

Nicole Loraux

*Corcira 427 – Parigi 1871.
La ‘guerra civile greca’ tra due epoche**

Abstract:

In this essay – for the first time translated in Italian from French – Nicole Loraux puts to the test the practice of ‘controlled anachronism’, giving life to an unceasingly coming and going between the Athenian *polis* of the Vth century and the Paris Commune of 1871. Looking for an answer to the question «is it possible to talk of “modern *stásis*”?», Loraux interrogates greek politics and its collective imagination, establishing a dialogue with one of the symbolically most meaningful experiences of civil war in recent french history. In so doing, Loraux deconstructs the implicit automatisms of the historical academic framework, trying to gaze into classicity in all its own alterity.

Key-words: Athens; Paris Commune 1871; Controlled anachronism; *stásis*; Civil War

Per Miguel Abensour

Per Françoise Davoine

Per Jean-Max Gaudillière

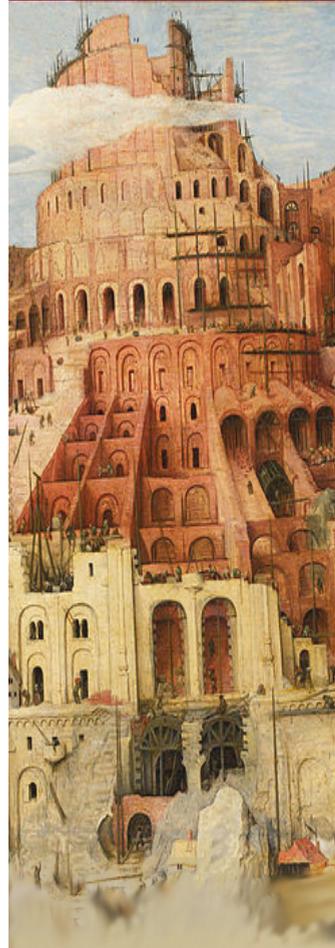
La primavera è evidente, poiché
Dal cuore delle verdi Proprietà
Il volo di Thiers e di Picard
Spalanca ampiamente i suoi splendori

Arthur Rimbaud, *Canto di guerra parigino*, 1871

Non ne afferravo le parole [...] ma soltanto l’intonazione;
e ricordo che fin nel sonno mi fregavo le mani dalla gioia
di non dover riconoscere le singole parole
dato che appunto dormivo.

Kafka, *Descrizione di una battaglia*, traduzione di E. Pocar

* N. LORAUX, *Corcyre, 427 - Paris, 1871. La «guerre civile grecque» entre deux temps*, in EAD. *La tragédie d’Athènes. La politique entre l’ombre et l’utopie*, Seuil, Parigi 2005, pp. 31-60. Traduzione di Federica Castelli. Nota della traduttrice: là dove l’autrice faccia riferimento a opere in traduzione francese riportiamo l’originale lasciando l’eventuale riferimento di pagina dell’edizione francese. Nel caso esistano traduzioni italiane dei testi citati da Loraux verrà fornito il numero di pagina dell’edizione italiana, avendo cura di segnalare le eventuali discrepanze di traduzione tra l’edizione francese e l’italiana, con l’eccezione, però, dei casi in cui Loraux cita testi classici greci, in cui ci si atterrà alla traduzione fornita dall’autrice e non la versione italiana corrispondente.



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Il tema di Babel

All'origine di queste pagine c'è un intervento presentato in Inghilterra, a Cambridge, nel maggio 1992, in occasione di un convegno chiamato 'The Greek Revolution' e dedicato alla democrazia ateniese tra passato e presente. Mi era stato chiesto di parlare della «*Stásis* ancient and modern», formula che non mancava di mettermi in imbarazzo. In effetti, anche se le modalità antiche della guerra civile, che è stata tradotta in modo molto approssimativo con *stásis*¹, sono in sé stesse determinate dalla radice greca della parola – a condizione tuttavia di non dimenticare che anche per i romani il termine *stásis* ha un senso, dal momento che alcuni storici antichi di Roma scrivevano in greco² – esitavo sull'interpretazione da dare allo strano sintagma '*stásis* moderna'.

