

PENELOPE ΧΕΙΡΙ ΠΑΧΕΙΗ (OD. 21.6)

La saggia Penelope, figlia d'Icaro, sta seduta sul trono, nella sala dove banchettano i Proci, e dove Telemaco, tenendo in silenzio lo sguardo fisso sul padre, aspetta il momento opportuno per attuare il piano finalizzato a cacciare i Pretendenti e a riaffermare ad Itaca la sovranità di Odisseo. In questa fase così delicata per gli equilibri di potere della famiglia regale itacese, Atena ispira a Penelope il pensiero di proporre la gara con l'arco, grazie alla quale Odisseo potrà dimostrare la propria superiorità, e recuperare infine lo statuto sociale di sovrano. Ricevuta l'ispirazione dalla dea, la regina sale quindi la scala che conduce alle alte stanze; per raggiungere la stanza più remota prende una chiave, e la afferra, come precisa la clausola del verso, *χειρὶ παχείη*¹.

Il buon lettore di Omero e l'ascoltatore antico² avranno probabilmente acquisito con indifferenza questo riferimento dell'attributo *παχύς* alla mano di una figura femminile, così come non si saranno stupiti – il caso è assai più noto – di fronte ad una *νηὺς θοή* incatenata al mare e ben ferma all'ancora³. Ma il percorso a noi oggi indispensabile per non intendere stonature rispetto a simili accostamenti si rivela, come vedremo, tutt'altro che immediato.

L'attribuzione di una mano "grossa", "robusta", "possente", alla "lumino-sa" moglie di Odisseo ha in effetti provocato non poco turbamento nella critica moderna. Nel fatto che il dativo strumentale *χειρὶ παχείη* accompagni l'agire di Penelope, gli studiosi a noi contemporanei⁴ individuano un elemento contraddittorio, e come tale lo discutono, chiamando di solito in causa, per analogia⁵, l'altro passo odissiaco (18.187-205) nel quale il medesimo aggettivo *παχύς* torna ad essere attribuito alla stessa Penelope, con un effetto di contrasto addirittura accresciuto dall'uso della forma comparativa *πάσσονα*.

Il riferimento di questo attributo ad una figura femminile si verifica in effetti, nei poemi omerici, solo quattro volte: alle due occorrenze appena citate,

Desidero ringraziare il prof. Riccardo Di Donato, che ha letto queste pagine arricchendole di utili suggerimenti

¹ Sulla posizione di *χειρὶ παχείη* nella clausola finale del verso cfr. Hainsworth 1968, 132-133, che colloca l'espressione tra le "Expressions shaped in 5th-6th feet" e poi, all'interno di questo stesso insieme, nel sottogruppo delle "Regular formulae confined to 5th-6th feet".

² Cfr. Parry 1928, 161-163.

³ Cfr. Parry 1928, 158-159 e *Od.* 13.168; su M. Parry e sui problemi di oralità e tecnica formulare nei poemi epici vd. Di Donato 1969 (= Di Donato 1999, 113-165) e Di Donato 2006, 15-24.

⁴ Per una sintesi del dibattito intorno al problema cfr. Fernández Galiano, Russo e Heubeck 2004, 152 e Lowenstam 1993, 26-32.

⁵ Cfr., ad esempio, Wyatt 1978 e Fernández Galiano, Russo e Heubeck 2004, 152.

si affiancano altri due casi che vedono protagonista la dea Atena⁶. Ma all'agire di quest'ultima, data la sua peculiare vicinanza al sistema dei valori guerrieri e maschili, il dativo strumentale *χειρὶ παχείῃ* si addice in modo assai meno problematico.

Su questa presunta eccezionalità dell'appartenenza di una *χειρὶ παχείῃ* a una donna quale è Penelope, la critica ha posto forte accento ed ha fornito, in prevalenza, spiegazioni di tipo microcontestuale. Ad elementi di microcontesto⁷ fanno appello, ad esempio, le soluzioni che giustificano la robustezza della mano di Penelope in *Od.* 21.6 in ragione dello sforzo necessario ad aprire *quella* porta e/o a sostenere la pesantezza di *quella* chiave, oppure in ragione del fatto che si tratti, in *quel* preciso momento, di una mano 'in azione'⁸. Altre risposte si richiamano poi al carattere 'affettivo' dell'epiteto, determinato dall'importanza di *quello* specifico momento per il personaggio di Penelope⁹. La posizione, infine, di coloro che colgono un nesso tra la *χειρὶ παχείῃ* e la bellezza della moglie di Odisseo¹⁰ si fonda sulla constatazione di una frequente associazione, nei poemi epici, tra grandezza, alta statura e bellezza, anche in ambito femminile. Quest'ultimo approccio riesce, a mio avviso, a cogliere il problema ad un livello più profondo rispetto a quello toccato dai precedenti, per il fatto di emanciparsi, almeno in parte, da un'interpretazione esclusivamente e strettamente microcontestuale.

