UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BERGAMO

Dipartimento di Scienze Umane e Sociali

Dottorato di Ricerca in Scienze della persona e nuovo welfare

Ciclo n. XXXVII

La rappresentazione del passaggio dall'infanzia alla giovinezza in figure femminili dell'Antichità: un'analisi storico-pedagogica

Supervisore:

Chiar.ma Prof.ssa Evelina Scaglia

Tesi di Dottorato di Ricerca

Alice Locatelli

Matricola n. 1032437

ANNO ACCADEMICO 2023 / 2024

Con profonda gratitudine,
a chi c'è stato
e a chi c'è
in ogni percorso
e in ogni "passaggio".

«Mi accorgo, caro Lucilio, che non solo mi vengo correggendo, ma mi sto anche trasformando. […] Godo d'imparare qualcosa, appunto per insegnarla. Né infatti potrebbe recarmi diletto alcuna cosa, per quanto eccellente e utile, se dovessi saperla per me solo. Se mi fosse concessa la saggezza, a patto di tenerla nascosta in me, senza comunicarla ad altri, la rifiuterei: nessun bene ci dà gioia, senza un compagno».

Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, VI.

SOMMARIO

INTRODUZIONE……...5

1. Premessa 5
2. Aspetti e problemi metodologici 6
3. L'infanzia femminile nel mondo antico 10
4. Articolazione del lavoro 16

CAPITOLO 1. DA *PARTHÉNOS* A *GYNÉ*: LA RAPPRESENTAZIONE DELL'*AGOGHÉ* FEMMINILE NEL MONDO GRECO, TRA INFANZIA E GIOVINEZZA……23

1.1. Contesto storico-culturale dell'età arcaica: la centralità dei poemi omerici 23
1.1.1 Un esempio di figura femminile dall'*Iliade*: Andromaca 29
1.1.2 Un esempio dall'*Odissea*: Nausicaa, la *parthénos* 33
1.1.3 Un esempio dall'*Odissea*: Penelope, *gyné* e *méter* ideale 47

1.2. Altre due voci dall'età arcaica: le prospettive di Esiodo e Semonide sulla figura femminile 52

1.3. Un esempio di un percorso paideutico "inconsueto", al di fuori della domesticità: Saffo e il tiaso 60

1.4. I percorsi paideutici femminili tra età arcaica ed età classica: un confronto tra Sparta e Atene 67
1.4.1 Sparta: l'itinerario paideutico femminile tra disciplinamento e maternità 68
1.4.2 Atene: il percorso paideutico femminile tra riti di passaggio ed elementi simbolici 74

1.5. La permanenza della centralità del *gámos* in età classica 89
1.5.1 La necessità del matrimonio: Atalanta, un esempio tratto dal mito 94
1.5.2 L'accostamento tra matrimonio e morte: le vicende dell'*Ifigenia* di Euripide 100

1.6. Paradigmi femminili in cui rispecchiarsi: alcune proposte dal pensiero filosofico di età classica 106
1.6.1 Tracce del percorso paideutico femminile nel pensiero di Platone 106
1.6.2 La centralità della famiglia nel pensiero di Aristotele 110

1.7. Novità e continuità tra mondo classico ed età ellenistica 118
1.7.1 Le novità sul piano educativo e formativo 123

1.7.2 Simeta, voce di una donna innamorata e tradita..... 126

CAPITOLO 2. DA *VIRGO* A *UXOR*: MODELLI IDEALI, PERCORSI PAIDEUTICI E RITUALI FEMMINILI NEL MONDO ROMANO.....131

2.1. Il profilo di due figure femminili nel mito di fondazione della Città Eterna: Rea Silvia e Acca Larenzia..... 132

2.2. Le peculiarità di Roma in età monarchica: la centralità della "*familia*" e del "*mos maiorum*"..... 136

2.3. L'infanzia tra età monarchica ed età alto-repubblicana..... 140

2.4. Il ruolo dell'"*exemplum*" nel processo educativo e formativo della fanciulla romana: le vicende di Virginia e Lucrezia..... 145
2.4.1 Virginia..... 148
2.4.2 Lucrezia..... 150

2.5. Il passaggio all'età adulta tra età monarchica ed età repubblicana..... 154

2.6. Claudia, un "*exemplum*" di donna vissuta in età repubblicana 164

2.7. Cornelia e Sempronia: un confronto tra due "*mulieres et matres*" di età repubblicana..... 168
2.7.1 Cornelia..... 170
2.7.2 Sempronia..... 174

2.8. L'avvento del principato augusteo: la centralità della figura femminile nel programma politico del *princeps*..... 180

2.9. Le novità dell'età imperiale, tra I e II secolo d.C. 184
2.9.1 I risvolti della nascita e della diffusione del cristianesimo sull'infanzia e sulla giovinezza femminili..... 184
2.9.2 Alcuni tratti di un nuovo profilo femminile nei primi due secoli dell'età imperiale..... 187
2.9.3 Educazione e istruzione femminile tra I e II secolo d.C. 189

2.10. L'esemplificazione dell'itinerario femminile in due opere della prima età imperiale..... 194

2.11. La figura di Plutarco: elementi di contestualizzazione storico-culturale 195
2.11.1 L'infanzia secondo Plutarco..... 199

2.11.2 Il processo educativo secondo Plutarco 208
2.11.3 La centralità degli "*exempla*" nel processo di formazione femminile 212
2.11.4 La valenza educativa e formativa del matrimonio nell'esistenza di Euridice 220

2.12. Il romanzo di Longo Sofista: Dafni e Cloe 228
2. 12.1 L'infanzia di Cloe..... 237
2.12.2 La giovinezza di Cloe..... 239
2.12.3 L'affacciarsi del sentimento amoroso nella giovane Cloe 241
2.12.4 L'affiorare della gelosia e la prima "lezione d'amore"..... 248
2.12.5 I tre miti che prefigurano la "metamorfosi" di Cloe 251
2.12.6 La trasformazione di Cloe in moglie e madre 260

RIFLESSIONI CONCLUSIVE…….269

BIBLIOGRAFIA……...277
Edizioni, traduzioni, commenti di testi classici..... 277
Saggi e studi 279

INTRODUZIONE

Tota aetas partibus constat et
orbes habet circumductos maiores minoribus[1].

1. *Premessa*

Affidando le proprie riflessioni a quell'arte capace di custodire e rendere eterne le innumerevoli narrazioni che l'essere umano, unico tra tutti i viventi, è in grado di tessere grazie al *lógos* (λόγος)[2], il poeta elegiaco Mimnermo riprende, nella seconda metà del VII secolo a.C., un'immagine cara già ad Omero[3], ricordando agli interlocutori di ogni epoca che «siamo come le foglie nate alla stagione florida»[4], ben consapevole della fugacità della vita umana, costituita da una serie di *partes*, che prevedono un continuo *transire* da un'età all'altra. Tale constatazione – con la quale gli Antichi si sono confrontati costantemente, facendone un vero e proprio *tópos* (τόπος) che attraversa le riflessioni di poeti e scrittori lungo le varie epoche storiche – viene sottolineata con particolare incisività dall'antropologo francese Arnold Van Gennep quando, nel 1909, inaugura il suo celebre testo *Les rites de passage* ("I riti di passaggio")[5], affermando che «in qualsiasi tipo di società, la vita dell'individuo consiste nel passare successivamente da un'età all'altra»[6]. Infatti, la consapevolezza che l'esistenza umana sia scandita dal susseguirsi di età, ciascuna contraddistinta da proprie peculiarità, si pone come una certezza immutata e immutabile che avvicina gli Antichi

[1] Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, XII, a cura di G. Monti, Rizzoli, Milano 2018, p. 111: «Tutta la nostra esistenza è fatta di parti, è costituita, cioè, di cerchi più ampi che cingono cerchi sempre minori».
[2] Per un'analisi dei significati a cui rimanda tale concetto, cfr. G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, La Scuola, Brescia 2010, pp. 119-122; A. Potestio, *La circolarità non finita della pedagogia. Persona, relazione, «popolo»*, Studium, Roma 2023, pp. 17-27.
[3] Omero, *Iliade* VI, 146-149: «come stirpi di foglie, così le stirpi degli uomini; / le foglie, alcune ne getta il vento a terra, altre la selva / fiorente le nutre al tempo di primavera; / così le stirpi degli uomini: nasce una, l'altra si dilegua». Traduzione di R. Calzecchi Onesti.
[4] Frammento 8 G.P. = 2 W. Traduzione di F.M. Pontani.
[5] All'interno del volume, lo studioso si focalizza, in particolare, sui significati e sui vari rituali associati a gravidanza, parto, infanzia, giovinezza, fidanzamento, matrimonio, lutto.
[6] A. Van Gennep, *I riti di passaggio* [1909], trad. di M.L. Remotti, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 5.

ai Moderni, invitati a percorrere, pur nella diversità delle epoche storiche, un itinerario non dissimile, che accomuna ogni essere umano[7].

2. *Aspetti e problemi metodologici*

Tali suggestioni – che affondano le loro radici nei tempi più remoti senza perdere, per questo, la loro capacità di offrire riflessioni universali, con le quali ciascuno, nell'arco della propria esistenza, non può fare a meno di confrontarsi – sono utili per introdurre il tema di questa ricerca, nella quale si propone un itinerario che analizza, dal punto di vista storico-pedagogico, quella *pars* della vita umana compresa tra l'infanzia e la giovinezza, mettendo in evidenza le modalità con cui il passaggio tra queste due fasi dell'esistenza avviene per la figura femminile[8], lungo un arco cronologico che, dal mondo greco arcaico (ca. VIII secolo a.C.), giunge all'età romana imperiale (ca. III secolo d.C.).

In tal modo, questa analisi si colloca tra gli studi di carattere storico-educativo che indagano la figura femminile, rimasta per secoli nel «silenzio» e nella «ritiratezza»[9], sulla quale solo dagli ultimi decenni del Novecento[10], gli studiosi hanno iniziato a porre in maniera sistematica la loro attenzione, facendo emergere aspetti rimasti, fino a quel momento, inesplorati o quantomeno adombrati dalla figura maschile. Considerata a lungo nella veste di «"custode" del lavoro domestico e del lavoro di cura infantile

[7] Come noto, questi temi verranno approfonditi dalla psico-pedagogia dell'età evolutiva. Cfr. ad esempio, E. H. Erikson, *The Life Cycle Completed*. *A Review*, Norton & Co, New York/London 1982; E. H. Erikson, *Infanzia e società* [1950], trad. it., Armando editore, Roma 2008.

[8] Cfr. G. Duby, M. Perrot, *Storia delle donne in Occidente*, vol. I: *L'Antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1990.

[9] C. Covato, *Idoli di bontà. Il genere come norma nella storia dell'educazione*, Unicopli, Milano 2014, p. 9.

[10] A titolo esemplificativo, si pensi a: E. Becchi, *Essere bambine ieri e oggi: appunti per una preistoria del femminile*, in L. Cipollone (a cura di), *Bambine e donne in educazione*, FrancoAngeli, Milano 1990, pp. 29-41; G. Zarri, *La formazione della "storia delle donne"*, in Ead. (a cura di), *La memoria di lei. Storia delle donne, storie di genere*, SEI, Torino 1996, pp. 26-58; S. Ulivieri, *Educare al femminile*, ETS, Pisa 1997; C. Covato, *Educare bambine nell'Ottocento*, in S. Ulivieri (a cura di), *Le bambine nella storia dell'educazione*, Laterza, Roma-Bari 1999; Ead., *Memorie discordanti. Identità e differenze nella storia dell'educazione*, Unicopli, Milano 2007; G. Seveso, *Maternità e vita familiare nella Grecia antica*, Studium, Roma 2012; S. Ulivieri (a cura di), *Corpi violati. Condizionamenti educativi e violenza di genere*, FrancoAngeli, Milano 2014. Sui percorsi educativi previsti per le bambine e le fanciulle, cfr.: S. Ulivieri, *Educazione al femminile. Una storia da scoprire*, Guerini, Milano 2007; G. Seveso (ed.), *Corpi molteplici. Differenze ed educazione nella realtà di oggi e nella storia*, Guerini, Milano 2017; F. Borruso, R. Gallelli, G. Seveso (a cura di), *Dai saperi negati alle avventure della conoscenza. Esclusione ed emancipazione delle donne nei percorsi educativi fra storia e attualità*, Unicopli, Milano 2023.

(*trophé*, τροφή) nell'intimità dell'ambiente familiare»[11], infatti, la figura femminile rischia di essere restituita tramite una lettura riduttiva, che la concepisce come "fissa e immutabile" lungo le diverse epoche storiche, soprattutto in quelle più remote, anche a causa della scarsità delle fonti disponibili.

Si rivela, invece, interessante indagare le modalità con cui il suo profilo viene tratteggiato nel mondo antico, nel quale affondano le radici della cultura occidentale, ponendo l'attenzione sui significati che assume la fase di passaggio tra l'infanzia e la giovinezza, attraverso l'intreccio di una pluralità di sguardi – storico-culturale[12] e pedagogico, *in primis* – che consentono di far emergere le tracce di quelle processualità educative e formative che hanno per protagonista la figura femminile. Tracciare un percorso diacronico che si focalizza sul mondo greco e su quello romano risulta, infatti, significativo non tanto per trovare risposte a una «semplice curiosità erudita»[13], quanto per ricostruire le peculiarità della fase di passaggio tra l'infanzia e la giovinezza, confrontandosi, dal punto di vista epistemologico e metodologico, con la graduale «storia del "farsi" del pensiero pedagogico»[14], frutto di una "sedimentazione" continua di saperi, consapevolezze e prassi che affondano le radici nell'antica *paideía* (παιδεία). Infatti, sebbene in questo periodo storico non sia presente un «sapere pedagogico codificato»[15], è proprio nell'Antichità che si colloca «lo sviluppo di un "agire educativo" […] ricostruibile attraverso gli ideali e le consuetudini rinvenibili nella narrazione letteraria»[16].

---

[11] A. Potestio, E. Scaglia, *Donne e lavoro nel Novecento. Sguardi di una pedagogia al femminile*, Studium, Roma 2022, p. 8.

[12] Si fa qui riferimento alla concezione di storia dell'educazione come storia culturale, introdotta da Dominique Julia. Per storia culturale dell'educazione si intende «la storia delle mentalità, dei comportamenti, dei costumi, dei simboli, dei modelli, dei miti, che hanno avuto, nei rapporti intergenerazionali, una dimensione formativa: storia, in altri termini, delle diverse valenze educative – dirette ma più spesso indirette – e dei differenti effetti di "costruzione" della personalità connessi ai processi culturali». Cfr. D. Julia, L. Pazzaglia, C. Betti, G. Tognon, *La storia dell'educazione come storia culturale. Interventi a cura di Fulvio De Giorgi*, in «Contemporanea, Rivista di storia dell'800 e del '900», 2 (2004), p. 259.

[13] E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. La donna nell'antichità greca e romana*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 13.

[14] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia, Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, Studium, Roma 2020, p. 12.

[15] *Ibid*., p. 8.

[16] *Ibidem*. Come noto, sarà dall'Età moderna in poi che prenderà progressivamente forma una riflessione propriamente pedagogica, rivolta alle bambine e alle fanciulle. Si pensi, a solo titolo esemplificativo, al *Traité de l'éducation des filles* (= *L'educazione delle fanciulle*, 1687) di François de Salignac de la Mothe-Fénelon (1651-1715), dove l'autore sottolinea l'importanza di dedicare attenzione all'educazione della figura femminile, poiché la donna-madre rappresenta la figura ideale di educatrice della prima infanzia, descritta come «previdente, laboriosa, semplice, sincera e sensibile, dedita al marito,

Ponendosi, dunque, sulle tracce di una graduale maturazione – che avviene lungo i secoli – di quelle processualità educative e formative che consentono alla bambina di acquisire la propria identità di adulta, due sono le dimensioni che qui vengono intrecciate: da un lato, quella "genealogica"[17], che mira a ricostruire, tramite il *lógos* (λόγος) un discorso che illustri la *ghénesis* (γένεσις)[18] di quei processi educativi e formativi di cui la figura femminile risulta destinataria; dall'altro, quella "morfologica"[19], indagando le varie e particolari «forme» (dal greco μορφή, *morphé*) che il passaggio da un'età all'altra assume nelle vicende di alcune figure rappresentative, colte nell'unicità e nell'irripetibilità della loro esperienza, così come viene restituita dalle fonti considerate.

Accanto alla contestualizzazione storica e culturale, la ricerca prevede, infatti, l'analisi parallela delle vicende di alcune figure femminili, tratte da generi letterari di

---

all'amministrazione domestica e all'educazione dei figli e, in quanto tale, garante dell'equilibrio e della serenità della società intera», oppure all'*Emilio* (1762) di Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) dove, nel quinto libro, ampia parte è dedicata alla descrizione del percorso educativo e formativo di Sofia, nel quale emergono quei *tópoi* che, fin dall'Età antica, definiscono la figura femminile ideale. Cfr. E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia, Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 12; J.-J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, ed. a cura di A. Potestio, Studium, Roma 2016.

[17] Per un approfondimento sul metodo genealogico tra fenomenologia ed ermeneutica, cfr.: J. Derrida, *Della Grammatologia* [1967], Jaca Book, Milano 1969; S. Natoli, *Ermeneutica e genealogia*, Feltrinelli, Milano 1979; H.G. Gadamer, *Verità e metodo* [1960], Bompiani, Milano 1983; M. Foucault, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura* [1969], Rizzoli, Milano 2009.

[18] Chiaramente, tale ricostruzione viene condotta dal punto di vista contemporaneo, con tutti i limiti intriseci che ogni prospettiva reca necessariamente con sé. Interessante, a questo proposito, l'espressione di Carlo Sini – «movimento retrogrado del vero» – che, ripresa da Henri Bergson, indica il movimento paradossale dell'istanza genealogica che caratterizza il procedere del pensiero (cfr. C. Sini, *Idoli della conoscenza*, Cortina, Milano 2000).

Sul tema della ricostruzione storica attraverso le fonti e i documenti, cfr. le riflessioni di M. Foucault in *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura* [1969] Rizzoli, Milano 2009, pp. 9-10: «è più che evidente che da quando esiste una disciplina come la storia, ci si è serviti di documenti, si sono interrogati, ci si è interrogati su di loro; si è chiesto loro non soltanto che cosa volevano dire, ma se dicevano la verità e che garanzie ne fornivano, se erano sinceri o falsificatori, bene informati o ignoranti, autentici o alterati. Ma tutti questi problemi e tutta questa grande inquietudine critica miravano ad un unico fine: ricostituire, a partire da quello che – a volte soltanto per allusioni – dicono questi documenti, il passato da cui emanano e che ormai si è perduto dietro di loro; il documento veniva sempre trattato come il linguaggio di una voce ormai ridotta al silenzio, come la sua traccia tenue, ma per fortuna ancora decifrabile. Ora, a seguito di un mutamento che non data da oggi, ma che indubbiamente non si è ancora concluso, la storia ha cambiato posizione nei confronti del documento: come compito principale s'impone non quello di interpretarlo, non quello di determinare se dice la verità e quale sia il suo valore espressivo, ma quello di lavorarlo dall'interno e di elaborarlo: lo organizza, lo seziona, lo distribuisce, lo ordina, lo suddivide in livelli, stabilisce delle serie, distingue ciò che è pertinente da ciò che non lo è, individua degli elementi, definisce delle unità, descrive delle relazioni. Per la storia il documento non costituisce quindi più una materia inerte attraverso la quale essa tenta di ricostruire quello che hanno fatto o detto gli uomini, ciò che è passato ed ha lasciato solo una traccia».

[19] Si veda a questo proposito il testo di G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., in particolare il capitolo 2 "Genealogia dell'esperienza umana" (pp. 32-51) e il capitolo 3 "Morfologia dell'esperienza umana e genealogia dell'educazione, della formazione e dell'istruzione" (pp. 52-94).

diversa natura (poema epico, mito, poesia, "romanzo",…), funzionali a porsi sulle tracce dell'*agoghé* femminile (ἀγωγή), qui intesa come categoria pedagogica che rimanda a quel processo di graduale "ascesa" (dal verbo greco *ágo*, ἄγω) e maturazione intrapreso dalla fanciulla, grazie alla guida di figure che rappresentano per lei dei veri e propri *magis*[20], ai quali ella è affidata e si affida, per giungere a una progressiva definizione della propria identità di donna adulta, sulla base di quel modello ideale riconosciuto e previsto dalla società. Tale concetto, infatti, di cui fin dai testi più antichi affiorano delle tracce, viene qui utilizzato, come verrà di volta in volta precisato, nel significato etimologico del termine, che rimanda a quella figura che, tra due, «è di più», anche solo per il fatto che dispone di maggiori conoscenze.

Non si tratta, dunque, di applicare in modo anacronistico categorie contemporanee a fonti antiche che, chiaramente, essendo frutto di un diverso contesto storico-culturale, non si qualificano come "pedagogiche", quanto di porsi sulle tracce di quegli aspetti che troveranno la loro compiutezza dall'Età moderna in poi, divenendo dei veri e propri *tópoi* (τόποι), a cui gli autori delle epoche successive attingeranno per definire il profilo e il percorso formativo femminile.

In tal modo, lo studio della fase di passaggio tra infanzia e giovinezza si articola lungo due direttrici parallele, ossia, da un lato, la ricostruzione delle peculiarità della *paideía* (*paideía*) greca e romana, con particolare attenzione alla descrizione delle processualità educative e formative dello specifico contesto preso in considerazione, dall'altro, l'analisi delle vicende di alcune figure femminili particolarmente significative dal punto di vista pedagogico, identificate sia sulla base del loro valore emblematico – testimoniato anche dalla fortuna che ebbero nelle epoche successive –, sia in base alla possibilità di disporre effettivamente di elementi utili a illuminare specifici aspetti riguardo l'infanzia e/o la giovinezza femminili, considerata anche la complessità derivata dalla natura delle fonti (talvolta assenti o frammentarie). Gli ideali educativi e formativi di ogni epoca storica, infatti, non sono concepibili come disgiunti dalle vicende delle figure femminili di volta in volta analizzate. È proprio nella fase di passaggio, poi, che questi processi confluiscono e si mostrano strettamente dipendenti e intrecciati, rivelandosi determinanti per quella "forma" che la bambina-fanciulla assumerà una volta divenuta adulta.

[20] G. Bertagna, *Introduzione*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, Studium, Roma 2018, p. 27.

Inoltre, un ulteriore elemento da considerare è rappresentato dal fatto che soffermarsi sul tema del femminile in età antica implica, dal punto di vista storico-culturale e pedagogico, il confronto con due grandi «silenzi nell'educazione»[21], strettamente intrecciati: il primo riguardante l'infanzia, il secondo la figura femminile.

3. *L'infanzia femminile nel mondo antico*

Ricostruire, infatti, il profilo e la vita delle bambine e delle fanciulle lungo questa fase storica si rivela inevitabilmente un'operazione complessa, che deriva innanzitutto dalla scarsità delle fonti a cui è possibile attingere e, in secondo luogo, dalla considerazione dell'infanzia propria delle società antiche, nelle quali tale periodo dell'esistenza si configura come una fase di transizione, da superare il prima possibile[22], dove il *paîs* (παῖς) appare, con le parole di Egle Becchi, un «soggetto abbozzato»[23], «ininteressante perché fisicamente precario, economicamente non produttivo, intellettualmente immaturo, moralmente non imputabile»[24]. Nota, infatti, è la condizione di esclusione e marginalità[25] riservata alle bambine e, in generale, ai più piccoli vissuti nelle epoche più remote, come evidenziato da vari autori, tra i quali Lloyd DeMause[26].

---

[21] S. Ulivieri, *I silenzi sociali: l'infanzia, i giovani, le donne. Una storia ai margini*, in F. Cambi, S. Ulivieri (a cura di), *I silenzi nell'educazione. Studi storico-pedagogici*, La Nuova Italia, Firenze 1994, pp. 53-71.

[22] Dal punto di vista storiografico, solo dal 1960 – data in cui lo storico francese Philippe Ariès pubblica il fortunato volume *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime* (= *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*) – anche in Italia si inizia gradualmente a dedicare una maggiore attenzione alla storia dell'infanzia, concepita come settore strettamente correlato con la storia dell'educazione, «proprio perché legato intrinsecamente ad un soggetto, l'infanzia, che per secoli è stato al centro delle riflessioni pedagogiche e formative». Per approfondire, si vedano i seguenti testi: M.T. Maiocchi, *Edipo in società. Nascita del sentimento familiare e ideale dell'infanzia*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 11; P. Ariès, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna* [1960], trad. it., Laterza, Bari 1968; L. Trisciuzzi, *La scoperta dell'infanzia*, Le Monnier, Firenze 1976; F. Cambi, C. Di Bari, D. Sarsini, *Il mondo dell'infanzia. Dalla scoperta, al mito, alla relazione di cura*, Apogeo, Milano 2012; S. Ulivieri, *Per una storia dell'infanzia. Nuove metodologie e linee plurali di ricerca e di interpretazione*, in L. Dozza, S. Ulivieri (a cura di), *L'educazione permanente a partire dalle prime età della vita*, FrancoAngeli, Milano 2016; E. Becchi, A. Semeraro (a cura di), *Archivi d'infanzia. Per una storiografia della prima età*, La Nuova Italia, Milano 2001; C. Covato, S. Ulivieri (a cura di), *Itinerari nella storia dell'infanzia. Bambine e bambini, modelli pedagogici e stili educativi*, Unicopli, Milano 2001, pp. 9-10.

[23] E. Becchi, *L'Antichità*, in E. Becchi, D. Julia (a cura di), *Storia dell'infanzia. Dall'Antichità al Seicento*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 3-29, p. 3.

[24] *Ibid.*, p. 4.

[25] S. Ulivieri (a cura di), *Le bambine nella storia dell'educazione*, cit., p. V.

[26] L. DeMause (a cura di), *Storia dell'infanzia* [1974], Emme, Milano 1983; E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 9.

Occorre, inoltre, tenere presente l'esistenza di "molte infanzie" femminili, per le quali è possibile disporre di una quantità non omogenea di informazioni: le testimonianze sui primi anni di vita delle bambine dei ceti più umili[27], infatti, risultano ancora meno numerose rispetto alle notizie che si possono ricavare sull'infanzia delle *élites*.

La ricostruzione che viene qui proposta è, dunque, inevitabilmente basata su quanto è stato tramandato da fonti che, nella maggioranza dei casi, offrono notizie di bambine e fanciulle appartenenti alle classi sociali più elevate.

La fanciulla, poi, appare come una figura appena abbozzata e «una sorta di enigma»[28], ancor più se ci si misura con il tentativo di coglierla nella fase di passaggio da un'età all'altra[29]. Infatti, come noto, solo dall'Età moderna in poi, la sua presenza diventa più massiccia nei testi letterari e nella trattatistica pedagogica e, dal XVIII secolo, i tratti di questo «soggetto socialmente fragile»[30] e, per lungo tempo, quasi del tutto «ignorato nella storia della cultura ufficiale»[31], si fanno gradualmente più definiti[32].

Alla luce di queste consapevolezze, è opportuno specificare che, per la fase storica considerata, le fonti letterarie, insieme a quelle epigrafiche, offrono un bacino di informazioni a cui attingere, che va necessariamente integrato con i dati raccolti da varie tipologie di documenti[33]. Infatti, «dell'età pre-adulta si sa poco e quel poco lo si deve ricavare con molta prudenza da fonti di marca diversa e spesso non coeve, cercando di

---

[27] C. Covato, S. Ulivieri (a cura di), *Itinerari nella storia dell'infanzia. Bambine e bambini, modelli pedagogici e stili educativi*, cit., p. 9.
[28] C. Covato, *Idoli di bontà. Il genere come norma nella storia dell'educazione*, cit., p. 37. Cfr. anche G. Sissa, *I generi e la storia. Femminile e maschile in rivoluzione*, il Mulino, Bologna 2024.
[29] *Ibidem*.
[30] C. Covato, S. Ulivieri (a cura di), *Itinerari nella storia dell'infanzia. Bambine e bambini, modelli pedagogici e stili educativi*, cit., p. 147.
[31] *Ibidem*.
[32] *Ibidem*. A partire dal XVIII secolo, infatti, è possibile rintracciare numerose rappresentazioni di una bambina ideale destinata a svolgere un preciso ruolo normativo all'interno della società. Nonostante dagli anni Sessanta del Novecento gli studiosi abbiano iniziato a dedicare una maggiore attenzione all'infanzia, la bambina, tuttavia, ne ha beneficiato in misura minore, poiché, rispetto alla figura maschile, è stata spesso ritenuta «un soggetto trascurabile», non degno di indagine e di ricerca. A questo proposito, si veda S. Ulivieri (a cura di), *Le bambine nella storia dell'educazione*, cit., p. 3.
[33] E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. La donna nell'antichità greca e romana*, cit., p. 19; E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 10.

costruire griglie interpretative»[34], che consentano di tracciare un quadro che rispecchi il più possibile il contesto storico-culturale da cui derivano[35].

Inoltre, benché alcune donne, come Saffo nel mondo greco[36], siano riuscite a «rompere il muro del silenzio»[37], la nostra base documentaria è di origine maschile[38], emblema di un'esclusione che condanna la figura femminile inesorabilmente al silenzio[39], come ben sintetizza la frase, tratta dall'*Iliade*, che Telemaco rivolge alla madre Penelope, quando la invita a tornare nelle proprie stanze ad occuparsi di «telaio e conocchia», dal momento che la parola è «cura degli uomini» (μῦθος δ' ἄνδρεσσι μελήσει)[40]. Spesso, infatti, nel corso dei secoli, tutto ciò che pertiene l'universo femminile viene relegato «nell'ombra e nel silenzio», privato della possibilità di qualificarsi come protagonista «di un discorso proprio e autonomo»[41].

Dalle fonti, inoltre, emerge, spesso, quel modello di «donna-materia», secondo il quale la figura femminile è dotata di una ragione «imperfetta, incapace di volontà e, pertanto, da porre sotto il controllo del marito»[42].

Nonostante, poi, alcune figure femminili, elevando la poesia a strumento per eccellenza al quale affidare gioie, dolori e sentimenti quotidiani, «parlarono di se stesse e intervennero come protagoniste nel mondo intellettuale, dimostrando attitudini non solo uguali a quelle maschili ma a volte intelligenza, sensibilità, creatività superiori»[43], spesso sono giunti solo nomi – come quelli di Telesilla, Prasilla, Erinna, Anite, Nosside,… – che rendono di fatto impossibile ricostruire il loro vissuto. Come noto, è solo dall'Età moderna in poi che gradualmente si fa strada la possibilità di accedere a

[34] E. Becchi, *L'Antichità*, in E. Becchi, D. Julia (a cura di), *Storia dell'infanzia. Dall'Antichità al Seicento*, cit., pp. 3-4.
[35] N. Bernard, *Donne e società nella Grecia antica*, Carocci, Roma 2011, p. 15.
[36] Sulla figura di Sulpicia, si veda E. Cantarella, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, Feltrinelli, Milano 2021[14], pp. 126-131.
[37] E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. La donna nell'antichità greca e romana*, cit., p. 110; V. Longoni, *C'era in Atene una bella donna. Etère concubine e donne libere nella Grecia antica*, Enciclopedia delle donne, Milano 2019.
[38] N. Bernard, *Donne e società nella Grecia antica*, cit., p. 15.
[39] *Ibid*., p. 130; S. Ulivieri, *I silenzi sociali: l'infanzia, i giovani, le donne. Una storia ai margini*, in F. Cambi, S. Ulivieri (a cura di), *I silenzi nell'educazione. Studi storico-pedagogici*, cit., pp. 53-71.
[40] Omero, *Odissea* I, 356-359: «Su, va' nelle tue stanze e attendi ai lavori tuoi, / telaio e conocchia, e alle ancelle comanda che pensino / a lavorare. Il parlare sia cura degli uomini, / di tutti, e soprattutto di me, che ho il comando qui in casa». Traduzione di V. Di Benedetto.
[41] S. Ulivieri, I. Biemmi (a cura di), *Storie di donne. Autobiografie al femminile e narrazione identitaria*, Guerini scientifica, Milano 2011, p. 23.
[42] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 29; V. Andò, *Modelli culturali e fisiologia della maternità nella medicina ippocratica*, in G. Fiume (a cura di), *Madri. Storia di un ruolo sociale*, Marsilio, Venezia 1995, pp. 33-44.
[43] E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. La donna nell'antichità greca e romana*, cit., p. 110.

una maggiore ricchezza di fonti[44], di cui, talvolta, sono autrici proprio le donne, rimaste a lungo «invisibili» anche per il fatto che «loro stesse, le loro esperienze e attività, i loro spazi non apparivano degni di interesse storico»[45].

Le fonti, poi, quando prendono in considerazione il mondo femminile, si limitano a ricostruire le vicende di cui furono protagoniste figure eccezionali[46] che, artefici di gesti inconsueti, seppero distinguersi, divenendo emblema di particolari virtù.

Correlato al tema delle fonti, un altro aspetto da tenere in considerazione nello studio del mondo femminile in età antica emerge sul piano linguistico, dal quale è possibile trarre ulteriori elementi circa la considerazione riservata alle bambine e alle fanciulle nella società greca e romana, «figurette appena delineate» che «costellano la storia dell'infanzia»[47]. Emerge, infatti, una certa difficoltà a individuare le peculiarità della figura femminile: per riferirsi alla "bambina", i Greci e i Romani non si avvalgono di un termine specifico, ma utilizzano indifferentemente lo stesso con cui indicano il "bambino": da *paîs* (παῖς) che indica, in maniera indistinta, il "figlio" e la "figlia", come anche il "fanciullo" e il "servo", a *téknon* (τέκνον) "figlio/a, prole", da *bréphos* (βρέφος) "neonato, feto", a *néos* (νέος) con cui si fa riferimento sia al bambino che al giovane[48].

La scarsa considerazione riservata alla figura femminile è visibile anche nell'iconografia, soprattutto per le fasi più antiche: nel mondo greco, ad esempio, le bambine e le ragazze risultano quasi introvabili fino a tutto il periodo arcaico e fanno la loro comparsa «con un ritardo di almeno due generazioni rispetto alle figure maschili»[49]. Significativa, poi, è anche la modalità con cui la figura femminile viene rappresentata: le forme del corpo, accennate in modo molto semplificato, risultano prive

[44] A. Cagnolati, *Biografia e formazione. Il vissuto delle donne*, Simplicissimus Book Farm, Milano 2012.
[45] G. Bock, *Storia, storia delle donne, storia di genere*, Estro strumenti, Firenze 1988, pp. 14-15.
[46] E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. La donna nell'antichità greca e romana*, cit., p. 19.
[47] E. Becchi, *I bambini nella storia*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 87. Si veda, in particolare, il terzo capitolo del volume, dedicato alle bambine: pp. 87-145.
[48] E. Becchi, *L'Antichità*, in E. Becchi, D. Julia (a cura di), *Storia dell'infanzia. Dall'Antichità al Seicento*, cit., p. 3; G. Seveso, *L'educazione delle bambine nella Grecia antica*, FrancoAngeli, Milano 2010, p. 19; E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 8. Egle Becchi fa notare che nella storia dell'infanzia «predomina un bambino neutro (*das Kind* tedesco, *the child* inglese), che quando diviene oggetto di un discorso è perlopiù un maschio». Cfr. E. Becchi, *I bambini nella storia*, cit., p. 87.
[49] Cfr. G. Seveso, *L'educazione delle bambine nella Grecia antica*, cit., p. 21. In generale, sul tema iconografico e sul ruolo delle immagini, cfr. anche O. Niccoli, *Vedere con gli occhi del cuore. Alle origini del potere delle immagini*, Laterza, Roma-Bari 2011.

di «un vero e proprio studio anatomico»[50]. Sarà solo nelle epoche successive, infatti, che anche il corpo femminile diverrà oggetto di uno sguardo differente, capace di restituire quelle peculiarità e quei dettagli che lo distinguono da quello maschile, benché permarrà la tendenza a proporre «un'immagine molto stereotipata» della bambina e della ragazza che, quando non è rappresentata come un adulto in miniatura, assume comunque le pose di una figura poco realistica, attorniata, ad esempio, da una colomba, simbolo di purezza e candore[51].

A Roma – spaziando tra *puera*, *puella*, *pupa*, *pusa*, *parva*, *pusilla*, *pullula*, *parvula*, *infantula*, ecc. – sono diversi i nomi con cui si indica ciò che di fatto appare «uno statuto vago, che in continuazione ci sfugge, ci sorprende, tradisce e delude ogni sforzo di determinazione»[52], a cui non corrisponde un riconoscimento di quelle caratteristiche proprie delle varie fasi di vita delle bambine e delle fanciulle. Tale assenza di terminologia specifica rende evidente la considerazione dell'infanzia propria dell'Antichità, concepita come una fase transitoria, compresa tra gli zero e i sette anni[53], in cui il bambino è visto, a prescindere dal sesso, come una sorta di «piccolo animale […] oggetto di *trophé* (τροφή)»[54].

A partire da queste consapevolezze, si intende dunque indagare il profilo di coloro sulle quali grava questo significativo «silenzio», attraverso una prospettiva storico-pedagogica, ponendo l'attenzione sulla figura femminile e su quelle relazioni «che diventano educative/formative, in prospettiva pedagogica, a partire dal loro essere asimmetriche»[55].

Se, tuttavia, l'esperienza vissuta dal *paîs*, per sua stessa natura, è precaria e destinata a finire (*ex-perire*)[56], l'analisi delle fonti che ne tramandano traccia la rendono

[50] *Ibidem*; G. Seveso, *Alcune riflessioni sulle rappresentazioni dell'infanzia e dei bambini nella Grecia antica*, in «Studium Educationis», 13, 3 (2012), pp. 19-36. Cfr. anche A. Cagnolati (a cura di), *Tra negazione e soggettività. Per una rilettura del corpo femminile nella storia*, Guerini, Milano 2007; P. DuBois, *Il corpo come metafora. Rappresentazioni della donna nella Grecia antica*, Laterza, Roma-Bari 1990.
[51] G. Seveso, *L'educazione delle bambine nella Grecia antica*, cit., pp. 22-23.
[52] R. Frasca, *Figure e vicende di bambine romane*, in S. Ulivieri (a cura di), *Le bambine nella storia dell'educazione*, cit., p. 3.
[53] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 8.
[54] *Ibid*., p. 11.
[55] A. Potestio, *La circolarità non finita della pedagogia. Persona, relazione, «popolo»*, cit., p. 35.
[56] «In termini più figurati ed estremi, potremmo dire che "ha esperienza" chi "muore" (*perisce*) ad una cosa, ma rinasce subito ad un'altra (*ex-perisce*) […] Morte, perché chiunque comincia un'esperienza, se pure non sa come andrà a finire, è sicuro, comunque, che la finirà. Vi entra, si mette alla prova, la

eloquente ancora oggi: infatti, «ogni esperienza ed esistenza si rivelano per quello che sono solo nel *dis-corso*, nella trama delle parole che le narrano»[57]. Proprio su quelle fonti che offrono narrazioni, infatti, si rivela interessante porre l'attenzione, attingendo a una pluralità di generi letterari, come il mito, la tragedia, il "romanzo", funzionali a far emergere quelle tracce e quelle peculiarità dell'itinerario educativo e formativo femminile nel passaggio dall'infanzia alla giovinezza.

La letteratura, infatti, non solo offre modelli, figure rappresentative e veri e propri *exempla*, bensì «regala ai lettori uno straordinario repertorio di casi singoli»[58], colti nelle loro specificità, prerogative e unicità. Non è, infatti «la letteratura che si proietta sull'esperienza e sull'esistenza umane, ma sono al contrario l'esperienza e l'esistenza umane, che per conoscersi più a fondo, si proiettano, nell'invenzione letteraria narrativa»[59], in una circolarità da cui entrambe traggono alimento. Inoltre, la vita stessa si pone, con le parole di Paul Ricœur, come «un tessuto di storie raccontate»[60] che, sistematizzate nella forma del mito, della tragedia, del romanzo, ecc., consentono di gettare luce su un fenomeno[61].

Attingendo a tali fonti, infatti, è possibile spostare il cuore dell'analisi dalla bambina-ragazza in crescita definita "a livello generale", alla bambina-ragazza colta secondo una prospettiva idiografica. Analizzando l'*ex-perientia*[62] concreta di quelle

---

attraversa, la incontra, ma poi, in un modo o nell'altro, la conclude. In questo senso, implica un abbandonare, un consumare qualcosa che non ci sarà più. Rinascita, però, allo stesso tempo, perché chiunque "esca fuori" da un'esperienza compiuta, alla latina "perfetta" perché del tutto realizzata, senza più alcuna possibilità di andare diversamente da come è andata, ne ricomincia comunque un'altra, nuova, diversa da quella precedente orma "morta" nel tempo e nello spazio, di cui non sa, però, a priori, l'esito e proprio per questo "imperfetta", ancora da compiere». Cfr. G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., p. 79.

[57] G. Bertagna, *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 53.

[58] A. Mazzini, *Da un lavoro al proprio lavoro. Una teoria dell'educazione e formazione nella letteratura per l'infanzia e l'adolescenza*, Marcianum Press, Venezia 2022, p. 12.

[59] G. Bertagna, *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 55

[60] P. Ricœur, *Tempo e racconto. Il tempo raccontato* [1985], III, Jaca Book, Milano 1988, p. 376.

[61] A. Mazzini, *Da un lavoro al proprio lavoro. Una teoria dell'educazione e formazione nella letteratura per l'infanzia e l'adolescenza*, cit., p. 39.

[62] La parola "esperienza" deriva dal latino *ex-perientia*. Scrive Bertagna: «l'*ex*, prefisso, esprime la posizione di chi è appena uscito fuori da qualcosa, ha appena terminato e superato una prova. […] Come se si fosse sopravvissuti ad uno scampato pericolo. *Perientia*, infatti, nasce dalla radice indoeuropea *per-*, che richiama il contrario di *ex*: la posizione di chi sta facendo una prova per nulla scontata e controllabile nel suo esito da parte di chi la compie o la osserva, perché esposta all'accadere imprevisto, spesso funesto di moltissimi fattori incontrollati e incontrollabili; radice che si ritrova poi nel greco *peirao*, nel latino arcaico *perior* (il nostro verbo *tentare*), nel latino *perire* (da *per-* e da *-ire*, andare), nel vocabolo *periculum*». Cfr. G. Bertagna, *Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., pp. 78-79.
Inoltre, l'importanza che assume la narrazione in prospettiva pedagogica emerge anche tenendo in considerazione il fatto che l'esperienza e l'esistenza umane non sono mai «ferme» né «mai riconducibili

figure femminili restituite dalle fonti narrative, dunque, si intende individuare tracce di quei processi di istruzione, educazione e formazione, di cui una bambina/fanciulla/donna specifica, dotata di un proprio nome, risulta destinataria, mettendone in evidenza le peculiarità, nella consapevolezza che sono le relazioni che intesse, le sue esperienze e i saperi di cui dispone, a rivelarsi determinanti per l'acquisizione progressiva di una specifica "forma" che, tuttavia, – occorre specificarlo – si rivela spesso, in questa fase storica, frutto più di un *educare*[63] inteso come "allevare e far crescere", che di un *educĕre*[64] ovvero di un "trarre fuori"[65].

4. *Articolazione del lavoro*

Tenendo presenti gli elementi fin qui definiti, l'itinerario proposto risulta articolato in due capitoli, il primo dei quali illustra le modalità con cui, nel mondo greco – lungo l'età arcaica, classica ed ellenistica – si declina, per la figura femminile, il passaggio dall'infanzia alla giovinezza. Nella ricostruzione delle processualità educative e formative rivolte alla fanciulla lungo questo periodo storico, un'attenzione specifica viene dedicata a quei riti di cui ella risulta destinataria nel mondo greco fino al *gámos* (γάμος), il matrimonio, che sancisce l'avvenuto passaggio dalla condizione di *parthénos* (παρθένος, "ragazza") a quello di *gyné* (γυνή), ossia moglie e futura madre.

In questa prima parte, infatti, l'argomentazione prevede l'accostamento tra tre piani, che vengono qui posti in relazione: quello del "rito", quello del "mito" e quello del "pensiero filosofico", riprendendo una scansione posta in risalto da Jean-Pierre Vernant e da Ernst Cassirer[66], che consente, attraverso l'intreccio tra questi elementi, di intessere una trama capace di restituire quella pluralità di elementi simbolici e narrativi che ruotano attorno a un tema così articolato, quale si rivela quello del passaggio tra due età della vita per la figura femminile, all'interno del contesto storico-culturale qui preso in considerazione.

---

ad una mera concatenazione lineare di cause ed effetti, ma sempre ad un aggrovigliato gomitolo di vorticose digressioni più o meno involontarie quali solo l'invenzione letteraria è in grado di evocare». Cfr. G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 122.

[63] G. Bertagna, *Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., p. 387.

[64] *Ibid*., p. 391.

[65] G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 122.

[66] Cfr. J.-P. Vernant, *Mito e religione in Grecia antica*, trad. it., Donzelli editore, Roma 2009, pp. 3-4; E. Cassirer, *Simbolo, mito e cultura*, a cura di D. P. Verene, trad. di G. Ferrara, Laterza, Roma-Bari 1985.

Accanto alla ricostruzione storico-culturale, poi, si snoda l'analisi pedagogica del profilo di alcune figure femminili particolarmente significative, a partire dai primi ritratti delineati nelle fonti letterarie. Infatti, una tematica rilevante è costituita proprio dalla definizione, fin dall'età arcaica, di modelli femminili ideali, che assumono una peculiare valenza paideutica, in quanto si offrono alle fanciulle come paradigmi femminili in cui rispecchiarsi, nel momento in cui la loro identità sta via via "prendendo forma".

Ponendo, dunque, in risalto il ruolo che Omero, *initium* della *paideía* (παιδεία) arcaica, riveste in qualità di educatore per eccellenza della Grecia antica[67], viene proposta, sulla base degli elementi che è possibile ricavare dalla lettura dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, un'analisi pedagogica che evidenzia le peculiarità della figura femminile omerica, sottolineando quei tratti che concorrono a sancirne il valore paradigmatico. I poemi omerici, infatti, prima traccia del canone pedagogico europeo[68], assumono una particolare rilevanza, perché non solo definiscono dei modelli femminili ideali in cui rispecchiarsi, ma anche veicolano quei *tópoi* (τόποι) che, dall'età arcaica, attraversano le varie epoche storiche, divenendo degli attributi che, fin dall'infanzia, concorrono alla progressiva formazione della figura femminile. Dunque, benché risultino assenti figure femminili infantili – aspetto che, come evidenziato in precedenza, va letto alla luce di quella scarsa attenzione rivolta a tale fase dell'esistenza – i due poemi si rivelano interessanti, in quanto consentono di tratteggiare il profilo di tre protagoniste, accomunate, secondo prospettive differenti, dal tema del "passaggio" e della "trasformazione".

Se Nausicaa rappresenta la giovane *parthénos* (παρθένος) che, dopo l'incontro con Odisseo, si sente attraversare da una sorta di "tenero desiderio amoroso" che non la lascia indifferente, mostrando così una certa evoluzione, Andromaca e Penelope, offrendo dei modelli di *gyné* (γυνή) in cui rispecchiarsi, si rivelano due figure che vivono anch'esse una situazione di "passaggio": la prima, infatti, da *gyné* (γυνή) di Ettore e *méter* (μήτηρ) del piccolo Astianatte sa che, dopo la morte del marito, la aspetta un futuro da vedova e schiava, mentre la seconda si trova in una condizione ambigua, a

[67] Platone, *Repubblica* X, 606 e; cfr. *Protagora* 339 a.
[68] F. Cambi (a cura di), *Sul canone della pedagogia occidentale*, Carocci, Roma 2009; E.M. Bruni, *Ispirarsi alla paideia. I modelli classici nella formazione*, Carocci, Roma 2021, p. 78.

cavallo tra l'essere vedova e l'obbligo di divenire nuova sposa, in linea con quanto previsto dalla società.

Parallelamente, emerge già nei poemi omerici il valore che, fin dall'infanzia, l'*oîkos* (οἶκος) assume nel processo educativo e formativo delle giovani, come testimonia Esiodo, che accenna a un tema cardine attorno al quale rifletteranno anche gli autori successivi, tra cui Senofonte, ossia quella distinzione tra gli spazi maschili e gli spazi femminili, ai quali si associano differenti tipologie di attività, in ragione delle differenti funzioni affidate dalla divinità all'universo maschile e a quello femminile.

Richiamando poi un genere letterario differente dal poema epico, ossia il mito, la figura di Pandora, che vive il passaggio da figura inanimata a vivente, si mostra significativa in quanto rappresenta la prima donna creata e donata agli uomini, la cui analisi consente di individuare le modalità con cui i Greci, fin da un tempo così remoto, definiscono la *gyné* (γυνή), concepita, nella narrazione esiodea, non come una compagna ma come la causa dell'infelicità umana. Ella, infatti, aprendo il celebre "vaso", determina un mutamento fondamentale nella condizione del genere umano, rendendo il mondo "un luogo desolato e inospitale", in cui per l'uomo non restano altro che «lacrimose cure», facendo così della figura femminile l'incarnazione di qualità negative e pericolose, dalle quali occorre rifuggire. In modo analogo, il riferimento a Semonide di Amorgo (VII-VI secolo a.C.), si rivela significativo per la sintesi che il poeta offre, nel suo "catalogo delle donne", di quelle caratteristiche che, secondo la sua prospettiva, devono contraddistinguere la donna ideale, tra le quali rientrano la corretta gestione del patrimonio e della casa, l'amore coniugale e la capacità di assolvere pienamente i doveri di moglie e madre, elementi che ritornano come veri e propri *tópoi* (τόποι) anche negli autori successivi.

In età arcaica, poi, la centralità che riveste il matrimonio, fulcro attorno a cui ruota l'esistenza femminile e centrale momento di passaggio, in quanto fondamento e atto di nascita della famiglia, è riscontrabile nei versi della poetessa Saffo, qui presa in considerazione in quanto prima voce poetica femminile a noi giunta, i cui componimenti offrono delle tracce per ricostruire le peculiarità del percorso educativo e formativo proposto alle fanciulle all'interno del suo tiaso, la cui esistenza lascia supporre che, nella Grecia arcaica, l'educazione all'interno dell'*oîkos* (οἶκος) non fosse

l'unica alternativa per le fanciulle appartenenti alle famiglie delle classi sociali più elevate.

Ripercorrendo le peculiarità della *paideía* (παιδεία) tra l'età arcaica e l'età classica, Sparta e Atene si impongono come due esempi che consentono di ricostruire i tratti dei processi di educazione e formazione rivolti alla figura femminile: attraverso il richiamo ai diversi riti di passaggio previsti ad Atene dai sette anni in poi, si evidenzia il valore paideutico che questi rivestono per la fanciulla, la cui esistenza è orientata al *gámos* (γάμος). Passando dal "rito" al "mito", la necessità del matrimonio viene sottolineata attraverso un esempio tratto da un celebre *mŷthos* (μῦθος), quello di Atalanta, con il quale viene consegnato all'universo femminile una sorta di avvertimento sull'impossibilità di rimanere per sempre *parthénos* (παρθένος). Il fatto poi che il matrimonio assuma per la figura femminile un importante valore simbolico – configurandosi come momento centrale che sancisce la morte simbolica della fanciulla e fonda la famiglia – viene sottolineato tramite la rievocazione di un secondo *mŷthos* (μῦθος), quello di Ifigenia, che rende evidente la "metamorfosi" che le nozze producono nella figura femminile.

Proprio da questo punto di vista, il riferimento alle proposte elaborate da Platone e Aristotele tra il V e il IV secolo a.C. appare particolarmente significativo. Il ricorso alla riflessione filosofica, infatti, consente di porsi sulle tracce di quei veri e propri paradigmi femminili, che giungeranno come eredità alle epoche successive. Se il primo offre nelle *Leggi* alcune interessanti riflessioni riguardo la *gyné* (γυνή) che si prepara a vivere il passaggio verso il ruolo di *méter* (μήτηρ, "madre"), il secondo delinea nell'*Etica Nicomachea* una visione più attenta al riconoscimento dell'importanza delle funzioni femminili all'interno dell'*oîkos* (οἶκος), sostenendo che marito e moglie svolgono funzioni diverse ma complementari. Lungo la medesima linea, si situa anche Senofonte che, nell'*Economico*, tratteggia una riflessione sulla figura femminile ideale, nell'ambito di un discorso più ampio riguardante l'amministrazione dell'*oîkos* (οἶκος), nel quale la sposa assume il ruolo di "ape laboriosa", riprendendo una metafora presente fin dall'età arcaica, come testimonia Semonide.

Il capitolo, infine, si conclude con la descrizione degli elementi di continuità e di novità sul piano educativo e formativo riscontrabili nella *paideía* (παιδεία) ellenistica, dove la figura femminile beneficia di uno spazio maggiore, sebbene secondo modalità

variabili a seconda dei diversi contesti specifici, come emerge dall'idillio di Teocrito, dal titolo *Le incantatrici*, nel quale la narrazione, condotta in prima persona dalla giovane Simeta, restituisce i tormenti amorosi della protagonista, consentendo di porre lo sguardo al "mondo interiore" femminile di una donna che si trova in una condizione ambigua, che la vede *a-párthenos* ("non più vergine") pur non avendo ancora vissuto il passaggio a sposa.

Il secondo capitolo è, invece, dedicato al mondo romano, analizzato secondo una prospettiva tesa a porlo in dialogo con il mondo greco, in nome di quel legame profondo con la grecità che permea Roma fin dalle sue origini. Come per la prima parte, l'articolazione del testo prevede la ricostruzione storico-culturale dei processi educativi e formativi di cui la figura femminile, dall'infanzia alla giovinezza, risulta destinataria, lungo l'età monarchica, repubblicana e imperiale, sulla base delle informazioni che è possibile trarre dalle fonti letterarie prese in considerazione. Il ricorso a queste ultime, poi, consente di tratteggiare il profilo di alcune figure femminili che, nella loro *ex-perientia*, si rivelano eloquenti, seppur da prospettive differenti, riguardo il tema del "passaggio" da una fase all'altra dell'esistenza.

Ponendo l'attenzione sul mito legato alla fondazione dell'*Urbs*, due sono le protagoniste a cui si accenna in apertura del secondo capitolo, Rea Silvia e Acca Larenzia, che vengono accostate non solo per via del ruolo che entrambe rivestirono, secondo la leggenda, nelle vicende più antiche della città, ma soprattutto in quanto, presentate dalla tradizione come le prime figure femminili che danno avvio alla storia plurisecolare di Roma, vivono entrambe una "trasformazione": la prima, da "fanciulla" a "Vestale" e poi da "Vestale" a "madre", mentre la seconda da "prostituta" a "madre adottiva" di Romolo e Remo. Benché all'interno del mito – il cui obiettivo è quello di narrare le vicende del fondatore eponimo della città – traspaiano solo delle tracce, il loro profilo appare ancor più interessante in quanto si rivelano due figure che deviano da quel modello femminile ideale che verrà sistematizzato nelle epoche successive e costantemente riproposto come "specchio", sulla base del quale l'identità della bambina e della fanciulla deve prendere gradualmente forma. Ricostruendo le peculiarità dei processi educativi e formativi previsti per la figura femminile, viene, infatti, posta una particolare attenzione alla valenza paideutica che, nel mondo romano, assume l'*exemplum* all'interno di quell'itinerario che conduce la bambina a incarnare il ruolo di

futura sposa e madre. Il richiamo alle vicende di due celebri figure femminili che si collocano tra la fine dell'età monarchica e l'inizio dell'età repubblicana – Virginia, modello per la fanciulla non ancora maritata (la *virgo*), e Lucrezia la *mulier* ideale – consente di porre in evidenza quei valori e quelle occupazioni a cui, secondo la tradizione, la figura femminile romana deve consacrare la sua esistenza, come testimoniano queste *fabulae*, per utilizzare il termine stesso a cui ricorre lo storico Livio nel raccontare tali episodi.

Effettuando, poi, il passaggio dal piano del "mito" al "rito", anche in questa seconda parte viene dedicata una particolare attenzione al matrimonio, che sancisce per la fanciulla, come nel mondo greco, l'effettivo ingresso nell'età adulta, nel quale convergono una serie di elementi simbolici che prefigurano la "metamorfosi" che la ragazza vive, una volta che le viene riconosciuta la sua nuova identità di sposa.

La valenza paideutica degli *exempla* e la centralità delle nozze nell'itinerario formativo della figura femminile sono riscontrabili nell'esistenza concreta delle matrone romane di cui le fonti hanno tramandato memoria, come nel caso di Claudia, il cui percorso di vita, seppur per brevi cenni, è restituito da un'iscrizione del II secolo a.C. Accanto a questa protagonista, i profili di Cornelia e Sempronia, entrambe mogli e madri, contribuiscono a evidenziare i tratti di due figure femminili di età repubblicana che appaiono l'una l'opposto dell'altra, ponendosi, proprio per questo motivo, l'una come un *exemplum* positivo nella quale la fanciulla può rispecchiarsi nel momento in cui si prepara a divenire madre, l'altra come un modello negativo dal quale occorre rifuggire.

All'età imperiale, infine, è dedicata una particolare attenzione, sia per gli importanti cambiamenti avvenuti in questa fase, tali da avere delle ripercussioni anche sul percorso educativo e formativo, nonché sullo stile di vita delle figure femminili – richiamate in apertura della sezione conclusiva – sia perché le due opere qui considerate, i *Moralia* di Plutarco e il "romanzo" di Longo Sofista, si rivelano due vere e proprie "miniere" che offrono, sebbene secondo prospettive differenti, preziosi elementi per ricostruire la fase di passaggio dall'infanzia alla giovinezza per la fanciulla. Da questo punto di vista, occorre sottolineare che la collocazione di due opere scritte in lingua greca all'interno di un capitolo dedicato al mondo romano è motivata, da un lato, dal criterio cronologico – entrambi gli autori, infatti, nonostante del secondo

non si disponga di notizie biografiche certe, sono vissuti in età imperiale –, dall'altro da quella duplicità linguistica e culturale che permea e fonda, come già esplicitato, il mondo romano per tutta la sua storia, tale da non essere scalfita nemmeno quando Roma, in seguito alle conquiste militari, giunge a detenere il pieno controllo politico dell'area orientale.

Se, dunque, mettendo in dialogo una pluralità di testi plutarchei tratti dai *Moralia*, è possibile tratteggiare un itinerario che, dall'infanzia, giunge al matrimonio, ponendo in risalto quelle sfumature che tale rito assume nel pensiero dell'autore – da leggere alla luce anche delle influenze esercitate su di lui dalla corrente filosofica dello Stoicismo –, l'opera di Longo Sofista appare una testimonianza eccezionale del percorso di vita di una fanciulla, Cloe, protagonista, insieme a Dafni, di un romanzo che fa del "diventare grandi" il tema principale attorno a cui ruota l'intera opera, scandita dal continuo *transire* delle stagioni, entro il quale si situa tanto il ciclo della natura quanto quello della vita umana.

Un particolare ringraziamento alla professoressa Evelina Scaglia e al professor Andrea Potestio per la supervisione scientifica profusa.

CAPITOLO 1

DA *PARTHÉNOS* A *GYNÉ*: LA RAPPRESENTAZIONE DELL'*AGOGHÉ* FEMMINILE NEL MONDO GRECO, TRA INFANZIA E GIOVINEZZA

1.1. *Contesto storico-culturale dell'età arcaica: la centralità dei poemi omerici*

«È proprio da Omero che la nostra storia deve iniziare, perché è da Omero che comincia, per non interrompersi più, la tradizione della cultura greca»[1]: con queste parole lo storico francese Henri-Irénée Marrou (1904-1977) introduce la sua celebre opera *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* (= *Storia dell'educazione nell'antichità*), apparsa a Parigi nel 1948, ponendo in risalto, fin dalle prima pagine, il ruolo di primo piano che il poeta di Smirne assume non solo dal punto di vista letterario, ma anche storico-educativo.

Come noto, probabilmente intorno alla metà dell'VIII secolo a.C.[2] risale la messa per iscritto dei poemi omerici che, «pur contenendo elementi di creatività poetica e situazioni appartenenti ad epoche storiche diverse»[3], costituiscono una fonte importante a cui attingere per ricostruire un quadro della Grecia di quest'epoca. Benché le vicende lì cantate non siano dotate di fondamento storico, tuttavia, i fatti e i personaggi descritti si caratterizzano per verosimiglianza: Omero, infatti, è autore di un «documento che trasmette la memoria di una "cultura" nella sua globalità»[4] e, come evidenzia Pierre Carlier[5], si può sostenere che, soprattutto il mondo di Odisseo, sia rappresentativo delle società greche dell'alto arcaismo.

---

[1] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità* [1948], edizione rivista e aggiornata a cura di L. Degiovanni, prefazione di G. Tognon, postfazione di P. Cesaretti e F. Lo Monaco, Studium, Roma 2016, p. 67.

[2] Nello specifico, sembra che la stesura vada collocata in area ionica tra il IX (per l'*Iliade*) e l'VIII secolo a.C. (per l'*Odissea*).

[3] G. Geraci, A. Marcone, *Storia antica*. *Dalla Preistoria al primo espandersi dell'Islam*, con la collaborazione di P. Arena, A. Bencivenni, M. Zaccarini, Mondadori Università, Firenze 2021, p. 166.

[4] E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. La donna nell'antichità greca e romana*, cit., p. 44.

[5] P. Carlier, *Omero e la storia* [1999], a cura di S. De Vido e L. Mondin, Carocci, Roma 2014.

Il contesto politico che Omero descrive si contraddistingue per una spiccata caratterizzazione regionale, come si evince dal fatto che il poeta, per far riferimento ai Greci nel loro insieme, utilizzi una molteplicità di termini (Danai, Argivi, Achei)[6]. I re (*basileìs*), poi, guidano le singole comunità svolgendo, «affiancati da un consiglio di anziani e dall'assemblea del popolo in grado di portare le armi»[7], funzioni politiche, militari, religiose e giudiziarie. Essi si distinguono per il loro valore e il coraggio che sanno dimostrare, divenendo un vero e proprio modello per l'aristocrazia contemporanea. La società, inoltre, non ruota attorno al palazzo dello *wanax* miceneo, bensì all'*oîkos* (οἶκος), parola che, a questa altezza cronologica, designa «al tempo stesso il complesso familiare e il suo patrimonio», comprendente «le greggi, i campi, e vigne, i frutteti, la servitù e la manodopera impegnata nelle varie attività»[8].

Dai poemi omerici emerge, così, una realtà storica stratificata, nella quale confluiscono elementi dell'età micenea, della successiva Età oscura e dell'epoca contemporanea alla stesura delle due opere. Come noto, infatti, dopo il declino della civiltà micenea (1200 a.C.), per un periodo di quasi quattrocento anni, la Grecia vive una fase di «spiccato isolamento»[9], entrando «in un cono d'ombra», caratterizzato da una grande frammentazione e da una drastica diminuzione della popolazione, concentrata in centri di dimensioni ridotte, alcuni dei quali continuarono poi ad esistere nei tempi successivi, trasformandosi in città, come Atene, Corinto, Argo, Iolco in Tessaglia, Smirne in Asia Minore[10]. Ricostruire le caratteristiche della cosiddetta «Età oscura» (*Dark Age*, ca. XII-VIII secolo a.C.)[11], tuttavia, risulta complesso a causa della totale mancanza di testimonianze scritte di cui disporre, dal momento che, con la caduta dei palazzi micenei e delle loro esigenze di registrazione, di controllo e di comunicazione, anche la scrittura[12], nata «per sovrintendere in maniera funzionale

[6] Durante l'Età micenea, il termine Achei indica, in generale, gli abitanti dell'Acaia: infatti, il nome Elleni, rappresentativo delle tre celebri stirpi greche – Eoli, Ioni, Dori – si imporrà solo successivamente, nel VII secolo a.C., ormai in pieno medio-arcaismo. Cfr. C. Bearzot, *Manuale di storia greca*, il Mulino, Bologna 2005, p. 23.
[7] G. Geraci, A. Marcone, *Storia antica. Dalla Preistoria al primo espandersi dell'Islam*, cit., p. 166.
[8] *Ibidem*.
[9] C. Bearzot, *Manuale di storia greca*, cit., p. 21.
[10] G. Geraci, A. Marcone, *Storia antica*. *Dalla Preistoria al primo espandersi dell'Islam*, cit., pp. 162-163.
[11] Cfr. O. Murray, *La Grecia delle origini* [1980], Il Mulino, Bologna 1996[2]; M. Santucci, *L'alba della Grecità. Indagine su miti, teorie e realtà delle identità greche nei secoli bui*, Carabba, Lanciano 2010.
[12] Si ricordi, infatti, che la scrittura è stata «inizialmente utilizzata, non per fissare dogmi teologici o metafisici, ma per i bisogni pratici della contabilità e dell'amministrazione. Soltanto un'evoluzione ulteriore la staccherà da questa finalità utilitaria. […] Per questo, al di sopra delle classi popolari,

l'amministrazione»[13], cade in disuso, fino quasi a scomparire del tutto. Come fa notare Marrou, infatti, «dal 1200 al 750 a.C. circa, sembra che il mondo greco abbia dimenticato la scrittura»[14]. Benché, dunque, sia impossibile definire i tratti della *Dark Age*, l'"Età oscura", tuttavia, si configura come un periodo «importante perché in esso si costituirono alcune delle componenti strutturali del mondo greco»[15]. Tale aspetto è riscontrabile nella cronologia dell'Età arcaica greca proposta, ad esempio, dallo storico Domenico Musti[16], secondo il quale con "alto arcaismo" sarebbe opportuno indicare la fase che, dalla fine dell'XI secolo a.C. (ca. 1000 a.C.), giunge all'ultimo terzo dell'VIII secolo a.C. (ca. 730 a.C.), a cui segue il "medio arcaismo" (ca. 730-580 a.C.). In tal modo, dunque, risulta posto in rilievo il ruolo fondamentale, «benché per noi assai sfuggente»[17], dell'Età oscura nel progressivo processo di formazione e definizione della civiltà greca. In genere, tuttavia, l'Età arcaica viene suddivisa dagli studiosi in "alto arcaismo", collocato tra il 730 e il 580 a.C., e "tardo arcaismo", dal 580 a.C. alle guerre persiane (ca. 499-479 a.C.).

L'*Iliade* e l'*Odissea*, dunque, vanno letti come documenti frutto di quella "riscoperta" della scrittura, che dall'VIII secolo a.C. in poi diviene uno strumento fondamentale di cui avvalersi non solo per scopi commerciali – come nel caso dei palazzi micenei – ma anche in molteplici ambiti, da quello pubblico, a quello privato (come attestano le epigrafi funerarie in versi e le dediche agli dèi) e culturale, consentendo lo «sviluppo di nuovi saperi»[18] e la redazione scritta di testi poetici, che comunque, in questa fase, continuano a convivere con la tradizionale orale[19]. Essa, così, si qualifica come una «modalità inedita per tradurre "in segni" la "sapienza" fino ad allora maturata dall'uomo attraverso gli occhi, la lingua e le mani»[20]: non a caso, viene

---

contadine e artigiane, la classe degli scribi appare, dal punto di vista politico e sociale, come una classe superiore che, […] partecipa più o meno direttamente all'esercizio del potere. […] Da qui l'importanza che le vecchie società orientali annettevano all'istruzione, mezzo per riuscire, per il fanciullo, d'introdursi in questa classe privilegiata». Cfr. H.-I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 51.

[13] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 7.

[14] H.-I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 55.

[15] G. Geraci, A. Marcone, *Storia antica*. *Dalla Preistoria al primo espandersi dell'Islam*, cit., p. 162.

[16] D. Musti, *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana* [2006], Biblioteca Storica Laterza, Roma-Bari 2023[19].

[17] C. Bearzot, *Manuale di storia greca*, cit., p. 23.

[18] *Ibid*., pp. 28-29.

[19] G. Geraci, A. Marcone, *Storia antica. Dalla Preistoria al primo espandersi dell'Islam*, cit., p. 159.

[20] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 7.

citata tra gli elementi che rendono la storia greca come un «precedente grandioso per tutta l'esperienza umana» grazie proprio all'uso che i Greci seppero fare del *lógos*[21] (λόγος), dando alle parole «forma stabile e, a suo modo, definitiva»[22].

Tenuto conto di questi elementi di contestualizzazione storica, è opportuno precisare che l'*Iliade* e l'*Odissea* non solo offrono alcuni elementi per ricostruire un quadro della società arcaica, ma si rivelano interessanti anche dal punto di vista educativo, poiché restituiscono gli ideali a cui gli *áristoi* (ἄριστοι) – gli unici all'epoca a poter intraprendere «percorsi educativi e formativi formalizzati»[23] – dovevano ispirarsi. «*Initium* della complessa vicenda elladica»[24], le due opere si rivelano, infatti, anche due «straordinari documenti pedagogici», nonché la «prima traccia del canone pedagogico europeo»[25], nel quale Omero occupa un posto di primo piano, in qualità di educatore per eccellenza della Grecia antica, come già Platone lo definiva (*tèn Elláda pepaídeuken*, τὴν 'Ελλάδα πεπαίδευκεν)[26].

Infatti, la volontà di educare – comune a «tutti i popoli che attingono un certo grado di sviluppo»[27] – è propria del poeta che, come evidenzia Marrou, dà avvio a una nuova cultura e ad una nuova educazione, delle quali, pur nei limiti delle fonti disponibili, è possibile individuarne quelle peculiarità che ne fanno un *unicum* rispetto ai «tempi minoici e micenei»[28].

L'educazione omerica, ovvero quella che il Poeta offre ai suoi eroi come anche quella che il giovane greco può trarre da Omero[29], si configura come un *educāre*, cioè un «allevare al meglio possibile» un soggetto «in vista dei compiti che al momento non

---

[21] G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit. in particolare il capitolo 5, *Il discorso pubblico della ragione e le sue tipologie*, pp. 119-243. Il *lógos* rimanda, infatti, sia all'«attività sintetica della ragione che riunisce e lega insieme in una relazione organica parti tra loro separate, sia l'attività analitica che divide e separa in frammenti, seguendo un ordine, ciò che è un tutto unitario, sia, infine, l'attività intellettuale inventivo-creativa che pensa addirittura cose che prima non c'erano al mondo e che, dopo, con un'apposita potenza, introduce nel mondo» (p. 131).

[22] D. Musti, *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, cit.

[23] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 17.

[24] E.M. Bruni, *Ispirarsi alla paideia. I modelli classici nella formazione*, cit., p. 77.

[25] *Ibid*., p. 78.

[26] Platone, *Repubblica* X, 606 e; cfr. *Protagora* 339 a.

[27] W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco* [1944], vol. 1, trad. it., Bompiani, Milano 2003, p. 1.

[28] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 56.

[29] *Ibid*., p. 77.

è in grado di svolgere, ma che un giorno, cresciuto, sarà chiamato a svolgere»[30] e, allo stesso tempo, come un *educĕre*[31], ovvero un far emergere (*ex-ducĕre*) quelle doti innate che l'eroe possiede fin dalla nascita. Quest'ultimo, infatti, deve essere educato sia sul piano tecnico, in quanto viene «avviato all'apprendimento della *téchne* che sovrintende la funzione di cavaliere»[32], sia su quello etico, poiché gli si fornisce «un certo ideale di esistenza»[33]. L'eroe, infatti, va «concepito come un soggetto che segue un autentico piano paideutico, pensato e sviluppato per sviluppare le qualità necessarie alla conquista della gloria, del *kléos* (κλέος), quel modo eroico di contrapporsi alla caducità di un'esistenza anonima»[34].

In tal modo, l'*éros* (ἥρως, "eroe") assurge a vero e proprio *parádeigma* (παράδειγμα) per l'intera collettività, nella quale la dimensione pubblica rappresenta il fulcro centrale attorno a cui ruota l'esistenza del singolo[35]: come fa notare Jean-Pierre Vernant, infatti, l'«uomo greco è inseparabile dal quadro sociale e culturale di cui egli è insieme l'artefice e il prodotto»[36].

Nei poemi omerici, nei quali «è possibile riconoscere una chiara configurazione di itinerari educativi»[37], le vicende narrate assumono un valore paradigmatico non solo per gli *áristoi* (ἄριστοι), ma anche per le figure femminili: come scrive Eva Cantarella, infatti, costoro «ascoltando i poeti, imparavano quali comportamenti dovevano tenere e da quali dovevano rifuggire»[38].

Proprio per questi motivi, per evidenziare le peculiarità del mondo femminile in questo contesto storico si rivela particolarmente fruttuoso partire dall'*épos* (ἔπος) omerico, dove le donne appaiono comportarsi «secondo regole e convenzioni sociali

---

[30] G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., p. 357.
[31] *Ibid*., pp. 358-362.
[32] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0*-3, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 17.
[33] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 75.
[34] E.M. Bruni, *Ispirarsi alla paideia. I modelli classici nella formazione*, cit., p. 82.
[35] Si ricordi, infatti, che l'immagine di essere umano che emerge nelle opere dei Greci è strettamente e indissolubilmente connessa con la categoria di *polítes* ("cittadino"), ovvero dell'uomo che si realizza all'interno della dimensione della *pólis*, nella quale si dipana la sua esistenza.
[36] J.-P. Vernant (a cura di), *L'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 6. Cfr. anche M. Vegetti, *La città educa gli uomini: la polis classica e la formazione del cittadino*, in E. Becchi (a cura di), *Storia dell'educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1987, pp. 35-50; B. Loré, *L'educazione dei figli. L'antichità*, La Nuova Italia, Firenze 1999.
[37] E.M. Bruni, *La paideia omerica: le origini del paradigma formativo europeo*, in «Education Sciences & Society», vol. 4, n. 2 (2013), pp. 151-161, p. 152.
[38] E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, cit., p. 45.

reali»[39]. Un primo elemento che emerge, tuttavia, è l'assenza di figure femminili ritratte durante la loro infanzia[40]: ad essere poste in rilievo, infatti, sono le vicende di eroi maschili, per i quali le imprese e i successi militari costituiscono «la vera sostanza della vita»[41], tanto che per il lettore risulta difficile immaginare i diversi personaggi «altrimenti che sul campo di battaglia»[42].

Gli unici cenni all'infanzia sono forniti brevemente riguardo *in primis* Achille[43], come emerge dalle parole dell'ormai anziano Fenice[44], che costruisce «con il piccolo Achille una relazione educativa di profonda intimità»[45], divenendo per lui «una guida nel senso profondo dell'autoeducazione morale»[46]. L'importanza che egli assume nel processo di crescita dell'eroe, infatti, è testimoniata dalle parole stesse del precettore quando, nel nono libro, prova a convincerlo a tornare a combattere: considerando il Pelide come suo *téknon* (τέκνον, "figlio")[47] – «di te, Achille, simile ai numi, un figlio facevo» (IX, 494) – lo ha avviato «verso la meta della futura eroica grandezza»[48], accompagnandolo poi al campo di battaglia, dove il giovane agisce mosso dal desiderio di essere «sempre il primo e distinto fra gli altri» (XI, 783-784)[49].

---

[39] *Ibidem*.

[40] Si veda l'opera dello storico P. Ariès, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, cit. Come evidenzia Gabriella Seveso, tuttavia, «pur considerando di basilare importanza le ricerche dello storico Philippe Ariès, gli studi più recenti sottolineano l'importanza delle indicazioni metodologiche proposte dallo storico francese, ma tendono a integrare le conclusioni da lui esposte, con riflessioni che mettono in rilievo la complessità della ricostruzione relativa alle rappresentazioni dell'infanzia, anche per quanto riguarda l'età antica» (p. 20). Infatti, alcuni studiosi come John H. Oakley, «analizzando sia la ceramografia arcaica e classica, sia le testimonianze archeologiche e scultoree», mostrano quanto fosse significativa la percezione e quanto fosse complessa la rappresentazione dell'infanzia nel mondo greco, soprattutto in età classica. Cfr. G. Seveso, *Alcune riflessioni sulle rappresentazioni dell'infanzia e dei bambini nella Grecia antica*, cit., pp. 20-24; J. Neils, J.H. Oakley (ed.), *Coming of Age in Ancient Greece: Images of Childhood in the Classical Past*, Yale University Press, Haven and London 2004, p. 56.

[41] W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, cit., p. 54.

[42] *Ibid*., p. 65.

[43] E.M. Bruni, *Achille o dell'educazione razionale*, Marsilio, Venezia 2012.

[44] Omero, *Iliade*, prefazione di F. Codino, Einaudi, Torino 1990, libro IX, vv. 485-491. La traduzione dei passi dell'*Iliade* è di R. Calzecchi Onesti.

[45] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0*-3, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 21.

[46] W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, vol. 1, cit., p. 71.

[47] «Io ti ho fatto quale tu sei, Achille simile ai numi, ché t'amavo di cuore» (IX, 485-486).

[48] W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, vol. 1, cit., p. 65.

[49] Il legame che, fin dall'infanzia, unisce Fenice e Achille viene sottolineato nel canto IX attraverso il rimando ad una scena di vita quotidiana nella quale il piccolo Achille siede in braccio al suo precettore, mentre egli gli porge della carne e del vino: «e tu spesso la tunica mi bagnasti sul petto, / risputandolo, il vino, nell'infanzia difficile» (IX, 490-491). Il ruolo di Fenice, tuttavia, non si esaurisce nelle cure rivolte all'eroe durante l'infanzia, bensì diviene una presenza costante anche una volta che quest'ultimo sarà diventato grande: è proprio Fenice, infatti, ad accompagnarlo al campo di battaglia, luogo per eccellenza nel quale l'esistenza dell'eroe si realizza e giunge a compimento, ed è sempre Fenice che, dopo che

Come noto, l'unica figura di bambino che viene restituita dalle pagine del poema è il piccolo Astianatte (o Scamandrio), «cuore ingenuo, piccino, il figlio d'Ettore amato, simile a vaga stella»[50], la cui tenera età è testimoniata dal termine con cui viene designato: *népios* (νήπιος, XXII, 484) che, etimologicamente, significa "infante", nel senso di "privo di parola".

1.1.1 *Un esempio di figura femminile dall'Iliade: Andromaca*

Proprio il sesto libro, dove compare la figura del piccolo Scamandrio, contiene uno degli episodi più noti dell'intero poema: l'incontro tra Ettore e la moglie alle porte Scee, durante quello che rappresenta il loro ultimo e doloroso colloquio. La narrazione dei combattimenti che infuriano, infatti, è interrotta momentaneamente, lasciando spazio al ritratto di Andromaca, una delle più celebri e tragiche figure femminili restituite dal poema omerico.

Come noto, l'eroe, consapevole che la fine è per lui vicina («non so se potrò ancora tornare fra loro, o se gli dèi, fra poco mi finiranno sotto mani achee»)[51], decide di «andare a casa» per incontrare la «sposa e il figlio piccino» (VI, 366), ma, non trovandola nell'*oîkos* (οἶκος), chiede alle serve dove sia: infatti, «ella col bambino e un'ancella bel peplo, / stava sopra la torre, desolata, gemente» (VI, 372-373).

Ritratta al di fuori del contesto domestico nel quale si dipana la sua esistenza, la donna prende parola per prima, cercando di persuadere il marito a non uscire dalle mura della città. In riferimento alla sua vicenda biografica, non è offerta alcuna informazione a riguardo[52], se non che è figlia «d'Eezíone magnanimo, / Eezíone che sotto il Placo

---

Agamennone gli ha sottratto Briseide, tenta di convincerlo a tornare a combattere. La narrazione delle vicende consente di cogliere alcuni aspetti che contraddistinguono il rapporto che si instaura tra il Pelide e il precettore, il quale incarna una sorta di *magis-ter*, capace di guidare l'eroe e di rispettare anche quelle scelte – pur non condivise – che, una volta cresciuto, quest'ultimo si appresta a compiere. Omero, infatti, tratteggiando l'immagine di un Achille adulto che rifiuta l'invito rivoltogli da Fenice di tornare a combattere, offre il più antico documento in cui traspaiono i «limiti di qualsiasi educazione umana» che possa essere definita tale. Cfr. W. Jaeger, *Paideia*. *La formazione dell'uomo greco*, cit., vol. 1, p. 73. Sul concetto di *magister* dal punto di vista pedagogico, si veda G. Bertagna, *Introduzione*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 27.

[50] VI, 400-401.

[51] VI, 367-368.

[52] Sulla modalità con cui interpretare le figure omeriche, il filologo Fausto Codino evidenzia che «mentre da un'opera moderna, per esempio da un romanzo, si possono desumere i ritratti dei personaggi, che la fantasia del lettore finisce con l'immaginare come persone in carne ed ossa, conosciute nella vita, ciascuna con i suoi lati personali inconfondibili e i suoi gesti prevedibili, […], dai poemi omerici simili ritratti non si possono ricavare: se noi abbiamo in mente una caratterizzazione tipica dei maggiori eroi omerici, in realtà essa deriva da qualche episodio isolato dei poemi o, più spesso, dalla rappresentazione

selvoso abitava / Tebe Ipoplacia, signore di genti cilice» (VI, 395-397) e che ormai non ha più né padre né madre (VI, 413-414), né i sette fratelli, sterminati da Achille (VI, 421). Il marito rappresenta tutto ciò che le è rimasto, come traspare dalle parole ricche di *páthos* (πάθος) con cui lo implora: «Ettore, tu sei per me padre e nobile madre / e fratello, tu sei il mio sposo fiorente; ah, dunque, abbi pietà, rimani qui sulla torre / non fare orfano il figlio, vedova la sposa» (VI, 429-432).

Mossa dalla disperazione e dalla certezza di un destino infelice da vedova, spera che il marito la comprenda, ma egli, pur condividendo le paure della moglie, rifiuta la sua proposta, in nome di quell'*areté* (ἀρετή) e di quell'*aidós* (αἰδώς, "sentimento dell'onore") a cui l'eroe omerico consacra la propria esistenza: «Donna, anch'io, sì, penso a tutto questo; / ma ho troppo / rossore dei Teucri, delle Troiane lungo peplo, / se resto come un vile lontano dalla guerra» (VI, 441-443).

Non a caso, la cultura eroica che permea di sé i poemi omerici è stata definita dallo studioso irlandese Eric Dodds (1893-1979) «civiltà della vergogna», in quanto si fonda su quel timore che pervade l'eroe qualora non gli vengano riconosciute dalla comunità quelle doti sulle quali si fonda il suo statuto eroico[53]. Da questo episodio, considerato erroneamente come la celebrazione di un marito affettuoso, emerge, al contrario, il primato che assume nei poemi omerici la dimensione pubblica dell'esistenza[54], la quale va intesa alla luce della concezione di essere umano propria dei Greci. Infatti,

> si è osservato che in Omero, come non si ha una visione unica e comprensiva del corpo umano, né un termine per esprimerla, così manca o sembra mancare una rappresentazione sintetica che renda l'individualità spirituale, la personalità, e quindi il carattere di un personaggio. Il termine che nel greco posteriore indica il corpo (σῶμα) in Omero è usato per il cadavere; del corpo vivente sono indicate sempre e soltanto le singole parti. Allo stesso modo la *psyché* (ψυχή), l'anima, è o

moralistica e manualistica che ne fornirono scrittori posteriori e soprattutto mitografi e compilatori». Cfr. F. Codino, *Epica e carattere*, «Belfagor», 17, 2 (1962), pp. 171-192 p. 172.

[53] E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale* [1951], trad. it., Rizzoli, Milano 2018, pp. 71-107.

[54] F. Codino sottolinea che nell'episodio di Ettore e Andromaca appare «chiaro il primato che in Omero ha la vita sociale, la caratterizzazione quasi esclusivamente "professionale" del personaggio» Cfr. F. Codino, *Epica e carattere*, cit., p. 184; J.-P. Vernant (a cura di), *L'uomo greco*, cit., p. 6.

> l'ombra evanescente che si stacca dal corpo alla morte o la base di ogni moto vitale, mentre i vari aspetti della vita spirituale sono ricondotti a parti del corpo[55].

Non sussiste per l'eroe la possibilità di scegliere il proprio destino, dal momento che «per l'"uomo omerico" non si potrebbe parlare ancora di vita interiore, di responsabilità, di autodeterminazione»: in nome della gloria (*kléos*), Ettore è pronto a sacrificare la propria vita, come egli stesso dichiara in un passo successivo, durante il duello con Achille: «Ahi! Davvero gli dèi mi chiamano a morte. […] M'è accanto la mala morte, non è più lontana, / non è inevitabile ormai […]. Ormai m'ha raggiunto la Moira. / Ebbene, non senza lotta, non senza gloria morrò, / ma compiuto gran fatto, che anche i futuri lo sappiano» (XXII, 300-305).

Nelle parole che Ettore rivolge alla sposa, inoltre, è chiara la distanza incolmabile tra le prospettive dei due protagonisti: da un lato, infatti, Andromaca, nel suo ruolo di moglie e madre ideale, fa appello alla dimensione privata, legata alla casa e agli affetti familiari, dall'altro il marito è pronto a sacrificare la sua vita in nome di quei valori propri dell'etica eroica, a cui assegna un primato indiscusso, consapevole anche che «la Moira, […] non c'è uomo che possa evitarla, / sia valoroso o vile, dal momento ch'è nato» (VI, 489-490). Andromaca, pur nella tragicità dell'episodio, diviene così un vero e proprio *parádeigma* (παράδειγμα) femminile, «presentata nel duplice ruolo di consorte devota e madre amorevole, in linea con la concezione arcaica della donna quale "signora della casa"»[56]. È l'*oîkos* (οἶκος), infatti, ad assumere un ruolo centrale nella sua esistenza, come traspare dal fatto che la scena dell'incontro tra i due sposi si apre e si chiude proprio con il riferimento alla casa, dove Ettore si dirige inizialmente per cercarla e dove la donna si rifugia una volta concluso il dialogo con il marito, «versando molte lacrime» con le ancelle (VI, 496), ormai priva della speranza che «indietro dalla battaglia / sarebbe tornato, sfuggendo alle mani, al furore dei Danai» (VI, 501-502).

L'*oîkos* (οἶκος), infatti, elemento costitutivo attorno a cui ruota l'organizzazione sociale della Grecia antica, si rivela una «struttura complessa»[57] composta da «una casa

[55] F. Codino, *Epica e carattere*, cit., p. 173.
[56] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 22.
[57] S. Ferrucci, *L'oikos nelle leggi della polis. Il privato ateniese tra diritto e società*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», 9, 1 (2007), pp. 135-154, p. 135.

di residenza, un gruppo umano che vi gravita intorno (la famiglia, definita da precise relazioni reciproche), un insieme di proprietà (il patrimonio)»[58]. Vera e propria «cellula» che sta a fondamento della società[59], vede nel matrimonio il proprio «atto costitutivo»[60], che sancisce l'instaurarsi di precisi legami, *in primis* quello tra marito e moglie, basato sul rispetto di specifici ruoli: se, infatti, Ettore – come egli stesso dichiara nel corso del dialogo – è stato fin da piccolo educato «a esser forte sempre, a combattere in mezzo ai primi Troiani, / al padre procurando grande gloria e a me stesso» (VI, 444-446), Andromaca deve pensare «alle opere sue», «telaio, e fuso», occupandosi, insieme alle ancelle, della casa, mentre gli uomini penseranno «alla guerra» (VI, 490-493). Già in questo passo, dunque, traspaiono delle tracce che lasciano intravedere una distinzione tra ruoli maschili e femminili, che solo nel IV secolo a.C. risulterà pienamente riconosciuta, come testimoniano in particolare Senofonte (ca. 430-354 a.C.) all'interno dell'*Economico* – dove Iscomaco e Socrate mostrano una chiara consapevolezza delle specificità delle attività maschili, da svolgere all'esterno dell'*oîkos*, e di quelle femminili, interne invece al contesto domestico (VII, 17-22) – e Aristotele, che eleva tale suddivisione a fondamento sociale.

In questi versi, il poema contrappone due diversi modelli, incarnati da due figure adulte, risultato di una *paideía* (παιδεία) già realizzata e compiuta, della quale non ne sono ricordate le tappe progressive: da una parte, dunque, viene definito l'ideale maschile, basato sull'eccellenza e sul valore da dimostrare in battaglia, reso possibile da un processo educativo che favorisce l'*ex-ducĕre* di quelle doti che l'eroe, in quanto tale, possiede fin dalla nascita, dall'altro quello femminile, che prevede lo svolgimento delle attività domestiche, tra le quali la tessitura occupa un posto di primo piano. Essa, infatti – simbolo, insieme alle attività agricole, di una società civilizzata – assume una

[58] S. Ferrucci, *L'«oikos» nel diritto attico. Pubblico, privato e individuale nella democrazia ateniese classica*, in «Dike. Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico», 9 (2006), pp. 183-210, p. 183. Già gli antichi, talvolta, si domandavano il significato del termine *oîkos* (οἶκος), come mostra un passo tratto dall'*Economico* di Senofonte: «"Ma che cosa dobbiamo intendere per 'casa'? È lo stesso che la casa di abitazione, o fanno parte della 'casa' anche i beni che si possiedono al di fuori della casa di abitazione?" "Mi pare" – disse Critobulo, "che tutto ciò che uno possiede faccia parte della 'casa', anche se non si trova nemmeno nella stessa città del possessore"». Cfr. C. Natali, *Senofonte. L'amministrazione della casa (Economico)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, p. 55.
[59] S. Ferrucci, *L'oikos nelle leggi della polis. Il privato ateniese tra diritto e società*, cit., p. 136.
[60] *Ibid*., p. 140.

particolare rilevanza nell'esistenza femminile, fin dai tempi più remoti, quando il re Arcade, da cui trae il nome l'Arcadia stessa, ha introdotto tale arte[61].

Svolta rigorosamente all'interno delle mura dell'*oîkos* (οἶκος), rappresenta infatti l'attività più tipica della donna, come attesta l'ampia fortuna di questo *tópos* (τόπος) non solo nelle fonti letterarie ma anche nella pittura vascolare: infatti, «l'immagine della donna al telaio (e più in generale impegnata nelle attività tessili) è quella che meglio riassume il tradizionale ruolo femminile»[62], che Andromaca sa incarnare e rispettare anche dopo che il marito verrà ucciso, come ammette lei stessa quando, nel disperato tentativo di convincerlo a non tornare a combattere, gli ricorda che, una volta vedova, sarà costretta ad affrontare un «grave destino» e, «costretta a tutto», non le resterà altro che «tessere la tela» per altri (VI, 456-458). Andromaca, dunque, pur presentata nelle vesti di donna adulta, è ritratta da Omero come un personaggio in bilico verso un tragico momento di "passaggio" tra la condizione attuale di moglie e madre e quella futura di vedova che sopravvive al figlio[63], incarnando così una figura femminile totalmente spogliata di quegli elementi che sono costitutivi della sua identità di *gyné* (γυνή).

1.1.2 *Un esempio dall'Odissea: Nausicaa, la parthénos*

Se nell'*Iliade* – dove a dominare è il grande tema della guerra – non viene riservata una particolare attenzione alle figure femminili, ad eccezione del breve ritratto di Andromaca, diverso invece è il caso dell'*Odissea*, nella quale si registra una sorta di «evoluzione»[64] nella caratterizzazione stessa dei vari personaggi, compresi quelli femminili. Già gli Antichi, dopotutto, si erano resi conto delle differenze tra i due poemi, come si evince dalla posizione espressa dal cosiddetto Anonimo del Sublime nella prima metà del I secolo d.C., secondo il quale l'*Iliade* costituirebbe un'opera giovanile del poeta, mentre l'*Odissea* sarebbe frutto della tarda maturità di Omero,

[61] Pausania, VIII, 4, 1; cfr. L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, in G. Duby, M. Perrot, *Storia delle donne* [1990], vol. 1, *L'antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Laterza, Roma-Bari 2022, pp. 374-423, p. 393.
[62] M. Dorati, *Lisistrata e la tessitura*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», New Series, 58, 1 (1998), pp. 41-56, p. 41.
[63] Si ricordino, a questo proposito, l'*Andromaca* (ca. 423 a.C.) e le *Troiane* (ca. 415 a.C.) del tragediografo Euripide (ca. 485-406 a.C.).
[64] E.M. Bruni, *Ispirarsi alla paideia. I modelli classici nella formazione*, cit., p. 84.

come traspare dalle metafore utilizzate, con le quali il poeta viene paragonato a un sole che tramonta e all'Oceano che si ritira in sé stesso:

> Per questo motivo, io credo, dato che l'*Iliade* fu scritta quando la sua forza creatrice era al culmine, egli riempì l'opera di dialoghi e di azioni, mentre l'*Odissea* ha un aspetto prevalentemente narrativo, com'è caratteristico della vecchiaia. Perciò l'Omero dell'*Odissea* potrebbe essere paragonato al sole quando tramonta: è ancora ugualmente grande, ma meno ardente. Infatti qui egli non conserva una tensione paragonabile ai grandi canti dell'*Iliade*, né la grandezza sempre uguale senza cadute, né quel continuo susseguirsi di passioni, né la capacità d'improvvise variazioni, l'eloquenza, la densità di immagini realistiche: è come Oceano che si ritira in sé stesso, e trova in sé la sua misura, mentre ancora compaiono i reflussi dell'antica grandezza anche in quelle divagazioni favolose e incredibili[65].

Una diversa caratterizzazione, infatti, viene conferita ai protagonisti, primo tra tutti Odisseo che, accanto al Pelide o a Ettore, si rivela – come viene definito fin dal primo verso del primo libro – un eroe *polútropos* (πολύτροπος, "molto versatile"), che riesce a superare numerose peripezie grazie alla sua astuzia, prima di concludere positivamente il suo *nóstos* (νόστος , "viaggio di ritorno").

Durante quello che può essere considerato un itinerario di maturazione personale, Odisseo non è mosso solo dal desiderio del *kléos* (κλέος), né è pronto a sacrificare la sua esistenza in nome di una morte gloriosa, bensì si mostra capace di attendere, lasciandosi orientare da quel *noûs* (νοῦς)[66] «grazie al quale riesce a selezionare, da più conoscenze, quelle che lo conducono al successo»[67] e alla sua meta. Nella narrazione, assume una rilevanza centrale la famiglia, verso la quale Odisseo

[65] G. Guidorizzi (a cura di), *Anonimo, Il sublime* [1991], Mondadori, Milano 2023, p. 63 (§ 9).

[66] G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., pp. 126-128. In particolare, Bertagna evidenzia che «ciò che subito colpisce della razionalità umana che ci permette il discorso pubblico è la sua componente intuitiva: *intus ire*, andare dentro o dietro o comunque oltre le cose stesse che si presentano ai sensi, in profondità, per cogliere ciò che non è sensibile […]». Il *noûs* nell'*Odissea* «richiamava il *nóstos* di Ulisse, da *neomai*, la capacità di ritornare vivo, preservato dai pericoli, a casa, da un viaggio pieno di insidie da superare», pp. 126-127. La componente del *noûs* consente di «procedere nelle continue "scoperte" di nuove verità, siano esse letterarie, matematico-scientifiche, tecnologiche o relazionali, che non ricaviamo con ragionamenti da altre verità, ma che è come se apparissero per la prima volta sulla scena della nostra ragione e si imponessero come certezze non solo ad essa, ma anche alla nostra sensibilità» (p. 128).

[67] E.M. Bruni, *Ispirarsi alla paideia. I modelli classici nella formazione*, cit., p. 88.

rivolge costantemente i suoi pensieri: quella che Omero descrive a Ogigia è la figura di un eroe profondamente "umano", che piange non per la rabbia o per un torto subito (come Achille in riva al mare)[68], bensì per il desiderio profondo di far ritorno a casa[69]: «seduto sulla riva, là dove era solito anche prima, piangeva, / con lacrime e gemiti e dolori lacerandosi il cuore: guardava spesso il mare inconsunto, e lacrime versava»[70]. Se nell'episodio dell'incontro tra Ettore e Andromaca l'*Iliade* restituisce – seppur con brevi tratti – un «quadro di vita familiare»[71], è nell'*Odissea* che emergono sulla scena le vicende di un nucleo familiare, composto da Odisseo, Penelope e il figlio Telemaco[72]. Inoltre, a differenza dell'*Iliade*, dove gli affetti familiari fanno sì la loro comparsa, ma senza costituire per Ettore un reale e possibile oggetto di scelta di fronte a quei valori e a quei doveri che stanno alla base della sua vita da eroe, nell'*Odissea* questa dimensione privata e domestica acquista per il protagonista un'importanza inedita, tanto da divenire il tema che muove e funge da sfondo all'intera narrazione, che ruota appunto attorno alle peripezie che egli deve affrontare per concludere positivamente il suo *nóstos* (νόστος) verso Itaca: come ammette il protagonista, infatti, «niente potrà essere più dolce della patria, dei genitori, / anche se uno, lontano, risiede in una ricca dimora, / in terra straniera e distante dai genitori» (IX, 34-36).

[68] «Disse così, Patroclo obbedì al suo amico, / fuor dalla tenda condusse Briseide guancia graziosa, / la diede da condur via, e i due se ne andarono lungo le navi; / ma essa mal volentieri andava con loro, la donna; e Achille / scoppiando in pianto sedette lontano dai compagni, in disparte, / in riva al mare canuto, guardando l'interminabile distesa, / e molto implorava la madre, stendendo le mani» (*Iliade*, I, 345-351).

[69] Il poeta, infatti, sottolinea che «la dolcezza del vivere si dissolveva nel pianto per il ritorno» (V, 151-153).

[70] *Odissea*, V, 82-84.

[71] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 22.

[72] Si ricordi che il modello di famiglia nucleare vedrà la sua piena strutturazione nel periodo Umanistico-Rinascimentale. Infatti, proprio in questo periodo storico, «sul piano storico-sociale si verificarono almeno tre fenomeni, che portarono in primo piano i temi della famiglia e dell'educazione liberale (= "che libera l'uomo"): una progressiva trasformazione della struttura familiare verso una forma di tipo nucleare, in cui l'autorità del padre risultava rafforzata; una diretta influenza dei cambiamenti avvenuti in campo socio-economico sulla conformazione della famiglia, sempre più concepita come un'"impresa economica" in cui la discendenza aveva un ruolo fondamentale nel garantire sopravvivenza e prosperità (si pensi alle Signorie italiane, ma anche alle ricche famiglie di mercanti italiane ed europee); la diffusione di una trattatistica medica interessata a fornire indicazioni terapeutiche e di puericultura per piccoli e piccolissimi, come nei casi del *Libellus de Egritudinibus infantium* di Paolo Bagellardo e del *Regimen des jungen Kinder* di Bartholomaeus Metzinger». Cfr. E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., pp. 140-141; E. Becchi, D. Julia (a cura di), *Storia dell'infanzia. Dall'Antichità al Seicento*, cit.; E. Garin, *L'educazione in Europa 1400/1600. Problemi e programmi*, Laterza, Bari 1976, pp. 3-11.

La centralità della sfera familiare risulta poi alla base anche di un altro viaggio, anch'esso di maturazione personale, intrapreso dal figlio Telemaco[73] con l'obiettivo di ottenere notizie che consentano di superare quella condizione di "stasi" causata dall'assenza del padre, perno attorno cui si costituisce non solo il nucleo familiare stesso, ma, a livello più ampio, l'intero *oîkos*, causando un sovvertimento dell'ordine e delle norme che ne regolano il funzionamento. Omero, infatti, offre nel primo libro la descrizione di un ragazzo, non più *paîs*[74] (I, 207), con il «cuore fortemente turbato» (I, 114) di fronte alla situazione in cui versa la sua casa, in mano a uomini che trascorrono tutto il giorno nei piaceri, servendosi del patrimonio e delle ricchezze del legittimo proprietario: come afferma Telemaco stesso, infatti, ai pretendenti, che «dilettavano l'animo col gioco delle pedine di pietra» (I, 107) «queste cose stanno a cuore, la cetra e il canto. / Lo credo bene: mangiano – e non pagano – i beni di un altro, / di un uomo, le cui bianche ossa alla pioggia marciscono» (I, 159-161).

Il ritorno del padre, dunque, risulta fondamentale per ristabilire l'ordine all'interno dell'*oîkos* (οἶκος), che comprende tutte le proprietà e i beni che lo costituiscono: Telemaco, infatti, «nella sua mente si raffigurava il nobile padre, se mai venisse / e la cacciata dei pretendenti in tutta la casa attuasse, per avere, / lui, dignità regale e il pieno possesso dei suoi beni» (I, 115-117). Proprio il termine οἶκος, inoltre, compare nel discorso che il giovane rivolge a Menelao, nella supplica che gli rivolge per ottenere qualche informazione sulle vicende del padre: «Atride Menelao, prole di Zeus, signore di genti, / sono venuto da te, se mai potessi darmi notizia del padre. / Mi divorano i beni, sono in rovina le ricche colture, / di nemici è piena la casa (οἶκος), che sempre sgozzano / le mie greggi compatte e i miei lenti buoi dalle corna curve: / tali sono i pretendenti di mia madre, arroganti e prepotenti» (IV, 316-321).

Un altro aspetto correlato a questo tema è l'inedita preminenza che, nell'*Odissea*, assume la dimensione privata, come traspare dalle parole di Telemaco giunto a Pilo presso Nestore, figlio di Neleo. Benché sia chiaro che, in entrambi i poemi

[73] Sulla figura di Telemaco, si veda, ad esempio: I.J.F. De Jong, *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 20-21; S. West, *Starting from the Telemachy*, in R.K. Gibson, C.S. Kraus (a cura di), *The Classical Commentary. Histories, Practices, Theory*, Brill, Leiden/Boston/Köln 2002, pp. 29-47; A.L. Allan, *Generational Degeneration: The Case of Telemachus*, in «Scholia», 19 (2010), pp. 14-30.

[74] Il fatto che ormai Telemaco non sia più un bambino è posto in evidenza dal termine che viene utilizzato nel primo libro (v. 207) dove, nel testo in lingua originale, compare proprio la parola παῖς ad indicare che egli non si trova più in quella condizione, bensì è ormai cresciuto.

omerici, «il rapporto famiglia-società, il rapporto privato-pubblico, il rapporto singolo-collettività si arginano entro confini talvolta scivolosi e indecisi»[75], una traccia della distinzione tra queste due dimensioni è individuabile nel momento in cui il giovane afferma che, alla base del suo viaggio, non vi è una iniziativa «pubblica», bensì privata (III, 81-82), ossia la volontà di scoprire che cosa sia successo al padre.

Tenendo presenti questi aspetti, è possibile soffermare l'attenzione su come si declina la presenza delle figure femminili all'interno del poema, nel quale esse svolgono un ruolo importante – prima tra tutte la moglie Penelope, ma anche la nutrice Euriclea[76] che, una volta tornato a Itaca, riconosce Odisseo grazie a una vecchia cicatrice risalente alla giovinezza. All'interno del poema, infatti, non solo il protagonista appare più ricco di sfaccettature rispetto agli eroi dell'*Iliade*, ma anche i personaggi femminili, che sono più numerosi e svolgono un ruolo più incisivo: basti pensare a Circe, Calipso, Nausicaa, Arete, o la nonna Anfitea[77], alla quale l'eroe legato da una relazione piena di affetto.

Proprio nell'*Odissea*, dunque, è possibile individuare due figure particolarmente significative, Nausicaa e Penelope, che non solo rappresentano due stagioni della vita differenti – la giovinezza e l'età adulta –, ma consentono anche di ricostruire alcuni dettagli sull'esistenza femminile in età arcaica, offrendo elementi che ne sanciscono il valore paradigmatico. Il poeta, inoltre, fornisce al lettore una preziosa occasione per ricavare particolari sulla vita quotidiana degli aristocratici al di fuori del campo di battaglia.

Benché, a prima vista, possa sembrare «una figura strutturale episodica»[78], la giovane figlia del re Alcinoo, Nausicaa, si rivela fin dai primi versi del sesto libro un «personaggio assolutamente centrale»[79], che consente ad Odisseo di ricevere ospitalità nell'isola di Scheria dove è giunto in seguito al naufragio.

---

[75] E.M. Bruni, *La società educante: una rilettura pedagogica dell'Odissea*, in «Studi sulla formazione», 2 (2013), pp. 25-37, in particolare p. 35.