Si trattava di studiare quello che gli storici dell'Antichità hanno detto e dicono oggi sulla *stásis*? Tale impresa sarebbe stata una bella sfida dal momento che – a eccezione di Fustel de Coulanges che fa delle lotte civili la questione centrale della storia delle città³, o di Moses Finley che fa rientrare la sedizione nella gamma delle determinazioni greche della politica⁴ – gli storici contemporanei della Grecia antica sono generalmente d'accordo nel conoscere la città soltanto sotto due stati: la *pólis* in pace, che guarda verso se stessa, nel funzionamento regolato delle proprie istituzioni, e la città combattente impegnata in guerre interminabili contro le altre città – cosa che porta a trattare la *stásis* come un episodio o un accidente, certamente ricorrente ma in fondo contingente, della vita civica. Un modo perfettamente classico di fare

¹ Il termine, derivato dal verbo *hístemi*, che indica l'azione dell'ergersi, designa nella lingua politica greca soprattutto la sedizione, la fazione, insomma, per farla breve, la guerra civile. Cfr. EAD., *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, traduzione di S. Marchesoni, Neri Pozza, Vicenza 2006 (ed. orig., *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Éditions Payot & Rivages, Paris 1997).

² Cfr. P. BOTTERI, *Stásis: le mot grec, la chose romaine*, in «Mêtis», IV, 1989, pp. 87-100.

³ Fustel vi insisteva già nella sua tesi *Polibio. Ovvero la Grecia conquistata dai Romani* (Parigi, 1856) e ne *La città antica*, Sansoni, Firenze 1972 (ed. orig., *La cité antique*, Parigi, 1864). Cito l'edizione curata da François Hartog (Flammarion, Parigi 1984), che vi rintraccia il principio stesso della decadenza del «regime municipale» greco a fronte dell'Impero di Roma (p. 401, p. 434 e p. 440) [N.d.t.: nella versione italiana cfr. il capitolo V, «Il regime municipale scompare», in *Ivi*, pp. 421-441). Nella stessa prospettiva, cfr. anche G. GLOTZ, *La città greca*, Einaudi, Torino 1955 (ed. orig., *La Cité grecque*, 1932).

⁴ M.I. FINLEY, *La politica del mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 157 (ed. orig., *Politics in the Ancient World*, 1983).

storia politica, ma inficiato da una fondamentale incapacità di trattare il conflitto interno come costitutivo della definizione greca del politico.

Si trattava dunque di affidarsi alla pratica anglosassone che consiste nel confrontare in modo sistematico l' 'antico' e il 'moderno'⁵ (Geoffrey Lloyd sarebbe stato capace di chiedermelo, lui che ha preso il posto di Finley, ma forse le mie sono congetture, forse sogno...)? Questo modo di procedere, che ha ricevuto un riconoscimento – e forse ha anche mostrato i propri limiti – nell'opera di Finley⁶, è minacciato dall'automatismo che caratterizza le figure della *retorica* ad uso degli storici, e si rischia seriamente di assistere, senza sorpresa e senza eccezioni, al rifiuto finale del 'moderno', respinto come criterio d'intellegibilità dopo esser stato usato nella costruzione dell'antico per contrasto. Per quanto riguarda la maniera americana di trattare questa opposizione, nata dai dipartimenti di 'Political Science' – che assume volentieri la posizione contraria, ossia quella di invalidare l'antico a favore del moderno, agghindato di tutte le virtù e utilizzato ogni volta per denunciare le insufficienze e le debolezze della politica degli antichi⁷ – ha tutto sommato poco a che vedere con un approccio storico fondato sul rigore.

Restava da cercare un'altra via, lontana dalla competizione tra queste due figure, troppo antitetiche e troppo generali, del tempo. Convinta per parte mia che la *fobia dell'anacronismo*, dal momento che giunge a svolgere un ruolo di censura molto potente, rischia alla lunga di rendere sterile la riflessione storica, sosterrò un approccio che non si proibisca un uso controllato dell'anacronismo nella storia politica, dal momento che il rapporto con il potere e con il nemico interno non è determinato solamente e interamente dalla sua iscrizione nella temporalità di un'epoca⁸.

⁵ Per evitare qualsiasi confusione su quel che in Francia indichiamo come epoca moderna (alla quale, in ogni caso, la Rivoluzione mette fine) ricordiamo una volta per tutte che il 'moderno' degli anglosassoni include il XIX secolo, quando non il tempo presente.

⁶ Il confronto viene esplicitato nel titolo *Democracy ancient and modern* (Chatto & Windus, Londra 1973; *La democrazia degli antichi e dei moderni*, traduzione di G. Di Benedetto, F. De Martino, Laterza, Roma-Bari 1997), ma viene anche portato avanti nel corso di tutte le numerose opere di Finley, poichè il suo progetto come storico è istituire l'antico come modello.