Isolare un'analisi di microcontesto, seppur rigorosa, e renderla in tal modo autoreferenziale, corrisponde infatti a limitarne di molto la possibile portata ermeneutica. L'analisi delle singole sequenze¹¹ e dei singoli segmenti narrativi ha bisogno, per difendersi dal rischio di sterilità interpretativa, di essere posta in relazione con l'analisi di altri segmenti e di altre sequenze, così come non può fare a meno di confrontarsi con l'inserimento di questi stessi segmenti e sequenze nel tessuto globale della narrazione e della lingua dell'epica. L'elemento microcontestuale può e deve, anzi, essere messo in rapporto con il macrocontesto della narrazione epica, il quale verrà a sua volta valutato sia nella prospettiva delle forme sociali e delle forme di pensiero da esso rispecchiate, sia nel complesso della lingua epica in cui si trova inserito, lingua caratterizzata dai tratti di formularità, tradizionalità ed oralità¹².

⁶ Cfr. *Il.* 21.403 e 424.

⁷ Su "microcontesto" e "macrocontesto" nell'epica arcaica cfr. Di Donato 2006, 54-57.

⁸ Cfr. Eide 1980, Eide 1986, Schlesinger 1969 e de Jong 2001, 506.

⁹ Cfr. Austin 1975, 73-74 e Finley Jr. 1978, 190. Su Penelope come "personaggio" cfr. *infra* p. 226.

¹⁰ Cfr. Wyatt 1978, Russo 1985, 207 e de Jong 2001, 506.

¹¹ Sulla nozione di "sequenza" nei poemi omerici cfr. Nagler 1974, 112-113 e Di Donato 1999, 36-37 e 102-103.

¹² Sui caratteri della dizione epica cfr. Di Donato 1969, Di Donato 1999, 15-30 e 117-137

Tuttavia, rispetto al problema posto dall'espressione *χειρὶ παχείη* nel caso di Penelope, anche la risposta di coloro che si richiamano, così e semplicemente, al carattere formulare dell'epiteto, sebbene nulla conceda alle forzature microcontestuali cui prima si accennava, mostra, come vedremo, alcuni limiti, soprattutto quando rimane del tutto indifferente alle tracce impresse, sulle forme dell'espressione epica, dalle diverse forme di pensiero e di società. Una posizione che si attesti aprioristicamente sulla tesi del carattere indifferente e non sincronico dell'epiteto – usato quasi in automatico, “meaningless”¹³, che niente aggiunge al contesto – potrebbe infatti stemperare la propria rigidità sulla via di un cammino semantico che vale forse la pena di percorrere.

Dalle aristie iliadiche alla mano di Penelope.

Per quanto riguarda lo specifico problema che ci siamo proposti di analizzare, la lettura del microcontesto della *χειρ παχείη* di Penelope può arricchirsi solo tramite il confronto con altre sequenze narrative, e tramite un richiamo costante al macrocontesto costituito (nel caso della lingua) e riflesso (nel caso delle forme di pensiero e di società) dalle forme dell'espressione. Così, solo una volta tenuto conto di un simile percorso, l'attribuzione a Penelope di una *χειρ παχείη* potrà assumere una nuova sfumatura di senso e perdere, insieme, ogni connotazione di contrasto stridente. Vedremo come l'attenuarsi del contrasto avvenga infatti in parallelo proprio con lo spostamento del problema dal micro al macrocontesto. In quest'ultimo, il livello delle forme di pensiero e di società e il livello del sistema della lingua epica funzionano, come è ovvio, insieme; e tuttavia, per analizzare come entrambi questi livelli agiscano, incrociandosi, sulla questione di *χειρὶ παχείη*, conviene illustrare prima l'uno poi l'altro.

Nell'*Iliade* troviamo attribuita una *χειρ παχείη* solo ed esclusivamente a figure maschili, ai membri di formazioni sociali guerriere. La mano robusta diviene strumento essenziale delle aristie e di molti gesti eroici in battaglia:

e Di Donato 2006, 15-24.

¹³ Cfr. Austin 1975, 73-74 e Finley Jr. 1978, 190. La posizione di Eide 1980, che specifica l'accezione di “meaningless” nel senso che “they (gli epiteti) do not add to the information given by the context” (p. 23), sembrerebbe rientrare in questa stessa linea interpretativa. Notiamo però come, nonostante Eide affermi che “there is nothing remarkable about the use of *χειρὶ παχείη* in *Od. 21.6*” (p. 24), in virtù del fatto che “it is on the whole contrary to the nature of Homeric formulae to assume that they can vary in meaning according to the sex of the person they are applied to” (p. 24), egli finisce tuttavia col giustificare questa ‘normalità’ della *χειρ παχείη* di Penelope con una spiegazione di tipo microcontestuale: la mano deve essere robusta in quanto a Penelope è richiesto di compiere tramite essa uno sforzo fisico.

essa è strumento indispensabile per Menelao, che toglie *χειρὶ παχείη* l'elmo ad Alessandro, per Ettore, che afferra *χειρὶ παχείη* la pietra per colpire il solido scudo di Aiace, per Aiace, che colpisce *χειρὶ παχείη* Ippotoo. È sempre *χειρὶ παχείη* che Achille tiene lontano da sé lo scudo di Enea e che Asteropeo vuole riprendere l'asta del Pelide dal fianco del monte; e persino gli dei, Poseidone e Atena, *χειρὶ παχείη* impugnano spade e scagliano massi, partecipando al combattimento¹⁴.

