



MEDIACLASSICA - UN PORTALE PER LE LINGUE CLASSICHE

Violenza domestica su donne e bambini nell'antichità. Una panoramica attraverso le fonti letterarie.

di Rosanna Lauriola

A tutte le altre arti bisogna concedere qualcosa, solo verso la greca si rimane eternamente debitori.

Johann Wolfgang Goethe, *Massime e riflessioni*, 1833 (postumo)

Possa lo studio delle letterature greca e romana rimanere sempre la base della cultura superiore!

Johann Wolfgang Goethe, *Massime e riflessioni*, 1833 (postumo)

*L'uomo nasce barbaro, e si redime dalla bestialità coltivandosi.
La cultura è quella che fa gli uomini, e tanto meglio quanto più è grande.
Grazie ad essa la Grecia poté definire barbaro tutto il resto dell'universo.*

Baltasar Gracián y Morales, *Oracolo manuale e arte della prudenza*, 1647

1. Premessa

Che l'antica Grecia sia la culla della civiltà occidentale è per tutti, o quasi tutti, un dato di fatto, se non un assioma. È nell'antica Grecia che nasce la poesia, l'arte, la scienza, la politica e altro ancora, tutto ciò che chiamiamo cultura, tutto ciò che è segno, appunto, di civiltà. La sola denominazione 'antica Grecia' evoca pensieri positivi di grandezza e bellezza, di rispetto e ammirazione. Un'aura di nobiltà e di autorevolezza è da sempre associata all'antichità greca, non a caso divenuta, insieme alla controparte romana, una antichità che chiamiamo "classica", cioè "di prima classe"¹, e, in quanto tale, superiore (come afferma Goethe) e insuperabile.

¹ L'antica civiltà greco-romana è stata da sempre considerata una 'civiltà di prima classe' conformemente al significato che lo scrittore romano Aulo Gellio (II secolo d.C.) ha attribuito all'aggettivo latino *classicus* in riferimento agli scrittori predecessori, tanto Greci quanto Romani, cioè: "[autori] di prima classe" (*Notti Attiche* XIX, 8.15). Il termine allude ad una qualità di eccellenza e superiorità, qualità che sono comunemente ascritte, per l'appunto, all'antichità 'classica'.

Eppure, la prima manifestazione letteraria di quell'antica civiltà, e con essa, della nostra civiltà è un poema di guerra, senza dubbio grandioso, in cui si narra di uccisioni e ferimenti, di sofferenza e pianti, sia dei vinti che dei vincitori: l'*Illiade* di Omero.

[...] nessuno si affretti a tornare a casa / non prima di aver giaciuto con una sposa dei Troiani.

(*Illiade* II, 354-355)²

Così Nestore, il più anziano degli eroi Greci combattenti a Troia, il saggio consigliere degli Achei, esortava la sua gente a continuare a combattere e a non cedere alla tentazione di ritirarsi, una esortazione che incoraggia ad una particolare forma di violenza: la violenza sessuale con vittime le donne della parte avversaria³!

Sono, queste, parole sorprendenti, che poco hanno a che fare con la grandezza, nobiltà, rispetto e ammirazione che l'immagine dell'antica Grecia, con cui abbiamo più familiarità, evoca. Sono parole che, ad essere onesti, attribuiremmo ad occhi chiusi a chi definiremmo 'barbaro'.

Voi Greci, inventori di mali e pene barbariche / questo fanciullo, colpevole di nulla, perché mai lo uccidete?

(Euripide, *Le Troiane* 764-765)

Questo, invero, la vedova del principe troiano Ettore, la 'barbara' Andromaca⁴, gridava contro il famoso e molto ammirato eroe greco, il 'civilizzato' Odisseo, il quale, come racconta Euripide nella tragedia *Le Troiane* – e come ripete Seneca nel suo rifacimento della tragedia euripidea, dal titolo *Troades* – senza alcuno scrupolo propone che un innocuo fanciullo, un civile, sia messo a morte; ed anzi, secondo alcune fonti, è lui stesso 'il civile e civilizzato Odisseo' a perpetrare l'esecuzione, precipitandolo dalla torre della cittadella⁵. Si tratta di Astianatte, figlio di Andromaca ed Ettore.

Certo, si può obiettare, l'*Illiade*, le tragedie non sono che poesia. Quest'ultima, tuttavia, almeno e soprattutto per quel che ne concerne la produzione in età arcaica e classica, nella fattispecie, per quel che concerne epica, tragedia e commedia, non costituisce una forma di mera *fiction*; si tratta

² Se non diversamente indicato in nota, le traduzioni in italiano da qualsiasi lingua (antica e moderna) sono mie. Per la discussione del significato di singole parole greche, ho attinto al vocabolario *Gl. Vocabolario della Lingua Greca* di Franco Montanari.

³ Cf. anche *Illiade* III, 300-301.

⁴ Va ricordato che il termine βάρβαρος propriamente significa "straniero/non greco"; il termine nasce originariamente quasi come una forma di onomatopea in quanto riproduceva ciò che i Greci percepivano quando sentivano parlare i 'non Greci', cioè gli stranieri: quello che i Greci percepivano era una sequenza di suoni 'bar-bar-bar' (il corrispettivo del nostro 'bla-bla-bla'). Di qui la denominazione 'barbaro' del 'non parlante greco', dunque dello straniero. Solo a partire dai primi decenni del V sec. a.C., dopo l'invasione persiana in Attica e la devastazione di Atene, per effetto di queste azioni compiute da 'non parlanti greco', nella fattispecie i Persiani, il termine ha assunto la connotazione con cui lo si usa oggi di 'selvaggio, incivile, malvagio', dunque 'barbaro/barbarico', connotazione che pregiudizievolemente è stata poi ascritta agli stranieri in comparazione con i 'civilizzati' Greci. Quanto ai versi sopra citati, Ettore Romagnoli, ad esempio, traduce l'aggettivo βάρβαρ(α) al v. 764, con "orrende".

⁵ Così si racconta in uno dei poemi perduti del ciclo epico troiano, *Iliupersis* ("La distruzione di Troia"). Resta il fatto che Odisseo, ovunque nelle fonti letterarie, appare come l'istigatore principale di quel crimine: cf., e.g., Seneca, *Troades* 524-812.

piuttosto di una sorta di specchio della cultura collettiva. L'opera omerica, per esempio, significativamente è stata definita una 'enciclopedia tribale', un vasto repertorio, cioè, di conoscenze, di schemi e codici di comportamento, di ruoli e di istituzioni che riflettono gli aspetti sociali del tempo⁶; e le tragedie, ponendo spesso sotto i riflettori gli aspetti più brutali della natura umana, invitavano di certo a riflettere su certe realtà della vita, oltre che a 'liberarne' gli animi degli spettatori per l'effetto catartico/purificante che, almeno secondo i canoni aristotelici, esse dovevano esercitare⁷.

Quanto poi alla guerra, sopra evocata quale oggetto di alcune tra le più significative forme di poesia greca, qualcuno potrebbe obiettare che, almeno fino a quando non è nata la nozione di 'crimine di guerra'⁸, tutto era lecito in guerra, per ragioni di stato o di sicurezza nazionale, ed altro ancora⁹. Cionondimeno, questo non rende meno reale e veritiera la perpetrazione di violenze e brutalità, né tanto meno la concezione della possibilità di tale perpetrazione¹⁰.

Detto ciò, non si intende di certo confutare l'insuperabile gradezza dell'antica Grecia e l'innegabile ruolo fondamentalmente positivo che ha assunto, e continua ad assumere, nella formazione della nostra civiltà e della nostra vita nel presente; né si intende promuovere una riduzione, per così dire, dell'ammirazione, del rispetto e dell'autorevolezza che abbiamo da sempre riconosciuto ai nostri antenati culturali. Si intende piuttosto promuovere una più imparziale conoscenza della realtà storico-culturale di quei nostri antenati, una conoscenza che possa peraltro contribuire ad una più profonda consapevolezza della nostra realtà in quanto retaggio di quel passato remoto che chiamiamo antichità classica. Per raggiungere siffatto obiettivo vanno, dunque, affrontati anche argomenti su cui si preferisce glissare, in quanto scomodi e imbarazzanti: tutti avremmo voluto mantenere 'intatta' la figura del più anziano dei prodi guerrieri greci, Nestore¹¹. Fuori metafora, tutti vorremmo pensare alla nostra genia di esseri umani come "all'uomo vitruviano" di Leonardo da Vinci¹², nati solo "per seguire virtute"

⁶ La definizione dell'opera omerica come 'enciclopedia tribale' appartiene ad uno dei più importanti rappresentanti degli studi sull'oralità e civiltà della scrittura: Eric A. Havelock (*Oralità e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, 1963, trad. it. 1995).

⁷ A riguardo, cf. Aristotele, *Poetica* 1449b 24-28.

⁸ Per 'crimine di guerra' si intende genericamente una azione che consiste nella violazione delle protezioni stabilite dalle leggi di guerra (ad esempio, protezione dei civili, dei prigionieri, ecc.) o nel mancato rispetto di specifiche procedure di combattimento (ad esempio: usare la bandiera bianca per ingannare l'avversario piuttosto che per indicare un 'cessate il fuoco'). Sorprendentemente solo di recente si è assistito ad una adeguata formulazione sia di leggi di guerra che, di conseguenza, di crimini di guerra, in particolare a partire dagli 'orrori' del Nazismo nel corso della seconda guerra mondiale.

⁹ Come determinato da una sorta di questione di 'sicurezza nazionale', Odisseo, ad esempio, giustifica l'assassinio del piccolo Astianatte: cf. Seneca, e.g., *Troades* 591-593; 736-738.

¹⁰ A riguardo rivelatore appare lo studio dello studioso Nick Fisher (1998) sulla violenza nell'Atene classica, che sostiene essere "a seriously violent society" ("una società gravemente violenta": p. 92), diversamente da quanto avremmo sempre pensato. Sul lavoro di questo studioso, cf. inoltre *infra*, p. 8 e n.24.

¹¹ Su tale figura, e la sua sostanziale positività, cf. Lauriola (2018) su questo portale: <http://mediaclassica.loescher.it/per-una-93storia-etimologica94-28e-non-solo29-degli-eroi-omerici-l-iliade.n7242> (s.v. Nestore).

¹² Mi riferisco al noto disegno a penna e inchiostro su carta di Leonardo da Vinci (ca. 1490), rappresentazione dell'"uomo perfetto", cioè delle proporzioni ideali del corpo umano inscritto nelle due figure perfette del cerchio e del quadrato, e simboleggiante, peraltro, l'uomo come 'perfetta' misura di tutte le cose. Il disegno può essere osservato sul rovescio della moneta italiana da un euro.

(Dante, *Inferno* XXVI, 119). Ma, come già, per l'appunto, persino i grandi antichi Greci dimostrano, diversa è la realtà.

Come si può intuire da questo discorso introduttivo, uno degli aspetti socio-culturali dell'antica Grecia su cui si è spesso sorvolato, e si tende a sorvolare, concerne una delle manifestazioni più 'scomode' della natura umana: cedere ad impulsi e azioni di indecorosa brutale violenza.

La nozione di violenza senza dubbio implica una vasta gamma di significati e coinvolge altresì un ampio spettro di esperienze culturalmente e storicamente diversificate. Per quanto concerne il mondo antico, ampio spazio è stato dedicato ad una delle esperienze più violente esistite fin 'dall'alba dei tempi': la guerra. In questo ambito specifico, inoltre, più di recente è stata data maggiore attenzione a ciò che potremmo definire il 'versante umano' della guerra: gli effetti della sua violenza sia sui combattenti che sui civili, in particolare la parte più indifesa, donne e bambini¹³.

Una certa riluttanza ancora si riscontra nel trattare altri cogenti fenomeni di violenza, meno pubblici di una guerra, per così dire, quasi tabù, come peraltro anche oggi tendono ad essere considerati¹⁴. Intendo riferirmi alla violenza perpetrata a danno delle donne – dalla violenza carnale allo schiaffo di un marito o fidanzato – e a danno dei bambini, in tempo di pace, quando cioè viene meno quella che è stata quasi sempre considerata una 'scusante': il fatto di essere in guerra.

Donne e bambini sono le due categorie di vittime di violenza perpetrata dagli uomini su cui il presente lavoro intende focalizzarsi attraverso l'analisi di un campione di fonti letterarie, giacché – come sopra accennato – la letteratura è anche riflesso di situazioni reali o di una certa concezione della realtà circostante¹⁵. E per quanto le categorie di vittime siano 'solo' due, il tema resta purtroppo vasto a causa della varietà stessa delle forme di violenza (e delle 'motivazioni' di quelle forme) a cui donne e bambini erano e sono sottoposti. Dovendo, dunque, circoscrivere l'ambito della violenza, si è pensato di scegliere una forma particolare, che accomuna entrambe le categorie, e che risulta ancor più difficile da 'concepire': la violenza domestica.

2. Questioni di definizione

'Domestico' è un aggettivo di radice latina, riconducibile al sostantivo *domus* dal duplice significato di 'casa/abitazione' e 'famiglia'. In altre parole, il termine sembra riferirsi contemporaneamente alla dimora intesa non meramente o esclusivamente come edificio/struttura abitabile, ma più specificamente come spazio in cui uno specifico nucleo di persone svolge la propria vita: persone legate da stretti rapporti di parentela, cioè una famiglia.

La violenza domestica è una forma di violenza che ha luogo 'entro le mura di casa', cioè viene perpetrata da un membro della famiglia ai danni di un altro o più membri della medesima famiglia. Molto verosimilmente questa forma di violenza ricorre concretamente nello spazio fisico della dimora della famiglia in questione; ma forme di aggressione che possiamo definire 'domestica' possono aver luogo anche fuori casa: un padre abusivo nei confronti dei figli, ad

¹³ Cf., e.g., *Iliade* XII, 60-65. Inoltre, *supra* n.3.

¹⁴ Tra i pochi lavori condotti a riguardo di questo argomento scomodo, si vedano Roy (1997); Clark (1998); Llewellyn-Jones (2003) 166-169, 206; Dossey (2008).

¹⁵ A riguardo, in particolare, cf. Deacy-McHardy (2013) 994; 998.

esempio, può esibire il suo atteggiamento aggressivo anche in strada. Sono dunque i rapporti di stretta parentela che intercorrono tra vittima e 'carnefice' ciò che è in gioco nella violenza cosiddetta domestica.

La natura reciproca, per così dire, delle relazioni interfamiliari e, come si vedrà meglio tra breve, la diversa tipologia in cui la violenza domestica può aver luogo (non si tratta solo e sempre di 'uso delle mani', cioè di violenza fisica) implicano la possibilità di una certa varietà di forme di manifestazione di questa categoria particolare di violenza. Per quanto, come peraltro si tende più comunemente a pensare, fenomeni di abuso di una moglie da parte di un marito, e di abuso di uno o più figli da parte di un padre o di una madre (o di entrambi i genitori) siano le forme di manifestazione più frequenti di violenza domestica, non sono esclusi casi di abuso di un genitore – se anziano soprattutto – da parte del figlio, o di un nipote da parte dei nonni, zii ecc., o di un marito da parte di una moglie, per meno ordinario che sia (si pensi ad esempio a una moglie che sfrutti il maggiore o esclusivo accesso a risorse economiche per mantenere il coniuge in una condizione subalterna). Si può notare, peraltro, sin da questa fase preliminare, come, in ultima analisi, sia anche una questione di 'potere' e 'forza' ai danni dei più deboli.