⁷ Per esempio, si insiste sulla chiusura della democrazia ateniese in nome di una concezione liberale e trans-storica della democrazia. Si veda la critica a questa corrente di pensiero condotta da Finley in *La politica del mondo antico*, cit., p. 127.

⁸ Cfr. LORAU, *Éloge de l'anachronisme in histoire*, in EAD., *La tragédie d'Athènes*.

Il tema di Babel

Una guerra civile in tempi moderni

Può accadere che alcuni incontri siano illuminanti: così l'effetto di eco che in una dichiarazione di un membro della Comune ricorda – alla lettrice che sono – un ragionamento del Platone de *La Repubblica*⁹, cosa che, tuttavia, non significa che si debba schiacciare una cosa sull'altra. Perlomeno non bisogna escludere sin dall'inizio qualsiasi accostamento, tanto più che, per pensare le situazioni in cui un ordine stabilito vacilla, il ventaglio di comportamenti e di rappresentazioni di per sé non è illimitato. Se dunque, scegliendo di glossare 'stásis moderna' con 'guerra civile in tempi moderni', decido alla fine di tenermi su un solo esempio – la Comune di Parigi –, lo faccio con l'idea di procedere a un andirivieni il più sistematico possibile tra i comportamenti e i discorsi antichi e quelli che si radicano in un passato che si poteva ancora, fino a qualche decennio fa, giudicare abbastanza recente¹⁰.

La Comune di Parigi del 1871, e più precisamente la *semaine sanglante* – così come l'hanno chiamata i suoi protagonisti –, è questo esempio, che non sarà certamente trattato per sé, ma sistematicamente sottoposto alla griglia riflessiva di una storica della città greca. In ogni caso l'esempio è stato scelto per la sua pertinenza in quanto *guerra civile in tempi moderni*. Guerra civile francese (se non esclusivamente parigina), ma di cui tutti i testimoni hanno pensato immediatamente che il significato debordasse ampiamente i confini della Francia, la Comune

cit., p. 173.

⁹ PLATONE, *La Repubblica*, VIII, 556 d-e («Li abbiamo in mano nostra, perchè non valgono nulla»); Bergeret a proposito dei versagliesi: «li teniamo per lo stomaco, sono nelle nostre mani» (*Procès-verbaux de la Commune de 1871*, editi da Georges Bourgin e Gabriel Henriot, E. Leroux, Parigi 1924, t. I, «Mars-avril 1871», p. 506, seduta del 26 aprile 1871).

¹⁰ Si vedano le riflessioni di Michelle Perrot sull' 'angoscia' che ormai coglie lo storico del XIX secolo nella misura in cui «I tempi presenti hanno ampiamente rimesso in discussione [...] le certezze che tessevano il secolo che era oggetto di studio» (M. PERROT, *Écrire l'histoire du temps présent. Études en hommage à François Bédarida*, Edizioni del CNRS, Parigi 1993, pp. 252-256). Citerò inoltre la frase di Patrice Loraux «inabissamento e insurrezione, è l'una piuttosto che l'altra a segnare la Comune di Parigi? No», pronunciata durante un dibattito su Marc Richir, il 15 dicembre 1998. Si veda anche M. ABENSOUR, *L'utopia da Thomas More a Walter Benjamin*, traduzione di G. Pintus, Inschibboleth, Roma 2015 (ed. orig., *Utopie, de Thomas More à Walter Benjamin*, Sens&Tonka, Parigi 2000).

è all'altezza della dimensione europea delle rivoluzioni del XIX secolo. Al fine di assicurare almeno un ambito omogeneo della ricerca, malgrado l'incolmabile scarto che separa le città greche dell'epoca classica dalla Parigi del 1871, sottoporro questo avvenimento alla stessa tipologia di indagine che uso per i documenti antichi – i testi – attraverso i quali ho l'abitudine di farmi strada nella ricerca. Questo significa che, dal momento che si studia la *stásis* utilizzando congiuntamente documenti 'grezzi' (decreti delle città) ed la loro elaborazione scritta (racconti degli storici, riflessioni politiche dei filosofi), lavorerò su dei testi a cui applicherò lo stesso trattamento, che si tratti di resoconti delle riunioni della Comune, che verranno citati più volte, o di racconti degli avvenimenti, scritti a caldo o quasi, dato che anche la 'Storia della Comune' divenne presto un genere letterario inaggirabile molto prima che Lissagaray avesse dato alla propria opera una forma definitiva¹¹. Senza dimenticare l'analisi portata avanti da Marx ne *La guerra civile in Francia*, dato che è sotto questo titolo che si conosce il discorso al Consiglio dell'Associazione Internazionale degli Operai, scritto in inglese e che Marx lesse a Londra il 30 maggio 1871, due giorni dopo la caduta dell'ultima barricata parigina.

