

Riccardo Maria Bonomo

*Andromaca esule a Butroto: l'alterità assente**

Abstract

La presente ricerca si propone di indagare, attraverso l'analisi lessicale e antropologica dei versi virgiliani e con particolare attenzione al contesto simbolico e culturale di Butroto, gli effetti dell'esilio e del lutto su Andromaca. Questo contributo esplora come, nell'esperienza di esilio, la persistenza della memoria possa fungere da forza di resistenza all'incontro con l'altro, inteso non solo come "altro da sé", ma anche come "altro in sé", impedendo processi di sintesi o trasformazione identitaria.

The present research aims at investigating, through the lexical and anthropological analysis of the Vergilian verses and with particular attention to the symbolic and cultural context of Butrotum, the exile's and bereavement's effects on Andromache. This contribution explores how, in the exile's experience, the persistence of memory can function as a force of resistance to the encounter with the other, not only meant as "other from self", but also as "other in self", preventing processes of synthesis or identitarian transformation.

L'episodio della tappa di Enea a Butroto, sulla costa dell'Epiro, narrato nel terzo libro dell'*Eneide*, è stato oggetto almeno nell'ultimo trentennio di un discreto interesse da parte della critica, che si è divisa soprattutto tra studi di analisi storico-letteraria, con particolare attenzione agli aspetti di intertestualità¹, ed altri caratterizzati da approcci di tipo antropologico². Non sono inoltre mancate indagini, anche piuttosto risalenti e di ambito archeologico, che hanno tentato di identificare il sito presunto o di ispirazione della Butroto virgiliana³.

* Questo contributo trae origine da una relazione presentata l'11 novembre 2025 in occasione della Giornata di Studi *Nel segno dell'antico* presso l'Università degli Studi della Campania "Luigi Vanvitelli". Desidero ringraziare il professore Alfredo Casamento per le preziose indicazioni nel corso della stesura e della revisione di questo articolo, il comitato di redazione della rivista per i suggerimenti migliorativi e il *referee* anonimo per la competente lettura e le osservazioni pertinenti.

¹ In questa direzione si collocano numerosi studi, fra cui PASCHALIS (1997, sp. 131-33), FLETCHER (2006), GUALERZI (2008), PANOUSI (2009), CASTAGNA (2010), COWAN (2023, sp. 65-70).

² Punto di riferimento imprescindibile e capostipite di questa recente tradizione antropologica è BETTINI (1997), il cui contributo è stato poi ripubblicato in traduzione italiana (BETTINI 2000). Fra gli altri studi che si innestano in questo filone, si rimanda almeno a SCAFOGLIO (2009), SEIDER (2013), SCOLARI (2018), SCOLARI (2023).

³ Cf. UGOLINI (1937, sp. 72; 117-19), MAGNANI (1996), HANSEN (2007), GIORGI – MUKA (2023, sp. 249-51), GIORGI ET AL. (2025). In merito alla reale esistenza di una Butroto che presentasse i caratteri di un'altra Troia è scettica, fra gli altri, CANETTA (2019), con argomenti di carattere storico-archeologico che ripercorrono le vicende della vera città di Butroto e appaiono convincenti. Mi sembra, inoltre, pienamente condivisibile la definizione di Butroto come «luogo letterario esistente» (p. 119), secondo la quale Virgilio, senza volere davvero sostenere l'esistenza di una seconda Troia, intendesse piuttosto «caricare la città e l'intero episodio di un significato più ampio e poeticamente profondo» (*ibid.*). Con parole analoghe, BETTINI (1997, 18) definisce l'episodio di Butroto «a magnificent literary invention». Secondo una tradizione alternativa, riportata da Varrone, gli eventi narrati da Virgilio si sarebbero invece svolti a Dodona (cf. DELLA CORTE 1972, 68-70).

Il presente studio si propone una rilettura mirata e selettiva di alcuni significativi passi dell'episodio, all'interno di un quadro esegetico e metodologico che vuole indagare il nesso tra memoria, collettiva e individuale, e reazione disfunzionale al lutto, facendo dialogare, in un ponderato equilibrio tra *etic* ed *emic*⁴, l'analisi critico-testuale con prospettive antropologiche e psicologiche.

L'ipotesi che si proverà a dimostrare è che negli abitanti di Butroto e soprattutto nel personaggio di Andromaca la persistenza della memoria funga da forza di resistenza all'incontro con l'altro, inteso non solo come "altro da sé", ma anche come "altro in sé", impedendo processi di sintesi o trasformazione identitaria.

1. Ascanio, l'immagine di Astianatte

La scena iniziale dell'arrivo di Enea a Butroto (*Aen.* 3, 298 ss.) introduce immediatamente questa dinamica: Andromaca, intenta a libare sulla tomba vuota di Ettore, pur essendo ormai moglie di Eleno, re troiano di Butroto, fatica a riconoscere Enea come vivente e scambia lui e i compagni per *monstra*. È in questo contesto che interroga l'eroe su Ascanio:

quid puer Ascanius? superatne et uescitur aura?
quem tibi iam Troia — 340
ecqua tamen puero est amissae cura parentis?
ecquid in antiquam uirtutem animosque uirilis
et pater Aeneas et auunculus excitat Hector?'
talia fundebat lacrimans longosque ciebat
incassum fletus [...] 345
 (*Aen.* 3, 339-45)

Che fa il piccolo Ascanio? C'è ancora, e sugge il soffio dell'aria?
 Lui che a te, quando Troia ormai.....? 340
 Ma nel bambino c'è qualche pensiero della mamma perduta?
E in qualcosa nel segno dell'antico valore e dell'eroico sentire
gli sono entrambi di sprone il padre Enea e il materno zio, Ettore?'
 Tali cose ci diceva **lagrimando, e lunghi singulti** traeva,
vanamente [...]⁵ 345

Di Ascanio, come per il padre (vv. 310-11), chiede anzitutto se sia ancora vivo, quindi, dopo un verso incompleto⁶, si interessa al rapporto del *puer* col sistema parentale. In primo

⁴ Per un'aggiornata definizione dei due piani di indagine, *etic* ed *emic*, si rimanda a BETTINI (2025, 25): «il primo si nutre di concetti considerati in qualche modo universali e introdotti nell'analisi dall'esterno, attingendo al patrimonio intellettuale condiviso dall'osservatore; il secondo, invece, privilegia il modo di conoscere quella cultura proprio di chi ne fa parte, un modo interno, non esterno, di descriverla».

⁵ Il testo latino è quello dell'edizione critica di MYNORS (1969), mentre la traduzione di Riccardo Scarcia, con lievi modifiche, è tratta da LA PENNA – SCARCIA (2020⁸). Il grassetto, ove presente, è mio.

⁶ Come segnala WILLIAMS (1962, 126), il v. 340 «is the only half-line in the *Aeneid* where the sense is incomplete»; SPARROW (1977, 43) ritiene che l'incompletezza dell'emistichio rispetto al senso non è un argomento probante del fatto che non sia finito: è possibile, piuttosto, che Virgilio intendesse mostrare che il discorso di Andromaca si interrompe bruscamente per l'improvviso sopraggiungere del ricordo della morte di Creusa. Per quanto quest'ultima interpretazione di carattere psicologico sia suggestiva, forse bisognerebbe essere più cauti, considerando la storia editoriale dell'opera. Il problema dell'incompletezza dell'*Eneide* è una

luogo, la regina chiede se in lui vi sia *cura* della madre perduta, qui definita *parens*⁷, quindi si interessa al rapporto “agonistico” di Ascanio col *pater Aeneas* e l'*auunculus Hector*: Andromaca chiede a Enea, cioè, se i due fungano per il *puer* da modello ispiratore con cui competere «nel segno dell'antico valore e dell'eroico sentire» (v. 342: *in antiquam uirtutem animosque uirilil*)⁸.

Ascanio diviene, per Andromaca, il doppio simbolico e vivente tanto del padre quanto dello zio materno (*auunculus*), il suo defunto marito⁹: egli condivide non solo il sangue di Enea, ma anche di Ettore, all'interno di una «rete del sangue» nella quale l'identità di Ettore può sopravvivere, in un'ottica di identità comunitaria, proprio attraverso Ascanio¹⁰.

Immediatamente, ancora una volta, Andromaca scoppia in lacrime pronunciando il nome di Ettore¹¹: le sue parole, infatti, sono accompagnate da un pianto vano (v. 345: *incassum*¹² *fletus*¹³). È significativo, inoltre, che le sue azioni e reazioni non paiono presentare, almeno dal racconto di Enea, carattere “attivo”, quanto, piuttosto, “passivo”: invece di affermarne la presenza, a se stessa e agli altri, ne evidenziano l'assenza, fisica e mentale. La sua vita, cioè, è tutta assorbita dalla morte del marito e, in maniera, oserei dire, ancillare, del figlio Astianatte; persino il suo tentativo di onorare la memoria di Ettore si rivela inutile. Il suo

uexata quaestio, per cui si rimanda, senza alcuna pretesa di esaustività, alla lettura di MILLER (1909), SPARROW (1977), BALDWIN (1993), BRAUND (2021), FENDEL (2025).

⁷ Si tratta di un termine generico utilizzato nella lingua letteraria come sostituto “nobile” per indicare indifferentemente il genitore, padre o madre; cf. OLD, s.v. *parens*² 1, p. 1295; ERNOUT – MEILLET (2001⁴, s.v. *parēns*, 482). WILLIAMS (1962, 126-27) segnala la problematicità del v. 341, relativamente al fatto che non sia chiaro come Andromaca possa aver appreso della perdita di Creusa, tanto che Servio ha interpretato *parens* nell'accezione di *patria*. Il commentatore ricorda che Andromaca era presente a Troia in quella sua ultima notte in cui Creusa è scomparsa e poteva anche averne sentito parlare successivamente. Inoltre riporta l'osservazione acuta di PAGE (1894-1900), secondo cui, semplicemente, Virgilio non dice al lettore né probabilmente considera in che modo Andromaca possa aver saputo della perdita di Creusa. *Contra* SPARROW (1977, 43), per il quale non vi è alcuna ragione per ritenere che Andromaca non avesse saputo della sorte di Creusa.

⁸ Come spiega efficacemente BELTRAMI (1998, 22-23): «[...] un figlio è bene che sia, deve essere quanto più possibile l'immagine, il ‘ritratto’, del padre: di lui dovrebbe pure ripetere i tratti morali e le gesta [...] La *virtus* e i costumi propri di quanti hanno preceduto un individuo (e in particolare del padre, elemento della stirpe a lui contiguo) costituiranno allora le coordinate entro le quali egli dovrà vivere i suoi giorni, senza mai dimostrarsi inferiore alle attese commisurate alla ‘cifra’ della stirpe [...]».

⁹ Già BETTINI (1997, 14) afferma che per Andromaca «the world is populated by “doubles” and stand-ins. To be precise, it is as if the living served as stand-ins for the dead – and for one dead man in particular, Hector». Fra questi sostituti dell'eroe troiano, ci sarebbe anche Ascanio (p. 15).

¹⁰ Uno studio classico sulla «rete del sangue», e dunque sul sangue come fattore fondativo dell'identità sul piano individuale e comunitario, è quello di GUASTELLA (1985, sp. 83 ss.). Sui rapporti di parentela e la struttura della famiglia a Roma, comprendente la distinzione fra la parentela per *agnatio*, per *cognatio* e per *adfinitas*, ovvero per matrimonio, si rimanda a BETTINI (2009, 11 ss.). Ancora BETTINI (1997, 15-16) illustra finemente come l'impiego del termine *auunculus*, inusuale in un poema epico, si rivela fondamentale per comprendere la reazione e il funzionamento dei pensieri di Andromaca, che, riflettendo sulle relazioni parentali che connettono Ascanio ad Ettore, tramite la madre Creusa, ritorna nuovamente alla memoria del marito scomparso, «center of her thoughts» (p. 15), tanto da poter condivisibilmente affermare che non vi sia nessuno «among the living who does not remind Andromache of the dead, as this game of doubles and stand-ins proceeds at an ever more disturbing pace» (p. 16).