La gamma di eventi che possono essere catalogati sotto la comune etichetta di violenza domestica è dunque piuttosto ampia. Nel presente lavoro, limitando l'investigazione a due categorie particolari di vittime, donne e bambini, ci occuperemo di due specifiche forme di manifestazione di violenza domestica: quella esercitata dal marito ai danni della moglie¹⁶, e quella esercitata dai genitori (padre, madre, o entrambi) ai danni dei figli. Per ciascuna di queste due forme di manifestazione si procederà ad una ulteriore precisazione in termini di tipologia di violenza (fisica, verbale ecc.) e circostanze, nonché ad una preliminare analisi del *background* culturale da cui il fenomeno scaturisce, tanto più che, sia pur matrice della nostra, quella classico-antica è pur sempre un'altra cultura, con un sistema di valori che, trasmettendosi fino a noi, non è comunque rimasto immune da alcuni inevitabili cambiamenti che le diverse circostanze storico-sociali hanno determinato. E, ricordiamo, l'obiettivo è ricostruire un quadro della realtà storico-culturale dei nostri antenati che sia meno parziale, per una più piena consapevolezza della nostra realtà.

3. Violenza domestica nel mondo antico: mogli come bersagli

3.1 Donne, mogli e mariti: un breve *excursus*

Una preliminare analisi del *background* culturale da cui scaturisce il fenomeno, e che, anzi, può peraltro costituirne una delle cause, se non la causa, non può prescindere da una panoramica relativa allo *status* della donna nell'antichità, in sé e per sé e in uno dei fondamentali ruoli in cui la donna 'aveva ragione di esistere', quella di diventare, un giorno, una moglie e, peraltro, con uno scopo ben preciso: procreare legittimi figli che garantiscano la sopravvivenza del patrimonio genetico dell'uomo in questione, cioè il marito. Parlare della condizione della donna nell'antichità significa, infatti, fundamentalmente parlare degli uomini nell'antichità, coloro che costituiscono e dettano la norma, una norma che, innanzi a tutto e sopra a tutto, vede la donna come 'un essere funzionale' all'esistenza e asserzione dell'uomo. Quella antica, e non solo, era una società di

¹⁶ Per uno studio generale a riguardo, in riferimento alla Grecia classica, cf. Keuls (1985).

stampo patriarcale, cioè un tipo di società in cui l'uomo, il padre, è l'indiscusso capo della famiglia, nucleo della comunità, la quale, è altresì sotto la guida di un uomo, che, per estensione, può definirsi padre della collettività. Nella famiglia, così come nella comunità, le donne hanno poco spazio, se mai ne hanno, e certamente non hanno voce. La donna era strutturalmente e giuridicamente sotto tutela dell'uomo: il padre, nella sua giovane età (o il fratello, in caso della morte del padre), ed il marito, dal momento del matrimonio.

Di tutti gli esseri con anima e senzienti / noi donne siamo la specie più infelice:/
innanzitutto, con una enorme somma di denaro bisogna / comprarci un marito, e
prenderci un padrone del nostro corpo [...] / e l'impresa più difficile sta in ciò: prenderne
uno cattivo / o buono: le separazioni, infatti, non sono decorose / per le donne, né è loro
possibile rifiutare un marito.

(Euripide, *Medea* 230-237)

Con queste parole la Medea euripidea lamentava il comune destino delle donne, le quali, raggiunta la maturità, non potevano certo sperare in alcuna forma di libertà: al padre-padrone, si sostituiva il marito-padrone.

Κύριος, che significa letteralmente "che ha potere/autorità, signore, padrone", e viene comunemente tradotto anche 'guardiano', è il titolo formale che l'uomo – padre, fratello o marito – assume nell'ambito delle sue relazioni con la donna entro la famiglia¹⁷; e il κύριος aveva, infatti, ogni diritto di decisione e totale controllo. Le donne erano socialmente ed economicamente dipendenti dai loro padri, fratelli o mariti e potevano essere soggette a punizioni nel caso in cui si permettevano di cercare contatti al di fuori dell'unità familiare¹⁸:

Un uomo, quando si cruccia a starsene in casa con i famigliari, / va fuori e libera il suo cuore
dal tedio, / rivolgendosi ad un amico o coetaneo; / noi donne, invece, dobbiamo essere
intente sempre allo stesso uomo.

(Euripide, *Medea* 244-247)¹⁹

Le donne erano percepite come 'proprietà' dell'uomo, quasi un 'oggetto di subordinazione' all'autorità maschile: "Il maschio – affermava Aristotele, trattando della relazione tra marito e moglie – è più adatto al comando che la femmina"²⁰; e, continuando, il filosofo asseriva che mentre è proprio degli uomini "il coraggio del comando", delle donne è proprio "quello della subordinazione"²¹. Il silenzio, in termini di assenza di diritto di esprimere il proprio pensiero, nei più disparati affari interfamiliari e intrapersonali, è il segno per eccellenza di siffatta subordinazione: "Donna, alle donne il silenzio reca decoro" rispondeva Aiace a Tecmessa

¹⁷ A riguardo, cf., e.g., Biscardi (1982) 108; Harrison (2001) 31-35.

¹⁸ A riguardo, cf., e.g., Llewellyn-Jones (2011) 241; più in generale, Johnstone (2003).

¹⁹ Cf. anche Senofonte, *Economico* VII, 22.30.

²⁰ Aristotele, *Politica* 1259b3-4. Di fatto, nella prima parte del libro I della *Politica*, Aristotele discute a lungo del compito dell'uomo in famiglia, sia nei riguardi della donna che dei figli: all'uomo è riconosciuta l'autorità in assoluto in quanto l'uomo è in grado di esercitare le attività razionale molto più che la donna; anche per questo il filosofo spesso tratta della relazione tra marito e moglie in comparazione con la relazione tra cittadino libero e schiavo che, benché partecipe della ragione, non la 'possiede' in modo proprio, e pertanto sarebbe orientato a vivere sottomesso ad altri.

²¹ Aristotele, *Politica* 1260a 22-23

(Sofocle, *Aiace* 293), quando quest'ultima aveva osato chiedergli del suo stato, cosa gli fosse successo, un verso, quest'ultimo, *ad hoc* usato dal filosofo Aristotele nella sua discussione, testé accennata, sul rapporto tra marito e moglie²².

Obbedienza, accettazione, silenzio, totale sottomissione all'uomo: questo era, in termini generali, quanto contrassegnava lo *status* della donna nell'antichità; e ciò per cui erano particolarmente apprezzate era la loro capacità riproduttiva, una prerogativa, cioè, non a caso funzionale all'uomo, come sopra accennato.

Noi ci teniamo le cortigiane per il nostro piacere, le concubine per la cura giornaliera del nostro corpo, le mogli per la procreazione di figli legittimi, e per avere una fida custode del focolare.

(Demostene, *Contro Neera* [59] 122)

Dell'uomo è il coraggio di comandare, della donna di obbedire e servire.

(Aristotele, *Politica* 1260a 22-23)

Le donne erano dunque anche mero strumento di dimostrazione dell'autorità e del potere degli uomini. Se comandare era proprio degli uomini, nella loro qualità di padre e marito, la prosperità, l'ordine e il decoro della famiglia erano segno tangibile dell'abilità dell'uomo di assolvere al quel compito con successo, in conformità, peraltro, alle aspettative sociali del tempo: se dalla donna ci si aspettava sottomissione e silenzio, dagli uomini ci si aspettava di sapere mantenere quella sottomissione e silenzio. E agire, vivere in maniera da non deludere le aspettative della comunità era un valore culturale di fondamentale importanza in una società, come quella greca antica, che gli antropologi definiscono "della vergogna"²³. È, quest'ultima, un tipo di società in cui 'evitare il senso di vergogna' o, potremmo dire, aver paura di 'essere svergognati' di fronte a tutti, era ciò che regolava, per così dire, il modo di comportarsi e, dunque, il criterio in base al quale decidere di agire o meno in un certo modo. In questo tipo di società è la reputazione pubblica, 'quello che gli altri dicono e pensano di te', a determinare l'onore di cui l'individuo gode; e rispondere alle aspettative pubbliche è garanzia di buona reputazione. Nell'antica Grecia, per l'uomo in particolare, la buona reputazione, la stima e l'onore pubblico dipendevano non solo dalla maniera in cui egli gestiva il suo proprio lavoro e la propria vita, ma anche dalla maniera in cui la sua famiglia, ed in particolare i membri femminili di essa, si comportavano, in quanto 'frutto' o, meglio, riflesso, dell'autorità e ordine stabilito in casa. La decorosa condotta di moglie e figlie contribuiva a rafforzare positivamente l'immagine pubblica dell'uomo e, dunque, il suo onore. In un simile contesto socio-culturale, la donna che trasgredisce le aspettative di sottomissione e silenzio, ribellandosi all'autorità dell'uomo, non solo acquisisce una cattiva reputazione che ne compromette la stima e l'onore pubblico, ma disonora, espone alla 'vergogna pubblica' gli uomini della sua famiglia, padre, fratello o marito che siano. Una donna non obbediente era percepita, infatti, come segno del fallimento dell'uomo nel suo esercizio di potere e controllo sulla famiglia;

²² Cf. Aristotele, *Politica* 1260a 30-31.

²³ Per una coincisa descrizione della cosiddetta 'civiltà della vergogna', cf. Guidorizzi (1996) 70-71; Montanari (2017) I, 76-77.

in quanto tale era intollerabile, e l'uomo avrebbe fatto di tutto per restaurare la sua reputazione e il suo onore pubblico: una punizione anche violenta della ribelle era quanto ci si poteva aspettare. Da qui a ciò che chiamiamo violenza domestica, quella che coinvolge, nella fattispecie, marito, in quanto 'carnefice', e moglie, in quanto vittima, il passo è breve.

"Le posizioni ideologiche standard probabilmente erano che i mariti avrebbero solitamente dovuto essere capaci di persuadere le loro mogli ad adeguarsi [alle loro richieste/disposizioni] ed obbedire, e che, dall'altra parte, le mogli non avrebbero dovuto lamentarsi nel caso in cui il loro mancato adeguamento e mancata obbedienza fossero stati 'contraccambiati' tramite punizione fisica"²⁴.

Così, infatti, lo studioso Nick Fisher affermava nel suo lavoro sulla violenza e sul concetto di maschilismo e machismo nell'Atene classica, aggiungendo, inoltre, che la severità della violenza era proporzionata al tipo di trasgressione della donna.

Si può quasi dire che la violenza domestica fosse parte delle norme sociali e, dunque, qualcosa di accettato e accettabile, una sorta di costruzione culturale tramite cui 'regolare' i ruoli e le aspettative dei due generi (uomini e donne).

3.2 Quale tipo di violenza domestica?

Non solo, come sopra accennato (*supra* p. 5), violenza domestica è una connotazione che implica una varietà di tipologie in cui essa può manifestarsi in maniera proporzionale, per così dire, al tipo di parentela che intercorre tra le persone coinvolte nella violenza, ma pur limitando la categoria di vittima e carnefice rispettivamente a moglie e marito, come sopra detto, è necessario comunque procedere ad una ulteriore precisazione circa il campo di indagine, in quanto quella praticata da un marito contro la moglie è un tipo di violenza che può assumere diverse forme. Infatti, il tipo di aggressione/violenza può essere:

- *Fisica*, che include: pugni calci, schiaffi, colpi dati con oggetti o con armi, e così di seguito;
- *Emotiva e psicologica*, che include: intimidazione, incutere terrore, minaccia di perpetrare punizioni fisiche; minaccia di ferire figli, genitori, amici della vittima; forzato isolamento; abuso verbale inteso a colpire e sminuire il senso di autostima della persona, dunque insulti, e così di seguito;
- *Economica*, che include: rendere la sposa completamente dipendente, mantenendo il totale controllo delle finanze della famiglia; privare la sposa della possibilità, dunque, di accedere al conto di famiglia, imporre restrizioni economiche e simile;
- *Sessuale*, che include: forzare la sposa ad avere rapporti con intimidazione, o forza fisica ecc.

Quelle sopra elencate non sono certo categorie ciascuna a se stante, per così dire. È quasi evidente la possibilità di sovrapposizione: quella fisica, ad esempio, è inevitabilmente anche

²⁴ Fischer (1998) 77: "The standard ideological positions were probably that husbands should usually be able to persuade their wives to conform or obey, and that on the other hand women would not complain if failings were dealt with by physical punishment". Cf. inoltre Hunter (1994) 4.

emotiva-psicologica e può essere anche sessuale; così come quella economica è certamente anche emotiva e psicologica.

Dovendo limitare il campo di indagine anche in riferimento alla tipologia, principalmente ci occuperemo di violenza domestica fisica, e di una particolare forma in cui essa si esprime: 'picchiare la moglie'. Si tratta infatti della forma più comune ed universale di violenza domestica fisica²⁵, sebbene in una data società il verificarsi di tale fenomeno può variare dall'essere estremamente frequente all'essere limitato a casi isolati. Anche la severità di tale aggressione fisica può variare: dal semplice schiaffo alla uccisione della moglie.

3.3 Dal mito alla storia: casi esemplari di violenza domestica nell'antichità classica

A partire da Omero è possibile rinvenire, nella cultura letteraria dell'antichità classica, sparsi riferimenti ad eventi classificabili come casi di violenza domestica del tipo prescelto per questa indagine, cioè casi in cui il marito picchia/maltratta la propria moglie, in particolare quando e se quest'ultima trasgredisce le norme e le aspettative in vigore nella società di appartenenza. E da Omero si partirà per questo breve campione di casi rappresentativi del fenomeno e della realtà socio-culturale che si cela dietro di esso²⁶.

Di Omero esamineremo alcuni passi, tutti iliadici, in cui la violenza domestica ha luogo nell'ambito di una famiglia 'speciale', quella degli dei dell'Olimpo, ed entro una coppia ancor più speciale: la coppia regale costituita da Zeus, re degli dei e degli uomini, ed Era, sua moglie ufficiale. Gli dei, ricordiamo, erano concepiti ad immagine e somiglianza dell'uomo (*antropomorfismo*)²⁷, ragion per cui quanto accadeva loro era anche un riflesso e proiezione di quanto accadeva 'sulla terra'.

Nella seconda metà del libro I dell'*Iliade*, vi si racconta della visita della dea Teti, madre di Achille, a Zeus, sull'Olimpo. Come promesso al figlio che, 'furioso' per l'umiliazione subita da Agamennone (*Iliade* I, 1-305)²⁸, aveva abbandonato il campo di battaglia, Teti si reca sull'Olimpo

²⁵ Secondo un rapporto ISTAT aggiornato al 2014 (con il 2006 come punto di partenza e riferimento), in Italia sono più di 6 milioni le donne tra i 16 e i 70 anni che hanno subito una forma di violenza fisica o sessuale; e più del 40% riguarda casi di violenza domestica, commessa cioè dal partner (marito o compagno) con ferite anche gravi. Un resoconto di questo rapporto è disponibile al seguente indirizzo: <https://www.ilfattoquotidiano.it/2015/11/24/violenza-sulle-donne-istat-una-su-tre-subisce-abusi-7-milioni-le-vittime/2246917/>.

Cf., inoltre: https://d.repubblica.it/attualita/2015/06/05/news/femminicidio_dati_istat_italia_violenza_sulle_donne-2639792/.

²⁶ Per i casi che seguono, così come per il successivo argomento relativo al 'maltrattamento infantile' nell'antichità, oltre alla specifica bibliografia che via via citerò, mi sono avvalsa delle mie note didattiche elaborate per un corso che insegno periodicamente a Randolph-Macon College (Virginia - USA) dal titolo *Our Past & Our Present: Gender-based Violence and Child Maltreatment in the Ancient World*, a cui mi riferirò, nel corso di questo lavoro, come Lauriola (Spring 2018).

²⁷ 'Antropomorfismo' si riferisce ad una caratteristica concezione del divino presso gli antichi Greci. Si tratta di una parola a doppia radice greca (da ἄνθρωπος = uomo/essere umano; e μορφή = forma) che descrive la maniera in cui gli antichi immaginavano i loro dei, cioè come 'aventi forma e somiglianza umana' sia fisicamente che psicologicamente.