Tra le ragioni che presiedono a questa scelta¹², bisogna aggiungere anche questo, che introduce nel dispositivo una complicazione – o un'eco – supplementare: la distruzione della Comune da parte dei versagliesi durante la *semaine sanglante*, descritta da Rimbaud, ha rievocato per numerosi testimoni il confronto, ricorrente e quasi necessario, con gli orrori che hanno segnato le guerre civili sul finire della Repubblica ro-

¹¹ La *Storia della Comune di Parigi* di Prosper-Olivier Lissagaray è stata pubblicata nella sua forma definitiva nel 1896, ma già dal 1872 Georges Lefrançais aveva pubblicato a Neuchâtel il suo *Étude sur le mouvement communaliste à Paris en 1871*; anche le *Notes pour servir à l'histoire de la Commune de Paris en 1871* di Jules Andrieu sono state pubblicate immediatamente dopo l'accaduto.

¹² Avrei potuto tranquillamente optare per la guerra civile americana (1861-1865), che portò un gran numero di federati e confederati – uomini, bisogna pur dirlo! – a farsi uccidere, così come racconta William Faulkner in *Assalonne Assalonne!*. Questo eccellente libro, da leggere e rileggere – e che ho letto e riletto durante ogni estate passata nel Midi – tiene assieme la guerra di Secessione e il racconto, riportato da qualcuno che non ci ha capito molto, di un incesto. Cfr. W. FAULKNER, *Assalonne Assalonne!*, traduzione di G. Cambon, Adelphi, Milano 2001 (ed. orig., *Absalon, Absalon!*, 1936)

Il tema di Babel

mana, e in particolare durante la proscrizione sillana¹³. Se si specifica dunque che, nell'88 a.C., è proprio l'entrata nella città da parte dell'esercito di Silla che, secondo lo storico Appiano¹⁴, segna l'inizio delle guerre civili propriamente dette a Roma, si vedrà inoltre, in questo gioco di comparazioni incrociate, l'occasione per confrontare *stásis* che, etimologicamente, potrebbe non implicare nient'altro che l'idea di una presa di posizione, e *bellum civile*, che designa in modo esplicito una guerra tra cittadini. Confronto tanto più opportuno dal momento che, già nell'epoca classica in Grecia, *stásis* intrattiene, nell'utilizzo che ne viene fatto, rapporti complessi con la guerra (*pólemos*).

E questo mi riporta verso l'uso antico di *stásis*. Di fatto, occorre cominciare – e davvero ce ne stupiremo? – con il chiarire cosa sia effettivamente la *stásis* in Grecia antica, cosa che non va per niente da sé dal momento che il ricorso al nome greco delle lotte civili è spesso, per gli storici dell'Antichità, un modo elegante di evitare decisamente ogni restituzione che sia sistematica sulla natura del processo designato.

Questa deviazione sull'antico non è che un ritardo o una lunga digressione prima di arrivare all'essenziale? Spetta al lettore giudicare; spetta al lettore soprattutto volersi sentire interessato da queste storie tanto lontane ma così vicine su cui, senza saperlo o almeno senza accorgersene troppo, gli storici moderni della Grecia antica proiettano le questioni essenziali del loro presente. Poichè, per quanto sia distante da noi la Grecia antica, dal momento che non abbiamo rinunciato nè a comprendere i fatti greci nè a esserne sempre e ancora influenzati, forse è proprio, c'è da scommetterci, nella storia di quei momenti che il tempo, a forza di essere fuori dai propri cardini, si coniuga con il presente più di quanto lo storico non avrebbe pensato e di certo voluto.

¹³ K. MARX, *La guerra civile in Francia*, Lotta Comunista, Milano 2007 (ed. orig., 1871), p. 55, pp. 90-91 e pp. 94-95. Stesso riferimento anche in Louis Fiaux, autore di *Histoire de la guerre civile de 1871* (Charpentier, Parigi 1871), dedicata a Victor Hugo: le proscrizioni di Silla, «gioco da ragazzi» (p. 566), Silla (p. 567); cfr. anche p. 475, p. 578 e p. 587. Nella sua introduzione all'edizione tedesca di *La guerra civile in Francia* (1891), Engels, dopo aver evocato, a proposito del 1848 in Francia, le «guerre civili che prelusero al tramonto della Repubblica romana», aggiunge: «Eppure il 1848 non fu che un gioco da ragazzi in confronto con la furia del 1871», *Ivi*, p. 13.