L'*Iliade* non sembra pertanto contemplare casi di mani vigorose fuori dall'ambito delle gesta eroiche di un *ἀριστεύς*¹⁵; e non costituiscono clamorosa eccezione i casi, appena citati, delle divinità, visto che anche queste vengono comunque ritratte con mano robusta solo in coincidenza del loro agire in battaglia. D'altra parte, in ulteriori esempi iliadici, la *χειρὶ παχείη* sembra servire, proprio in quanto *παχείη*, anche quando deve sostenere il corpo di Enea ferito, o quello di Ettore che, sfuggito al colpo di Diomede, si appoggia a terra¹⁶: il senso delle *χειρὲς παχεῖαι* iliadiche non slitta insomma oltre i confini, molto concreti, del loro effettivo valore strumentale.

Non si può tuttavia fare a meno di notare due occorrenze che, se lette nella prospettiva finora delineata, risultano alquanto particolari: nella prima, Agamennone usa la *χειρὶ παχείη* per sorreggere il suo lungo mantello di porpora, nella seconda, la *χειρὶ παχείη* serve a Dolone per toccare il mento di Diomede¹⁷. Possiamo delegare l'approfondimento di quest'ultima occorrenza ad una analisi più specifica del lessico e della gestualità rituale della supplica¹⁸; tratteniamo invece, prima di tornare ai versi odissiaci, il caso di Agamennone: l'Atride si serve infatti della mano robusta per sorreggere un *μέγα φᾶρος* che è simbolo, non da ultimo, del suo statuto di sovrano¹⁹.

Nell'*Odisea*, la *χειρὶ παχείη* diviene, da strumento quasi ordinario dell'*ἀριστεύειν*, strumento 'straordinario' della "luminosa" Penelope. Nella realtà rappresentata ad Itaca si muovono senza dubbio formazioni sociali diverse dalle comunità guerriere iliadiche, ed una mano robusta, pur restando in parte connessa all'uso della forza, si svincola dal legame univoco con l'aristia, fino a risemantizzarsi.

La stessa *χειρὶ παχείη* che nell'*Iliade* denota la forza fisica indispensabile all'*ἀριστεύειν*, ricorre, in quattro delle cinque occorrenze odissiache, ad in-

¹⁴ Cfr., nell'ordine, *Il.* 3.376, 7.264 ss., 17.296, 20.261, 21.175, 14.385, 21.424 e 21.403; per quanto riguarda Atena, ricordiamo come essa condivida il sistema di valori maschili e guerrieri.

¹⁵ Sullo statuto antropologico dell'*ἀριστεύς* omerico cfr. Di Donato 2006, 35-52.

¹⁶ Cfr. rispettivamente *Il.* 5.309 e 11.355.

¹⁷ Cfr. *Il.* 8.221 e 10.454.

¹⁸ Cfr. Giordano 1999, 109-134 e 229-232 e Di Donato 2001b, 163-182.

¹⁹ Cfr. anche *Od.* 8.84 e 19.225.

dicare un vigore che, se da un lato continua a connotarsi, al pari di quello degli ἀριστεῖς, come fisico e concreto, sembra d'altra parte legarsi, in modo molto più accentuato, a contesti di sovranità. Accanto alla χεῖρ παχείη che Odisseo, giunto a Scheria, usa in maniera per così dire ordinaria, rompendo un ramo della fitta selva per coprirsi, notiamo infatti come, sempre χεῖρὶ παχείη, egli sollevi la lancia per colpire il cinghiale, nel XIX libro, in quella che si profila come una caccia iniziatica; allo stesso modo, uno dei Proci, aspiranti alla mano di Penelope e insieme al trono di Itaca, lancia, χεῖρὶ παχείη, una zampa di bue contro Odisseo che cerca di riappropriarsi del ruolo di sovrano; e notiamo infine, soprattutto, come lo stesso Odisseo, χεῖρὶ παχείη, afferri la spada per la vendetta sui Pretendenti e la riconquista della sovranità²⁰.

Ricapitolando, le proporzioni rispetto ai casi iliadici appaiono, nell'*Odissea*, decisamente invertite: nell'*Iliade*, la mano è robusta e serve a compiere atti di forza fisica e maschile, e soltanto una volta essa appartiene ad un sovrano (Agamennone) il quale, fuori stavolta dalla mischia violenta della battaglia, porta con sé il proprio mantello, purpureo e regale. Nell'*Odissea*, viceversa, uno solo è il caso (Odisseo a Scheria) in cui la robustezza della mano (ma pur sempre la mano di un re) agisce in prove di pura forza fisica, senza implicazione in contesti di sovranità, mentre, in tutti gli altri casi, troviamo χεῖρες παχεῖαι regali. Le χεῖρες παχεῖαι dell'*Odissea* marcano in modo assai evidente l'esistenza di una stretta associazione tra forza fisica e regalità che nelle χεῖρες παχεῖαι iliadiche, invece, a stento si intuisce.

Il quadro delle χεῖρες παχεῖαι nei poemi omerici sembrerebbe dunque potersi definitivamente chiarire per il tramite di questo particolare incrocio tra il campo semantico della forza fisica maschile e quello della sovranità. E tuttavia, se all'interno di questo stesso quadro proviamo a collocare anche il caso odissiaco, dal quale siamo partiti, di una χεῖρ παχείη femminile, come è quella di Penelope, ci troviamo con un elemento che ancora rimane, in parte, fuori serie. Gli ulteriori slittamenti semantici, che proprio questo elemento fuori serie è in grado di illuminare, non devono, allora, essere sottovalutati.

