

I. KYRIAKOU, *Généalogies épiques. Les fonctions de la parenté et les femmes ancêtres dans la poésie épique archaïque* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 134), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2021, p. XI-363, cm 23, € 114,17, ISBN 978-3-11-065315-1; e-ISBN 978-3-11-065623-7(PDF), e-ISBN 978-3-11-065319-9 (EPUB), ISSN 1862-1112.

Il volume, derivato da una tesi di laurea in Scienze Sociali, discussa presso l'École des Hautes Études sotto la direzione di Claude Calame, affronta il tema dei rapporti di parentela intesi come fattore di identità, nella poesia epica arcaica greca. Come spiega l'autrice in un «preludio introduttivo», la questione è già stata studiata sotto il profilo antropologico ma dal lato storico, mentre qui si intende trattarla alla luce di una antropologia poetica, che vuole tener conto del concetto di memoria culturale (elaborato da Jan Assmann) e anche di alcuni elementi e strumenti della narratologia. In particolare, come indica anche il sottotitolo del volume, l'attenzione è qui rivolta alle donne e alle funzioni che esse possono assumere nei rapporti di parentela definiti dalle genealogie, e anzi si vuole tener conto, in questo contesto, degli studi sul *gender* (una parola dal significato complesso ma che in sostanza e grosso modo intende focalizzarsi sul femminile). Buona parte della trattazione si sofferma inoltre su una dettagliata analisi grammaticale, sintattica e semantica delle formulazioni presenti nei testi genealogici. La strutturazione del lavoro procede infine con l'esame delle diverse opere della poesia epica arcaica in cui si trovano appunto le sequenze genealogiche della parentela. Seguiamo dunque in sintesi il percorso espositivo del volume, rilevando i risultati principali conseguiti.

Si comincia (c. I) con l'*Iliade*, dove si studiano due «isotopi semantici» (espressione solenne per dire semplicemente due argomenti): la mortalità e i riferimenti genealogici (a un solo genitore, ad ambedue, a un antenato, a fratelli e sorelle), soffermandosi su due esempi tratti dal narratore esterno, il catalogo delle navi (II 494-759) e il catalogo dei capi dei Mirmidoni (XVI 168-198), e altri due presi dal narratore interno: Enea che presenta la propria genealogia ad Achille (XX 200-258) e vari riferimenti a Diomede (in IV e V). Emerge da questa analisi un'idea che si riprenderà più volte nel seguito della trattazione, e cioè che le genealogie lasciano intravedere che si sta prospettando la fine di un'epoca arcaica eroica. Inoltre le donne, che in altri poemi compaiono come genitrici di famiglie illustri, incaricate di continuare un *genos*, non compaiono come tali nell'*Iliade*.

Per l'*Odissea* (c. II) si studiano i riferimenti genealogici di tre tipi (a un genitore, ad ambedue, a fratelli e sorelle) e si procede poi con esempi legati a personaggi, tra cui Ulisse, Telemaco, Penelope, Arete regina dei Feaci. Si conclude che Ulisse è qui una figura nello stesso tempo presente e assente e i riferimenti ad antenati femminili sono più rari rispetto a quelli maschili ma risultano in qualche modo significativi.

Si passa poi alla *Teogonia* di Esiodo (c. III), un'opera intessuta di genealogie e narrazioni, tra loro complementari. Qui la nascita delle divinità è intenzionalmente una descrizione della creazione poetica del mondo strutturata narrativamente su dee madri, mentre i riferimenti a un solo genitore (più rari) sono correlati a genealogie che semanticamente si richiamano a concetti astratti (caos, notte ecc.). Nelle parti narrative la storia delle generazioni divine si dilunga soprattutto nel tratteggiare il cosiddetto mito di successione, in quattro fasi: castrazione di Urano, sconfitta di Crono, Titanomachia e sconfitta di Tifeo (o Tifone).

Più complesso è il discorso relativo al *Catalogo delle donne*, un'opera che già per sua natura è strettamente connessa alla tematica generale del volume (e che, possiamo aggiungere, viene spesso presa in considerazione nell'esegesi biblica di Gen 6,1-4). Già la sua composizione letteraria è abbastanza intricata, essendo formata da frammenti tratti da papiri (in una tradizione diretta) e da citazioni o allusioni molteplici presso autori antichi (tradizione indiretta). Inoltre, pur essendo oggi ritenuta pseudo-esiodea, nella tradizione manoscritta era collocata tra la *Teogonia* e *Le opere e i giorni*, e ciò poteva significare che in essa si vedeva un passaggio dal mondo divino a quello umano (più tardi è stata però sostituita, in questa posizione, dallo *Scudo di Ercole*). Essa è conosciuta anche con il titolo di *Eèe*, dal greco *HOIAI*, tratto dall'espressione con cui si introduce ogni personaggio femminile, cioè *ἡ οὕη* («o una tale»), che è una formula che lega tra loro le varie figure e racchiude tre significati: genealogico, catalogale e narrativo. Poiché si parla qui di donne mortali che si uniscono a dèi, con la nascita di eroi semi-divini, si fa rilevare che questi ultimi sono assimilabili agli eroi della quarta generazione descritta in *Opere e giorni*, quella di fatto scomparsa per lasciare il posto all'umanità attuale. Ponendosi qui ancor più esplicitamente (come è da attendersi) nella prospettiva del *gender*, e analizzando in particolare i frammenti 23(a) e 129, l'autrice sottolinea che le donne in quanto madri sono poste in relazione a un'antenata e a una linea genealogica che colloca un discendente in un suo *genos*, e nello stesso tempo queste antenate femminili sono esse stesse creatrici di una società eroica, ma arcaica e tramontata.