²⁸ A riguardo, cf Lauriola (2018) su questo portale [http://mediaclassica.loescher.it/per-una-93storia-etimologica94-28e-non-solo29-degli-eroi-omerici-l-iliade.n7242\(s.v. Achille\)](http://mediaclassica.loescher.it/per-una-93storia-etimologica94-28e-non-solo29-degli-eroi-omerici-l-iliade.n7242(s.v. Achille)).

per supplicare Zeus di aiutare Achille a restaurare il suo onore (*Iliade* I, 364-427; 493-510). Accordando ai Troiani un esito positivo nelle imminenti battaglie, i Greci avrebbero dovuto realizzare quanto l'assenza di Achille danneggiasse il loro esercito, ed essere, pertanto, indotti a chiedere il rientro del loro eroe. Questo sarebbe stato un grosso smacco per Agamennone, ed una rivincita per Achille. Ricordandogli che le è debitrice di un favore (*Iliade* I, 503-504 cf. con vv. 396-407)²⁹, Teti riesce a convincere Zeus di prometterle che avrebbe dato corso alla sua richiesta. La dimostrazione di una certa riluttanza da parte di Zeus è dovuta alla sua consapevolezza che il suo aiuto a Teti avrebbe irritato la moglie Era (*Iliade* I, 518-523a), in questo caso particolare, per due motivi almeno: per una ragione politica, per così dire, considerato che Era era dalla parte dei Greci, cioè di coloro che, per la promessa fatta a Teti, Zeus avrebbe danneggiato; e per una ragione personale, dal momento che in passato Zeus era stato innamorato di Teti.

E le previsioni di Zeus si rivelano giuste.

Qui di seguito leggiamo quello che, di fatto, e non solo in senso figurato, possiamo considerare l'affronto di Era a Zeus:

E là egli sedette sul trono. Ma Era comprese,
avendo visto che insieme a lui un piano aveva tramato
Teti dai piedi d'argento, figlia del Vecchio del mare, avea seco preso gli accordi;
e subito, con parole pungenti, si volse a Zeus Cronide:
"Quale degli dei con te, tessitore di inganni, ha tramato?
Sempre ti è caro, lontano da me, in mia assenza
macchinare disegni e decidere in segreto; né a me
mai di buon grado hai tollerato svelare ciò che pensi".

(*Iliade* I, 536-543)

Così Zeus reagisce:

Era, non sperare che di tutti i miei piani
potrai venire a conoscenza: benché mia sposa, sarebbero duri anche per te.
Ma ciò che è lecito sapere, nessuno degli dei
verrà a saperlo prima di te, nessuno degli uomini;
quello che io invece voglio meditare lontano dagli altri dei,
non domandarne ad uno ad uno, non cercare di conoscerli.

(*Iliade* I, 545-550)

Ma Era insiste:

Terribilissimo figlio di Crono, quale parola hai detto?
Anche troppo fino ad ora non ho domandato o cercato di sapere,

²⁹ Teti aveva aiutato Zeus in occasione di un tentativo di ribellione, da parte di altri dei, per sottrargli il potere (cf. *Iliade* I, 394-407a). In virtù di un costume particolare in vigore nella società arcaica, il 'do ut des' ("ti do qualcosa affinché tu mi dia qualcosa in cambio"), Zeus sarebbe stato tenuto a contraccambiare l'aiuto ricevuto. Si tratta di una norma di reciprocità. Per questa ragione, Achille insiste che la madre, nel fare la sua richiesta a Zeus, gli ricordi quel passato favore. E, per rafforzare la possibilità che Zeus asseconi Teti, Achille suggerisce anche di compiere un atto rituale: la supplica (*Iliade* I, 407b cf. con vv. 512-513). Il supplice era considerato quasi una persona sacra in quanto visto sotto la protezione per l'appunto di Zeus 'Ἰκετήσιος ("protettore dei supplici": cf. *Odissea* XIII, 213); tale protezione era garanzia che la supplica fosse accolta. Rifiutare una supplica e/o maltrattare un supplice era compiere un'onta nei riguardi di Zeus. Sulla supplica nell'antichità, cf. Naiden (2006).

ma in pace tu mi dici quello che vuoi.
Adesso ho il terribile timore che ti abbia incantato il cuore,
Teti dai piedi d'argento...

(*Iliade* I, 552-556a)

Si tratta di un passo notevole: osserviamo, innanzitutto, che Era dimostra una certa audacia nel far notare, e, dunque, nell'osare 'parlare di', alcuni comportamenti del marito, comportamenti che sono, peraltro, tutti 'leciti', per così dire, in quel contesto storico-culturale che chiamiamo 'patriarcale'. Ciò che non è 'lecito' è, in quel medesimo contesto, l'audacia di Era, il suo modo di rapportarsi al marito: lo definisce *αἰνότατε* (I, 552: "molto terribile, tremendo"), un termine forte e provocatorio che non a caso, solo Era, tra tutti gli dèi, si permette di usare nei riguardi di Zeus. Singolare è il suo lamentarsi che il marito 'fa sempre di testa sua', per dirla in maniera semplice ma efficace, nel momento in cui lo rimprovera del fatto che mai la rende partecipe dei suoi piani e dei suoi pensieri.

Come letto sopra, nonostante sia sua moglie, Zeus non è tenuto a dirle tutto, o per essere più vicini al testo greco: questa sarebbe una vana speranza. Era, infatti, non deve aspettarsi di venire a conoscenza, ovverossia essere messa a parte di tutti i pensieri di Zeus. Ed, infatti, una moglie ordinaria del mondo antico non 'deve', né può avere di queste aspettative. Era, pur regina dell'Olimpo, in qualità di moglie, non può aspettarsi un trattamento differente da quello che i mariti riservano solitamente alle mogli. Ma Era insiste, diversamente da quanto ci si aspetta da una moglie e donna in quel contesto culturale, e Zeus esplode:

Sciagurata, sempre sospetti e in nulla ti sfuggo,
eppure non potrai fare nulla, ma lontano dal cuore
mi sarai sempre più: e per te sarà amaro malanno.
Se le cose stanno così, è a me caro che stiano così.
Ma siediti e taci, e obbedisci alle mie parole.
non ti saranno di aiuto quanti sono gli dèi sull'Olimpo,
qualora ti venga vicino e gettassi su di te le mani invicibili³⁰

(*Iliade* I, 561-567)

Colpisce la violenza verbale, soprattutto degli ultimi versi, nella risposta di Zeus, una violenza che rivela una attitudine aggressiva anche fisica. In questo caso, infatti, non ha luogo concretamente alcuna violenza fisica, non leggiamo di Zeus che picchia Era; ma la minaccia di picchiarla, di 'usare le mani' con lei – se non va a sedersi tranquilla per starsene in silenzio – affiora nelle parole di Zeus in maniera evidente e cogente, una minaccia rafforzata con il ricordarle che nessuna divinità, nel caso Zeus decida di 'usare le mani', potrebbe intervenire a proteggerla, cosa poi ribadita dal figlio Efesto che sopraggiunge a confortare la mamma e stemperare un po' l'atmosfera (*Iliade* I, 571-600). Significativamente, non solo Efesto prospetta la concreta possibilità di dover vedere la madre "essere picchiata davanti ai suoi occhi" (I, 587-588), nonché 'essere precipitata giù dal suo seggio' (I, 580-581), confermando la 'serietà' della minaccia di Zeus, ma allude, sia pur ambiguamente, ad un episodio del passato in cui Zeus sembra avesse dato atto a quanto qui 'semplicemente' minaccia, e avesse punito Efesto per il suo intervento in aiuto della madre (I, 586-593).

³⁰ Mia la sottolineatura per enfasi.

Il passo è stato variamente interpretato con una certa tendenza a trascurare la componente di disturbo della violenza domestica. Per lo più si tende ad analizzare questi versi in rapporto al significato che possono assumere nel contesto sia del momento specifico della storia qui narrata che dell'intero poema. Rappresentativa di questo genere di analisi è l'interpretazione dello studioso M.M. Willcock: la dura reazione di Zeus, e, pertanto, i versi che ne sono espressione sono necessari per enfatizzare la supremazia di Zeus, non solo come re dell'universo, ma anche come 'kyrios/padrone' della famiglia olimpica³¹: in fondo, la sua minaccia – sostiene lo studioso – coinvolge tutti gli dèi, nel momento in cui Zeus si mostra sicuro che nessuno oserà opporsi alla sua azione, opporsi al suo uso della violenza contro Era (I, 566-567). Per quanto nel momento in cui Zeus chiama in causa tutti gli altri dèi dell'Olimpo, il riferimento alla loro mancanza di potere contribuisce a dare particolare risalto alla assoluta supremazia di Zeus in quanto re e padre³², non si può negare che il *target* principale del suo abuso verbale sia in ogni caso Era. È Era, cioè la moglie, che Zeus intende domare in questo alterco, ed il verbo 'obbedire' all'imperativo (ἐπιπείθεο: I, 565) è particolarmente eloquente in questo contesto, dal momento che con esso Zeus fermamente intende ripristinare, se non ribadire, l'atteggiamento ideale richiesto ad una moglie: per l'appunto, obbedienza e, con essa, silenzio (ἀκέουσα: I, 565).

La reazione di Era riflette non solo la severità della violenza, in questo caso ancor sempre verbale, ma anche la sua efficacia: Era, come una ordinaria moglie minacciata di violenza dal marito, ha paura, si ritira terrorizzata (ἔδεισεν: I, 568)³³, giacché, come le si ricorda, ha già avuto esperienza della violenza minacciata; e, come ci si aspetta da una buona moglie, siede in silenzio in completa sottomissione (I, 568-569).

La 'quieta' ricezione di questa storia, cioè il tipo di lettura e la reazione dell'audience/pubblico a cui il poema era diretto, può essere sintomatico del significato di questo episodio, cioè del modo in cui è stato percepito, intendendo per 'quieta' ricezione la mancanza di una forte reazione di disdegno di fronte a tale forma di violenza all'interno della coppia regale, proiezione di una coppia ordinaria e delle dinamiche della loro relazione in circostanze simili. Non si tratta soltanto di una manifestazione della indiscussa supremazia di Zeus in quanto re degli dèi e dell'universo; si tratta anche di una manifestazione dei tratti precipui di una società patriarcale in cui l'autorità del capofamiglia, nella sua qualità di marito in questo caso, non può, né deve, essere messa in discussione, quantomeno dalla moglie, la quale deve solo obbedire e acconsentire. Laddove la moglie osa ribellarsi, il marito deve riaffermare la sua autorità, anche a costo di usare la forza: la violenza del marito, dunque, come modo di 'disciplinare' la donna, come modo di dimostrare chi è al comando, salvando così l'onore e la reputazione. È una dimostrazione di potere.

Che tutto ciò fosse accettato dal pubblico non è che una conferma che si trattasse di qualcosa di consueto, 'normale', non certo fonte di scandalo o indignazione. Ma c'è di più. Il finale del libro I dell'*Iliade*, nella fattispecie la scena immediatamente successiva all'aspro dissidio è improntato ad un tono 'lieve' inteso per l'appunto a sciogliere la tensione che si era venuta a creare: è Efesto,

³¹ A riguardo Willcock (1976) 3.

³² Per l'uso della violenza, o minacce di violenza, da parte di Zeus, cf., inoltre, *Iliade* VIII, 5-27; XIX 130-131.

³³ Diversamente Sissa-Detienne (2000: 106) ritengono che Era sia più furiosa che terrorizzata, giacché 'si ritira' "facendo forza al suo cuore" (lett.: 'piegando [ἐπιγνάμψασα] il suo cuore' I, 569), cioè reprimendo il suo cruccio; ma si tratta pur sempre di una reazione dettata dalla paura di ricevere una punizione corporale come in passato. Chiaramente, come sopra rilevato, il poeta dice che Era ἔδεισεν.

il dio 'brutto' e zoppo³⁴, colui il quale, con il suo agire impacciato, trasforma il tutto in una risata generale (*Iliade* I, 565-601). Questa risata, il cui significato è tradizionalmente confinato alla funzione rasserenante di cui sopra detto, se considerata ad un livello più profondo, con l'aspro dissidio della coppia divina sullo sfondo, rivela tristemente come la gravità dell'accaduto fosse del tutto obliterata giacché il comportamento aggressivo di Zeus e la reazione remissiva di Era non solo rientravano nella norma, come detto, ma potevano persino far ridere, cosa confermata, come si vedrà, dalle ricorrenze di episodi di mogli picchiate dal marito in commedia.

Che Zeus fosse un marito 'abusivo', in particolare quando la sua autorità veniva messa in discussione, è peraltro confermato da un altro passo iliadico: *Iliade* XV, 12-24:

E [Zeus] vide Ettore nella pianura giacente: intorno i compagni stavano; privo di sensi, egli era in preda ad un grande affanno, vomitando sangue, giacché non il più imbelite degli Achei lo colpì. Vedendolo pietà n'ebbe il padre degli uomini e degli dèi, e, guardando bieco Era, terribile, le rivolse la parola: "Ah Era terribile, di certo il tuo perfido inganno il divino Ettore gettò fuor dalla lotta, e mise in fuga l'esercito. Ora, io non so se del tuo inganno insopportabile tu per prima ne gusti il frutto, se debba sferzarti di colpi. Non ti ricordi, quando ti appesi in alto e dai piedi due incudini ti feci pendere, e intorno alle braccia ti avvinsi una catena d'oro, infrangibile? E tu nell'etere e tra le nubi rimanesti appesa³⁵. Fremevano gli dei nel vasto Olimpo, ma non poterono avvicinarsi a te e slegarti: ché chi coglievo afferrandolo scagliavo dalla soglia [dell'Olimpo], cosicché giungesse a terra malconcio.

Come si può desumere dal passo, noto come "Punizione di Era", Era deve averne combinata una! O meglio: questo sarebbe quello che ordinariamente si penserebbe in una società patriarcale, come quella greca antica, giacché la donna deve saper stare al suo posto, e, in qualità di moglie, essere sempre remissiva e pronta a mai mettere in discussione l'autorità del marito. Ciò che Era 'ha combinato' è un inganno ordito (nientemeno!) ai danni di Zeus per sovvertire quanto il marito aveva deciso a riguardo delle sorti della guerra di Troia in corso. Il passo sopra citato, infatti, può considerarsi, da un punto di vista narrativo, un epilogo all'episodio che ha luogo nella parte finale del libro XIV del poema, e che è comunemente noto come "Inganno a Zeus". Zeus aveva imperiosamente ordinato a tutti gli dèi di astenersi dall'intervenire in battaglia e dall'aiutare o i Troiani o i Greci (*Iliade* VIII, 1-29). Ma Era, ancora risentita per l'aiuto che Zeus aveva promesso a Teti, e, pertanto, indirettamente ai Troiani, vedendo che il combattimento si stava svolgendo in modo sfavorevole ai suoi protetti, i Greci, decide di intervenire comunque per dare man forte alla sua 'fazione', e, così, di trasgredire gli ordini del marito e re dell'universo. Con l'aiuto della dea Afrodite e del dio Sonno (*Iliade* XIV, 159-291) 'seduce' il marito, distraendolo,

³⁴ Mi soffermerò in seguito su queste specifiche caratteristiche del dio Efesto quale causa di certa violenza domestica da lui stesso subita: cf. *infra*, pp. 28-29.

