

In nome dei valori e della verità:  
il coraggio delle mulieres pagane e cristiane  
di fronte alla violenza

ROBERTA FRANCHI

*Università degli Studi di Firenze*

All'interno della struttura sociale antica la donna ha sempre occupato un ruolo subordinato rispetto a quello dell'uomo e, condannata a una condizione di minorità civile e psicologica, è rimasta per lungo tempo confinata entro le mura domestiche, nonché esclusa dall'universo maschile. Fino all'avvento dello stoicismo, è stata considerata un essere debole, da paragonare agli schiavi o addirittura agli animali e ritenuta unicamente portatrice di sventure<sup>1</sup>; basti pensare al quadro delineato da Esiodo nella *Teogonia* e nelle *Opere e i Giorni*. Il poeta di Ascra, allorché tratta della donna, se da un lato l'accetta perché è un male simile al lavoro, pur sempre utile alla procreazione, dall'altro lato la legittima meno volentieri, poiché, mentre l'attività lavorativa produce, ella consuma<sup>2</sup>; la stessa

<sup>1</sup> Cfr. E. CANTARELLA, *L'ambiguo malanno. La donna nell'antichità greca e romana*, Roma 1981; R. UGLIONE (a cura di), *Atti del Convegno nazionale di studi su La donna nel mondo antico*, Torino 21-22-23 Aprile 1986, Torino 1987; R. UGLIONE (a cura di), *Atti del II Convegno nazionale di studi su La donna nel mondo antico*, Torino 18-19-20 Aprile 1988, Torino 1989; G. DUBY-M. PERROT (a cura di), *Storia delle donne in Occidente*, 1, *L'Antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Roma-Bari 2000<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. Hes., *Th.* 590 ss.

Pandora è considerata «un inganno a cui non si sfugge», giunta fra gli uomini «come un terribile flagello»<sup>3</sup>. La satira contro le donne di Semonide di Amorgo (fr. 7 Diehl = 7 West) aveva ulteriormente accentuato il carattere di malanno a loro comunemente attribuito, a tal punto da raffigurarle attraverso ributtanti animali: scrofa, volpe, cagna, asina ed altri; si salva soltanto la donna-ape, laboriosa, prolificata, obbediente, ma secondo il poeta una tale «perla» probabilmente non esiste.

L'intera esistenza delle donne trascorre nella solitudine, è dedita alle mansioni della casa, oppure si strugge in una vana attesa dell'uomo amato, perché a loro, data la naturale condizione di inferiorità fisica e sociale, è concessa una libertà di agire circoscritta a un determinato ambito. Significative appaiono le parole proferite da Ero nelle *Heroides* ovidiane:

*urimur igne pari, sed sum tibi viribus impar: / fortius ingenium suspicor esse viris. / ut corpus, teneris ita mens infirma puellis / deficiam, parvi temporis adde moram! / Vos modo venando, modo rus geniale colendo / ponitis in varia tempora longa mora. / aut fora vos retinent aut unctae dona palestrae, / flectitis aut freno colla sequacis equi; / nunc volucrem laqueo, nunc pisces ducitis hamo; / diluitur posito serior hora mero. / his mihi summotae, vel si minus acriter urar / quod faciam, superest praeter amare nihil*<sup>4</sup>.

La pacata rassegnazione delle parole di Ero, volta a constatare come la vita delle donne ruoti attorno ad un'assenza e ad un vuoto che inutilmente esse cercano di compensare, pervade anche il discorso di Penelope, all'interno del quale viene delineata l'eventualità che alla fedeltà della donna possa corrispondere l'infedeltà dell'uomo: 1,75 ss.: *haec ego dum stulte metuo, quae vestra libido est, / esse peregrino*

<sup>3</sup> Cfr. Hes., *Op.* 83; *Th.* 592.

<sup>4</sup> Cfr. Ov., *Her.* 19,5-16: «Bruciamo di uguale fiamma, ma non sono uguale a te nella forza: gli uomini suppongo che abbiano un carattere più forte. Come il corpo, anche l'anima è fragile nelle tenere fanciulle aggiungi solo un breve ritardo, ed io morirò. Voi uomini, ora nella caccia, ora coltivando i campi fecondi, consumate lungo tempo in varie attività. Vi trattiene il foro o gli esercizi della lucente palestra o piegate col morso il collo del cavallo rendendolo docile; ora prendete col laccio gli uccelli, ora i pesci con l'amo; e col vino davanti fate passare le ore tarde. A me, cui tutto questo è negato, non resta altro da fare, anche se la mia passione fosse meno ardente, se non amare» (trad. di G. Rosati, Milano 1998<sup>2</sup>, p. 369).

*captus amore potes*<sup>5</sup>. Già Properzio nell'epistola di Aretusa (4,3) aveva dato voce alle femminili sofferenze nei riguardi di un marito partito per la guerra: le occupazioni durante le notti insonne per preparargli i panni del campo, i baci dati alle armi lasciate a casa rappresentano un modo per superare quella distanza e fornire una parvenza di contatto ad un rapporto di fatto inesistente. In realtà, contro questo *status* in cui vessava la donna antica, aveva già lanciato i suoi strali la polemica tratteggiata dalla Medea di Euripide; l'eroina tragica recriminava la mancanza dell'iniziativa decisionale e dell'autonomia femminile, soprattutto nell'ambito del matrimonio, un vincolo che sanciva decisamente l'inferiorità della donna e la relegava a un *servitium* nei confronti di un marito-padrone. Rispetto alla varietà di rapporti erotici che caratterizzava gli uomini, Medea non esitava a denunciare il ritmo monotono della vita quotidiana, a cui le donne erano condannate<sup>6</sup>.

L'assenza di una voce propria in capitolo non comporta tuttavia l'annullamento e il totale annichilimento di ogni azione volontaristica delle donne antiche, perché esse, anzi, cercano di invadere la scena riservata agli uomini grazie ad azioni temerarie. Così proprio questo essere, considerato debole, nelle situazioni estreme e soprattutto quando subisce direttamente o indirettamente una violenza fisica o morale, non esita a manifestare un inaspettato coraggio in nome della difesa dei veri valori; contro una brutale violenza che stravolge i suoi sentimenti, nonché la propria dignità, la donna da vittima si trasforma in *virile exemplum*.

#### *Eroismo di donne pagane di fronte alla violenza subita*

La letteratura classica è popolata da numerose figure femminili, dotate di straordinaria virilità: la dea cacciatrice Artemide oppure Pallade Atena divinità della sapienza, nata armata dalla testa di Zeus; ad esse si possono affiancare le Amazzoni, la vergine Camilla, Clelia la quale

<sup>5</sup> ROSATI, *op. cit.*, p. 43 nota appunto che il discorso di Ero mostra delle analogie con quello di Penelope in *Her.* 1, 75ss.

<sup>6</sup> Cfr. Eur., *Med.* 244-247: «L'uomo, poi, quando è stanco di stare con quelli di casa, / esce fuori e fa cessare la noia che gli angustia il cuore / volgendosi verso gli amici e i coetanei / noi donne, invece, una sola persona dobbiamo guardare». L'eroina afferma che se l'uomo fatica nei campi, in guerra e al governo della città, anche la donna ha un *πόνος* nel parto, nei figli e nella solitudine che attanaglia la sua vita.

per soccorrere la patria non esita ad attraversare a nuoto il Tevere<sup>7</sup>. Accanto a queste donne, che recuperano la forza maschile a dispetto dei valori dell'universo femminile, si affiancano altre protagoniste rivestite di un alone di eroica sublimità.

Al di là del noto episodio di Lucrezia, che grazie alla rappresentazione liviana (*Ab urbe condita* 1,57-59) ha assunto oltre alla valenza politica anche un significato ideale perché viene rappresentata come una matrona virtuosa, intenta a filare, dunque come simbolo della donna pudica e casta<sup>8</sup>—una fama perdurata anche presso i cristiani ad esclusione di Agostino<sup>9</sup>— vorremmo soffermarci su altre protagoniste che hanno dato vita a un agire virile, in ragione del coraggio manifestato in difesa dei valori della vita e della verità, allorché viene perpetrata loro una violenza.

Già all'interno del mito greco sovvieni a testimonianza un siffatto episodio; si tratta della vicenda di Procne e della sorella Filomela. Secondo il noto racconto, Tereo, re di Tracia, prima sposò Procne, ma poi, essendosi innamorato della sorella di lei Filomela, le fece violenza e per evitare che raccontasse l'accaduto le tagliò la lingua; tuttavia la donna riuscì ugualmente a far pervenire un messaggio alla sorella, in

<sup>7</sup> E' significativo che la ragazza nel racconto di Livio (2,13) sia posta sullo stesso piano di Orazio Coclite e Muzio Scevola. Su queste tematiche cfr. U. MATTIOLI, *Ἀσθένεια e ἀνδρεία. Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana antica*, Roma 1983.

<sup>8</sup> Valerio Massimo nella sua raccolta la definisce *dux Romanae pudicitiae* (6,1,1) ed apre la sezione dedicata a questa virtù proprio con l'esempio di Lucrezia, mentre Quintiliano, *Inst. Or.* 5,11,10 all'interno di un contesto sull'uso dell'*exemplum*, afferma che, per accendere gli animi *ad fortiter faciendum*, Lucrezia, nel suo essere donna, esemplifica meglio di Catone e Scipione il coraggio nell'affrontare la morte.

