

Il Capitolo

I classici nell'era della globalizzazione

Nel corso secolare della tradizione classica l'attualità ha spesso fornito spunti di riflessione agli studiosi del mondo antico. E tuttavia mai come in questi anni il rapporto tra il lontano passato, da cui proveniamo, e l'oggi, che ci circonda e ci incalza, deve essere pensato e rivisto.

La domanda che dobbiamo porci investe appunto il significato, il peso del "classico" e della storia "antica" nella formazione delle nuove generazioni, nella costruzione di una comunità di uomini e donne all'altezza dei problemi del loro tempo.

La natura di questi problemi è varia e complessa: migrazioni, tensioni internazionali, velocissimi flussi di comunicazioni, immagini e idee disegnano scenari nuovi che s'intersecano tra loro in una trama intricata e difficile. Mentre alcune barriere sembrano crollare, si assiste al nascere di nuovi confini e di nuove divisioni: il ritmo del cambiamento è velocissimo, e noi siamo lenti a metabolizzarlo.

Gli eventi che la nostra realtà affronta quotidianamente trovano un'eco immediata nella scuola, divenuta rapidamente "istituzione di frontiera", con un brusco spostamento dei problemi dal piano politico e sociale a quello religioso e culturale.

Gli episodi, che hanno visto la scuola attraversata da problemi e tensioni, puntualmente ripresi e amplificati dai mezzi di comunicazione, sono ben presenti a tutti noi: dalle discussioni seguite alla delibera della Regione Campania sui giorni scolastici gestibili autonomamente come vacanza, per la celebrazione di feste di altre religioni e culture, all'iniziativa di una scuola milanese intesa a costituire una classe di soli studenti islamici, alle polemiche sulla presenza o la rimozione del Crocefisso dalle aule scolastiche, alla questione del velo che ha acceso e attraversato il dibattito politico in Europa. Questi episodi sono solo un esempio di come sia cresciuta, in questi ultimi anni, l'attenzione per le culture altre e per le loro diversità: sia chi considera questa molteplicità culturale come una ricchezza, sia chi, invece, la teme e la osteggia, mette in evidenza il fatto che esistono delle differenze e che vanno prese in considerazione: l'accento è sempre posto sulla diversità, quasi mai sugli elementi comuni, che invece sono dati per scontati, taciuti, non considerati.

Porre in primo piano la diversità significa accentuare una presunta impermeabilità delle culture. In base a questo approccio – brillantemente definito "fondamentalismo culturale" – gli esseri umani sarebbero per natura portatori di culture, le culture sarebbero sempre distinte e incommensurabili, i rapporti tra portatori di culture differenti sarebbero intrinsecamente conflittuali, determinando prima o poi quello scontro fra civiltà profetizzato da Samuel P. Huntington.

Ma noi sappiamo che le culture non sono un dato assoluto: si modificano nel tempo, sommando e sottraendo tutti gli elementi che di volta in volta le hanno attraversate. Si legga quanto osserva E. Holsen: "L'ipotesi erronea che le culture siano prodotti omogenei porta a descrivere le singole civiltà come nettamente contrapposte tra loro a seconda dell'epoca, della regione o della corrente di

pensiero che si prende come riferimento. Per Nietzsche il Cristianesimo è pessimista e l'Induismo ottimista. Per Albert Schweitzer è il contrario: il Cristianesimo è ottimista e l'Induismo pessimista. Per Max Weber e Jürgen Habermas sono entrambi pessimisti, a differenza del Confucianesimo e della Metafisica greca, che appaiono ottimisti. Weber e Habermas descrivono quattro civiltà paradigmatiche semplicemente combinando due coppie di qualità nettamente contrapposte. Dal punto di vista della struttura, la loro tipologia culturale non differisce dalle descrizioni protoscientifiche dell'antichità e del Medioevo, con i quattro elementi – aria, acqua, terra e fuoco – variamente combinati a due a due partendo da una dotazione di sole quattro qualità (caldo, freddo, secco e umido). In una tipologia di questo genere le contraddizioni interne alle singole tradizioni culturali, importanti per la loro creatività, non si colgono più” .

Queste riflessioni mettono in evidenza il fatto che la cultura non è una realtà dotata di forze e scopi stabili nel tempo: pensarla come tale significa attribuirle rigidità e definitezza, negandole la sua natura dinamica, fluida e mutevole.

Più di ogni altro universo umano ne è prova il Mediterraneo, come ci ha dimostrato Fernand Braudel, raccontando che “il Mediterraneo è mille cose insieme: non un paesaggio, ma innumerevoli paesaggi, non un mare, ma un susseguirsi di mari, non una civiltà, ma una serie di civiltà accatastate le une sulle altre. Viaggiare nel Mediterraneo significa incontrare il mondo romano in Libano, la preistoria in Sardegna, le città greche in Sicilia, la presenza araba in Spagna... Tutto questo perché il Mediterraneo è un crocevia antichissimo. Da millenni tutto vi confluisce, complicandone e arricchendone la storia: bestie da soma, vetture, merci, navi, idee, religioni, modi di vivere”.

Luogo di confluenza, di contrasti e di conflitti ciclicamente ricorrenti, il Mediterraneo, ritagliato in mezzo alla terra come una fenditura, distingue, senza separarle, le terre che lo circondano: la sua costa, quasi continua, svolge la funzione di un grande anello, attorno al quale si è costituita una civiltà, in cui differenze, sul piano culturale e religioso, e unità, su quello antropologico, coesistono come elementi di un ciclo vitale. Non solo i periodi di pace, ma anche le guerre, e le conquiste, hanno diffuso elementi e abitudini che si sono poi stratificati nel territorio, da una parte e dall'altra delle due sponde, e hanno contribuito a rafforzare l'immagine e l'identità dei singoli popoli, perché ciascuno diventava lo specchio dell'altro.

In questi anni l'interesse verso il Mediterraneo è vistosamente cresciuto, sia nei termini di un programma economico e politico che come “strumento concettuale” per l'interpretazione della società e della storia: i paradigmi interpretativi, offerti da una visione del Mediterraneo come “regione”, sono diventati particolarmente efficaci in un momento in cui la validità delle tradizionali strutture storiche e nazionali appare in crisi, e le categorie di “centro” e “periferia” sono messe da parte in favore della nozione di “reti” reciproche e dinamiche.

Il termine “antichità classica” recupera in questo contesto la sua forte valenza metodologica e conoscitiva, perché trascende la periodizzazione legata a singole regioni e a limitati periodi, e pone in primo piano il concetto di “lunga durata” e la nozione di “scambio”, visti attraverso un nuovo paradigma interpretativo: è ormai largamente condivisa la consapevolezza che la storia e i paesaggi del Mediterraneo si comprendono soltanto se considerati complessivamente, se posti a raffronto, e che è a partire da quanto si vede oggi che si può giudicare e capire l'ieri – e viceversa.

Una importante applicazione dei paradigmi mediterranei allo studio dell'antichità greco-romana è presentata nel libro curato da Irad Malkin, che raccoglie diversi contributi, intesi a definire un nuovo approccio alla storia del mondo antico, e a metterne in rilievo l'importanza ai fini della comprensione di altri periodi storici, come la nostra contemporaneità. Gli studiosi, di varia formazione e provenienza, che hanno collaborato al volume, riconoscono concordemente che la ‘lettura’ del Mediterraneo come “regione” è in sintonia con il nuovo tempo della globalizzazione.

Questo tempo è infatti caratterizzato dal sorgere di strutture economiche e politiche sovranazionali, che paradossalmente ha alimentato la crescita di regionalismi e “localismi”, proprio perché lo stato-nazione ha perso significato come centro dell’identità collettiva. Si sono così prodotti “riallineamenti” regionali, sulla base di affinità di dialetti, ambienti, stili di vita, sentiti dagli abitanti come più significativi rispetto all’identità nazionale. In questo contesto, nasce la nuova visione del Mediterraneo che media tra locale, regionale, globale, e promuove punti di osservazione decentralizzati e categorie narrative più aperte, indispensabili per entrare in tempi nuovi.

Il nostro è proprio uno di quei passaggi d’epoca in cui le identità sfidate tendono a reagire chiudendosi in se stesse, o divenendo più aggressive, proponendo rigide opposizioni binarie: locale contro globale, tradizione contro cambiamento, radici contro trasformazione, unicità contro diversità. Ma è appunto a queste contrapposizioni che bisogna sfuggire, guardando alla storia liberi dalla tentazione di usarla frettolosamente, o di strumentalizzarla, perché più si va a fondo nell’esame degli aspetti culturali di un problema, più se ne colgono le sfaccettature e l’irriducibilità a un solo punto di vista.

Si registra peraltro un crescente interesse verso il concetto di “opzione mediterranea”, e verso l’opera degli intellettuali che l’hanno messa a punto, come Albert Camus, che pubblicò nel 1937, mentre viveva in Algeria, un *Manifesto mediterraneo*. Nel 1996, in Egitto, la casa editrice Dar Al Maaref, l’editore ufficiale del governo egiziano, ha ripubblicato l’opera di Taha Hussein, *The Future of Culture in Egypt*, che aveva visto la luce nel 1937, suscitando all’epoca aspre polemiche e dure reazioni: secondo Hussein, l’Egitto doveva riassumere la sua eredità greco-romana, per creare una cultura transnazionale, che non fosse né islamica, né orientale o araba, ma esplicitamente mediterranea.

La definizione di “paradigmi mediterranei” rimanda alla scuola francese delle *Annales* e al suo più autorevole esponente, Fernand Braudel. Con il libro dedicato al mondo mediterraneo all’epoca di Filippo II, Braudel scriveva una delle opere che più hanno inciso, dal punto di vista della metodologia e delle tematiche affrontate, sugli sviluppi complessivi della storiografia contemporanea: una delle sue caratteristiche salienti è costituita dal superamento di una prospettiva storica limitata agli ambiti nazionali e dall’adozione di una più vasta cornice. Questa cornice si identifica con lo spazio geostorico mediterraneo, la cui analisi viene posta come condizione indispensabile per una comprensione reale della dinamica storica dei diversi stati. Lo spostamento di prospettiva si salda all’adozione di una metodologia interdisciplinare, che offre ampio spazio alla geografia, all’economia, alla demografia, secondo le linee direttrici proprie della scuola delle *Annales*. È questa la base che consente a Braudel di articolare una nuova cadenza dei ritmi del divenire storico, distinguendo tra un “tempo geografico”, che determina i quadri generali, ambientali e climatici - condizionamenti ineliminabili nell’evoluzione storica dell’area mediterranea - e un “tempo sociale”, che è il tempo della “lunga durata”, in cui si colloca la storia delle diverse società, delle loro economie, delle loro istituzioni, nei loro molteplici rapporti; viene infine delineato un “tempo individuale”, che rappresenta il tempo breve degli avvenimenti, degli eventi politici e militari: quest’ultimo risulta quindi ridotto solo a un versante, non più in grado di esaurire la comprensione storica. Oggetto di vaste discussioni sin dalla prima apparizione, *La Méditerranée* ha esercitato una profonda influenza, stimolando un grande sviluppo di ricerche sull’economia, i commerci, la demografia, i rapporti tra città e campagna, sul terreno della “lunga durata”, ed enfatizzando la nozione di “scambio” - di persone, merci, idee, tradizioni - come caratteristica saliente dei paesi dell’area mediterranea.

La storia acquisisce, in questa prospettiva, più dimensioni temporali, all’interno delle quali alcune strutture persistono, con ritmi differenti di continuità e di cambiamento, in relazione a diversi fattori o a diverse forze. Poste a confronto con il nervoso, talvolta frenetico, ritmo delle

notizie che occupano le prime pagine dei nostri giornali – il cui principio di riferimento è la “novità” degli eventi, delle decisioni, dei cambiamenti – le strutture, delle quali si occupa la storiografia di Braudel, rivelano un ritmo di trasformazione dai tempi quasi “geologici”: esse divengono oggetto di una ricerca, il cui “tempo” si misura su una scala diversa da quella dell’osservatore. Inoltre, trattandosi di strutture, non sono necessariamente dipendenti da una particolare situazione politica, nazionale o religiosa; in effetti, esse persistono attraverso i loro cambiamenti. Nelle opere successive, lo studioso francese mise a punto il concetto di “civilizzazione”, che gli permise di individuare una continuità di strutture e atteggiamenti, sottesa alle varie espansioni, da quella fenicia verso il Nord Africa, a quella greca verso il Vicino Oriente, a quella di Roma verso il Mediterraneo occidentale.

Partendo dall’assunto che “essere stati è una condizione per essere”, Braudel osservava che le numerose culture che si sono sviluppate, incontrate e mescolate nel bacino mediterraneo hanno contribuito al suo arricchimento e a renderlo cosmopolita. Infatti, l’importazione di innumerevoli elementi da tutto il mondo ha fatto in modo che il Mediterraneo si evolvesse nella dimensione attuale, nella quale queste componenti gradualmente sono divenute parti costitutive della vita stessa dei suoi abitanti in tutti i differenti ambiti, dal paesaggio alla cucina.

Due importanti filosofi francesi, Felix Guattari e Gilles Deleuze, hanno messo in rilievo che la nuova prospettiva metodologica può così sostituire a un modello interpretativo, basato sulla metafora dell’albero – ‘radici’, ‘tronco’ e ‘rami’ – per indicare la genealogia di individui, razze, linguaggi, e intere civiltà, un altro modello, centrato sulla metafora del “rizoma”, un sistema di radici che si sviluppano in orizzontale, interconnesse con singole piante che appaiono sulla superficie, senza far emergere un ordine temporale, connesso a un periodo delle “origini”, o una gerarchia spaziale, legata alle categorie del centro e della periferia.

Prima di Braudel, altri studiosi avevano introdotto il concetto del Mediterraneo come strumento interpretativo per lo studio correlato della geografia e della storia: lungo questa linea si dipana l’opera di Karl Ritter, Theobald Fisher e Alfred Philippson, le cui descrizioni di paesaggi mediterranei unite alla prospettiva storica sono ancora utili agli studiosi del mondo classico; particolare rilievo ebbe anche l’opera di Emil Ludwig, uno scrittore ebreo, i cui libri furono bruciati dai nazisti: affermò infatti che gli antichi Greci appartenevano a una “razza mediterranea”, le cui importanti conquiste culturali erano dipese non dalla purezza etnica, ma dall’incrocio di varie razze e popoli.

Peraltro, già a partire dal XVIII secolo, la letteratura connessa al *Grand Tour* nell’Italia meridionale, e i resoconti dei pellegrini che si recavano nella Terra Santa, avevano avuto una significativa influenza sul processo di concettualizzazione del Mediterraneo come unitario oggetto di osservazione e di racconto. Il “mito” del Mediterraneo fu elaborato da scrittori, artisti e studiosi, che guardarono a questo mare non solo come a un luogo geografico, ma anche come a una regione dell’anima, da conoscere per scoprire, insieme ai siti, una parte di se stessi, una parte mediterranea nascosta nelle pieghe della propria vita interiore.

Oggi, la saggistica e la letteratura sul Mediterraneo si sono arricchite di opere che uniscono a una profonda riflessione storica uno straordinario potere evocativo, come il *Breviario mediterraneo* di Predrag Matvejevic: tradotta in più di 20 lingue, l’opera, considerata di volta in volta dalla critica un “saggio poetico”, un “poema in prosa”, un “diario di bordo”, un “romanzo sui luoghi”, ricostruisce in modo narrativo, accettando tutte queste definizioni di genere letterario e nel contempo trasgredendole, la storia “geopoetica” del Mediterraneo e dei paesi che vi si affacciano.

Mettendo in rilievo la convergenza delle ragioni che hanno portato a un rinato interesse verso i paradigmi mediterranei – l’attenzione al ‘vissuto’ e alla continuità storica delle

popolazioni, la messa a punto di nuovi strumenti per la ricerca storiografica, basata sul concetto di “struttura” e “rete”, un diverso *Zeitgeist* nel campo dell’economia e della politica culturale, la creazione di un’*agenda* mediterranea per l’Europa e il Medio Oriente –, Irad Malkin si domanda quale sia l’effettivo contributo che la storia del Mediterraneo può portare allo studio dell’antichità classica.