³⁵ Mia la sottolineatura, per enfasi. Zeus allude ad un particolare episodio di disobbedienza/ribellione di Era alla sua autorità di marito e re, quando - con l'aiuto del dio Sonno - Era provocò una terribile tempesta per intralciare il ritorno in patria dell'eroe Eracle, frutto di un amore adulterino di Zeus, dalla prima spedizione contro Troia (cf. *Iliade* XIV, 231-260).

così, da quanto sta accadendo sulla terra, nel campo di battaglia (*Iliade* XIV, 292-353). Approfittando del sonno profondo in cui Zeus cade, con l'aiuto di Poseidone (XIV, 354-360; 383-386; 508-510; XV, 1-8), Era fa in modo che i Greci abbiano il sopravvento. Al risveglio, alla vista della disfatta dei Troiani, in particolare di Ettore, e dell'avanzata degli Achei, intuendo l'insidia tesagli da Era, Zeus – come sopra letto – reagisce minacciandola di punirla con sferzate, dunque di ricorrere a quella forma di violenza domestica consistente nel picchiare la moglie. E, per avvalorare quelle minacce, Zeus le ricorda la violenza effettiva che in passato era stato in grado di perpetrare ai suoi danni. Significativa è l'abbondante serie di riferimenti a violenze perpetrate da Zeus contro la moglie, per motivazioni che, tutte, pertengono ad episodi di mancata obbedienza o mancata soddisfazione delle 'tipiche' aspettative di silenzio, subordinazione e altro ancora: si tratta ancor sempre di una testimonianza di violenza domestica con una moglie come vittima, picchiata o colpita/maltrattata in qualche modo.

L'interpretazione trazionale del passo è che si tratti di un episodio umoristico piuttosto che scioccante. In particolare, l'omerista Richard Janko così commenta: "Il pubblico che ascoltava Omero avrebbe dovuto trarre particolare divertimento dai richiami domestici di questa storia" (*Homer's audience will have been most amused by this tale's domestic appeals*)³⁶. Similmente lo studioso C. H. Whitman osserva che probabilmente Omero intendeva fare di questo episodio una scena leggermente comica: "... si trattava semplicemente del *kolasis Heras* ("Punizione di Era") – un episodio di disciplina domestica piuttosto truce, ma ben meritata" (...[it was] simply the *Kolasis Heras* – a piece of rather grim domestic discipline, but well deserved)³⁷.

Colpisce non solo la tendenza a banalizzare la componente seria dell'episodio di violenza, considerato come entrambi gli studiosi parlano piuttosto di levità umoristica e comica, ma anche – nel caso del secondo studioso in particolare – il simpatizzare con Zeus, cioè con la mentalità maschilista-patriarcale per cui la moglie che si ribella al marito merita poi di essere punita. Non si è molto distanti da quanto possiamo leggere in una colonna di giornale della Giordania in cui, a proposito di un costume arabo, si afferma: "È permesso picchiare una donna se disobbedisce le istruzioni del marito"³⁸. Zeus deve restaurare la sua autorità indiscussa nella famiglia, *in primis*, e dunque nell'universo: la violenza risulta, ancora una volta, un mezzo a cui un marito è autorizzato a ricorrere per controllare e disciplinare la moglie se trasgredisce, nonché una forma di punizione 'ben meritata'.

Sparsi sono i riferimenti ad episodi in cui una moglie è picchiata dal marito nell'ambito della commedia greca antica. Esempolari sono alcuni versi delle prime scene della *Lisistrata* di Aristofane. Nella lista delle possibili azioni che gli uomini possono intraprendere per costringere le donne ad abbandonare il loro 'sciopero dell'amore', vi sono chiare allusioni all'uso della violenza fisica per 'riportare' le donne al loro posto. Così leggiamo, infatti, in *Lisistrata* 160-162³⁹:

[CLEONICE] [Che faremo] ... se afferrandoci ci trascinano a forza (βίᾱ) in camera?

[LISISTRATA] Attaccati alla porta.

[CLEONICE] E se ci battono?

[LISISTRATA] Allora sarà necessario arrendersi, ma di mala grazia.

³⁶ Janko (1992) 229.

³⁷ Whitman (1970) 38.

³⁸ "It is permissible to beat a woman if she disobeys her husband's instructions". La citazione è tratta da Llewellyn-Jones (2011) 237 con n. 28.

³⁹ Sul passo, cf. anche Llewellyn-Jones (2011) 247-248.

Significativamente, il marito imporrebbe la sua autorità trasgredita attraverso forme di violenza fisica che vanno dal semplice 'trascinare' con forza (βία) la moglie al picchiarla (τύπτω) in caso di particolare resistenza⁴⁰. La *climax*⁴¹ in cui quei così espliciti cenni di violenza ricorrono enfatizza la crescente intensità, una sorta di *escalation*, che la violenza domestica perpetrata da un marito contro la moglie poteva assumere. Assentire alla volontà e ai desideri del marito era considerato un dovere della moglie, un dovere che i mariti avrebbero potuto scegliere di imporre anche con la forza⁴².

Un caso singolare di violenza domestica perpetrata da mariti ai danni delle mogli e consistente nel colpire/picchiare la moglie è quello che ha luogo in una circostanza peculiare, cioè quando la donna è gravida. Ciò che subentra, al di là della necessità di ribadire o ripristinare l'autorità dell'uomo in caso di trasgressione, è una forma di gelosia, non gelosia romantica, per così dire, giacché essa è dovuta più ad una percezione della donna come proprietà esclusiva su cui esercitare diritto di vita o di morte, una percezione, quest'ultima, complementare a quella patriarcale a cui si è fatto riferimento fino ad ora. Non si tratta, dunque, di gelosia romantica, non si tratta di amore romantico, pur insanamente eccessivo; si tratta sempre di 'asserzione' dell'uomo, il marito, e, in questo caso particolare, della salvaguardia del proprio patrimonio genetico. Nei casi in cui la donna-vittima è in attesa, sospetti ed incertezza sulla paternità possono indurre ad atti di violenza anche estrema, sconfinante nell'uxoricidio, cioè nell'uccisione della moglie. Il timore di perdere il controllo e l'autorità assoluta nella 'gestione' della relazione con la moglie, e, conseguentemente, perdere il controllo sulla moglie specificamente in quanto 'fonte' di riproduzione, ed il timore, dunque, di non essere l'unico 'padrone' della donna in questione e dell'essere che reca in grembo, questi timori sono gli elementi scatenanti della violenza domestica perpetrata contro la sposa incinta⁴³.

Rappresentativo di questi casi particolari di violenza domestica è un episodio del romanzo, in 8 libri, del poeta ellenistico Caritone di Afrodizia (ca fine I sec. d.C./inizi II sec. d.C.) dal titolo *Le avventure di Cherea e Calliroe* (Τὰ περὶ Χαϊρέαν καὶ Καλλιρόην)⁴⁴.

Ambientato a Siracusa, anacronisticamente nel periodo successivo alla disastrosa spedizione in Sicilia che gli Ateniesi organizzarono durante la guerra del Peloponneso (415-413 a.C.), tutto comincia con il matrimonio del giovane Cherea con la ragazza più bella del paese, figlia del siracusano Ermocrate, Calliroe. Cherea aveva vinto 'la mano' di Calliroe superando vari pretendenti, i quali, per vendetta, ordiscono un complotto inteso a scatenare la gelosia di Cherea

⁴⁰ βία è di fatto una parole 'forte' nell'ambito del lessico della violenza. Dal significato letterale 'forza, vigore, violenza', questa parola indica forza e violenza in termini anche di sopruso e abuso. È interessante notare, ad esempio, che costituisce la radice del verbo βιάζω usato, in particolare nel greco moderno, anche e soprattutto nel significato di 'violentare'. Il corrispettivo latino è, non a caso, *vis*, radice delle parole moderne 'violenza'/'violentare'. Τύπτω è altrettanto una parola 'forte' ed indica specificamente l'azione del percuotere, colpire/battere con forza.

⁴¹ Si definisce climax la figura retorica consistente nella disposizione di vocaboli e/o concetti in una sequenza di progressiva intensificazione. Cf. anche a definizione, con esempi, disponibile su questo portale: <http://mediaclassica.loescher.it/glossario.n2087>.

⁴² A riguardo, cf. Henderson (1996) 210.

⁴³ A riguardo di questa particolare circostanza in cui la violenza domestica ha luogo, cioè quando la moglie è in attesa, cf. Deacy-McHardy (2013), su cui, più in dettaglio, *infra*, pp. 16-17 e nn.47-48.

⁴⁴ Su questo caso, cf. anche Llewellyn-Jones (2011) 251; Deacy-McHardy (2013) 1001-1002.

(I, 2. 5-6). In un primo momento, i rivali di Cherea si limitano ad insinuare che Calliroe aveva intrattenuto altri uomini ad una festa organizzata in assenza del marito, nella loro casa. La loro è una perfetta messainscena: alla partenza di Cherea, di sera, si radunano fuori dalla casa degli sposi e, senza far baldoria, vi lasciarono gli indizi di una gozzoviglia. Al mattino seguente, Cherea, di ritorno a casa, stupefatto della folla raccolta davanti alla sua casa, dopo aver notato 'quegli' indizi, appositamente e falsamente lasciati, si precipita dentro furibondo contro la moglie Calliroe la quale era del tutto inconsapevole dell'accaduto. Ma Cherea non osa attaccarla, anzi scoppia a piangere, accusando la moglie di averlo facilmente dimenticato e di essersi data a gozzoviglie in sua assenza. Ma Calliroe si adira di fronte alla calunnia, lo rassicura che nulla è accaduto, cosicché i due si riconciliano immediatamente.

Fallito, dunque, questo tentativo, i rivali di Cherea tramano un altro inganno, di maggiore efficacia. Infatti, fanno in modo che un estraneo, pretendendo di essere un amico e di avere a cuore la reputazione di Cherea, informi Cherea che Calliroe lo stava tradendo e che avrebbe potuto cogliere gli adulteri in flagrante. Cherea inizia a sospettare e, seguendo i 'consigli' di quell'informatore, decide di spiare la moglie. Nel momento in cui Cherea vede un uomo, il quale faceva parte del complotto, entrare in casa, vi si precipita per affrontarlo (I, 4. 10); è evidente che Cherea sia ora convinto della veridicità delle informazioni ricevute, per quanto fornite da un semplice estraneo. Da notare, come sempre, l'assenza – per così dire – della 'voce' della donna (ovviamente, non consultata), e la prontezza a cedere a sospetti, fondati o meno che fossero, e dunque dubitare della fedeltà della donna. Precipitatosi per affrontare il presunto rivale e non trovandolo – giacché, secondo i piani, l'uomo si era fermato dietro i battenti della porta e se ne era uscito subito – Cherea si precipita nella stanza di Calliroe, la quale, riconoscendo i passi del marito, felice del suo ritorno, gli va incontro, ... ma solo per ricevere un violento calcio nell'addome. Ed al momento Calliroe era incinta:

... al rumore dei passi riconobbe il marito; lieta gli mosse incontro.

Quello però non ebbe voce per rimproverarla, ma vinto dall'ira le sferrò un calcio mentre ella gli si accostava. Portato dritto il piede al diaframma tolse i sensi alla fanciulla...

(I, 4.12 - I 5.1)

Temendo che la moglie fosse stata infedele, e nutrendo sospetti sulla paternità del bimbo in grembo, Cherea non a caso colpisce l'addome, che, come studi recenti indicano, risulta essere il tipico bersaglio dell'aggressione diretta dai mariti contro le mogli gravide, quando sospettate di infedeltà⁴⁵. Sembra, infatti, che questa parte anatomica del corpo della donna assuma un particolare significato per il marito che crede di essere vittima di un tradimento, come se la sua aggressione intendesse punire non solo la donna ma anche il bimbo ancora non nato, sulla cui paternità si hanno dubbi. Calliroe, a seguito del calcio, cade a terra sprofondando in un coma che induce tutti a pensare sia morta. Dopo l'accaduto, finché non scopre la verità, Cherea non mostra alcun rimorso, cosa che risulta tipico dei mariti che uccidono le mogli, in particolare quando sono in attesa, per sospetto di infedeltà. Il concetto che questo genere di violenza contro una donna che è sospettata di essere infedele fosse del tutto accettabile appare evidente nell'atteggiamento di Cherea, e siffatto pensiero è tipico degli uomini che vedono la donna come proprietà – come accade nel mondo antico – e che, pertanto, credono sia loro diritto punire o persino uccidere la donna in questione. Difatto, come Cherea, questo genere di uomini non avvertono poi alcun senso

⁴⁵ A riguardo, cf. , e.g., Bacchus-Mezey-Bewley (2006) 592.

di rimorso⁴⁶. Nel caso di Cherea, inoltre, che il tipo di reazione, cioè aggressione fatale alla moglie incinta, fosse qualcosa di atteso ed accettabile è dimostrato dal fatto stesso che è esattamente quanto avevano prefigurato coloro che avevano architettato il complotto.

Quel che rende ancor più peculiare questo genere di violenza fisica sulla donna perpetrata dal marito quando la donna è gravida, rispetto al più 'consueto' picchiare la moglie non gravida, è la motivazione: non si tratta solo e semplicemente di ripristinare la disciplina e l'autorità dimostrando 'chi comanda in casa' e restaurando l'onore compromesso – cosa tipicamente dovuta, come visto sopra, alla natura patriarcale della società antica. Considerata nella prospettiva della teoria dell'evoluzione⁴⁷, si tratta di 'asserzione' (e selezione, evolutivamente parlando), da parte dell'uomo, di sé e dei suoi geni attraverso una prole 'pura': da un punto di vista evolutivo, il marito vuole garantirsi la sopravvivenza del proprio patrimonio genetico e, dunque, garantirsi l'accesso esclusivo alla fonte riproduttiva, la moglie, e controllo assoluto di essa⁴⁸.

Passando dal mito e letteratura alla storia e biografia, in termini di fonti, esemplare di casi di violenza corporale contro la moglie da parte del marito, e dell'accettazione e accettabilità del fenomeno come 'norma', è un episodio che coinvolge un noto politico e generale militare ateniese, Alcibiade (V sec. a.C.)⁴⁹. In una delle sue *Vite parallele*, nella fattispecie nella *Vita di Alcibiade*, il noto scrittore e biografo Plutarco (I-II sec. d.C.) riporta un episodio che vede Alcibiade protagonista di una brutale aggressione e violenza fisica contro la moglie Ipparete, quando quest'ultima stava recandosi dall'arconte per fare domanda di divorzio. Così leggiamo in *Vita di Alcibiade* VIII, 3-4:

Ipparete, moglie obbediente e affezionata, soffriva di questo matrimonio, giacché il marito passava il suo tempo con etere, straniere e cittadine; alla fine andò via di casa a vivere da suo fratello. Poiché Alcibiade non se ne dette pensiero e continuò a divertirsi, bisognava che lei personalmente, e non tramite altri, avanzasse all'arconte la richiesta di divorzio. Mentre si stava recando dal magistrato come prescriveva la legge, Alcibiade le piombò addosso, e afferrandola la trascinò per la piazza, verso casa: nessuno osò opporsi o strappargliela di mano.

Sebbene non ci sia un accenno esplicito al 'battere la moglie', l'azione può facilmente ritenersi sottintesa in quanto – così sembra – permessibile. Significativa, infatti, è non solo la violenza e prepotenza, sebbene la donna si stesse comportando secondo quanto la legge prescriveva, e dunque stesse 'difendendo', in qualche modo, i suoi diritti; ma altrettanto significativa è l'assenza

⁴⁶ In proposito, cf. Polk (1994) 33-34.

⁴⁷ Per questa particolare applicazione della teoria evolutiva, ho seguito, in particolare, il lavoro di Deacy-McHardy (2013). Si veda, inoltre, anche Betzig (1986).

⁴⁸ Un caso storico di uxoricidio durante la gravidanza è quello concernente Regilla, una donna aristocratica romana, moglie di un noto oratore ed politico ateniese Erode (II sec. d.C): incinta di 8 mesi, morì a seguito di un calcio all'addome che, su ordine del marito, un inserviente le aveva dato. La studiosa Sarah B. Pomeroy ha ricostruito il caso nel libro, quasi un giallo, *The Murder of Regilla* (Harvard University Press, 2007) tradotto in italiano con il titolo *L'assassinio di Regilla. Storia di una donna, del suo matrimonio e del tempo in cui visse* e pubblicato nel 2009 dalle Edizioni Laterza.