[76] «Lei, dunque, lavava il suo re, standogli accanto; e davvero / la cicatrice conobbe, che gli fece un cinghiale con la candida zanna, / quando al Parnaso salì, con Autolico e i figli, / col nobile padre della madre, che tra i mortali eccelleva / […] Ora la vecchia, toccando la cicatrice con le due mani aperte, / la riconobbe palpandola, e lasciò andare il piede» (XIX, 392-468). La storia di Euriclea è raccontata nel libro I: è stata comprata come schiava da Laerte, che l'ha tenuta in qualità di seconda moglie e custode della casa, pur non avendo rapporti carnali con lei per non disonorare la moglie Anticlea. Euriclea è casta, riservata e affidabile. Proprio per questo è stata la levatrice di Telemaco e Odisseo. È l'unica ancella di cui conosciamo anche i natali (I, 547-553). La traduzione dei passi dell'*Odissea* è di V. Di Benedetto.

[77] «La madre di sua madre, Anfitea, Ulisse stringendosi al petto / la testa gli baciò e tutti e due gli occhi belli». Cfr. *Odissea*, XIX, 416-417.

[78] F. Codino, *Epica e carattere*, cit., p. 180.

[79] *Ibidem*.

Egli, infatti, dopo che è riuscito a lasciare l'isola di Ogigia – sulla quale è rimasto per sette anni – si ritrova costretto ad affrontare una terribile tempesta scatenata dal dio del mare Poseidone, dalla quale si salva solo grazie all'aiuto della dea Ino, «che di Ulisse che vagava sul mare e soffriva ebbe compassione» (V, 336). Giunto sulla terraferma, in una terra straniera, costruitosi un giaciglio tra le foglie, il naufrago si addormenta, dopo che la dea Atena «gli chiude le palpebre» «per liberarlo al più presto / della penosa stanchezza» (V, 492-493).

Se, con questa scena, si conclude il quinto libro del poema, all'inizio del sesto il lettore viene condotto nella reggia di Alcinoo, «che avvedutezza aveva dagli dèi» (VI, 12), dove la Glaucopide si dirige, comparendo in sogno alla giovane figlia del re, la principessa Nausicaa, che dorme insieme alle sue due ancelle (VI, 18-19). Fin dai primi versi con cui viene introdotta, si notano alcuni elementi che sottolineano la sua giovane età, come si evince dalla parola utilizzata dal poeta per designarla: κούρη (*kouré*, VI, 15; 20), termine che, in greco, significa propriamente "fanciulla".

Benché il poeta non si dilunghi nel descrivere la giovane, è tuttavia possibile intravedere delle tracce che non solo consentono di ricostruire alcuni aspetti della sua infanzia e della sua giovinezza – centrali per il progressivo sviluppo della sua identità – ma anche di delineare il profilo della giovane nel momento in cui si appresta a vivere quel passaggio «da uno stato inferiore» – la fanciullezza appunto – ad «uno superiore»[80], il matrimonio, vero e proprio perno attorno cui ruota l'esistenza femminile.

Riguardo l'infanzia si sa, infatti, che Nausicaa è nata nella terra dei Feaci (VI, 35) e che non è figlia unica, poiché, come emerge dalle parole che rivolge successivamente al padre, nella casa ci sono «cinque figli […], due di loro ammogliati e tre giovani fiorenti» (VI, 62-63). Un elemento interessante è costituito dal fatto che venga citata, all'inizio del canto VII, «la vecchia di Apeira, Eurimedusa» (VII, 8) che «nella casa aveva nutrito Nausicaa dalle braccia bianche» (VII, 12): questo, in particolare, è l'unico dettaglio che viene offerto riguardo l'infanzia della piccola, la cui *trophé*[81] (τροφή) risulta affidata alla nutrice[82], pienamente in linea con le peculiarità

[80] G. Bertagna, *Introduzione*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 26.
[81] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 24. La figura della nutrice compare anche nella scena dell'addio tra Ettore e

della *paideía* arcaica (παιδεία). Da quanto racconta il poeta, poi, si evince che tale figura non esaurisce il suo compito una volta che la bambina è cresciuta, bensì rimane al servizio in casa come serva anziana e fedele, come si può dedurre dal fatto che, anche ora che è fanciulla, le prepara il pasto, prendendosi cura di lei[83].

Un aspetto che Omero sottolinea più volte, tanto da costituire un *tópos* (τόπος), è la bellezza che la caratterizza, rendendola «simile alle immortali per la persona e l'aspetto» (VI, 16): il fatto, poi, che si distingua rispetto alle altre fanciulle, è chiaro anche dal suo nome, connesso, nella seconda parte del termine, con il verbo *kaínumi* (καίνυμι, "superare, vincere"), che rimanda appunto all'idea di "eccellenza".

Benché non siano offerte indicazioni precise riguardo l'età esatta della principessa, si può immaginare che Nausicaa si trovi nella fase di vita «in cui le giovani lasciavano i giochi fanciulleschi per infatuarsi nel pensiero dello sposo»[84], come emerge dalle parole che, in sogno, le rivolge la dea Atena. La Glaucopide, infatti, assumendo l'aspetto della figlia del nocchiero Dimante, sua amica e coetanea, «che era della sua età e le era cara nell'animo» (VI, 23), la invita ad andare, all'alba, a lavare le vesti che le serviranno per le prossime nozze, rimproverandola per la sua pigrizia: «Nausicaa, perché mai così pigra ti fece tua madre? / Per colpa tua giacciono abbandonate le splendide vesti; eppure è vicino il giorno delle nozze, quando tu bella veste / dovrai indossare, e belle vesti dovrai dare a chi ti accompagnerà» (VI, 25-28). Questi versi sono particolarmente interessanti perché, da un lato, fanno emergere un difetto femminile dal quale occorre rifuggire – la pigrizia – dall'altro lato, si sottolinea l'importanza che le nozze assumono nella vita di una giovane, come è chiaro anche dalle parole immediatamente successive, in cui si esplicita che proprio dal matrimonio, di cui se ne «rallegrano il padre e la madre sovrana», deriva «buona fama» e il compiacimento dei genitori (VI, 29-30).

Il fatto, dunque, che Nausicaa si trovi in una fase delicata della sua esistenza, a cavallo tra la giovinezza e l'età adulta, emerge poi con maggior chiarezza nei versi successivi, quando Atena le svela che «fanciulla a lungo non sarai. / Da tempo ormai ti vogliono sposa i migliori di tutti i Feaci» (VI, 33-34). Interessante, a questo proposito,

---

Andromaca. Rappresenta, infatti, una presenza costante nell'infanzia dei piccoli appartenenti alle famiglie aristocratiche: si ricordi, a questo proposito, la già citata Euriclea.

[82] *Ibidem*.

[83] «Le accese il fuoco e lì dentro le preparò il pasto» (*Odissea*, VII, 13).

[84] F. Codino, *Epica e carattere*, cit., p. 181.

la parola greca che qui viene utilizzata: nel testo in lingua originale, infatti, al posto di κούρη (*kouré*) compare il termine παρθένος (*parthénos*, VI, 33) che indica proprio la fanciulla non sposata, prima che, con il matrimonio, venga riconosciuta nel suo ruolo di moglie (*gyné*, γυνή) e, poi, auspicabilmente, di madre (*méter*, μήτηρ).

Risvegliatasi dal sogno, dunque, si dirige dal padre e dalla madre: a questo punto, infatti, vengono introdotte le figure dei suoi genitori, a cui il poeta dedica una particolare attenzione, dalla quale traspare l'affetto che provano per la figlia e il ruolo di *magis* che assumono per la giovane: essi, infatti, in virtù di quell'asimmetria che naturalmente qualifica la relazione genitori-figli, rappresentano due figure che non solo hanno consentito a Nausicaa di conoscere le norme di comportamento che si addicono a una principessa, ma si pongono anche come due "guide" che orientano le sue scelte ogniqualvolta la fanciulla, cresciuta, si trovi di fronte alla necessità di prendere, in autonomia, una specifica decisione. È, infatti, proprio a loro che, nel momento in cui deve capire come comportarsi nei confronti del naufrago Odisseo, Nausicaa rivolge subito il suo pensiero, a testimonianza di quanto ella li riconosca come figure centrali a cui si «affida», scegliendo di crescere nel modo che le è proposto e dimostrando di accettare e fare propri quei modelli e quei paradigmi che le sono stati veicolati durante il suo percorso di crescita e maturazione[85]. Lei stessa, infatti, si mostra consapevole che per una fanciulla è sconveniente intrattenersi «con uomini prima di andare a pubbliche nozze» (VI, 287-288) «senza il consenso dei suoi cari, suo padre e sua madre».

In particolare, la madre, la regina Arete, compare in scena mentre è «seduta presso il focolare con le donne sue ancelle, / lane filando di porpora rilucente come il mare» (VI, 52-53): da questo punto di vista funge da modello per la figlia, anch'ella chiamata a svolgere tali compiti precipuamente femminili. Puntando sulla centralità del processo di imitazione, che costituisce «la molla principale di ogni educazione»[86], Nausicaa e, in generale ogni fanciulla, prende a modello i gesti delle donne di casa, prima tra tutte la madre, «eloquenti non solo per l'esplicito insegnamento di una

[85] G. Bertagna, *Introduzione*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 27.
[86] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 639. Sul valore dell'imitazione dal punto di vista pedagogico, si veda G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., pp. 74-77, dove l'autore evidenzia che «l'uomo, lo spirito umano e i suoi progressi sono frutto dell'imitazione» (p. 74). Essa, tuttavia, non va intesa come un mero "copiare", bensì riveste un ruolo centrale «nei processi evolutivi dell'uomo»: «l'imitare umano non è una ripetizione meccanica: è una "ri-assunzione" del già fatto, del già visto, del consolidato, dell'esistente» (p. 77).

determinata arte ma anche per l'implicito richiamo […] alla dedizione»[87]. Fin dai poemi omerici è chiaro, dunque, come proprio l'imitazione concorra alla buona riuscita del processo educativo e formativo, finalizzato a far sì che la giovane diventi in grado di svolgere al meglio i compiti domestici a lei affidati, rappresentando così un *tópos* che giunge alle epoche successive. Anche nei versi successivi si pone in risalto l'attività specifica di cui la madre si occupa, ovvero la tessitura, come un elemento distintivo che viene citato ogniqualvolta nella narrazione si faccia riferimento a lei: «siede al focolare, alla luce del fuoco, / dalla rocca filando lane purpuree, meraviglia a vedersi, / appoggiata a una colonna: le ancelle le siedono ai lati» (VI, 305-307).

Colpisce, in particolare, il ritratto di Arete che viene offerto nel settimo canto, quando la dea Atena dà indicazioni ad Odisseo affinché trovi ospitalità dal re Alcinoo: «nessuna altra è onorata sulla terra / fra quante donne hanno casa, sottoposte a mariti; / tale è l'onore che quella con affetto ha ricevuto e riceve / dai figli suoi e da Alcinoo stesso e da tutta la gente. / Guardano a lei come a una dea e con loro discorsi / le rendono omaggio, quando cammina per la città. / A lei stessa non fa difetto accortezza di mente, per coloro / a cui voglia bene; e dei cittadini scioglie le liti» (VII, 67-74). La regina, dunque, è descritta come una figura femminile rispettata – in famiglia e nel regno –, dotata di carisma e di una spiccata «accortezza di mente», della quale si servirà per far sì che il marito conceda a Odisseo l'aiuto necessario per far ritorno ad Itaca: proprio dalla donna, infatti, sembra dipendere l'accoglienza dello straniero: «se lei per te sarà ben disposta nell'animo, / allora c'è buona speranza che tu veda i tuoi cari e giunga / alla tua casa» (VI, 313-315).

Si accenna, poi, a una suddivisione tra compiti femminili e quelli maschili: se la regina si occupa prevalentemente di attività che si svolgono all'interno dell'*oîkos*, Alcinoo, quando compare per la prima volta, è pronto ad uscire «per raggiungere gli insigni sovrani / in consiglio: lì lo chiamavano gli illustri Feaci» (VI, 54-55).

Inoltre, proprio nel dialogo con il padre, quando la ragazza chiede il permesso per poter andare a lavare le vesti, emerge indirettamente che Nausicaa si occupa generalmente delle faccende domestiche, come è chiaro quando afferma che i fratelli «vogliono sempre avere vesti lavate di fresco / per andare alla danza; e *a tutte queste cose sono io che ci penso*» (VI, 64-65). Si nota, inoltre, che la fanciulla è capace di

[87] G. Seveso, *L'educazione delle bambine nella Grecia antica*, cit., p. 81.

guidare il carro: infatti, «lei abilmente reggeva le briglie» (VI, 319), segno che, probabilmente, ha ricevuto un'educazione che contempla anche questi aspetti più "tecnici" e non propriamente femminili secondo la concezione dell'epoca.

Dopo che il padre le ha accordato il permesso, ricompare in scena la madre, che, questa volta si occupa di preparare «cibo abbondante e vario», che mette «in un cesto e insieme pietanze, e vino versò / in un otre di capra» (VI, 76-78).

Nausicaa, come viene specificato nel testo, esce accompagnata dalle ancelle, dal momento che non si addice per una fanciulla uscire di casa da sola: «insieme con lei andavano anche le altre, le ancelle» (VI, 84). Proprio in loro compagnia, la giovane, dopo aver lavato le vesti, si dedica ad alcune attività di svago, come evidenziato dai versi successivi, nei quali Omero offre alcune informazioni che lasciano trasparire i passatempi delle fanciulle in età arcaica, rappresentati dal gioco a palla e dal canto, guidato da Nausicaa stessa (VI, 100-101). La bellezza della giovane viene qui accostata alla sua purezza, che deriva dal fatto che si trova nel fiore dell'età: «così lei fra le ancelle spiccava, la vergine intatta» (VI, 109).

A questo punto, dopo che la palla con cui si stanno divertendo finisce in un «vortice profondo» (VI, 116), entra in scena Odisseo, svegliato dal grido delle fanciulle: desideroso di capire in quale terra sia giunto, decide di uscire dal suo giaciglio, cercando però prima di rendersi presentabile: «un ramo spezzò, / frondoso, che intorno al suo corpo le pudenda coprisse» (VI, 128-129).

Il poeta, accostando la principessa ad Artemide, sottolinea nuovamente la giovane età di Nausicaa, nonché la sua delicatezza e riservatezza, a cui viene contrapposta la figura di Odisseo, paragonato a un leone montano con «occhi di fuoco», «forte e coraggioso, che va, senza riparo alla pioggia e al vento» (VI, 130-131). Se le compagne della ragazza, di fronte a questa scena, fuggono spaventate, Nausicaa, invece, si trattiene «dritta davanti a lui» (VI, 141), grazie al coraggio infusole dalla dea Atena.

Nel discorso che il naufrago le rivolge, nuovamente viene posto l'accento sulla bellezza della fanciulla, paragonata anche qui ad Artemide e a un «germoglio» (VI, 156), metafora che, attraverso il ricorso all'elemento vegetale[88], rende esplicita la sua giovane età e il suo essere in una fase centrale di passaggio verso l'evento che per la

[88] Lungo le varie epoche storiche, infatti, ritorna spesso la tipica "metafora vegetale" con cui si rimanda alla crescita e all'allevamento dei nuovi nati (E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., pp. 189-190).

fanciulla costituisce il fulcro della sua esistenza, ossia il matrimonio. Il tema delle nozze, infatti, emerge chiaramente, tanto che l'identità stessa della fanciulla risulta posta in stretta relazione con il *gámos* (γάμος): «e più di tutti, nel suo cuore, beato, quell'uomo / che carica di doni ti porterà nella sua casa» (VI, 158-159). Anche nei versi successivi, nuovamente compare il riferimento al matrimonio, facendo capire al lettore come questo rappresenti un evento fondamentale attorno a cui ruota la sua esistenza: «gli dèi ti diano quanto tu nel tuo cuore desideri, / un marito e una casa ti diano, ed eletta concordia di intenti. Niente c'è che sia meglio, niente più bello, / che quando reggano la casa con mente concorde / un uomo e una donna» (VI, 180-184)[89].

Questo passaggio risulta particolarmente interessante per due motivi strettamente collegati: da un lato, infatti, l'accostamento di Nausicaa ad un germoglio – tenero, delicato e fragile – fa trasparire, attraverso il rimando figurato all'ambito agricolo, la concezione su cui si fonda l'itinerario educativo e formativo della giovane, paragonabile a una sorta di "coltivazione"[90] nella quale un peso determinante assumono gli atteggiamenti di cura agiti nei suoi confronti –, dall'altro le espressioni e i verbi che Odisseo utilizza riferendosi al matrimonio della fanciulla mostrano come l'accento non sia mai posto su di lei, bensì sulla figura maschile – a cui spetta il compito di condurre la giovane nella sua casa – e sugli dèi, dai quali dipende la possibilità di ottenere quanto ella desidera per il proprio futuro.

Dopo che Odisseo si lava dalla salsedine e indossa le vesti consegnategli dalla fanciulla, appare «rorido di bellezza e di grazia» (VI, 237): Nausicaa, allora, lo osserva intensamente, provando per lo straniero una sorta di "tenero" desiderio, tanto da giungere ad immaginarlo come possibile marito, come confida lei stessa alle ancelle: «oh, se un uomo così potesse esser detto mio sposo, / e qui abitasse, e qui gli piacesse

[89] L'idea, qui solamente accennata, che all'uomo e alla donna spetti il compito di occuparsi della casa svolgendo ruoli complementari a quelli maschili è un tema che viene maggiormente sviluppato da due autori di età successiva, Senofonte e Aristotele.

[90] «Le similitudini agricole sono sempre state, del resto, all'ordine del giorno nei discorsi sull'educazione […]. Il rischio è quello epistemologico riguardante la riduzione dell'educazione alle operazioni e ai comportamenti della cura, dello sviluppo, del modellamento, ecc. E quello più specificamente pedagogico riguardante la riduzione dell'educazione alle azioni agite da un soggetto nei confronti di un altro soggetto ritenuto passivo». Cfr. G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., p. 357.
Inoltre, come fa notare Scaglia, chi, nel corso delle diverse epoche storiche, ha adottato una visione antropologica tale per cui il/la bambino/a vada concepito alla stregua di «un *arbusculas*, la/lo ritenne oggetto di coltivazione e di disciplinamento». Cfr. E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 11.

restare» (VI, 244-245). Nuovamente ritorna il *tópos* delle nozze, ma ancor più interessante appare lo spazio concesso dal poeta alla descrizione del sentimento amoroso che, presumibilmente per la prima volta, si fa via via strada nel cuore della fanciulla[91].

Questo episodio, che ha per protagonista Nausicaa, è ancor più importante per il fatto che costituisce l'unico esempio, nei poemi omerici, in cui venga descritto il «nascere e l'evolversi del sentimento amoroso»[92] e «la prima idealizzazione dei rapporti tra uomo e donna che noi conosciamo nella nostra letteratura d'Occidente»[93]. Omero, infatti, «fa dei suoi vagheggiamenti amorosi il motivo determinante di tutto l'episodio»[94].

Inserendo, seppur brevemente, cenni ai sogni e ai desideri della giovane, il poeta suggella in versi eterni il progressivo fiorire della giovane Nausicaa, ritratta nel momento in cui inizia a provare una sorta di attrazione verso un uomo, fino a quel momento a lei sconosciuto.

Se, da una parte, compare Odisseo – adulto, marito e padre desideroso di far ritorno in patria – che «non corrisponde, né finge di corrispondere, né lusinga, né tradisce la fanciulla; non mostra neppure di comprenderla, non si sa neppure che cosa pensi di lei»[95], dall'altra vi è Nausicaa, la giovane principessa che, ben consapevole del comportamento che si addice a una fanciulla, si accontenta di sguardi fugaci ma intensi, sui quali il poeta pone diverse volte l'accento: dopo che le ancelle hanno lavato l'ospite e gli hanno fatto indossare «un bel mantello e una tunica» (VIII, 455), infatti, fermandosi presso «un pilastro del ben costruito soffitto», ella «ammirava Ulisse nel mentre lo vedeva con i suoi occhi» (VIII, 458-459). È chiaro, dunque, dagli indizi disseminati dal poeta nel testo, che Nausicaa rappresenti pienamente le figure femminili omeriche: «separate dall'esistenza sociale e ridotte alla contemplazione», appaiono capaci di "costruirsi" «un sistema di sentimenti privati che gli uomini non conoscono

[91] Come sottolinea Bertagna, i sentimenti si distinguono dalle emozioni primarie e secondarie. Infatti, «costituiscono una elaborazione sofisticata a livello intellettuale delle pulsioni e delle emozioni primarie e secondarie, cosicché essi sembrano il *modo tipicamente umano* di vivere la dimensione sensitiva e psichica che è presente in ogni animale e che nell'uomo è indistinguibile da quella razionale. […] I sentimento non accadono mai slegati non solo da una generica consapevolezza, ma anche da un'autoconsapevolezza razionale». Cfr. G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., pp. 65-66.
[92] F. Codino, *Epica e carattere*, cit., pp. 143 ss.
[93] C. Diano, *La poetica dei Feaci*, «Belfagor», 18 (1963), p. 424.
[94] F. Codino, *Epica e carattere*, cit., p. 180.
[95] *Ibid*., p. 181.

ancora»[96]. Benché, sulla base della caratterizzazione dei personaggi, non sia possibile parlare di vera e propria vita interiore delle figure omeriche, emergono, tuttavia, delle piccole tracce che, lasciando trasparire, come in questo caso, alcuni atteggiamenti e comportamenti propri di una fanciulla innamorata – primi tra tutti gli sguardi che ella rivolge ad Odisseo di nascosto – consentono, quantomeno di immaginare, il suo stato d'animo di ragazza che desidererebbe per marito un uomo simile all'eroe.

Il *tópos* del matrimonio, poi, ritorna chiaramente non solo nel dialogo tra la fanciulla e Odisseo, ma anche in quello tra quest'ultimo ed Alcinoo, a conferma dell'importanza che tale evento assume nella vita della giovane. Nel primo caso, in particolare, emerge chiaramente ciò che la società si aspetta dalla fanciulla, ormai in età da marito: qualora i Feaci la vedessero rincasare con un uomo, individuerebbero in costui il futuro sposo. Per evitare, dunque, che gli abitanti dell'isola diffondano false voci sul suo conto, Nausicaa annuncia allo straniero che entreranno in città separati: infatti, «di costoro voglio evitare nomea malevola, che qualcuno / non abbia a sparlare alle spalle. / È superba la gente di questo paese. / E certo qualcuno più cattivo, incontrandoci, potrebbe dire così: / «chi è questo qui che a Nausicaa si accompagna, bello e grande, / questo straniero? Dove l'ha trovato? Certo se lo sposerà»» (VI, 273-277).

Nel dialogo tra il re e Odisseo, poi, è il padre stesso di Nausicaa a proporla come sposa all'ospite: «oh se tu, […] avessi mia figlia e fossi chiamato mio genero, / rimanendo qui. Una casa io ti darei e ricchezze, se qui / tu restare volessi» (VII, 311-315). Come noto, Odisseo declina la proposta, sperando solo di tornare a Itaca, dopo i numerosi «patimenti» (VII, 242) che ha dovuto affrontare. Se è chiaro, dunque, che in questo episodio, in linea con le concezioni dell'epoca, alla figura femminile non viene riconosciuto un ampio margine di scelta nella costruzione del proprio futuro, come traspare – in riferimento al tema del matrimonio – sia dal precedente dialogo tra la fanciulla e Odisseo, sia in quello tra quest'ultimo e Alcinoo, risulta tuttavia interessante porre l'attenzione su quei brevi momenti in cui Nausicaa dà prova di essere colei che, nel relazionarsi con lo sconosciuto, assume un ruolo da protagonista, fungendo da guida nei suoi confronti.

[96] *Ibid.*, p. 185.

Benché sia stata la dea Atena ad infonderle coraggio, togliendole «il tremore dalle membra» (VI, 140), fin dal loro primo incontro Nausicaa, infatti, ha rivestito un ruolo determinante nelle vicende del naufrago: non solo si prende cura di lui – come dimostra quando esorta le ancelle ad offrire all'ospite cibo e acqua (VI, 209-210) – ma gli indica la strada per giungere alla reggia del padre Alcinoo, pronta a «guidare il cammino» (VI, 261) come afferma lei stessa con sicurezza. Se è vero che la decisione di prestare soccorso all'eroe, necessario per il rientro in patria, non dipenda strettamente da lei, bensì dal padre, che farà poi allestire allo straniero una nave per proseguire il viaggio, è evidente come la fanciulla abbia svolto una parte rilevante: è per suo tramite infatti che Odisseo si "trasforma", abbandonando progressivamente le sembianze di naufrago – anche grazie al bagno ristoratore[97] – per poi ri-assumere, svelandola, la sua identità di combattente illustre distintosi nella guerra di Troia, come egli stesso dichiarerà in seguito ad Alcinoo: «Ulisse io sono, figlio di Laerte, che per ogni sorta di inganni / sono ben noto tra gli uomini e la mia fama va su fino al cielo» (IX, 19-20).

L'incontro tra i due, in tal modo, acquisisce una particolare importanza, poiché costituisce sia per la fanciulla sia per Odisseo, seppur su piani differenti, un evento cardine nelle vite di entrambi: infatti, se Odisseo, dopo quel momento, vede concretizzarsi la possibilità di concludere positivamente il suo *nóstos*, tornando ad incarnare il suo ruolo di marito, padre e re di Itaca, Nausicaa, in una fase dell'esistenza che in cui è ormai pronta a compiere il passo verso il matrimonio, non solo ha sentito affacciarsi quel "tenero" desiderio che la porta a immaginare come marito un uomo simile all'eroe, ma anche ha assunto nei confronti del naufrago un ruolo centrale che Odisseo pone in evidenza e le riconosce come frutto di azioni di cui lei stessa, da

[97] In due occasioni, in particolare, si sottolinea il fatto che Odisseo venga lavato: l'acqua rappresenta, così, un elemento che contribuisce al graduale disvelamento dell'identità del naufrago. Nel primo caso, è Nausicaa che dà quest'ordine alle ancelle: «Su, dunque, ancelle, date all'ospite cibo e bevanda, / e nel fiume lavatelo, dove sia un riparo dal vento». (VI, 209-210). Il bagno è necessario ad eliminare la salsedine che lo rende irriconoscibile: «E con l'acqua del fiume il divino Ulisse si detergeva il corpo, / dalla salsedine, che gli avvolgeva il dorso e le larghe spalle; / e dalla testa scrostò via la lordura del mare inconsunto» (VI, 224-226). Giunto nella reggia di Alcinoo, viene poi lavato, prima di andare al banchetto: «Ed ecco che la dispensiera lo invitò ad entrare nella vasca / e lavarsi. Con gioia nel suo cuore vide Ulisse / la calda acqua. Non capitava spesso che fosse accudito, / una volta lasciata la casa di Calipso dai bei capelli: / lì era stato accudito con cura, come fosse un dio. / Dunque le ancelle lo lavarono e lo unsero di olio, / e gli misero indosso un bel mantello e una tunica; e lui, uscito dalla vasca, andò fra gli uomini intenti a bere / vino» (VIII, 449-457).

protagonista, è stata fautrice, come ben sintetizza l'espressione che il figlio di Laerte, con profonda riconoscenza, le rivolge: «tu, fanciulla, mi salvasti la vita»[98] (VIII, 468).

1.1.3 *Un esempio dall'Odissea: Penelope, gyné e méter ideale*

Attraverso la narrazione, il poeta delinea, oltre a quella della *parthénos*, una figura femminile adulta, che è moglie (*gyné*, γυνή) e madre (*méter*, μήτηρ), Penelope, la sposa di Odisseo, tradizionalmente considerata «immagine del dover essere e dell'essere (agli occhi degli uomini) della donna omerica»[99]. Proprio per questo motivo, benché si tratti di una figura femminile adulta, viene qui presa in considerazione: Penelope, infatti, rappresenta un modello ideale per la formazione della fanciulla, che quest'ultima è chiamata ad incarnare.

Pur non offrendo dettagli sull'infanzia e sull'età giovanile della donna, il poeta introduce questo personaggio ponendo in evidenza che è «la figlia di Icario» (I, 329), discendente del celebre eroe Perseo e, successivamente, accenna al fatto che quando Odisseo era partito in guerra era una «sposa novella» (XI, 448), da poco diventata madre[100].

In particolare, nel primo libro si sottolinea fin da subito che è «molto saggia» (I, 329), come è chiaro dall'aggettivo che viene accostato al suo nome, *perífron* (περίφρων Πηνελόπεια, "avveduta"). È con questi versi, infatti, che il poeta descrive l'entrata in scena della donna, che fa la sua comparsa dopo che, alle sue stanze, è giunta la melodia intonata dell'aedo Femio che «degli Achei cantava il ritorno / doloroso da Troia, che a loro inflisse Pallade Atena» (I, 326-327).

Scendendo nel *mégaron* (μέγαρον) – la sala del palazzo in cui avevano luogo i banchetti e le riunioni – Penelope incarna, anche negli atteggiamenti, l'immagine della donna tradizionale: mostrandosi in una stanza che generalmente non è di pertinenza femminile ed è occupata dai pretendenti (I, 332), cerca quasi di "proteggersi", come

[98] Nei versi precedenti, la fanciulla si era rivolta con queste parole ad Odisseo: «Addio, straniero, che tu possa, anche nella tua patria, / ricordarti di me: a me per prima sei in debito della tua vita» (*Odissea*, VIII, 461-462).

[99] E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. La donna nell'antichità greca e romana*, cit., p. 50. Inoltre, secondo Gabriella Seveso, quello di Penelope rappresenta «il mito per antonomasia che richiamava bambine e donne a una dimensione temporale astorica», in quanto ella «sfugge alla cogenza di un matrimonio impostole dai Proci proprio grazie alla tela che si fa e si disfa, ovvero a un lavoro che non ha mai fine e che non conosce progresso, che rimanda a quel tempo immobile della domesticità e a vicende ripetitive». Cfr. G. Seveso, *L'educazione delle bambine nella Grecia antica*, cit., p. 84.

[100] «Aveva al seno un bambino infante». Cfr. *Odissea*, XI, 448.

emerge dai dettagli che il poeta inserisce per descrivere il suo ingresso: «per l'alta scala dalla sua parte della casa discese, / non da sola, ma con lei si accompagnavano anche due ancelle» (I, 330-331). Inoltre, sostando «presso il pilastro del tetto ben costruito» (I, 333), Omero sottolinea che «lo splendido velo mise davanti alle guance» (I, 334), offrendo così un dettaglio su come la donna si presenti dinnanzi agli uomini lì riuniti.

Non riuscendo a trattenersi, chiede, così, a Femio di "dismettere" (I, 340) un simile canto «che provoca lacrime, / e a me sempre nel petto mi strugge il cuore: lutto spietato, / me soprattutto ha colpito. Tale è colui di cui sento mancanza / serbando sempre il ricordo di un uomo, la cui gloria / si estende per l'Ellade e fin dentro la terra di Argo» (I, 340-344). Da questi versi, emerge, dunque, l'immagine di una donna che soffre per l'assenza del marito, a tal punto da aver osato di presentare questa richiesta all'aedo che, con il suo canto, diletta i pretendenti che lì si divertono.

La risposta che, bruscamente, le rivolge il figlio Telemaco – di fatto identica a quella di Ettore alla moglie Andromaca nel sesto canto – racchiude due *tópoi* che definiscono l'immagine tradizionale di donna socialmente accettata e riconosciuta: l'invito, da un lato, ad occuparsi dei lavori domestici, primo tra tutti quello della tessitura; dall'altro lato, a non proferir parola su temi che non pertengono la sfera femminile. Il figlio, infatti, rimprovera così la madre: «su, va' nelle tue stanze e attendi ai lavori tuoi, / telaio e conocchia, e alle ancelle comanda che pensino / a lavorare. / Il parlare sia cura degli uomini, / di tutti, e soprattutto di me, che ho il comando qui in casa» (I, 356-359). La donna, benché «stupita» (I, 360), torna dunque «alle sue stanze» (I, 360), pur continuando a piangere «Ulisse, il caro suo sposo, finché dolce sonno / sulle palpebre le pose Atena dagli occhi lucenti» (I, 363-364).

Interessante, in questo passo, notare il legame che, nel testo in lingua originale, viene posto in risalto tra due termini: da una parte, il *mŷthos* (μῦθος) che, in questo passo, tra i tanti significati che esso assume a seconda del contesto, rimanda al "discorso", dall'altro il *krátos* (κράτος), che significa invece "potere". Se il primo è utilizzato per far comprendere che Penelope, in quanto donna, non ha la facoltà di prendere parola in pubblico, il secondo è funzionale a porre in rilievo che tale compito spetta solo all'uomo e, in questo caso, a Telemaco, a cui, in assenza del padre, appartiene l'autorità in casa. Egli, infatti, proprio in nome del *krátos* (κράτος), «il potere che gli deriva dall'essere l'unigenito maschio per via del vuoto di potere che la

prolungata assenza del padre ha determinato, bloccando la linea di successione maschile che le nuove nozze della madre potrebbero riattivare»[101], invita la donna a tornare alle sue occupazioni domestiche.

Fin da questa prima scena, si nota subito come la moglie dell'eroe rappresenti una figura adulta che incarna una *paideía* (παιδεία) compiuta, offrendosi come possibile oggetto di rispecchiamento: sa rispettare gli spazi che le sono concessi, obbedisce al figlio che in assenza del padre è "padrone" della casa, tenta di prendere parola ma è capace di tornare nel "silenzio" e, pur lasciandosi attraversare da un dolore che affronta in solitudine, sa dedicarsi alle faccende domestiche, *érgon* (ἔργον, "compito") propriamente femminile. Tenendo conto di questi elementi, appare evidente come «attraverso la figura di Penelope […] i poemi omerici portano a tema una vera e propria tipizzazione della donna, del suo ruolo e delle sue funzioni»[102].

Il valore paradigmatico di Penelope, poi, emerge anche sul piano coniugale. Ella, come noto, incarna le virtù di fedeltà e pudicizia: tradizionalmente, infatti, è ricordata per l'inganno che, fedele alla memoria del marito, escogita così da rimandare il più possibile le nozze con uno dei Proci, perché «durante il giorno tesseva la grande tela, / ma la notte, sistemate accanto le torce, la disfaceva»[103] (II, 104-106). Se è vero, però, che tale aspetto è rivelatore del suo sentimento di amore verso il marito, esso fa emergere, implicitamente, altre caratteristiche di Penelope: la sua intelligenza, la sua capacità di pensare e riflettere tra sé, nonché il suo coraggio, come è chiaro dai versi con cui si accenna al suo comportamento verso i pretendenti: «tutti illude, promette ad ognuno, / e manda messaggi, ma la sua mente ad altro pensa» (II, 91-92). Lo stratagemma della tela, inoltre, è rivelatore di un aspetto importante che contraddistingue Penelope, mostrando la sua capacità di andare oltre il ruolo che la società le affida, pur agendo in quegli spazi e dedicandosi a quelle faccende che qualificano la figura femminile: privata del *mŷthos* (μῦθος), la tessitura svolta rigorosamente all'interno di quella parte dell'*oîkos* (οἶκος) a lei riservata, diviene il

[101] V. Andò, *L'ape che tesse. Saperi femminili nella Grecia antica*, Carocci, Roma 2005, p. 32.
[102] M.R. Fedele, *Figurazioni del femminile nella tradizione culturale del mito e della filosofia greca*, in «Nuova Secondaria Ricerca», 3 (2013), pp. 24-42, p. 33.
[103] «Impiantò un grande telaio in casa, e tesseva, / un tessuto sottile e smisurato, e si affrettò a dirci: / "Giovani, miei pretendenti, giacché il divino Ulisse è morto, / aspettate sebbene impazienti di giungere alle nozze, / fino a che io finisca il tessuto, perché i fili non vadano persi: / è il sudario per l'eroe Laerte, per quando / lo prenda il destino funesto di dolorosa morte, / e che tra la gente nessuna delle Achee mi rimproveri, / che senza un sudario giaccia morto, lui, che tanti beni acquisì». Cfr. *Odissea*, II, 94-102.

mezzo di cui servirsi per mantenere il più a lungo possibile il *krátos* (κράτος), il «potere politico del marito, nel medesimo momento in cui ella ne fa un'esperienza di estraneazione»[104].

Ella, dunque, dà prova, con questo inganno, di una certa volontà di agire da protagonista, dirigendo la sua intelligenza – non a caso *perífron*, ovvero "avveduta", è il primo attributo con cui viene introdotta nel poema –, affinché riesca, pur nei vincoli che le sono imposti, a rimandare il più possibile le nozze che le sono imposte, come dirà nel canto XIX: «rimpiangendo Ulisse nel mio cuore mi struggo. / Costoro affrettano le nozze, io invece aggomitolo inganni» (XIX, 136-137). A questo scopo, la tessitura si configura come uno strumento fondamentale e un sapere che ella non solo sa utilizzare attivamente[105], ma anche piegare ai propri obiettivi, interrompendo così «la passività della sua esistenza»[106].

Il fatto che Penelope sia una donna saggia viene sottolineato anche in un passo successivo, quando, nell'undicesimo canto, Odisseo, nella *nékuia* (νέκυια)[107], incontra Agamennone che, ucciso dalla moglie Clitemnestra «macchinatrice di inganni» (XI, 422)[108], lo invita a non fidarsi troppo delle donne, con alcune parole che fanno trasparire alcuni pregiudizi antichi riguardo il mondo femminile[109]: «Perciò anche tu non essere sempre gentile con la tua sposa / e non rivelarle ogni pensiero, che avrai ben chiaro in mente: / una cosa dille, un'altra però rimanga nascosta. Ma a te almeno, Ulisse, morte

---

[104] M.R. Fedele, *Figurazioni del femminile nella tradizione culturale del mito e della filosofia greca*, cit., p. 32: l'autrice, infatti, sottolinea che «Penelope tiene in mano quel *krátos*, che ella non possiede per sé, ma il cui spazio sovrintende per conto di quell'astuzia, di cui è capace, quella virtù che lì l'ha posta a svolgere il compito di tessere e disfare la tela. Si delinea allora nella scena epica dell'*Odissea* la figura di una sposa che si fa complice del marito in quanto lo aiuta a conservare intatto il potere finché Ulisse non abbia fatto ritorno a Itaca. Penelope si assume l'onere di contribuire al mantenimento del potere politico che tuttavia non le riconosce nessun diritto di partecipazione alle cose della città, ma, semmai, segna la sua radicale estraneità alla vita politica».

[105] V. Andò, *L'ape che tesse. Saperi femminili nella Grecia antica*, cit., p. 33.

[106] M.R. Fedele, *Figurazioni del femminile nella tradizione culturale del mito e della filosofia greca*, cit., p. 33.

[107] Etimologicamente con questo termine si indica il rito di evocazione dei morti.

[108] Clitemnestra viene così definita da Agamennone per il fatto che la moglie l'ha tradito con Egisto e, dopo il ritorno dell'eroe da Troia, lo uccide. Agamennone, infatti, come noto, racconta ad Odisseo come è avvenuta la sua morte: «fu Egisto, che mi ordì destino di morte, e mi uccise / con la funesta mia moglie. […] La cosa più pietosa fu la voce che io udii della figlia di Priamo, / Cassandra, che lei, Clitemestra macchinatrice d'inganni, / su di me trucidò, e io alzai le braccia ma a terra mi ricaddero, / morendo, intorno alla sua spada; e quella faccia di cagna / si allontanò, e a me, che mi avviavo nell'Ade, / ebbe il coraggio di non chiudermi gli occhi con le mani e serrarmi la bocca. / È pur vero, non c'è altra cosa più atroce e più ripugnante / di una donna che tali crimini si proponga nell'animo, / quale fu anche l'indegno misfatto che costei macchinò, / preparando l'assassinio del suo sposo legittimo». Cfr. *Odissea*, XI, 409-430.

[109] Si noti anche il verso «non c'è più fiducia nelle donne». Cfr. *Odissea*, XI, 456.

non verrà dalla tua sposa. È molto assennata e in mente ha buoni pensieri / la figlia di Icario, la saggia Penelope» (XI, 441-446). La *mêtis* (μῆτις), ovvero l'astuzia che la contraddistingue, tuttavia, mostra dei limiti: «inferiore al celebre *lógos*, non a caso esclusivamente maschile»[110], non le consente di imbrogliare i Proci fino al ritorno di Odisseo, i quali, tramite un'ancella, scoprono l'inganno: ella, dunque, appare ormai nella condizione di dover effettuare, sebbene contro la sua volontà, il passaggio da quella condizione ambigua nella quale si trova allo *status* di nuova sposa.

Benché gli studiosi abbiano messo in evidenza che «né nella relazione fra Odisseo e Penelope né in altre relazioni fra marito e moglie, nei poemi omerici, c'era quella profondità e intensità, quella qualità di sentimento – dalla parte dell'uomo – che contrassegnava l'attaccamento fra padre e figlio da una parte, e fra compagni maschi dall'altra[111]», appaiono di particolare interesse le parole che l'eroe – «desideroso» come è di rivedere la moglie, alla quale pensa «sempre tutti i giorni» (V, 209-210) – rivolge alla ninfa Calipso rifiutando il dono dell'immortalità: «anche io lo so, e molto bene, che la saggia Penelope / a guardarla vale meno di te per aspetto e statura, / giacché lei è mortale e tu immortale ed esente da vecchiaia. / Ma anche così, voglio e spero ogni giorno / di giungere a casa e il giorno vedere del mio ritorno» (V, 216-220).

Nel momento in cui, finalmente, l'eroe torna a casa, Penelope si presenta al lettore nella duplice veste di donna astuta – che, nonostante i limiti intrinseci di tale dote, sa servirsi nei momenti opportuni della sua *mêtis* (μῆτις) – e di moglie devota e fedele: ella, infatti, che vuole essere sicura dell'identità dello straniero che è giunto a Itaca, gli tende un tranello sul letto nuziale, invitando Euriclea a spostare «per lui il ben connesso letto» (XXIII, 179), per «mettere alla prova lo sposo» (XXIII, 181), che lo aveva costruito lui stesso[112].

Dopo che, infine, avviene il riconoscimento tra i due coniugi, il poeta offre il ritratto di una moglie innamorata che, per più di vent'anni, è stata in grado di aspettare, fedelmente, il marito: «a lei lì si sciolsero le ginocchia / e il cuore, riconoscendo i segni

[110] E. Cantarella, *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 62.
[111] M.I. Finley, *The World of Odysseus*, The New York Review of Books, Broadway, New York 1982, pp. 141 ss.
[112] «Donna, fa male al cuore il discorso che hai detto. / Chi ha spostato il mio letto? Una cosa difficile sarebbe / anche per un esperto, se un dio non viene di persona / e facilmente, volendo, lui altrove lo sposta. / Ma per nessun uomo vivente, anche nel pieno della giovinezza, / sarebbe facile smuoverlo. Un segno importante c'è in quel letto / così ben fatto: fu il mio lavoro e di nessun altro». Cfr. *Odissea*, XXIII, 183-189.

sicuri che Ulisse le aveva detto. / Scoppiò poi a piangere, e andò diritto verso di lui e le braccia / gli gettò intorno al collo a Ulisse, e gli baciò la testa» (XXIII, 205-208). Proprio tali versi racchiudono il valore paradigmatico di Penelope, emblema di sposa casta e fedele che, dal poema omerico, giunge all'età contemporanea: il suo profilo, infatti, opportunatamente emendato da quegli aspetti meno apprezzabili per una *gyné* (come l'astuzia o l'eccessiva saggezza), assume una peculiare valenza paideutica, in quanto dà vita a un modello femminile virtuoso che indica il fine a cui deve tendere il processo educativo e formativo previsto per la fanciulla la quale, come Penelope, dovrà divenire una sposa fedele, capace di limitare l'uso della parola e di dedicarsi alla tessitura e a quelle attività da svolgere con dedizione all'interno del contesto domestico.

1.2. *Altre due voci dall'età arcaica: le prospettive di Esiodo e Semonide sulla figura femminile*

Oltre ad Omero, per individuare ulteriori aspetti correlati con il tema del passaggio dall'infanzia alla giovinezza per la figura femminile, è possibile far riferimento ad altri due autori dell'età arcaica: Esiodo e Semonide. Benché entrambi non si soffermino nello specifico su questo argomento, nei loro testi è possibile rintracciare alcuni *tópoi* (τόποι) attorno cui ruota la definizione di quel profilo ideale di *gyné* (γυνή) sul quale si fonda la progressiva formazione dell'identità della fanciulla.

Esiodo, collocabile tra la fine dell'VIII secolo e l'inizio del VII secolo a.C., fa emergere attraverso la narrazione uno scenario alquanto mutato rispetto all'*Iliade* e all'*Odissea*, in buona misura anche per la diversa ambientazione del poema le *Opere e i giorni*, di cui fu autore. Come Omero, tuttavia, anche Esiodo vive quella «svolta di civiltà», ossia il «passaggio dalla tradizione orale a quella scritta», cogliendo «la novità rivoluzionaria e le opportunità nuove e stupefacenti del mezzo offerto appunto dalla scrittura»[113]. L'autore, dunque, si trova a conferire una veste letteraria a una materia poetica che aveva una tradizione secolare: come puntualizza Vernant, infatti, «l'attività letteraria, che prolunga e modifica, grazie al ricorso alla scrittura, una tradizione antichissima di poesia orale, occupa nella vita sociale e spirituale della Grecia un posto

[113] C. Cassanmagnago, *Introduzione*, in C. Cassanmagnago (a cura di), *Esiodo. Tutte le opere e i frammenti con la prima traduzione degli scolii*, Bompiani, Milano 2009, pp. 7-95, p. 8.

centrale»[114]. In tale passaggio, il *mŷthos* (μῦθος) – che «si contrappone usualmente al *lógos* (λόγος)[115], parola polisensa che significa fondamentalmente discorso, ragione, inteso appunto come razionalità discorsiva esprimentesi in concetti e ragionamenti»[116] – riveste un ruolo centrale: esso, infatti, «con la funzione eziologica che spesso gli si attribuisce, costituisce un'autorità in seno alla comunità che l'ha prodotto»[117], assumendo, grazie alla «potenza costruttiva della parola»[118], una funzione rilevante nella spiegazione della realtà[119]. Proprio per questi motivi, diversi sono i rimandi al mito all'interno del poema di Esiodo che, privo di struttura narrativa e di un'unità vera e propria, ruota attorno a due macro-argomenti che costituiscono i due nuclei centrali del testo: la giustizia e il lavoro.

In tal modo, l'opera, scritta in esametri e dedicata al fratello Perse, rappresenta una novità nel panorama letterario dell'età arcaica, dal momento che al centro non sono poste le vicende di eroi, bensì aspetti di vita quotidiana e insegnamenti rivolti alla comunità che fanno del poeta di Ascra «l'"*euretès*" e "*archeghètes*", ovvero lo scopritore e l'iniziatore, del genere poetico didascalico»[120], vesti nelle quali si presenta fin dall'inizio dell'opera: «O Perse, tu questi ammonimenti abbi ben presenti nel tuo animo, / e l'Eris che si compiace del male non ti distolga il cuore dal lavoro, / a spiare le liti, l'orecchio teso all'agorà. / Perché poco si preoccupa di liti e discorsi d'agorà / chiunque non disponga in casa di riserve per un anno / raccolti di stagione che la terra produce, cibo di Demetra» (vv. 27-32). Come emerge già da questi primi versi, è chiara la differenza rispetto ai poemi omerici, per quanto concerne sia il tema sia l'ambientazione dell'opera: non tramite il combattimento, bensì grazie al faticoso lavoro

[114] J.-P. Vernant, *Mito e religione in Grecia antica*, trad. it., cit., pp. 3-4. Infatti, secondo lo studioso, «nella poesia e grazie alla poesia si esprimono e si fissano, rivestendo una forma verbale facile da memorizzare, i tratti fondamentali che, oltre i particolarismi di ogni città, fondano per l'insieme dell'Ellade una cultura comune».

[115] Per un'analisi del concetto di *lógos* si veda G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., pp. 119-124; A. Potestio, *La circolarità non finita della pedagogia. Persona, relazione, «popolo»*, cit., pp. 17-22.

[116] C. Cassanmagnago, *Introduzione*, cit., p. 32.

[117] J.-P. Vernant, *Mito e religione in Grecia antica*, cit., p. 15.

[118] C. Cassanmagnago, *Introduzione*, cit., p. 33. Cfr. C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 2015; E. Cassirer, *Linguaggio e mito*, trad. it., SE, Milano 1975.

[119] «La verità è che, come il linguaggio che fu detto una "mitologia estinta", così il mito, l'uno e l'altro legati da uno stretto intreccio, appartengono all'attività spirituale dell'*animal symbolicum*, l'uomo, il quale, pieno di stupore di fronte allo spettacolo talvolta tremendo del mondo, in tempi remotissimi formulò la parola a denominare le cose». Cfr. C. Cassanmagnago, *Introduzione*, cit., p. 33. Sul valore paideutico del mito si veda G. Licari, *Il mito. Una rilettura antropologica*, CLEUP, Padova 2007, pp. 12-30.

[120] C. Cassanmagnago, *Introduzione*, cit., p. 46.

nei campi è possibile percorrere la strada verso l'*aretè* (ἀρετή), termine preciso che compare nell'ammonimento che l'autore rivolge al fratello, dietro il quale si cela l'intera comunità: «il misero vizio è possibile raccoglierlo anche copiosamente, / con facilità: la sua strada è piana ed esso si trova vicino; / invece davanti alla virtù il sudore posero gli dèi / immortali: lungo ed erto è il sentiero che porta a lei / ed accidentato da principio; ma qualora tu abbia raggiunto la cima, / agevole si presenta da quel momento, per quanto difficile» (vv. 287-292). Frutto di una vera ascesa che comporta fatiche e difficoltà da superare, l'*aretè* (ἀρετή), dunque, si pone come un valore proprio dell'uomo che trascorre le sue giornate lavorando, così da assicurare la sopravvivenza a sé e alla sua famiglia: «la fame infatti è certo, in ogni caso, compagna dell'uomo inoperoso: / gli dèi si indignano, come gli uomini, con colui che in ozio / vive, simile nei suoi impulsi ai fuchi senza pungiglione, / i quali guastano la fatica delle api inoperosi / consumando» (vv. 302-306).

Tenendo, dunque, presente questo contesto, un primo aspetto interessante dell'opera di Esiodo, che la distingue rispetto ai poemi omerici, è costituito dal fatto che, benché nel testo sia individuabile la presenza di una ristretta élite aristocratica, è chiaro come l'*oîkos* (οἶκος) non sia più rappresentato dal palazzo del sovrano, bensì da una casa modesta, nella quale vivono marito e moglie, il cui sostentamento è reso possibile dalle attività agricole, a cui è dedicata un'ampia attenzione nel corso dell'opera, come testimoniano la sezione dedicata ai lavori dei campi, che costituisce una sorta di "calendario agricolo" (vv. 383-617), nel quale si inserisce, tra i numerosi temi, la descrizione delle varie stagioni[121]. All'interno dell'*oîkos* (οἶκος), un ruolo importante è svolto dalla *gyné* (γυνή) che, come puntualizza il poeta, deve essere «capace di stare dietro anche ai buoi» (vv. 405-407): è chiaro, dunque, come per la figura femminile sia prevista una collaborazione attiva nella conduzione delle attività agricole. Ella, tuttavia, benché concepita come un supporto e un aiuto concreto nelle diverse mansioni da svolgere nella proprietà, occupa per la maggior parte della giornata uno spazio ben definito nell'*oîkos* (οἶκος): poco dopo, infatti, il poeta, all'immagine di un uomo che, in inverno, mentre le «gelate che sulla terra / dolorose compaiono, al

[121] «Quando il cardone è fiorito e dall'albero dove è posata / la rumorosa cicala riversa il suo stridulo canto, / fitto di sotto le ali, nei giorni spossanti d'estate, / sono più grasse le capre, il vino più buono che mai, / sono più ardenti le donne, ma gli uomini sono più fiacchi: / hanno la testa e le gambe insecchiate da Sirio e la pelle / inaridita dal caldo» (vv. 582 ss., trad. di F. Codino).

soffio di Borea»[122], avanza "piegato" (v. 518) a causa del forte vento, svolgendo faticosamente le tradizionali attività agricole che assicurano la sopravvivenza, accosta quella di una fanciulla che, in compagnia della madre, può stare al riparo in casa:

> E non passa la fanciulla dalla pelle delicata,
> che accanto a sua madre dentro casa resta,
> non ancora a conoscenza delle opere dell'aurea Afrodite;
> ben lavatasi il tenero corpo e di lucido olio
> untasi, al fondo della sua casa si stenderà
> nei giorni di tempesta[123].

In questi brevi versi, infatti, Esiodo assegna ad entrambe le figure, benché si trovino in due differenti fasi dell'esistenza – l'una è una fanciulla, l'altra è adulta – uno spazio ben definito, al riparo dal freddo invernale. Presumibilmente, infatti, in attesa della futura "fioritura", la crescita della fanciulla – dotata, non avendo ancora raggiunto la maturità, di un "tenero" corpo – avviene all'interno del contesto domestico, fino a quando non sarà pronta per il matrimonio, tema sul quale Esiodo offre alcuni consigli, individuando quell'età in cui è più opportuno convolare a nozze:

> quand'è tempo, conduci nella tua casa una moglie,
> allorché tu non sia molto al di sotto dei trent'anni
> né li abbia di molto superati: la stagione giusta del matrimonio è questa;
> la donna resti pubere quattr'anni, al quinto prenda marito;
> sposa una vergine, perché tu possa comunicarle sagge abitudini.
> Sposa di preferenza una che abita vicino a te,
> avendo tutto ben guardato da ogni parte, onde non sposare la gioia dei vicini.
> Perché non c'è per un uomo preda più pregevole di una donna
> virtuosa, né d'altro canto guadagno più orribile di una sposa cattiva,
> che cerca solo una greppia, e che il marito, per quanto potente,
> brucia senza torcia e consegna a prematura vecchiaia[124].

[122] Esiodo, *Le opere e i giorni*, vv. 505-508, trad. di C. Cassanmagnago.
[123] *Ibid.*, vv. 519-524.
[124] *Ibid.*, vv. 695-705.

I termini con cui viene qui descritta la figura femminile ne fanno una compagna da scegliere in base a quelle qualità che possono portare benefici all'interno dell'*oîkos* (οἶκος), assicurandone la sopravvivenza e il buon andamento.

Insieme ai consigli che l'autore offre per la migliore gestione della proprietà terriera, nel poema è possibile individuare i tratti caratteristici che contraddistinguono la figura femminile risalendo, attraverso il racconto mitico, all'immagine di quella prima donna da cui discendono tutte le altre, ovvero Pandora. È proprio attingendo ad Esiodo, infatti, che è possibile tratteggiare un quadro dell'immagine di donna adulta presente a questa altezza cronologica, sebbene restituita attraverso il filtro della narrazione letteraria.

Il primo mito che il poeta inserisce, infatti, è proprio quello di Pandora, a cui segue il celebre *mŷthos* (μῦθος) delle cinque età, secondo il quale il progressivo peggioramento della condizione di felicità iniziale del genere umano viene reso simbolicamente attraverso il paragone tra ciascuna stirpe e un metallo via via meno prezioso (oro, argento, bronzo, ferro).

Come noto, a seguito del furto del fuoco da parte di Prometeo[125], il padre degli dèi ha nascosto tutti «i mezzi di vita» (v. 42), rendendo necessario il lavoro, tema cardine all'interno dell'opera e mezzo che garantisce la sopravvivenza dell'essere umano. Zeus, infatti, offeso a causa dell'inganno che il figlio di Giapeto ha architettato, ha deciso di mandare all'umanità un vero e proprio «malanno» e una «disgrazia»[126]: Pandora, la prima donna, il cui nome greco (Πανδώρα), composto da *pân* (πᾶν) «tutto» e *dôron* (δῶρον) «dono» sta a significare che ella era portatrice di innumerevoli doni elargiti dagli dèi.

Come puntualizza Nadine Bernard, «l'introduzione delle donne nell'universo separa gli uomini dagli dèi e determina la precarietà della condizione umana»[127] facendo della figura femminile una sorta di calamità. Infatti, soprannominata "l'Eva greca",

[125] Infatti, «Zeus li nascose, in collera nell'animo suo, / perché lo ingannò Prometeo dai tortuosi pensieri; / perciò agli uomini tramò penose angustie / e nascose il fuoco; ma, ancora, il valoroso figlio di Iapeto / lo rubò per gli uomini a Zeus prudente / nel cavo di una ferula, celandosi al dio che lancia la folgore». (vv. 47-52).
[126] E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. La donna nell'antichità greca e romana*, cit., p. 57; E. Cantarella, *Gli inganni di Pandora. L'agire delle discriminazioni di genere nella Grecia antica*, Feltrinelli, Milano 2019, pp. 14-20.
[127] N. Bernard, *Donne e società nella Grecia antica*, cit., p. 17.

Pandora non è concepita come una compagna dell'uomo[128], bensì è vista come la principale causa dell'infelicità del genere umano[129]. Un aspetto interessante, infatti, è il fatto che la protagonista del mito, in seguito all'avvenuta trasformazione da "creatura inanimata" a "creatura vivente", si rivela come colei che determina un cambiamento fondamentale nella condizione del genere umano, sancendo il passaggio – avvenuto in un tempo imprecisato[130] – a un'età di sofferenze nella quale il mondo, dopo l'apertura del celebre vaso, diviene un luogo desolato e inospitale, come il poeta stesso pone in evidenza:

> prima infatti vivevano sulla terra le schiere degli umani
> lontani e distanti dai mali, esenti dalla penosa fatica,
> e dai morbi dolorosi che agli uomini apportano le Chere di morte.
> [Tosto infatti i mortali invecchiano nella sventura].
> Ma la donna, togliendo con le mani il grande coperchio del vaso,
> li disperse e agli umani preparò lacrimose cure.
> Solo la Speranza lì, nell'infrangibile dimora
> dentro restò, sotto l'imboccatura del vaso né fuori
> volò via, perché prima ella ripose il coperchio del vaso
> per volere di Zeus egioco, radunatore di nubi.
> Ma altre infinite, lacrimose pene girano tra gli umani;
> ché piena è la terra di mali, pieno il mare;
> malattie, alcune di giorno altre di notte, agli uomini
> si uniscono, come loro aggrada, recando mali ai mortali

[128] *Genesi*, 2: 18-24: «[18]E il Signore Dio disse: "Non è bene che l'uomo sia solo: voglio fargli un aiuto che gli corrisponda". [19]Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di animali selvatici e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome. [20]Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli animali selvatici, ma per l'uomo non trovò un aiuto che gli corrispondesse. [21]Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò; gli tolse una delle costole e richiuse la carne al suo posto. [22]Il Signore Dio formò con la costola, che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo. [23]Allora l'uomo disse: "Questa volta è osso dalle mie ossa, carne dalla mia carne. La si chiamerà donna, perché dall'uomo è stata tolta. Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e i due saranno un'unica carne".
Si ricordi, inoltre, che secondo il racconto simbolico della *Genesi*, sarà proprio una donna ad annientare il serpente da cui Eva si era lasciata tentare: «Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno» (*Genesi*, 3:15).

[129] E. Cantarella, *Gli inganni di Pandora. L'agire delle discriminazioni di genere nella Grecia antica*, cit., pp. 17-19.

[130] Riguardo i significati che assume il concetto di tempo nel mito, si veda M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, a cura di P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 359 ss.

in silenzio, poiché loro tolse la voce Zeus prudente[131].

L'immagine, dunque, che emerge della figura femminile si inserisce all'interno di una narrazione che, volendo distogliere l'intera comunità dall'inoperosità, vuole prima giustificare, attraverso il ricorso al mito, la necessità del lavoro e l'esistenza di quei mali che affliggono la condizione umana.

Soffermandosi, poi, sulle caratteristiche che contraddistinguono Pandora, si nota che l'autore pone l'accento sul fatto che è una creatura di incantevole bellezza e grazia, in grado di svolgere al meglio quelle occupazioni propriamente femminili, in particolare la tessitura, secondo il volere di Zeus: «ad Atena poi / ordinò di insegnarle lavori, a tessere una tela dai molti ricami» (vv. 63-64). Prodotto «di *téchne* e non di *physis*»[132], la donna si rivela un *eîdos* (εἶδος, v. 63), ovvero un'immagine capace di sedurre e ingannare, con «mente di cagna[133] e carattere accorto» (v. 67).

Subito con la terra plasmò il nobile Zoppo
un'apparenza somigliante a vereconda vergine, secondo i voleri del Cronide;
la cinse e ornò la glaucopide Atena,
e attorno a lei le dee Cariti e l'augusta Peitò
aurei monili posero a ornare il suo corpo, e attorno
le Ore dalle belle chiome l'incoronarono di primaverili fiori;
ed ogni ornamento al suo corpo aggiustò Pallade Atena;
nel suo petto il messaggero Argifonte
menzogne, parole ingannevoli e carattere accorto
apprestò secondo i voleri di Zeus che pesante risuona; in lei voce
pose l'araldo degli dèi e chiamò questa donna
Pandora, perché tutti quelli che abitano le olimpie dimore
diedero con lei, in dono, il dolore agli uomini che mangiano il pane[134].

[131] Esiodo, *Le opere e i giorni*, vv. 90-104.
[132] T. Lombardi, *Alcune considerazioni sul mito di Pandora*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 46, 1 (1994), pp. 23-34, p. 29.
[133] Su questo accostamento tra la figura femminile e il cane, si veda: C. Franco, *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*, Einaudi, Bologna 2003.
[134] Esiodo, *Le opere e i giorni*, vv. 70-82.

Così dipinta, l'immagine di Pandora si pone come un modello negativo, emblema di un *parádeigma* (παράδειγμα) nel quale confluiscono quei "difetti" che sono propri della *gyné* (γυνή) fin dalla sua creazione: il mito, allora, tratteggiando in questo modo la prima figura femminile, lascia trasparire l'idea che la fanciulla, in quanto discendente di Pandora stessa, sia portatrice una naturale predisposizione a «menzogne, parole ingannevoli e carattere accorto», che occorre limitare e controllare, fin dall'infanzia, attraverso il processo educativo.

A questa descrizione che l'autore, ponendo in risalto gli aspetti negativi, offre della *gyné* (γυνή), si rivela interessante accostare quanto scrive il poeta Semonide di Amorgo (VII-VI secolo a.C.), noto per il giambo contro le donne nel quale, oltre a concordare sul fatto che queste ultime siano costituite da terra e acqua[135], fa emergere, ricorrendo a un diverso genere letterario, il medesimo aspetto che Esiodo, attraverso il mito, ha sancito come costitutivo della figura femminile, ossia il fatto che si tratti di «una sciagura», per quella malignità che contraddistingue *in toto* il *ghénos* (γένος) delle donne.

Servendosi di forme di intrattenimento tipiche del simposio, infatti, egli stila un vero e proprio "catalogo" nel quale ogni tipologia di donna è rappresentata da un animale, facendo così emergere i principali vizi e i difetti che, secondo l'autore, contraddistinguono vari tipi di *gyné* (γυνή).

Se, infatti, esiste la donna creata dalla scrofa, «nella cui casa tutto è sudicio di fango, ogni oggetto è in disordine […], lei stessa è sporca e non lava le sue vesti» (vv. 3-6), vi è anche la donna-volpe, «che le sa tutte: nulla mai le sfugge / delle cose malvage, o delle cose buone» (vv. 8-10), come anche quella plasmata dalla terra «incapace e disutile» che «è esperta soltanto nel mangiare» (vv. 25-29), come la "donnola" che «non ha niente di amabile o di bello, / niente di dolce, che ispiri l'amore. / Però è smaniosa del letto amoroso / al punto da nauseare l'uomo che le giace accanto», la quale si comporta addirittura come una ladra «rubando, molti danni causa ai vicini / e, spesso si mangia le offerte sacrificali / prima che siano dedicate agli dèi» (vv. 59-67).

[135] Secondo Semonide alcune donne sono fatte di terra, altre di acqua: le prime non sanno distinguere il bene dal male, mentre le seconde «hanno due nature: un giorno sono felici, rallegrano la casa, sembrano le migliori al mondo; ma il giorno dopo sono inavvicinabili». Cfr. E. Cantarella, *Gli inganni di Pandora. L'agire delle discriminazioni di genere nella Grecia antica*, cit., p. 22.

Diversamente dalla "cavalla" «che cerca sempre di schivare / i lavori servili e la fatica» (vv. 69-70), solo la donna-ape[136] viene valutata positivamente dal poeta, capace com'è di generare e allevare i figli e di occuparsi in modo appropriato della casa e del patrimonio:

> Un'altra donna, Zeus, la creò dall'ape:
> fortunato chi se la prende! Solo a questa
> non siede accanto il Biasimo, per merito suo
> fiorisce e cresce il patrimonio, e col marito
> invecchia amata e amando, dopo avergli generato
> una bella e illustre stirpe di figlioli.
> Lei stessa si distingue tra tutte le altre donne
> e una divina grazia le si diffonde intorno[137].

Dalle parole del poeta, dunque, emergono le qualità che devono contraddistinguere, a suo avviso, la *gynè* (γυνή): tali aspetti – ossia la corretta gestione del patrimonio e della casa (l'*oikonomía*, οἰκονομία appunto), l'amore coniugale e la capacità di assolvere pienamente i doveri di moglie e madre – rendono esplicite le modalità con cui viene concepita la figura femminile all'interno dello spazio domestico e sociale, divenendo, dall'età arcaica in poi, dei motivi ricorrenti attorno ai quali ruota per le bambine e le fanciulle la progressiva formazione della loro identità.

1.3. *Un esempio di un percorso paideutico "inconsueto", al di fuori della domesticità: Saffo e il tiaso*

Come emerge dalle fonti letterarie a cui si è fatto finora riferimento, l'esistenza delle bambine e delle ragazze risulta, dunque, «organizzata in funzione del

[136] Il richiamo a tale metafora ritorna anche in Senofonte (IV secolo a.C.), all'interno dell'*Economico*, che verrà approfondito nelle pagine successive: «A queste parole, Socrate, la donna rispose così: "In che modo posso aiutarti? Quali capacità ho io? Tutto è nelle mani e la madre mi disse che la mia funzione era di essere sobria e casta". "Sì, per Zeus, dissi io, e lo stesso disse a me mio padre. Ma il dovere di un uomo e di una donna sobria e casta è fare in modo che tutto quello che hanno si trovi nelle migliori condizioni possibile, e che ad esso si aggiungano altri beni, nel modo migliore possibile, con azioni giuste e belle. "E cosa vedi che io possa fare per accrescere la proprietà?" "Ma per Zeus, le cose di cui gli dèi ti resero naturalmente capace e che le leggi approvano. Tu sforzati di compiere al meglio queste cose". "E quali sono dunque queste cose?" disse costei. "Io penso, dissi, che non le cose meno importanti, a meno che nell'alveare l'ape regina si occupi di cose di poco conto"». Cfr. VII, 14-17, traduzione di C. Natali.
[137] Semonide, fr. 7 W., vv. 101-108, traduzione di E. Pellizer.

matrimonio»[138], che sancisce l'avvenuto passaggio all'età adulta e il conseguente riconoscimento sociale del loro ruolo di mogli e madri[139]. Un simile aspetto, che lungo le differenti fasi storiche rappresenta un vero e proprio *tópos* (τόπος), è riscontrabile anche nel percorso educativo e formativo tratteggiato nei versi dalla prima voce poetica femminile a noi giunta, la poetessa Saffo[140] che, nata intorno al 650 a.C., si dedica a preparare le ragazze alla vita coniugale, all'interno di un'istituzione precipuamente femminile, il tiaso[141].

Tale termine, che originariamente designa il corteggio di Dioniso e i gruppi dei suoi devoti, rimanda a una sorta di sodalizio a carattere religioso con specifiche funzioni culturali, nel quale hanno luogo riti e percorsi iniziatici che assumono un'importante funzione paideutica, come mostra la rilevanza che la società arcaica riconosce a tale istituzione, diffusa in vari luoghi del mondo greco: quello diretto da Saffo, infatti, non dev'essere stato l'unico, come si evince dal fatto che la poetessa ne menzioni altri, tra cui quello di una tale Andromeda[142], verso la quale si dirige una sua allieva, e quello di Gorgo[143].

L'esistenza del tiaso, *in primis*, lascia supporre che, nella Grecia arcaica, l'educazione all'interno dell'*oîkos* (οἶκος) non fosse l'unica alternativa per le fanciulle appartenenti alle famiglie più facoltose, le quali hanno la possibilità di trascorre una fase di vita comunitaria, al di fuori della casa paterna, sotto la tutela della dea Afrodite. Tale elemento emerge dalle parole stesse della poetessa, che sottolinea come l'universo femminile del suo tiaso sia popolato da giovani che indossano scarpette ben rifinite[144],

---

[138] E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, cit., p. 134.
[139] J.-P. Vernant, *Il matrimonio nella Grecia Arcaica*, in C. Calame (a cura di), *L'amore in Grecia* [1983], Laterza, Roma-Bari 2020, pp. 21-39.
[140] R. Cantarella, A. Sestili, *La Letteratura greca. Storia, problemi, interpretazioni, prospettive*, Società editrice Dante Alighieri, Roma 2009[2]. Si veda anche A. Paradiso, *Saffo, la poetessa*, in N. Loraux (a cura di), *La storia al femminile. Grecia antica*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 34-60.
[141] Il termine "tiaso" deriva dal verbo greco *thýo* (θύω), che significa "sacrificare, offrire in sacrificio, celebrare". Per un approfondimento su questo tema si veda B. Gentili, *Nel tiaso saffico*, in G. Arrigoni (a cura di), *Le donne in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 3-13. È evidente che i tiasi non vanno concepiti come «scuole nel senso che diamo noi a questo termine, ma forme di preparazione alla vita della società aristocratica, in cui presto o tardi le alunne erano destinate ad entrare»: cfr. L. Miori, *Rileggendo Saffo*, in «Atti della Accademia Roveretana degli Agiati. Contributi della Classe di scienze umane, di lettere ed arti», 6, 24 (1984), pp. 137-155, p. 138.
[142] Frammento 131 Voigt. Le traduzioni dei passi di Saffo sono di F. Ferrari.
[143] Frammento 144 Voigt.
[144] Frammento 39 Voigt: «Una sgargiante calzatura, splendido lavoro lidio, ne avvolgeva i piedi».

«pepli purpurei e mantelli persiani»[145], profumate con unguenti e acconciate con «corone di fiori sgargianti»[146].

Benché spesso molto lacunosi, i componimenti poetici di Saffo consentono di ricostruire, sebbene sommariamente, gli ideali paideutici sulla base dei quali vengono preparate le giovani aristocratiche che qui trascorrono parte della loro fanciullezza, al fine di ricevere una "perfetta formazione", grazie alla quale esse non solo apprendono quei «valori culturali presenti nei propri ambienti di vita»[147] e quei compiti che «sono chiamate a svolgere»[148], ma anche vengono «accompagnate per mano»[149] per assumere quell'identità che devono incarnare una volta diventate adulte.

Dalla loro "maestra", esse imparano a svolgere al meglio le attività che rivestono un ruolo centrale nel percorso paideutico femminile, ovvero il canto e la danza[150], circondate da suppellettili ed abiti ricercati, come la stessa Saffo dichiara quando afferma di «amare la raffinatezza»[151]. I cori, poi, assumono una precisa funzione paideutica, divenendo il tramite attraverso il quale trasmettere alle giovani quelle qualità fondamentali, che devono contraddistinguere le fanciulle «che entrano nell'età che precede il matrimonio»[152]. Tramite un'organizzazione accurata di feste, banchetti e canti, il tiaso rappresenta così uno dei principali dispositivi[153] per l'interiorizzazione, da parte delle giovani, del ruolo che spetta loro nella società adulta[154].

[145] Frammento 92 Voigt.
[146] Frammento 98 Voigt.
[147] G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., p. 358.
[148] *Ibid*., p. 357.
[149] *Ibid*., p. 360. Da questa prospettiva, si potrebbe vedere in Saffo una "docente", intendendo tale parola in senso etimologico: «rimandando all'indeuropeo *dek/deik*, è docente, infatti, chi allude al gesto di mostrare le tracce, di indicare la strada da percorrere a qualcuno che poi la deve però percorrere in proprio». Cfr. G. Bertagna, *Apologia dell'"insegnante": ma quale?*, in G. Bertagna, *La scuola al tempo del covid. Tra spazio di esperienza ed orizzonte d'attesa*, Studium, Roma 2020, pp. 241-285, p. 245.
[150] E. Cantarella, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Feltrinelli, Milano 2016, p. 108.
[151] Nel frammento 58 Voigt si legge, infatti, «ma io amo la raffinatezza».
[152] L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., p. 385.
[153] Sulla categoria pedagogica di «dispositivi», Bertagna scrive che «si può sostenere, quindi, che i dispositivi naturali, artificiali, familiari e comunitario-istituzionali svolgano, sebbene in maniera e forze diverse, un ruolo determinante nel sottomettere i nuovi nati alle regole e agli equilibri naturali, tecnici, familiari e comunitari già costituiti». Cfr. G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., p. 290.
[154] G. Seveso, *L'educazione delle bambine nella Grecia antica*, cit., p. 56.

In questa fase delicata di passaggio tra due età della vita[155], inoltre, le giovani appaiono legate alla loro maestra, verso la quale nutrono un certo affetto e stima, come emerge, più o meno esplicitamente dai versi tramandati dalla tradizione. Attraverso una serie di riti e danze dedicati ad Afrodite[156], dea dell'amore e della bellezza, Saffo riveste il ruolo di *magis-tra* (nel senso etimologico del termine, che indica chi, tra due soggetti, *è* e *sa* di più, ponendosi come «*exemplum* vivente»)[157] che elargisce le sue conoscenze e il frutto delle sue esperienze alle fanciulle, insegnando loro l'arte di comportarsi in modo raffinato e la capacità di servirsi delle «armi della bellezza, della seduzione e del fascino»[158], nonché di quella "grazia" (χάρις, *cháris*,) che le rende ancora più attraenti agli occhi dei futuri mariti. Nell'assolvere tale ruolo, poi, non può fare a meno di presentare degli anti-modelli, rimproverando chi, come Andromeda, si comporta in modo grossolano, indossa un abito rozzo e non conosce l'arte di ripiegare la veste sulla caviglia[159].

Oltre a pettinarsi, truccarsi e abbigliarsi, le fanciulle familiarizzano con le buone maniere e con l'arte di sapersi comportare in pubblico. Anche la lettura e la recitazione di componimenti poetici[160] costituiscono due importanti attività – in genere prettamente maschili – che, in un simile contesto, contribuiscono alla loro formazione, quasi fosse una progressiva forgiatura che gradualmente conferisce una «forma concreta»[161] a quanto, come un germoglio che si prepara a fiorire, appare ancora tenero e immaturo.

Tale processo è reso possibile dalla relazione[162] che si instaura tra la maestra e le allieve, volta ad offrire alle fanciulle un percorso tramite il quale «diventare donne complete»[163], che contempla non solo la cura dell'aspetto e degli atteggiamenti, ma anche la dimensione sessuale. Nel frammento 94 Voigt, ad esempio, traspare quel legame di profondo affetto che unisce Saffo a una fanciulla, restituendo le parole di

[155] Nel frammento 96 Voigt, dedicato a una fanciulla che lascia il tiaso, ad esempio, il passaggio a una nuova fase dell'esistenza è reso attraverso una metafora tratta dal paesaggio notturno: «ma ora fra le donne lidie spicca come talvolta / tramontato il sole, la luna dita di rosa / supera tutte le stelle».
[156] C. Calame, *L'amore omosessuale nei cori di fanciulle*, in C. Calame (a cura di), *L'amore in Grecia*, cit., pp. 73-85, p. 80.
[157] G. Bertagna, *Apologia dell'"insegnante": ma quale?*, in Id., *La scuola al tempo del covid. Tra spazio di esperienza ed orizzonte d'attesa*, cit., p. 252.
[158] E. Cantarella, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, cit., p. 109.
[159] Frammento 57 Voigt.
[160] G. Seveso, *L'educazione delle bambine nella Grecia antica*, cit., p. 56.
[161] G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., p. 377.
[162] «L'instaurarsi della relazione educativa appare l'*a priori* dell'educazione». Cfr. *ibid*., p. 369.
[163] L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., p. 385.

addio rivolte a colei che, pronta a incarnare il ruolo di sposa, ha ormai concluso il suo percorso:

> Lei mi lasciava piangendo / a lungo, e così mi disse: «Ah! Che pene spaventose soffriamo o Saffo. Davvero contro il mio volere ti lascio». / E io così le rispondevo: «Va' e sii felice e di me serba / memoria: tu sai quanto ti volevamo bene; / ma se non ricordi, allora io voglio farti ricordare / … tutti i momenti … e belli che abbiamo vissuto insieme».

La figura di Saffo, infatti, come noto «ha messo per lungo tempo in imbarazzo i critici. Infatti essa da un lato appariva come una normale madre di famiglia regolarmente sposata e teneramente affezionata alla figlia Clèide; dall'altro lato la maggior parte dei suoi componimenti poetici erano rivolti a fanciulle per le quali essa mostrava un'evidente passione amorosa»[164], come testimoniano i versi qui citati. Tra i molteplici momenti vissuti insieme, infatti, va probabilmente annoverata, anche una relazione, di tipo omoerotico[165], che la fanciulla sperimenta nel suo periodo di preparazione al matrimonio, al pari di quella relazione pederastica instaurata tra l'*erastès* e l'*eròmenos* ("il fanciullo amato")[166], uniti in un legame in cui «il desiderio di sedurre e d'affermarsi del primo fa nascere nel secondo un sentimento d'ammirazione fervente e concreta»[167].

Riguardo tale tema, che appare strettamente legato «a tutta la tradizione propriamente ellenica»[168], i componimenti di Saffo consentono di gettare uno sguardo al versante femminile e a quell'«amore fra donne»[169] che, «non essendo strumento di formazione del cittadino»[170], risulta del tutto ignorato dalle fonti. Esso, infatti, «non trovava spazio né nelle riflessioni dei filosofi, né, a maggior ragione, nelle leggi», qualificandosi come «un fatto del quale solo le donne continuarono a parlare: così che, purtroppo, poco e nulla è dato sapere di come esse vivessero questa esperienza, quale

[164] L. Miori, *Rileggendo Saffo*, cit., p. 137.
[165] C. Mossé, *Saffo di Lesbo*, in G. Duby (a cura di), *L'amore e la sessualità*, Dedalo, Bari 1994, p. 51.
[166] Si veda il capitolo di H.I. Marrou dal titolo *La παιδεραστία come educazione*, in H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., pp. 108-125.
[167] *Ibid*., p. 114.
[168] *Ibid*., p. 109.
[169] Si noti che l'aggettivo "saffico" (da Saffo, appunto) è, nell'uso comune, il termine con cui si indica l'amore tra donne, come anche "lesbico", dal nome dell'isola di Lesbo, patria della poetessa.
[170] E. Cantarella, *Le donne e l'omosessualità*, in E. Cantarella, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, cit., p. 107.

spazio aveva nella loro vita, quali riflessi sulla loro emotività e quali conseguenze sul loro atteggiamento verso gli uomini»: per questi motivi, «tutto quel che sappiamo sull'omosessualità femminile (escludendo quel che ne dicono gli uomini) lo sappiamo, infatti, da Saffo»[171].

Se, per i ragazzi, «l'educazione, παιδεία (*paideía*), risiedeva essenzialmente nei rapporti stretti e profondi che univano personalmente un giovane spirito a un uomo adulto, che era nello stesso tempo il suo modello, la sua guida e il suo iniziatore»[172], assumendo un ruolo cardine nel processo di formazione del giovane, per le fanciulle tale legame si caratterizza per delle sfumature di significato differenti, sulle quali attualmente gli studiosi dibattono senza giungere a un'interpretazione univoca.

Come sottolinea Eva Cantarella, infatti, tra «amori femminili» e «amori maschili» sussiste una differenza evidente: se «l'amore iniziatico per i ragazzi era amore per un adulto», «accompagnato da un lavoro di formazione da una parte e di maturazione dall'altra»[173], quello femminile «era talvolta amore per la maestra, talaltra (come dimostra il partenio di Alcmane) amore per una coetanea»[174]. La relazione omoerotica femminile, infatti, differisce da quella maschile poiché quest'ultima, instauratasi tra l'*erastès* e l'*eròmenos*, si caratterizza per una asimmetria «di ruoli all'interno dei quali la subalternità fisica e intellettuale del ragazzo era condizione necessaria alla realizzazione»[175] dell'indispensabile funzione paideutica. Secondo la studiosa, tuttavia, per le fanciulle, il valore paideutico di simili relazioni non è ascrivibile tanto al rapporto fisico in sé[176], quanto al «complesso della vita

[171] *Ibidem*.
[172] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 116. Non è un caso che Marrou scriva che «la παιδεία si realizza nella παιδεραστία».
[173] *Ibid*., p. 114.
[174] E. Cantarella, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, cit., p. 114.
[175] *Ibid.*, p. 115.
[176] Si ricordi che Saffo, all'interno dei suoi versi, non nasconde, bensì descrive in modo dettagliato gli effetti che l'*éros* genera nel momento in cui pervade il suo corpo: si pensi alla celebre ode restituita dal frammento 31 Lobel-Page = Voigt, divenuta modello per gli autori successivi, come, nel mondo romano, Catullo (carme 51). La poetessa, infatti, all'interno di questo testo descrive, dal punto di vista femminile, le sensazioni da cui si sente attraversare sperimentando la forza dell'amore: ella, infatti, ammette che «appena ti guardo / un breve istante, nulla mi è più possibile dire, / ma la lingua mi si spezza e subito un fuoco sottile mi / corre sotto la pelle e con gli occhi nulla vedo e rombano le orecchie / e su me sudore si spande e un tremito mi afferra tutta / e sono più verde dell'erba e poco lontana da morte / sembro a me stessa» (vv. 4-15).
Per un approfondimento sulle modalità con cui, nel mondo greco, viene concepito il corpo femminile rispetto a quello maschile, si veda, ad esempio: L. Dean-Jones, *Women's Bodies in Classical Greek Science*, Clarendon Press, Oxford 1994; L. Bindi, *Il corpo eccentrico. Immagini della donna nella Grecia classica: tra medicina e letteratura*, in G. Di Cristofaro Longo, L. Mariotti (a cura di), *Modelli culturali e*

comunitaria»[177] e alle diverse esperienze vissute all'interno del tiaso. Queste ultime, infatti, vanno lette come un'occasione durante la quale instaurare «un rapporto elevato, "colto"», che «nobilita, come sempre fa (secondo quanto si può dire) il rapporto d'amore»[178]. Occorre ricordare, inoltre, il valore che l'*éros* (ἔρως) assume per i Greci nel processo di insegnamento[179]: infatti, «l'amore antico partecipa anche dell'ἀγάπη (*agápe*)»[180] e si contraddistingue per quella «volontà di nobilitarsi e di donarsi»[181] che ne fa una relazione di scambio reciproco.

Massimo Vetta, al contrario, ritiene che la valenza propriamente paideutica di tali legami emerga dal fatto che, anche nell'eventualità che questi si instaurino tra due coetanee, non viene meno quell'asimmetria[182] che è propria di ogni relazione educativa: è da supporre, infatti, che una delle componenti della coppia – che, dunque, si qualifica come *magis* per il fatto che dispone di qualcosa in più, a livello di conoscenze e di esperienze – giunga a trasmettere queste ultime, anche attraverso il rapporto erotico, all'altra[183], che è in questo senso *minus*, facendo proprio quanto le viene proposto. In tal modo, la relazione che si instaura con le compagne si qualifica come parte significativa di quella *agoghé* (ἀγωγή, "ascesa")[184] – intesa in senso etimologico – che le fanciulle hanno la possibilità di intraprendere all'interno del tiaso.

A prescindere dalle varie ipotesi che possono essere avanzate per interpretare tale fenomeno, è chiaro il fatto che nel tiaso le fanciulle, che si preparano a compiere il passaggio all'età adulta, affrontino un percorso educativo che contempla una pluralità di dimensioni, da quella del corpo, della mente – come si evince dall'attenzione riservata

---

differenza di genere, Armando, Roma 1998, pp. 107-38; L. Bodiou, *De l'utilité du ventre des femmes. Lectures médicales du corps féminin*, in F. Prost, J.Wilgaux (a cura di), *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2006, pp. 153-166; G. Pedrucci, *Il corpo biologico e il corpo sociale nella donna alle origini della cultura occidentale. L'obbligo di (imparare a) essere madri in Grecia antica*, in «Narrare i Gruppi», 10, 1 (2015), pp. 71-95. Cfr. anche G. Sissa, *Eros tiranno. Sessualità e sensualità nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 2010.

[177] E. Cantarella, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, cit., p. 114.

[178] *Ibid.*, p. 116.

[179] Tale aspetto sarà sottolineato soprattutto da Platone, nel *Simposio* (206 b-e; 209 b-e).

[180] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 114.

[181] *Ibidem*.

[182] G. Bertagna, *Introduzione*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 27 evidenzia che «senza l'asimmetria tra chi sa e chi non sa, tra chi è abile e chi non lo è, tra chi esercita l'*auctoritas* e chi si affida e sceglie di crescere nel modo che gli è proposto da chi esercita autorità, non può esistere».

[183] M. Vetta, *Ambivalenza sessuale e condizione femminile nel mondo antico*, «Quaderni urbinati di cultura classica», vol. 37, 1 (1991), pp. 151-158, p. 154.

[184] G. Bertagna, *Introduzione*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 26.

al canto, alla lettura e alla recitazione – e, infine, delle «mani», intesa come capacità di sapersi prendere cura del proprio aspetto esteriore e di acquisire quelle conoscenze necessarie allo svolgimento delle attività femminili funzionali al buon andamento dell'*oîkos* (οἶκος) del quale, una volta spose, dovranno occuparsi.

I componimenti di Saffo, dunque, si rivelano ancor più preziosi poiché tratteggiano un percorso paideutico variegato, che contempla la possibilità per la ragazza di disporre di una certa cultura, rappresentando così un *unicum* agli occhi degli studiosi contemporanei: dopo Saffo, infatti, come rileva Eva Cantarella, non disponiamo di altre fonti che testimoniano simili percorsi femminili: poiché, «con il saldarsi dei vincoli cittadini, [le donne] erano state relegate al ruolo di riproduttrici, escluse da ogni forma di educazione e, di conseguenza, dalla parola»[185].

1.4. *I percorsi paideutici femminili tra età arcaica ed età classica: un confronto tra Sparta e Atene*

All'interno di questo quadro, sicuramente più complesso nella realtà rispetto a quanto è possibile ricostruire dall'analisi delle fonti, non appare avulsa dal contesto la celebre frase di Demostene (384 a.C.-322 a.C.) che, benché in un'epoca successiva (IV secolo a.C.) a quella di cui qui ci stiamo occupando, sintetizza lo scopo che i Greci (e non solo) attribuivano all'esistenza femminile: «per il piacere abbiamo le cortigiane, per accudirci ogni giorno le concubine, per darci figli legittimi ed essere guardiane fedeli della casa le spose»[186].

In Grecia, infatti, fin dall'età arcaica, «l'immagine della donna è strettamente connessa a quella della maternità»[187], intesa come «unico destino possibile»[188]: proprio per questo, il processo educativo di cui le bambine sono destinatarie è finalizzato, fin dall'infanzia, a renderle in grado di assolvere pienamente questa funzione di mogli e madri.

Nonostante sia possibile individuare elementi ricorrenti tra le varie città greche, ogni *pólis* (πόλις) presenta delle peculiarità che non è possibile ridurre e incardinare in

[185] E. Cantarella, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, cit., p. 18.
[186] Demostene, 59, 122.
[187] G. Seveso, *Maternità e vita familiare nella Grecia antica*, cit., p. 7.
[188] *Ibidem*. Come noto, esistono anche altre "categorie" di donne, che non si riconoscono nella maternità: prostitute, concubine e sacerdotesse.

un unico modello: i due esempi più noti attraverso le fonti sono costituiti dalle città di Atene e Sparta, «spesso presentate come due polarità antitetiche nella storia dell'Antica Grecia»[189], dove la vita e la crescita dei bambini e delle bambine mostra delle differenze, che ora verranno richiamate brevemente.

1.4.1 *Sparta: l'itinerario paideutico femminile tra disciplinamento e maternità*

La *pólis* spartana[190] «occupa un posto privilegiato nella storia dell'educazione e, più in generale, della cultura greca», poiché consente di ricostruire i tratti di «uno stato arcaico, precocemente sbocciato, della civiltà antica», ad un'altezza cronologica in cui le altre città, prima tra tutte Atene, non avrebbero niente da dirci[191]. «Testimone privilegiato dell'arcaismo»[192] – benché i periodi più antichi siano «avvolti nelle tenebre dei "secoli bui" e celati nelle tradizioni omeriche»[193] – Sparta raggiunge l'*akmé* (ἀκμή) durante il suo «secolo d'oro», collocabile nel VII secolo a.C.

Da quanto emerge dai frammenti dei lirici Tirteo e Alcmane, e dagli scavi della Scuola inglese d'Atene – che consentono di gettare uno sguardo alla cultura arcaica di Sparta – traspare un profilo «molto differente dall'immagine tradizionale della città severa e barbara» con la quale è generalmente ricordata[194].

In età arcaica, infatti, Sparta rappresenta «un grande centro di cultura, accogliente verso gli stranieri, le arti, la bellezza», sovrapponibile a «ciò che Atene diverrà solo nel V secolo, la metropoli della civiltà ellenica»[195], ancor più dopo che, con la conquista della Messenia (735-716 a.C.), appare uno dei più vasti Stati della Grecia, ottenendo un «prestigio che nessuno, prima degli Ateniesi vincitori delle guerre persiane, potrà pensare a contestarle seriamente»[196].

Mostrandosi, nei secoli VIII-VI, come «uno Stato guerriero», prevede per i suoi giovani «un'educazione prima di tutto militare, un tirocinio, diretto e indiretto, del mestiere delle armi». Sparta, dal punto di vista politico e pedagogico, si distingue per «il

---

[189] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 25.
[190] Per approfondire, si veda il paragrafo intitolato *La paideia spartana: il népios figlio della polis* in E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., pp. 25-30 e il capitolo *L'educazione spartana* in H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., pp. 86-107.
[191] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 86.
[192] *Ibidem*.
[193] G. Geraci, A. Marcone, *Storia antica. Dalla Preistoria al primo espandersi dell'Islam*, cit., p. 178.
[194] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 87.
[195] *Ibid*., p. 88.
[196] *Ibidem*.

trinomio educazione-generazione-polis»[197], che la rende, da certi punti di vista, un *unicum* «nel panorama dell'Antichità greca»[198], criptico per certi aspetti[199].

Un elemento centrale da sottolineare, tuttavia, riguarda il fatto che le fonti che consentono di tracciare un quadro dell'educazione spartana risalgono alle epoche successive e sono rappresentate da *La Costituzione degli Spartani* di Senofonte[200] (ca. 430-355 a.C.), dalle *Vite parallele* di Plutarco[201] (ca. 46-125/127 d.C.) – in particolare la *Vita di Licurgo*, leggendario legislatore spartano a cui sembrano risalire «gli ordinamenti politici e sociali che avrebbero costituito il cardine dell'efficienza bellica e della stabilità di governo della polis»[202] – e alcune iscrizioni, che datano al I-II sec. d.C. Benché, dunque, risalenti a fasi storiche posteriori rispetto ai fatti narrati, tali autori[203] rappresentano le fonti principali che consentono di ricostruire i tratti principali della *paideía* spartana (παιδεία), offrendo degli elementi importanti circa l'infanzia e la giovinezza dei fanciulli, soprattutto «della classe egemone degli spartiati»[204].

Un primo aspetto da sottolineare riguarda il fatto che non solo i bambini, ma anche le bambine, dopo aver trascorso i primi sette anni nell'*oîkos* (οἶκος), escono di casa: sulla base dell'età, infatti, tutti i nuovi nati vengono suddivisi in *aghélai*, "gruppi", che costituiscono «un fortissimo dispositivo socializzante»[205], grazie al quale possono iniziare a conoscere e a fare propri i principi che guidano i processi educativi e formativi previsti dalla città-stato.

---

[197] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 26.
[198] *Ibidem*.
[199] M. Clauss, *Sparta. Eine Einführung in seine Geschichte und Zivilisation*, Beck, München 1983, p. 8: l'autore fa notare come per Sparta si possa parlare di una «duplice storia»: da un lato quella *reale*, dall'altro quella della sua *immagine*. Tale aspetto viene ricordato anche da Egle Becchi, *L'Antichità*, in E. Becchi, D. Julia (a cura di), *Storia dell'infanzia. Dall'Antichità al Seicento*, cit., p. 7.
[200] Senofonte, *Costituzione degli Spartani* I, 3-10.
[201] Plutarco, *Vita di Licurgo.*
[202] G. Geraci, A. Marcone, *Storia antica. Dalla Preistoria al primo espandersi dell'Islam*, cit., pp. 178-179. Di fatto tale buon ordinamento (*eunomía*) è «frutto di un'evoluzione lunga e graduale, durata almeno due secoli».
[203] Si noti che «Sparta sarebbe diventata un modello di riferimento anche per Platone, Senofonte e lo stesso Plutarco, su come affrontare e trovare una soluzione pratica all'educazione quale problema politico (= pubblico), partendo dall'*oîkos* (= casa) intesa come sinonimo di famiglia e nucleo principale della polis». Cfr. E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 27.
[204] E. Becchi *L'Antichità*, in E. Becchi, D. Julia (a cura di), *Storia dell'infanzia. Dall'Antichità al Seicento*, cit., p. 4
[205] *Ibid*., p. 5.

Se poi a contraddistinguere il percorso educativo e formativo del giovane spartano (*agoghé*, ἀγωγή)[206] sono soprattutto le attività sportive e militari – che temprano il suo corpo, rendendolo adatto alla lotta e al combattimento – e la *krypteía* (κρυπτεία)[207], ovvero l'«assalto notturno agli iloti»[208] con il quale egli può dar prova del suo coraggio e del suo valore, anche per le fanciulle emergono degli aspetti importanti, che fanno di Sparta una realtà che si distingue rispetto alle altre *póleis* (πόλεις)

Come quella dei ragazzi, infatti, l'educazione delle ragazze costituisce per la città-stato «l'oggetto d'uno sforzo parallelo»[209] che le rende destinatarie di un processo educativo e formativo nel quale rientravano la musica, la danza, il canto e la ginnastica. Tuttavia, occorre specificare che la *paideía* (παιδεία) che coinvolge contemporaneamente i fanciulli e le fanciulle rimane «esplicitamente limitata all'educazione fisica, senza il minimo accenno ad aspetti culturali»[210]. Noto, a questo proposito, l'accento che viene posto dagli autori antichi sul fatto che le Spartane si distinguevano nel mondo greco perché «facevano sport»[211].

Nella *Vita di Licurgo*, infatti, Plutarco[212] offre alcune informazioni interessanti a riguardo. Secondo l'autore, Licurgo, «figura che assomma in sé aspetti umani, eroici e

[206] Come puntualizza Marrou, l'*agoghé* «comprende dieci anni, raggruppati in tre cicli». Il primo ciclo va dagli 8 agli 11 anni («fanciullo»); il secondo dai 12 ai 15 anni («ragazzo»); il terzo dai 16 ai 20 anni comprende cinque anni di efebia. Per la terminologia greca specifica di ogni fase, si veda H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 95. Si veda anche G. Geraci, A. Marcone, *Storia antica. Dalla Preistoria al primo espandersi dell'Islam*, cit., pp. 180-181.

[207] Tale tappa, che deriva dal verbo greco *krupteúo* (κρυπτεύω = "nascondersi"), prevede che un gruppo selezionato di giovani Spartiati (all'età di diciotto anni) si allontanino dalla città, «nascondendosi di giorno nei boschi lontano dai centri abitati e dando una sorta di caccia legalizzata agli Iloti di notte». Cfr. G. Geraci, A. Marcone, *Storia antica. Dalla Preistoria al primo espandersi dell'Islam*, cit., p. 181.

[208] E. Becchi *L'Antichità*, in E. Becchi, D. Julia (a cura di), *Storia dell'infanzia. Dall'Antichità al Seicento*, cit., p. 5.

[209] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 99.

[210] G. Marasco, *Donne, cultura e società nelle Vite Parallele di Plutarco*, in A.G. Nikolaidis (ed.), *The Unity of Plutarch's Work: "Moralia" Themes in the "Lives", Features of the "Lives" in the "Moralia"*, De Gruyter, Berlin, New York 2008, pp. 663-678.

[211] G. Arrigoni, *Donne e sport nel mondo greco. Religione e società*, in G. Arrigoni (a cura di), *Le donne in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 55-201, p. 55. L'autrice, però, sottolinea che, rispetto al coinvolgimento delle ragazze spartane nello sport, «sarà bene comunque abbandonare definitivamente certe standardizzazioni antinomiche estreme fra Spartane e Ateniesi ed affrontare piuttosto la realtà di monumenti, di varia provenienza, che sembrano sfuggire ad una precisa catalogazione peloponnesiaca o attica e riferirsi ad altre realtà locali meritevoli di un'indagine il più possibile obiettiva, senza ricorrere a esegesi mitologiche o addirittura a cambiamenti di sesso delle fanciulle rappresentate. Una storia dello sport femminile nel mondo greco va dunque largamente riscritta o comunque ampiamente aggiornata, tenendo conto non solo delle testimonianze letterarie, ma anche iconografiche ed epigrafiche, spesso studiate isolatamente. In secondo luogo, si potrà andare più oltre e porsi il problema della funzione, nelle diverse località, della ginnastica e dell'atletica femminile – a seconda delle circostanze, delle epoche, delle classi di età, delle istanze filosofiche di parità dei sessi e di molti altri punti di vista» (p. 57).

[212] Plutarco, *Vita di Licurgo*, 14.

divini»[213] – del quale «assolutamente nulla si può dire che non sia controverso» dal momento che «sia la sua nascita, sia la sua permanenza all'estero, sia la sua morte, sia infine la sua attività legislativa e politica hanno ricevuto trattazioni differenti»[214] – considerava l'educazione «il più importante e nobile compito di un legislatore» (μέγιστον... καὶ κάλλιστον ἔργον) (14, 1) e, proprio per questo, «anche delle donne si occupò con la dovuta attenzione» (14, 2):

> E infatti egli dispose che le ragazze tenessero in allenamento il loro corpo con la corsa, la lotta, il lancio del disco e del giavellotto. […] Per eliminare poi in loro ogni forma di mollezza, di sedentarietà, di effeminatezza, abituava le ragazze non meno dei ragazzi a partecipare nude alle processioni e a cantare e danzare in alcune feste religiose in presenza e sotto gli occhi dei giovani. Accadeva anche che esse, con battute scherzose, rimproverassero quelli di loro che commettevano qualche mancanza; e viceversa, dedicando canti di lode ai meritevoli, infondevano nei giovani grande ambizione e spirito di emulazione[215].

Sottoposte a un simile addestramento, durante il quale apprendono l'importanza della «modestia» e della «mancanza di sensualità», sono invitate a prendersi cura del loro corpo: il fatto poi che si allenino nude, non ha «nulla di indecente», poiché in tal modo, secondo l'autore, acquisiscono «l'abitudine alla semplicità e l'ardente desiderio del benessere fisico» (14, 7).

A Sparta, poi, «i due culti paralleli di Artemide Limnàtis e di Artemide Karyàtis» segnano con ogni probabilità l'ingresso delle fanciulle «nel periodo della pubertà»[216]: si presume, dunque, che le ragazze trascorrano in zone marginali del territorio una breve fase di separazione che sancisce il superamento della fanciullezza.

---

[213] A. Meriani, R. Giannattasio Andria (a cura di), *Vite di Plutarco*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1998, p. 13.
[214] *Vita di Licurgo*, 1, 1. Le traduzioni dei passi dalla *Vita di Licurgo* sono di A. Meriani e R. Giannattasio Andria, tratte dall'edizione a cui si fa riferimento nella nota precedente.
[215] *Vita di Licurgo*, 14, 3-5. Si veda anche G. Marasco, *Donne, cultura e società nelle Vite Parallele di Plutarco*, in A.G. Nikolaidis (ed.), *The Unity of Plutarch's Work: "Moralia" Themes in the "Lives", Features of the "Lives" in the "Moralia"*, cit., p. 667.
[216] C. Calame, *Iniziazioni femminili spartane: stupro, danza, ratto, metamorfosi e morte iniziatica*, in G. Arrigoni (a cura di), *Le donne in Grecia*, cit., p. 50.

Con il raggiungimento della maturità fisica[217], poi, l'esistenza femminile si orienta verso il matrimonio, che costituisce l'evento centrale nella vita delle giovani. Plutarco offre anche a questo proposito alcune informazioni: pur non specificando l'età precisa, sottolinea che le nozze avvengono quando le fanciulle non sono né «piccole, né troppo giovani […], ma anzi, floride e mature» (15, 4).

L'autore, in particolare, specificando che si deve a Licurgo «l'aver imposto al matrimonio una disciplina che teneva in così gran conto il pudore»[218], fa emergere un tema legato alle nozze, ovvero il *tópos* (τόπος) del rapimento[219], che rappresenta, in maniera figurata, il momento in cui la ragazza viene "scelta" dal futuro marito:

> Le nozze avvenivano mediante il rapimento delle donne […]. La madrina – così era chiamata –, presa in consegna la ragazza rapita, le tosava completamente il capo e, dopo averle fatto indossare mantello e sandali da uomo, la faceva coricare su di un pagliericcio, sola e al buio. Lo sposo, allora, non ubriaco né svigorito, ma perfettamente sobrio, perché, come al solito, aveva pranzato alla mensa comune, entrato nella stanza, le scioglieva la cintura e la portava in braccio sul letto. Trascorso con lei non molto tempo, se ne andava compostamente a dormire nel luogo dove era solito farlo anche prima con gli altri giovani. E così si comportava anche in seguito, passando il giorno e dormendo insieme con i coetanei, e andando a trovare la sposa di nascosto e con circospezione[220].

[217] Anche Senofonte, nella *Costituzione degli Spartani*, pone in rilievo questi aspetti: «mettendo fine all'abitudine di prendere moglie in qualsiasi momento uno lo desideri, dispose che essi celebrassero le nozze nel tempo del massimo vigore fisico, animato dal pensiero che anche questo andasse a tutto vantaggio di una sana generazione. Nel caso in cui a un marito anziano capiti di avere una moglie giovane, egli notò che le persone di quest'età devono tener d'occhio di più le mogli, e prese una decisione che, come prima le altre, era in opposizione a questo costume: diede la possibilità a un uomo anziano di chiamare a sé un altro uomo del quale egli ammirasse il corpo o l'animo, e di ottenere tramite lui dei figli». Cfr. Senofonte, *Costituzione degli Spartani*, I, 6-8, trad. di G. D'Alessandro.

[218] *Vita di Licurgo* 15, 11.

[219] Si ricordi, a questo proposito, che anche il mito sancisce, fin dai tempi più remoti, il nesso tra matrimonio e rapimento. Nel mito di Persefone e Ade, ad esempio, si ricorda che «Plutone si innamorò di Persefone e con la complicità di Zeus la rapì di nascosto, Demetra allora con fiaccole in mano percorse giorno e notte tutta la terra alla sua ricerca; dopo aver saputo dagli abitanti di Ermione che era stato Plutone a rapirla, sdegnata contro gli dèi, abbandonò il cielo e, assunte le sembianze di una donna mortale, giunse a Eleusi» (Cfr. Pseudo-Apollodoro, *Biblioteca*, I, 5, trad. di G. Guidorizzi). Tale racconto del ratto di Persefone e della ricerca da parte della madre Demetra si fonda sul cosiddetto *Inno omerico a Demetra*.

[220] *Vita di Licurgo*, 15, 4-8.

La fanciulla, quasi si trattasse di "creta" «da modellare con impronte intenzionali» e «funzionali allo scopo»[221], assume nelle parole dell'autore un ruolo del tutto "passivo", orientato alla procreazione di futuri *polîtai* (πολῖται) che assicurano la sopravvivenza della città-stato. Il fatto poi che non venga valorizzata né riconosciuta come individualità traspare dalle usanze riservate al suo corpo, che risulta privato di quei tratti che ne contraddistinguono la sua figura, come i capelli lunghi (rasati a zero) e gli abiti, sostituiti da un mantello e sandali da uomo.

