff. Arrigoni e Antonetti, due suggerimenti che a proposito della vicenda di Apia completano ciò che intendevo mettere in rilievo. Da un lato il rilievo che ho dato alla testimonianza epigrafica, per cui come ha osservato stamattina Giampiera Arrigoni siamo nell'ambito dell'immagine e nel diritto di immagine, che è un indicatore significativo. Nel mio caso, l'ho presa come una testimonianza che vale a confermare l'importanza che evidentemente aveva Apia. L'altro spunto, che mi ha suggerito la presentazione di Claudia Antonetti, è relativo alla partecipazione della donna, della *basileia*, 'alla pari' col *basileus* Alcino; anche in questo caso si tratta di un parametro che ho ritrovato per Apia e Nabide, molto sommerso ma desumibile nelle fonti, in cui c'è questa versione denigratoria di coppia; d'altro canto, sempre nella versione di Livio, quando si parla dei matrimoni tra le figlie di Filippo e i figli di Nabide, si parla solo dei figli di Nabide, e in questo caso la *basileia* non c'è, la coppia non c'è, c'è soltanto il singolo, l'uomo. La compartecipazione, che c'è, va fatta riemergere attraverso il filtro, e paradossalmente proprio grazie al filtro della tradizione negativa.

Arrigoni: Quando Apia depreda le donne argive cosa ruba? Il *kosmos*?

Dimauro: Apia depreda le donne ricche, toglie gioielli, gli ori, ma anche direttamente il denaro; tutto ciò che serve per il reperimento del denaro di cui hanno bisogno entrambi, lei e Nabide, per imporre e sostenere il regime. Quindi anche in questo c'è la comunanza di idee e

di progetti col marito, col reggente della città, Argo, che è la sua città; anche lei ha un ruolo politico al pari dell'uomo, nella strategia di recupero del denaro per il regime.

Arrigoni: A me ha fatto venire in mente il comportamento di uno dei Dionisii di Siracusa, che a Locri mette insieme le matrone nel tempio e poi le deruba: quindi è un comportamento tirannico?

Dimauro: Sì. Ma sempre nell'ambito della tradizione ostile a Nabide; qui abbiamo il trasferimento su Apia di connotazioni tiranniche maschili.

Catenacci: Anche Periandro a Corinto secondo Erodoto (5, 92 h 3).

Bultrighini: è maschile e tirannico, ma cosa c'è dietro? C'è una tradizione sostenuta da una fazione politica avversa, che descrive queste misure di governo come misure tiranniche; è la fazione che è stata penalizzata da questa politica, perché Nabide ha fatto una politica socioeconomica rivoluzionaria, cioè ha redistribuito le terre etc. Era un rivoluzionario ed è per quello che è anche entrato nel mirino dei Romani che si appoggiavano da sempre alle classi abbienti e alla conservazione dello *status quo*. Però lo studio di Elisabetta ha mostrato come in realtà questa politica, specialmente per quanto riguarda Argo, che era un punto forte del potere di Nabide, è una cosa assolutamente compartecipata dalla moglie, e questo è molto interessante.

Antonetti: Tra le molte idee che la giornata, molto riuscita dal punto di vista sia umano sia scientifico, mi ha suggerito e per cui sono lieta di essere qui, volevo riportare l'attenzione sul tema delle emozioni esemplificato dal pianto di Penelope di cui si è parlato poc'anzi perché non va dimenticato che la 'gestione' di questo tipo di emozioni ha un valore politico nel mondo antico e in quello greco in particolare: in generale per le manifestazioni collettive e all'interno di queste specialmente per le donne. Per noi che siamo abituati a ragionare in relazione alle dinamiche della democrazia ateniese (di cui Umberto è un esperto), ricorderò semplicemente che anche far leva sul compianto dei morti o no, sul ricordare o no, rappresenta un potenziale d'impatto immenso sulla collettività, un impatto

che può rivelarsi destabilizzante all'interno della *polis*: siamo in tal caso in una situazione diversa da quella della cosiddetta società omerica – o dalla sua rappresentazione o idealizzazione – dove ci sono dei personaggi di riferimento ai vertici. Penelope è la moglie del *basileus*, non ha altro ruolo: tuttavia il tacere o parlare, il piangere o meno, il manifestare emozioni nel pubblico dell'*oikos* – che è quello del *basileus* dove si svolgeva gran parte della politica –, ha un peso politico così come il voler continuare a tutti i costi a ricordare i morti quando non si deve. Il compianto funebre e le leggi ad esso legate sono leggi politiche e nel contempo sono espressione sociale, familiare, associativa: questo fino ai nostri giorni. Le donne in quest'ambito hanno un potere che spesso è un potere silenzioso nelle situazioni tragiche: basti citare le donne della Plaza de Mayo per le quali si riproduce esattamente la medesima situazione; si può protestare anche tacendo, basta ritornare sullo stesso luogo, esporre le foto degli scomparsi e non demordere. Le donne sono qui protagoniste; è significativo che si tratti, come in quest'ultimo esempio, soprattutto di donne anziane, delle madri e delle nonne dei *desaparecidos*. Questo scarto di generazioni si presentava anche nel mondo antico quando avvenivano analoghe tragedie di massa, per cui molto spesso la donna anziana diventa protagonista perché si trova ad essere l'ultima sopravvissuta di famiglie che hanno subito perdite atroci. L'esposizione silenziosa del ricordo, lo stesso silenzio o lamento, hanno una forte valenza politica: in quest'ambito specifico credo che le donne si esprimessero senz'altro con forza e davanti a tragedie e a manifestazioni collettive di questa natura non c'era molto da fare; non era sempre possibile esercitare un controllo su questo tipo di espressività che in qualche caso effettivamente 'buca' le fonti e giunge fino a noi. Anche in questa prospettiva i gruppi femminili, i gruppi 'di accompagnamento' come quelli saffici, svolgevano una funzione paideutica: insegnando come ci si può e ci si deve esprimere nelle regole e come si può talvolta travalicarle per arrivare a situazioni-limite che dovettero esistere nella storia dell'uomo e nella storia della donna. Seguendo la storia delle emozioni si arriva a guadagnare qualche notizia in più, qualche elemento supplementare sul 'potere' delle donne.