¹⁴ APPIANO, *Bella civilia*, I, 269, 60.

Un Aristotele marxiano

Mi occorre dunque innanzi tutto ricordare alcuni grandi dibattiti che si concentrano su questo termine. E, in primo luogo, quello dell'istanza ultima di intelligibilità.

Tra gli storici dell'Antichità sembra essersi riaperto un vecchio conflitto, anche di recente, sul tema dell'interpretazione – in ultima istanza 'socio-economica' oppure tutta politica – che occorre dare al fenomeno della *stásis*. Nella prima ipotesi, la politica non sarebbe che uno schermo, che dissimula più o meno bene la realtà dei conflitti d'interesse economici; nell'altra, è il terreno esclusivo delle lotte e delle rappresentazioni che i suoi attori si danno.

Da un lato, come se la politica non fosse che un velo o una maschera¹⁵, l'ultima parola spetta all'affermazione che «*questioni di sostanza* [...] stavano dietro all'interesse popolare per [...] il conflitto politico»¹⁶. Ma, dall'altro fronte, si risponde che la *stásis* è stata sempre e innanzi tutto un fenomeno politico, dal momento che è così che essa veniva *percepita* da coloro che vi si impegnavano¹⁷. Che sia o meno sufficiente, questa risposta ha almeno il merito di prendere in carico gli stessi termini in cui i Greci hanno pensato la questione e, se i testi presentano sempre la *stásis* «come conflitto politico o costituzionale»¹⁸, va da sé che solo una decisione o un riflesso – entrambi tipicamente marxisti e, nel caso, infinitamente ortodossi – possono condurre lo storico a rappresentarsi la distanza che separerebbe la realtà sociale, dotata di tutta la legittimità che si attribuisce al 'reale', e l'ideologia, concepita come illusoria per definizione.

Ora, fatto più sconcertante che mai, si dà il caso che il sostegno a tali

¹⁵ «La *stásis* era manifestamente uno scontro di interessi, nulla di più, che avesse o meno la copertura della retorica sulla giustizia o la "vera" eguaglianza», FINLEY, *La politica nel mondo antico*, cit., p. 198. Non condivido, ma proprio per niente, questa tesi, come si sarà capito.

¹⁶ *Ivi*, p. 163. [Il corsivo è mio].

¹⁷ Non sorprende che sia Finley a essere oggetto dell'analisi di Thomas J. Figuera dedicata alle *stáseis* nella storia di Atene, in cui 'scopre', dopo molti altri, come all'interno di questa città l'evoluzione abbia proceduto nel verso di un aumento di politica e di una diminuzione del conflitto sociale. (T.J. FIGUERA, *A Typology of Social Conflict in Greek Poleis*, in A. MOLHO, K. RAAFLAUB, J. EMLÉN, a cura di, *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, F. Steiner Verlag, Stuttgart 1991).

¹⁸ FINLEY, *La politica nel mondo antico*, cit., p. 166.

Il tema di Babel

affermazioni sia lo stesso testimone che i due schieramenti chiamano a comparire, un testimone chiamato Aristotele. È su *La Costituzione degli Ateniesi* che i fautori della città tutta politica fondano le loro analisi, mentre un marxista come Sainte-Croix si appella più volentieri all'autore della *Politica*, considerato come «il grande esperto di sociologia e politica della città greca»¹⁹, e a questo titolo presentato come il predecessore di Marx. Fermiamoci un momento su questo Aristotele marxiano.

Accreditato di un'attenzione impeccabile per i fattori economici che, si suppone, determinano ogni comportamento politico, il filosofo è invitato a testimoniare del fatto che ogni *stásis* trae origine dalla contestazione sulla proprietà, come se Aristotele enunciasse questa opinione a proprio nome quando invece si prende bene la premura di attribuirla ad «alcuni» (*tines*) non ulteriormente precisati²⁰. Senza dubbio esiste un Aristotele per il quale «è la povertà che produce la *stásis*». Per questo Aristotele non è, come in Platone, solo la città oligarchica ad avere la tendenza a dividersi in due parti – quella dei poveri e quella dei ricchi – ma ogni tipo di città, dal momento che ognuna è costituita da due parti la cui opposizione si sovrappone interamente alla divisione tra coloro che possiedono delle risorse (*eùporoi*) e quelli che non ne possiedono (*áporoi*), indicati anche come «gli illustri» (*gnórimoi*) e «gli equi» (*epieikeîs*), dinanzi alla maggioranza (*plêthos*)²¹. Ma, per quanto lo si voglia credere, l'idea di questo Aristotele sociologo non resiste a una rilettura d'insieme della *Politica*, dal momento che non saprebbe assolutamente rendere conto della complessità dell'analisi delle cause della guerra civile che il filosofo elabora nel libro V.