Benché, dunque, come si è evidenziato in precedenza in riferimento al percorso paideutico riservato alle fanciulle, la *pólis* (πόλις) spartana preveda il loro coinvolgimento in attività sportive insieme ai ragazzi, di fatto questi elementi non vanno letti come segno di un maggior riconoscimento e di una più ampia possibilità di autorealizzazione al di fuori della vita matrimoniale. «L'obiettivo di queste pratiche, come rilevato già dalle fonti antiche, resta comunque quello di far sì che la donna possa procreare cittadini sani: in esse si riflette pertanto non una forma di emancipazione femminile, ma la consueta riduzione della donna al ruolo di procreatrice e di elemento di trasmissione della cittadinanza»[222]. Pensare, infatti, che ella godesse di «ampia libertà»[223], si rivela un'interpretazione «nello stesso tempo rigida e riduttiva»[224], che non tiene conto degli obiettivi che stanno alla base di un simile coinvolgimento in attività esterne all'*oîkos* (οἶκος).

L'attenzione all'irrobustimento e alla salute del corpo femminile, infatti, è di fatto subordinata all'«assolvimento dei compiti matrimoniali e riproduttivi della donna»[225] che, come nelle altre realtà del mondo greco, risulta esclusa da ogni altro tipo di forma di partecipazione sociale e politica.

---

[221] G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., p. 377.
[222] C. Bearzot, *La polis greca*, il Mulino, Bologna 2009, p. 81.
[223] D. Di Nanni Durante, *Le regine dello sport. Atlete e artiste in gara nel mondo greco-romano*, in «Historika. Studi di storia greca e romana», 7 (2017), pp. 271-294, p. 274.
[224] *Ibidem*. Sul tema dello sport femminile nel mondo antico, l'autore scrive che è opportuno «chiedersi invece fino a che punto effettivamente la partecipazione delle donne alle gare fosse influenzata solo dall'ambiente geografico e non fosse determinata, invece, anche da fattori familiari ed economici, indipendentemente dalla provenienza». Per comprendere, dunque, se esistesse per le fanciulle la possibilità di partecipare ad agoni sportivi, occorre analizzare «una serie di testimonianze, epigrafiche e non, che permettono di determinare le specialità in cui le donne sono risultate vincitrici, e di valutare le eventuali differenze, di tempi, luoghi e modi, nella partecipazione alle gare» (pp. 274-275).
[225] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 28.

Come infatti si sottolinea, tramite una "metafora vegetale", nella *Vita di Licurgo*, gli allenamenti a cui è sottoposta mirano a far sì che, una volta divenuta adulta, «il frutto del suo ventre, mettendo fin dal principio radici vigorose in corpi vigorosi», non solo cresca «nel modo migliore», ma anche le consenta di giungere al parto «fortificata», capace di "lottare" «con successo e facilità contro le doglie» (14, 3).

La donna, inoltre, occupandosi dei neonati, li tempra fin dalla nascita lavandoli non «con acqua, ma con vino, per mettere in qualche modo alla prova il loro organismo» (16,3) e, con l'aiuto di nutrici che «avevano una certa cura e abilità» (16,4), li alleva «senza fasce, così da rendere libero lo sviluppo delle membra e della fisionomia», abituandoli «a contentarsi sempre del cibo e a non essere schifiltosi, a non avere paura del buio, a non temere la solitudine, a non fare capricci indecorosi e non piagnucolare» (16,4).

Pare, infine, che generare figli forti e sani – concepiti da Licurgo come «un bene comune della città»[226] – costituisse non solo un obiettivo, ma anche un motivo di orgoglio per le spartane, secondo quello che emerge da un celebre aneddoto: «Ecco perché accadeva alle donne di dire e di pensare cose come quelle che le fonti riferiscono a proposito di Gorgò, la moglie di Leonida. Quando una donna, evidentemente una straniera, le si avvicinò e le disse: "Soltanto voi spartane avete la supremazia sugli uomini", Gorgò rispose: "Perché solo noi ne generiamo, di uomini"»[227].

1.4.2 *Atene: il percorso paideutico femminile tra riti di passaggio ed elementi simbolici*

Atene – le cui origini[228], come quelle di Sparta, «si perdono nella leggenda»[229] – tra il periodo miceneo e la *Dark Age* viene governata da quattro mitici re dell'Attica: Cecrope, Erittonio, Pandione ed Egeo, padre di Teseo. In questo periodo, infatti, l'Attica risulta suddivisa in comunità indipendenti, «che soltanto per esigenze di difesa si riconoscevano sotto un unico re»[230]. Secondo quanto riportato dallo storico

[226] *Vita di Licurgo*, 15, 14.
[227] *Vita di Licurgo*, 14, 8. Interessante il fatto che per "uomini" venga utilizzato il termine ἄνδρας (*ándras*) che, da ἀνήρ (*anér*), indica proprio l'"uomo virile, valoroso".
[228] Sulla storia più antica di Atene, una fonte è costituita dalla *Costituzione degli Ateniesi* di Aristotele (325 a.C.).
[229] G. Geraci, A. Marcone, *Storia antica. Dalla Preistoria al primo espandersi dell'Islam*, cit., p. 182.
[230] C. Bearzot, *Manuale di storia greca*, cit., p. 67.

Tucidide[231], risalirebbe a Teseo «l'unificazione politica effettiva della regione, in virtù della quale le piccole entità poliadi dell'Attica si costituiscono in una struttura unitaria, incentrata su Atene (sede delle istituzioni comunitarie), pur continuando a vivere nei propri villaggi»[232]. A seguito di tale processo, che avviene tra l'VIII e il VII secolo a.C., le antiche *póleis* indipendenti dell'Attica vengono trasformate in demi[233], ovvero circoscrizioni territoriali ruotanti attorno alla città-stato di Atene.

Stando alla tradizione, altri sette re governarono dopo Teseo, a cui subentrarono poi gli *árchontes* (ἄρχοντες, "governanti", "magistrati"): infatti, «conclusasi l'epoca dei re, la monarchia sarebbe stata sostituita prima da "arconti" vitalizi […], poi da arconti decennali; infine, con il 682/681 iniziava la lista degli arconti annuali, scelti in base ai criteri della nascita e della ricchezza»[234].

Se, tuttavia, in questo periodo (VII secolo a.C.), Atene non pare distinguersi particolarmente rispetto alle altre città del mondo greco – a tal punto che «in origine non sembra che ci sia stata una differenza ben percepibile tra la cultura, e quindi l'educazione, delle diverse regioni della Grecia»[235] – «un secolo o un secolo e mezzo dopo, l'atmosfera è completamente cambiata»[236], tanto che, nei secoli successivi, durante l'età classica[237], diviene la *pólis* (πόλις) più celebre e importante del mondo ellenico, sul piano politico, culturale e artistico.

Dopo la vittoria dei Greci contro l'impero persiano (479 a.C.), infatti, Atene, soprattutto nell'arco dei cinquant'anni successivi (la cosiddetta "Pentecontaetia"), emerge come potenza «imperiale»[238] e la sua politica espansionistica la conduce, durante la guerra del Peloponneso, a un inevitabile scontro con Sparta e le altre *póleis*

[231] Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, II, 15, 1-2: «Era questo un sistema di vita che tra gli Ateniesi, più che presso altri popoli, aveva profonde radici. Sotto Cecrope, infatti, e sotto i primi re fino a Teseo, il popolo dell'Attica viveva in villaggi separati, con propri pritanei e con propri magistrati, né si raccoglievano intorno al re per deliberare, tranne in caso di pericolo grave; ma ciascun villaggio si reggeva e deliberava per conto proprio. […] Quando però salì al potere Teseo che era potente oltre che prudente, tra le altre riforme riorganizzò il paese, sciolse i consigli e le magistrature degli altri villaggi e, imponendo un unico consiglio e un unico Pritaneo, raccolse tutti in una sola città, quella d'ora. Pur abitando ciascuno il proprio paese come prima, obbligò ad usare Atene come unica città; sicché, dato che tutti portavano il loro contributo, essa divenne potente e tale fu da Teseo trasmessa ai suoi discendenti». Traduzione di L. Annibaletto.
[232] G. Geraci, A. Marcone, *Storia antica. Dalla Preistoria al primo espandersi dell'Islam*, cit., p. 182.
[233] C. Bearzot, *Manuale di storia greca*, cit., p. 67.
[234] *Ibid*., p. 68.
[235] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 126.
[236] *Ibid*., p. 127.
[237] Termine con cui convenzionalmente si fa riferimento al periodo compreso tra le guerre persiane (490-479 a.C.) e la morte di Alessandro Magno (323 a.C.)
[238] G. Geraci, A. Marcone, *Storia antica. Dalla Preistoria al primo espandersi dell'Islam*, cit., p. 207.

(431-404 a.C.), in quello che secondo Tucidide fu «il più grande sconvolgimento prodottosi nel mondo greco, e in certa misura, in quello non greco: insomma per la gran parte dell'umanità» (I, 1)[239].

Gli elementi di contesto storico qui brevemente accennati risultano strettamente intrecciati con quelli educativi: infatti, è proprio Atene che «rappresentò nella storia dell'antica Grecia la prima città in cui avvenne il passaggio, attestabile entro il VI secolo a.C., ad una nuova *paideía* (παιδεία) fondata sullo sviluppo di prassi, usi e consuetudini tipici della vita civile, e non più militare»[240].

Se, ad Atene[241], per i primi tre anni – nella fase di *(ana)trophé*, ovvero di mero «allevamento» in cui il fanciullo viene curato in casa dalle donne e dalla nutrice[242] (la cosiddetta τροφός, *trophós*) – sia la bambina che il bambino sono considerati come *népios* (νήπιος) e crescono insieme nel gineceo, affidati alle cure della madre, con il raggiungimento dei sette anni comincia a delinearsi una distinzione. La vera cesura, infatti, è rappresentata dai sette anni d'età, quando il bambino esce dall'*oîkos* (οἶκος) ed inizia ad andare a scuola: è proprio questo ambiente che «popolato da grandi e piccini, […] ospita la prima età»[243]. Riguardo l'importanza di questa fase, risulta interessante una fonte di epoca successiva, il *De opificio mundi* di Filone Alessandrino in cui l'autore fa risalire al celebre legislatore Solone (ca. 638 a.C.-558 a.C.) la suddivisione della vita umana in dieci fasi da sette anni ciascuna:

> Il bimbo piccolino, cui è spuntata la corona dei denti mentre era ancora infante,
> li perde entro i primi sette anni di vita;
> quando poi il dio ha fatto scorrere il secondo settennio,
> egli manifesta i segni della pubertà incipiente;
> nel terzo settennio, mentre le sue membra continuano a crescere,
> il mento gli si copre di barba e il suo volto perde floridezza;
> nel quarto settennio ognuno eccelle in forza,
> ed è in questa che gli uomini riconoscono i segni del valore virile;

[239] Traduzione di L. Canfora.
[240] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 30.
[241] M. Golden, *Childhood in classical Athen*, John Hopkins University Press, Baltimore-London 1990.
[242] Aristotele, *Politica* VIII, 1336 b 1.
[243] E. Becchi, *L'Antichità*, in E. Becchi, D. Julia (a cura di), *Storia dell'infanzia. Dall'Antichità al Seicento*, cit., p. 9.

> nel quinto è tempo che l'uomo pensi alle nozze
> e cerchi una discendenza di figli per il futuro;
> nel sesto la mente dell'uomo giunge alla formazione piena
> ed egli non aspira più come prima a realizzare opere impossibili;
> nel settimo e ottavo settennio è di estrema eccellenza quanto a intelletto
> e a parola, e questi due periodi assommano a quattordici anni;
> nel nono l'uomo ha ancora intatta la forza, ma si fanno più deboli in lui,
> di fronte a manifestazioni di grande virtù, la parola e il sapere.
> Se poi qualcuno, compiuta la vita entro i giusti limiti, giunge al decimo settennio,
> il destino di morte non lo coglie fuori tempo[244].

Tale suddivisione sarà fatta propria anche dal medico Ippocrate (ca. 460 a.C.-377 a.C.), che sempre secondo quanto riportato da questa fonte, ritiene che:

> nella natura dell'uomo vi sono sette periodi, che io chiamo età, quelle del bambino, del fanciullo, dell'adolescente, dell'uomo giovane, dell'uomo maturo, dell'anziano, del vecchio. Si è bambini [παιδίον, *paidíon*] fino alla caduta dei denti, a sette anni; fanciulli [παῖς, *paîs*] fino all'emissione del seme, a due volte sette anni; adolescenti [μειράκιον, *meirákion*] fino a che il mento si copre di barba, a tre volte sette anni; giovani [νεανίσκος, *neanískos*] fino alla crescita completa di tutto il corpo, a quattro volte sette anni; uomini maturi [ἀνήρ, *anér*] fino a quarantanove anni, cioè a sette volte sette anni; anziani [πρεσβύτης, *presbýtes*] fino a cinquantasei, ossia a sette volte otto anni; da quel momento si è vecchi [γέρων, *géron*][245].

Raggiunti i sette anni, il bambino va a scuola: infatti, ad Atene, l'«affermazione politica dell'assemblea dei cittadini e il venir meno della struttura della società arcaica fondata sull'eccellenza del singolo individuo, a favore della centralità della *pólis* (πόλις), cioè di una dimensione collettiva»[246], fa emergere «un bisogno sempre più sentito di formalizzazione del sapere in termini di trasmissione pubblica di conoscenze e abilità all'interno della scuola, pensata come istituzione separata dalla famiglia, e la

[244] *De opificio mundi*, XXXV, 104, in R. Radice (a cura di), *Filone di Alessandria. Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, presentazione di G. Reale, con la collaborazione di C. Klaus Reggiani, C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2005, p. 55.
[245] *De opificio mundi*, XXXVI, 105, in *ibid*., p. 57.
[246] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., pp. 30-31.

conseguente diffusione di una cultura scritta»[247]. Come scrive Marrou, infatti, «la democratizzazione dell'educazione, reclamando un insegnamento che, destinato all'insieme degli uomini liberi, diventa necessariamente collettivo, porta con sé la creazione e lo sviluppo della scuola»[248].

L'esistenza della bambina[249], invece, dopo i sette anni[250], risulta suddivisa tra una fanciullezza considerata come una fase di preparazione alla vita di moglie del *polítes* (πολίτης) – durante la quale ella impara dalla madre a filare e a tessere – e la vita matrimoniale stessa: in questo modo, «il biologico e il sociale sono così strettamente connessi»[251]. Non è un caso che nel percorso paideutico previsto per i bambini e le bambine, il gioco[252] si riveli, anche per i ceti più umili, un importante dispositivo che contribuisce a rendere familiari in modo indiretto i rispettivi ruoli che la società prevede per i piccoli una volta diventati adulti. Se, infatti, i primi si divertono con carrettini e cerchi, alle seconde sono fornite bambole e strumenti da cucina[253], prefigurazione delle mansioni future.

Atene, dunque, benché venga spesso citata come modello di riferimento per la maggiore ricchezza di fonti[254] di cui è possibile disporre, appare di fatto lontana da quell'immagine idealizzata con la quale è spesso ricordata[255].

---

[247] *Ibid*., p. 31.
[248] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 131.
[249] S.B. Pomeroy, *Le donne e la città di Atene*, in S.B. Pomeroy, *Donne in Grecia e a Roma*, Einaudi, Torino 1978, pp. 60-84.
[250] Ippocrate, infatti, divide la vita umana in otto periodi di sette anni: il termine παιδίον indica il «bambino» (al di sotto dei sette anni), παῖς, il «ragazzo» (dai sette ai quattordici), e μειράκιον, l'«adolescente» (dai quattordici ai ventuno). Cfr. H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 238.
[251] L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., p. 377.
[252] Sull'importanza che riveste il gioco nel processo di apprendimento, dall'antichità fino all'età contemporanea, si veda G. Bertagna, *La pedagogia della scuola. Dimensioni storiche, epistemologiche ed ordinamentali*, in G. Bertagna, S. Ulivieri (ed.), *La ricerca pedagogica nell'Italia contemporanea. Problemi e prospettive*, Studium, Roma 2017, pp. 46-47.
[253] E. Becchi, *L'Antichità*, in E. Becchi, D. Julia (a cura di), *Storia dell'infanzia. Dall'Antichità al Seicento*, cit., p. 10.
[254] S.B. Pomeroy, *La vita privata nell'Atene classica*, in S.B. Pomeroy, *Donne in Grecia e a Roma*, cit., pp. 85-99.
[255] L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., p. 376. Inoltre, come viene fatto notare, nemmeno durante "l'età d'oro" della *pólis* ateniese le condizioni della donna migliorarono: infatti, la legge di Pericle sulla cittadinanza del 451 a.C. «riconosce la qualità di cittadino a chi può dimostrare di essere nato da un padre cittadino e da una madre, anch'essa, "figlia di cittadino". Allo stesso modo, all'atto della registrazione di un bambino in una fratria, è ricordato il nome del nonno materno, ma non quello di sua madre. […] Parallelamente, al momento della cerimonia della *gamelìa*, in occasione della quale un cittadino presenta la moglie alla fratria alla quale appartiene, egli stabilisce la legittimità del suo matrimonio attestando che sua moglie è "figlia di un cittadino" (Iseo, 3, 76; 8, 18). La legittimità dello statuto della donna passa sempre, si può notare, attraverso il padre o il marito».

Pur non frequentando la scuola, le fanciulle ateniesi hanno comunque la possibilità di costruirsi una sorta di "cultura di base" grazie a quei racconti tramandati oralmente, ai dialoghi con le altre donne di casa e a quelle immagini, tratte dalla mitologia e dagli eventi storici più celebri, che divengono una sorta di patrimonio comune[256]. Traspare, così, il valore pedagogico che assume la narrazione[257], nell'offrire alle fanciulle la possibilità di giungere a disporre di alcune conoscenze, nonché di "immagazzinare" modelli di comportamento e ideali da cui lasciarsi ispirare, traendo spunto da quei racconti che sono «imitazione»[258] dell'itinerario che ciascuna è chiamata a percorrere.

Non soltanto la scuola si configura come un luogo riservato ai fanciulli, ma anche la palestra e il simposio. Lo spazio, infatti, rigidamente suddiviso tra quello pubblico – maschile – e quello privato – di pertinenza femminile[259] – assume una precisa valenza nel trasmettere i principi educativi che orientano la vita delle giovani[260]: «come ampiamente documentato, infatti, i dispositivi formativi che la città antica metteva in atto prevedevano precise suddivisioni degli spazi»[261].

Al di fuori dell'*oîkos* (οἶκος), la fanciulla ha modo di prendere parte, fin dall'infanzia ad alcuni rituali, che rappresentano l'unica occasione per poter essere coinvolta, seppure in maniera limitata, a momenti di vita sociale: è proprio durante feste e riti, infatti, che «si incontrano, meglio stagliate, figure di bambine, altrimenti rare e

[256] D. Jouanna, *Nascere e crescere nell'Atene di Pericle*, Carocci, Roma 2019.
[257] Per questo tema si veda G. Bertagna, *Introduzione*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., pp. 52-55. Bertagna evidenzia che «ogni esperienza ed esistenza umane sono cammino e *per*-corso: tempo e intreccio. Ma ogni esperienza ed esistenza si rivelano per quello che sono solo nel *dis*-corso, nella trama delle parole che le narrano», p. 53.
[258] *Ibidem*.
[259] Per Senofonte tale suddivisione è motivata anche dalle caratteristiche proprie del corpo maschile e di quello femminile, come argomenta in *Economico* VII, 23-24: il dio «dispose il corpo e l'anima maschile a sapere sopportare meglio il freddo e il caldo, le marce e le spedizioni militari, in modo di affidargli le attività che si compiono all'esterno. Generò invece il corpo femminile meno adatto a queste cose, e – racconta di avere detto – mi pare che il dio abbia affidato a lei le attività che si fanno all'interno. Sapendo poi di avere ispirato naturalmente alla donna la cura dei piccoli appena nati ed averla affidata a lei, stabilì che lei amasse i figli più dell'uomo. Siccome, poi, aveva disposto che la donna custodisse i beni portati nella casa, il dio, sapendo che per custodire non è male avere un'anima timorosa, diede alla donna anche una parte di timore maggiore dell'uomo. Sapendo, infine, che c'è bisogno di difesa nel caso che qualcuno compia prepotenze, stabilì che avesse una parte maggiore di coraggio colui cui spettano i lavori esterni». Traduzione di C. Natali.
[260] G. Seveso, *Spazi, educazione di genere e trasgressione nella città antica*, «Pedagogia Oggi», 17, 1 (2019), pp. 129-142, p. 131.
[261] *Ibid*., pp. 131-132.

inconsistenti»[262]. Escluse dalla vita politica, risultano così «integrate, con procedure diverse, nella vita religiosa della città, tanto che si è potuto parlare, a loro proposito, di "cittadinanza cultuale"»[263]. Atene, infatti, prevede per le fanciulle «oltre alla partecipazione ai normali culti poliadi […], anche riti specificamente loro riservati, legati ai culti di Atena e di Artemide»[264], che assumono un importante valore simbolico, funzionale ad avviarle al ruolo di mogli e madri. Così, se i *polîtai* (πολῖται) trascorrono il loro tempo nell'*agorà* (ἀγορά), dibattendo in assemblea di questioni che pertengono la salvezza della *pólis*, le *gynaîkes* (γυναῖκες) hanno invece la possibilità di entrare in relazione con il mondo che esiste al di là delle pareti dell'*oîkos* (οἶκος) durante le manifestazioni religiose[265], che divengono «l'occasione per partecipare alla vita sociale dell'esterno, per "uscire" in strada»[266], costituendo così «un veicolo potentissimo per trasmettere a bambine e ragazze valori, competenze, modelli ideali»[267].

In questi rituali, che ora verranno descritti, un elemento fondamentale è costituito dagli aspetti simbolici ad essi correlati: come ricorda Cassirer, infatti, l'essere umano «non vive in un universo soltanto fisico ma in un universo simbolico. Il linguaggio, il mito, l'arte e la religione fanno parte di questo universo, sono i fili che costituiscono il tessuto simbolico, l'aggrovigliata trama della umana esperienza [...]. Anche nel campo pratico l'uomo non vive in un mondo di puri fatti secondo i suoi bisogni e i suoi desideri più immediati. Vive, piuttosto, fra le emozioni suscitate dall'immaginazione, fra paure e speranze, fra illusioni e disillusioni, fra fantasie e sogni»[268].

---

[262] E. Becchi *L'Antichità*, in E. Becchi, D. Julia (a cura di), *Storia dell'infanzia. Dall'Antichità al Seicento*, cit., p. 12.
[263] L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., p. 374.
[264] C. Bearzot, *La polis greca*, cit., p. 80.
[265] Queste celebrazioni ad Atene sono circa trenta all'anno. Le giovani risultano coinvolte, a seconda della fascia d'età, in cui si trovano: «ragazzine e giovinette alle Arreforie e successivamente alle Plinterie e come canefore intorno ad Atena, donne sposate agli Aloe e alle Tesmoforie di Demetra, donne in età avanzata intorno alla regina alle Antesterie, alle quali presiede Dioniso. Il punto culminante sono le Panatenaiche, in cui si ritrovano tutte le età e tutti gli statuti, nella grande celebrazione annuale e soprattutto penteterica di Atene da parte di se stessa». Cfr. L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., p. 376.
[266] *Ibid*., p. 375.
[267] G. Seveso, *L'educazione delle bambine nella Grecia antica*, cit., p. 71.
[268] E. Cassirer, *Saggio sull'uomo. Introduzione a una filosofia della cultura* [1944], trad. it. di C. D'Altavilla e M. Ghilardi, Mimesis, Milano 2011, p. 48.

Nella *Lisistrata*[269], una delle più celebri commedie di Aristofane (ca. 450 a.C.-385 a.C.), messa in scena nel 411 a.C., il commediografo offre alcune tracce che consentono di ricostruire quelle che dovevano essere, nell'Atene del V secolo a.C., le tappe progressive che scandivano l'esistenza di una fanciulla, dai sette anni in poi. All'interno della commedia, impostata «sul tema dello scambio e dell'incapacità di mantenere o superare i ruoli tradizionali»[270], infatti, il commediografo fa riferimento ad alcuni riti rivolti alle figure femminili (v. 645), che, tuttavia, riguardano solamente alcune di loro, in genere scelte tra le figlie delle famiglie più abbienti.

Infatti, rispetto ai coetanei – coinvolti tutti, dai sedici ai diciotto anni, nell'efebia[271] – solo un numero esiguo di fanciulle partecipa a tali celebrazioni: le giovinette di buona famiglia vi prendono parte in qualità di "rappresentanti" «della loro classe d'età»[272]. Dopotutto, come nota Louise Bruit Zaidman, «l'iniziazione e l'integrazione ai compiti e alle funzioni femminili avviene, sul piano sociale e pedagogico, nel gineceo»[273], principale luogo in cui si svolge la vita delle *gynaîkes* (γυναῖκες), in quanto bambine, ragazze, spose e madri.

---

[269] Come noto, in questa commedia, emerge come tema il problema della guerra, distorto dalla prospettiva delle donne: Lisistrata, convocate le donne delle città greche in guerra, espone il piano per la pace: tutte si asterranno dai rapporti sessuali con i rispettivi mariti, finché questi non metteranno fine alla guerra.

[270] M. Dorati, *Lisistrata e la tessitura*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 58, 1 (1998), pp. 41-56, p. 44. Interessante la scena in cui «Lisistrata impone il silenzio al probulo invitandolo a cardare la lana nello stesso modo in cui gli uomini, di ritorno dall'assemblea, rispondevano alle domande delle donne con l'ordine di tacere e di badare alla tessitura; e nell'affermare che la guerra sarà affare di donne (v. 538) Lisistrata rovescia l'omerico πόλεμος δ'ἄνδρεσσι μελήσει» (p. 45). Infatti, nell'opera, Aristofane fa pronunciare alla donna queste parole: «E tira su le gonne, / butta giù fave e pettina la lana. / "La guerra la fanno le donne"» (vv. 536-538). Traduzione di G. Greco.
Occorre, tuttavia, tener presente che nell'opera «scopo dichiarato dell'azione non è infatti costruire un'alternativa stabile ma solo, con una temporanea sospensione delle regole del gioco, rifondare lo stato di normalità che la guerra ha compromesso: le donne, come dice Lisistrata, si occuperanno della guerra, ma unicamente per porvi termine, e senza alcun desiderio di trasformarsi in donne guerriere». Cfr. M. Dorati, *Lisistrata e la tessitura*, cit., p. 46.

[271] Sull'efebia si veda H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., pp. 242-252.

[272] Angelo Brelich sottolinea come «in Atene, al posto delle antiche iniziazioni femminili, sono subentrati degli obblighi rituali, in parte assolti da una ristretta "rappresentanza", in parte dalle teorica totalità delle fanciulle, nei quadri di culti ben precisi, quelli di Athena e di Artemide». Cfr. A. Brelich, *Paides e parthenoi*, a cura di A. Alessandri e C. Cremonesi, prefazione di P. Scarpi, Editori Riuniti University Press, Roma 2013, p. 339. Cfr. anche R. Frasca, *L'agonale nell'educazione della donna greca. Iaia e le altre*, Patron, Bologna 1991; S. Lalanne, *Une éducation grecque. Rites de passage et construction des genres dans le roman grec ancien*, La découverte, Paris 2006.

[273] L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., p. 388. Sul gineceo P. Veyne, F. Lissarrague, F. Frontisi-Ducroux, *I misteri del gineceo*, Laterza, Roma-Bari 2003. Nell'*Economico* (IX, 4-5), Senofonte testimonia la suddivisione degli spazi tipica dell'*oîkos*: «le mostrai le stanze di soggiorno, ben arredate, fresche d'estate e calde d'inverno. Le feci vedere l'insieme della casa, mostrando come fosse orientata a mezzogiorno, il che rendeva chiaro perché era riscaldata dal sole in inverno ed ombreggiata d'estate. Le mostrai anche le stanze per le donne, separate dagli appartamenti maschili con

Secondo Christiane Sourvinou-Inwood[274], infatti, la testimonianza tratta dalla *Lisistrata* di Aristofane andrebbe interpretata come «una sorta di percorso ideale che accomuna nella "carriera" di ciascuna […] un certo numero di funzioni che una giovinetta di buona famiglia poteva avere occasione di compiere»[275].

> A sette anni ho festeggiato le Arreforie;
> poi ho fatto il grano a dieci ed ero l'orsa
> che sveste il giallo alle Brauronie;
> da ragazzina ormai bella sono stata
> canefora e ho portato la collana di fichi[276].

Come si evince anche dalla citazione di Aristofane, il termine "arrefora" indica la bambina che ha tra i sette e gli undici anni. L'Assemblea, scegliendo tra alcune fanciulle provenienti dai ceti più abbienti, è incaricata di individuare quattro[277] *arrefóroi* (ἀρρηφόροι): Louise Bruit Zaidman spiega che «due di esse saranno scelte dall'arcontere per partecipare alla tessitura del *pèplos* offerto ogni anno ad Atena in occasione delle Panatenaiche. Le altre due, "che abitano nei pressi del tempio della Poliade […] e passano un certo periodo presso la dea, conducendo un certo genere di vita"[278] compiono, alla festa delle Arreforie, un rituale che consiste nel portare sulla testa, in panieri ben chiusi, oggetti che esse hanno il divieto di guardare e che scambiano, presso il santuario di Afrodite, "ai giardini", con altri oggetti, altrettanto misteriosi (dolci a forma di serpenti e di *phàlloi*, secondo certi lessicografi)»[279]. Benché le fonti sulle origini di questa tradizione siano scarse e di difficile interpretazione, si può

---

una porta chiusa a chiave, in modo che non si introducesse quello che non si deve». Traduzione di C. Natali.

[274] C. Sourvinou-Inwood, *Studies in Girls' Transitions: Aspects of the Arkteia and Age of Representation in Attic Iconography*, Kardamitsa, Atene 1988, pp. 136-148.

[275] L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., pp. 377-378.

[276] Aristofane, *Lisistrata*, vv. 641-645, traduzione di G. Greco. Si veda anche M. Giuman, *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, Longanesi, Milano 1999, p. 102.

[277] Come fa notare Marco Giuman, in realtà le fonti non sono concordi sul numero esatto delle arrefore: M. Giuman, *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, cit., p. 103.

[278] *Pausania*, I, 27, 23.

[279] L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., p. 378. All'interno del volume (pp. 378-379), viene messo in relazione questo «rituale con la storia delle Cecropidi, le figlie del mitico re Cecrope, posto dalla tradizione greca alle origini della città di Atene. Incaricate da Atena di vegliare su Erittonio, nato dalla terra e raccolto dalla dea, le giovani principesse, malgrado la proibizione che è stata fatta loro, guardano sconsideratamente nel cesto in cui egli riposa, e sono punite con la morte».

supporre che essa rappresenti un rito con un importante valore simbolico[280] che, come lascia immaginare il contenuto dei panieri, assume il significato di una sorta di primo "avvicinamento" graduale alla sfera sessuale, nonostante non sia ancora giunto il tempo dell'*éros* (ἔρως).

Obbligate a trascorrere un breve periodo in un luogo inaccessibile sull'Acropoli, le arrefore sono, dunque, destinatarie di «una pratica educativa attuata in spazi marginali, pur collocati all'interno della città»[281]. Infatti, Pausania (I, 27, 3), che costituisce la fonte più documentata a riguardo, scrive:

> Due vergini abitano non lontano dal tempio della Poliade e vengono chiamate dagli Ateniesi arrefore. Queste vivono per un certo periodo presso la dea e quando viene il giorno della sua festa, nella notte, fanno questo: si pongono sopra la testa degli oggetti che la sacerdotessa affida loro da portare e nessuna di queste conosce la natura degli oggetti, né colei che li consegna né coloro che devono portarli. In città c'è un recinto della Afrodite detta dei Giardini e non lontano un passaggio sotterraneo naturale; per qui scendono le vergini, posano gli oggetti e ne prendono altri che portano avviluppati. Queste vergini vengono poi congedate e altre ne vengono portate al loro posto sull'acropoli[282].

Separate[283] momentaneamente dalla collettività, dunque, possono rientrare nella comunità solo dopo aver concluso questo rituale misterioso che, molto probabilmente, assume una valenza iniziatica[284], articolato, come ogni cerimonia, «secondo una

---

[280] L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., p. 379; C. Calame, *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaique*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1977, vol. 1, pp. 236 ss; W. Burkert, *Mito e rituale in Grecia: struttura e storia*, Laterza, Roma-Bari 1991; J.M. Barringer, *Art, Myth and Ritual in Classical Greece*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

[281] G. Seveso, *Spazi, educazione di genere e trasgressione nella città antica*, cit., p. 133.

[282] Trad. di M. Giuman, in M. Giuman, *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, cit., p. 103.

[283] Sul significato della fase di "separazione" all'interno nei riti di passaggio, si veda: A. Van Gennep, *I riti di passaggio*, cit., p. 11.

[284] Un'altra occasione, diffusa anche fuori da Atene, in cui sono coinvolte le fanciulle è costituita dalle Plinterie, durante le quali sono invitate a lavare le statue di culto, come testimoniano alcune fonti letterarie, tra cui il poeta Callimaco nell'inno *Per i lavacri di Pallade*. Due fanciulle, note con l'appellativo di plintridi o lutridi, vengono scelte ogni anno dalla città, affinché lavino la statua e il peplo della dea: durante la giornata in cui si svolge il rituale, vige il divieto di attingere acqua al fiume e di guardare la statua. Il coinvolgimento di giovinette, *kórai* (κόραι), è evidente dai versi con i quali ci si rivolge alla dea: «Esci, Atena: ti attende la schiera gradita, / le vergini figlie dei grandi Arestoridi» (vv. 33-34).

sceneggiatura i cui episodi sono strettamente ordinati, carichi di significato quanto le sequenze di un racconto»[285], benché oggi ne rimangano solo tracce.

Come emerge da quanto riportato da Aristofane, dopo essere stata arrefora, compiuti i dieci anni la bambina è aletride, ovvero risulta coinvolta in un rituale durante il quale «alcune fanciulle di buona nascita», come sono definite dalle fonti, vengono incaricate di preparare «le focacce per la festa sacra»[286]: le aletridi, infatti, si occupano di triturare «il grano per le gallette sacrificali»[287].

Sebbene le informazioni riguardo questi rituali siano scarse, tanto che risulta complesso ricostruire un quadro che consenta di far emergere maggiori dettagli, si può sostenere che essi assumano precisi significati dal punto di vista simbolico: considerato che le bambine coinvolte in questi due rituali hanno dai sette ai dieci anni, è chiaro che tali riti rappresentino una modalità con cui sottolineare, fin dall'infanzia, le attività di cui dovranno occuparsi una volta cresciute, pienamente in linea con quei *tópoi* (τόποι) che appaiono definiti fin dai poemi omerici. Da un lato, infatti, la preparazione del peplo da offrire alla divinità rimanda alla tessitura, dall'altro lato, la preparazione delle focacce indica tutte quelle attività domestiche che ruotano attorno ai cibi e alla cucina. Secondo Pierre Brulé[288], infatti, questi compiti costituiscono una prefigurazione dei futuri lavori femminili. Inoltre, il divieto di guardare gli oggetti "misteriosi" collegati probabilmente con la sfera sessuale, lascerebbe invece intendere che, per il momento, non sono ancora pronte, in quanto *kórai* (κόραι) e *parthénoi* (παρθένοι), per l'incontro con la dimensione dell'*éros* (ἔρως).

Una terza tappa, poi, è visibile nell'affermazione «fui orsa nei Brauronia». Interessante, *in primis*, il riferimento a Brauron, distante 37 chilometri da Atene, luogo in cui sorgeva un santuario che costituisce «il complesso sacrale e monumentale più importante dedicato in Attica alla dea Artemide»[289]. Proprio a Brauron, infatti, si registra una grande devozione dei cittadini verso la dea, venerata in qualità di protettrice – oltre che della caccia – della nascita, dell'infanzia e delle fanciulle non ancora

[285] J.-P. Vernant, *Mito e religione in Grecia antica*, cit., p. 13.
[286] *Schol*., Aristofane, *Lisistrata*, v. 643.
[287] L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., p. 379.
[288] P. Brulé, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Les Belles Lettres, Paris 1987. Secondo Bruit Zaidman, invece, svolgono «funzioni sacre al servizio della città». Cfr. L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., p. 379.
[289] M. Giuman, *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, cit., p. 17.

maritate[290]. In quella località si recavano circa cento ragazze, scelte appositamente per trascorrere un periodo di iniziazione che, però, a causa della lacunosità delle fonti, non è possibile ricostruire nei dettagli.

Numerosi, tuttavia, sono i materiali di tipo archeologico, soprattutto a carattere votivo, che sono emersi dagli scavi, la maggior parte dei quali è costituita da «una serie di piccoli crateri – denominati appunto *krateriskoi* – quasi sempre a figure nere, la cui presenza sembra diventare particolarmente abbondante dalla prima metà del V secolo a.C.»[291]. Un aspetto interessante che conferma la presenza di tale rito ad Atene è il fatto che i medesimi manufatti, trovati prima a Brauron, fanno la loro comparsa anche ad Atene nel santuario di Artemide Brauronia, dalla fine del V al IV secolo a.C.[292]

Chiamati così per le dimensioni ridotte, presentano molteplici decorazioni, ma l'elemento comune è costituito dal fatto che «i personaggi raffigurati nei *krateriskoi* non rappresentino mai donne mature, bensì bambine o tutt'al più fanciulle»[293], identificabili molto probabilmente nelle *árktoi* (ἄρκτοι, "orse"), ovvero le iniziande al culto di Artemide Brauronia. Nelle diverse scene rappresentate, infatti, è possibile notare «ragazzine di età diverse, ora nude, ora vestite, con abiti più o meno corti, capelli tagliati o sulle spalle, e in corsa. Fra loro, due donne sembrano prepararle. Su alcuni frammenti, animali, cani e cervi appaiono ai lati delle ragazzine. In una delle scene, un'orsa è rappresentata in posizione centrale e le ragazzine se ne allontanano, dirigendosi verso un altare. Su un'altra compaiono due personaggi adulti, una donna e un uomo, che portano maschere di animali somiglianti a orsi»[294].

Un elemento interessante è costituito dal fatto che nella ceramica di Brauron un motivo ricorrente è costituito dalla rappresentazione di donne intente a filare o a tessere: come sottolinea Susan Guettel Cole, proprio in questa località, dove ha luogo una importante cerimonia che sancisce per le ragazze il passaggio a una nuova fase dell'esistenza, «vengono enfatizzati ruoli socialmente accettabili per le donne sposate: il

[290] S. Guettel Cole, *Ragazzi e ragazze ad Atene*, in G. Arrigoni, *Le donne in Grecia*, cit., p. 19. Questo sito è paragonabile, secondo alcuni studiosi, a quello celebre di Munichia, in Attica, anch'esso dedicato ad Artemide, «in cui gli efebi, in occasione delle Munichie, partecipavano a cerimonie cultuali d'integrazione nel mondo adulto». Cfr. L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., p. 382.
[291] M. Giuman, *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, cit., p. 43.
[292] L. B. Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., p. 380.
[293] M. Giuman, *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, cit., p. 44.
[294] L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., p. 380.

ruolo di moglie, di madre e di produttrice. È in questo contesto che dobbiamo considerare l'*arkteía*»[295].

Essa, infatti, sancisce la fine dell'infanzia e costituisce l'avvio di «un periodo di transizione che sarebbe […] culminato nello *status* di adulti»[296]. Se le fanciulle, come suggerisce l'acconciatura dei capelli e l'età, si trovano in una fase liminale, è proprio dopo tale rituale che potranno essere reintegrate nella collettività, pronte ad assumere le funzioni che la società prevede per loro, superata quella fase dell'esistenza considerata "selvaggia", come è l'infanzia.

Artemide, dunque, rappresenterebbe la divinità che, attraverso una serie di prove, è chiamata per "addomesticare" le fanciulle[297] riconducendole al loro contesto naturale di vita e di formazione, ossia quello domestico. Sotto la protezione della dea, inoltre, le ragazze affidano ad Artemide stessa la salvaguardia di quel «pericoloso periodo di transizione in cui la loro verginità doveva essere protetta in modo speciale, il periodo tra il menarca e il matrimonio»[298].

Sarebbero poi i genitori delle ragazze a consacrare alla dea Artemide i craterischi[299], sancendo in questo modo «la fine del periodo di iniziazione, che coincide con la grande festa penteterica delle Brauronie»[300], che si svolgevano tra la metà di marzo e la metà di aprile[301]. Queste celebrazioni assumono una rilevanza centrale nel

[295] S. Guettel Cole, *Ragazzi e ragazze ad Atene*, in G. Arrigoni, *Le donne in Grecia*, cit., p. 20.
[296] *Ibid*., p. 24.
[297] L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., p. 382.
[298] S. Guettel Cole, *Ragazzi e ragazze ad Atene*, in G. Arrigoni, *Le donne in Grecia*, cit., p. 24.
[299] Su questo tema, si vedano gli studi di L. Kahil, *L'Artémis de Brauron, rites et mystères*, in «AK», 20 (1977), pp. 86-98; L. Kahil, *Le "cratérisque" d'Artémis et le Brauronion de l'Acropole*, in «Hesperia. Journal of the American School of Classical Studies at Athens», 50, 3 (1981), pp. 253-263.
[300] L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., p. 380.
[301] Probabilmente si svolgevano ogni cinque anni: proprio per questo, «non doveva essere possibile a tutte le ragazze ateniesi servire come "orse" a Braurone. Tuttavia, Artemide era altrove associata nel culto ad adolescenti e l'*arkteía* dovrebbe essere considerata come un esempio di un tipo generale di rito praticato in molte aree della Grecia». Cfr. S. Guettel Cole, *Ragazzi e ragazze ad Atene*, in G. Arrigoni, *Le donne in Grecia*, cit., p. 23.

calendario attico ed Aristotele stesso le cita accanto alle Panatenee, alle Delie[302], alle Herakleia ed alle Eleusinia[303].

Le adolescenti, dette *árktoi*, sono dunque le protagoniste indiscusse di questo rituale. Dal momento che l'*arkteía* è nota anche come «rituale dell'orsa»[304], la domanda che gli studiosi si pongono riguarda le motivazioni che stanno alla base dell'assimilazione delle fanciulle con questo animale. Alcuni autori antichi[305], tra cui Aristotele nell'opera *Historia Animalium* (IV secolo a.C.), riconoscono il forte istinto materno che si manifesta nell'orsa una volta che ha generato dei cuccioli: l'orsa, infatti, appare agli occhi degli antichi capace di «nutrire i suoi piccoli con la stessa tenerezza di una madre»[306] e, proprio per questo motivo, risulta adatta a prefigurare la maternità[307], benché al contempo rappresenti un animale feroce correlato con quel mondo della caccia tutelato dalla dea Artemide.

L'orsa, inoltre, compare in diversi racconti mitici: infatti, «a Brauron stessa si racconta come un'orsa frequentasse il santuario e fosse stata quasi addomesticata. Un giorno, giocando con una fanciulla, le graffiò il viso. Il fratello della ragazza uccise l'orsa, provocando un flagello. Per placare la dea, l'oracolo prescrisse che le ragazze da quel momento in poi facessero l'orsa prima del matrimonio portando la stola gialla»[308]. "Fare l'orsa", dunque, oltre a costituire un modo per purificarsi dalla colpa commessa nel racconto mitico[309], consente alle fanciulle di «partecipare ritualmente anche alla selvatichezza dell'animale»[310], assumendo, per un breve periodo, quei comportamenti

[302] Celebrate ogni quattro anni dagli Ateniesi a Delo in onore del dio Apollo, le Delie rappresentano originariamente una festa ionia, che vede il coinvolgimento dell'intera popolazione, comprese le donne e i bambini. «Al centro della festa c'è il coro delle Deliadi, serve di Apollo, le quali celebrano in un inno Apollo, Latona e Artemide […]. Alle figlie di Borea le giovinette e i giovinetti di Delo consacrano le une, le chiome, gli altri, la prima peluria del viso. In questo modo, […] le Delie funzionano come una festa di primavera e di propiziazione per la crescita dei bambini e degli adolescenti». Cfr. L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., pp. 386-387.

[303] Aristotele, *La Costituzione degli Ateniesi*, 54, 6-7. Sulle feste ad Atene e in Grecia: cfr. A. Brelich, *Paides e Parthenoi*, cit., pp. 339-473.

[304] M. Giuman, *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, cit., p. 97.

[305] Aristotele, *Historia Animalium* 579 a 18-25; Plutarco, *De Amor, Prol*. 494c.

[306] M. Giuman, *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, cit., p. 119.

[307] Inoltre, come fa notare l'autore, non bisogna sorprendersi, dunque, «che proprio in virtù di questi elementi si venga a stabilire un singolare quanto ravvicinato rapporto tra Artemide, divinità liminare legata a un tempo all'amore virginale e alla sfera riproduttiva, e l'orso, animale la cui indole sembra fluttuare tra la ferocia tipica delle fiere e la dolcezza materna». Cfr. M. Giuman, *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, cit., p. 120.

[308] L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., p. 380. Per approfondire si veda anche M. Giuman, *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, cit., pp. 96-102.

[309] S. Guettel Cole, *Ragazzi e ragazze ad Atene*, in G. Arrigoni, *Le donne in Grecia*, cit., p. 23.

[310] *Ibidem*.

che si collocano agli antipodi di quanto la società prevede per le donne e le mogli ateniesi.

Concluso questo periodo, a cui è associato un tipo particolare di abito – la stola gialla, di cui parlano le fonti – la fanciulla è pronta ad abbandonare «la vita da orsa per accostarsi ai riti di integrazione del nuovo statuto, […] ultima tappa prima di quella del matrimonio»[311].

Come ricorda la citazione tratta da Aristofane, l'ultimo step è indicato con il termine "canefora", che identifica colei che è «diventata ormai una bella fanciulla», mantenendo nella traduzione il significato dell'attributo *kalé* (καλὴ) presente nell'originale greco. Come suggerisce questo aggettivo, infatti, la canefora è «la fanciulla in fiore»[312], ovvero colei che ha ormai fatto il suo ingresso nella pubertà ed è pronta a prendere marito. É proprio da questo momento, infatti, che la ragazza, abbandonate le sue fattezze infantili, diviene oggetto dello sguardo degli uomini, agli occhi dei quali appare desiderabile. Durante le cerimonie sacre, queste fanciulle sono incaricate di portare il cestino del sacrificio, il *Kaneon*, «paniere rituale che contiene l'orzo sacro che sarà sparso sull'altare e sul capo della vittima»[313] e tutti gli strumenti utili per compiere il sacrificio. Secondo Pierre Brulé, «fare la *canephora* significa mostrare pubblicamente che si è nubili. È l'atto religioso che caratterizza la *bella fanciulla* che si appresta a prendere marito»[314].

Nella pluralità di riti che il mondo ellenico prevede, dunque, è possibile individuare alcuni elementi ricorrenti: infatti, «l'uscita dal periodo dell'adolescenza e

[311] L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., p. 380.
[312] *Ibid*., p. 384.
[313] *Ibid*., p. 382.
[314] P. Brulé, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique*, cit., pp. 307-308. Si veda anche A. Brelich, *Paides e Parthenoi*, cit. Si veda in particolare il secondo capitolo, dedicato proprio alle fanciulle ateniesi (pp. 251-338); M. Giuman, *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, cit., p. 104.
Ad Efeso, poi, durante la festa dedicata anch'essa ad Artemide, le fanciulle di quattordici anni sono invitate a partecipare a una processione insieme ai loro coetanei sedicenni, portando con sé, oltre che oggetti particolari, come profumi e torce, una statua della dea in riva al mare, assicurandosi, in tal modo, «il felice completamento del passaggio dall'adolescenza all'età adulta». Cfr. L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., pp. 385-386. Anche alle origini di questo rituale vi è una colpa (*Etymologicum magnum* 252, 11 ss.): come evidenzia Louise Bruit Zaidman, Artemide, irata per la mancanza di offerte, manda sui giovani e sulle giovani di Efeso un flagello per punirli della dimenticanza compiuta.

l'integrazione nel mondo adulto coincidono con grandi feste che riguardano l'insieme della popolazione e celebrano la continuità della comunità e il suo rinnovamento»[315].

1.5 *La permanenza della centralità del gámos in età classica*

Dopo essere stata protagonista di quella serie di riti a cui, pensando a una giovane "di buona famiglia", si è fatto riferimento, l'itinerario di una ragazza ideale prevede le nozze[316], in continuità con l'età arcaica: infatti, «come la qualifica di cittadino e l'arruolamento nell'esercito segnavano per l'uomo l'accesso alla vita adulta, così la maturità della donna dipendeva da quel vero e proprio rito di passaggio che era il matrimonio»[317], con il quale risulta compiuta l'avvenuta transizione dalla condizione di *parthénos* (παρθένος, "ragazza nubile") a quella di *gyné* (γυνή, "donna sposata, moglie").

Il raggiungimento dei quattordici anni sancisce l'inizio dell'età in cui la ragazza può e, anzi, dovrebbe sposarsi, ormai pienamente matura agli occhi della società[318]: infatti, rifiutando il matrimonio e rimanendo vergine, la *parthénos* (παρθένος) rischia di essere colpita da conseguenze nefaste, tra cui il cosiddetto "morbo sacro", ovvero l'epilessia[319].

A prescindere dal ceto di appartenenza, infatti, l'identità della donna, esclusa da ogni forma di educazione istituzionalizzata e di partecipazione politica, è definita «dal matrimonio, dalla procreazione e dal lavoro domestico»[320]. Con l'obiettivo di generare figli legittimi[321], il padre, o il tutore legale, sceglie per la ragazza un marito adatto, al

---

[315] L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., p. 385.
[316] Si ricordi che non vi era la possibilità, per la fanciulla, di scegliere il futuro marito. Infatti, come fa notare Calame, «la libera scelta dei *partners* era pressoché nulla. Nell'Atene classica, infatti, il padre cede la figlia al futuro sposo con un atto legale, l'*engye*, accompagnato e confermato dall'assegnazione della dote propriamente detta. […] La dote garantisce la legittimità dell'unione e dei figli che ne saranno il frutto e altresì la sottomissione della casa del padre della sposa a quella dello sposo». Cfr. C. Calame (a cura di), *L'amore in Grecia*, cit., p. XII. Cfr. anche G. Sissa, *La verginità in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1992.
[317] C. Calame, *Eros inventore e organizzatore della società greca antica*, in C. Calame (a cura di), *L'amore in Grecia*, cit., pp. IX-XL, p. XVI.
[318] L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., pp. 387-388.
[319] E. Cantarella, *Gli inganni di Pandora. L'agire delle discriminazioni di genere nella Grecia antica*, cit., pp. 33-34.
[320] C. Bearzot, *La polis greca*, cit., p. 79.
[321] *Ibidem*.

quale è subordinata a causa del «perenne stato di minorità»[322] che la contraddistingue in quanto donna. Ella, infatti, lungo tutto l'arco della sua esistenza e ancor più per quanto riguarda quei momenti centrali della sua vita, appare come una figura priva di quella possibilità di prendere decisioni in autonomia e di porsi come protagonista delle molteplici scelte che pertengono il suo futuro, tra cui – primo tra tutti – quello che rappresenta «l'avvenimento più importante»[323] della sua vita, ossia il matrimonio che, attraverso «la trasformazione dei rapporti amorosi in rapporti sociali»[324], sancisce «l'integrazione della fanciulla nella vita adulta e dunque nella città»[325]. Anche per i giovani esso costituisce una tappa importante, assicurando il passaggio a una nuova fase dell'esistenza: tuttavia, per il giovane, un ruolo centrale è assunto dall'efebia – i due anni di servizio militare, imposti ad Atene ai giovani cittadini[326] – tanto che si può correttamente affermare che «il matrimonio è per la ragazza ciò che la guerra è per il ragazzo»[327].

Le nozze, inoltre, si collocano in due fasi differenti della vita degli sposi e assumono un significato diverso per loro: infatti, se per il giovane avvengono «quando la sua vita adulta è cominciata»[328], per la fanciulla costituiscono l'avvio della fase adulta dell'esistenza. Come evidenzia Pierre Brulè[329], poi, per gli antichi era probabilmente auspicabile una differenza di età di quindici/venti anni fra i due sposi: basti ricordare

[322] *Ibid*., p. 80. Tale aspetto suggerisce l'idea che, nelle relazioni nelle quali la fanciulla è coinvolta, ella sia vista come *minus* per tutto l'arco della sua esistenza, come se i poli lungo cui si struttura la relazione educativa fossero "ossificati", senza contemplare la possibilità per colei che è *minus* di diventare *magis*, promuovendo in tal modo un arricchimento e una trasformazione reciproca di entrambi i soggetti coinvolti. In questo senso, dunque, tale legame si distingue da una relazione educativa che possa essere definita tale, dove, al contrario, occorre «non calcificare in una sola direzione gerarchica i poli di questa asimmetria strutturale, ma lasciarli aperti alle circostanze, oltre che, sempre, alla bi-direzionalità e multi-direzionalità». Cfr. G. Bertagna, *Introduzione*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 27.
[323] L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., p. 403.
[324] C. Calame, *Eros inventore e organizzatore della società greca antica*, in C. Calame (a cura di), *L'amore in Grecia*, cit., pp. IX-XL, p. XVI.
[325] *Ibid*., p. 402.
[326] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 190. Come scrive Platone *Repubblica* VII, 537 b: «Durante questo tempo non possono fare niente altro: stanchezza e sonno s'oppongono a ogni studio».
[327] L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., p. 408.
[328] *Ibid*., p. 408.
[329] P. Brulè, *La fille d'Athènes*. *La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, cit., pp. 361 ss.

che, per Aristotele, l'età ideale è diciotto anni per le ragazze e trentasette anni per gli uomini[330].

L'ingresso nel mondo degli adulti determina un cambiamento sia sul piano sociale – l'identità della ragazza, d'ora in poi, infatti, viene definita in relazione all'uomo di cui è sposa – sia su quello "domestico": l'*oîkos* (οἶκος) in cui trascorrerà la sua esistenza non sarà più quello nel quale è nata, ma la casa del marito che, il più delle volte, «è un estraneo anche lui»[331].

La dea Artemide, che protegge la transizione da una fase all'altra dell'esistenza, è annoverata tra le divinità che presiedono alla celebrazione del *gámos* (γάμος). Qualche giorno prima che avvenga il matrimonio, la fanciulla offre i suoi capelli alla dea, secondo un'usanza diffusa in ogni parte della Grecia: in questo modo, ella mostra alla collettività che è pronta ad abbandonare la fanciullezza per entrare nel mondo adulto. Oltre alle ciocche della propria chioma, lascia anche i giocattoli e le bambole, «celebrando la morte simbolica di una parte di sé»[332], grazie alla quale «si libera per "nascere" alla nuova vita da sposa»[333]. Di questi aspetti si ha testimonianza in un epigramma rivolto proprio ad Artemide Limnate:

> dea di Limnes, nel momento di maritarsi, Timareta ti ha consacrato i *tamburelli*, la *palla* che amava, la *retina* che tratteneva i capelli, e le sue *bambole* le ha dedicate, come era giusto, essa vergine, alla dea vergine, con gli abiti di queste piccole vergini. In cambio, figlia di Latona, stendi la mano sulla figlia di Timareto e veglia religiosamente su questa devota figlia[334].

A Trezene, inoltre, ad accompagnare questo rituale vi è la consacrazione da parte delle fanciulle della propria cintura, dedicata ad Atena Apaturia[335], simbolo dell'abbandono della verginità. Trascorrendo i giorni precedenti alle nozze nella casa paterna, la

---

[330] Aristotele, *Politica* VII, 16, 1334a, 1-40. Si veda anche E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., pp. 48-52.
[331] L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., p. 402.
[332] G. Tognazzi, *Il fr. 27 V. di Saffo*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 91, 1 (2009), pp. 51-62, p. 58.
[333] L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., p. 404.
[334] *Antologia*, VI, 280; L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., pp. 403-404.
[335] P. Schmitt, *Athéna Apatouria et le ceinture: les aspects féminins des Apatouries à Athènes*, in «Annales E.S.C.», 32 (1977), pp. 1059-1073.

fanciulla è coinvolta anche in un rito di purificazione con il futuro marito, finalizzato alla generazione di figli sani e vigorosi[336].

Il fatto che in questa fase, oltre ad Artemide, compaia una pluralità di divinità – Zeus, Era, Afrodite e Peitho – racchiude un importante aspetto simbolico che rende evidenti le fondamenta del matrimonio: Artemide rappresenta la fanciullezza che «i fidanzati si accingono ad abbandonare; Zeus ed Era la maturità adulta raggiunta dagli sposi e, al tempo stesso, l'aspetto legittimo dell'unione consacrata dal matrimonio; Afrodite la sessualità, ma anche il potere di fecondazione che […] le appartiene; Peitho, infine, è presente per dimostrare che il matrimonio non si riduce a una semplice unione, ma che i rapporti tra i fidanzati si intrecciano anche sotto il segno della seduzione»[337].

Nel giorno delle nozze la ragazza viene abbigliata e pettinata nel gineceo: affidandosi alla figura che, più di tutte, ella riconosce come *magis*[338] – la madre – si fa sistemare sul capo il velo, segno della sua «condizione di vergine»[339].

Durante il banchetto organizzato nella casa paterna, avvengono nuovamente una serie di rituali, tra cui si segnala per importanza il momento in cui un bambino, il *paîs amphitalès* (ἀμφιθαλής = "che ha padre e madre viventi"), si muove tra gli ospiti, ripetendo la seguente formula rituale: «Hanno fuggito il male, hanno trovato il meglio»[340], con chiaro riferimento all'abbandono dell'infanzia e della giovinezza verso il mondo degli adulti. Il fatto che il bambino rechi con sé del pane, simbolo della vita civilizzata[341], indica che «i fidanzati esprimono il rifiuto del regime selvaggio a cui

---

[336] C. Calame, *Eros inventore e organizzatore della società greca antica*, in C. Calame (a cura di), *L'amore in Grecia*, p. XVII.
[337] *Ibid*., p. XVIII.
[338] G. Bertagna, *Introduzione*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 27.
[339] L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., p. 406.
[340] Questa formula viene riportata sia da Calame che da Zaidman, sebbene con una piccola variazione: si veda C. Calame, *Eros inventore e organizzatore della società greca antica*, in C. Calame (a cura di), *L'amore in Grecia*, cit., p. XVIII e L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., p. 406.
[341] Il fuoco rappresenta una scoperta cruciale nel processo di civilizzazione dell'umanità, come è chiaro fin dal racconto di Esiodo (*Opere e i giorni*, vv. 50-51). Strettamente collegato al tema del fuoco, è quello della cottura, una delle tappe fondamentali che conducono alla civilizzazione. Nel pensiero antico, infatti, la distinzione tra gli umani e gli animali è data proprio dalla differenza di alimentazione: l'uomo si nutre di cibo cotto, mentre l'animale di cibo crudo. «The ideas of the raw and the cooked, and the wild and the tame, as indicators of bestiality and humanity were very strong in the Ancient world. The change from the raw to the cooked in human diet is less frequently mentioned than from the wild to the tame, but the two ideas are closely connected, as a process of softening and civilizing». Cfr. G. Campbell, *Lucretius on Creation and Evolution. A commentary on De Rerum Natura Book Five, lines 772-1104*, Oxford University Press, Oxford 2003, p. 327; C. Segal, *The Raw and the Cooked in Greek Literature: Structure, Values, Metaphor*, in «Classical Journal», 69, 4 (1974), pp. 289-308. Si veda anche il capitolo *Genealogia*

appartiene la loro vita precedente, per aderire, col cibo che le è proprio, alla loro nuova condizione»[342]: l'opposizione tra vita selvaggia e civiltà costituisce uno dei *tópoi* (τόποι) essenziali della rappresentazione del passaggio dalla giovinezza alla vita adulta. Le nozze, infatti, decretano l'inserimento all'interno di un ordine che non solo viene riconosciuto dalla coppia di sposi novelli ma, grazie ad esse, viene anche perpetuato e rafforzato. Dopo le libagioni, gli sposi lasciano il banchetto e si dirigono, a piedi o su un carro a seconda della distanza da percorrere, verso la nuova casa, accompagnati da un parente o da un amico dello sposo. Le amiche della giovane, intanto, intonano un canto, con il quale, oltre a celebrare la sposa, viene annunciata «la sua prossima trasformazione, il passaggio dal "dominio artemisio" al "nuovo giogo di Eros"»[343].

Lo spostamento verso la casa del marito, inoltre, rappresenta per la figura femminile un momento cruciale sia dal punto di vista giuridico – poiché sancisce «il passaggio di giurisdizione dalla famiglia della sposa a quella dello sposo»[344] –, sia da quello paideutico, poiché fissa «il passaggio da un'educazione all'interno della casa paterna a un'altra, altrettanto incisiva e permanente, all'interno della casa del marito»[345], caratterizzata dall'anonimato, come emerge dall'invito che Pericle rivolge alle donne adulte ateniesi: «sarà una gloria se di voi si parlerà pochissimo tra gli uomini, in lode o in biasimo»[346].

Giunta in casa, la sposa viene condotta nei pressi del focolare, dove è destinataria di un rito che viene compiuto anche per gli schiavi: ella, infatti, riceve sul capo le *tragémata* (τραγήματα) – frutti secchi, composti di datteri, noci e fichi – che rappresentano simbolicamente «la rottura ultima con il suo antico *oîkos* (οἶκος)»[347].

Non più *parthénos* (παρθένος), la giovane è agli occhi dei cittadini una *nymphé* (νύμφη), "sposa novella": tuttavia, solo una volta che diverrà madre, potrà essere considerata dalla città-stato una «donna completa», assumendo pienamente lo statuto di *gyné* (γυνή). Infatti, «solo la nascita del primo bambino le darà il nome riservato alle

---

dell'esperienza umana in G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., pp. 32-51.

[342] C. Calame, *Eros inventore e organizzatore della società greca antica*, cit., p. XIX.

[343] L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., p. 407. Si veda anche C. Calame, *Les Chœurs de jeunes filles en Grèce ancienne. Morphologie, fonction religieuse et sociale (Les parthénées d'Alcman)*, Les Belles Lettres, Paris 2019.

[344] C. Calame, *Eros inventore e organizzatore della società greca antica*, cit., p. XX.

[345] G. Seveso, *L'educazione delle bambine nella Grecia antica*, cit. p. 85.

[346] Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, II, 45, 2; C. Bearzot, *La polis greca*, cit., p. 81.

[347] L. Bruit Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, cit., p. 407.

spose complete, quando il padre, avendolo sollevato tra le braccia e portato intorno al focolare, avrà riconosciuto in lui un figlio "simile a lui", e, in mancanza di questo, una figlia, promessa di legami futuri»[348].

Con il rito nuziale, che determina una cesura netta con la fanciullezza, si conclude così il suo «addomesticamento»[349], riprendendo il termine utilizzato da Louise Bruit Zaidman che, attraverso di esso, lascia trasparire la natura dei percorsi di cui le giovani – quasi fossero "piccoli animali" – sono ritenute destinatarie. I diversi rituali qui descritti, infatti, mostrano come l'esistenza femminile sia scandita da diverse tappe, che conducono la giovane a rivestire il ruolo che la società prevede per lei, senza lasciar spazio a un progressivo "dar-si forma"[350] frutto di una scelta libera e intenzionale. Dopotutto, è chiaro come, in un contesto come quello della *pólis* (πόλις) – in cui a primeggiare è la dimensione collettiva incarnata dal cittadino (*pólites*) – non possa essere altrimenti: anzi, il rispetto di quei ruoli rigidamente definiti fin dai tempi più antichi è funzionale alla sopravvivenza della città stessa.

1.5.1. *La necessità del matrimonio: Atalanta, un esempio tratto dal mito*

Il fatto che il matrimonio rappresenti una tappa centrale attorno alla quale ruota la vita stessa della fanciulla emerge con chiarezza dal mito, «prima forma di filosofia prodotta dagli uomini»[351], che fin dall'etimologia (*mŷthos*, μῦθος = filo, stame)[352] «rimanda ad una peculiarità che distingue l'uomo dagli animali: agire, subire e legare "azioni umane" attive e "dispositivi" passivi in un intreccio instabile che mima la vita e

[348] *Ibid*., p. 409.
[349] *Ibid*., p. 377.
[350] G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., pp. 376-382. Il "formar-si" implica «non più ricevere dall'esterno attributi che si "aggiungono" alla sua natura, ma lo "scegliere" criticamente […] in tutti i campi della vita e dell'esperienza umana, nei modelli di umanità resi disponibili dalla storia e dalla cultura, la propria peculiare "forma" nella quale realizzarsi, in intenzionalità, *lógos*, libertà, responsabilità» (pp. 380-381). L'autore, tuttavia, invita a porre attenzione alle sfumature "anti-pedagogiche" che possono essere contenute in tale verbo: «la dinamica tra un soggetto e un altro soggetto trattato però da oggetto, tra azioni umane e "dispositivi", tra attività e passività si ritrova anche in un altro verbo che, sia nel linguaggio comune sia in quello specialistico, ha sempre più sostituito, negli ultimi decenni, l'antico e più consolidato "educare". Si tratta del verbo "formare"» (p. 376).
[351] *Ibid*., p. 335. Per una riflessione sul concetto di "mitologia" come una sorta di invenzione arbitraria, si veda la prospettiva di M. Detienne, *L'invenzione della mitologia*, trad. it., Boringhieri, Torino 1983.
[352] Clemente Alessandrino (II secolo d.C.) ricorda che, talvolta, il termine *mýthos* veniva utilizzato allegoricamente al posto di *spérma* «seme, ciò che dà vita». Cfr. Clemente Alessandrino, *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, trad. it., Paoline, Milano 1985, V/8, 49, 3-4, p. 586.

ne offre a chi lo sente o lo vede raffigurato un significato di cui ciascuno fa tesoro»[353]. Riprendendo le parole di Georges Dumézil, infatti, nel mito «concetti, immagini e azioni si articolano e formano con i loro legami una sorta di rete in cui, a buon diritto, tutta la materia dell'esperienza umana deve essere presa e distribuita»[354]. Proprio i lavori di questo studioso[355], come quelli di Claude Lévi-Strauss[356], invitano a confrontarsi con il problema di come vada letto e interpretato il patrimonio mitico greco, per individuarne la «portata intellettuale», nonché «lo statuto» che esso assume nella vita religiosa[357]. Infatti,

> la decifrazione del mito opera dunque secondo vie diverse e risponde a finalità differenti dallo studio letterario. Essa mira a districare, entro la composizione stessa della favola, l'architettura concettuale che vi si trova intricata, i grandi quadri di classificazione che vi sono implicati, le scelte operate nella partizione e nella codificazione del reale, il reticolo di rapporti istituiti dal racconto, grazie alle sue procedure narrative, tra i diversi elementi che fa intervenire nel corso della trama[358].

Nel mondo greco il mito, strettamente intrecciato con il rituale ma non subordinato né opposto ad esso, presenta degli aspetti importanti che lo distinguono da quest'ultimo: infatti, «nella sua forma verbale, è più esplicito del rito, più didattico, più adatto e incline a "teorizzare". Porta così in sé il germe di quel "sapere" di cui il filosofo raccoglierà l'eredità per farne il proprio oggetto trasponendolo in un altro registro di lingua e di pensiero: formulerà i suoi enunciati utilizzando un vocabolario e dei concetti separati da ogni riferimento agli dèi della religione comune»[359].

---

[353] G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., p. 334.
[354] G. Dumézil, *L'Héritage indo-européen à Rome*, Gallimard, Paris 1949, p. 64, trad. it. in J.-P. Vernant, *Mito e religione in Grecia antica*, cit., p. 13.
[355] Cfr. ad esempio G. Dumézil, *Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Gallimard, Paris 1968.
[356] Cfr. C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio* [1962], Il Saggiatore, Milano 2015; C. Lévi-Strauss, *Mito e significato. Cinque conversazioni*, introduzione di C. Segre, Il Saggiatore, Milano 2016.
[357] J.-P. Vernant, *Mito e religione in Grecia antica*, cit., p. 10.
[358] *Ibid*., p. 11.
[359] *Ibid*., p. 12.

Tenendo conto di queste caratteristiche e fungendo da imitazione di quell'«itinerario che gli uomini sono chiamati a percorrere»[360], si pone come una forma di narrazione significativa da analizzare, in quanto veicolo di insegnamenti e modelli utili a perpetuare e mantenere quell'ordine sociale esistente, considerato legittimo[361]. A tale riguardo, il racconto mitico che ha per protagonista Atalanta, la celebre cacciatrice[362], si rivela particolarmente interessante perché consente di ricostruire alcuni tratti della sua progressiva *agoghé* (αγωγή) e di ritrovare alcuni *tópoi* (τόποι) che sono considerati fondativi dell'identità della figura femminile.

Stando alla versione del mito offerta dallo pseudo-Apollodoro nella *Biblioteca* (ca. II secolo d.C.)[363], si sa che ella nacque «da Iaso e Climene, figlia di Minia» (III, 9, 2): tuttavia, l'autore specifica subito che, dal momento che il padre «desiderava avere un figlio maschio», la piccola venne esposta, secondo una pratica molto diffusa che andava a colpire soprattutto le bambine «anche nelle famiglie di ceto più elevato, poiché una figlia rappresentava un costo economico maggiore, sia che si sposasse (per la necessità di avere una dote), sia che rimanesse nubile in casa continuando a gravare sul bilancio familiare»[364].

La *trophé* (τροφή) della piccola è così affidata, in un primo momento, a un'orsa[365], che diviene la sua "nutrice", nel significato etimologico di *trophós* (τροφός), ovvero "colei che nutre": l'animale, infatti, andando «spesso a visitarla», «le porgeva le

[360] G. Bertagna, *Introduzione*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 53.
[361] W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* [1979], trad. it. *Mito e rituale in Grecia. Struttura e storia*, Editori Laterza, Roma-Bari 1987; J.N. Bremmer, *A Brief History of the Study of Greek Mythology*, in K. Dowden, N. Livingstone (eds.), *A Companion to Greek Mythology*, Oxford 2011, pp. 527-547.
[362] La fama di cui godette è testimoniata, ad esempio, dalla fortuna del suo personaggio in ambito artistico e letterario, lungo le diverse epoche storiche, fin dall'età arcaica, tanto che anche il poeta Esiodo nel *Catalogo delle donne* ne narra le vicende, benché il testo si presenti alquanto lacunoso: Fr. 47 [73 M-W; 73 Arrighetti] Papiro di Londra.
In età classica, la sua figura è raffigurata nel noto vaso François, datato al 570-565 a.C., ora conservato al Museo Archeologico di Firenze, segno della sua celebrità.
Si veda anche S. Francisetti Brolin, *Il mito di una famiglia tragica. I frammenti del Meleagro di Euripide*, Bonanno, Acireale-Roma 2019.
[363] Le traduzioni dei passi tratti dalla *Biblioteca* sono di G. Guidorizzi.
[364] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 33.
[365] Si pensi, ad esempio, alle vicende di Romolo e Remo, allattati dalla lupa. Cfr. Plutarco, *Vite parallele*. *Vita di Romolo*, 4, 2-5.

mammelle», in virtù di quel forte istinto materno che, come già accennato, era ben noto agli antichi, primo tra tutti Aristotele[366].

Benché le fonti antiche non offrano maggiori dettagli sull'infanzia di Atalanta, si può dedurre che un ruolo centrale di *magis* è svolto da alcuni cacciatori che, trovatala, «la crebbero presso di loro», insegnandole a difendersi, a maneggiare le armi e a procacciarsi il cibo. Tra questi e la fanciulla si crea così una «relazione educativa asimmetrica»[367], i cui poli sono rappresentati dai cacciatori, che «sanno» e sono pronti a fungere da guida, e Atalanta stessa che «si affida o sceglie di crescere nel modo che le è proposto»[368], divenendo a sua volta un'esperta cacciatrice.

Una volta cresciuta, infatti, assume una "forma" molto diversa rispetto a quelle figure femminili tradizionali che, fin dai poemi omerici, sono tradizionalmente dipinte come custodi della casa e delle occupazioni domestiche: ella, infatti, «trascorreva il suo tempo armata cacciando in luoghi deserti» (III, 9, 2).

Un altro aspetto che viene sottolineato è che, durante la sua giovinezza, «si mantenne vergine»: ella, infatti, rifiutò ogni legame amoroso e quando i «centauri Reco e Ileo tentarono di usarle violenza» li uccise, facendoli cadere «sotto i colpi delle sue frecce».

Atalanta, inoltre, si pone come una figura femminile coraggiosa, con doti che la assimilano ai guerrieri: lo pseudo-Apollodoro, infatti, scrive che «partecipò anche alla caccia del cinghiale calidonio insieme ai migliori» (III, 9, 2). Maggiori dettagli a riguardo sono offerti da una fonte successiva, le *Metamorfosi* di Ovidio che, risalenti all'età augustea, consentono ai lettori contemporanei di attingere al patrimonio mitico dell'antichità, colmando le lacune e offrendo ulteriori informazioni riguardo le vicende dei protagonisti del mito.

Secondo questa fonte, la dea Artemide-Diana, offesa per il fatto che solo i suoi altari «dimenticati» erano rimasti vuoti e «senza incenso», decide di vendicarsi, mandando «nei campi di Eneo un cinghiale, grande quanto non sono i tori dell'erboso Epiro, più grande dei tori delle campagne siciliane»[369].

---

[366] Aristotele, *Historia Animalium* 579 a 18-25.
[367] G. Bertagna, *Introduzione*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 28.
[368] *Ibid*., p. 27.
[369] Ovidio, *Metamorfosi*, VIII, 280-283. Le traduzioni dei passi di quest'opera sono di P. Bernardini Mazzolla.

Dal momento che questa creatura «calpesta le colture germoglianti, in erba, ora falcia le speranze mature del contadino, che piangerà, soffiandogli il pane sulla spiga» e «fa strage di lunghi tralci e di grosse pigne, di rami d'olivo sempreverde e di olive», al tal punto che «la popolazione scappa, e solo dentro le mura della città si sente al sicuro» (VIII, 290-300), viene organizzata una battuta di caccia per uccidere il cinghiale, a cui Atalanta stessa prende parte.

Definita «gloria dei boschi del Liceo» (VIII, 317), la giovane indossa «una veste fermata in alto da una lucida fibbia, capelli disadorni raccolti in un unico nodo» (VIII, 317-319). Il fatto che sia una cacciatrice esperta è reso evidente dal suo abbigliamento: porta, infatti, appesa alla spalla sinistra «una custodia d'avorio per le frecce, e anche stringeva nella mano sinistra un arco» (VIII, 320-321), tanto che la sua identità non risulta ben riconoscibile: «ben potevi dirla fanciulla dall'aspetto di fanciullo» (VIII, 322-323).

Meleagro, vedendola così, se ne innamora subito: «non fece in tempo a vederla, che la desiderò, sebbene il dio fosse contrario, e s'infiammò segretamente, e disse: "Oh beato l'uomo, se uno mai ce ne sarà, che essa si degnerà di sposare!"» (VIII, 324-327).

Atalanta, al contrario, non si lascia distrarre, concentrata com'è per la «grande caccia» (VIII, 328). È proprio lei, infatti, a colpire per prima il cinghiale, dando prova di grande abilità: «la fanciulla di Tegea incoccò una freccia veloce e la fece partire dall'arco incurvato. Conficcatosi sotto l'orecchio della bestia, il dardo graffiò la cute e arrossò di poco sangue le setole. Ma se la fanciulla era contenta di quel colpo fortunato, Meleagro lo fu ancor di più. Pare che per primo egli vedesse e per primo indicasse il sangue ai compagni e dicesse: "Giustamente tutto l'onore andrà a te, per la tua bravura!"» (VIII, 380-387).

Proprio grazie anche alla fama ottenuta in seguito alla vittoria, Atalanta «si ricongiunse con i genitori», come racconta lo pseudo-Apollodoro: l'aspetto interessante è che il ritorno nel contesto familiare coincide con la richiesta di riallinearsi all'immagine tradizionale di *parthénos* (παρθένος). Il padre, infatti, tenta in tutti i modi «di convincerla a sposarsi», prevedendo per la giovane un futuro che sia conforme a quello riservato alle figure femminili.

In questo modo, egli dà prova di voler dare alla figlia quell'identità che ritiene migliore per lei, senza tener conto delle sue aspettative. Da «soggetto attivo», egli vuole

conferire «una forma concreta»[370] alla figlia, quasi si trattasse di un «qualcosa di passivo e malleabile, sulla base di un'idea preventivamente rappresentata»[371], che è appunto quella ritenuta adatta per la giovane, senza considerare se quanto propone sia riconosciuto e condiviso da Atalanta, nella sua intenzionalità e nel suo *lógos* (λόγος)[372].

L'elemento interessante che emerge nel mito è costituito dall'espediente di cui la ragazza si serve per evitare le nozze: ella, infatti, valorizzando quella dote che la contraddistingue, «si recò in un luogo adatto alla corsa e vi piantò nel mezzo un palo alto tre cubiti. A partire da quel segnale stabilì che si svolgesse una gara di corsa con i pretendenti; lei li inseguiva armata di tutto punto: chi fosse stato raggiunto doveva essere messo a morte sul luogo stesso, mentre colui che le fosse sfuggito l'avrebbe avuta in moglie» (III, 9). Ella, in tal modo, dà prova di voler agire da protagonista nella costruzione del suo futuro, dimostrando «ragione e volontà, a loro volta estrinsecate nella presenza di intenzionalità, processi logici ed euristici»[373].

Tuttavia, il mito assume un preciso valore pedagogico poiché veicola – alla società in generale e all'universo femminile in particolare – un modello ideale, riconosciuto e accettato a livello sociale, che offre alla fanciulla in crescita elementi con cui guardare a ciò che è per lei ancora «imperfetto» ed «incompiuto»[374], conducendola e orientandola progressivamente, fin dall'infanzia, nella costruzione di un futuro che si estrinseca nell'assunzione di quel ruolo di moglie e madre previsto dalla comunità. Lo pseudo-Apollodoro, infatti, sottolinea che benché molti pretendenti, sconfitti dalla bravura della ragazza, «erano morti» nel tentativo di riceverla come sposa, giunge il momento in cui Atalanta deve ormai "arrendersi", accettando il matrimonio.

Come noto, infatti, grazie all'aiuto della dea Afrodite, Melanione-Ippomene riesce ad ottenere delle mele d'oro: «durante l'inseguimento le lasciò cadere, e Atalanta, per raccogliere le mele gettate, fu sconfitta nella corsa; così Melanione la sposò» (III, 9). Il racconto, tuttavia, non si conclude con le nozze: l'autore, nonostante non offra

[370] Si veda il paragrafo *La pedagogia come pratica del "prendere forma"*, in G. Chiosso (ed.), *Elementi di pedagogia*, La Scuola, Brescia 2002, pp. 114 ss.
[371] G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., p. 377.
[372] *Ibid*., p. 285.
[373] G. Bertagna, *Tra educazione e formazione: plaidoyer per una distinzione nell'unità*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 110.
[374] Sul ruolo pedagogico della narrazione, cfr. G. Bertagna, *Introduzione*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., pp. 52-53.

ulteriori dettagli, accenna al fatto che la giovane diventa madre, generando «Partenopeo, che si unì alla spedizione contro Tebe».

Sembra, infine, che la passione per la caccia rimanga alla giovane anche una volta diventata madre, come sottolinea l'autore in chiusura, accennando alla metamorfosi in leoni che colpisce i due sposi un giorno mentre sono intenti a cacciare, per aver profanato, con il loro congiungimento, il recinto sacro di Zeus[375].

Le vicende di Atalanta – fanciulla che vive il passaggio da un'infanzia e una giovinezza all'insegna della caccia fino all'assunzione di un'identità di donna adulta, moglie e madre – racchiudono, dunque, un messaggio educativo: il mito, infatti, consentendo di «far pensare, avvincere, evidenziare contrasti tra essere e dover essere, tra natura e uomo, tra gli uomini e gli dèi»[376], contribuisce a rendere ogni soggetto, attraverso la narrazione, «compartecipe di tutti quei "dispositivi"[377]» sociali e culturali che devono essere assunti da ogni essere umano che «nasce e si introduce nella comunità»[378], come avviene per la giovane nel momento in cui, dopo aver vissuto nei boschi, viene riaccolta nel contesto familiare.

1.5.2 *L'accostamento tra matrimonio e morte: le vicende dell'Ifigenia di Euripide*

Come per l'esempio di Atalanta citato in precedenza, anche in questo caso il ricorso a un celebre mito risulta funzionale ad illuminare le valenze paideutiche che il matrimonio assume per la figura femminile.

L'esempio di Ifigenia, «una delle figure più articolate e sfuggenti del mondo mitologico della Grecia antica»[379], si rivela particolarmente significativo a questo proposito, in particolare facendo riferimento a quanto narrato da Euripide (ca. 485/480-407 a.C.) nella tragedia *Ifigenia in Aulide* (ca. 405 a.C.).

---

[375] «Il motivo per cui furono trasformati in leone e leonessa a causa della loro empietà è spiegato dagli antichi mitografi col fatto che i leoni non si congiungono tra loro ma con i leopardi, cosicché dopo la loro metamorfosi gli amanti non avrebbero più potuto ripetere il peccato di cui erano colpevoli». Cfr. G. Guidorizzi (a cura di), *Apollodoro. Biblioteca*, con il commento di James G. Frazer, Adelphi, Milano 1995, p. 328.

[376] G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., p. 335

[377] Sul concetto di dispositivi si veda G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., pp. 278-295. In particolare, l'essere umano «proprio perché nel tempo della storia e nello spazio della natura, non è soltanto un essere che "pone" azioni si spera sempre più vere, buone, ecc., ma anche che "è posto" da vincoli e pressioni che non dipendono da lui» (p. 278).

[378] *Ibid*., p. 335.

[379] M. Giuman, *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, cit., p. 165.

Il teatro, che «in età classica fu per eccellenza un teatro "politico", organizzato e controllato dalla *pólis*»[380], offre un'ampia «galleria di ritratti femminili di ogni genere nati dall'immaginazione di alcuni autori ateniesi»[381], i quali, tuttavia, propongono delle rappresentazioni che sono perlopiù frutto di stereotipi.

Il tragediografo Euripide[382], nonostante sia noto per aver dato rilevanza alle figure femminili[383], restituite nella loro complessità e nei loro tormenti interiori, trasferisce sì sulla scena le vicende di «gruppi abitualmente marginali»[384], ma rende protagoniste delle sue opere non delle donne "comuni" descritte nella loro quotidianità, bensì delle eroine, basti pensare a Medea, Alcesti e Fedra.

Nella tragedia qui presa in considerazione, come noto, si narra la vicenda della giovane Ifigenia che, affinché l'esercito greco possa salpare alla volta di Troia, deve essere offerta alla dea Artemide, come emerge dalle parole che Agamennone pronuncia nel prologo: «Calcante, l'indovino, ha prescritto di sacrificare mia figlia Ifigenia alla dea che di questa terra è signora, Artemide: solo compiendo questo sacrificio, e a nessun'altra condizione, potremo salpare e fare a pezzi i Frigi» (vv. 89-93)[385].

Benché la narrazione cominci *in medias res* e intenda – più che presentare in maniera lineare le vicende – restituire le incertezze e i dubbi dei personaggi che si muovono sulla scena, emergono dei dettagli che consentono di tratteggiare il profilo della ragazza, per la quale due in particolare sono le figure che sembrano aver rivestito un ruolo centrale fin dall'infanzia: la madre e il padre Agamennone, verso il quale la fanciulla, lieta per il matrimonio imminente, si dirige non appena arrivata in Aulide: «Scusa mamma, se mi interpongo davanti a te. Non ti irritare! Voglio stringere al petto il padre mio […]. Padre mio, che gioia!» (vv. 631-635).

L'affetto che la lega ad Agamennone è testimoniato anche nelle parole con le quali lo implora prima di essere sacrificata: «Per prima ti chiamai padre e me per prima tu chiamasti figlia; per prima, accoccolandomi sulle tue ginocchia e a te io diedi e da te

[380] O. Longo, *Atene: il teatro e la città*, in «Dionysus ex machina», 5 (2014), pp. 128-150, p. 129.
[381] N. Bernard, *Donne e società nella Grecia antica*, cit., p. 18. Si veda anche S.B. Pomeroy, *Immagini di donne nella letteratura dell'Atene classica*, in S.B. Pomeroy, *Donne in Grecia e a Roma*, cit., pp. 100-129.
[382] Per un approfondimento sulla tragedia greca si veda N. Loraux, *La voce addolorata*, trad. di M. Guerra, Giulio Einaudi Editore, Torino 2001.
[383] Si ricordi, ad esempio, l'opera le *Baccanti*, le mitiche seguaci di Dioniso-Bacco, dio del vino, a cui si riconoscevano doti prodigiose, connesse alla fertilità della natura. Cfr. L. Correale (a cura di), *Euripide. Le baccanti*, Feltrinelli, Milano 2014.
[384] N. Bernard, *Donne e società nella Grecia antica*, cit., p. 20.
[385] Le traduzioni dell'*Ifigenia in Aulide* sono di F. Ferrari.

ricevetti tenere carezze» (vv. 1220-1222). Seppure solamente accennato, emerge un rimando a una scena domestica che non solo restituisce, nella sua quotidianità, le peculiarità del legame che li unisce, ma anche fa emergere, in maniera ancor più vivida, la durezza del gesto a cui Agamennone è costretto. Dopotutto, infatti, egli *deve* compiere questo sacrificio: in quanto uomo non può far altro che accettare anche la sofferenza («Sei un uomo: ti tocca gioire e soffrire», v. 30), sapendo che al di sopra dell'essere umano vi è il potere della *Tyché* (Τύχη), al quale non è possibile opporsi: «Anche contro i desideri tuoi / si compirà comunque / la volontà dei numi» (vv. 32-33).

L'importanza che il matrimonio riveste come tappa nella vita della giovane è sottolineata fin dall'infanzia: la ragazza, infatti, ricorda che, già nella tenera età, il padre era solito rivolgere queste parole: «Ti vedrò mai, bambina mia, nella casa di un uomo fortunato, vivere e fiorire come si conviene a colei che è figlia mia?»[386].

Nel medesimo dialogo, Ifigenia cerca di supplicare il padre con «la sola arte» che possiede (v. 1215), richiamando quei discorsi pieni di tenerezza e affetto che si erano scambiati in passato: ricorda, infatti, quando, aggrappata al suo collo, immaginava come avrebbe potuto restituire quelle cure e quelle attenzioni che le erano state rivolte dal padre durante l'infanzia: «Io, che farò un giorno per te? Quando sarai vecchio, ti accoglierò nella dolce ospitalità della mia casa? Ti compenserò, o padre, delle cure che mi hai prodigato?» (vv. 1226-1229).

In questo passo, Ifigenia sembra prefigurare un'inversione di quell'asimmetria che contraddistingue ogni relazione, vagheggiando un momento della vita in cui lei, da adulta, assumerà il ruolo di *magis* per il padre, divenuto ormai anziano.

Al ricordo di questi momenti, si contrappone la crudeltà della situazione presente, come la fanciulla constata in chiusura della sua implorazione: «di queste parole io serbo memoria, ma tu le hai dimenticate e vuoi uccidermi» (vv. 1231-1232). La giovane dà prova della sua maturità e tra i due appare quella che dispone di maggiori consapevolezze, soprattutto quando, rivolgendosi al padre, lo invita a riflettere ricordandogli che «vivere male è meglio che morire bene» (v. 1252), rovesciando in modo netto quel paradigma eroico che vede nella morte gloriosa il *télos* (τέλος, "il fine") della vita umana.

[386] *Ifigenia in Aulide*, 1218-1222. Si veda anche A. Borghini, *Consacrazione alla morte e ritualità matrimoniale (a proposito di Eur., Iph. Aul. 430-434)*, «Studi classici e orientali», 36 (1987), pp. 113-116, p. 114.

Un ruolo importante nell'esistenza della giovane è anche quello svolto dalla madre, Clitemnestra: infatti, è proprio in sua compagnia che la ragazza, inizialmente inconsapevole di essere destinata alla morte, giunge in Aulide, attirata con la scusa di essere promessa sposa del giovane Achille. La donna si mostra ben lieta dell'evento, segno che per la figura femminile il compimento consiste proprio nel matrimonio: «Come un presagio lieto interpreto la tua cortesia e il tuo gentile saluto. Ho viva speranza di accompagnare mia figlia a fortunate nozze» (vv. 607-610).

È proprio rivolgendosi a lei che la ragazza, una volta capito il piano che è stato architettato, affida i suoi lamenti: «Colui che la vita mi ha dato, / o madre! o madre!, / mi tradisce e mi abbandona» (vv. 1312-1314).

All'interno di questo mito, che Euripide narra nella sua tragedia spiazzando il lettore con il continuo accostamento tra la felicità del matrimonio, atteso dalla ragazza e dalla madre, e la dura verità, che Agamennone conosce e che lo costringe a sacrificare la figlia, il nesso tra nozze e morte appare, dunque, esplicito e concreto[387]. Tuttavia, l'autore non è il primo a instaurare un simile accostamento: tradizionalmente, infatti, il passaggio all'età adulta si rivela per le figure femminili strettamente intrecciato con il tema della "morte", tanto che gli studiosi hanno riscontrato, nell'itinerario con cui la ragazza vede sancita la propria identità di adulta, la presenza di «un motivo diffusissimo delle iniziazioni, quale è il rito di morte e rinascita»[388].

Angelo Brelich[389] e Claude Calame[390], in particolare, hanno avanzato l'idea che la morte delle fanciulle narrata spesso dalle fonti costituisca un *tópos* (τόπος) nella descrizione del progressivo passaggio dall'infanzia all'età adulta. Esso costituirebbe un vero e proprio «ammonimento pedagogico per ricordare come nella vita adulta non ci sia posto per le donne»[391]: infatti, Ken Dowden[392], che analizza miti e riti relativi all'iniziazione femminile in Grecia, evidenzia che, se i giovani riescono nell'impresa di concludere positivamente il percorso di iniziazione superando prove che li porteranno alla gloria e alla dimostrazione del proprio valore all'interno della società, per le

[387] G. Seveso, *L'educazione delle bambine nella Grecia antica*, cit., p. 39.
[388] A. Brelich, *Gli eroi greci: un problema storico-religioso* [1958], Adelphi, Milano 2010, p. 134.
[389] Si veda il volume di A. Brelich, *Paides e Parthenoi*, cit.
[390] C. Calame, *Iniziazioni femminili spartane: stupro, danza, ratto, metamorfosi e morte iniziatica*, in G. Arrigoni (a cura di), *Le donne in Grecia*, cit., pp. 33-54.
[391] G. Seveso, *L'educazione delle bambine nella Grecia antica*, cit., p. 38.
[392] K. Dowden, *L'iniziazione femminile nella mitologia greca*, ECIG, Genova 2003. Si veda anche J. Barringer, *Art, Myth and Ritual in Classical Greece*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

fanciulle non è possibile asserire lo stesso. Il fatto che esse, cimentandosi in prove nelle quali sono destinati ad emergere solo i ragazzi, vadano incontro alla morte, costituisce, dunque, un avvertimento che le invita a non spingersi al di fuori dell'*oîkos* (οἶκος), concepito come luogo adatto per condurre la loro esistenza.

Il matrimonio, poi, diviene il momento in cui si celebra la morte, in senso figurato, della *parthénos* (παρθένος), che lascia spazio alla *gyné* (γυνή). Esso, dunque, sarebbe un momento di "morte simbolica", che sancisce una sorta di cancellazione dell'identità delle giovani, prive come saranno di un posto nella società[393].

Tali aspetti racchiudono importanti ricadute sul duplice piano educativo e formativo: da un lato, è chiaro come il processo educativo della giovane sia volto al mero *educāre*, inteso nel significato etimologico di «far crescere, allevare, nutrire»[394] la fanciulla, considerata alla stregua di un «oggetto»[395] da offrire poi al futuro marito; dall'altro è evidente la presenza di un processo di formazione inteso in un'accezione anti-pedagogica, che lo rende paragonabile a un mero «fabbricare, modellare, plasmare e costruire»[396], forgiando una figura femminile concepita sempre come *minus* rispetto a quei *magis* – i genitori prima, il marito poi – a cui è affidata, rendendo evidente la presenza di una sorta di «calcificazione in una sola direzione gerarchica» dei due poli di quell'«asimmetria strutturale» che contraddistingue ogni relazione educativa e formativa[397].

La figura di Ifigenia, dunque, si rivela interessante poiché racchiude quei significati che, a livello simbolico, il matrimonio assume per la fanciulla, nel momento in cui si prepara a divenire *gyné* (γυνή): l'abbandono della sua identità di bambina e ragazza per assumere quella nuova di moglie e futura madre.

---

[393] *Ibid*., p. 42. Cfr. anche G. Sissa, *La verginità in Grecia*, cit.

[394] G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., p. 357.

[395] G. Bertagna, *Tra educazione e formazione: plaidoyer per una distinzione nell'unità*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., pp. 120-121.

[396] G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., pp. 376-377.

[397] G. Bertagna, *Introduzione*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 27: «Né esiste una categoria fissa e magari predeterminata di pochi saggi e sapienti che educano e formano e una moltitudine di stolti e ignoranti che dovrebbero soltanto essere educati e/o formati dai primi».

Tale aspetto risulta evidente dalla vera e propria metamorfosi che la vede trasformarsi, ad opera della dea dell'amore e della bellezza, Afrodite, in una cerva[398]:

> Il sacerdote prese la spada, levò una preghiera, osservò la gola cercando il punto dove vibrare il colpo. Una fitta di angoscia mi attraversò il cuore e restai col capo chino. Improvvisamente avvenne un prodigio: ché ognuno udì distintamente il colpo della spada, eppure nessuno vide in che punto del suolo si fosse inabissata la ragazza. Il sacerdote emise un grido, a cui fece eco tutto l'esercito, alla vista dell'inatteso miracolo operato da un dio al quale non potevamo credere pur avendolo davanti agli occhi. Giaceva lì una cerva palpitante, enorme e bellissima (vv. 1578-1593).

Secondo quanto riportato da Euripide nell'*Ifigenia in Tauride*, la giovane diverrà poi ministra della dea («secondo le norme del rito di cui Artemide è lieta […] consacro le vittime», vv. 35-37): la sua vicenda mostra così la cesura netta che avviene tra le due fasi dell'esistenza. Ogni sposa, dunque, in quanto tale, è posta in relazione con la sfera della morte, perché con il rito matrimoniale dice addio ad una parte di sé stessa, ormai scomparsa per sempre, e celebra il suo ingresso in una fase della vita nella quale assume una nuova "*morphé*" (μορφή, "forma"), di cui tuttavia, nella maggior parte dei casi, non ne è artefice. Il legame poi di Ifigenia con il processo di transizione dall'età infantile a quella adulta è testimoniato anche dal fatto che ella, salvata da Artemide, farà poi ritorno ad Atene, città in cui fonderà i riti delle Brauronie[399], a cui si è fatto riferimento in precedenza[400].

[398] Nella tragedia di Euripide, tuttavia, a differenza dell'episodio che narra Lucrezio nel *De rerum natura*, è presente un lieto fine (Lucrezio, *De rerum natura*, 1, 80-101). Scopo del poeta è però quello di mostrare gli errori della *religio*, rovesciando contro di essa l'accusa di empietà tradizionalmente rivolta al suo maestro Epicuro e ai suoi seguaci: l'episodio di Ifigenia immolata dal padre Agamennone per garantire alla flotta greca una partenza propizia per Troia è utilizzato dal poeta come dimostrazione dei crimini che l'erronea concezione della *religio* provoca nel genere umano.

[399] Si veda M. Giuman, *Ifigenia, paredra o dea?*, in M. Giuman, *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, cit., pp. 162-179.

[400] G. Seveso, *L'educazione delle bambine nella Grecia antica*, cit., p. 42.

1.6. *Paradigmi femminili in cui rispecchiarsi: alcune proposte dal pensiero filosofico di età classica*

1.6.1 *Tracce del percorso paideutico femminile nel pensiero di Platone*

Dopo aver seguito la figura femminile lungo le tappe che, dall'infanzia al matrimonio, ne sanciscono la progressiva maturazione, ponendo l'attenzione prima sul piano del "rituale", poi su quello del "mito", si offre ora un accenno a quel pensiero filosofico che, come già evidenziato nelle pagine precedenti, raccoglie – pur distanziandosene nel passaggio fondamentale da *mŷthos* (μῦθος) a *lógos* (λόγος) – l'eredità del mito, restituendola attraverso un diverso registro «di lingua e di pensiero»[401].

Platone (427-347 a.C.) e Aristotele (384-322 a.C.), in particolare, benché si collochino in un contesto storico-culturale in cui il fine delle varie proposte via via elaborate resta, di fatto, la «formazione dell'uomo membro della comunità»[402], ossia il *polítes* (πολίτης), offrono alcuni elementi interessanti a cui è possibile attingere per individuare tracce di una progressiva definizione di un paradigma femminile, che funge da modello in cui rispecchiarsi, all'interno del quale, per il secondo in particolare, la dimensione della famiglia assume un ruolo centrale.

Nello specifico, Platone, la cui «ambizione fondamentale […] fu sempre d'ordine politico»[403], come testimoniano anche le sue vicende biografiche[404], propone alcune riflessioni correlate a tematiche educative, che emergono soprattutto in due celebri opere, frutto di due fasi differenti dell'esistenza del filosofo: la *Repubblica*, dove l'autore «presenta l'immagine di una *paideía* ideale, una sorta di disegno

[401] J.-P. Vernant, *Mito e religione in Grecia antica*, cit., p. 12.
[402] *Ibidem*.
[403] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 71. Cfr. anche A. Cavarero, *Platone*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018.
[404] Si ricordino i soggiorni in Sicilia e il legame con Dione, cognato del tiranno Dionisio I (il Vecchio). Si veda anche la celebre *Lettera VII* (324b-326b) e, in particolare, il passo con cui ammette che «mai le generazioni umane avrebbero trovato la fine dei loro mali finché non fossero giunti al potere uomini veramente e schiettamente filosofi, oppure finché i capi degli Stati, per una qualche sorte divina, non si fossero dati realmente alla filosofia». Si veda anche quanto scrive Bertagna a questo proposito: «lo stesso Platone, illuso in un primo momento, dopo il suo secondo viaggio a Siracusa dove uno dei suoi studenti migliori, Dione, era diventato nel frattempo consigliere del tiranno che governava la città, dovette ricredersi. Concluse che non solo Dionigi II, ma che anche il suo stesso, prediletto Dione non mostravano affatto consapevolezza delle "grandi difficoltà" e di "quanta fatica comportasse" l'attuazione pratica della sua concezione filosofico-politica-paidetica». Cfr. G. Bertagna, *La scuola al tempo del covid. Tra spazio di esperienza e orizzonte d'attesa*, cit., p. 35.

dell'educazione desiderabile»[405] e le *Leggi*, opera della sua maturità che costituisce una sorta di «*summa* del suo pensiero pedagogico, politico, etico e artistico»[406].

Entrambe, qui citate per individuare alcune tracce di una sorta di "*paideía* (παιδεία) al femminile", risultano particolarmente significative per il discorso finora condotto, dal momento che delineano una serie di elementi che riguardano il percorso paideutico femminile e l'immagine ideale di *gyné* (γυνή).

Come noto, nella *Repubblica*[407], il filosofo offre alla figura femminile, grazie al coinvolgimento che prevede per quest'ultima nel percorso educativo delineato, un ruolo attivo «nel progetto» di uno Stato ideale[408]. Nel V libro, infatti, egli afferma che «nel governo della città non c'è alcuna occupazione propria della donna in quanto donna, né dell'uomo in quanto uomo»[409]. Riconoscendo che «le inclinazioni sono ugualmente ripartite in entrambi», Platone, infatti, ritiene che le figure femminili non debbano essere relegate nell'*oîkos* (οἶκος), bensì, debbano, fin dall'infanzia, ricevere un'educazione che, finalizzata a «promuovere, indistintamente, i doni naturali delle bambine e dei bambini», non può più «avvenire all'interno dello spazio intimo dell'*oîkos*, ma in una nuova realtà rappresentata dalla comunità statale»[410]. Sembra emergere, così, in questo passo, una traccia di un'accezione diversa di educazione rispetto a quella a cui finora si è fatto riferimento: essa non contempla solo la dimensione dell'*educāre* ("far crescere, allevare, nutrire"), ma anche quella dell'*educĕre* ("trarre fuori, condurre"), inteso come processo mosso dalla certezza che l'educando abbia «una sua forza intrinseca» da «dispiegare»[411].

---

[405] E.M. Bruni, *Ispirarsi alla paideía. I modelli classici nella formazione*, cit., p. 112.
[406] *Ibidem*.
[407] Per approfondire l'idea di Platone sulle donne: P. De Simone, *I riferimenti alle donne nel Timeo di Platone. Una nota di lettura sull'aspetto biologico, la funzione sociale e la valenza metaforica*, in «Archai», 30 (2020), pp. 1-14. Riguardo alla visione della donna nel pensiero di Socrate, Platone e Aristotele, cfr. il capitolo IV del volume di Eva Cantarella, *L'ambiguo malanno. La donna nell'antichità greca e romana*, cit., e il contributo di Silvia Campese, *La donna e i filosofi*, in R. Uglione (a cura di), *La donna nel mondo antico*, Regione Piemonte-Assessorato alla Cultura, Torino 1987, pp. 105-117. Si veda anche G. Sissa, *Filosofie del genere: Platone, Aristotele e la differenza dei sessi*, in G. Duby, M. Perrot (a cura di), *Storia delle donne in Occidente*, vol. 1, *L'Antichità*, cit., pp. 58-100.
[408] E. Cantarella, *Gli inganni di Pandora. L'agire delle discriminazioni di genere nella Grecia antica*, cit., p. 57.
[409] *Repubblica*, V, 455d-455e. Le traduzioni sono di G. Caccia.
[410] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 40.
[411] G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., p. 359.

Tale proposta, probabilmente, va letta tenendo conto di un aspetto di particolare importanza che influisce sul pensiero dell'autore, ossia l'incontro con il maestro Socrate (ca. 470-399 a.C.), avvenuto intorno al 407 a.C., per il quale, come noto, attraverso il dialogo è possibile "far generare" all'allievo quella conoscenza e quella verità che egli già custodisce dentro di sé e che va "tratta fuori" (*ex-ducĕre*), similmente a quanto avviene durante il parto (la celebre "maieutica socratica", appunto)[412].

Come emerge nel *Simposio*, infatti, tra l'allievo e il maestro si genera una relazione di scambio reciproco, che ha come fine principale quello di condurre gradualmente l'allievo alla conoscenza:

> Lo scopo finale è capire che la bellezza presente in quel corpo isolato è ben poca cosa. Dopo le opere umane, il maestro di *eros* deve guidare alle scienze. […] Contemplando ormai questo mondo di bellezza, il discepolo non dovrà più innamorarsi come un servo qualunque della bellezza insita nella cosa singola, sia pure d'un ragazzo, d'un uomo virile, d'una ben determinata attività umana, ma orientandosi tutto a quel grande oceano della bellezza, rapito a contemplarlo, dovrà dar vita a molti, splendidi e solenni ragionamenti e riflessioni, in tensione mai appagata verso il sapere. Finché, a tal punto, irrobustito e maturo potrà scorgere la vera, autentica, unica scienza che è scienza di bellezza. […] Questo significa puntare, con buon metodo, alle cose dell'*eros*, o esservi guidati da altri: cominciare da queste bellezze particolari, concrete, e mirando al bello, elevarsi, come per una scala a gradini, prima da un corpo a due corpi, poi da due a tutti i corpi belli; e dai corpi belli alle azioni umane belle; e dalle azioni umane belle alle varie scienze belle; e dalle belle scienze finire a quel famoso sapere, che altro non è se non scienza di quell'assoluto bello. Caro Socrate, questo è il momento della vita – e io penso nessun altro – degno di essere vissuto: quando si ha negli occhi l'assoluto bello[413].