¹¹ Cf. *Aen.* 3, 312.

¹² Non sembra peregrino notare l'utilizzo di *cassus* anche *de mortuis*, in *Aen.* 2, 85; 11, 104. Cf. *ThLL* III 520, 65-67.

¹³ L'associazione di parole e lacrime sarebbe compresente, secondo Servio, nel verbo *flere*. Cf. Serv. in *Aen.* 11, 59: [...] *'flere' enim est cum uoce lacrimare* [...].

sepolcro è vuoto (v. 304: *inanem*)¹⁴, il «doppio altare» (v. 305: [...] *geminas* [...] *aras*) che ha eretto per lui e per il figlio è motivo di lacrime, ma queste lacrime sono vane¹⁵.

Si è detto di Ascanio come doppio di Enea e di Ettore; vi è però un altro passaggio testuale in cui questi è posto esplicitamente in relazione con un altro soggetto, più immediato e vicino come termine di paragone, Astianatte. Dopo un consistente blocco di versi, occupato dalla richiesta di Enea a Eleno di chiarirgli il suo destino e dalla lunga profezia del vate (vv. 356-462), lo stesso Eleno offre doni di grande valore all'eroe e agli altri troiani che si apprestano a salpare da Butroto, omaggiando anche Anchise. È esattamente a questo punto che Andromaca, rimasta evidentemente in silenzio e in disparte dal momento dell'arrivo di Eleno (vv. 345 ss.), torna sulla scena, pronta anch'essa a recare i suoi doni e il suo estremo saluto. Questa volta il suo interlocutore è quel *puer Ascanius* (v. 339) sul quale aveva chiesto notizie al padre, senza ricevere risposta per il sopraggiungere del sovrano di Butroto:

*nec minus Andromache digressu maesta supremo
fert picturatas auri subtemine uestis
et Phrygiam Ascanio chlamydem (nec cedit honore)
textilibusque onerat donis, ac talia fatur:* 485
*'accipe et haec, manuum tibi quae monimenta meorum
sint, puer, et longum Andromachae testentur amorem,
coniugis Hectoreae. cape dona extrema tuorum,
o mihi sola mei super Astyanactis imago.
sic oculos, sic ille manus, sic ora ferebat;* 490
et nunc aequali tecum pubesceret aeuo.'
(*Aen.* 3, 482-91)

Né da meno Andromaca, mesta per il supremo distacco,
offre vesti ricamate di ordita trama in oro
e una clamide frigia ad Ascanio, e non resta indietro nell'onorarlo,
e lo colma di regali di sua tessitura e in questa maniera gli parla: 485
"Accetta anche questi, bambino mio, che ti siano concreta memoria
delle mie mani, e testimoni del lungo amore di Andromaca,
sposa di Ettore. Prendi l'estremo dono dei tuoi,
o per me sola immagine superstite del mio Astianatte;
così aveva gli occhi, così i gesti, così i lineamenti del volto 490
e ora con te fiorirebbe con eguale stagione di vita".

Andromaca, «mesta per il supremo distacco» (v. 482: [...] *digressu maesta supremo*), si dirige verso Ascanio e gli porta «vesti ricamate di ordita trama in oro» (v. 483: [...] *picturatas auri subtemine uestis*) e una «clamide frigia» (v. 484: [...] *Phrygiam* [...] *chlamydem*), insieme ad altri non meglio precisati doni tessili (v. 485: *textilibusque onerat*

¹⁴ E non può che esserlo, considerando, come sostiene BETTINI (1997, 12-13), che, benché il paesaggio circostante riproduca quello di Troia e persino la collocazione della tomba di Ettore sia, come a Troia, di fronte alla città, «we are not at Troy».

¹⁵ Per un inquadramento sintetico ed efficace della considerazione delle lacrime a Roma, con un particolare focus sulla concezione virgiliana e dei suoi contemporanei, si rimanda a GAGLIARDI (2020). L'autrice dello studio mette in luce l'ambiguità del giudizio sulle lacrime nell'*Eneide*, frutto del dibattito contemporaneo: sul piano razionale, ne viene criticata l'inutilità, mentre, sotto il profilo umano, emerge il rispetto per i personaggi che piangono esprimendo la propria umanità e i propri sentimenti. Fra questi anche Andromaca, definita condivisibilmente «eterna piangente».

donis [...])¹⁶. Si tratta di doni preziosi, indici di regalità¹⁷, probabilmente confezionati in precedenza per il figlio defunto di Andromaca, Astianatte¹⁸. La regina, quindi, si rivolge al *puer* con parole solenni, che sembrano allinearsi al *fatum*¹⁹: gli chiede di accettare i suoi doni come *monimenta* delle sue mani, carichi di valenza memoriale²⁰.

Da una prospettiva *etic*, i doni materiali assumerebbero la funzione di dispositivi mnemonici interpersonali²¹: dal punto di vista del donatore, dovrebbero rinnovare agevolmente in chi è stato beneficiato la memoria positiva che questi ne ha²², o addirittura mantenere in vita lo spirito del donatore e la relazione²³. Quanto, inoltre, ai cosiddetti «farewell gifts», i donatori sceglierebbero doni connessi alla propria identità, per incentivare la memoria del beneficiato²⁴. Sul piano *emic*, il termine *monumentum* potrebbe significare qualcosa di comparabile alla nozione di dispositivo mnemonico interpersonale, essendovi insito il concetto di segnacolo, contenitore e insieme testimonianza memoriale per i posteri²⁵. I doni di Andromaca hanno, infatti, anche un'altra funzione: testimoniare il suo *longus amor*. Secondo Servio, si tratterebbe di un amore nei confronti di Ascanio che abbraccia insieme la dimensione passata e futura²⁶, e tuttavia, forse, vi è dell'altro. Non pare casuale che per definirsi quale soggetto del *longus amor* Andromaca si qualifichi come *coniunx*

¹⁶ A proposito della possibile valenza simbolica e memoriale dei doni tessili che Andromaca porge ad Ascanio, cf. SCAFOGLIO (2009), SCOLARI (2018), SCOLARI (2023). Si tratta, peraltro, di doni tipicamente femminili; cf. Serv. in *Aen.* 3, 485: *TEXTILIBVS sibi congruis: quid enim magis conueniebat donare mulierem?*

¹⁷ La *chlamys* sarebbe un dono «more than appropriate to a young descendant of a notable family» (SCOLARI 2023, 39). Quanto alle *auratae uestes*, la loro discreta circolazione in età augustea e giulio-claudia, secondo CHIOFFI (2004, 92 ss.), sarebbe testimoniata dalle descrizioni che ne fanno i poeti dell'epoca, fra cui Virgilio stesso. Queste, come sottolinea la studiosa, erano destinate specialmente ai membri della famiglia imperiale, come dote nuziale o corredo funebre. Sull'origine e le tecniche di fabbricazione di questi manufatti, vd. BEDINI – RAPINESI – FERRO (2004).

¹⁸ Di quest'avviso SCAFOGLIO (2009, 639 ss.).

¹⁹ Lo segnala la *iunctura* formulare del v. 485, *talia fatur*, che introduce sovente nell'*Eneide* discorsi non neutrali, pronunciati da divinità, eroi, o altri personaggi la cui parola, pur non essendo necessariamente profetica in senso tecnico, assume un peso fatale e una risonanza destinica; cf. ad es. *Aen.* 1, 131 ss. (Nettuno si adira coi venti e li costringe a placarsi); 1, 256 ss. (Giove profetizza a Venere il destino di Enea e della sua progenie); 5, 16 ss. (Palinuro, preoccupato dalla tempesta in mare, rivela ad Enea la sua preoccupazione di non riuscire mai a raggiungere l'Italia e teme la *Fortuna*); 5, 79 ss. (Enea si rivolge al padre defunto). Sulla possibile accezione profetica del verbo *for*, vd. OLD, s.v. *for* 2c, p. 720: «to speak prophetically; (w. acc.) to utter (oracles)».

²⁰ L'espressione che Andromaca utilizza (v. 486: [...] *manuum* [...] *monimenta mearum*) accentua la valenza memoriale anche sul piano stilistico, attraverso l'allitterazione della nasale /m/ e la perseverazione fonica di essa e della /n/, la cui funzione sembra quella di contribuire ad imprimere nella memoria le sue parole. Cf. Serv. in *Aen.* 3, 486: *MONVMENTA sermo est medius, dictus ab eo quod moneat mentem: unde est hic de malis, e contra in tertio "manuum tibi quae monimenta mearum sint puer"*. Anche WILLIAMS (1962, 158) sostiene che «The phrase *manuum... monimenta* expresses the idea that the gifts will be a more real memorial of her because they are her own handiwork; it is taken from Hom. *Od.* 15.125 f. δῶρόν τοι καὶ ἐγώ, τέκνον φίλε, τοῦτο δίδωμι, / μνήμ' Ἑλένης χειρῶν». Ancora, per BETTINI (1997, 22) i doni di Andromaca ad Ascanio «are not merely gifts: they are *monimenta*. They are meant to “make him remember her”; in putting on these clothes, Ascanius' thoughts will immediately turn “elsewhere”, just as Andromache's thoughts turn to Hector at every moment».

²¹ Vd. YANG – KOO – HWANG (2022).

²² Cf. *Ibid.*

²³ Cf. RUTH – OTNES – BRUNEL (1999).

²⁴ Cf. HE ET AL. (2025).

²⁵ Vd. *ThLL* VIII 1461, 33 ss.

²⁶ Cf. Serv. in *Aen.* 3, 487: *LONGVM AMOREM et de praeterito et de futuro, ut agnoscas, quantum te uel amauerim uel amatura sim. {⁴³potest et pro 'diu' accipi.}*⁴³.

*Hectorea*²⁷, espressione che riecheggia quell'*Hectoris Andromache* con cui, nel loro primo incontro, Enea la appella (v. 319)²⁸. Sorge dunque un dubbio: il sentimento cui Andromaca fa riferimento, sottolineandone la durata, è effettivamente, o esclusivamente, rivolto ad Ascanio?

Considerando che i suoi doni sono stati presumibilmente predisposti per Astianatte e che, in questo momento di grande intensità patetica, Andromaca si presenta come «coniuge di Ettore», è possibile azzardare un'altra ipotesi, che integra quella di Servio. Si potrebbe ipotizzare che il *longus amor* che Andromaca menziona sia, in realtà, oggetto di una triangolazione: se è vero che riguarda Ascanio, non si può però escludere che l'*amor* nei suoi confronti sia, a sua volta, un'estensione di quello per il proprio figlio perduto, Astianatte, di cui Ascanio, lo dirà subito dopo, è *imago*²⁹. Procedendo a ritroso, l'*amor* per Astianatte è, a sua volta, un prolungamento di quello che Andromaca ha provato e continua a provare per Ettore: si potrebbe spiegare in tal senso perché, menzionando il proprio *longus amor*, la regina si dica *coniunx Hectorea*. All'interno di questo quadro esegetico, i doni di Andromaca avrebbero la funzione di ricordare costantemente al beneficiato, Ascanio, la sua identità di «moglie di Ettore»³⁰, testimoniando la perpetuità di un *longus amor* che, in definitiva, si sublimerebbe nell'amore per il marito defunto³¹. Semanticamente pregnante sarebbe, pertanto, l'aggettivo *longus*: rileggendo in una nuova luce il commento di Servio, l'*amor* nei confronti di Ascanio – Astianatte – Ettore intreccia pienamente passato e futuro, è stato e sarà sempre.