A me sembra però che la domanda possa essere rovesciata: qual è il contributo che lo studio dell’antichità classica può portare alla conoscenza della nostra condizione di “cittadini del presente”, in una società marcatamente multiculturale? Quanti conflitti, immobili e quindi insanabili, se visti con il breve respiro del presente e dell’attualità, si rivelano invece parte di processi di cambiamenti più ampi e più profondi rispetto al tempo individuale dell’osservatore? In assoluta controtendenza rispetto agli attuali orientamenti, credo che nella scuola debba entrare più storia, e meno attualità: l’attualità circonda da ogni dove i giovani, spesso con lugubri immagini di violenza e di morte, determinando in loro sentimenti di paura e di impotenza, mentre la visione di ampi e lunghi processi storici può essere affrontata e discussa solo nella scuola, ad opera di docenti preparati e consapevoli. In questo contesto, il mondo antico non è più solo il depositario di valori, *exempla maiora*, come è avvenuto nel Rinascimento, né un argomento da inserire nella polemica sull’Eurocentrismo, ma è piuttosto un serio strumento di conoscenza della nostra storia e della nostra identità: questa è una “costruzione culturale”, una ‘struttura’ che va elaborata, “lavorata” all’interno di un processo lungo e impegnativo, ma ineludibile; deve essere certo conservata, ma non viene a noi ereditariamente, per rimanere sempre identica a se stessa, come vorrebbe il pensiero corrente, che sostituisce al concetto di “razza”, astorico sul piano biologico, quello di “identità”, altrettanto astorico sul piano culturale.

Non sono le culture che si scontrano, ma le persone, come ha sottolineato un antropologo attento a queste dinamiche, Marco Aime, rilevando che quando si usano espressioni come quelle dello scontro tra culture si dovrebbe essere consapevoli che si tratta di espedienti retorici e analitici, di astrazioni formulate dagli studiosi per indicare *a posteriori* processi storici: utilizzare queste categorie per leggere la nostra realtà quotidiana può risultare fuorviante, perché sono altre le ragioni, e gli interessi, che determinano scontri e conflitti .

Questo dovrebbe indurci a ricondurre il dibattito sulla cultura e sull’identità da un piano esclusivamente culturale a uno politico: affinché la proposta di identità avanzata da un gruppo attecchisca, occorre che esista una rivendicazione, un bisogno, che, come molti bisogni, può anche essere indotto o creato. È stato notato che la comparsa dei termini “identità”, “etnicità” e simili, è molto recente. Nell’*Enciclopedia internazionale delle scienze sociali*, ancora nel 1968, non compare nessuna voce al termine “identità”, se non in riferimento a quella psicosociale degli adolescenti, e all’inizio degli anni Settanta nell’*Oxford English Dictionary* l’etnicità appare una parola rara, associata a paganesimo e superstizioni pagane. L’etnia insomma è un soggetto moderno di conflitto, ed è sintomatico che ci si trovi sempre più spesso a parlare di identità mentre la cosiddetta globalizzazione ci avvolge ogni giorno di più: come ha notato Régis Debray, “gli oggetti si mondializzano, i soggetti si tribalizzano”. Assistiamo così a processi di politicizzazione di etnie e religioni, che sovrappongono l’immagine che ne deriva ai contenuti originali delle une e delle altre. L’Islam diventa la religione della guerra santa, quando è l’uso politico che ne fanno certi integralisti a fomentare odio e guerra; l’identità etnica sembra essere alle radici di massacri e stragi, mentre le ragioni degli scontri andrebbero cercate nelle politiche recenti e passate. La pratica dell’identità comporta quasi sempre lo snaturamento dei valori fondamentali della cultura a cui fa riferimento.

Come risponde la scuola a queste sfide? Innanzi tutto con la sua stessa esistenza: è il luogo

naturale di incontro fra persone diverse ed eguali, chiamate a crescere insieme nello spazio, simbolico e concreto nello stesso tempo, in cui si costruisce il futuro di tutti. La scuola non è solo luogo di trasmissione di contenuti, ma anche di produzione culturale, di confronto e di conoscenza critica. La qualità della vita e la coesione sociale si fondano sulla capacità di trasformare le idee in modelli di comportamento e scelte operative nella vita quotidiana delle comunità. In questo contesto, la storia antica e la lezione dei classici appaiono oggi più che mai necessarie e fondanti, ricomposte in un nuovo progetto.

Salvatore Settis ha sottolineato, a proposito della cultura classica, un curioso paradosso: quanto più si consolida nel nostro paesaggio culturale l'immagine della civiltà classica come la radice ultima e unica di tutta la civiltà occidentale, quale deposito di tutti i valori più alti, come ad es. la democrazia, tanto meno si conosce e si studia l'antichità greca e romana. Da un lato l'immagine impeccabile, intangibile, della "classicità" come matrice dell'identità europea; dall'altro la progressiva, veloce scomparsa del classico dalla cultura condivisa e dai più diffusi percorsi educativi.

Mi sembra che una riflessione su questo tema abbia non solo un riferimento di immediata attualità, rispetto alla riforma della scuola media superiore italiana e al continuo arretrare dello studio della cultura greca e latina che è sotto i nostri occhi, ma che abbia un significato e un ambito assai più vasto – oltre il nostro tempo e il nostro Paese – inducendo noi tutti a chiederci se il classico abbia una funzione nel mondo contemporaneo, proprio entro un contesto marcatamente multiculturale.

Quale può essere il posto degli Antichi – si domanda Settis – in un mondo caratterizzato sempre più dalla mescolanza dei popoli e delle culture, dalla condanna dell'imperialismo e dalla fine delle ideologie, dalla pura rivendicazione delle identità etniche e nazionali e delle tradizioni locali contro ogni egemonia culturale? Che senso ha cercare radici "comuni", quando tutti sembrano piuttosto impegnati a distinguere le proprie da quelle del vicino? Come possiamo vantarci di aver vinto sugli "altri" a Maratona, senza pensare all'Algeria o al Vietnam?

Ma questa contrapposizione – come osserva opportunamente lo studioso – trae alimento da una idea statica del classico come modello immutabile. Considerarlo come tale, per godere di perfezioni estetiche o di nostalgie, senza farlo passare attraverso il senso storico del nostro presente, significa renderlo di fatto incapace di rispondere alle domande e alle sollecitazioni dell'oggi. Questa posizione mi appare in singolare sintonia con un'osservazione di Tacito, che, in un passo degli *Annali* (II, 88), deplora il comportamento culturale dei Romani, con poche, magistrali parole: *vetera extollimus, recentium incuriosi*, "esaltiamo il passato, indifferenti all'oggi".

A questa visione va opposto un nuovo approccio agli studi classici come efficaci chiavi d'accesso alla molteplicità delle culture del mondo contemporaneo, attraverso uno studio che metta in luce le contraddizioni, le sfaccettature, i debiti a culture "altre", che alimentarono la grandiosa fioritura della civiltà greca e romana. I classici, straordinaria 'camera di compensazione' rispetto a conflitti e ideologie, sono i secolari testimoni di molteplici tradizioni, scambi e incroci di lingue e culture, identità in costante cambiamento.

Sono già numerosi, peraltro, gli studiosi che si muovono in questa feconda prospettiva di ricerca: mi limito a segnalarne alcuni, che ritengo particolarmente felici nel proporre un'attenta e inattesa analisi dei classici, sottraendoli alla fissità del luogo comune, e incalzandoli con urgenti e nuove domande di senso.

Il libro di Martha Nussbaum, *Coltivare l'umanità*, reca come sottotitolo *I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, e si configura come un'ampia ricerca sulle principali istituzioni educative americane – dalle grandi università ai piccoli *colleges* di provincia – per mettere a punto l'idea e la pratica della formazione umanistica in un mondo sempre più animato

da identità diverse, e quindi sempre più “molteplice”. Proprio da questa complessità e molteplicità del mondo contemporaneo nasce, secondo la studiosa, l’attualità degli antichi: la “critica” socratica, l’idea aristotelica di “cittadinanza”, l’ideale stoico del “cosmopolitismo” forniscono i modelli classici che servono a elaborare percorsi formativi adeguati alla nostra modernità. Peraltro, questi modelli hanno agito nel corso del tempo, in passaggi d’epoca fondamentali: basti pensare all’influenza che il *De officiis* di Cicerone ha avuto sulla tradizione filosofica e politica, ispirando i principi su cui si basa la repubblica americana attraverso gli scritti di Thomas Paine, uno dei padri fondatori degli Stati Uniti d’America, di Ralph Waldo Emerson e Henry David Thoreau, due filosofi considerati unanimemente figure centrali nella cultura americana. Lo studio del mondo classico ha offerto al pensiero di questi filosofi una profondità e uno spessore che li ha resi in grado di “guardare oltre” il loro tempo.

Tra le suggestioni e gli spunti di riflessione che il pensiero etico-politico degli antichi offre all’attenzione moderna, assume oggi un rilievo importante il tema della natura dell’ira e dell’odio, di cui si sono ampiamente occupati gli stoici. La “convincente conclusione” cui questi filosofi sono pervenuti – scrive la Nussbaum – è che queste emozioni distruttive non sono innate, ma vengono acquisite fin da bambini vivendo in società. Ciò è dovuto in parte al fatto che si assumano come proprie valutazioni negative verso individui e gruppi, in parte alla eccessiva importanza riconosciuta alla cultura particolare nella quale si è cresciuti. L’ira e l’odio non sono istinti irrazionali, ma sono legati al modo in cui pensiamo, alle immagini che utilizziamo, al linguaggio che adoperiamo abitualmente. Essi possono per questo essere combattuti attraverso la valutazione critica delle immagini e del linguaggio che usiamo quando ci confrontiamo con quelle persone che la nostra tradizione ci ha presentato come diverse. La studiosa osserva a questo proposito che va molto di moda negli Stati Uniti mostrarsi scettici nei confronti della “correttezza politica”, un’espressione con la quale i critici intendono definire l’attenzione prestata ai termini che si utilizzano parlando di minoranze, degli stranieri, delle donne. Secondo questi critici, tale attenzione in certi casi potrebbe rivelarsi un pericolo per la libertà di espressione. Ma la valutazione dell’uso delle immagini e del linguaggio non significa sempre violenza alla libertà di espressione né una sorta di antidemocratico controllo poliziesco del pensiero: “Gli stoici sostengono che questa valutazione si fonda sul riconoscimento del fatto che l’odio verso individui e gruppi è personalmente e politicamente pericoloso, che esso deve essere arginato dall’opera degli educatori e che il mondo interiore formato dai pensieri e dalle parole è il luogo dove principalmente l’odio deve essere combattuto”. L’esame della propria interiorità è familiare anche ai cristiani e infatti è possibile riscontrare uno stretto legame tra la condanna biblica del peccato commesso con il pensiero e le posizioni che gli stoici hanno a questo riguardo: essi suggeriscono che il processo che porta al riconoscimento dell’umanità presente in ogni persona non si esaurisca durante l’infanzia, ma si estenda a tutta la vita. Alla fine della sua opera sull’ira, Seneca medita sulla mortalità che sottende la comune condizione umana, e scrive: *Iam istum spiritum expuemus. Interim, dum trahimus, dum inter homines sumus, colamus humanitatem* (III, 43), e sono proprio queste parole, che invitano a “coltivare l’umanità, finché siamo vivi, finché siamo tra gli uomini”, a suggerire il titolo dell’importante e profondo saggio della studiosa statunitense.

Nussbaum osserva che i dibattiti contemporanei relativi ai programmi universitari americani trasmettono di frequente la sensazione che il progetto di rendere “multiculturale” l’educazione sia una sorta di nuova moda, priva di antecedenti nelle tradizioni educative, mentre si tratta di una pratica ben conosciuta nel mondo antico, come ci è testimoniato, nella stessa Grecia del V secolo, dagli interessi etnografici di Erodoto, o dalla riflessione sulle origini delle norme morali, da cui scaturisce il pensiero socratico.

In Europa, il tema del rapporto tra mondo classico e globalizzazione è stato esaminato con

un'ottica diversa, fino ad ora meno preoccupata dei profili didattici e formativi, e più attenta agli aspetti 'storici' del problema: si colloca in questa prospettiva il corposo saggio di Paul Veyne: *L'impero greco-romano. Le radici del mondo globale*. Secondo lo studioso, vi sono alcune importanti ragioni, per le quali all'Impero di Roma, che si estendeva su una superficie pari a cinque milioni di chilometri quadrati, oggi occupata da trenta nazioni diverse, deve essere assegnato il nome di greco-romano, riconoscendo apertamente il contributo decisivo della civiltà ellenica. La lingua in uso nella metà occidentale dell'Impero era il latino, mentre nell'area del Mediterraneo e del Vicino Oriente si parlava greco; ma la stessa cultura materiale di Roma è nata da un processo di assimilazione di quella civiltà ellenica, che, dall'Afghanistan al Marocco, era la vera "cultura globale". Quando i Romani conquistarono l'Occidente, nel corso degli ultimi due secoli prima di Cristo, di fatto lo "ellenizzarono": la Gallia romana, ad es., venne ricoperta di monumenti in stile corinzio e nelle scuole delle città si insegnavano la retorica e la filosofia, greche nel nome e nei contenuti. Ma, più in generale, buona parte dell'esperienza che noi abbiamo della Grecia passa attraverso Roma e il modo proprio dei Romani di rappresentare la cultura greca.

Lo studioso si propone di definire quale fu l'atteggiamento dei Greci di fronte al dominio romano: hanno finito per considerare i Romani loro compatrioti, o hanno conservato, al contrario, una nazionalità greca? Veyne usa consapevolmente il termine "nazionalità", per riferirsi a quel legame che unisce gli individui a una particolare identità, e rifiuta invece il termine "nazionalismo", che identifica con il movimento sorto nel XIX secolo, che pone a fondamento di ogni formazione politica il concetto di identità etnica. Analizzando le molte e differenti attitudini che, pur sembrando contraddittorie, convissero e rimasero inalterate per cinque secoli, lo studioso distingue tra l'assuefazione dell'Oriente greco al potere romano e la sua "refrattarietà" alla romanizzazione. Ne sono testimoni, a partire dal IV secolo d. C., oratori – per i quali il passato della Grecia era diventato il riferimento permanente, che si imponeva loro "come un'ossessione" –, storici, scrittori come gli autori dei romanzi, il cui intrigo è situato nella Grecia indipendente dei secoli classici, intellettuali, come Elio Aristide, che nel suo celebre discorso *In gloria di Roma* distingue tra il sentimento identitario dei Greci, e il loro interesse di "collaboratori", ponendo sempre due nazioni a diretto confronto: "noi", Greci, e "voi" Romani, stranieri e padroni. Risulta evidente al Veyne l'audacia di questo testo, che era agli antipodi della lusinga e della sottomissione, perché spiegare che i sudditi dovevano obbedire a Roma nel loro proprio interesse sottintendeva una obbedienza condizionata, e non un atto di lealtà. Analogamente, Libanio scongiurava l'imperatore Giuliano di non dimenticare di essere greco, come il popolo su cui comandava: nessuno scrittore africano o gallico avrebbe usato un simile linguaggio, perché avrebbe sentito i propri modelli politici o i propri riferimenti culturali come autenticamente "romani". Insomma, i Greci hanno conservato sempre, sotto l'Impero, il sentimento della loro "differenza": per dare a questo sentimento una soddisfazione e un esito cerimoniale l'imperatore Adriano, agendo da scaltro politico più che da esteta, aveva istituito il Panellenio, l'assemblea di tutti i Greci dal Ponto alla Cirenaica. Ben diverso è quanto è accaduto nel XIX secolo in Europa centrale – scrive il Veyne – dove le nazionalità si (re)inventavano (ri)scoprendo il loro passato, pubblicando i vecchi monumenti della loro lingua e della loro storia: i Greci non si sono dovuti "dare un'identità", perché l'avevano da tempo; in questi termini l'Impero di Roma fu un impero a più anime, percorso da problemi e inquietudini non dissimili da quelli che travagliano la nostra epoca.

Lo stesso imperatore Adriano, che nella sua esperienza esistenziale fonde la cultura greca e quella romana, costituisce l'ideale punto di arrivo e l'ultimo limite fonologico del percorso delineato da Lane Fox nella sua *Storia epica di Grecia e Roma*, intesa a rileggere dieci secoli di civiltà antica attraverso le biografie dei suoi protagonisti. Il libro adotta una scansione narrativa e cronologica, che privilegia le grandi città rispetto alle zone marginali dell'impero, raccontando le

“mutevoli relazioni di potere” tra le importanti personalità che hanno segnato la storia greca e romana. L’opera di Lane Fox documenta l’approccio che la tradizione storiografica inglese, di cui l’autore, che insegna a Oxford, è importante esponente, riserva alla storia antica. Si tratta di un approccio diverso, se non opposto, rispetto a quello adottato da Veyne e dalla scuola francese: lo testimoniano le categorie del “globale”, privilegiata da Veyne, e quella del “classico”, cardine della *Storia* di Lane Fox. Ma, al di là di metodi e approcci diversi, entrambi gli studiosi si propongono di mettere a punto un’interpretazione unitaria e coerente di una plurisecolare vicenda storica, che si rivela capace di rispondere ai bisogni e agli orizzonti di un mondo globalizzato; su questo mondo Greci e Romani hanno impresso un’impronta decisiva che non riguarda solo i cultori della classicità, ma innerva anche il linguaggio della politica e dell’attualità.