[412] Si ricordi che la madre di Socrate era una levatrice e sembra che lo stesso Socrate affermava di esercitare la stessa arte della madre, aiutando gli altri a generare sapienza. Inoltre, «Platone recepì dall'insegnamento del maestro Socrate, in particolare dalla sua maieutica, o "arte del far partorire", espressione con la quale indicò il processo di conduzione dell'educando da parte dell'educatore a scoprire da sé la verità già in suo possesso, sulla falsariga di quanto compiuto dall'ostetrica per condurre la partoriente a far nascere il feto custodito nell'utero, ma anche a verificare se la creatura venuta alla luce valesse la pena di essere allevata, o se non potesse reggere alla prova di una piena vitalità». Cfr. E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 37).

[413] Platone, *Simposio*, 210 d-211 d, traduzione di E. Savino.

Proprio tenendo conto delle caratteristiche che qualificano il *paîs* (παῖς) e la relazione educativa, sia per i bambini sia per le bambine risulta fondamentale, secondo l'autore, valorizzare anche il periodo della *trophé* (τροφή), «puntando su quei processi di imitazione e di acquisizione di buone abitudini»[414] che costituiscono la base di ogni processo di educazione e istruzione che, anche per il filosofo, prende avvio dai sette anni. Platone, infatti, «si augura che i primi anni del fanciullo debbano essere occupati da giochi educativi praticati in comune dai due sessi, sotto sorveglianza, in giardini d'infanzia»[415].

In questo progetto, tuttavia, come noto, l'*oîkos* (οἶκος) viene abolito, sancendo la comunanza di donne, beni e figli dei custodi/guerrieri nel periodo che intercorre fra la nascita e l'età scolare: «le donne di questi uomini siano tutte in comune, e nessuno conviva in privato con nessuno; inoltre anche i figli siano comuni, e il padre non conosca il figlio, né il figlio il padre»[416].

Un momento centrale nell'esistenza femminile resta, comunque, la generazione di figli, che deve «avvenire nel pieno della maturità fisica ed intellettuale, che per le donne andava dai 20 ai 40 anni, mentre per gli uomini fino ai 55 anni»[417]: benché, dunque, nella *Repubblica*, Platone sembra offrire alle figure femminili un itinerario alternativo rispetto a quello tradizionale, di fatto anch'egli riconosce l'importanza fondamentale che, per la *gyné* (γυνή), riveste quel passaggio centrale da sposa a *méter* (μήτηρ), tanto che, nella sua ultima opera, le *Leggi*[418], ricolloca la figura femminile nel contesto domestico, prevedendo per lei lo svolgimento di quelle faccende e quei doveri previsti dal matrimonio, «obbligatorio per tutti i cittadini»[419] e fulcro attorno cui ruota l'esistenza della *parthénos* (παρθένος).

Tale opera risulta particolarmente interessante per l'attenzione che il filosofo dedica, nel libro VII, al tema della salute della donna durante la gravidanza, nel

[414] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 38.
[415] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 180.
[416] Platone, *Repubblica*, libro V, 457d, traduzione di E. V. Maltese.
[417] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 41.
[418] Cfr. L. Strauss, *Le "Leggi" di Platone. Trama e argomentazione*, trad. it, a cura di C. Altini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006; A. Fermani, *Ruoli e funzioni della donna nelle* Leggi *di Platone*, in R. Radice, G. Tiengo, *Seconda navigazione. Omaggio a Giovanni Reale*, Vita e Pensiero, Milano 2015, pp. 201-217.
[419] E. Cantarella, *Gli inganni di Pandora. L'agire delle discriminazioni di genere nella Grecia antica*, cit., p. 58.

momento in cui la *gyné* (γυνή) si prepara a vivere la sua "trasformazione" in madre di futuri cittadini: un simile interesse è motivato, anche in questo caso, dal desiderio di assicurare alla *pólis* (πόλις) governanti in grado di far fronte a quella crisi che affligge la città, grazie al *phármakon* (φάρμακον) salvifico rappresentato dalla *paideía* (παιδεία)[420]. Convinto che «le basi della futura educazione dei "migliori"» vadano «gettate fin dalla gestazione»[421], invita la figura femminile a passeggiare durante la giornata, facendo massaggi per "dare forma" a un feto concepito come «cera molle da manipolare»[422]. Attraverso il ricorso a una simile metafora, il filosofo lascia così trasparire un'accezione di formazione che sì inizia ancor prima della nascita, ma è intesa come processo attraverso cui modellare il corpo del futuro *polítes* (πολίτης) e, se bambina, della futura moglie del *polítes* (πολίτης), dalla cui unione dipende l'esistenza e la salvezza della città. Infatti, è proprio con Platone e, dopo di lui, Aristotele, che risulta «preoccupazione dello Stato educare l'uomo a realizzare la sua natura razionale e politica quale garanzia di una vita buona e, allo stesso tempo, di una società finalizzata al sommo bene di ciascuno e del tutto»[423].

1.6.2 *La centralità della famiglia nel pensiero di Aristotele*

Considerando l'essere umano uno *zôon politikòn* (πολιτικὸν ζῷον), ovvero un animale razionale e, dunque, relazionale[424] che si realizza nella dimensione pubblica della *pólis* (πόλις) – la quale, come evidenzia Enrico Berti, non coincide «con lo "Stato" inteso in senso moderno», bensì rappresenta «un tutto composto sia dalle famiglie, o case, sia dagli organi di potere»[425] – Aristotele puntualizza che, tra la figura maschile e quella femminile, vi è un'importante differenza: quest'ultima si identifica nella pura materia[426], diversamente dall'uomo che, dotato in modo più completo del *lógos* (λόγος), è chiamato a rivestire un ruolo attivo anche a livello politico e sociale, perché per natura

[420] E.M. Bruni, *Ispirarsi alla paideía. I modelli classici nella formazione*, cit., p. 64; M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003.
[421] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 47.
[422] *Leggi*, VII, 792e.
[423] E.M. Bruni, *Ispirarsi alla paideía. I modelli classici nella formazione*, cit., p. 118.
[424] Aristotele, *Etica Nicomchea*, I, 1169 b 18; *Politica*, I, 1253 a. Le traduzioni dell'*Etica Nicomachea* sono di A. Fermani.
[425] Cfr. E. Berti, *Profilo di Aristotele*, Studium, Roma 2012, p. 280.
[426] Aristotele, *De generatione animalium*, 728a, 17. Cfr. G. Sissa, *L'errore di Aristotele. Donne potenti, donne possibili, dai Greci a noi*, Carocci, Roma 2023.

più adatto al comando[427]. Il filosofo greco, infatti, ritiene che la donna sia dotata della «facoltà deliberativa (*bouleutikòn*)», ma sia «priva di autorità»[428] (*àkyron*): in tal modo, egli «trasferisce in termini teorici la norma giuridica che in Atene richiedeva che le donne fossero affidate alle cure di un tutore (di solito, un familiare) che ne esercitava la rappresentanza legale; ma alla lontana, la debolezza delle donne risaliva inoltre alla maggior freddezza del loro organismo, sancita dalla scienza biologica»[429].

Ritenendo che «la generazione di figli era un dovere del cittadino nei confronti dello Stato, ma anche uno degli aspetti che procuravano all'uomo *eudaimonía* (εὐδαιμονία)»[430], nella *Politica* evidenzia che il legislatore deve «in primo luogo prestare attenzione al congiungimento dei sessi»[431].

> Una volta fissato il limite della capacità generativa, per gli uomini, parlando in generale, l'età di settant'anni, come massimo, per le donne di cinquanta, l'inizio dell'unione, per quanto riguarda l'età, deve corrispondere a questi tempi. L'accoppiamento dei giovani non è adatto alla procreazione, perché in tutti gli animali i figli dei giovani sono imperfetti e generalmente di sesso femminile e piccoli di forme: di conseguenza questo stesso deve accadere necessariamente anche per gli uomini. Ed ecco una prova: in tutti gli stati nei quali c'è l'abitudine di far sposare ragazzi e ragazze, sono imperfetti e piccini di statura. Inoltre nel parto le giovani soffrono di più e soccombono in più gran numero[432].

A questo punto l'autore offre indicazioni riguardo al matrimonio, fulcro attorno a cui ruota l'esistenza della giovane:

> Giova anche alla continenza che lo sposalizio avvenga quand'esse hanno una certa età, perché si sa che troppo giovani sono sfrenate nel commercio carnale. […]

---

[427] Aristotele, *Politica*, 1254 b, 1-14. Le traduzioni della *Politica* sono di R. Laurenti.
[428] Aristotele, *Politica*, 1260 a, 12-13. Cfr. anche M. Vegetti, F. Ademollo, *Incontro con Aristotele*, Einaudi, Torino 2016, p. 205.
[429] *Ibidem*.
[430] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 49. Inoltre, occorre tenere presente che secondo Aristotele (*Politica*, I, 1252b, 30-31), la stessa comunità politica esiste non solo per «rendere possibile la vita» ma «per rendere possibile una vita felice (*eû zên*)». Cfr. A. Potestio, *La circolarità non finita della pedagogia. Persona, relazione, «popolo»*, cit., p. 11.
[431] Aristotele, *Politica*, VII, 1334-1335 a.
[432] *Ibid*., 1335 a-b.

> Quindi è conveniente che la donna si sposi attorno ai diciotto anni, l'uomo ai trentasette: a tale età essi si congiungeranno quando i loro corpi sono nel vigore delle forze e procedendo nel tempo arriveranno opportunamente insieme alla cessazione dell'attività generativa[433].

L'autore, poi, auspica che, una volta avvenuto il matrimonio, la giovane incarni pienamente il suo ruolo di *gýne* (γυνή), divenendo madre di futuri cittadini. Come Platone, anche Aristotele offre alcune indicazioni che, a suo avviso, risultano fondamentali per il buon andamento della gravidanza.

> Le donne incinte devono prendersi cura del corpo, senza darsi all'inerzia né attenersi a una dieta sana: e questo il legislatore lo può facilmente ottenere ordinando di fare ogni giorno una passeggiata come atto di culto verso le dee che hanno avuto in sorte di presiedere alla nascita. Ma lo spirito conviene che, al contrario del corpo, se ne rimanga in completa rilassatezza, perché i bambini sono evidentemente influenzati dalla madre che li porta, come le piante dalla terra[434].

Interessante, in tale passo, la duplice attenzione che lo stagirita rivolge sia alla dimensione empirica – quella del corpo della donna – sia a quella meta-empirica, ossia una dimensione più profonda e non visibile (*psyché*, ψυχή) che, durante la gestazione, deve rimanere «in completa rilassatezza» in modo da non influenzare negativamente il bambino che ella custodisce in grembo.

Il legame che unisce il *paîs* (παῖς), non ancora venuto alla luce, alla madre è reso evidente dalla similitudine di ambito "vegetale" che viene utilizzata, con la quale la donna sembra svolgere lo stesso ruolo della "terra"/ "materia"[435] che, grazie alla sua fertilità, rende possibile lo sviluppo e la crescita di quel "germoglio" (il bambino, appunto) frutto del congiungimento con il marito. Egli scrive, inoltre, che «i figli

[433] *Ibidem*.
[434] *Politica*, VII, 1335 b, 15-20.
[435] Secondo gli Ippocratici, «il corpo femminile era più umido, più poroso e più spugnoso di quello maschile: ciò veniva attribuito al fatto che le donne, non facendo lavori pesanti, né sport, né in genere sforzi fisici, ed essendo quindi più inattive, assorbivano dallo stomaco (dove si riteneva che il cibo si trasformasse in sangue) molto più sangue di quanto non facessero i corpi maschili». Cfr. E. Cantarella, *Gli inganni di Pandora. L'agire delle discriminazioni di genere nella Grecia antica*, cit., p. 33. Su questo tema si veda: S. Campese, P. Manuli, G. Sissa, *Madre Materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Boringhieri, Torino 1983.

subentreranno ai padri quando cominciano ad essere nel pieno delle forze, se la loro nascita è avvenuta, com'è logico supporre, subito dopo le nozze, mentre i padri, ormai spenta la loro vigoria, s'avvicineranno ai settanta anni»[436].

Il fulcro del messaggio aristotelico ruota attorno alla famiglia[437], definita nella *Politica* come «la comunità che si costituisce per la vita quotidiana secondo natura»[438]. La nascita della famiglia, infatti, viene descritta dal filosofo come una tappa fondamentale per mostrare la socievolezza umana e quella complementarità dei ruoli maschili e femminili «che fonda lo spazio politico»[439]. Infatti, «l'origine naturale dei legami, rappresentata dalla famiglia, è costituita da un nucleo già ordinato e gerarchico di rapporti e dall'esercizio di un potere in vista del bene comune»[440].

Come fa notare Berti, tale tema assume un particolare rilievo nella struttura stessa dell'opera, dove «la casa o famiglia (*oîkos*, οἶκος) riceve non poca attenzione», come si evince dal fatto che ampia parte «del libro I è dedicato ad essa»[441]. Questo aspetto si spiega tenendo conto che, per l'analisi e la comprensione della struttura della *pólis* (πόλις), è necessaria «una sorta di analisi stratigrafica, che ne mette in luce i componenti primari e i modi della loro aggregazione»[442].

Nel capitolo 2 della *Politica*, infatti, Aristotele descrive il processo di formazione della città-stato, che avviene secondo diverse fasi, la prima delle quali è rappresentata proprio dalla formazione della famiglia e della casa, che trae origine da quell'«impulso naturale, che l'uomo ha in comune con gli animali, di accoppiarsi con una persona dell'altro sesso e di riprodursi, in modo da assicurare la permanenza della famiglia e quindi anche, meno direttamente, della specie»[443].

---

[436] *Politica*, VII, 1335 a-b, 30-35.
[437] Per un approfondimento sul tema della famiglia in Platone e Aristotele, cfr. G. Sissa, *La famille dans la cité grecque (Ve-IVe siècle av. J.-C.)*, in A. Burguière, Ch. Klapisch-Zuber, M. Segalen, F. Zonabend (a cura di), *Histoire de la famille*, vol. 1, *Mondes lontains*, A. Colin, Paris 1986, pp. 209-251, trad. it. in *Storia universale della famiglia*, vol. 1, *Antichità, Medioevo*, Mondadori, Milano 1987.
[438] *Politica*, I, 2, 1252 b.
[439] A. Potestio, *La circolarità non finita della pedagogia. Persona, relazione, «popolo»*, cit., p. 72.
[440] *Ibid*., pp. 71-72.
[441] E. Berti (a cura di), *Guida ad Aristotele* [1997], Laterza, Roma-Bari 2020, p. 305.
[442] M. Vegetti, F. Ademollo, *Incontro con Aristotele*, cit., p. 203. Qui gli studiosi fanno notare che «nel *De partibus animalium* (II, 1), il corpo vivente veniva concepito come il risultato di un processo di composizioni successive, che portavano dalle qualità primarie della materia alle "parti omogenee", da queste agli organi e ai sistemi, e infine al corpo compiuto. Così la città può venire ridotta a due componenti fondamentali», sulle quali il filosofo si sofferma.
[443] Aristotele, *Politica*, 1252 a 26-30; *Etica Nicomachea* VIII 12 [14], 1162 a 16-19. Cfr. E. Berti (a cura di), *Guida ad Aristotele*, cit., pp. 308-309.

L'autore sottolinea che la famiglia, che si origina a partire dalla coppia, comprende non solo i figli, ma anche gli schiavi e le proprietà materiali, facendo dell'*oîkos* (οἶκος) «una comunità ben vitale all'interno della città […], anche per il fatto che buona parte delle attività produttive od economiche che si svolgono nella città sono concentrate nelle case»[444]. La famiglia, infatti, comprende anche la coppia produttiva, composta nella sua forma elementare da padrone e schiavo, il quale, secondo Aristotele, non possiede in tutta la sua pienezza la facoltà deliberativa (*tó bouleutikón*)[445] e, proprio per questo, è costretto ad ubbidire agli ordini che gli vengono imposti[446]. Tre sono le forme di potere che il capofamiglia deve esercitare: da un lato, sulla moglie, quello politico, «cioè quello che si esercita fra liberi e adulti, tuttavia senza l'alternanza nel ruolo di potere che vige nella *pólis* (πόλις)», dall'altro quello «regale» sui figli maschi e, infine, quello «padronale e dispotico» sugli schiavi[447] (I, 2).

L'*oîkos* (οἶκος), dunque, assume nel pensiero aristotelico un'importanza centrale, in quanto rappresenta il luogo in cui «sono presenti *in nuce* tutti i prìncipi e i rapporti che valgono per la comunità politica»[448].

Un aspetto interessante è costituito dal fatto che il legame tra uomo e donna, diversamente dagli animali, non è temporaneo e casuale, bensì «riflette un impulso dell'uomo a stabilire una comunione duratura con persone affini, essendo egli un animale economico (= fatto per l'*oîkos*) o "accoppiantesi"»[449]. Andando oltre la mera necessità di assicurare la sopravvivenza alla specie, la relazione tra il marito e la moglie si sostanzia, inoltre, a partire da una suddivisione dei compiti domestici, che trae origine da «quella differenza di virtù – dove la virtù, *areté*, è intesa in modo funzionale come la

[444] E. Berti (a cura di), *Guida ad Aristotele*, cit., p. 305.
[445] Aristotele, *Politica*, 1260 a, 10-14.
[446] Su questo tema, cfr. E. Berti, *Profilo di Aristotele*, cit., pp. 290-291. Inoltre, come evidenzia Potestio, «l'argomentazione aristotelica a favore della schiavitù è lontana dallo spirito della cultura attuale e deve essere interpretata in chiave storica, come riflessione sulle caratteristiche politiche della società greca del tempo». Cfr. A. Potestio, *La circolarità non finita della pedagogia. Persona, relazione, «popolo»*, cit., p. 75.
[447] Aristotele, *Politica* I, 2; I, 5, 1254 b, 3-20. Cfr. M. Vegetti, F. Ademollo, *Incontro con Aristotele*, cit., p. 205: «radicate nell'*oîkos* familiare, queste forme di potere erano del resto estese secondo Aristotele alla natura intera, secondo il principio universale del governo di ciò che è migliore su ciò che è peggiore: così l'anima esercita un'autorità padronale sul corpo, l'intelletto un'autorità politica e regale sul desiderio; e ancora l'uomo esercita il potere sugli animali, il maschio sulla femmina, il libero sullo schiavo».
[448] E. Berti (a cura di), *Guida ad Aristotele*, cit., p. 310.
[449] *Ibid*., pp. 308-309. Cfr. anche *Etica Eudemia* VII 10, 1242 a, 22-26.

disposizione per cui qualcuno riesce ad espletare bene la propria funzione, *ergon*»[450] che li contraddistingue[451].

L'importanza di una suddivisione di ruoli sia nell'*oîkos* (οἶκος) sia nella *pólis* (πόλις), «giustificata dall'esistenza di differenti attitudini naturali»[452], è evidenziata da Aristotele anche tramite alcune similitudini, a cui egli ricorre, ad esempio paragonando la città ad un organismo vivente[453], dove le mani e i piedi svolgono funzioni differenti ma necessarie, come quelle svolte su una nave dai marinai[454].

Nell'*Etica Nicomachea*, poi, sottolinea ulteriormente questo aspetto, proponendo una visione più attenta al riconoscimento dell'importanza delle funzioni femminili. All'interno dell'opera, infatti, sostiene che, nel contesto domestico, marito e moglie assumono ruoli diversi ma complementari, mettendo a disposizione le proprie inclinazioni e supportandosi a vicenda:

> Tra marito e moglie, inoltre, sembra esserci un'amicizia per natura; infatti, l'essere umano tende per natura a vivere in coppia ancora più che ad essere un animale politico, e questo tanto più quanto la comunità familiare è anteriore e più necessaria della città, e il generare figli è la caratteristica che accomuna maggiormente gli esseri viventi. Ora, mentre per gli altri animali la comunità si estende solo fino a questo punto, al contrario gli esseri umani non si mettono a vivere insieme solo per generare figli, ma anche per provvedere alle necessità dell'esistenza; difatti si dividono subito i compiti, che sono diversi tra marito e moglie; infatti si prestano reciprocamente aiuto, mettendo in comune le proprie caratteristiche individuali[455].

Pur non specificando nel dettaglio le mansioni che competono al marito e alla moglie, sottolinea che quella *philía* (φιλία) che "per natura" (κατὰ φύσιν, *katà phýsin*) unisce i coniugi è «caratterizzata sia dall'utile sia dal piacere»[456] e necessita di virtù: l'autore, in tal modo, benché concorde circa la tradizionale «subalternità sociale e giuridica della

[450] E. Berti (a cura di), *Guida ad Aristotele*, cit., p. 309. Cfr. *Politica* I, 13, 1260 a, 16-17; *Etica Nicomachea* VIII, 8, 1158 b, 12 ss.
[451] Aristotele, *Politica*, III, 4, 1277 b, 16 ss.; I, 13, 1260 a, 4 ss.
[452] E. Berti (a cura di), *Guida ad Aristotele*, cit., p. 310.
[453] Aristotele, *Politica*, I, 2, 1253 a, 19 ss.; *Politica* II, 2, 1261, a 22-24.
[454] Aristotele, *Politica*, III, 4, 1276, b, 20 ss.
[455] Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 12, 1162 a, 15-25. Traduzione di A. Fermani.
[456] *Etica Nicomachea*, VIII, 12, 1162 a 25-30.

donna»[457], evidenzia l'importanza del ruolo che ella svolge, insieme al marito, all'interno dell'*oîkos* (οἶκος), definendo, così, un vero e proprio paradigma, che attraversa le diverse epoche storiche[458], lungo le quali la figura femminile viene concepita come «"custode" del lavoro domestico e del lavoro di cura infantile (*trophé*) nell'intimità dell'ambiente familiare, in nome delle sue funzioni naturali»[459].

Tali elementi sono rintracciabili anche in un altro autore, Senofonte (ca. 430-355 a.C.), interprete originale dell'epoca di transizione tra l'età classica e l'età ellenistica, fase – quest'ultima – in cui le sue opere conoscono una maggiore fortuna. Scrittore prolifico, autore di opere di diverso argomento storico, biografico, etico-politico e tecnico, è soprattutto nell'*Economico* che offre una riflessione sulla figura femminile ideale, nell'ambito di un discorso più ampio riguardante l'amministrazione domestica che ne fa «il primo esempio a noi noto di letteratura economica antica, e per certi aspetti il più completo e letterariamente elaborato»[460].

Significativo, in particolare, quanto viene riportato dall'autore nella seconda parte dell'opera, in cui Iscomaco racconta a Socrate «alcune discussioni avvenute all'inizio del suo matrimonio tra lui e la moglie»[461]. Emergono in tale passo le aspettative che la società nutre verso la sposa, pienamente in linea con quelle che, fin dai poemi omerici, qualificano nel mondo greco la donna ideale:

> Socrate, che cosa avrebbe potuto sapere quando la presi con me se venne da me che non aveva ancora quindici anni, e nel periodo precedente aveva vissuto sotto la stretta sorveglianza, perché vedesse, ascoltasse e domandasse il meno possibile? Non ti sembra sufficiente, se quando venne da me sapeva appena fare un mantello

[457] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 48.
[458] A tale proposito, cfr. quanto scrive E. Berti, in *Storicità e attualità di Aristotele*, Studium, Roma 2020, p. 8: «un autore come Aristotele, a mio avviso, quanto più viene conosciuto nella sua effettiva realtà storica, tanto più si rivela interessante e ricco di indicazioni anche per il momento presente. Perciò ho unito alla storicità l'attualità, non intendendo ovviamente che tutto ciò che Aristotele ha detto sia attuale, ma cercando di mostrare che quanto abbiamo appreso dal suo pensiero è in gran parte rimasto alla base della cosiddetta cultura occidentale e continua ad operare nella cultura odierna, sia che i fruitori lo sappiano, sia che non lo sappiano».
[459] E. Scaglia, A. Potestio, *Donne e lavoro nel Novecento. Sguardi di una pedagogia al femminile*, Studium, Roma 2022, p. 8.
[460] C. Natali, *Senofonte. L'amministrazione della casa (Economico)*, cit., p. 9.
[461] *Ibid*., p. 15.

> con la lana che le si dava, ed aveva osservato come si distribuisce alle ancelle la lana da filare?[462]

Interessante, poi, il ricorso a una metafora che, secondo quanto già evidenziato da Semonide in età arcaica, accosta la figura femminile ideale all'ape laboriosa, utile a evidenziare il ruolo che la moglie assume nell'*oîkos* (οἶκος). All'interno di quest'opera, infatti, benché venga sottolineata la naturale destinazione della donna ai lavori domestici, Senofonte riconosce, tuttavia, a quest'ultima un ruolo centrale nella custodia della casa e del patrimonio. Da "ape regina" quale è, ella deve essere in grado di organizzare le diverse faccende domestiche, contribuendo così al buon funzionamento dell'*oîkos* (οἶκος), «manifestazione della virtù e dell'onore femminile»[463]. Proprio all'interno di esso, infatti, come ricordato nelle pagine precedenti, si svolge una buona parte delle attività produttive ed economiche, aspetto che «spiega come mai il greco *oikonomia*, che indica la gestione della casa, abbia finito con l'assumere il senso del nostro "economia", che ne è il calco»[464].

Nella coppia, sia il marito che la moglie svolgono, dunque, un ruolo determinante e complementare, come voluto dagli dèi stessi: traspare, così, una certa "nobilitazione" delle occupazioni tradizionalmente femminili, fondamentali – al pari di quelle maschili – per accrescere il benessere della famiglia.

> A me pare – mi disse d'averle detto –, che gli dèi con molta riflessione hanno composto questa coppia che viene detta "marito e moglie", perché sia di grandissima utilità per la loro vita comune. Prima di tutto questo legame è stato imposto per generare figli insieme, perché non si perdano le stirpi degli esseri viventi, poi, almeno per la stirpe umana, da questo legame deriva la possibilità di acquisire un aiuto e una difesa per la vecchiaia; poi l'esistenza umana, a differenza di quella delle bestie, non si svolge all'aperto, ma è chiaro che ha bisogno di un riparo. Quindi è necessario, per chi vuole avere qualcosa da portare al riparo, che ci sia chi compie le attività che si fanno all'aperto, sia preparare il maggese, che seminare, piantare, condurre il bestiame; tutti questi sono lavori che si fanno all'aperto, e da essi derivano i mezzi per vivere. Ma dopo che tali mezzi sono stati

[462] Senofonte, *Economico*, VII, 5. Le traduzioni di quest'opera sono di C. Natali.
[463] N. Bernard, *Donne e società nella Grecia antica*, cit., p. 117.
[464] E. Berti (a cura di), *Guida ad Aristotele*, cit., p. 305.

> messi al riparo, c'è bisogno di chi li conservi e compia le attività che si devono fare al riparo. Ha bisogno di riparo l'allevamento dei piccoli appena nati, e di riparo hanno bisogno la trasformazione in cibi del raccolto e la lavorazione della lana in abiti. Siccome tutte e due le attività, quelle di dentro e quelle di fuori, hanno bisogno di lavoro e di attenzione, il dio, da principio, a me pare, ha adattato anche le nature: quelle della donna alle attività ed alle cure interne della casa e quelle dell'uomo ai lavori ed alle attività esterne[465].

Riprendendo la medesima metafora dell'ape regina, l'autore prosegue la descrizione dettagliata di quei compiti propri della *gyné* (γυνή) ideale, identificata in colei che sa rimanere «nell'alveare, e non permette alle api di stare oziose» (VII, 33):

> Ti toccherà veramente, dissi io, restare in casa, far uscire insieme i servi che hanno lavori da compiere fuori, tenere sotto controllo quelli il cui lavoro si svolge in casa, ricevere le cose portate dentro e distribuire quelle che è necessario spendere, prevedere quelle che è necessario tenere da parte, e fare attenzione che non si spenda in un mese la scorta stabilita per un anno. Quando ti si porta della lana devi avere cura che se ne facciano delle vesti per chi ne ha bisogno, e devi occuparti di mantenere commestibile il grano secco[466].

1.7. *Novità e continuità tra mondo classico ed età ellenistica*

Come noto, dopo la fine della guerra del Peloponneso (404 a.C.), Atene, sconfitta da Sparta, assume un ruolo di secondo piano e, durante il IV secolo a.C., le *póleis* – prime tra tutte Sparta (400-386 a.C.) e Tebe (371-362 a.C.)[467] – cercano di imporre la propria autorità sulle altre realtà del mondo greco.

L'ascesa della Macedonia, guidata da Filippo II, conduce alla «fine delle egemonie cittadine», sancita dalla celebre disfatta subita dalla Lega ellenica in Beozia nella battaglia campale di Cheronea (338 a.C.). Da questo momento in poi, i Greci «si impegnano a mantenere la pace con Filippo, a non insidiare il regno suo e dei suoi

[465] Senofonte, *Economico*, VII, 17-22.
[466] *Ibid*., 35-38.
[467] Sull'egemonia spartana e tebana si veda C. Bearzot, *Manuale di storia greca*, cit., pp. 170-177 e pp. 190-202.

discendenti, […] e a difendere in armi la pace comune»[468]. Tale sconfitta, «considerata a torto dagli storici dell'Ottocento e degli inizi del Novecento come la fine delle città-stato libere e la fine della storia greca degna di essere studiata, rappresenta, al contrario, un nuovo inizio», che vede la diffusione, al di fuori della grecità, del «modello cittadino greco»[469].

Dopo la morte di Filippo II (336 a.C.), infatti, il figlio Alessandro, allora ventenne, si dimostra abile nel creare – grazie alle rapide spedizioni militari che lo vedono impegnato dal 334 a.C. fino alla sua morte – un impero talmente vasto da farne «il più esteso di tutti quelli che lo avevano preceduto nella storia»[470]. Il progetto del giovane *basileús* (βασιλεύς, "sovrano") avrebbe potuto mantenersi saldo solo abbandonando l'idea di preminenza ellenica sui non Elleni, in nome di un ideale superiore di fratellanza di tutto il genere umano[471].

Come noto, tuttavia, il suo sogno è destinato a tramontare rapidamente: infatti, impegnato nei preparativi «per l'allestimento di una spedizione terrestre e navale di conquista dell'Arabia»[472], si ammala gravemente e, dopo dodici giorni di febbre, muore prematuramente (323 a.C.), lasciando irrisolta la problematica questione della successione, vista l'assenza di eredi legittimi.

Il quarantennio di guerre tra i diadochi (διάδοχοι, "successori"), mossi dal desiderio di instaurare un proprio «potere personale»[473], conduce così alla graduale formazione dei regni ellenistici ai quali è legata l'affermazione di nuovi centri di cultura (Antiochia, Pergamo, Cos, Pella, Rodi, Alessandria…): tra questi, in particolare, Alessandria diviene il centro più vitale della cultura ellenistica, sede della celebre Biblioteca e del Museo, luoghi di incontro dei maggiori scienziati e letterati[474].

Tradizionalmente delimitata tra la morte di Alessandro (323 a.C.) e la conquista romana dell'Egitto (31 a.C.), l'Età ellenistica è, infatti, contraddistinta dalla diffusione di nuove visioni e importanti novità non solo in ambito politico, ma anche scientifico,

[468] *Ibid*., p. 203, p. 211.
[469] G. Geraci, A. Marcone, *Storia antica. Dalla Preistoria al primo espandersi dell'Islam*, cit., p. 246.
[470] *Ibid*., p. 256.
[471] A. J. Toynbee, *Il mondo ellenico*, Einaudi, Torino 1967, p. 119.
[472] G. Geraci, A. Marcone, *Storia antica. Dalla Preistoria al primo espandersi dell'Islam*, cit., p. 258.
[473] *Ibid*., p. 265.
[474] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., pp. 407-409.

filosofico e letterario, frutto di un «nuovo mondo»[475], nel quale il rapporto tra cittadino e società appare ormai profondamente mutato. Se, infatti, «sin dall'epoca arcaica un uomo si concepiva essenzialmente come *polítes* (πολίτης)»[476], ora è suddito di un regno, divenendo un *kosmo-polítes* (κοσμο-πολίτης), "cittadino del mondo", con il conseguente superamento della categoria di città-stato, implicito in questa definizione.

Come scrive Henri-Irénée Marrou, infatti, «in quest'orizzonte immensamente allargato, la cornice tradizionale della città antica va in frantumi, o almeno scompare in secondo piano»[477], dal momento che «la città ha cessato di essere la categoria fondamentale, la norma suprema del pensiero e della cultura»[478].

Tali cambiamenti conducono a importanti risvolti in ambito educativo: la *paideía* (παιδεία), infatti, «perde la sua funzione politica di formare l'uomo *per* e *dello* Stato, l'uomo sociale impegnato nella prassi collettiva, e si carica di valenze personalistiche»[479], divenendo lo strumento attraverso il quale ricercare, in modo originale, la «forma più umana che la persona possa raggiungere»[480]. Tuttavia, se è vero che, riprendendo l'interpretazione dello storico francese, in questa fase emerge la categoria – prima racchiusa in quella di "cittadino" – di «persona umana»[481], la cui esistenza non è più subordinata alla vita della città stessa, tale termine, in questa fase storica, non va inteso nel significato che assumerà nella cristianità, bensì «a partire dall'etimologia greca di *prósopon* (= viso), che stava ad indicare una visione dell'essere

[475] A questo proposito si veda A. J. Toynbee, *Il mondo ellenico*, cit.; G. Guidorizzi, *La letteratura greca. Dall'età ellenistica all'età cristiana*, Einaudi, Torino 2001, pp. 13-18.
[476] G. Guidorizzi, *La letteratura greca. Dall'età ellenistica all'età cristiana*, cit., p. 17.
[477] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 228.
[478] *Ibid*., p. 229. Come fa notare Guidorizzi a proposito del teatro di Menandro, il commediografo «dà vita a un teatro raffinato che rispecchia un clima culturale caratteristico della sua epoca: da un lato, infatti, esso delinea una società insicura, fragile, dominata dalla percezione che la vita umana è retta dal capriccio del caso, tanto che la *Tuché* talvolta appare persino personificata sulla scena […]. Inoltre, quelli di Menandro sono personaggi che non osano uscire dai propri limiti né tanto meno si propongono di modificare la realtà, ma preferiscono ripiegarsi su un'individualistica felicità, espressione, si direbbe molto pertinente di un momento storico di mutamento, in cui la cultura della *pólis* va definitamente tramontando. […] La fiducia nelle capacità dell'uomo di conoscersi e di evolversi, di trovare dentro di sé le energie per porre un limite ai propri difetti, costituisce il messaggio eticamente più elevato che il teatro di Menandro presenti». Cfr. G. Guidorizzi, *La letteratura greca. Dall'età ellenistica all'età cristiana*, cit., p. 28.
[479] E. Bruni, *Ispirarsi alla paideia. I modelli classici nella formazione*, cit., p. 156.
[480] *Ibidem*.
[481] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 229.

umano attenta a cogliere anche le sue dimensioni meta-empiriche, facenti parte della sua *phýsis* e non riconducibili in alcun modo al solo *bíos*»[482].

Benché differenti in base alla classe sociale e alla zona geografica di appartenenza, molteplici appaiono le ripercussioni di questi cambiamenti per quanto concerne la figura femminile nel contesto familiare e sociale[483], grazie alle informazioni che è possibile ricavare dalle fonti, ora più numerose[484], dalle quali emergono elementi anche sull'esistenza delle donne appartenenti ai ceti più umili. Il fatto, poi, che si sottolinei a più riprese l'importanza di mantenere i ruoli tradizionali che spettano alla figura femminile fa comprendere che, rispetto alle epoche precedenti, stavano emergendo alcune novità che era necessario limitare, ribadendo compiti e doveri che, nel mutato contesto storico-culturale, era necessario continuare a svolgere, in quanto funzionali al buon andamento della società[485].

La letteratura, ad esempio, delinea immagini femminili diverse da quelle tratteggiate dalle opere di età classica: da questo punto di vista, il contributo della Commedia Nuova appare particolarmente rilevante. Il teatro, abbandonata quella funzione prettamente politica dei secoli precedenti, dedica attenzione al «ristretto ambito del focolare domestico»[486], tradizionalmente di pertinenza femminile, riservando spazio a molteplici aspetti della vita quotidiana, compresi i sentimenti di uomini e di donne comuni.

Presentando una vasta gamma di tipi femminili, il teatro consente così di ricostruire, seppur sempre attraverso il filtro letterario, le condizioni di vita di giovani donne che, disponendo di una maggiore libertà, trascorrono la loro esistenza nelle città ellenistiche. Sia le figure maschili sia quelle femminili appaiono ugualmente coinvolte ed equiparate da un punto di vista sentimentale, tanto che si può affermare che, in questa fase storica, «per la prima volta nella loro storia, i Greci devono fare i conti con la presenza delle donne»[487]. Nella Commedia Nuova di Menandro, ad esempio, uomini e donne non sono più considerati, differentemente da quanto avveniva nella *Lisistrata* di

[482] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 52.
[483] S.B. Pomeroy, *Le donne nel periodo ellenistico*, in S.B. Pomeroy, *Donne in Atene e a Roma*, cit., p. 130.
[484] W.W. Tarn, G.T. Griffith, *Hellenistic Civilization*, Arnold, London 1952.
[485] S.B. Pomeroy, *Le donne nel periodo ellenistico*, cit., p. 130.
[486] E.M. Bruni, *Ispirarsi alla paideía. I modelli classici nella formazione*, cit., p. 152.
[487] E. Cantarella, *L'ambiguo malanno*, cit., p. 146.

Aristofane, «portatori di culture contrapposte, ma parti di un'unica umanità che prova identici sentimenti»[488]. Benché già il tragediografo Euripide si fosse distinto per la volontà di dare risalto all'interno delle sue opere a figure femminili, è proprio con Menandro (ca. 342-291 a.C.) che «si riduce quindi fino ad annullarsi uno dei grandi conflitti antropologici che la commedia di Aristofane aveva proposto, ossia lo scontro tra mondo maschile e mondo femminile»[489].

È opportuno specificare, tuttavia, che di fatto, nella maggioranza dei casi, gli ambiti principali in cui si svolge l'esistenza femminile restano le mura dell'*oîkos* (οἶκος) e, per le giovani, il matrimonio continua a rappresentare – pur con alcune differenze – la tappa principale che sancisce l'avvenuto ingresso nell'età adulta, nonostante i cambiamenti che si registrano nelle condizioni di vita femminili[490]. Si pensi, ad esempio, alla figura della giovane Glicera, presentata dal commediografo all'interno de *La fanciulla tosata*, della quale si sottolinea la generosità e nobiltà d'animo, che la conducono, dopo un'infanzia difficile segnata dall'abbandono, a fortunate nozze[491] con Polemone.

Se è indiscusso il fatto che nel V e IV secolo a.C. le nozze continuavano a costituire una sorta di «porto pressoché sicuro verso cui veleggiare»[492], in questo periodo si registra una crescente stima nei loro confronti e una più ampia possibilità di prendere parte alla vita sociale[493], grazie anche al maggior riconoscimento dal punto di vista giuridico. In età ellenistica, infatti, «alcune donne riuscirono a ritagliarsi un ruolo sociale e a essere riconosciute per le proprie abilità professionali in campi di normale amministrazione maschile: agricoltura, tessitura, panificazione, commercio al dettaglio, arti liberali»[494]. In tal modo, esse hanno la possibilità di uscire dal "silenzio" dell'*oîkos*

[488] G. Guidorizzi, *La letteratura greca. Dall'età ellenistica all'età cristiana*, cit., p. 27.
[489] *Ibidem*.
[490] C. Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariee a l'epoque hellenistique*, E. De Boccard, Paris 1970.
[491] Menandro, *La fanciulla tosata*, vv. 398-448.
[492] S. Veneziani, *Le donne-medico di età ellenistica nelle documentazioni epigrafiche*, in «Journal of History of Medicine», 21, 3 (2009), pp. 1123-1136, p. 1124.
[493] A questo proposito, S.B. Pomeroy scrive che le donne risultano «beneficiarie delle più generose concessioni (per motivi diplomatici, economici e culturali) del diritto di cittadinanza e di diritti politici da parte delle città greche, e questo fu un fenomeno caratteristico di tale periodo cosmopolitico». Cfr. S.B. Pomeroy, *Le donne nel periodo ellenistico*, cit., p. 135.
[494] S. Veneziani, *Le donne-medico di età ellenistica nelle documentazioni epigrafiche*, cit., p. 1124.

(οἶκος) e di dedicarsi a una serie di occupazioni più variegate rispetto ai tradizionali *gynaikêia èrga*[495].

Celebri sono le donne che svolsero un ruolo attivo in ambito politico, come la madre di Alessandro Magno, Olimpiade, che, mentre il figlio è impegnato a combattere contro i persiani, è alla guida dell'impero, in opposizione al reggente Antipatro. Olimpiade e Arsinoe, «non sono che due di una lunga lista di regine di origine greca che conduce alla famosa Cleopatra»[496], ereditiera, a soli diciassette anni, del regno d'Egitto.

La situazione, tuttavia, non è ovunque la stessa nel mondo ellenistico: ad Atene, ad esempio, «l'emancipazione economica o legale delle cittadine fu scarsa o inesistente»[497] e, addirittura, le condizioni appaiono anche peggiori rispetto all'età classica. Secondo le fonti, Demetrio Falereo, riprendendo i concetti di Aristotele[498], durante il suo governo decise di nominare dei *gynaikonómoi* (γυναικονόμοι)[499] che sorvegliassero le donne e le controllassero durante i banchetti. Ad Atene, dunque, le fanciulle «continuavano ad essere adibite a occupazioni non più intellettuali dell'addestramento pratico nelle attività domestiche»[500].

1.7.1 *Le novità sul piano educativo e formativo*

Nonostante alcune eccezioni, a livello generale si registrano, rispetto ai secoli precedenti, delle importanti novità dal punto di vista dell'istruzione, dell'educazione e della formazione: da un lato, traspare una maggiore attenzione verso l'infanzia[501], anche quella femminile, come lasciano intuire sia il numero minore di casi di infanticidio di bambine[502], sia le immagini che vengono veicolate dalla letteratura – basti pensare alla piccola Artemide descritta da Callimaco (ca. 320-240 a.C.), «seduta sulle ginocchia del

[495] Riguardo la concezione delle attività lavorative femminili in età ellenistica, Sabrina Veneziani scrive che «una ventata di emancipazione permise alle signore dell'età post-alessandrina di emergere oltre la sfera privata, di vedere nel lavoro, oltre la mera necessità, l'occasione dell'autoaffermazione». Cfr. S. Veneziani, *Le donne-medico di età ellenistica nelle documentazioni epigrafiche*, cit., p. 1124.
[496] S.B. Pomeroy, *Le donne nel periodo ellenistico*, cit., p. 134.
[497] *Ibid*., p. 140.
[498] Aristotele, *Politica* I, 1260 a.
[499] C. Wehrli, *Les gynéconomes*, in «Museo Helvetico», 19, 1 (1962), pp. 33-38.
[500] S.B. Pomeroy, *Le donne nel periodo ellenistico*, cit., p. 141. Sulla condizione di Atene in età ellenistica, si veda W.S. Ferguson, *Hellenistic Athens. An Historical Essay* [1911], Cornell University Library, New York 2009.
[501] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., pp. 52-56.
[502] S. Pomeroy, *Infanticide in Hellenistic Greece*, in A. Cameron, A. Kuhrt, *Images of Women in Antiquity*, Routledge, London 2013, pp. 207-222.

padre»[503] Zeus, ritratta mentre il dio la accarezza teneramente – dall'altro lato, aumenta la possibilità per le fanciulle di seguire percorsi d'istruzione.

L'educazione ellenistica[504], che prevede una serie di fasi dai sette ai diciannove/vent'anni, assume inoltre una centralità rilevante, perché «appartiene a tutto il mondo greco»[505], sconfinando in quello romano.

Durante questo lungo periodo, essa «non è più lasciata all'iniziativa privata ed è normalmente sottoposta a un regolamento ufficiale»[506], sancendo una differenza importante rispetto ai secoli precedenti: benché già Aristotele[507] avesse sottolineato che il legislatore doveva occuparsi degli aspetti correlati con la *paideía* (νομοθετητέον περὶ παιδείας), di fatto solo in alcune città-stato, come Sparta e Creta, si poteva intravedere «una vera "istruzione pubblica", assunta dallo Stato»[508].

Durante l'ellenismo, invece, l'istruzione perde quel «tradizionale carattere elitario per assumere una dimensione più "libresca" e più "scolastica"»[509] che consente anche di «perfezionare, con la pratica dell'insegnamento, l'imponente lascito teorico dell'età classica sul quale si innestano nuovi motivi che permarranno a lungo»[510]. In tal modo, si procede a fissare «canoni nonché a selezionare autori e opere su cui fondare l'insegnamento e l'apprendimento»[511], costruendo così una sorta di "impalcatura" con cui si erige «progressivamente, in modo ordinato, nella testa del soggetto/oggetto un edificio di conoscenze organiche e irrelate, scientificamente valide»[512].

---

[503] Callimaco, *Inno ad Artemide*, vv. 6-40.
[504] E. Becchi, *L'Antichità*, cit., in E. Becchi, D. Julia (a cura di), *Storia dell'infanzia. Dall'Antichità al Seicento*, cit., pp. 13-16.
[505] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 226.
[506] *Ibid*., p. 240.
[507] *Politica* VIII, 1337 a 33; cfr. 11; X, 1180 a, 24 ss.
[508] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 240. Si veda anche S.B. Pomeroy, *Le donne nel periodo ellenistico*, cit., pp. 145-148.
[509] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 52; H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 226.
[510] E.M. Bruni, *Ispirarsi alla paideia. I modelli classici nella formazione*, cit., p. 164. Ad esempio, Bruni evidenzia che «su Omero si esercitavano i fanciulli nelle prove di grammatica e si concentravano gli studi secondari e superiori, accompagnati dalla lettura dei poeti lirici e di Euripide che per tutto l'Ellenismo aveva oscurato la fama degli altri tragici. Nei centri di ricerca, nei fiorenti luoghi di cultura, tali autori erano sottoposti a un rigoroso lavoro filologico», p. 165.
[511] *Ibid*., p. 164.
[512] G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., p. 387.

Superata la tradizionale cesura dei sette anni – durante i quali il bambino e la bambina sono destinatari di *trophé* (τροφή)[513] da parte della madre e delle figure femminili che si occupano della loro crescita – anche per le fanciulle è prevista l'uscita dal contesto domestico per andare a scuola. Si tratta di un fatto che costituisce un elemento di grande impatto per l'esistenza stessa delle giovani, messe nelle condizioni di incontrare ciò che esiste al di fuori dell'*oîkos* (οἶκος), nonché di ottenere delle conoscenze più varie rispetto a quelle funzionali al ruolo di mogli e madri che sono chiamate a rivestire. Ad Alessandria, ad esempio, «nuova capitale culturale dei Greci»[514], si persegue la promozione delle figure femminili anche dal punto di vista intellettuale, in nome di un modello ideale più ricco di sfaccettature rispetto a quello delineato nell'*Economico* di Senofonte[515].

Traspare così una maggiore attenzione, rispetto ai secoli precedenti, all'educazione e alla formazione delle figure femminili, sia sul piano fisico che intellettuale.

Imparando a leggere e scrivere, come lasciano intuire le fonti – tra cui i contratti nei quali compaiono le firme di donne[516]–, alcune di loro si servono della scrittura per dare voce al proprio "mondo interiore" e ai loro sentimenti: infatti, «non c'è da rimanere sorpresi se nel contesto di un aumento dell'alfabetismo e dell'istruzione fra le donne» ricompaiano «le poetesse»[517], come Ànite di Tegea (ca. fine IV-inizio III secolo a.C.) definita l'«Omero femmina»[518] e Nosside di Locri (ca. III secolo a.C.), nella cui produzione domina il tema amoroso[519]. Simili testi lasciano trasparire, seppure non in maniera netta, i contorni di quella dimensione «infra-soggettiva»[520] che risulta

[513] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 53.
[514] G. Guidorizzi, *La letteratura greca. Dall'età ellenistica all'età cristiana*, cit., p. 13.
[515] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 240. Si veda anche E. Cantarella, *L'ambiguo malanno*, cit., pp. 135 ss.
[516] S.B. Pomeroy, *Le donne nel periodo ellenistico*, cit., p. 146.
[517] *Ibidem*. Si veda il volume dedicato alle poetesse greche a cui spesso non viene dedicata attenzione: T. Sangiglio (a cura di), *Saffo e le altre. Le poetesse greche dell'antichità*, Istituto Giuliano di storia, cultura e documentazione, Trieste 2002.
[518] *Antologia Palatina* 9, 26.
[519] «"Nulla più dolce d'amore – fortuna non c'è che lo valga: / persino il miele dalla bocca sputo". / Nosside parla così. / Ma colui che Ciprigna non ama / che rose sono i fiori suoi non sa». Cfr. *Antologia Palatina* 5, 170. Traduzione di F.M. Pontani.
[520] Come scrive Bertagna, infatti, «parliamo, invece, di vita davvero umana e, a maggior ragione, di educazione e/o formazione delle persone quando ciascuno, poco o tanto è meno importante del fatto che accada e possa accadere, si dichiara "io" protagonista, "soggetto" di predicati e complementi». Tale elemento traspare nel momento in cui l'autrice stessa dichiara «Nosside parla così», mettendo in risalto il

mobilitata nel momento in cui la poetessa conferisce una forma letteraria ai sentimenti e al suo vissuto interiore.

Oltre a frequentare la scuola, poi, anche al di fuori di Sparta, sembra che le fanciulle abbiano avuto accesso alla palestra e al ginnasio: a Chio, come anche a Teo e a Pergamo, infatti, possono ricevere la stessa formazione sportiva dei ragazzi e viene concesso loro di esercitarsi sui medesimi campi. L'educazione fisica ellenistica è così destinata, dunque, «a una clientela tanto vasta quanto varia» che comprende anche le fanciulle, benché le prove a loro riservate siano «meno dure di quelle dei giovani»[521].

1.7.2 *Simeta, voce di una donna innamorata e tradita*

Alcune delle novità dell'età ellenistica a cui si è fatto riferimento sono identificabili nelle opere di Teocrito, appartenente a «quella generazione di poeti e uomini di cultura che, nel mutato quadro politico e sociale che si era venuto configurando a seguito della storica impresa di Alessandro Magno, contribuirono a ridisegnare in modo radicale le linee portanti della civiltà letteraria greca»[522].

Il richiamo all'autore, nativo di Siracusa (ca. 315-260 a.C.) e noto per essere stato l'iniziatore della poesia bucolica – genere letterario nuovo, che ebbe una notevole fortuna nelle epoche successive – risulta qui pertinente in particolare per l'immagine che tratteggia di una figura femminile, all'interno dell'idillio *Le incantatrici*, dove dà voce, attraverso un vero e proprio monologo, a Simeta, giovane di condizione sociale non elevata che, tradita dall'amante, ondeggia tra «passione e desiderio di vendetta»[523]. Tale idillio appare significativo per il fatto che tutto il testo è dedicato alla narrazione, in prima persona, da parte della giovane dei tormenti amorosi che la affliggono, segno della centralità che riveste la dimensione dell'*éros* (ἔρως) nella sua graduale formazione, facendo trasparire un'immagine femminile molto diversa da quella a cui si è dato spazio finora.

Intenta a preparare, nel cuore della notte, dei filtri amorosi degni di quelli «di Circe, o di Medea o della bionda Perimeda» (vv. 15-16), Simeta è mossa dal desiderio

---

suo ruolo di soggetto. Cfr. G. Bertagna, *Tra educazione e formazione: plaidoyer per una distinzione nell'unità*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 103, p. 126.

[521] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 271.

[522] B.M. Palumbo Stracca (a cura di), *Teocrito. Idilli e epigrammi*, edizione riveduta e corretta da L. Bettarini, BUR, Milano 2021, p. 9.

[523] *Ibid*., p. 97.

di «avvincere il mio amato che mi dà pena» (v. 3), dimostrando, fin dalle prime righe dell'idillio, la volontà di incarnare, nella relazione di coppia, non il ruolo di mero "oggetto", bensì addirittura di imporsi al di sopra dell'uomo, verso il quale non mantiene quel "silenzio" tradizionale che costituisce un vanto per le figure femminili: «domani andrò alla palestra di Timageto, / per vederlo, e gli rinfaccerò come mi tratta. / Ma ora con sacrifici voglio avvincerlo» (vv. 8-10).

Rivolgendosi alla luna, si lamenta per la sua condizione, ancor più dolorosa per il fatto che, in seguito al legame che ha stretto con l'amato, non solo non è più ormai *párthenos* (ἀπάρθενος, v. 36), ovvero "non più vergine", ma addirittura non è nemmeno *gyné* (γυνή, v. 36), ossia "moglie, sposa": «ecco, tace il mare, tacciono i venti, / ma non tace la mia pena dentro il mio cuore; / tutta ardo per lui, che di me misera / ha fatto una donna perduta, non più vergine, invece che sposa» (vv. 33-36). Tale riferimento fa trasparire l'importanza che riveste, in piena continuità con i secoli precedenti, il matrimonio, momento con cui viene sancito per la figura femminile il passaggio al ruolo di donna adulta, accettato dalla società.

Facendo della luna la sua confidente, come emerge anche dal verso «apprendi, veneranda Luna, donde venne il mio amore», che viene ripetuto come una sorta di ritornello in tutto il testo, la donna rievoca «i momenti della sua storia d'amore, dall'innamoramento al primo incontro, fino alla presente infelicità»[524].

Indossando un abito elegante prestatole dall'amica Clearista – segno che la protagonista non appartiene alle classi più elevate – Simeta incontra lungo la strada «Delfi, e insieme con lui Eudaimippo» (v. 77) che «avevano appena lasciato la bella fatica della palestra» (v. 80). Attraverso una serie di immagini che ricordano la celebre ode di Saffo[525], la donna si sofferma sulle sensazioni che la travolgono, offrendo una descrizione dettagliata sia degli effetti "fisici" sia di quelli "interiori" nel momento in cui il sentimento amoroso la pervade: «Come lo vidi, all'istante impazzii, e di me misera / il cuore fu incendiato. La bellezza svanì, e di quella processione non mi importò più nulla, né so come a casa / sia ritornata; ma un ardente morbo mi devastava,

[524] B.M. Palumbo Stracca (a cura di), *Teocrito. Idilli e epigrammi*, cit., p. 97.

[525] Frammento 31 Voigt: «Mi sembra pari agli dèi quell'uomo che siede di fronte / a te e vicino ascolta te che dolcemente parli / e ridi con un riso che suscita desiderio. Questa visione veramente / mi ha turbato il cuore nel petto; appena ti guardo / un breve istante, niente mi è più possibile dire, / ma la lingua mi si spezza e sùbito un fuoco sottile mi / corre sotto la pelle e con gli occhi nulla vedo e rombano / le orecchie / e su me sudore si spande e un tremito mi afferra tutta / e sono più verde dell'erba e poco lontana da morte sembro a me stessa. / Ma tutto si può sopportare, poiché…». Traduzione di F. Ferrari.

/ e giacevo nel letto per dieci giorni e per dieci notti. / Apprendi, veneranda Luna, donde venne il mio amore. E spesso il mio corpo diventava del colore del tapso, / e dal capo mi cadevano tutti i capelli; non mi rimanevano / ormai più che la pelle e le ossa» (vv. 82-90).

All'innamoramento, seguono la nascita e l'imporsi del desiderio amoroso: confidandosi con Testili, la sua schiava, Simeta cerca così un rimedio a quel «malanno» che la opprime (v. 95) e decide di mandarla alla palestra dove all'amato «è caro intrattenersi» (v. 98) con l'ordine di condurlo alla casa sua. Nel momento in cui l'uomo giunge alla dimora di quest'ultima, nuovamente la donna dà spazio alla descrizione dettagliata dei sintomi che la colpiscono non appena lo vede: «tutta gelai più della neve, e dalla fronte / il sudore mi scorreva copioso, simile a molle rugiada, / né riuscivo a proferir parola, nemmeno quanto balbettano / i bambini nel sonno, chiamando la mamma, / ma mi irrigidii nel bel corpo come fossi una bambola» (vv. 106-110). Dimostrando quell'intraprendenza che la caratterizza, è stata infatti proprio lei a fare il primo passo, mandando a chiamare l'amato, come egli stesso fa comprendere al lettore, dalla frase che rivolge alla donna: «davvero, o Simeta, di tanto mi hai preceduto, quanto io stesso / di recente ho preceduto nella corsa il bel Filino, / chiamandomi a questa tua casa prima che venissi io» (vv. 114-116).

Benché in un primo momento si mostri anch'egli innamorato, in realtà, nel giro di poco tempo, Delfi la abbandona: «in altri tempi tre o quattro volte al giorno veniva da me, / […] ora sono dodici giorni che neppure l'ho visto. / Non avrà qualche altro diletto, e si è dimenticato di me?» (vv. 155-158). Simeta, dunque, piena di risentimento verso di lui, promette, in chiusura, di volerlo riportare a lei grazie ai filtri magici, dichiarandosi disposta anche ad utilizzare, se continuerà a «darle pena», quei «funesti veleni» (v. 161), tanto distruttivi da poterlo condurre «alle porte di Ade» (v. 160).

Attraverso questo idillio, Teocrito veicola quindi l'immagine di una figura femminile differente rispetto a quelle finora analizzate che, benché per certi atteggiamenti potrebbe ricordare la Medea di Euripide, non è un'eroina, ma una sconosciuta donna di Cos a cui, tuttavia, il poeta concede il ruolo di assoluta protagonista, pur nel breve spazio di un idillio, dando voce, attraverso un monologo, ai suoi tormenti amorosi che non solo acquisiscono un ruolo di primo piano nell'articolazione del testo, ma anche consentono a Simeta di rivivere le tappe della sua

breve storia d'amore, narrata, attraverso il *lógos* (λόγος), da un punto di vista esclusivamente femminile.

Lasciando spazio, inoltre, anche alla descrizione di quelle conseguenze che il sentimento amoroso genera nell'interiorità della protagonista – nelle quali ogni lettore si può, per certi aspetti, ritrovare – l'idillio costituisce un esempio di quella «straordinaria» valenza pedagogica racchiusa nella narrazione letteraria, che consente a ciascuno di «moltiplicare la propria riserva complessiva di esperienza umana, e quindi di saggezza, per far fronte ai problemi e alle situazioni contingenti che la vita in quanto vita porta con sé»[526].

[526] G. Bertagna, *Tra educazione e formazione: plaidoyer per una distinzione nell'unità*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 52; G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., p. 349.

CAPITOLO 2

DA *VIRGO* A *UXOR*: MODELLI IDEALI, PERCORSI PAIDEUTICI E RITUALI FEMMINILI NEL MONDO ROMANO

«Uno, duplice, molteplice»[1] sono gli attributi che qualificano il mondo romano lungo tutta la sua storia plurisecolare che, dalla leggendaria fondazione della Città Eterna (21 aprile 753 a.C.), giunge al 476 d.C., data che, come noto, segna convenzionalmente la fine della *Pars Occidentis*.

Se, infatti, tale civiltà risulta unita dall'amministrazione, dall'esercito e dal diritto, rivela, tuttavia, una duplicità dal punto di vista linguistico e culturale, rappresentata dalla presenza dell'elemento greco che ne permea la storia fin dalle origini, come sottolineano gli antichi stessi, quando affermano che «Roma è una città greca, la più ospitale e la più umana di tutte»[2]. Accanto al latino, infatti, è il greco la lingua di comunicazione «oltre che della Magna Grecia e della Sicilia, di tutta l'area orientale del bacino del Mediterraneo a partire dalla penisola balcanica»[3] e, come accertato dalle evidenze archeologiche, l'influenza greca e orientale su Roma e sul Lazio «si manifesta molto presto, a partire dall'VIII secolo a.C.»[4].

Tale duplicità, inoltre, appare coniugata con una molteplicità composta da quel «mosaico molto vario di cittadinanze, di particolarità locali, di condizioni politiche, sociali»[5] che l'*Urbs* seppe integrare, traghettandolo «oltre la fine del dominio di Roma»[6].

Alla luce di queste brevi note introduttive, è chiaro come gli aspetti che contraddistinguono la civiltà romana, in questo caso in riferimento al passaggio

[1] G. Geraci, A. Marcone, *Storia romana*, con la collaborazione di A. Cristofori e C. Salvaterra, Le Monnier, Firenze 2016, p. XV.
[2] Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane* I, 89. Traduzione di E. Guzzi.
[3] G. Geraci, A. Marcone, *Storia romana*, cit., p. XV. Inoltre, gli autori evidenziano che «non è esagerato dire che la massima fioritura della grecità si realizzò per opera e con la mediazione di Roma» (*ibidem*).
[4] *Ibid*., p. 13. Si ricordi anche la tesi di Marrou, secondo cui «non ci sono state né educazione e nemmeno civiltà autonome propriamente romane. […] Esiste, senza dubbio, un'originalità latina, ma non è che una *facies* secondaria di questa civiltà, non una civiltà distinta». Cfr. H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità* [1948], edizione rivista e aggiornata a cura di L. Degiovanni, prefazione di G. Tognon, postfazione di P. Cesaretti e F. Lo Monaco, cit., pp. 226-227.
[5] G. Geraci, A. Marcone, *Storia romana*, cit., pp. XV-XVI.
[6] *Ibid*., p. XVI.

dall'infanzia alla giovinezza per la figura femminile, non possano essere letti senza tenere conto delle influenze che, fin dall'età arcaica, giungono dalla Grecia, favorite dal quel continuo dialogo sul quale, pur senza negare gli elementi di originalità propri del mondo romano, si innestano, ancor prima della sua fondazione, le origini di Roma[7].

2.1. *Il profilo di due figure femminili nel mito di fondazione della Città Eterna: Rea Silvia e Acca Larenzia*

Già i miti che narrano la fondazione dell'*Urbs* riconoscono il legame profondo che, fin dalle origini, unisce il mondo greco e quello romano. Due, infatti, sono le leggende indipendenti che stanno alla base del mito della fondazione di Roma, la prima delle quali, come noto, ha per oggetto il viaggio intrapreso dall'eroe troiano Enea dopo la caduta di Troia, mentre la seconda, di origine locale, le vicende del fondatore eponimo, Romolo.

Nello specifico, sono le fonti storiografiche che, benché risalgano ad epoche successive agli eventi narrati e prevedano l'inserimento di elementi leggendari, consentono di raccogliere «il primo e fondamentale blocco di informazioni con cui ci si deve confrontare per ricostruire la storia di Roma arcaica»[8].

Da questo punto di vista, due celebri storici vissuti entrambi in età augustea (I secolo a.C.), Tito Livio e Dionigi di Alicarnasso – retore e critico letterario trasferitosi nel 30 a.C. a Roma dalla sua città natale (l'odierna Bodrum) – offrono, rispettivamente nel primo libro dell'opera *Ab urbe condita* e nel primo libro delle *Antichità romane*, una narrazione che intende ricostruire le "oscure" origini della città[9].

Se la narrazione del secondo si rivela particolarmente interessante per il fatto che Dionigi – proponendo una lettura filo-ellenica della storia di Roma – giunge a sostenere che, di fatto, i Romani sono Greci, poiché Roma è nata dal sovrapporsi di quattro

[7] Si ricordi che «l'archeologia ha accertato la precocità e l'importanza dell'influenza greca e orientale su Roma e sul Lazio. […] Contrariamente a quel che prima si riteneva, quest'influenza raggiunge il Lazio in modo diretto, dunque senza un ruolo significativo di mediazione da parte degli Etruschi. Roma sembra ricevere dei prodotti di importazione greca ancora prima di quelli etruschi». Cfr. *Ibid.*, p. 13.
[8] *Ibid*., p. 14.
[9] Come noto, «Livio e Dionigi sono venuti alla fine di una lunga serie di storici, ciascuno dei quali ha trattato la storia di Roma a partire dalla sua fondazione. […] Il primo romano a narrare la storia di Roma è stato Fabio Pittore (fine del III secolo a.C.), il quale tuttavia scrisse in greco, mentre il primo storico romano a scrivere in latino fu Marco Porcio Catone (234-148 a.C.)». Cfr. *Ibid*., p. 16.

successive ondate migratorie provenienti dalla Grecia[10], quella di Livio appare significativa in quanto nel primo libro offre, seppur per brevi cenni, il ritratto di due figure femminili che, tramite le loro vicende, svolgono un ruolo determinante nel processo di fondazione dell'*Urbs*[11].

Come noto, all'inizio dell'«impero più potente subito dopo quello degli dèi»[12], vi è una violenza compiuta contro una giovane, Rea Silvia, nominata Vestale[13] dallo zio Amulio, «sotto pretesto di onorarla»[14]. Considerato che «uno dei requisiti imprescindibili era la verginità consacrata alla dea con il voto di castità»[15], egli è così sicuro di togliere alla ragazza «la speranza di generare dei figli»[16].

Dal punto di vista dell'usurpatore, dunque, la figura femminile incarna un potenziale nemico e una sorta di "potenza sovversiva" che, in virtù della sua capacità

[10] L'autore sostiene questa tesi proprio nel periodo storico in cui il potere di Augusto stava conducendo a unità il mondo greco e quello romano. Secondo la sua ricostruzione, dopo gli Enotri, discendenti dal popolo degli Arcadi che avevano occupato l'Italia meridionale sotto la guida del re Enotro, erano giunti i Pelasgi che, colpiti da calamità di ogni genere, furono costretti a lasciare l'Italia, Lazio escluso. Una terza migrazione, circa sessant'anni prima della guerra di Troia (1243 a.C. circa) aveva avuto origine da Pallantio, città dell'Arcadia, a capo della quale c'era Evandro. Questi, presentata come figura benevola, avrebbe introdotto l'alfabeto greco, le leggi, la musica su strumenti a corda e avrebbe fondato riti e pratiche culturali come i Lupercali: mosso, dunque, dalla volontà di dimostrare che il substrato etnico di Roma è greco, Dionigi evidenzia che la Grecia trasmette a Roma non solo i suoi uomini, ma anche le sue leggi, la sua cultura e la sua mitologia. Con il capitolo 45 del primo libro, infine, lo storico affronta la leggenda di Enea, che costituisce la quarta migrazione, strettamente connessa con il ciclo leggendario della fondazione di Roma ad opera di Romolo e Remo che «sarebbe nata da un racconto orale risalente all'VIII secolo a.C., prodotto in concomitanza del processo con cui le popolazioni situate presso il Velabro e il Tevere iniziarono a riunirsi in un'unica comunità politica, di cui fu riconosciuto fondatore Romolo». Cfr. E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia: per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 57; T.J. Cornell, *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 BC)*, Routledge, London-New York 1995, pp. 5-50; F. Donadi, *La Roma Greca di Dionigi di Alicarnasso*, in F. Donadi, E. Guzzi, G. Pedullà (a cura di), *Dionigi di Alicarnasso, Le Antichità romane*, Einaudi, Bologna 2010, pp. XXXII- XXXVI.

[11] Come noto, il primo libro dell'opera *Ab urbe condita* «comprendeva da solo i duecentocinquant'anni circa di storia della Roma monarchica, dalla fondazione alla metà dell'VIII secolo a.C., sino al 509 a.C. È dunque un libro di leggende, di *fabulae*, come Livio stesso le chiamava, dal momento che nessuna notizia propriamente storica era sopravvissuta da quei tempi così remoti: e sono le *fabulae* che da allora in avanti tutta la cultura occidentale non ha smesso di raccontare, dal mito di Enea alla nascita di Romolo e Remo, dalla fondazione della citta alle storie dei suoi sette re e della loro fine ingloriosa». Cfr. G. Brescia, M. Lentano, *Scrivere di donne in Roma antica. La letteratura latina in ventuno figure femminili*, Carocci, Roma 2024, p. 231.

[12] Tito Livio, *Ab urbe condita*, I, 4, introduzione e note di C. Moreschini, trad. di M. Scandola, Rizzoli, Milano 1990, p. 235.

[13] Si ricordi che «il culto pagano della dea Vesta è stato il più duraturo e il più radicato della plurisecolare civiltà romana, e non è certamente casuale: le figure delle vergini sacerdotesse hanno rappresentato invero un fenomeno unico che travalica la dimensione religiosa per investire con portata dirompente gli schemi della società e del diritto». Cfr. L. Sandirocco, *Vergini Vestali. Onori, oneri, privilegi, riflessione sul* Ius testamenti faciundi, Aracne, Roma 2016, p. 11.

[14] *Ibid*., I, 3, p. 235.

[15] L. Sandirocco, *Vergini Vestali. Onori, oneri, privilegi, riflessione sul* Ius testamenti faciundi, cit., p. 23.

[16] Tito Livio, *Ab urbe condita*, I, 3, p. 235.

generativa, dispone della possibilità di sottrargli il regno e, proprio per questo, occorre che sia allontanata.

Il mito si rivela così interessante non tanto per "ciò che dice", dal momento che non sono forniti dei dettagli sulla sua figura, quanto per "ciò che tace" e che, implicitamente, fa emergere. Già il fatto che il suo profilo non venga particolarmente approfondito rende evidente il fatto che il *focus* della narrazione non sia posto su di lei, quanto sui personaggi maschili, ai quali è assicurato il ruolo di protagonisti, visto anche il tema che si sta narrando, ossia le imprese che conducono alla fondazione della città, e lo sfondo in cui essi si muovono, ossia quello politico, ambito generalmente precluso alle figure femminili.

La decisione di divenire Vestale, poi, si qualifica come una scelta imposta[17] e finalizzata unicamente alla salvaguardia della sua purezza: tuttavia, come noto, ciò non è sufficiente a impedire che la giovane rimanga incinta. Nel mito, infatti, traspare l'immagine di una fanciulla non solo privata della possibilità di scelta, ma anche violata nel suo corpo: «essendole stata fatta violenza e avendo dato alla luce due gemelli, sia che ne fosse realmente convinta, sia perché meno disonorevole apparisse una colpa di cui era responsabile un dio, attribuisce a Marte la paternità della sua illegittima prole»[18]. Viene meno, così, quel «requisito indispensabile per accedere al sacerdozio, che ha tra i suoi caratteri distintivi l'assoluta intangibilità materiale e morale»[19]: macchiatasi di una colpa così grave, dunque, Rea Silvia viene imprigionata, mentre i bambini che ha generato sono «gettati nella corrente del fiume»[20].

Ella, dunque, vive una doppia "trasformazione": *in primis*, quella da fanciulla a Vestale, poi quella da Vestale a madre, inammissibile in quanto, anche nelle epoche successive, «l'oltraggiata purezza provocava un moto di superstizioso orrore nella

[17] Si ricordi che, generalmente, «le Vestali provenivano, almeno in origine, dalle famiglie patrizie ed erano scelte tra venti bambini tra i sei e i dieci anni. Questa fascia d'età garantiva con certezza assoluta la loro purezza […]. I genitori dovevano essere viventi, le giovani non dovevano avere malformazioni o difetti, non dovevano appartenere a famiglie nelle quali vi fossero già membri con cariche sacerdotali. Una volta prescelte, era il pontefice, com'è noto, a pronunciare la formula rituale nonché a illustrare doveri e privilegi dell'appartenenza all'ordine delle Vestali. Da questo momento le fanciulle venivano sottratte alla *patria potestas* e andavano ad abitare nell'*Atrium Vestae*, dove venivano invitate a indossare l'abito bianco sacerdotale e, come simbolo di sacrificio, erano sottoposte per una sola volta al taglio dei capelli». Cfr. L. Sandirocco, *Vergini Vestali. Onori, oneri, privilegi, riflessione sul* Ius testamenti faciundi, cit., p. 23; A. Carandini, *Il fuoco sacro di Roma. Vesta, Romolo, Enea*, Laterza, Roma-Bari 2015.
[18] Tito Livio, *Ab urbe condita*, I, 4, p. 235.
[19] L. Sandirocco, *Vergini Vestali. Onori, oneri, privilegi, riflessione sul* Ius testamenti faciundi, cit., p. 19.
[20] Tito Livio, *Ab urbe condita*, I, 4, p. 235

popolazione e indiceva a infliggere la più severa delle sanzioni», ossia «la sepoltura in vita della condannata»[21].

La sacerdotessa, così, da "vittima" viene tratteggiata nel racconto liviano quasi come "colpevole", assurgendo a *exemplum* negativo, come l'autore stesso suggerisce, quando fa comprendere al lettore che nemmeno lei, dopotutto, è davvero sicura che sia stato Marte ad averle inferto violenza.

La sua "colpa", inoltre, appare ancor più grave, non solo in quanto collocata al di fuori del matrimonio – unico spazio in cui per la figura femminile è lecito vivere l'unione sessuale – ma anche perché compiuta/subita mentre è al servizio della dea Vesta. La sua trasformazione in "madre", tuttavia, rimane tuttavia "incompiuta", poiché se è vero che dà alla luce due bambini, tuttavia, viene privata della possibilità di prendersi cura di loro e di svolgere così le molteplici occupazioni connesse con il ruolo di *mater*, che viene invece assunto da Acca Larenzia, l'altra figura femminile citata nel mito.

Livio, infatti, nel raccontare che Romolo e Remo, esposti «nella più vicina pozza, nel punto in cui oggi si trova il fico Ruminale, un tempo detto, a quanto si racconta, Romulare», vengono nutriti da «una lupa assetata, scesa dai monti circostanti» poiché «attratta dai loro vagiti»[22], specifica che dietro l'animale si potrebbe, in realtà, celare la moglie di Faustolo, la quale «per aver spesso prostituito il suo corpo, tra i pastori era chiamata lupa: da ciò sarebbe venuto lo spunto per questa straordinaria leggenda»[23].

Oltre alla ripresa di due *tópoi* tradizionali (τόποι) – da un lato quello dell'esposizione[24], dall'altro quello del nutrimento dei neonati ad opera di un animale, in questo caso una lupa – risulta interessante notare il profilo "particolare" di questa seconda figura femminile che viene citata nella leggenda di fondazione della città. Nel tentativo, infatti, di ricondurre quanto vi è di "favoloso" ad una spiegazione razionale, Livio fa riferimento all'ipotesi che il termine "lupa" sia da riferirsi ad Acca Larenzia

[21] L. Sandirocco, *Vergini Vestali. Onori, oneri, privilegi, riflessione sul* Ius testamenti faciundi, cit., p. 34.
[22] Tito Livio, *Ab urbe condita*, I, 4, p. 237.
[23] *Ibidem*.
[24] Come scrive Scaglia, «la presenza della pratica dell'esposizione nel mito fondatore di una civiltà costituisce la riprova diretta di quanto tale prassi fosse diffusa nell'antichità; anzi, era ormai divenuta una sorta di *cliché* nella mitologia classica, basti pensare alle vicende di Edipo e di Ciro, che seguirono come altre uno specifico andamento». Cfr. E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 57; L. DeMause, *L'evoluzione dell'infanzia*, in L. DeMause (a cura di), *Storia dell'infanzia*, cit., pp. 37-49.

che, in quanto prostituta, non incarna una figura femminile ideale e socialmente accettata. È a lei, dunque, che è affidata l'educazione dei due celebri gemelli, sulla quale non sono offerti dei dettagli.

Il ruolo della moglie di Faustolo, benché fondamentale, non è enfatizzato ma, anzi, viene liquidato in poche righe, in quanto concepito come meramente funzionale a garantire la sopravvivenza dei due esposti: anche in questo caso, infatti, il *focus* è posto sui due protagonisti che, una volta cresciuti, «furono presi dal desiderio di fondare una città in quei luoghi in cui erano stati esposti ed allevati»[25].

Nonostante, come già sottolineato, in questo mito non siano offerti degli elementi utili a ricostruire il profilo delle due figure femminili che fanno la loro comparsa, tuttavia, tale narrazione si rivela interessante in quanto presenta due personaggi che, in un momento che sancisce i primordi della storia dell'*Urbs*, deviano da quel modello femminile ideale che verrà sistematizzato nelle epoche successive e costantemente riproposto come "specchio" sulla base del quale l'identità della bambina e della fanciulla deve prendere gradualmente forma.

Inoltre, pur svolgendo entrambe un ruolo centrale nelle vicende – in quanto l'una li genera, l'altra li alleva – sembrano occupare un posto secondario che fa trasparire alcune tracce della considerazione che viene riservata alla figura femminile.

Entrambe, infine, pur possedendo un corpo concepito come "oggetto" – nel primo caso, infatti, si tratta di un "corpo violato", nel secondo di un "corpo venduto" – rendono possibile indirettamente, proprio per mezzo delle capacità esclusivamente femminili (prima tra tutte quella generativa), l'annientamento dell'usurpatore e la costruzione di una nuova città, nella quale si può ora ristabilire quell'equilibrio che è venuto meno in seguito alla prepotenza e alla sete di potere di Amulio che, nel governare, aggiungeva «misfatto a misfatto»[26].

2.2. *Le peculiarità di Roma in età monarchica: la centralità della "familia" e del "mos maiorum"*

Ha così inizio, secondo il mito, la storia di Roma, la cui nascita si pone come «il risultato di un processo formativo lento e graduale, per il quale si deve presupporre una

[25] Tito Livio, *Ab urbe condita*, I, 6, p. 239.
[26] *Ibid*., I, 3, p. 235.

sorta di federazione di comunità separate che già vivevano sparse sui singoli colli»[27]. Anche il racconto liviano restituisce, in parte, tale gradualità, individuando nella figura di Romolo, primo dei celebri sette re che governarono durante l'età monarchica (753-509 a.C.), l'autore di un simile processo: è questo "eroe eponimo", infatti, che, non solo «rese più maestosa la sua figura, […] col suo abbigliamento» «circondandosi di dodici littori»[28], ma soprattutto consentì all'*Urbs* di ampliarsi «incorporando entro la cerchia delle mura sempre nuovi territori» e dettò norme giuridiche, dopo essersi reso conto che il popolo non avrebbe potuto «fondersi in un unico organismo politico altro che con le leggi»[29].

Proprio all'età arcaica risale, inoltre, la suddivisione della popolazione in patrizi e plebei, benché «la massima incertezza regna anche sull'origine della divisione sociale che è alla base di Roma arcaica e che rimarrà viva per quasi tutta la storia della Repubblica»[30]. Come scrive Livio, fu quella «folla di gente d'ogni sorta, senza distinzione alcuna tra liberi e servi» a costituire «il primo nerbo dell'incipiente grandezza» e, nominati cento senatori, Romolo li chiamò «*padri*, e *patrizi* i loro discendenti»[31].

Il VI secolo a.C., poi, periodo in cui Roma è dominata da un'aristocrazia di agricoltori e di proprietari fondiari[32], rappresenta per la città una fase di notevole sviluppo, durante la quale si assiste a un rafforzamento della monarchia, testimoniato dalla costruzione «nei pressi del tempio di Vesta, dell'edificio sede ufficiale del re, detto appunto *regia*»[33], nonché, tra il VII e il VI secolo a.C. del *comitium*, sede della vita politica, e della *curia Hostilia*, «la prima sede per le assemblee del senato»[34]. È proprio

[27] G. Geraci, A. Marcone, *Storia romana*, cit., p. 18.
[28] Tito Livio, *Ab urbe condita*, I, 8, p. 245.
[29] *Ibidem*.
[30] G. Geraci, A. Marcone, *Storia romana*, cit., p. 22.
[31] Tito Livio, *Ab urbe condita*, I, 8, p. 247.
[32] In particolare, Marrou pone in evidenza le ripercussioni di quel «carattere terriero» che contraddistingue la civiltà romana fin dalle sue origini più antiche. Anche la lingua latina stessa «ci appare come una lingua di contadini; molte parole, che più tardi hanno preso un senso più vasto, erano in origine termini tecnici dell'agricoltura: *laetus* si diceva in origine di una terra ben concimata, *felix* della fertilità del suolo, *sincerus* di un miele senza cera, *frugi* del raccolto, *egregius* di una bestia separata dal gregge, prima di giungere a significare la gioia, la felicità, la verità, la virtù o la gloria. *Putare*, prima che "pensare", ha significato "mondare", poi "segnare con una tacca su un bastone", e da qui "calcolare". Cfr. H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 477.
[33] G. Geraci, A. Marcone, *Storia romana*, cit., p. 23.
[34] *Ibid*., p. 25.

in questo periodo storico che avviene la progressiva sistematizzazione di quegli aspetti che costituiscono «l'originalità romana di fronte alla Grecia»[35].

Un primo elemento degno di nota è rappresentato dalla centralità che, nel mondo romano, assume la *familia*[36], intesa come «prima forma di aggregazione che si sostituisce al primitivo legame basato sui vincoli di sangue»[37]. Essa, infatti, costituisce «il primo ordinamento sociale romano, che si era definito durante la dominazione etrusca intorno all'inizio del VI secolo a.C., si consolidò nel tempo, mantenendo comunque alcune caratteristiche fondamentali durante tutto l'arco della storia di Roma»[38]. Benchè, infatti, la *familia* romana presenti nella sua articolazione e nelle sue funzioni principali alcuni elementi che richiamano il mondo greco – tra cui la centralità del ruolo femminile per i primi sette anni di vita del *paîs* (παῖς) – essa si contraddistingue per delle peculiarità che rendono tale istituzione l'ambiente ideale «in cui deve crescere e formarsi il fanciullo»[39].

Tale termine che, come noto, non indica la famiglia nucleare tipica delle società moderne, rimanda piuttosto all'insieme di «tutti coloro (in primo luogo la moglie, i figli, gli schiavi) che ricadevano sotto l'autorità dello stesso capofamiglia, il *paterfamilias*, al quale spettava anche il controllo sui beni»[40]. Infatti, proprio quest'ultimo è depositario della *vitae necisque potestas*, ossia il potere di decidere della vita e della morte di tutto il gruppo più o meno grande di individui sul quale egli comanda *natura aut iure* ("per natura e per legge")[41]. Ponendosi come colui che *in domo dominium habet*, garantisce la perpetuazione della *familia*, *in primis* ponendosi come *exemplum* per i figli, agli occhi dei quali appare un modello da imitare. Nel mondo romano, infatti, l'*exemplum* si qualifica come «la strategia migliore per avviare i bambini, fin da piccolissimi, ad

[35] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 476.
[36] Cfr. ad esempio: B. Rawson (a cura di), *The Family in the Ancient Rome. New Perspectives*, Cornell University Press, Ithaca 1986; S. Dixon, *The Roman Family*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1992.
[37] G. Geraci, A. Marcone, *Storia romana*, cit., p. 29. Si veda anche Ph. Ariès, G. Duby (a cura di), *La vita privata dall'impero romano all'anno Mille*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1988[3].
[38] R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini* [1996], Edizioni Dedalo, Bari 2011, p. 177. Cfr. anche C. Fayer, *La familia romana. Aspetti giuridici ed antiquari*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1994.
[39] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 479. Accennando alle differenze tra il mondo greco e quello romano, Marrou scrive: «il *paterfamilias* romano si sforzava di adempiere con profonda coscienza al compito di educatore; quale differenza con la noncuranza o l'incompetenza dei padri greci, come ci sono apparsi nel *Lachete* di Platone». Cfr. *Ibid*., p. 481.
[40] G. Geraci, A. Marcone, *Storia romana*, cit., p. 29.
[41] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 62.

apprendere le *virtutes* indispensabili per diventare futuri buoni romani»[42], rispettando quella distinzione di ruoli che già appare sancita nelle vicende degli antenati.

Oltre a rappresentare un'«unità economica, religiosa e politica»[43], la *familia* assume una particolare preminenza, in quanto si rivela «l'istituzione educativa più robusta e incisiva»[44], tanto che la sua centralità sul piano educativo continuerà ad essere riconosciuta anche quando, in età imperiale, sarà «entrata nell'uso l'istruzione collettiva all'interno della scuola»[45].

La figura che, da questo punto di vista, detiene un ruolo di primo piano, è quella della *mater*[46], che, anche nelle più illustri famiglie, «si onora di rimanere a casa per compiere questo dovere», ritenendo che rendersi quasi «schiava dei suoi figli»[47] – per riprendere un'espressione di Henri-Irénée Marrou – sia per lei motivo di orgoglio, certa che il suo influsso offra all'*infans* «un'impronta […] per tutta la vita»[48]. Infatti,

> all'interno della *domus*, quale crocevia di elementi empirici ed ideali per la formazione di ogni nuovo nato, la protagonista assoluta dei primi sette anni di vita di ogni fanciullo e fanciulla era la *mater familias* (= "madre di famiglia"), il cui *status* di donna e sposa era rafforzato dall'essere madre, in linea con la mentalità patriarcale romana che vedeva la procreazione come funzione primaria del matrimonio per perpetuare la *gens* (= "la stirpe")[49].

La madre, il cui profilo è stato trasmesso «dalla storia e dall'agiografia esemplare con una dovizia di notazione altrimenti insolita nei confronti dell'essere femminile»[50], si rivela così un «pilastro»[51] della *familia* stessa.

Nel processo educativo, che fin dalla nascita trova il proprio fulcro nel rispetto del *mos maiorum*, presentato a ogni nuovo nato «come ideale indiscusso», nonché

---

[42] *Ibid*., p. 63.
[43] *Ibid*., p. 62.
[44] R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini* [1996], cit., p. 177.
[45] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 479.
[46] S. Humphreys, *Family, Women and Death. Comparative Studies*, Routledge, London 1984; S. Dixon, *The Roman Mother* [1988], Routledge, London 2015.
[47] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., pp. 479-480.
[48] *Ibidem*.
[49] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 63.
[50] R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini* [1996], cit., p. 198.
[51] *Ibidem*.

«norma di ogni azione e di ogni pensiero»[52], è proprio costei a svolgere un ruolo essenziale. La *mater*, infatti, si occupa della trasmissione di quei valori costitutivi della tradizione degli antenati – tra cui la *pietas*, la *parsimonia*, la *sapientia*, la *virtus* e la *fides* – che fondano la stessa *Res romana*, come Cicerone riconosce quando, nel *De re publica*, citando il poeta Ennio, afferma che *moribus antiquis res stat Romana virisque*, ossia «la potenza romana si basa sugli uomini e sulle tradizioni di un tempo»[53].

In virtù del loro valore esemplare, dunque, le gesta degli antenati danno vita a un «patrimonio di una forma di educazione della coscienza, ma anche di socializzazione "in senso etico" »[54], continuando a rappresentare un insieme di modelli di riferimento da trasmettere alle nuove generazioni, da richiamare e difendere costantemente di fronte agli attacchi provocati dai mutamenti di mentalità prodottisi nel tempo[55]. Ergendosi su queste fondamenta poste dai *maiores*, la *familia* romana darà prova, nel corso dei secoli, di una particolare continuità: «pur fra alti e bassi, mostrava ancora, ed avrebbe conservato nel tempo, il privilegio di costituire la più perfetta sintesi formale, ideale e simbolica di *ius* e di *mos*, di norma legale e di tradizione culturale certo non immobile nel tempo, ma più lenta a mutare»[56].

2.3. *L'infanzia tra età monarchica ed età alto-repubblicana*

All'interno di questa istituzione, trascorre i primi anni della sua esistenza l'*infans*, termine che, composto dal prefisso negativo *-in* e dal participio presente del verbo *fari*, indica nel mondo romano il bambino e la bambina, concepiti come esseri che posseggono la voce ma non il *lógos* (λόγος)[57]: infatti, tale parola «impiegata come attributo, *infantes*, cioè "non parlanti", qualifica gli animali, gli oratori privi di facondia

[52] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 478.
[53] Cicerone, *De re publica*, V, 1.
[54] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 62.
[55] R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini* [1996], cit., p. 178. Si pensi, solo per citare una delle figure più celebri, a Marco Porcio Catone (ca. 234-149 a.C.) che, nel momento in cui l'Oriente greco viene conquistato dai Romani, si oppone all'ellenizzazione dei costumi richiamando le virtù degli antenati.
[56] R. Frasca, *Donne e uomini nell'educazione a Roma*, La Nuova Italia, Firenze 1991, p. 9.
[57] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 61.

e i *pueri*»[58]. Assimilabili a corvi e pappagalli, poiché «conoscono le parole ma non sanno dare loro un ordine»[59], a Roma i bambini, fino a che non imparano a parlare, non appaiono troppo diversi «dai muti, dai quali si distinguono solo per la capacità di articolare suoni»[60].

L'*infantia*, tuttavia, non è considerata come un periodo omogeneo, bensì risulta articolata grossomodo in due fasi – che richiamano quella suddivisione presente anche nel mondo greco – la prima delle quali comprende il periodo dagli zero ai tre anni, mentre la seconda dai tre ai sette, come ha mostrato lo storico francese J.P. Néraudau che, «attraverso una ricerca sul lutto per i decessi infantili e sui testi giuridici (come le leggi augustee), identificò la presenza di una netta distinzione fra una prima fase, compresa fra gli 0 e i 3 anni, e una seconda fase, fra i 3 e i 7 anni, pur non venendo indicate con nomi precisi»[61].

Per i Romani l'esistenza si suddivide in tre macro-fasi: la *pueritia*, la *iuventa* e la *senectus*[62]. Se, dai 7 ai 16/17 anni il maschio è visto come un *puer*, lo stesso vale per la fanciulla, anch'ella indicata con il medesimo termine che, solo dal II secolo a.C., verrà sostituito dalla «versione femminile dell'appellativo, *puera*» e «dal diminutivo-vezzeggiativo *puella*»[63]. Tuttavia, diversamente da quanto avviene per il ragazzo, è il matrimonio che rappresenta, anche nel mondo romano, l'evento cardine attorno cui ruota l'esistenza della figura femminile e che ne stabilisce lo stato socio-giuridico di appartenenza. Se prima del matrimonio, quando è ormai entrata nell'età della pubertà e non ha ancora compiuto «l'atto sessuale e fecondante che era lo scopo» della sua

[58] J.-P. Néraudau, *Il bambino nella cultura romana*, in E. Becchi, D. Julia (a cura di), *Storia dell'infanzia. Dall'Antichità al Seicento*, vol. 1, cit., pp. 30-60, p. 32.
[59] *Ibid*., pp. 32-33.
[60] *Ibidem*. Si ricordi che questo aspetto assume una particolare rilevanza, in quanto la proposta educativa e formativa rivolta al bambino/alla bambina risulta strettamente intrecciata con la concezione che si ha del/della piccolo/a: infatti, nel corso dei secoli, chi lo/la considerava «come un *népios* o un *infans*, alla stregua di un piccolo animale, la/lo pensò solamente come oggetto di *trophé*, cioè nutrimento, allevamento». Cfr. E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 11.
[61] *Ibid*., p. 61. Inoltre, successivamente, «dall'età degli Antonini (138-192 d.C.) in avanti tale processo evolutivo vide ulteriori modifiche, con l'allungamento dell'*infantia* oltre i 7 anni, accettato anche dai primi giuristi di età imperiale, tanto da poter distinguere fra due età intermedie: l'*infantia* propriamente detta e la *pueritia*». Cfr. anche J.-P. Néraudau, *Il bambino nella cultura romana*, cit., pp. 33-34.
[62] R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini* [1996], cit., p. 184. Si ricordi che Varrone nel I secolo a.C. «propose di dividere la vita in maniera più parcellizzata, introducendo le fasi dell'*adolescentia* e dell'*aetas seniorum*».
[63] *Ibid*., pp. 183-184: occorre tenere presente che «il criterio di classificazione delle fasi della vita – comune peraltro in tutte le civiltà arcaiche – non fu quello cronologico-biologico, ma la valutazione delle attitudini lavorative e produttive».

esistenza[64], la fanciulla è una *virgo*, una volta divenuta moglie di un *civis* è *uxor* e *matrona*, sottoposta alla *manus* del marito o del suocero, a seconda che il primo sia già *pater familias* (ovvero, privo di ascendenti maschi viventi) o ancora *filius familias*[65]. Vedrà riconosciuta la sua piena identità di *mulier* una volta che, da *mater*, avrà dato alla luce dei nuovi *cives*, divenendo poi *anus* «quando l'isterilimento delle sue capacità procreative ne cancella il rapporto formale con la *civitas*»[66].

Come già accennato, è il *pater familias* ad avere il potere di stabilire se il nuovo nato abbia diritto di vivere oppure no: benché un simile aspetto possa apparire deprecabile agli occhi dei contemporanei, occorre tener presente che nel mondo romano non vi era l'obbligo di riconoscere i figli generati né quello di «incoraggiare l'amore per i bambini»[67], bensì quello di assicurare la sopravvivenza della *familia* stessa e, di conseguenza, dello Stato. Inoltre, come in Grecia, anche a Roma «il costume dell'esposizione dei neonati è molto radicato»[68], tanto che sembra che Romolo stesso, secondo quanto riportato da Dionigi di Alicarnasso, se ne sia occupato, invitando i *cives* «ad allevare tutti i figli maschi e le figlie primogenite e a non uccidere nessun nato al di sotto dei tre anni, a meno che non fosse mutilo o deforme»[69]. Il segno che l'*infans* possa essere accolto all'interno della *familia* viene dato dal *pater familias* che, nel caso di un maschio, lo solleva da terra, mentre, nel caso di una bambina, la fa attaccare al seno della madre o della nutrice[70]. Come scrive il medico Sorano:

> La levatrice, raccolto il neonato, lo deporrà dapprima a terra, dopo aver guardato se è un maschio o una femmina, e annuncerà il sesso con dei segni, come le donne hanno l'abitudine di fare. Si renda conto subito dopo se vale o no la pena di allevare il neonato: giudicherà se è naturalmente adatto ad essere allevato basandosi sulla buona salute della puerpera durante la gravidanza; infatti, le malattie, e specialmente quelle del corpo, ledono anche il feto e scuotono gli stessi

[64] J.-P. Néraudau, *Il bambino nella cultura romana*, cit., p. 45.
[65] E. Cantarella, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, cit., p. 58.
[66] R. Frasca, *Figure e vicende di bambine romane*, in S. Ulivieri (a cura di), *Le bambine nella storia dell'educazione* [1999], cit., p. 3.
[67] J. Boswell, *L'abbandono dei bambini in Europa* [1988], trad. it., Res gestae, Milano 2016, p. 41.
[68] R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini* [1996], cit., p. 180.
[69] Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, II, 15, 2.
[70] R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini* [1996], cit., p. 180; E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 64; P. Veyne, *L'impero romano*, in Id. (a cura di), *La vita privata. Dall'impero romano all'anno Mille*, vol. 1, cit., p. 5.

> fondamenti della vita di lui; in secondo luogo ella noterà se è stato messo al mondo al momento giusto, al meglio il nono mese, eventualmente più tardi e al più presto al settimo; poi verificherà che deposto a terra, il neonato abbia preso subito a vagire con la giusta energia; infatti, quando un neonato resta a lungo senza piangere o vagisce in modo insolito, si può supporre che questo suo stato sia dovuto a qualche circostanza sfavorevole; ella si assicurerà della buona costituzione di tutte queste sue parti, delle sue membra e degli organi dei sensi […]. I segni contrari a questi ora detti rivelano la non attitudine a essere allevati[71].

Con la cerimonia del *dies lustricus*, celebrata 8 giorni dopo l'avvenuto riconoscimento, viene conferito al nuovo nato il nome, che sancisce l'ingresso ufficiale nella *gens* di appartenenza.

I primi sette anni d'età, durante i quali è la madre a detenere un ruolo di primo piano, trascorrono per gli *infantes* con «pasti frugali e non eccessivamente abbondanti» nonché con piccoli sonagli, cavallucci di legno e altri «giocattoli in parte comuni a bambini e bambini, in parte differenziati, adatti a riprodurre in miniatura e in forma di *fictio* i comportamenti e le mentalità congrui ai futuri compiti e ruoli»[72]. La piccola, in particolare, vista come un essere manchevole, poiché non ancora in grado di espletare quei compiti che le appartengono[73], inizia a familiarizzare con il ruolo di futura madre giocando con la bambola (*pupa*) che, costruita con materiali più o meno ricercati (pezza, legno, terracotta), si qualifica come una «prospezione modellante» del futuro che la attende[74].

Il compimento dei sette anni rappresenta una tappa cruciale nell'esistenza dei bambini, poiché segna l'avvio di un processo di istruzione: se i figli maschi passano sotto la direzione del padre, «istruendosi con i suoi insegnamenti e più ancora con il suo esempio»[75], le figlie restano «a casa, all'ombra della madre, occupate nei lavori

[71] Sorano, *Gynaikèion pàthon*, II, 5, 1-28. Sorano di Efeso, *Malattie delle donne. Secondo libro*, a cura di V. Fai, Congedo Editore, Milano 2018.
[72] R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini* [1996], cit., p. 185.
[73] Ella, infatti, «cesserà di essere bambina, ed entrerà nel mondo degli adulti, quando avrà colmato tali carenze». Cfr. R. Frasca, *Figure e vicende di bambine romane*, cit., pp. 3-4.
[74] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 135. Questa funzione della bambola rappresenterà un elemento ricorrente anche nei secoli successivi: si pensi, ad esempio, ai dipinti che, tra Medioevo ed Età moderna, raffigurano le bambine, come nel caso del ritratto di Isabella d'Austria, futura regina di Danimarca, realizzato all'inizio del Cinquecento quando aveva due anni e tre mesi.
[75] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., pp. 480-481.

domestici e a filare la lana»[76]. Nell'età monarchica e alto repubblicana, infatti, i processi di apprendimento «spesso incontrollati, men che meno istituzionalizzati»[77], si attuano proprio all'interno della famiglia, dove viene tramandato quel patrimonio storico e culturale che fonda la *romanitas*. Solo intorno al V-IV secolo a.C. sorgeranno, infatti, le prime «rudimentali organizzazioni scolastiche», per opera di alcuni liberti che «inventatosi il ruolo di maestri, avevano messo insieme un gruppetto di bambini e avevano preso a istruirli con una certa continuità e sistematicità, dietro modestissimo e aleatorio compenso»[78].

In questo periodo, poi, sono le «virtù contadine che l'educazione antica si preoccupava di sviluppare», tra cui «il gusto per il lavoro accanito, la frugalità, l'austerità», tanto che quella romana arcaica appare, riprendendo un'espressione dello storico Marrou, «un'educazione da contadini»[79] che, anche con la cacciata dei re e la nascita della Repubblica (509 a.C.), continuerà a contraddistinguere il mondo romano.

Nel processo educativo, un ruolo centrale assume l'imitazione: il bambino è invitato non solo a «imitare i gesti, il comportamento, i lavori dei grandi»[80], ma anche gli *exempla* che vengono «offerti alla sua ammirazione», tratti non dalla poesia epica – come nel caso della Grecia arcaica –, bensì dagli eventi che hanno condotto alla formazione dell'*Urbs*, dei quali non importava tanto che fossero leggendari o meno, quanto quella ricchezza di valori che, «presentati e rivissuti come storici»[81], tali racconti racchiudevano al loro interno. In tal modo, i fanciulli e – sebbene in misura diversa – le fanciulle familiarizzano, fin dall'infanzia, con dei modelli che propongono loro gli ideali sui quali si fonda la città, tra cui spiccano i valori del sacrificio, della rinuncia e della dedizione alla comunità.

[76] *Ibid*., p. 480.
[77] R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini* [1996], cit., p. 257.
[78] *Ibid*., p. 258. Cfr. anche S. F. Bonner, *L'educazione nell'antica Roma. Da Catone il Censore a Plinio il Giovane* [1977], trad. it., Armando, Roma 1986.
[79] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 487.
[80] *Ibid*., p. 478.
[81] *Ibid*., pp. 483-484.

2.4. *Il ruolo dell'"exemplum" nel processo educativo e formativo della fanciulla romana: le vicende di Virginia e Lucrezia*

Un ruolo centrale nel processo educativo e formativo dei fanciulli e delle fanciulle viene svolto da quegli *exempla* che, fin dalla tenera età, vengono proposti «attraverso il nutrimento immaginifico ed esemplare dei racconti»[82]. Tramandati dapprima oralmente, danno vita a un patrimonio culturale che consente all'*Urbs* non solo di conservare «la propria memoria storica», ma anche di trasmettere «una griglia di rappresentazioni mentali, una trama articolata di idee»[83] che guidano i comportamenti e le scelte di coloro che entrano a far parte della comunità. Inoltre, gradualmente, questi episodi vengono trasmessi per iscritto: benché sia noto che, nelle epoche precedenti al I secolo a.C., il numero di copie dei testi letterari in circolazione era molto ridotto[84], tali narrazioni godranno di una diffusione maggiore dalla tarda età repubblicana.

Oltre alla parola, tuttavia, è l'immagine a rivestire una centrale «funzione narrativa ed epidittico-educativa» che, fin dalle origini della città, contribuisce a veicolare quei valori e quei modelli su cui si fonda la grandezza di Roma: infatti, «la cultura romana, al pari di quella greca, fu in buona parte cultura d'immagini, e l'immagine, plastica e pittorica, fu il tramite relazionale alternativo alla parola, prima della divulgazione della scrittura, e un mezzo di veicolazione culturale non meno potente e diffuso di entrambe». La possibilità di conoscere le vicende dei *maiores* e delle personalità più illustri appare, poi, amplificata dal forte impulso che la ritrattistica plastica riceve dal I secolo a.C., quando «la produzione iconografica con precisa esigenza di rappresentazione e autorappresentazione è ormai codificata»[85].

La partecipazione, infine, già a partire dai primi anni di vita, «agli eventi familiari e collettivi di natura religioso/sociali, quali funerali, processioni, *ludi*, riti propiziatori ed espiatori contribuiva a conferire una assai precoce interiorizzazione dei *mores*»[86]. La narrazione orale e scritta, la visione delle «gloriose *imagines* esposte nell'*atrium* familiare»[87], nonché la presenza a queste cerimonie consentono, dunque, ai

[82] R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini* [1996], cit., p. 186.
[83] *Ibid*., pp. 39-40.
[84] *Ibid*., p. 70.
[85] Per questa parte, si veda *ibid*., pp. 40-59.
[86] *Ibid*., p. 186.
[87] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 485.

fanciulli e alle fanciulle di conoscere quel patrimonio di *exempla* che, dall'età monarchica, si è via via sedimentato.

Per quanto riguarda la *puella*, in particolare, i racconti di tali vicende, mobilitando in lei un confronto con le situazioni narrate, la aiutano a comprendere «le azioni umane che *si possono* o *si devono* compiere in ipotetiche situazioni»[88], conducendola a familiarizzare con il profilo ideale di donna che, una volta adulta, è tenuta ad incarnare. Tale modello prevede che la matrona romana dimostri un'eccellenza nell'arte del *lanificium*[89], nonché si distingua per i valori di pudicizia, modestia e riservatezza, che, dal periodo monarchico fino all'età imperiale, assurgono a veri e propri *tópoi* (τόποι). Numerosi, infatti, sono gli esempi tramandati dalle fonti letterarie, nelle quali il ruolo di protagoniste è svolto da donne caste e integerrime, dedite all'attività di filatura. Tali *exempla* assumono «il valore di vero e proprio archetipo, destinato a durare nel tempo, come elemento simbolico di una condizione femminile ideale»[90] e si pongono come concreti «*modèles formateurs*»[91], dove tale attributo rimanda alla capacità di questi racconti di prospettare alla figura femminile un modello in cui rispecchiarsi nel momento in cui l'identità della ragazza sta via via acquisendo tratti più definiti.

Simili racconti, ambientati per lo più nei tempi più remoti della storia della città, tratteggiano una gamma di «personaggi femminili dalle virtù integerrime»[92] che possono essere ammirati ed emulati dalle nuove generazioni, anche per il ruolo centrale assunto in quelle vicende storiche che, nel corso dei secoli, hanno assicurato gloria all'*Urbs*. In questo modo, sembra che implicitamente venga instaurato un collegamento tra le virtù femminili e la grandezza di Roma, quasi vi fosse l'intento di mostrare che l'adeguamento al modello proposto sia essenziale per garantire la sopravvivenza della

[88] G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., p. 346.
[89] Riprendendo quanto narrato da Plutarco nella *Vita di Romolo* (15, 4-5) si stabilì di affidare l'arte del *lanificium* interamente alle donne in seguito al celebre episodio del ratto delle sabine: «in un sol colpo, la società romana-sabina al suo sorgere trovò così il modo migliore per sfruttare la laboriosità delle donne, sia per circoscrivere il loro ambito di competenze». Cfr. R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini* [1996], cit., p. 66.
[90] F. Cenerini, *La donna romana*, cit., p. 27.
[91] M. Erne, *Caractéristiques physiques des femmes selon Tite-Live*, in «Étude de Lettres», 1 (1998), pp. 51-64, p. 63. Il termine, qui, viene utilizzato in riferimento a quei racconti esemplari descritti, nello specifico, da Tito Livio, ma anche quelli proposti dagli altri autori romani possono essere racchiusi in questa definizione.
[92] E. Cantarella, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, cit., p. 53.

collettività. Inoltre, se nella tradizione greca le figure femminili sono spesso mostrate come «generatrici di mali», nel mondo romano, invece, «le donne ricoprono, in alcuni dei momenti cruciali della sua storia, un ruolo di mediatrici di un trapasso epocale, che grazie al loro intervento – per lo più drammatico e pagato col sacrificio di sé – diviene meno traumatico; anzi, meglio: si reincanala nell'ordine naturale e legale, provvisoriamente sconvolto»[93].