Eppure, rimane aperta e problematica una questione non da poco: perché il commentatore chiama in causa passato e futuro, ma non il presente? Forse, dal momento che il passato è il tempo che non c'è più e il futuro quello che non esiste ancora, Andromaca è un personaggio sospeso, che non abita il presente ed è assente a se stessa e, in un certo senso, all'esistenza stessa. Della sua estraneità alla vita sarebbe indice anche l'espressione con cui, al v. 488, definisce i doni che chiede ad Ascanio di prendere: *dona extrema tuorum*. Si tratterebbe, in un certo senso, di doni "liminari", su un doppio versante: da un lato, rappresenterebbero l'ultima soglia tra la tragedia del passato troiano e il nuovo mondo nel quale Ascanio, Enea

²⁷ Cf. e.g. Hom. *Il.* 6, 460 (Ἑκτορος ἥδε γυνή); E. *Andr.* 960 (γυναῖκός Ἑκτορος).

²⁸ Condivisibilmente, per COVA (1998², LIII) si tratta di una «definizione che qualifica la personalità di Andromaca».

²⁹ Come chiarisce BETTINI (1997, 23-24), Andromaca, rilevando la somiglianza fisica tra Ascanio e Astianatte, del quale peraltro nei vv. 460 ss. delle *Troades* di Seneca verrà sostenuta da un'altra Andromaca, basandosi su tratti somatici analoghi a quelli menzionati dal personaggio virgiliano, la somiglianza "verticale" col padre Ettore, starebbe in realtà segnalando la somiglianza "orizzontale" tra Ascanio ed Ettore. Per quanto la considerazione dello studioso ci trovi d'accordo, non sembra peregrino ricordare che il parallelo tragico da lui citato è successivo al testo virgiliano, che certamente Seneca aveva presente. Acuta l'osservazione di COWAN (2023), che, rimarcando il *continuum* tra l'Andromaca virgiliana e senecana, entrambe ossessionate dal passato e dal marito defunto (p. 67), e la relazione tra Ascanio ed Astianatte, che per l'Andromaca virgiliana «represents the fate that Ascanius escaped but also serves as a means of expressing the anxiety that he might yet suffer it» (p. 69), sostiene brillantemente che Seneca «would have us believe that Virgil's Andromache had read Seneca» (p. 70). Per una prima rassegna bibliografica sui rapporti intertestuali tra Seneca e Virgilio, cf. *Ibid.*, 63, n. 3.

³⁰ Cf. *Ibid.*, 22: «Andromache, several times a mother, several times a bride, is always Hector's widow; in this moment of self-definition, she can find no better description for herself than *coniunx Hectorea*».

³¹ Cf. COVA (1998², LI): «L'amore non è "lungo" verso Ascanio, che è riconosciuto solo come ritratto di Astianatte, ma verso il marito, come attesta l'autodefinizione finale (nella quale anzi si identifica con lui: *Hectoreae*, non *Hectoris*)». Benché sia forse eccessivo sostenere che da Andromaca Ascanio venga riconosciuto, *sic et simpliciter*, «solo come ritratto di Astianatte», tuttavia appare del tutto condivisibile l'idea che il *longus amor* della regina si riferisca ad Ettore.

e gli altri esuli che lo accompagnano stanno per introdursi³²; dall'altro, l'aggettivo *extremus* suggerisce che possano provenire da una figura esistenzialmente prossima alla morte³³.

Per Andromaca, come si anticipava, Ascanio è *Astyanactis imago* (v. 489), e peraltro la *sola* che le sia rimasta: il suo aspetto fisico, esemplificato dalla triade *oculi – manus – ora*, le ricorda il figlio scomparso, che *nunc*, sottolinea con una sfumatura tragica e contrappresentistica, sarebbe suo coetaneo. Come Butroto è copia di Troia agli occhi di Enea (vv. 349-51: *procedo et paruum Troiam simulataque magnis / Pergama et arentem Xanthi cognomine riuum / agnosco, Scaeeaeque amplector limina portae*)³⁴, così, specularmente, Ascanio è copia di Astianatte per Andromaca: Virgilio sembra quasi suggerire una miopia interpretativa di coloro che abitano Butroto, e particolarmente di Andromaca. Analogamente al primo incontro con Enea, nel quale crede di vedere *monstra*, così, di fronte al *puer Ascanius*, il suo sguardo non appare del tutto lucido. L'*imago* è un'imitazione, necessariamente deficitaria rispetto a ciò che imita, alla *ueritas* del modello che ritrae³⁵: come Butroto, Ascanio non può realmente sostituire Astianatte. Infatti, dopo aver definito il figlio di Enea *imago* del proprio e averne passato in rassegna i tratti somatici che li accomunano, le sue ultime parole, che la riportano amaramente alla realtà del *nunc*, marciano una distanza impossibile da colmare tra la sorte del suo Astianatte, defunto, e quella di Ascanio.

A questo punto dell'analisi, si può forse tornare brevemente alla caratterizzazione iniziale di Andromaca, con cui Virgilio la descrive ancora prima che proferisca parola: «mesta per il supremo distacco» (v. 482: [...] *digressu maesta supremo*). Se è vero che per Andromaca Ascanio è *Astyanactis imago*, la sua mestizia non sarebbe legata semplicemente all'addio, ma a qualcosa di ben più profondo: allontanandosi la *sola imago* superstite che le resta del figlio e, metonimicamente, del marito, non le rimarrà che rifugiarsi nella dimensione luttuosa e memoriale, ormai l'unica forma di esistenza possibile per lei.

2. Morti nella «memoria collettiva»

Se, sul piano individuale, Andromaca appare prigioniera della sua memoria e del proprio lutto, anche sul piano collettivo la memoria sembra operare una forma di resistenza al cambiamento, alla ricostituzione di una nuova identità vitale, produttiva, futuribile.

³² Cf. WILLIAMS (1962, 158).

³³ Cf. *ThLL* V/2 2002, 41 ss. Nell'*Eneide* vi sono diversi passaggi in cui il termine viene utilizzato in riferimento alla morte: cf. e.g. *Aen.* 1, 219; 2, 431; 4, 621; 4, 684; 6, 457; 11, 846; 11, 865.

³⁴ Sulla concezione di Butroto come *imago in deterioribus* di Troia, vd. BETTINI (1997, 20 ss.). Inoltre SEIDER (2013, 91) ritiene condivisibilmente che l'enfasi sulle dimensioni ridotte di Butroto, definita *parua Troia*, rispetto a Troia segnali il fallimento del tentativo di ricrearla e sostituirla, considerando inoltre che Troia, «after all, was more than just a place; it was also the people that populated it and the history that trailed behind it». Il fiume *Simoïs*, vicino al quale Enea incontra Andromaca che liba, è definito *falsus* (v. 302), come anche dello *Xanthus*, che l'eroe afferma essere un fiume arido cui è stato dato il *cognomen* di quello reale (vv. 350-51), verrà detto che i troiani vedono una *effigies* (v. 497). Infine, ai vv. 349-50 si parla di una Pergamo che simula quella grande (*simulataque magnis*). Per THOMAS (1981, 146), Virgilio scrive *falsi Simoëntis* (v. 302) al fine di rendere «l'opposition entre le monde ancien, seul authentique, et un décor trompeur, artificiel, vide de sens». LANA (1983, 118) evidenzia brillantemente nell'episodio di Butroto il «giuoco del continuo rinvio dai *vera* ai *falsa* e ai *simulata*: ciò che Andromaca vede e teme che non sia vero invece è vero [...] Invece tutto ciò che Enea vede a Butroto è falso [...]».

³⁵ Cf. *ThLL* VII/1 404, 80 ss. Molto efficace, fra le definizioni ivi citate di *imago*, quella di Quint. *inst.* 10, 2, 11: *quidquid alteri simile est, necesse est minus sit eo, quod imitatur ut imago*.

Proviamo a ripercorrere, in tal senso, le ultime parole che Enea rivolge ad Eleno e agli altri abitanti di Butroto, appena prima di ripartire per adempiere al suo destino:

hos ego digrediens lacrimis adfabar obortis:
'uiuete felices, quibus est fortuna peracta
iam sua: nos alia ex aliis in fata uocamur.
uobis parta quies: nullum maris aequor arandum, 495
arua neque Ausoniae semper cedentia retro
quaerenda. effigiem Xanthi Troiamque uidetis
quam uestrae fecere manus, melioribus, opto,
auspiciis, et quae fuerit minus obuia Grais.
si quando Thybrim uicinaque Thybridis arua 500
intraro gentique meae data moenia cernam,
cognatas urbes olim populosque propinquos,
Epiro Hesperiam (quibus idem Dardanus auctor
atque idem casus), unam faciemus utramque
Troiam animis: maneat nostros ea cura nepotes.' 505
(Aen. 3, 492-505)

A loro io allontanandomi dicevo con le lagrime sul ciglio:
“Vivete felici, voi, cui ormai s’è conclusa la sorte
propria; noi siamo chiamati ancora di destino in destino.
Trovaste la vostra quiete, non dovete solcare distesa alcuna di mare, 495
né ricercare queste zolle d’Ausonia, che arretrano sempre
davanti a noi. **Voi vedete un’effigie del Xanto e una Troia**
che fecero le vostre mani con auspici, io vi auguro, migliori
e che meno possa essere alla portata dei Grai.
Se mai nel Tebro e nei territori prossimi al Tebro 500
io entrerò, e scorgerò le mura assegnate alla mia gente,
un giorno città sorelle e popoli parenti all’Epiro
faremo dall’Esperia, a cui il medesimo capostipite è Dardano
e medesima la storia, **l’una e l’altra idealmente**
un’unica Troia; ne rimanga la cura ai nostri nipoti”. 505

Enea, in lacrime, si rivolge agli abitanti di Butroto con parole che possono apparire ironiche o, perlomeno, contraddittorie: li esorta a vivere *felices* (v. 493), ma ne sottolinea subito dopo la condizione di persone la cui sorte si è conclusa (v. 494: [...] *est fortuna peracta*)³⁶. L’opposizione tra loro ed Enea e i suoi compagni è rimarcata dalla coppia di pronomi personali, *uos / nos*: mentre il loro destino si è compiuto, quello dell’eroe e dei suoi è ancora

³⁶ Nell’esortazione di Enea a *uiuere felices*, rivolta ai cittadini di Butroto, è stata individuata dalla critica (e.g. NELSON 1961, 335; GRIMM 1967, 161-62; WEST 1983, 259) una sfumatura ironica, considerando che la felicità e la vita stessa sono condizioni estranee ad Eleno, Andromaca e ai loro concittadini. Il verbo utilizzato, *perago*, esprime l’idea di condurre fino alla fine, portare a compimento, e vi è almeno un altro *locus* virgiliano nel quale assume esattamente la sfumatura semantica del morire, ossia *Aen. 4, 653 (quem dederat cursum Fortuna peregi)*. Cf. *ThLL* X/1 1180, 2 ss. per le altre attestazioni di *perago* nell’accezione di «morire». Come osserva condivisibilmente anche BETTINI (1997, 27), dichiarandosi debitore di WEST (1983, 259), l’idea che la loro *fortuna* sia *peracta* rimanda inevitabilmente al destino dei morti, poiché «the fate of the living, as we know, is never finished: that is the fate of the dead». Ancora di BETTINI (1997) è la definizione degli abitanti di Butroto come “fantasmi dell’esilio”.

tutto da attraversare (v. 494: [...] *nos alia ex aliis in fata uocamur*)³⁷. Che i troiani di Butroto siano dei morti che camminano è sottolineato anche, al v. 495, dall'affermazione di Enea secondo cui essi hanno trovato la loro *quies*, termine che, fra le sue possibili accezioni, comprende anche quella di «riposo» della morte³⁸. Per loro non è prescritto dai *fata* che solchino il mare o raggiungano i campi d'Ausonia, che, quasi fossero animati, Enea descrive come costantemente retrocedenti (v. 496: [...] *semper cedentia retro*). Diversamente, Eleno, Andromaca e gli altri troiani che si sono stabiliti a Butroto hanno l'opportunità, e insieme la condanna, di vedere l'effigie del Xanto e una Troia che Enea auspica sia stata realizzata dalle loro mani con auspici migliori, così da essere meno accessibile ai greci (vv. 497-99). Questo è il primo e l'unico momento, per quanto emerge dalla lettura dei versi virgiliani, in cui Enea palesa agli abitanti di Butroto la sua opinione rispetto al carattere simulato, imitativo non solo del fiume Xanto, ma, metonimicamente, di questa *parua Troia* nella sua interezza.