⁴⁹ Come noto, Alcibiade (V sec. a.C.) fu uno dei principali protagonisti della seconda fase della guerra del Peloponneso, fautore, tra le altre cose, della disastrosa spedizione in Sicilia (415 a.C).

di una qualche reazione da parte della gente che assisteva a quella aggressione in luogo pubblico: nessuno è intervenuto, né tanto meno ha poi criticato il comportamento di Alcibiade. Prova evidente che questa forma di violenza da parte di un marito contro la moglie fosse qualcosa di 'standard', qualcosa da aspettarsi, e pertanto accettabile, per 'rimettere in riga' la donna. Tale è infatti il commento di Plutarco:

Siffatta violenza non sembra fosse ritenuta illegale o disumana: la legge, infatti, sembra stabilisse che la donna che voleva il divorzio si presentasse personalmente al tribunale proprio per questo, cioè perché fosse lecito al marito incontrarla e riprenderne possesso.

(*Vita di Alcibiade* VIII, 5)

4. Violenza domestica nel mondo antico: il maltrattamento infantile

4.1 Padri e figli: un breve *excursus*

Se uno studio della violenza fisica perpetrata da un marito contro la moglie non può prescindere da una analisi, sia pur cursoria, del *background* storico-culturale pertinente alla situazione e percezione della donna nella società antica, quello relativo alla violenza praticata da un genitore sul proprio figlio non può altrettanto essere affrontato se non si procede ad alcune considerazioni preliminari concernenti il contesto storico-culturale entro cui il fenomeno si verificava. Una analisi della situazione e percezione del bambino entro le mura domestiche, cioè di un figlio o di una figlia, nella società antica si rivela, pertanto, necessaria.

Soprattutto in riferimento a colui che nella diade risulta essere il 'carnefice', il titolo di questo paragrafo "Padri e figli" è già di per sé indicativo di un particolare aspetto culturale, cioè di un 'sottoprodotto' dell'orientamento maschile-patriarcale della società antica: è l'uomo, si è detto che 'comanda in casa', sulla moglie in qualità di marito, sui figli in qualità di padre. Ciò non esclude – come si vedrà – l'esistenza di episodi, sia pur più rari, di maltrattamento infantile ad opera della madre; ma la stessa rarità di questi casi, rispetto a quelli in cui è il padre ad essere specificamente coinvolto nell'evento, è ancor sempre sintomatica del medesimo orientamento maschile-patriarcale, di cui sopra.

Non è la madre il genitore di colui che è chiamato figlio,
ma (essa) è nutrice del nuovo germe;
colui che ingravida è il (vero) genitore...

(Eschilo, *Eumenidi* 658-660)

Così, nelle *Eumenidi* di Eschilo, il dio Apollo difendeva Egisto reo di aver ucciso la madre. Sembra che alla donna si riconosca solo la componente biologica dell'essere madre; peraltro la motivazione base del matrimonio nell'antica società greca echeggia nella formula usata al momento della celebrazione del matrimonio: "per seminare/procreare figli legittimi". Su questi figli, la madre non avrà poi voce in capitolo; e, come lei stessa, questi figli non saranno che 'proprietà del padre'⁵⁰. Il *pater familias* aveva diritto di vita e di morte (*vitae necisque potestas*)

⁵⁰ A riguardo cf. Lauriola (Spring 2018); inoltre Bradley (1991). Illustrativo è anche l'intervento della docente e studiosa di Diritto Greco e Romano, Eva Cantarella, sul portale 'RAI. Cultura. Letteratura', disponibile al seguente indirizzo: <http://www.letteratura.rai.it/articoli-programma-puntate/la-famiglia-romana-un-inferno/814/default.aspx> (ultimo accesso: Luglio 2018).

sui propri figli⁵¹: toccava a lui decidere se accettare o meno il nuovo nato. Sia nel mondo greco che in quello romano, di fatto, i neonati acquisivano 'vera' esistenza, per così dire, solo a seguito di una precisa cerimonia durante la quale il padre riconosceva il neonato come proprio figlio legittimo conferendogli un nome – dunque un modo di identificarlo come individuo –, e decidendone, così, l'ingresso e accettazione sia nella famiglia che nella comunità. In Grecia questo accadeva tramite una cerimonia chiamata *Anfidromie* che probabilmente aveva luogo al quinto giorno dopo la nascita: alla presenza di parenti e amici, il neonato riceveva il nome dal padre, e con esso la sua identità familiare e sociale⁵².

Più complessa era la cerimonia che veniva messa in atto nel mondo romano, la *Lustratio*. Il termine significa 'purificazione': infatti, il neonato veniva sottoposto ad un atto di purificazione con acqua alcuni giorni dopo la nascita (probabilmente al decimo giorno). Il padre svolgeva un ruolo fondamentale in questa cerimonia che decretava il riconoscimento del neonato come legittimo e dunque la sua accettazione nella famiglia e nella società. Il riconoscimento e l'accettazione avevano luogo con un atto pratico eseguito dal *pater familias*: il cosiddetto *tollere liberum*, cioè 'sollevare (al cielo) il figlio', il quale veniva disposto dalla levatrice ai suoi piedi. Il mancato compimento di tale atto valeva come disconoscimento della paternità, e negazione al bambino di esistenza legale. La cerimonia era completata con il rituale del nome dato dal padre a titolo di ulteriore riconoscimento e accettazione nella comunità familiare e sociale.

In quanto proprietà del padre, il quale poteva disporne come desiderava, l'esistenza dei figli era concepita come funzionale alla vita dei genitori, in particolare del padre: oltre che garantire la continuità del 'nome' del padre, i figli erano necessari per contribuire alla prosperità della casa, onde la preferenza per figli maschi, gli unici, a quel tempo, reclutabili come forza lavoro⁵³, e per fornire sostegno ai genitori nella tarda età⁵⁴.

La non accettazione e riconoscimento di un figlio da parte del padre comportava ciò che oggi consideriamo essere una forma di maltrattamento infantile: l'abbandono, un abbandono che, spesso – se non sempre – nelle intenzioni del padre, a cui spettava la decisione, doveva risultare nella morte del figlio stesso.

4.2 Tipologie di maltrattamento infantile e categorie più a rischio

Come già visto sopra in riferimento alla violenza domestica perpetrata dal marito contro la moglie, così anche per quanto riguarda ciò che chiamiamo 'maltrattamento infantile', le forme in cui questo genere di violenza e abuso ha luogo sono estremamente varie, e la definizione stessa implica una variegata gamma di significati. Vi si aggiunge anche un certo livello di soggettività, per così dire: partendo dal presupposto che nessuna forma di violenza fisica e psicologica è giustificabile, può una sculacciata, per fare un esempio, essere annoverata tra le forme di maltrattamento infantile? Che sia per una questione di disciplina o meno, situazioni del genere

⁵¹ A riguardo, cf., e.g., Dionigi di Alicarnasso, *Antichità Romane* II, 26.3-4 (su cui anche *infra*, 100). Vasta è la bibliografia su tale argomento: si vedano, ad esempio, Sachers (1953); Rabello (1979); Harris (1986).

⁵² La cerimonia era così chiamata molto probabilmente in quanto uno dei membri della famiglia doveva effettuare un giro (*δρόμος*) intorno (*ἀμφί*) al focolare domestico tenendo in braccio il bambino.

⁵³ Cf., e.g., Esiodo, *Opere e Giorni* 376-378.

⁵⁴ Cf., e.g., Euripide, *Medea* 1028-1035.

restano opinabili. Non c'è dubbio alcuno che evitare il ricorso alla sculacciata rientri in una forma più accettabile di rispetto della persona del bambino stesso; al tempo stesso – ci può essere obiettato – il genitore dovrebbe poter conservare un certo margine di libertà nel suo modo di 'educare' il figlio, sempre nei limiti del rispetto della persona, rispetto che è comunque indipendente dall'età. Certo, laddove il rispetto della persona e personalità del bambino può mettere a repentaglio la vita del medesimo, il genitore ha il dovere di imporsi, per quanto – ancora una volta – è sempre auspicabile evitare il ricorso a qualsiasi forma di punizione corporale.

Quanto appena osservato rivela di per sé come l'argomento in discussione sia particolarmente delicato e difficilmente si presta a classificazioni. Queste ultime sono comunque necessarie, quanto meno per rendere conto della varietà delle forme di maltrattamento. Per la classificazione a cui pur si procederà bisogna pertanto tener sempre presente non solo la possibilità di 'sovrapposizioni' tra una categoria e l'altra, ma, soprattutto in questo caso, la variabile soggettiva, per così dire.

Sarebbe bene innanzitutto partire da definizioni ufficiali e legali valide nel nostro mondo moderno.

Maltrattamento infantile è una 'etichetta' spesso usata in alternativa o insieme all'espressione 'abuso infantile'. Il IV Colloquio criminologico tenuto a Strasburgo nel 1978 al Consiglio d'Europa, definisce il maltrattamento infantile nel seguente modo:

Atti e carenze che turbano gravemente il bambino, attentano alla sua integrità corporea, al suo sviluppo fisico, affettivo, intellettuale e morale, le cui manifestazioni sono trascuratezza e/o lesioni di ordine fisico e/o psichico e/o sessuale da parte di un familiare o di altri che hanno cura del bambino⁵⁵.

Similmente, e con qualche ulteriore precisazione, l'informativa n. 150 dell'OMS (Organizzazione mondiale della sanità⁵⁶), aggiornata nel dicembre 2014, definisce il fenomeno nel seguente modo:

Per maltrattamenti infantili si intendono gli abusi e l'incuria che colpiscono i bambini al di sotto dei 18 anni di età. Includono ogni genere di maltrattamento fisico e/o emotivo, abuso sessuale, abbandono, negligenza e sfruttamento a fini commerciali o di altra natura, che abbia come conseguenza un danno reale o potenziale per la salute, la sopravvivenza, lo sviluppo o la dignità del bambino nel contesto di un rapporto di responsabilità, fiducia o potere. Anche l'esposizione alla violenza tra i partner è talvolta inclusa tra le forme di maltrattamento infantile.

Queste definizioni, per quanto inevitabilmente ampie, sintetizzano in qualche modo il tipo di danno procurato dall'abuso e la forma in cui il suddetto abuso può manifestarsi sì da consentire

⁵⁵ Cf. D'Andrea (2012) 17.

⁵⁶ L'Organizzazione mondiale della sanità (OMS) è un'agenzia delle Nazioni Unite istituita nel 1948 e dedicata alle questioni sanitarie. L'informativa di cui sopra è una traduzione italiana fornita dal Ministero della salute, dell'originale inglese. L'intero testo in traduzione, da cui è presa anche la citazione sopra menzionata, è disponibile in pdf al seguente indirizzo (mia la sottolineazione della parola 'abbandono' nella citazione): http://www.salute.gov.it/imgs/C_17_pageAree_3664_listaFile_itemName_6_file.pdf.

al tempo stesso una classificazione delle tipologie più comuni del maltrattamento in questione, come segue⁵⁷:

1. Maltrattamento/Violenza fisica: quando i genitori o le persone che sono responsabili del/la bambino/a eseguono o mettono il/la bambino/a in condizioni di subire lesioni fisiche (non accidentali o causate da patologie organiche). Questo genere di violenza include azioni come il dare percosse, pugni, calci, morsi ecc., arrecando ferite anche gravi quali fratture multiple, emorragie interne, contusioni, ustioni e intossicazioni;
2. Maltrattamento/Violenza psicologico-emotiva: quando il genitore si comporta ripetutamente in maniera tale da trasmettere al bambino un messaggio di svalutazione e fa sentire al bambino di non essere amato attraverso azioni verbali e non verbali di rifiuto emotivo, trattando il bambino in modo ostile, mortificandolo o umiliandolo, terrorizzandolo con minacce di far del male al bambino o di abbandonarlo, o isolandolo, negando al bambino, in maniera consistente, la possibilità di interagire con i suoi coetanei ecc.;
3. Maltrattamento/Violenza sessuale: comprende diverse tipologie di condotte sessuali, e risulta in una coercizione ad attività sessuali di vario tipo del cui significato il bambino, per ragioni di immaturità psico-affettiva, non ha consapevolezza, e che, per ragioni di completa dipendenza dagli adulti, non è certo in grado di rifiutare.

Certamente, quella psicologica si sovrappone alle altre forme di violenza, giacché la violenza fisica agisce anche come elemento di terrore, e di mortificazione; altresì quella sessuale. Non solo. In particolare quella fisica può spesso essere così estrema da condurre all'infanticidio, cioè all'uccisione del bambino stesso. E negligenza, intesa in senso lato, in termini di trascuratezza e incapacità, spesso purtroppo intenzionale, di garantire al bambino la dovuta cura e incolumità fisico-psicologiche, sembra sia il comune denominatore di queste forme di brutale trattamento che un genitore può mettere in atto contro i figli.

Quale tipologia di violenza infantile ha luogo nel mondo antico ponendolo a confronto con tale quadro moderno?

È innanzitutto significativo il fatto che non esiste una specifica parola o espressione che possa *vertere*, cioè 'rendere' non solo linguisticamente ma anche culturalmente⁵⁸ ciò che chiamiamo 'maltrattamento / abuso infantile'. L'assenza di un dato termine non è cosa triviale; al contrario, è sintomatica di peculiari modi di pensare e concepire la realtà delle cose: non esiste una espressione specifica per 'maltrattamento/abuso infantile' in quanto un fenomeno del genere non è concepibile nella cultura antica, nel senso che quanto oggi classificheremmo come

⁵⁷ Per una discussione più approfondita e tecnica delle tipologie di maltrattamento infantile - discussione che prescinde dagli scopi specifici di questo lavoro -, si veda D'Andrea (2012) spec. p. 15; 17-25.

⁵⁸ Non a caso ho scelto il verbo latino *vertere* che, letteralmente, significa 'volgere/trasformare' in quanto meglio si addice a descrivere un'operazione che riduttivamente siamo abituati a chiamare 'tradurre': non si tratta semplicemente di trasposizione da una lingua ad un'altra; si tratta piuttosto di 'volgere' un concetto e fatto culturale della lingua e cultura d'origine in un concetto e fatto culturale corrispettivo, o più vicino possibile, di una lingua e cultura diversa da quella d'origine: a riguardo, significativo è il saggio Bettini (2012).

'maltrattamento infantile' non era tale per gli antichi. L'inesistenza della parola non implica l'inesistenza del fenomeno indicato da quella parola; è piuttosto rivelatrice di un diverso modo di concepirlo: agli occhi degli antichi non si trattava di maltrattamento. Ciò peraltro ben si accorda con la percezione dei figli come proprietà, in particolare, del *pater familias*, le cui azioni a loro dirette erano del tutto legittime e accettabili, anche se contemplavano l'uso di una qualche forma di violenza/coercizione. Del resto, la scarsa disponibilità di fonti che testimoniano della ricorrenza di casi di maltrattamento, come inteso oggi, contribuisce a corroborare questa tesi sulla legittimità e accettabilità di qualsiasi modo in cui il *pater familias* disponeva dei figli.