Il saggio di Yves Albert Dauge, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, è inteso invece a definire la concezione romana della barbarie e della civilizzazione, attraverso l’analisi dei principi ideologici sottesi sia alla dimensione ‘storica’ di Roma, come centro dell’Impero, sia alla sua dimensione ‘universale’, come origine della civiltà europea. Essendo stati essi stessi “barbari”, i Romani hanno saputo separare la *barbaria* da un singolo popolo o una particolare razza, per farne il polo negativo di un sistema di pensiero, alla cui estremità positiva è collocato il concetto di *humanitas*. La nozione di barbarie non è presente solo in riferimento alle *gentes externae*, ma viene ‘interiorizzata’ e problematizzata, assumendo nuove valenze: “negatività”, “irrazionalità”, *feritas*, *ferocia*, *furor*, *discordia*, *vanitas*. Ognuna di queste parole viene preferibilmente associata a un tipo particolare di ‘gente barbara’ – Galli, Traci, Germani, Sciti, Egizi, Numidi... – ma, considerate insieme, esse costituiscono un vero e proprio “controtipo” della romanità; vi si oppone l’*humanitas*, che si può realizzare solo entro l’universo romano, ma alla quale possono accedere anche coloro che non sono nati romani. Viene messo in luce, in questi termini, il carattere elaborato e ‘astratto’ del pensiero etico romano, l’istanza universalistica che lo anima, e la forza di attrazione che ne spiega la lunga permanenza al centro della riflessione giuridica e filosofica.

Sul filo del rapporto tra cultura e barbarie, il latinista Luca Canali ha recentemente pubblicato un saggio, dal titolo emblematico: *Fermare Attila*. La tradizione classica come antidoto alla barbarie. Intervenendo nel dibattito che sta accompagnando la forte diffusione dello studio del latino negli Stati Uniti e in Inghilterra, diversamente da quanto accade in Italia, lo studioso affronta il tema della insostituibilità della tradizione culturale e letteraria classica. *Fermare Attila* è un’esortazione a sbarrare il passo ai distruttori di civiltà, quale fu Attila: non si tratta però di persone estranee al nostro contesto culturale, provenienti da altri paesi. Oggi “Attila” siamo noi italiani, europei e occidentali, quando mettiamo da parte la tradizione classica, unica risorsa contro i mali che affliggono la nostra cultura: “il mercato cinico e selvaggio; la pubblicità urlata; la televisione frenetica, violenta e gesticolante; la dismisura dei consumi; le menzogne propagandistiche e i luoghi comuni della politica”. Contro questa barbarie dilagante l’idea di “mettere in salvo e divulgare testi classici e sfondi storico-culturali che rischiano di essere accantonati nelle scuole e nelle università”, frequentando il mondo classico come mezzo per allargare la mente e accogliere la diversità. Roma “dominatrice delle genti”, potenza imperialistica e aggressiva, ebbe anche la vocazione, o la saggezza, di aprirsi agli influssi culturali dei popoli assoggettati. Perché “Roma non si vergognava di essere multietnica”: a parte Appio Claudio, Pomponio Attico e Giulio Cesare, nessuno dei grandi intellettuali e politici latini era nato a Roma. Livio Andronico era di Taranto, Virgilio mantovano, Catullo veronese... Per non parlare del gallo Cecilio Stazio, del cartaginese Terenzio, degli spagnoli Seneca e Quintiliano, dell’algerino Apuleio: ci offrono loro, attraverso la sapiente mediazione di Canali, la visione di un “classico” che non deve essere iconizzato come un immobile sistema di valori, ma come centro di una ricerca che documenti la varietà e la complessità dell’esperienza storica, da cui ha avuto origine l’Europa moderna.

Lungo questa linea di ricerca, che si apre a significative applicazioni didattiche, un interessante contributo è offerto da Anna Beltrametti: *Mediterraneo polifonico: xenoï prima che barbaroi*. Rappresentazioni greche del Mediterraneo antico. La studiosa si propone di mettere in risalto “come il Mediterraneo, il mare interno degli antichi, che ora viene presentato come teatro del grande scontro di civiltà, fosse descritto dai Greci, principalmente, come via di contatti, incroci, scambi di merci, di lingue, di

pareri e di voci, di donne. Come, in altri termini, i Greci si rappresentassero il Mediterraneo ... solcato da rotte antichissime, via di comunicazione e non di divisione tra popoli alla lontana imparentati tra loro, scenario di forme di reciprocità di lunga durata, di matrimoni e di ospitalità che, occasionalmente, erano degenerare e potevano degenerare in ostilità". Il vocabolo "polifonico" che compare nel titolo vale dunque a evocare, "in tempi di revisionismo genealogico", un'antica concertazione di suoni e, per estensione, di culture, in diretta opposizione al significato etimologico di *barbaros*. Il termine, chiaramente onomatopoeico con decisa pertinenza linguistica, in greco antico è attestato soprattutto come qualificativo dei nomi *phoné*, suono o voce, e *glossa*, lingua. Appare dunque coniato per cogliere o, meglio, per riprodurre gli strani suoni e le cacofonie che le lingue non greche avevano per l'orecchio greco tutte le volte che lo incontravano. È noto che Omero non impiega il termine *barbaros/oi* né i suoi composti, se si esclude quel contesto, ritenuto interpolato, di *Illiade* II 867, dove ricorre una rassegna delle truppe troiane direttamente annessa (vv. 780-877) al controverso catalogo delle navi greche (vv. 484-779), in cui sono definiti *barbaróphonoí* i Cari di Asia Minore. I due poemi omerici presentano invece numerose occorrenze del termine *xenos*, dei suoi derivati e dei suoi composti. Secondo la studiosa, *xenos* potrebbe essere considerata una parola chiave dei poemi a sottolineare il rapporto di reciprocità che sottende i racconti delle battaglie iliadiche e delle avventure che costellano il *nostos* di Odisseo. *Xenos* dunque, invece che *barbaros*, è la parola con cui i Greci marcano l'epopea di quello che poi è stato riconosciuto e indicato come il primo, archetipico, scontro di civiltà tra Occidente, Grecia, e Oriente, Troia. *Xenos* per noi, nelle nostre traduzioni, vale "straniero" o "ospite", a seconda dei contesti. Per correttezza bisognerebbe ricordare – osserva la Beltrametti – che la parola definisce un vincolo di forte tenuta, il patto di ospitalità, che gli antichi stabilivano tra persone e gruppi non legati tra loro da parentela né da continuità-contiguità territoriale, e che sancivano sul piano delle istituzioni con scambi di doni implicanti obblighi precisi non solo per i contraenti, ma anche per i discendenti del loro *genos*. Emile Benveniste inserisce il termine greco *xenos* nella serie funzionale che comprende il latino *hostis* con il suo composto *hospes* (**hosti-potis*, il "signore dell'ospitalità") e il suo corrispondente germanico *gast*: il composto *hospes* avrebbe potenziato e poi sostituito l'originario *hostis* dal momento in cui il termine di base sarebbe passato a designare non più la relazione di scambio, ma quella di esclusione e di ostilità, dunque "il nemico", con uno slittamento semantico parallelo a quello di *xenos*, prima nome dell'ospite e poi dello straniero. Analizzando le occorrenze dei vocaboli *barbaros* e *xenos* nella tradizione letteraria, la studiosa perviene alla conclusione che la nozione di barbaro, che affiora e si precisa nella cultura greca, specialmente ateniese, dopo la seconda e definitiva vittoria sui Persiani, è meno legata alle conoscenze etnografiche ed è correlata invece al progetto politico, di città e di uomo, che Pericle aveva promosso nella *pentecontaetia*, nei cinquant'anni che intercorrono tra la costituzione della lega e i prodromi della guerra del Peloponneso. In altre parole, il termine *barbaros/barbaroi*, sostantivato e divenuto nome, nei suoi contesti più antichi e celebri – la drammaturgia eschilea e le *Storie* di Erodoto – assume connotazioni principalmente politiche e discrimina non più, sul piano linguistico, i non parlanti greco, bensì, sul piano culturale, coloro che ancora vivono secondo modelli di organizzazione sociale e forme di potere più tradizionali, legate alla monarchia, al diritto dinastico, ai casati. Barbari sono coloro che non hanno la *polis* come organismo complesso di riferimento, ma il potere personale di un sovrano, le leggi del sangue e le parentele più o meno allargate.

"Non è privo di conseguenze riconoscere la nozione storica di barbaro come costruito politico invece che etnografico e dunque più rispondente alla nozione di nemico o di arcaico che di diverso o, addirittura, di altro", osserva la studiosa: non sono le differenze etniche, somatiche e culturali, a "fare il barbaro" e a provocare gli scontri di civiltà, ma sono gli antagonismi storici a esasperare le differenze etniche fino alla costruzione del barbaro e della barbarie. La Beltrametti conclude il suo

intervento osservando, a proposito delle difese promosse a salvaguardia del nostro passato classico: “In tempi di ferventi riflessioni sul classico e sui ricorrenti classicismi ...dovremmo forse fare maggiore attenzione alla qualità di queste difese accorate. Meno spesso sono richiami alla continuità dell’approfondimento conoscitivo (che tuttavia si mantiene nella severità dei migliori studi di antichistica, filologici, archeologici e storici propriamente detti), più spesso sono appelli identitari spaventati, o esaltati, a non disperdere il ramo nobile delle “nostre radici”, i fondamenti del nostro pensiero. ...Dai Greci abbiamo imparato (avremmo dovuto imparare) a rispettare il *barbaros* inteso in senso etimologico, dunque colui che parla un’altra lingua e ha altri costumi, ma anche e al contempo, forse meglio, abbiamo appreso a barbarizzare il nemico, a rappresentarlo come straniero irriducibile e a raccontare i conflitti storici, contingenti, come scontri inevitabili di civiltà tra loro incompatibili.”

Il libro di P. Voisin, *Il faut reconstruire Carthage. Méditerranée plurielle et langues anciennes* mette in relazione due ‘fatti’ tra loro apparentemente molto lontani: la crisi dell’insegnamento delle lingue classiche e i problemi posti dall’immigrazione, messi in drammatico rilievo, negli ultimi mesi del 2005, dalla ribellione delle *banlieues* parigine, vittime di una violenta “malattia identitaria”. Il rapporto tra questi dati è legato alla convinzione dell’A., per il quale la Scuola del futuro potrà promuovere la rifondazione della didattica delle lingue classiche e nel contempo lavorare alla convergenza delle diverse tradizioni: l’insegnamento ‘laico’ della comune origine delle varie culture del Mediterraneo pone infatti riparo alle rotture inferte loro dalla storia, perché l’antichità, nella sua dimensione storica, filosofica, artistica e letteraria, precede le derive religiose e nazionalistiche legate alla storia moderna. “Tradizione non è sinonimo di immobilismo”, scrive Voisin, mettendo a fuoco il suo progetto: “ricostruire” il Mediterraneo come spazio destinato ad essere il cuore pulsante dell’Europa, “rifondare” l’antichità nella sua dimensione interculturale, e infine “reinventare” l’esercizio della traduzione come vettore di reciproca comprensione tra persone i cui lontani antenati hanno condiviso pratiche culturali e atteggiamenti esistenziali.

Mi sembra che questa prospettiva costituisca la più efficace risposta al tema del ruolo del classico nella società multiculturale: studiare i classici significa occuparsi di una cultura che era di per sé già occupata a riflettere, dibattere e studiare sia se stessa sia cosa vuol dire “essere” una cultura. Come è stato messo in rilievo, così fanno i Greci allorquando si interrogano sulla natura delle usanze dei popoli vicini, così fanno gli storici romani quando descrivono la cultura dei popoli conquistati, impegnandosi – Greci e Romani – anche se talvolta in maniera implicita, a definire contemporaneamente la natura della propria cultura e del proprio sistema di valori.

“I Greci non pensarono mai di fondare l’Occidente, ma al contrario esplorarono con viva ansia di scoperta l’Oriente e l’Egitto, cercandovi miti, e merci, e saggezza”. In questo orizzonte dilatato, dalle coste del Mar Nero a quelle della Spagna, dalla Sicilia all’India, diedero vita a un’infinita varietà di culture locali. Anche nell’immensa compagine dell’impero romano si può certo riconoscere un antico esperimento di “globalizzazione”, fondato sull’equilibrio sempre dinamico tra la ricerca di elementi comuni – il diritto, la rete delle strade, la diffusione del commercio, l’esercito, la lingua e il mondo delle immagini – e la convivenza di una enorme pluralità di culture. Questo mondo antico, che si valse di un fitto reticolo di comunicazioni, con amplissime e vitali zone di transizione, come l’Africa settentrionale romanizzata, la Spagna e la Sicilia islamizzate, può offrirci oggi una definizione di “identità culturale” non isolazionista, ma aperta alla complementarità, incentrata non sull’esclusione o sulla separazione etnica, ma su principi di reciproca e feconda inclusione.

Occorre riflettere sul fatto che l’identità dell’Europa risiede proprio nella capacità di aver elaborato regole comuni per gestire la diversità. Osserva Tzvetan Todorov, nel suo ultimo saggio, che relativismo e universalismo vanno costantemente articolati: siamo diversi, ma siamo anche tutti umani. Come ci hanno insegnato gli Illuministi, dobbiamo riconoscere l’universalità della condizione umana, e al contempo la varietà delle differenze culturali. Ma, dal punto di vista sociale e politico, più che occuparsi delle identità, occorre affrontare le situazioni specifiche. Le identità non sono barbariche, le situazioni invece sì: quando ci troviamo di fronte ai crimini d’onore, alle punizioni fisiche, all’escissione, occorre fare appello alla legge; occorre esigere il rispetto delle norme che vigono a garanzia delle persone, ma leggi e culture vanno separate. “Anche se in Occidente viviamo in nazioni che tendenzialmente hanno sempre fatto coincidere lo

Stato con la cultura – sostiene Todorov – dobbiamo imparare ad accettare le culture degli altri senza paura”.

La questione dell’eredità culturale del mondo classico contiene al suo interno il problema della sua trasmissione, delle condizioni e della natura del suo uso: come possiamo riappropriarci di questa eredità – conflittuale o condivisa, esaltata o rifiutata, riconosciuta o negata – alla luce della storia, dei suoi drammi, dei suoi scontri, nell’unità e nella diversità delle culture e delle civiltà che si sono affrontate e reciprocamente nutrite? Dobbiamo riflettere su come mettere a frutto l’eredità del mondo antico per ripensare il nostro rapporto con l’alterità, modificare le nostre rappresentazioni, liberarci dal determinismo del passato, fecondando nuovi immaginari, e reinventando l’avvenire.

Al di là delle dichiarazioni di principio, operatori e docenti hanno bisogno di sviluppare idee e progetti per coinvolgere i loro studenti nella acquisizione dei concetti chiave della convivenza fra diversità. Conoscere le basi storiche e antropologiche dei concetti di identità, riflettere su singoli eventi e documenti per conoscere e comprendere le culture diverse, è certamente un buon punto di partenza al fine di diffondere contenuti e attività nella scuola e nel tessuto sociale in cui essa opera.

Di questi percorsi le pagine seguenti proporranno un esempio, un ‘esercizio di conoscenza’, relativo al tema del velo femminile.

Esercizi di conoscenza

Il velo femminile tra ieri e oggi

Un argomento particolarmente problematico, intriso di aspetti politici e sociali, è costituito dal velo femminile: intorno a questo tema si sono consumati, dall’una e l’altra parte, mille episodi di tolleranza difficile, si sono versati fiumi di inchiostro, e spesi infiniti dibattiti e *talk show*. Il velo è entrato da protagonista nella politica, nel diritto, nelle cronache quotidiane, per via di donne che non vogliono dimettere un simbolo irrinunciabile di fedeltà e appartenenza, o, all’opposto, non possono tollerare un segno di atavica soggezione, ricavando spesso, dal loro rifiuto, conseguenze severe.