Il confronto tra la condizione di Andromaca e quella della cittadinanza di Butroto pare suggerito anche sul piano lessicale: come Andromaca ha consegnato ad Ascanio i suoi doni perché siano *monimenta* delle sue *manus*, così, appena dopo, è Enea a riutilizzare il riferimento alle *manus* della comunità intera, che hanno prodotto, o meglio riprodotto, Troia. Analogamente al valore memoriale di cui, sul piano individuale e familiare, Andromaca carica i suoi doni per Ascanio, la riproduzione di Troia per gli esuli troiani stanziati a Butroto assume una valenza per la memoria collettiva.

Per comprendere le dinamiche proprie e le disfunzioni della memoria collettiva si rivelano illuminanti ancora oggi le riflessioni teoriche di Maurice Halbwachs: come si legge nella brillante introduzione di Paolo Jedlowski, per l'intellettuale la memoria collettiva è

³⁷ Particolarmente acuta l'osservazione di COVA (1998², 106), secondo cui «la contrapposizione tra la sorte dei coniugi di Butroto e quella degli Eneadi richiama quella dei vv. 321 ss. tra Polissena e le prigioniere troiane [...] la contrapposizione è tra due condizioni più o meno dolorose, non tra felicità positiva e dolore». Sebbene il commentatore non definisca in questo contesto come debba intendersi la componente dolorosa della condizione dei coniugi di Butroto, che si può estendere probabilmente a ragione a tutti gli abitanti della città, è lecito riconoscere, come emergerà dallo sviluppo di questo contributo, un ruolo centrale al *luctus*.

³⁸ Cf. OLD, s.v. *quies*¹ 3, p. 1553, che fra le occorrenze di questa accezione cita *Aen.* 10, 745. Il riferimento alla *quies* degli abitanti di Butroto può offrire una chiave di lettura dell'aggettivo *felices*, poco prima impiegato da Enea nel rivolgersi loro: il termine potrebbe assumere una valenza filosofica, segnatamente "epicurea", alludendo ad una condizione di quiete raggiunta dopo un lungo travaglio, in contrasto con il turbamento che ancora caratterizza Enea nel suo viaggio verso l'Italia (cf. e.g. Epicur. *Ep. Men.* 128: [...] ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστὶ τέλος. τοῦτου γὰρ χάριν πάντα πράττομεν, ὅπως μήτε ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν. [...]; 131: [...] ἡδονὴν τέλος [...]) τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν. Della consistente letteratura sul rapporto tra l'*Eneide* e l'epicureismo, nei cui confronti il poema avrebbe numerosi debiti e in cui rivestirebbe un ruolo fondamentale anche la mediazione lucreziana, ci si limita a citare esemplificativamente FRANK 1920; PAGLIARO 1976, 161-81; MELLINGHOFF-BOURGERIE 1990; KRONENBERG 2005; GOREY 2021). Tuttavia, come emergerà dall'analisi, la quiete degli abitanti di Butroto si rivela solo apparente. LANA (1983, 118 ss.) afferma che «Eleno e Andromaca nella loro attuale condizione vivono immersi nella tristezza», e che, però, «sono in condizione di "vivere felici" nonostante le oggettive ragioni di sofferenza che li opprimono, perché essi sono ormai liberi dalle vicissitudini della sorte, perché – diremmo noi – sono fuori del corso della storia». Per lo studioso, la *quies* va intesa come «*requies laborum*», il cui raggiungimento è «legato alla rinuncia all'agire dentro la storia» (*ibid.*, 121). Forse Virgilio intende far trapelare tra le righe, attraverso il contrasto tra la condizione di turbamento di Andromaca ed Eleno, presumibilmente esemplificativa anche di quella degli altri concittadini di Butroto, e l'esortazione che Enea rivolge loro a *uiuere felices*, avendo acquisito la *quies*, che in realtà neppure la «rinuncia all'agire dentro la storia» (*sic*) sia foriera di un'autentica *quies*. La storia, infatti, irrompe e provoca turbamento, non soltanto per l'intervento di un elemento esterno che reimmette nel suo flusso (ruolo che LANA 1983, 121-22 attribuisce, in vari momenti del poema, al sopraggiungere di Enea), ma anche quale memoria tormentosa e luttuosa del passato, come si vedrà nel corso di questo contributo.

«essenzialmente ricostruzione del passato in funzione del presente»³⁹, per cui il passato non viene conservato, ma ricostruito da essa. Nel quinto capitolo della sua monografia, «La memoria collettiva e lo spazio», Halbwachs evidenzia il legame strettissimo che intercorre tra la tenuta e la memoria collettiva di un gruppo, sia sul piano micro che sul piano macro, e il luogo che abita. Il gruppo sociale (famiglia, religione, comunità di scambi di servizi ecc.) è unito dall'appartenenza a un determinato luogo, nel quale si riconosce, che fonda la sua identità ed anche la parte passiva, immobile, di questa identità. Fin tanto che restano in piedi gli edifici, le mura, gli aspetti materiali di un determinato luogo, anche il gruppo sociale ne trae la percezione della sua continuità nel tempo. Tuttavia, reciprocamente, il gruppo sociale e lo spazio si influenzano e lasciano un'impronta l'uno sull'altro; nel momento in cui accade un avvenimento di eccezionale gravità, sia che modifichi il gruppo nella sua estensione (es. lutto) sia che modifichi il luogo (es. trasferimento), ciò comporta che non si tratterà più né dello stesso gruppo né dello stesso ambiente materiale né della stessa memoria collettiva⁴⁰.

Se è vero che, nella prospettiva di Halbwachs, memoria collettiva, spazio e definizione di una comunità sono fortemente interrelati, e che modificazioni nel luogo di abitazione o nella composizione del gruppo ridefiniscono il gruppo stesso e la sua memoria collettiva, si può forse rileggere alla luce di questa lente ermeneutica la vicenda degli abitanti di Butroto. Ricostruendo materialmente la città di Troia in Epiro, i suoi abitanti ne acquisiscono forse la percezione di riportare in vita il passato: in realtà, da un lato la distruzione della città, dall'altro la disgregazione della comunità hanno inevitabilmente e irreparabilmente modificato anche la loro memoria collettiva. Ostinandosi a restare ancorati al passato, finiscono per ricostruire ciò che si potrebbe interpretare non soltanto come un'imitazione della città perduta, ma come una vera e propria tomba collettiva. Ciononostante, Enea lascia intravedere loro una speranza di futuro. Un giorno, quando avrà fondato una nuova *urbs* in Italia e un altro *populus*, rispettivamente legati da *cognatio*⁴¹ e *propinquitias* alla città e al popolo di Butroto, i *nepotes* renderanno «l'una e l'altra idealmente un'unica Troia» (vv. 504-505).

Ancora una volta, l'analogia con la condizione di Andromaca sembra emergere dai versi virgiliani: come la regina spera che la memoria di lei e della sua famiglia defunta sopravviva attraverso Ascanio, così l'unica reale possibilità di sopravvivenza per la memoria collettiva di Butroto e dei suoi abitanti risiederebbe in un vero e proprio legame di parentela con la nuova città e il nuovo popolo che è destino di Enea fondare. Solo il superamento della precedente identità troiana, riprodotta in modo sterile, garantirà la ricomposizione di una memoria collettiva autentica, capace di dare luogo a un'unica Troia, idealmente riunita⁴².

³⁹ HALBWACHS (1950, 23).

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 218-19.

⁴¹ COVA (1998², 106) segnala opportunamente che «Servio interpreta questa parentela di città e popoli come dovuta alla comune discendenza da Dardano».

⁴² Analogamente, SMITH (2005, 75) sostiene che il compito dei *nepotes* sarà di costruire «another Troy, one that does not merely seek to recapture the shadowy past but instead provides the true foundation of a Roman future that, if not yet fully formed, is nevertheless as true as Andromache's vision of Aeneas had been». Come viene spiegato magistralmente da FABIETTI – MATERA (1999, 17), «si può affermare il proprio presente (di individuo oppure di collettività) attraverso la continuità con il passato [...] oppure attraverso una rottura radicale con esso [...] e tuttavia tra questi due estremi si colloca una serie continua di possibilità intermedie [...]».

3. Identità e alterità: il nemico greco

La nozione stessa di identità, chiamata in causa più volte nel corso di questo studio, presupporrebbe per definizione un'alterità⁴³. Nel caso degli abitanti di Butroto, esuli da Troia, emerge come alterità per eccellenza quella dei greci, i distruttori della loro patria, che vengono costantemente percepiti e descritti come nemici, in ciò che appare come un assoluto rifiuto di relazione⁴⁴. L'idea di una possibile sintesi tra la cultura iliaca e quella greca, o quantomeno di un confronto tra le due, non è in alcun modo presa in considerazione, come segnalano numerosi passaggi testuali nei quali vengono citati i greci. Una prima testimonianza di questa concezione si ha poco dopo lo sbarco di Enea sulla costa dell'Epiro, quando gli giunge *fama* (v. 294) di eventi incredibili, fra cui il fatto che «il Priamide Eleno regna su città graie» (v. 295: *Priamiden Helenum Graias regnare per urbis*). Il *regnum* di Eleno, che, come si apprende nei versi successivi, segue quello del greco Neottolema, si estende, evidentemente, su città di origine e popolazione greca: forse non è peregrino leggere nelle parole di Enea da un lato ammirazione⁴⁵ e dall'altro un moto di rivalsa nei confronti dei devastatori di Troia. Eleno, infatti, viene chiamato col suo patronimico, in posizione enfatica, incipitaria nel verso (*Priamiden*), così come collocato enfaticamente e simmetricamente, in *incipit* del secondo emistichio, è l'aggettivo *Graias*, dando luogo ad un'anastrofe, che anticipa l'attributo rispetto al suo referente (*urbis*) ed al predicato (*regnare*). L'*ordo uerborum* del verso, pertanto, amplifica anche nel lettore quella sensazione di stupore e di incredulità, già introdotta dall'aggettivo *incredibilis* del v. 294, che dovette provare l'eroe esule. Pare quasi una beffa del destino, una magra rivincita dei troiani: attraverso un suo doppio, anch'egli *in deterioribus* rispetto al defunto principe Ettore, lo sconfitto Priamo sarebbe *rex* di greci. Il testo sembra suggerire una prima esplicita opposizione tra i troiani, dominatori, da un lato e i greci, sudditi, dall'altro: l'identità troiana si manterrebbe, cioè, restia a mescolarsi coi greci.

L'ipotesi di un netto rifiuto parrebbe corroborata anche da un altro passo, ossia dai vv. 333-36:

morte Neoptolemi regnorum reddita cessit
pars Heleno, qui Chaonios cognomine campos
Chaoniamque omnem Troiano a Chaone dixit, 335
Pergamaque Iliacamque iugis hanc addidit arcem.
(*Aen.* 3, 333-36)

Alla morte di Neottolema **parte del regno** pervenne **a Eleno**
per privilegio, **ed egli caonie soprannominò queste lande**
e tutta la regione Caonia, dal nome del troiano Caone, 335
e aggiunse alle colline Pergamo e questa rocca iliaca.

Il fatto che Eleno sovrascriva, rinominandola e rimodellandola con toponimi ed edifici conformi alla memoria collettiva del popolo troiano, quella *pars regnorum* precedentemente governata da Neottolema, è un'operazione culturale che marca la distanza tra “noi” e “loro”,

⁴³ Come afferma AFFERGAN (2021), l'identità dipende dall'enunciazione degli altri e di sé, e quindi la presenza di un'alterità è necessaria per poter definire se stessi, la propria identità.