<sup>9</sup> La fama di questa donna perdurò anche presso i cristiani, che della castità avevano fatto una virtù peculiare della loro morale. Tertulliano, di cui sono celebri i numerosi strali rivolti contro quelle donne che oltraggiavano i valori della pudicizia e della castità, celebrò Lucrezia come esempio di donna casta, che preferì lavare l'onta del peccato subito piuttosto che continuare a vivere, non più *univira* (*Ad mart.* 4; *Exort. cast.* 13; *De monog.* 17). Contro questa lunga schiera di autori, che non esitarono ad esaltare la castità della donna, si scagliò la voce dissonante di Agostino. Il vescovo d'Ipbona nel *De civitate Dei* 1,19 cercò di controbattere le eventuali obiezioni mosse dai pagani, che potevano presentare Lucrezia come esempio di castità; la donna col suo suicidio non soltanto contravvenne alle leggi romane, ma forse tentò un simile gesto perché volle punirsi per aver provato piacere. Agostino avanzò dei dubbi sulla possibile innocenza della donna, visto che solo con la morte fu in grado di tutelare la credibilità di una purezza tutta esteriore, a differenza delle matrone cristiane in grado di convivere con loro stesse anche dopo una violenza, perché la loro castità non è esteriore, ma, essendo nota a Dio, è un elemento interiore, che non necessita di essere corroborato da prove esterne.

cui svelava il luogo dove era stata rinchiusa<sup>10</sup>. E' caratteristico il mezzo adoperato dalla figlia di Pandione per rendere manifesta la brutale violenza di Tereo. Se per secoli l'elogio più bello che si è potuto fare a una donna è stato *domi mansit, lanam fecit* –espressione che chiaramente vede la figura ideale femminile confinata all'interno della sfera privata– l'azione di Filomela appare maggiormente suggestiva, perché ella fa trionfare la verità, proprio attraverso quella mansione, alla quale normalmente la donna dedicava gran parte del suo tempo: la tessitura. Privata del dono della parola, disegna sul telaio ciò di cui è stata vittima, trasformando così il suo tacere in un eloquente silenzio. Aristotele in un passo della *Poetica*, (16,1454b), ricordando probabilmente un verso della tragedia sofoclea *Tereo* (*TrGF IV, fr. 595 Radt*), fa riferimento alla κερκίδος φωνή, una frase breve, ma senza dubbio incisiva per via del sostantivo κερκίς applicato alla voce: il termine appare per la prima volta nell'*Odissea* in relazione alla spola, usata da Penelope per realizzare la sua tela<sup>11</sup>. La tessitura dunque diviene lo strumento parlante, di cui la fanciulla si serve al fine di esercitare un suo potere, per affermare la propria e personale verità in un mondo dominato dalla violenza e dalla frammentarietà dei valori.

Degne di nota si profilano le pagine ovidiane delle *Metamorfosi*, laddove il poeta ripropone la violenza fisica subita da Filomela, rivestendola di immagini legate al parallelismo col mondo animale, parallelismo che vuole rimarcare come l'agire di Tereo sia risultato così brutale, a tal punto da arrivare ad emulare i rapporti comportamentali che vigono nella legge di natura; indifesa, al pari di una pecorella e di una colomba, resta attanagliata nelle grinfie di un uomo crudele:

*illa tremit velut agna pavens, quae saucia cani / ore excussa  
lupi nondum sibi tuta videtur, / utque columba suo madefactis  
sanguine plumis / horret adhuc avidosque timet, quibus haeserat,  
ungues. / mox ubi mens rediit, passos laniata capillos, / lugenti  
similis caesis plangore lacertis / intendens palmas 'o diris barbare  
factis, / o crudelis' ait, 'nec te mandata parentis / cum lacrimis  
movere piis nec cura sororis / nec mea virginitas nec coniugia-*

<sup>10</sup> Del mito, a cui si ispirò Sofocle per la sua tragedia *Tereo* (*TrGF IV, fr. 581-595b Radt*), si legge un riassunto in Apollodoro, *Bibl.* 3,14,8. Cfr. P. MONELLA, *Procne e Filomela: dal mito al simbolo letterario*, Bologna 2005.

<sup>11</sup> Cfr. Hom., *Od.* 5,61-62: ἡ δ' ἔνδον ἀοιδιάουσα' ὅπῃ καλῆ / ἴστων ἐπιχοιμένη χρυσεῖη κερκίδ' ὕφαινευ.

*lia iura? / omnia turbasti; paelex ego facta sororis, / tu geminus  
coniunx, hostis mihi debita poena*<sup>12</sup>.

La desolazione e la paura di Filomela, descritte in un modo del tutto simile allo stato di Lucrezia nell'imminenza dello stupro<sup>13</sup>, prompono in un discorso pieno di indignazione, come dimostra la forte espressione *diris barbare factis* al v. 533, alla quale seguono *crudelis* (v. 534) e *perfidus* (v. 539), il cui culmine è rappresentato dalla piena consapevolezza di aver sconvolto ogni vincolo e ordine di parentela: v. 537 *omnia turbasti*. Ella è diventata la concubina che tradisce la sorella. Filomela prosegue augurandosi, *si non perierunt omnia mecum* (543), di narrare a tutti la nefandezza compiuta da Tereo e, nell'intento di riempire le selve e l'etere col grido di ciò che le è capitato, prefigura la sua futura metamorfosi.

In verità, la tragedia della fanciulla non è ancora giunta a termine; per tratteggiare la barbarie di cui ella resta vittima, Ovidio ricorre nuovamente a un paragone afferente al mondo animale, volto a creare *pathos* e un certo effetto di sospensione. La narrazione sembra introdurre all'uccisione della donna, ma al v. 556 si rivela l'*aprosdoketon* finale, grazie alla comparsa del termine *linguam*: Tereo le taglia la lingua

[...] *vagina liberat ense / arreptamque coma fixis post terga  
lacertis / vincla pati cogit; iugulum Philomela parabat / spemque  
suae mortis viso conceperat ense: / ille indignantem et nomen*

<sup>12</sup> Cfr. Ov., *Met.* 6,527-538: «Resta lì tremante come una pecorella spaurita che, sfuggita malconcia alle zanne di un grigio lupo, non si ritiene ancora al sicuro; è piena d'orrore come una colomba che, con le piume intrise del proprio sangue, ancor teme gli artigli da cui era stata ghermita. Poi, riavutasi, strappandosi i capelli scompigliati come si fa nel lutto, dandosi forti colpi sulle braccia e tendendo le mani, grida: "Hai compiuto un'azione da barbaro crudele! Non ti hanno trattenuto le raccomandazioni del padre e le sue lacrime pietose, né il rispetto per mia sorella e per il vincolo matrimoniale, né la mia verginità. Hai rovinato tutto! Io sono divenuta la tua concubina, oltraggiando mia sorella, e tu sei diventato bigamo. Io merito una pena come una nemica..."» (trad. di G. Faranda Villa in P. Ovidio Nasone, *Le Metamorfosi*, vol. I, con introduzione di G. Rosati, note di R. Corti, Milano 1996, pp. 367-69). Su tutto l'episodio cfr. OVIDIO, *Opere II. Le metamorfosi*, edizione con testo a fronte, traduzione di G. Paduano, introduzione di A. Perutelli, commento di L. Galasso, Torino 2000, pp. 1046ss. Le due similitudini che descrivono lo stato di Filomela, l'agnella strappata alle fauci del lupo e la colomba che ha le piume bagnate del proprio sangue, sono presenti anche nell'episodio di Apollo e Dafne in *Met.* 1,505-507: "*nympha, mane! Sic agna lupum, sic cerva leonem, / sic aquilam penna fugiunt trepidante columbae, / hostes quaeque suos; amor est mihi causa sequendi*".

<sup>13</sup> Lo stato di terrore rievoca quello di Lucrezia poco prima dello stupro in *Fasti* 2,799ss.: *tremat, ut quondam stabulis deprensa relictis / parva sub infesto cum iacet agna lupo*.

*patris usque vocantem / luctantemque loqui comprehensam forcipe  
linguam / abstulit ense fero. radix micat ultima linguae, / ipsa iacet  
terraeque tremens inmurmurat atrae, / utque salire solet mutilatae  
cauda colubrae, / palpitat et moriens dominae vestigia quaerit*<sup>14</sup>.