Il caso di χεῖρὶ παχείη in *Od.* 21.6 ne richiama, come abbiamo anticipato, subito un altro: l'aggettivo παχύς ricorre anche una seconda volta in riferimento a Penelope (*Od.* 18.195), nella forma, tutt'altro che banale, del grado comparativo πάσσονα. Proprio grazie all'immagine di questa Penelope che si fa *più* robusta si aprono in effetti connessioni nuove, in grado di confermare il cammino finora percorso.

La ricorrenza della forma πάσσονα, assente nell'*Iliade*, si registra, nel-

²⁰ Si vedano, nell'ordine, *Od.* 6.128, 19.448, 20.299 e 22.326.

l'*Odissea*, all'interno di cinque sequenze, tutte significative²¹. Si tratta infatti, senza eccezioni, di sequenze che la moderna narratologia definisce – finalizzandole a tipologie di analisi diverse dalla nostra – con il termine di “beautification”²²: grazie all'intervento di una divinità, alcune figure divengono, a seconda dei casi, più alte, più giovani o dotate di una pelle più bianca, ma, comunque, più belle, e tutte, sempre, *passones*.

A noi interessa che in questi cinque esempi odissiaci l'aggettivo *παχύς* sembri decisamente svincolarsi dal nesso univoco con l'ambito della forza fisica. E un tale processo di emancipazione semantica si fa particolarmente evidente non tanto nei tre casi di “beautification” concernenti Odisseo, quanto nei due che coinvolgono Penelope e il vecchio Laerte. Le occorrenze di *πάσσονα* in riferimento alla moglie e al padre di Odisseo sono entrambe da assumere come casi – vediamo subito in quale senso – esemplari.

Né Penelope, che è connotata come saggia e “luminosa” fin dalla sua apparizione in *Od.* 1.328-332, né tanto meno Laerte, che è descritto come vecchio e debole mentre si trascina fino al podere²³, sono effettivamente robusti. La caratteristica che accomuna i protagonisti delle cinque sequenze di “beautification” è diversa, quindi, da una forza applicabile in concreto o da una effettiva robustezza fisica; essa sembra coincidere, piuttosto, con l'appartenenza alla famiglia regale itacee. L'elemento che Odisseo, Penelope e Laerte – le uniche tre figure odissiache a divenire *passones* – sembrano condividere è in effetti la partecipazione, seppure con proporzioni e modalità diverse, alla sovranità itacee, una sovranità che corrisponde ad una complessa tipologia di regalità ‘familiare’ piuttosto che personale²⁴.

È quando riguarda figure di statuto regale, insomma, che la “beautification” comprende, come vero e proprio elemento costitutivo, l'accentuarsi, nella progressione suggerita dalla forma comparativa, della qualità espressa dall'attributo *παχύς*²⁵. Il nesso, restituito dal poema odissiacico in maniera piuttosto evidente, tra forza fisica e possesso/ riaffermazione di statuto regale, riflette il ricordo di un'epoca in cui forza e regalità, probabilmente, coinci-

²¹ *Od.* 6.229-235 (Odisseo), 8.17-20 (Odisseo), 18.187-205 (Penelope), 23.156-162 (Odisseo), 24.367-369 (Laerte); è da notare, tra l'altro, come gli ultimi due casi coincidano, entrambi, con la scena tipica del bagno. Sulle scene tipiche nei poemi omerici cfr. Arend 1933, Di Donato 1999, 102-103 e Di Donato 2006, in particolare 21-22.

²² Sulla “beautification scene” e le sue ricorrenze nell'*Odissea* cfr. de Jong 2001, 163-164 e 446-447, ma anche Lowenstam 1993, 30.

²³ Cfr. *Od.* 1.190-193.

²⁴ Cfr. Belloni 2002.

²⁵ Cfr. *Od.* 6.230 (Odisseo), 8.20 (Odisseo), 18.195 (Penelope), 23.157 (Odisseo), 24.369 (Laerte).

devano, e in cui, senza dubbio, coincideva la loro rappresentazione²⁶. In effetti, dalle complicate dinamiche di potere ad Itaca, ciò che con maggior chiarezza ci è dato di intuire è proprio che la forza fisica è indispensabile a Odisseo per riottenere il trono, e che questa stessa prerogativa costituisce anche la condizione in assenza della quale Laerte, vecchio e debole, si trova escluso da ogni possibilità di esercizio del potere.

Se nell'*Iliade* la formula *χειρὶ παχείη* significa in primo luogo forza fisica, nell'*Odissea* la stessa *χειρὶ παχείη* è dunque soprattutto il segno di una sovrapposizione piuttosto regolare tra forza fisica e potere regale; ma la medesima espressione testimonia anche passaggi ulteriori del percorso semantico, mostrando di avere assorbito la coincidenza tra forza e regalità al punto tale da arrivare addirittura a svincolarsene, sciogliendo l'unità semantica di questi due elementi in favore non più del primo (la forza) ma del secondo (la regalità). Nel caso di Laerte e in quello di Penelope, in particolare, la trasposizione di senso è ormai avvenuta: *παχύς* si è svuotato del significato concreto e circoscritto per far posto ad un significato più astratto e meno circostanziato, che assolutamente non qualifica il sostantivo cui si riferisce in senso sincronico²⁷. La *χειρὶ παχείη* di Penelope è piuttosto sinonimo di mano "regale" che non di mano realmente "robusta".