⁴⁴ Sulla rappresentazione negativa e ostile dei greci come alterità con cui i troiani di Butroto non intendono integrarsi, cf. BIRASCHI (1981-1982).

⁴⁵ Cf. Serv. in *Aen.* 3, 295: {⁴³*PRIAMIDEM HELENVM hoc totum cum admiratione pronuntiandum est.*}⁴³.

fra i troiani vincitori e i greci vinti⁴⁶. Considerando che Eleno è definito chiaramente *rex* di città greche, questo gesto assume un carattere ancora più dirompente nei confronti dei suoi sudditi non troiani: come per contrappasso, i greci che vivono nella regione ribattezzata Caonia sono costretti a sopportare un processo che si potrebbe definire di “troianizzazione” delle terre che appena prima appartenevano loro, e persino a vedere una *parua Troia* che riproduce la città che il loro popolo ha devastato ed ora riemerge, come un fantasma, nel loro orizzonte territoriale e culturale⁴⁷. Il testo virgiliano non fornisce elementi in merito al carattere del governo di Eleno nei confronti della popolazione greca, ma le poche informazioni che possediamo non lo fanno apparire ben disposto al dialogo con l’alterità.

Un analogo atteggiamento oppositivo nei confronti di una possibile commistione con i greci è quello di Andromaca, che non esita a definire *felix* la *Priameia uirgo* morta a Troia, sul *tumulus hostilis* di Achille. Lei, al contrario suo, non ha dovuto subire il sorteggio né toccare da prigioniera, *captiua*, il letto di un padrone trionfante (vv. 321-24). Tutt’altro che benevolo, poi, è il giudizio di Andromaca nei confronti di Neottolema, di cui è stata costretta a subire l’arroganza, la superbia e persino a partorire per lui, da schiava, un figlio (vv. 325 ss.)⁴⁸.

Tornando a Eleno, a dire il vero, qualche altra notizia sull’opinione che ha dei greci si può ricavare dalle parole che rivolge ad Enea:

*has autem terras Italique hanc litoris oram,
proxima quae nostri perfunditur aequoris aestu,
effuge; cuncta malis habitantur moenia Graeis.*
(*Aen.* 3, 396-98).

Queste terre, poi, e questo lembo della costiera italica, che subito di rimpetto è lambito dalla risacca del nostro braccio di mare, evitalo: ogni paese è abitato da **Greci infidi**.

Profetizzando all’eroe in partenza il destino che lo attende (v. 375: *fata*), Eleno lo avverte rispetto al pericolo di incorrere nei luoghi abitati dai greci, che definisce, con un’espressione

⁴⁶ Sottile la notazione di PUTNAM (1995, 59), che, riferendosi al momento del congedo fra Eleno ed Enea, descritto da Virgilio ai vv. 463 ss., afferma che il sovrano, fra gli altri doni, gli offre «the weapons of Achilles’ son (*arma Neoptolemi*, 469), as if the passing on of a former enemy’s relics further consolidated the transfer of power from victorious Greeks to defeated Trojans at the moment when they begin their metamorphosis from weak to strong».

⁴⁷ Cf. SEIDER (2013, 87): «Buthrotum is patterned after Troy in its architecture and geography, and its inhabitants, Andromache foremost among them, behave as if they were still living in that destroyed city». Acute le considerazioni di BETTINI (1997, 19), secondo cui Butroto è «a piece of the past come alive, inhabited by people who come from the past, and above all by the ghosts of those who were lost (or seemed to have been lost?) in the past».

⁴⁸ Si tratterebbe, secondo le fonti, di Molosso (cf. GUALERZI 2008, 38-39). La nascita di un figlio maschio avuto da Neottolema viene menzionata dalla stessa Andromaca, per esempio, già in E. *Andr.* 24-25. Tuttavia, stando al racconto di Paus., 1, 11, 1-2, come riporta MAVROGIANNIS (2024, 34), Andromaca avrebbe avuto ben tre figli da Neottolema. Ad ogni modo, ciò che appare di particolare interesse è che per l’Andromaca virgiliana «Molosso non esiste» e soprattutto «il rapporto con Neottolema è sentito con ripugnanza [...] il giovane è pur sempre della stirpe superba di Achille, reca violenza a lei (327 *enixae tulimus*) e poi l’abbandona. [...] Il racconto, che fa Andromaca delle sfortunate vicende di Neottolema, ha il sapore della rivalsa dei vinti verso i superbi e crudeli vincitori» (COVA 1998², XLIX).

che non torna altrove nel poema, *mali*. Pochi versi più oltre, l'indovino avverte anche di un altro possibile incontro con un nemico, che il commentatore Servio riconosce nel greco Diomede⁴⁹:

*quin ubi transmissae steterint trans aequora classes
et positis aris iam uota in litore solues,
purpureo uelare comas adopertus amictu,
ne qua inter sanctos ignis in honore deorum
hostilis facies occurrat et omina turbet.*
(Aen. 3, 403-407) 405

Quando anzi si saranno trovate le tue navi trasportate oltre il mare
e su altari da te eretti starai ormai sciogliendo sul lido i voti,
velati le chiome ricoperto d'un panno purpureo, 405
che tra le sante fiamme delle onoranze divine **un volto**
nemico per caso **non incontri il tuo sguardo e turbi gli auspici**.

Quello di Diomede per Eleno è «un volto nemico» (v. 407: *hostilis facies*), anche se le sue azioni e il suo rifiuto di combattere contro Enea nel momento in cui gli verrà chiesto di farlo dai Latini ne dimostreranno un ravvedimento⁵⁰.

Enea stesso, congedandosi dagli abitanti di Butroto, augura loro che la *Troia* che hanno costruito possa essere *minus obuia Grais* rispetto al modello, ossia meno esposta alla minaccia greca (vv. 497-99). Se da un lato si può cogliere il senso dell'augurio di Enea in riferimento alla vicenda di Troia, dall'altro si potrebbe forse formulare un'ulteriore ipotesi: questa *parua Troia*, pur occupando certamente una posizione preminente all'interno del *regnum* di Eleno, probabilmente non ospita al suo interno individui greci. Si corrobora, in tal senso, l'idea di una comunità chiusa, respingente, ostile ai greci, che, indipendentemente dalla loro presenza o meno in questa altra Troia, rappresentano senza soluzione di continuità il paradigma del nemico⁵¹.

⁴⁹ Cf. Serv. in Aen. 3, 407: *ET OMINA TVRBET sacrificii ordinem rumpat, quod est piaculum. significat autem {⁴³ut dictum est} Diomedem [...] Aeneam inuenit sacrificantem [...]*. In realtà, l'incontro cui allude Servio non viene narrato nell'*Eneide*, ma doveva appartenere ad una tradizione mitografica differente. Benché Diomede non incontri personalmente Enea nella narrazione virgiliana, tuttavia sarà chiamato a combatterlo, senza successo, da un'ambasceria dei Latini (vd. Aen. 8, 9-17; 11, 225 ss.). Sul cambiamento del carattere bellicoso di Diomede rispetto all'*Iliade* e sulle ragioni del suo rifiuto di soccorrere i Latini contro Enea, si rimanda a FLETCHER (2006), CASTAGNA (2010), PIROVANO (2022).

⁵⁰ Sulla questione, già trattata nella n. 49, ci si limita ad aggiungere che, secondo la convincente posizione di COVA (1998², XXVI-XXVIII), Virgilio ometterebbe volutamente il nome di Diomede, che si celerebbe dietro l'*hostilis facies*, «perché molte ragioni lo spingevano a non introdurre qui l'eroe greco, oltre la solita scelta della concentrazione [...] soprattutto la riconciliazione con un greco (per di più il feritore della divina madre di Enea) non era ancora matura prima dell'incontro con Achemenide. Anche per Diomede [...] è troppo presto per apparire ragionevole e mite. I Troiani sono appena usciti dalla zona argolica e solo provvisoriamente sbarcati in terre abitate *malis Grais* (398) [...] Diomede troverà il suo spazio nell'Eneide solo molto più avanti» (p. XXVII).

⁵¹ Già COVA (1998², XLIX) individua l'assenza della «riconciliazione fra Greci e Troiani», evidente anche dal racconto di Andromaca del suo rapporto con Neottolemo, attribuendola al fatto che «per l'economia del poema la riconciliazione è prematura, comincia solo in Sicilia con l'accoglienza di Achemenide. Butroto è ancora al di là del mare, in terra greca; Eleno e Andromaca vi si sono stanziati senza cambiare costume [...]».

4. *Andromaca sospesa: l'oblio necessario*

All'interno della comunità chiusa di Butroto, incapace di ripensarsi al di là e al di fuori della propria «memoria collettiva», il personaggio di Andromaca è quello che più appare sospeso nella memoria del passato. Ella, come si è più volte evidenziato, si rappresenta internamente ed esternamente come moglie di Ettore, senza concedersi in alcun modo la possibilità dell'oblio⁵². Un oblio che per lei si rivelerebbe forse salvifico, se dobbiamo prestare credito all'interpretazione che dell'oblio nel lutto offre Marc Augé:

L'oblio ci riconduce al presente, pur coniugandosi in tutti i suoi tempi: al futuro, per vivere il cominciamento; al presente, per vivere l'istante; al passato, per vivere il ritorno; in ogni caso, per non ripetere. Occorre dimenticare per rimanere presenti, dimenticare per non morire, dimenticare per restare fedeli⁵³.

Vietandosi di dimenticare, Andromaca si vieta contestualmente di vivere, di restare presente a se stessa e agli altri⁵⁴. In tal senso, l'analisi psicologica del personaggio, sotto un cauto profilo comparativo e nella consapevolezza del rapporto tra *etic* ed *emic*, può contribuire a spiegarne alcuni meccanismi, più o meno consapevoli, e i rischi connessi al suo permanente stato di lutto⁵⁵.

In un noto saggio, Parkes analizza le dinamiche psicologiche del lutto negli adulti: in particolare, nel settimo capitolo⁵⁶, partendo da uno studio su tempi e modalità del lutto in ventidue vedove londinesi, evidenzia fra gli aspetti comuni quello dell'identificazione col marito defunto, che le induce persino ad imitarlo. Alcune vedove identificano una parte di sé con lui, al punto da percepire un grande vuoto per la sua perdita, vissuta come una mutilazione violenta, al contrario di altre che, avvertendone la presenza in sé e fondendosi con essa, «come se due persone fossero una sola»⁵⁷, sono serene. Il rischio che Parkes evidenzia è che le vedove finiscano per limitarsi ad esistere e non vivere, rimanendo bloccate nel passato, senza riuscire a costituirsi una nuova identità: guardano al passato, incapaci di progettare il futuro, ed è come se arrestassero la propria vita⁵⁸. Pur riconoscendo, sulla scorta di altri psicoanalisti, che l'identificazione con l'oggetto d'amore perduto sia una «componente necessaria del lutto»⁵⁹, Parkes avverte rispetto al pericolo di una patologizzazione di questa fase. Analogamente, Andromaca si presenta nella narrazione virgiliana come un personaggio che sembra intendere la propria vita come già conclusa, continuando a identificarsi con Ettore ben al di là dei tempi fisiologici del lutto, mostrandosi

⁵² Come afferma ZISSOS (2008, 204), con cui concordiamo pienamente, «her actions and words make plain that, subsequent developments notwithstanding, Andromache still regards herself as the wife of Hector».

⁵³ AUGÉ (1998, 81).

⁵⁴ Lo stesso può dirsi, sul piano collettivo, per quella *parua Troia* che è «a place of the past and of memories – but therefore at the same time an overpowering demonstration of the need to forget» (BETTINI 1997, 17).