Il macabro particolare della lingua di Filomela che continua ad agitarsi caratterizza anche la trama delle *Dionisiache* di Nonno di Panopoli, dove il poeta mette in relazione il sangue del muscolo umano appena tagliato con quello della verginità perduta dalla fanciulla dopo lo stupro<sup>15</sup>. Il riscatto della donna sarà comunque attuato. Sia Ovidio sia Nonno pongono la loro attenzione sulla tela di Filomela; il poeta latino non si esime dal precisare nel seguito della narrazione che *pro voce manus fuit* (v. 609), mentre il Panopolitano narra della veste parlante di Filomela muta tessitrice del suo triste destino, *σιγαλέης λάλλον εἶμα δυσηλακάτου Φιλομήλης*<sup>16</sup>. Secondo quella massima proverbiale plautina<sup>17</sup>, la difficile situazione in cui la ragazza si trova la spinge ad escogitare un mezzo in grado di dare voce alla sua difficoltà; la tela allora dimostra il suo ingegno. Questo mito contraddistinto da iniziale violenza si concluderà con altrettanto spargimento di sangue, l'uccisione da parte delle due sorelle di Iti, figlio di Tereo e Procne, e con le metamorfosi in rondine, upupa e usignolo dei protagonisti, dove l'usignolo piange mestamente la morte di Iti<sup>18</sup>. La violenza subita ha generato alla fine un sentimento di vendetta, avvertito come necessario,

<sup>14</sup> Cfr. Ov., *Met.* 6,551-560: «Egli estrae dal fodero la spada di cui è cinto, afferra la fanciulla per la chioma, le rovescia le braccia dietro la schiena e la lega. Filomela porge già la gola, perché la vista della spada la induce a sperare la morte. Ma mentre lei continua a dibattersi nel suo sdegno, a invocare il padre e a cercare di parlare, Tereo le attanaglia la lingua e gliela mozza ferocemente. In fondo alla gola la radice della lingua ha un guizzo, mentre il resto cade a terra, fremendo e prolungando il suo mormorio sul suolo intriso di sangue. E continua a sussultare, come fa la coda di un rettile quando è stata recisa: pur perdendo via via la vita, cerca di ricongiungersi al corpo di cui faceva parte» (trad. di Faranda Villa cit., p. 369).

<sup>15</sup> Cfr. Nonn., *Dion.* 4,325-330.

<sup>16</sup> Cfr. Nonn., *Dion.* 4,321 (su cui vd. D. Gigli Piccardi, *Dionisiache*, I, Canti I-XII, Milano 2003, p. 363). Cfr. inoltre Achille Tazio 5,5,4 ss., dove è ben chiara l'idea del quadro intessuto e della mano parlante; Eustazio a *Od.* 19,518.

<sup>17</sup> Cfr. Plaut., *Stich.* 178: [*la povertà*] *insegna tutti i mestieri*; Verg., *Georg.* 1,121ss.; Manil., 1,80: *labor ingenium miseris dedit*.

<sup>18</sup> Per le vicende di Itis cfr. I. CAZZANIGA, *La saga di Itis nella tradizione letteraria e mitografica greco-romana*, I-II, Milano 1950-1951 e inoltre A. CASANOVA, *Filomela da rondine a usignolo*, in «Concentus ex dissonis». *Scritti in onore di Aldo Setaioli*, a cura di C. Santini, L. Zurli e L. Cardinali, I-II, Napoli 2006, vol. 1, pp. 165-178.

in vista del riscatto dell'originaria dignità calpestata, ma in verità carico di un sapore amaro, perché causa della morte di un figlio innocente.

Con il tramonto della *polis*, l'attenzione si concentra sempre di più su colei che, relegata dalla morale e dalla società a una posizione subalterna, sembra affiorare con le sue passioni e la sua determinazione; non a caso è nelle tragedie di Euripide che assistiamo da un lato alla crisi dell'eroe, non più posto di fronte al suo destino e non più disposto a sacrificare la sua vita per la verità e i valori, dall'altro alla riabilitazione della donna che, animata da impulsi di ira distruttiva, di generosità, di saggezza o astuzia, diventa la vera protagonista; Macaria, Fedra, Medea, Alceste sono soltanto alcune delle eroine euripidee divenute modelli per il loro carisma e la loro statura nella letteratura europea occidentale<sup>19</sup>.

Assai letta e apprezzata nel periodo bizantino, l'*Ecuba* prende forma dall'articolazione psicologica della protagonista, straziata nell'animo dalla morte dei figli; non si tratta di una violenza fisica, ma morale e psicologica, perché è il dramma di una madre impossibilitata a soccorrere ciò che di più caro possiede al mondo<sup>20</sup>. A Ecuba, che nelle sventure supera tutti perché «nessuno, maschio o femmina, ha subito quello che ha subito lei» (vv. 659-660), ormai debole e schiava di Agamennone, le viene strappata Polissena, per essere immolata sulla tomba di Achille. Il suo atteggiamento, composto di dignità regale e autocommiserazione, sgorga in una frase incisiva: «Il mio dolore non trova grido o lacrime» (vv. 154-155). Di fronte alle avversità la regina di Troia non può reagire, come non può opporsi adesso all'ordine che reca Odisseo di prelevare Polissena; obbligata a lottare in difesa degli affetti contro una crudele violenza, Ecuba esce fuori dall'immobilità di azione che la attanagliava e tenta ogni strada pur di salvare la vita a sua figlia e, quasi per contrasto, dalla salda volontà della madre intenta a

<sup>19</sup> Per un primo quadro, all'interno della vasta bibliografia, su Euripide e sulla sua produzione tragica cfr. G. MURRAY, *Euripides and his age*, Oxford 1913 (trad. it. Bari 1932); E. DEBELLECQUE, *Euripide et la guerre du Péloponnèse*, Paris 1951; E.M. BLAIKLOCK, *The male characters of Euripides: a study in realism*, Wellington 1952; A. GARZYA, *Pensiero e tecnica drammatica in Euripide*, Napoli 1962; G. PADUANO, *La formazione del mondo ideologico e poetico di Euripide*, Pisa 1968; V. DI BENEDETTO, *Euripide: teatro e società*, Torino 1971.

<sup>20</sup> Una minuta analisi dell'*Ecuba* è stata condotta da J. MOSSMAN, *Wild Justice. A study of Euripides' Hecuba*, Oxford 1995. Si vedano inoltre D. KOVACS, *The Heroic Muse: studies in the «Hippolytos» and «Hecuba» of Euripides*, Baltimore and London 1987; Euripide, *Ecuba-Elettra*. Introduzione di U. Albini, traduzione e presentazione dei drammi di U. Albini e V. Faggi, note di C. Bevegni, Milano 2006<sup>8</sup>, pp. VII-XXXV.



sottrarre Polissena dalla morte, emerge con tutta forza la figura eroica di quest'ultima, rimasta fino ad ora in penombra: costretta a morire accettata di morire<sup>21</sup>. Già in precedenza, a tale notizia aveva cercato di non aggravare il dolore della madre, preoccupandosi più per lei che per se stessa e aveva dichiarato che in una siffatta situazione è meglio morire. La passività e la rassegnazione di Polissena in questa tragica situazione si uniscono all'educazione e all'etichetta regale, la conquista interiore si lega all'autocontrollo:

τί γάρ με δεῖ ζῆν; [...] ἔπειτ' ἴσως ἂν δεσποτῶν ὤμων  
φρένας / τύχοιμ' ἂν, ὅστις ἀργύρου μ' ὠνήσεται, / τὴν Ἑκτορός  
τε χᾶτέρων πολλῶν κάσιν, / προσθεῖς δ' ἀνάγκην σιτοποιὸν ἐν  
δόμοις, / σαίρειν τε δῶμα κερκίσιν τ' ἐφεστάναι / λυπρὰν  
ἄγουσαν ἡμέραν μ' ἀναγκάσει· / λέχη δὲ τὰμὰ δοῦλος ὠνητός  
ποθεν / χρανεῖ, τυράννων πρόσθεν ἤξιωμένα. / Οὐ δῆτ' ἀφίημ'  
ὀμμάτων ἐλεύθερον / φέγγος τόδ', Ἄιδη ποστιθεῖς' ἐμὸν  
δέμας [...] Μῆτερ, σὺ δ' ἡμῖν μηδὲν ἐμποδῶν γένη, / λέγουσα  
μηδὲ δρῶσα· συμβούλου δέ μοι / θανεῖν πρὶν αἰσχυρῶν μὴ  
κατ' ἄξιαν τυχεῖν<sup>22</sup>.

Al lungo discorso della figlia, che sembra voler trasformare il suo destino di morte in una volontaria e razionale decisione, fa da riscontro l'approvazione della madre e l'ammirazione da parte dell'esercito nemico; il sentimento di orgoglio, provato alla notizia della morte eroica di Polissena, si interrompe allorché la regina di Troia scopre che anche Polidoro, il figlio creduto al sicuro, è stato ucciso per sete di danaro; infuriata, medita vendetta contro Polimestore, violatore della sacra ospitalità<sup>23</sup>. È importante notare la sfaccettatura del personaggio: di fronte all'uccisione del figlio, il suo animo materno non regge più e,

<sup>21</sup> La *rhēsis* di Ecuba (vv. 249-295) a Odisseo è un abile discorso sofisticato, che non disdegna tutte le armi retoriche, atte a suscitare nell'avversario la riconoscenza e la compassione, nonché a riconoscere l'autorità del proprio interlocutore.

<sup>22</sup> Cfr. Eur., *Ec.* 349; 359-368; 372-374: «Perché dovrei vivere? [...] Potrebbero capitarmi padroni crudeli, che si sono acquistati per danaro la sorella di Ettore e di tanti altri eroi: mi toccherà cuocere il pane, spazzare la casa, filare il telaio, passare le giornate nell'avvilimento. Uno schiavo, comprato chissà dove, insozzerà il mio letto, un tempo ambito da principi. No, non sarà così. E' libero il mio sguardo, ora: il mio corpo lo dedico all'Ade. [...] Madre, non intrometterti con parole e con atti. Anzi, tu devi approvare la mia scelta: meglio morire che subire ingiusta vergogna» (trad. di Albini-Faggi, in Euripide, *Ecuba-Elettra* cit., p. 31).