A questo punto, il percorso che, seguendo la formula *χειρὶ παχείη*, ci ha condotto dagli *ἀριστεῖς* che combattono nella Troade fino alla regina che ad Itaca apre una porta nel palazzo regale, è compiuto. Esso ha fornito un quadro generale e, insieme, alcuni elementi particolari, grazie ai quali ci sforzeremo di definire, all'interno di questo stesso panorama, la specificità del caso di Penelope.

*"Unité de diction", "unité de pensée" e "diacronia di civiltà"*²⁸

Cominciamo allora col chiarire, ancor più da vicino, in quale senso la presenza di *χειρὶ παχείη* in *Od.* 21.6 non possa giustificarsi come innovazione dettata dalle esigenze del microcontesto, come risposta intenzionale dell'autore ad un particolare microcontesto, e come essa trovi invece giustificazione – se proprio di una giustificazione dovesse aver bisogno – solo a partire dal macrocontesto e dal sistema della dizione epica.

L'interazione dei tre caratteri di formularità, tradizionalità e oralità fa sì che per *χειρὶ παχείη* si verifichi qualcosa di molto simile al processo di "unité de

²⁶ Sul nesso tra forza e regalità cfr. Finley 1992, 61-65 e Cantarella 2002, 85-87.

²⁷ Cfr. Parry 1928, 154-161.

²⁸ Per le espressioni di "unité de diction" e "unité de pensée" vd. Parry 1928, 159; per la nozione di "diacronia di civiltà" e la sua formulazione vd. Di Donato 1996, 34; 1999, 102-103 e 2006, in particolare p. 109.

pensée” che agisce, come conseguenza della “*unité de diction*”, nel caso della *νηὺς θοή* cui abbiamo accennato all’inizio. La nave definita veloce quando è ferma all’ancora non stupisce chi abbia già incontrato più volte questa associazione tra sostantivo (*νηὺς*) ed attributo (*θοή*): l’abitudine ad ascoltare e a percepire tale coppia come inscindibile fa sì che la si intenda, ormai, nel senso di “nave che va veloce”, che possiede la velocità come caratteristica qualitativa, indipendentemente dalla funzione effettiva che essa svolge, sincronicamente, nel segmento narrativo in cui viene a trovarsi.

“Unità di dizione” ed “unità di pensiero” possono dunque esistere e funzionare soltanto in una dimensione globale, così come globale è la dimensione indispensabile al nostro approccio: anche quest’ultimo ha bisogno, per essere applicato, della medesima estensione alla quale sono connaturate – e con la quale necessariamente si misurano – formularità e tradizionalità dell’epica arcaica. Al contrario, nei limiti più angusti di una analisi di micro-contesto, le stesse “unità di dizione” e “unità di pensiero” non sarebbero neppure concepibili.

Così, è l’abitudine a sentire come ordinaria, nell’*Odissea*, la presenza dell’espressione *χειρὶ παχείη* in sequenze regali, e la conseguente associazione per cui una mano robusta è una mano regale, che portano ad intendere la mano di Penelope non semplicemente come “robusta” – e dunque in contrasto con le caratteristiche di una figura femminile –, ma come “robusta in quanto regale”, e quindi “regale”, in primo luogo. Gli effetti di questa “*unité de pensée*” fanno sì che non si avverta contraddizione alcuna nel sentire attribuita una *χειρὶ παχείη* a colei che, d’altra parte, tutti conoscono come depositaria, seppure transitoria, della regalità itacese²⁹.

I meccanismi che gli esempi discussi da M. Parry (tra i quali la *νηὺς θοή*, appunto) rivelano assai ben consolidati, e che le due espressioni di “*unité de diction*” e “*unité de pensée*” efficacemente riassumono, sono dunque indispensabili a chiarire, rispetto al percorso della nostra *χειρὶ παχείη*, il *come*, permettendo di afferrare alcuni passaggi chiave nel funzionamento della dizione epica.

E tuttavia, rispetto alla *νηὺς θοή*, il caso della *χειρὶ παχείη* si rivela esemplare di un livello di complessità, nella lingua dell’epica, ancora maggiore, che va oltre il piano della constatazione di alcune modalità di funzionamento del sistema formulare. L’iterarsi della medesima formula *χειρὶ παχείη* consente infatti di riflettere anche intorno ad un altro aspetto, non meno rilevante ai fini della comprensione: la molteplicità dei significati assunti dalla

²⁹ Si noti l’intreccio tra nozione di forza, nozione di regalità e statuto di sposa del sovrano testimoniato da espressioni riferite a Penelope quali *ἰφθίμη βασίλεια* (*Od.* 16.332) e *ἰφθίμη παράκοιτις* (*Od.* 23.92). Cfr. Lowenstam 1993, 32.

medesima formula nell'arco del percorso che conduce dalle aristie iliadiche fino alla mano di Penelope. È proprio questa polivalenza diacronica³⁰ a non dover essere sottovalutata nel caso di *χειρὶ παχείη* ed ad apparire anzi indispensabile all'interpretazione della *χειρ παχείη* di *Od.* 21.6.