Due, in particolare, sono gli *exempla* che qui si intendono prendere in considerazione, in quanto rappresentano due figure che si trovano in due diverse fasi dell'esistenza: la prima, Virginia, figlia del centurione Virginio, costituisce un modello per la *virgo*, ovvero la fanciulla non ancora maritata[94], la seconda, Lucrezia, quello della *mulier*. Queste due protagoniste, le cui vicende trovano spazio nel secondo e nel terzo libro dell'opera liviana *Ab urbe condita*, vengono qui accostate perché non solo appaiono accomunate dalle medesime caratteristiche che i Romani desideravano fossero incarnate dalle figure femminili, ossia «la castità e la pudicizia, virtù che in ogni momento della sua vita avrebbero dovuto connotare la donna romana onesta e virtuosa»[95], bensì anche perché secondo il mito, sanciscono, con il loro comportamento esemplare, un cambiamento nella storia di Roma, dando prova di quelle virtù che fondano il *mos maiorum* in una fase storica in cui l'*Urbs* sta gradualmente consolidando la sua potenza. Se Lucrezia, infatti, moglie di Collatino, provoca la fine della monarchia (509 a.C.), la celebrità di Virginia, invece, è legata alla cacciata dei decemviri, incaricati di redigere il codice delle Dodici Tavole (ca 450 a.C.). Entrambe, però, occorre sottolinearlo, generano sì un cambiamento tramite le loro vicende, ma un mutamento «per sottrazione, per scomparsa»[96], reso possibile, in entrambi i casi, dalla loro morte.

Benché entrambe agiscano in un contesto così lontano, è significativo notare che il loro valore esemplare venga richiamato da uno storico dell'età augustea, fase in cui la maggiore "rilassatezza" dei costumi anche femminili spinge il *princeps* a dare avvio a un programma di moralizzazione e di «restaurazione del *mos maiorum* per un recupero

[93] R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini* [1996], cit., p. 65.
[94] Virginia, probabilmente, aveva dodici-quindici anni al massimo.
[95] A. Fraschetti (a cura di), *La storia al femminile. Roma antica*, cit., p. XI.
[96] G. Brescia, M. Lentano, *Scrivere di donne in Roma antica. La letteratura latina in ventuno figure femminili*, cit., p. 233. Cfr. su queste due figure: S. R. Joshel, *The Body Female and the Body Politic: Livy's Lucretia and Verginia*, in A. Richlin (ed.), *Pornography and Representation in Greece and Rome*, Oxford University Press, Oxford-New York 1992, pp. 112-130.

dei valori fondanti la *romanitas*»[97]. In tal modo, l'autore riconosce la profonda valenza educativa e formativa racchiusa in questi episodi che non solo sono in grado di proporre due profili femminili ideali, ma si rivelano anche capaci di richiamare l'attenzione sull'importanza di continuare a coltivare quelle virtù che, nel momento storico da cui trae origine l'opera, necessitano di essere rinvigorite.

2.4.1. *Virginia*

Nota è la vicenda di Virginia, che, stando a quanto racconta Tito Livio[98], suscita per la sua bellezza l'attenzione di Appio Claudio, capo del collegio dei decemviri, che desidera possederla, benché la fanciulla – che presumibilmente ha dodici, massimo quindici anni – sia già stata promessa sposa a un altro uomo, Lucio Icilio, noto per la sua virtù: *viro acri et pro causa plebis expertae virtutis*. Dopo aver tentato invano di convincerla con una serie di offerte, approfitta dell'assenza del padre e dà ordine a un suo cliente, Marco Claudio, di reclamarla come propria schiava. Resosi, infatti, conto che il *pudor* della giovane gli impediva di ottenere quanto desiderato (*omnia pudore saepta animadverterat*), decide di farle un agguato mentre Virginia si reca a scuola, costringendola a seguirlo. Il padre della ragazza, ricevuta la notizia, fa ritorno a Roma e, per far sì che non venga disonorata, preferisce ucciderla egli stesso, decretando, con un simile gesto, la cacciata dei decemviri «a furor di popolo»[99].

Questo episodio, che tratteggia solo per brevi cenni il profilo della protagonista, si rivela interessante in quanto, da un lato, fa supporre che esista la possibilità, anche per le fanciulle dei ceti meno abbienti – ella, infatti, è figlia di un centurione di origine plebea – di frequentare la scuola elementare nel Foro[100], e, dall'altro lato, soprattutto per

---

[97] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0*-3, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 76.
[98] Tito Livio, *Ab urbe condita*, III, 44-48.
[99] E. Cantarella, *Passato prossimo*, cit., pp. 55-56.
[100] In riferimento a questo tema, come già accennato, occorre ricordare che «le prime rudimentali organizzazioni scolastiche vengono cronologicamente collocate intorno al V-IV secolo a.C., sulla scorta di una documentazione però ai nostri occhi piuttosto vaga, e non tanto per la scarsità di precisi riferimenti, quanto soprattutto perché la nostra idea attuale di scuola come istituzione non ha niente a che vedere con quelle arcaiche iniziative». Inoltre, sembra che, a partire dalla metà del V secolo a.C., il Foro ospitasse un *ludus litterarum*. Cfr. Dionigi di Alicarnasso, 11, 28; Plutarco, *Vita di Romolo*, 6; R: Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini*, cit., p. 258.
Marrou, poi, sottolinea che, gradualmente, «di fronte alle scuole in cui s'insegnavano le discipline greche, si aprì una serie parallela di scuole latine: primarie, secondarie e superiori. L'apparire di questo nuovo insegnamento è avvenuto, per ognuno dei tre gradi, in epoca e in ambiente storico diversi. La scuola primaria appare nei secoli VII-VI, l'insegnamento secondario nel III, quello superiore solo nel I». Cfr.

il fatto che pone in evidenza uno dei più importanti valori che la figura femminile romana deve possedere. L'insistenza, infatti, è posta sul *pudor*, termine che ritorna più volte all'interno del testo come un concetto chiave. È proprio in virtù della salvaguardia di tale valore che la fanciulla respinge i tentativi di seduzione da parte di Appio Claudio, al costo della vita stessa. L'episodio di Virginia, così, funge da monito per le ragazze, rese consapevoli dell'importanza della pudicizia, che rappresenta la capacità di conservare quella purezza che, fin dall'infanzia, le deve accompagnare, conferendo loro rispettabilità, ma anche delle conseguenze che derivano da scelte che non sono in linea con la tutela di questa fondamentale virtù.

Inoltre, come appare dalle vicende di Virginia, è chiaro che è la dimensione pubblica a dettare quei valori che normano anche le scelte che pertengono la sfera familiare: i *cives*, infatti, come il padre della ragazza, sono pronti a sacrificare anche i loro affetti più cari in nome della salvaguardia degli ideali che fondano la *romanitas*, adeguandosi a quel modello che, previsto dalla società, impone un'attenta difesa della virtù femminili.

Un ulteriore elemento di riflessione è rappresentato dal fatto che Virginia non abbia mai voce all'interno della vicenda né sia lei a decidere di porre fine alla sua esistenza, bensì il padre. Anche da questo punto di vista, la sua vicenda funge da *exemplum*, dal momento che anche nel mondo romano è fondamentale che la figura femminile si distingua per l'uso ponderato e contenuto della parola. Tale aspetto viene posto a fondamento della città stessa, come dimostra una celebre figura, Tacita Muta, che, trasformata da «ninfa chiacchierona» a «divinità del Silenzio», costituisce un *exemplum* con una forte valenza paideutica, che ricorda alle fanciulle come il *lógos* (λόγος) rappresenti una «prerogativa maschile»[101]. Questo elemento va letto tenendo in

---

H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., pp. 508-509; W. V. Harris, *Lettura e istruzione nel mondo antico*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1991.

[101] Il mito, infatti, restituisce la vicenda della ninfa Tacita Muta, la quale, prima di ricevere la punizione dal padre degli dèi, si chiamava Lara, termine che, derivante dal verbo greco *laléo* (λαλέω), significa proprio "chiacchierare, ciarlare". Dea infera figlia del fiume Almone, rappresenta per i Romani una figura da celebrare ogni anno, onorata soprattutto dalle donne che, rese consapevoli della colpa di cui si è macchiata secondo la tradizione, vengono così ammonite sull'importanza di un utilizzo corretto ed equilibrato del *lógos* (λόγος). Proprio l'incapacità di trattenersi nella parola provoca, infatti, l'ira di Giove che, avendo scoperto che i suoi piani di seduzione sono saltati a causa di Lara, che ha svelato alla sorella Giuturna l'interesse che il padre degli dèi nutre nei confronti di quest'ultima, decide di strapparle la lingua, in modo che non possa più servirsene. La vicenda della ninfa, poi, appare ancor più tragica in quanto, una volta giunta nel Regno dei morti, viene violentata lungo la strada da Mercurio, messaggero degli dèi, dalla cui violenza nascono i *Lari compitales*, divinità protettrici dei confini e della città. Cfr. M. Giuman, *"Ho incatenato lingue ostili e bocche nemiche". Magia, parola e silenzio nel culto romano di*

considerazione quella distinzione di spazi – l'uno pubblico, l'altro privato – in cui agiscono rispettivamente la figura maschile e quella femminile: infatti, è nella dimensione pubblica – e non in quella privata della famiglia – che la parola si rivela uno strumento fondamentale per partecipare alla vita politica dell'*Urbs*.

Anche la vicenda di Virginia, che non prende parola né decide, può dunque essere letta come un'applicazione pratica di questo monito al "silenzio", sempre in nome di quel concetto di *pudor* che, secondo una norma risalente addirittura al re Numa, appare strettamente connesso con l'utilizzo equilibrato della parola[102]. L'importanza di questa virtù per le matrone romane è confermata anche dal fatto che Tacita non è la sola divinità a rappresentare un simile dovere. Il nume tutelare di Roma, Angerona[103], celebrata il 21 dicembre, ha come compito principale quello di non svelare il nome dell'*Urbs*, in modo da salvare la città stessa dai nemici[104]: proprio per questo viene, in genere, rappresentata con una fascia sulla bocca che le impedisce di proferir parola. Come fa notare Eva Cantarella, «il silenzio di Angerona[105], al pari del silenzio di Tacita Muta, può essere visto come un simbolo che invita le figure femminili a servirsi correttamente della parola e ad essere «discrete e obbedienti»[106].

2.4.2 *Lucrezia*

Al contrario di Virginia, la seconda figura femminile qui presa in considerazione, Lucrezia, prende parola e sceglie ella stessa la propria fine in nome di quei valori che perfettamente incarna. Nonostante le notizie riguardo il suo profilo biografico siano scarne, è l'episodio leggendario di cui fu protagonista a renderla celebre tra i Romani, per i quali la caduta della monarchia è conseguenza del comportamento inaccettabile del figlio dell'ultimo re, Tarquinio il Superbo[107].

Tacita Muta, in «Medea», 1, 1 (2015), pp. 1-23; E. Cantarella, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia* [1996], cit., p. 13.

[102] F. Cenerini, *La donna romana*, cit., p. 21.

[103] Si veda anche F. Marcattili, *Luna Silens. Sul silenzio di Angerona e Tacita Muta*, «Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité», 129, 2 (2017): https://doi.org/10.4000/mefra.4382

[104] Plinio, *Naturalis Historia* III, 9, 8.

[105] C. Parodo, *Angerona e il silenzio del confine. Tempi e spazi liminari di una dea romana muta*, in «Medea», 1, 1 (2015): http://dx.doi.org/10.13125/medea-1825

[106] E. Cantarella, *Passato prossimo*, cit., p. 48.

[107] Come scrive Augusto Fraschetti, infatti, «alle origini della loro "democrazia", della loro repubblica, i Romani ponevano la ferita mortale che una donna si era volontariamente inferta». Cfr. A. Fraschetti (a cura di), *La storia al femminile. Roma antica*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. IX. Cfr. anche M. Lentano, *L'identità come ruolo*. *Lucrezia e la fondazione dell'ordo matronarum*, in «Quaderni lupiensi di Storia e Diritto», 10 (2020), pp. 11-23.

Due, in particolare, sono gli aspetti che contraddistinguono la moglie di Collatino: da un lato il fatto che «amava filare la lana», dall'altro che «preferì la morte al disonore»[108]. Questi due elementi, infatti, assumono un ruolo di particolare rilievo, in quanto fungono da ispirazione per tutte le *puellae* che, rispecchiandosi nel modello incarnato da Lucrezia, si confrontano con i valori che devono contraddistinguere la figura femminile ideale, nonché quelle occupazioni che ella è chiamata a coltivare: infatti, l'episodio offre anche la rappresentazione più celebre ed emblematica della matrona al telaio.

Nel primo libro dell'opera[109], Tito Livio ricorda come, durante l'assedio alla città dei Rutuli, Ardea, Sesto Tarquinio, figlio dell'ultimo re dei Romani, discute con gli altri assedianti durante un banchetto riguardo le virtù delle rispettive mogli. Dal momento che ciascuno dei presenti è convinto che la propria moglie sia la più virtuosa, decidono di far loro una visita a sorpresa in modo da eleggere la migliore.

> Si cercò di prendere Ardea al primo assalto. Poiché il tentativo ebbe scarso successo, si cominciò a trincerare e a stringere il nemico d'assedio. Durante questa forzata inattività, come avviene in una guerra più lunga che aspra, le licenze venivano concesse con una certa larghezza, più agli ufficiali, però, che ai soldati; i prìncipi, ad esempio, di tanto in tanto se la spassavano in banchetti e gozzoviglie. Mentre costoro facevano baldoria presso Sesto Tarquinio, dove si trovava a cena anche Tarquinio Collatino, figlio di Egerio, per caso il discorso venne a cadere sulle loro mogli. Ognuno esaltava la propria; accesasi una disputa, Collatino disse che non v'era bisogno di tante parole, ché entro poche ore si sarebbe potuto constatare quanto la sua Lucrezia fosse la migliore di tutte le altre[110].

Giunti dunque a Collazia, patria di Collatino, si rendono conto che quest'ultimo non mentiva: l'eccellenza di Lucrezia, infatti, appare subito davanti ai loro occhi. Se le nuore del re sono state viste mentre se la «spassavano in suntuosi banchetti insieme con le compagne», la donna incarna pienamente il modello di donna *lanifica* e *pudica*[111] che

[108] A. Fraschetti (a cura di), *La storia al femminile. Roma antica*, cit., p. X.
[109] Livio, *Ab urbe condita*, 1, 57-59.
[110] *Ibid*., I, 57, pp. 358-361.
[111] F. Cenerini, *La donna romana*, cit., pp. 28-29; R. Pierini Degl'Innocenti, *Modelli femminili in Ovidio: due note di lettura a Metamorfosi e Fasti*, in P. Arduini, S. Audano, A. Borghini, A. Cavarzere, G. Mazzoli, G. Paduano (a cura di), *Studi offerti ad Alessandro Perutelli*, Aracne, Roma 2008, pp. 385-395.

ne fa una «matrona perfetta»[112]: ella, infatti, benché sia notte fonda, è «intenta alle sue lane fra le ancelle che vegliavano al lume della lucerna»[113]. Emerge, così, un primo elemento che sancisce il valore esemplare della matrona, ossia la dedizione al *lanificium*, al quale ella dedica anche le ore notturne. Tale aspetto risalta ancor di più se posto a confronto con gli anti-modelli incarnati dalle altre figure femminili che, invece, si trastullano nei piaceri dei banchetti.

Il secondo elemento che la rende un *exemplum* viene sottolineato nelle righe successive, quando Livio racconta i fatti che avvengono pochi giorni dopo. Sesto Tarquinio, infatti, folgorato dalla bellezza di Lucrezia, ma ancor di più dalla sua «*spectata castitas*»[114]:

> all'insaputa di Collatino, ritornò a Collazia con un solo compagno. Qui fu accolto cortesemente da tutti i familiari, che ignoravano il suo proposito, e dopo cena fu accompagnato alla camera degli ospiti; infiammato d'amore, quando tutto intorno gli parve tranquillo e ognuno addormentato, andò con una spada in pugno da Lucrezia, che era immersa nel sonno, e premendo con la sinistra il petto della donna: "Taci, Lucrezia", le disse, "sono Sesto Tarquinio; ho la spada in mano; se ti lasci sfuggire un solo grido, sei morta"[115].

Interessante, in questo passo, porre l'attenzione sulle prime parole con cui l'uomo minaccia Lucrezia, obbligandola a tacere. Il silenzio della donna, infatti, è necessario per garantire la riuscita del suo piano, nel quale ella è concepita come una sorta di oggetto da possedere, che lo attrae e che non ha facoltà di opporsi. Eppure, la matrona, nonostante non possa sottrarsi alla violenza di Sesto Tarquinio, si rivela in grado di rivendicare un proprio – seppur limitato – spazio di libertà. La donna, infatti, dà prova di una lucidità che la conduce a prendere una decisione che, benché tragica, è frutto di una scelta che ella compie da protagonista, diversamente da Virginia. Lucrezia, infatti, non è più una ragazza, ma ha effettuato, attraverso il matrimonio, il passaggio all'età adulta, che implica l'adeguamento a quei valori e a quel modello di *mulier* ideale

[112] A. Fraschetti (a cura di), *La storia al femminile. Roma antica*, cit., p. IX.
[113] Livio, *Ab urbe condita*, I, 57, p. 361.
[114] G. Brescia, M. Lentano, *Scrivere di donne in Roma antica. La letteratura latina in ventuno figure femminili*, cit., p. 224.
[115] Livio, *Ab urbe condita*, I, 57, p. 361.

previsto e accettato dalla società, che ella presumibilmente ha avuto modo di apprendere durante gli anni della sua infanzia e della sua giovinezza, benché questi non siano narrati. Proprio in difesa di quei *mores* che ella incarna, è disposta a sacrificare sé stessa, salvando, attraverso la morte, il suo onore. Se, dunque, il *pudor* di Virginia, ancora fanciulla, necessita di essere tutelato dal padre, Lucrezia, in quanto adulta, è in grado di prendere autonomamente tale decisione, segno che, nel passaggio a *uxor*, ha pienamente acquisito quei valori che devono orientare l'esistenza di ogni matrona romana.

Dopo che Tarquinio, vedendo che Lucrezia è irremovibile, le dice che «accanto al suo cadavere avrebbe posto uno schiavo nudo strangolato, perché si dicesse ch'era stata uccisa in un infame adulterio», Livio lascia che sia il lettore ad immaginare l'accaduto, scrivendo che «la libidine ebbe con questo terrore riportato quasi a forza una trionfale vittoria sull'indomabile pudicizia»[116]. Se l'uomo, quasi si trattasse di un successo militare, appare «tutto fiero d'aver espugnato l'onore della donna», Lucrezia invece manda un messaggero a Roma dal padre e ad Ardea dal marito, per informarli che «era accaduto un fatto atroce»[117]. Scoppiando in lacrime, al loro arrivo prende parola e racconta quanto avvenuto, facendo emergere i valori che stanno alla base della scelta che ha deciso di compiere:

> Al marito che le chiedeva, "Stai bene?" "Per niente" rispose; "che cosa vi può essere di bene per una donna quando abbia perduto l'onore? Nel tuo letto, Collatino, ci sono tracce di un altro uomo; ma solo il corpo è stato oltraggiato, l'animo è innocente; ne sarà testimone la morte. Ma stringetevi le destre e promettete che l'adultero non rimarrà impunito; è Sesto Tarquinio, che la scorsa notte, nemico in sembianze d'ospite, con la forza e con le armi s'è preso un piacere funesto a me e a lui, se voi siete uomini"[118].

Asserendo che ad una *mulier* che abbia perduto la *pudicitia* non resta più nulla, la donna, dopo aver esortato il padre e il marito a vendicarla, diviene artefice di un gesto

[116] Livio, *Ab urbe condita*, I, 58, pp. 361-363.
[117] *Ibidem*.
[118] *Ibidem*.

eroico, che la consegna ai posteri come «modello archetipico della *castitas* matronale che non deve essere violata»[119].

Il suo ruolo di *exemplum* perpetuo, inoltre, appare sancito dalle parole stesse della protagonista che, prima di immergere «un coltello che teneva nascosto sotto la veste», parlando di sé in terza persona, afferma che *nec ulla deinde impudica Lucretiae exemplo vivet*, ossia «nessuna donna, prendendo esempio da Lucrezia, vivrà impudica»[120]. Nel compiere tale scelta, sembra quasi che lei stessa si ponga, seppur implicitamente, come una *magistra* che, pur esercitando tale ruolo "in assenza", offre alle altre *puellae* e alle *mulieres* una «testimonianza "virtuosa"»[121] veicolata attraverso la narrazione. Ella, in tal modo, entra a far parte di quei *bona exempla* che, racchiusi nella storia dell'*Urbs*, danno vita a un repertorio di valori e di modelli, riconosciuti sul piano sociale, a cui la fanciulla può e deve attingere: del resto, la ricchezza e la molteplicità di figure paradigmatiche è testimoniata da Livio stesso che, nella prefazione della sua opera, si mostra consapevole che nessuno Stato fu mai né più grande «né più ricco di buoni esempi» di Roma[122].

2.5. *Il passaggio all'età adulta tra età monarchica ed età repubblicana*

Come avviene in Grecia, anche a Roma il matrimonio e la maternità rappresentano «la prospettiva tradizionale delle donne»[123], sancendo l'avvenuto passaggio da *virgo* a *uxor*.

Un elemento interessante è costituito dal fatto che, diversamente dal mondo greco, la *puella* – che è considerata adulta a partire dal momento in cui si sposa quando passa dalla tutela del padre a quella del marito[124] – non viene coinvolta in rituali specifici che stabiliscono l'avvenuto passaggio da un'età all'altra[125].

---

[119] F. Cenerini, *La donna romana*, cit., p. 28.
[120] Tito Livio, *Ab urbe condita*, I, 58, p. 363.
[121] G. Bertagna, *La scuola al tempo del Covid. Tra spazio di esperienza ed orizzonte d'attesa*, cit., p. 252.
[122] Tito Livio, *Ab urbe condita*, *prefazione*, 8, p. 227.
[123] S.B. Pomeroy, *La matrona romana alla fine della Repubblica e all'inizio dell'impero*, cit., p. 174.
[124] Livio ricorda che i *maiores* avevano previsto che l'esistenza delle figure femminili si svolgesse, sempre, sotto la guida di *parentium, fratrum, virorum* ("padri, fratelli e mariti"). Cfr. *Ab urbe condita* 34, 2, 11.
[125] F.R. Nocchi, *Morte e rinascita simbolica: il cambio d'abito*, in S. Botta (a cura di), *Abiti, corpi, identità. Significati e valenze profonde del vestire*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2009, pp. 169-204, p. 169. S.B. Pomeroy scrive che «le leggi concernenti la tutela indicano che i poteri del *pater familias* superavano quelli del marito. Era il primo a decidere se una figlia doveva restare sottoposta alla sua

Una prima tappa fondamentale nell'esistenza femminile e maschile è il raggiungimento della pubertà: tuttavia, diversamente da quanto previsto nella Grecia antica, a Roma, quest'ultima, «considerata un fatto privato e non pubblico», «variabile da soggetto a soggetto»[126], non viene celebrata con riti specifici che rendano noto alla collettività l'avvenuta maturazione del fanciullo e della fanciulla. Emergono, tuttavia, opinioni controverse circa alcuni riti di passaggio celebrati in età arcaica, quando la popolazione era divisa per classi d'età[127], di cui le fonti archeologiche e letterarie, benché lacunose, tramandano notizia[128].

In particolare, viene fatto talvolta riferimento al *Tigillum sororium*, «un arcaico manufatto descrittoci da Festo»[129], che rappresenta «il varco sotto al quale passavano i soldati romani rientrando dalle campagne belliche»[130], in modo che si purificassero «senza diffondere il contagio derivante dalla guerra»[131]. Esso costituirebbe «una porta rituale» finalizzata a integrare i due sessi, affidandoli alla protezione di Giano Curiazio e di Giunone Sororia[132]. Inoltre, tale porta, ponendo in collegamento «esterno e interno, spazio ostile e incivile e spazio interno civilizzato» ricalcherebbe le tre macro-fasi che contraddistinguono i riti di passaggio: a un momento di separazione/allontanamento dal contesto familiare, segue una fase di "margine" e, infine, una di aggregazione/ritorno[133], che sancisce la morte simbolica e la rinascita dell'individuo nella nuova condizione di adulto. Il gesto di attraversare la porta, dunque, assume un importante significato

---

autorità o doveva esserne emancipata per passare sotto la potestà di un altro uomo e, in questo caso, chi ne sarebbe stato il tutore. Questi non era necessariamente un parente, e una figlia sposata non era necessariamente sotto la potestà del marito. Il *pater familias* l'avrebbe sottratta alla sua autorità per trasferirla sotto l'autorità (*manus*) del marito. Se il matrimonio era contratto per *manus*, per quanto concerneva i diritti di proprietà la sposa entrava a far parte della famiglia del marito, come se ne fosse la figlia». Cfr. S.B. Pomeroy, *La matrona romana alla fine della Repubblica e all'inizio dell'impero*, cit., pp. 162-163.

[126] A. Pasqualini, *Madri e figli nei riti di passaggio dell'antica Roma*, in «FORMA VRBIS», 23, 3 (2018), pp. 14-22, p. 18.

[127] G. Poma, *Le istituzioni politiche del mondo romano*, Il Mulino, Bologna 2010. Il re Servio è noto per aver suddiviso la popolazione romana in base all'età.

[128] E. Cantarella, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, cit., p. 40.

[129] A. Pasqualini, *Madri e figli nei riti di passaggio dell'antica Roma*, cit., p. 18.

[130] E. Cantarella, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, cit., p. 40.

[131] *Ibidem*.

[132] A. Pasqualini, *Madri e figli nei riti di passaggio dell'antica Roma*, cit., p. 18. Si veda anche, per questa interpretazione, N. Boëls-Jansen, *La vie religieuse des matrones dans la Roma archaique*, Collection de l'École française de Rome, Rome 1993.

[133] A. Van Gennep, *I riti di passaggio* [1909], cit.; A. Brelich, *Le iniziazioni* [1961], Editori Riuniti University Press, Roma 2008. Oltre che nelle vicende degli eroi antichi, tale schema è ravvisabile nelle iniziazioni che si svolgevano a Sparta, come anche nelle Brauronie, a cui si è fatto riferimento in precedenza.

simbolico, in quanto rappresenta concretamente l'avvenuta trasformazione che prevede, oltre all'abbandono di tutto ciò che è posto prima di tale porta, l'incontro con il nuovo che gradualmente si palesa. Tale rito, inoltre, testimonia anche una metamorfosi che coinvolge l'aspetto corporeo, contemplando il "lasciarsi alle spalle" la vecchia identità di *puer* e *puella* per assumere invece quella di *iuvenes*.

Questi aspetti trovano conferma nei due altari posti accanto al *Tigillum*, il primo dei quali è dedicato a *Iuno Sororia*, «la dea che accompagnava le fanciulle nel passaggio alla pubertà»[134], mentre il secondo a *Iano Curiatus*, «il dio il cui nome era legato a *ianua*, la "porta", che presiedeva a passaggi che non erano solo spaziali, bensì da una condizione all'altra: nella fattispecie, l'ingresso nelle *curiae*, vale a dire il momento nel quale si acquisivano i diritti civici»[135].

Gli studiosi, poi, per avvalorare ulteriormente tale tesi si sono avvalsi di un'analisi etimologica del termine *Sororia*, posto in relazione con il verbo *sororiare* che, secondo la testimonianza del grammatico Festo, indicherebbe «lo spuntare dei seni delle giovanette»[136]. In realtà, dal momento che, nella vita delle fanciulle, ciò non avviene per tutte nello stesso momento, ma dipende da motivi fisiologici, in tempi più recenti si è rivalutata tale ipotesi: tuttavia, poiché non è possibile disporre di testimonianze certe, c'è chi ritiene che il *Tigillum sororium* andrebbe annoverato tra gli indizi che suggeriscono «l'esistenza, anche in territorio italico, ivi compresa Roma, di riti di passaggio, e in particolare di riti di passaggio femminili»[137], mentre per altri tale tesi andrebbe ridimensionata[138], dal momento che «questa interpretazione, verosimile per i maschi, non regge per le femmine»[139].

Al di là delle ipotesi che sono state avanzate, un altro elemento interessante è costituito da alcuni reperti archeologici ritrovati poco distanti da Roma, in quella che doveva essere l'antica Lavinio. Qui, gli scavi hanno consentito di portare alla luce, oltre a quattro statue raffiguranti la dea Minerva, a cui era probabilmente intitolato il santuario lì presente, statuette votive risalenti al V-IV secolo a.C. offerte da fanciulli e

[134] E. Cantarella, *Passato prossimo*, cit., p. 41.
[135] *Ibidem*.
[136] «Sororiare mammae dicuntur puellarum, cum primum tumescunt, ut fraterculare puerorum». Cfr. A. Pasqualini, *Madri e figli nei riti di passaggio dell'antica Roma*, cit., p. 18.
[137] E. Cantarella, *Passato prossimo*. *Donne romane da Tacita a Sulpicia*, cit., p. 41.
[138] N. Boëls-Jansen, *La vie religieuse des matrones dans la Roma archaique*, cit., p. 45.
[139] A. Pasqualini, *Madri e figli nei riti di passaggio dell'antica Roma*, cit., p. 18.

fanciulle[140]. È verosimile ritenere che in questa zona venissero «celebrati i riti di passaggio dall'età impubere a quella pubere»[141], come lascia supporre la presenza di oggetti infantili – tra cui trottole, palle di stoffa, «frutti o animali simboli di fecondità (uova, melograne, fichi, colombe)»[142] – offerti alla dea in occasione del passaggio a una nuova fase dell'esistenza[143].

Da questo punto di vista, due sono gli aspetti degni di attenzione: da un lato, il gesto di liberarsi, dedicandoli alla divinità, di quei giochi che hanno accompagnato l'infanzia, che ora viene abbandonata insieme a quella dimensione ludica che ha contraddistinto la prima parte dell'esistenza, dall'altro la presenza di animali o frutti che richiamano la fecondità, proprio nel momento in cui il raggiungimento della pubertà sancisce il potenziale avvio dell'attività sessuale[144] che, lecita per la figura femminile solo nella cornice del matrimonio, è finalizzata alla generazione di futuri *cives* che assicurino la sopravvivenza e la gloria dell'*Urbs*.

Significativa, poi, appare anche la modalità differente con cui le chiome vengono acconciate per l'occasione: l'attenzione verso l'acconciatura rende così evidente, anche a livello estetico, l'avvenuto cambiamento e l'avvio di una nuova fase dell'esistenza. Se ai ragazzi, per recidere ogni legame con l'infanzia, vengono tagliati i capelli[145], alle fanciulle questi sono invece acconciati allo stesso modo delle spose romane, ossia suddivisi «in tre boccoli ai lati di ciascuna tempia (*seni crines*)»[146], prefigurazione del futuro che le attende. Tale aspetto appare eloquente, dunque, in quanto mostra che, differentemente dal fanciullo, la ragazza viene, fin da questo

[140] E. Cantarella, "*Usu farreo coemptione". Ipotesi recenti sul matrimonio romano* [1992], in A. Maffi, L. Gagliardi (a cura di), *Diritto e società in Grecia e a Roma. Scritti scelti*, Giuffrè editore, Milano 2011.
[141] E. Cantarella, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, cit., p. 42.
[142] *Ibidem*.
[143] Sui riti a Lavinio, cfr. M. Torelli, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Quasar, Roma 1984.
[144] A questo proposito, il medico Sorano di Efeso (vissuto tra il I e il II secolo d.C.) scrive che: «è bene mantenere vergine una fanciulla fino al momento in cui la mestruazione viene da sola: si avrà allora la prova che il suo utero è ormai capace di compiere le funzioni che gli sono proprie e una di queste funzioni, è già stato detto, è il concepimento; sarebbe pericoloso se il seme deposto in un utero ancora troppo piccolo vi prendesse corpo: l'embrione sarebbe allora compresso una volta cominciato a svilupparsi e abortirebbe definitivamente, o almeno perderebbe i suoi tratti caratteristici». Cfr. Sorano, *Gynaikèion pàthon*, I, 10, 20.
[145] Angelo Brelich fa notare che «il taglio dei capelli si riscontra in diverse connessioni con i fenomeni del passaggio nell'età adulta. Gli efebi ateniesi avevano, come noto, una particolare acconciatura dei capelli; i giovani spartani si tagliavano i capelli all'età di circa dodici anni, per farseli ricrescere soltanto al termine della lunga *agoghé* (cioè, circa a trent'anni d'età; Plut. *Lyc*. 22, 1)». Cfr. A. Brelich, *Gli eroi greci: un problema storico-religioso* [1958], cit., p. 108.
[146] E. Cantarella, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, cit., p. 42.

momento, proiettata verso il ruolo di moglie e madre, come appare chiaro già dall'acconciatura, nella quale è racchiuso un importante significato simbolico.

L'esempio di Lavinio è rilevante, poiché i riti che qui venivano celebrati pubblicamente per sancire il passaggio all'età adulta per la figura femminile giungono anche a Roma in età classica, sebbene secondo una forma differente[147]: i vari rituali femminili, infatti, diversamente dal mondo greco, vengono «inglobati nel matrimonio, l'unico vero rito di passaggio femminile rimasto[148], considerato il momento più importante nella vita della donna, in quanto «comportava per lei l'accesso nella società in qualità di potenziale *mater familias*»[149].

Se, infatti, per i ragazzi, un momento centrale è costituito dall'assunzione della toga virile, durante la cerimonia dei *Liberalia*, celebrati, in onore del dio Bacco[150], il 17 marzo di ogni anno, per le ragazze il «corrispondente» di tale rito è quello matrimoniale[151].

Quello dei *Liberalia* rappresenta un rituale che coinvolge i giovinetti compresi nella fascia d'età tra i quindici e i sedici anni, prevedendo, oltre al cambio della veste, la consegna della *bulla*, una sorta di amuleto d'oro, d'argento o di cuoio, «simbolo della fanciullezza»[152], consacrata ai Lari. In tale occasione, il *puer* – fino a quel momento *praetextatus* – abbandona la toga *praetexta* ("orlata di porpora"), per indossare la toga «cosiddetta *virilis*, poiché era la veste usualmente portata dagli uomini, o *libera*, perché riservata ai cittadini o, ancora, *pura*, in quanto non orlata di porpora»[153].

Tale cerimonia, dunque, carica anch'essa di elementi simbolici che rappresentano l'ingresso in una nuova fase dell'esistenza, si svolge all'interno della famiglia, aprendosi poi al coinvolgimento della collettività: «condotto in corteo

[147] E. Cantarella, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, cit., p. 42.
[148] Ovidio (*Fasti* III, 675-676) ricorda che, il 15 marzo, in occasione della ricorrenza di Anna Perenna, che probabilmente inaugurava un «ciclo iniziatico femminile», le *puellae* dovevano «cantare strofette oscene, non improvvisate, che raccontavano torbide storie la cui asprezza aveva la funzione di allontanare le forze malefiche e favorire la fecondità». Cfr. J.-P. Néraudau, *Il bambino nella cultura romana*, cit., p. 46.
[149] F.R. Nocchi, *Morte e rinascita simbolica: il cambio d'abito*, in S. Botta (a cura di), *Abiti, corpi, identità. Significati e valenze profonde del vestire*, cit., p. 170.
[150] *Liber* o *Libero* rappresenta un'antica divinità rustica latina, corrispondente a Dioniso. Egli aveva una paredra, *Libera*, spesso collegata a Cerere.
[151] R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini*, cit., p. 353.
[152] *Ibid*., p. 187. J.-P. Néraudau scrive che si tratta di «un gioiello formato da due piastre concave sovrapposte tra le quali venivano inseriti degli amuleti». Cfr. J.-P. Néraudau, *Il bambino nella cultura romana*, cit., p. 38. Si veda anche J.-P. Néraudau, *La jeunesse dans la littérature et les institutions de la Rome républicaine*, Belles Lettres, Paris 1979.
[153] J.-P. Néraudau, *Il bambino nella cultura romana*, cit., p. 37.

attraverso la città, il nuovo *vesticeps* saliva al Campidoglio, dove certamente depositava una moneta nel tesoro della *Iuventas*, protettrice degli *iuvenes*, e rendeva omaggio a Giove, protettore della crescita dei ragazzi»[154]. Secondo quanto racconta Tertulliano[155], inoltre, quest'occasione è vista come una festa, arricchita da un grande banchetto allestito all'esterno di fronte alla abitazione del ragazzo[156].

Infine, la cerimonia dei *Liberalia* racchiude un importante valore sociale, segnando il passaggio «dalla famiglia alla *civitas*»[157]. Dopo di essa, infatti, ha inizio per il ragazzo il cosiddetto *tirocinium*, sotto la sorveglianza del padre o di un amico di famiglia: tale termine, infatti, indica «il periodo compreso fra l'acquisizione della toga da parte del fanciullo e l'ingresso nella vita attiva»[158] e, nella duplice accezione di *tirocinium fori* e *tirocinium militiae*, rappresenta un periodo di preparazione in ambito militare e politico[159].

Il percorso previsto per la figura femminile, invece, presenta degli aspetti differenti, in quanto per la *puella* la fine dell'infanzia non significa «l'accesso alle funzioni politiche e militari»[160], dalle quali è, come noto, esclusa, bensì l'inizio della vita matrimoniale. Non appena raggiunta la pubertà, viene data in moglie ad un uomo scelto dal *pater*, spesso in subordine a ragioni di convenienza familiare ed economica[161]: da questo accordo, infatti, derivano importanti conseguenze sul piano giuridico e una serie di vantaggi a seconda del ceto sociale di appartenenza[162].

Considerato che spesso la ragazza si sposava «molto presto, persino in età prepuberale»[163], solo in età successiva verrà stabilita un'età minima: il *princeps* Augusto, infatti, nel suo programma teso alla moralizzazione dei *mores* e a offrire sostegno alle famiglie, fissa per le fanciulle l'età minima del matrimonio ai dodici anni[164]. Tuttavia, «poiché nei casi tipici il menarca compariva a tredici o quattordici

[154] *Ibid*., p. 38.
[155] Tertulliano, *Apologeticum*, 42, 5.
[156] F.R. Nocchi, *Morte e rinascita simbolica: il cambio d'abito*, cit., pp. 183-184.
[157] J.-P. Néraudau, *Il bambino nella cultura romana*, cit., p. 39.
[158] F.R. Nocchi, *Morte e rinascita simbolica: il cambio d'abito*, cit., p. 184.
[159] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., pp. 482-483.
[160] J.-P. Néraudau, *Il bambino nella cultura romana*, cit., p. 45.
[161] E. Cantarella, *Passato prossimo*. *Donne romane da Tacita a Sulpicia*, cit., p. 58.
[162] E. Volterra, *Istituzioni di diritto privato romano*, La Sapienza, Roma 1972; Y. Thomas, *La divisione dei sessi nel diritto romano*, in G. Duby, M. Perrot, *Storia delle donne*, vol. 1, *L'Antichità*, a cura di P. Schmitt Pentel, cit., pp. 103-176.
[163] R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini*, cit., p. 183.
[164] K. Hopkins, *The Age of Roman Girls at Marriage*, in «Populations Studies», 18 (1965), pp. 309-327; S. Tafaro, *Pubes e viripotens nella esperienza giuridica romana*, Cacucci, Bari 1988.

anni», alcuni matrimoni continuavano ad avere luogo prima che la fanciulla fosse diventata effettivamente donna[165].

Con la cerimonia degli *sponsalia*, in occasione della quale il futuro marito dona alla ragazza l'*anulus pronubus* ("anello di fidanzamento")[166], ella viene promessa sposa, anche molti anni prima che il matrimonio si celebri[167]. Considerato come un «dovere civico»[168] dal quale dipende il futuro dell'*Urbs*, non è insolito che le fanciulle provenienti da famiglie abbienti trovino marito anche per i matrimoni successivi al primo, soprattutto poiché nei ceti elevati «le donne erano meno numerose degli uomini»[169].

Se la *confarreatio*, ossia la divisione di una focaccia di farro tra i due sposi, diffusa soprattutto in età arcaica[170], sancisce per entrambi l'assunzione simbolica dei «medesimi diritti e dei medesimi doveri nei confronti dell'impegno familiare»[171], con la *coemptio* viene stabilito un vero e proprio acquisto della moglie, come se si trattasse di un qualunque bene commercializzabile.

Il giorno prima del suo trasferimento nella casa del futuro marito, la fanciulla, dunque, lascia per sempre la *praetexta*[172], per infilarsi una tunica sulla quale avrebbe indossato «la veste da sposa»[173].

Anche per la ragazza, dunque, l'abbandono dell'infanzia è correlato a una serie di rituali che prevedono il cambio dell'abito, quasi si tratti di sancire, anche per quanto riguarda il vestiario, la necessità di liberarsi di un "involucro" ormai obsoleto per

---

[165] S.B. Pomeroy, *La matrona romana alla fine della Repubblica e all'inizio dell'impero*, cit., p. 174. Proprio per questo, in età imperiale, il medico Sorano fornisce dei consigli su come anticipare il menarca. Cfr. J.-P. Néraudau, *Il bambino nella cultura romana*, cit., p. 45.

[166] R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini*, cit., p. 134. Per approfondire, si veda C. Fayer, *L'anulus pronubus*, in AA.VV., *Scritti offerti a Raffaele Laporta*, Il Vecchio Faggio, Chieti 1990, pp. 313-320.

[167] A.M. Casani, *Donna e società. Spose e madri a Roma*, cit., p. 213.

[168] R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini*, cit., p. 134.

[169] S.B. Pomeroy, *La matrona romana alla fine della Repubblica e all'inizio dell'impero*, cit., pp. 174-175: «Come in Grecia, questa sproporzione era causata dalla minor durata della vita delle femmine, il cui numero si assottigliava sensibilmente al raggiungimento del periodo della fertilità. C'erano in più i fattori dell'infanticidio selettivo e dell'esposizione delle femmine neonate e – forse più importante – una tendenza, sfuggente ma dominante, a dare ai ragazzi un trattamento preferenziale. Ciò può essere dedotto da una legge, attribuita a Romolo, che prescriveva ai padri di allevare tutti i figli maschi ma solo la prima delle femmine».

[170] G. Geraci, A. Marcone, *Storia romana*, cit., p. 31.

[171] R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini*, cit., p. 134.

[172] L'abbandono della toga, utilizzata anche dalle bambine, rappresenta simbolicamente «la perdita di purezza a causa dell'incontro con la sessualità». Cfr. F. R. Nocchi, *Morte e rinascita simbolica: il cambio d'abito*, cit., p. 188.

[173] J.-P. Néraudau, *Il bambino nella cultura romana*, cit., p. 45.

accoglierne uno nuovo, che si addice maggiormente all'identità che la fanciulla sta assumendo. Le ragazze, infatti, nascono «a nuova vita» e il cambio d'abito rappresenta «il simbolo di tale metamorfosi»[174].

Il passaggio a una nuova fase dell'esistenza, poi, prevede, come già messo in luce con l'accenno agli antichi riti, la consacrazione degli oggetti dell'infanzia alla divinità, per evidenziare il definitivo abbandono di questa prima stagione dell'esistenza. *Veneri donatae a virgine pupae*[175]: le bambole, principale gioco che le bambine hanno utilizzato fin dall'infanzia e prefigurazione del loro ruolo di madri, vengono offerte a Venere, dea dell'amore e della bellezza. Privandosi di quell'oggetto che più di tutti rappresenta il *ludus* femminile per eccellenza – tanto che le bambole sono state ritrovate anche nelle tombe di ragazze morte prematuramente, prima che raggiungessero l'età da marito – offrono, a livello simbolico, una prova tangibile del fatto che le fanciulle sono ormai pronte a compiere quel passo grazie al quale, una volta diventate madri, le vedrà occuparsi di *infantes* in carne e ossa.

Tra le *insignia pueritiae* di cui si liberano, si annoverano anche le *reficulae*, cioè le reticelle per capelli, e le *strophia*, cioè le fasce mammarie; infine, le *maniae mollae*, cioè le bambole di stoffa e le *pilae*, cioè le palle[176], consacrate ai Lari, divinità incaricate di vegliare sull'ambiente domestico (*Lares familiares*) e sui crocicchi (*Lares compitales*).

Il giorno immediatamente precedente al matrimonio, «si dava vita a una cerimonia che ricalcava quella relativa all'assunzione della toga *virilis* da parte dei maschi, configurandosi ambedue come riti di passaggio»[177]. Nella notte, la fanciulla indossa una tunica bianca e sistema la chioma all'interno di una rete di colore rosso-arancione. Come fa notare Anna Pasqualini: «un elemento caratteristico dell'abbigliamento della nubenda era il *nodus herculeus* o *herculaneus*, una cintura (*cingillum*) con doppio nodo difficile da sciogliere, che impegnava il marito, assistito per la bisogna da *luno Cinxia*, nella prima notte di nozze»[178].

[174] F.R. Nocchi, *Morte e rinascita simbolica: il cambio d'abito*, cit., p. 193.
[175] Persio, *Saturae*, 2, 70. Per approfondire si veda F.R. Nocchi, *Morte e rinascita simbolica: il cambio d'abito*, cit., pp. 190-191.
[176] A. Pasqualini, *Madri e figli nei riti di passaggio dell'Antica Roma*, cit., p. 19.
[177] R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini*, cit., pp. 136-137.
[178] A. Pasqualini, *Madri e figli nei riti di passaggio dell'Antica Roma*, cit., p. 19.

La mattina seguente, preparandosi per quello che coincide ormai con il giorno delle nozze, la fanciulla cambia ancora una volta abito e accessori: lo sposo le suddivide i capelli in sei ciocche (*sex crines*) e il *flammeus*, un lungo velo arancione o rosso, la avvolge – rappresentando simbolicamente l'impossibilità di divorziare –, insieme a decorazioni floreali a cui si attribuivano «poteri afrodisiaci e fecondativi»[179].

Nella casa della sposa, in mattinata, ha luogo la cerimonia con la quale viene sancito il legame che, da questo momento in poi, la unisce al marito[180]. Anche i *maiores* sono resi partecipi di questo evento, che si svolge nei pressi delle loro *imagines*[181]. Stipulato il contratto matrimoniale, si giunge «al momento culminante del rito e cioè alla *dextrarum iunctio* con l'ausilio e la supervisione della pronuba, una matrona, sposata una sola volta, la cui presenza era di buon auspicio per la durata del matrimonio»[182].

Dopo il banchetto, la sposa è pronta compiere quel gesto che, in origine, caratterizza le supplici, ovvero abbracciare le ginocchia materne, attorno alle quali si stringe, come gesto d'addio: lo sposo, poi, «la strappava dall'abbraccio in simbolo di ratto, […]; ella lo seguiva docilmente, stringendo tra le mani un fuso e una conocchia, affiancata da due bambini[183] (che non dovevano essere orfani, altrimenti invece che beneaugurali sarebbero stati di cattivo auspicio)»[184] e si prepara a fare il suo ingresso *in domum mariti*. Riguardo la parola misteriosa – "*Thalassius*" – che viene pronunciata dalla folla che segue il corteo matrimoniale, l'interpretazione è controversa[185]: «è probabile, tuttavia, che il grido vada connesso con la filatura, l'unica mansione alla

[179] R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini*, cit., p. 137.
[180] Si ricordi che «a lungo l'enfatizzazione di alcuni effetti del matrimonio romano legittimo contratto da individui liberi (*iustae nuptiae*, *iustum matrimonium*) che interferiscono con il diritto (nascite, adozioni, arrogazioni, eredità, lasciti) lo ha fatto erroneamente immaginare come un atto pubblico rigidamente formalizzato, in forte analogia con l'istituto matrimoniale delle società moderne». Al contrario, esso si configurava più «come una questione privata», per la quale «non occorrevano pubblici ufficiali, civili o religiosi che fossero, non occorrevano documenti di sorta; erano sufficienti dei testimoni. L'unico aspetto da mettere in chiaro era quello patrimoniale, del resto nella maggior parte dei casi uno dei principali motivi dell'unione». Cfr. R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini*, cit., p. 133.
[181] Seneca, *Controversie*, 7, 6, 10.
[182] A. Pasqualini, *Madri e figli nei riti di passaggio dell'Antica Roma*, cit., p. 20.
[183] In realtà, ci sono opinioni controverse: secondo Anna Pasqualini, in base a quanto riportato da Festo (p. 282 L) si trattava di «tre fanciulli patrimi e matrimi, cioè con ambedue i genitori viventi, di cui due la tenevano per mano e il terzo la precedeva con una torcia fatta di biancospino, pianta particolarmente adatta ai matrimoni perché scacciava gli spiriti maligni». *Ibid*., pp. 20-21.
[184] R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini*, cit., pp. 137-138.
[185] C. Fayer, *La familia romana: aspetti giuridici e antiquari*, vol. 3, *Sponsalia, matrimonio, dote*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2005, pp. 517-521.

quale era destinata la matrona»[186]. Interessante, a questo proposito, notare due aspetti in particolare: da un lato, la presenza del *tópos* (τόπος) del rapimento della fanciulla, associato alle nozze, segno che il matrimonio implica una rottura con la famiglia d'origine. Proprio per questo, infatti, il marito la allontana dalle braccia della madre, la figura che fino a quel momento si è occupata della sua educazione, rappresentando per lei un punto di riferimento che, da questo momento in poi, sarà invece incarnato dal marito stesso. Dall'altro lato, appare significativa la presenza del fuso e della conocchia, prefigurazione dell'arte del *lanificium*, a cui ella dedicherà la sua esistenza, e dei bambini, che ricordano che la finalità principale che motiva l'unione tra i due novelli sposi rimane il concepimento di futuri *cives* romani.

Anche i gesti successivi assumono uno specifico valore simbolico: il corteo degli amici dello sposo che li accompagnano con canzonette è teso a porre in risalto la virilità dell'uomo, mentre le noci gettate sugli sposi rappresentano un augurio di fecondità[187].

Prima di entrare nella nuova casa, il marito raccoglie le noci lanciate[188], mentre la moglie decora la porta con bende di lana e olio, che richiamano nuovamente il *lanificium*. Compiuti questi rituali, la sposa ripete la nota frase «*ubi tu Gaius ego Gaia*»: benché si tratti di un'affermazione, divenuta presto desueta[189], la cui interpretazione risulta tutt'ora complessa, è possibile che sia da porre in relazione all'avvenuta trasformazione che le nozze hanno sancito per la *virgo*. Infatti, da questo momento in poi, la figura femminile «abbandona il suo nome per assumerne un altro», sottolineando così «la nuova posizione della sposa romana, totalmente integrata nella nuova famiglia, anche nella personale nomenclatura»[190].

Tale passo, tuttavia, non è sufficiente per sancire il pieno riconoscimento dell'identità della donna, che avverrà solo quanto diverrà a sua volta *mater*: dal momento che il dovere civico e politico è quello di generare futuri *cives*, la sterilità costituisce un vero e proprio «dramma per la coppia romana»[191]. Inoltre, fin dall'età repubblicana, i Romani sono costretti a confrontarsi con un serio problema, ovvero

[186] A. Pasqualini, *Madri e figli nei riti di passaggio dell'Antica Roma*, cit., p. 20.
[187] Catullo, *Carmina*, 61, 62; E. Cantarella, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, cit., p. 78.
[188] Per approfondire C. Fayer, *La familia romana: aspetti giuridici e antiquari*, vol. 3, *Sponsalia, matrimonio, dote*, cit., pp. 526-529.
[189] E. Cantarella, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, cit., p. 78.
[190] A. Pasqualini, *Madri e figli nei riti di passaggio dell'Antica Roma*, cit., p. 21.
[191] F. Cenerini, *La donna romana*, cit., p. 86.

quello della denatalità: proprio per ovviarvi, «il censore Q. Cecilio Metello Macedonico aveva pronunciato un'orazione *de prole augenda* nel 131 a.C., in favore del matrimonio obbligatorio al fine di incrementare le nascite, già oggetto di polemica presso i contemporanei»[192]. Infatti, di fronte anche alla diminuzione della fecondità che si registra fin dal II secolo a.C., il matrimonio viene ancor più incentivato[193].

2.6. *Claudia, un "exemplum" di donna vissuta in età repubblicana*

I modelli ideali proposti dal mito[194] e il percorso femminile che trova compimento nel rito, in particolare in quello nuziale, sono riscontrabili nell'esistenza delle matrone romane di cui le fonti hanno tramandato memoria. Da questo punto di vista, appare interessante soffermarsi su una celebre iscrizione, risalente al II secolo a.C.[195], ritrovata sul sepolcro di una donna di nome Claudia, che ricostruisce, tratteggiandolo tramite brevi cenni, l'itinerario di vita di questa *mulier*.

In una fase storica in cui Roma sta vivendo, tramite le conquiste di molti territori ellenistici e non solo[196], «un consistente afflusso di ricchezze nelle mani di pochi, un ampliamento degli orizzonti e delle occasioni di sfruttamento e di mercato, un'enorme massa di schiavi, una massiccia penetrazione di schemi e idee greche»[197], il profilo femminile ricalca quegli elementi tradizionali, definiti come veri e propri *tópoi* (τόποι) fin dall'età alto-repubblicana, quali l'essere "la regina della casa", "dal parlare moderato e sommesso", "casta e modesta", che appaiono nelle iscrizioni come degli attributi «senza tempo»[198]. Infatti, all'«inizio dell'età repubblicana, fu elaborato un modello

[192] *Ibid*., p. 89.
[193] S.B. Pomeroy, *La matrona romana alla fine della Repubblica e all'inizio dell'impero*, cit., p. 176.
[194] Livio definisce i racconti posti in apertura della sua opera come *fabulae*. Cfr. Tito Livio, *Ab Urbe condita*, *prefazione*, 6, p. 224.
[195] Questo elogio funebre, «il più antico testimoniato epigraficamente», delinea «il perfetto modello femminile romano». Cfr. F. Lamberti, *Donne romane fra Idealtypus e realtà sociale. Dal "domum servare" e "lanam facere" al "meretricio more vivere"*, in «Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto», 4 (2014), pp. 61-84, p. 62.
[196] Si ricordi che Roma tra III e II secolo a.C. è impegnata nella conquista del Mediterraneo: si pensi alle guerre contro Taranto e Pirro (280-275 a.C.), alle tre guerre contro Cartagine (264-241 a.C., 218-202 a.C., 149-146 a.C.), alle guerre illiriche (230-33 a.C.), alla guerra siriaca (192-188 a.C.) e alle guerre macedoniche (214-205 a.C., 200-197 a.C., 171-168 a.C., 149-148 a.C.).
[197] G. Geraci, A. Marcone, *Storia romana*, cit., p. 123.
[198] F. Lamberti, *Donne romane fra Idealtypus e realtà sociale. Dal "domum servare" e "lanam facere" al "meretricio more vivere"*, cit., p. 61.

femminile idealizzato, a cui le matrone, per potere usufruire della piena integrazione sociale, dovevano rigorosamente attenersi»[199]. Tale modello ideale di donna

> è tratteggiato in letteratura, ma principalmente nelle iscrizioni laudatorie: negli epitaffi in particolare esso è costante, a partire almeno dal II sec. a.C. Si tratta di un "archetipo" muliebre tipico della *nobilitas*, ma diffuso anche in classi meno abbienti. La "donna ideale", in Roma antica, è una buona moglie e una madre esemplare (là dove il matrimonio sia stato "coronato" dalla presenza di figli), modesta nel proporsi – ossia contenuta sia nella parola che nell'abbigliarsi –, affabile, pudica, obbediente, assidua al telaio, dotata di virtù domestiche in senso ampio[200].

Questi elementi emergono chiaramente nell'iscrizione qui presa in considerazione, che sintetizza i momenti che hanno scandito la vita di questa donna, ponendo in risalto, accanto al suo ruolo di moglie e madre, la centralità dell'arte del *lanificium*.

> Hospes quod deico paullum est, asta ac pellege.
> Heic est sepulcrum hau pulcrum pulcrai feminae.
> Nomen parentes nominarunt Claudiam.
> Suom mareitum corde deilexit sovo.
> Gnatos duos creavit: horunc alterum
> in terra linquit, alium sub terra locat.
> Sermone lepido, tum autem incessu commodo.
> Domum servavit, lanam fecit. Dixit. Abei[201].

Il primo elemento che viene sottolineato è la sua bellezza, accanto alla quale è posta in rilievo l'eleganza nel conversare: traspare, così, implicitamente una differenza rispetto

[199] F. Cenerini, *Sessualità e imperium: la trasgressione femminile alla fine dell'età repubblicana*, «Lectora», 18 (2012), p. 100.
[200] F. Lamberti, *Donne romane fra Idealtypus e realtà sociale. Dal "domum servare" e "lanam facere" al "meretricio more vivere"*, cit., p. 61.
[201] «Straniero, ho poco da dire: fermati e leggi. Questo è il sepolcro non bello d'una donna che fu bella. I genitori la chiamarono Claudia. Amò il marito con tutto il cuore. Mise al mondo due figli: uno lo lascia sulla terra, l'altro l'ha deposto sotto terra. Amabile nel parlare, onesta nel portamento, custodì la casa, filò la lana. Ho finito. Va' pure». Cfr. CIL, VI, 15346 = ILS, 8403; L. Storoni Mazzolani (a cura di), *Iscrizioni funerarie romane*, Rizzoli, Milano 1991.

alle figure di Tacita Muta e Angerona. Se, infatti, entrambe invitavano al silenzio, Claudia, invece, si pone come un *exemplum* da imitare per l'uso attento e corretto della parola. Oltre al *sermone lepido*, la protagonista si contraddistingue, inoltre, per la cura nell'abbigliamento, a cui è legata la sua rispettabilità[202].

Due, poi, solo le tappe principali che l'iscrizione pone in risalto, in quanto scandiscono la sua vita come quella delle altre donne romane: da un lato il matrimonio (*suom mareitum corde deilexit sovo*), dall'altro la maternità (*gnatos duos creavit*)[203]. Infatti, come già ricordato, «il matrimonio romano, legalmente valido se avveniva tra titolari del relativo diritto (*conubium*), aveva come scopo primario la procreazione di figli legittimi (*procreandorum liberorum causa*), destinati a divenire *cives*, cittadini romani»[204]. L'aspetto interessante è rappresentato dal fatto che traspare implicitamente la fedeltà nei confronti del marito, ma anche il genuino sentimento d'amore che la lega a quest'ultimo, tanto che l'iscrizione riporta che *suom mareitum corde deilexit sovo*[205]. Emerge, così, implicitamente che la "misura" e la moderazione, che contraddistinguono la sua parola e il suo abbigliamento, fondano anche la relazione con il marito, sempre in nome di quell'ideale di *pudicitia* tipico della donna romana[206].

La *maternitas*, poi, che per la figura femminile assume la stessa importanza che per l'uomo ha il trionfo militare o politico, rappresenta nella vita di Claudia una tappa centrale a cui fa riferimento l'epigrafe, nella quale si riporta che *gnatos duos creavit*[207].

---

[202] Infatti, *tunica*, *stola* e *palla* – una sorta di velo che, utilizzato fuori casa, copre il capo – rappresentano gli abiti distintivi della matrona romana e, insieme ai gioielli, testimoniano «lo *status* giuridico-sociale della donna». Cfr. F. Cenerini, *La donna romana*, cit., p. 22. Si veda anche R. Berg, *Wearing wealth. Mundus muliebris and ornatus as status markers for women in Imperial Roman Empire*, in P. Setala, R. Berg *et alii* (a cura di), *Women, Wealth and Power in the Roman Empire*, Institutum Romanum Finlandae, Roma 2002, pp. 15-73. Inoltre, la donna, secondo i Romani, non deve possedere gioielli in quantità eccessiva né sfoggiarli smodatamente: nota, infatti, è la critica mossa dai *cives* contro il lusso femminile , che non fa altro che allontanare la *mulier* dai suoi doveri familiari. Cfr. D. Augenti, *Momenti e immagini della donna romana*, Quasar, Roma 2007, p. 189.

[203] F. Cenerini, *La donna romana*, cit., p. 19.

[204] *Ibid*., p. 20.

[205] Dall'epigrafe non è possibile stabilire se la scelta del marito sia stata effettuata direttamente da Claudia: tuttavia, come noto, essa dipendeva generalmente da «decisioni altrui, per lo più paterne». Cfr. R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini*, cit., p. 133.

[206] F. Lamberti, *Donne romane fra Idealtypus e realtà sociale. Dal "domum servare" e "lanam facere" al "meretricio more vivere"*, cit., p. 67.

[207] I figli, secondo un'espressione di Properzio, rappresentano *feminei merces extrema triumphi*. Cfr. Properzio, *Elegie*, 4, 71. L'idea che la maternità sia il fulcro attorno al quale ruota la vita delle figure femminili costituisce un *tópos* (τόπος) ricorrente anche nei secoli successivi, come dimostra quanto riporta Ausonio (*Epitaffi*, 35) nel IV secolo d.C. in un epitaffio nel quale viene ripercorsa tutta l'esistenza della defunta, Anicia, dall'*infantia* alla morte. Nel testo vengono utilizzati una serie di verbi che ne esemplificano le tappe fondamentali: *lactavit* ("succhiò il latte"), *adolevit* ("crebbe"), *nupsit* ("si sposò"),

Infatti, il ruolo femminile «si struttura sui due poli della presenza domestica e della funzione procreativa all'interno del matrimonio»[208].

Infine, l'espressione *domum servavit, lanam fecit*, riportata nell'ultima riga, riassume i compiti femminili, tra i quali, come evidenziato già nell'analisi della vicenda di Lucrezia, la filatura occupa un posto di primo piano, come avverrà per tutta la storia di Roma[209].

Gli elementi qui richiamati facendo riferimento a Claudia – dal silenzio, al portamento e all'abbigliamento ideale – rientrano, insieme alla filatura e alla cura della casa, tra i *tópoi* (τόποι) che ricorrono in una molteplicità di iscrizioni, nelle quali vengono tratteggiate le virtù della defunta: un aspetto interessante è che tali attributi non identificano solo le appartenenti ai ceti più elevati, bensì sono rintracciabili anche nei monumenti funebri di liberte, a testimonianza di quanto queste qualità identificassero le figure femminili a prescindere dal loro ceto sociale[210]. *Lanifica*, *pia*, *pudica*, *casta*, *domiseda* sono, appunto, «gli aggettivi che tornano con maggiore frequenza»[211] nelle iscrizioni dedicate alle donne, molte delle quali morte in giovane età. Anche i corredi funerari femminili, inoltre, dal periodo arcaico fino all'età imperiale, sono costituiti da fusi, conocchie e pesi da telaio, oggetti che, talvolta rappresentati anche direttamente sulle iscrizioni, costituiscono dei «veri e propri paralleli iconografici dell'espressione *lanam fare*»[212].

Francesca Cenerini, comparando una serie di epigrafi, ha posto in luce il fatto gli attributi siano sempre i medesimi: «casta, cioè che ha rapporti sessuali solo all'interno del matrimonio a fini procreativi; *pudica*, modesta e riservata; *pia*, dedita alle pratiche

---

concepit ("concepì un figlio"), *peperit* ("partorì") e *obivit* ("morì"). Cfr. F. Cenerini, *La donna romana*, cit., p. 92; A.M. Casani, *Donna e società. Spose e madri a Roma*, cit., pp. 213-222

[208] F. Lamberti, *Donne romane fra Idealtypus e realtà sociale. Dal "domum servare" e "lanam facere" al "meretricio more vivere"*, cit., p. 68. Cfr. anche P. Giunti, *Il ruolo sociale della donna romana di età imperiale: tra discriminazione e riconoscimento*, in «Index», 40 (2012), pp. 342-379, p. 349.

[209] In età augustea, ad esempio, celebre è l'esempio del *princeps* che, ritenendo che proprio questa attività dovesse spettare alle donne romane, comprese quelle appartenenti alla sua *familia*, non voleva indossare vesti che non fossero state preparate *ab sorore et uxore et filia neptibusque* ("dalla sorella, dalla moglie, dalla figlia e dalle nipoti"). Cfr. Svetonio, *Vita di Augusto*, 73. F. Cenerini, *La donna romana*, cit., p. 26.

[210] Ad esempio nell'epigrafe di Allia Potestas, una liberta vissuta tra I e II secolo d.C. (CIL VI, 3765), ricorrono i medesimi attributi che qualificano la figura femminile ideale: «*fidissima*, *custos*, instancabile nel lavorare la lana, *esiguo sermone*». Cfr. F. Cenerini, *La donna romana*, cit., p. 25.

[211] E. Cantarella, *L'ambiguo malanno*, cit., p. 198.

[212] F. Cenerini, *La donna romana*, cit., p. 27. Cfr. anche L. Larsson Lovén, *Lanam fecit. Woolworking and female virtue*, in L. Larsson Lovén, A. Strömberg (a cura di), *Aspects of Women in Antiquity. Proceedings of the First Nordic Symposium on Women's Lives in Antiquity* (Göteborg, 12-15 june 1997), Paul Amstroms Forlag, Jonsered 1998, pp. 85-95.

del culto e al rispetto della tradizione del *mos maiorum*, considerato l'unico codice morale di comportamento valido per i Romani; *frugi*, semplice e onesta; *domiseda*, che sta in casa; *lanifica*, che sta al telaio»[213], a testimonianza che tale modello caratterizza la figura femminile romana senza limiti né temporali – attraversa, infatti, tutte le epoche, dall'età arcaica a quella tardo-imperiale – né spaziali, tanto che è riscontrabile anche nelle province, soprattutto in quelle, come la Spagna, in cui la romanizzazione è più incisiva[214].

2.7. *Cornelia e Sempronia: un confronto tra due "mulieres et matres" di età repubblicana*

Dopo aver seguito, dunque, l'itinerario di una fanciulla dall'infanzia al matrimonio, è opportuno porre l'attenzione sul profilo della *uxor*, per la quale, come già sottolineato, la maternità rappresenta un evento centrale.

Due sono le protagoniste qui prese in considerazione: da un lato Cornelia (ca. 189-110 a.C.)[215], figlia di Scipione l'Africano e moglie di Tiberio Sempronio Gracco, dall'altro Sempronia, moglie di Decimo Giunio Bruto, console nel 77 a.C., e madre di Decimo Giunio Albino che partecipò all'assassinio di Cesare nel 44 a.C.

Se Cornelia, madre dei Gracchi, incarna un *exemplum* positivo che la consacra a «modello paradigmatico di ogni virtù femminile consegnato ai posteri»[216], la seconda, vissuta probabilmente in età tardo repubblicana, invece, viene ritratta da Sallustio (86-34 a.C.) come una figura negativa, che rovescia l'immagine ideale della matrona romana.

Per comprendere al meglio il profilo di queste protagoniste, occorre tenere presente il contesto storico-culturale in cui esse si collocano. Entrambe – si vedrà – sono due donne colte, elemento che le fonti pongono in risalto.

---

[213] F. Cenerini, *La donna romana*, cit., p. 33.

[214] Come fa notare F. Cenerini (*ibid*., p. 35): «Le virtù femminili sono sempre le stesse anche quando il cristianesimo si avvierà a diventare la religione dell'impero: *cara, pia, deditaque marito* sono gli attributi che caratterizzano anche in questa fase storica la donna. Rispetto alle iscrizioni pagane, cambiano totalmente i motivi del conforto: si chiede all'anima della defunta di pregare per i parenti rimasti sulla terra, così come i vivi pregano per i morti, in attesa del ricongiungimento ultraterreno».

[215] Per approfondimenti sulla figura di Cornelia si rimanda a C. Petrocelli, *Cornelia, la matrona*, in A. Fraschetti (a cura di), *La storia al femminile. Roma antica*, cit., pp. 20-62.

[216] F. Cenerini, *La donna romana*, cit., p. 36.

Infatti, a seguito dell'espansione economico-sociale e della fitta rete di burocratizzazione che Roma vive nel pieno dell'età repubblicana (II secolo a.C.)[217], appare sempre più necessario ampliare il numero di coloro che dispongano delle tecniche elementari per leggere e scrivere[218]: proprio questo periodo, infatti, rappresenta «il grande spartiacque tra oralità e alfabetismo», in cui «la parola scritta sostituisce sempre più di frequente quella orale nel dibattito politico e nella propaganda elettorale»[219].

Tali aspetti hanno dei risvolti anche sulla figura femminile che, a partire dall'età repubblicana, vede ampliarsi la possibilità di ricevere un'istruzione, nonché di coltivare i propri interessi intellettuali[220]: sebbene sia chiaro che questa possibilità rimanga sempre strettamente correlata con lo *status* della *familia* di provenienza[221] e, in ogni caso, non preveda «un progetto educativo mirato»[222], si fa strada per la *puella* l'opportunità di non rimanere esclusa dall'ampia «diffusione sociale dell'alfabetismo»[223].

Per questo periodo storico, le fonti fanno riferimento a tre livelli di istruzione, dall'elementare a quello più elevato, a cui «hanno accesso solo i più abbienti e /o i più dotati»[224]. Al *ludus litterarius*[225], in particolare, è affidato il compito di occuparsi

---

[217] Si ricordi, infatti, che con la «rivoluzione spirituale del secondo secolo», provocata dalle trasformazioni profonde causate dall'invasione romana di molti territori ellenistici – emblematica fu l'annessione nel 132 a.C. del regno di Pergamo – si verificarono progressivi e irreversibili cambiamenti in campo culturale ed anche educativo, tali da vedere contrapposte al "vecchio" *mos maiorum* nuove idealità "ellenizzate". Se è pur vero che i primi contatti con la civiltà greca erano avvenuti secoli addietro, dapprima indirettamente tramite gli Etruschi e più tardi con la conquista delle terre della Magna Grecia, ora si trattò di un processo di incontro/scontro fra due modelli formativi diametralmente opposti, quello della *romanitas* dei padri e quello di una civiltà cosmopolita, quest'ultima in grado di offrire alle nuove generazioni un vasto richiamo su diversi fronti: linguistico, artistico, coreutico-musicale». Cfr. E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., pp. 66-67; H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 498.

[218] R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini*, cit., p. 259.

[219] *Ibidem*.

[220] E. Cantarella, *L'ambiguo malanno*, cit., p. 208.

[221] Infatti, Cenerini fa notare che «si tratta comunque, […], di un fenomeno molto circoscritto, limitato nel tempo e nel numero, appannaggio esclusivo delle élite cittadine». Cfr. F. Cenerini, *La donna romana*, cit., p. 37.

[222] E. Cantarella, *L'ambiguo malanno*, cit., p. 208.

[223] G. Cavallo, *Donne che leggono, donne che scrivono*, in AA.VV., *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, a cura di R. Raffaelli, Arti Grafiche Editoriali, Ancona 1995, pp. 517-526, p. 520.

[224] F. Lamberti, *Doctae puellae: alcuni esempi di istruzione femminile*, cit., pp. 39 ss. Infatti, è noto come fra repubblica e principato vi fossero «almeno, tre livelli di istruzione».

[225] Si ricordi che, come hanno fatto notare alcuni studiosi, tra cui A. D. Booth e W. V. Harris, le tre tappe che scandiscono il percorso educativo dei fanciulli romani non vanno intese in maniera rigida né appaiono particolarmente chiare e definite prima del II secolo a.C. Cfr. A. D. Booth, *Elementary and Secondary Education in Roman Empire*, «Florilegium», 1 (1979), pp. 1-14; W. V. Harris, *Lettura e istruzione nel*

dell'istruzione elementare, rivolta ai ragazzi e alle ragazze dai sette ai dodici anni, grazie alla quale essi imparano a leggere, a scrivere e a fare di conto. Dai dodici anni è previsto l'insegnamento secondario, a cura del *grammaticus* che li avvia allo «studio teorico della buona lingua e alla spiegazione dei poeti classici»[226]. Tuttavia, occorre tenere in considerazione che, se «fino al compimento dell'istruzione grammaticale l'accesso è aperto anche alle ragazze, alle quali è consentito l'accesso alle scuole primarie per l'acquisizione di una istruzione "enciclopedica"» [227], i soli maschi possono frequentare la scuola di retorica, dove il *rhetor* si occupa di impartire l'insegnamento dell'arte oratoria[228]. Infatti, nella società romana «gli studi approfonditi fanno parte dei privilegi della classe dominante»[229] e, mentre i ragazzi si dedicano allo studio di tali campi del sapere, le *puellae* – per le quali il processo di istruzione non è finalizzato a «preparare una donna, pur di alto lignaggio, a una carica o a un ruolo pubblico ufficiale»[230] – hanno già compiuto il passo verso il matrimonio[231]. È bene ricordare che le fanciulle appartenenti alle famiglie più facoltose hanno la possibilità di approfondire i loro studi, grazie a «*paedagogi* privati»[232], che consentono loro di acquisire conoscenze ben più complesse di quelle dispensate dal *ludus litterarius* nel primo livello di istruzione, come dimostrano gli esempi qui considerati.

2.7.1 *Cornelia*

Cornelia, madre dei Gracchi, è ricordata per la dedizione con cui si occupò della famiglia e dei figli, nonché per il suo *doctissimo sermo*[233] e per le doti letterarie: ella,

---

mondo antico, Laterza, Roma-Bari 1991. Inoltre, per quanto riguarda la terminologia, è frequente riferirsi al maestro del primo livello tramite i termini *magister ludi* e *litterator*.

[226] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 562. Sull'insegnamento secondario si vedano le pp. 561-572.

[227] L. Canfora, *L'educazione*, in E. Gabba, A. Schiavone (a cura di), *Storia di Roma*, IV, *Caratteri e morfologie*, Einaudi, Torino 1989, pp. 735-770 e in particolare p. 761.

[228] Sull'insegnamento superiore: *Ibid*., pp. 574-585; G. M. Piccolino, *La regola educativa di S. Gerolamo. Esempi di institutio christiana nell'Epistolario geronimiano* (Ep. 107 e 128), «Theological Quarterly» 81, 2 (2021), pp. 465-475, p. 467; R. Lanfranchi, J. M. Prellezo, *Educazione, scuola e pedagogia nei solchi della storia*, vol. 1, *Dall'educazione antica al secolo del metodo*, LAS, Roma 2008, pp. 150-164.

[229] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 560.

[230] F. Cenerini, *La donna romana*, cit., p. 38.

[231] S.B. Pomeroy, *La matrona romana alla fine della Repubblica e all'inizio dell'impero*, in S.B. Pomeroy, *Donne in Atene e Roma*, cit., p. 180.

[232] F. Lamberti, *Doctae puellae: alcuni esempi di istruzione femminile*, cit., p. 43.

[233] Cicerone, *Bruto*, 104, 211.

infatti, «si distinse – oltre che per nobiltà di lignaggio e doti comportamentali – soprattutto per le capacità di cui seppe dar prova in ambito culturale»[234].

Ella presenta così un profilo articolato: se, da un lato, si pone in diretta continuità con quel modello ideale di *mulier* e *mater*, dall'altro rivela un'eccezionalità. In questa celebre figura, infatti, sono racchiusi i medesimi *tópoi* (τόποι) che, fin dalle origini di Roma, qualificano la matrona romana: compiuto il passaggio più importante nell'esistenza femminile, ossia il matrimonio, ella vede riconosciuta pienamente la sua identità di sposa, in quanto diviene madre di ben dodici figli, solo tre dei quali raggiungono l'età adulta. La tradizione, infatti, è concorde nell'attribuire a Cornelia «una fecondità quasi eccezionale»[235], grazie alla quale giunge a incarnare in maniera particolarmente significativa l'ideale della *maternitas*, «simbolo di fertilità e di disciplina»[236], ancor più se si considera l'attenzione che riservò alla cura dei suoi figli, per lei ben più preziosi di qualsiasi gioiello sfoggiato tradizionalmente dalle matrone più facoltose[237].

Ella, inoltre, è celebre per un utilizzo corretto della parola, reso possibile dall'ampia cultura di cui dispone, che la rendono una figura singolare[238].

Benché le notizie riguardo l'istruzione femminile siano scarse, è noto che «diverse donne romane delle classi elevate generalmente, a partire almeno dalla tarda repubblica, venivano poste in condizione di saper leggere, scrivere, e far di conto»[239]. Tuttavia,

> mentre l'istruzione dei fanciulli delle classi alte rappresentava quasi un obbligo sociale, quella delle ragazze di buona estrazione dipendeva per lo più dalla

[234] C. Petrocelli, *Cornelia, la matrona*, cit., p. 23.
[235] B. Girotti, *Le madri modello: Cornelia, Aurelia, Azia. Su Tacito, Dialogus de Oratoribus, 2, 28-29 e sul "recupero" del passato da parte di San Gerolamo*, in F. Cenerini, F. Rohr Vio (a cura di), *Matronae in domo et in re publica agentes. Spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda repubblica e primo impero*, EUT, Trieste 2016, pp. 339-352, p. 340.
[236] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia: per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 66.
[237] Valerio Massimo, IV, 4, 1.
[238] Per un approfondimento sul tema della cultura femminile, cfr. E.A. Hamelrijk, *Matrona docta. Educated Women in the Roman Elite from Cornelia to Julia Domna* [1999], Routledge, London-New York 2004.
[239] F. Lamberti, *Donne romane fra Idealtypus e realtà sociale. Dal "domum servare" e "lanam facere" al "meretricio more vivere"*, cit., p. 70; R. van den Bergh, *The Role of Education in the Social and Legal Position of Women in Roman Society*, in «RIDA», 47 (2000), pp. 351 ss. Tuttavia, come fa notare Lamberti, generalmente, nelle iscrizioni funebri che ricordano le virtù delle defunte «non viene annoverata la cultura» che eventualmente la donna possedeva.

> sensibilità delle famiglie, e quindi era sporadica, e non stabile. Là dove veniva attuata, sembrava in ogni caso non andare incontro a riprovazione sociale o a biasimo di sorta, nelle classi alte: al più era vista come una "ricercatezza", un *quid pluris* che alcune famiglie riservavano alle figlie, prima del matrimonio[240].

Cornelia rientra proprio in questa categoria di figure femminili che poterono beneficiare di un'istruzione elevata: infatti, cresciuta in un contesto che «le aveva permesso di valersi della frequentazione di intellettuali, provenienti soprattutto da Oriente, che gravitavano intorno a Scipione Africano Maggiore», rappresenta «il primo esempio nella storia di Roma antica di donna e madre famosa anche per la sua educazione»[241].

Proprio in virtù della sua preparazione[242], può seguire direttamente l'educazione dei figli, ricoprendo un importante ruolo educativo all'interno della famiglia, riconosciuto dalla società al punto che, a partire dal II sec. a.C., viene additata a «paradigma della *mater educatrix*»[243]. Se è vero che, anche nei secoli precedenti, la *mater* svolge nella *familia* romana un ruolo centrale nella crescita degli *infantes*, contribuendo alla trasmissione del *mos maiorum*, Cornelia, tuttavia, dà prova di un'azione ancor più incisiva, in quanto si fa promotrice di un programma educativo nuovo, «più aperto ai modelli greci, ma al tempo stesso irrinunciabilmente ancorato ai valori tradizionali»[244].

Ella, così, si mostra in grado di coniugare, con equilibrio, "tradizione" e "innovazione": in una fase storica in cui il processo di ellenizzazione vede affluire a

---

[240] F. Lamberti, *Donne romane fra Idealtypus e realtà sociale. Dal "domum servare" e "lanam facere" al "meretricio more vivere"*, cit., p. 72.

[241] B. Girotti, *Le madri modello: Cornelia, Aurelia, Azia. Su Tacito, Dialogus de Oratoribus, 2, 28-29 e sul "recupero" del passato da parte di San Gerolamo*, in F. Cenerini, F. Rohr Vio (a cura di), *Matronae in domo et in re publica agentes. Spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda repubblica e primo impero*, cit., p. 340.

[242] In età repubblicana, l'istruzione delle figure femminili «là dove veniva attuata, se inserita nei "canoni" tradizionali (vale a dire somministrando alle fanciulle letture morigerate e tradizionali, e conformi al *mos maiorum*), non era oggetto di biasimo». Cfr. F. Lamberti, *Doctae puellae. Alcuni esempi di istruzione femminile nelle classi medio-alte di età imperiale*, in P. Ferretti, M. Fiorentini (a cura di), *Formazione e trasmissione del sapere: diritto, letteratura e società. VI incontro tra storici e giuristi dell'antichità*, EUT Edizioni Università di Trieste, Trieste 2020, pp. 37-59, p. 43.

[243] Significativo, da questo punto di vista, anche il fatto che, in epoca successiva, Quintiliano citi Cornelia tra le figure femminili che hanno contribuito allo sviluppo dell'eloquenza dei figli: "*in parentibus vero quam plurimum esse eruditionis optaverim. Nec de patribus tantum loquor: nam Gracchorum eloquentiae multum contulisse accepimus Corneliam matrem, cuius doctissimus sermo in posteros quoque est epistulis traditus*" (*Institutio oratoria* I, 1, 6-7). Cfr. anche V. Novembri, *L'educazione delle donne nel cristianesimo antico: fra modelli tradizionali e nuovi paradigmi*, «Storia delle donne», 1 (2005), pp. 187-200, p. 189.

[244] *Ibidem*.

Roma un gran numero di nutrici, pedagoghi, maestri, grammatici, retori e filosofi greci, fa sì che i figli non acquisiscano quella "mollezza" (*truphé*, τρυφή) tradizionalmente attribuita ai Greci, che avrebbe comportato l'abbandono delle tradizioni dei *maiores*[245], bensì si pone come una guida capace di "mediare" tra due modelli differenti, per proporre ai figli un percorso educativo capace di non rifiutare *in toto* la novità. Cicerone, non a caso, nel *Brutus*, ricorda che Gracco, proprio grazie al ruolo della madre, poté disporre di una buona istruzione fin dalla fanciullezza, nonché dei migliori maestri greci[246].

Gli elementi qui citati – dalla cultura, all'uso equilibrato della parola, alla dedizione verso la famiglia e verso l'educazione dei figli e all'apertura verso la novità – concorrono ad alimentare la sua fama, testimoniata anche dal fatto che, per prima, fu ritenuta degna, in qualità di *exemplum* di matrona, di «essere raffigurata pubblicamente con una statua»[247]. Infatti, dalla fine dell'età repubblicana, fu assicurato anche alle figure femminili «l'onore del diritto d'immagine»[248] grazie all'ampia diffusione della cultura greco-ellenistica, che concesse «spazi pubblici alla rappresentazione femminile»[249]. In particolare, l'importanza di Cornelia viene riconosciuta da Ottaviano che, nel promuovere «il rifacimento e la costruzione di due edifici che fa intitolare alla sorella e alla moglie, rispettivamente la *porticus Octaviae* e la *porticus Liviae*», decide di inserire una statua che rappresenti questa celebre matrona, «*Africani f(ilia), Gracchorum (mater)*, come si legge nell'iscrizione della base, oggi conservata nei Musei capitolini. Secondo una recente interpretazione, tale statua era dedicata in origine a una dea, riqualificata a rappresentare un noto personaggio femminile dell'età repubblicana, in ossequio alla politica di Augusto volta alla valorizzazione degli

[245] R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma*, cit., pp. 198-205.
[246] Cicerone, *Brutus*, 104.
[247] Il diritto di immagine fu a lungo una prerogativa unicamente maschile. Sul valore culturale della statua dedicata a Cornelia, cfr. R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini*, cit., pp. 145 ss.; Ead., *Donne e uomini nell'educazione a Roma*, La Nuova Italia, Firenze 1991, pp. 109-119.
[248] R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini*, cit., p. 60.
[249] «Le statue femminili ascrivibili all'età repubblicana, se non pertinenti a divinità o a figure mitologiche, sono da collocarsi, infatti, quasi esclusivamente in contesto privato e (prevalentemente) funerario». Cfr. A. Valentini, *Novam in femina virtutem novo genere honoris: le statue femminili a Roma nelle strategie propagandistiche di Augusto*, in C. Antonetti, G. Masaro, A. Pistellato, L. Toniolo (a cura di), *Comunicazione e linguaggi. Contributi della Scuola di Dottorato in Scienze Umanistiche. Indirizzo di Storia antica e Archeologia*, S.A.R.G.O.N. Editrice e Libreria, Padova 2011, pp. 197-238; F. Cenerini, *Le matronae diventano Augustae: un nuovo profilo al femminile*, in F. Cenerini, F. Rohr Vio (a cura di), *Matronae in domo et in re publica agentes. Spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda repubblica e primo impero*, cit., pp. 27-28.

exempla dei *maiores*, uomini e donne»[250]. Il richiamo, durante il principato, a Cornelia, dunque, da un lato, appare motivato dal desiderio di sottolineare l'importanza di quei valori e di quei modelli da cui le *mulieres* e le *matres* di età imperiale dovevano lasciarsi ispirare, dall'altro lato, rende evidente il mutamento a cui il ruolo femminile andò incontro tra la fine dell'età repubblicana e il principato, tanto che se «l'ambito tradizionale era esclusivamente domestico, quello imperiale diventava anche pubblico e civico»[251].

Il valore esemplare di Cornelia, dunque, oltrepassa l'età repubblicana, per essere sottolineato non solo dal *princeps*, ma anche nei secoli successivi, almeno fino al IV secolo d.C.[252], come emblema di quelle virtù che la figura femminile è chiamata ad incarnare, tra cui spiccano la pudicizia (Cornelia, infatti, è nota per aver rifiutato le seconde nozze, in linea con il modello della matrona *univira*) e la capacità di assolvere al meglio il proprio ruolo di madre.

2.7.2 *Sempronia*

Sempronia, al contrario, si pone agli antipodi di Cornelia. Nel ritratto offerto da Sallustio nel *De Catilinae coniuratione*[253], infatti, traspare l'immagine di una matrona, moglie e madre, che presenta sì alcuni *tópoi* (τόποι) tradizionali, ma allo stesso tempo incarna vizi inaccettabili dalla morale romana. Appartenente anch'ella alla famiglia dei Gracchi, è nota per aver preso parte alla congiura di Catilina (63 a.C.), offrendo ai capi della cospirazione la sua casa come luogo sicuro in cui incontrarsi. Tale aspetto risulta particolarmente significativo, in quanto rende evidente come, in età tardo repubblicana, le donne diventano «compartecipi e talvolta registe» di quegli incontri che avvengono

[250] *Ibid*., p. 28.
[251] *Ibidem*.
[252] Si pensi, a questo proposito, a un autore come Gerolamo, «uno dei Padri della Chiesa più intransigenti», per il quale «l'insieme delle virtù morali e intellettuali di Cornelia sono certamente esemplari». Come sostiene Girotti, egli, infatti, «cerca, attraverso il recupero del passato, e in questo caso dell'esempio dato da Cornelia, di testimoniare un'evoluzione della *pudicitia*, dal mondo pagano a quello cristiano. Cornelia è l'esempio ideale per spiegare e convincere di uno slittamento di valore di questo concetto». Cfr. B. Girotti, *Le madri modello: Cornelia, Aurelia, Azia. Su Tacito, Dialogus de Oratoribus, 2, 28-29 e sul "recupero" del passato da parte di San Gerolamo*, in F. Cenerini, F. Rohr Vio (a cura di), *Matronae in domo et in re publica agentes. Spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda repubblica e primo impero*, cit., pp. 345-346.
[253] Sallustio, *De Catilinae coniuratione*, 25.

all'interno delle *domus* con l'intento di «discutere questioni di interesse pubblico, per definire e siglare accordi»[254].

Inoltre, per cogliere appieno le peculiarità della figura qui presa in considerazione, occorre tenere presente che, nel periodo compreso tra la fine del II secolo a.C. e il I secolo a.C., si registrano alcuni importanti cambiamenti: nel momento in cui Roma si trasforma in una potenza commerciale, il crescente afflusso di ricchezza «porta con sé un cambio di costumi», tanto che la società «si lascia alle spalle la sobrietà e la morale rigida proprie delle società agrarie e comincia a ricercare il lusso ed i piaceri mondani»[255]. Queste novità hanno dei risvolti importanti sullo stile di vita della figura femminile, per la quale vi è la possibilità di uscire dal contesto domestico, partecipando agli spettacoli e frequentando i bagni pubblici e i salotti letterari. Comincia così a delinearsi un «nuovo profilo femminile»[256]. Le matrone, infatti, iniziano ad

> *agere in re publica*, interferendo nella vita pubblica e politica dell'Urbe. In questi decenni significativamente coincidenti con la vita di Cicerone, […], la successione ininterrotta di scontri intestini determinò infatti l'allontanamento di molti uomini dalle sedi della decisione politica e un sovvertimento delle regole della vita civica, che aprirono ad alcune donne – mogli, madri, figlie e sorelle dei detentori del potere –, spazi di azione prima loro preclusi[257].

---

[254] F. Rohr Vio, *Matronae nella tarda repubblica: un nuovo profilo al femminile*, in F. Cenerini, F. Rohr Vio (a cura di), *Matronae in domo et in re publica agentes. Spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda repubblica e primo impero*, cit., pp. 1-21, p. 12.

[255] A.M. Casani, *Donna e società. Spose e madri a Roma*, in «Studia Prawnoustrojowe», 13 (2011), pp. 213-222, p. 215.

[256] Si riprende qui parte del titolo del contributo di F. Rohr Vio, dedicato proprio ai nuovi tratti che assume la figura femminile dal periodo tardo repubblicano. Cfr. anche B. Manzo, *La parola alle matrone. Interventi femminili in sedi pubbliche nell'età tardo repubblicana*, in F. Cenerini, F. Rohr Vio (a cura di), *Matronae in domo et in re publica agentes - spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda repubblica e primo impero. Atti del Convegno di Venezia, 16-17 ottobre 2014*, EUT Edizioni Università di Trieste, Trieste 2016, pp. 121-136, p. 121: «gli ambiti di azione delle donne compresero progressivamente […] anche i contesti pubblici, dalle strade ai luoghi in cui si svolgevano momenti della vita istituzionale, come il foro, che per tradizione erano di esclusiva fruizione maschile».

[257] F. Cenerini, F. Rohr Vio, *Considerazioni introduttive*, in F. Cenerini, F. Rohr Vio (a cura di), *Matronae in domo et in re publica agentes. Spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda repubblica e primo impero*, cit., p. VII. Infatti, se è vero che «l'incidenza delle matrone nella politica romana rappresenta un fenomeno già documentato per l'età monarchica, proto e meso-repubblicana» occorre tenere presente che «con l'esclusione di rari episodi, in quell'arco temporale le donne erano state lo strumento di decisioni e azioni altrui, rivestendo un ruolo passivo, e allora una vera e propria interferenza femminile si era prodotta come un fatto eccezionale: così, ad esempio, le matrone svolgevano un ruolo nella costituzione di alleanze politiche perché oggetto degli accordi matrimoniali pianificati dal *pater familias* e in quanto generatrici di *cives*, nei quali si traducevano in forma stabile accordi tra gruppi di potere; esse, inoltre, all'interno delle loro *domus* risultavano depositarie di una

In tal modo,

> accanto ai più tradizionali luoghi privati, le matrone nella tarda repubblica contestualizzarono le loro iniziative anche negli spazi, pubblici, della vita cittadina, esportando la nuova consuetudine con i fatti della politica nei luoghi che ad essa erano tradizionalmente propri: il foro, le strade della città, i tribunali, le zone limitrofe alla Curia. Tali sedi erano reputate di esclusiva frequentazione maschile proprio per la loro connotazione pubblica e il rapporto con la politica dell'Urbe[258].

Il profilo di Sempronia, dunque, che fin da subito si dimostra contraddittorio, risente di queste novità che caratterizzano il periodo tardo repubblicano e che saranno ancor più evidenti nei secoli successivi.

Da un lato, il fatto che sia associata a un evento che rischia di mettere a repentaglio la *res publica* romana, quale fu la congiura ordita da Catilina (63 a.C.)[259], lascia trasparire che si tratta di una figura femminile che dispone di un maggior coinvolgimento in ambiti che oltrepassano quello prettamente domestico. Dall'altro lato, a prima vista, benché si sia macchiata di *virilis audaciae facinora* – ossia «misfatti temerari tipici di un uomo» che la rendono un cattivo esempio di matrona – appare pienamente in linea con quel modello tradizionale femminile. Infatti, fin dalle prime righe del testo, si sottolinea che è «piuttosto fortunata nella famiglia e nell'aspetto fisico, e particolarmente nel marito e nei figli»[260]. Tuttavia, un ulteriore elemento che viene evidenziato nella descrizione offerta da Sallustio è il fatto che si tratta di una

---

memoria familiare, patrimonio che tuttavia era stato costruito nei secoli dalla componente maschile della famiglia. Tra la fine del II e il I secolo a.C., invece, alcune donne con una certa continuità intrapresero in prima persona iniziative che le resero protagoniste attive dell'azione politica: interferirono nelle strategie matrimoniali – in termini di scelta del marito o di rifiuto di un legame oppure di scioglimento del vincolo coniugale proprio o altrui –; furono promotrici di mediazioni di contenuto politico; agirono in tribunale; gestirono le spoglie dei loro parenti defunti, strumento potenzialmente decisivo nella lotta politica; funsero da collegamento tra i loro familiari lontani e le basi di consenso romane di questi ultimi; furono coinvolte in modi diversi nell'azione politica dei loro congiunti». Cfr. F. Rohr Vio, *Matronae nella tarda repubblica: un nuovo profilo al femminile*, in F. Cenerini, F. Rohr Vio (a cura di), *Matronae in domo et in re publica agentes. Spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda repubblica e primo impero*, cit., pp. 1-2.

[258] *Ibid*., p. 12.

[259] «Sempronia rappresenta il perfetto *pendant* femminile, nel racconto dello storico, dello stesso Catilina: entrambi campioni di lussuria, entrambi ne resteranno vittima». Cfr. F. Lamberti, *Donne romane fra Idealtypus e realtà sociale. Dal "domum servare" e "lanam facere" al "meretricio more vivere"*, cit., p. 74.

[260] Sallustio, 25, 2. Cfr. anche F. Cenerini, *La donna romana*, cit., p. 59 e R. Syme, *Sallust*, University of California Press, Berkeley 2002.

donna colta: l'autore, infatti, sottolinea che questa donna conosce bene la letteratura greca e latina (*litteris Graecis et Latinis docta*). Se è vero che dal I secolo a.C. «l'ideale greco della ἐγκύκλιος παιδεία, di un'educazione "a tutto tondo", aveva condotto ad inserire nell'istruzione dei figli delle *élites* anche grammatica, retorica, dialettica, geometria, aritmetica, astronomia e teoria musicale», per la figura femminile il discorso risulta più complesso. Infatti, benché la fanciulla appartenente alle famiglie più benestanti poteva beneficiare di un'istruzione[261] che la rendesse, una volta divenuta moglie, una «buona amministratrice» – tanto che «doveva essere ben visto che ella sapesse leggere, scrivere e conoscesse i rudimenti dell'aritmetica» – appare tuttavia innegabile che «la cultura femminile (soprattutto quella di stampo "ellenizzante")[262] nel discorso politico della tarda repubblica» risulta oggetto di «viva riprovazione», soprattutto «se legata all'*impudicitia*»[263]. Il possesso di un'ampia cultura e l'assenza di pudicizia, infatti, si qualificano come elementi che contraddistingono la «cortigiana degli ambienti eleganti, frequentati da uomini politici, uomini d'affari, letterati e semiletterati»[264].

Se è vero che anche Cornelia era colta, ciò che manca a Sempronia è quell'equilibrio che, invece, è proprio della madre dei Gracchi: benché nella società romana la donna colta rischia di "destare sospetto"[265], la preparazione culturale della

[261] Riguardo l'istruzione femminile, vale, in questo periodo, quanto già evidenziato nelle pagine precedenti: se è vero che «disponiamo in ogni caso di dati che documentano, almeno per i primi livelli di istruzione (il grado "elementare"), un accesso anche delle fanciulle ai rudimenti della grammatica e delle lettere, in modo analogo a quello dei coetanei di sesso maschile», è anche vero che la cultura a cui la fanciulla ha possibilità di accedere dipende dalla sensibilità e dalla disponibilità economica della famiglia a cui appartiene. Elementi di novità emergeranno fin dalla prima età imperiale, quando al tema dell'educazione verrà dedicata una particolare attenzione da parte degli imperatori stessi (basti pensare a Vespasiano). Cfr. F. Lamberti, *Doctae puellae. Alcuni esempi di istruzione femminile nelle classi medio-alte di età imperiale*, in P. Ferretti, M. Fiorentini (a cura di), *Formazione e trasmissione del sapere: diritto, letteratura e società. VI incontro tra storici e giuristi dell'antichità*, cit., p. 43

[262] Infatti, E. A. Hamelrijk fa notare che «Roman ambivalence in the late republic and early principate as regards educated women runs parallel to their attitude towards the Hellenization of Roman society, which varied from appreciation to disgust. On the one hand, Greek culture was depreciated as luxurious and effeminate, a source of corruption for the morally superior Roman élite, or despised as a form of useless verbosity; on the other hand, it was greatly admired: to be familiar with Greek culture was a sign of sophistication». Cfr. E. A. Hamelrijk, *Matrona docta. Educated Women in the Roman Elite from Cornelia to Julia Domna*, cit., p. 93.

[263] Per questo tema si veda F. Lamberti, *Doctae puellae. Alcuni esempi di istruzione femminile nelle classi medio-alte di età imperiale*, in P. Ferretti, M. Fiorentini (a cura di), *Formazione e trasmissione del sapere: diritto, letteratura e società. VI incontro tra storici e giuristi dell'antichità*, cit., pp. 44-46.

[264] F. Lamberti, *Donne romane fra Idealtypus e realtà sociale. Dal "domum servare" e "lanam facere" al "meretricio more vivere"*, cit., p. 75.

[265] V. Novembri, *L'educazione delle donne nel cristianesimo antico: fra modelli tradizionali e nuovi paradigmi*, cit., p. 187.

figura femminile non appare condannabile di per sé, bensì quando non è accompagnata da quella moderazione che deve contraddistinguere l'esistenza della donna romana. Infatti, come già sottolineato, «la donna "esemplare" si connota per una serie di qualità tutte legate dalla "misura" e dalla moderazione, nell'eloquio, nel portamento, e (più di ogni altra cosa) nei costumi sessuali»[266].

Con i suoi comportamenti, dunque, Sempronia oltrepassa quel limite che la figura femminile *proba* ("onesta, dabbene") è tenuta a rispettare: tale aspetto emerge ancora più marcatamente nel momento in cui si afferma che sa suonare e danzare[267] più elegantemente di quanto sia necessario per una donna onesta (*psallere, saltare elegantius quam necesse est probae*). La distanza dal modello ideale di matrona viene poi sancita nelle righe successive, quando l'autore sottolinea che:

> qualunque altra cosa le era più cara della decenza e della moralità; avresti alquanto faticato volendo accertare di che cosa facesse maggior spreco: se del denaro o della reputazione; i suoi appetiti sessuali erano così ardenti che prendeva l'iniziativa con gli uomini più spesso di quanto essi la prendessero con lei[268].

Benché *mulier* e *mater*, dunque, Sempronia si rivela l'opposto di quell'ideale di matrona *univira*, casta e pudica che la donna sposata deve incarnare.

Sallustio, tuttavia, non può nascondere il fascino che ella sa esercitare su quanti la circondano, grazie anche alla capacità di servirsi della parola in un modo inconsueto per la figura femminile. Nuovamente, infatti, l'autore, in chiusura, torna sulle sue doti intellettuali, che la rendono abile nello scrivere versi, nel divertire e nel parlare «castamente, teneramente o con vivacità»[269].

---

[266] F. Lamberti, *Donne romane fra Idealtypus e realtà sociale. Dal "domum servare" e "lanam facere" al "meretricio more vivere"*, cit., p. 67.

[267] Si ricordi che, nella fase di incontro-scontro con il modello educativo greco, la danza e il canto «così caratteristici della vita ellenica» divennero presto «oggetto d'una viva reazione della sensibilità nazionale, in nome della *gravitas* romana». Infatti, «le arti musicali sono integrate nella cultura come componente necessaria del lusso e della vita elegante, ma più a titolo di spettacolo che come arte da dilettanti. Perciò la musica e la danza vengono ad essere, se non del tutto abbandonate, almeno trascurate dall'educazione liberale; senza però che siano state mai formalmente escluse». Cfr. H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., pp. 505-506.

[268] Sallustio, *De coniuratione Catilinae*, 25, 3. Traduzione di S.B. Pomeroy.

[269] *Ibid*., 25, 4.

Cornelia e Sempronia, dunque, rappresentano due modelli alternativi per la *mulier* e *mater*, pur presentando delle somiglianze: entrambe donne sposate e madri, entrambe colte e istruite.

La prima, però, costituisce un *exemplum* positivo in quanto, una volta sposata, fa del contesto domestico lo spazio privilegiato in cui svolgere al meglio il suo ruolo di madre. La sua preparazione culturale, poi, diviene un "ingrediente" fondamentale che le consente di seguire al meglio l'educazione dei suoi figli, fungendo addirittura da "mediatrice" tra le nuove istanze che attraversano il mondo romano.

Sempronia, al contrario, riversa le sue doti intellettuali e i frutti della sua istruzione al di fuori della domesticità: questi, infatti, non sono funzionali alla promozione dell'educazione dei figli, bensì vengono utilizzati per conquistare altri uomini, divenendo così degli *instrumenta luxuriae*[270].

Come già sottolineato in apertura, tuttavia, il profilo di questa figura femminile va letto alla luce dei cambiamenti che investono il mondo romano a cavallo tra l'età repubblicana e l'età imperiale: infatti, gradualmente le matrone estendono «il campo della loro azione», oltrepassando «i confini strettamente domestici, soprattutto attraverso l'impiego della propria ricchezza»[271]. Alla base della narrazione proposta da Sallustio, dunque, traspare un tentativo di richiamare quei valori tradizionali rappresentati dal *mos maiorum* che, se vengono abbandonati, rischiano di minare alla sopravvivenza dello Stato stesso. La descrizione della donna, presentando un personaggio che prende parte all'organizzazione della congiura ai danni della *res publica*, fa così emergere l'idea che la gloria dell'*Urbs* sia legata alla virtù delle figure femminili che, nel compiere il passo verso l'assunzione del loro ruolo di mogli e madri, devono prendere a modello quelle protagoniste – caste, pudiche, devote alla famiglia e capaci di agire nel contesto domestico – di cui i Romani non cessarono mai di ricordare il valore, richiamato con maggiore vivacità proprio nell'epoca in cui – a cavallo tra l'età tardo repubblicana e il principato – l'«interferenza delle donne nella vita pubblica» si fa sempre più incisiva[272].

---

[270] *Ibid*., 25, 2.
[271] *Ibidem*.
[272] F. Cenerini, F. Rohr Vio, *Considerazioni introduttive*, in F. Cenerini, F. Rohr Vio (a cura di), *Matronae in domo et in re publica agentes. Spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda repubblica e primo impero*, cit., p. 1.

2.8 *L'avvento del principato augusteo: la centralità della figura femminile nel programma politico del princeps*

Alcune importanti novità si registrano fra la fine della repubblica e i primi due secoli dell'impero: in particolare, è il passaggio al principato augusteo (27 a.C.) a sancire una cesura fondamentale, non solo a livello politico ma anche per quanto riguarda l'esistenza delle figure femminili. Infatti, da questo momento in poi

> il ruolo delle matrone si complica ulteriormente e quelle stesse ambiguità che caratterizzano il governo del principe sono presenti, senza ombra di dubbio, anche nella rappresentazione della condizione femminile della prima età imperiale, a incominciare dalle donne della *domus* del *princeps*, profondamente coinvolte, *in primis*, nella necessità di assicurare un erede legittimo all'imperatore stesso[273].