Chador, *burqa* o altro che sia, il velo sembra assunto a sipario, barriera, divisorio – lieve e granitico insieme – fra due civiltà: quella occidentale, caratterizzata dalla esibizione, dall’ostentazione e dallo sfruttamento, anche visivo, del corpo, soprattutto femminile; e quella islamica che impone, all’opposto, la sua copertura e occultamento.

In un saggio, apparso a Parigi nel 1995, due sociologi – Chahla Chafiq e Farad Khosrokhavar – hanno suggerito una distinzione delle società mediterranee in due aree: la civiltà dello svelamento, chiamata *Revealed Civilization* (“*Civilisation de l’ouvert*”), e la civiltà della copertura, *Covered Civilization* (“*Civilisation de la couverture*”): nella prima, la società dello sguardo aperto, l’esposizione del corpo è vista come un valore positivo, anche per ragioni pubblicitarie e legate alla moda, e il linguaggio del corpo sottolinea ed enfatizza la sua accessibilità allo sguardo altrui; nella

seconda, la civiltà della copertura, il corpo – in particolare, ma non esclusivamente, quello femminile – viene coperto, all'insegna di una forte limitazione dei rapporti uomo-donna nei luoghi pubblici.

E tuttavia anche questo velo divisorio fra mondi e religioni, di fronte al vaglio della storia, si rivela leggero, si solleva presto su una scena più mossa e composita, in cui le civiltà del Mediterraneo, che l'attualità contemporanea sembra dividere, mostrano non pochi tratti e radici comuni.

Nelle pagine seguenti, viene proposto un percorso tematico, inteso a suggerire confluenze e confronti tra il mondo antico e quello contemporaneo, articolato attorno a una selezione di passi, prevalentemente letterari, greci e latini, che ci documentano una diffusa presenza del velo nel mondo classico. Il tentativo è quello di delineare uno spazio di riflessione, davanti al quale si apre un territorio ancora da percorrere, esplorare, riempire.

In un libro recente, dedicato all'abbigliamento della donna greca, Lloyd Llewellyn-Jones ha lamentato la scarsa attenzione prestata dai classicisti a questo tema, osservando: "It is possible that the veil is too closely bound up in the notion of Islamization and it is too acutely perceived as a restrictive garment for women – too political in other words – to be conceived of as an appropriate attribute of the classical world, especially for the democratic Greeks". Lo studioso precisa che il riconoscimento dell'usanza del velo femminile, e della ideologia maschile sottesa a questa tradizione, potrebbe forse esporre l'Occidente al pericolo di dover classificare i Greci stessi come esempio di un mondo "altro".

Accanto a probabili ragioni di tipo ideologico va però sottolineata la difficoltà di ricostruire la vita concreta delle donne nel mondo greco-romano: possediamo solo frammenti di una civiltà irrimediabilmente perduta, della quale con fatica cerchiamo di ricomporre le strutture implicite che la organizzavano, il sistema dei valori che erano connessi a identità personali, credenze religiose, tradizioni di comunità e classi sociali.

Un problema che emerge nettamente è relativo all'aspetto terminologico: con la parola italiana "velo" si intende infatti, in senso proprio, un "tessuto molto leggero" e una "guarnizione di abiti femminili", usata anche "per aggiungere mistero al viso così schermato".

La parola, che spesso è associata all'uso femminile in occasione di cerimonie – soprattutto nell'ambito del rito matrimoniale – può riferirsi dunque sia alla copertura della testa che del viso, ma non dà ragione della complessità degli stili e delle abitudini connesse al velo nelle società arcaiche e in quelle non occidentali. Presso queste, infatti, il velo è talvolta un lungo e ampio panno, che copre la testa, e si avvolge in alcuni casi anche attorno al viso; altre volte invece è un panno che copre la faccia, lasciando scoperti solo gli occhi, e viene indossato insieme al tessuto che riveste il capo: ovviamente, le diverse fogge si riferiscono a diverse tradizioni e ideologie sociali.

È importante ricordare, a questo proposito, che, per indicare il velo femminile, la lingua araba offre una pluralità di voci che rimandano a diversi luoghi, ma anche a diverse età della donna, e addirittura a diverse occasioni: in Iran, Iraq, Afghanistan e in Libano si usano veli lunghi, come il *burqa* e il *chador*, mentre altrove si usa soprattutto l'*hijab*, un velo corto che copre solo la testa.

Anche in riferimento alla donna greca, la lessicografia registra un numero molto alto di lemmi relativi all'abbigliamento e all'uso del velo, ma per molti di questi non si sa esattamente a cosa corrispondono: ἑπίβλημα e περίβλημα, con altre parole ad esse etimologicamente connesse, indicano genericamente una "copertura" o una "veste che avvolge il corpo"; ἀμπεχόνη rimanda a una veste particolarmente sottile e costosa, mentre ἐπίκρανον indica più specificamente una "benda" indossata attorno alla testa e μαφόρτης è usato in riferimento a un ampio "mantello".

Tra i vari vocaboli ve ne sono tre, particolarmente significativi per la frequenza delle occorrenze e l'ampiezza del campo semantico ad essi sotteso, che si apre a comprendere importanti

usi metaforici: κρήδεμνον, καλύπτρα e κάλυμμα. Gli ultimi due termini sono correlati al verbo καλύπτω, che dal punto di vista etimologico rimanda all'idea di "celare" (ie. *cel-; cfr. lat. celo), idea presente peraltro anche nel campo semantico del vocabolo italiano "velo".

Il termine κρήδεμνον, formato da κάρα, "capo", "testa", e δέω, "legare", evoca un velo portato sul capo e ricorre in una splendida immagine omerica, nella quale i veli di una donna casta sono paragonati alle mura inviolabili di una città.

Nell'*Iliade*, Achille, in un accorato discorso a Patroclo, al quale ha appena consegnato le sue armi, invoca Zeus, Atena e Apollo, esprimendo un desiderio irrealizzabile: "Oh se nessuno dei Teucridi, quanti sono, sfuggisse alla morte, e nessuno degli Achei: noi due soli, scampati alla strage, noi due soli potremmo sciogliere i sacri veli di Troia!". Così l'eroe paragona Troia, città inviolata fino a quel giorno, a una prigioniera alla quale, vincitore, strapperà a forza il velo:

αἶ γὰρ Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἄπολλον
μήτέ τις οὖν Τρώων θάνατον φύγοι ὄσσοι ἔασι,
μήτέ τις Ἀργείων, νῶϊν δ' ἐκδῦμεν ὄλεθρον,
ὄφρ' οἷοι Τροίης ἱερὰ κρήδεμνα λύωμεν.

L'immagine ritorna nell'*Odissea* – ed è un dato rilevante l'uso della stessa metafora in entrambi i testi – pronunciata da Odisseo: ringraziando la dea Atena, che lo ha esortato a trovare il modo più adatto per liberarsi dei Proci, l'eroe implora il suo aiuto per compiere la vendetta, infondendogli forza e furore, "come quando sciogliemmo gli splendidi veli di Troia":

ἀλλ' ἄγε μήτιν ὕφηνον, ὅπως ἀποτίσομαι αὐτούς:
πὰρ δέ μοι αὐτὴ στήθι, μένος πολυθαρσῆς ἐνεῖσα,
οἷον ὅτε Τροίης λύομεν λιπαρὰ κρήδεμνα.

La inviolabilità di una città è così simbolicamente assimilata alla castità di una donna: in entrambi i casi è l'integrità del "velo" – tessuto o bastione – a rappresentarne la garanzia, e i guerrieri ne possono essere sia i protettori che gli assalitori.

La metafora è particolarmente significativa anche perché, nel mondo dell'epica omerica, saccheggio dei beni conquistati e violenza inferta alle donne dei nemici individuano due azioni belliche di fatto contemporanee. Questa sincronia si rileva anche al livello del racconto: nel momento in cui Troia perde la sua inviolabilità, con l'uccisione di Ettore, le due troiane più illustri, Ecuba e Andromaca, tolgono il velo, prefigurando la caduta della città, in chiara corrispondenza con il disonore patito dai resti dell'eroe vinto.

Ecuba, vedendo il corpo straziato del figlio, la cui testa "era tutta coperta di polvere", si strappò i capelli, "gettò via lo splendido velo, lontano", scoppiando in violenti singhiozzi:

ὥς τοῦ μὲν κεκόνιτο κάρη ἅπαν: ἦ δέ νυ μήτηρ
τίλλε κόμην, ἀπὸ δὲ λιπαρὴν ἔρριψε καλύπτρην
τηλόσε, κώκυσεν δὲ μάλα μέγα παῖδ' ἐσιδοῦσα.

Nel momento in cui Andromaca vide dal bastione il corpo di Ettore trascinato dai cavalli

veloci, “senza pietà”, verso le navi degli Achei, “una notte cupa le scese sugli occhi”, cadde all’indietro, priva di sensi: gettò via dal capo “le fasce splendenti, il diadema, la rete che le legava i capelli, il nastro intrecciato, e il velo, che le aveva donato l’aurea Afrodite nel giorno in cui Ettore dall’elmo lucente l’aveva portata via dalla casa di Eezione, offrendo per lei doni infiniti”:

τὴν δὲ κατ’ ὀφθαλμῶν ἐρεβεννὴ νύξ ἐκάλυπεν,
ἤριπε δ’ ἐξοπίσω, ἀπὸ δὲ ψυχὴν ἐκάπτυσσε.
τῆλε δ’ ἀπὸ κρατὸς βάλε δέσματα σιγαλόεντα,
ἄμπυκα κεκρύφαλον τε ἰδὲ πλεκτὴν ἀναδέσμη
κρήδεμνόν θ’, ὃ ρά οἱ δῶκε χρυσεῖ Ἀφροδίτῃ
ἥματι τῷ ὅτε μιν κορυθαίολος ἠγάγεθ’ Ἴκτωρ
ἐκ δόμου Ἡετίωνος, ἐπεὶ πόρε μυρία ἔδνα.

Il riferimento al velo nuziale di Andromaca sottolinea il carattere drammatico e nel contempo simbolico dell’episodio: una notte di tenebra e di dolore l’avvolge, sostituendo il velo splendente; cade a terra il velo che fino a quel momento era stato il segno visibile del suo *status* di sposa e di donna rispettata: ora, senza Ettore, Andromaca è alla mercé dei Greci assalitori.

I passi omerici rimandano così a tutti i contesti nei quali il gesto di prendere o levare il velo assume un valore simbolico ed espressivo, divenendo un gesto ‘pubblico’, destinato a veicolare messaggi e a sollecitare emozioni.

Questi contesti, ai quali si riferiscono anche le successive occorrenze dei vocaboli relativi al velo femminile, possono essere identificati con tre particolari situazioni, distinte ma tra loro correlate: la definizione dello *status* e della dignità personale della donna, l’espressione gestuale di sentimenti di dolore, di lutto, ma anche di rabbia e di vergogna, l’individuazione di alcune azioni rituali inerenti alla cerimonia del matrimonio.

In alcune testimonianze non è facile individuare la presenza preponderante dell’uno o dell’altro contesto, perché essi concorrono spesso insieme a mettere in evidenza la forza simbolica del gesto femminile: si legga il passo dell’*Iliade*, in cui Elena, sollecitata da Afrodite, che le ispira “uno struggente rimpianto del suo precedente marito, della città e dei suoi genitori”, indossa in fretta “un velo di splendente tessuto”, esce dalla sua camera, e “versando lacrime” si reca sulle mura di Troia, accompagnata dalle ancelle:

ὣς εἰποῦσα θεὰ γλυκὺν ἴμερον ἔμβαλε θυμῷ
ἀνδρὸς τε προτέρου καὶ ἄστεος ἠδὲ τοκῆων:
αὐτίκα δ’ ἀργεννῆσι καλυψαμένη ὀθόνησιν
ὄρματ’ ἐκ θαλάμοιο τέρεν κατὰ δάκρυ χέουσα
οὐκ οἶη, ἅμα τῆ γε καὶ ἀμφίπολοι δὺ’ ἔποντο,
Αἴθρη Πιτθῆος θυγάτηρ, Κλυμένη τε βοῶπις:
αἴψα δ’ ἔπειθ’ ἴκανον ὅθι Σκαιαὶ πύλαι ἦσαν.

Il velo, nel quale Elena “si nasconde” (cfr. *καλυψαμένη*), rimanda al senso di vergogna che la donna prova ripensando alla casa e alla città, che ha abbandonato, e, contemporaneamente, cela le sue lacrime, in qualche modo ‘separandola’ da quanti la circondano; inoltre, quando Elena entra in

uno spazio pubblico e lascia la sua camera da letto, il velo, insieme alla presenza delle ancelle che l'accompagnano, esprime, in ossequio alle regole sociali, la rispettabilità e lo *status* di cui gode a Troia.

Il gesto di velare e svelare è sempre, nei testi antichi, un elemento di grande emozione visiva e simbolica: nelle opere tragiche, e nell'iconografia vascolare che spesso ne dipende, le figure velate hanno un rilievo significativo, di cui conserva traccia anche la citazione di natura parodica o la trattatistica.

Nelle *Rane* Aristofane ironizza sulla frequenza con la quale Eschilo mette in scena figure velate, che non parlano, come Achille o Niobe, che, avvolti in un velo e seduti, non mostrano il volto, e non bofonchiano parola, “una facciata di tragedia”, mentre lo spettatore sta seduto “ad aspettare che Niobe dica qualcosa, e il dramma va avanti”:

πρότιστα μὲν γὰρ ἓνα τιν' ἄν καθῖσεν ἐγκαλύψας,
Ἀχιλλέα τιν' ἢ Νιόβην, τὸ πρόσωπον οὐχὶ δεικνύς,
πρόσχημα τῆς τραγωδίας, γρύζοντας οὐδὲ τουτί...

... ὑπ' ἀλαζονείας, ἴν' ὁ θεατῆς προσδοκῶν καθοῖτο,
ὀπόθ' ἢ Νιόβη τι φθέγγεται: τὸ δρᾶμα δ' ἄν διήει.

L'attore velato, dunque, restava muto sulla scena: nella convenzione drammatica greca il gesto del velarsi corrisponde al silenzio, del quale il velo diventa il più netto significante espressivo. Il *pathos* di Achille o quello di Niobe per la morte dei figli non sopporta le parole, e il personaggio si chiude alla comunicazione verbale: in questo caso il velo non è destinato a coprire, ma al contrario ‘rivela’ il grado estremo del dolore tragico, come l'espressione πρόσχημα τῆς τραγωδίας sembra, sia pure ironicamente, voler indicare.

Un altro esempio significativo è offerto da una testimonianza di Quintiliano, a proposito di un quadro raffigurante il sacrificio di Ifigenia: il pittore Timante – scrive nell'*Institutio oratoria* – sapeva declinare il dolore secondo tutti i suoi schemi e gradi; ma giunto a rappresentare Agamennone, che assiste al sacrificio della figlia, “dopo aver dipinto un'espressione di tristezza sul volto di Calcante, e una ancora più intensa su quello di Ulisse, avendo poi dato a Menelao un tratto di angoscia dolorosa, che rappresentava il culmine della capacità di espressione emotiva della sua arte, non riuscì a dipingere il volto del padre e preferì velarlo, lasciando che fosse lo spettatore a immaginare il suo tormento”:

ut fecit Timanthes, opinor, Cythnius in ea tabula, qua Coloten Teium vicit. Nam cum in Iphigeniae immolatione pinxisset tristem Calchantem, tristiozem Vlixem, addidisset Menelao, quem summum poterat ars efficere, maerorem, consumptis adfectibus, non reperiens, quo digne modo patris vultum posset exprimere, velavit eius caput et suo cuique animo dedit aestimandum.

Secondo un'interpretazione già formulata nel Cinquecento, l'aneddoto si era probabilmente sviluppato a partire da quattro versi dell'*Ifigenia in Aulide* di Euripide, nei quali il poeta descrive Agamennone, che pianse, vedendo la figlia condotta verso il bosco, al sacrificio, e poi di nuovo, “volgendo altrove il capo, coprendosi gli occhi con il peplo, scoppiò in lacrime”:

... ὡς δ' ἔσειδεν Ἀγαμέμνων ἄναξ
ἐπὶ σφαγᾶς στείχουσιν εἰς ἄλλος κόρην,
ἀνεστέναξε, κάμπαλιν στρέψας κάρη

δάκρυε, πρόσθεν ὀμμάτων πέπλον προθείς.