<sup>23</sup> Dopo il racconto di Taltibio che ricorda come tutti i Greci hanno ammirato il coraggio di Polissena e le parole di Ecuba (vv. 518-628), l'entrata in scena dell'ancella reca un nuovo e triste annuncio a Ecuba (vv. 657ss.).

se prima per Polissena si era lasciata andare ad un accorato lamento, adesso è l'ira che prende il sopravvento e la rende calcolatrice, a tal punto che, per appagare il suo desiderio di vendetta, dopo la perplessità iniziale, decide di chiedere soccorso ad Agamennone. Il suo progetto riesce: fatto entrare Polimestore nella tenda insieme ai figli, uccide i ragazzi e acceca il re con l'aiuto delle altre donne troiane. Polimestore, punito per il vile misfatto, con rabbia ammette: «Non voglio spendere troppe parole: delle donne si è detto, si dice e si dirà male; ma per me si riassume in una frase sola: una genia così perfida non l'albergano né l'oceano né la terra: chi ha a che fare con loro, se ne accorge» e con pungente amarezza sentenzia una frase che racchiude la forza e la dignità dimostrate da Ecuba: «Dunque, una donna, una schiava trionfa su di me: dovrò rendere conto a gente che è meno di me»<sup>24</sup>.

Stessa eroicità e sublimità rivestono le figure di Ecuba e Andromaca nelle *Troiane*, perché nonostante siano vittime di un destino voluto dagli uomini che hanno deciso di fare la guerra, nell'affrontare la sorte a cui sono destinate dimostrano il loro coraggio e una determinazione virile e proprio per tale cagione appaiono notevolmente superiori. Non subiscono in prima persona una violenza fisica, ma è come se la ricevessero; colpite negli affetti e nel loro *status*, testimoni impotenti della crudeltà riservata ai propri cari e poi anche a loro, devono dominare i sentimenti divampanti di un animo lacerato nel profondo, senza poter dar sfogo a un'ira nefasta o a vendetta. Ecuba la regina di Troia, madre di cinquanta figli, è costretta a seppellire e a vedere morire tutta la sua prole, ad assistere al rogo della sua città e insieme alle altre troiane, sebbene un tempo regina, è condotta in terra straniera come schiava. Tuttavia, nonostante le innumerevoli sventure, conserva una dignità regale, allorché si mostra disposta ad accettare l'infelice sorte, perché ben consapevole che la *Fortuna* non sempre nelle vicende umane è propizia<sup>25</sup>. Medesima rassegnazione e sorte tormentano le parole di Andromaca, utili in vista della comprensione della condizione femminile e al tempo stesso del suo coraggio, intriso di tacita accettazione, in nome di un destino che la vuole schiava e concubina del figlio di Achille. Il ricordo

<sup>24</sup> Cfr. Eur., *Ec.* 1177-1182; 1252-1253 (trad. di Albini-Faggi, in Euripide, *Ecuba-Elettra* cit., pp. 91 e 97).

<sup>25</sup> Sulle *Troiane* cfr. R. LABELLARTE, *Passato, presente nelle Troiane di Euripide*, Bari 1982; R. SCODEL, *The Trojan trilogy of Euripides*, Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben 60, Göttingen 1980; Euripide, *Troiane-Eracle* a cura di L. Pepe, Milano 2006, pp. V-XXXII.

del suo *status* regale, del suo onore e amore verso Ettore accentua maggiormente la recente condizione, di gran lunga differente da quella di un tempo; sebbene trascorresse la maggior parte dei giorni all'interno delle mura regali, ella era consapevole che quello era lo spazio a lei riservato; sapeva quando parlare e quando tacere; adesso invece, privata di ogni speranza, deve sottostare a ciò che è sancito dal destino. Andromaca, tuttavia, non cade preda della collera o della furia, ma al pari di Ecuba, proferisce parole dolorose, che conservano un'*allure* di contemplazione disarmata delle sciagure, nelle quali non dimentica di delineare la giusta condotta da tenere per una donna:

πρῶτον μὲν, ἔνθα- κἄν προσῆ κἄν μὴ προσῆ / ψόγος  
 γυναιξίν- αὐτὸ τοῦτ' ἐφέλκεται / κακῶς ἀκούειν, ἥτις οὐκ  
 ἔνδον μένει, / τούτου παρῆσα πόθον ἔμιμνον ἐν δόμοις· / ἔσω  
 τε μελάθρων κομψὰ θηλειῶν ἔπη / οὐκ εἰσεφρούμην, τὸν δὲ  
 νοῦν διδάσκαλον / οἴκοθεν ἔχουσα χρηστὸν ἐξήρκουν ἐμοί. /  
 Γλώσσης τε σιγῆν ὄμμα θ' ἤσυχον πόσει / παρῆχον· ἤδη δ' ἄμὲ  
 κρῆν νικᾶν πόσιν, / κείνῳ τε νίκην ὦν ἐχρῆν παριέναι<sup>26</sup>.

Le *Troiane*, mettendo in scena donne ferite in ciò che di più caro possiedono e di conseguenza vittime indirette della crudeltà altrui, alla quale reagiscono con un composto tumulto di passioni, governato da lucida consapevolezza, diventano antesignane di una filosofia di vita che può essere compendiata nella celebre frase: *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*.

#### LA MADRE DEI MACCABEI

Il ritratto di simili eroine richiama alla mente un'altra figura femminile, che sebbene appartenga a un mondo diverso, quello giudeo-ellenistico, emula e sotto certi aspetti supera il coraggio e la compostezza di queste donne pagane: la genitrice dei sette fratelli Maccabei.

<sup>26</sup> Cfr. Eur., *Tr.* 647-656: «Innanzitutto, poiché il buon nome non accompagna / colei che non rimane in casa/ – sia o no meritato questo biasimo–, io restavo / accanto al focolare, soffocando il mio desiderio; / a palazzo non ho mai fomentato / pettegolezzi, e mi era sufficiente, in casa, / seguire i precetti del mio onesto animo. / Allo sposo offrivò la discrezione delle mie parole / e la serenità del mio volto: sapevo quando prevalere / spettava a me, e quando invece spettava a lui» (trad. di L. Pepe cit., Milano 2006, p. 51).

La storia del loro martirio, che ebbe un'ampia diffusione tanto nel cristianesimo orientale quanto in quello occidentale, è avvenuta non soltanto attraverso la versione del II libro dei Maccabei (2 *Mac.* 7), recepito come (deutero)canonico dalla Chiesa, ma anche mediante una redazione di matrice giudaica, assai più diffusa rispetto alla precedente, in virtù della vena filosofico-teologica che la pervade: il IV libro dei Maccabei. Si tratta di un φιλοσοφώτατος λόγος, una trattazione filosofica, ossia un discorso oratorio che vuole mostrare come il ragionamento (λογισμός) sorretto dalla pietà religiosa possa avere il dominio assoluto delle passioni, intendendo però per religione quella giudaica, fondata su una legge (νόμος), che non è quella naturale o universale, bensì quella scritta e codificata di Mosè. La filosofia diventa perciò una sapienza della legge e un'educazione (παιδεία) alla sua comprensione e alla sua pratica<sup>27</sup>.

La letteratura cristiana fin dagli albori ha subito il fascino dell'eroicità dei sette fratelli e della madre, la quale esorta e infonde coraggio ai suoi figli e preferisce morire dopo di loro, pur di sapere che non hanno abbandonato la retta via. In Cipriano di Cartagine i sette fratelli diventano esempio di come il martirio, dei cristiani, sia stato anticipato dalle sofferenze che nel corso della storia i buoni e i giusti hanno dovuto patire da parte degli ingiusti, secondo lo schema anticipato dalla lettera agli Ebrei (cap. 11). I Maccabei si inseriscono all'interno della serie dei *martyria iustorum*, occupando addirittura un posto di privilegio, favorito dal loro numero settenario<sup>28</sup>. Allorché indaga la valenza simbolica del numero sette, ritenuto sigillo della perfezione in rapporto ai giorni della creazione, Cipriano prima richiama il passo di *1 Sam.* 2,5 e il *Salmo* 112 (113),<sup>29</sup> poi all'interno di siffatta disamina non trascura la figura della madre, in virtù del suo ruolo particolare. Poiché i sette figli sono interpretati

<sup>27</sup> Cfr. A.B. SCHNEIDER, *Jüdisches Erbe in christlicher Tradition. Eine Kanongeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung und Rezeption der Makkabäerbücher in der Alten Kirche des Ostens*, Inauguraldiss. Heidelberg 2000; L.F. PIZZOLATO-CH. SOMENZI, *I sette fratelli Maccabei nella chiesa antica d'Occidente*, Milano 2005; A. MOMIGLIANO, *Prime linee di storia della tradizione maccabaica*, Amsterdam 1968. Per un retroterra filosofico di 4 *Mac.* cfr. R. RENEHAN, *The Greek Philosophic Background of Fourth Maccabees*, *Reinisches Museum für Philologie* 115, 1972, pp. 223-238.