L'economia vi riveste un certo ruolo, ma solamente sotto il titolo di ricette e rimedi da applicare al male civico e, anziché individuare costantemente la divisione della città in due classi come la sola e unica fonte di conflitto, succede che questa rivesta il ruolo di causa sussidiaria²². Se,

¹⁹ G.E.M. DE SAINTE-CROIX, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Gerard Duckworth & Co., Londra 1983, pp. 78-79.

²⁰ ARISTOTELE, *Politica*, II, 1266 a 37-39 («taluni», *tines*); questo testo sarà riletto assieme a quello di Sainte-Croix, *Ivi*.

²¹ Si veda ad esempio ARISTOTELE, *Politica*, II, 1265 b 12, così come V, 1315 a 31-33 e 1316 b 6-10 (da confrontare con PLATONE, *Repubblica*, VIII, 551 d).

²² *Ivi*, V, 1308 b 32-36, così come 1304 a 38 (all'interno del quale si presterà attenzione

d'altronde, piccole cause (come, a Mitilene, una questione di ereditiera da sposare²³) possono produrre grandi effetti, dobbiamo per contro supporre che a partire da una causa essenziale possono derivare effetti trascurabili? Anche se ha davvero avuto occasione di constatare che l'eguaglianza economica non è sufficiente nel prevenire le lotte civili²⁴, nel libro V Aristotele evita di porre la questione in modo così esplicito, preferendo produrre instancabilmente la lista, ai nostri occhi alquanto eterogenea, delle cause della guerra civile (*stásis*), in cui l'inserimento di nuovi cittadini compare assieme all'esistenza di magistrature a vita o alla rivalità tra fratelli, in cui il cadetto si rivolta contro i privilegi del primogenito. Infine e soprattutto, se la distribuzione di eguaglianza è a più riprese e con insistenza indicata come fonte essenziale di ogni conflitto, i ragionamenti sul suo aumento o diminuzione sono ovviamente politici tanto quanto, se non più, economici, e se, nel libro II, una ripartizione sembrava delinarsi tra i motivi economici, ritenuti propri dei poveri, e le ragioni che riguardano l'anima (*psukhé*) o la politica (nel sistema di pensiero greco, la differenza è tutto sommato trascurabile), che caratterizzano i fortunati di questo mondo, il libro V corregge questa impressione, ristabilendo una perfetta simmetria tra i due campi di cui si dice che, da ambo le parti, entrano in conflitto «quando [...] si trovano a partecipare alla costituzione (*politeia*) non secondo l'idea» che essi ne hanno*. Il che equivale a dire che ragioni puramente politiche sono sufficienti a spiegare una *stásis*.

Senza tuttavia vedervi un invito a passare con armi e bagagli dalla parte dell'Aristotele integralmente politico, attiriamo dunque l'attenzione su un passaggio del libro V della *Politica* raramente commentato, di cui occorre prendere sul serio la prima delle tre questioni che il filosofo giudica pertinenti in merito alla guerra civile. Prima di occuparsi delle cause, prima ancora di interrogarsi sulle poste in gioco, occorre, sostiene Aristotele, interessarsi ai dispositivi mentali – alle disposizioni d'animo

a quel *kai*, «ugualmente», della causa sussidiaria).

²³ *Ivi*, V, 1308 b 17-26 e 1304 a 4 e seguenti. Se si tratta dello stesso episodio si noterà che là dove Tucideide parla dell'armamento del popolo e della richiesta di una distribuzione di viveri (III, 27, 3), Aristotele parla di matrimonio e di amor proprio ferito.

²⁴ *Ivi*, II, 1267 a 38.

* *N.d.t.*: ARISTOTELE, *Politica*, V, 1, 1301 a, 37-39.

Il tema di Babel

che presiedono ai conflitti (*pôs ékhontes stasiázousi*)²⁵. In breve, di Aristotele occorre saper prendere tutto, senza scegliere una via d'accesso a scapito di un'altra. Questo equivale ad accettare una logica in cui le cause minori possono valere come quelle più ampie e in cui nell'ordine delle ragioni scatenanti la percezione dell'ingiustizia ha precedenza sulla determinazione quantitativa dell'eguaglianza.