La nuova struttura politica – che, «pur fondandosi sulla precedente di cui conserva l'ossatura e il lessico, si trasforma dall'interno»[274] attorno alla «figura istituzionale totalmente innovativa»[275] del principe – implica un'inedita attenzione alle figure femminili, *in primis* a quelle che appartengono alla famiglia imperiale. Infatti,

> Ottaviano sente la necessità di proteggere con la *sacrosantitas*, l'inviolabilità già propria dei tribuni della plebe, quei corpi femminili che avrebbero potuto generargli degli eredi o successori o che avrebbero potuto garantire la trasmissione del suo patrimonio. Ottaviano vuole inoltre concedere loro delle garanzie e delle distinzioni che le collocassero su di un piano diverso rispetto alle altre donne nobili del tempo. La famiglia dei Giuli, inoltre, incomincia a essere identificata, diversamente dalle altre, con l'intero corpo civico e, in buona sostanza, il benessere dei suoi esponenti, anche femminili, viene a coincidere con il bene dello stato.

[273] F. Cenerini, *Le matronae diventano Augustae: un nuovo profilo femminile*, in F. Cenerini, F. Rohr Vio (a cura di), *Matronae in domo et in re publica agentes. Spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda repubblica e primo impero*, cit., p. 23.
[274] M. Albana, *Educazione e formazione nella domus Augusta*, cit., p. 34
[275] F. Cenerini, *Le matronae diventano Augustae: un nuovo profilo femminile*, in F. Cenerini, F. Rohr Vio (a cura di), *Matronae in domo et in re publica agentes. Spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda repubblica e primo impero*, cit., p. 34.

> Questo provvedimento, quindi, può essere considerato il primo passo nella formazione del concetto di *domus Caesaris*[276].

Proprio per questi motivi, anche le bambine della famiglia imperiale, in assenza di eredi maschi, beneficiarono di inedite attenzioni, «in quanto pedine fondamentali nella trasmissione della legittimità del potere e nella formazione di una fitta rete di nuove alleanze».

La *domus* imperiale, che presenta «una situazione unica ed esemplare al tempo stesso», ospita, infatti, «accanto alla piccola Giulia, figlia di Augusto e della sua seconda moglie Scribonia, i figli di Livia e del suo primo marito (Tiberio e Druso), ai quali col tempo vennero ad aggiungersi molto probabilmente i figli di Ottavia e Antonio e quelli avuti dai loro precedenti matrimoni, nonché i numerosi nipoti, che avrebbero costituito la nuova generazione della dinastia giulio-claudia»[277].

L'elemento interessante è rappresentato dal fatto che lo stesso *princeps* «nella duplice veste di *pater familias* e di *pater patriae*»[278], si interessò direttamente della loro educazione culturale e morale, avvalendosi dell'aiuto delle loro madri e di maestri scelti appositamente. Infatti, se generalmente le fonti letterarie appaiono «spesso avare di notizie sulla vita quotidiana dei Romani», offrono, «a proposito delle vicende della famiglia imperiale in età augustea, squarci piuttosto interessanti per la comprensione dei processi educativi preposti alla formazione dei futuri imperatori e uomini di governo, e per la comprensione di una società in cui si riflettevano idee e principi ai quali s'improntava l'attività politica». Ottaviano, infatti,

> che incarna la figura tipica del *pater familias* […], fu consapevole delle aspettative nutrite dai Romani sulla capacità di espletare i suoi doveri educativi con riguardo alla posizione familiare e giuridica acquisita, ma soprattutto al ruolo politico assunto: infatti, nonostante le molteplici incombenze da assolvere come *princeps*, profuse il suo impegno nell'organizzare l'educazione dei propri figli, naturali e

[276] *Ibid*., pp. 23, 26-27. Con il termine *domus Caesaris* o *domus Augusta* va identitificata con una «nuova struttura di potere […] nel contempo pubblica e privata» che, «formata da matrimoni (e divorzi), adozioni, amicizie, promozioni personali, integrazioni e allontanamenti», crea una «nuova area di mediazione tra *princeps* e società che vede nel corso del tempo la progressiva estinzione dell'elemento nobiliare tradizionale che l'aveva generata e il ricambio sociale al suo interno: si passa cioè dalla *gens* alla *domus*».
[277] Per questa parte, si veda M. Albana, *Educazione e formazione nella domus Augusta*, cit., pp. 31-34.
[278] *Ibid*., p. 65.

> adottivi, e nipoti. Per certi versi l'operato di Augusto, che non si discosta da quello tradizionale, era teso a proiettare i comportamenti privati in una dimensione pubblica. Egli attribuì, quindi, grande importanza all'*exemplum*[279].

Se per le figure maschili «programmò accuratamente le tappe della carriera pubblica e curò soprattutto la formazione militare»[280], per quelle femminili «impose regole molto rigide»: ponendosi pienamente in linea con la tradizione, «volle che tutte imparassero a filare la lana […] e si preoccupò della loro condotta morale, vietando loro di dire o fare qualsiasi cosa che non potesse essere riportata nei *commentarii* diurni; sorvegliò scrupolosamente i contatti con persone esterne alla famiglia, fino al punto da redarguire il giovane Vinicio per essere andato a trovare Giulia. In sintesi, tentò di imporre, seppure con risultati deludenti, le prische consuetudini»[281].

Il matrimonio, che continua a rappresentare la tappa principale nell'esistenza femminile, richiede un'attenta preparazione: considerata la volontà del *princeps* di «riproporre, dopo le guerre civili, il ritorno al modello positivo della moglie fedele, della donna honesta, della *mater familias*»[282] – come evidenzia l'approvazione nel 18/17 a.C. delle *leges Iuliae de adulteriis coercendis et de maritandis ordinibus* – le figure femminili della *domus* Augustea devono attenersi a «regole ancor più stringenti: la condotta morale, rispettosa della tradizione del *mos maiorum* e della legislazione augustea, doveva essere irreprensibile»[283], in modo da porsi come un *exemplum* da imitare. La centralità dell'*exemplum* nel mondo romano, infatti, emerge chiaramente anche nella politica del *princeps*, che intende presentare la famiglia imperiale come modello da cui lasciarsi ispirare. Non è un caso che il profilo di Livia appaia pienamente in linea con quell'ideale femminile che, fin dai tempi più remoti, era stato canonizzato: ella, in qualità di matrona perfetta, sa rifuggire dal lusso e dall'ostentazione e sa gestire

[279] *Ibid*., p. 32 e p. 47. Su Ottaviano, si veda anche A. Fraschetti, *Augusto*, Laterza, Roma-Bari 1998; A. Fraschetti, *Roma e il principe*, Laterza, Roma-Bari 1990; M. Pani, *Augusto e il principato*, il Mulino, Bologna 2013.
[280] M. Albana, *Educazione e formazione nella domus Augusta*, cit., p. 64.
[281] *Ibid*., pp. 48-49.
[282] F. Cenerini, *Le matronae diventano Augustae: un nuovo profilo femminile*, in F. Cenerini, F. Rohr Vio (a cura di), *Matronae in domo et in re publica agentes. Spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda repubblica e primo impero*, cit., p. 27. Cfr. anche G. Rizzelli, *Sen. contr. 2.4 e la legislazione matrimoniale augustea*, «Index», 40 (2012), pp. 271-312, p. 295.
[283] M. Albana, *Educazione e formazione nella domus Augusta*, cit., p. 56.

con cura la *domus*, dedicandosi all'arte del lanificio[284]. Di fronte, infatti, a quella maggiore libertà di cui la donna inizia a disporre, Augusto si dedica con particolare impegno alla «restaurazione morale all'interno dello Stato»[285], richiamando l'importanza di quei valori che fondano la grandezza dell'*Urbs*, a cui, grazie alla sua azione, è stata data nuova linfa. Secondo la prospettiva del *princeps*, infatti, l'inizio di un «nuovo secolo della storia di Roma» dipende «non soltanto dalla disposizione favorevole delle divinità, ma anche e soprattutto dalla "moralità" dei Romani e del ceto dirigente in particolare»[286]. Proprio per questo egli è così attento a come si comportano, *in primis*, i membri della sua famiglia, soprattutto quelli femminili, giungendo a punire anche la sua unica figlia, Giulia Maggiore, «mandata in esilio dal padre nel 2 a.C. in nome di una legge sulla repressione dell'adulterio che il principe stesso aveva varato qualche anno prima»[287]. Egli, infatti, intenzionato a restaurare gli antichi *mores*, non può tollerare un comportamento che non sia in linea con quello della matrona ideale. Inoltre, Ottaviano è consapevole del nuovo ruolo pubblico che assumono le *mulieres* della famiglia imperiale, che «diventano un modello di comportamento civico»[288]. L'attenzione, dunque, che riserva alle figure che appartengono alla *domus augustea* si pone come diretta conseguenza di quella volontà di offrire modelli positivi di comportamento che, riconosciuti e accettati per il loro valore morale, vengano «riproposti dall'*ordo matronarum* e dalle donne in genere»[289], così da contribuire, insieme alle altre iniziative previste dal programma augusteo, alla «rigenerazione di Roma»[290].

[284] *Ibidem*.
[285] G. Geraci, A. Marcone, *Storia romana*, cit., p. 203.
[286] F. Cenerini, *Le matronae diventano Augustae: un nuovo profilo femminile*, in F. Cenerini, F. Rohr Vio (a cura di), *Matronae in domo et in re publica agentes. Spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda repubblica e primo impero*, cit., pp. 28-29.
[287] G. Brescia, M. Lentano, *Scrivere di donne in Roma antica. La letteratura latina in ventuno figure femminili*, cit., p. 286; cfr. anche L. Braccesi, *Giulia, la figlia di Augusto*, Laterza, Roma-Bari 2012.
[288] F. Cenerini, *Le matronae diventano Augustae: un nuovo profilo femminile*, in F. Cenerini, F. Rohr Vio (a cura di), *Matronae in domo et in re publica agentes. Spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda repubblica e primo impero*, cit., p. 39.
[289] *Ibidem*.
[290] G. Geraci, A. Marcone, *Storia romana*, cit., p. 204.

2.9. *Le novità dell'età imperiale, tra I e II secolo d.C.*

2.9.1 *I risvolti della nascita e della diffusione del cristianesimo sull'infanzia e sulla giovinezza femminili*

Come già sottolineato, durante l'età imperiale emergono alcune novità che hanno dei particolari risvolti sull'esistenza della figura femminile.

Un primo elemento da tenere in considerazione è rappresentato dalla nascita e dalla diffusione del cristianesimo, la più grande «rivoluzione»[291] nella storia dell'umanità, dalla quale derivano fondamentali conseguenze «non soltanto sul piano religioso, ma anche culturale ed antropologico»[292]. Formatasi «come religione strutturata nel corso del I e II secolo»[293], dopo i primi contrasti con l'autorità imperiale – sempre più evidenti a partire da Nerone (54-68 d.C.)[294] – mette «salde radici in tutto l'Impero» durante il II secolo d.C., diventando «un fenomeno che non può essere ignorato dall'autorità»[295]. Proprio in questo periodo, inoltre, nascono i primi testi in difesa dei principi della nuova religione, che conobbero così una maggiore diffusione. Benché in questa sede non si intenda proporre un approfondimento sugli aspetti che fondano tale religione, appare interessante porre brevemente l'attenzione su alcuni elementi di novità e di continuità riguardanti l'infanzia e la giovinezza femminili.

In questo periodo, si riscontra nel mondo romano una sorta di "rivalutazione" dell'infanzia: alcuni studiosi, infatti, tra cui T.E.J. Wiedemann[296], hanno individuato nel periodo compreso tra la fine dell'età repubblicana e i primi due secoli dell'età imperiale un cambiamento degli atteggiamenti degli adulti nei riguardi dell'infanzia, a cui probabilmente contribuisce – prima dei «provvedimenti concernenti l'allevamento dei fanciulli» promulgati da alcuni imperatori, come Nerva (96-98 d.C.) e Traiano (98-117

---

[291] B. Croce, *Perché non possiamo non dirci "cristiani"*, in «La Critica», 40 (1942), p. 289.
[292] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 76. Si veda, in particolare, il capitolo *Il sinite parvulos al cuore della paideia cristiana*, pp. 76-109.
[293] G. Geraci, A. Marcone, *Storia romana*, cit., p. 226.
[294] Si ricordi, infatti, che la religione cristiana «veniva considerata come sovversiva e pericolosa, in quanto non poteva integrarsi in nessun modo con la religione tradizionale e con il culto imperiale. Gli imperatori temevano forse anche l'aspetto messianico e l'attesa del regno di Dio capace di minacciare i fondamenti della legittimità del loro potere. Anche l'opinione pubblica, inoltre, riteneva che i seguaci della nuova setta fossero dediti a pratiche mostruose e riprovevoli». Proprio per questi motivi, Nerone incolpa, come noto, i cristiani di aver appiccato l'incendio del 64 d.C., dando inizio ad una «cruenta persecuzione in cui trovarono la morte gli apostoli Pietro e Paolo». *Ibid*., p. 228.
[295] *Ibid*., p. 229.
[296] T.E.J. Wiedemann, *Adults and children*, cit., pp. 5 ss.

d.C.), che elargirono «sussidi destinati a *pueri* e *puellae* bisognosi»[297]– la diffusione del cristianesimo, che concepisce il bambino come un essere dotato di *lógos* (λόγος) fin dalla nascita. In questo periodo storico, infatti, gli *infantes*, «in principle and often in practice, welcome and valued and visible in Roman society»[298], sembrano acquisire così un maggiore riconoscimento, che contempla una certa, seppur iniziale, valorizzazione delle peculiarità che contraddistinguono tale fase dell'esistenza.

Come noto, l'insegnamento di Gesù riconosce «i fanciulli nella piena dignità di creature di Dio», ponendoli «al centro del suo insegnamento», come mostra l'episodio del *sinite parvulos*, «uno dei momenti cardine della vita pubblica di Gesù Cristo, poiché andando contro quella che era la tradizione ebraica riconobbe nei più piccoli coloro ai quali avrebbe aperto per primi le porte del Regno»[299]. Una simile visione dell'infanzia viene sottolineata anche in un testo risalente al I secolo d.C., la *Didaché: insegnamento del signore alle genti per mezzo dei dodici apostoli*, «uno dei documenti più antichi della chiesa paleocristiana», che fa emergere l'importanza di «un'attenzione peculiare nei confronti di piccoli e piccolissimi»[300], per i quali, come nella *paideía* (παιδεία) romana, il ruolo della famiglia risulta determinante, qualificandosi come l'«ambiente naturale dove deve formarsi l'anima»[301] del fanciullo e della fanciulla, fin dalla tenera età.

Considerata la centralità che l'imitazione assume nei processi educativi, proprio all'interno del contesto familiare è necessario offrire dei modelli positivi, che fungano da guida per i nuovi nati. Anche per i cristiani, dunque, l'*exemplum* svolge un ruolo fondamentale nel processo educativo, soprattutto per la figura femminile che, nel prepararsi a vivere, con la celebrazione del matrimonio, il passaggio all'età adulta, deve

---

[297] F. Lamberti, *Doctae puellae: alcuni esempi di istruzione femminile nelle classi medio-alte di età imperiale*, cit., p. 54.
[298] B. Rawson, *Children and childhood in Roman Italy*, Oxford University Press, Oxford 2003, p. 1.
[299] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 79.
[300] *Ibid*., p. 80. Si ricordi che, proprio a questo periodo, risale l'elaborazione del concetto di persona «la cui origine filosofica e storica fu posta – dopo un processo durato ben quattro secoli – in dipendenza dalla teologia, per indicare la natura una e trina della Trinità (Padre, Figlio e Spirito Santo)». Cfr. E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 77.
[301] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 639. Inoltre, «era dovere di entrambi i genitori occuparsi dell'allevamento, dell'educazione, della condotta e della preparazione religiosa dei propri figli in ogni occasione di vita quotidiana, in attesa di affidarli alla chiesa che avrebbe contribuito alla loro iniziazione dottrinale in vista dell'accesso ai sacramenti, *in primis* il battesimo». Cfr. E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 82.

lasciarsi ispirare da quegli «esempi paradigmatici della *castitas* femminile»[302] offerti dalla tradizione, tra i quali spiccano, ad esempio, Lucrezia o Cornelia, di cui si è parlato in precedenza[303]. Il richiamo a queste celebri protagoniste della cultura pagana è motivato, come noto, da quel processo di «osmosi culturale»[304] che viene ad instaurarsi tra la cultura classica e il cristianesimo che, avvalendosi del sistema scolastico già esistente nell'Impero, si sforza «di ricavare dalla *paideía* greco-romana – sempre più unitaria – gli strumenti culturali necessari per costruire un proprio patrimonio, anche pedagogico, che progressivamente si sarebbe affermato nella sua peculiarità»[305].

Interessante notare, poi, il fatto che gli ideali a cui si deve ispirare la figura femminile nella fase di progressiva formazione della sua identità di futura moglie e madre ricalcano quei valori e quei comportamenti che, fin dalle origini, gli autori richiamano come modello ideale, soprattutto quando, dall'età tardo-repubblicana, assistono a un progressivo allontanamento da tale paradigma, in ragione dei maggiori spazi e delle più ampie libertà di cui la figura femminile sembra disporre. Nelle *Lettere* di san Paolo, infatti, se in alcuni passi emergono i medesimi aspetti già sottolineati in precedenza, tra cui l'invito a coltivare il silenzio, soprattutto nei luoghi pubblici[306], in altri si evidenzia l'importanza di rifuggire l'ostentazione del lusso, facendo invece ruotare l'esistenza attorno al valore della *pudicitia*[307]. Solo così, il matrimonio, fulcro della vita della fanciulla[308], potrà essere fondato su quegli ideali di solidarietà e rispetto

[302] F. Cenerini, *La donna romana*, cit., p. 104.
[303] Sebbene collocabile in un periodo successivo, nel IV secolo d.C., significativo è l'esempio di san Gerolamo che, nell'*Adversus Iovinianum*, dedicato all'ascetismo e alla verginità, fa riferimento a celebri figure femminili pagane.
[304] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 645.
[305] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 82. Si veda il capitolo di Marrou dedicato a questo tema: *Il cristianesimo e l'educazione classica*. Cfr. H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., pp. 638-660.
Sull'atteggiamento che occorre tenere nei confronti dei testi degli autori pagani, interessante quanto raccomanda Basilio di Cesarea (ca. 330-379 d.C.) nella sua celebre *Esortazione ai giovani*, attraverso il richiamo a una metafora tratta dal mondo naturale. Cfr. Basilio di Cesarea, *Discorso ai giovani*, 4, 8.
[306] Paolo, *Prima Lettera a Timoteo*, 2, 11-15: «Come in tutte le comunità dei fedeli, le donne nelle assemblee tacciano perché non è loro permesso parlare; stiano invece sottomesse, come dice anche la legge. Se vogliono imparare qualche cosa, interroghino a casa i loro mariti, perché è vergognoso per una donna parlare in assemblea».
[307] Paolo, *Prima Lettera a Timoteo*, 2, 9-10: «Alla stessa maniera facciano le donne, con abiti decenti, adornandosi di pudore e riservatezza, non di trecce e ornamenti d'oro, di perle o di vesti sontuose, ma di opere buone, come conviene a donne che fanno professione di pietà». Infatti, soltanto divenendo madre e comportandosi secondo gli ideali evangelici, la donna «potrà essere salvata». Cfr. *Ibid*., 2, 15.
[308] U. Mattioli, *La donna nel pensiero cristiano antico*, Marietti, Bologna 1992.

coniugali che, insieme alla condivisione dei medesimi valori, sono in grado di forgiare una «consorte nel senso più pregnante della parola»[309].

2.9.2 *Alcuni tratti di un nuovo profilo femminile nei primi due secoli dell'età imperiale*

Un secondo aspetto interessante che contraddistingue questo periodo storico è il richiamo ai valori tradizionali che, di fronte ai cambiamenti avvenuti a livello sociale, è possibile riscontrare nella produzione di filosofi, scrittori e oratori "pagani". Nelle vesti di *laudatores temporis acti*, infatti, essi ripropongono il paradigma femminile tradizionale, rappresentato da Lucrezia, «la regina della pudicizia romana» che, per tutta l'età imperiale, continuerà a incarnare «l'esemplare della sposa perfetta»[310], denunciando quei comportamenti negativi che, ai loro occhi, appaiono sempre più diffusi.

Infatti, al modello tradizionale «che rappresenta la donna integralmente dedita alla vita domestica, al matrimonio e all'educazione dei figli»[311], si accosta ora una visione differente della femminilità, tramandata da alcune fonti letterarie di età imperiale. Tra queste, ad esempio, basti pensare a Marziale (ca. 40-104 d.C.), che, in un epigramma, rivolgendosi a un certo Candido, prende a bersaglio la moglie di quest'ultimo, la cui condotta si rivela ben lontana da quella *pudicitia* e *castitas* proprie della matrona romana: infatti, equiparando la donna a una serie di beni che l'uomo possiede, l'autore sentenzia che: «soltanto tuoi sono i poderi, Candido, soltanto tuoi i denari, / soltanto tuoi i vasi d'oro e di mirra, / soltanto tue le anfore di vino massico e di cècubo del tempo di Opimio, […] / ma la moglie, Candido, l'hai in comune con tutti»[312].

Anche Giovenale (ca. 50/65-140 d.C.), nella celebre sesta satira, elenca i vizi delle figure femminili, soffermandosi in particolare sull'«insaziabile smania sessuale

[309] F. Cenerini, *La donna romana*, cit., p. 104.
[310] «In tutta la sua pur lunghissima parabola la cultura romana non ha elaborato altra immagine positiva della donna "perbene" che non fosse quella di Lucrezia». Cfr. G. Brescia, M. Lentano, *Scrivere di donne in Roma antica. La letteratura latina in ventuno figure femminili*, cit., p. 287.
[311] F. Cenerini, *Il ruolo delle donne nelle città alla fine dell'età repubblicana: il caso di Mutina*, in M. Chiabà (a cura di), *HOC QVOQVE LABORIS PRAEMIVM. Scritti in onore di Gino Bandelli*, EUT - Edizioni Università di Trieste, Trieste 2014, pp. 63-82, p. 63.
[312] *Epigrammi* 3, 26. Traduzione di L. Cristante.

unita a una strutturale propensione all'infedeltà coniugale, diffusa in ogni ordine e ceto»[313].

Se è vero che tali ritratti negativi delle donne sono restituiti da generi letterari come l'epigramma, considerato il genere meno elevato[314], o la satira, che lascia spazio all'invettiva, è tuttavia evidente l'esigenza, comune a una molteplicità di autori, di richiamare l'ideale della matrona casta e pudica, che conduce la sua esistenza nello spazio domestico, dedicandosi alla cura della famiglia, segno che si assiste a un progressivo allontanamento dal modello tradizionale, visibile, come sottolineato in precedenza, fin dall'età tardo-repubblicana. Una figura come Columella (4-70 d.C.), ad esempio, sottolinea quella distinzione tra spazi maschili e spazi femminili – sancita come *tópos* (τόπος) già nel mondo greco dall'*Economico* di Senofonte – alla base della quale pone, in piena continuità con il precedente greco, gli aspetti biologici che distinguono la figura maschile da quella femminile, rendendo la seconda adatta per natura alle attività svolte all'interno della casa:

> La donna è destinata per natura ai lavori domestici, l'uomo all'attività forense e al lavoro all'aria aperta. Perciò la divinità ha donato all'uomo la capacità di sopportare il caldo e il freddo, i viaggi e le fatiche della pace e della guerra, vale a dire l'agricoltura e il servizio militare, e, dal momento che l'ha resa inabile a tutte queste cose, alla donna ha affidato la cura delle faccende domestiche[315].

Di fronte poi alle matrone che si dimenticano di adempiere ai loro compiti materni, come le figure femminili tratteggiate da Petronio nel *Satyricon* che, con il loro comportamento perseguono «un completo stravolgimento del loro ruolo tradizionale che faceva della maternità la funzione primaria della condizione femminile»[316], alcuni celebri autori come lo storico Publio Cornelio Tacito[317] (ca. 55-123 d.C.) e lo scrittore e

[313] G. Brescia, M. Lentano, *Scrivere di donne in Roma antica. La letteratura latina in ventuno figure femminili*, cit., p. 277.
[314] Si ricordi che Marziale in *Epigrammi*, 10, 4 difende la scelta di tale genere letterario, con la celebre affermazione «*Hominem pagina nostra sapit*» (v. 9), ossia «le mie pagine sanno di uomo».
[315] Columella, *L'arte dell'agricoltura*, XII.
[316] F. Cenerini, *La donna romana*, cit., p. 103.
[317] Si ricordi che Tacito stesso «quando vorrà cercare un modello femminile positivo da contrapporre al collasso morale della Roma contemporanea, lo andrà a cercare tra certe donne dei Britanni e più ancora dei Germani, i barbari ancora incorrotti e immuni dal contagio della civiltà». Cfr. G. Brescia, M. Lentano, *Scrivere di donne in Roma antica. La letteratura latina in ventuno figure femminili*, cit., p. 288; Tacito, *Germania* 18,1-20, 2. Per un *focus* sulla corruzione delle matrone romane: Tacito, *Annales*, 13, 44.

giurista romano Aulo Gellio (ca. 125-180 d.C.) dedicano una particolare attenzione, tra i molteplici temi affrontati nelle loro opere, alla «crisi del tradizionale primato educativo della figura materna»[318]. Il primo, infatti, sottolinea la differenza tra il passato – quando la madre stessa, «regina della propria casa e serva dei propri figli»[319] – si occupava direttamente della cura e dell'allattamento dei propri *infantes*, e l'epoca in cui vive, dove invece si assiste a un significativo cambiamento del «tradizionale rapporto madre-figlio»[320], in quanto appare sempre più diffusa l'usanza di affidare a una nutrice greca i propri figli. Anche Gellio[321] sottolinea la centralità dei compiti tradizionali femminili: soffermandosi in particolare sull'allattamento materno, invita a riscoprire la bontà di tale pratica che, sia nel mondo greco che in quello romano, assume «una funzione educativa in senso ampio»[322]. L'allattamento ad opera della madre, infatti, secondo l'autore, contribuisce alla «costruzione del legame fra madre e figlio»[323], oltre che alla trasmissione di quelle qualità morali che non sempre le balie, spesso di condizione servile, possedevano.

Emerge, così, la volontà degli autori vissuti in questo periodo storico di richiamare le *mulieres* e *matres* all'importanza non solo di incarnare quei valori e quelle virtù che gli esempi del passato propongono come modelli da cui lasciarsi ispirare, ma anche di adempiere a quei compiti che, per natura, sono propri della figura femminile e che, dunque, non possono essere delegati o, addirittura, non essere svolti.

2.9.3 *Educazione e istruzione femminile tra I e II secolo d.C.*

Un terzo elemento significativo di questa fase storica è l'attenzione riservata tra la fine del I secolo e l'inizio del II secolo d.C. al tema dell'educazione dei fanciulli e delle fanciulle, che, differentemente dalle epoche precedenti, ritorna come un vero e proprio *leitmotiv* all'interno delle fonti letterarie risalenti a questo periodo storico.

---

[318] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 72.
[319] Tacito, *Storie. Dialogo degli oratori*, 28, trad. it. di F. Dessì, BUR, Milano 1968, p. 307.
[320] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 73.
[321] Aulo Gellio, *Le Notti Attiche*, XII, 1, 1-5, trad. it., a cura di G. Bernardi-Perini, UTET, Torino 2007, p. 878.
[322] R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini*, cit., p. 182.
[323] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 75.

Se, come in età repubblicana, i *pueri* appartenenti ai ceti meno abbienti continuano ad essere inviati presso insegnanti pubblici, che svolgono la loro attività nei cosiddetti *ludi*, mentre «i "rampolli" delle "classi elevate"» possono beneficiare di insegnanti privati sin dai primi gradi della loro istruzione[324], proprio in età imperiale inizia ad essere sottolineata l'importanza, anche per coloro che appartengono alle famiglie più facoltose, di frequentare le scuole pubbliche, come ricorda Quintiliano, il quale enumera una serie vantaggi che derivano dall'apprendimento comunitario[325]. Il fatto che l'autore decida di esporre il suo punto di vista riguardo il tema scolastico fa trasparire la nuova attenzione che viene dedicata all'istruzione in questo periodo storico, quando l'imperatore Vespasiano crea «una struttura scolastica pubblica finanziata dalle casse dello Stato», segno del «mutare dei tempi e delle esigenze»[326]. Infatti, «la macchina burocratica statale, resa ormai mastodontica e farraginosa dall'estensione dell'impero, presentava in termini perentori e urgenti il bisogno di formare una classe di impiegati e dirigenti funzionali ai suoi complessi ingranaggi»[327].

In questo contesto, il percorso educativo rimane articolato, come in età repubblicana, in tre livelli: «benché non sempre la sequenza dei gradi d'istruzione si presenta, alla luce delle fonti a nostra disposizione, in modo lineare», prevede grossomodo l'insegnamento del *magister ludi*, che insegna agli allievi a leggere, a scrivere e a contare, del *grammaticus*, che cura «l'apprendimento della lingua e letteratura latina (e in alcuni casi anche di quella greca, là dove non si ricorresse ad un distinto insegnante, il *grammaticus Graecus*)» e del *rhetor*, che insegna l'arte retorica, per i soli ragazzi «porta d'ingresso» alla vita[328].

---

[324] F. Lamberti, *Doctae puellae: alcuni esempi di istruzione femminile nelle classi medio-alte di età imperiale*, cit., p. 38.

[325] Cfr. *Institutio oratoria*, I, 2, 18-22: «il futuro oratore dove imparerà il cosiddetto senso comune, se si sottrarrà alle normali relazioni, che sono un fatto naturale non solo per gli uomini, ma anche per gli animali privi di parola? Si aggiunga che il bambino a casa sua può apprendere solo quanto verrà insegnato a lui, a scuola anche quanto verrà insegnato agli altri. Sentirà ogni giorno molte affermazioni ottenere l'approvazione del maestro e molte altre subirne la correzione; gli gioverà veder biasimata la pigrizia di qualcuno; gli gioverà veder elogiata l'applicazione; la lode stimolerà il suo spirito di emulazione; gli parrà vergognoso cedere a uno pari a lui, bello superare quelli più bravi. Tutto questo accende gli animi, e può darsi che l'ambizione in sé sia un vizio, ma spesso è causa di virtù».

[326] R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini*, cit., pp. 266-267.

[327] *Ibid*., p. 267.

[328] F. Lamberti, *Doctae puellae: alcuni esempi di istruzione femminile nelle classi medio-alte di età imperiale*, cit., pp. 39-41. Cfr. anche M. L. Clarke, *Higher Education in Ancient Rome*, Routledge & Kegan Paul, London 1971; W. M. Bloomer, *The School of Rome. Latin Studies and the Origins of Liberal Education*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2011.

Per quanto riguarda l'istruzione femminile, se, come nei secoli precedenti, vi è la possibilità di frequentare la scuola almeno per il primo livello di insegnamento[329], «era infrequente (anche se, forse, meno di quanto si creda) che le fanciulle accedessero a studi di retorica, dato che non era consentito loro pronunziare orazioni in pubblico»[330] e anche perché il fulcro dell'esistenza femminile è rappresentato dal matrimonio che, dagli eventuali studi, sposta «il "baricentro" delle attività femminili verso la conduzione della *domus*, l'allevamento dei figli e (il più delle volte) la tessitura e i lavori di lana»[331]. Infatti,

> le motivazioni che determinavano l'interruzione degli studi erano semplici: la maggior parte delle ragazze andavano spose prima di raggiungere l'età in cui i loro fratelli completavano gli studi ed erano in grado di mettere a frutto gli insegnamenti appresi durante gli studi di retorica. La padronanza dell'arte retorica, strumento indispensabile nella vita pubblica, era preclusa alle donne perché considerata per loro superflua. Il più delle volte era sufficiente un'alfabetizzazione di base affinché potessero svolgere al meglio il compito di supervisori nell'istruzione dei figli. Negli ambienti elitari presso talune famiglie, orgogliose di appartenere a un *milieu* culturale esclusivo, divenne uno *status symbol* dare anche alle giovani un'educazione letteraria di alto livello[332].

In età imperiale, però, è possibile cogliere un atteggiamento duplice riguardo la cultura e l'istruzione femminile. Da un lato, infatti, permane quell'idea tradizionale che vede «il perseguimento di un livello culturale elevato […] una meta non certo indicata alle bambine e alle ragazze come fine del loro itinerario di formazione, ma anzi molto spesso costituisce oggetto di scherno nei confronti delle donne»[333], come traspare da alcune fonti letterarie, tra le quali Marziale – che non nasconde il desiderio di trovare una *coniunx* ("sposa") *non doctissima*[334] – e Giovenale che, all'interno della celebre

[329] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., p. 550.
[330] F. Lamberti, *Doctae puellae: alcuni esempi di istruzione femminile nelle classi medio-alte di età imperiale*, cit., p. 42.
[331] *Ibidem*.
[332] M. Albana, *Educazione e formazione nella domus Augusta*, cit., p. 51.
[333] G. Seveso, *L'educazione delle bambine nella Grecia antica*, cit., p. 69.
[334] Marziale, *Epigrammi* II, 90, 9.

satira sesta[335], critica la donna troppo colta che, insieme a quella ricca e a quella bella, costituisce una sorta di "disgrazia" per l'uomo che la incontra:

> E ancora più insopportabile è colei che, appena a tavola, loda Virgilio, giustifica Didone desiderosa di morire, fa paralleli tra i poeti, li paragona tra loro, sospende alla bilancia Virgilio da una parte e Omero dall'altra. […] Augurati che la matrona, che a mensa ti siede accanto, non parli secondo un suo stile o non ti folgori addosso, con espressioni involute, un tortuoso entimema; che non conosca tutta la storia, che non capisca tutto quello che legge[336].

Dall'altro lato, però, dalle fonti letterarie ed epigrafiche emerge un certo cambiamento che si registra a partire dal principato, quando «l'atteggiamento critico di alcuni intellettuali pare tuttavia attenuarsi […] per lasciare spazio a un progressivo apprezzamento nei riguardi dell'istruzione muliebre»[337]. Proprio in questo periodo storico, infatti, diversi sono gli autori che evidenziano la necessità di elargire la medesima educazione anche alle figure femminili, soprattutto per quanto concerne la filosofia, che avrebbe consentito di "far fiorire" una buona moglie[338]. La corrente filosofica dello Stoicismo, ad esempio, sostiene l'importanza di acculturare anche la donna, grazie alla quale è possibile offrire anche alla futura moglie «una dignità intellettuale e morale pari a quella del marito»[339].

Una certa cultura, dopotutto, è fondamentale per la figura femminile, poiché, come già sottolineato più volte, è proprio alla *mulier* e *mater* che spetta il compito di trasmettere ai figli, fino ai sette anni, i valori del *mos maiorum*. Quintiliano, non a caso, nell'*Institutio oratoria* (I, 1, 6-7), richiamando quei celebri modelli femminili, *in primis* Cornelia, auspica che anche la donna sia colta e sappia esprimersi correttamente:

---

[335] La sesta satira «è stata interpretata come il manifesto della misoginia antica. Si tratta, in realtà, di una critica feroce al rapporto di coppia inteso quale rapporto paritario che si andava delineando nella società romana, per influsso del pensiero stoico». Cfr. F. Cenerini, *La donna romana*, cit., p. 111.
[336] Giovenale, *Satire*, VI, 434-456, traduzione di F. Cenerini.
[337] F. Lamberti, *Doctae puellae: alcuni esempi di istruzione femminile nelle classi medio-alte di età imperiale*, cit., p. 46.
[338] Musonio Rufo, frammento 4 (Hense).
[339] A. La Penna, *Eros dai cento volti. Modelli etici ed estetici nell'età dei Flavi*, Marsilio, Venezia 2000, p. 30.

> Vorrei poi che i genitori fossero il più possibile colti. E non parlo soltanto dei padri: sappiamo infatti che all'eloquenza dei Gracchi molto contribuì la madre Cornelia, le cui lettere hanno tramandato anche ai posteri testimonianza di un linguaggio sceltissimo; ugualmente, di Lelia, figlia di Gaio Lelio, si dice che abbia reso nel parlare l'eleganza paterna, e l'orazione pronunciata di fronte ai triumviri da Ortensia, figlia di Quinto, non la si legge solo per fare omaggio a una donna[340].

In qualità di *mater educatrix*, la *mulier* e *mater* romana, infatti, svolge un ruolo determinante nel preparare i figli a divenire *cives* e la sua cultura, insieme al linguaggio con cui si esprime, influiscono sulla buona riuscita del processo educativo[341], in particolare del futuro oratore, come nel caso di Quintiliano.

Spostando l'attenzione dalle fonti letterarie a quelle epigrafiche, tale tendenza risulta confermata. Infatti, se è vero che, nelle età precedenti, «nelle impostazioni più tradizionali di elogi di virtù domestiche non viene annoverata la cultura»[342] femminile, in età imperiale, invece, le epigrafi fanno riferimento all'«istruzione nei "cataloghi di virtù" di defunte, in particolare di giovane età. Bambine di sette-otto anni vengono lodate non solo per la loro avvenenza o per la vivacità di spirito, ma anche per la loro educazione»[343]. L'aspetto interessante è rappresentato dal fatto che tale elemento è riscontrabile non solo per le bambine e le fanciulle appartenenti alle famiglie più abbienti, ma anche per le piccole liberte e le figlie di schiave allevate dai padroni come proprie figlie[344]. L'analisi delle epigrafi, dunque, consente di dedurre che, in questo periodo storico,

> il saper leggere e scrivere e il possedere un'istruzione di (medio) livello erano considerate doti – non soltanto per le fanciulle di estrazione elevata – che

[340] Traduzione di S. Corsi.
[341] Si ricordi che Tacito nel già citato *Dialogo degli oratori* (28,5) sottolinea che «Cornelia, la madre dei Gracchi, Aurelia, la madre di Cesare, Anzia, la madre di Augusto, si occuparono personalmente dell'educazione dei figli e ne fecero degli uomini destinati ad avere un ruolo di primo piano», a testimonianza della centralità del ruolo femminile.
[342] F. Lamberti, *Donne romane fra Idealtypus e realtà sociale. Dal "domum servare" e "lanam facere" al "meretricio more vivere*, cit., p. 70.
[343] F. Lamberti, *Doctae puellae: alcuni esempi di istruzione femminile nelle classi medio-alte di età imperiale*, cit., p. 47.
[344] *Ibid*., pp. 47-48. Come scrive l'autrice, è il caso ad esempio «della piccola Crocale (documentato da un'epigrafe spoletina databile al più tardi agli inizi del principato), morta prima di aver compiuto i 14 anni, verosimilmente alumna (figlia di schiava, manomessa e allevata in casa), i genitori avevano dato alla bambina la stessa educazione riservata agli *ingenui*».

> aggiungevano credito alle famiglie cui appartenevano. È da presumere, in questo ambito come in altri, che ad una tendenza in voga presso i ceti senatorio ed equestre si fossero adeguate […] anche le famiglie di livello medio, e quelle di estrazione libertina, fornendo un'istruzione (almeno di base) anche alle figlie[345].

Questo maggiore interesse verso la cultura e l'istruzione femminile è ascrivibile a un «cambiamento di paradigma significativo nei riguardi dell'istruzione e della cultura in generale», collocabile tra la fine del I sec. d.C. e gli inizi del II sec. d.C., quando, con gli imperatori Nerva e Traiano tali ambiti «iniziano a divenire oggetto di interventi sporadici […] nella sfera dell'interesse pubblico»[346], ampliando, anche per le figure femminili appartenenti ai ceti meno elevati, la possibilità di disporre di una certa preparazione culturale. Proprio grazie alla politica di questi imperatori – Nerva, Traiano e Adriano – la cultura femminile diviene «una sorta di "fiore all'occhiello" (e a tratti veicolo di emancipazione sociale) per loro stesse e per le famiglie che le allevavano»[347].

2.10 *L'esemplificazione dell'itinerario femminile in due opere della prima età imperiale*

È proprio all'interno di questo contesto così articolato che si situano le opere di due autori sui quali viene ora proposto un approfondimento, effettuando uno spostamento dalla parte occidentale dell'impero verso quella orientale. Come ricordato in apertura del capitolo, infatti, il mondo romano si contraddistingue per aver dato vita a un impero "duplice" e bilingue, sia sul piano linguistico che su quello culturale. Esso, infatti, «restò diviso in due zone d'influenza, appartenenti ciascuna a una delle due lingue di cultura»[348], il greco e il latino, benché unificato a livello politico dalle conquiste militari. Infatti, proprio a causa del prestigio di cui godeva la cultura greca, non si è mai registrato un tentativo di imporre il latino ai sudditi orientali, che continuarono a parlare e scrivere in greco, pur vivendo all'interno di quel mosaico eterogeneo di culture che l'impero racchiudeva al suo interno[349].

Il ricorso ai *Moralia* di Plutarco (ca. 46-125 d.C.) e al romanzo di Longo Sofista (ca. III secolo d.C.) si rivela particolarmente interessante, in quanto consente di

[345] *Ibid*., p. 50.
[346] *Ibid*., p. 58.
[347] *Ibid*., p. 59.
[348] H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, cit., pp. 523-525.
[349] *Ibid*., p. 525.

delineare, in modo più completo rispetto ad altre fonti letterarie coeve, l'itinerario femminile, attingendo a due generi letterari differenti, ponendo in luce elementi di continuità e altri di alterità rispetto a quanto tratteggiato finora, nonché diverse sfumature sul significato che l'evento centrale dell'esistenza femminile, ossia il matrimonio, assume all'interno delle loro opere.

2.11 *La figura di Plutarco: elementi di contestualizzazione storico-culturale*

Nel panorama dell'età imperiale Plutarco, nato intorno al 46/50 d.C. in una piccola città della Beozia occidentale – Cheronea –, occupa una posizione di particolare rilievo non solo per l'ampiezza del *corpus* delle opere che scrisse, ma anche per l'importante funzione che svolse come erede e testimone del grande patrimonio della cultura classica.

La sua fortuna ha attraversato la storia della cultura europea, rendendolo un autore apprezzato dai contemporanei, ma anche dalle figure e dai filosofi più illustri vissuti lungo le diverse epoche storiche, quali William Shakespeare, Michel de Montaigne – che, nei suoi *Essais*, ammette di non aver «familiarizzato con nessun libro solido, eccetto Plutarco e Seneca», ai quali attinge «come le Danaidi, empiendo e versando senza posa»[350] –, Vittorio Alfieri, Ugo Foscolo, Jean-Jacques Rousseau, Giacomo Leopardi.

Riprendendo un'espressione di Giuliano Pisani nell'introduzione alla prima traduzione italiana completa dei *Moralia*, il «ritorno a Plutarco» si rivela significativo anche nel contesto contemporaneo: infatti, nello «scenario in cui ci muoviamo, eternamente "moderni" e drammaticamente uguali a noi stessi, pronti a ripetere gli stessi errori, a tormentarci con le stesse domande», Plutarco non cessa di «esercitare un fascino particolare su chi sa ascoltare la sua parola», poiché «nelle sue pagine ritornano i temi legati alla nostra condizione di uomini»[351].

Già da un primo sguardo alle sue vicende biografiche emerge chiaramente la poliedricità dei suoi interessi, tra i quali spicca in particolare la filosofia che, concepita «nella sua primaria funzione terapeutica di *medicina animi*: cura delle passioni,

[350] M. De Montaigne, *Essais*, trad. it. di F. Garavini, Bompiani, Milano 2012, p. 261.
[351] E. Lelli, G. Pisani (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, Bompiani, Milano 2017, p. XI.

esercizio dello spirito e della mente, educazione all'umanità, all'equilibrio, alla saggezza, stile di vita, ricerca dell'armonia con se stessi e con il mondo»[352], occupa un posto di primo piano. Nato da una famiglia antica e illustre, si dedica, infatti, fin dalla giovinezza ad Atene allo studio di questa disciplina, con la guida del filosofo accademico Ammonio[353].

Durante la sua esistenza indaga i molteplici campi del sapere, interessandosi anche di matematica, di storia, di astronomia, di letteratura, di retorica, di medicina, di teologia e di biologia, concepite come un'unità ruotante attorno alla filosofia, intesa in senso etimologico nel suo significato profondo di *philo-sophía* (φιλο-σοφία), ossia "amore per la saggezza" e "ricerca della verità".

Dopo numerosi viaggi compiuti in Grecia, in Asia Minore e in Egitto, soggiorna a Roma tra il 75 e il 90 d.C., dove ottiene la cittadinanza romana, grazie anche «all'ammirazione e all'amicizia di uomini di cultura e di influenti personaggi politici»[354], tra i quali Lucio Mestrio Floro, *vir consularis* sotto l'imperatore Vespasiano e successivamente proconsole d'Asia sotto Domiziano, Quinto Sosio Senecione, intimo di Traiano a cui Plutarco dedicò le *Vite Parallele* e Gaio Minicio Fundano, console nel 107 d.C. e poi proconsole d'Asia nel 124/125 d.C.

Nonostante gli onori e la fama che gli tributarono, Plutarco preferì far ritorno nella natia Cheronea e, dal 95 d.C., per oltre vent'anni, svolse la carica di sacerdote nel santuario di Delfi, «il luogo sacro della grecità, l'ombelico del mondo»[355], dedicando il suo tempo, oltre al servizio liturgico e «ai colloqui con gli antichi e con gli amici e discepoli», alla stesura delle sua enorme produzione letteraria, che comprende oltre 250 titoli, suddivisi successivamente in due macro-sezioni: le *Vite parallele* e i cosiddetti *Moralia* (Ἠθικά, *Ethiká*).

Proprio questi ultimi, la cui denominazione è stata erroneamente estesa all'intera raccolta, nella quale la prima parte, secondo l'ordine stabilito nel XIII secolo dal dotto bizantino Massimo Planude, presenta scritti di "cose morali" (ἠθικά = "*etikà*", per l'appunto), si rivelano particolarmente interessanti, per l'ampia varietà di argomenti

[352] *Ibid*., p. XVI.
[353] Per approfondire si veda P. Donini, *Commentary and Tradition: Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, vol. 4, a cura di Pierluigi Donini, De Gruyter, Berlino 2011, in particolare il capitolo *Plutarco, Ammonio e l'Academia*, pp. 315-326.
[354] E. Lelli, G. Pisani (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, cit., p. XII.
[355] *Ibid*., p. XIII.

trattati. Il filo conduttore che attraversa l'opera è la concezione della filosofia, secondo la quale «pensare non è un astratto esercizio teoretico, ma strumento essenziale del vivere»[356], capace di assistere l'uomo di fronte alle vicende della vita.

A un primo nucleo, costituito dagli scritti etici, seguono «scritti di carattere "pedagogico"[357], di politica, di critica filosofica, di ambito scientifico, con particolare attenzione alla storia naturale e alla psicologia animale, e religioso, opuscoli eruditi e antiquari, di critica letteraria, di poetica e retorica, e pochi altri di contenuto misto»[358].

In stretta connessione con la sete di conoscenza, Plutarco si dedicò con passione all'insegnamento, concependo il dialogo[359] e la discussione con i suoi allievi come strumenti fondamentali per «rendersi utile» agli altri esseri umani e a sé stesso. Come afferma nelle *Vite parallele*[360], all'inizio della biografia di Emilio Paolo, anche la scrittura, secondo la sua prospettiva, risponde alle medesime esigenze.

> Quando mi misi a scrivere queste vite lo feci per utilità degli altri; ma ormai mi avviene di continuarle e di insistere in questo lavoro anche per utilità mia, poiché, guardando nello specchio della storia, cerco di adornare e uniformare in qualche modo la mia vita alle virtù dei suoi grandi personaggi[361]. Il mio lavoro mi appare

[356] *Ibid*., p. XVIII.

[357] Benché, come noto, si possa parlare propriamente di pedagogia solo dall'Età moderna in poi, quando il pastore moravo Jan Amos Comenio (1592-1670) pose le fondamenta di una «teoria organica dell'educazione epistemologicamente fondata, autonoma dalla filosofia e dalla teologia, vivificata in maniera continuativa dal riferimento alla messa a punto di un metodo "universale" in quanto naturale», si riporta qui il termine con cui tradizionalmente si fa riferimento a quelle opere di Plutarco che trattano tematiche educative, che hanno l'intento di fornire indicazioni e suggerimenti su come sia più opportuno "guidare" i fanciulli nel loro processo di crescita (*paîs-agoghé*). Sulla nascita della pedagogia come scienza autonoma, cfr. E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., pp. 187-196.

[358] *Ibid*., p. XVI.

[359] Si ricordi, a questo proposito, la centralità che riveste il dialogo secondo Socrate e Platone. Infatti, «l'educando, […], aveva così la possibilità di attingere direttamente la scienza del bene, o *phrónesis*, attraverso un processo educativo che si instaurava per mezzo del dialogo, o "parola viva"». Cfr. E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 37; J. Stenzel, *Platone educatore* [1927], trad. it., Laterza, Bari 1974.

[360] Tale opera è la «chiara dimostrazione che esiste una sola comunità di uomini, che si riconosce nei modelli culturali e civili elaborati dal pensiero greco e trasmessi da Roma in tutto l'impero, dalla Britannia alla Siria, da Marocco al Danubio». Cfr. E. Lelli, G. Pisani (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, cit., pp. XXVIII-XXIX.

[361] Si veda quanto scrive, in età contemporanea, lo storico Henri-Irénée Marrou nell'introduzione alla sua *Storia dell'educazione nell'antichità*, in riferimento all'importanza di "dialogare" con la storia: «La fecondità del dialogo non esige davvero che rinunciamo a restare noi stessi: semplice strumento di cultura, allarga le nostre prospettive, spoglia l'uomo d'oggi di quell'ingenua presunzione che gli impediva d'immaginare che si potesse essere stati diversi da lui. Ma, se ci obbliga a riflettere, non ci conduce necessariamente a deviare la nostra azione; l'esempio propostoci dalla storia ci obbliga soltanto a mettere alla prova la solidità e la fondatezza delle nostre preferenze e rende la nostra volontà cosciente di se

> proprio come un conversare, un vivere quotidianamente in intimità con costoro, quando, per narrarne le vicende, io li ricevo quasi e li accolgo a turno come ospiti uno per uno. […] Accogliendo nell'animo mio, attraverso lo studio assiduo della Storia e la familiarità che apporta lo scrivere, le virtù e le azioni degne di memoria che possedettero gli uomini più virtuosi e stimati del passato, mi preparo a respingerne e a sloggiarne ogni debolezza o vizio o viltà che i rapporti con coloro coi quali devo necessariamente vivere, vi insinuano. A ciò giova la propria osservazione serena e docile sugli esempi dei migliori[362].

Emerge nuovamente l'importanza educativa che assume l'*exemplum*[363], non solo nell'età infantile, bensì durante ogni stagione della vita: sono, infatti, proprio i luminosi esempi degli uomini che si sono distinti nel passato a fornire modelli a cui l'autore e, per mezzo di lui, tutti gli altri esseri umani possono attingere per migliorare e «adornare» sé stessi.

Tali *exempla*, poi, non sono muti né inerti, bensì tramite la scrittura, consentono di dare avvio ad una sorta di «conversazione» che coinvolge in prima persona l'autore stesso, invitato a riflettere su di sé, sui vizi e sulle virtù che possiede e su quelle che invece desidererebbe. In tal modo, Plutarco appare come un soggetto che, tramite la scrittura e il *diá-logos* (διά-λογος) con i grandi che lo hanno preceduto, «*si* guarda e *si* coglie dentro la profondità di sé»[364], decidendo di far proprio quanto di migliore può ricavare da ognuna di quelle figure con cui si confronta. L'autore sembra così lasciar trasparire tracce di un processo formativo che lo coinvolge per tutto l'arco della sua esistenza[365] e che trova nella scrittura il suo alimento, divenendo mezzo di trasformazione non solo di sé stesso ma anche di tutti coloro che avranno accesso alle sue opere, la cui stesura è vivificata da un costante intreccio tra la teoria e la pratica. Plutarco, infatti, assume le vesti di scrittore dando prova di una acuta capacità di

---

stessa». Cfr. H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità* [1948], edizione rivista e aggiornata a cura di L. Degiovanni, prefazione di G. Tognon, postfazione di P. Cesaretti e F. Lo Monaco, cit., p. 47.

[362] Traduzione di C. Carena.

[363] Sulla centralità pedagogica dell'esempio fin dall'antichità si veda E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., pp. 63 ss.

[364] G. Bertagna, *Tra educazione e formazione: plaidoyer per una distinzione nell'unità*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 113.

[365] Si ricordi, infatti, che in un processo formativo che possa essere definito tale dal punto di vista pedagogico «è, dunque, l'io che modella se stesso e che esperisce quanto questo "dar forma" a sé, ma anche questo "formare l'io", sia un per corso inesauribile e sempre perfettibile». Cfr. G. Bertagna, *Tra educazione e formazione: plaidoyer per una distinzione nell'unità*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 126.

rileggere le proprie esperienze di "educatore" dei suoi figli e di maestro dei numerosi allievi, giovani e adulti, che frequentavano la sua scuola. È proprio dall'esperienza concreta che attinge, «convinto che esempio e applicazione pratica valessero più del precetto e che ogni insegnamento dovesse essere elargito con sincerità e onestà e offerto con modestia»[366].

Ritenendo che il fine del processo educativo consista nell'offrire la «capacità di distinguere il bene dal male, il giusto dall'ingiusto, nelle grandi come nelle piccole occasioni della vita, perché solo così egli può aprirsi la strada verso la virtù e aspirare alla felicità»[367], sa che l'educazione dell'essere umano – unico vivente a possedere la ragione che «nell'uomo non ha padroni ed è indipendente»[368] – richiede tempo e fatica, né può considerarsi conclusa una volta per tutte: «buoi, cavalli, uccelli generano una prole di bell'aspetto e pronta a diversi usi; invece l'educazione dell'uomo è complessa, la sua crescita lenta e la maggior parte dei padri passa a miglior vita prima che la capacità dei figli, così posticipata nel tempo, possa estrinsecarsi nella sua pienezza»[369].

Proprio tale peculiarità dell'essere umano fa sì che egli sia educabile per tutta la sua esistenza e che possa "tras-formarsi" in un modo sempre perfettibile[370], aspetto di cui Plutarco stesso è consapevole nel momento in cui decide di affidare alla scrittura quanto ha avuto modo di apprendere dalle sue esperienze non solo di studioso e maestro, ma anche di marito e di padre.

2.11.1 *L'infanzia secondo Plutarco*

Tali note introduttive offrono alcuni strumenti per leggere e contestualizzare non solo i tratti che la figura femminile assume nelle innumerevoli opere di Plutarco, ma anche le modalità con cui vengono concepite le due età della vita qui considerate, ossia

[366] R.H. Barrow, *Plutarch and his times*, Indiana University Press, Bloomington 1967, p. 78.
[367] E. Lelli, G. Pisani (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, cit., p. XXIII.
[368] Plutarco, *De amore prolis* (= *L'amore per i figli*), 496E, trad. di A. Maiuri, introduzione e note di F. Romana Nocchi, in E. Lelli, G. Pisani (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, cit., p. 929.
[369] *Ibid*., p. 935.
[370] Si ricordi che «la neotenia rende lo sviluppo umano molto più aperto, plastico e indeterminato rispetto a quello registrato in tutti gli altri animali. […] Per l'intera sua vita, infatti, l'uomo può modificare i suoi stati e i suoi comportamenti volti ad esempio a curare, allenare/allenarsi, relazionarsi, plasmare sé e gli altri in modi diversi dai precedenti, a lasciare il segno (*in*-segnare) sugli altri e sul mondo ecc.». Cfr. G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., p. 41.

l'infanzia e la giovinezza, nonché quel momento di passaggio fondamentale nell'esistenza femminile, il matrimonio.

Alcuni aspetti interessanti che consentono di ricostruire la concezione dell'autore riguardo l'età infantile emergono dalla lettura di due opere, il *De amore prolis* (Περὶ τῆς εἰς τὰ ἔγγονα φιλοστοργίας, *Perì tes eis tà éggona philostorghìas*, "L'amore per i figli") e la *Consolatio ad uxorem* (Παραμυθητικὸς πρὸς τὴν γυναῖκα, *Paramuthetikòs pròs tèn gunaika*, "Consolazione alla moglie").

La prima, generalmente ascritta alla produzione giovanile dell'autore, benché talvolta si sia addirittura dubitato, sulla base di alcuni elementi stilistici, della sua autenticità, «affronta un aspetto specifico della discussione sulla natura sociale dell'essere umano: l'amore istintivo e disinteressato che i genitori provano nei confronti dei propri figli»[371], mentre la seconda rappresenta una lettera che l'autore scrive alla moglie Timossena dopo aver saputo, mentre era in viaggio, della scomparsa prematura della loro figlioletta di due anni.

L'autore testimonia una profonda sensibilità verso l'infanzia, che viene tratteggiata come un'età della vita dotata di caratteristiche proprie: l'*infans*[372] non è visto alla stregua di un mero "oggetto", bensì viene riconosciuto come un essere umano legato ai genitori fin dalla nascita da un profondo sentimento di amore.

Nel *De amore prolis*, infatti, Plutarco, servendosi dell'apporto di una pluralità di teorie filosofiche e scientifiche, «in virtù della sua concezione del sapere eclettica e antidogmatica»[373], intende «dimostrare che l'affetto per la prole è un sentimento innato, scevro da ogni utilitarismo»[374]. Per supportare la sua tesi, attinge chiaramente ai principi dello Stoicismo[375], primo tra tutti la visione finalistica del corpo femminile, che la natura ha fornito del necessario per provvedere al nutrimento e all'accudimento dei

[371] E. Lelli, G. Pisani (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, cit., p. 2662.
[372] Si ricordi la centralità che riveste la visione antropologica: infatti, nella storia dell'educazione, dall'Antichità fino all'età contemporanea, «chi considerava la piccina o il piccino come un *népios* o un *infans*, alla stregua di un piccolo animale, la/lo pensò solamente come oggetto di *trophé*, cioè nutrimento, allevamento; chi la/lo vide come un *arbusculas*, la/lo ritenne oggetto di coltivazione e di disciplinamento; chi la/lo concepì come un essere ragionevole, iniziò a scrivere di educazione». Cfr. E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 11.
[373] E. Lelli, G. Pisani (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, cit., p. 2663.
[374] *Ibid*., p. 2662.
[375] Per approfondire, si veda D. Babut, *Plutarco e lo Stoicismo* [1969], ed. italiana a cura di A. Bellanti, Vita e Pensiero, Milano 2003.

figli. Fin dall'*incipit* dell'opera, infatti, un elemento ricorrente all'interno dell'argomentazione è costituito dal paragone con gli animali che, pur di specie diverse, sono accomunati dalla cura[376] che riservano ai loro piccoli. Infatti, con l'obiettivo di garantire «non già il proprio piacere, ma la perpetuazione della stirpe»:

> nel periodo dell'anno in cui soffiano le brezzoline fecondatrici e le condizioni ambientali sono propizie all'accoppiamento, la femmina si avvicina al maschio docile e quanto mai attraente, splendida per il profumo inebriante della sua pelle e gli speciali ornamenti del corpo, sazia di rugiada e di erba pura. E non appena realizza che ha concepito ed è gravida, si ritira in buon ordine e provvede alla gravidanza e all'integrità della prole[377].

Una volta generati, nutrono e proteggono i loro cuccioli da ogni pericolo: se l'orsa, «che è la bestia più feroce e minacciosa, mette al mondo creature deformi e disarticolate e modellandone le membrane con la lingua, come un pennello, sembra non solo generare ma persino plasmare la sua prole»[378], le pernici «quando sono inseguite insieme coi loro figli, li fanno fuggire in volo avanti a sé, e insieme cercano di attirare gli inseguitori»[379]: i comportamenti di tutte le specie, così, danno prova di come «l'amore per la prole renda audaci i vili, volenterosi i pigri e costumati gli ingordi»[380].

L'uomo, che si distingue dagli animali in quanto «essere razionale e socievole» (495 B-C), presenta delle differenze rispetto agli altri viventi, che Plutarco mette in evidenza.

Benchè la *philostorghía* (φιλοστοργία) costituisca un «principio universale», negli animali «è imperfetta e non coinvolge la sfera etica», essendo basata sull'istinto, mentre negli uomini, «dediti alla κοινωνία (*koinonía*), costituisce le fondamenta delle virtù umane e sociali»[381].

---

[376] Per una riflessione sulla "cura" dal punto di vista pedagogico e sulle peculiarità che tale categoria assume nell'essere umano, si veda il volume di A. Potestio, F. Togni, *Bisogno di cura, desiderio di educazione*, La Scuola, Brescia 2011, in particolare i primi due paragrafi introduttivi, intitolati *La cura in natura* e *La cura nel mondo umano* (pp. 6-8).
[377] Plutarco, *De amore prolis*, 493 E-F, p. 929.
[378] *Ibid*., 494 C, p. 931.
[379] 494 E, p. 931.
[380] 494 D, p. 931.
[381] G. Guarino, *La φιλοστοργία negli animali: l'exemplum plutarcheo dell'ἄρκτος*, in «Euphrosyne», 42 (2014), pp. 49-66, p. 57.

Dunque, dopo aver tratteggiato questo quadro attingendo alle sue conoscenze del regno animale, l'autore sottolinea la peculiarità di ogni *paîs* (παῖς) che viene al mondo: alla totale indigenza che lo contraddistingue rispetto ai cuccioli degli animali[382], egli contrappone l'eccezionalità e la profondità di quella relazione che, fin dal parto, si instaura tra la madre e il piccolo, secondo quanto stabilito della natura:

> Nessun essere, infatti, è così imperfetto, indigente, nudo, informe e sudicio come l'uomo, visto al momento della nascita: a lui solo, quasi, la natura non ha accordato neppure un approdo incorrotto alla luce, ma, zuppo di sangue e pieno di lordura, più somigliante a uno che muore che a uno che viene al mondo, a nessuno spetterebbe di toccarlo, prenderlo, baciarlo, e abbracciarlo, se non a chi lo ama per natura. Per questo, mentre le mammelle degli altri animali sono appese sotto il ventre, nelle donne si trovano in alto sul petto, in posizione adatta a carezzare, stringere e prendere in braccio il bimbo, come se nell'intenzione della natura il fine di partorire e crescere la prole non sia l'utilità ma l'amore[383].

I verbi utilizzati in questo passo, posti in una sorta di *climax* ascendente ("toccarlo", "prenderlo", "baciarlo" e "abbracciarlo"), rendono evidente la straordinarietà di questo legame di *philía* (φιλία), la più alta forma di amore, che fin dal primo istante unisce la madre al suo bambino, rendendola capace di superare le difficoltà successive al parto, come l'autore evidenzia citando l'esempio dei primi uomini:

> Ripensa agli uomini primitivi, quando per la prima volta alle donne capitò di partorire e agli uomini di veder nascere un bimbo. Allora non vi era né una legge istitutiva dell'allevamento dei figli, né l'illusione di vedersi ricambiare il sostentamento "loro corrisposto quando erano piccoli". Potrei anzi dire che le madri erano ostili e piene di livore nei confronti dei neonati, a causa dei grandi

[382] Si rimanda a quanto già ricordato sul tema della neotenia e sulla valenza che assume sul piano educativo e pedagogico: Cfr. G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., p. 41. Si ricordi, inoltre, che la fragilità che contraddistingue l'essere umano al momento della nascita rappresenta un tema ricorrente anche negli autori dell'Età moderna, basti pensare a quanto scrive Rousseau nell'*Emilio* (libro 1). Cfr. J.-J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, ed. critica a cura di A. Potestio, Studium, Roma 2016: «un uomo, abbandonato a se stesso fin dalla nascita in mezzo agli altri, sarebbe il più deforme di tutti» (p. 71); «Nasciamo deboli e abbiamo bisogno di forze; nasciamo sprovvisti di tutto e abbiamo bisogno di assistenza; nasciamo stupidi e abbiamo bisogno di giudizio. Tutto ciò che non possediamo alla nascita e che ci servirà da grandi ci viene dato dall'educazione» (p. 73).

[383] Plutarco, *De amore prolis* ("L'amore per i figli"), 496 B-C.

> pericoli e delle sofferenze che dovevano affrontare. […] Tuttavia l'amore ispirato dalla natura muoveva e guidava la puerpera: ancora calda e spossata dal dolore e tutta tremolante per lo sforzo, non trascurò l'infante, né lo abbandonò, ma si volse a lui e gli sorrise, lo sollevò e lo accarezzò, non traendone piacere né utilità, ma accogliendolo con sacrificio e sofferenza, "in lembi di fasce / riscaldandolo e carezzandolo, e pena a pena / sommando, quella diurna a quella notturna" [384].

Testimoniando una particolare sensibilità verso il momento del parto, a cui dedica queste parole che, contestualizzate nell'epoca in cui visse, rappresentano un *unicum*, Plutarco è consapevole che, senza l'amore che la natura ha «ingenerato nelle madri», nulla sarebbe l'utilità di tutti gli «strumenti preordinati alla gestazione, di una pianificazione così perfetta, di tanto zelo e di tanto grande previdenza»[385]: è, infatti, proprio la *philía* (φιλία) – termine utilizzato in questo passo nell'originale greco – l'elemento cardine che fonda la relazione madre-figlio.

Tale legame, poi, secondo l'autore, si fortifica ulteriormente grazie all'allattamento[386]. Come scrive nel *De liberis educandis*, infatti,

> le madri, a mio avviso, devono nutrire personalmente i figli e porgere loro il seno, perché li alleveranno con affettuosità e premura maggiori, quasi li amassero da dentro e, come usa dire, "fin dalle unghie". L'affetto di balie e nutrici, invece, è supposititzio e insincero, perché esse amano per denaro. Anche la natura indica chiaramente che spetta alle madri allattare e allevare personalmente le loro creature: per questo assicura a ogni essere che partorisce il nutrimento del latte e con previdente saggezza ha dotato le donne di due mammelle, perché se danno alla

[384] *De amore liberis*, 496 C-E, p. 935.
[385] 496 A, p. 993. Plutarco descrive anche il processo che garantisce alla donna la possibilità di allattare: «è, d'altra parte, sufficiente a dimostrare l'accortezza e la premura della natura il meccanismo di formazione ed erogazione del latte. Nelle donne tutto il sangue che oltrepassa la misura giunge in superficie, a causa del loro respiro fiacco e rotto, e scorre ovunque, gravandole col suo peso; nel resto del tempo, invece, nei periodi mestruali, quando la natura gli dischiude canali e condotti speciali, è abituato e pronto a riversarsi all'esterno, alleviando e depurando le altre parti del corpo e riscaldando l'utero al punto giusto, come fosse un campo predisposto dall'aratura e dalla semina» (495 D-E, p. 933).
[386] Su questo tema si veda, ad esempio, V. Fildes, *Madre di latte. Balie e baliatico dall'antichità al XX secolo*, San Paolo Edizioni, Alba 1997, pp. 37-39; R. Franchi, *Dalla Grande Madre alla Madre. La maternità nel mondo classico e cristiano: miti e modelli*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2018.
Si ricordi, come già sottolineato, che in età imperiale, anche altri autori, come Aulo Gellio (125-180 d.C.) sostengono questo tipo di tesi, vedendo nell'allattamento quella pratica fondamentale che favorisce «la costruzione del legame fra madre e figlio e, più in generale, lo sviluppo di sani sentimenti di maternità, paternità e figliolanza». Cfr. E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 74; Aulo Gellio, *Le notti attiche*, XII, I, 6-7.

> luce dei gemelli abbiano la duplice fonte del nutrimento. Ma prescindendo da tutto ciò, le madri diventerebbero più tenere e più affettuose con i figli, e non senza ragione, per Zeus!, perché il crescere assieme è come una chiave che tende la corda dell'amore[387].

Nutrire personalmente i figli rappresenta, dunque, per le madri, non solo un compito stabilito dalla natura, ma una pratica fondamentale che, oltrepassando le mere motivazioni biologiche, rafforza, fin dal primo istante di vita, quella relazione tra *gyné* (γυνή) e *paîs* (παῖς)[388], differentemente da quanto avviene se il piccolo viene affidato ad una balia, come spesso accadeva:

> Prima di tutto, si deve dunque cercare, come ho detto, che le madri allevino personalmente i figli, ma se ne fossero impedite da uno stato di debolezza (può verificarsi anche questo) o dal voler avere subito altri bambini, si eviti almeno di scegliere come balie e nutrici le prime venute, e si selezionino invece quelle che danno le migliori garanzie. E in primo luogo è fondamentale che siano greche di costumi, perché se è indispensabile plasmare fin dalla nascita le membra dei figli in modo che si sviluppino diritte e regolari, si deve analogamente modellarne fin dal primo momento il carattere[389].

Plutarco, dunque, affronta così un altro tema, ossia l'importanza di saper scegliere correttamente la nutrice a cui il proprio *paîs* (παῖς) viene affidato: oltre ad essere «greca di costumi», la *trophós* (τροφός) deve essere accuratamente selezionata, perché rappresenta una delle prime figure adulte con cui il bambino entra in relazione.

Traspare così, sebbene sotto forma di tracce, l'importanza che assume la primissima fase di vita del bambino, dalla quale dipende la buona riuscita dell'intero

[387] Plutarco, *De liberis educandis*, 3 C-D, p. 5.
[388] Si pensi alla fortuna che ebbe questa tematica nelle diverse epoche storiche, rivelandosi un *tópos* (τόπος) che ricorre nelle opere di numerosi autori della storia della pedagogia, soprattutto dall'Età moderna in poi. Si ricordi, ad esempio, che, tra Settecento e Ottocento, si incentivò la pratica dell'allattamento al seno «valorizzato quale pratica indispensabile per il mantenimento della buona salute del neonato a fronte degli alti tassi di mortalità infantile dovuti al baliatico, a causa dell'incuria, dell'ignoranza e delle scarse condizioni igienico-sanitarie ed affettive in cui spesso le nutrici tenevano i neonati loro affidati». Cfr. E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 2, *Da Locke alla contemporaneità*, cit., p. 37; D. Julia, *1650-1800: l'infanzia tra assolutismo ed epoca dei Lumi*, in AA.VV., *Storia dell'infanzia*, a cura di E. Becchi, D. Julia, vol. 2, Laterza, Roma-Bari 1996.
[389] *De liberis educandis*, 3D-E, p. 7.

processo educativo. Se è vero che i due verbi utilizzati – "plasmare" e "modellare" – rimandano al *népios* (νήπιος) visto come "cera molle" e come una sorta di *arbusculas*[390] – dove il ricorso a tali metafore lasciano trasparire l'idea di un processo formativo concepito «nel suo significato di forgiatura, cioè di modellamento della natura del bambino a seguito dell'intervento diretto della balia, al pari di quanto accadeva con la cera ma anche con la creta nelle botteghe artigianali»[391] – è, tuttavia, interessante notare la connotazione che assume la prima infanzia per Plutarco, vista come una prima tappa che necessita di cure e attenzioni specifiche. Secondo l'autore, solo l'amore completo e disinteressato sta alla base dei sacrifici e degli sforzi che entrambi i genitori compiono per crescere i loro figli: infatti, servendosi di una metafora tratta dal mondo vegetale, che paragona le principali attività agricole al processo di educazione intrapreso con ogni *paîs* (παῖς), Plutarco lascia trasparire l'idea che nel campo delle relazioni – *in primis* quella tra genitori e figli che qui considera – non possono esistere logiche di scambio né di utilità (χρεία "*chreía*" è il termine originale che utilizza), né sono assicurati i risultati che è lecito aspettarsi, come avviene invece nell'agricoltura. Se «chi scalza le viti nell'equinozio primaverile, in quello autunnale vendemmia; chi semina il grano al tramonto delle Pleiadi, poi miete al loro sorgere», chi genera e cresce i propri figli non pensa a nessuna ricompensa o vantaggio: «le loro speranze, infatti, sono incerte e lontane»[392].

Plutarco non si limita a trattare questo tema in modo generale, bensì tratteggia, all'interno dei *Moralia*, il sentimento d'amore che, in qualità di padre, lo lega alla sua piccola, morta improvvisamente a soli due anni, «tanto attesa dalla mamma dopo quattro figli maschi»[393].

Nella *Consolatio ad uxorem*, infatti, l'autore offre una testimonianza autobiografica – in una forma narrativa diversa rispetto al *De amore prolis*, il cui stile richiamava quello del *genus deliberativum* – del dolore che prova per il tragico evento, di cui è venuto a conoscenza solo in seguito, come dichiara in apertura: «l'uomo che hai

[390] La metafora vegetale, infatti, come più volte ricordato, rappresenta un *tópos* (τόπος). Il termine *arbusculas* compare nella *Didattica Magna* di Comenio: cfr. J.A. Comenio, *Didattica Magna* [1628], trad. it., Sandron Firenze 1947, p. 73.
[391] E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit. p. 56. Si veda anche G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., pp. 376-377.
[392] 496 E, p. 935.
[393] E. Lelli, G. Pisani (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, cit., p. 2709.

mandato ad avvertirmi della morte della bambina mi ha mancato, pare, lungo la strada e ha proseguito per Atene: così io, giunto a Tanagra, ho saputo da mia nipote. Le esequie credo siano già avvenute e nel modo, mi auguro, per te meno straziante, ora e nel tempo a venire»[394].

Rivolgendosi direttamente alla moglie, Plutarco tratteggia in questa lettera, che si rivela uno «scritto intenso, commovente, ricco di straordinaria umanità, ma al tempo stesso lucido e razionale»[395], i sentimenti profondi che lo legavano alla figlia, lasciando trasparire la sua visione dell'infanzia e alcune tracce delle modalità con cui lui e Timossena si sono occupati della crescita dei loro bambini.

Invitando la moglie a sopportare con compostezza il dolore, sembra mettere da parte all'interno di queste brevi righe il ruolo di studioso e scrittore dall'ingegno "multiforme", per mostrare quello di marito e di padre, privato di una figlia alla quale entrambi erano molto legati:

> Eppure non sono nato "da quercia o da roccia"; lo sai bene tu che mi hai vicino nel crescere tanti figli, tutti allevati da noi, in casa: a questa bimba, poi, volevamo un bene particolare, perché, dopo quattro maschi, avevamo avuto la figlia che tu desideravi tanto e io la possibilità di darle il tuo nome[396].

Incarnando la figura di un «padre esemplare»[397], ricorda la felicità che solo i bambini sanno portare in una casa: «c'è un'intensità tutta particolare nell'amore che si prova per i bambini di quell'età, perché la gioia che donano è assolutamente pura e aliena da qualunque possibilità di irritarsi con loro o di rimproverarli»[398]. Da questi brevi cenni, traspare come l'infanzia si connoti, nel pensiero dell'autore, non come una fase di vita

[394] Plutarco, *Consolatio ad uxorem*, introduzione, traduzione e note di G. Pisani, 608 A-B, p. 1155.
[395] E. Lelli, G. Pisani (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, cit., p. 2709.
[396] Plutarco, *Consolatio ad uxorem*, 608 B-D, p. 1155.
[397] Si pensi ad altre figure di padri esemplari nel mondo romano, vissute in epoche storiche diverse: da Catone il Censore (234-149 a.C.), che viene ritratto dalle fonti come «una figura paterna di eccezione», alla rinnovata idea di paternità testimoniata dalle fonti di età imperiale, prima tra tutte l'*Institutio oratoria* di Quintiliano. Si veda, a questo proposito, quanto affermato da Scaglia: «su questo cambiamento avevano esercitato un certo peso sia il passaggio politico dalla Repubblica all'Impero, in ragione del quale i maschi patrizi da cittadini militanti erano diventati notabili locali e fedeli sudditi dell'imperatore, sia il passaggio filosofico e spirituale dalla morale civica alla morale stoica, che aveva comportato un cambiamento anche nel significato del matrimonio, non più considerato un dovere del cittadino per fare figli per lo Stato, ma un dovere da compiere per essere un uomo dabbene». Cfr. E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 69.
[398] 608 B-D, p. 1155.

da superare il prima possibile, bensì un periodo contraddistinto da una sua particolare bellezza, capace di gratificare anche i genitori stessi.

Plutarco, poi, offre anche un breve ritratto della bambina, descrivendola come dotata per natura di «un'allegria e una dolcezza meravigliose» e di una particolare «bontà d'animo»[399], che la rende capace di ricambiare, secondo modalità proprie di questa stagione della vita, l'amore ricevuto.

Riferendosi alla piccola come alla «cosa più bella al mondo da abbracciare, da guardare, da ascoltare» (608 E), cerca di rincuorare la moglie, sposa e madre ideale, invitandola a conservare per sempre il ricordo dei momenti felici:

> Il pensiero di lei deve essere sempre dentro di noi, farci compagnia e darci più gioia, molta più gioia del dolore, se ha senso che i discorsi che in più occasioni abbiamo rivolto ad altri siano utili in questo frangente anche a noi, e non ci abbattiamo e non ci rinchiudiamo in noi stessi, ricambiando quei momenti felici con uno strazio mille volte più grande […] Non dobbiamo cancellare dalla memoria i due anni trascorsi, ma riviverli con piacere, perché ci hanno donato gioia e felicità; e quel piccolo bene non trasformiamolo in un male grande, mostrandoci ingrati nei riguardi del dono ricevuto perché il destino non vi ha aggiunto quanto era nelle nostre speranze[400].

Interessante, a questo punto, notare il confronto con le altre madri che, al contrario, si limitano a "lavare e pulire" i piccoli, prendendoli in braccio «come fossero delle bambole e, se muoiono, si lasciano andare a un lutto vano e scomposto, non tanto per l'affetto (perché l'affetto è sentimento ragionevole e bello), ma perché alla loro naturale debolezza si associa la tendenza a prestare ascolto a false teorie, rendendo così il lutto selvaggio, furioso, inconsolabile»[401].

Traspare così la consapevolezza dell'esistenza di una pluralità di "sguardi" sul *paîs* (παῖς): da un lato, quello di chi, come Plutarco e la moglie, è capace di riconoscere quell'unicità e quelle caratteristiche che contraddistinguono ogni nuovo nato, dall'altro quello di coloro che, invece, vedono i piccoli come degli "oggetti", richiamando la similitudine a cui l'autore stesso ricorre.

[399] 608 B-D, p. 1155.
[400] 608 E-F, p. 1155; 610 E, p. 1159.
[401] 609 E-F, p. 1157.

2.11.2 *Il processo educativo secondo Plutarco*

L'autore dedica, inoltre, una particolare attenzione anche al processo educativo: il *De liberis educandis*[402], infatti, benché di incerta attribuzione, si configura come l'unico testo antico che «sviluppa dichiaratamente il tema dell'educazione»[403].

L'opera, che risale al II secolo d.C., può essere letta come «la lezione pubblica di un maestro (più volte l'autore ribadisce la sua esperienza diretta in campo educativo), che passa brevemente in rassegna alcuni luoghi comuni sulla precettistica pedagogica, soffermandosi su quelli che giudica più significativi»[404], tra cui una serie di aspetti che verranno ripresi e approfonditi, secondo prospettive differenti, dagli autori dell'Età moderna[405], come il ruolo dell'*exemplum* nel processo educativo, la centralità della famiglia, la necessità di considerare il *paîs* (παῖς) come una figura degna di rispetto, «da educare con attenzione e amore, nella nuova o, per meglio dire, rinnovata consapevolezza che il futuro della società passa attraverso la formazione delle nuove generazioni»[406].

Un primo aspetto interessante è rappresentato dal fatto che tra le prime parole a comparire nel testo greco in originale vi è l'espressione *perì tês tôn eleutéron paídon agoghês* (περὶ τῆς τῶν ἐλευθέρων παίδων ἀγωγῆς): l'autore, infatti, si domanda: «che cosa si potrebbe dire sull'educazione dei ragazzi liberi e sui metodi per farne persone serie e perbene? Vediamo un po'!»[407]. Il proposito dell'autore è, dunque, proprio quello di riflettere sulla *paîs-agoghé*[408] di coloro che appartengono alle famiglie più benestanti e che, dunque, hanno accesso all'istruzione. Nonostante non sia dedicata un'attenzione

[402] Plutarco, *De liberis educandis*, introduzione, traduzione e note di Giuliano Pisani, in E. Lelli, G. Pisani (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, cit., pp. 3-25.
[403] *Ibid*., p. 2503.
[404] *Ibid*., p. 2506.
[405] Infatti, «il *De liberis educandis* si presentava agli occhi dei lettori come una *summa* di temi già assodati nel pensiero platonico e aristotelico, a sua volta debitore della *paideía* arcaica». Cfr. E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 54.
Si pensi, ad esempio, al valore dell'*exemplum* nella *paideía* umanistica o all'accento posto sul ruolo della famiglia nell'Età dei Lumi. Cfr. D. Julia, *1650-1800: l'infanzia tra assolutismo ed epoca dei Lumi*, in AA.VV., *Storia dell'infanzia*, vol. 2, cit., pp. 46-47.
[406] E. Lelli, G. Pisani (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, cit., p. 2504.
[407] *De liberis educandis*, 1 A, pp. 2-3.
[408] Si ricordi, infatti, che il termine "pedagogia" deriva «come è noto, da *paîs*, figlio, figlia; soggetto umano in crescita, in evoluzione; più *agoghé*, da *agein*, dal verbo greco *ago*, condurre, guidare, ma ascendendo, come in una spirale; nel senso di uscire e far uscire qualcuno da uno stato inferiore per andare verso uno superiore, facendogli esprimere potenzialità manifeste o inespresse (possibilità) e valorizzandole in modo attivo per renderlo migliore». Cfr. G. Bertagna, *Introduzione*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 26.

specifica alla figura della *parthénos* (παρθένος), il rimando a quest'opera si rivela significativo per ricostruire la sua concezione di educazione. *In primis,* infatti, emerge la tipica metafora "vegetale" che, fin dai poemi omerici[409], viene utilizzata per descrivere in maniera figurata ogni processo educativo:

> In agricoltura è indispensabile che ci siano anzitutto un terreno buono, poi un coltivatore esperto e infine sementi di qualità: così al terreno si possono paragonare le doti naturali, all'agricoltore il maestro, alle sementi i consigli e i precetti. Tutte queste condizioni, posso affermarlo decisamente, si incontrarono e cospirarono per dar vita alle anime, universalmente celebrate, di Pitagora, Socrate, Platone e di quanti hanno conseguito una gloria che non tramonterà mai[410].

La «gloria che non tramonterà mai» è, appunto, secondo l'autore, il risultato di tre "ingredienti" di pari importanza: da un lato, quelle qualità (= il terreno) che il *paîs* (παῖς) possiede fin dalla nascita, dall'altro lato, la capacità del maestro di porsi come una guida (= l'agricoltore) che, grazie alle indicazioni fornite (= le sementi), consente al fanciullo di far germogliare e condurre a maturazione quelle doti che egli ha ricevuto dalla natura. In tal senso, l'educare, dunque, «richiamerebbe la cura e l'abilità tecnica del contadino che fa crescere bene le piante e coltiva con successo la terra»[411].

Se, dunque, centrale è il ruolo svolto da tutti e tre questi elementi, Plutarco pone subito in risalto la funzione essenziale svolta dal processo educativo, che necessita di particolare cura e attenzione:

> Un terreno è di per sé fertile, ma se lo si trascura isterilisce e anzi, quanto migliore è per natura, tanto più incuria e abbandono lo traggono a rovina. Un altro, invece, è duro e accidentato più del dovuto, ma se lo si coltiva produce subito messi rigogliose. Quali piante, se poco curate, non crescono storte e non diventano infruttifere, mentre con un'adeguata coltivazione danno frutti e riescono a portarli a

[409] Cfr. la descrizione di Nausicaa nel sesto libro dell'*Odissea*. Si ricordi anche che «le similitudini agricole sono sempre state, del resto, all'ordine del giorno nei discorsi sull'educazione» Cfr. G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria sull'educazione,* cit., p. 357.
[410] *De liberis educandis,* 2 B-C, pp. 3-5.
[411] G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria sull'educazione*, cit., p. 357. Come già evidenziato nel primo capitolo, si ricordino anche i rischi che una simile "metafora" sottende sul piano epistemologico e su quello pedagogico, come avverte Bertagna. Cfr. *Ibid*., pp. 357-358.

> maturazione? Quale robusta costituzione non si infiacchisce e consuma per trascuratezza, mollezza e cattiva condizione fisica? Quale natura fiacca non ha compiuto, invece, decisi progressi in robustezza, sottoponendosi a duri e faticosi allenamenti?[412]

Al di là delle qualità che la natura dona a ogni *paîs* (παῖς), l'autore è convinto che dedicare energie all'educazione non sia mai vano, bensì fondamentale per ottenere «messi rigogliose» anche da quei terreni che appaiono più «accidentati» del dovuto. Tale passo sembra, così, rivendicare in maniera figurata il peso che assume l'educazione nei risultati che il singolo sarà in grado di ottenere nel corso della sua esistenza, frutto, più che delle doti naturali, di quel processo di *paîs-agoghé*, che richiede impegno e dedizione.

Per sottolineare ulteriormente questa sua convinzione, l'autore cita un altro esempio, che mostra chiaramente, sempre in maniera figurata, l'importanza del processo educativo nella formazione del carattere e delle capacità dei fanciulli:

> Licurgo, il legislatore degli Spartani, prese due cuccioli nati dagli stessi genitori e li allevò in modo completamente diverso, facendo diventare l'uno ingordo e inetto, l'altro abile nel fiutare le tracce e nel cacciare. Poi, un giorno che gli Spartani erano riuniti in assemblea: "Grande importanza", disse, "Spartani, al fine di generare la virtù, rivestono le abitudini, i princìpi educativi, gli insegnamenti e gli orientamenti di vita, e ve lo dimostrerò subito con assoluta chiarezza". Fatti venire i cuccioli, pose loro davanti una ciotola piena di cibo e una lepre, e li lasciò liberi: subito il primo si avventò sulla lepre, l'altro invece si lanciò sulla ciotola. Gli Spartani non riuscivano ancora a capire dove volesse arrivare e a che scopo esibisse quei cuccioli: "Questi due", proseguì allora Licurgo, "sono nati dagli stessi genitori, ma sono stati allevati in modo diverso: così uno è diventato ingordo, l'altro invece adatto alla caccia". E sulle abitudini e i modelli di vita bastino queste considerazioni[413].

Sebbene è vero che tali metafore rimandino all'ambito vegetale e a quello animale – tanto che nel primo caso si parla di agricoltura e nel secondo di allevamento, ambiti che

[412] *De liberis educandis*, 2 D-E. p. 5.
[413] *Ibid.*, 3 A-B, p. 5.

non sono certamente sovrapponibili a un'educazione e a una formazione intese in senso pedagogico – appare particolarmente significativo l'accento che l'autore pone sull'educazione che è, secondo Plutarco, «l'unico nostro bene immortale e divino», dalla quale dipende l'acquisizione della virtù e della felicità[414]. Proprio l'educazione occupa un posto di primo piano nell'esistenza, rispetto a tutti gli altri beni che sono invece perituri:

> Gli altri non sono che beni umani, insignificanti e indegni di considerazione. La nobiltà è una bella cosa, ma è un bene proprio degli antenati; la ricchezza è preziosa, ma appartiene alla sorte, che spesso la toglie a chi ce l'ha e la dona a chi non lo sperava. Una grande fortuna è il bersaglio preferito di chi tende l'arco sui borsellini altrui, servi disonesti e delatori, e quel che è peggio, la possiedono anche gli uomini più scellerati. La gloria è meravigliosa, ma instabile; la bellezza ambita, ma caduca; la salute preziosa, ma fragile. La forza fisica è invidiabile, ma comoda preda della malattia e della vecchiaia, e in generale, se uno va orgoglioso della sua robustezza, si rende conto che l'idea è sbagliata: che rapporto può mai esserci tra la forza di un uomo e la potenza degli altri animali? Di un elefante, per esempio, di un toro o di un leone?[415]

Dopo aver definito la sua concezione di educazione, dunque, Plutarco ricorda che i genitori svolgono un ruolo determinante, fin dall'infanzia e poi per tutta la giovinezza, vista come un'età «duttile e molle», durante la quale «nelle menti ancora tenere gli insegnamenti si imprimono a fondo»[416].

Se, dunque, i padri, «comportandosi in modo irreprensibile e adempiendo a tutti i loro doveri» devono offrirsi «ai figli come un luminoso esempio, perché guardando alla loro vita come in uno specchio essi rinuncino ad agire e parlare in modo vergognoso»[417], anche le madri devono far riferimento a un modello, rappresentato da una tale «Euridice che, pur essendo illirica e tre volte barbara, si mise a studiare in età avanzata per seguire i figli nello studio. E l'amore che portò loro è ben espresso

[414] *De liberis educandis*, 5 C, p. 9.
[415] *Ibid.*, 5 C-F, pp. 9-11. In 5 F, scrive anche che «la guerra, che come un torrente impetuoso tutto travolge e tutto trascina, solo l'educazione non riesce a predare» (p. 11).
[416] *De liberis educandis*, 3 D-E, p. 7. Da notare, di nuovo, il ricorso alla metafora della "cera molle". Si pensi anche a Quintiliano, *Institutio oratoria*, I, 1, 4-5.
[417] *De liberis educandis*, 20 A, p. 25.

dall'epigramma da lei dedicato alle Muse: "Euridice di Sirmio consacrò questo oggetto alle Muse, colto nell'anima il desiderio ben noto: già madre di figli fiorenti, si sforzò d'imparare le lettere, che servano delle parole il ricordo"»[418]. Se, dunque, il padre si pone come "uno specchio" al cui esempio il *paîs* (παῖς) deve far riferimento, la madre non è concepita solo come quella figura che deve provvedere al nutrimento e alla cura del bambino, bensì è resa partecipe del processo di istruzione del figlio.

Benché, dunque, nel processo educativo siano molteplici gli elementi che concorrono alla sua buona riuscita – le doti naturali del fanciullo, il ruolo del padre e della madre, quello del maestro e le indicazioni che costui sa offrire – l'autore lascia trasparire, in chiusura dell'opera, un accenno particolarmente interessante, ossia l'idea che ogni processo educativo, proprio in quanto "umano", abbia dei limiti intrinseci e che sia sempre, dunque, per sua natura, perfettibile, mai "perfetto" (nel senso di "compiuto") una volta per tutte: infatti, egli afferma che «riuscire a fare proprie tutte le raccomandazioni qui esposte è forse solo una speranza, ma aspirare a concretarne la maggior parte, anche se richiede fortuna e grande impegno, è pur sempre una meta raggiungibile per chi ha natura di uomo»[419]. Consapevole, dunque, che nel campo educativo, non esistano delle "ricette" che, in modo meccanico, è possibile tradurre in pratica, l'autore attinge alla sua esperienza di maestro per offrire quelle indicazioni che, a suo avviso, contribuiscono alla realizzazione di una corretta *paîs-agoghé*.

2.11.3 *La centralità degli "exempla" nel processo di formazione femminile*

Come già accennato, Plutarco, nella molteplicità dei temi trattati nei *Moralia*, non trascura l'universo femminile, al quale dedica una particolare attenzione nel *Mulierum virtutes* (Γυναικῶν ἀρεταί, *gynaikôn aretaî*), dove tratteggia una galleria di ritratti femminili capaci di fungere da *exempla* per il loro comportamento virtuoso[420].

Rivolgendosi a Clea, sua amica e sacerdotessa a Delfi, offre fin dalle prime battute un'immagine della figura femminile ideale:

---

[418] *De liberis educandis*, 14 A-C, p. 25.
[419] *Ibid.*, 14 C, p. 25.
[420] Come argomentato nelle pagine precedenti, si ricordi, a questo proposito, la centralità che l'*exemplum* riveste sul piano educativo nel mondo romano, dove rappresenta «la strategia migliore per avviare i bambini, fin da piccolissimi, ad apprendere le *virtutes* indispensabili per diventare futuri buoni romani, imitando le gesta leggendarie degli antenati». Cfr. E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 63.

> Per quanto riguarda le virtù delle donne, Clea, io non sono dello stesso parere di Tucidide. Infatti egli afferma che la donna migliore è quella di cui gli estranei parlano il meno possibile, sia per rimproverarla che per lodarla, ritenendo che il nome della donna virtuosa, così come la sua persona, debba restare all'interno della casa e non apparire in pubblico. Mi pare invece più assennato Gorgia, quando sostiene che non l'aspetto esteriore, ma la fama della donna debba essere nota a molti[421].

Traspaiono in tal modo due opposti modelli femminili: da un lato, quello tradizionale, secondo cui la *gyné* (γυνή) conduce un'esistenza appartata all'interno della casa, senza che le sia concesso alcuno spazio al di fuori di quello domestico, dall'altro lato, quello che prevede anche per la figura femminile un riconoscimento del suo valore, legato non tanto all'εἶδος (*eîdos*, "forma") – riprendendo il termine presente nel testo in lingua originale –, quanto alla δόξα (*dóxa*, "fama, opinione") che deriva dalle gesta di cui ella si è resa protagonista.

Nella prospettiva plutarchea, infatti, come emerge anche dal titolo dell'opera, sia la figura maschile che quella femminile[422] appaiono egualmente capaci di distinguersi per la loro *areté* (ἀρετή, "virtù"): infatti, «la virtù dell'uomo e della donna sono la stessa e identica cosa»[423]. Come mostrano le gesta femminili che vengono descritte nell'opera, tuttavia, occorre esplicitare che l'*areté* (ἀρετή) «è, nell'ottica greca, un valore tipicamente maschile, che si manifesta attraverso una partecipazione attiva all'azione. Sebbene non manchino gli esempi in cui le virtù tradizionali femminili – pudicizia, fedeltà coniugale, modestia – sono esaltate, l'*areté* (ἀρετή) a cui Plutarco allude è

[421] Plutarco, *Mulierum virtutes*, 242 E, p. 453. Introduzione, traduzione e note di Irene Berti.
[422] F. Tanga, *Plutarco e le donne nel Mulierum virtutes*, in C. Talamo (a cura di), *Saggi di commento a testi greci e latini 2*, ETS, Pisa 2010, pp. 105-113.
[423] Plutarco, *Mulierum virtutes*, 243 A, p. 453. A questo proposito, si noti che «le protagoniste delle storie narrate nel *Mulierum virtutes*, infatti, sono individualità o gruppi di donne comuni, e non personaggi straordinari appartenenti alla mitologia; poi, anche nei casi in cui appartengono a famiglie di governo, non esercitano quasi mai ruoli diretti di comando, ma si limitano a mantenere una sorta di provvisoria *longa manus*, o comunque una capacità di *moral suasion*, nei confronti degli uomini al potere. Per questo, l'appendice dimostrativa di 27 episodi, di cui i primi 15 trattano donne che agirono collettivamente ed i successivi 12 discutono eventi di virtù esercitata individualmente, non essendo stata composta per il piacere dell'ascolto, ma per sostenere l'assunto principale del Cheronese, intende rafforzare l'idea di una donna dalle potenzialità fisiche ed intellettuali pienamente identiche a quelle maschili nel bene e nel male, dotata di un sesto senso nella percezione delle circostanze di difficoltà e pericolo, e provvista di particolare sagacia nella soluzione di problematiche sorte a seguito di debolezze o incapacità maschili». Cfr. F. Tanga (a cura di), *Plutarco. Le virtù delle donne (Mulierum virtutes)*, Brill, Leiden-Boston 2019, pp. XV-XVII.

essenzialmente coraggio, forza, sprezzo del pericolo, prontezza di riflessi e intraprendenza»[424], *virtutes* generalmente tipiche dell'eroe.

Citando alcuni dei più celebri eroi omerici e illustri personaggi del mondo romano, l'autore fa trasparire l'impossibilità di sovrapporre le figure e le virtù per le quali ciascuna di queste, dotata di caratteristiche proprie, si distinse: infatti, «Achille era valoroso in un modo, Aiace in un altro; e la saggezza di Ulisse non era la stessa di Nestore, né Catone e Agesilao erano giusti nello stesso identico modo». Tale affermazione fa emergere la consapevolezza delle specificità con cui le virtù si declinano nell'esistenza e nelle gesta di ogni figura, per sua natura dotata di caratteristiche proprie non sovrapponibili a quelle altrui, come Plutarco sostiene quando afferma che le virtù «si adattano ai costumi su cui si basano, alla costituzione fisica dei singoli, all'educazione, allo stile di vita», assumendo così una sorta di «coloritura propria»[425]. Allo stesso modo, anche le *virtutes* femminili presentano delle specificità, tanto che non è possibile sostenere che «Irene amava il marito come Alcesti», né che «Cornelia aveva la stessa grandezza d'animo di Olimpia»[426]. Infatti, come scrive:

> non è possibile imparare in modo migliore le somiglianze e le differenze tra le virtù maschili e femminili che mettendo a confronto le vite alle vite e le azioni alle azioni, come grandi opere d'arte e considerando e riflettendo, se la grandezza d'animo di Semiramide sia dello stesso tipo e dello stesso carattere di quella di Sesotri[427], o se l'intelligenza di Tanaquil sia la stessa del re Servio, o la nobiltà d'animo di Porcia sia la stessa di Bruto o quella di Pelopida sia pari a quella di Timocleia, tenendo conto delle principali somiglianze e influenze[428].

Dopo queste brevi note di carattere introduttivo, Plutarco si accinge a narrare le vicende di ventisette figure femminili degne di memoria, appartenenti principalmente al mondo greco, senza escludere donne romane, celtiche e persiane[429]. Gli *exempla*, quindici dei

[424] *Ibid*., pp. 2584-2585.
[425] 243 C, p. 453.
[426] 243 D, p. 453.
[427] Come puntualizza Irene Berti nelle note al testo, Sesotri «è in realtà la forma greca del nome di tre re egizi della dodicesima dinastia». Cfr. E. Lelli, G. Pisani (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, cit., p. 2586.
[428] 243 B-C, p. 453.
[429] Per approfondire cfr. T.S. Schmidt, *Plutarque et les Barbares. La rhétorique d'une image*, Peeters, Louvain-Namur 1999, pp. 253-255.

quali «riguardano imprese collettive, mentre dodici sono gesta compiute da donne singole»[430], restituiscono un'immagine della figura femminile molto diversa da quella tradizionale, non solo per le azioni compiute, ma anche per il contesto in cui tali gesta hanno luogo[431], superando quella duplicità tra "spazi interni" all'*oîkos* (di pertinenza femminile) e "spazi esterni" (di pertinenza maschile)[432]. Tale aspetto, che «implica una frattura rispetto al codice comportamentale della donna greca, che generalmente non agisce al di fuori della sfera privata»[433], è motivato dalla situazione di pericolo in cui la città si trova[434]. Non appena la situazione viene ristabilita, infatti, un simile "sovvertimento" non è più necessario e la *gyné* (γυνή) può ritornare alle occupazioni tradizionali, dopo che le gesta di cui si è resa protagonista hanno consentito di «riportare la pace tra i partiti in guerra, ristabilire l'ordine politico violato, abbattere tirannidi e sconfiggere l'oppressore/invasore»[435].

A titolo esemplificativo, basti ricordare alcune delle imprese collettive che Plutarco narra in apertura del testo[436]. Tra queste, le vicende delle donne troiane che, «mentre gli uomini esploravano la zona alla ricerca di informazioni», decisero di bruciare le navi, convinte che «per la felicità e prosperità degli esseri umani è meglio un insediamento qualsiasi sulla terra piuttosto che quel continuo errare e navigare, e che era necessario per loro crearsi un'altra patria, non potendo riavere quella perduta»[437]. Con un simile atto eversivo, riescono a convincere i loro mariti a stabilirsi in quella terra con i Latini, che nel frattempo li accolsero «con favore e benevolenza», tanto che gli uomini, anziché adirarsi, «furono contenti dell'azione delle donne»[438]. Esse, in tal modo, vengono elogiate da Plutarco, che le indica come *exempla* per essere state in

[430] E. Lelli, G. Pisani (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, cit., p. 2584.
[431] J. McInerney, *Plutarch's manly women*, in R. M. Rosen, I. Sluiter (a cura di), *Andreia. Studies in manliness and courage in classical antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2003, pp. 319-344, in particolare pp. 328-343.
[432] Riguardo questa distinzione degli spazi, si ricordi quanto affermato da Senofonte nell'*Economico*.
[433] E. Lelli, G. Pisani (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, cit., p. 2585.
[434] A questo proposito, F. Tanga afferma che «i palcoscenici dell'azione sono rappresentati da momenti di crisi in cui l'intervento femminile porta un soccorso salvifico in contesti di violenza e soprusi, contribuendo ad apportare armonia e svolgendo un compito che Plutarco riconosce alla dignità femminile». Cfr. F. Tanga (a cura di), *Plutarco. Le virtù delle donne (Mulierum virtutes)*, cit., p. LXVI.
[435] E. Lelli, G. Pisani (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, cit., p. 2584.
[436] Infatti, come scrive, «molte azioni degne di essere ricordate sono state compiute dalle donne sia insieme, sia singolarmente». Cfr. 243 D-E, pp. 453-455.
[437] 243 F, p. 455.
[438] 244 A, p. 455.

grado di supplire e trovare una soluzione a quella «inesperienza nella navigazione» e a quella «scarsa conoscenza del mare»[439] che, nella narrazione, contraddistingue i mariti.

Interessante, dunque, notare come, in questo aneddoto, la figura femminile, tradizionalmente esclusa dalla dimensione pubblica, rappresenti colei che ne promuove, tramite un'azione sovversiva, la ricostruzione, ponendo una fine al continuo vagare. Benché colpevoli di aver distrutto le navi, le *gynaîkes* (γυναῖκες), infatti, appaiono degne di memoria per aver consentito di ristabilire l'ordine.

Un altro valore che viene celebrato da Plutarco è il coraggio, dimostrato dalle donne di Chio che, «allorché Filippo, il figlio di Demetrio, assediando la città, proclamò un editto barbaro e insolente, invitando gli schiavi a passare dalla sua parte in cambio di libertà e matrimonio con la padrona»[440],

> prese da un impeto terribile e selvaggio, insieme ai loro schiavi, che non solo erano indignati anch'essi, ma portarono loro aiuto, corsero a scalare le mura, portando pietre e armi da getto ed esortando e incitando i combattenti, finché infine ferirono e respinsero i nemici e scacciarono Filippo. E nemmeno uno schiavo passò dalla sua parte.

Anche in questo caso, alla figura femminile vengono associati dei tratti e dei comportamenti tipicamente maschili, propri del combattente valoroso. Le *gynaîkes* (γυναῖκες) sono presentate come coloro che, grazie alle loro gesta straordinarie, consentono di sconfiggere il nemico, garantendo in tal modo la salvezza della città.

Anche le donne celtiche danno prova delle loro *virtutes* nello spazio pubblico: esse, infatti, di fronte a quella «contesa terribile e violentissima, che degenerò in guerra civile», «interpostesi tra le armi e affrontando le controversie, arbitrarono e deliberarono in maniera così giusta che ne sorse una meravigliosa concordia generale, sia tra le città, sia tra le famiglie»[441]. Non solo, quindi, le figure femminili consentono di rifondare una comunità e di salvare la città dal nemico, bensì si rivelano capaci di ristabilire la pace, distinguendosi per le loro abilità di fungere da mediatrici tra le parti in conflitto, tanto

[439] 243 E, p. 455.
[440] 245 B, p. 457.
[441] 246 C, p. 459.

che «i Celti decisero di consultarsi, in pace e in guerra, con le donne, e di risolvere le controversie con gli alleati attraverso la loro mediazione»[442].

Questo aspetto ritorna anche nelle vicende di Pieria, figlia di un uomo nobile di nome Pite e della moglie Iapigia che, incontrando a una festa in onore di Artemide Frigio, il più illustre dei figli di Neileo, trova il modo per ristabilire la pace tra le città di Mileto e quella di Miunte. Infatti, di fronte al giovane che, «innamoratosi di Pieria, continuava a pensare, che cosa potesse fare, lui, per farle piacere», la fanciulla è in grado di servirsi abilmente della parola, per fargli comprendere che desidera «la pace e l'amicizia tra i popoli». Infatti, facendo presente a Frigio che vorrebbe il permesso per lei e per molti altri di «venire più spesso qui!», ella diviene colei che consente di far cessare la guerra tra le due città, tanto che «in entrambe le città vi furono onore e rispetto per Pieria, cosicché le donne di Mileto ancora oggi pregano i loro mariti, di amarle così come Frigio aveva amato Pieria»[443].