Nel nostro caso, i fenomeni di “*unité de diction*” e “*unité de pensée*” necessitano pertanto di essere valutati anche e soprattutto alla luce di questa polivalenza, e alla luce di quel fenomeno, ben più ampio e complesso, racchiuso nella già citata nozione di “*diacronia di civiltà*”³¹: nelle diverse epoche, per formazioni sociali distinte le une dalle altre, l’“*unità di pensiero*” ha funzionato, tramite la medesima “*unità di dizione*”, secondo associazioni diverse e storicamente determinate.

Sono i diversi quadri di civiltà riflessi dall'epos a costituire un sistema di riferimento indispensabile per osservare il funzionamento dei meccanismi di “*unità di dizione*” e “*di pensiero*” propri della lingua epica arcaica.

Per questo, la sequenza iniziale di *Od.* 21 e più in particolare i vv. 1-14 assumono un significato pieno solo se letti in rapporto al macrocontesto di una collettività che concepisce ancora una stretta relazione tra regalità e forza fisica, o che ne conserva ancora vivo il ricordo. Senza un costante riferimento alle diverse forme di pensiero e di società corrispondenti alle diverse collettività riflesse nei poemi, senza una critica consapevole del fenomeno di “*diacronia di civiltà*” che l'epos arcaico rispecchia, lo slittamento semantico testimoniato da alcune forme dell'espressione, inevitabilmente, ci sfuggirebbe.

Non sembra dunque affatto secondario, giunti a questo punto, porsi il problema del passaggio dalle formazioni guerriere e maschili dell'*Iliade*, che della *χειρ παχείη* avevano bisogno per le aristie, alle formazioni sociali dell'*Odisea*, le quali, alla forza di una *χειρ παχείη*, hanno invece associato la possibilità di regnare, con una tenacia tale da consentire a Penelope – che forte non è e trova anzi, rispetto a queste stesse formazioni, un inserimento piuttosto problematico – di aprire la porta “con mano regale”.

La sovranità di Penelope

Sulla coloritura regale della sequenza in cui la formula di *Od.* 21.6 è collocata non gravano dubbi particolari; allo stesso modo non si può negare il ruolo svolto da tale sequenza come antecedente narratologico indispensabile alla gara con l'arco che restituirà a Odisseo lo statuto di sovrano; e Penelope

³⁰ L'espressione “*polivalenza diacronica*” si riferisce qui alla molteplicità di significati assunti dalla medesima espressione *χειρὶ παχείη* in epoche diverse, o meglio, nei diversi strati di civiltà riflessi dall'epos arcaico, tra loro distanti anche rispetto alla coordinata del tempo. Sull'espressione “*polivalenza diacronica*” e la sua formulazione nell'ambito degli studi sulla leggenda greca si vedano Di Donato 2004 e Gernet 2004, 23-60.

³¹ Su questa nozione e la sua formulazione cfr. *supra* n. 28.

si sta d'altra parte recando nella stanza, la più remota del palazzo, che custodisce, insieme all'arco, i κειμήλια dell'ἄναξ Odisseo³². Merita soffermarsi, infine, anche sul carattere regale della figura stessa che, χειρὶ παχείη, agisce in questa sede.

Per la particolare relazione che unisce la regalità su Itaca a Penelope potremmo utilizzare la metafora che è già stata conosciuta per l'altrettanto ambiguo rapporto che lega la dote alla donna in Grecia antica³³: l'immagine trasposta è quella di un'ombra che segue sempre la donna, senza tuttavia appartenerele mai. Come la dote, pur non appartenendo mai, in nessuna fase della vita, alla donna, può tuttavia passare nelle mani del marito solo ed esclusivamente al seguito della sposa, allo stesso modo, la regalità, che Penelope non può esercitare in maniera diretta, può passare nelle mani di un eventuale futuro sovrano solo ed esclusivamente tramite il matrimonio con la stessa Penelope³⁴.

L'espressione χειρὶ παχείη veicola così, in un certo senso, l'"ombra" della regalità, che la regina di Itaca ha il privilegio esclusivo di custodire, ma che essa possiede solo in potenza; la sua mano non è a tutti gli effetti forte come quella di un re, ma, al tempo stesso, essa custodisce la forza propria di una mano regale, sebbene, anche in tal caso, solo in potenza.

Precisiamo inoltre che, se la regalità di Penelope non deriva dal micro-contesto, tanto meno essa deriva dal fatto che la moglie di Odisseo rappresenti il "personaggio" della regina. Diremmo, piuttosto, che questa figura femminile partecipa, secondo le peculiari modalità appena illustrate, di uno "statuto regale", statuto rispetto al quale l'agire χειρὶ παχείη costituisce un ingrediente tutt'altro che trascurabile. Si può parlare, insomma, di uno "statuto regale", allo stesso modo in cui si parla di "statuto eroico", senza tuttavia alcuna necessità di distinguere, all'interno di questi due ambiti, un "personaggio" da un altro. Di conseguenza, nell'*Odissea*, l'azione compiuta χειρὶ παχείη (insieme al raggiungimento della condizione di πάσσων) individua, certo, uno "statuto regale", rispetto al quale, tuttavia, il genere femminile del "personaggio"³⁵ Penelope non deve neppure essere preso in considerazione.

³² Cfr. *Od.* 21.9.

³³ Cfr. Gernet 1997, 125 e Di Donato 1980, 1279.