<sup>28</sup> Cfr. Civr., *Ad Fort.* 11: *septenarium numerum sacramento perfectae consummationis implentes* (CCL 3, p. 205).

<sup>29</sup> La tradizione rabbinica (cfr. SCHNEIDER, *Jüdisches Erbe* cit., pp. 50 ss.) e poi Ambrogio, *Off.* 1,41,20 (CCL 15, p. 76) ed *Ep.* 77,7 (CSEL 82.3, p. 131) lo leggeranno alla luce della tradizione maccabaica.

come le sette chiese, ella che ne fu l'origine e la radice viene considerata la prima e unica Chiesa, fondata tramite Pietro per volontà del Signore<sup>30</sup>. La personalità della madre è percepita da Cipriano nella sua portata, ma poiché egli si basa su 2 *Mac.*, la sua natura e la sua psicologia vengono ancora delineate in maniera sobria, al pari della sua morte<sup>31</sup>. E' soprattutto nella tradizione letteraria successiva che la madre acquista una dimensione eroica in ragione della legge contro natura che avvolge la sua storia, giacché contrariamente al desiderio di ogni madre non precede, ma segue il martirio dei figli<sup>32</sup>. Con la sua morte posticipata ella può esercitare la funzione di sostegno, tanto che il vescovo d'Ipbona la connota come esortatrice (*hortatrix*). Questa definizione in ultima analisi ha la funzione di dare risalto alla fede, che finisce per prevalere sull'amore materno; aveva preferito seguire i figli verso quello stesso destino di morte per essere sicura della loro *fides*, come chiosa lo stesso Agostino<sup>33</sup>. Su questa linea si colloca anche Gregorio di Nazianzo, secondo il quale la madre potrebbe quasi esser grata al tiranno per l'ordine di successione, dal momento che l'ha riservata ai pericoli per ultima, perché, dopo aver portato dapprima sulla scena la sua prole e aver gareggiato in ciascuna gara insieme ai suoi figli, adesso si può aggiungere con una sicurezza perfezionata al perfezionamento dei sacrifici<sup>34</sup>. Dunque, sebbene la morte posteriore si traduca in un dolore più grande per la madre perché deve assistere alle prove dei figli, questa inversione nell'ordine della morte si avvale dell'elemento della *securitas*. Ella, pur privata dei figli, riesce a volgere in gioia la tristezza e i suoi lutti: la *securitas* rende la madre felice delle sue privazioni, a tal punto da preferire una privazione nella sicurezza piuttosto che morire inquieta<sup>35</sup>. E' lei che infonde coraggio ai figli, li

<sup>30</sup> Cfr. Cipr., *Ad Fort.* 11 (CCL 3, pp. 205-6).

<sup>31</sup> Cfr. per un quadro più dettagliato cfr. Pizzolato- Somenzi, *I sette fratelli* cit., pp. 9-10.

<sup>32</sup> Morire prima dei figli era contrario alla consuetudine umana: cfr. Aug., *Serm.* 301,1 (PL 38.1380): *longe contrariis votis consuetudini humanae... optavit posteriori mori. Non enim amittebat filios, sed praemittebat: nec intuebatur quam vitam finirent, sed quam inchoarent.*

<sup>33</sup> Cfr. Aug., *Sermo* 301,1 (PL 38.1380): *parum est fuisse spectatricem, mirati sumus potius hortatricem.*

<sup>34</sup> Cfr. Greg. Naz., *Hom.* 15,9 (PG 35, 928A). Su questa omelia cfr. M. VINSON, *Gregory Nazianzen's Homily 15 and the Genesis of the Christian Cult of the Maccabean Martyrs*, *Byzantion* 64, 1994, pp. 166-192.

<sup>35</sup> Cfr. Valeriano DI CIMIEZ, *Hom.* 18,1 (PL 52, 748D): *ipsa orbitate felicior; 18,5: orbitate sua mater exsultat*; sul tema cfr. C. WEIDMANN, *Das Carmen de Martyrio Maccabaeorum*, *Dissertation*, Wien 1995, pp. 242-243.

incita e li esorta alla sopportazione e a morire piuttosto che trasgredire il comandamento di Dio; è atleta di Dio, pur essendo donna e in età avanzata<sup>36</sup>. Alla fine può essere davvero considerata superiore all'uomo: 4 *Mac.* 15,30 ὡ ἀρρένων πρὸς καρτερίαν γενναϊότερα καὶ ἀνδρῶν πρὸς ὑπομονὴν ἀνδρειότερα.

A rendere la madre dei Maccabei *mulier virilis* si aggiunge, inoltre, la mancanza di pianto; sia 2 *Mac.* 7,20, sia 4 *Mac.* 15,18-19 e la tradizione cristiana successiva non si esimono dal mettere in luce una simile caratteristica. Su questa falsariga si colloca Gregorio di Nazianzo, il quale precisa: ἐθρήνησα ἂν καὶ μάλα σφοδρῶς, εἴ τι τούτων ὑμῖν συνέπεσεν. ἐφάνην ἂν τότε τοῖς δάκρυσιν, ὡς νῦν τῷ μὴ δακρῦσαι, φιλότεκνος. ἔτι καὶ ταῦτα μικρά. ὄντως ἂν ὑμᾶς ἀπεκλαυσάμην, εἰ κακῶς ἐσώθητε, εἰ τῶν βασάνων ἠττήθητε, εἴ τινος ὑμῶν ἐκράτησαν, ὡς ἠττήθησαν νῦν οἱ διώκοντες, mentre per Ambrogio *non flevit mater*<sup>37</sup>. Prolungando l'elemento dell'impassibilità, già presente nei libri dei Maccabei, la letteratura cristiana si fa interprete di un altro motivo, che sarà fecondo nel suo sviluppo successivo: al posto del pianto è presente la gioia della madre alla vista delle sofferenze dei figli. Gregorio di Nazianzo lo accosta all'orgoglio della loro bravura, a tal punto che «ella godeva assai a quello spettacolo», ed «era un misto di gioia e di timore»<sup>38</sup>, mentre Giovanni Crisostomo sostiene che «una madre quando prepara i figli alle nozze non si rallegra tanto quanto quella era lieta nel vederli sotto le punizioni»<sup>39</sup>; Ambrogio nella sua ampia analisi della saga dei fratelli Maccabei presenta la madre *laeta*<sup>40</sup>.

Oltre a questi elementi, che connoteranno la letteratura martirio-logica e poi quella ascetica in merito alla *mulier virilis*, la redazione di 4 *Mac.* non trascurava di sottolineare la vittoria riportata da una donna sul persecutore potente<sup>41</sup>. Allora questa figura contiene già in sé alcuni di quei *topoi* che entreranno a far parte dei futuri martiri cristiani: la resistenza eroica alle torture in nome della fede e l'acquisizione della

<sup>36</sup> Cfr. 4 *Mac.* 16,14-24.

<sup>37</sup> Cfr. Greg. Naz., *Hom.* 15,9 (PG 35, 928B.24-20); Ambr., *Jac.* 2,56 (CSEL 32.2, p. 68).

<sup>38</sup> Cfr. Greg. Naz., *Hom.* 15,4.8 (PG 35, 917A, 925A).

<sup>39</sup> Cfr. Jo. Chrys., *Hom. in Mach.* 2,2 (PG 50, 626). Su questo tema cfr. Pizzolato-Somenzi, *I sette fratelli Maccabei* cit., pp. 27-28.

<sup>40</sup> Cfr. Ambr., *Off.* 1,41,203 (CCL 15, p. 76): *quid de matre loquar, quae spectabant laeta filiorum quot funera tot tropaea et morientium vocibus tamquam psallentium cantibus delectabatur.*

<sup>41</sup> Cfr. 4 *Mac.* 16,1-2, 14; 17,9.

virilità<sup>42</sup>. La forza di sopportazione e l'insensibilità alle sofferenze sono sentite come la conseguenza di un'adesione profonda e coerente alla propria verità di fede, capace di assorbire e potenziare le energie della persona.

### VIRILITÀ E FEDE: LA MARTIRE CRISTIANA

La perfezione umana nel pensiero classico spetta agli uomini. La donna per sua natura è caratterizzata da debolezza (ἀσθένεια), mentre l'uomo dalla virtù e dalla forza (ἀνδρεία)<sup>43</sup>; sulla base di una falsa paraetimologia i Latini connettono *mulier* a *mollities*, mentre il sostantivo *vir* con *virtus* e *vis*<sup>44</sup>. Da parte sua Filone di Alessandria, esegeta giudeo-ellenistico, scrive che l'uomo è il νοῦς, la mente e la razionalità, mentre la donna è αἴσθησις, sensazione<sup>45</sup>.

Lo Stoicismo, nonostante continui a mantenere la distinzione tra i due sessi dal punto di vista sociale, prospetta la necessità di un'educazione uguale sia per gli uomini sia per le donne. Attraverso lo studio della filosofia, la donna può acquisire forza e capacità di sopportazione del male fisico, raggiungere l'atarassia e rifiutare tutto ciò che è *muliebre et puerile*; può diventare una γυνὴ ἀνδρεία o *mulier virilis*<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> Cfr. M. DEL VERME, *L'apocrifo giudaico di IV Maccabei e gli Atti dei Martiri cristiani del II secolo*, Rivista di Scienze Teologiche 23, 1976, pp. 287-302.