È forse insensato sperare che gli storici, a cominciare da quelli dell'Antichità, rileggano queste pagine di Aristotele? Mi auguro almeno che, resi saggi – o del tutto disperati – dall'esperienza del tempo più recente, posti davanti all'evidente scacco delle griglie esplicative unidimensionali di fronte alle guerre civili che si sono riaccese ovunque, convinti infine – forse, ma non c'è cosa meno certa – dell'urgente necessità di accusare il colpo in ambito storico, accettino di lavorare contemporaneamente sui due registri. Che, senza rinunciare a concentrarsi su ciò che avviene dietro le quinte dell'azione, sappiano ascoltare il discorso degli attori sulla scena. Sfida sicuramente difficile, dal momento che non basta certamente sommare le due logiche, ma [occorre] convincersi che, essendo la causalità storica costituita da sovradeterminazioni, è importante rinunciare una volta per tutte alla ricerca della 'vera causa' per lavorare invece sulle modalità dell'articolazione tra i problemi che chiamiamo reali e quelli che, tutto sommato, lo sono altrettanto.

L'inammissibile guerra contro sé stessi

Una seconda controversia contrappone storici e specialisti della scienza politica sulla questione, altrettanto importante, e senza dubbio altrettanto mal posta, dello Stato – di quello che, quanto meno, si dovrebbe un po' esitare a nominare così nel definire una città.

È la debolezza istituzionale delle Città-Stato della Grecia antica la causa principale della *stásis*? L'idea non è certamente nuova – è in questo senso che, da Fustel de Coulanges fino a Glotz, sembra ovvio che solo una federazione abbia potuto proteggere le città greche dal particolarismo

²⁵ *Ivi*, V, 1302 a 20-22.

e dalla frammentazione che costituivano la loro fondamentale fragilità davanti all'Impero di Roma –, ma se ne ritroverà formulazione più chiara in una monografia americana del 1972, dedicata al concetto di *stásis* nella teoria politica greca, sullo sfondo di un confronto tra antichi e moderni che torna a vantaggio di questi ultimi, agenti, si presume di successo, di un costituzionalismo equilibrato²⁶. Incapaci di creare delle istituzioni che regolino efficacemente la divisione del potere politico, poco preoccupate di unire le parti attorno a tematiche comuni, le città greche sarebbero state per natura votate all'instabilità dal momento che, essendo la posta delle lotte «il governo stesso», il potere non poteva essere che 'monopolizzato' dalla fazione vittoriosa. In breve, fortunati siamo noi che conosciamo le virtù della democrazia liberale...

Sottraiamo questi sviluppi dalla loro teleologia moralizzatrice, riduciamoli alle conclusioni che riguardano il possesso indiviso del potere da parte dei vincitori, e si ottiene qui ancora una pagina di Aristotele:

[...] siccome tra il popolo e i ricchi avvengono tumulti e lotte, qualunque dei due ha la ventura di dominare gli avversari, non stabilisce una costituzione comune e basata sull'uguaglianza, ma si prende come premio della vittoria una superiorità politica, e gli uni creano la democrazia, gli altri l'oligarchia²⁷.

È ancora su Aristotele che si appoggia Sainte-Croix per constatare anch'egli che la *stásis* mirava essenzialmente al «controllo dello Stato». Affermazione fatta senza esitazioni, tanto più che, a trattare la *stásis* come fa, come una «lotta di classi politiche», si ritrovano senza difficoltà nella Grecia antica delle categorie che erano già state poste dall'inizio, cosa che permette infine di citare il Manifesto del Partito Comunista sul potere dello Stato come «il potere di una classe organizzato per opprimere un'altra»²⁸.

Da dove proviene quel disagio persistente che si insinua nella lettura di queste due analisi, convergenti anche se in linea di principio distanti su tutto? Non è solo il fatto che si rifiuti l'utilizzo della parola

²⁶ P. MUSTACCHIO, *The Concept of Stásis in Greek Political Theory*, Ph.D., New York University, 1972, pp. 90-94, pp. 190-191, pp. 195-196.

²⁷ ARISTOTELE, *Politica*, IV, 1296 a 28.

²⁸ DE SAINTE-CROIX, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, cit., pp. 286-287.