³⁴ Debbo questa osservazione, tesa a rifunzionalizzare efficacemente la metafora gerettiana dell'"ombra", al prof. R. Di Donato, che desidero ringraziare anche per avermi indirizzato a riflettere sul rapporto tra dote di Penelope e regalità itacese. Un quadro piuttosto chiaro del problema della successione regale ad Itaca, anche in rapporto al ruolo di Penelope, si può trovare in Halverson 1986; per riflessioni più specifiche su Penelope ad Itaca cfr. Kats 1991, in particolare 29-48, 128-145 e 145-154.

³⁵ Si consideri, non da ultimo, la difficoltà di concepire, all'interno della narrazione epica, la costruzione stessa di un vero e proprio "personaggio".

La sfumatura regale di *χειρὶ παχείη* al verso 6 si svuoterebbe di senso se la formula fosse relegata nel microcontesto – per quanto marcatamente regale – del singolo segmento in cui si trova e isolata così dal percorso che abbiamo sopra descritto: bisogna valutare come il segmento funzioni all'interno dell'intero sistema.

Solo dopo avere analizzato i canali di interazione tra microcontesto e macrocontesto – diversi, abbiamo visto, in *Iliade* e *Odissea* – ci si può preparare a comprendere, e quindi ad accogliere come normale, la disinvoltura estrema con cui l'espressione *χειρὶ παχείη* viene usata, nel poema del ritorno, in riferimento a Penelope.

È necessario riflettere intorno a due linee indispensabili a comprendere la presenza di *χειρὶ παχείη* in *Od* 21.6. La prima linea da seguire, attenta agli elementi di omogeneità, riguarda le condizioni che hanno reso possibile e legittimo il riuso della medesima formula in contesti eterogenei, e spinge ad individuare quale sia il terreno semantico, quale il campo di nozioni condiviso da tutte le *χεῖρες παχεῖαι* che ci hanno interessato; la seconda linea, tesa invece a scorgere le differenze, ha a che fare con la specificità che denota la *χεῖρ παχείη* di Penelope.

Cominciamo dunque dal tratto di continuità sul quale inevitabilmente deve appoggiarsi il riuso di *χειρὶ παχείη*: esso sembra consistere in una nozione di 'sovranità' intesa come 'superiorità relazionale'. Questa formulazione intende riassumere, tramite il sostantivo ('superiorità') che la compone, la presenza di una relazionalità vincente in rapporto ad un contesto sociale determinato; tramite l'aggettivo ('relazionale'), essa esprime invece la necessità che tale contesto di riferimento sia a sua volta tenuto insieme da vincoli interni di reciprocità. È sulle dissimmetrie di questi rapporti di reciprocità interni al gruppo sociale che la sovranità trova le basi di appoggio per potersi affermare³⁶.

In una simile prospettiva, dunque, tanto gli *ἀριστεῖς* nelle sequenze iliadiche, quanto Agamennone che impugnando il mantello purpureo sprona l'esercito, tanto Atena e Poseidone quanto Penelope ad Itaca, esercitano una 'superiorità relazionale': e la loro 'sovranità' agisce *χειρὶ παχείη*.

Se il fattore di continuità tra le diverse *χεῖρες παχεῖαι* si delinea nei termini di una 'sovranità' così profondamente influenzata dal proprio contesto relazionale di riferimento, tanto da diventarne, in un certo senso, funzione, la

³⁶ La formulazione di questa nozione di "sovranità" tiene conto, in larga parte, delle indagini condotte da E. Scheid-Tissinier intorno alle nozioni di "reciprocità verticale" e "reciprocità orizzontale" sulla base dello studio degli "usi del dono in Omero" (cfr. Scheid-Tissinier 1994, pp. XII-XIII e, per una esemplificazione relativa ai poemi omerici, cfr. pp. 63-209 e 221-285); ma si veda anche Donlan 1998, per uno sviluppo della nozione di reciprocità sempre contestualizzata in Omero (51-71).

specificità di ogni singolo caso non può che derivare, di conseguenza, dalla varietà dei contesti sociali nei quali le sovranità vengono esercitate, vale a dire dalla diversità delle formazioni sociali in rapporto alle quali viene esercitata la superiorità relazionale. E la specificità del caso di Penelope non fa eccezione. La moglie di Odisseo agisce *χειρὶ παχείῃ* un particolare aspetto della ampia nozione di ‘sovranità’/ ‘superiorità relazionale’ sopra evocata, un aspetto che sarà inevitabilmente condizionato dal contesto di riferimento e debitore a quest’ultimo della propria peculiarità.

Così, seguendo la prima delle due linee sopra evocate, quella tesa cioè ad individuare fattori di continuità indispensabili per la trasmissione e l’iterazione della formula, la mano di Penelope risulta essere una mano “sovrana”, al pari delle *χειρὲς* che accompagnano l’agire dell’*ἄναξ ἀνδρῶν* Agamennone, degli *ἀριστεῖς*, o delle divinità, perché, al pari di esse, è in grado di condizionare pesantemente, forte della propria superiorità, il proprio, specifico, contesto relazionale di riferimento.