⁵⁵ Cf. PANOUSI (2009, 145-54), che, con argomenti convincenti, sostiene che Andromaca vive un «perpetual state as a mourner» (152).

⁵⁶ PARKES (1972, 105-22).

⁵⁷ *Ibid.*, 121.

⁵⁸ *Ibid.*, 114.

⁵⁹ *Ibid.*, 118.

inoltre restia a parlare degli eventi che l'hanno portata ad unirsi prima al padrone Neottolemo e poi ad Eleno (vv. 325-29)⁶⁰.

Un altro strumento che può rivelarsi di grande utilità per arricchire la nostra comprensione del profilo psicologico di Andromaca è il DSM-5-TR, che nell'ultima edizione ha aggiunto la descrizione di un disturbo che, senza volerne fare una diagnosi anacronistica e inevitabilmente parziale, può tuttavia anch'esso fornire un valido contributo ermeneutico⁶¹: si tratta del disturbo da lutto prolungato⁶². Provando a rileggere il comportamento di Andromaca alla luce della rispondenza ai criteri ivi descritti per individuarlo⁶³, emerge un profilo psicologico complesso. Il criterio A, che ha per oggetto il limite minimo di 12 mesi dalla morte di un caro perché si possa delineare l'ipotesi di un disturbo da lutto prolungato, è certamente corrispondente alla vicenda di Andromaca, per la quale, benché non si possa determinare con esattezza il tempo trascorso dalla morte di Ettore, questo è verosimilmente quantificabile in diversi anni. Quanto al criterio B, almeno il primo dei due sintomi richiesti, quello dell'«intensa nostalgia/desiderio del defunto», sembra presente: lo testimonia, ad esempio, la domanda che Andromaca pone ad Enea al v. 312 (*Hector ubi est?*), indice di una nostalgia/desiderio del defunto che, considerando anche il contesto nel quale Enea incontra Andromaca, intenta a libare sulla tomba vuota del marito, con ogni probabilità doveva accompagnarla costantemente. Soffermandosi sul criterio C, anche la condizione della presenza di almeno tre dei sintomi elencati appare osservata: «l'intenso dolore emotivo (rabbia, amarezza, tristezza) legato alla morte» potrebbe essere rappresentato dalle reazioni fisiologiche, come il pianto o le grida, che accompagnano le parole di Andromaca come menziona il marito defunto (es. *Aen.* 3, 312-13: [...] *dixit, lacrimasque effudit et omnem / impleuit clamore locum*. [...]). Guardando, invece, alla «difficoltà di reinserimento nelle proprie relazioni e attività dopo la morte (per es. problemi di coinvolgimento con gli amici, perseguire i propri interessi o pianificare il futuro)», un esempio può essere offerto dai vv. 486-88, laddove Andromaca, come si è analizzato, porge i suoi doni ad Ascanio come fossero l'ultimo lascito di un individuo incapace di pianificare o persino immaginare un proprio futuro (*'accipe et haec, manuum tibi quae monimenta meorum / sint, puer, et longum Andromachae testentur amorem, / coniugis Hectoreae. cape dona extrema tuorum* [...]). Infine, volendo menzionare un terzo sintomo, l'«intensa solitudine come risultato della morte» si percepisce ancora una volta nella scena iniziale dell'incontro tra Enea e Andromaca: lei è da sola sulla tomba di Ettore, e appare lecito ipotizzare che quella stessa dinamica si ripeta con regolarità (*Aen.* 3, 303-305: *libabat cineri Andromache manisque*

⁶⁰ Lo studio di PARKES (1972, 116) sottolinea come l'idea di nuovi matrimoni venga generalmente accettata con difficoltà dalle vedove e anche dal contesto familiare, perché spesso continuano a percepirsi come sposate al marito defunto, al punto da «vedere in un nuovo matrimonio una sorta di infedeltà».

⁶¹ Il modello metodologico di riferimento è quello proprio della psicologia storica, sintetizzato efficacemente da MAIULLARI (2016, 26), che si basa sull'interdisciplinarietà: «philological and psychological (medical) expertise integrating their different skills while abiding by their different methodological principles. Philology must guarantee the reliability of the sources and the compatibility of the interpretation with linguistic, historical and cultural points of view; psychology and medicine, while adhering to the text try to promote new links and interpretative cues». Un'altra definizione di psicologia storica è offerta da DI DONATO (2024, 319): «lo studio del funzionamento mentale dell'uomo attraverso l'esame delle sue opere e delle sue istituzioni, entro le quali il pensiero – secondo la terminologia meyersonianiana – si oggettivava».

⁶² Uno studio molto recente di ZAINALDIN (2025), si chiede, con risultati interessanti, se sia possibile rileggere gli scritti greci e romani di «philosophical consolation» come funzionali, *ante litteram*, alla terapia o prevenzione di ciò che è oggi definito come disturbo da lutto prolungato, ovvero, più genericamente, per le manifestazioni del lutto percepite come anormali.

⁶³ APA (2022, 386-87).

uocabat / Hectoreum ad tumulum, uiridi quem caespite inanem / et geminas, causam lacrimis, sacrauerat aras). Inoltre, nel corso dell'episodio non la vediamo mai interagire con Eleno⁶⁴ o con nessun altro abitante di Butroto, ad ulteriore riprova di un'intensa solitudine di Andromaca che, pur formalmente moglie di Eleno, sembra totalmente chiusa nel proprio lutto⁶⁵. Alla luce di quanto già osservato, appare verosimile che anche il criterio D sugli effetti del disturbo su angoscia o compromissione nel funzionamento sociale o di altro tipo sia rispettato, come pure il criterio E, riferito ad una gravità e durata eccessive della reazione al lutto rispetto alle «norme sociali, culturali o religiose previste per la cultura e il contesto di appartenenza»⁶⁶. Concentrandosi, infine, sull'ultimo criterio, se è facile escludere la possibilità che il disturbo di Andromaca sia attribuibile a sostanze o ad altra condizione medica, non è invece da escludere che altre patologie possano spiegare la sua condizione⁶⁷.

Ciò che si è cercato di fare, tenendo ben presenti i limiti metodologici e legati alla natura dell'oggetto di indagine, letterario e non reale, non è, in ogni caso, diagnosticare specificamente il disturbo da lutto prolungato ad Andromaca. Piuttosto, come si spera sia emerso, si è voluto ricorrere a categorie *etic* per riflettere sullo spessore psicologico del personaggio, sospeso in un lutto non elaborato e dai tratti patologici. Un lutto che, come il testo virgiliano suggerisce, non sembra destinato a risolversi, ma a definire permanentemente la sua identità.

5. *Andromaca: l'alterità assente*

Anche sul personaggio di Andromaca si possono ora trarre alcune conclusioni, come si è già fatto, su un piano collettivo, per la comunità di Butroto. Andromaca, stando al testo virgiliano, appare del tutto incapace di superare il lutto per il marito defunto, in misura probabilmente maggiore e preponderante rispetto alla morte di Astianatte. Lei, infatti, pur piangendo entrambi presso un duplice altare (v. 305: *geminas... aras*) e ricordando il figlio nel confronto con Ascanio (vv. 482 ss.), non si identifica tanto nel ruolo di madre di Astianatte, quanto, piuttosto, come moglie di Ettore. Il pervicace attaccamento a questa autorappresentazione la induce, come si è osservato, al rifiuto di integrare il cambiamento nel confronto con l'"altro in sé" (Andromaca "dopo Ettore") e "fuori da sé" (Pirro, Eleno, i compagni troiani, i greci). Al contrario, la sua condizione la porta ad isolarsi rispetto agli altri esuli di Butroto, alienandosi nel lutto: ella, lo dice chiaramente Enea, è *amens* (v. 307) e costantemente in lacrime. Andromaca, in altre parole, proietta permanentemente il sé nel passato, annullandosi, come gli altri abitanti di Butroto, in una "mortifera" «memoria

⁶⁴ Cf. COVA (1998², L), che sottolinea «come tra Enea e Andromaca esista totale incomunicabilità. In tutto il lungo episodio, nonostante i molti incontri tra i personaggi, non c'è un solo dialogo tra i due coniugi regali. Ma, nonostante la situazione descritta, la vera ragione del silenzio è il totale disinteresse di Andromaca anche verso il presente. Il personaggio vive, con grande coerenza, del tutto nel passato».

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, LI: «[...] il poeta ha fatto di questa falsa Troia il simbolo della prigionia mentale di un personaggio, che, per rifiutare la realtà presente, si cala interamente nel passato».

⁶⁶ Non disponiamo di informazioni sulle norme del lutto nel mondo troiano, cui Andromaca appartiene. Tuttavia, dal punto di vista di un lettore romano dell'*Eneide*, il suo dolore doveva verosimilmente apparire eccessivo per gravità e durata, se confrontato con un sistema culturale in cui il lutto, anche per le vedove, era sottoposto a limiti temporali; cf. Plut. *Num.* 12, 2, secondo cui Numa Pompilio in età monarchica avrebbe fissato la durata massima del lutto a dieci mesi, anche per le vedove.

⁶⁷ Un'interessante lettura del personaggio omerico di Andromaca alla luce del Disturbo Post-Traumatico da Stress (DPTS) in MAIULLARI (2016).

collettiva», quella dell'identità troiana, cui si somma quella, individuale, di *coniunx Hectorea*⁶⁸. Vale la pena ricordare che Bettini (1997, 30-31), concludendo la sua indagine sull'episodio di Butroto, sostiene che i suoi abitanti soffrano di un eccesso di identità troiana, verso la quale provano un'ossessione nostalgica. Tuttavia, se è vero, come si è detto in precedenza, che la «memoria collettiva» subisce profondi cambiamenti a seguito di eventi traumatici, quali trasferimenti dal luogo cui è legata o sue trasformazioni, più o meno massicce (e quale potrebbe esserlo più della distruzione della città di Troia?), è lecito chiedersi se non si possa parlare piuttosto della morte di questa presunta identità troiana, e se la nostalgia, nei termini espressi da Bettini⁶⁹, non possa essere intesa come una modalità del lutto, per cui i Latini possiedono già nel proprio lessico un termine ben preciso, *luctus*. Il *luctus*, infatti, non è connesso soltanto alla morte di una persona cara, ma vi sono diverse attestazioni che dimostrano la possibilità che si sperimenti e si manifesti anche per la propria città. Se ne citeranno due, che appaiono particolarmente significative: la prima si trova nel *De bello civili* di Cesare (2, 7, 3), la seconda, invece, proprio nell'*Eneide* (12, 593 ss.). Nel primo caso, si racconta che i massilioti, alleatisi con Pompeo contro Cesare nel corso della guerra civile, venendo a conoscenza della sconfitta della propria flotta nella seconda battaglia navale nelle acque di Marsiglia (49 a.C.)⁷⁰, nome dell'antica *Massilia*, sono colti da un *luctus* di tale portata che pareva che la città fosse stata appena conquistata dai nemici (*tantus luctus... ut urbs ab hostibus capta eodem uestigio uideretur*). Il secondo episodio è, forse, ancora più esplicito: mentre la città di Latino è messa letteralmente a ferro e fuoco da Enea e i suoi alleati, accade una sventura ai Latini che scuote l'intera città dalle fondamenta nel lutto (*Aen.* 12, 593-94: *Accidit haec fessis etiam fortuna Latinis, / quae totam luctu concussit funditus urbem*), il suicidio della regina Amata, convinta della morte di Turno. Da questi versi potrebbe sembrare che il *luctus* della città sia connesso esclusivamente alla morte di Amata, ma che la realtà sia più complessa lo dimostrano i vv. 609-11:

*demittunt mentes, it scissa ueste Latinus
coniugis attonitus fatis urbisque ruina,
canitiem immundo perfusam puluere turpans.*
(*Aen.* 12, 609-11) 610

Cresce la disperazione; vaga Latino con la veste strappata
attonito per la tragedia della moglie e la rovina della sua città, 610
imbrattando i bianchi capelli sparsi di polvere immonda.