Vengono poi gli *Inni omerici* (c. V), per i quali si intende ancora una volta analizzare i riferimenti a uno solo o ad ambedue i genitori, in quanto significativi ciascuno a proprio modo. Delle 33 composizioni che formano questo *corpus* se ne commentano soltanto 3. Nell'inno ad *Apollo* (III nella lista ufficiale) si traccia la sua biografia, dalla nascita a Delo all'istituzione dell'oracolo di Delfi, e i riferimenti alla sola madre (Leto) o al solo padre (Zeus) sono rilevanti dal lato semantico. Nell'inno a *Ermes* (IV) i riferimenti alla sola madre legittimano il figlio e gli conferiscono tutte quelle qualità che lo rendono degno di integrarsi nel mondo degli dèi olimpici. Nell'inno a *Demetra* (II) si celebra la dea e sua figlia Persefone, narrando il suo rapimento da parte di Ade; qui il riferimento alla madre evidenzia la funzione delle donne in quanto potenzialmente portatrici non solo di vita ma anche della sua continuazione (Demetra è legata all'agricoltura, simbolo di fecondità). In sintesi, come già si è visto per Ermes, le divinità femminili contribuiscono a definire il ruolo particolare dei loro figli nel pantheon divino.

Un ultimo capitolo (VI) riprende quanto è stato già esposto in precedenza illustrando con tre testi particolari quelli che vengono qui denominati i *klea*

*gynaikôn* (espressione che si potrebbe tradurre con «imprese / gesta gloriose delle donne»). Il primo è il catalogo delle amanti di Zeus (*Iliade* XIV 313-328), là dove Zeus elenca una serie di donne verso cui è attratto sessualmente, ma per dire che per Era il suo desiderio è ancora più forte: si tratta di amanti sacre che vengono rievocate per esaltare una divinità maschile. Il secondo è la narrazione che Ulisse fa della sua *Nekyia*, cioè della sua visita al mondo dell'aldilà, davanti ai sovrani dei Feaci (*Odissea* XI 225-227.233-329): egli parla di 14 donne inviategli da Persefone, ciascuna delle quali con una sua genealogia, e in tal modo esalta se stesso di fronte ai Feaci. Il terzo è l'elenco delle 10 dee immortali che si uniscono a uomini mortali, posto alla fine della *Teogonia* (965-1022), analizzato qui suddividendolo in due gruppi: quello che menziona gli antenati delle dee e quello che descrive i figli nati dall'unione. Le conclusioni che si traggono dai commenti a questi testi sono quelle già rilevate nelle trattazioni precedenti: ipotetica esistenza di una tradizione epica arcaica, con dimensione panellenica, relativa a donne che appartengono a un mondo mitico ormai lontano, che sopravvive nella memoria, il quale può rispecchiare la condizione sociale della donna e assicura prestigio a una nobiltà nascente, nel momento in cui sorge la *polis*.

Il volume si chiude infine con tre appendici. La prima riprende la questione della tradizione indiretta del *Catalogo delle donne*, esaminando alcuni frammenti nei quali si studiano i rapporti di parentela, ma sempre con focalizzazione «femminocentrica», facendo notare però che questa tradizione tende a spostare l'accento su un'ottica che è invece «mascolinocentrica». La seconda presenta il testo greco e la relativa traduzione francese di due dei testi trattati nell'ultimo capitolo, la *Nekyia* dell'*Odissea* e il catalogo della finale della *Teogonia*. La terza è un indice dei riferimenti genealogici presenti nell'*Iliade*, nell'*Odissea* e negli *Inni omerici*: pur essendo approssimativo, intende essere complementare rispetto ai testi esaminati direttamente nel lavoro.

Complessivamente, bisogna riconoscere che la trattazione della tematica è certo ampia e competente, anche se la conduzione del discorso è talvolta prolissa e ripetitiva, ma l'impressione che se ne ricava è che l'angolazione specifica entro cui la si intende affrontare, è cioè i rapporti di parentela nell'ambito di una antropologia poetica e con attenzione particolare al *gender*, non perviene a risultati innovativi o rilevanti. Quanto è posto in evidenza nel commento ai testi sembra già chiaro a una lettura non condizionata da questi intenti. Inoltre, l'ipotesi dell'esistenza di una tradizione epica arcaica incentrata sul femminile può essere valida ma il corollario che se ne vuole dedurre, e cioè che ciò rispecchi una posizione sociale eminente della donna, ripropone il noto problema della eventuale coesistenza tra questa concezione elevata della donna e la sua effettiva posizione e considerazione sociale nell'epoca storica della Grecia classica, una questione che va oltre i confini entro cui si pone il presente lavoro ma resta comunque ineludibile.

Gian Luigi Prato  
Via G. Saredo, 43 B/2  
00173 Roma  
gianluigi.prato@fastwebnet.it