Anche le *gynaîkes* (γυναῖκες) di Ceo sono degne di memoria secondo Plutarco, questa volta non per le imprese belliche compiute, quanto per la fedeltà ai loro mariti e per il loro comportamento virtuoso: infatti, «il risultato della buona condotta delle donne fu che in settecento anni non si ricordava a Ceo un solo caso di adulterio o di seduzione illegittima»[444]. Proprio per questo l'autore le cita come *exempla* da seguire, riproponendo il modello di donna e moglie ideale: nella narrazione, infatti, l'autore rende protagoniste non solo figure femminili che si distinsero per le loro prodezze in un contesto di temporanea emergenza, ma anche donne che con il loro comportamento testimoniano quei valori che ogni fanciulla è invitata a incarnare fin dall'infanzia.

Una figura particolare, infine, è rappresentata dalla moglie di Pite, «donna saggia e buona»[445], le cui vicende sono narrate in chiusura. Di fronte alla sete di oro e di ricchezze del marito, che, dopo aver trovato per caso delle miniere d'oro «vi ci faceva scendere tutti i cittadini senza distinzione e li costringeva a scavare, portare e lavare l'oro, cosicché non potevano fare alcun altro lavoro o attività»[446], dà prova di grande saggezza. Ascoltate le suppliche dei cittadini, esausti dei ritmi a cui erano sottoposti,

[442] 246 C, p. 459.
[443] 253 F-254 A, p. 473.
[444] 249 D, p. 465.
[445] 262 D, p. 489.
[446] 262 D-E, p. 489.

decide di far fabbricare agli orafi «pani d'oro e dolci di ogni tipo e frutta e quanti cibi e pietanze sapeva che piacevano a Pite»[447].

Pur continuando ad occuparsi di quelle tradizionali faccende domestiche proprie di ogni *gyné* (γυνή) e agendo nello spazio privato dell'*oîkos* (οἶκος), la donna è in grado di ristabilire l'ordine nella comunità, ponendosi come colei che conduce il marito a maturare delle consapevolezze e a interrogarsi sulle modalità con cui sta governando la città di cui detiene il potere politico:

> Quando furono fatte queste cose, Pite tornò a casa dall'estero: infatti era capitato che fosse in viaggio. Quando chiese di pranzare, la moglie gli imbandì una tavola d'oro che non conteneva nulla di commestibile, ma tutte pietanze d'oro. All'inizio Pite si compiacque della bellezza di quei cibi finti, ma una volta saziata la vista, chiese di mangiare. Allora lei iniziò a portargli una copia d'oro di tutte le cose che lui ordinava. Quando quello s'infuriò e si mise a gridare che aveva fame, la moglie gli rispose: «Ma sei stato tu a procurarci abbondanza di queste cose e di null'altro. Tutti i mestieri e le arti sono trascurati, nessuno lavora la terra, ma avendo smesso di seminare, piantare e coltivare i campi, scaviamo e cerchiamo materiali inutili, consumando le nostre forze e quelle dei cittadini».

La moglie di Pite, dunque, attenendosi ai compiti tradizionalmente femminili, si mostra in grado di attingere a quel sapere che lei, in quanto *gyné* (γυνή), padroneggia, per far comprendere al marito ciò che è realmente essenziale per la sopravvivenza non solo sua, bensì dell'intera comunità.

Il gesto della moglie sortisce l'effetto sperato: infatti, Pite, «colpito da queste parole», «ordinò a un quinto dei cittadini di lavorare a turno all'estrazione dell'oro, e indirizzò gli altri verso l'agricoltura e i mestieri artigianali»[448].

Anche in questo aneddoto, dunque, è la donna ad essere dipinta come vera protagonista e artefice di un cambiamento che, partendo dall'*oîkos* (οἶκος), porta beneficio a tutti i cittadini, senza però che, in questo caso, si assista al ripristino della situazione iniziale. Infatti, se le gesta delle altre figure femminili descritte da Plutarco, «per quanto eroiche», «non conducono né aspirano mai a un cambiamento della

[447] 262 E, p. 489.
[448] 262 E- 263 A, p. 489.

posizione giuridica o sociale delle donne nei confronti degli uomini»[449], la moglie di Pite continua a mantenere un ruolo centrale anche dopo che l'emergenza è di fatto rientrata. Mentre le altre *gynaîkes* (γυναῖκες) «lungi dal ribaltare le norme della tradizione, le ristabiliscono, sia pure attraverso la sospensione temporanea delle norme stesse costituita dallo scambio di ruoli»[450], la donna vede la sua posizione elevarsi all'interno della città, della quale è posta come guida: dal momento che il marito, infatti, «stanco della vita» e incapace di togliersela[451], si ritira in un mausoleo fatto costruire appositamente, la moglie «dà prova di buon governo regnando in maniera saggia e giusta»[452]. Come scrive Plutarco, infatti, «così trascorse Pite il resto della sua vita, mentre la moglie governò egregiamente e riscattò i cittadini della loro miseria»[453].

Tutte le figure femminili descritte dall'autore, pur nella diversità delle gesta compiute, sono accomunate da tre aspetti particolarmente significativi: da un lato, sia coloro che agiscono collettivamente sia le singole eroine si pongono come *exempla* per l'universo femminile, in quanto offrono modelli di comportamento in situazioni di emergenza, attingendo a una pluralità di comportamenti, più o meno leali, e ricorrendo a ingredienti quali il coraggio, la forza, la pudicizia, la saggezza, che garantiscono la salvezza della città. Anche quando gli atti compiuti non sono di per sé encomiabili – come nel caso della distruzione delle navi – essi appaiono a Plutarco degni di memoria, in quanto funzionali a ristabilire un equilibrio, che consente alla figura femminile di ri-assumere il suo ruolo tradizionale. Infatti, quelle descritte sono situazioni temporanee, atte «a ristabilire l'ordine maschile nel quale le donne poi rientreranno una volta finita l'urgenza»[454].

Le figure femminili, poi, appaiono ugualmente depositarie di alcune *virtutes*, generalmente maschili: nelle vesti di protagoniste indiscusse, si rivelano, nei vari

[449] E. Lelli, G. Pisani (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, cit., p. 2584. Come viene riportato nel commento al testo, infatti, «anche quando le donne vengono ricompensate con riconoscimenti pubblici e onori che sembrerebbero contraddire la tipica morale della "modestia" femminile, le donne si ritirano spesso indietro, li rifiutano, o li accettano solo temporaneamente, per poi tornare alla loro funzione silenziosa, seguendo la norma della riservatezza e modestia femminile». Cfr. *Ibid*., pp. 2584-2585.
[450] *Ibidem*.
[451] 263 B, p. 491.
[452] E. Lelli, G. Pisani (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, cit., p. 2585.
[453] 262 C, p. 491.
[454] E. Lelli, G. Pisani (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, cit., p. 2584.

aneddoti raccontati, coloro che generano, tramite le loro azioni, una "trasformazione" positiva che investe la dimensione pubblica, promuovendo, nella maggior parte dei casi, il ripristino della pace e la salvezza della città.

Infine, garantendo la possibilità di ristabilire l'ordine pre-esistente, le imprese femminili evidenziano quanto il ruolo maschile e quello femminile siano complementari: la *gyné* (γυνή) si rivela, nella prospettiva di Plutarco, quella figura che «integra e completa l'uomo in caso di necessità», dimostrando di possedere una virtù che non solo non differisce da quella maschile, bensì è «funzionale alla sopravvivenza del mondo maschile»[455]. Infatti, «la fondamentale complementarità della donna si esplicita in una sostanziale e paritaria comunanza di potenzialità, e trova una realizzazione scevra da vicendevoli invasioni di campo e priva di vincoli di inferiorità legati a problematiche di natura prettamente fisica»[456].

2.11.4 *La valenza educativa e formativa del matrimonio nell'esistenza di Euridice*

I *Coniugalia praecepta* (Γαμικὰ παραγγέλματα, *Gamikà paraggélmata*), composti probabilmente tra il 90 e il 100 d.C., rappresentano un'opera particolarmente interessante per l'attenzione che viene dedicata al matrimonio[457], fondamentale momento di passaggio che per l'autore non solo rappresenta un evento cardine attorno a cui ruota l'esistenza femminile, bensì assume un'inedita centralità anche sul piano filosofico, come egli stesso dichiara: «così, tra i tanti e nobili discorsi della filosofia, quello che riguarda il matrimonio non merita minore considerazione, perché essa se ne serve per ammaliare coloro che si avviano a trascorrere assieme la vita e per renderli reciprocamente dolci e pazienti»[458].

---

[455] *Ibid*., p. 2585.
[456] F. Tanga (a cura di), *Plutarco. Le virtù delle donne (Mulierum virtutes)*, cit., p. LXVI.
[457] Come scrive Ludmilla Bianco, «il libretto di Plutarco sul matrimonio può sembrare quasi ovvio e banale: letto nel suo contesto appare invece il singolare risultato di un procedimento che era stato nella sua epoca paradossale. […] Caratteristica dei *Praecepta* sarà non la sostituzione del legame coniugale al legame pederastico (come rapporto pederastico capovolto), ma il suggerire una nuova radicale apertura: l'attenzione alla dimensione culturale della donna fino allora sempre tropo esclusa da questo ruolo». Rimangono, certo, degli interrogativi, che l'autrice sottopone al lettore: «quanto tale veduta rispondeva a una concezione diffusa o anche soltanto incipiente, ma ormai sociale?, e quanto costituiva invece un punto di vista personale, da porre in relazione con la sua esperienza biografica […]? E quanto poté influire la conoscenza di una donna come Euridice, cui, insieme al marito Polliano, furono dedicati quei precetti sul matrimonio?» Cfr. Plutarco, *Filosofia del matrimonio*, a cura di L. Bianco, Sellerio, Palermo 1995, pp. 11-13.
[458] 138 B, p. 251.

Il testo, che si configura come una sorta di «dono nuziale»[459] che egli offre ai suoi due allievi convolati a nozze, Polliano ed Euridice[460], delinea una concezione profonda dell'amore coniugale, considerato dall'autore come «la forma d'amore più naturale e completa», che «deve avere come obiettivo l'armonia, spirituale e fisica, degli sposi», raggiungibile «solo se la ragione ne guida i comportamenti e le scelte»[461].

Numerosi sono i consigli che Plutarco offre ai novelli coniugi, ricorrendo a metafore e a immagini tratte dalla vita quotidiana, alle quali attinge per assolvere al meglio la sua funzione di vero e proprio *magis-ter*[462], da intendere, in senso etimologico, come colui che "sa di più", in virtù della sua esperienza maturata sul piano personale, in qualità di marito, padre e insegnante.

Come avverte fin dall'inizio, dunque, soprattutto nei primi tempi, occorre evitare i litigi, dal momento che tutte le giovani coppie sono simili a quelle suppellettili, che «formate da pezzi uniti assieme è facile che si rompano all'inizio per un minimo urto»: è opportuno, allora, lasciare che il tempo irrobustisca il legame che si è venuto a creare, così che resista a tutti gli eventi che potrebbero danneggiarlo o indebolirlo, poiché «quando con l'andare del tempo le giunture si sono ben saldate, ferro e fuoco faticano a separarle»[463].

---

[459] Cfr. E. Lelli, G. Pisani (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, cit., p. 2548.

[460] Tale aspetto è particolarmente interessante, perché consente di dedurre «che la scuola di Plutarco era aperta ai maschi e alle femmine». Non a caso, nelle prime righe dell'opera, l'autore si rivolge agli sposi, asserendo che «più volte avete avuto modo di ascoltare questi temi, perché siete cresciuti nella filosofia: ne ho raccolto qui i motivi principali in forma di brevi esempi, per facilitarne la memoria, e ve li offro come dono comune a entrambi» (138 C). Una simile affermazione avvalora la tesi che «la possibilità per le donne di avere accesso alle lezioni di filosofia non doveva essere così rara. Il filosofo neostoico romano Musonio Rufo, I secolo d.C., non vedeva differenza nell'educazione di uomini e donne, partendo dall'assunto che virtù, giustizia, onestà e coraggio, ecc. siano uguali per entrambi. I romanzi d'amore e la trama di molte commedie ellenistiche dimostrano che accanto ai matrimoni combinati […] esistevano quelli d'amore: Plutarco stesso si era sposato con la sua amata Timossena dovendo superare non ben chiariti contrasti tra le rispettive famiglie». Cfr. E. Lelli, G. Pisani (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, cit., p. 2548.

[461] *Ibidem*.

[462] Da questo punto di vista, appare instaurarsi una sorta di asimmetria tra Plutarco e i due sposi: l'autore, infatti, appare qui nelle vesti di un *magis* capace non solo di porre in dialogo la "teoria" (ossia i principi filosofici dello Stoicismo, che egli professa) con la "pratica" (ossia quegli elementi tratti dalla sua esperienza che gli sembra possano essere utili per garantire salde fondamenta al legame matrimoniale tra i novelli sposi), ma anche di offrire dei consigli che consentano di "far crescere" ("*augeo*") e perfezionare quella relazione che unisce Polliano ed Euridice, invitati a condividere il meglio di sé, portando a maturazione i tratti che contraddistinguono la loro natura di uomo e di donna. Cfr. su queste categorie, G. Bertagna, *Introduzione*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 27.

[463] 138 F, p. 251.

Allo stesso tempo, è bene essere consapevoli che «l'ardente passione accesa negli sposini dall'attrazione fisica e dalla giovinezza» non è «duratura e stabile» e, dunque, non può costituire il fattore preponderante che motiva la relazione coniugale: infatti, essa, solo se si fonda sulla «componente razionale» può diventare «una disposizione permanente dell'anima»[464] e ambire, di conseguenza, all'eternità. Il piacere, infatti, non solo non consente alla coppia di creare un legame solido e duraturo, ma, al contrario, rende gli uomini «inebetiti, istupiditi, corrotti»[465].

Una particolare attenzione è posta, inoltre, sulle caratteristiche che, secondo l'autore, devono contraddistinguere la moglie ideale: se è vero che egli ripropone quel modello tradizionale sulla base del quale, fin dai tempi più antichi, l'identità della figura femminile deve modellarsi, sono però evidenti delle sfumature inedite che sembrano "nobilitare" il ruolo della *gyné* (γυνή) all'interno del matrimonio. Infatti, accanto alle affermazioni che ripropongono l'idea di sposa onesta come colei che sa rimanere nello spazio privato dell'*oîkos* (οἶκος) dedicandosi alle faccende domestiche[466], capace di adornarsi di quella «tunica migliore» che è rappresentata dal pudore[467], viene posta una certa enfasi sull'importanza della figura femminile all'interno della relazione coniugale, intesa dall'Età ellenistica in poi come vera e propria «*koinonía* (κοινωνία) etica», ossia come «comunione affettiva e morale»[468].

In primis, nel legame tra gli sposi un posto di primo piano è occupato dal *diá-logos* (διάλογος), definito come uno di «quei comportamenti che più che mai sanno avvincere un marito», molto più della «dote», della «famiglia di origine» e della «bellezza»[469], da coltivare «giorno dopo giorno» senza «modi bruschi o indisponenti», bensì «armoniosi, distesi e amabili»[470]. Tale aspetto implica una rivalutazione della figura femminile, la quale non solo vede riconosciute – come già nel pensiero

[464] 138 F, p. 251.
[465] 139 A, p. 253.
[466] «Quando la luna è lontana dal sole ci appare luminosa e splendente, mentre quando gli è vicina svanisce e s'inombra: una sposa onesta, al contrario, deve farsi vedere soprattutto in compagnia del marito, e badare alla casa e restarvi nascosta quando lui non c'è». Cfr. 139 C, p. 253.
[467] «Sbagliò Erodoto a dire che la donna, assieme alla tunica, si spoglia anche del pudore, perché in quel momento, al contrario, la donna onesta indossa il pudore». Cfr. 139 C, p. 253. Inoltre, ricorrono i tradizionali attributi che qualificano la sposa ideale: «la sposa legittima, invece, specie a luce spenta, non deve essere uguale a qualunque altra donna, ma, quando non si vede il suo corpo, devono rilucere la sua onestà, l'attaccamento al marito, la sua compostezza e affettuosità». Cfr. 144 E, p. 263.
[468] L. Bianco (a cura di), *Introduzione*, in Plutarco, *Filosofia del matrimonio*, a cura di L. Bianco, cit., p. 25.
[469] 141 A, p. 257.
[470] *Ibidem*.

aristotelico o nell'*Economico* di Senofonte – funzioni diverse ma complementari a quelle maschili, bensì si ritrova a incarnare il ruolo di interlocutrice privilegiata del marito e, di conseguenza, depositaria di una dignità, anche intellettuale, che l'uomo è tenuto a rispettare[471].

Nel pensiero plutarcheo, inoltre, il matrimonio non costituisce più solamente l'atto generativo di un *oîkos* (οἶκος), bensì un legame che consente alla donna di «partecipare – κοινονεῖν (*koinoneîn*) – della *paideía* (παιδεία) degli uomini»[472].

Come dichiarato fin dall'*incipit*, infatti, gli "ingredienti" fondamentali che garantiscono il buon andamento della vita matrimoniale sono da individuare nel dialogo, nell'armonia e nella filosofia: «per questo gli antichi collocarono, accanto ad Afrodite, la statua di Ermes, perché pensavano che le gioie del matrimonio avessero bisogno soprattutto del dialogo, e vi posero accanto anche quelle di Peitò e delle Cariti, perché gli sposi vedessero coronati i loro reciproci desideri mediante la persuasione e non attraverso contrasti e litigi»[473].

Se, tuttavia, è chiaro che è la posizione del marito a rimanere predominante – quest'ultimo, infatti, è chiamato a «esercitare la sua autorità sulla moglie» – tuttavia Plutarco esplicita che la relazione tra i due non deve essere come quella che si instaura tra «padrone e schiavo», bensì tra «anima e corpo»[474], invitando l'uomo a condividere con la sposa tutti «i sentimenti e formando con lei un tutt'uno grazie all'affetto»[475].

La figura femminile, dunque, benché posta «in una posizione subordinata rispetto al marito», si vede riconosciuto «un ruolo decisivo, centrale, per l'armonia di coppia»[476].

---

[471] L'autore, infatti, afferma che «non c'è persona al mondo che il marito debba rispettare più della propria moglie». Cfr. 144 F, p. 263.
[472] L. Bianco (a cura di), *Introduzione*, in Plutarco, *Filosofia del matrimonio*, a cura di L. Bianco, cit., p. 14.
[473] 138 C, p. 251.
[474] 142 E, p. 259.
[475] *Ibidem*.
[476] Cfr. E. Lelli, G. Pisani (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, cit., p. 2548. Inoltre, si ricordi che «se alla sensibilità odierna questa concezione può apparire datata, non si deve dimenticare che l'apertura all'educazione femminile è un portato della cultura tardo-illuministica e che la parità di diritti tra uomo e donna all'interno del matrimonio è una conquista recente» (p. 2548). Nell'*Amatorius*, Plutarco scrive che «è assurdo, dunque, dire che le donne non abbiano nulla a che spartire con la virtù; ma poi, perché dobbiamo parlare della loro temperanza e intelligenza, della loro fedeltà e giustizia, quando molte hanno dato chiara prova di coraggio, di ardimento e di grandezza d'animo? Sarebbe assai strano considerare ineccepibile sotto ogni punto di vista la loro bontà naturale e dichiararla poi incompatibile solo con l'amicizia. Esse amano figli e mariti e la loro innata affettività,

Come traspare dall'*Amatorius* (Ἐρωτικός, *Erotikós*)[477], nel quale viene approfondito il tema del rapporto tra amore efebico[478] e amore coniugale, la forma più completa d'amore è quella che si genera tra marito e moglie, il cui legame non è funzionale alla mera riproduzione, bensì si fonda ed è alimentato da quella *philía* (φιλία) che, secondo l'autore, ha un valore di gran lunga superiore rispetto al piacere, che è invece «di breve durata», diversamente da valori quali il rispetto, la gratitudine, l'affetto reciproco e la fiducia che, come semi, germogliano giorno dopo giorno[479].

Secondo Plutarco, quello che si instaura tra marito e moglie è un legame che ha una preminenza rispetto a tutti gli altri: infatti, «nessun'altra relazione procura piaceri più grandi o vantaggi più continui, nessun'altra amicizia assicura un bene così splendido e invidiabile, come quando marito e moglie governano la casa con pensieri concordi»[480].

Tali affermazioni vanno lette alla luce del contesto storico-culturale da cui traggono origine, nel quale si registra un numero sempre crescente di adulteri e di divorzi e l'istituzione della famiglia, la cui posizione era «peraltro già instabile» si trova in una situazione di «crisi profonda»[481].

L'amore tra i due sposi diventa, per Plutarco, il fulcro attorno a cui si sostanzia il matrimonio stesso, che «è per natura predisposto in unità se c'è amore tra gli sposi; è un'unione di elementi collegati tra loro se ci si sposa per la dote e per mettere al mondo dei figli; è un insieme di elementi separati se lo si fa per dormire in compagnia (in tal caso si potrebbe pensare che i coniugi condividano la casa, non la vita)»[482]. In tal modo, l'autore rifiuta la concezione degli Stoici antichi – Zenone e Crisippo – per i quali il

---

simile a un terreno ferace e ricettivo del seme dell'amicizia, non è priva di seduzione». Cfr. 769 B-C, pp. 1475-1477.

[477] I *Coniugalia praecepta*, infatti, devono essere letti ponendoli in relazione all'*Amatorius*, «il dialogo che Plutarco scrisse sull'amore: l'uno la chiave dell'altro, che ne rivela il significato storico, l'autentica prospettiva». Cfr. L. Bianco (a cura di), *Introduzione*, in Plutarco, *Filosofia del matrimonio*, a cura di L. Bianco, cit., p. 11.

[478] Come fa notare Francesco Becchi, «se l'omosessualità, sia maschile che femminile, è stata propria dei Greci sin dall'età più antica, tuttavia l'ἔρως (*éros*) omosessuale dei primi secoli dell'età imperiale non è né quello dorico degli ἀγαθοί (*agathoí*), finalizzato all'acquisto della virtù civile e guerriera, né quello ionico dei καλοί (*kaloí*), giustificato dall'ἀρετή (*areté*), né quello socratico-platonico che vale solo nei limiti della sapienza, ma esattamente il suo opposto, un ἔρως (*éros*) che chiama virtù non la bellezza dell'anima, ma quella del corpo». Cfr. F. Becchi, *L'ambiguo enigma dell'amore in Plutarco*, in «Eikasmos», 17 (2006), pp. 269-276, p. 270.

[479] *Amatorius*, 769 A, p. 1475.

[480] *Amatorius*, 770 A, p. 1477.

[481] Infatti, in questo periodo storico si assiste alla «dissoluzione di tutti i legami all'interno dell'οἶκος, a partire da quello coniugale, che vede la donna troppo spesso ridotta a semplice strumento di procreazione». Cfr. F. Becchi, *L'ambiguo enigma dell'amore in Plutarco*, cit., p. 269.

[482] 142 F, p. 259.

gámos (γάμος) si configurava come «un'unione priva di amore e di quel sentimento divino che è la *philía* (φιλία)», elevando il matrimonio alla «sola vera unione "integrale"»[483].

La profondità del sentimento che unisce lo sposo alla moglie – capace di condurre a «quella che si chiama una fusione assoluta»[484] – non perisce con il trascorrere del tempo, ma, al contrario, si fortifica: infatti, «l'amore per le donne oneste, invece, non solo non è soggetto a nessun autunno e fiorisce tra i capelli bianchi e le rughe, ma resta costante fino alla morte e alla tomba. Si possono enumerare poche coppie con ragazzi, e migliaia invece con donne, che abbiano conservato fino all'ultimo, con fedeltà e dedizione reciproca, un'unione assolutamente fedele»[485].

Come si evince dalla parte conclusiva dei *Coniugalia Praecepta*, l'autore, infine, compie un ulteriore passo, trasformando il matrimonio da «sodalizio affettivo» – aspetto che già di per sé rappresenta una novità[486] – in un «sodalizio culturale»[487]. Plutarco, infatti, si rivolge in chiusura direttamente a Polliano, invitandolo a coltivare la filosofia e a «ricercare in essa quanto vi è di utile», distillando poi tale sapere come fanno le api, per condividerlo con la sposa nel *diálogos* (διάλογος) quotidiano:

> Tu, che hai l'età per dedicarti alla filosofia, adorna il tuo carattere con discorsi che si fondano sulla dimostrazione e il ragionamento, cercando e avvicinando chi ti possa essere utile; e per tua moglie trascegli da ogni parte, come fanno le api, ciò che le sia utile e assimilalo in te, per condividerlo e discorrerne con lei, rendendole amici e familiari i discorsi migliori[488].

In tal modo, l'autore eleva il matrimonio a una sorta di itinerario verso la saggezza, che gli sposi sono chiamati a percorrere insieme. Se è vero che il ruolo di guida è affidato al marito, che nella relazione funge da *magis*, nonché da «padre» «e veneranda madre e

[483] F. Becchi, *L'ambiguo enigma dell'amore in Plutarco*, cit., pp. 271-272.
[484] *Amatorius*, 769 F, p. 1477.
[485] *Amatorius*, 770 C, p. 1477.
[486] Infatti, tale argomentazione «presenta aspetti inediti in una società in cui i matrimoni erano quasi sempre combinati dalle famiglie […] e il ruolo della donna era fondamentalmente quello di curare la casa e allevare i figli. […] Plutarco ha una concezione "moderna" del matrimonio e dell'amore, che va oltre i modelli platonici di riferimento, il *Simposio* e il *Fedro*». Cfr. E. Lelli, G. Pisani (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, cit., p. 2792.
[487] *Ibid*., pp. 2548-2549.
[488] *Coniugalia praecepta*, 145 B, p. 265.

fratello»[489] – riprendendo la celebre espressione omerica tratta dal dialogo tra Ettore e Andromaca[490] – è evidente l'importanza che viene concessa alla *gyné* (γυνή), ora concepita come una compagna[491], invitata a partecipare e ad "elevarsi" grazie alla sapienza e alla *paideía* (παιδεία) del marito, verso il quale ella nutre gratitudine: «Marito mio, tu sei per me guida, filosofo e maestro di ciò che c'è di più bello e divino»[492].

Alla base di un simile processo di educazione che si attua all'interno dell'*oîkos* (οἶκος) tramite una «quotidiana conversazione culturale»[493], vi è comunque un'idea di donna come una figura che necessita, al pari delle piante, di essere "indirizzata"[494]: infatti, alludendo alla tradizionale "metafora vegetale", l'autore ricorda che le *gynaîkes* (γυναῖκες) «se non accolgono semi di parole valide e non condividono la formazione culturale dei mariti, ma le si lascia sole con se stesse, concepiscono molti pensieri fuori luogo, intenti e passioni volgari»[495].

Emerge, così, una duplice visione della figura femminile, concepita da un lato come colei che ha bisogno per tutta la vita di essere "guidata" dalla figura maschile – unica depositaria del sapere – per «mitigare e correggere le debolezze congenite al γένος (*ghénos*) femminile»[496], dall'altro lato, come un soggetto capace di partecipare, grazie al λόγος (*lógos*), a riflessioni e discussioni che, riguardando i principi filosofici, eccedono quegli ambiti tradizionalmente considerati di pertinenza femminile.

Rivolgendosi questa volta direttamente a Euridice, l'autore ricorda come la giovane sposa, fin dalla fanciullezza, ha avuto modo di apprendere quei precetti che ora che è divenuta sposa deve continuare a professare, mostrando ancora una volta l'idea di matrimonio come un legame che sollecita sia il marito che la moglie a coltivare la saggezza, vero ornamento imperituro:

---

[489] *Ibidem*.
[490] *Iliade*, VI, 429-430.
[491] Si noti la differenza rispetto alla concezione esiodea che, nel mito di Pandora, dipinge la donna come una sorta di «sciagura», per quella malignità che contraddistingue la figura femminile.
[492] *Coniugalia praecepta*, 145 B, p. 265.
[493] L. Bianco (a cura di), *Introduzione*, in Plutarco, *Filosofia del matrimonio*, a cura di L. Bianco, cit., p. 15.
[494] Sulle metafore di ambito agricolo collegate al processo di educazione inteso come *educare* e come *educĕre* cfr. G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., pp. 357-360.
[495] 145 D.
[496] L. Bianco (a cura di), *Introduzione*, in Plutarco, *Filosofia del matrimonio*, a cura di L. Bianco, cit., p. 14.

> Quanto a te, Euridice, cerca soprattutto di renderti familiari le massime degli uomini saggi e virtuosi, e di tenere sempre sulle labbra i precetti che apprendevi da noi quando eri ancora ragazzina, per dare gioia al tuo sposo ed essere ammirata dalle altre donne, rendendoti così sontuosamente e splendidamente adorna senza spendere nulla. Le perle di questa ricca signora, le seriche vesti di questa straniera non si possono sfoggiare se non acquistandole a gran prezzo, mentre gli ornamenti di Teano, di Cleobulina, di Gorgo, la sposa di Leonida, di Timocleia, la sorella di Teagene, dell'antica Claudia, di Cornelia, la figlia di Scipione, e di tutte le donne che furono ammirate e famose, li puoi indossare gratuitamente e adornartene, vivendo in modo onorato e felice[497].

Per Plutarco, dunque, le nozze non rappresentano unicamente la prima tappa che consente di dar vita a un nuovo nucleo familiare, bensì l'avvio di un percorso che coinvolge direttamente anche la figura femminile, invitata anch'ella a beneficiare, al pari del marito, dei frutti della *paideía* (παιδεία):

> Se Saffo andava così fiera del suo talento poetico, che scrisse a una donna ricca: "Morta giacerai, né ci sarà ricordo di te, perché non partecipi delle rose di Pieria" (fr. 55 V.), come non potrai tu, a maggior ragione, andare fiera e orgogliosa di te stessa, se godrai non delle rose, ma anche dei frutti che producono le Muse e di cui fanno grazioso dono a chi ama la cultura e la filosofia? (παιδείαν καὶ φιλοσοφίαν, *paideían kaì philosophían*)[498].

Coinvolti entrambi in questo processo di riflessione, dialogo e "studio" continuo, marito e moglie intraprendono un cammino di *agoghé* (ἀγωγή) inteso in senso etimologico: il primo nella posizione di *magis*, la seconda di *minus* da elevare, appaiono uniti da un legame che si apre allo scambio reciproco e che non lascia immutati i due poli della relazione. Come scrive l'autore, infatti, se «la convivenza basata su presupposti diversi è simile ai contatti e agli intrecci di Epicuro, e provoca urti e repulsioni, ma non dà vita a un'unità che si possa comparare a quella che produce Eros, quando presiede all'unione coniugale» (769 E-F), nel matrimonio si attua, invece, un'unione che porta entrambi i

[497] 145 E-F, p. 265.
[498] 146 A, p. 265.

soggetti coinvolti a "modificarsi" reciprocamente, in quella specie di "danza relazionale" che, in modo armonico, coinvolge entrambi: infatti, come scrive nell'*Amatorius*, «non c'è completa fusione tra due creature se non si modificano reciprocamente. […] L'unione tra due persone che si amano porta davvero a quella che si chiama una fusione assoluta»[499].

2.12 *Il romanzo di Longo Sofista: Dafni e Cloe*

Una seconda fonte letteraria, risalente alla prima età imperiale, che viene qui presa in considerazione in quanto consente di ricostruire, attingendo a un "nuovo" genere letterario, il graduale "fiorire" di una fanciulla, è rappresentata dal "romanzo" di Longo Sofista che, come ogni racconto letterario, si rivela un testo che «non parla soltanto di ciò che dice, […] ma aiuta sempre ogni lettore a confrontarsi con la propria identità e con i grandi temi della vita individuale e collettiva»[500]. Tra questi «grandi temi» vi è proprio quello dell'amore – o meglio – dell'innamoramento, descritto come un processo che accompagna la progressiva maturazione della protagonista, la giovane Cloe, della quale il lettore può non solo seguirne i primi quattordici anni di vita – dalla nascita al matrimonio – ma anche essere reso partecipe dei pensieri e delle riflessioni che attraversano nel profondo la ragazza, nonché delle molteplici vicende che ne sanciscono la sua graduale *agoghé*[501] (ἀγωγή), che le consentirà di concludere positivamente, nelle ultime pagine del romanzo, la sua "trasformazione" in sposa, moglie e madre.

L'opera, il cui titolo è riportato nei manoscritti come Ποιμενικὰ τὰ περὶ Δάφνιν καὶ Χλόην (*Poimenikà tà perì Dáphnin kaì Chlóen*), viene tradizionalmente ascritta al genere del "romanzo antico" [502], il cui fine primario era l'evasione e lo svago del lettore.

---

[499] *Amatorius*, 769 F, p. 1477.

[500] G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., p. 348.

[501] Il termine viene qui inteso in senso etimologico: come già sottolineato, esso deriva dal verbo greco *ágo* (ἄγω), che rimanda al processo di «condurre, guidare, ma ascendendo, come in una spirale». Cfr. G. Bertagna, *Introduzione*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 26.

[502] Si vedano, solo per citarne alcuni, i seguenti testi: M. Fusillo, *Il romanzo greco. Polifonia e eros*, Marsilio, Venezia 1989; J.R. Morgan, R. Stoneman, *Greek Fiction: The Greek Novel in Context*, Routledge, Londra-New York 1994; G. Schmeling, *The Novel in the Ancient World*, Brill, Leiden 1996; P. Janni (a cura di), *Il romanzo greco. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1987; A.M. Scarcella, *Romanzo e romanzieri: note di narratologia greca*, a cura di P.L. Furiani e L. Rossetti, 2 voll., Edizioni

Oltre a quello che ha per protagonisti Dafni e Cloe, risalgono ai primi secoli dell'età imperiale altri quattro racconti in prosa, d'argomento erotico e avventuroso, ambientati in uno scenario fantastico o verosimile: *Cherea e Calliroe* di Caritone, *Leucippe e Clitofonte* di Achille Tazio, gli *Ephesiakà* di Senofonte Efesio e le *Etiopiche* di Eliodoro. Databili dal I al IV secolo d.C., sono giunti integri e, per via delle somiglianze che li accomunano – per quanto concerne lo stile, i personaggi, l'ambientazione e la cronologia – sono stati classificati come celebri esempi appartenenti al genere del "romanzo greco"[503], benché tale etichetta sia di fatto impropria, *in primis* sul piano storico. Come noto, infatti, il "romanzo", il cui termine affonda le sue radici nel periodo medievale[504], nasce come genere letterario autonomo durante l'Età moderna[505]. Eppure, nonostante queste necessarie precisazioni, tale dicitura, benché imprecisa, viene tuttora utilizzata, per indicare una serie di testi in prosa – alcuni tramandati per tradizione diretta, altri noti in forma frammentaria o grazie a riassunti di epoca successiva –, la cui trama, in genere particolarmente estesa, è caratterizzata dalla presenza di almeno due elementi: una coppia di innamorati che affronta varie vicissitudini e il *tópos* (τόπος) del viaggio.

Scientifiche Italiane, Napoli 1993; I. de Jong, R. Nünlist, A. Bowie (a cura di), *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative*, Brill, Leiden-Boston 2004, pp. 479-543; L. Graverini, W. Keulen, A. Barchiesi (a cura di), *Il romanzo antico. Forme, testi, problemi*, Carocci, Roma 2006; T. Whitmarsh, S. Thomson (a cura di), *The Romance between Greece and the East*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

[503] Nel mondo romano, il *Satyricon* di Petronio (ca. 27-66 d.C.) riprende alcuni elementi che contraddistinguono la trama del "romanzo greco": infatti, nonostante questo genere sia cronologicamente posteriore all'opera di Petronio, molti episodi appaiono proprio come la parodia intenzionale di situazioni presenti nel romanzo di amore e di avventura, la cui trama presenta sempre una coppia di innamorati che, nella cornice del Mediterraneo grecizzato del mondo ellenistico, vengono separati dalle avversità, superate le quali possono finalmente coronare il loro amore, sempre trattato con pudicizia. Cfr. A. Aragosti, L. Canali, (a cura di), Petronio, *Satyricon*, Rizzoli, Milano 2009.

[504] C. Vecce, *Letteratura italiana. Piccola storia*, vol. 1: *Dalle origini al Settecento*, Liguori, Napoli 2012.

[505] Sul romanzo moderno: R. Loretelli, *L'invenzione del romanzo. Dall'oralità alla lettura silenziosa*, Laterza, Roma-Bari 2010; G. Mazzoni, *Teoria del romanzo*, il Mulino, Bologna 2011; G. Lukács, *Teoria del romanzo*, a cura di G. Raciti, trad. it., SE, Milano 2015; M. Kundera, *L'arte del romanzo* [1986], trad. di E. Marchi, Adelphi, Milano 2023. In particolare, a pagina 2 si afferma che: «nel modo che gli è proprio, secondo la logica che gli è propria, il romanzo ha scoperto, uno dopo l'altro i diversi aspetti dell'esistenza: con i contemporanei di Cervantes, si chiede che cosa sia l'avventura; con Samuel Richardson, comincia ad esaminare "quello che accade dentro", a svelare la vita segreta dei sentimenti; con Balzac, scopre come l'uomo sia radicato nella Storia; con Flaubert, esplora la terra fino ad allora incognita del quotidiano; con Tolstoj, studia l'intervento dell'irrazionale, nelle decisioni e nei comportamenti umani. Il romanzo sonda il tempo: l'inafferrabile attimo passato con Marcel Proust; l'inafferrabile attimo presente con James Joyce. Interroga, con Thomas Mann, il ruolo dei miti che, venuti dal fondo dei tempi, guidano a distanza i nostri passi. E così via. Con costanza e fedeltà, il romanzo accompagna l'uomo dall'inizio dei Tempi moderni. Esso, fin da allora, è pervaso dalla "passione del conoscere" […], che l'ha spinto a scrutare la vita concreta dell'uomo e a proteggerla contro "l'oblio dell'essere"».

Benché la critica letteraria non abbia dedicato una particolare attenzione a questi testi – tanto che furono accomunati da una definizione generica – dalla seconda metà dell'Ottocento, gli studiosi hanno iniziato a porsi degli interrogativi sull'origine di tale genere letterario. Se per Erwin Rohde[506] occorreva individuarla nel periodo della Seconda Sofistica (II secolo d.C.), riconoscendo il legame intrinseco tra il cosiddetto romanzo greco e gli altri generi letterari (primo tra tutti quello della poesia erotica ellenistica), alcune scoperte di papiri – tra cui quello contenente frammenti del cosiddetto "Romanzo di Nino"[507], risalente al II secolo a.C. – ne posero in evidenza le origini ben più antiche[508].

Riguardo l'opera qui presa in considerazione, non è possibile individuare una datazione precisa, che è collocabile in età imperiale, tra il II e il VI secolo d.C.: a partire dagli indizi presenti nel testo, gli studiosi la collocano «nell'ambito della seconda Sofistica, un movimento che ha caratterizzato gli anni all'incirca dal 50 d.C. al 250, e in quest'arco temporale il periodo in cui c'è attualmente maggiore consenso è quello tra la fine del II e la prima metà del III secolo»[509].

All'interno di questo contesto, il romanzo di Longo[510] occupa una posizione di particolare rilievo, per alcuni aspetti che lo contraddistinguono rispetto agli altri testi: in

[506] E. Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer* [1876], Verlag, Francoforte 2017.

[507] L. Levi, *Sui frammenti del "Romanzo di Nino" recentemente scoperti*, in «Rivista di filologia e di istruzione classica», 1 (1895), pp. 1-22; M. Norsa, *Un frammento del Romanzo di Nino*, in *Scritti dedicati alla memoria di Ippolito Rossellini nel primo centenario della morte (4 Giugno 1943)*, a cura dell'Università di Firenze, Le Monnier, Firenze 1945, pp. 193-197.

[508] Per una ricostruzione approfondita del dibattito sulle origini del romanzo greco, si veda, ad esempio, B. Lavagnini, *Le origini del romanzo greco*, Tipografia editrice Cav. F. Mariotti, Pisa 1921, il quale, definisce il tema delle origini del romanzo greco come «uno dei più complessi, anzi forse il più complesso ed oscuro, dei problemi offerti dalla letteratura greca del periodo postclassico» (p. 12). Si ricordi inoltre che, benché la tesi non abbia riscosso particolare successo, secondo alcuni studiosi, la maggior parte dei romanzi potrebbe essere letta come un testo iniziatico con un significato allegorico: secondo Kerényi il nucleo narrativo del romanzo deriverebbe dal mito egizio di Iside e Osiride, cfr. K. Kerényi, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1962. Per cogliere in modo più ampio la prospettiva dell'autore, si veda, ad esempio, K. Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia. Il racconto del mito, la nascita delle civiltà*, trad. it. di V. Tedeschi, il Saggiatore, Milano 2015.

[509] M. P. Pattoni (a cura di), *Longo Sofista. Dafni e Cloe*, Rizzoli, Milano 2020, p. 122. Nel riportare i passi citati, si fa riferimento a questa edizione.

[510] Come fa notare Maria Pia Pattoni nell'introduzione al testo, riguardo il nome dell'autore, «si è dubitato persino del nome, *Longus*, riportato nelle *inscriptiones* della maggior parte dei manoscritti: un nome probabilmente romano, al pari di quelli dei sofisti *Celer* e *Niger*, benché entrambi di origine greca. L'appellativo *Sofista*, non presente nei codici, gli è stato attribuito per la prima volta in un volume uscito dall'"Officina Commeliniana", il quale raccoglie in 398 pagine le opere di Achille Tazio, Longo e Partenio». Cfr. M. P. Pattoni (a cura di), *Longo Sofista. Dafni e Cloe*, cit., pp. 119-120.

primo luogo, infatti, l'autore, del quale non disponiamo di notizie certe[511], persegue nell'opera una fusione fra il genere del romanzo e la poesia bucolica, come appare evidente dalla caratterizzazione dei due protagonisti, i due pastori Dafni e Cloe.

Fin dal proemio, l'autore tratteggia in modo dettagliato l'ambientazione nella quale si dipanerà la storia, conducendo il lettore in una sorta di *locus amoenus* capace di incantare per la bellezza del bosco «ricco d'alberi, di fiori, di acque»[512]. Non è un caso che ad essere scelta come vero e proprio "palcoscenico" sul quale le vicende di Dafni e Cloe saranno "messe in scena" sia Lesbo, l'isola della poetessa Saffo, colei che per prima cantò l'amore, con particolare attenzione al mondo femminile.

A partire da questo indizio, gli studiosi hanno così ipotizzato che proprio quest'isola fosse la terra natia dell'autore, «schiavo di un Romano che lo avrebbe affrancato dandogli il proprio nome»[513], mentre altri ritengono che «Longo non avesse mai abitato l'isola, ma avesse scritto in Italia, forse nella stessa Roma. Si è pensato così a un nobile cittadino romano, in possesso di una raffinata conoscenza della lingua greca»[514].

Un secondo elemento che contraddistingue l'opera di Longo è rappresentato dalla fortuna[515] che ebbe nelle epoche successive, «forse superiore a quello di ogni altro romanzo greco»[516]. Se è vero che non si possono individuare in maniera univoca le motivazioni che stanno alla base del diverso successo che ebbero tali romanzi, è tuttavia possibile identificare quegli elementi che fanno dell'opera di Longo un *unicum* capace di suscitare interesse anche nel lettore contemporaneo.

---

[511] Non è noto il luogo di provenienza dell'autore: infatti, «per quanto riguarda la sua terra di origine, s'è proposto di identificarla, anche a causa dell'ambientazione del romanzo, con l'isola di Lesbo. I critici favorevoli a quest'ipotesi citano a sostegno alcune iscrizioni che attestano la presenza sull'isola della famiglia dei Pompeii Longi a partire dall'età di Cesare (da cui potrebbe discendere il Pompeo Longo console nel 49 d.C.) e individuano nel romanzo elementi che proverebbero conoscenza autoptica dei luoghi descritti». *Ibid*., pp. 120-121.

[512] *Proemio*, 1, p. 221.

[513] M. P. Pattoni (a cura di), *Longo Sofista. Dafni e Cloe*, cit., p. 121. Per approfondire questo aspetto, si veda J. R. Morgan, *Longus, "Daphnis and Chloe': a Bibliographical Survey, 1950-1995*, in «ANRW», 2, 34, 3 (1997), pp. 2208-2276, in particolare pp. 2230 ss.

[514] M. P. Pattoni (a cura di), Longo Sofista. *Dafni e Cloe*, cit., p. 121.

[515] Non solo l'*Aminta* di Tasso (1573) e *Il pastor fido* di Guarini (1590) testimoniano tale fortuna, ma anche l'ampia influenza che l'opera ebbe, nel Settecento, su Jean-Jacques Rousseau «che nella seconda parte di *Julie ou La Nouvelle Héloise* (1761) tratteggia una sorta di Arcadia ideale». Diversi sono gli episodi che sembrano richiamarsi, tra cui «l'episodio del primo bacio di Cloe (I, 17-18) presenta parecchie analogie con il primo bacio di Giulia (I parte, lettera 14); il giardino di Dionisofane (IV, 2-4) ricorda quello di M. e Mme de Wolmar (IV parte, lettera 11); reminiscenze della scena della vendemmia in Long. II, 1-2 e 36 sono ravvisabili nella scena idilliaca della vendemmia a Clarens (V parte, lettera 7)». Cfr. M.P. Pattoni (a cura di), *Longo Sofista. Dafni e Cloe*, cit., p. 185.

[516] *Ibid*., p. 180.

La trama, di per sé, appare «piuttosto semplice», articolata intorno alle vicende di due innamorati – Dafni e Cloe – che, dopo una serie di peripezie, riescono a convolare a nozze, coronamento di quel sogno d'amore che, fin dalle prime pagine dell'opera, accomuna i due pastori. L'autore, però, dà sfoggio di una particolare abilità tecnica, grazie alla quale egli attinge ai *tópoi* (τόποι) della tradizione dando vita a un prodotto che racchiude «consistenti elementi di novità»[517]. Tra questi, la caratterizzazione della protagonista stessa, che si distingue per «gli occhi grandi come quelli di una giovenca»[518]: se, tradizionalmente, per sottolineare la bellezza della figura femminile si rimandava alle divinità, come Artemide[519] o Afrodite, qui Longo «è molto più sottile, in quanto non enuncia il convenzionale motivo, ma lo fa percepire al lettore attraverso l'accorto riuso di un epiteto omerico»[520], riuscendo, in tal modo, «oltre a conferire allusivamente alla sua protagonista dignità uguale alle altre eroine romanzesche paragonate a divinità», a «bucolizzare»[521] il *tópos* (τόπος) con cui i poeti alludevano alla bellezza e alla profondità dello sguardo femminile.

Le vicende, dipinte in un quadro in cui Longo stesso si imbatte mentre era «a caccia in un boschetto sacro alle Ninfe»[522], appaiono, nelle parole dell'autore, come «uno spettacolo, il più bello che avessi mai visto: una descrizione dipinta, una storia d'amore»[523] che, come nel caso degli altri romanzi d'età imperiale, viene ostacolata.

Tuttavia, nonostante le varie peripezie, non sono né la *Týche* (Τύχη) né gli altri esseri umani che compaiono come personaggi a rimandare continuamente l'unione tra i due innamorati, bensì quell'«inesperienza»[524] che contraddistingue i due protagonisti, in quanto giovani e ancora ignari di tutto ciò che concerne l'amore.

Gli aspetti di novità che Longo inserisce, inoltre, non riguardano solo la coppia dei due innamorati, ma anche l'altro tema che caratterizza la trama del romanzo greco, ossia la componente del viaggio. Se generalmente la fanciulla veniva rapita da un antagonista che non solo la conduceva lontano dall'amato, ma insidiava la sua verginità,

[517] *Ibid*., p. 131. Cfr. anche M. P. Pattoni, *Innamorarsi nella Lesbo di Longo: tópoi romanzeschi, reminiscenze epiche e saffiche memorie*, in «Eikasmos», 15 (2004), pp. 273-303.
[518] I, 17, 3, p. 263.
[519] Si ricordi, a questo proposito, che anche la *parthénos* (παρθένος) Nausicaa viene paragonata più volte ad Artemide (*Odissea*, VI, 156).
[520] M.P. Pattoni (a cura di), *Longo Sofista. Dafni e Cloe*, cit., p. 87.
[521] *Ibidem*.
[522] *Proemio*, 1, p. 221.
[523] *Ibidem*.
[524] M.P. Pattoni (a cura di), *Longo Sofista. Dafni e Cloe*, cit., p. 131.

in quest'opera – benché Cloe divenga oggetto del desiderio altrui (si pensi a Dorcone) –, tale *tópos* (τόπος) risulta assente, in quanto la vicenda si svolge interamente a Mitilene, «città di Lesbo, grande e bella», dove, «a circa duecento stadi da questa città di Mitilene si trovava la campagna di un ricco signore, un magnifico possedimento: monti ricchi di selvaggina, pianure feconde di grano, colline di viti, pascoli per le greggi; e il mare s'infrangeva su un'ampia distesa di spiaggia dalla soffice rena»[525].

L'aspetto più interessante è costituito dal fatto che Longo, servendosi della sua *téchne* (τέχνη), non elimina *in toto* l'elemento tipico del viaggio, bensì lo declina in modo differente nella sua opera, facendogli assumere due particolari sfumature.

Da un lato, il viaggio non avviene in uno spazio geografico esterno al luogo in cui la vicenda è ambientata, bensì si colloca lungo una temporalità ritmata dal susseguirsi delle stagioni, che non solo scandiscono la vita dei campi, ma anche le tappe della storia d'amore che unisce Cloe e Dafni. Infatti, come scrive Maria Pia Pattoni:

> l'ambientazione uniformemente bucolica comporta l'eliminazione di un ingrediente topico degli altri romanzi, quello del viaggio in terre straniere, che conferiva dinamismo al ritmo narrativo. Alle peripezie in paesi lontani, Longo sostituisce il viaggio nel tempo, attraverso le stagioni che scandiscono in progressione la crescita fisica dei due fanciulli e la maturazione dei loro impulsi emotivi e sessuali[526].

Non è un caso, dunque, che l'autore offra, in tutti e quattro i libri che compongono il romanzo, una descrizione approfondita della precisa stagione in cui si collocano le vicende di volta in volta narrate, mostrando le peculiarità e gli "effetti" di ciascuna di queste sulla campagna, sugli animali e, in modo più o meno esplicito, sugli esseri umani. Proprio all'interno di questa ciclicità stabilita dalla natura, si situa il progressivo fiorire del sentimento amoroso dei protagonisti e la graduale trasformazione della loro iniziale "inesperienza" in un'"esperienza" che coinvolge non solo la dimensione corporea, ma anche quella interiore, come si evince dai numerosi monologhi che costellano il testo.

[525] I, 1-2, p. 227.
[526] M.P. Pattoni (a cura di), *Longo Sofista. Dafni e Cloe*, cit., p. 132.

Dall'altro lato, il viaggio è anche quello che Dafni e Cloe compiono nella loro interiorità, attraversata da molteplici interrogativi, dubbi, paure ed emozioni con le quali entrambi si interfacciano per la prima volta. Dando, tramite le parole, una "forma" narrativa alle loro emozioni, i due protagonisti permettono al lettore non solo di compiere a sua volta un "viaggio" all'interno del loro vissuto, ma anche di intraprendere un itinerario introspettivo, che consente a ciascuno di prendere sé stesso come oggetto di riflessione[527], muovendo dall'"altrui esperienza narrata", alla "propria esperienza vissuta", dal momento che quello trattato dall'autore rappresenta un tema universale, come l'autore stesso dichiara nel proemio: «mai nessuno infatti è sfuggito o sfuggirà all'amore, finché esisterà bellezza e gli occhi la contempleranno»[528].

L'opera stessa, che si pone nelle parole dell'autore come un'«offerta votiva a Eros, alle Ninfe e a Pan e insieme gradito possesso a ogni uomo»[529], eleva l'autore a una sorta di "guida", che conduce ogni possibile lettore sulle tracce di Amore, lasciando che ciascuno interpreti le vicende sulla base della propria esperienza (unica in quanto tale)[530], e possa ricavare non solo degli insegnamenti da far fruttare, ma anche una sorta di *remedium* agli eventuali turbamenti causati da Eros (Ἔρως): infatti, ciò che Longo auspica è racchiuso nel proemio, dove egli si mostra convinto del fatto che «quest'opera guarirà chi è malato, consolerà l'afflitto, a chi ha conosciuto l'amore rievocherà memoria, e a chi ancora l'ignorasse darà ammaestramento»[531].

Interessante notare il verbo greco che, nel testo originale, viene utilizzato in questo passo, ossia *propaideúo* (προπαιδεύω), che significa letteralmente "istruire

[527] Si ricordi, infatti, che «ogni uomo, tuttavia, è stato dichiarato razionale non solo e perché è in relazione orizzontale con altri e con altro di naturale e storico-culturale, ma anche e perché è, allo stesso tempo, intrinsecamente, anche in relazione verticale con se stesso […]. Da questo punto di vista, ogni "soggetto che ha coscienza di qualcosa", internandosi, guardandosi e assumendo se stesso, nelle sue relazioni intersoggettive e interoggettuali, a proprio oggetto di ispezione e studio, si scopre anche soggetto con un'autocoscienza che ha ad oggetto la sua stessa coscienza». Cfr. G. Bertagna, *Tra educazione e formazione: plaidoyer per una distinzione nell'unità*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., pp. 110-111.
[528] *Proemio*, 4, p. 225.
[529] *Proemio*, 3, p. 223.
[530] Il termine esperienza, che rimanda all'«insieme degli aspetti che riguardano il prendere forma del soggetto a partire e attraverso i propri sensi», deriva dal latino *ex-perientia*, nel quale è racchiuso un «duplice movimento»: da un lato, «il superamento di una situazione o di un incontro che […] comporta trasformazione e che, allo stesso tempo, indica una provenienza, ossia una traccia che è rimasta di ciò che è avvenuto. Dall'altro, l'attraversamento di una diversa situazione che presenta le stesse caratteristiche di imprevedibilità e mancanza di controllo della precedente, ma che viene affrontata propria a partire da ciò che è rimasto dell'esperienza pregressa». Cfr. A. Potestio, *Alternanza formativa. Radici storiche e attualità di un principio pedagogico*, Studium, Roma 2020, pp. 43-44.
[531] *Proemio*, 3, pp. 223-225.

preliminarmente", composto da *pró* (πρό = "prima, precedentemente") e *paideúo* (παιδεύω = "allevare, nutrire, istruire")[532]. Destinatario di tali insegnamenti non è il singolo in quanto membro della comunità, bensì il singolo inteso come soggetto che vive un'esperienza che pertiene la sua dimensione privata[533].

L'autore, inoltre, grazie alla narrazione, "imbastisce un intreccio" (*instruere*) utile a "gettare le fondamenta" (*instituere*)[534] e preparare il terreno anche per quel lettore inesperto che non ha ancora avuto modo di sperimentare su di sé le gioie, le sofferenze e le fatiche collegate con la nascita di quel sentimento universale quale è l'amore.

Consapevole che ciascuno potrà trarre dalla lettura del romanzo qualche insegnamento utile, Longo si rivolge a un pubblico ampio e variegato[535], nonché «culturalmente stratificato». Infatti:

> i pareri oscillano – naturalmente con varie sfumature intermedie – tra quanti postulano un'utenza medio-bassa, comunque di scarsa cultura, e quanti per contro preferiscono pensare a un più ristretto numero di lettori di raffinate esigenze letterarie. In realtà, queste due posizioni opposte – almeno nel caso del romanzo di Longo – non si escludono affatto […]. Ogni tipologia di pubblico aveva la possibilità di trovare una propria e diversa forma di appagamento: il lettore meno colto si sarà fermato a un livello più superficiale di comprensione, alla pura successione dei fatti, resa comunque piacevole e immediatamente fruibile dalla limpida semplicità del dettato stilistico; il lettore più fine ed esigente avrà

[532] Il verbo contiene la medesima radice del termine *paidéia* (παιδεία), per il quale non è possibile trovare un'unica parola italiana che restituisca appieno la ricchezza di significati contenuti nell'originale greco. Tale concetto rimanda a tutti quei processi «in cui il contenuto morale e quello utilitario andavano di pari passo». Cfr. E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 7. *Paidéia*, dunque, «è cultura, definizione organica di valori, di principi, di formazione umana, di costruzione di abiti mentali e valoriali da tradurre nella vita della comunità» Cfr. E. M. Bruni, *Ispirarsi alla paideia. I modelli classici nella formazione*, cit., p. 10. Si veda anche W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco* [1944], cit., vol. 1, p. 31.

[533] Si pensi, a questo proposito, al dialogo tra Ettore e Andromaca analizzato nelle pagine precedenti, nel quale è evidente una modalità differente di vivere la relazione che unisce i due sposi. Occorre porre in relazione le due diverse concezioni, da un lato, con il contesto storico-culturale da cui traggono origine le due opere (età arcaica – età imperiale), dall'altro con il diverso genere letterario (poema epico – "romanzo").

[534] Per i termini collegati alla categoria di "istruzione", si veda l'analisi etimologica proposta da G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., pp. 387-388.

[535] S. Stephens, *Who Read Ancient Novels?*, in J. Tatum (ed.), *The Search for the Ancient Novel*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1994, pp. 405-418.

> decodificato e apprezzato il lavoro di sistematica rielaborazione operato da Longo nei confronti dei modelli letterari precedenti (epici, tragici, elegiaci, epigrammatici, storiografici, ecc.)[536].

Inoltre, la centralità assicurata alla figura femminile è evidente fin dalle prime righe del proemio, dove a catturare lo sguardo dell'autore imbattutosi nel dipinto, straordinario «sia per l'eccellente esecuzione artistica sia per la vicenda d'amore che v'era raffigurata», sono *in primis* le donne (γυναῖκες, *gynaîkes*) che, colte nel momento del parto, rappresentano l'avvio delle vicende narrate.

Infatti, facendo riferimento alle diverse scene che compongono tale quadro, egli nomina «donne che partorivano, altre che avvolgevano in fasce i neonati, bimbi esposti, pecore e capre che li nutrivano, pastori che li raccoglievano, giovani che si scambiavano promesse, uno scorrere di predoni, un assalto di nemici». Tale aspetto è significativo, poiché lascia trasparire una certa "nobilitazione" di quella che è "un'attività" esclusivamente femminile, ossia il parto, posta come prima scena tra quelle poi richiamate.

A livello visivo, inoltre, colpisce la posizione del termine *gynaîkes* (γυναῖκες) posto in apertura del secondo paragrafo del proemio. Se, nell'*Iliade* la prima parola del proemio e, dunque, il tema principale che dava inizio alle vicende narrate, era l'"ira" (μῆνιν = *menin*), nell'*Odissea* l'"uomo" (Ἄνδρα = *ándra*), nell'*Eneide* le "armi" (*arma*), qui il *focus* è posto sulle "donne" (γυναῖκες = *gynaîkes*), alle quali è riservata una particolare preminenza, se si considera il valore programmatico che ogni proemio assume in quanto tale.

Un ulteriore elemento interessante, infine, è l'esplicitazione del filo rosso che, in una simile «descrizione dipinta»[537] capace di suscitare ammirazione, accumuna le varie scene, ossia l'amore[538]: in tal modo, Longo dichiara al lettore il tema centrale attorno cui ruota la sua intera opera, che si pone proprio come il frutto del «desiderio di trascrivere in parole quel dipinto»[539].

---

[536] M.P. Pattoni (a cura di), *Longo Sofista. Dafni e Cloe*, cit., pp. 144-145.
[537] *Proemio*, 1, p. 221.
[538] Infatti, «se Omero nei suoi poemi raffigurò un'immagine di eccellente vita e di rigorosa virtù, Longo crea un'immagine di amore». Cfr. M.P. Pattoni (a cura di), *Longo Sofista. Dafni e Cloe*, cit., p. 221.
[539] *Proemio*, 2, p. 223.

2. 12.1 *L'infanzia di Cloe*

Il primo libro del romanzo, dopo che l'autore ha descritto il luogo in cui è ambientata la vicenda indicando le principali attività a cui si dedicano coloro che lì vi abitano – ossia la caccia, la coltivazione e il pascolo – si apre con la comparsa in scena del primo personaggio, il capraio Lamone che, mentre è intento a pascolare le sue greggi, si imbatte in «un fanciullino allattato da una delle sue capre»[540], il piccolo Dafni. Nelle righe del testo, compaiono, così, due elementi che, fin dall'età arcaica, ricorrono più volte in molti celebri racconti, a partire da quelli mitici: da un lato, il *tópos* (τόπος) dell'esposizione[541], dall'altro lato quello dell'allattamento del *népios* (νέπιος) da parte di un animale[542], in questo caso una capra.

Nelle pagine successive, Longo descrive il ritrovamento di Cloe, avvenuto due anni dopo. All'interno di una «grotta sacra alle Nine, una grande roccia, cava internamente e circolare all'esterno» nella quale «v'erano scolpite in pietra le statue delle Ninfe stesse; i piedi senza calzari, le braccia nude fino alle spalle, le chiome disciolte sul collo, una cintura ai fianchi, ridente il ciglio»[543], il pastore Driante trova la piccola, anch'ella allattata da un animale, in questo caso una pecora.

> In questo luogo sacro alle Ninfe si recava di continuo una pecora che aveva da poco figliato, facendo più volte credere d'essersi perduta. Volendo punirla e ricondurla a pascolare disciplinatamente come prima, il pastore fece un laccio, piegando un verde ramoscello a mo' di cappio, e s'avvicinò alla grotta, con

[540] «C'era un querceto con cespugli di rovi, edera diffusa e tenera erba sulla quale giaceva il bambino. Là spariva spesso la capra, che vi correva di continuo, e abbandonando il suo capretto si tratteneva presso il neonato. Lamone, mosso a pietà per la bestiola trascurata, si mise a controllare quell'andirivieni, e un giorno, in pieno meriggio, postosi sulle sue tracce, la scoprì che s'aggirava intorno al bambino con grande precauzione, per timore di fargli del male calpestandolo con gli zoccoli, mentre quello succhiava, come dal seno materno, il latte che fluiva copioso». Cfr. I, 2, 1-2, p. 229.

[541] Si ricordi che si trattava di una pratica molto diffusa, «che consisteva nell'abbandono dei figli neonati deposti in un paniere in un luogo pubblico, secondo fini ritenuti socialmente e politicamente utili: si esponevano soprattutto i figli nati deformi e i figli illegittimi (frutto di violenze, incesti o rapporti extraconiugali), ma ciò non toglieva il fatto che avvenisse l'esposizione anche di figli legittimi, per regolare il numero dei membri di un gruppo familiare e il rapporto numerico fra i sessi». Cfr. E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 33; P. Brulé, *L'exposition des enfants en Grèce antique: une forme d'infanticide*, in «Enfances & Psy», 44 (2001), p. 2.
Anche per gli eroi è un tema frequente: «uno dei motivi insistentemente ricorrenti dell'esposizione è che il bambino viene esposto sull'acqua, abbandonato alle onde, un altro è che egli viene nutrito da animali; a volte, ma non sempre, i due temi si trovano uniti». Cfr. A. Brelich, *Gli eroi greci: un problema storico-religioso*, cit., p. 236.

[542] Si ricordi l'esempio di Atalanta, allattata dall'orsa, di cui si è trattato nelle pagine precedenti.

[543] I, 4, 1, p. 233.

> l'intenzione di catturarvi l'animale. Appostatosi, non trovò però nulla di quanto aveva immaginato; vide invece la pecora che, proprio come un essere umano, offriva la sua mammella alla copiosa suzione di latte di un neonato, e quello, senza un vagito, portava avidamente all'una e all'altra poppa la bocca, che restava pulita e ridente perché la pecora gli lambiva con la lingua il volto dopo che s'era saziato di cibo. La creaturina era una femminuccia, e anche accanto a lei v'erano segni di riconoscimento: una cuffia ricamata in oro, calzari dorati e cerchietti per le caviglie, anch'essi d'oro[544].

Longo tratteggia un profilo "umanizzato" della pecora che, proprio come una madre, offre il nutrimento alla neonata, presentata come protagonista indiscussa di una scena che stupisce per la sua dolcezza e per la cura dei particolari che l'autore decide di non tralasciare. La descrizione del comportamento della piccola, degno di essere raccontato, fa trasparire, infatti, l'attenzione conferita, seppur in poche righe, ai primi giorni di vita della bambina[545]. Inoltre, anche in questo caso, appaiono inconsueti gli oggetti con i quali ella viene ritrovata, certamente non riconducibili a una famiglia di umile condizione sociale, bensì prefigurazione della ricchezza dei suoi genitori naturali. Come noto, infatti, accanto agli esposti, era consuetudine lasciare dei segni di riconoscimento che consentissero, in futuro, l'*anagnóresis* (ἀναγνώρισις = "riconoscimento") e l'eventuale ricongiungimento con il padre e la madre[546].

Come era avvenuto per Lamone, anche Driante si lascia "convincere" dall'animale, i cui gesti subiscono una sorta di "personificazione": infatti, il pastore, «ammaestrato dalla pecora a commiserare e ad amare la fanciullina»[547], prese in braccio la piccola, «ripose nella bisaccia i contrassegni e pregò le Ninfe di poter allevare, sotto lieti auspici, la loro supplice»[548]. Recatosi dalla moglie, «le mostrò quel che aveva

[544] I, 5, 1-3, pp. 233-235.
[545] Si ricordi che, come fa notare Gabriella Seveso, «il mito è sovente ricco di particolari anche nella narrazione delle vicende di dèi bambini», mentre «è molto più raro riuscire a rinvenire immagini e rappresentazioni di dee bambine o di eroine colte nella loro infanzia», almeno fino all'Età ellenistica. Cfr. G. Seveso, *L'educazione delle bambine nella Grecia antica*, cit., pp. 26-27.
[546] Il tema delle esposizioni si trova spesso nella "Commedia Nuova". Nel mondo romano si pensi, ad esempio, alle opere di Plauto e di Terenzio.
[547] I, 6, 1, p. 235.
[548] I, 6, 1, pp. 235-237.

trovato e le raccomandò di considerare la trovatella come una figlioletta e di allevarla, tenendo nascosta la verità, come se fosse sua»[549].

La scena descritta, che ricalca in forma letteraria una prassi particolarmente diffusa, sancisce l'inizio del processo di crescita e di educazione della bambina, strettamente intrecciato con quello di Dafni.

La piccola, dunque, viene accettata nell'*oîkos* (οἶκος), dove la moglie di Driante, Nape, si prende cura di lei rivelandosi «subito una madre per quella bimba, quasi temesse di rivelarsi inferiore alla pecora»[550]: il suo ingresso in qualità di componente della famiglia appare così sancito dall'attribuzione del nome – emblema dell'avvenuto riconoscimento della sua identità – che è la donna stessa a scegliere, la quale decide di chiamarla Cloe, ossia «la verdeggiante», termine «frequentemente associato con la vegetazione e la primavera, e come tale era anche epiteto cultuale di Demetra»[551].

2.12.2 *La giovinezza di Cloe*

Dopo aver narrato il ritrovamento di entrambi gli esposti, Longo non si dilunga nella descrizione dettagliata dei loro primi anni di vita, ma, compiendo un salto temporale, informa il lettore che Dafni ha ormai raggiunto i quindici anni, mentre Cloe tredici. Si limita, infatti, a sottolineare la velocità con cui entrambi hanno ormai lasciato l'infanzia per affacciarsi alla giovinezza: «in breve tempo i due fanciulli crebbero di molto, e la loro bellezza appariva superiore a quella che è propria della condizione campagnola»[552].

La crescita così rapida, che rappresenta un *tópos* (τόπος) tipico «degli eletti che godono della protezione divina»[553], conduce entrambi in una stagione particolarmente delicata della loro esistenza: è il momento, infatti, in cui per la prima volta inizieranno a provare emozioni fino ad allora sconosciute e a vedere con occhi nuovi la realtà che li circonda. Tale aspetto viene introdotto tramite l'espediente della visione che compare in sogno[554] sia a Driante che a Lamone:

---

[549] I, 6, 2, p. 237.
[550] I, 6, 3, p. 237.
[551] M.P. Pattoni (a cura di), *Longo Sofista. Dafni e Cloe*, cit., p. 236.
[552] I, 7, 1, p. 237.
[553] M.P. Pattoni (a cura di), *Longo Sofista. Dafni e Cloe*, cit., p. 236
[554] Sul significato che assume il sogno nel mondo antico, G. Guidorizzi (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1988; C. Brillante, *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Sellerio editore, Palermo 1991.

> Sembrò loro che le Ninfe dell'antro in cui era la sorgente e dove Driante aveva trovato la bimba consegnassero Dafni e Cloe a un fanciullo esuberante e bellissimo, che aveva ali alle spalle e recava in mano minuscoli strali insieme con un piccolo arco, e che questi, dopo averli toccati ambedue con un unico dardo, ordinasse che da allora in poi fossero pastori, l'uno di capre e l'altro di pecore[555].

Il fanciullo di cui si fa menzione è Eros/Cupido, descritto con quegli elementi che tradizionalmente lo contraddistinguono, ossia l'arco e le frecce. Colpiti, dunque, dai dardi del dio, i due protagonisti sono destinati ad innamorarsi l'uno dell'altra.

Longo, a questo punto, inserisce un accenno al percorso educativo che i due pastori riservano ai ragazzi: rammaricandosi «al pensiero che dovessero pascolare pecore e capre quei giovinetti che a giudicare dalle fasce in cui erano stati trovati promettevano di meritare una sorte ben migliore»[556], accostano allo svolgimento delle tradizionali occupazioni campagnole, attività tipiche di una minoranza di fanciulli che vive in città: Dafni e Cloe imparano, così, a leggere e a scrivere. L'autore, infatti, esplicita che Lamone e Driante «cercavano di allevarli in modo alquanto raffinato e di insegnare loro a leggere e a scrivere e quel che di bello c'è nella vita dei campi»[557].

Il primo elemento che sorprende, infatti, è l'attenzione riservata all'alfabetizzazione dei due ragazzi che, in quanto pastori, non necessitano del possesso di tali conoscenze per svolgere al meglio il loro lavoro. Un secondo aspetto degno di nota è rappresentato dal fatto che anche Cloe risulti, al pari di Dafni, destinataria di un processo di istruzione: se è vero che occorre porre un simile elemento in relazione con il contesto storico-culturale da cui trae origine l'opera – ossia l'età imperiale, durante la quale, come evidenziato nelle pagine precedenti, si registra anche per le figure femminili una maggiore possibilità di accedere quantomeno a rudimenti di letto-scrittura – è, tuttavia, evidente che per una bambina esposta, che cresce e vive in campagna, esso rappresenta un elemento significativo, da collegare alle origini regali che Driante suppone siano proprie della figlia adottiva.

L'attenzione, poi, che entrambi i pastori riservano alla crescita dei due fanciulli è evidente dagli indizi che l'autore dissemina nel testo, specificando che «li mandarono

[555] I, 7, 2, pp. 237-239.
[556] I, 8, 1, p. 239.
[557] I, 8, 1, p. 239.

come pastori insieme con le greggi, non senza averli accuratamente istruiti in ogni cosa»[558]. Driante e Lamone appaiono, allora, nelle vesti di *magis*[559], da intendere nel senso etimologico di coloro che "sanno di più": in virtù di quel sapere che hanno acquisito, si pongono come guide capaci di condividere i frutti di quelle conoscenze che essi hanno tratto da un'esperienza maturata, tramite il lavoro, nelle fatiche della quotidianità. Offrono, così, consigli su come bisogna portare le pecore e le capre «al pascolo prima di mezzogiorno, come tornare a pascolare quando la calura meridiana s'attenuava, quando portarle all'abbeverata, quando ricondurle all'ovile, in quali casi si dovesse far uso della verga, in quali altri della sola voce»[560].

Tali suggerimenti, che hanno l'obiettivo di condurre i due giovani verso la piena appropriazione del loro ruolo di pastori, in una fase della vita in cui la loro identità si sta progressivamente formando, vengono accolti positivamente da Dafni e Cloe, i quali «accettarono molto contenti quell'incombenza quasi fosse un incarico importante, e amavano le capre e le pecore più di quanto fosse consuetudine tra pastori, l'una perché attribuiva alle pecore il merito della sua salvezza, l'altro perché ricordava che una capra l'aveva nutrito nel tempo in cui era stato esposto»[561].

2.12.3 *L'affacciarsi del sentimento amoroso nella giovane Cloe*

L'avvio di una nuova tappa nel processo di crescita dei due giovani si colloca all'inizio di una nuova stagione, la primavera, che rappresenta quel periodo dell'anno in cui la natura, dopo il freddo invernale, si prepara a rinascere[562]. All'interno di questo paesaggio bucolico, in cui «tutti i fiori erano in pieno rigoglio: quelli nei boschi, quelli nei prati e quanti ve n'erano sui monti. Già ovunque era un ronzare di api, un gorgheggiare d'uccelli canori, un saltellare sfrenato dei piccoli nati del gregge: gli

[558] I, 8, 2, p. 239.
[559] G. Bertagna, *Introduzione*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 27.
[560] I, 8, 2-3, pp. 239-241.
[561] I, 8, 3, p. 241.
[562] Si ricordi che, secondo un motivo ricorrente, la primavera è vista come la "stagione degli amori". Si pensi alla descrizione che Lucrezio tratteggia nel proemio del *De rerum natura*, rivolgendosi a Venere: «ché appena si schiude il volto della primavera / e, disserrato, ritorna il soffio del vivificante favonio / subito, o diva, gli uccelli dell'aria danno segno di te / e del tuo arrivo, il cuore colpito dalla forza del tuo potere […]. Nei mari infine e sui monti, nelle acque vorticose dei fiumi, / nelle frondose dimore d'uccelli e nelle verdi pianure, / in tutte incutendo nel cuore un carezzevole amore, / fai sì che ogni specie si propaghi bramosamente nel tempo». Cfr. Lucrezio, *De rerum natura*, I, 1-20, a cura di U. Dotti, Feltrinelli, Milano 2015, p. 31.

agnelli ruzzavano per le alture, nei prati ronzavano le api e gli uccelli facevano risuonare le selve del loro canto»[563], anche Dafni e Cloe, «tenerelli e giovani com'erano»[564], si lasciano pervadere da «tanta letizia della stagione»[565].

L'autore instaura, così, una sorta di parallelismo tra gli elementi del paesaggio – fiori, piante, animali – e i due protagonisti che, a loro volta, non sono immuni dalle leggi che governano la natura.

Vista la loro giovane età – resa evidente dal ricorso al termine greco *apalós* (ἁπαλός = "tenero, morbido, delicato") che sembra quasi paragonarli a della «cera malleabile e molle da plasmare»[566] – mostrano una sorta di desiderio di imparare tutto ciò che la natura ha loro da offrire. In questa prima fase, infatti, il loro apprendimento, che si fonda sull'imitazione di quanto li circonda, non appare disgiunto dalla dimensione ludica, da quella che Platone definiva *paidiá* (παιδιά = "passatempo, gioco da ragazzo"), concepito come «primo e fondamentale livello dell'apprendimento umano»[567], fondato proprio sullo «svago e sulla piacevolezza»[568].

Dafni e Cloe, infatti, «si davano a imitare quel che udivano e vedevano: al sentire cantare gli uccelli cantavano, al veder ruzzare gli agnelli saltellavano leggeri, e imitando le api coglievano i fiori, gettandosene alcuni in grembo, con altri intrecciando piccole corone che andavano a offrire alle Ninfe»[569].

Aiutandosi a vicenda, «i due ragazzi facevano tutto in comune»[570], alternando le fatiche della vita campestre alle pause per «qualche trastullo»[571]. Come sottolinea l'autore, quasi a marcare la differenza tra questa situazione in cui ancora non conoscono i turbamenti dell'amore e quella in cui li sentiranno affacciarsi in loro per la prima volta,

---

[563] I, 9, 1, p. 241.
[564] I, 9, 2, p. 241.
[565] *Ibidem*.
[566] Si ricordi che tale metafora ricorre con una certa frequenza, ad esempio nel *De liberis educandis* di Plutarco o nell'*Institutio oratoria* di Quintiliano. Cfr. E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 56, p. 120.
[567] Si veda G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., p. 75.
[568] Platone, *Fedro* 265 b, 278 b. Si ricordi, inoltre, che «il mezzo più importante dell'apprendimento da parte del bambino è proprio il gioco». Cfr. G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., p. 76. Sulla centralità della dimensione del *ludus*, inteso come insieme di quelle «pratiche di apprendimento che fossero coinvolgenti per il soggetto», si veda G. Bertagna, *La pedagogia della scuola. Dimensioni storiche, epistemologiche ed ordinamentali*, in G. Bertagna, S. Ulivieri (ed.), *La ricerca pedagogica nell'Italia contemporanea. Problemi e prospettive*, cit., pp. 46-47.
[569] I, 9, 2, pp. 241-243
[570] I, 10, 1, p. 243.
[571] I, 10, 1, p. 243.

si tratta solo di «giochi da pastori e da ragazzi»[572], che comprendono diverse attività per loro divertenti[573]. L'amicizia che li lega è tale che Longo conclude il capitolo affermando che «si sarebbero potute più facilmente vedere separate tra loro pecore e capre, che non Cloe e Dafni»[574].

È l'intervento di Eros (Ἔρως) a produrre un cambiamento della situazione, il quale, di fronte ai "trastulli" con cui entrambi si dilettano, decide di escogitare un piano «che più seriamente li impegnasse»[575]. Il dio, infatti, manda una lupa che, avendo recentemente generato dei cuccioli, «razziava parecchie prede da altre greggi dei campi vicini»[576]: i contadini, allora, per evitare che l'animale continuasse ad arrecare loro danno, iniziano a scavare delle buche profonde per catturarla. Tuttavia, «non ebbero la fortuna di catturare la lupa: quest'animale, infatti, si accorge anche del terreno artefatto; al contrario, provocarono la morte di molte capre e pecore, e per poco anche di Dafni, in questo modo»[577]:

> Due caproni eccitati vennero a battaglia. In seguito all'urto troppo violento a uno di essi si spezzò un corno: l'animale, in preda al dolore, si volse fremente in fuga, mentre il vincitore, inseguendolo dappresso, lo costringeva a una fuga senza tregua. Dafni si addolorò per il corno rotto: indispettito per l'insolenza del vincitore, afferrò il suo bastone e si diede a rincorrere l'inseguitore. […] andarono a cadere tutti e due in una buca, per primo il caprone, per secondo Dafni. E fu la salvezza di Dafni essersi servito, nel precipitare, del caprone come veicolo. Il ragazzo, in lacrime, attendeva che venisse qualcuno a tirarlo su; Cloe, che aveva visto l'accaduto, accorse presso la buca e, dopo aver constatato che Dafni era sano e salvo, chiamò in soccorso un bovaro dei campi vicini[578].

[572] *Ibidem*.
[573] «Lei, dopo aver raccolto da qualche parte, al fuori del pascolo, virgulti d'asfodelo, ne intesseva una gabbietta per i grilli e impegnata in questa fatica non si dava cura del gregge; lui, dopo aver tagliato delle canne sottili e averne forato i tramezzi fra un nodo e l'altro, le univa insieme con morbida cera e s'esercitava fino a notte a modulare motivi di zampogna. Talvolta si dividevano il latte e il vino, e mettevano in comune i cibi che portavano da casa». Cfr. I, 10, 2, p. 243.
[574] I, 10, 3, p. 243
[575] I, 11, 1, p. 243.
[576] *Ibidem*.
[577] I, 11, 2, p. 245
[578] I, 12, 1, pp. 245-247.

Tale vicenda costituisce il primo episodio in cui si genera una situazione di pericolo, che coinvolge direttamente uno dei due protagonisti che, solo grazie all'intervento dell'altro come "aiutante", può concludersi con un esito positivo. Inoltre, è proprio in seguito a questo accaduto che il rapporto tra i due giovani inizia a subire una prima "trasformazione".

Dopo aver constatato che Dafni non si è ferito ma è solo «imbrattato di terra e di fango nei capelli e nel resto del corpo»[579], si recano nella grotta delle Ninfe per fare un bagno. L'acqua sembra così simbolicamente operare una sorta di "metamorfosi" dell'aspetto del ragazzo[580] che, da questo momento, appare a Cloe di una bellezza straordinaria che, per la prima volta, si palesa agli occhi della fanciulla:

> La sua capigliatura era nera e folta, il corpo abbronzato dal sole: si sarebbe creduto che quel colorito bruno gli venisse dall'ombra delle sue chiome. A Cloe che lo guardava Dafni appariva bello: e poiché prima non le sembrava tale, la fanciulla credeva che fosse il bagno la causa di quella bellezza. […] Poiché il sole volgeva al tramonto, essi ricondussero le greggi all'ovile, e Cloe non provava altra sensazione se non il desiderio di vedere ancora Dafni al bagno[581].

La scena, che sancisce in Cloe l'avvio del processo di innamoramento, pone in risalto il ruolo centrale svolto dalla fanciulla, la quale non solo ha consentito al giovane di uscire sano e salvo dalla buca nella quale era caduto, ma comincia – per prima – a guardare con uno sguardo nuovo il ragazzo, compagno delle giornate trascorse al pascolo.

Il giorno seguente se Dafni, ignaro di quanto sta accadendo nell'animo dell'amica, si dedica alle consuete occupazioni, «seduto sotto la solita quercia» suonando la zampogna e al tempo stesso controllando «le capre sdraiate e come intente all'ascolto della sua musica»[582], Cloe è distratta e continuamente rivolge lo sguardo verso il giovane: «ed egli nuovamente le appariva bello mentre era intento a suonare, e

[579] I, 12, 6, p. 249.
[580] A questo proposito, si ricordi la scena del bagno di Odisseo e l'insistenza del poeta sugli "sguardi" che Nausicaa rivolgeva di nascosto al naufrago. Cfr. *Odissea*, VIII, 449-457.
[581] I, 13, 2, pp. 249-251.
[582] I, 13, 4, p. 251.

anche allora pensò che la musica fosse la causa di quella bellezza, cosicché volle, dopo di lui, prendere a sua volta la zampogna per vedere se diventava bella anche lei»[583].

Sentendosi in difetto rispetto a lui e pensando che la "nuova" bellezza del ragazzo dipendesse dal bagno ristoratore e dalla musica stessa – quasi si trattasse di una "magia" – desidera anch'ella suonare, prendendo questa volta a oggetto di imitazione non più gli animali (come in precedenza), bensì Dafni stesso[584].

Gli sguardi, poi, occupano un posto centrale in questa fase dell'innamoramento: infatti, come scrive l'autore, ella, convincendolo a farsi un altro bagno, «lo osservò mentre si lavava»[585] e proprio quell'ammirazione (ἔπαινος, *épainos*) rappresenta l'*arché* (ἀρχή = "inizio, origine") dell'amore[586].

La novità della situazione che Cloe sperimenta per la prima volta viene sottolineata a più riprese dall'autore, che insiste particolarmente sull'ingenuità della fanciulla e sulla sua mancanza di conoscenze che pertengono questo ambito. Ella non sa darsi una spiegazione di ciò che le sta accadendo, mentre ha dei sintomi di un "male" di cui ignora il nome: «giovane fanciulla cresciuta in campagna, senza mai aver udito neppure pronunziare da altri la parola "amore", ella non sapeva che cosa le stesse accadendo»[587].

Longo offre così una serie di particolari che consentono al lettore di ricostruire, passo dopo passo, le emozioni della ragazza, offrendo così un'inedita centralità alla protagonista che, rispetto a Dafni, assume in questa parte dell'opera un ruolo di primo piano. L'innamoramento non solo provoca nel suo animo dei "moti", ma anche dei veri e propri sintomi fisici, che ricalcano quei *tópoi* (τόποι) che, fin dalla lirica arcaica – si pensi a Saffo – caratterizzano tradizionalmente la "malattia d'amore":

> L'affanno le opprimeva il cuore, non era più padrona dei suoi occhi e non faceva che parlare di Dafni. Non si curava di mangiare, trascorreva le notti insonne, si

[583] *Ibidem*.
[584] Come fa notare Maria Pia Pattoni, «Cloe si pone in un atteggiamento di *imitatio-aemulatio* nei confronti di Dafni, ma risulta (o si sente) ogni volta inferiore a lui. Dafni sorveglia le sue capre, e anche Cloe sorveglia le proprie pecore, ma il suo sguardo è distratto dal ragazzo. Dafni suona la siringa talmente bene che le capre sono come rapite dalla sua musica, e anche Cloe prende la siringa: ma […] si ha l'impressione di un impulso senza sbocco effettivo». Cfr. M.P. Pattoni (a cura di), *Longo Sofista. Dafni e Cloe*, cit., p. 252.
[585] I, 13, 5, p. 251.
[586] I, 13, 5, p. 253.
[587] I, 13, 5, p. 253.

> disinteressava del gregge: ora rideva, ora piangeva; s'assopiva e si destava di soprassalto; il suo volto impallidiva per infiammarsi subito dopo di rossore. Nemmeno una giovenca punta dall'assillo si sarebbe comportata così[588].

Dafni, fulcro dei suoi pensieri e delle sue parole, diviene per lei causa di insonnia e deperimento, nonché di distrazione e di cambiamenti repentini dell'umore[589]. Di fronte a questa situazione, Cloe, che ancora non sa darsi una spiegazione di quello che le sta accadendo, prende parola rivolgendosi direttamente a sé stessa:

> Ecco, ora io sono malata, ma ignoro quale sia il mio male. Soffro, ma non sono ferita; mi affliggo, e non ho perduto nessuna delle mie pecore; brucio, eppure sono seduta sotto un'ombra così fitta. Quante spine mi hanno spesso trafitto, e io non ho pianto; quante api mi hanno trapassato col loro pungiglione, e non ho strillato! Ma quel che ora mi lancina il cuore è di tutte queste cose più pungente e amaro. Dafni è bello, ma anche i fiori sono belli. Soave è il suono della sua zampogna, ma anche il canto degli usignoli! Eppure nulla mi importa di loro… Oh, se potessi diventare la sua zampogna per riceverne il fiato! Oh, se fossi una capra per essere da lui condotta al pascolo! O acqua malvagia, Dafni soltanto tu hai reso bello, mentre io mi sono bagnata invano. Ninfe amate, e voi non avete portato soccorso alla fanciulla cresciuta in mezzo a voi. […] Ora io non posso più dormire a causa di Dafni, e il grillo canta inutilmente[590].

Ricorrendo a un *climax*, la protagonista rende così evidente tramite i verbi scelti – "soffro, mi affliggo, brucio" – il suo stato d'animo, instaurando un paragone tra le esperienze che ha finora vissuto, tutte tratte dal mondo rurale, e le sensazioni inedite che ora prova. Ciò che le trafigge il cuore genera più dolore delle spine e della puntura delle api, rivelandosi «più pungente e amaro». Traspare così un tentativo di trovare una definizione a quanto si palesa in lei per la prima volta, muovendo dal "noto" all'"ignoto", dando prova di una sottile capacità di analisi delle emozioni che la attraversano.

[588] I, 13, 5-6, pp. pp. 253-255.
[589] Si ricordi, a questo proposito, quanto riportato riguardo Saffo, che descrive in modo dettagliato gli effetti che l'Eros genera nel momento in cui pervade il suo corpo (frammento 31 Lobel-Page = Voigt), ma anche all'idillio *Le incantatrici* di Teocrito, analizzato nelle pagine precedenti.
[590] I, 14, 1-3, pp. 255-257

Soffermandosi poi sulla figura di Dafni, tenta anche in questo caso di porla a confronto con gli elementi del paesaggio, ma si rende conto che vi è sempre uno "scarto" che rivela la superiorità di questa esperienza nuova di cui ancora ignora il nome e che, al momento, si rivela come una sorta di «prova», il cui esito non è scontato e, anzi, è causa di una vera e propria malattia[591].

Attraverso questo monologo – il primo dell'opera – il lettore può porsi sulle tracce del processo di formazione della fanciulla, che le consentirà di maturare nuove consapevolezze, tramite un percorso che, dall'innocenza e dall'ingenuità, la condurrà verso la conoscenza. Infatti, tale itinerario, che avviene per tappe, è reso possibile sia dalle relazioni con le altre figure – primo tra tutti Dafni, causa dei suoi "patimenti d'amore" – ma anche dal dialogo che, via via, intesse con sé stessa, nella riflessione su quanto le sta accadendo: ella assume sé stessa «nelle sue relazioni intersoggettive e interoggettuali, a proprio oggetto di ispezione»[592], promuovendo una relazione verticale che la invita a guardarsi e a cogliersi «dentro la profondità di sé»[593].

Per rendere ancor più evidente la "trasformazione" di cui Cloe sarà protagonista nelle ultime pagine del testo, l'autore insiste più volte sull'inesperienza che, in questa fase di vita, la contraddistingue in quanto giovane *parthénos* (παρθένος): un esempio è costituito dall'episodio che ha per protagonista il bovaro Dorcone, «quello che aveva tirato Dafni e il caprone fuori dalla fossa»[594]. Descritto come «un giovincello di primo pelo ma già esperto del nome e delle opere d'amore», nota per primo la bellezza di Cloe, della quale si invaghisce, a tal punto che «sempre più il suo cuore s'era infiammato»[595]. Senza preoccuparsi di Dafni, che gli sembra ancora «un ragazzino», «decise di raggiungere il suo intento, per mezzo di doni o ricorrendo alla forza»[596]. Cercando di ingraziarsi i due giovani con i regali, Dorcone spera di far sì che la fanciulla si conceda a lui: Cloe, però, «ignara delle arti di un innamorato, gioiva nel ricevere quei doni, ma era ancor più felice perché, a sua volta, poteva offrirli a

[591] Si ricordi, infatti, che il termine esperienza è composto dal prefisso *ex* e la radice indoeuropea *per*, che rimanda alla «posizione di chi sta attraversando qualcosa di rischioso, di chi sta facendo una prova per nulla scontata o controllabile nel suo esito da parte di chi la compie». Cfr. G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., p. 78.
[592] Cfr. G. Bertagna, *Tra educazione e formazione: plaidoyer per una distinzione nell'unità*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 111.
[593] *Ibid*., p. 113.
[594] I, 15, 1, p. 257.
[595] *Ibidem*.
[596] *Ibidem*.

Dafni»[597]. Nuovamente l'autore sottolinea l'ingenuità della fanciulla e la sua mancanza di conoscenza circa le strategie che vengono messe in atto in campo amoroso.

Longo, a questo punto, sentenziando che «bisognava ormai che anche Dafni venisse a conoscenza delle opere d'amore»[598], ricorre al *tópos* (τόπος) dell'agone tra pastori rivali per dare inizio anche in Dafni a quella "trasformazione" che sancisce il graduale abbandono dell'infanzia. Il premio per il vincitore è un bacio da parte di Cloe, la quale partecipa nel ruolo di giudice: sentendo le parole di Dafni, ella cede e proclama la vittoria dell'amico, il quale riceve il premio pattuito, ossia un bacio da parte della fanciulla. Se, nel caso della ragazza, l'*arché* (ἀρχή) del sentimento d'amore era stato sancito dal bagno nella grotta delle Ninfe, per il ragazzo è questo momento che dà avvio a una sorta di processo di graduale "metamorfosi", che per prima cosa cambia il modo con cui Dafni vede la giovane, come se venisse dotato di "nuovi occhi" capaci di mostrargli solo ora dei particolari che, fino a quel momento, non è stato in grado di cogliere: infatti, «per la prima volta egli notò con ammirato stupore che le chiome della fanciulla erano bionde, gli occhi grandi come quelli di una giovenca e il viso più candido del latte di capra, come se soltanto allora egli avesse avuto occhi per vedere e in precedenza fosse stato cieco»[599]. Viene così offerta in questo passo una prima descrizione di Cloe, il cui aspetto fisico ricalca quelle qualità che definiscono, come *tópoi* (τόποι), la bellezza femminile, ossia il candore della pelle, la grandezza degli occhi e il colore biondo dei capelli.

2.12.4 *L'affiorare della gelosia e la prima "lezione d'amore"*

Il secondo libro si apre con la descrizione della vendemmia: giunto l'autunno, infatti, «tutti nei campi erano all'opera: chi approntava i tini, che ripuliva le botti, chi intrecciava canestri»[600]. Anche i due ragazzi vengono coinvolti attivamente in queste attività, sulla base delle loro competenze: «Dafni e Cloe, lasciata la cura delle capre e delle pecore, si rendevano utili agli altri con l'opera delle loro mani»[601]. Se il primo «trasportava i grappoli in canestri e dopo averli gettati nei tini li pigiava con i piedi e poi

[597] I, 15, 3, p. 259.
[598] I, 15, 4, p. 259.
[599] I, 17, 2, p. 263.
[600] II, 1, 1, p. 298.
[601] II, 1, 3, p. 297.

trasferiva il vino nelle botti», la seconda «preparava da mangiare ai vendemmiatori e mesceva loro da bere il vino vecchio e vendemmiava le viti più basse»[602].

Un aspetto interessante è costituito dal fatto che la vendemmia diventa l'occasione in cui entrambi scoprono un altro sentimento nuovo, la gelosia, costituendo così un'ulteriore tappa del loro processo di formazione. Infatti, «le donne chiamate ad aiutare dai campi vicini gettavano gli occhi su Dafni e lo elogiavano in quanto simile a Dioniso per bellezza»[603]: anche in questo caso gli sguardi assumono un ruolo di primo piano, a cui si aggiungono dei baci, dati al ragazzo da «qualcuna delle più intraprendenti»[604].

Di fronte a scene di questo tipo, Cloe non può far altro che sentire «dolore», lo stesso che, parallelamente, prova anche Dafni, quando si accorge che la ragazza suscita l'attenzione della maggior parte dei vendemmiatori, che «lanciavano verso Cloe colorite espressioni, e come Satiri attorno a una Baccante saltavano freneticamente e si auguravano di diventare pecore ed essere da lei condotti al pascolo»[605].

Entrambi si trovano ormai in quella fase di vita in cui non sono più visti come bambini, bensì appaiono desiderabili agli occhi di chi li circonda. Tale situazione crea in loro disagio, tanto che «entrambi s'auguravano che la vendemmia terminasse presto per poter ritornare ai loro abituali luoghi e ascoltare, invece di grida scomposte, il flauto oppure il belare delle loro greggi»[606]. Dopo aver terminato queste attività, sono liberi di tornare ai loro divertimenti e, come «cani sciolti dalla catena, saltavano, suonavano la zampogna, cantavano, facevano alla lotta con capri e pecore»[607].

In questo momento, l'incontro con Fileta, «un vecchio, vestito di una pelle di capra, con rozzi sandali di cuoio grezzo»[608], si rivela determinante: egli, proponendo una narrazione ai due ragazzi – che la ascoltano come se si trattasse di «una favola, non di una storia vera»[609] – si pone nei loro confronti come una sorta di *magister* che, rivelando loro che entrambi sono votati a Eros (Ἔρως), per primo offre ai due fanciulli degli insegnamenti su chi sia il dio dell'amore:

[602] II, 1, 3, p. 297.
[603] II, 2, 1, p. 299.
[604] *Ibidem*.
[605] II, 2, 2, p. 299.
[606] II, 2, 3, p. 299.
[607] II, 2, 6, p. 301.
[608] II, 3, 1, p. 301.
[609] II, 7, 1, p. 309.

> Eros è un dio, figli miei, giovane, bello e alato: per questo si compiace della gioventù, insegue la bellezza e dà le ali all'anima. Ha un potere tanto grande quanto nemmeno Zeus: domina sugli elementi, domina sugli astri, domina sugli dèi suoi simili, più di quanto voi possiate sulle capre e sulle pecore. Tutti i fiori sono opera di Eros: queste piante sono sue creature; è grazie a lui che i fiumi scorrono e i venti spirano[610].

Descrivendolo, dunque, come una forza universale che coinvolge tutti gli elementi della natura, il vecchio Fileta attinge poi alla sua esperienza, con «un intento chiaramente didascalico»[611], per mostrare a Dafni e Cloe gli effetti che lo colpirono quando, a sua volta, si innamorò di Amarillide[612]. Mettendo, dunque, in dialogo la dimensione teorica – ossia la descrizione generale dei tratti che contraddistinguono il dio – con quella "pratica" – ossia un esempio, tratto da quanto ha sperimentato negli anni della sua giovinezza, che i due interlocutori possono porre a confronto con le sensazioni e i sintomi che entrambi hanno provato in precedenza – egli offre, infine, una sorta di massima, nella quale l'amore viene dipinto come una forza a cui non è possibile opporsi: «contro Eros non esiste rimedio alcuno, né da bere, né da mangiare, né da recitare con canti, se non il bacio, l'abbraccio e il giacere insieme»[613].

Sia Dafni che Cloe riflettono su questi «ammaestramenti»[614] proposti da Fileta e «la notte, quando tornarono all'ovile, confrontavano i loro sentimenti con ciò che avevano udito»[615], facendo di tali pensieri una vera e propria «scuola notturna»[616].

Decidono, quindi, di mettere in pratica la lezione ricevuta, nella quale sono stati svelati i tre "ingredienti" che sostanziano la relazione amorosa. I due allora, l'indomani, «si baciarono non appena si videro e – cosa che non avevano ancora fatto – si abbracciarono l'un l'altra strettamente; ma nei confronti del terzo rimedio, di giacere

[610] II, 7, 1-2, pp. 309-310.
[611] M.P. Pattoni (a cura di), *Longo Sofista. Dafni e Cloe*, cit., p. 310.
[612] «Non mi ricordavo di mangiare, non accostavo alla bocca bevanda, né prendevo sonno. Soffrivo nell'anima, il cuore mi sussultava, mi si gelavano le membra: gridavo come se fossi percosso, tacevo come morto, m'immergevo nei fiumi quasi bruciassi». Cfr. II, 7, 4-5, p. 311.
[613] II, 7, 7, p. 313.
[614] II, 8, 1, p. 313.
[615] II, 8, 1, p. 315.
[616] II, 9, 1, p. 315.

nudi, erano esitanti; era infatti un gesto troppo ardito, non solo per le fanciulle, ma anche per i giovani caprai»[617].

In questa fase, vi è ancora, da un lato, una certa ritrosia, che impedisce la messa in pratica di quanto è stato loro suggerito, dall'altro lato, una non piena comprensione del significato delle parole del vecchio Fileta.

Si tratta, infatti, di un percorso graduale, sul quale avanzano ambedue per piccoli passi, che Longo decide di non tralasciare, ma, al contrario, intende descrivere in modo dettagliato, facendo di tale "iniziazione" all'amore il tema centrale attorno cui ruota l'intero romanzo, nel quale viene instaurato un parallelismo tra la figura femminile e quella maschile, entrambe poste – almeno in questa prima parte – sul medesimo piano, entrambe "inesperte", entrambe alla ricerca di spiegazioni e attanagliate dai medesimi dubbi e dalle stesse paure. Il "sapere" non appartiene né all'uno né all'altra, ma è frutto di un processo di ricerca comune, che avanza secondo tappe ben definite.

2.12.5 *I tre miti che prefigurano la "metamorfosi" di Cloe*

La descrizione dell'avvenuta trasformazione di Cloe da fanciulla a moglie e madre viene arricchita dall'inserimento, all'interno della narrazione, di tre miti, raccontati nel primo, nel secondo e nel terzo libro del romanzo. Tali miti si rivelano particolarmente significativi, da un lato perché sono tutti e tre accomunati dal tema della "metamorfosi" – tanto che alcuni critici ritengono che essi «si completino e si concludano nel "mito di Cloe", ovvero la trasformazione della fanciulla inesperta dell'eros in donna, che ha inizio nel libro I e trova compimento nel IV»[618] –, dall'altro lato, poiché alla base di una simile ibridazione di generi letterari (il mito e il romanzo) traspare una sorta di tentativo dell'autore di instaurare un parallelismo tra le vicende del *mŷthos* (μῦθος) – collocate in un tempo indefinito e lontano – e quelle della protagonista, egualmente coinvolta, come tutti gli esseri viventi, in un processo di "trasformazione" universale e necessario che, tramite il ricorso a esempi mitici, appare ulteriormente motivato e "nobilitato"[619]. Tali racconti, inoltre, costituiscono una sorta di

[617] II, 9, 1, p. 317.
[618] M. P. Pattoni (a cura di), *Longo Sofista. Dafni e Cloe*, cit., pp. 281-282. Cfr. B. D. MacQueen, *Longus and the Mtyh of Chloe*, in «ICS», 10 (1985), pp. 119-134; B. D. MacQueen, *Myth, Rhetoric and Fiction*, University of Nebraska Press, Lincoln 1990, pp. 16-32.
[619] Si ricordi, infatti, che il mito «è come se distillasse gli eventi umani che si ripetono con maggiore frequenza delle generazione e si proponesse, quasi, di ricordarli come pro memoria ad ogni essere umano

"scuola" per Cloe che, dall'ascolto delle vicende narrate, trae degli insegnamenti che le consentono di costruire, gradualmente, la sua identità di giovane fanciulla, grazie all'acquisizione di maggiori consapevolezze riguardo il suo futuro ruolo di *gyné* (γυνή).

Il primo dei tre miti, narrato da Dafni dopo che i due ragazzi sentono «un colombo selvatico che dal bosco prese a modulare un canto pastorale»[620], ha per protagonista una *parthénos* (παρθένος) che, fin da subito, il pastore paragona a Cloe. Ella, infatti, si distingue per bellezza, sa cantare con una voce melodiosa e sa pascolare «molte mucche in una selva […] senza doverle colpire con il bastone o punzecchiare col pungolo»[621]. Un giorno, però, l'incontro con un ragazzo «che pascolava non lontano una mandria di buoi, anche lui bello e dotato di talento musicale come la fanciulla» si rivela infausto per la giovane: infatti, costui «venuto con lei a gara nel canto, esibì una voce più robusta, in quanto maschio, ma egualmente soave, perché fanciullo, e così ammaliò otto giovenche fra le più belle, e le attirò nella sua mandria»[622]. A causa della sconfitta e della perdita subita dal suo gregge, la fanciulla supplica gli dèi di essere trasformata in un uccello che è «come la fanciulla, montano, e come lei canoro: e ancora oggi svela nel canto la sua triste sorte e dice d'andare cercando le giovenche che si sono smarrite»[623].

In questo primo mito eziologico emerge così un *tópos* (τόπος) tradizionale che, fin dall'età arcaica, sancisce per la figura femminile l'impossibilità di uscire vittoriosa da una gara che la vede contrapposta alla figura maschile. Infatti, nei racconti mitici spesso si assiste alla morte o alla trasformazione delle bambine e delle fanciulle «in animali o alberi, contrariamente ai maschi che terminano il loro percorso di iniziazione superando prove che li porteranno alla gloria e alla dimostrazione della propria *valentia* all'interno della società»[624].

Tuttavia, la metamorfosi – se è vero che ammonisce la fanciulla ad essere consapevole dei limiti delle proprie doti e a non macchiarsi di arroganza – crea, in questo e negli altri due miti citati, un elemento dotato di voce, o meglio, capace di riprodurre un suono. Tale aspetto è significativo poiché rappresenta un *fil rouge* che

---

che nasce e si introduce nella comunità» invitandolo a «confrontarsi con le dinamiche della vita». Cfr. G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., p. 335.

[620] I, 27, 1, p. 281.

[621] I, 27, 2, p. 283.

[622] I, 27, 3, p. 283.

[623] I, 27, 4, p. 283.

[624] G. Seveso, *L'educazione delle bambine nella Grecia antica*, cit., p. 38. Cfr. anche K. Dowden, *L'iniziazione femminile nella mitologia greca*, trad. it., ECIG, Genova 2003.

unisce i tre racconti, nei quali l'esito della trasformazione della *parthénos* (παρθένος), man mano che Cloe si avvicina al compimento della sua trasformazione in donna completa, è reso tramite una sorta di *climax* discendente: se nel primo mito la giovane diviene un animale canoro, nel secondo uno strumento musicale, nel terzo un fenomeno naturale, l'eco. A questo processo che va da un essere animato (il colombo selvatico), passa per un oggetto inanimato (la siringa) e giunge a un fenomeno (l'eco), corrisponde il passaggio di Cloe da fanciulla inesperta a sposa e madre, la cui "voce" trova come ambito di espressione privilegiato il contesto domestico, nel quale, da quel momento in poi, si dipanerà la sua esistenza, frutto di una scelta che la compie e la realizza (come traspare nelle ultime pagine del romanzo).