Il testo più significativo per la connessione tra il velo e il personaggio tragico è costituito dall'*Ippolito* di Euripide: è noto che la versione a noi giunta della tragedia euripidea fu rimaneggiata dallo stesso autore. Le fonti antiche riportano la notizia che il poeta fu costretto a cambiare la stesura originale del dramma, in cui Fedra confessava direttamente al figliastro il suo amore, perché il pubblico accolse in maniera sfavorevole la rappresentazione dell'eroina in una chiave così sfrontata e immorale. Questa versione originale portava il titolo di Ἰππολύτος καλυπτόμενος, *Ippolito velato*: in essa infatti, Ippolito, il casto cacciatore devoto ad Artemide, reagiva alla dichiarazione di Fedra velandosi il capo e restando in silenzio, con un'espressione simbolica di reticenza e di pudore. Nella versione rimaneggiata è Fedra a chiedere – invano – alla Nutrice che le venga posto un velo sugli occhi. Una seconda volta la donna chiede metaforicamente il velo, quando implora le donne del coro di “tacere e coprire con il silenzio quello che hanno udito”; infine, si allontana dalla scena, velata, per andare a suicidarsi.

Il tema del dolore e del lutto è associato al vocabolo κάλυμμα, al quale si accompagna spesso l'indicazione del colore nero o scuro: cfr. il passo in cui Teti, piangendo il figlio che è tornato a combattere sotto le mura di Troia, dove troverà la morte, “indossa un velo plumbeo: non c'era veste più scura di quella”, e lascia il mare diretta all'Olimpo:

ὥς ἄρα φωνήσασα κάλυμμ' ἔλε δῖα θεάων
κυάνεον, τοῦ δ' οὐ τι μελάντερον ἔπλετο ἔσθος.
βῆ δ' ἰέναι, πρόσθεν δὲ ποδῆνεμος ὠκέα Ἴρις
ἤγειτ': ἀμφὶ δ' ἄρα σφι λιάζετο κύμα θαλάσσης.

Il gesto di Teti, che indossa il velo nero prima di salire al cospetto di Zeus, è stato interpretato da L. M. Slatkin come un segno di ira, per il fatto che Achille è condannato alla mortalità, essendo nato da lei e da Peleo, al quale Zeus l'ha data in sposa. Altri studiosi, invece, come D. L. Cairns, hanno messo in rilievo la compresenza del sentimento di ira con quello di dolore per descrivere lo stato emozionale della dea, peraltro in linea con gli stati d'animo di molte eroine tragiche. Così, nella *Medea* di Euripide, il messaggero riporta che Glauke si era coperta il viso con il velo alla vista di Giasone, accompagnato dai due figli avuti dalla precedente unione: il gesto è inteso a ‘separare’ la giovane donna da quanti la circondano, permettendole di ignorare pubblicamente la presenza dei due bambini, e nel contempo a esprimere la sua ira nei confronti di Giasone, che le chiede subito, infatti, di “porre fine alla sua rabbia”.

Un'altra madre in preda al dolore per la sorte della sua creatura, Demetra, strappa il κρήδεμνον e indossa il κάλυμμα: “l'assalì nell'animo un acuto dolore” e, lacerando con le sue mani “le bende che cingevano le chiome immortali”, si gettò sulle spalle “un nero velo, e si slanciò sopra la terra e il mare, come un uccello”, andando alla ricerca della figlia:

ὄξυ δέ μιν κραδίην ἄχος ἔλλαβεν, ἀμφὶ δὲ χαίταις
ἀμβροσίαις κρήδεμνα δαΐζετο χερσὶ φίλησι,
κυάνεον δὲ κάλυμμα κατ' ἀμφοτέρων βάλετ' ὤμων,
σεύατο δ' ὥστ' οἰωνός, ἐπὶ τραφερὴν τε καὶ ὑγρὴν
μαιομένη: τῆ δ' οὐτίς ἐτήτυμα μυθήσασθαι
ἠθέλεν οὔτε θεῶν οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων,
οὔτ' οἰωνῶν τις τῆ ἐτήτυμος ἄγγελος ἦλθεν.

L'inno omerico costituisce la fonte più antica del mito di Demetra, connesso ai rituali misterici eleusini, nell'ambito dei quali il gesto di velare e svelare rimanda all'iniziazione femminile. Demetra, in lutto per la scomparsa della figlia, stende il suo pianto su tutta la terra, come un manto di sterilità e di morte. Vela dunque il capo con un nero peplo e vaga tra i mortali, con l'aspetto di una vecchia carica d'anni: la incontrano le figlie di Celeo, re di Eleusi, alle quali dice di chiamarsi Dono e chiede ospitalità. Si offre di accudire un bambino, e le giovani donne la conducono dalla madre Metanira, che la accoglie, la invita a sedersi e a gustare cibi e bevande; ma la dea con le mani "si tendeva il velo sul volto, e per lungo tempo, silenziosa e piena di tristezza, non rivolgeva parola o gesto a nessuno". Allora Metanira, riempita una coppa di vino dolce come il miele, la offrì a Demetra, ma la dea la respinse, dicendo che le era vietato bere il rosso vino, e comandando che le venisse offerta come bevanda acqua, con farina d'orzo, mescolandovi la menta delicata. La donna preparò la pozione, e la porse alla dea che, accettandola, inaugurò il rito. Metanira le affida poi il piccolo Demofonte: Demetra lo alleva e promette alla madre di rendere immortale il bambino; ma quando Metanira vede che la vecchia donna avvolge Demofonte con le fiamme, urla la sua paura e interrompe la pratica che stava garantendo al bambino l'immortalità. La dea, irata, getta a terra il piccolo, che piange e, piangendo, rinasce alla vita di mortale.

Una versione del mito di Demetra, raccontata nel *Protrettico* di Clemente Alessandrino e in altri testi, vuole che, nel corso del primo incontro tra la dea e Metanira, una serva di questa, Iambe, nel tentativo di alleviare la tristezza della dea, abbia compiuto un gesto osceno, sollevando la veste e mostrando il sesso. Questo gesto 'svela' alla dea una verità profonda, che la riconcilia con il suo fato e con quello della figlia: l'immortalità non sta in un destino voluto dagli dei, ma nella fertilità delle donne. La dea accetterà il ciclico andirivieni di Kore dall'Ade, e il ritmo alterno che avvicenda morte a vita. Il rito sacro sarà dunque costituito da questi gesti: velare il capo, bere la pozione rituale, purificarsi con il fuoco, e infine togliere il velo.

Nell'*Alceste* di Euripide, il velo e il silenzio si caricano di valenze misteriche. Il gesto di Eracle che, alla fine del dramma, svela la sconosciuta, testimoniando lo scambio tra vita e morte, si colloca su un registro culturale e misterico, come documenta il divieto di parlare per tre giorni: il ritorno dalla morte ha il carattere solenne e religioso di un evento straordinario, che non autorizza un immediato contatto tra mondi lontani.

In una dimensione non religiosa, ma quotidiana e domestica, il velo ricorre in numerosi passi dell'*Odissea*, che descrivono l'abbigliamento di Penelope: in particolare, quando la donna entra nella sala del banchetto e si rivolge agli astanti, il poeta sottolinea, usando nei diversi passi le stesse identiche parole (ἄντα παρειάων σχομένη λιπαρὰ κρήδεμνα), la circostanza che essa appare in pubblico velata e accompagnata dalle sue ancelle. Il comportamento di Penelope rientra quindi nel *nomos* socialmente accettato e condiviso, che impone a una donna sposata di velare il viso alla presenza di uomini estranei.

È interessante rilevare che il κρήδεμνον diventa oggetto di particolare attenzione da parte di commentatori, pagani e cristiani, del tardo impero romano, impegnati a esaminare gli esempi greci di uso femminile del velo, in particolare quelli omerici, allo scopo di mettere a punto paradigmi di un corretto comportamento delle donne. A questo proposito L. Llewellyn-Jones riporta un significativo passo di Porfirio: questi, nel suo commento all'*Odissea* (I, vv. 332 ss.) cita una critica mossa da Dicearco al comportamento di Penelope, che, comparando davanti ai Proci ubriachi, copre il viso, ma lascia scoperti gli occhi, con un gesto che, secondo il filosofo di Messina, è improntato a una volontà di seduzione: infatti la bellezza del viso parzialmente coperto non manca di eccitare gli uomini presenti. Porfirio ritiene invece che Penelope si sia comportata in assoluto rispetto delle norme, dal momento che copre il viso solo per nascondere le lacrime, senza alcuna volontà di

seduzione immorale.

Lungo la stessa linea di confine tra esibizione di pudore e incitamento seduttivo mi sembra si possa leggere l'osservazione di Tacito, che, descrivendo il carattere e il comportamento di Poppea Sabina, "pronta ad affettare modestia, e a darsi alle dissolutezze", ne mette in rilievo l'abitudine a uscire in pubblico tenendo una parte del volto coperta da un velo, "sia che non volesse soddisfare gli sguardi altrui, sia perché così appariva più affascinante":

Huic mulieri cuncta alia fuere praeter honestum animum. Quippe mater eius, aetatis suae feminas pulchritudine supergressa, gloriam pariter et formam dederat; opes claritudine generis sufficiebant. Sermo comis nec absurdum ingenium. Modestiam praeferre et lascivia uti; rarus in publicum egressus, idque velata parte oris, ne satiaret adspectum, vel quia sic decebat. Famae numquam pepercit, maritos et adulteros non distinguens; neque adfectui suo aut alieno obnoxia, unde utilitas ostenderetur, illuc libidinem transferebat.

La polemica tra Dicearco e Porfirio e il passo di Tacito rimandano alla doppia interpretazione che spesso viene data del velo femminile: visto talvolta come segno di modestia, e talvolta come simbolo di seduzione.

Un altro episodio significativo che connette la figura di Penelope al velo è riportato da Pausania, nella sua *Guida della Grecia*. Descrivendo la Laconia, nel libro III (20, 10-11), l'autore riferisce una notizia, tramandata dagli abitanti del luogo, e relativa a una statua di *Aidos*, Pudore, dedicata da Icaro, padre di Penelope: quando Odisseo la chiese in moglie, egli dapprima tentò di convincere l'eroe a fermarsi a Sparta, poi, non riuscendo nel suo intento, provò a persuadere la figlia, seguendola mentre si allontanava dalla città alla volta di Itaca, e pregandola di rimanere con lui. Allora Odisseo chiese a Penelope se voleva rimanere col padre: la donna non rispose, ma coprì con il velo la faccia, mostrando così la sua intenzione di sposarsi; il padre allora la lasciò andare e dedicò la statua di *Aidos*, esattamente nel punto della strada in cui Penelope aveva indossato il velo (Ἐγκαλυψαμένης).

Il gesto di Penelope, interpretato come l'espressione, anche se silenziosa, della volontà di sposarsi, rimanda a un aspetto significativo dell'antico rito matrimoniale: la sposa, la cui vestizione rappresenta (tuttora) un momento di grande rilievo nell'ambito del cerimoniale, indossava un velo, come attestano numerose testimonianze iconografiche e letterarie: così velata veniva condotta alla presenza dello sposo per prendere posto su un carro, accanto a lui e a un parente prossimo, mentre dei portatori di fiaccole li accompagnavano. Il corteo, tra inni, acclamazioni e canti, giungeva alla casa dello sposo: qui, il giorno successivo, la sposa, non più velata, riceveva i doni dal marito, dai parenti e dagli amici.

I gesti connessi al velo assumono dunque un forte rilievo nella cerimonia del matrimonio, che si configura come il più importante 'rito di passaggio' della vita femminile; la persistenza di questa forza simbolica è del resto documentata in tutte le culture del Mediterraneo: si pensi all'assunzione del velo, in coincidenza con l'età puberale, nella tradizione islamica, o alla presenza del velo come attributo stabile, pur nella varietà delle divise, di tutti gli ordini religiosi femminili nei vari culti, e, soprattutto, all'importanza che il velo riveste come tradizionale accessorio dell'abito da cerimonia femminile nei rituali matrimoniali delle più diverse culture: pur desemantizzato, il velo resta in queste circostanze come residuo importante di un segnale di passaggio della donna da uno status all'altro, passaggio di cui nella coscienza collettiva si è perduta via via la storia e l'originario significato.

Per molti secoli il velo resta per la donna sposata il segno caratteristico della sua nuova condizione, che le impone un rigoroso rispetto delle regole sociali: significativa, al riguardo, una testimonianza di Plutarco, che nei suoi *Precetti coniugali* invita la giovane sposa a comportarsi in maniera opposta a quanto fa la luna: questa infatti "ci appare chiara e luminosa quando è lontana

dal sole, ma si oscura e si nasconde quando gli è vicina; la donna saggia, al contrario, deve mostrarsi soprattutto quando è in compagnia del marito, ma ritirarsi in casa e stare nascosta in sua assenza”.

Il sistema di valori che emerge da queste testimonianze “marca” anche la donna romana: lo documenta in modo significativo un dato lessicale afferente alla terminologia del matrimonio.

Come osserva E. Benveniste, per indicare l’atto del “contrarre matrimonio”, si dice dell’uomo che ‘conduce’ a casa sua una donna che un altro uomo gli ‘dà’ (rispettivamente, per le due azioni, *uxorem ducere* e *nuptum dare*); della donna si dice che entra nella ‘condizione di moglie’: la sposa cioè non compie un atto, ma subisce semplicemente un cambiamento di *status*.

Nella coniugalità la situazione dell’uomo e quella della donna non avevano nessun aspetto in comune, e di conseguenza i termini per indicare la loro reciproca parentela erano del tutto diversi. Se l’uomo è ‘soggetto’ dell’azione che compie rispetto alla donna, sia come marito, che la ‘prende’, sia come padre, o fratello in sua vece, che la ‘concede in sposa’, per la donna si registra una situazione lessicale negativa, vale a dire l’assenza di un verbo proprio, transitivo attivo: quindi non ‘sposa’ ma ‘è sposata’. Il verbo che indica il matrimonio da parte delle donne è *nubere*, che evoca la presa del velo, elemento rituale della cerimonia del matrimonio: l’istituto viene dunque definito, in riferimento alla donna, attraverso il particolare abbigliamento della sposa.

Nubere è connesso a *nubes*, “velo”, e a numerose parole derivate: il participio *nupta*, gli aggettivi *nubilis* (da cui l’italiano “nubile”, “donna non sposata”) e *pronubus*, usato prevalentemente al femminile come epiteto di Giunone, “che presiede ai matrimoni”, i sostantivi *nuptiae* e *conubium*.

Particolarmente significativo il verbo derivato *obnubere*, che significa “coprire la testa” e viene usato in riferimento sia alla presa del velo da parte della sposa, nel corso della cerimonia nuziale, sia alla copertura della testa dei parricidi, nel momento della esecuzione capitale.

Importante a questo proposito la testimonianza di Festo, che, riportando le varie opinioni sull’etimologia di *nuptiae*, cita il grammatico Elio Stilone e il giurista Lucio Cincio:

nuptias dictas esse ait Santra ab eo, quod νυμφεῖα dixerunt Graeci antiqui γάμον, inde novam nuptam νέαν νύμφην. Cornificius, quod nova petantur coniugia. Curiatius, quod nova ratio fiat. Aelius et Cincius, quia flammeo caput nubentis obvolvatur, quod antiqui obnubere vocarint: ob quam causam legem quoque † parens tam † iubere caput eius obnubere, qui parentem necavisset, quod est obvolvere⁹⁴.

In una prospettiva antropologica, *obnubere* sembra dunque indicare la rottura del vincolo che lega i figli al padre, in un caso, quello della sposa, sublimata attraverso il rito nuziale, che la consegna al marito, nell’altro caso, invece, inferta con la violenza, che ne impone l’espiazione attraverso la pena capitale.

In ogni caso queste testimonianze mettono in evidenza la centralità del velo nel rituale nuziale, che viene definito, almeno dal “punto di vista femminile”, solo attraverso il gesto del velarsi.