Latino, e presumibilmente anche gli altri cittadini, non sperimenta, esibendolo topicamente⁷¹, il *luctus* solo per la morte di Amata, ma anche, come è detto chiaramente, per

⁶⁸ BETTINI (1997, 25-28) legge il rapporto degli abitanti di Butroto e di Andromaca con la memoria del passato nei termini di una patologica «nostalgia», intesa in senso tecnico come «disease of those distant from their homeland, the acute grief caused by a longing to return home» (p. 25). In termini latini, come specifica lo studioso, li si potrebbe definire affetti dal *desiderium*, il rimpianto o desiderio di ciò che si è perduto e che si connetterebbe alla creazione di «images», riproduzioni, che lo rappresentino, proprio come la *parua Troia* ricostruita in Epiro.

⁶⁹ Vd. n. 68.

⁷⁰ Sulle ipotesi di datazione della battaglia, da collocarsi comunque nell'estate del 49 a.C., si rimanda almeno a CANFORA (2000⁵, 460) e al più recente RAMSEY – RAAFLAUB (2017, 194).

⁷¹ LA PENNA – SCARCIA (2020⁸, 1107, n. 100) individuano opportunamente nella gestualità di Latino una «topica manifestazione del lutto» già omerica. Particolarmente efficace la spiegazione di GAGLIARDI (2018,

la *ruina* dell'*urbs*, ossia, letteralmente, per la caduta della sua città. È probabile che anche gli abitanti di Troia lo abbiano provato nei confronti della propria, ed è il testo dell'*Eneide* a confortarci in questa interpretazione: nel secondo libro del poema, di fronte alla richiesta che Didone gli rivolge di narrarle, insieme alle sue peregrinazioni e alle sventure occorse ai suoi, in prima battuta le *insidiae* dei Danai, ossia l'inganno del cavallo e la distruzione di Troia (*Aen.* 1, 753-56), Enea risponde che lei gli sta ordinando di rinnovare un *infandus dolor*⁷² (*Aen.* 2, 3), quella sofferenza estrema di Troia che, e questo è il passaggio più interessante, il suo animo ha orrore di ricordare e rifugge dal *luctus* che ciò comporta (*Aen.* 2, 11: ... *animus meminisse horret luctuque refugit*). L'oblio consente all'eroe, come anche ai suoi compagni, di costruire il futuro, di vivere, per davvero, al di fuori della dimensione memoriale della propria pregressa identità e della propria città originaria⁷³; diversamente, se Enea e i suoi trascorressero il proprio tempo a *renouare* il dolore inesprimibile del loro passato, il *luctus*, ciò sarebbe un fardello orrendo, se non addirittura fatale. Cosa pensare, dunque, di chi, come gli abitanti di Butroto, si chiude volontariamente nella memoria di un'identità defunta? Paradossalmente, si può forse affermare che i morti a Butroto perpetuano il lutto per altri morti, per la loro città, incapaci di tornare alla vita⁷⁴: sembra, dunque, che vivere nel doppio di Troia, diversamente da quanto sostiene Bettini (1997, 27), sia ben lungi dall'offrire «a sort of consolation or relief». Piuttosto, se dobbiamo prestare fede alle parole di Enea, che si è rifiutato di unirsi agli esuli in Epiro, già la sola memoria di Troia rinnova il *dolor* e il *luctus*; in questa prospettiva, difficilmente può dirsi consolatorio vivere in un'*imago* di essa, che incarna costantemente quella memoria che l'*animus* dell'eroe ha orrore di rievocare, volendo fuggire il *luctus*.

Il caso di Andromaca è esemplare in tal senso: è probabile, per richiamare le categorie ermeneutiche proprie di un caposaldo della letteratura antropologica del Novecento di Ernesto de Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, che Andromaca abbia vissuto, dopo la dipartita di Ettore, la «crisi della presenza»⁷⁵, ossia la minaccia di perdere il senso dell'esserci e la capacità di dare significato al mondo a causa di

275, sp. n. 40) del gesto di imbrattarsi il capo con la polvere, descritto come una reazione topica alla morte dei cari da parte degli uomini, specialmente degli anziani, già in Omero (*Il.* 18, 23-25; 22, 405; *Od.* 24, 316-17). Gli anziani, infatti, viene sostenuto, avrebbero uno statuto intermedio fra quello maschile e femminile, che conferirebbe loro maggiore libertà nell'espressione del dolore rispetto sia agli altri uomini che alle donne. Ancora FARNETI (1999, 131) menziona, fra gli «atti canonici» della reazione luttuosa già nell'*Iliade*, il cospargersi il capo di ceneri e strapparsi le vesti, gesti analoghi a quelli del personaggio virgiliano di Latino.

⁷² È rilevante per questa indagine che il sostantivo *dolor*, fra le sue varie accezioni, presenti anche quella di «lutto» (cf. *OLD*, s.v. *dolor* 2, 569). Infatti, come segnalato opportunamente da KONSTAN (2016, 11), è comunemente utilizzato per esprimere il lutto, come il greco λύπη: entrambi i sostantivi possono esprimere tanto il dolore fisico quanto quello psicologico.

⁷³ Cf. BETTINI (1997, 30-31).

⁷⁴ Rilevanti le considerazioni di PASCHALIS (1997, 131-33), fondate sull'indagine delle fonti e del significato etimologico dei nomi, riguardo all'avvicinamento e all'arrivo di Enea a Butroto; l'autore interpreta l'episodio come una «metaphorical *katabasis*, probably in the sense of a *return* to the Trojan past» (p. 131), da intendersi in relazione con il libro VI dell'*Eneide* e con la *Nekya* omerica. Forse, alla luce della nostra rilettura, si può non solo confermare la sua riflessione, ma anche spingerla più oltre: Enea è davvero in mezzo ai morti. Cf. MAGNANI (1996, 63): «L'incontro con Andromaca è rivolto al passato, ma, a differenza di altri episodi che lo precedono, è anche l'occasione in cui si avverte che ricostruire il passato equivale a vivere in un mondo di ombre. Non a caso, la Troia-Butrinto di Andromaca e di Eleno, oltre ad essere una mera effigie del passato, è un luogo di morti che chiaramente anticipa la discesa agli inferi del sesto libro, alla quale rinvia anche la profezia di Eleno». Per un'ulteriore rassegna bibliografica di studi che interpretano l'episodio di Butroto come una *katabasis*, cf. *Ibid.*, 69, n. 60.

⁷⁵ Cf. DE MARTINO (2000³).

un evento traumatico come la morte, e successivamente, a causa della «crisi del cordoglio» o lutto, che altro non è se non «il rischio di non poter transcendere il momento critico della situazione luttuosa»⁷⁶, non sia stata in grado di superare in maniera funzionale il lutto. Quella di Andromaca sarebbe, secondo le categorie demartiniane, «presenza malata» che «si manifesta allora come presenza apparente, che sta nel presente in modo inautentico, poiché vi patisce il ritorno mascherato e irriconoscibile di un identico passato in cui è rimasta impigliata»⁷⁷. Ciò che manca ad Andromaca per ricominciare a vivere è l'oblio, il ricondurre «il lavoro del cordoglio al “far morire i nostri morti in noi”, cioè al far passare i morti nel valore, transcendendo con ciò la situazione luttuosa»⁷⁸. Tuttavia, per Andromaca rinunciare alla memoria di Ettore appare forse un'operazione troppo dolorosa e radicale⁷⁹, una forma di tradimento della sua fedeltà al marito⁸⁰ e di se stessa, che in lui si identifica⁸¹. Virgilio ci consegna dunque l'immagine di una sposa fedele, ben oltre la morte del marito e, in un certo senso, la propria.

Se è vero che il confronto con l'alterità è un fattore costitutivo dell'identità, si può forse affermare che il rifiuto di tale confronto, l'“alterità assente” di Andromaca, finisce per privarla della sua propria identità. Ma è davvero così? E se l'“altro in sé” e “fuori da sé” fosse sempre e soltanto il marito, Ettore? In tal caso, non potrebbe esistere, e difatti non esiste, Andromaca senza Ettore.

Insieme, molti secoli dopo, li dipingerà nel 1917 Giorgio de Chirico, senza volto, quasi indistinguibili l'uno dall'altra⁸²: il titolo del dipinto, il cui soggetto sarà ripreso dall'artista in numerose varianti, è «Ettore e Andromaca»⁸³. Ma forse, è proprio il caso di dirlo, potrebbe esserci un titolo ancora più appropriato: «Ettore è Andromaca».

⁷⁶ *Ibid.*, 42.

⁷⁷ *Ibid.*, 26.

⁷⁸ *Ibid.*, 52-53. RECALCATI (2025, 63-64) descrive, analogamente, il «lavoro del lutto» come «un lavoro psichico sull'esperienza della perdita al fine di liberare il soggetto dal peso del suo dolore», il quale «implica sempre un movimento di disidentificazione dall'oggetto perduto come presupposto per rendere possibile la separazione». TODOROV (1995, 47) sostiene che chi non è in grado di compiere «il lavoro del lutto [...] si condanna involontariamente da sé ad una angoscia senza via d'uscita, se non alla follia».

⁷⁹ Non è un caso che già BETTINI (1997, 28) definisca Andromaca «a nostalgic queen suffering from hypermnesia, a woman living in the past and imagining the dead whenever she encounters the living».

⁸⁰ BETTINI (*ibid.*) intende in termini di fedeltà anche la relazione tra gli abitanti di Butroto e la loro patria, «their vanished city» di cui hanno prodotto un'effigies, non mancando di sottolinearne la natura eccessiva.

⁸¹ La condizione di Andromaca sembra rispondere a quella che RECALCATI (2025, 46 ss.) definisce come «melanconia», ossia «l'esito di un lutto non elaborato, di una sua cronicizzazione», che «segnala la difficoltà o l'impossibilità del soggetto a separarsi dall'oggetto perduto». Il mancato distacco porterebbe, quindi, alla piena identificazione nell'oggetto perduto.

⁸² Giorgio de Chirico, *Ettore e Andromaca*, 1917, olio su tela, 90x60 cm, collezione privata (riproduzione fotografica: [Fondazione Federico Zeri, Fototeca Zeri](#)).

⁸³ Cf. DOTTORI (2006, 198): «L'umanità omerica, *Ettore ed Andromaca*, più volte eseguito in disegno, dipinto, statua in bronzo, dal 1917 in poi, è ridotta a un viluppo (di alto valore plastico, in ogni caso) di ovali, di squadre, di assicelle, che riesce a esprimere ancora, sulla falsariga della figura umana, o come suo double, la malinconia del distacco e la sofferenza dell'anima vinta». Commentando una versione bronzea del soggetto e il dipinto del 1917 qui menzionato, CAPUTO (2016, 190) afferma che «in ogni caso quello che emerge è lo struggente senso di un addio che non vuole finire. Destinati alla finitezza e al distacco, Ettore e Andromaca (riflessi di ogni amore umano) [...] non smettono di ‘sentire’ e ‘sentirsi’ [...]».

Riferimenti bibliografici

AFFERGAN 2021

F. Affergan, *Le identità e il problema del “noi”*, in F. Remotti (a cura di), *Sull'identità*, Milano, 89-116.

APA 2022

American Psychiatric Association, *Diagnostic and statistical manual of mental disorders, fifth edition, text revision (DSM-5-TR®)*, Washington, D.C (trad. it. Milano 2023).

AUGE 1998

M. Augé, *Les formes de l'oubli*, Paris (trad. it. Milano 2025).

BALDWIN 1993

B. Baldwin, *Half-lines in Virgil: old and new ideas*, «Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies» LXVIII, 144-51.