Nel secondo libro, poi, trova spazio il mito di Siringa, raccontato questa volta da Lamone, il quale prende parola affermando che il flauto, un tempo, «non era uno strumento musicale, ma una fanciulla bella e dalla voce melodiosa»[625], che trascorreva il suo tempo pascolando le capre, giocando con le Ninfe e cantando. Anche in questo caso vi è alla base della trasformazione una colpa di cui la ragazza si macchia, ossia l'opporsi alla volontà di Pan, che vuole giacere con lei. Siringa, infatti, non solo «rideva del suo amore», ma offende il dio, dicendo che «non avrebbe accettato per amante uno che non era interamente né capro né uomo»[626]. Per questo motivo, lui decide di inseguirla «per prenderla a forza»: nascostasi tra le canne, la *parthénos* (παρθένος) scompare però nelle acque.

> Pan in preda all'ira tagliò le canne, ma non trovando la fanciulla, comprese la sciagura e inventò lo strumento musicale, unendo con la cera canne di ineguale lunghezza, come ineguale era stato per loro anche l'amore: e così, quella che un tempo era una bella fanciulla, ora è melodioso flauto[627].

Ritornano così, anche in questo mito, alcuni elementi che si trovano nella storia del colombo selvatico: da un lato, il fatto che la protagonista sia anche qui una fanciulla, dall'altro lato, il riconoscimento di una sua dote particolare – il canto – che,

[625] II, 34, 1, p. 355.
[626] II, 34, 2, p. 357.
[627] II, 34, 3, p. 357.

nell'epilogo, continua a caratterizzarla, pur nell'assunzione di quella nuova forma che è conseguenza della libertà che ella rivendica.

Il parallelismo tra Siringa e Cloe è qui ulteriormente avvalorato, in quanto l'autore esplicita che, dopo aver ascoltato la storia, i due, «levatisi immediatamente in piedi, mimarono danzando il racconto di Lamone. Dafni faceva la parte di Pan, Cloe di Siringa; lui, cercando di convincerla, supplicava; lei, facendo l'indifferente, rideva. Lui inseguiva e correva sulla punta dei piedi, a imitare gli zoccoli caprini; lei simulava la fanciulla vinta da stanchezza nella fuga»[628]. Sembra, dunque, che tale mito funga da invito a Cloe a mettere da parte l'eventuale ritrosia che la contraddistingue, per prepararsi ad assecondare la volontà di Dafni. Emerge, tuttavia, una differenza importante tra le due vicende: se Siringa non vuole concedersi a Pan poiché non lo reputa alla sua altezza per via della sua natura "ibrida" – in quanto metà bestia e metà umano – Cloe, al contrario, ama il giovane pastore e attende con trepidazione il momento in cui potranno vivere appieno il loro amore.

Il legame che li unisce, infatti, viene ulteriormente sottolineato poco dopo la narrazione del secondo mito, quando Longo fa riferimento ai giuramenti di fedeltà reciproca che entrambi si scambiano. Resi «più ardenti e audaci», infatti,

> Dafni si avvicinò al pino e giurò su Pan che non sarebbe vissuto da solo, senza Cloe, neppure lo spazio di un unico giorno; e Cloe, entrata nell'antro, giurò a Dafni in nome delle Ninfe che avrebbe condiviso con lui e la morte e la vita. Ma tanta era la semplicità di Cloe, in quanto fanciulla, che uscita dalla grotta pretese di ricevere da lui ancora un secondo giuramento e gli disse: "O Dafni, Pan è un dio esuberante in amore e infedele. […] Tu perciò giurami su questo gregge e su quella capra che ti ha allattato di non abbandonare Cloe, finché ti rimarrà fedele; se invece diventerà ingiusta nei confronti tuoi e delle Ninfe, fuggila, odiala, uccidila come un lupo! Dafni […] giurò che avrebbe amato Cloe finché lei l'avesse amato; se poi Cloe avesse preferito un altro a Dafni, avrebbe ucciso non lei ma se stesso[629].

[628] II, 37, 1-2, pp. 359-361.
[629] II, 39, 1-5, pp. 363-365.

Benché anche qui l'autore insista particolarmente sull'ingenuità della ragazza, che «fu lieta e credette al giuramento, perché era fanciulla e pastora»[630], è chiara la natura del legame che unisce i due protagonisti che, giunti a questa fase del loro processo di scoperta dell'amore, se nelle pagine precedenti avevano iniziato a provare il sentimento della gelosia, si imbattono ora nel timore che l'infedeltà da parte di uno dei due conduca la loro relazione alla rottura. Tale tema, con cui si chiude il secondo libro, rappresenta un'ulteriore tappa del progressivo "disvelamento" del profilo di Eros, che ai loro occhi si fa via via più nitido.

Il terzo mito di "trasformazione" si colloca, infine, in un punto particolare del terzo libro, ossia dopo due eventi significativi: da un lato, l'arrivo dell'inverno, «per Dafni e Cloe più amaro della guerra»[631] in quanto rappresenta per loro il momento della separazione, dall'altro lato, l'incontro del ragazzo con Licenio, «una donnetta venuta dalla città, giovane e avvenente, fin troppo raffinata per la vita di campagna»[632].

Per quanto riguarda il primo evento, ossia il sopraggiungere della stagione invernale, l'autore evidenzia lo stato d'animo di profonda tristezza in cui entrambi si trovano, a causa di un'abbondante nevicata che ha bloccato ogni strada, costringendo tutti gli abitanti in casa. Se, però, i contadini accolgono con piacere questa stagione che sembra a loro addirittura «più dolce dell'estate, dell'autunno e della stessa primavera», in quanto possono godere di un po' di riposo dalle fatiche del lavoro, Cloe e Dafni «trascorrevano notti insonni e sofferte, e attendevano la stagione primaverile come rigenerazione dopo la morte»[633].

Una simile affermazione sembra riecheggiare un «motivo diffusissimo delle iniziazioni – quale il rito di "morte e rinascita"»[634]: benché in senso figurato, entrambi i protagonisti vivono questa stagione dell'anno – in pieno accordo con il ritmo della natura stessa – una sorta di "morte" che sancisce l'avvio di una nuova tappa. L'inverno cambia entrambi, seppure secondo modalità differenti. La ragazza inizia a prepararsi fattivamente al suo ruolo di futura moglie: infatti, la madre adottiva, assolvendo la funzione di *magistra*, «era sempre con lei, insegnandole a cardare la lana o a riavvolgere

[630] II, 39, 6, p. 365.
[631] III, 3, 1, p. 371.
[632] III, 15, 1, p. 393.
[633] III, 4, 1-2, pp. 371-373.
[634] A. Brelich, *Le iniziazioni*, Editori Riuniti University press, Roma 2008, p. 134.

i fusi, e parlandole di matrimonio»[635]. Cloe, si avvicina, così gradualmente ai segreti di quella *téchne* (τέχνη) che, fin dai poemi omerici, rappresenta l'occupazione per eccellenza della *gyné* (γυνή) ideale, nonostante non ne sia particolarmente felice: infatti, desiderosa di tornare alle sue consuete attività, «era in terribile imbarazzo e difficoltà»[636].

Per Dafni, invece, tale periodo non costituisce un avvicinamento a quelle occupazioni che lo vedranno impegnato una volta adulto, bensì rafforza il desiderio di divenire più esperto in materia d'amore: infatti, «nei mesi invernali trascorsi in casa e nel riposo s'era maturato, e ora anelava ai baci di Cloe, ne desiderava gli abbracci, e in ogni faccenda d'amore si era fatto più curioso e intraprendente»[637].

Proprio per questo motivo, il ragazzo, privo di impegni e «più scaltro della ragazza»[638], escogita un piano per incontrarla: con il pretesto di uscire di casa per cacciare quella «gran quantità di uccelli invernali» che si radunava nei pressi dell'abitazione di Driante, lì si dirige, non intimorito né dalla distanza da percorrere né dalla neve che ancora non si era sciolta, consapevole che «ogni ostacolo è accessibile all'amore, il fuoco, l'acqua e la neve di Scizia»[639].

L'inverno rappresenta, così, una fase di maggiore maturazione per Dafni, che si fa via via maggiormente consapevole di ciò che desidera, come traspare dalla frase che pronuncia mentre medita tra sé e sé alla ricerca di una scusa abbastanza credibile da dire ai genitori della ragazza sul motivo del suo arrivo in casa loro: «voglio vedere Cloe»[640]. Nonostante poi giunga alla conclusione che sia meglio «stare zitto» e rivedere la fanciulla a primavera, le domande, i pensieri e dubbi dai quali si lascia attraversare e sui quali riflette ampiamente, cercando via via il modo migliore per agire[641], sono indicativi di una maggiore maturazione di Dafni rispetto alle prime pagine del romanzo.

---

[635] III, 4, 5, p. 372.
[636] *Ibidem*.
[637] III, 13, 4, p. 391.
[638] III, 4, 5, p. 373.
[639] III, 5, 4, p. 375.
[640] III, 6, 3, p. 379.
[641] La capacità di riflettere contraddistingue l'essere umano. Non a caso, «con una delle sue ardite etimologie, Platone fece discendere la parola *ántropos* dalla contrazione di *antrôn hà ópope*: colui che riflette sulle cose che ha visto». Cfr. G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia*. *Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., p. 114; Platone, *Cratilo* 399c. Inoltre, tale riflessione che pertiene ciò che è più opportuno fare richiama, seppur sotto forma di tracce, la *phrónesis* intesa come «la virtù di chi riesce a trovare in ogni situazione i mezzi buoni, veri, giusti, belli e, insieme, utili e piacevoli per realizzare, insieme, ciò che è bene, vero, giusto, bello e, pure, utile e anche piacevole (che non è riducibile soltanto alla soddisfazione delle pulsioni). E lo riesce a fare nel modo e nel tempo giusto». Cfr.

Tale aspetto si fa ancor più definito all'inizio della nuova stagione, la primavera, quando ormai «si scioglieva la neve, la terra si denudava del suo bianco manto e spuntava l'erba»[642]. Se sia Cloe che il ragazzo «giovani ed esuberanti, già da molto tempo in cerca d'amore, s'accendevano per ciò che udivano, si struggevano per ciò che vedevano, e cercavano anch'essi qualcosa di più di un bacio o di un abbraccio»[643], è soprattutto Dafni che, da questo momento, compie un ulteriore passo rispetto alla fanciulla nel suo processo di educazione che pertiene la sfera sentimentale.

L'incontro con Licenio, infatti, è determinante da questo punto di vista. La donna, desiderosa di fare del ragazzo il suo amante, cerca di adescarlo con doni e, incontratolo da solo, «gli regalò una zampogna, del miele nel favo e una bisaccia di pelle di cervo, ma non osava dirgli nulla, poiché aveva indovinato il suo amore per Cloe: lo vedeva infatti sempre attaccato alla fanciulla»[644]. Resasi conto che poteva sia «salvare i due ragazzi» sia «soddisfare il proprio desiderio»[645], escogita un piano, che le consente di attirare a sé il ragazzo con la scusa di farsi accompagnare nel bosco per ritrovare la più bella delle sue oche, che le è stata rapita da un'aquila.

Licenio assolve, così, in questo episodio, la funzione di *magistra*[646]: se Fileta aveva impartito la sua "lezione" su Eros (Ἔρως) ad entrambi i ragazzi, questa volta l'"insegnamento" – che, in quanto tale, *in-signa*, ossia "lascia il segno in profondità"[647] – è rivolto soltanto a Dafni che, da questo momento in poi, si porrà come *magis* rispetto all'inesperta Cloe, presto sua futura moglie. Sebbene in un ambito particolare – quello amoroso, appunto – la donna svolge, così, un ruolo centrale in quanto consente l'avvenuta trasformazione del ragazzo in vero e proprio *anér* (ἀνήρ = "adulto"). Infatti, come dirà al ragazzo: «ricordati che io, prima di Cloe, ti ho reso uomo»[648].

Raccontando a Dafni che sono state le Ninfe, apparse a Licenio in sogno durante la notte, a ordinarle di "salvare" il giovane insegnandogli «le opere d'amore», la donna

---

G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia*. *Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., p. 231.

[642] III, 12, 1, p. 387.

[643] III, 13, 4, p. 391.

[644] III, 15, 3, p. 395.

[645] III, 15, 5, p. 395.

[646] Non a caso, Maria Pia Pattoni utilizza nel commento all'opera l'espressione *magistra amoris* per riferirsi a Licenio. Cfr. M. P. Pattoni (a cura di), *Longo Sofista. Dafni e Cloe*, cit., p. 398.

[647] Per una riflessione pedagogica sui significati che sono racchiusi nel termine "insegnante"/ "insegnamento" a partire dall'etimologia, cfr. G. Bertagna, *Apologia dell'insegnante. Ma quale?*, in G. Bertagna, *La scuola al tempo del covid. Tra spazio di esperienza ed orizzonte d'attesa*, cit., pp. 241 ss.

[648] III, 19, 3, p. 401.

si pone come colei che può consentirgli di «liberarsi dalle angustie e fare esperienza dei godimenti» che cerca, se solo si offrirà a lei come «dolce discepolo»[649]. Il ragazzo, pieno di gioia, «le cadde ai piedi, supplicandola di insegnargli al più presto l'arte con cui potesse fare a Cloe quel che desiderava»[650]. Appare così chiara tutta la sua inesperienza e la sua ingenuità, ulteriormente sottolineata da Longo, che tenta di salvarlo dall'accusa di infedeltà sottolineando che, in quanto «e capraio e innamorato e giovane»[651], non si rende conto né del "tradimento" che stava per compiere nei confronti di Cloe, né delle reali intenzioni di Licenio.

Interessante notare che per indicare l'azione della donna venga utilizzato il verbo *paideúo* (παιδεύω) che, come già evidenziato nelle pagine precedenti, assume una pluralità di significati che, pur nella loro molteplicità, sono tutti accomunati dal fatto che si riferiscono a un *païs* (παῖς), inteso come «un soggetto umano in crescita, in evoluzione»[652].

La donna, che già da tempo ha esplorato "l'universo di Eros" (Ἔρως) grazie a un uomo che le «ha insegnato queste cose»[653], si pone come colei che indica «la strada da percorrere a qualcuno che poi la deve però percorrere in proprio»[654]: ella, infatti, mostra a Dafni come dovrà comportarsi con Cloe, lasciando poi che sia la natura stessa a insegnargli «quel che restava da fare»[655].

A testimonianza di quanto i poli di quell'«asimmetria strutturale»[656] che contraddistingue ogni relazione non siano mai "ossificati" né definiti una volta per tutte, si assiste al passaggio di Dafni da *minus* rispetto a Licenio a *magis* nei confronti di Cloe: infatti, da questo momento, egli disporrà di un sapere maggiore rispetto alla ragazza, che gli consentirà di guidarla attivamente (*ago*, ἄγω) verso quello che rappresenta il coronamento del loro amore.

È proprio dopo questi episodi che si inserisce il terzo e ultimo mito che prelude alla "trasformazione" di Cloe. Dafni, che mostra anche in questo caso una conoscenza

[649] III, 17, 3, p. 399.
[650] III, 18, 1, p. 399.
[651] *Ibidem*.
[652] G. Bertagna, *Introduzione*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 26.
[653] III, 19, 2, p. 401.
[654] G. Bertagna, *La scuola al tempo del covid. Tra spazio di esperienza ed orizzonte d'attesa*, cit., p. 245.
[655] III, 18, 4, p. 401.
[656] G. Bertagna, *Introduzione*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 27.

più ampia rispetto a quella della ragazza, contribuisce al processo di formazione della *parthénos* (παρθένος), fornendole una spiegazione su un fenomeno naturale che lei non sa spiegarsi: infatti, se Cloe «che allora per la prima volta faceva esperienza di ciò che si chiama eco, ora volgeva lo sguardo in direzione del mare, quando i marinai si davano la cadenza, ora si girava indietro verso la terra, cercando quelli che rispondevano», «Dafni, che conosceva quel fenomeno, prestava attenzione solo al mare» e, «dandole un bacio ancor più dolce la cinse della ghirlandetta di viole, e iniziò a raccontarle la favola (τὸν μῦθον, *tòn mŷthon*) di Eco»[657].

Tale mito potrebbe essere letto come una sorta di ammonimento verso la fanciulla, invitata con questo racconto a non macchiarsi della medesima colpa della protagonista del racconto che, «giunta nel pieno fiore di gioventù, danzava con le Ninfe e cantava con le Muse; ma fuggiva tutti i maschi, uomini o dèi che fossero, poiché amava la propria verginità»[658]. Benché «anche in questa, come è avvenuto per le leggende precedenti, sono stati numerosi i tentativi di stabilire relazioni con il romanzo nel suo insieme o con singoli aspetti di esso, ma nessuno appare definitivo»[659], appare particolarmente interessante notare la posizione stessa del mito, che si situa subito dopo che Dafni ha abbandonato la propria verginità ed è ormai stato istruito sui "segreti" che fondano l'unione tra uomo e donna. Cloe, dunque, viene così "preparata", tramite il ricorso al mito, sulla sorte che tocca alle fanciulle che sono restie a concedersi[660]: infatti, il rifiuto di giacere con Pan suscita l'ira del dio che, invidioso del talento musicale di Eco e, arrabbiato per non essere «riuscito a coglierne la bellezza»,

> ispirò smanioso furore nei pastori e nei caprai. Costoro, come cani o lupi, la fecero a brani e ne dispersero per tutta la terra le membra che ancora cantavano. La Terra, per compiacere alle Ninfe, ricoprì tutte le sue membra, ma ne conservò il talento musicale, e per volere delle Muse emette voce e imita ogni suono, come la fanciulla faceva un tempo: dèi, uomini, strumenti e animali. Imita anche lo stesso Pan quando suona la zampogna[661].

[657] III, 22, 1-4, pp. 405-407.
[658] III, 23, 2, pp. 407-409.
[659] M. P. Pattoni (a cura di), *Longo Sofista. Dafni e Cloe*, cit., p. 407.
[660] Si notino le somiglianze con il mito di Atalanta, analizzato nelle pagine precedenti.
[661] III, 23, 3-4, p. 409.

Anche in questo caso, la protagonista del racconto, privata di quella dimensione corporea che ella stessa, rifiutando l'unione con il dio e con tutti i pretendenti, in un certo qual modo rinnegava, scompare, per lasciare il posto a un fenomeno naturale, che non fa altro che ripetere e amplificare ogni suono e ogni rumore[662], quasi a testimonianza che l'unico destino possibile per la *parthénos* (παρθένος) che fugge dalla figura maschile sia la totale disgregazione della propria identità che, come dimostrato dal racconto, viene fatta letteralmente "a pezzi".

Tale aspetto, poi, evidenzia ulteriormente la centralità che riveste nell'esistenza femminile il matrimonio che, benché in questo mito non venga esplicitamente citato, rappresenta l'evento cardine all'interno del quale l'unione con la figura maschile è prevista e accettata, vero e proprio punto di svolta che sancisce, attraverso l'atto sessuale, l'avvenuta trasformazione della fanciulla in donna.

2.12.6 *La trasformazione di Cloe in moglie e madre*

L'arrivo dell'estate segna per Cloe una tappa centrale nel suo processo di crescita: infatti, l'aver compiuto quattordici anni la rende pronta a prendere marito. L'autore sottolinea questo aspetto, evidenziando che la fanciulla è particolarmente ambita dai giovani, agli occhi dei quali appare desiderabile: infatti, «nel corso di quell'estate» «una folla di pretendenti […] provenienti dai luoghi più disparati»[663] si reca da Driante per chiederla come sposa. Di fronte a questa situazione, la madre adottiva, allettata dai doni che le vengono promessi e mossa dalla volontà di salvaguardare la purezza della ragazza, «consigliava di dare Cloe in sposa e di non tenere più in casa una fanciulla di quell'età, che stando al pascolo avrebbe probabilmente perduto la verginità di lì a poco e avrebbe avuto come marito qualcuno dei pastori, per una mela o delle rose, ma di farla padrona di una casa e, accettati numerosi doni, tenerli in serbo per il loro figlio legittimo»[664].

Esprimendo un simile punto di vista, Nape fa emergere i tratti di quello che rappresenta il percorso femminile ideale secondo la sua prospettiva di donna adulta,

[662] Il fatto che si insista sul tema dell'imitazione e della mera ripetizione di suoni pone l'accento sul fatto che la fanciulla sia stata ormai privata di ciò che la rende umana, ossia il *lógos* (λόγος). Si ricordi, infatti, che Aristotele aveva posto ben in evidenza la differenza tra esseri umani e animali che, al contrario degli uomini, posseggono solo la voce, con cui esprimono piacere e dolore. Cfr. Aristotele, *Politica*, 1253a.
[663] III, 25, 1-2, pp. 410-412.
[664] III, 25, 2, p. 413.

moglie e madre: giunta nel fiore degli anni, è opportuno che la *parthénos* (παρθένος) sia data in sposa a un uomo che le possa assicurare il necessario per un'esistenza dignitosa, dopo averla "resa padrona" di un *oîkos* (οἶκος). Tale prospettiva rappresenta il compimento di quei discorsi e di quegli insegnamenti che, durante l'inverno precedente, la donna, da vera *magistra*, aveva fornito alla ragazza, per prepararla al meglio al suo ruolo di sposa.

Dall'altro lato, Driante, invece, pur allettato dai doni – che gli apparivano «ben più preziosi di quelli soliti per una pastorella»[665] – procrastina il più possibile il momento della scelta, «considerando che la giovinetta era di rango ben più elevato dei semplici contadini che aspiravano alla sua mano, e che inoltre, se un giorno avesse trovato i suoi veri genitori, ne sarebbero stati ampiamente ricompensati»[666].

Questa situazione segna un punto di svolta anche nel rapporto con Dafni che, in un primo momento, Cloe decide di tenere all'oscuro, «non volendo farlo soffrire»[667]. Tuttavia, dopo che la ragazza gli rivela «ogni cosa: dei pretendenti, che erano molti e ricchi, dei discorsi che Nape le faceva sollecitandola alle nozze, e come Driante non avesse detto di no, ma ogni decisione fosse rinviata al tempo della vendemmia»[668], «Dafni uscì fuori di sé e buttandosi a sedere per terra scoppiò in lacrime, dicendo che sarebbe morto se Cloe avesse smesso di venire al pascolo»[669]. Il ragazzo dà prova così della profondità del legame che lo unisce alla fanciulla, rendendosi conto per la prima volta che il loro rapporto potrebbe finire per sempre: così, il fiorire dell'amore contempla anche la maturazione di nuove consapevolezze e di nuove paure, che fanno comprendere a Dafni che è giunto il momento di compiere delle scelte, abbandonando una volta per tutte i tratti fanciulleschi. Il ragazzo, infatti, pur consapevole di non essere ricco, fattosi coraggio, decide di provare a «convincere il padre di Cloe: metteva se stesso nel novero dei pretendenti e sperava di riuscire a prevalere di gran lunga sugli altri»[670]. Tuttavia, numerosi sono gli ostacoli che impediscono le nozze tra Dafni e Cloe: se, infatti, da un lato, il primo appare a Driante, padre adottivo di Cloe, troppo

[665] III, 25, 3, p. 413.
[666] *Ibidem*.
[667] III, 25, 6, p. 415.
[668] III, 25, 4, p. 415.
[669] III, 26, 1, p. 415.
[670] III, 26, 1, p. 415.

povero rispetto agli altri pretendenti, dall'altro lato, la seconda è vista da Lamone, padre adottivo di Dafni, come «un'umile figlia di pastori»[671].

Grazie, però, all'aiuto delle Ninfe, apparse in sogno al ragazzo, Dafni riesce a venire in possesso di tremila dracme: infatti, proprio costoro fanno la loro comparsa nelle vesti di aiutanti e gli svelano che

> la nave dei giovani di Metimna […] fu dal vento trascinata molto lontano da terra, ma nella notte, poiché un vento d'alto mare sconvolse le onde, la nave fu sospinta a terra, sfracellandosi sulle rocce del promontorio. Così la nave andò perduta e con essa gran parte del carico, ma una borsa contenente tremila dracme venne rigettata dalle onde e ora giace nascosta tra le alghe vicino a un delfino morto, a causa del quale nessun viandante si è mai accostato per evitare il fetore della putredine. Tu invece avvicinati, e una volta che sei lì prendi la borsa, e dopo averla presa portala a Driante. Per ora a te basterà non sembrare povero; nel tempo a venire sarai anche ricco[672].

Dopo aver trovato la borsa, dunque, Dafni trova il coraggio di chiedere Cloe, «ragazza desiderabile, bella, fiorente e brava in tutto»[673] come sua sposa: se, nelle scene precedenti, non sembrava in grado di trovare una soluzione e, abbandonandosi al pianto, rimaneva in balia degli eventi, in questa scena mostra un atteggiamento risoluto e, recatosi da Driante, «con fare ardito avviò il discorso sul matrimonio»[674], presentandosi come un pastore eccellente e un futuro marito ideale.

Convinti dal suo discorso e dalle tremila dracme, «i due subito promisero di dargli Cloe e si assunsero l'impegno di convincere Lamone»[675]: da qui in poi si assiste a una sorta di "ribaltamento" del tradizionale *tópos* (τόπος), che prevedeva che la richiesta

[671] III, 26, 3, p. 417.
[672] III, 27, 3-5, p. 419.
[673] III, 31, 3, p. 425.
[674] III, 29, 1, p. 421. Con queste parole cerca di convincere Driante: «Dammi Cloe in moglie: so mietere bene, potare le viti e piantare gli alberi; so anche arare la terra e ventilare il grano. Come poi io faccia pascolare il gregge, è testimone Cloe: ho ricevuto in consegna cinquanta capre e ne ho raddoppiato il numero; ho allevato anche caproni grandi e belli, mentre prima dovevamo far montare le capre a maschi altrui. Per di più sono giovane e vostro vicino irreprensibile, e mi ha nutrito una capra, come una pecora ha nutrito Cloe. E oltre ad essere superiore agli altri pretendenti sotto tanti aspetti, neppure nei doni sarò da meno. Quelli vi daranno capre, pecore, una coppia di buoi scabbiosi e frumento che non basta a nutrire nemmeno i polli; da me invece avrete queste tremila dracme. Una cosa soltanto: che nessuno lo sappia, nemmeno mio padre Lamone». Cfr. III, 29, 2-4, p. 423.
[675] III, 30, 1, p. 423.

della mano della ragazza fosse posta dall'aspirante marito al padre della futura sposa. In questo caso, è invece il padre adottivo di Cloe a «chiedere – fatto del tutto insolito – la mano di un giovanotto»[676]. Lamone, a questo punto, risponde a Driante che occorre informare il padrone e attendere il suo consenso: infatti, lo invita a rinviare le nozze all'autunno, dal momento che «per allora il padrone arriverà qui, come riferiscono quelli che giungono dalla città. E allora Dafni e Cloe saranno marito e moglie: nel frattempo si amino come fratello e sorella»[677].

Così, il quarto e ultimo libro del romanzo, è dedicato alla narrazione delle vicende che precedono il matrimonio dei due innamorati. La fanciulla, in particolare, ormai pronta a compiere la sua "trasformazione" in moglie, in questa parte conclusiva dell'opera sembra abbandonare definitivamente quella spensieratezza che l'aveva caratterizzata fin dai primi libri del romanzo, quando al pascolo giocava e si divertiva con Dafni e con gli animali, per assumere invece un volto più preoccupato, tanto che Longo si sofferma più volte sulle sensazioni di Cloe, che per l'incontro imminente di Dafni con il padrone prova «un gran timore»[678]. La fanciulla, inoltre, «stava in grande apprensione per le nozze, che non fossero per loro un vano sogno. Continuo era dunque il baciarsi e l'abbracciarsi, quasi i loro corpi si fossero fusi in uno solo, ma i baci erano pieni di angoscia e gli abbracci di mestizia, come se il padrone fosse già lì presente ed essi ne avessero paura, o cercassero di nascondersi a lui»[679].

Inoltre, per Cloe, vissuta finora tra i pastori, l'arrivo del padrone e di coloro che lo accompagnano rappresenta un momento di incontro con un mondo sconosciuto, quello della città[680]: la vista di «tanta gente» la impaurisce, tanto che, ad un certo punto, «fuggì nel bosco, intimidita e spaventata»[681]. Tutti questi episodi rappresentano delle tappe importanti che concorrono alla sua formazione, quasi si trattasse di una sorta di percorso di "disvelamento" che, gradualmente, la conduce ad ampliare le sue conoscenze, nonché ad acquisire maggiori consapevolezze su sé stessa, sui suoi sentimenti e sul "mondo" che la circonda, nel quale non esistono solo i pastori, né c'è

[676] III, 30, 2, p. 424.
[677] III, 31, 4, p. 427.
[678] IV, 6, 2, p. 443.
[679] IV, 6, 3, p. 445.
[680] Lo stesso vale per Dafni, come si intuisce dall'affermazione di Longo in IV, 6, 2 quando scrive che, «abituato a vedere soltanto pecore e capre e contadini e Cloe, per la prima volta avrebbe visto il padrone del quale in precedenza aveva sentito soltanto il nome».
[681] IV, 14, 1, p. 457.

spazio solo per la bellezza della natura, i passatempi spensierati, la dolcezza della primavera e il rigoglio della stagione estiva, ma anche le fatiche del lavoro, la gelosia, la paura, gli ostacoli e tutto ciò che ha vissuto negli anni della sua fanciullezza.

Tale "disvelamento" comprende anche, nelle ultime pagine del romanzo, la scoperta della sua vera identità e delle sue origini. L'aspetto interessante è costituito dal fatto che lo stesso avviene anche per Dafni, il quale per primo ritrova i suoi veri genitori che lo avevano esposto[682], scoprendo di essere non un semplice capraio, bensì il «padrone dei campi»[683].

Cloe, tuttavia, pensando che ormai Dafni l'abbia abbandonata, riflettendo tra sé e sé, «se ne stava seduta, in lacrime, a sorvegliare le pecore al pascolo», convinta che il ragazzo sogni «ricche nozze»[684]. In questa «silenziosa esperienza interiore»[685], ella medita su sé stessa e giunge alla conclusione che una vita senza il suo amato non abbia più senso, tanto che afferma: «io non voglio vivere più!»[686].

Mentre è assorta in simili pensieri, il bovaro Lampi, certo che ormai Dafni non l'avrebbe più sposata in quanto la giovane è, rispetto a lui, di rango inferiore, la rapisce, con l'intento di renderla sua moglie. Se, da un lato, è chiaro che qui l'autore rievoca un tema ricorrente, legato, fin dai miti più antichi, alle nozze, ossia il *tópos* (τόπος) del rapimento[687], è anche vero che, in questo caso, esso è funzionale non alla celebrazione del matrimonio con il "rapitore", bensì al ricongiungimento con l'amato, il quale, dopo averla stretta tra le braccia, «chiese perdono alla fanciulla per averla trascurata»[688].

Tale aspetto costituisce un'ulteriore tappa della loro relazione: oltre a sperimentare il timore di venire allontanati per sempre l'uno dall'altra, Dafni e Cloe conoscono qui non solo la gioia del ritrovarsi, ma soprattutto la bellezza di riappacificarsi, successiva al riconoscimento di una mancanza che ha ferito l'altro. Anche in questo caso, dunque, il lettore ha la possibilità di seguire la loro progressiva maturazione, che si riflette sul profilo che assume il legame che li unisce, simile a una

[682] IV, 21, 3, p. 473.
[683] IV, 25, 3, p. 479.
[684] IV, 27, 1-2, p. 481.
[685] G. Bertagna, *Tra educazione e formazione: plaidoyer per una distinzione nell'unità*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 111.
[686] IV, 27, 2, p. 481.
[687] Si veda, a questo proposito, quanto richiamato nelle pagine precedenti in riferimento al passo della *Vita di Licurgo* 15, 4-8.
[688] IV, 29, 5, p. 485.

sorta di «danza creatrice»[689] nella quale l'armonia è resa possibile solo dai passi che entrambi sono in grado di compiere, «rispettando il patto di muoversi insieme, stretti l'uno all'altro, ma sincroni, senza pestare i piedi altrui, trovando un'andatura che sia "ordinata" e, soprattutto, che "leghi bene", e al massimo possibile, i protagonisti […], rendendoli intenzionalmente, sebbene in modi e intensità diverse, ambedue, sempre più complementari»[690].

Dopo il ricongiungimento dei due innamorati, la "trasformazione" di Cloe in sposa appare sempre più vicina: quando Dionisofane vede gli oggetti di riconoscimento della fanciulla, «le scarpette ricamate in oro, i cerchietti per le caviglie, la cuffia», «chiamò a sé Cloe e la esortò a farsi animo, poiché aveva già un marito e presto avrebbe trovato anche il padre e la madre»[691]. Assicuratosi da Dafni che la ragazza sia ancora vergine, li accoglie «alla sua mensa» invitandoli ad andare in città alla ricerca dei genitori di Cloe, così da «non ritardare ulteriormente le nozze»[692].

Il passaggio da giovane "pastorella" a donna adulta e moglie è prefigurato da un cambiamento che riguarda il suo aspetto fisico: ella, infatti, accolta da Clearista che «da quel momento in poi prese ad adornarla come se fosse sposa del figlio»[693], sprigiona un'identità rinnovata, quasi si trattasse di una sorta di "rinascita", che sancisce l'avvio di una nuova fase dell'esistenza:

> Si poté allora capire che cosa sia la bellezza quando le si aggiunga l'ornamento. Cloe, rivestita, con la chioma accuratamente acconciata e il volto deterso, parve a tutti tanto più bella che persino Dafni a stento la riconobbe. Anche senza i segni di riconoscimento si sarebbe giurato che Driante non era il padre di una tale fanciulla[694].

[689] Cfr. G. Bertagna, *Introduzione*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 28.
[690] *Ibid*., p. 29.
[691] IV, 31, 2, p. 487.
[692] IV, 33, 1, p. 491.
[693] IV, 31, 3, p. 489.
[694] IV, 32, 1-2, p. 489. Si noti l'accento posto sul fatto che il volto viene deterso: come era avvenuto per Odisseo, l'acqua si rivela un elemento essenziale che consente di disvelare la sua identità e sprigionare del tutto la sua bellezza.

Ritrovato poi suo padre[695], Cloe può finalmente convolare a nozze con Dafni. Lasciata la città, che entrambi, abituati alla tranquillità dei pascoli, «non sopportavano», i due protagonisti celebrano il loro matrimonio, che sancisce il definitivo passaggio a una nuova fase dell'esistenza, esito di quelle consapevolezze che i due, a seguito delle loro molteplici avventure, hanno avuto modo di maturare.

Le nozze rappresentano così anche il coronamento del loro amore e la tappa conclusiva di quell'"educazione sentimentale" che li ha visti scoprire progressivamente la natura e la forza di Eros (Ἔρως), dio dell'amore e del desiderio.

A tal proposito, in chiusura, l'autore sottolinea il ruolo di *magis* svolto da Dafni che, solo allora, dopo che il matrimonio è avvenuto, può mettere «in pratica quel che gli aveva insegnato Licenio»[696], quando lo aveva «reso uomo» insegnandogli «le opere d'amore»[697].

La novità dell'esperienza che la ragazza vive appare evidente dalla frase conclusiva del romanzo, dove Longo afferma che «*per la prima volta* Cloe capì che le cose avvenute nel bosco non erano che giochi di pastori»[698]: richiamando quella dimensione ludica che, fin dall'infanzia, aveva contraddistinto i loro incontri e i loro passatempi, l'autore pone in risalto la cesura che le nozze rappresentano nell'esistenza della ragazza che, non più *parthénos* (παρθένος), può ora sperimentare, da *gyné* (γυνή), l'unione con l'amato, lecita solo all'interno del vincolo matrimoniale.

Un accenno alle vicende successive alle nozze viene offerto dall'autore immediatamente prima della conclusione del romanzo, quando informa i lettori che Cloe non solo diviene moglie, ma ben presto anche madre, pienamente in linea con quell'itinerario ideale che, fin dall'età arcaica, la figura femminile è

[695] Megacle riconosce i contrassegni e svela ai presenti quanto accaduto alla nascita di Cloe: «In passato io disponevo di pochi mezzi, perché avevo speso il mio patrimonio per allestire cori e armare triremi: e proprio allora mi nacque una figlioletta. Poiché mi dispiaceva crescerla nella miseria, la adornai con questi contrassegni e la esposi, sapendo che molti desideravano diventare padri anche in questo modo. Così la bimba fu esposta nell'antro delle Ninfe, affidata alle dee; sennonché, quando fui ormai senza eredi, la ricchezza prese ad affluire nelle mie mani giorno dopo giorno. E non ebbi più la fortuna di essere padre, nemmeno di una figlioletta, ma gli dèi, come per prendersi gioco di me, mi inviano la notte sogni in cui mi rivelano che una pecora mi renderà padre». Cfr. IV, 35, 3-5, pp. 495-497.
[696] IV, 40, 3, p. 505.
[697] III, 17, 2, p. 397.
[698] IV, 3, p. 505.

tenuta ad incarnare[699]. Infatti, ella dà alla luce due figli, che non vengono nutriti dalla donna stessa, bensì, riproponendo quanto sperimentato dai due pastori durante i loro primi mesi di vita, i novelli sposi decidono di far «allattare il loro figlioletto maschio da una capra, e alla femminuccia che venne per seconda diedero da succhiare la mammella di un pecora, e chiamarono l'uno Filopemene e l'altra Agele»[700].

L'avvenuta trasformazione in adulti, poi, non implica il rifiuto di quello stile di vita e di quelle attività che li avevano accompagnati durante la fanciullezza e che avevano scandito il loro progressivo "fiorire": nonostante la loro ricchezza, Dafni e Cloe decidono, infatti, di continuare a vivere in campagna e «finché vissero, essi trascorsero la maggior parte del loro tempo in occupazioni pastorali», lasciando che queste usanze li accompagnassero «fino alla loro vecchiaia»[701].

É proprio con queste scene che Longo chiude la sua narrazione, tramite la quale ha restituito, descrivendolo passo per passo, l'itinerario di due fanciulli dall'infanzia alle nozze, ponendo in evidenza le similitudini e le differenze su che cosa significhi crescere per due personaggi come Dafni e Cloe, inventati certo, ma nei quali è possibile, per certi aspetti, identificarsi[702].

Tramite il racconto che, in quanto tale, è sempre un «*ri*-conto» ossia «un modo anche plastico di "mimare" non solo la mobilità delle azioni umane che scorrono, le azioni umane nuove che arrivano e che si intrecciano con le precedenti, ma anche e soprattutto la condizione umana della perfettibilità»[703], il romanzo ha il merito di mostrare come il passaggio a una nuova fase dell'esistenza sia il frutto non tanto di un singolo evento, bensì di un percorso nel quale gli incontri con l'altro e le relazioni intessute *con* e *tra* i vari personaggi

[699] Si pensi, ad esempio, all'*Iliade*, dove Andromaca «venne presentata nel duplice ruolo di consorte devota e madre amorevole, in linea con la concezione arcaica della donna quale "signora della casa" riconosciuta sul piano giuridico e sociale». Cfr. E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 22; G. Seveso, *Maternità e vita familiare nella Grecia antica*, cit.
[700] IV, 39, 2, p. 503.
[701] *Ibidem*.
[702] La narrazione letteraria, infatti, «ci allena a "metterci nei panni" di chi deve comunque agire in situazioni nuove e particolari che superano la realtà esperienziale già sperimentata, e ci fornisce modelli di azione e di significato che attrezzano di esempi il nostro *orthós lógos* pratico, arricchendolo di spunti, di consapevolezze e di dimensioni inedite. […] ci istruisce per confrontarci con il senso unitario delle cose e ad esaltare questa peculiare ed intrascendibile caratteristica dell'essere umano». Cfr. G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., p. 347.
[703] *Ibid*., p. 330.

svolgono un ruolo centrale nella promozione di quel progressivo "*darsi* e *prendere* forma", trasformandosi «in maniera protagonistica nel mondo»[704].

In tale processo, il *diá-logos* (διάλογος) con gli altri e, soprattutto, con sé stessi assurge – come accade più volte per Dafni e Cloe – a spazio privilegiato in cui fare una «silenziosa esperienza interiore»[705], grazie alla quale trovare risposte a quegli interrogativi che, innumerevoli, attanagliano ogni *paîs* (παῖς) che cresce e si confronta, ieri come oggi, con la realtà che lo circonda, nel tentativo di trovare, l'*odós* (ὁδός), il sentiero, che più lo realizza.

[704] *Ibid*., pp. 380-381.
[705] G. Bertagna, *Tra educazione e formazione: plaidoyer per una distinzione nell'unità*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 111.

RIFLESSIONI CONCLUSIVE

Il percorso qui proposto si è configurato come un itinerario che ripercorre le modalità con cui avviene, per la figura femminile, il passaggio dall'infanzia alla giovinezza nel mondo antico, lungo un arco cronologico che, dall'età arcaica greca, giunge all'età imperiale romana (II/III secolo d.C.).

Un primo elemento che emerge dalla molteplicità di autori e opere presi in considerazione è rappresentato dal fatto che l'avvenuto passaggio da una stagione all'altra della vita si rivela come il frutto di un processo articolato, la cui analisi non può essere ridotta a un mero studio dell'aspetto biologico che sancisce l'effettiva maturazione della fanciulla. Tale tema, infatti, è stato qui analizzato tramite l'intreccio di una duplicità di dimensioni – genealogica e morfologica –, nonché una pluralità di prospettive – storico-educativa e pedagogica *in primis* – che consentono di restituire la ricchezza di sfumature e implicazioni, nonché la complessità, che il *transire* da un'età all'altra implica per la figura femminile nel periodo storico considerato.

Questo processo, durante il quale avviene la progressiva *agoghé* (ἀγωγή) della fanciulla[1], è reso possibile, da un lato, da quelle relazioni che la fanciulla, fin dall'infanzia, ha modo di intessere, soprattutto all'interno del contesto domestico, dove si dipana la sua esistenza, dall'altro lato, dal confronto con quei modelli paradigmatici nei quali sono racchiusi i valori che ella è chiamata a incarnare, nonché le occupazioni a cui deve dedicare la sua esistenza, prima tra tutte quella della tessitura[2].

Come hanno dimostrato alcune fonti analizzate – tra cui, l'*Iliade* e l'*Odissea* o gli *exempla* tratti dall'opera di Livio *Ab urbe condita* – nell'esplorare una simile tematica occorre, *in primis*, confrontarsi con la figura ideale di donna adulta prevista da una determinata società, che racchiude un peculiare valore paideutico in quanto funge da

[1] Si fa qui riferimento all'accezione di *agoghé* intesa come categoria pedagogica, che rimanda a quel processo di graduale "ascesa" (dal verbo greco *ágo*, ἄγω) e maturazione intrapreso dalla fanciulla grazie alla guida di figure che rappresentano per lei dei veri e propri «*magis*», ossia coloro che "sono di più", in virtù del sapere e delle esperienze di cui dispongono. Cfr. G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, cit., p. 27. Come si è mostrato nelle pagine precedenti, le fonti letterarie prese in considerazione offrono tracce, più o meno esplicite, di tale processo. Si pensi, ad esempio, alle fanciulle che frequentano il tiaso della poetessa Saffo, o ad Atalanta, a Cloe,…

[2] Cfr. sull'importanza di questa attività nell'esistenza femminile, V. Andò, *L'ape che tesse. Saperi femminili nella Grecia antica*, cit.

"specchio" nel quale la *parthénos* (παρθένος) e la *virgo* possono ritrovare il profilo che anche loro assumeranno una volta cresciute.

Proprio per questo motivo, sia nella parte riguardante il mondo greco, sia in quella dedicata al mondo romano, una particolare attenzione è stata posta su quelle figure che fungono da *parádeigma* (παράδειγμα) e da *exemplum*, le quali, benché adulte, mostrano di vivere comunque una "trasformazione", segno di quella poliedricità che contraddistingue un tema come quello del "passaggio", il quale, infatti, non è prerogativa solo dell'età giovanile, bensì accomuna ogni stagione dell'esistenza.

Tale aspetto appare particolarmente interessante in quanto mostra come il *transire* si fondi sulla ripresa di modelli femminili ideali, la cui validità risulta riconosciuta a livello sociale. Se questo tema emerge nel mondo greco – come si evince, ad esempio, dalla figura di Penelope, il cui profilo attraversa le epoche storiche fino a giungere alla contemporaneità[3] – è in quello romano che si palesa con maggiore incisività. Infatti, le fonti letterarie prese in considerazione evidenziano la particolare rilevanza che, all'interno di questo contesto, assumono figure femminili ritenute esemplari, come paradigmi che devono ispirare il processo educativo e formativo delle giovani, dalle origini dell'*Urbs* fino all'età imperiale, quando ormai prende vita un nuovo profilo femminile, più articolato e complesso rispetto a quello delle epoche precedenti[4]. Nonostante i numerosi cambiamenti che attraversano la società, gli autori appaiono, infatti, "instancabili" nel richiamare figure – come Lucrezia o Cornelia – che sappiano comportarsi in modo virtuoso, facendo della *pudicitia* e degli antichi *mores* i loro tratti distintivi, anche quando, di fatto, appare essersi creata una "frattura" incolmabile tra il "modello ideale femminile"[5] trasmesso dalla tradizione e i tratti che la figura femminile ha assunto o sta assumendo in quel preciso periodo storico.

[3] Si pensi alle diverse riscritture contemporanee che traggono origine proprio dal ruolo esemplare di alcune figure femminili del mondo antico. Cfr., ad esempio, M. Atwood, *Il canto di Penelope*, Ponte alle Grazie, Firenze 2018 e O. Marilù, *L'Odissea raccontata da Penelope, Circe, Calipso e le altre*, Solferino, Milano 2020.

[4] Gli *exempla*, infatti, sono costituiti da «vicende e personaggi paradigmatici, esemplari appunto, nel senso che illustrano attraverso una storia efficace e incisiva, e soprattutto attraverso la figura protagonista di quella storia, un certo modello di comportamento o un determinato valore, positivo o negativo». Cfr. G. Brescia, M. Lentano, *Scrivere di donne in Roma antica. La letteratura latina in ventuno figure femminili*, cit., p. 232.

[5] Si ricordi che il modello della *honesta matrona* – che è «letterario ed epigrafico» – appare, spesso, «distante dalla realtà». Cfr. F. Lamberti, *Donne romane fra Idealtypus e realtà sociale. Dal "domum servare" e "lanam facere" al "meretricio more vivere"*, cit., pp. 83-84.

A tal proposito, tre possono essere le riflessioni e gli interrogativi, nonché le possibili "aperture" verso la contemporaneità[6], che lo studio fin qui condotto è in grado di sollecitare.

Per prima cosa, appare interessante notare l'"*auctoritas*"[7] riconosciuta al passato e alla tradizione, oggetto, a Roma, di una vera e propria "venerazione". Gli *exempla* offerti dai *maiores*, ossia da coloro che hanno preceduto il/la nuovo nato/a nel percorrere quell'itinerario che è proprio dell'umano, assumono, infatti, una centralità indiscussa nella delicata fase di passaggio tra l'infanzia e la giovinezza, tanto per i ragazzi quanto per le fanciulle, sebbene secondo modalità differenti, conducendo entrambi a familiarizzare con il ruolo che essi sono chiamati a svolgere all'interno della società. La tradizione (intesa nel significato etimologico di *tradĕre*) diviene così un "dono" da consegnare ai posteri, affinchè, consci del suo valore intrinseco, lo custodiscano e, a loro volta, lo affidino a chi verrà dopo di loro. Il percorso di vita dei *pueri* e delle *puellae* romane, infatti, può contare su quei punti di riferimento tracciati dai *maiores*, i cui valori e comportamenti sono posti dalla famiglia, fin dalla tenera età, come esempi da imitare. Di fronte a una simile constatazione, l'analisi qui condotta invita ad interrogarsi su quali siano e che ruolo assumano, nella società moderna e in quella contemporanea, i paradigmi a cui si ispira il progressivo fiorire di ogni nuovo/a nato/a. Se, infatti, nel mondo greco e in quello romano, la famiglia, che ha un ruolo formativo pubblico[8], assume una rilevanza centrale nella trasmissione di quei valori che devono orientare l'esistenza, nel contesto contemporaneo – certamente non sovrapponibile a quello antico – appare sempre più complesso identificare con

[6] Interessante, da questo punto di vista, quanto scrive Ivano Dionigi: «nel contempo avvertiamo l'assenza di un *télos*, un disegno che, riattivando la spina della storia, tiri un filo fra passato e futuro, fra memoria e progetto, fra trapassati e nascituri; e avvertiamo, altresì, la mancanza di un *diálogos*, un'intesa fra i diversi mondi, linguaggi, saperi: un orizzonte e uno sguardo panoramico da affidare a un nuovo umanesimo, inteso non come l'altra metà del pensiero o come l'altro punto di vista rispetto al versante scientifico-tecnologico bensì come "pensiero lungo" che tenga insieme e spieghi i diversi punti di vista». Cfr. I. Dionigi, *Quando la vita ti viene a trovare. Lucrezio, Seneca e noi*, Laterza, Roma-Bari 2018, p. X.

[7] L'*auctoritas*, come mostra l'etimologia del termine, indica una facoltà non «che proviene dal cielo, o da un carisma personale, ma che è determinata dalla capacità di essere *auctor* di un certo processo per farlo "crescere" (*augere*) e, dunque, portarlo a compimento». Cfr. M. Bettini, *A che servono i Greci e i Romani? L'Italia e la cultura umanistica*, Einaudi, Torino 2017, pp. 97-98.

[8] Si noti la differenza rispetto alla concezione contemporanea di famiglia, che risente di quella privatizzazione degli affetti avvenuta nel secondo Novecento. Su questo tema, ad esempio, H.A. Cavallera, *Storia dell'idea di famiglia in Italia. Dagli inizi dell'Ottocento alla fine della monarchia*, La Scuola, Brescia 2003; Id., *Storia dell'idea di famiglia in Italia. Dall'avvento della Repubblica ai giorni nostri*, La Scuola, Brescia 2006; V. Caporrella, *La Famiglia: un'istituzione che cambia*, Gedit Edizioni, Bologna 2008; M. Barbagli, *Sotto lo stesso tetto. Mutamenti della famiglia in Italia dal XV al XX secolo* [1985], il Mulino, Bologna 2013.

precisione spazi, tempi e attori capaci di svolgere una funzione educativa e formativa pubblica che, dal punto di vista dei soggetti in crescita, appaia realmente significativa e determinante nella fase di progressiva costruzione dell'identità adulta. Riguardo la centralità assunta, a livello sociale, dai modelli ideali, infine, si rivela interessante domandarsi se la medesima tendenza riscontrata nel mondo antico – ossia quella di richiamare, soprattutto nelle fasi in cui si registra una maggiore "libertà", figure femminili la cui esemplarità è stata sancita dalla tradizione –, ricorre come *leitmotiv* anche in Età moderna e contemporanea, quando il profilo femminile diviene certamente più articolato, in un lento e graduale percorso verso l'acquisizione di maggiori diritti. Tale elemento invita così a riflettere sulla permanenza dei modelli nel corso del tempo e sulla loro capacità di rimanere eloquenti anche e, anzi, soprattutto quando i cambiamenti sociali e culturali producono mutamenti tali da suscitare reazioni di condanna, come nel caso degli autori di età imperiale presi in considerazione.

Una seconda tematica, che ritorna a più riprese nello studio qui condotto, è rappresentata dalle sfumature che assumono le categorie di infanzia e di giovinezza nel mondo greco e romano. Se un elemento comune è costituito dalla cesura rappresentata dal compimento dei sette anni, appare interessante notare le maggiori attenzioni che vengono riservate a questa *pars* dell'esistenza, soprattutto dall'età imperiale, come hanno mostrato, ad esempio, gli scritti di Plutarco. Benché, finora, gli studi abbiano generalmente riservato una minore attenzione all'infanzia nel mondo antico[9], si è qui tentato di mostrare come sia possibile individuare, anche in alcuni autori di età greca e romana, tracce di una certa sensibilità paideutica che, nonostante siano frutto di un differente contesto storico-culturale, possono apparire interessanti agli occhi del lettore contemporaneo, contribuendo così a restituire un quadro più articolato che non la riduca meramente ad un'età da superare il prima possibile.

L'analisi qui condotta, poi, ha consentito, in terzo luogo, di porre in dialogo le fasi dell'esistenza, dedicando un certo spazio anche alla giovinezza che, se per i ragazzi si rivela un'età più articolata, spesso presentata come un preludio alla "futura grandezza", per la figura femminile risulta talvolta eccessivamente sintetizzata a favore della

[9] La particolare attenzione che recentemente è stata posta sul tema dell'infanzia nell'antichità emerge, ad esempio, in AA.VV., *The Oxford Handbook of Childhood and Education in Classical World*, edited by J. Evans Grubbs, T. Parkin with R. Bell, Oxford University Press, USA 2013; G. Seveso, *L'educazione delle bambine nella Grecia antica*, cit., E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol 1., *Dall'antichità a Comenio*, cit.

descrizione di quell'evento cardine attorno cui ruota la sua esistenza, ossia il matrimonio. Per la futura moglie e madre, questa *pars* dell'esistenza assume, al contrario, un'importanza cruciale, in quanto si qualifica come una fase che le consente di far propri i valori che, una volta adulta, dovrà incarnare. Gli autori, infatti, in riferimento al passaggio all'età adulta, non sottolineano tanto il raggiungimento di precise età anagrafiche, quanto l'acquisizione di atteggiamenti e di virtù che contraddistinguono la figura femminile non appena, da *virgo*, diviene sposa.

Il confronto con l'itinerario educativo e formativo previsto per la figura maschile – come nel caso di Atene, Sparta, Roma – si è così rivelato particolarmente significativo, poiché ha contribuito a sottolineare ulteriormente, per contrasto, le peculiarità del percorso paideutico rivolto alla fanciulla che, se è vero che, lungo le epoche storiche, rimane finalizzato a prepararla al ruolo di moglie e madre, appare tuttavia assumere tratti differenti a seconda dei cambiamenti sociali e culturali, mostrando, anche in questo caso, come il matrimonio non vada semplificato né concepito in modo uniforme. Al di là delle specifiche ritualità con le quali viene celebrato, esso rappresenta un momento cardine nell'esistenza femminile, in quanto riconosce alla donna un ruolo specifico, ossia quello all'interno della famiglia. Come emerso dalle varie fonti letterarie analizzate, infatti, nel mondo greco e in quello romano, la figura femminile vede riconosciuta la sua posizione all'interno della dimensione domestica, svolgendo così una funzione complementare a quella maschile.

Dall'analisi delle varie fonti letterarie prese in considerazione, che, fin dall'età arcaica – da Esiodo, Senofonte, Columella,… – sottolineano la distinzione di spazi e di ruoli (pubblici e privati) emerge così la fortuna, attraverso i secoli, di quel paradigma che evidenzia l'importanza di una suddivisione di ruoli, nella *pólis* (πόλις) come nell'*oîkos* (οἶκος), motivata dall'esistenza di differenti attitudini naturali, che contraddistinguono l'uomo e la donna, entrambi chiamati a collaborare, mettendo a disposizione le inclinazioni di cui la natura li ha forniti. Da questo punto di vista, il riferimento, in particolare, ad Aristotele ha permesso di prendere in considerazione, oltre alla dimensione del rito e della narrazione letteraria, anche quella filosofica, nella quale appare definito quel medesimo modello femminile che emerge sotto forma di tracce già nelle opere di età arcaica, giungendo come eredità alle epoche successive.

Il passaggio all'età adulta, allora, può essere pienamente sancito quando la figura femminile appare in grado di svolgere, grazie al percorso educativo e formativo intrapreso, quei compiti che la società prevede per lei e che, nel mondo greco e romano, non sono visti come una *diminutio*, bensì come cruciali, al pari di quelli pubblici e politici maschili, per la sopravvivenza della società stessa. Tale ruolo all'interno della famiglia, poi, durante le epoche storiche qui considerate, non appare "statico", ma, al contrario, subisce un'evoluzione in base ai cambiamenti culturali che avvengono nella società. Infatti, se, nel momento in cui si amplia la possibilità, anche per la figura femminile, di disporre di una certa preparazione culturale, esso "si arricchisce" – in quanto la donna acquisisce via via una maggiore importanza nel promuovere l'educazione dei figli, come nel caso di Cornelia nella *paideía* romana (παιδεία) – dall'altro lato, quando dall'età tardo repubblicana affiora un nuovo profilo femminile, esso appare "minacciato" dai nuovi comportamenti delle matrone che, addirittura, si dimenticano di occuparsi degli *infantes* che hanno generato.

Da qui trae origine la condanna degli autori che, proprio nel richiamare la necessità di alcuni valori (come la *pudicitia*) o la centralità, per il benessere di ogni *paîs* (παῖς), di pratiche naturali quali l'allattamento materno, non fanno altro che far emergere e sottolineare ancor di più, per contrasto, la consapevolezza dell'importanza del ruolo femminile all'interno della famiglia.

Inoltre, assumendo una prospettiva comparativa tesa ad evidenziare le similarità e le differenze tra le due *paideíe*, emerge la "persistenza" di alcune tematiche – come il dibattito sulla bontà dell'allattamento ad opera della madre – lungo le diverse epoche storiche, facendone dei veri e propri *tópoi* (τόποι), che rendono evidente come le riflessioni elaborate dal pensiero greco e romano sul tema del femminile, benché talvolta sotto forma di tracce, siano meritevoli di un approfondimento critico che consenta di porre in rilievo le continuità e le discontinuità tra le varie epoche storiche, riportando alla luce aspetti ancora non sufficientemente approfonditi, che sono frutto di un processo di "sedimentazione" da cui trae origine il sapere pedagogico stesso[10].

Proprio tale aspetto, infine, è testimoniato anche dalla fortuna di alcune immagini e metafore con cui viene descritto, a livello letterario, il progressivo fiorire della figura femminile, che si rivelano particolarmente feconde nel corso del tempo, tanto che la

[10] Cfr. E. Scaglia, *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, cit., p. 8 e p. 53.

loro eco giungerà alle epoche successive. Infatti, se da un lato, per indicare le peculiarità del processo educativo e formativo della fanciulla, appare frequente il ricorso alla metafora "vegetale" e a quella della "cera molle", nonché il paragone con l'"ape" – ad indicare l'importanza dell'operosità femminile –, dall'altro lato, l'accostamento tra il matrimonio e il rapimento/la morte della fanciulla è funzionale a mostrare l'effettiva "metamorfosi" che le nozze generano nell'esistenza della ragazza stessa nel momento in cui viene celebrata l'assunzione del suo nuovo ruolo di sposa.

I profili femminili tratteggiati nella molteplicità di autori e opere a cui si è fatto riferimento formano, così, una pluralità di "tessere" che, poste, come in un mosaico, l'una accanto all'altra, giungono a restituire una raffigurazione frutto di una pluralità di modelli, simboli, rituali e narrazioni che traggono origine dal desiderio di "condurre" (*agó*, ἄγω) ogni *paîs* (παῖς) lungo quell'itinerario che, ieri come oggi, ogni essere umano è chiamato a percorrere, accogliendo quel processo di "tras-formazione" che contraddistingue tutto ciò che è umano[11].

[11] Cfr. G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, cit., pp. 379-382. «Proprio la prospettiva che appartiene allo sguardo pedagogico ha la finalità di sottolineare e di promuovere tutte le trasformazioni, le prese di consapevolezza, i processi di autonomia, le competenze in atto che il soggetto in formazione è in grado di generare […].Trasformazioni, consapevolezze, processi di autonomia e competenze che costituiscono la sua identità, lo rendono un soggetto attivo, modificano, in positivo, il suo modo di vivere le esperienze e lo spingono ad agire in modo libero e responsabile, attraverso un utilizzo integrale e consapevole, per quanto mai compiuto, delle sue potenzialità». Cfr. A. Potestio, *Alternanza formativa. Radici storiche e attualità di un principio pedagogico*, cit. pp. 78-79.

BIBLIOGRAFIA

Edizioni, traduzioni, commenti di testi classici

Anonimo, *Il Sublime*, a cura di G. Guidorizzi, Mondadori, Milano 2023.

Apollodoro, *Biblioteca*, a cura di G. Guidorizzi, con il commento di James G. Frazer, Adelphi, Milano 1995.

Aristotele, *Le tre etiche*, a cura di A. Fermani, presentazione di M. Migliori, Bompiani, Milano 2008.

Aristotele, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1996.

Aulo Gellio, *Le Notti Attiche*, a cura di G. Bernardi-Perini, UTET, Torino 2007.

Cicerone, *La repubblica*, a cura di F. Nenci, Rizzoli, Milano 2008.

Dionigi di Alicarnasso, *Le antichità romane*, a cura di F. Donadi, G. Pedullà, trad. di E. Guzzi, Einaudi, Torino 2010.

Esiodo, *Tutte le opere e i frammenti con la prima traduzione degli scolii*, a cura di C. Cassanmagnago, Bompiani, Milano 2009.

Euripide, *Ifigenia in Aulide*, a cura di F. Ferrari, Rizzoli, Milano 2018.

Euripide, *Le baccanti*, a cura L. Correale, Feltrinelli, Milano 2014.

Filone di Alessandria, *De opificio mundi. Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, presentazione di G. Reale, con la collaborazione di C. Klaus Reggiani e C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2005.

Longo Sofista, *Dafni e Cloe*, a cura di M. P. Pattoni, Rizzoli, Milano 2020.

Lucrezio, *De rerum natura*, a cura di U. Dotti, Feltrinelli, Milano 2015.

Omero, *Iliade*, prefazione di F. Codino, trad. di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1990.

Omero, *Odissea*, a cura di V. Di Benedetto e P. Fabrini, Rizzoli, Milano 2010.

Ovidio, *Metamorfosi*, a cura di P. Bernardini Mazzolla, Einaudi, Torino 2015.

Persio, *Satire*, a cura di L. Canali, Mondadori, Milano 2023.

Petronio, *Satyricon*, a cura di A. Aragosti e L. Canali, Rizzoli, Milano 2009.

Platone, *Fedro*, a cura di M. Tondelli, Mondadori, Milano 2006.

Platone, *Protagora*, a cura di M. L. Chiesara, Rizzoli, Milano 2010.

Platone, *Repubblica*, a cura di E. V. Maltese, trad. di G. Caccia, Newton Compton, Roma 2008.

Platone, *Simposio*, a cura di E. Savino, Mondadori, Milano 2019.

Plutarco, *Filosofia del matrimonio*, a cura di L. Bianco, Sellerio, Palermo 1995.

Plutarco, *Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, a cura di E. Lelli, G. Pisani, Bompiani, Milano 2017.

Plutarco, *Vite parallele*, a cura di A. Meriani, R. Giannattasio Andria, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1998.

Saffo, *Poesie*, introduzione di V. Di Benedetto, a cura di F. Ferrari, Rizzoli, Milano 1987.

Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, a cura di G. Monti, Rizzoli, Milano 2018.

Sallustio, *La congiura di Catilina*, a cura di L. Storoni Mazzolani, Rizzoli, Milano 1976.

Senofonte, *Senofonte. L'amministrazione della casa (Economico)*, a cura di C. Natali, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003.

Sorano di Efeso, *Malattie delle donne. Secondo libro*, a cura di V. Fai, Congedo Editore, Milano 2018.

Tacito, *Storie. Dialogo degli oratori*, trad. di F. Dessì, Rizzoli, Milano 1968.

Teocrito, *Idilli e epigrammi*, a cura di B.M. Palumbo Stracca, edizione riveduta e corretta da L. Bettarini, Rizzoli, Milano 2021.

Tito Livio, *Ab urbe condita*, a cura di C. Moreschini, trad. di M. Scandola, Rizzoli, Milano 1990.

Saggi e studi

Agamben G., *Che cos'è un dispositivo*, Nottetempo, Roma 2006.

Allan A.L., *Generational Degeneration: The Case of Telemachus*, in «Scholia», 19 (2010), pp. 14-30.

Andò V., *L'ape che tesse. Saperi femminili nella Grecia antica*, Carocci, Roma 2005.

Ariès P., *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna* [1960], trad. it., Laterza, Roma-Bari 1968.

Ariès P., Duby G. (a cura di), *La vita privata dall'impero romano all'anno Mille*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1988[3].

Arrigoni G. (a cura di), *Le donne in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1985.

Arrigoni G., *Donne e sport nel mondo greco. Religione e società*, in G. Arrigoni (a cura di), *Le donne in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 55-20.

Augenti D., *Momenti e immagini della donna romana*, Quasar, Roma 2007.

Babut D., *Plutarco e lo Stoicismo* [1969], ed. italiana a cura di A. Bellanti, Vita e Pensiero, Milano 2003.

Barringer J., *Art, Myth and Ritual in Classical Greece*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

Barrow R.H., *Plutarch and his times*, Indiana University Press, Bloomington 1967.

Bearzot C., *Manuale di storia greca*, il Mulino, Bologna 2005.

Bearzot C., *La polis greca*, il Mulino, Bologna 2009.

Becchi E., *Essere bambine ieri e oggi: appunti per una preistoria del femminile*, in L. Cipollone (a cura di), *Bambine e donne in educazione*, FrancoAngeli, Milano 1990, pp. 29-41.

Becchi E., *I bambini nella storia*, Laterza, Roma-Bari 1994.

Becchi E., Julia D. (a cura di), *Storia dell'infanzia. Dall'Antichità al Seicento*, Laterza, Roma-Bari 1997.

Becchi E., *L'Antichità*, in E. Becchi, D. Julia (a cura di), *Storia dell'infanzia. Dall'Antichità al Seicento*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 3-29.

Becchi E., Semeraro A. (a cura di), *Archivi d'infanzia. Per una storiografia della prima età*, La Nuova Italia, Milano 2001.

Becchi F., *L'ambiguo enigma dell'amore in Plutarco*, in «Eikasmos», 17 (2006), pp. 269-276.

Berg R., *Wearing wealth. Mundus muliebris and ornatus as status markers for women in Imperial Roman Empire*, in P. Setala, R. Berg *et alii* (a cura di), *Women, Wealth and Power in the Roman Empire*, Institutum Romanum Finlandae, Roma 2002, pp. 15-73.

Bernard N., *Donne e società nella Grecia antica*, Carocci, Roma 2011.

Bertagna G., *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, La Scuola, Brescia 2010.

Bertagna G., *La pedagogia della scuola. Dimensioni storiche, epistemologiche ed ordinamentali*, in G. Bertagna, S. Ulivieri (ed.), *La ricerca pedagogica nell'Italia contemporanea. Problemi e prospettive*, Studium, Roma 2017, pp. 34-111.

Bertagna G. (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, Studium, Roma 2018.

Bertagna G., *Introduzione*, in G. Bertagna (a cura di), *Educazione e formazione. Sinonimie, analogie, differenze*, Studium, Roma 2018, pp. 7-60.

Bertagna G., *Apologia dell'"insegnante": ma quale?*, in G. Bertagna, *La scuola al tempo del covid. Tra spazio di esperienza ed orizzonte d'attesa*, Studium, Roma 2020, pp. 241-285.

Berti E., *Profilo di Aristotele*, Studium, Roma 2012.

Berti E. (a cura di), *Guida ad Aristotele* [1997], Laterza, Roma-Bari 2020.

Berti E., in *Storicità e attualità di Aristotele*, Studium, Roma 2020.

Bindi L., *Il corpo eccentrico. Immagini della donna nella Grecia classica: tra medicina e letteratura*, in G. Di Cristofaro Longo, L. Mariotti (a cura di), *Modelli culturali e differenza di genere*, Armando, Roma 1998, pp. 107-138.

Bloomer W. M., *The School of Rome. Latin Studies and the Origins of Liberal Education*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2011.

Bock G., *Storia, storia delle donne, storia di genere*, Estro strumenti, Firenze 1988.

Bodiou L., *De l'utilité du ventre des femmes. Lectures médicales du corps féminin*, in F. Prost-J.Wilgaux (a cura di), *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2006, pp. 153-166.

Boëls-Jansen N., *La vie religieuse des matrones dans la Roma archaique*, Collection de l'École française de Rome, Rome 1993.

Bonner S. F., *L'educazione nell'antica Roma. Da Catone il Censore a Plinio il Giovane* [1977], trad. it., Armando, Roma 1986.

Booth A. D., *Elementary and Secondary Education in Roman Empire*, in «Florilegium», 1 (1979), pp. 1-14.

Borghini A., *Consacrazione alla morte e ritualità matrimoniale (a proposito di Eur., Iph. Aul. 430-434)*, in «Studi classici e orientali», 36 (1987), pp. 113-116.

Borruso F., Gallelli R., Seveso G. (a cura di), *Dai saperi negati alle avventure della conoscenza. Esclusione ed emancipazione delle donne nei percorsi educativi fra storia e attualità*, Unicopli, Milano 2023.

Boswell J., *L'abbandono dei bambini in Europa* [1988], trad. it., Res gestae, Milano 2016.

Braccesi L., *Giulia, la figlia di Augusto*, Laterza, Roma-Bari 2012.

Brelich A., *Gli eroi greci: un problema storico-religioso*, Adelphi, Milano 2010.

Brelich A., *Paides e Parthenoi*, a cura di A. Alessandri e C. Cremonesi, prefazione di P. Scarpi, Editori Riuniti University Press, Roma 2013, pp. 339-473.

Bremmer J.N., *A Brief History of the Study of Greek Mythology*, in K. Dowden, N. Livingstone (eds.), *A Companion to Greek Mythology*, Oxford 2011, pp. 527-547.

Brescia G., Lentano M., *Scrivere di donne in Roma antica. La letteratura latina in ventuno figure femminili*, Carocci, Roma 2024.

Brillante C., *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Sellerio editore, Palermo 1991.

Bruit Zaidman L., *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, in G. Duby, M. Perrot, *Storia delle donne* [1990], vol. 1, *L'antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Laterza, Roma-Bari 2022, pp. 374-423.

Brulé P., *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Les Belles Lettres, Paris 1987.

Brulé P., *L'exposition des enfants en Grèce antique: une forme d'infanticide*, in «Enfances & Psy», 44 (2001), pp. 19-28.

Bruni E.M., *La pedagogia di genere tra identità e cultura*, in «Studi sulla formazione», 10, 1-2 (2007), pp. 167-181.

Bruni E.M., *Achille o dell'educazione razionale*, Marsilio, Venezia 2012.

Bruni E.M., *La paideia omerica: le origini del paradigma formativo europeo*, in «Education Sciences & Society», 4, 2 (2013), pp. 151-161.

Bruni E.M., *La società educante: una rilettura pedagogica dell'Odissea*, in «Studi sulla formazione», 2 (2013), pp. 25-37.

Bruni E.M., *Ispirarsi alla paideia. I modelli classici nella formazione*, Carocci, Roma 2021.

Burkert W., *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* [1979], trad. it. *Mito e rituale in Grecia. Struttura e storia*, Editori Laterza, Roma-Bari 1987.

Cagnolati A. (a cura di), *Tra negazione e soggettività. Per una rilettura del corpo femminile nella storia*, Guerini, Milano 2007.

Cagnolati A., *Biografia e formazione. Il vissuto delle donne*, Simplicissimus Book Farm, Milano 2012.

Calame C., *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaique*, vol. 1, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1977.

Calame C. (a cura di), *L'amore in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 2015.

Calame C., *Iniziazioni femminili spartane: stupro, danza, ratto, metamorfosi e morte iniziatica*, in G. Arrigoni (a cura di), *Le donne in Grecia*, cit., pp. 33-54.

Calame C., *L'amore omosessuale nei cori di fanciulle*, in C. Calame (a cura di), *L'amore in Grecia*, cit., pp. 73-85.

Cambi F., Di Bari C., Sarsini D., *Il mondo dell'infanzia. Dalla scoperta, al mito, alla relazione di cura*, Apogeo, Milano 2012.

Campbell G., *Lucretius on Creation and Evolution. A commentary on De Rerum Natura Book Five, lines 772-1104*, Oxford University Press, Oxford 2003.

Campese S., Manuli P., Sissa G., *Madre Materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Boringhieri, Torino 1983.

Campese S., *La donna e i filosofi*, in R. Uglione (a cura di), *La donna nel mondo antico*, Regione Piemonte-Assessorato alla Cultura, Torino 1987, pp. 105-117.

Canfora L., *L'educazione*, in E. Gabba, A. Schiavone (a cura di), *Storia di Roma*, IV, *Caratteri e morfologie*, Einaudi, Torino 1989.

Cantarella E., "*Usu farreo coemptione". Ipotesi recenti sul matrimonio romano* [1992], in A. Maffi, L. Gagliardi (a cura di), *Diritto e società in Grecia e a Roma. Scritti scelti*, Giuffrè editore, Milano 2011.

Cantarella R., Sestili A., *La Letteratura greca. Storia, problemi, interpretazioni, prospettive*, Società editrice Dante Alighieri, Roma 2009.

Cantarella E., *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Feltrinelli, Milano 2010.

Cantarella E., *L'ambiguo malanno. La donna nell'antichità greca e romana*, Feltrinelli, Milano 2013.

Cantarella E., *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Feltrinelli, Milano 2016.

Cantarella E., *Gli inganni di Pandora. L'agire delle discriminazioni di genere nella Grecia antica*, Feltrinelli, Milano 2019.

Cantarella E., *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia* [1996], Feltrinelli, Milano 2021.

Carandini A., *Il fuoco sacro di Roma. Vesta, Romolo, Enea*, Laterza, Roma-Bari 2015.

Carlier P., *Omero e la storia* [1999], a cura di S. De Vido e L. Mondin, Carocci, Roma 2014.

Casani A.M., *Donna e società. Spose e madri a Roma*, in «Studia Prawnoustrojowe», 13 (2011), pp. 213-222.

Cassanmagnago C., *Introduzione*, in C. Cassanmagnago (a cura di), *Esiodo. Tutte le opere e i frammenti con la prima traduzione degli scolii*, Bompiani, Milano 2009, pp. 7-95.

Cassirer E., *Linguaggio e mito*, trad. it., SE, Milano 1975.

Cassirer E., *Saggio sull'uomo. Introduzione a una filosofia della cultura* [1944], trad. it. di C. D'Altavilla e M. Ghilardi, Mimesis, Milano 2011.

Cavallo G., *Donne che leggono, donne che scrivono*, in AA.VV., *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, a cura di R. Raffaelli, Arti Grafiche Editoriali, Ancona 1995, pp. 517-526.

Cavarero A., *Platone*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018.

Cenerini F., *Sessualità e imperium: la trasgressione femminile alla fine dell'età repubblicana*, in «Lectora», 18 (2012), pp. 99-111.

Cenerini F., *La donna romana. Modelli e realtà*, il Mulino, Bologna 2013.

Cenerini F., *Il ruolo delle donne nelle città alla fine dell'età repubblicana: il caso di Mutina*, in M. Chiabà (a cura di), *HOC QVOQVE LABORIS PRAEMIVM. Scritti in onore di Gino Bandelli*, EUT - Edizioni Università di Trieste, Trieste 2014, pp. 63-82.

Cenerini F., *Le matronae diventano Augustae: un nuovo profilo al femminile*, in F. Cenerini, F. Rohr Vio (a cura di), *Matronae in domo et in re publica agentes. Spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda repubblica e primo impero*, EUT, Trieste 2016, pp. 23-49.

Clarke M. L., *Higher Education in Ancient Rome*, Routledge & Kegan Paul, London 1971.

Clauss M., *Sparta. Eine Einführung in seine Geschichte und Zivilisation*, Beck, München 1983.

Codino F., *Epica e carattere*, in «Belfagor», 17, 2 (1962), pp. 171-192.

Comenius J.A., *Didattica Magna* [1628], trad. it., Sandron, Firenze 1947.

Cornell T.J., *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 BC)*, Routledge, London-New York 1995.

Covato C., *Educare bambine nell'Ottocento*, in S. Ulivieri (a cura di), *Le bambine nella storia dell'educazione*, Laterza, Roma-Bari 1999.

Covato C., Ulivieri S. (a cura di), *Itinerari nella storia dell'infanzia. Bambine e bambini, modelli pedagogici e stili educativi*, Unicopli, Milano 2001.

Covato C., *Memorie discordanti. Identità e differenze nella storia dell'educazione*, Unicopli, Milano 2007.

Covato C., *Idoli di bontà. Il genere come norma nella storia dell'educazione*, Unicopli, Milano 2014.

Covato C., *Pericoloso a dirsi. Emozioni, sentimenti, divieti e trasgressioni nella storia dell'educazione*, Unicopli, Milano 2018.

De Jong I.J.F., *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

De Jong I., Nünlist R., Bowie A. (a cura di), *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative*, Brill, Leiden-Boston 2004.

De Montaigne M., *Essais*, trad. it. di F. Garavini, Bompiani, Milano 2012.

De Simone P., *I riferimenti alle donne nel Timeo di Platone. Una nota di lettura sull'aspetto biologico, la funzione sociale e la valenza metaforica*, in «Archai», 30 (2020), pp. 1-14.

Dean-Jones L., *Women's Bodies in Classical Greek Science*, Clarendon Press, Oxford 1994.

Deleuze G., *Che cos'è un dispositivo?* [1988], Edizioni Cronopio, Napoli 2007.

DeMause L. (a cura di), *Storia dell'infanzia* [1974], Emme, Milano 1983.

Detienne M., *L'invenzione della mitologia*, trad. it., Boringhieri, Torino 1983.

Di Nanni Durante D., *Le regine dello sport. Atlete e artiste in gara nel mondo greco-romano*, in «Historika. Studi di storia greca e romana», 7 (2017), pp. 271-294.

Dimauro E. (a cura di), *Donna nella storia. Realtà e rappresentazione dall'antico al contemporaneo*, Carabba, Lanciano 2016.

Diano C., *La poetica dei Feaci*, in «Belfagor», 18 (1963), pp. 403-424.

Dixon S., *The Roman Family*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1992.

Dixon S., *The Roman Mother* [1988], Routledge, London 2015.

Dodds E. R., *I Greci e l'irrazionale* [1951], trad. it., Rizzoli, Milano 2018.

Donadi F., *La Roma Greca di Dionigi di Alicarnasso*, in F. Donadi, E. Guzzi, G. Pedullà (a cura di) *Dionigi di Alicarnasso, Le Antichità romane*, Einaudi, Bologna 2010.

Donini P., *Commentary and Tradition: Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, vol. 4, a cura di Pierluigi Donini, De Gruyter, Berlino 2011.

Dorati M., *Lisistrata e la tessitura*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», New Series, 58, 1 (1998), pp. 41-56.

Dowden K., *L'iniziazione femminile nella mitologia greca*, trad. it., ECIG, Genova 2003.

Dubois P., *Il corpo come metafora. Rappresentazioni della donna nella Grecia antica*, Laterza, Roma-Bari 1990.

Duby G., Perrot M., *Storia delle donne in Occidente*, vol. 1: *L'Antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1990.

Dumézil G., *L'Héritage indo-européen à Rome*, Gallimard, Paris 1949.

Dumézil G., *Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Gallimard, Paris 1968.

Eliade M., *Trattato di storia delle religioni*, a cura di P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Erikson E. H., *The Life Cycle Completed*. *A Review*, Norton & Co, New York/London 1982.

Erikson E. H., *Infanzia e società* [1950], trad. it., Armando editore, Roma 2008.

Erne M., *Caractéristiques physiques des femmes selon Tite-Live*, in «Étude de Lettres», 1 (1998), pp. 51-64.

Fayer C., *L'anulus pronubus*, in AA.VV., *Scritti offerti a Raffaele Laporta*, Il Vecchio Faggio, Chieti 1990, pp. 313-320.

Fayer C., *La familia romana: aspetti giuridici e antiquari*, vol. 3, *Sponsalia, matrimonio, dote*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2005.

Fedele M.R., *Figurazioni del femminile nella tradizione culturale del mito e della filosofia greca*, in «Nuova Secondaria Ricerca», 3 (2013), pp. 24-42.

Ferguson W.S., *Hellenistic Athens*. *An Historical Essay* [1911], Cornell University Library, New York 2009.

Fermani A., *Ruoli e funzioni della donna nelle* Leggi *di Platone*, in R. Radice, G. Tiengo, *Seconda navigazione. Omaggio a Giovanni Reale*, Vita e Pensiero, Milano 2015, pp. 201-217.

Ferrucci S., *L'«oikos» nel diritto attico. Pubblico, privato e individuale nella democrazia ateniese classica*, in «Dike. Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico», 9 (2006), pp. 183-210.

Ferrucci S., *L'oikos nelle leggi della polis. Il privato ateniese tra diritto e società*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», 9, 1 (2007), pp. 135-154.

Fildes V., *Madre di latte. Balie e baliatico dall'antichità al XX secolo*, San Paolo Edizioni, Alba 1997.

Finley M.I., *The World of Odysseus*, The New York Review of Books, Broadway, New York 1982.

Foucault M., *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura* [1969] Rizzoli, Milano 2009.

Franchi R., *Dalla Grande Madre alla Madre. La maternità nel mondo classico e cristiano: miti e modelli*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2018.

Francisetti Brolin S., *Il mito di una famiglia tragica. I frammenti del Meleagro di Euripide*, Bonanno, Acireale-Roma 2019.

Franco C., *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*, Einaudi, Bologna 2003.

Frasca R., *L'agonale nell'educazione della donna greca. Iaia e le altre*, Patron, Bologna 1991.

Frasca R., *Donne e uomini nell'educazione a Roma*, La Nuova Italia, Firenze 1991.

Frasca R., *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini* [1996], Edizioni Dedalo, Bari 2011.

Frasca R., *Figure e vicende di bambine romane*, in S. Ulivieri (a cura di), *Le bambine nella storia dell'educazione* [1999], Laterza, Roma-Bari 2022, pp. 3-38.

Fraschetti A. (a cura di), *La storia al femminile. Roma antica*, Laterza, Roma-Bari 1994.

Fusillo M., *Il romanzo greco. Polifonia e eros*, Marsilio, Venezia 1989.

Garin E., *L'educazione in Europa 1400/1600. Problemi e programmi*, Laterza, Bari 1976.

Geraci G., Marcone A., *Storia romana*, con la collaborazione di A. Cristofori e C. Salvaterra, Le Monnier, Firenze 2016.

Geraci G., Marcone A., *Storia antica. Dalla Preistoria al primo espandersi dell'Islam*, con la collaborazione di P. Arena, A. Bencivenni, M. Zaccarini, Mondadori Università, Firenze 2021.

Girotti B., *Le madri modello: Cornelia, Aurelia, Azia. Su Tacito, Dialogus de Oratoribus, 2, 28-29 e sul "recupero" del passato da parte di San Gerolamo*, in F. Cenerini, F. Rohr Vio (a cura di), *Matronae in domo et in re publica agentes. Spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda repubblica e primo impero*, cit., pp. 339-352.

Giuman M., *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, Longanesi, Milano 1999.

Giuman M., *Ifigenia, paredra o dea?*, in M. Giuman, *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, cit., pp. 162-179.

Giuman M., *"Ho incatenato lingue ostili e bocche nemiche". Magia, parola e silenzio nel culto romano di Tacita Muta*, in «Medea», 1, 1 (2015), pp. 1-23.

Golden M., *Childhood in classical Athen*, John Hopkins University Press, Baltimore-London 1990.

Graverini L., Keulen W., Barchiesi A. (a cura di), *Il romanzo antico. Forme, testi, problemi*, Carocci, Roma 2006.

Guarino G., *La φιλοστοργία negli animali: l'exemplum plutarcheo dell'ἄρκτος*, in «Euphrosyne», 42 (2014), pp. 49-66.

Guidorizzi G. (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1988.

Guidorizzi G., *La letteratura greca. Dall'età ellenistica all'età cristiana*, Einaudi, Torino 2001.

Hamelrijk A. E., *Matrona docta. Educated Women in the Roman Elite from Cornelia to Julia Domna* [1999], Routledge, London-New York 2004.

Harris W. V., *Lettura e istruzione nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 1991.

Hopkins K., *The Age of Roman Girls at Marriage*, in «Populations Studies», 18 (1965), pp. 309-327.

Humphreys S., *Family, Women and Death. Comparative Studies*, Routledge, London 1984.

Jaeger W., *Paideia. La formazione dell'uomo greco* [1944], vol. 1, trad. it., Bompiani, Milano 2003.

Janni P. (a cura di), *Il romanzo greco. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1987.

Joshel S. R., *The Body Female and the Body Politic: Livy's Lucretia and Verginia*, in A. Richlin (ed.), *Pornography and Representation in Greece and Rome*, Oxford University Press, Oxford-New York 1992, pp. 112-130.

Jouanna D., *Nascere e crescere nell'Atene di Pericle*, Carocci, Roma 2019.

Julia D., *1650-1800: l'infanzia tra assolutismo ed epoca dei Lumi*, in AA.VV., *Storia dell'infanzia*, a cura di E. Becchi, D. Julia, vol. 2, Laterza, Roma-Bari 1996.

Kahil L., *L'Artémis de Brauron, rites et mystères*, in «AK», 20 (1977), pp. 86-98.

Kahil L., *Le "cratérisque" d'Artémis et le Brauronion de l'Acropole*, in «Hesperia», 50, 3 (1981), pp. 253-263.

Kerényi K., *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1962.

Kerényi K., *Gli dei e gli eroi della Grecia. Il racconto del mito, la nascita delle civiltà*, trad. it. di V. Tedeschi, il Saggiatore, Milano 2015.

Kundera M., *L'arte del romanzo* [1986], trad. di E. Marchi, Adelphi, Milano 2023.

La Penna A., *Eros dai cento volti. Modelli etici ed estetici nell'età dei Flavi*, Marsilio,Venezia 2000.

Lalanne S., *Une éducation grecque. Rites de passage et construction des genres dans le roman grec ancien*, La découverte, Paris 2006.

Lamberti F., *Donne romane fra Idealtypus e realtà sociale. Dal "domum servare" e "lanam facere" al "meretricio more vivere"*, in «Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto», 4 (2014), pp. 61-84.

Lamberti F., *Doctae puellae. Alcuni esempi di istruzione femminile nelle classi medio-alte di età imperiale*, in P. Ferretti, M. Fiorentini (a cura di), *Formazione e trasmissione del sapere: diritto, letteratura e società. VI incontro tra storici e giuristi dell'antichità*, EUT Edizioni Università di Trieste, Trieste 2020, pp. 37-59.

Lanfranchi R., Prellezo J. M., *Educazione, scuola e pedagogia nei solchi della storia*, vol. 1, *Dall'educazione antica al secolo del metodo*, LAS, Roma 2008.

Larsson Lovén L., *Lanam fecit. Woolworking and female virtue*, in L. Larsson Lovén, A. Strömberg (a cura di), *Aspects of Women in Antiquity. Proceedings of the First Nordic Symposium on Women's Lives in Antiquity* (Göteborg, 12-15 june 1997), Paul Amstroms Forlag, Jonsered 1998, pp. 85-95.

Lavagnini B., *Le origini del romanzo greco*, Tipografia editrice Cav. F. Mariotti, Pisa 1921.

Lentano M., *L'identità come ruolo*. *Lucrezia e la fondazione dell'ordo matronarum*, in «Quaderni lupiensi di Storia e Diritto», 10 (2020), pp. 11-23.

Levi L., *Sui frammenti del "Romanzo di Nino" recentemente scoperti*, in «Rivista di filologia e di istruzione classica», 1 (1895), pp. 1-22.

Lévi-Strauss C., *Il pensiero selvaggio* [1962], Il Saggiatore, Milano 2015.

Lévi-Strauss C., *Mito e significato. Cinque conversazioni*, introduzione di C. Segre, Il Saggiatore, Milano 2016.

Licari G., *Il mito. Una rilettura antropologica*, CLEUP, Padova 2007.

Lombardi T., *Alcune considerazioni sul mito di Pandora*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 46, 1 (1994), pp. 23-34.

Longo O., *Atene: il teatro e la città*, in «Dionysus ex machina», 5 (2014), pp. 128-150.

Longoni V., *C'era in Atene una bella donna. Etère concubine e donne libere nella Grecia antica*, Enciclopedia della donne, Milano 2019.

Loraux N., *La voce addolorata*, trad. di M. Guerra, Giulio Einaudi Editore, Torino 2001.

Loré B., *L'educazione dei figli. L'antichità*, La Nuova Italia, Firenze 1999.

Loretelli R., *L'invenzione del romanzo. Dall'oralità alla lettura silenziosa*, Laterza, Roma-Bari 2010.

Lukács G., *Teoria del romanzo*, a cura di G. Raciti, trad. it., SE, Milano 2015.

MacQueen B. D., *Longus and the Mtyh of Chloe*, in «ICS», 10 (1985), pp. 119-134.

MacQueen B. D., *Myth, Rhetoric and Fiction*, University of Nebraska Press, Lincoln 1990.

Manzo B., *La parola alle matrone. Interventi femminili in sedi pubbliche nell'età tardo repubblicana*, in F. Cenerini, F. Rohr Vio (a cura di), *Matronae in domo et in re publica agentes - spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda repubblica e primo impero. Atti del Convegno di Venezia, 16-17 ottobre 2014*, EUT Edizioni Università di Trieste, Trieste 2016, pp. 121-136.

Marasco G., *Donne, cultura e società nelle Vite Parallele di Plutarco*, in A.G. Nikolaidis (ed.), *The Unity of Plutarch's Work: "Moralia" Themes in the "Lives",*

Features of the "Lives" in the "Moralia", De Gruyter, Berlin, New York 2008, pp. 663-678.

Marcattili F., *Luna Silens. Sul silenzio di Angerona e Tacita Muta*, in «Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité», 129, 2 (2017): https://doi.org/10.4000/mefra.4382

Marrou H.I., *Storia dell'educazione nell'antichità* [1948], edizione rivista e aggiornata a cura di L. Degiovanni, prefazione di G. Tognon, postfazione di P. Cesaretti e F. Lo Monaco, Studium, Roma 2016.

Mazzini A., *Da un lavoro al proprio lavoro. Una teoria dell'educazione e formazione nella letteratura per l'infanzia e l'adolescenza*, Marcianum Press, Venezia 2022.

Mazzoni G., *Teoria del romanzo*, il Mulino, Bologna 2011.

McInerney J., *Plutarch's manly women*, in R. M. Rosen, I. Sluiter (a cura di), *Andreia. Studies in manliness and courage in classical antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2003.

Miori L., *Rileggendo Saffo*, in «Atti della Accademia Roveretana degli Agiati. Contributi della Classe di scienze umane, di lettere ed arti», 6, 24 (1984), pp. 137-155.

Morgan J. R., *Longus, "Daphnis and Chloe': a Bibliographical Survey, 1950-1995*, in «ANRW», 2, 34, 3 (1997), pp. 2208-2276.

Morgan J. R., Stoneman R., *Greek Fiction: The Greek Novel in Context*, Routledge, Londra-New York 1994.

Mossé C., *Saffo di Lesbo*, in G. Duby (a cura di), *L'amore e la sessualità*, Dedalo, Bari 1994.

Murray O., *La Grecia delle origini* [1980], Il Mulino, Bologna 1996.

Musti D., *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana* [2006], Biblioteca Storica Laterza, Roma-Bari 2023.

Neils J., Oakley J.H. (ed.), *Coming of Age in Ancient Greece: Images of Childhood in the Classical Past*, Yale University Press, Haven and London 2004.

Néraudau J.-P., *Il bambino nella cultura romana*, in E. Becchi, D. Julia (a cura di), *Storia dell'infanzia. Dall'Antichità al Seicento*, vol. 1, cit., pp. 30-60.

Néraudau J.-P., *La jeunesse dans la littérature et les institutions de la Rome républicaine*, Belles Lettres, Paris 1979.

Niccoli O., *Vedere con gli occhi del cuore. Alle origini del potere delle immagini*, Laterza, Roma-Bari 2011.

Nocchi F.R., *Morte e rinascita simbolica: il cambio d'abito*, in S. Botta (a cura di), *Abiti, corpi, identità. Significati e valenze profonde del vestire*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2009, pp. 169-204.

Norsa M., *Un frammento del Romanzo di Nino*, in *Scritti dedicati alla memoria di Ippolito Rossellini nel primo centenario della morte (4 Giugno 1943)*, a cura dell'Università di Firenze, Le Monnier, Firenze 1945, pp. 193-197.

Novembri V., *L'educazione delle donne nel cristianesimo antico: fra modelli tradizionali e nuovi paradigmi*, in «Storia delle donne», 1 (2005), pp. 187-200.

Paradiso A., *Saffo, la poetessa*, in N. Loraux (a cura di), *La storia al femminile. Grecia antica*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 34-60.

Parodo C., *Angerona e il silenzio del confine. Tempi e spazi liminari di una dea romana muta*, in «Medea», 1, 1 (2015): http://dx.doi.org/10.13125/medea-1825

Pasqualini A., *Madri e figli nei riti di passaggio dell'antica Roma*, in «FORMA VRBIS», 23, 3 (2018), pp. 14-22.

Pattoni M. P., *Innamorarsi nella Lesbo di Longo: tópoi romanzeschi, reminiscenze epiche e saffiche memorie*, in «Eikasmos», 15 (2004), pp. 273-303.

Pedrucci G., *Il corpo biologico e il corpo sociale nella donna alle origini della cultura occidentale. L'obbligo di (imparare a) essere madri in Grecia antica*, in «Narrare i Gruppi», 10, 1 (2015), pp. 71-95.

Piccolino G. M., *La regola educativa di S. Gerolamo. Esempi di institutio christiana nell'Epistolario geronimiano (Ep. 107 e 128)*, in «Theological Quarterly», 81, 2 (2021), pp. 465-475.

Pierini Degl'Innocenti R., *Modelli femminili in Ovidio: due note di lettura a Metamorfosi e Fasti*, in P. Arduini, S. Audano, A. Borghini, A. Cavarzere, G. Mazzoli, G. Paduano (a cura di), *Studi offerti ad Alessandro Perutelli*, Aracne, Roma 2008, pp. 385-395.

Poma G., *Le istituzioni politiche del mondo romano*, Il Mulino, Bologna 2010.

Pomeroy S.B., *Immagini di donne nella letteratura dell'Atene classica*, in S.B. Pomeroy, *Donne in Grecia e a Roma*, Einaudi, Torino 1978, pp. 100-129.

Pomeroy S.B., *La vita privata nell'Atene classica*, in S.B. Pomeroy, *Donne in Grecia e a Roma*, cit., pp. 85-99.

Pomeroy S.B., *Le donne e la città di Atene*, in S.B. Pomeroy, *Donne in Grecia e a Roma*, Einaudi, Torino 1978, pp. 60-84.

Pomeroy S.B., *Le donne nel periodo ellenistico*, in S.B. Pomeroy, *Donne in Atene e a Roma*, Einaudi, Torino 1978, pp. 130-159.

Pomeroy S., *Infanticide in Hellenistic Greece*, in A. Cameron, A. Kuhrt, *Images of Women in Antiquity*, Routledge, London 2013, pp. 207-222.

Potestio A., Togni F., *Bisogno di cura, desiderio di educazione*, La Scuola, Brescia 2011.

Potestio A., *Alternanza formativa. Radici storiche e attualità di un principio pedagogico*, Studium, Roma 2020.

Potestio A., Scaglia E., *Donne e lavoro nel Novecento. Sguardi di una pedagogia al femminile*, Studium, Roma 2022.

Potestio A., *La circolarità non finita della pedagogia. Persona, relazione, «popolo»*, Studium, Roma 2023.

Rawson B. (a cura di), *The Family in the Ancient Rome. New Perspectives*, Cornell University Press, Ithaca 1986.

Ricoeur P., *Tempo e racconto. Il tempo raccontato* [1985], III, Jaca Book, Milano 1988.

Rohde E., *Der griechische Roman und seine Vorläufer* [1876], Verlag, Francoforte 2017.

Rousseau J.-J., *Emilio o dell'educazione*, ed. a cura di A. Potestio, Studium, Roma 2016.

Sandirocco L., *Vergini Vestali. Onori, oneri, privilegi, riflessione sul* Ius testamenti faciundi, Aracne, Roma 2016.

Sangiglio T. (a cura di), *Saffo e le altre. Le poetesse greche dell'antichità*, Istituto Giuliano di storia, cultura e documentazione, Trieste 2002.

Santucci M., *L'alba della Grecità. Indagine su miti, teorie e realtà delle identità greche nei secoli bui*, Carabba, Lanciano 2010.

Scaglia E., *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 1, *Dall'antichità a Comenio*, Studium, Roma 2020.

Scaglia E., *La scoperta della prima infanzia. Per una storia della pedagogia 0-3*, vol. 2, *Da Locke alla contemporaneità*, Studium, Roma 2020.

Scarcella A.M., *Romanzo e romanzieri: note di narratologia greca*, a cura di P. L. Furiani e L. Rossetti, 2 voll., Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1993.

Schmeling G., *The Novel in the Ancient World*, Brill, Leiden 1996.

Schmidt T.S., *Plutarque et les Barbares. La rhétorique d'une image*, Peeters, Louvain-Namur 1999.

Schmitt P., *Athéna Apatouria et le ceinture*, in «Annales E.S.C.», 32 (1977), pp. 1059-1073.

Segal C., *The Raw and the Cooked in Greek Literature: Structure, Values, Metaphor*, «Classical Journal», 69, 4 (1974), pp. 289-308.

Seveso G., *Per una storia dei saperi femminili*, Unicopli, Milano 2000.

Seveso G., *Come ombre leggere: gesti, spazi, silenzi nella storia dell'educazione delle bambine*, Unicopli, Milano 2001.

Seveso G., *Armati, mio cuore. Modelli educativi femminili nel teatro di Euripide*, Ghibli, Milano 2002.

Seveso G., *Ti ho dato ali per volare: maestri, allievi, maestre e allieve nei testi della Grecia antica*, ETS, Pisa 2007.

Seveso G., *Paternità e vita familiare nella Grecia antica*, Studium, Roma 2010.

Seveso G., *L'educazione delle bambine nella Grecia antica*, FrancoAngeli, Milano 2010.

Seveso G., *Alcune riflessioni sulle rappresentazioni dell'infanzia e dei bambini nella Grecia antica*, in «Studium Educationis», 13, 3 (2012), pp. 19-36.

Seveso G., *Maternità e vita familiare nella Grecia antica*, Studium, Roma 2012.

Seveso G. (ed.), *Corpi molteplici. Differenze ed educazione nella realtà di oggi e nella storia*, Guerini, Milano 2017.

Seveso G., *L'educazione antica e il confronto con l'altro: supplici, esuli, ospiti, nemici in alcuni testi della cultura greca antica*, FrancoAngeli, Milano 2018.

Seveso G., *Spazi, educazione di genere e trasgressione nella città antica*, in «Pedagogia Oggi», 17, 1 (2019), pp. 129-142.

Sissa G., *La verginità in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1992.

Sissa G., *Eros tiranno. Sessualità e sensualità nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 2010.

Sissa G., *L'errore di Aristotele. Donne potenti, donne possibili, dai Greci a noi*, Carocci, Roma 2023.

Sissa G., *I generi e la storia. Femminile e maschile in rivoluzione*, il Mulino, Bologna 2024.

Sourvinou-Inwood C., *Studies in Girls' Transitions: Aspects of the Arkteia and Age of Representation in Attic Iconography*, Kardamitsa, Atene 1988.

Stenzel J., *Platone educatore* [1927], trad. it., Laterza, Bari 1974.

Stephens S., *Who Read Ancient Novels?*, in J. Tatum (ed.), *The Search for the Ancient Novel*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1994, pp. 405-418.

Storoni Mazzolani L. (a cura di), *Iscrizioni funerarie romane*, Rizzoli, Milano 1991.

Strauss L., *Le "Leggi" di Platone. Trama e argomentazione*, trad. it, a cura di C. Altini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

Syme R., *Sallust*, University of California Press, Berkeley 2002.

Tafaro S., *Pubes e viripotens nella esperienza giuridica romana*, Cacucci, Bari 1988.

Tarn W.W., Griffith G.T., *Hellenistic Civilization*, Arnold, London 1952.

Thomas Y., *La divisione dei sessi nel diritto romano*, in G. Duby, M. Perrot, *Storia delle donne*, vol. 1, *L'Antichità* (a cura di P. Schmitt Pentel), cit., pp. 103-176.

Tognazzi G., *Il fr. 27 V. di Saffo*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 91, 1 (2009), pp. 51-62.

Torelli M., *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Quasar, Roma 1984.

Toynbee A. J., *Il mondo ellenico*, Einaudi, Torino 1967.

Trisciuzzi L., *La scoperta dell'infanzia*, Le Monnier, Firenze 1976.

Ulivieri S., *I silenzi sociali: l'infanzia, i giovani, le donne. Una storia ai margini*, in F. Cambi-S. Ulivieri (a cura di), *I silenzi nell'educazione. Studi storico-pedagogici*, La Nuova Italia, Firenze 1994, pp. 53-71.

Ulivieri S., *Educare al femminile*, ETS, Pisa 1997.

Ulivieri S., *Educazione al femminile. Una storia da scoprire*, Guerini, Milano 2007.

Ulivieri S., Biemmi I. (a cura di), *Storie di donne. Autobiografie al femminile e narrazione identitaria*, Guerini scientifica, Milano 2011.

Ulivieri S. (a cura di), *Corpi violati. Condizionamenti educativi e violenza di genere*, FrancoAngeli, Milano 2014.

Ulivieri S., *Per una storia dell'infanzia. Nuove metodologie e linee plurali di ricerca e di interpretazione*, in L. Dozza, S. Ulivieri (a cura di), *L'educazione permanente a partire dalle prime età della vita*, FrancoAngeli, Milano 2016.

Ulivieri S. (a cura di), *Le bambine nella storia dell'educazione* [1999], Laterza, Roma-Bari 2022.

Valentini A., *Novam in femina virtutem novo genere honoris: le statue femminili a Roma nelle strategie propagandistiche di Augusto*, in C. Antonetti, G. Masaro, A. Pistellato, L. Toniolo (a cura di), *Comunicazione e linguaggi. Contributi della Scuola di Dottorato in Scienze Umanistiche. Indirizzo di Storia antica e Archeologia*, S.A.R.G.O.N. Editrice e Libreria, Padova 2011, pp. 197-238.

Valentini A., *Puellae doctae: l'educazione «al femminile» nella domus Augusta*, in «Erga-Logoi. Rivista di storia, letteratura, diritto e culture dell'antichità», 7, 2 (2019), pp. 117-139.

Van Gennep A., *I riti di passaggio* [1909], trad. di M.L. Remotti, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

Vatin C., *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariee a l'epoque hellenistique*, E. De Boccard, Paris 1970.

Vecce C., *Letteratura italiana. Piccola storia*, vol. 1, *Dalle origini al Settecento*, Liguori, Napoli 2012.

Vegetti M., *La città educa gli uomini: la polis classica e la formazione del cittadino*, in E. Becchi (a cura di), *Storia dell'educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1987, pp. 35-50.

Vegetti M., *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003.

Veneziani S., *Le donne-medico di età ellenistica nelle documentazioni epigrafiche*, in «Journal of History of Medicine», 21, 3 (2009), pp. 1123-1136.

Vernant J.-P. (a cura di), *L'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari 1991.

Vernant J.-P., *Mito e religione in Grecia antica*, trad. it., Donzelli editore, Roma 2009.

Vernant J.-P., *Il matrimonio nella Grecia Arcaica*, in C. Calame (a cura di), *L'amore in Grecia* [1983], Laterza, Roma-Bari 2020, pp. 21-39.

Vetta M., *Ambivalenza sessuale e condizione femminile nel mondo antico*, in «Quaderni urbinati di cultura classica», 37, 1 (1991), pp. 151-158.

Veyne P., Lissarrague F., Frontisi-Ducroux F., *I misteri del gineceo*, Laterza, Roma-Bari 2003.

Volterra E., *Istituzioni di diritto privato romano*, La Sapienza, Roma 1972.

Wehrli C., *Les gynéconomes*, in «Museo Helvetico», 19, 1 (1962), pp. 33-38.

West S., *Starting from the Telemachy*, in R.K. Gibson, C.S. Kraus (a cura di), *The Classical Commentary. Histories, Practices, Theory*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 29-47.

Whitmarsh T., Thomson S. (a cura di), *The Romance between Greece and the East*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

Zarri G., *La formazione della "storia delle donne"*, in Ead. (a cura di), *La memoria di lei. Storia delle donne, storie di genere*, SEI, Torino 1996, pp. 26-58.