Come tutti i momenti di passaggio da una condizione all’altra, da uno stadio all’altro della vita individuale, il matrimonio era percepito dai Romani come una realtà delicata e difficile, alla quale erano sottesi complessi atteggiamenti antropologici e culturali. La funzione essenziale che la società romana attribuiva al matrimonio era quella di dar vita ad una famiglia, e di procreare il più presto possibile: il matrimonio quindi non si fondava su ragioni affettive e sentimentali (l’idea di creare, attraverso la paternità e la maternità, una nuova realtà umana che sottolineasse il legame tra gli sposi), ma sull’esigenza di perpetuazione della stirpe, di conservazione del nome e di trasmissione del patrimonio. Soprattutto tra le famiglie di rango sociale più elevato, il matrimonio univa due

persone (e di fatto due famiglie) in base a criteri patrimoniali, ma anche dinastici e politici nel senso più ampio. La promessa di matrimonio, la sponsio, veniva di solito stipulata tra i padri dei due giovani o tra il padre della ragazza e il futuro sposo: è comunque il padre che 'fidanza sua figlia' attraverso la stipula di una sorta di contratto che vincolava il futuro marito e che, in caso di inadempienza, comportava anche un risarcimento in denaro. Il termine '*sponsa*', che indica 'la fidanzata', significa dunque propriamente 'colei che è oggetto di un contratto'.

Nella società romana esistevano vari tipi di rituali matrimoniali: la '*confarreatio*' (istituito secondo la leggenda da Romolo, praticato inizialmente dai patrizi, riservato poi alla sola classe sacerdotale dei *Flamines*), che prevedeva la divisione, da parte degli sposi, di un grosso pane di farro (*farreum libum*), a simboleggiare la volontà di condivisione nella nuova cellula che a partire da quel momento si costituiva; la '*coemptio*', che consisteva probabilmente in una sorta di vendita della donna da parte del *pater* allo sposo, che, alla presenza di cinque testimoni, pagava la simbolica cifra di un *nummus*; l'*usus* infine era basato sull'ininterrotta convivenza di un uomo e di una donna non coniugati per un anno: si trattava di una forma di usucapione, per cui l'utilizzo di un 'oggetto' – la donna – rendeva l'uomo suo proprietario. Nel corso del rituale gli sposi manifestavano il loro consenso con l'unione delle mani destre (*dexterarum iunctio*), davanti a testimoni e alla *pronuba*, una matrona parente della sposa. Dopo le invocazioni agli dei, si offriva un sacrificio e si svolgeva un banchetto; quando calava la sera, un corteo accompagnava la sposa alla casa del marito (*domum deductio*): la donna teneva in mano un fuso e una conocchia, mentre un ragazzo (*pronubus*) la precedeva con una fiaccola di pino selvatico e altri due giovani la affiancavano. Durante la *domum deductio* non c'era alcun tipo di interazione tra lo sposo e la sposa: l'unico atto compiuto dall'uomo era il lancio delle noci ai bambini, che aveva valore augurale (cfr. Virgilio, *Ecl.* VIII, 30: '*Sparge, marite, nuces...*'). Sulla soglia della casa dello sposo, quest'ultimo chiedeva alla donna chi fosse: la risposta rituale era '*Ubi tu Gaius ego Gaia*'. A questo punto la sposa veniva sollevata (con ogni probabilità non dal marito ma dagli accompagnatori di lei), per oltrepassare la soglia senza toccarla con i piedi (il che sarebbe stato di malaugurio) ed entrava nella casa, la cui porta era stata addobbata con delle bende di lana. Il giorno delle nozze, gli invitati si riunivano in casa della sposa che, smessi gli abiti dell'infanzia, compariva vestita di una tunica bianca, e velata del *flammeum*, il velo di colore rosso-arancione, fermato da una corona di maggiorana o di mirto e di fiori d'arancio. Il velo rosso possedeva evidentemente una valenza 'magica', perché serviva a proteggere gli individui che avevano o assumevano un rilevante valore sociale: così la *toga praetexta*, bordata di rosso, proteggeva i bambini, e i magistrati, i sacerdoti, i comandanti dell'esercito.

L'uso del colore rosso per il velo della sposa assolve dunque, secondo gli studiosi, a una doppia funzione: quella di far entrare, ora per la prima volta, la donna nel novero degli individui di rilevante peso sociale (come è ovvio, solo per ciò che riguarda la sua dimensione di *mater*), e quella di 'proteggerla', inserendola in una dimensione sacra che si dipana dal focolare domestico. Le fonti non tramandano notizie precise sul materiale di cui era costituito il *flammeum*, ma è assai verosimile l'ipotesi che esso fosse di lana, perché, oltre a costituire un elemento-base dell'abbigliamento della sposa, il *flammeum* era un accessorio importante anche nel corredo della *flaminica*, la moglie del *flamen Dialis*, il sacerdote preposto al culto di Giove, del quale era considerato quasi una personificazione vivente: questa coppia era ritenuta indissolubile, sebbene la legislazione matrimoniale romana prevedesse il divorzio. Ma poiché sappiamo che alla *flaminica* era fatto divieto di indossare vesti che non fossero di lana, è molto probabile che il *flammeum* fosse di questo materiale.

Il tema nuziale, con la sua tenace simbologia, è molto presente nella tradizione poetica; domina i *carmina docta* di Catullo, definendone addirittura il genere letterario: i carmi 61 e 62 sono epitalami, e così, sia pure con un titolo spurio – *Epithalamium Pelei et Thetidis* – è chiamato il c.

64, mentre di nozze mitiche si parla anche nel c. 68. Come ha osservato A. Traina, il tema nuziale compare anche, sia pure “in negativo”, nel lamento di Attis sulla virilità perduta (cfr. c. 63, v. 69: *ego vir sterilis ero?*) e nel giuramento, di antica ascendenza letteraria, che Catullo fa pronunciare a Lesbia: cfr. c. 70, vv.1 sg.:

Nulli se dicit mulier mea nubere malle

quam mihi, non si se Iuppiter ipse petat.

In questo intenso componimento, variazione di motivi greci, Catullo riprende un *topos* già ricorrente in Callimaco (*Epigr.* 25 Pfeiffer) e in Meleagro (*Anth. Pal.* 5, 8, 3), sostituendo alle loro più generiche espressioni del tema del giuramento femminile, una forte e insolita dichiarazione: “la mia donna afferma di non voler sposare altri che me, neppure se la corteggiasse lo stesso Giove”. Il verbo del matrimonio, *nubere*, richiamato dal vocabolo *petere*, che indica il “pretendente”, in relazione a Giove, rimanda alla sacralità di un vincolo, segnato dalla *fides* e dal *foedus*, nel tentativo di attribuire un significato positivo ed eticamente fondato a un legame, come quello tra il poeta e Lesbia, che di fatto si poneva come violazione proprio di quel codice etico-sociale.

Analizzando la “poesia degli affetti”, che costituisce la cifra più autentica dell’opera catulliana, il Traina osserva: “C’è nella psiche di Catullo, quale si rileva nelle forme e nei simboli della sua poesia, una forte componente femminile, non smentita, tutt’altro, dalle crude esibizioni di virilità”. Questa sensibilità femminile permea anche il c. 64, nel quale due storie sono intrecciate l’una all’altra: le nozze di Peleo e Teti, e l’abbandono di Arianna da parte di Teseo, inserito, col pretesto dell’*ekphrasis*, come una scena raffigurata sulla coperta nuziale, che è di porpora, tinta di rosa: cfr. v. 50: *tincta tegit roseo conchyli purpura fuco*. Rievocando lo strazio di Arianna, quando si accorge di essere stata abbandonata, il poeta descrive (vv. 63-65) i nastri che cadono dai biondi capelli scomposti, il velo leggero che cade, lasciando scoperto il petto, la fascia sottile, che stringe il candido seno, che scivola via:

*non flavo retinens subtilem vertice mitram,
non contacta levi velatum pectus amictu,
non tereti strophio lactentis vincita papillas*

La scena richiama, nel gesto scomposto della caduta del velo, i drammatici episodi di Andromaca ed Ecuba, e rivela un forte patetismo, accentuato dall’anafora iniziale, felicemente definita da Ellen Oliensis una sorta di ‘litote pittorica’ (“not covered”).

I versi che chiudono la sequenza, nella descrizione di tutte le vesti che, scivolato dal corpo, si spargono intorno ai piedi di Arianna, mentre le onde del mare che vanno e vengono le “muovono come giocando”, sembrano imprimere alla scena un movimento e un dinamismo che ‘negano’ la rappresentazione spaziale sottesa all’*ekphrasis*, in linea con la temporalità che caratterizza tutto l’episodio:

*omnia quae toto delapsa e corpore passim
ipsius ante pedes fluctus salis alludebant.*

Ma “quanto a lei, la donna non si cura dei nastri e del mantello che ondeggiano nell’acqua: con

tutto il suo cuore, tutta l'anima sua, tutta la sua mente smarrita" resta aggrappata al pensiero di Teseo (vv. 68-70):

*sed neque tum mitrae neque tum fluitantis amictus
illa vicem curans toto ex te pectore, Theseu,
toto animo, tota pendebat perdita mente.*

Questi versi sono davvero ricchi di una straordinaria "sensibilità femminile". Da tempo gli studiosi hanno visto nella valenza simbolica la motivazione profonda della struttura dicotomica del carne: un amore legittimato e fecondato nel *foedus* nuziale, quello di Peleo e Teti, viene opposto a un amore irregolare e tradito nella *fides*, quello di Teseo e Arianna. Il forte simbolismo autobiografico, attraverso il quale Catullo fa del carne "la metafora della propria storia", suggerisce l'identificazione del poeta con Arianna, e di Lesbia con Teseo, perfido traditore. In un testo, denso di riferimenti simbolici, il motivo delle vesti che cadono via e delle quali la donna nemmeno si accorge, nello stesso momento in cui si rende conto di essere stata abbandonata, mi sembra ricco di implicazioni suggestive e profonde: anche in questo dettaglio si può forse cogliere il tema del 'rovesciamento' del rituale del matrimonio – il velo, che tradizionalmente connota la sposa, cade, senza che lei se ne curi, in preda al suo totale smarrimento –, lungo la linea dei sottili rimandi tra le due parti del carne.

Il motivo delle vesti femminili compare anche nella trama letteraria dell'*Eneide* in una scena ricca di allusioni e citazioni intertestuali: Enea, sbarcato sul suolo cartaginese dopo la tempesta, incontra la madre, che dapprima gli si mostra con volto e aspetto di vergine, come una cacciatrice, portando sospeso alle spalle un arco, e con i capelli sparsi al vento, le ginocchia nude, avendo raccolto le fluenti pieghe dell'abito in un nodo:

*Namque umeris de more habilem suspenderit arcum
venatrix, dederatque comam diffundere ventis,
nuda genu, nodoque sinus collecta fluentis.*

Al momento del commiato dal figlio, Venere rivela la sua identità divina attraverso alcuni segnali: la luce che emana dal collo, il profumo di ambrosia sparso dai capelli, la veste che scende giù ai piedi, secondo la foggia tipica delle matrone, che tutte le dee adottano nell'iconografia classica, ad eccezione di Diana, le cui sembianze aveva inizialmente assunto:

*Dixit, et avertens rosea cervice refulsit,
ambrosiaeque comae divinum vertice odorem
spiravere, pedes vestis defluxit ad imos,
et vera incessu patuit dea.*

Lungo la linea della simbologia legata al motivo delle vesti femminili, Properzio afferma nelle sue *Elegie* di essere pronto a scrivere un intero libro, dedicato esclusivamente alla veste della sua amata, traendone materia per i suoi tanti versi d'amore:

Quaeritis, unde mihi totiens scribantur amores,

unde meus veniat mollis in ore liber.

non haec Calliope, non haec mihi cantat Apollo.

ingenium nobis ipsa puella facit.

sive illam Cois fulgentem incedere cogis,

hac totum e Coa veste volumen erit.

Ma anche nella vita quotidiana, non solo nella dimensione letteraria, l'abbigliamento femminile riveste un significato importante: in particolare, il velo è presente come attributo costante e necessario della donna, soprattutto sposata. Si legga la testimonianza di Valerio Massimo (VI, 3.10), che riporta un aneddoto relativo a Sulpicio Gallo, che cacciò di casa la moglie, quando venne a sapere che era uscita di casa a capo scoperto:

Horridum C. quoque Sulpicii Galli maritale supercilium: nam uxorem dimisit, quod eam capite aperto foris versatam cognoverat, abscisa sententia, sed tamen aliqua ratione munita: 'Lex enim' inquit 'tibi meos tantum praefinit oculos, quibus formam tuam adprobes. His decoris instrumenta compara, his esto speciosa, horum te certiori crede notitiae. Ulterior tui conspectus supervacua inritatione arcessitus in suspicione et crimine haereat necesse est'.

Lo storico precisa che si trattò certo di una punizione severa, ma non del tutto priva di una certa logica (cfr. *tamen aliqua ratione munita*), poichè il marito citò la legge, la quale – egli disse – ammetteva solo gli occhi di lui a giudicare la sua bellezza. “Per questi occhi lei doveva procurarsi ornamenti destinati ad aumentare il suo fascino, per questi occhi doveva essere bella, e del loro certo giudizio doveva fidarsi. Il fatto che lei, con una inutile provocazione, sollecitasse lo sguardo di qualcun altro la rendeva inevitabilmente sospetta e colpevole”.

La legge alla quale fa riferimento Valerio Massimo non è comunque una specifica norma prescrittiva, ma piuttosto un'usanza fortemente radicata nella società romana.

“Di una matrona non puoi vedere niente, tranne il viso; il resto è coperto... da una veste che scende ai piedi”, scrive Orazio nelle *Satire* (*matronae praeter facies nil cernere possis/ cetera, ni Catia est, demissa veste tegentis*): l'abito classico della *matrona* è la *stola*, una tunica ampia e lunga che le scende fino ai piedi (*stola talaris*). I suoi ornamenti – una fascia di porpora o una benda – sono decisi dal Senato, nel ricordo del ruolo avuto da Veturia e Volumnia, madre e moglie di Coriolano, nel momento di grande pericolo per il popolo romano, dissuadendo l'eroe dal portare guerra a Roma: cfr. Valerio Massimo (V,2,1):

*Atque ut a publicis actis ordiar, Marcium patriae * * conantem admotoque portis urbis ingenti Volscorum exercitu funus ac tenebras Romano imperio minantem Veturia mater et Volumnia uxor nefarium opus exequi precibus suis passae non sunt. In quarum honorem senatus matronarum ordinem benignissimis decretis adornavit: sanxit namque ut feminis semita viri cederent, confessus plus salutis rei publicae in stola quam in armis fuisse, vetustisque aurium insignibus novum vittae discrimen adiecit. Permisit quoque his purpurea veste et aureis uti segmentis. Super haec aedem et aram Fortunae muliebri eo loco, quo Coriolanus exoratus fuerat, faciendam curavit, memorem beneficii animum suum exquisito religionis cultu testando.*

Dopo Augusto, alcune donne, per particolari meriti, come quello di essere madri di tre figli (o comunque di aver sostenuto tre gravidanze), poterono indossare stole speciali, decorate di porpora, acquisendo il titolo di *stolata femina*.

Portare la *stola* costituisce un privilegio e un diritto delle matrone: alle prostitute, come alle adulate, viene imposta una specie di *toga* o comunque un abito che deve distinguersi dalla *stola*. Si legga il passo in cui Cicerone attacca nelle *Filippiche* in modo molto violento e sarcastico Antonio, ricordando che questi aveva preso la toga virile, ma ne ha presto fatto una “toga per femmine”, divenendo una prostituta a disposizione di tutti e a tariffa fissa; si è poi sistemato con un matrimonio stabile e sicuro, grazie all’intervento di G. Scribonio Curione (il nobile prima pompeiano, poi schierato con Cesare), che lo tolse dal lavoro di prostituta e lo fece sposare, “quasi gli avesse donato la stola”.

Nel passo di Cicerone, i due termini, *toga* e *stola*, sono efficacemente contrapposti, a mettere in evidenza, con valore quasi metaforico, stili di vita e comportamenti etici radicalmente diversi. Questo tema ricorrerà spesso in poesia, alla cui densità espressiva risulteranno funzionali i termini relativi all’abbigliamento femminile, immediatamente desunti dalla vita quotidiana, e nel contempo carichi di valenze simboliche. Non è un caso che i due vocaboli ricorrano spesso negli *Epigrammi* di Marziale, la cui cifra caratteristica è data proprio da quella “poetica degli oggetti” e dal “realismo espressivo” messi in rilievo dalla critica più avvertita.