<sup>43</sup> Per un'analisi di queste tematiche cfr. E. GIANNARELLI, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980, pp. 13-25; C. Mazzucco, "E fui fatta maschio". *La donna nel cristianesimo primitivo (secoli I-III)*, Firenze 1989; U. Mattioli, *Ἀσθένεια e ἀνδρεία* cit.

<sup>44</sup> Cfr. un frammento di Varrone conservato da Lact., *De opif. Dei* 12,17 (ed. S. Brandt, CSEL 27, 1893, p. 46).

<sup>45</sup> Cfr. PHILO, *Quaest. in Gen.* 1,46; 3,3. Vd. al riguardo R.A. BAER, *Philo's use of the categories male and female*, Leiden 1970, pp. 38-41.

<sup>46</sup> Cfr. Musonius RUFUS, *Reliquiae*, ed. O. Hense, Leipzig 1905; Musonius RUFUS, *Entretiens et fragments*, introduction, traduction et commentaire par A. Jagu, Hildesheim-New York, Olms, 1979. Il filosofo fu maestro di Epitteto ed i frammenti rimasti gli hanno fatto attribuire, ad esempio da C. Favez, la forse troppo enfatica qualifica di femminista romano: su questo aspetto e sulle analogie riscontrabili in Clemente Alessandrino, cfr. GIANNARELLI, *La tipologia* cit., pp. 15-17. Vd. inoltre Sen., *Ep.* 12; 26; 30; 58; 77. Seneca è uno degli autori più importanti per la riflessione sulla condizione femminile e per l'apporto dato alla tematica della donna virile, soprattutto attraverso la figura di madre ideale proposta alla propria genitrice Elvia. Cfr. GIANNARELLI, *La tipologia* cit., pp. 17-18. Per il rapporto tra donne e cultura nel mondo antico cfr. G. CAVALLO, *Donne che leggono, donne che scrivono*, in R. RAFFAELLI (a cura di), *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma* (Atti del Convegno, Pesaro, 28-30 aprile 1994), Ancona 1995, pp. 517-526; J.

Ponendo l'attenzione su una sostanziale uguaglianza fra donna e uomo, il pensiero stoico getta le basi perché una simile idea possa esser recepita anche dai Padri della Chiesa, che alla dimensione etica e morale della tradizione filosofica uniranno il precetto di *Galati* 3,28: «l'essere tutti uno in Cristo Gesù»<sup>47</sup>.

Già gli autori antichi, pagani e cristiani, avevano notato come l'esperienza della persecuzione accomuna entrambi i sessi e consente alle donne di raggiungere la virilità<sup>48</sup>; l'identità di saggezza e virtù è più volte messa in luce da Clemente Alessandrino, che, pur collocando la donna a un livello sociale inferiore rispetto all'uomo, non esita a riconoscerle la stessa virtù: ἄλλ' ὡς ἀνδρὶ ἀποθνήσκειν καλὸν ὑπὲρ τε ἀρετῆς ὑπὲρ τε ἐλευθερίας ὑπὲρ τε ἑαυτοῦ, ὡσαύτως καὶ γυναικί· οὐ γὰρ τῆς τῶν ἀρρένων φύσεως τοῦτο ἴδιον, ἀλλὰ τῆς τῶν ἀγαθῶν<sup>49</sup>.

E' infatti con l'inizio del «cristianesimo eroico» che si verifica una sostanziale unità tra i due sessi; vittima delle persecuzioni contro i cristiani, la donna non solo dimostra un coraggio virile, ma in difesa della fede cristiana accetta e subisce il martirio. Se la martire Iulitta, secondo quanto leggiamo in Basilio, invita le donne a liberarsi dal pregiudizio della debolezza<sup>50</sup>, Perpetua acquista addirittura piena coscienza della propria virilità. La *Passio Perpetuae et Felicitatis*, opera straordinaria perché presenti in essa testi redatti in prima persona dai protagonisti<sup>51</sup>,

---

HUSKINSON, *Women and learning Gender and identity in scenes of intellectual life on late Roman sarcophagy*, in R. MILES (a cura di), *Constructing identities in late antiquity*, London-New York 1999, pp. 190-213.

<sup>47</sup> Cfr. GIANNARELLI, *La tipologia* cit., pp. 14-18.

<sup>48</sup> Cfr. Plin., *Ep.* 10,96,9; Cifr., *Ep.* 6,3,1; Clem. Al., *Str.* 4,8,58,2; Or., *Hom. Iudic.* 9,1.

<sup>49</sup> Cfr. Clem. Al., *Str.* 4,8,67,4: «Ma come per un uomo è glorioso morire per la virtù, per la libertà, per i propri principi, così anche per una donna, perché questo non è prerogativa della natura del maschio, ma della natura dei buoni». Cfr. inoltre K. VOGT, «*Becoming male*»: a gnostic and early Christian metaphor, in K.E. BOERRESEN (ed.), *Image of God and gender models in Judaeo-Christian tradition*, Oslo 1991, pp. 172-187; K.E. BOERRESEN, *God's image, man's image? Patristic interpretation of Gen 1: 27 and 1Cor 11: 7*, in *Image of God* cit., pp. 188-207.

<sup>50</sup> Cfr. Bas., *Hom. in Iul.* 2, PG 31, coll. 240D-241A.

<sup>51</sup> Il testo, da cui si cita, è quello contenuto nell'edizione di A.A.R. BASTIAENSEN, A. HILHORST, G.A.A. KORTEKAAS, A.P. ORBÁN, M.M. VAN ASSENDELFT, con traduzione di G. Chiarini, in *Atti e Passioni dei martiri*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1987, pp. 114-147, commento alle pp. 412-452. Sull'opera e sull'autrice oltre al saggio di Mazzucco, «*E fui fatta maschio*» cit., pp. 119-136 e le note di commento alle pp. 142-161, cfr. E. GIANNARELLI, *Ritratti di donne della tarda antichità. Corpo, abito e identità femminile in La donna nella civiltà occidentale dall'epoca greco-romana ai nostri giorni*, a cura di C. Vasta, Ragusa 2003, pp. 47-76, in part. pp. 52-56; E. CORSINI, *Proposte per una lettura della Passio Perpetuae*, in *Forma Futuri. Studi in onore del car-*



lo dimostra attraverso la celebre frase: *Et expoliata sum et facta sum masculus*, con la quale il redattore vuole sottolineare l'uguaglianza raggiunta dalla futura martire<sup>52</sup>. Ella si spoglia paolinamente dell'uomo vecchio e diventando maschio riveste l'uomo nuovo (*Eph.* 4,22.24), che è Cristo (*Rom.* 13,14; *Gal.* 3,27), il figlio maschio di Maria (*Lc.* 2,23) e della donna dell'*Apocalisse* (12,5.13). Si tratta ancora della nota tematica della *mulier virilis*, della necessità per la donna di abbandonare la dimensione femminile, caratterizzata da debolezza fisica e morale, e farsi spiritualmente uomo; maschile è infatti la perfezione umana secondo i filosofi antichi e al maschile si è incarnato Cristo, proposto come oggetto di *imitatio* ad ogni credente. Solo così è possibile superare tutti i condizionamenti che ancorano alla terra e alla fisicità per vivere nello spirito. Smesso l'abito, che a questo punto della narrazione non assolve più ad alcuna funzione perché i martiri combattono nudi, Perpetua recupera la forza fisica necessaria per affrontare la lotta contro il suo avversario: l'egiziano, simbolo del diavolo, che al pari del serpente di *Genesi* rotola nella polvere (*Gn.* 3,14)<sup>53</sup>. L'olio con cui viene unta, prima di scendere nell'arena, evoca quello degli atleti, nonché il sacro crisma: ella è dunque *athleta Christi*, pronta a combattere e ad andare incontro al martirio, non dimentica pur tuttavia del suo pudore<sup>54</sup>.

In tutti i testi antichi due sono gli elementi caratterizzanti la figura della futura martire: la sopportazione fisica del dolore, che le concede lo *status* di virilità, e la fede. Soprattutto quest'ultima non soltanto rappresenta il mezzo per diventare uguali e virili nelle difficoltà della vita, ma anche lo strumento per spezzare i condizionamenti legati al sesso, nonché alla famiglia<sup>55</sup>. Come nota giustamente C. Mazzucco: «In ogni caso, la "virilità" raggiunta è nei documenti più antichi e autentici non tanto un fatto che riguarda strettamente o soltanto la capacità di

---

dinale Michele Pellegrino, Torino 1975, pp. 481-541; T. SARDELLA, *Strutture temporali e modelli di cultura: rapporti tra antitradizionalismo storico e modello martiriale nella Passio Perpetuae et Felicitatis*, *Augustinianum* 30, 1990, pp. 259-278.

<sup>52</sup> Cfr. *Passio Perpetuae et Felicitatis* 10,7 (ed. Bastiaensen, p. 128).

<sup>53</sup> Cfr. *Passio Perpetuae et Felicitatis* 10,7 (ed. Bastiaensen, p. 128).

<sup>54</sup> Tutte le visioni di Perpetua possono essere lette secondo i tre sacramenti cristiani: eucaristia, battesimo e unzione postbattesimale cfr. E. CORSINI, *Proposte per una lettura della Passio Perpetuae cit.*, pp. 492-508.