Fosi: la storia delle emozioni non è solo un recente *trend* storiografico anglofono, in particolare australiano. Ci possiamo chiedere quale sia

l'apporto storiografico 'nuovo' rispetto a quello che ha già dato la scuola delle Annales, ad esempio. Certo è una lettura che, in alcuni contesti, permette di leggere le fonti in maniera nuova. C'è stato un recente Convegno a Roma, su *history and emotions*; i partecipanti erano partecipanti prevalentemente modernisti e analizzavano soprattutto testi poetici, immagini, presentando, quindi, un ventaglio di fonti assai limitato.

Antonetti: Nel nostro caso, quello del mondo greco, l'importante ricerca condotta da A. Chaniotis¹ si prefigge di indagare la costruzione socio-culturale delle emozioni rileggendo le iscrizioni e la storiografia. Dalle iscrizioni, per quanto poco, le cose emergono: per esempio, da dettagli anche banali dell'epigrafia funeraria si evincono i lutti familiari e la vita comune delle famiglie, dei bambini, gli incidenti domestici con il sollievo di chi si è salvato, la concitazione di chi è accorso per primo, le preoccupazioni di quel momento, ecc.; si tratta di microstorie, non dimentichiamolo, non arriviamo alla consapevolezza – che vorremo avere – delle manifestazioni emotive con ricaduta politica, però esistono. Nell'ambito del sacro non poche sono le acquisizioni interessanti, perché ci viene detto cosa sentono gli spettatori di un rito, il livello della loro partecipazione quando sono in processione, quando vedono arrivare la statua della divinità, e così via: si illuminano alcuni aspetti del vissuto religioso, per noi ignoto, dell'antichità. Sono ricerche molto impegnative ma daranno senz'altro ampi risultati, perché si rileggono in modo nuovo le fonti, in particolare quelle epigrafiche che da questo punto di vista erano state poco sfruttate.

Trinchese: Due battute conclusive. *Storia di genere*: ricollegandomi a quanto già detto da Irene e da Carmine, anch'io trovo che questa sia una moda del tutto in ritardo e che in qualche modo nega la storia, perché altro è ricominciare a studiarla anche dal punto di vista femminile, così come della presenza delle donne nella vicenda storica, altro è confinarle in una sorta di ghetto, ovvero scinderle da una storia che non

¹ Cf. <http://emotions.classics.ox.ac.uk/project/team/chaniotis.html>.

le può registrare completamente a parte: si rischia di fare all'inverso ciò che si è ostinatamente fatto finora; direi che, generi a parte, mi sentirei di sostenere questa posizione.

Molto interesse invece per tutto ciò che è l'immaginazione di ciò che è stato, la rappresentazione di ciò che si è vissuto; questo aiuta molto il contemporaneista: io adesso mi sto occupando di una storia di uomini e donne della Libia italiana. Gli Italiani dopo la cacciata dalla Libia, nel 1970, hanno, uomini e donne, un vissuto che non corrisponde affatto a ciò che è stato nella realtà: però anche quella è storia, è la loro storia, la storia della loro Africa, la storia della loro Tripoli e quindi è importante recuperare anche quella visione. Infine, la donna che si emancipa, almeno in età contemporanea – ma mi sembrerebbe di capire anche per le età precedenti – nei momenti più difficili, per esempio all'indomani dei grandi conflitti e non solo dei due conflitti mondiali e di quelli successivi, ma anche di quelli precedenti, ad esempio nelle guerre napoleoniche; prima, parlando della Jaricot, abbiamo osservato le donne che vanno a sostituire l'uomo nelle fabbriche e nelle officine: storie di donne che emergono nei momenti difficili, quelle sì dimenticate dalla storia, laddove però non ci soccorre la storia di genere, ma la storia e basta, non una asfittica visione di genere.

Concordo con Elisabetta infine per dire che quella di oggi è stata una bellissima esperienza. Ringraziando Elisabetta e Umberto per averci donato questa opportunità, che mi permetto di valutare come una occasione da ripetere, perché studiare in modo diacronico queste problematiche così interessanti apporta molto soprattutto ai nostri pazienti e bravissimi studenti, oltre che a tutti noi.

Bultrighini: Mi associo all'auspicio di Stefano Trinchese, che ha aperto la possibilità di ripetere questa esperienza che, credo, in un futuro non molto lontano cercheremo di ripetere con nuovi spunti di riflessione.

Progetto grafico, copertina e impaginazione
Carlo Spera

Finito di stampare nel mese di luglio 2016
da *Bibliografica*
Castel Frentano (Ch)

per conto della
Casa Editrice Rocco Carabba srl Lanciano
Variante Frentana C.da Gaeta, 37
Tel. e Fax 0872.717250
www.editricecarabba.it
info@editricecarabba.it

€ 18,00

ISBN 978-88-6344-415-5



9 788863 444155