“Un pudore vestito di stola” – scrive il poeta – non può essere imposto a delle prostitute, così come non ha senso “vestire i *Floralia*”, con riferimento alle feste celebrate in onore della dea Flora, nel corso delle quali era prevista l’esibizione delle prostitute, che si denudavano a teatro fra gli schiamazzi del pubblico:

*quis Floralia vestit et stolatum
permittit meretricibus pudorem?*

In un altro epigramma, osservando che viene fatto dono a una donna, fedigrafa notoria, di regali, stoffe scarlatte e abiti violetti, il poeta scrive beffardamente: “Vuoi darle quel che si merita? Una toga”, chiudendo il componimento in maniera arguta e inattesa:

*Coccina famosae donas et ianthina moechae:
uis dare quae meruit munera? Mitte togam.*

L’ambiguità della *toga*, abito maschile “di rappresentanza” e nel contempo divisa infamante delle meretrici e delle adulate, è al centro dell’epigramma dedicato all’eunuco Telis, che, indossata la toga, viene definito da Numa “un’adultera condannata”:

*Thelyn viderat in toga spadonem,
Damnatum Numa dixit esse moecham.*

La feroce ironia del poeta si scaglia contro un avversario, che aveva osato “emendare i suoi versi, baciati dalla fama”: “quantunque non ti abbiano generato rigidi Fabii e tu non sia quel Curione, partorito ai piedi di una quercia da una moglie abbronzata, che portava il cibo ai campi al marito, ma ... da una madre condannata a portare la toga per adulterio” (“schedata”, diremmo

oggi):

*Cum sis nec rigida Fabiorum gente creatus
nec qualem Curio, dum prandia portat aranti,
hirsuta peperit rubicunda sub ilice coniunx,
sed patris ad speculum tonsi matrisque togatae
filius, et possit sponsam te sponsa uocare:
emendare versos, quos novit fama, libellos
et tibi permittis felicitis carpere nugas*

Un altro vocabolo relativo all'abbigliamento femminile, spesso ricorrente con valore metaforico, è *vitta*: si tratta di una fascia di stoffa, segno di castità, portata dalle vittime nel corso di cerimonie sacrificali, dai sacerdoti e dalle sacerdotesse, e dai supplici che imploravano protezione e aiuto. La *vitta* è indossata anche nel corso del rito matrimoniale: infatti dopo le nozze anche la pettinatura della donna cambiava, poiché la chioma, dapprima contenuta in una sola *vitta*, dopo il matrimonio, si divide in sei trecce, nelle quali si attorcigliano altrettante *vittae*, a mo' di nastri. Cfr. Propertio IV 3, vv. 13-16:

*quae mihi deductae fax omen praetulit, illa
traxit ab everso lumina nigra rogo;
et Stygio sum sparsa lacu, nec recta capillis*

vitta data est: nupsi non comitante deo.

Nell'elegia che, in forma di epistola (come le *Lettere delle Eroine* di Ovidio), il poeta finge sia stata scritta da una sposa, Aretusa, al marito impegnato lontano, su un fronte di una guerra continua, la giovane donna, lamentando la sua sorte, osserva che le sue nozze non si sono evidentemente svolte secondo il rito prescritto: Imeneo, il dio che garantisce gli sposalizi, non era presente, e la fiaccola che la precedeva durante il corteo nuziale, esprimendo l'augurio, era un tizzone sottratto a un rogo funebre; lei stessa era aspersa dello stagno stigio, e una fascia non prescritta le avvolse i capelli.

Le *vittae*, simbolo di castità e innocenza, compaiono spesso in perifrasi che indicano le matrone, come ci testimoniano alcuni passi di Tibullo e di Ovidio:

cfr. Tibullo *Eleg.* I, 6, vv. 67 - 68:

*Sit modo casta, doce, quamvis non vitta ligatos
Impediat crines nec stola longa pedes.*

Cfr. Ovidio, *Ars am.* I, vv. 31-32:

*Este procul, vittae tenues, insigne pudoris,
Quaeque tegis medios, instita longa, pedes.*

Rem. am., vv. 386-87:

*Thais in arte mea est; lascivia libera nostra est;
Nil mihi cum vitta; Thais in arte mea est.*

Fasti IV, vv.134-35:

*Rite deam colitis, Latiae matresque nurusque
et vos, quis vittae longaque vestis abest.*

Tristia III, 3, vv. 51-52:

*Scripsimus haec illis quarum nec uitta pudicos
contingit crines nec stola longa pedes.*

È dunque il modo di vestire e di acconciare i capelli che definisce la condizione di donna sposata: cfr. il passo di Plauto (*Miles*, vv. 790 ss.) nel quale Palestrione, il furbo servo, organizza la comparsa della meretrice, che deve fingere di essere la moglie di Periplecomeno e pertanto si deve abbigliare “nella foggia delle vere signore, con la pettinatura in ordine, coi capelli tenuti dalla fascia”:

*Vt ad te eam iam deducas domum
itaque eam huc ornatam adducas, ex matronarum modo,
capite compto, crinis vittasque habeat, adsimuletque se
tuam esse uxorem: ita praecipiundum est.*

Un aspetto particolarmente significativo di modalità del vestiario, alle quali sono attribuiti significati ideologici, piuttosto che estetici, riguarda l'uso delle maniche: obbligatorie per gli abiti femminili, perché “nascondono alla vista le braccia”, sono considerate invece infamanti per gli uomini, secondo la testimonianza di Aulo Gellio:

De tunicis chirodytis; quod earum usum P. Africanus Sulpicio Galo obiecit. Tunicis uti virum prolixis ultra brachia et usque in primores manus ac prope in digitos Romae atque in omni Latio indecorum fuit. Eas tunicas Graeco vocabulo nostri "chirodytas" appellaverunt feminisque solis vestem longe lateque diffusam decere existimaverunt ad ulnas cruraque adversus oculos protegenda.

Nel libro XI dell'*Eneide*, Remulo, cognato di Turno, deride i Troiani per il loro modo di vestire, e li accusa di essere “frige”, donne della Frigia, per l’abitudine a indossare vestiti con maniche e mitre con nastri:

*uobis picta croco et fulgenti murice uestis,
desidiaie cordi, iuuat indulgere choreis,
et tunicae manicas et habent redimicula mitrae.
O vere Phrygiae (neque enim Phryges), ite per alta
Dindyma, ubi adsuetis biformem dat tibia cantum!*

Nel commentare il passo, il Paratore osserva che probabilmente la moda di usare nastri che annodavano la cuffia, passando sotto il mento, si era diffusa a Roma ai tempi di Virgilio: “di qui il sospetto ch’egli abbia voluto anche far la lezione ai contemporanei”. Resta comunque interessante la critica, rivolta al nemico, del suo modo di vestire: l’ingiuria è peraltro ripetuta, in IV, vv. 216-7: *Maeonia mentum mitra .../subnixus*, in bocca a Iarba, e in XI, vv. 775-8: *...tum croceam chlamydemque sinusque crepantis/carbaseos fulvo in nodum collegerat auro,/pictus acu tunicas et barbara tegmina crurum*, riferito a Cloreo e al suo ricercato modo di vestire, impregnato di sfarzo orientale.

L’effeminato, il “diverso”, il nemico sono spesso dunque criticati e derisi per il loro modo di vestire. Tra le numerose testimonianze, le più significative, ai fini della nostra indagine, sono quelle che fanno esplicito riferimento ad abiti e usanze femminili: cfr. Cic. *Verr.* V, 13, 31, in cui è condannato l’abbigliamento di Verre, “vestito di un mantello purpureo e di una tunica che gli giungeva ai talloni”, come quelle indossate dalle donne: *cum iste cum pallio purpureo talarique tunica versaretur in convivii muliebribus*, e *Catil.* II, 22, in cui deplora il modo di vestire dei seguaci di Catilina, “ben pettinati, lucidi di unguenti profumati... con tuniche fornite di maniche e lunghe fino alle caviglie, avvolti in veli, e non in toghe”, *manicatis et talaribus tunicis, velis amictos, non togis*.

Plauto si spinge a coniare un nuovo vocabolo, *demissicia*, un *hapax* formato dal participio *demissa*, per definire in modo negativo gli strani indumenti indossati dai cartaginesi, “razza di donnaiooli, dalla tunica cascante”:

sane genus hoc mulierosumst tunicis demissiciis.

La rappresentazione del corpo, le sue convenzioni, le sue trasgressioni occupano dunque un posto di rilievo nell’immaginario come nella dimensione sociale del mondo romano: come è ovvio, è però soprattutto il corpo femminile a richiamare attenzione e prescrizioni, a ricevere regole, imposizioni, modelli.

Le virtù della *fides*, *verecundia*, *pudicitia*, *castitas*, per secoli valori etici formulati sul modello dei costumi aviti, divengono per la donna, nel passaggio al Cristianesimo, imperativi religiosi, derivanti da dettami divini: ne fa fede Tertulliano che, con la sua opera *De virginibus velandis*, raccomanda l’uso del velo, stabilendone le dimensioni, ironizzando sull’abitudine di portare le orecchie scoperte (perché “evidentemente deboli di udito”); infine, viene citato l’esempio delle donne arabe, che coprono non solo il capo, ma tutto il viso, “in modo da essere contente di vedere metà luce, con un solo occhio libero, piuttosto che esporre tutta la faccia” (*totam faciem*

prostituere):

Sed et vos admonemus, alterius pudicitiae mulieres, quae nuptias incidistis, ne sic a disciplina velaminis exsolescat, ne quidem in momento horae, ut, quia reicere illam non potestis, alio modo destruatis neque tectae neque nudaee incedentes. Mitris enim et lanis quaedam non velant caput, sed conligant, a fronte quidem protectae, qua proprie autem caput est, renudae; aliae modice linteolis, credo, ne caput premant, nec ad aures usque demissis cerebro tenus operiuntur; Misereo<r>, si tam infirmo auditu sunt, ut per tegmen audire non possint. Sciant, quia totum caput mulier est; limites et fines eius eo usque porriguntur, unde incipit vestis; quantum resoluti crines occupare possunt, tanta est velaminis regio, ut cervices quoque ambiantur; ipsae enim sunt, quas subiectas esse oportet, propter quas potestas supra caput haberi debet; velamen iugum illarum est. Iudicabunt vos Arabiae feminae ethnicae, quae non caput, sed faciem quoque ita totam tegunt, ut uno oculo liberato contentae sint dimidiam frui lucem quam totam faciem prostituere: mavult femina videre quam videri.

In questo passo è documentata l'esistenza in Arabia di donne interamente velate in un'epoca anteriore a quella islamica. Questa copertura totale è qualificata da Tertulliano, in altri passi della sua opera, come *barbarior*: le manca infatti la misura, che è per lui quella adottata dai ritratti delle matrone romane; nello stesso tempo l'apologeta non esita però a citare il costume delle donne arabe, chiamate *ethnicae*, cioè "pagane", che col loro esempio recano vergogna a quelle cristiane, tenute a una moralità più alta.

La questione del velo, posta da Paolo nella I *Lettera ai Corinzi* nei termini di un rigoroso obbligo femminile, viene ripresa da Tertulliano, che ricorda la differenza tra l'uomo – il quale, in quanto immagine diretta di Dio, non deve portare alcun segno di sottomissione – e la donna, che, creata dalla costola di Adamo e pertanto indiretta immagine di Dio, deve sottomettersi all'uomo: il velo diviene in questi termini un esplicito segno di sottomissione all'autorità maschile, perdendo, o almeno alterando, l'originario significato di simbolo della dignità e del pudore femminile.

Queste testimonianze ci permettono di comprendere che la cultura del velo, connettendosi con il problema del 'vestirsi propriamente', ha assunto – e tuttora detiene – uno spessore simbolico che riguarda ogni persona, in ogni luogo del mondo, condizionando anche il giudizio su quanto un modo di abbigliarsi sia tradizionale, moderno, contemporaneo, postmoderno.

Gli studiosi hanno messo in rilievo che nella cultura occidentale, il rapporto viso/corpo è segnato da un'asimmetria fondamentale, che vuole che il viso resti per lo più nudo, mentre il corpo è di norma coperto. A questa asimmetria corrisponde un primato della testa, che si esprime in vari modi, e resta costante in tutti gli ambiti, dalla politica (dove il titolare del potere viene detto "capo") all'arte (dove si può rappresentare la testa senza il corpo, come nel "ritratto", ma non il corpo senza testo, com'è evidente nel "nudo"), alla vita quotidiana, dove il volto è per eccellenza il luogo dell'espressione. Un aspetto interessante delle dinamiche del rapporto viso/corpo nella nostra cultura è costituito dal particolare atteggiarsi del volto nelle mannequin e nelle modelle, che imparano innanzitutto ad annullare nel loro volto ogni espressione, in modo che l'attenzione si focalizzi sul corpo e sugli abiti che vengono mostrati.

Nelle altre culture il rapporto tra viso e corpo si articola secondo criteri diversi: riflettere su questo dato ci aiuta non solo a comprendere meglio le ragioni che ci portano a provare un senso di disagio, se non di diffidenza, nei confronti di volti coperti e di fogge diverse, ma ci spinge anche ad affrontare domande 'difficili': l'incapacità di alcune donne musulmane "occidentalizzate" a togliersi il velo ha a che fare col loro vissuto più privato, o più pubblico? La mancanza di reticenza nel denudarsi di alcune donne occidentali con quale delle due sfere, quella privata o la pubblica, ha a che fare? Dove risiede il potere: nel velarsi, nello svelarsi, nel denudarsi?

Come ci aiuta lo studio del mondo antico nell'orientarci in questa complessa questione?

Credo che il classico liberi noi tutti da schemi mentali precostituiti, rendendoci più coscienti del nostro modo di parlare e di pensare, purché riusciamo a fare nostra, e a trasmettere, un'idea del mondo antico non come culla di un Occidente sempre uguale a se stesso, che non è mai esistito, o come patrimonio universale fuori del tempo, sul quale abbiamo invece proiettato i nostri valori moderni, per legittimarli.

Di fatto, agendo così, rischiamo di impoverire una straordinaria molteplicità di esperienze e culture, che hanno alimentato la nostra storia. Ed è appunto la storia che dobbiamo ripensare, liberando il classico da ogni visione astratta e ideologizzata, perché solo la storia, davanti a fenomeni sociali che inquietano e che, nel loro apparire con improvvisa frequenza tra le notizie, assumono l'aspetto sinistro di "segno dei tempi", permette di passare dallo sconcerto a una dimensione razionale di confronto e riflessione.

Bibliografia

AA. VV., *Storia delle donne. L'antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Laterza, Roma-Bari 1990.

ADONIS (ALI AHAMED SAID ESBER), *Oceano nero*, ed. ital. Guanda ed., Roma 2006.

G. AGAMBEN, *Nudità*, Notetempo ed., Roma 2009.

M. AIME, *Eccessi di culture*, Einaudi ed., Torino 2004.

M. AKKENT und G. FRANGER, *Das Kopftuch: ein Stückchen Stoff in Geschichte und Gegenwart*, Dayyeli Verl., Frankfurt 1987.

A. ARJAVA, *Women and Law in Late Antiquity*, Oxford Univeristy Press, Oxford 1996.

E.J.W. BARBER, *Women's Work. The first 20.000 Years. Women, cloth and society in early times*, W.W. Norton & Co. Inc., New York 1994.

A. BELTRAMETTI, *Mediterraneo polifonico: xenoï prima che barbaroi*. Rappresentazioni greche del Mediterraneo antico, in A. BRUSA e L. CAJANI (a cura di), *La storia è di tutti*, Carocci ed., Roma 2008 (una versione in formato digitale del saggio è visibile all'indirizzo <http://www.storiareer.it/Materiali/Materiali/StoriaAntica/2005modenabeltrametti.pdf>).

E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. it., Einaudi ed., Torino 1976.

S. BERTELLI e M. CENTANNI, *Il gesto nel rito e nel cerimoniale dal mondo antico ad oggi*, Ponte alle Grazie ed., Firenze 1995.

M. BETTINI (a cura di), *Maschile/femminile. Genere e ruoli nelle culture antiche*, Laterza Roma-

Bari 1993.

M. BIEBER, *Griechische Kleidung*, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1928.

H. BLOOM, *Canone occidentale*. I libri e le scuole delle età, ediz. orig. *The Western Canon: The Books and School of the Ages*, Harcourt Brace, New York 1994, nuova ediz. ital. con una introduzione di Andrea Cortellessa, Collana "Biblioteca Universale" Rizzoli, Milano 2008.

ID., *La saggezza dei libri*, Collana "Biblioteca Universale" Rizzoli, Milano 2004, ediz. orig. *Where Shall Wisdom Be Found?*, Riverhead Books, New York 2004.

S. BLUNDELL and M. WILLIAMSON (eds.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, Routledge publ., London-New York 1998.