BEDINI – RAPINESI – FERRO 2004

A. Bedini – I.A. Rapinesi – D. Ferro, *Testimonianze di filati e ornamenti in oro nell'abbigliamento di età romana*, in C.A. Giner – J.P. Wild – B. Costa Ribas (eds.), *Purpurae Vestes: Actas del I Symposium Internacional sobre Textiles y Tintes del Mediterráneo en época romana (Ibiza, 8 al 10 de noviembre, 2002)*, Valencia, 77-88.

BELTRAMI 1998

L. Beltrami, *Il sangue degli antenati. Stirpe, adulterio e figli senza padre nella cultura romana*, Bari.

BETTINI 1997

M. Bettini, *Ghosts of exile: doubles and nostalgia in Virgil's parva Troia (Aeneid 3.294ff.)*, «Classical Antiquity» XVI, 1, 8-33.

BETTINI 2000

M. Bettini, *I fantasmi dell'esilio. Doppi e nostalgia nella parva Troia di Virgilio (Eneide 3, 294 sgg.)*, in M. Bettini, *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Torino, 209-37.

BETTINI 2009

M. Bettini, *Affari di famiglia. La parentela nella letteratura e nella cultura antica*, Bologna.

BETTINI 2025

M. Bettini (a cura di), *L'antropologia del mondo antico*, Bologna.

BIRASCHI 1981-1982

A.M. Biraschi, *Enea a Butroto. Genesi, sviluppi e significato di una tradizione troiana in Epiro*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Perugia» XIX, 1, 277-91.

BRAUND 2021

S. Braund, *Virgil's incomplete lines: a challenge for translators*, in S.M. Oberhelman, G. Abbamonte – P. Baker (eds.), «Habent sua fata libelli»: *studies in book history, the classical tradition, and humanism in honor of Craig Kallendorf*, Leiden-Boston, 34-55.

CANETTA 2019

I. Canetta, *Butroto e la nuova Troia: un'idea virgiliana? L'annotazione di Servio Danielino a Aen. 3, 349*, «Pan» N.S. 8, 117-21.

CANFORA 2000⁵

L. Canfora, *Giulio Cesare. Il dittatore democratico*, Roma-Bari.

CAPUTO 2016

A. Caputo, *Il ritorno 'del' castello. Per una rilettura filosofica della Mostra di de Chirico a Conversano*, «Logoi.ph» II, 5, 178-97.

CASTAGNA 2010

L. Castagna, *Enea e Diomede: un incontro*, «Aevum antiquum» X, 195-202.

CHIOFFI 2004

L. Chioffi, *Attalica e altre Auratae vestes a Roma*, in C.A. Giner – J.P. Wild – B. Costa Ribas (eds.), *Purpurae Vestes: Actas del I Symposium Internacional sobre Textiles y Tintes del Mediterráneo en época romana (Ibiza, 8 al 10 de noviembre, 2002)*, Valencia, 89-95.

COVA 1998²

P.V. Cova, *Il libro terzo dell'Eneide / Virgilio*, Milano.

COWAN 2023

R. Cowan, *Fractured echoes: Seneca's virgilian half-lines*, «Museum Helveticum», LXXX,1, 63-82.

DELLA CORTE 1972

F. Della Corte, *La mappa dell'Eneide*, Firenze.

DE MARTINO 2000³

E. de Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino.

DI DONATO 2024

R. Di Donato, *Storicità del pensiero mitico: per una antropologia storica del mondo antico*, «Gerión» XLII, 2, 317-27.

DOTTORI 2006

R. Dottori, *La parabola metafisica nella pittura di Giorgio de Chirico*, «Metafisica» V-VI, 183-202.

ERNOUT – MEILLET 2001⁴

A. Ernout – A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris.

FABIETTI – MATERA 1999

U. Fabietti – V. Matera, *Memorie e identità: simboli e strategie del ricordo*, Roma.

FARNETI 1999

C. Farneti, *Riti, archetipi e spazio poetico: i gesti del lutto nell'“Iliade”*, «Acme: Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano» LII, 3, 129-52.

FENDEL 2025

V. Fendel, *Switchpoints: half-lines in Vergil's Aeneid from an attention perspective*, «Rosetta» XXX, 9-27.

FLETCHER 2006

K.F.B. Fletcher, *Vergil's Italian Diomedes*, «American Journal of Philology» CXXVII, 2, 219-59.

FRANK 1920

T. Frank, *Epicurean determinism in the Aeneid*, «American Journal of Philology» XLI, 2, 115-26.

GAGLIARDI 2018

P. Gagliardi, *Il lamento di Mezenzio (Aen., 10, 846-856)*, «Les Études Classiques» LXXXVI (1-4), 267-96.

GAGLIARDI 2020

P. Gagliardi, *Considerazioni sul tema del pianto in Virgilio*, «Pallas: Revue d'Études Antiques» CXIV, 345-63.

GIORGI – MUKA 2023

E. Giorgi – B. Muka, *Sulle orme di Enea. Pascoli, laghi e città d'Epiro: le vie d'accesso a Butrinto*, «Atlante tematico di topografia antica» XXXIII, 239-57.

GIORGI ET AL. 2025

E. Giorgi et al., *Gli edifici per spettacolo a Butrinto*, in J. Bonetto – A.R. Ghiotto – B. Marchet (a cura di), *Architetture e sistemi costruttivi dei teatri e degli anfiteatri antichi in area adriatica: Atti del Convegno Internazionale di Studi (Padova, 14-15 Dicembre 2023)*, Roma, 259-76.

GOREY 2021

M.M. Gorey, *Atomism in the Aeneid: physics, politics, and cosmological disorder*, New York.

GRIMM 1967

R.E. Grimm, *Aeneas and Andromache in Aeneid III*, «American Journal of Philology» LXXXVIII, 151-62.

GUALERZI 2008

S. Gualerzi, *La fine della schiavitù di Andromaca*, in A. Gonzales (éd.), *La fin du statut servile? Affranchissement, libération, abolition. Volume I. Besançon 15-17 décembre 2005*, Besançon, 29-51.

GUASTELLA 1985

G. Guastella, *La rete del sangue: simbologia delle relazioni e modelli dell'identità nella cultura romana*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» XV, 49-123.

HALBWACHS 1950

M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris (trad. it. Milano 2001).

HANSEN 2007

I.L. Hansen, *The Trojan connection: Butrint and Rome*, in R. Hodges – I.L. Hansen (eds.), *Roman Butrint. An assessment*, Oxford, 44-61.

HE ET AL. 2025

D. He et al., *Gifts to say goodbye: consumer preferences for farewell gifts*, «Journal of Business Research» CXCIX, 115553.

KONSTAN 2016

D. Konstan, *Understanding grief in Greece and Rome*, «Classical World» CX, 1, 3-30.

KRONENBERG 2005

L.J. Kronenberg, *Mezentius the Epicurean*, «Transactions of the American Philological Association» CXXXV, 2, 403-31.

LANA 1983

I. Lana, *Lettura del terzo libro dell'Eneide*, in M. Gigante (a cura di), *Lecturae Vergilianae. Volume terzo. L'Eneide*, Napoli, 101-28.

LA PENNA – SCARCIA 2020⁸

A. La Penna – R. Scarcia (a cura di), *Eneide / Publio Virgilio Marone*, Milano.

MAGNANI 1996

S. Magnani, *Butrinto, Virgilio e l'immaginario antico*, in *L'archeologo scopre la storia 1996. Luigi M. Ugolini (1895-1936)*, *Giornata Internazionale di Studi*, Bertinoro, 59-71.

MAIULLARI 2016

F. Maiullari, *Andromache, a post-traumatic character in Homer*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» n. s. CXIII, 11-27.

MAVROGIANNIS 2024

T. Mavrogiannis, *L'arrivo di Enea presso Evandro sul Palatino: riconciliare greci e troiani in età augustea*, «Foro Romano Palatino Online» II, 25-46.

MELLINGHOFF-BOURGERIE 1990

V. Mellinghoff-Bourgerie, *Les incertitudes de Virgile: contributions épicuriennes à la théologie de l'Énéide*, Bruxelles.

MILLER 1909

F.J. Miller, *Evidences of Incompleteness in the Aeneid of Vergil*, «The Classical Journal» IV, 8, 341-55.

MYNORS 1969

R.A.B. Mynors, *Aeneis*, P. Vergili Maronis opera, Oxford.

NELSON 1961

L. Nelson, *Baudelaire and Virgil: a reading of "Le Cygne"*, «Comparative Literature» XIII, 4, 332-45.

PAGE 1894-1900

T.E. Page, *Virgil*, London.

PAGLIARO 1976

A. Pagliaro, *Saggi di critica semantica*, Firenze.

PANOUSI 2009

V. Panoussi, *Greek tragedy in Vergil's Aeneid: ritual, empire, and intertext*, Cambridge-New York.

PARKES 1972

C.M. Parkes, *Bereavement: studies of grief in adult life*, London (trad. it. Milano 1980).

PASCHALIS 1997

M. Paschalis, *Virgil's Aeneid: semantic relations and proper names*, Oxford-New York.

PIROVANO 2022

L. Pirovano, *Deliberat Diomedes, an Latinis auxilium petentibus ferat: Diomede e l'ambasceria dei Latini tra esegesi, retorica e prassi scolastiche*, in D. Vallat (éd.), *Vergilius orator: lire et commenter les discours de l'Énéide dans l'Antiquité tardive*, Turnhout, 291-313.

PUTNAM 1995

M.C.J. Putnam, *Virgil's Aeneid: interpretation and influence*, Chapel Hill (N. C.).

RAMSEY – RAAFLAUB 2017

J.T. Ramsey – K.A. Raaflaub, *Chronological tables for Caesar's wars (58-45 BCE)*, «Histos: The On-Line Journal of Ancient Historiography» XI, 162-217.

RECALCATI 2025

M. Recalcati, *La luce delle stelle morte. Saggio su lutto e nostalgia*, Milano.

RUTH – OTNES – BRUNEL 1999

J.A. Ruth – C.C. Otnes – F.F. Brunel, *Gift receipt and the reformulation of interpersonal relationships*, «Journal of Consumer Research» XXV, 4, 385-402.

SCAFOGLIO 2009

G. Scafoglio, *Astianatte nell'Eneide*, «Latomus» LXVIII, 3, 631-43.

SCOLARI 2018

L. Scolari, *I doni di Medea: tra reciprocità e vendetta*, «Dionysus ex Machina» IX, 192-228.

SCOLARI 2023

L. Scolari, *Gift objects in Virgil's Aeneid*, «ClassicoContemporaneo» IX, 36-54.

SEIDER 2013

A.M. Seider, *Memory in Vergil's Aeneid: creating the past*, Cambridge-New York.

SMITH 2005

R.A. Smith, *The primacy of vision in Virgil's Aeneid*, Austin.

SPARROW 1977

J. Sparrow, *Half-lines and repetitions in Virgil*, Oxford.

THOMAS 1981

J. Thomas, *Structures de l'imaginaire dans l'Énéide*, Paris.

TODOROV 1995

T. Todorov, *Les abus de la mémoire*, Paris (trad. it. Napoli-Los Angeles 1996).

UGOLINI 1937

L.M. Ugolini, *Butrinto: il mito d'Enea, gli scavi*, Roma.

WEST 1983

G.S. West, *Andromache and Dido*, «The American Journal of Philology» CIV, 3, 257-67.

WILLIAMS 1962

R.D. Williams (ed.), *Aeneidos liber tertius*, Oxford.

YANG – KOO – HWANG 2022

A.X. Yang – M. Koo – J. Hwang, *“Remember me, will you?”: Overusing material gifts for interpersonal memory management*, «Journal of Consumer Psychology» XXXII, 4, 615-33.

ZAINALDIN 2025

J.L. Zainaldin, *Was Greek and Roman philosophical consolation therapy for disordered grief? An ancient tradition in modern light*, «Transactions of the American Philological Association» CLV, 2, 439-78.

ZISSOS 2008

A. Zissos, *Shades of Virgil: Seneca's Troades*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» LXI, 191-210.