Con ciò detto, si deve procedere in ogni caso a qualche puntuale precisazione, partendo proprio dalla questione delle fonti. In queste è possibile identificare, anche con certa frequenza, una forma particolare di ciò che rientra nell'ampia gamma di abuso e violenza etichettabile oggi come 'maltrattamento', ma ovviamente non sentito tale dagli antichi: l'abbandono dei figli nella più tenera età, o, più propriamente, poco dopo la nascita. Designata tramite i verbi ἀποτίθημι ("deporre/espore/mettere via") o ἐκτίθημι ("espore/deporre/abbandonare")⁵⁹, e denominata come 'esposizione', si tratta di una forma estrema di negligenza che sconfinava – soprattutto per quel che concerne il mondo antico – in un vero e proprio infanticidio. Non è inusuale, purtroppo, anche oggi sentire o leggere di madri (in particolare madri) che abbandonano ('espongono', direbbero gli antichi), persino in cassonetti della spazzatura, i figli appena nati⁶⁰. In molti casi, c'è la speranza che qualcuno trovi questi bambini e prenda le dovute misure per salvare loro la vita. Diversamente, l'abbandono dei bambini nel mondo antico può definirsi una forma indiretta di infanticidio in quanto l'intenzione era, di norma, procurarne la morte: essi venivano, infatti, 'esposti' in luoghi solitari, nel selvaggio, e abbandonati alla mercé della natura, con poche possibilità di sopravvivenza⁶¹. Trattandosi di una forma di rifiuto del bambino nella prima settimana di vita, prima che passasse attraverso le cerimonie di 'accettazione' (*Anfidromie* e *Lustratio*) dal *pater familias* e ricevesse da questi il nome, l'esposizione va comunque distinta dall'infanticidio che contempla un diretto coinvolgimento del genitore non solo in termini di decisione consapevole di uccidere il bambino ma anche in termini di esecuzione dell'uccisione stessa. Quest'ultimo genere di infanticidio è comunque raramente identificabile nelle fonti antiche, sebbene questo non significhi che non si verificasse affatto.

⁵⁹ Per una discussione di tale terminologia, utile il lavoro di Huys (1989).

⁶⁰ Si veda, per fare un mero esempio, il caso della 'bambina nel cassonetto' su: <https://www.ilfoglio.it/cultura/2016/03/23/news/la-bambina-nel-cassonetto-94099/>.

⁶¹ Di fatto, questa forma di violenza a cui ci si riferisce con il termine di 'esposizione', e risultante, il più delle volte, in un vero e proprio infanticidio, è stato ampiamente discusso dagli studiosi non in maniera unanime. Per una sintesi della discussione e delle varie posizioni, cf. Gosbell (2015) 87-92. In linea generale, sebbene, come suggerisce la studiosa Evans Grubbs (2013: 62), l'esposizione "quite often... did result in the child's death, intention and means might be quite different" ("molto spesso... abbia avuto come risultato la morte del bambino, le intenzioni e i modi [di esposizione] possono essere diversi". Infatti, le diverse storie di ritrovamento e adozioni di bambini 'abbandonati alla morte' (si pensi, ad esempio, a Romolo e Remo: Livio I, 4; Plutarco, *Vita di Romolo* 3-5) dimostrano – come peraltro accade oggi – che poteva esserci in alcuni genitori la speranza che il bambino fosse di fatto trovato e adottato. Sulla esposizione/infanticidio nell'antica Grecia, in generale si veda Patterson (1985); con particolare riferimento anche ai bambini disabili, cf. Instone Brewer (2009). Nelle considerazioni e casi via via esposti ho fatto uso in particolare di questi lavori.

Viene da chiedersi cosa motivasse (se mai comunque si può parlare di motivazione per cose del genere) questa brutale forma di maltrattamento/abuso infantile, considerato che è l'unica che si possa identificare nelle fonti antiche, con un certo margine di sicurezza.

Identificare le motivazioni significa individuare, al tempo stesso, le categorie di bambini più a rischio di essere abbandonati.

Per comodità di studio potremmo innanzitutto distinguere due specifiche motivazioni, ciascuna delle quale applicabile a determinate categorie di bambini più a rischio⁶²:

- 1) motivazione socio-culturale: motivo della vergogna e discriminazione;
- 2) motivazione socio-economica: mancanza di adeguate risorse per il mantenimento dei figli, povertà.

Quanto alla prima, basti qui ricordare l'importanza fondamentale per l'uomo dell'antichità classica di evitare il biasimo pubblico e di preservare la buona reputazione e credibilità pubblica, base dell'onore. Come discusso sopra⁶³, il timore di 'essere svergognati', dunque perdere in termini di onore pubblico, era spesso ciò che regolava il comportamento dell'individuo; e si è visto come la buona reputazione, l'onore di un uomo dipendeva anche, essenzialmente, dalla condotta dei membri della famiglia sotto la sua autorità: la moglie, ed anche figli. Un figlio che, per una qualche ragione, poteva essere motivo di vergogna sociale per il padre era il più esposto al pericolo di essere abbandonato. Tale era il caso di figli nati sotto un cattivo auspicio, cioè 'segnati' da una maledizione divina resa nota tramite profezie – la mitologia classica è ricca di casi simili –; e di figli nati con i segni, per così dire, di una maledizione divina impressi sul corpo, secondo la mentalità degli antichi, cioè bambini nati con un qualche handicap fisico. Avere gli dèi a sfavore era sintomatico di una qualche mancanza, errore o 'peccato', per dirla in termini moderni, commesso in seno alla famiglia, e un bambino nato con caratteristiche che non rispondevano a ciò che costituiva la 'norma' era concepito come prodotto della punizione divina e, dunque, segno palese a tutti del disfavore degli dèi. Di qui il senso di vergogna a cui si aggiungevano anche considerazioni di carattere pragmatico in linea con il valore 'strumentale' dei figli, quello cioè di contribuire a preservare la prosperità della famiglia e a provvedere al sostegno dei genitori quando anziani: un figlio con limitazioni fisiche non era considerato in grado di soddisfare quelle aspettative sociali. Inoltre, siffatta persona era ritenuta incapace di contribuire alla vita della comunità civica, ed era pertanto soggetta a discriminazione: non valeva la pena, secondo la percezione comune, investire energie, anche collettive, nel 'tirare su', siffatti cittadini. A questa categoria di bambini nati 'sotto una cattiva stella' – diremmo oggi – sia che fossero 'maledetti' ancor prima della nascita, sia che fossero diversamente abili, si aggiunge un'altra di bambini a rischio soprattutto a causa del 'motivo della vergogna': i figli illegittimi, per lo più nati a seguito di violenza subita dalla donna. Ricordiamo, infatti, che il fondamento su cui il mantrimonio antico era basato, come riflesso nella formula pronunciata in occasione della cerimonia, era 'procreare figli legittimi'.

Quanto alla seconda motivazione, quella socio-economica, essa trova applicazione in almeno due circostanze:

⁶² A parte i lavori menzionati sopra, alla n. 61, per la seguente categorizzazione ho, in particolare, attinto a Lauriola (Spring 2018).

⁶³ Cf. *supra*, pp. 7-8 3 n. 23.

- in casi di nascita di figli di genere femminile: in quanto era d'obbligo darle in matrimonio con una dote, esse non potevano che diventare un onere per famiglie con poche risorse, per cui era preferibile 'esporle'/abbandonarle;
- in casi di nascita in una famiglia già numerosa, incapace, pertanto, di 'sfamare più bocche'.

Per il presente studio, ci occuperemo della motivazione socio-culturale (motivo della vergogna e discriminazione) applicata ad una categoria particolare, quella dei bambini portatori di handicap, in particolare handicap fisico.

4.3 Maltrattamento/'esposizione' dei bambini portatori handicap o 'diversamente abili'

4.3.1 Ancora questioni di definizione

Secondo il cosiddetto 'politicamente corretto'⁶⁴, si definiscono 'disabili' – un anglicismo derivato dalla parola *disable* –, o 'diversabili' – termine ottenuto dalla combinazione delle parole presenti nella perifrasi 'diversamente abili'⁶⁵ –, persone portatrici di handicap sin dalla nascita o per acquisizione. Ordinariamente, l'espressione evoca menomazioni di tipo fisico (e.g., non udenti, non vedenti, non deambulanti, e così di seguito), sebbene sia usata anche in riferimento a disabilità psichiche.

Piuttosto vaghe appaiono le moderne definizioni 'ufficiali', probabilmente anche in ragione di un certo disagio che si tende comunque ad avvertire nel riferirsi ad una questione così delicata. Secondo il primo documento pubblicato dalla Organizzazione mondiale della sanità (OMS) nel 1980, dal titolo *International Classification of Impairments, Disabilities and Handicaps* (ICIDH, Classificazione internazionale delle menomazioni, disabilità e handicap) 'disabilità' (*disability*) è definita come "qualsiasi limitazione o perdita (conseguente a menomazione) della capacità di compiere un'attività nel modo o nell'ampiezza considerati normali per un essere umano"⁶⁶. L'espressione "considerati normali" appare piuttosto vaga e può ammettere un certo margine di soggettività; per di più, implica, per quanto non intenzionale, una certa discriminazione. Leggermente meno ambigua e vaga risulta la definizione dell'ADA (*The Americans with Disabilities Act*) del 2004, che definisce la persona disabile come un individuo con "una menomazione fisica o mentale che limita sostanzialmente una o più di una delle maggiori attività vitali", intendendo per "maggiori attività vitali" le seguenti attività: prendersi cura di se stessi, essere in grado di fare lavori manuali, camminare, vedere, sentire, parlare, respirare, imparare e

⁶⁴ Calco dall'espressione angloamericana *politically correct*, è usata per designare un orientamento culturale inteso ad evitare potenziali offese o discriminazioni verso alcune categorie di persone (disabili inclusi) attraverso l'uso di forme linguistiche/locuzioni esenti da pregiudizi razziali, religiosi, di orientamento sessuale ecc. Ad esempio, in virtù di questo orientamento, a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, i neri d'America non sono più chiamati *nigger/black* ('negro/nero'), ma *African-American* (o *Afro-American*, 'Americani di origine africana'). Per ulteriori informazioni, cf., e.g., la voce 'politicamente corretto' nell'Enciclopedia Treccani al seguente indirizzo: http://www.treccani.it/enciclopedia/politicamente-corretto_%28La-grammatica-italiana%29/.

⁶⁵ Cf. Aprile (2005) 65.

⁶⁶ La citazione è tratta dal seguente sito: <http://www.asphi.it/DisabilitaOggi/DefinizioniOMS.htm>.

lavorare⁶⁷. In altre parole, secondo questo Atto, la "disabilità" consiste in una menomazione che limita l'abilità/capacità dell'individuo di vivere autonomamente e indipendentemente.

Se per il mondo moderno ci si può porre il problema di come correttamente riferirsi ai portatori di handicap con espressioni che non siano pregiudizievoli, offensive, e/o discriminatorie, per il mondo antico tale problema non si poneva; anzi, manca una parola specifica corrispondente alla nostra parola 'disabile', nonché una vera definizione comprensiva delle connotazioni mediche e sociali sottese a ciò che intendiamo oggi quando usiamo le espressioni 'disabile/diversabile'. È stato osservato che: "il mondo antico non ha costruito, in maniera opportuna, definizioni di disabilità, soprattutto in termini di classificazioni che inoltre coinvolgano la condizione sociale [della persona disabile]. Esistono specifici termini e varie metafore per identificare le condizioni fisiche, ma le fonti mediche antiche non forniscono precise tassonomie di malattie e disabilità che corrispondano alle classificazioni mediche contemporanee, ma offrono solo approssimazioni"⁶⁸.

Sulla base di quanto possiamo rinvenire a riguardo nelle fonti antiche, la terminologia è, di fatto, varia e approssimativa, tendente a descrivere solo le "strane manifestazioni o sintomi" di una particolare menomazione o malattia⁶⁹. Le parole variano da πηρός (lat. *mancus*), un termine alquanto generico che indica deviazione dallo standard evidente nell'apparenza della persona; esso significa, infatti, "storpio/privo dell'uso di un membro/mutilato", a κολοβός (lat. *curtus*) "monco/mozzato/mutilato"; da αἰσχρός/αἴσχος (lat. *deformitas*) "brutto/deforme/turpe"/ "bruttezza/deformità", a ἀσθενής/ἀσθένεια (lat. *infirmitas*) "debole/ infermo/ malato"/"mancanza di forze/infermità"; da ἀτελής/ἀτέλεια "incompleto /imperfetto"/ "incompletezza / imperfezione" a χωλός (un po' più specifico) "zoppo /zoppicante/ claudicante"⁷⁰.

Più frequentemente sembra ricorra il generico πηρός e i suoi derivati o composti, quali, in particolare ἀνάπηρος ("storpio/mutilato/azzoppato"). Sintomatico sia della vaghezza che dell'ampiezza semantica di questo termine è l'uso variegato che ne fa il filosofo Aristotele: laddove usa il termine πήρωσις (lett.: "mutilazione/storpiamento/menomazione") per descrivere la 'deformità' della calvizie (*Sulla generazione degli animali* 784a), per indicare lo stato 'mostruoso'/sfigurato di bambini nati con membri soprannumerari, usa invece il composto sopra menzionato ἀνάπηρος (*Sulla generazione degli animali* 769b).

Alla lista di cui sopra, si possono ancora aggiungere ἄμορφος ("privo di forma/informe/brutto/deforme": cf. Plutarco, *Vita di Licurgo* 16.1-3)⁷¹, e persino τέρας che ambigualmente significa "portento/prodigio/soprannaturale" ma anche in senso negativo

⁶⁷ Qui di seguito il testo originale in inglese "[una persona disabile è definita come un individuo con] a physical or mental impairment which substantially limits one or more major life activities", i.e., "caring for one's self, performing manual tasks, walking, seeing, hearing, speaking, breathing, learning, and working": Department of Justice, "ADA Regulation for Title III", 2004 (<http://www.usdoj.gov/crt/ada/reg3a.html#Anchor-36104>).

⁶⁸ "The ancient world did not have conveniently constructed definitions of disability, especially classifications that also connoted social status. Specific terms and a variety of metaphors existed identifying physical conditions, but ancient medical sources did not provide precise taxonomies of diseases and disability to match contemporary medical classifications, only approximations": Vlahogiannis (1998) 15.

⁶⁹ A riguardo cf. Rose (2003) 11-12.

⁷⁰ Per una discussione generale di questa terminologia e relativa indicazione delle fonti antiche in cui ricorrono cf. Rose (2003) 12-14; Kelley (2007) 33. A questi lavori ho attinto anche per la discussione della terminologia che tratto sopra di seguito.

⁷¹ Su questo importante passo, cf. *infra*, p. 30.

"mostro/essere mostruoso/nascita mostruosa" (cf. Dionigi di Alicarnasso, *Antichità Romane* II, 15⁷²), un significato, quest'ultimo, che rende esplicita la connotazione negativa e stigmatizzante tipica della concezione antica di questi componenti della popolazione umana. E infine ἀδύνατος ("impotente/debole/inabile/invalido") è un altro termine che spesso viene usato per descrivere alcune forme fisiche di menomazioni⁷³; esso è per lo più accompagnato dal nome dell'organo 'difettoso' che rende "inabile/invalida" la persona⁷⁴.

Si dispone dunque di una varietà di termini piuttosto vaghi, ma non di una parola unica e specifica che possa comprendere l'intero gruppo di persone che chiamiamo 'disabili'. Ciò che però risulta evidente, e che va sottolineato, è l'uso di parole che si focalizzano sulla 'apparenza esterna', cioè sul modo in cui l'handicap si rivelava attraverso il corpo. Questa peculiarità può essere sintomatica della pregiudizievole e discriminatoria concezione del portatore di handicap come 'deviazione' dal 'normale' e, pertanto, diverso. Non è forse un caso che, laddove non disponiamo di una definizione unica per disabili e/o disabilità, disponiamo invece di talune specifiche definizioni del 'normale', o, meglio, di ciò che gli antichi consideravano essere una 'persona normale'. Un noto studioso austriaco di storia antica, Ingomar Weiler⁷⁵, ha suggerito che per gli antichi Greci il concetto di '(corpo) normale' era determinato dall'ideale della *kalokagathia*, combinazione, quest'ultima, di bellezza fisica (καλός) e bontà morale (ἀγαθός). Se dunque l'ideale di *kalokagathia*, personificato per lo più da eroi, consisteva in una combinazione di eccellenza fisica e morale, 'il normale' doveva essere un riflesso, cioè una copia, in chiave leggermente minore, di siffatta combinazione. Rintracciabile già nei poemi omerici, l'ideale della *kalokagathia* diventa responsabile dell'associazione, nella persona 'normale', di bontà, virtù ed intelligenza con un corpo ben proporzionato, simmetrico e bello⁷⁶. E da qui ha origine, quasi inevitabilmente, l'associazione delle caratteristiche morali opposte con un fisico brutto⁷⁷ e deforme: "bruttezza fisica, anormalità, deformità, malattie e handicap [sono similmente] indicativi di un carattere e di una anima corrispondenti" ("physical ugliness, human abnormality, deformity, illness and handicap (are likewise) indicative of a corresponding character and mind"⁷⁸). Una testimonianza di tale concezione si ritrova nello scritto aristotelico *Sulla Fisiognomica*, per cui l'apparenza fisica non è che riflesso dell'anima e del carattere della persona⁷⁹. Secondo Aristotele, l'uomo ben proporzionato, intelligente e virtuoso costituiva la 'norma'⁸⁰; e ogni deviazione dalla norma, sia fisica che morale-caratteriale, era in sé e per sé vista come una forma di deformità e mostruosità⁸¹. Secondo Aristotele, inoltre, alcune 'deformità', o 'deviazioni dalla norma' erano una necessità dettata dalla natura: tale, ad esempio, il caso della donna, considerata come 'la prima deviazione' dalla norma rappresentata dall'uomo ben proporzionato, bello, intelligente ecc.⁸². Trattasi, però, di una forma di deviazione richiesta dalla

⁷² A riguardo, *infra* n. 100.