E d’altra parte, seguendo la seconda linea – ponendosi cioè nell’ottica opposta di ricercare fattori denotativi – il contesto di riferimento, per Penelope, è diverso da quello di una collettività di guerrieri regolata dall’etica e dalla prassi delle aristie. Si tratta di una comunità dallo statuto non ben definito quanto quello degli *ἀριστεῖς* iliadici, ma della quale, con estrema chiarezza, invece, vediamo equilibri, stabilità ed esistenza dipendere da Penelope: moglie legittima di un sovrano assente, madre di un figlio non (ancora) in grado di regnare, intenta a tessere il telo funebre per il vecchio padre del sovrano, ancora in vita ma non (più?) sul trono. È Penelope, con il suo agire e con la sua stessa presenza, l’unica in grado di influenzare le sorti della famiglia regale, e l’unica in grado di alterare gli equilibri dai quali dipendono la vita della collettività itacese fuori dal palazzo così come l’esistenza della ‘collettività temporanea’ costituita dai suoi Pretendenti all’interno della reggia.

Χειρὶ παχείῃ al verso 6 di *Od.* 21 non può offrire, come è ovvio, la chiave determinante per una interpretazione globale dell’intricato contesto itacese, ma la sua presenza appare, a questo punto, bene integrata, e cessa, almeno, di destare stupore. Non si rendono necessarie forzature: la facoltà di agire “con mano *sovrana*” viene senza sorpresa affidata a colei che detiene, ad Itaca, *una* forma di *superiorità relazionale*.

Bibliografia

- N. Austin, *Archery at the Dark of the Moon: Poetic Problems in Homer's Odyssey*, Berkeley-Los Angeles 1975.
- L. Belloni, *L'aedo del re*, "Athenaeum" 2002, 95-109
- E. Cantarella, *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Milano 2002
- I. de Jong, *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge 2001
- R. Di Donato, *Problemi di tecnica formulare e poesia orale nell'epica greca arcaica*, "ASNP" 38, 1969, pp. 243-94
- R. Di Donato, *Aspetti del diritto di proprietà in Grecia secondo L. Gernet*, "ASNP" 10, 1980, 1259-1310
- R. Di Donato, *Omero: forme della narrazione e forme della realtà. Lo scudo di Achille*, ne *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. II.1, a cura di S. Settis, Torino 1996, 227-253
- R. Di Donato, *Esperienza di Omero. Antropologia della narrazione epica*, Pisa 1999
- R. Di Donato, *Geografia e storia della letteratura greca arcaica*, Milano 2001
- R. Di Donato, *Hierà. Prolegomena ad uno studio storico antropologico della religione greca*, Pisa 2001
- R. Di Donato, *Immaginario e civiltà*. Prefazione a Gernet 2004, 7-17
- R. Di Donato, *Aristeuein. Premesse antropologiche ad Omero*, Pisa 2006
- W. Donlan, *Political Reciprocity in Dark Age Greece: Odysseus and his hetairoi* in Chr. Gill, N. Postlethwaite e R. Seaford (edd.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford 1998, 51-71
- T. Eide, *A Note on the Homeric XEIPY ΠAXEYHY*, "SO" 55, 1980, 23-26
- T. Eide, *Poetical and Metrical Value of Homeric Epithets: A Study of the Epithets applied to χείρ*, "SO" 61, 1986, 5-17
- M. Fernández-Galiano e A. Heubeck, *Omero. Odissea*. Volume VI (Libri XXI-XXIV intr. e comm. di A. Heubeck e J. Russo; Testo crit. a c. di M. Fernández-Galiano e A. Heubeck, Trad. di G.A. Privitera), Fond. L. Valla, Milano 1986 (VII ed. rinnovata 2004)
- M. I. Finley, *The World of Odysseus*, New York 1954 (London, with intr. by M. Bowra, 1956; 1977²; trad. it. della 2. ed. a c. di R. Di Donato, Casale Monferrato 1992)
- J.H. Finley, *Homer's Odyssey*, Cambridge Mass. 1978
- L. Gernet, *La famiglia nella Grecia antica*, (trad. e c. di R. Di Donato), Roma 1997
- L. Gernet, *Polyvalence des images. Testi e frammenti sulla leggenda greca*, a cura di A. Soldani. Prefazione di R. Di Donato, Pisa 2004
- M. Giordano, *La supplica. Rituale, istituzione sociale e tema epico in Omero*, Napoli 1999
- J. B. Hainsworth, *The Flexibility of the Homeric Formula*, Oxford 1968
- J. Halverson, *The Succession Issue in the Odyssey*, "G&R" 33, 1986, 119-128
- M.A. Katz, *Penelope's Renown. Meaning and Indeterminacy in the Odyssey*, Princeton 1991
- S. Lowenstam, *The Scepter and the Spear. Studies on Forms of Repetition in the Homeric Epics*, Lanham 1993
- M. N. Nagler, *Spontaneity and Tradition. A Study in the Oral Art of Homer*, Berkeley-Los Angeles-London 1974
- M. Parry, *L'épithète traditionnelle dans Homère. Essai sur un problème de style homérique*, Paris 1928
- J. Russo, *Omero. Odissea*. Volume V, (Libri XVIII-XX, testo e commento a cura di J. Russo. Traduzione di G. Aurelio Privitera), Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1985
- E. Scheid-Tissinier, *Les usages du don chez Homère*, Nancy 1994
- A.C. Schlesinger, *Penelope's Hand*, "CPh" 64, 1969, 236-237