F. BRAUDEL, *La Méditerranée*, Paris 1985, ed. ital. *Il Mediterraneo: lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*, Bompiani ed., Milano 2000.

ID., *La Méditerranée et le monde méditerranée à l'époque de Philippe II*, Paris 1949 e 1966, trad. ital. *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Einaudi ed., Torino 1953 e 1986.

ID., *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, Paris 1979, trad. ital. *Civiltà materiale, economia e capitalismo*, Einaudi ed. Torino 1982.

A. BURGUIÈRE, CH. KLAPISCH-ZUBER, M. SEGALÉN, F. ZONABEND, *Storia universale della famiglia*, 2 voll., Mondadori ed., Milano 1988.

D.L. CAIRNS, *Aidos*. The psychology and ethics of honour and shame in ancient Greek literature, Clarendon Press, Oxford 1993.

ID., *Anger and the veil in ancient Greek culture*, in "Greece and Rome" 48 f. I, 2001, pp. 18-32.

A. CAMUS, *La culture indigène: la nouvelle culture méditerranéenne*, in "Jeune Méditerranée", aprile 1937, ripubblicato in Albert Camus, *Essais*, Paris 1965.

L. CANALI, *Fermare Attila*. La tradizione classica come antidoto alla barbarie, Bompiani ed., Milano 2009.

CH. CHAFIQ e F. KHOSROKHAVAR, *Femmes sous le voile*. Face à la loi islamique, Édition du Félin, Paris 1995.

M. CITRONI, *La teoria lessinghiana dell'epigramma e le interpretazioni moderne di Marziale*, in "Maia" 21, 1969, pp. 238-264.

Y. COURBAGE e E.TODD, *L'incontro delle civiltà*, Tropea ed., Milano 2009.

A.T. CROOM, *Roman Clothing and Fashion*, Hard Back Publisher, Stroud 2000.

F. CUPAIUOLO, *Tra poesia e poetica*. Su alcuni aspetti culturali della poesia latina nell'età

augustea, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1966 (II ediz. Napoli 1977, Loffredo editore, rist. 1981),

ID., *Itinerario della poesia latina nel I secolo dell'impero*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1973.

ID., *Struttura e strutture formali nel carme 64 di Catullo*, in *Tra prosa e poesia. Problemi e interpretazioni*, Loffredo ed., Napoli 1996, pp. 119-165.

Y.A. DAUGE, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Coll. "Latomus" n. 176, Bruxelles 1981.

G. DELEUZE e F. GUATTARI, *Rizoma*, Pratiche ed., Parma 1978.

R. DEBRAY, *Lo stato seduttore*, Editori Riuniti, Roma 1993 (= 2003).

C. DIANO, *Introduzione all'Alceste*, in "Rivista di cultura classica e medievale" XVII, 1975, pp. 3-49.

ID., *Cosa ci vela il velo? La Repubblica e il Sacro*, ed. ital. Castelveccchi ed., Roma 2007.

C. DREW GILPIN FAUST, *This Republic of Suffering: Death and the American Civil War*, Alfred A. Knopf ed., New York 2008.

EAD., *The University's Crisis of Purpose*, New York Times 1 settembre 2009 (visibile all'indirizzo: <http://www.nytimes.com/2009/09/06/books/review/Faust-t.html>).

A. ERNOUT- A. MEILLET, *Dictionnaire étimologique de la langue latine*, Paris 1967.

M. FERRARIS, *Il canone post-occidentale*, "La Repubblica" 4 settembre 2010 (visibile all'indirizzo: http://www.oblique.it/images/rassegna/2010/rs_settembre2010.pdf).

E. FANTHAM, H.P. FOLEY, N.B. KAMPEN, S.B. POMEROY and H.A. SHAPIRO, *Women in the Classical World: Image and Text*, Oxford University Press., Oxford 1994.

TH. FISHER, *Beiträge zur physischen Geographie der Mittelmerländer*, Leipzig 1877.

J.G. FRAZER, *Matrimonio e parentela*, a cura di G. Guidorizzi, Il saggiatore, Milano 1991.

N. FUSINI, *La luminosa. Genealogia di Fedra*, Feltrinelli ed., Milano 1990.

J.F. GARDNER, *Women in Roman Law and Society*, Croom Helm, London-Sidney 1986.

E. HOLENSTEIN, *Atlante di filosofia. Luoghi e percorsi del pensiero*, Einaudi ed., Torino 2009.

P. HORDEN and N.PURCELL, *The Corrupting Sea: a Study of Mediterranean History*, Oxford and Malden, Oxford 2000.

S.P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996, ediz. ital. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2001.

A.T. KRONMAN, *Education's End: Why Our Colleges and Universities Have Given Up on the Meaning of Life*, Yale University Press, New Haven 2007.

R.A. LAMBIN, *Le voile des femmes. Un inventaire historique, social et psychologique*, Philippe Borgeaut éd., Berne 1999.

I. LANA, *Marziale poeta della contraddizione*, in "Riv. Filol. Class." 33, 1955, pp. 238-254.

R. LANE FOX, *Il mondo classico. Storia epica di Grecia e Roma*, Einaudi ed., Torino 2007.

M. LAZREG, *Questioning the veil. Open Letters to Muslim Women*, Princeton University Press, Princeton 2009.

B. LINCOLN, *Diventare dea*, Edizioni di Comunità, Milano 1983.

L. LLEWELLYN-JONES, *Aphrodite's Tortoise. The Veiled Woman of Ancient Greece*, The Classical Press of Wales, Llandysul 2003.

O. LONGO, *Silenzio verbale e silenzio gestuale nella Grecia antica: alla riscoperta di un codice culturale*, in "Orpheus", n.s. 1985, f. VI, pp. 241-249.

E. LUDWIG, *The Mediterranean: Saga of a Sea*, McGraw-Hill Book Company, London and New York 1942.

I. MALKIN, *Mediterranean Paradigms and Classical Antiquity*, Routledge Publ., London-New York 2005.

ID., *Greek and Roman Networks in the Mediterranean*, London - New York 2009.

J.F. MATTEÌ, *Le regard vide. Essai sur l'épuisement de la culture européenne*, Paris 2007, ed. ital. *Lo sguardo vuoto. L'esaurimento della cultura europea*, Dedalo ed., Bari 2009.

P.MATVEJEVIC, *Breviario mediterraneo*, sesta ediz. ital., ampliata, Garzanti, Milano 2006.

F. MERNISSI, *Le 51 parole dell'amore. L'amore nell'Islam dal medioevo al digitale*, Giunti ed., Firenze 2008.

H. MONSACRÉ, *Le lacrime di Achille. L'eroe, la donna e il dolore nella poesia di Omero*, ed. ital., Medusa ed., Milano 2003.

J. MONTAGU, *Interpretations of Timanthes's Sacrifice of Iphigenia*, in *Sight and Insight. Essays on Art and Culture in Honour of E. H. Gombrich at 85*, cur. John Onians, Phaidon Press ed., London 1994.

M. NAGLER, *Spontaneity and Tradition: A Study in the Oral Art of Homer*, Berkeley-Los Angeles 1974.

J.H. OAKLEY and R.H. SINOS, *The Wedding in Ancient Athens*, Univ. of Wisconsin Press, Madison 1993.

E. OLIENSIS, *Freud's Rome. Psychoanalysis and Latin Poetry*, Series "Roman Literature and its Contexts", Cambridge University Press, Cambridge-New York 2009.

G. PASQUALI, *Il carme 64 di Catullo*, in "Stud. Ital. Fil. Class." N.s. 1 1920, pp. 1-23.

L. PEPPE, *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna romana in età repubblicana*, Giuffrè ed., Milano 1982.

G. PERROTTA, *Il c. 64 di Catullo e i suoi pretesi originali ellenistici*, in "Athen." 1931, pp. 177-222 (= *Cesare, Catullo, Orazio e altri saggi*, Roma 1972, pp. 63-147).

A. PHILIPPSON, *Studien über Wasserscheiden*, Berlin 1886.

ID., *Der Peloponnes*, Berlin 1892.

ID., *Europa*, Leipzig 1894.

ID., *Thessalien und Epirus*, Berlin 1897.

ID., *Beiträge zur Kenntnis der Griechischen Inselwelt*, Gotha 1901.

ID., *Das Mittelmeergebiet*, Leipzig 1904.

S.B. POMEROY, *Women's History and Ancient History*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1991.

J.I. PORTER (ed.), *Constructions of the Classical Body*, University of Michigan Press, Chicago 1999.

K. RECKFORD, *Recognizing Venus*, in "Arion" 3, 1996, pp. 1- 42.

R. REHM, *Marriage to Death. The conflation of wedding and funeral rituals in Greek Tragedy*, Princeton University Press, Princeton 1994.

K. RITTER, *Die Erdkunde in Verhältnis zur Natur und zur Geschichte des Menschen*, Berlin 1817-1818.

ID., *Einleitung zur allgemeinen Vergleichenden Geographie*, Berlin 1852.

C. SALEMME, *Marziale e la 'poetica' degli oggetti. Struttura dell'epigramma di Marziale*, Società Editrice Napoletana, Napoli 1976.

B.I. SCHOLZ *Untersuchungen zur Tracht der römischen Matrona*, Böhlau Verlag, Wien Köln Weimar 1992.

J.L. SEBESTA and L. BONFANTE (eds.) *The World of Roman Costume*, The University of Wisconsin Press, Madison 1994.

L. SENSI, *Il mundus muliebris*, in *Civiltà dei Romani. Il rito e la vita privata*, a cura di S. Settis, Electa ed., Milano 1992, pp. 176-186.

S. SETTIS, *Futuro del classico*, Einaudi ed., Torino 2004.

G. SISSA, *La verginità in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1992.

L.M. SLATKIN, *The Power of Thetis. Allusion and interpretation in the Iliad*, Berkeley 1991.

W. STROH, *De origine vocum humanitatis et humanismi*, in "Gymnasium" 115, 6, 2008, pp. 535-571.

T.TODOROV, *La paura dei barbari. Oltre lo scontro delle civiltà*, Garzanti Editore, Milano 2009.

M.TORELLI, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Quasar ed., Roma 1984.

J. TOUTAIN, *Le ripte nuptial de l'anakalypterion*, in "Revue des Études Anciennes" 42, 1940, pp. 345-53.

A. TRAINA, *Riflessioni sulla storia della lingua latina*, Introduzione a F.Stolz -A. Debrunner- W.P. Schmid, *Storia della lingua latina*, Patron ed., Bologna 1970.

A. VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, tr. it., Boringhieri, Torino, 1981.

P. VEYNE, *L'impero greco-romano. Le radici del mondo globale*, Coll. "Biblioteca Universale" Rizzoli, Milano 2009.

P. VOISIN, *Il faut reconstruire Carthage. Méditerranée plurielle et langues anciennes*, Université de Paris I, Editions L'Harmattan, Paris 2007.

K. VLASSOPOULOS, *Unthinking the Greek Polis. Ancient Greek History Beyond Eurocentrism*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2007.

Edizioni e commenti:

Aristophanes Comoediae, ed. F.W. Hall and W.M. Geldart, Oxford Clarendon Press, Oxford 1907.

Aristophane, Les grenouilles, trad. par. H. Van Daele, Les Belles Lettres, Paris 1954.

Aristofane, Le commedie, trad. di R. Cantarella, Einaudi ed., Torino 1972.

Aristophanes Frogs, ed. J. Henderson, Harvard University Press, London 2002.

Aristofane, Commedie, trad. di D. Del Corno, coll. "I classici", Mondadori ed., Milano 2007.

Catulli Veronensis liber, rec. L. Schwabe, Giessen 1866, II Aufl., Berlin 1886.

Gaio Valerio Catullo, I canti. Introduzione e note di A. Traina, Classici greci e latini BUR, Milano 1997.

Gaio Valerio Catullo, Epithalamium Thetidis et Pelei (c. LXIV), a cura di G. Nuzzo, coll. "Hermes" n.s. 3, Palumbo ed., Palermo 2003.

Cicero, Orator, ed. A.S. Wilkins, Clarendon Press, Oxonii 1960.

M.Tullio Cicerone, Le orazioni, vol. IV, a cura di G. Bellardi, coll. "Classici latini", Utet, Torino 1978.

Aelius Donatus Commentum Terenti, in *Interpretationes Vergiliane minores* II, 2, conl. I. Barabino, A.V. Nazzaro, A. Scivoletto, Pubblicazioni del D.AR.FI.CL.ET., Genova 1995.

Euripidis Fabulae, ed. G. Murray, Clarendon Press, Oxford 1913.

Euripides Hippolytos, ed. D. Kovacs, "The Loeb Classical Library", Harvard University Press, Cambridge-London, 1995.

Euripides Medea, ed. D. Kovacs, "The Loeb Classical Library", Harvard University Press, Cambridge-London, 1994.

Sexti Pompei Festi De verborum significatu quae supersunt cum Pauli Epitome, ed. W.M.Lindsay, Leipzig 1913.

Aulo Gellio, Notti Attiche vol. I, Introduzione di C. M. Calcante, "Classici greci e latini", BUR, Milano 1992.

Homer, Iliad, ed. T.W. Allen, Clarendon Press, Oxford 1931, rist. New York 1979.

Homer, Odyssey, ed. T.W. Allen, Oxford Classical Texts, Oxford 1908.

The Homeric Hymns, edit. by Thomas W. Allen - E. E. Sikes, London 1904.

Inni omerici, a cura di F. Cassola, Fondazione Valla, Milano 1975.

Q.Horatii Flacci Opera, ed. D. R. Shackleton Bailey, Teubner, Stuttgart 1985.

Isidoro di Siviglia, Etimologie o Origini, a cura di A. Valastro Canale, Torino 2004.

Val. Martialis Epigrammata, ed. W.M. Lindsay, Clarendon Press, Oxford 1969.

P. Ovidius Naso, Amores, Epistulae, Medicamina faciei femineae, Ars amatoria, Remedia amoris, ed. R. Ehwald, B. G. Teubner, Leipzig. 1907.

Ovidio, I Fasti, introduzione e traduzione di L. Canali, "Classici greci e latini", BUR, Milano 1998.

- Pausaniae Graeciae descriptio*, ed. F. Spiro, 3 voll. Teubner, Leipzig 1903.
- Plauti Comoediae*, ed. F. Leo, Weidmann, Berlin 1895.
- Plinius, Naturalis Historia*, ed. K. F. T. Mayhoff, Teubner, Lipsiae 1906.
- Plutarch, Moralia*, ed. F. Cole Babbitt, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1936.
- Plutarco, Filosofia del Matrimonio*, Introduzione, traduzione, commento e note a cura di L. Bianco, Sellerio ed., Palermo 1997.
- Porphyrius, Quaestiones Homericae*, ed. H. Schrader, II vol., Teubner, Leipzig 1890 (= F. W. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, vol. I: *Dicaearchus*, Schwabe, Basel-Stuttgart 1944, 1967).
- Prisciani Institutionum Grammaticarum Libri I–XII in Grammatici Latini*, rec. H. Keil, vol. 2, B. G. Teubner, Leipzig 1859, repr. Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Sex. Properti Elegiarum libri IV*, ed. P. Fedeli, Teubner, Stuttgart 1984.
- Properzio, Elegie*, trad. di L. Canali, introd. di P. Fedeli, comm. di R. Scarcia, “Classici greci e latini”, BUR, Milano 1998,
- Quintilian, Institutio oratoria*, ed. H. Edgeworth Butler, Harvard University Press, Cambridge-London 1920.
- Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, rec. G. Thilo et H. Hagen, B.G. Teubner, Leipzig 1881.
- Tacitus, Annales ab excessu divi Augusti*, ed. Ch. Dennis Fisher, Clarendon Press, Oxford 1906.
- Tertullien, Le voile des vierges*, intr. et comm. par E. Schulz-Flügel, coll. “Sources Chrétiennes”, Les Éditions du Cerfs, Paris 1997.
- R. Perrelli, *Commento a Tibullo: Elegie, Libro I*, Coll. “Studi di Filologia Antica e Moderna” n. 12, Rubbettino ed., Soveria Mannelli (Catanzaro) 2002.
- Valeri Maximi Factorum et dictorum memorabilium libri IX*, ed. D. R. Shackleton Bailey, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2000.
- M. Terenti Varronis De lingua Latina*, ed. G. Goetz - F. Schoell, Teubner, Leipzig 1910.
- Virgilio, Eneide*, a cura di E. Paratore, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori editore, Milano 1978 – 1983.

III Capitolo