⁷³ Cf. Rose (2003) 13-14.

⁷⁴ A riguardo, cf. Arz-Grabner (2012) 47.

⁷⁵ Weiler (2002) 11.

⁷⁶ In proposito cf. Gosbell (2015) 59-60.

⁷⁷ Ricordiamo, infatti, che la lista dei vari e vaghi termini greci usati per indicare forme di disabilità, sopra discussa (p. 25), comprende anche parole che alludono a bruttezza fisica piuttosto che ad una vera forma di menomazione, cioè αἰσχροί/αἰσχος: a riguardo, cf. anche Rose (2003) 12, che richiama il caso di Tersite nell' *Iliade* (e.g., *Iliade* II, 216).

⁷⁸ Cf. Weiler (2002) 14.

⁷⁹ Aristotele, *Fisiognomica* 814a.

⁸⁰ *Supra*, n. 79, su cui Holmes (2010) 164.

⁸¹ Cf. Aristotele, *Storia degli animali* 4966. 507a.

⁸² Cf. Aristotele, *Sulla generazione degli animali* 767b.

natura in quanto la donna 'serve' ad assicurare la continuazione della specie. Deviazioni 'contrarie alla natura', cioè 'non richieste' per espletare una qualche funzione naturale e sociale, costituivano, invece, veri esemplari di deformità in termini di ciò che noi oggi invece chiameremmo piuttosto disabilità: tale il caso di bambini nati con menomazioni/difetti fisici (πεπηρομένοι), come si vedrà a breve⁸³.

E continuando ad investigare sulla concezione del 'normale/normalità' per poterne dedurre la concezione degli antichi della 'anormalità' quale base della visione che essi avevano della disabilità, un testo interessante, completo di precise indicazioni, è quello del medico greco Sorano di Efeso (II secolo d.C.), fondatore della scienza ginecologica ed ostetrica, nonché uno dei massimi esponenti degli studi di pediatria. Il suo trattato più importante è *Sulla Ginecologia*⁸⁴ in cui, tra le altre cose, fornisce specifiche istruzioni intese ad avere un'applicazione pratica per stabilire se e quando un bambino appena nato risponde agli standard della 'normalità', e in quanto tale merita di essere allevato – con l'implicazione, dunque, che chi non rispondeva a quelle norme, in quanto considerato 'deforme'/'anormale' e, pertanto, 'disabile', non poteva che essere destinato alla 'esposizione', cioè all'abbandono a una morte quasi certa. Significativamente, la sezione in questione del suo trattato *Sulla Ginecologia* si intitola "Come riconoscere un neonato che merita di essere allevato (*Sulla Ginecologia* 2.10)⁸⁵:

Una volta che l'ostetrica ha preso il neonato, per prima cosa dovrebbe deporlo a terra e, dopo aver prima visto se è un maschio o una femmina, dovrebbe darne annuncio per segni, come è costume [...]. Inoltre dovrebbe considerare se il neonato è 'degnò' di essere allevato o meno. Il neonato che per natura è adatto ad essere allevato si distinguerà, in primo luogo, dal fatto che la madre ha trascorso la sua gravidanza in perfetta salute [...]; in secondo luogo, dal fatto che è nato al tempo dovuto, meglio alla fine dei nove mesi, e, nel caso, anche più tardi; ma anche dopo solo sette mesi. Inoltre si distinguerà dal fatto che quando viene deposto a terra, immediatamente piange con appropriato vigore. Per un neonato che sta per un certo periodo di tempo senza piangere, o che piange ma debolmente, c'è il sospetto che si comporti così per una qualche condizione salutare sfavorevole. Inoltre, [il neonato adatto per natura ad essere allevato] si distinguerà per il fatto che risulta perfetto in ogni sua parte, membra e sensi: che i canali/condotti, specificamente quelli delle orecchie, del naso, della faringe, dell'uretra, e ano, siano liberi da ostruzione; che le naturali funzioni di ciascun membro non siano né lenti né deboli; che le giunture si pieghino e stirino (propriamente); che abbia le misure e la forma dovute, e che sia sensibile sotto ogni aspetto. Quest'ultima cosa può essere verificata facendo pressione con le dita sulla superficie del suo corpo: deve essere naturale per lui sentire un qualche dolore a causa di qualsiasi cosa lo punga o lo pressi. Se presenta condizioni contrarie a quelle descritte, allora il neonato sarà da considerare non degno di essere allevato.

Dunque, tornando al problema dell'abbandono/esposizione, i bambini che deviavano dal 'normale', come concepito dagli antichi, erano oggetto di stigmatizzazione e, perciò, discriminazione: visti come diversi, connotati negativamente anche sulla base dell'apparenza, per cui bruttezza e difetti/menomazioni fisiche sono segno di inferiorità, assenza di intelligenza ecc.,

⁸³ Cf. Aristotele, *Sulla generazione degli animali* 770b e 772b; *Politica* 1335b 19-21, su *infra*, p. 31.

⁸⁴ Il titolo esatto è Περὶ γυναικείων παθῶν (*Sulle malattie femminili*). Il testo greco di questo trattato, in 4 libri, e degli altri testi di Sorano, occupano il volume IV del *Corpus Medicorum Graecorum*, a cura di J. Ilberg (Berlino, 1927).

⁸⁵ Su questo passo, cf. anche Rose (2003) 33-35.

gli antichi non ne tolleravano la presenza e, così sembra, non esitavano a 'liberarsene', per l'appunto tramite la pratica dell'esposizione⁸⁶.

Come sopra accennato e come a questo punto risulta più comprensibile (per quanto non condivisibile), l'esposizione era qualcosa di comunemente accettata e accettabile al punto da auspicarne una sorta di legalizzazione, onde evitare, o limitare, la possibilità di eccezioni.⁸⁷ Vedremo, infatti, che almeno in una parte del mondo greco, nonché nel mondo romano, una legge a riguardo già esisteva.

4.3.2 Dal mito alla storia: un piccolo campione di casi

La motivazione socio-culturale, risultante nel motivo della vergogna e nella discriminazione/emarginazione dovute allo stigma attribuito ai bambini disabili, in particolare in quanto 'inutili' e non meritevoli di essere allevati, è quella principalmente sottesa alla pratica dell'esposizione in particolare per la categoria di bambini a rischio prescelta per questo lavoro. Se il motivo della vergogna è legata fondamentalmente a credenze che possiamo definire religiose, giacché – come già sopra discusso (p. 23) – il difetto fisico era segno tangibile di sfavore divino e, dunque, di punizione per un qualche errore o mancanza del genitore, cosa che lo esponeva alla 'vergogna' pubblica; la discriminazione e pregiudizievole, stigmatizzante concezione del disabile come 'brutto' e di conseguenza, sulla base dei criteri di fisiognomica sopra esposti, 'cattivo e inferiore', e, dal punto di vista pratico-sociale, non utile in quanto incapace di espletare alcuna funzione, si riallaccia alla considerazione 'strumentale' di un figlio importante sia per garantire la continuazione del patrimonio genetico del padre e per il dovere di contribuire alla prosperità della famiglia e dare sostegno ai genitori in età anziana, sia in qualità di futuro cittadino, per cui doveva essere in grado di espletare al meglio i compiti ed il ruolo da svolgere nella comunità e a beneficio della comunità.

Gli esempi e le testimonianze che seguono chiariscono tale situazione.

Partiamo dal rifiuto/'esposizione' per il motivo della vergogna. Esempio è il caso del dio Efesto, il dio più brutto⁸⁸ della famiglia olimpica e il dio ἀμφιγυήεις, cioè 'zoppo'⁸⁹. Tale pare fosse sin dalla nascita, una nascita *sui generis*, in quanto procreato da Era sola per partenogenesi⁹⁰. Così, infatti, leggiamo in Esiodo, *Teogonia* 927-928:

⁸⁶ Come si vedrà di seguito, abbiamo notizia di leggi che auspicavano, per l'appunto, se non imponevano, l'abbandono di siffatti bambini: cf. *infra*, p. 31 e n.100.

⁸⁷ A riguardo, cf., ad esempio, il caso di Edipo: *infra*, pp. 29-30.

⁸⁸ Sulla pregiudizievole, stigmatizzante bruttura di questo dio, essa stessa segno di una qualche forma di 'anormalità/deformità' e, pertanto, motivo di vergogna, cf. Rose (2003) 36-37; Gosbell (2015) 66-67.

⁸⁹ ἀμφιγυήεις è infatti il tipico epiteto di Efesto (cf., e.g., *Iliade* I, 607; XVIII, 391), e letteralmente significa "zoppo di due piedi".

⁹⁰ Partenogenesi è una parola a doppia radice greca, la cui prima parte deriva da παρθένος, che significa 'vergine', e la seconda da γένεσις, che significa 'nascita/generazione/riproduzione/creazione'. Il termine si riferisce a un fenomeno, presente in alcune specie animali e piante, consistente in una 'riproduzione verginale', cioè nel dar vita a un essere senza che occorra un rapporto sessuale. In questo senso, Era 'da sola', cioè senza unirsi a Zeus, aveva dato vita a Efesto. Questa è la versione del mito della nascita di Efesto più seguita; ma in Omero (cf. *Iliade* I, 578) Efesto appare essere figlio concepito dall'unione di Era e Zeus.

Era, senza unirsi in amore con alcuno, partorì Efesto illustre / adirata ed in contesa con lo sposo⁹¹.

Nato zoppo, dunque con una forma di deformità/disabilità, avendone vergogna Era lo rifiuta e abbandona, precipitandolo giù dall'Olimpo. Così infatti rammenta lo stesso Efesto quando saluta la madre adottiva Teti, che l'aveva accolto a seguito della sua 'caduta' dall'Olimpo, in Omero, *Iliade* XVIII, 395-398:

Ah, quale straordinaria e veneranda divinità è in casa mia / lei che mi salvò, quando il dolore mi possedeva, mentre cadevo da lungi / a causa della mia madre svergognata,/ che voleva nascondermi perché zoppo...

Quello di Era è una forma di esposizione/abbandono particolare dal momento che non poteva essere inteso a procurare la morte del bambino – come di fatto era la pratica dell'esposizione: Efesto, in quanto divinità, era immortale. Ma palpabile, per così dire, è il senso di vergogna che avrebbe spinto Era a tale azione: voleva tener nascosto di aver dato vita ad un figlio zoppo. È questa forma di disabilità e la vergogna annessa ciò che motiva l'esposizione. Ne abbiamo conferma in un'altra fonte antica che contiene una allusione a questa forma domestica di maltrattamento infantile con Efesto come vittima. Si tratta di una favola dello scrittore e poeta romano Igino (I sec. a. C.-I sec. d. C.):

Vulcano (= Efesto) fabbricò per Giove e gli altri dei troni d'oro e di adamante; ma quando Giunone si sedette, iniziò a pendere in mezzo al cielo. Venne chiamato Vulcano perché sciogliesse la madre che aveva legato; ma, adirato per essere stato precipitato dal cielo, affermò di non avere alcuna madre.

(Igino, *Fabula* 166)⁹²

Un altro esempio del legame esposizione-disabilità che possiamo rinvenire nella mitologia classica concerne una figura molto nota: Edipo. Si tratta di un caso particolare in quanto non è la disabilità a determinare, per motivi di vergogna, l'esposizione/abbandono a sicura morte. Edipo, infatti, non nasce deforme/disabile, lo diventa al momento dell'abbandono per una azione singolare eseguita dal padre Laio, colui che aveva deciso di esporlo. Edipo è, di fatto, un bambino colpito da una maledizione, ancor prima della nascita, per colpe commesse dal padre. Veicolo di mali e rovina per la famiglia – secondo la profezia di Apollo era destinato a uccidere il padre e sposare la madre (Sofocle, *Edipo Re* 711-714; 787-793) –, Edipo era chiaro segno dello sfavore divino, conseguenza di una punizione voluta dagli dèi, e pertanto motivo di vergogna. Il *pater familias*, Laio, ne decide l'abbandono, ma non prima di aver perforato le caviglie, causa del gonfiore ai piedi, da cui – salvato da un pastore e adottato dal re e dalla regina di Corinto (Sofocle, *Edipo Re* 1018-1030) – il 'trovatello' prende il nome di Edipo: "(l'uomo) dai piedi gonfi" (Sofocle, *Edipo Re* 712-722; 1032-1034)⁹³.

⁹¹ Il motivo dell'ira e competizione con Zeus sembra fosse la nascita di Atena da Zeus solo (dunque, per partenogenesi), nella fattispecie dalla sua testa (cf. Omero, *Iliade* V, 880; Esiodo, *Teogonia* 886-900).

⁹² Traduzione di Guidorizzi (2000: 100).

⁹³ Οἰδίπους è nome composto la cui prima parte (οἶδ-) risale alla radice del verbo greco οἶδέω, che significa 'essere gonfio/gonfiarsi'; mentre la seconda rimanda al termine greco per 'piede', cioè πούς. Secondo la più comune etimologia del nome Edipo, esso dunque significa "(l'uomo) dai piedi gonfi".

L'azione di Laio, intesa ad infliggere una qualche menomazione, e dunque una forma di disabilità, al bambino al momento dell'esposizione, ha sempre destato perplessità: quale la ragione? Diverse le proposte interpretative, tra le quali predomina quella che enfatizza la parte del corpo mutilata: i piedi. "L'uso di mutilare i piedi – afferma lo studioso Guidorizzi – ha uno speciale significato magico: vuole impedire che l'ombra dell'ucciso inseguia e perseguiti i suoi assassini, essendo ormai impedita nel camminare"⁹⁴. A tale spiegazione se ne può aggiungere un'altra particolare che corrobora indirettamente la tesi della pratica dell'esposizione di bambini con handicap per motivi di vergogna e per motivi pragmatici. Erano in particolare bambini con handicap (o illegittimi) quelli a rischio di essere abbandonati a sicura morte. Che Edipo fosse sano era un problema per Laio: per un bambino sano poteva esserci qualche possibilità di essere salvato e adottato da un passante. Per eliminare una tale possibilità Laio 'mutila/deforma' Edipo, lo rende, cioè, assimilabile a quella categoria di infanti di cui aver vergogna e per la cui crescita non valeva la pena investire energie.