<sup>55</sup> Perpetua, Felicità, Agatonice, Crispina sono soltanto alcune delle martiri che in nome della fede si staccheranno dalla loro famiglia e dai figli. Cfr. E. GIANNARELLI, *La donna nella famiglia cristiana secondo i Padri*, in *Matrimonio e Famiglia. Testimonianze dei primi secoli*, a cura di M. NALDINI, Firenze 1996, pp. 149-155.

resistenza al dolore fisico, sulla quale invece tanto insistono i documenti più tardi moltiplicando ed enfatizzando la truculenza delle torture. Spesso non è neppure un fatto che venga particolarmente sottolineato, implicito com'è e quasi normale nella realtà vissuta. Semmai, è sentito come la conseguenza naturale di un'adesione profonda e coerente alla propria fede, capace di assorbire totalmente e potenziare le energie della persona; come la manifestazione di un intimo rapporto con Gesù Cristo, quasi un'identificazione»<sup>56</sup>.

Stando alla lettera dei martiri di Lione e di Vienne, Biblide, poiché ha abiurato, è considerata «fragile e virile» e perciò si cerca di convincerla a calunniare i cristiani. Ma proprio durante le torture capisce il suo amore per la fede e senza esitazione si proclama cristiana<sup>57</sup>. Lattanzio sottolinea come donne e fanciulli sopportino le torture non per necessità, perché chiaramente se volessero potrebbero evitarle, ma volontariamente perché mossi dal loro amore per la fede, nonché dalla loro fiducia in Dio<sup>58</sup>. E' la fede dunque che dà forza e che consente inoltre di poter esprimere liberamente, anche davanti al cospetto di uomini, la propria scelta religiosa e di vita: «Quello che sono voglio essere» afferma al proconsole Seconda, una dei martiri Scillitani<sup>59</sup>.

Si tratta di elementi che diventeranno topici nella letteratura celebrativa delle donne martiri, come dimostra per esempio la rivisitazione del martirio di Agnese ad opera di Prudenzio. Il poeta latino, distaccandosi dalla storia raccontata da Damaso, attraverso un tessuto linguistico impreziosito da reminiscenze classiche, che imprimono alla scena un sigillo di elevata solennità, loda l'eroica sopportazione delle torture a cui la vergine è sottoposta, in nome dell'amore per il suo gioioso Sposo<sup>60</sup>.

La nobiltà d'agire di queste donne, considerate modello indiscusso di virilità, funge da *trait d'union* tra gli anelli infiniti e innumerevoli del tempo e riesce a vincere le barriere della confessione religiosa

<sup>56</sup> Cfr. Mazzucco, «*E fui fatta maschio*» cit., p. 105.

<sup>57</sup> Cfr. Eus., *H.E.* 5,1, 25-26.

<sup>58</sup> Cfr. Lact., *Div. Instit.* 5,13,14.

<sup>59</sup> Cfr. *Act. mart. Scilit.* 9 (ed. Bastiaensen, p. 102). Sulla *parrhesia* dei martiri cfr. C. MAZZUCCO, *Il significato cristiano della «libertas» proclamata dai martiri della «Passio Perpetuae», in Forma Futuri. Studi in onore del cardinale M. Pellegrino*, Torino 1975, pp. 545-557.

<sup>60</sup> Per un commento al testo vd. M. M. VAN ASSENDELFT, in *Atti e Passioni dei martiri*, a cura di A.A.R. BASTIAENSEN, A. HILHORST, G.A.A. KORTEKAAS, A.P. ORBÁN, M.M. VAN ASSENDELFT cit., pp. 584-597.

e dell'appartenenza sociale, come emerge da un raffronto tra Epicari e Blandina.

#### DUE DONNE, DUE MONDI, UN'ANIMA SOLA: EPICARI E BLANDINA

Costruiti secondo l'impostazione annalistica, gli *Annales* di Tacito danno vita a grandi quadri narrativi, distribuiti a volte su più anni (ad esempio le trame di Seiano), altre volte compresi in uno solo, come la congiura dei Pisoni. Questo documento, oltre ad essere una delle pagine tacitane più note, dimostra la capacità dell'autore nel tracciare i lineamenti essenziali e la sfaccettatura psicologica dei personaggi. Memorabile il ritratto di Seneca, nonché quello della moglie Paolina, che a detta del filosofo godrà di un maggiore splendore (*claritudinis plus in tuo fine*)<sup>61</sup>. Ma accanto a queste grandi personalità si stagliano figure minori, rese da Tacito ugualmente celebri per il modo in cui ha rappresentato certe loro azioni, o parole o circostanze della morte; una di queste è Epicari (*Epicharis quaedam*), l'umile liberta che resiste eroicamente a un'intera giornata di torture, per darsi infine una morte esemplare<sup>62</sup>. La sua figura può essere raffrontata con quella della beata martire Blandina, la cui vicenda ci è tramandata in una lettera che i testimoni della comunità di Lione inviarono ai confratelli di Asia e Frigia<sup>63</sup> e che è stata riportata da Eusebio di Cesarea nella *Historia Ecclesiastica*<sup>64</sup>. Queste due donne, pur appartenendo a due confessioni, nonché a due mondi diversi, laico-pagano Epicari, cristiano Blandina, mostrano notevoli somiglianze.

Oltre ad appartenere a una medesima condizione sociale, in quanto ambedue schiave, un elemento importante le accomuna: resistono virilmente, sebbene donne, alle torture e alle violenze loro inflitte. Epicari

<sup>61</sup> Cfr. Tac., *An.* 15,63.

<sup>62</sup> Il suo ritratto è descritto da Tacito in *An.* 15,51-57.

<sup>63</sup> La lettera col titolo *Martyrium Lugdunensium / Atti dei martiri di Lione* è pubblicata nel testo critico di A.P. Orbán e con la traduzione di S. RONCHEY, in *Atti e Passioni dei martiri* cit., pp. 59-95 (commento alle pp. 397-404). Per l'origine orientale della Chiesa di Gallia cfr. P.M. DUVAL, *La Gaule jusqu'au milieu du V<sup>e</sup> siècle*, Paris 1971; M. SIMONETTI, *Alle origini di una cultura cristiana in Gallia*, in *Memorie della Classe di Scienze morali e storiche dell'Accademia nazionale dei Lincei*, Quaderno 158, 1973, pp. 117-131.

<sup>64</sup> Cfr. Eus., *H.E.* 5,1,3-5,2,8. Sulla storia di Lione cfr. A. AUDIN, *Lyon, miroir de Rome dans les Gaules*, Paris 1965; Id., *Sur les origines de l'Église de Lyon*, in *Mélanges de Lubac*, I, Paris 1964, pp. 223-228.

e Blandina, infatti, subiscono i trattamenti degli uomini: arresto, interrogatorio, prigionia, tortura e finiscono per essere poste su un piano di parità con l'altro sesso, parità che non le indebolisce, anzi consente loro di superare la debolezza della propria natura e di acquistare la virilità; alla fine si riveleranno più forti degli uomini che le tortureranno. Ripercorriamo brevemente le loro storie. Epicari, che fino a quel momento non si era occupata di cose elevate, entra a far parte della congiura dei Pisoni, ordita contro Nerone, e alle false lamentele di Volusio Proculo, uno degli uccisori della madre di Nerone, il quale ritiene di non aver tratto la giusta ricompensa dal misfatto compiuto, la donna si sfoga in un caloroso discorso, dove proferisce con decisione che non resta più autorità né al Senato né al popolo romano. Volusio riferisce il tutto a Nerone, che decide di far rinchiudere Epicari, nonostante sia riuscita a confutare le affermazioni del suo delatore, vista la mancanza di testimoni. L'imperatore romano la sottopone a torture, pensando che un corpo di donna non le possa sopportare a lungo (*ratusque muliebre corpus impar dolori*) e finisca con il rivelare il nome dei partecipanti<sup>65</sup>.

Proprio qui si dispiega la forza d'animo e la resistenza di questa donna: non è piegata dai colpi di fruste (*verbera*), né dal fuoco (*ignes*), al tal punto che i seviziatori si mostrano più feroci perché si vedono sbeffeggiati da una donna. Ella resiste per un'intera giornata e si sottrae a una seconda giornata attraverso una fine esemplare; trasportata su una portantina, perché ha le membra slogate, prende una fascia che aveva nel petto e legata ad arco sulla spalliera a guisa di capestro, vi pone dentro il collo e muore. La sua vicenda assurge a paradigma, perché in un momento in cui cavalieri e senatori romani non esitano a denunciare e a svelare il nome dei congiurati, ella, invece, un'umile liberta, è pronta a difendere gente a lei quasi del tutto sconosciuta (*prope ignotos protegendo*) e a mantenere il silenzio, un silenzio doloroso, ma efficace perché votato alla difesa dei valori e della libertà. L'eloquenza del suo esempio risiede nel suo essere e nel suo agire; il virile coraggio manifestato fa sì che la sua morte non sia causata dalle torture inflitte, ma sia frutto di un proprio atto; ella in persona si toglie la vita. Se fino ad allora non si era occupata di questioni elevate, adesso è la sua stessa vita che diventa *digna*, elevandosi al di sopra degli intrighi e della menzogna, in difesa della libertà.

<sup>65</sup> Cfr. Tac., *An.* 15,57.

Pari coraggio emerge dalla figura di Blandina, arrestata e giustiziata sotto Marco Aurelio, insieme al vescovo Potino e al diacono Santo<sup>66</sup>. Schiava umile e debole, strumento del Signore per dimostrare che ciò che agli occhi degli uomini appare volgare e brutto, è invece segno della gloria al cospetto divino, in virtù dell'amore per il suo Dio<sup>67</sup>, resiste alle torture fino a stancare i carnefici, che si meravigliano della sua resistenza, perché con tutto il corpo lacerato e brutalizzato ella continua ancora ad essere in vita e a trovare addirittura la forza per proferire fermamente: «Io sono cristiana e tra noi non si fa niente di male»<sup>68</sup>. Il suo coraggio fa sì che venga paragonata al maschile: è forte come un atleta, perché si è rivestita di un nuovo abito, quello di Cristo, che le consente di entrare in un'altra dimensione, in intimo colloquio con il suo sposo; inoltre proprio il suo apparire sospesa in forma di croce, il suo pregare, il suo infondere coraggio agli altri la rendono *figura Christi*<sup>69</sup>. Dopo l'esposizione alle belve, che l'ha lasciata indenne, viene riservata ad altre prove, perché —scrive il redattore— «vincitrice in più lotte, rendesse irrevocabile la condanna dell'insidioso serpente»<sup>70</sup>. Del resto, il mantenimento dell'energia costituisce un importante motivo narrativo nel susseguirsi delle vicende che porteranno Blandina a divenire quel che sarà, o meglio quel che dovrà essere. Tutti i giorni viene condotta ad assistere allo strazio dei compagni. Alla fine resta sola con Pontico, un

<sup>66</sup> Per un primo approccio alla vasta bibliografia su Blandina cfr. M.L. GUILLAUMIN, "Une jeune fille qui s'appellait Blandine". *Aux origines d'une tradition hagiographique*, in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au card. J. Daniélou*, publiés par J. Fontaine et Ch. Kannengiessen, Paris 1972, pp. 93-99; MAZZUCCO, "E fui fatta maschio" cit., pp. 115-119; A. VALERIO, *Cristianesimo al femminile. Donne protagoniste nella storia delle Chiese*, Napoli 1990, pp. 40-47; Giannarelli, *Ritratti di donne* cit., pp. 47-52.

<sup>67</sup> Cfr. *Martyr. Lugd.* 1,17 (ed. Hilhorst cit., p. 68).

<sup>68</sup> Cfr. C. MAZZUCCO, *Figure di donne cristiane: la martire*, in Atti del II Convegno nazionale di studi su "La donna nel mondo antico" cit., pp. 167-195. Si possono ricordare anche la vergine Teodosia che secondo Eusebio (*Mart. Pal.* 7,1), sembrava godere dei tormenti e soprattutto Eulalia descritta da Prudenzio (*Perist.* 3), la quale trova piacere nelle torture (v. 15), sfida le autorità pagane dicendo: «Su, dunque, torturatore, brucia, taglia, seziona le membra formate col fango» (vv. 91-92) e quando un uncino le squarcia il fianco, dilaniandola fino alle ossa, si mette a contare le ferite e a inneggiare di gioia (vv. 133-142). Per le figure femminili nelle Passioni romane cfr. F.E. CONSOLINO, *Modelli di santità femminile nelle più antiche Passioni romane*, Augustinianum 24, 1984, pp. 83-113 e più in generale cfr. H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1921; G. Lazzati, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli. Con appendice di testi*, Torino 1956, pp. 72-75.

<sup>69</sup> Cfr. *Martyr. Lugd.* 1,42 (ed. Hilhorst, p. 80). Sul concetto di *militia Christi* e sulla donna come *miles* e *athleta Christi* cfr. A. VON HARNACK, *Militia Christi*, Darmstadt 1963; Giannarelli, *La tipologia femminile* cit., pp. 25-28.

<sup>70</sup> Cfr. *Martyr. Lugd.* 1,42 (ed. Hilhorst, p. 80).

giovane di quindici anni. I pagani vogliono costringerli a giurare sugli idoli ma entrambi si rifiutano con disprezzo e la folla, inferocita contro di loro, non prova rispetto né per l'età dell'uno né per il sesso dell'altra. La presenza della donna non è casuale, ma appare fondamentale per la crescita e il mantenimento dell'ardore spirituale, perché al pari della madre dei Maccabei incoraggia e infonde forza a Pontico, alla cui morte ella è costretta ad assistere<sup>71</sup>. E' infine la sua volta; dopo flagelli, belve e graticola, lei, che madre nobile e generosa ha sostenuto i propri figli, è avvilluppata in una rete e fatta trascinare da un toro fino alla morte; tuttavia questa storia non finisce così, perché la martire ha un intenso rapporto, un intimo colloquio con Cristo, che le evita la cognizione della sofferenza<sup>72</sup>.

Col suo silenzio, con la sua naturale immobilità Blandina potrebbe sembrare passiva, ma poiché il redattore la trasforma in soggetto di ogni azione che indichi «l'incoraggiare, l'incitare e il persuadere», ella diventa la protagonista attiva del disegno mirabile tracciato da Dio<sup>73</sup>. Alla stessa stregua di Epicari, Blandina, pur essendo una donna umile e fragile, di fronte alle torture svela una forza così inaspettata e un coraggio così virile, che gli stessi pagani alla fine sono costretti ad ammettere che «mai presso di loro una donna aveva sopportato tali e tanto tremende torture»<sup>74</sup>. Questo mostra che la forza carismatica della martire è sorretta anche dagli stessi avversari, in quanto anch'essi finiscono da parte loro per legittimare l'*exemplum virile*, a cui prendono parte. Se la schiava di Tacito aveva resistito eroicamente in nome dei valori, con l'avvento del cristianesimo la fede diventa la verità in cui credere, per cui credere e in nome della quale morire ed è proprio la fede che accresce ulteriormente le energie fisiche, eguaglia i due sessi e porta la martire ad essere posta sullo stesso piano dell'uomo, mettendo in pratica l'affermazione di *Galati* 3,28 «per cui non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna».

Ben consapevoli della distanza temporale e sociale delle due protagoniste, il raffronto è stato attuato per dimostrare come la virilità della donna, anche di una schiava, non conosca confini e finisca, allorché votata alla difesa di alti ideali, per assumere gli stessi paradigmi etici.

<sup>71</sup> Cfr. *Martyr. Lugd.* 1,53-54 (ed. Hilhorst, p. 86).

<sup>72</sup> Cfr. *Martyr. Lugd.* 1,55-56 (ed. Hilhorst, pp. 86-88).

<sup>73</sup> Lo nota giustamente Mazzucco, "E fui fatta maschio" cit., p. 119.

<sup>74</sup> La chiusura del par. 56 (ed. HILHORST, p. 89) sottolinea la nuova dimensione assunta da Blandina.

Alla fine Epicari e Blandina, sopportando virilmente le torture, da soggetti deboli in apparenza si rivelano personaggi esemplari a tal punto che per entrambe appaiono appropriate le parole di Origene: «A coloro che militano al servizio della verità, ma anche che militano al servizio di Dio, non si richiede la forza fisica, ma spirituale perché la vittoria si ottiene non con le lance di ferro, ma con le frecce della preghiera ed è la fede che fornisce capacità di resistenza nella lotta»<sup>75</sup>.

Senza dubbio, leggendo di simili donne che hanno attraversato il corso dei secoli, sorge spontaneo concludere che tutte, in difesa dei veri valori e degli affetti la donna pagana, mentre in nome della fede quella cristiana, a dispetto della violenza subita, hanno elevato la loro anima all'unisono e hanno superato le barriere del diverso *status* sociale e religioso, trasformando le loro molteplici situazioni in un unico *exemplum virile*.

#### SUMARIO

Nella società antica la donna è stata confinata per lungo tempo entro le mura domestiche e considerata un essere portatore di sventure. In realtà, numerose vicende dell'antichità sia classica sia cristiana dimostrano come molte protagoniste di fronte alla violenza, soprattutto in difesa dei veri valori, abbiano dimostrato un coraggio e un'inaspettata forza di sopportazione. Nell'ambito classico la figura di Filomela oppure quella di Ecuba, Polissena e Andromaca fungono da esempi paradigmatici, mentre nel mondo giudeo-cristiano la madre dei Maccabei, Blandina e Perpetua hanno sopportato così eroicamente le torture a tal punto da essere poste sullo stesso piano degli uomini ed essere ritenute donne virili.

#### ABSTRACT

In ancient society the woman has been confined for a long time within the home and be seen as a bearer of misfortune. In fact, many stories of classical antiquity and Christian shows how many women in the face of violence, especially in defense of the true values, have

<sup>75</sup> Cfr. Or., *Hom. Iudic.* 9,1.

shown a courage and endurance of an unexpected strength. Under the classic figure of Filomela or to Ecuba, Andromache and Polissena serve as paradigmatic examples, while in Judeo-Christian world, the mother of the Maccabees, Blandina and Perpetua have so heroically endured torture so as to be placed on the same level of men and are considered as virile women.