Passando dal mito, che pur riflette circostanze e attitudini reali, alla realtà storica, tra le testimonianze primeggia quella dello storico e biografo Plutarco a proposito della costituzione del re spartano Licurgo, considerato il legislatore principale della città, responsabile del suo primo ordinamento politico e sociale⁹⁵. Tracciando l'evoluzione dello stato spartano sotto Licurgo, nel capitolo 16 della *Vita di Licurgo*, Plutarco spiega quanto la costituzione di quel re legiferava a proposito dell'allevare ed educare i figli. Così leggiamo all'esordio del capitolo 16 (1-2)⁹⁶:

Il padre non era padrone di allevare il figlio appena nato, ma, prendendolo, lo portava in un luogo, chiamato Lesche, in cui gli anziani della tribù ispezionavano l'infante; se era ben strutturato e robusto, ordinavano al padre di [tenerlo e] allevarlo [...]; ma se era mal-nato e deforme (ἄμορφον), lo destinavano al cosiddetto Apotetai (Ἀπόθεται)⁹⁷, un posto simile ad un precipizio ai piedi del monte Teigeto.

Per quanto la terminologia sia vaga – non si precisa che tipo di deformità/disabilità decretasse l'esposizione – è significativa la presenza di una legge che ratifica quella che doveva essere la comune percezione e attitudine verso le persone portatrici di una qualche forma di handicap. Infatti, Plutarco prosegue dando una spiegazione socio-pragmatica, la quale, in ogni caso, riflette il sentimento di discriminazione e intolleranza, ravvisabile in siffatta pratica. Lo scrittore aggiunge che si era convinti che la vita di coloro la cui natura, fin dalla nascita, non risultava ben equipaggiata in termini di forza e salute, era una vita 'inutile', di nessuno vantaggio né a se stessa né allo stato. Ciò, dunque, implica che solo ad infanti sani e di buona nascita era permesso vivere giacché in grado di assicurare l'espletamento dei servizi e ruoli sociali, oltre che famigliari, necessari per il buon funzionamento dello Stato⁹⁸.

⁹⁴ Guidorizzi (2000) 307-308 (n. 383).

⁹⁵ Incerta è la cronologia relativa alla monarchia di Licurgo, la cui storicità, peraltro, è oggetto di discussione. Secondo Plutarco (*Vita di Licurgo*, 1) si tratterebbe di un remotissimo re, vissuto, probabilmente tra il IX e l'VIII secolo a.C.

⁹⁶ A riguardo, cf. anche Rose (2003) 32-33; Gosbell (2015) 90-91.

⁹⁷ Da notare che il termine Ἀπόθεται deriva da uno dei due verbi 'tecnici', usati per indicare 'esposizione/abbandono a morte', cioè ἀποτίθημι (su cui *supra*, p. 22); si tratta, qui, di una sorte di nome proprio di luogo, il cui significato letterale è "deposito dei bambini esposti".

⁹⁸ A riguardo, cf. Gosbell (2015) 56-57 e 90-91.

Queste considerazioni che soggiacciono alla pratica dell'esposizione in particolare di bambini diversamente abili trovano peraltro riscontro nelle osservazioni di alcuni filosofi pertinenti alla formazione dello Stato ideale. Significativo è un passo della *Repubblica* di Platone in cui delineando alcuni tratti dello Stato ideale, a proposito dei neonati il filosofo afferma che quanti nascono "deformi/difettosi" (ἀνάπηρον) dovranno essere portati e 'nascosti' in un luogo 'segreto, che non può essere rivelato ad alcuno, e oscuro' (ἐν ἀπορρήτῳ τε καὶ ἀδήλῳ). Per quanto, anche in questo caso, la terminologia non sia specifica, sembra si alluda pur sempre ad una forma di abbandono/esposizione in un luogo 'segreto' che nessuno conosce cosicché non si possa venir a sapere cosa ne sarebbe stato di quei neonati⁹⁹.

In riferimento alla formulazione di uno stato ideale, sulla falsariga di Platone, anche Aristotele sembra auspicare il rifiuto, l'abbandono a morte, di bambini 'difettosi': "Quanto all'abbandonare o allevare i neonati, che ci sia una legge secondo la quale nessun bambino deforme (πεπηρωμένον) sia allevato" (*Politica* 1335b 19-21): l'implicazione è che quel bambino sia abbandonato, dunque, in un qualche modo 'messo a morte'.

E, per concludere, è doveroso accennare che testimonianze simili non mancano per il mondo romano. Nel suo *De legibus* (spec., III, 8.19), Cicerone menziona una legge che costituiva una parte delle cosiddette XII Tavole, cioè della prima 'legislazione' romana risalente al V secolo a.C., secondo la quale si richiedeva che il *pater familias* "uccidesse immediatamente un infante nato deforme"¹⁰⁰.

5. Alcune considerazioni conclusive

La nostra indagine termina con un qualche sapore amaro in bocca, se non con un sentimento di delusione dal momento che – come si affermava all'inizio del presente lavoro – si stenterebbe a credere che persino la grandiosa, superiore e insuperabile, civiltà greca fosse intaccata da simili brutture. Si tratta, bisogna ammetterlo, di brutture inerenti all'essere umano, piuttosto che ad una civiltà, giacché, sia pur con le variabili storiche, geografiche e socio-culturali, il fenomeno tende a manifestarsi ripetutamente. La violenza domestica che risulta nel maltrattamento delle mogli, anche e soprattutto con l'uso della forza fisica, è, di fatto, 'un effetto collaterale' della natura patriarcale della civiltà umana, potremmo dire, piuttosto che specificamente di quella greca, se si considera le diverse aree geografiche in cui, in diverse epoche storiche fino ai nostri giorni, il fenomeno ricorre. Secondo questa concezione, la sottomissione della donna è una questione di autorità, potere e disciplina, quella dell'uomo, a cui la donna deve sottostare. Che sia stato, e, in talune aree, lo sia ancora, un fatto culturale sì da non percepirlo come forma di

⁹⁹ Oscura è l'espressione relativa al disporre di quei bambini 'in segreto'. Alcuni ritengono si tratti di un eufemismo per 'esporre/abbandonare'; altri, invece, ritengono che si alluda semplicemente alla necessità di separare i 'buoni', per così dire, dai 'difettosi', senza che ciò comporti l'abbandono a morte di questi ultimi. Sulla discussione a riguardo di tale espressione, si veda, ad esempio, Rose (2003) 32 con n. 18; Gosbell (2015) 91. In *Teeteto* 160e-161 ricorre un altro riferimento alla pratica dell'esposizione, sia pur in forma di metafora, ma non per questo meno importante e significativo: cf. a riguardo Rose (2003) 32; Gosbell (2015) 92-93.

¹⁰⁰ Secondo Dionigi di Alicarnasso (*Antichità romane* II, 15) fu Romolo, il fondatore di Roma e vittima, lui stesso, di esposizione/abbandono (cf. Livio I, 4) a stabilire una legge che imponeva a tutti i cittadini di allevare tutta la prole maschile e la primogenita delle figlie femmine, e "proibiva loro di uccidere qualsiasi bambino sotto i tre anni, a meno che non fosse storpio (ἀνάπηρον) o mostruoso (τέρας) fin dalla nascita".

maltrattamento e abuso, non lo rende meno brutale e grave. E che si verificasse – come testé dimostrato – anche nel grandioso mondo dell'antichità classica deve, o, meglio, dovrebbe, promuovere una reazione positiva, piuttosto che una mera delusione: l'esempio dei classici resta sempre valido a condizione che si agisca *per analogia* – quando è il caso di seguirli e andare anche oltre, sviluppando le loro potenzialità –, o *per contrasto* – quando è il caso di apprendere dai loro errori (sebbene non fossero concepiti come tali) e, pertanto, evitarli. Questa medesima considerazione vale, naturalmente, anche per il fenomeno del maltrattamento infantile, sia in generale, sia in particolare quello concernente i bambini portatori di handicap.

Sia pur con fatica e nel corso dei secoli, a partire da quel nostro passato remoto rappresentato dagli antichi Greci, si è acquisita certa consapevolezza della individualità e autonomia della donna, del suo essere una persona a sé e non una proprietà, in una parola, dei diritti della donna. Similmente, si è acquisita consapevolezza dei diritti del bambino, sano o meno che sia, e, dunque, del dovere di rispettarne la persona, e non disporne arbitrariamente. Con ciò dicendo, non si vuole certo condonare quelli che oggi chiameremmo crimini: si tratta piuttosto di relazionarsi ad un altro modo di pensare, comprendere, e prenderne spunto, come detto, per un diverso corso d'azione, quando è il caso. E questo è certamente il caso.

* * *

BIBLIOGRAFIA

- Aprile (2005): M. Aprile, *Dalle parole ai dizionari*, Bologna 2005.
- Arz-Grabner (2012): P. Arz-Grabner, "Behinderung und Behinderte in den griechischen Papyri", in R. Breitwieser (ed), *Behinderungen und Beeinträchtigungen/Disability and Impairment in Antiquity. Studies in Early Medicine 2*, Oxford 2012, 47-55.
- Bacchus-Mezey-Bewley (2006): L. Bacchus, G. Mezey, S. Bewley, "A qualitative exploration of the nature of domestic violence in pregnancy", *Violence against Women* 12 (2006) 588-604.
- Bettini (2012): M. Bettini, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Torino 2012.
- Betzig (1986): L. Betzig, *Despotism and differential reproduction: A Darwinian view of history*, New York 1986.
- Biscardi (1982): A. Biscardi, *Diritto greco antico*, Varese 1982.
- Bradley (1991): K. R. Bradley, *Discovering the Roman family: Studies in Roman social history*, New York 1991.
- Cantarella (Luglio 2018): E. Cantarella, "La famiglia Romana? Un inferno" su <http://www.letteratura.rai.it/articoli-programma-puntate/la-famiglia-romana-un-inferno/814/default.aspx> (ultimo accesso: Luglio 2018).
- Clark (1998): P. Clark, "Women, slaves, and the hierarchies of domestic violence. The family of Saint Augustine", in S. Murnaghan - S. R. Joshel (eds), *Women and slaves in Greco-Roman culture*, London 1998, pp. 109-129.
- D'Andrea (2012): M. S. D'Andrea, *Child abuse: Il ruolo del medico legale nell'assistenza, nella prevenzione e nella preparazione di linee guida*, Tesi di Dottorato in Scienze Mediche Generali e Scienze dei Servizi,

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, Bologna 2012 (disponibile anche al seguente indirizzo: http://amsdottorato.unibo.it/4577/1/Dandrea_MariaStella_tesi.pdf).

- Deacy-McHardy (2013): S. Deacy - F. McHardy, "Uxoricide in pregnancy: ancient Greek domestic violence in evolutionary perspective", *Evolutionary Psychology* 11.5 (2013) 994-1010.
- Dossey (2008): L. Dossey, "Wife-beating and manliness in Late Antiquity", *Past & Present* 199 (2008) 3-40.
- Evans Grubbs (2013): J. Evans Grubbs, "Infant exposure and infanticide", in J. Evans Grubbs, T. Parkin and R. Bell (eds), *The Oxford handbook of childhood and education in the classical world*, Oxford 2013, pp. 62-82.
- Fisher (1998): N. R. E. Fisher, "Violence, masculinity, and the law in classical Athens", in L. Foxhall and J. Salmon (eds), *When Men were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity*, London 1998, pp. 68-97.
- Gosbell (2015): L. A. Gosbell, *"The poor, the crippled, the blind, and the lame": Physical and sensory disability in the Gospel of the New Testament*, Tesi di dottorato, Department of Ancient History - Macquarie University, Sidney 2015.
- Guidorizzi (2000): G. Guidorizzi, *Igino. Miti*, Milano 2000.
- Harris (1986): W. V. Harris, "The Roman Father's Power of Life and Death", in R. S. Bagnall and W. V. Harris (eds.), *Studies in Roman law in memory of A. Arthur Schiller*, Leiden 1986, pp. 81-95
- Harrison (2001): A.R.W. Harrison, *Il diritto ad Atene* vol. I (= *The Law of Athens*, vol. I, Oxford 1968) trad. it. di P. Cobetto Ghiggia, Alessandria 2001.
- Henderson (1987): J. Henderson, *Aristophanes. Lysistrata*, Oxford 1987.
- Holmes (2010): B. Holmes, "Marked Bodies: Gender, Race, Class, Age, Disability and Disease", in D. H. Garri (ed), *A Cultural History of the Human Body*, Vol. 1: *In Antiquity*, pp. 159-183. London-Oxford-New York-New Dheli-Sidney 2010.
- Hunter (1990): V. J. Hunter, "Gossip and the politics of reputation in Classical Athens", *Phoenix* 44 (1990) 299-325.
- Huys (1989): M. Huys, "ΕΚΘΕΣΙΣ and ΑΠΟΘΕΣΙΣ: The terminology of infant exposure in Greek antiquity", *L'Antiquité Classique* 58 (1989) 190-197.
- Instone Brewer (2009): D. Instone Brewer, "Infanticide and the apostolic decree of Acts 15", *Journal of the Evangelical Theological Society* 52.2 (2009) 301-339.
- Janko (1992): R. Janko, *The Iliad: A commentary. Volume IV: Books 13-16*, Cambridge 1990.
- Johnstone (2003): S. Johnstone, "Women, property, and surveillance in Classical Athens", *Classical Antiquity*, XXII (2003) 247-274.
- Kelley (2007): N. Kelley, "Deformity and disability in Greece and Rome", in H. Avalos, S. J. Melcher and J. Schipper (eds), *This abled body: rethinking disabilities in biblical studies*, Atlanta 2007, pp. 31-46.
- Keuls (1985): E. C. Keuls, *The reign of the phallus. Sexual politics in ancient Athens*, Berkeley 1985.
- Lauriola (2018): R. Lauriola, *Per una storia etimologica (e non solo) degli eroi omerici: l'Iliade*, <http://mediaclassica.loescher.it/per-una-93storia-etimologica94-28e-non-solo29-degli-eroi-omerici-l-iliade.n7242>

- Lauriola (Spring 2018): R. Lauriola, *Our past & our present: gender-based violence and child maltreatment in the ancient world* (a dossier for students), Randolph-Macon College, Academic Year 2017-2018, Ashland 2018.
- Llewellyn-Jones (2003): L. Llewellyn-Jones, *Aphrodite Tortoise. The veiled woman of ancient Greece*, Swansea 2003.
- Llewellyn-Jones (2011): L. Llewellyn-Jones, "Domestic abuse and violence in Ancient Greece", in S. Lambert (ed.), *Sociable Man. Essays in Greek Social Behaviour in Honour of Nick Fisher*, Swansea 2011, pp. 231-266.
- Montanari (2017): F. Montanari, *Storia della Letteratura Greca*, vol 1. Torino 2017.
- Naiden (2009): F. S. Naiden, *Ancient Supplication*, New York 2006.
- Patterson (1985): C. Patterson, "'Not worth the rearing': the causes of infant exposure in ancient Greece", *Transactions of the American Philological Association* 115 (1985) 103-123.
- Polk (1994): K. Polk, *When men kill: Scenarios of masculine violence*, Cambridge 1994.
- Rabello (1979): A. M. Rabello, *Effetti personali della "patria potestas", I. Dalle origini al periodo degli Antonini*, Milano 1979.
- Rose (2003): M. L. Rose, *The staff of Oedipus: transforming disability in ancient Greece*, Ann Arbor 2003.
- Roy (1997): J. Roy, "An alternative sexual morality for classical Athenians", *Greece and Rome* 44 (1997) 11-22.
- Sachers (1953): E. Sachers, "Patria Potestas", *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, (1953) 1046-1175.
- Sissa-Detienne (2000): G. Sissa - M. Detienne, *The daily life of the Greek gods*, Stanford 2000.
- Vlahogiannis (1998): N. Vlahogiannis, "Disabling Bodies", in D. Montserrat (ed), *Changing Bodies, changing meanings: studies on the human body in antiquity*, New York 1998, pp. 13-36.
- Weiler (2002): I. Weiler, "Inverted Kalokagathia", *Slavery & Abolition* 23.2 (2002) 9-28.
- Willcock (1976): M. M. Willcock, *A companion to the Iliad*, London 1976.
- Withman (1970): C. H. Withman, "Hera's anvils" *Harvard Studies in Classical Philology* 74 (1970) 37-42.