Il tema di Babel

‘Stato’ applicata a una città, e nemmeno il fatto che si esiti a epurare di ogni prospettiva agonistica – dunque di ogni valore aristocratico – l’espressione «premio della vittoria» (*nikes áthlon*), nel brano aristotelico citato. Il fatto è che, per aver lavorato sull’entità *pólis* nella sua semi-trascendenza, per aver constatato fino a che punto il modello della città *una e indivisibile* informava ad Atene il discorso e il pensiero²⁹, sono incline a pensare che queste analisi, nel caso siano corrette, non lo siano se non relativamente a una verità parziale. Senza dubbio occorre prendere in conto l’appropriazione della «costituzione» (*politeía*) da parte delle fazioni – cosa che, ogni volta, significa cambiarla – ma, sembra, si manca proprio l’essenziale quando, nella pratica della democrazia ateniese come nella riflessione dei teorici della *pólis* (che, si dice, non avrebbero denunciato abbastanza la debolezza delle istituzioni politiche greche), si misconosce l’esistenza del sentimento, diffuso ma acuto³⁰, che la città sia infinitamente di più che il luogo geometrico degli interessi di campi contrapposti.

Di questo sentimento che, pur non essendo stato nè codificato nè esplicitamente tematizzato, svolge di fatto nientemeno che una funzione di idea regolatrice, possono testimoniare solo le operazioni di pensiero. Se, nel solco della questione aristotelica del *pós ékhontes* (dello «stato d’animo»), si esaminano quelle [operazioni di pensiero] che la riflessione degli storici greci mette all’opera nel racconto delle *stáseis*, occorrerà affrontare il campo assai articolato della *ricorrente sostituzione dal riflessivo al reciproco*.

Poniamo che una città sia in preda alla *stásis*. Tucidide la definisce con ogni naturalezza «in guerra contro se stessa»³¹, nella misura in cui il soggetto e l’oggetto si confondono, e soprattutto nella misura in cui

²⁹ Cfr. LORAUX, *L’invention d’Athènes. Histoire de l’oraison funèbre dans la «cité classique»*, Éditions EHESS-Mouton, Paris-La Haye 1981.

³⁰ Ne è la prova, nel libro III della *Politica*, lo sforzo di Aristotele per pensare la città nel tempo, sforzo che si scontra con la questione della *politeía*. Il fatto è che proprio come i Romani (cfr. Y. THOMAS, *L’institution civile de la cité*, in «Le Debat», 74, 1993, pp. 22-44), i Greci non hanno saputo pensare la città come persona se non a partire da una modalità negativa.

³¹ TUCIDIDE, IV, 71, 1: *he pólis (Megara) en mákhei kath’hautèn oúsa*. Si veda P. VIDAL-NAQUET, *Raison et déraison dans l’histoire*, prefazione a TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, a cura di e tradotto da D. Roussel, Gallimard, Parigi 2000.

L'esigenza implicita a ogni discorso civico è sempre quella di pensare la città come una sola, anche quando questa fa di tutto per dividersi, così che per raccontare le lotte civili, la tendenza, presso gli storici greci, è quella di sostituire regolarmente il riflessivo (*hautóús*, «loro stessi») al reciproco previsto (*allélous*, «gli uni gli altri»)³². Ma questo si dà in modo ancora più spettacolare nel racconto di Tucidide degli eventi del 410 a.C., in un tempo in cui la *pólis* ateniese era effettivamente scissa in due parti – la «città», tenuta dagli oligarchi, e il «popolo di Samo», ossia la flotta che, a distanza, combatteva per la restaurazione della democrazia. Quando, in questo racconto, lo storico de *La guerra del Peloponneso* evoca il progetto degli ateniesi di Samo di «salpare contro se stessi» (*epì sphâs autoús*)³³, cosa dobbiamo dedurne? Che in realtà il loro progetto era chiaramente quello di andare ad attaccare gli ateniesi della città e che, non ammettendo la realtà della divisione, lo storico ha semplicemente cancellato l'altro (gli altri, *hetérous*, l'altra parte) nell'identico? Senza dubbio il racconto vi guadagna in forza, arricchendo con una sola formula la cancellazione con una drammatizzazione molto efficace. Ma prima di ascrivere questa formulazione tra gli effetti narrativi, occorre anche rendersi conto di uno «stato d'animo» che è un dato di fatto. Indicare l'altro campo come se stessi implica che, sempre e ancora, la rappresentazione dell'altro come cittadino (concittadino) prevale sulla sua qualità di avversario e sedizioso. Che dunque, al di sotto della sedizione, domina, insistente, la rappresentazione dell'unità³⁴.

Tra il verbo *spheterízo* («impadronirsi») che in Platone indica il gesto tramite cui i vincitori si appropriano degli affari pubblici come di un bottino³⁵ e lo *sphâs autoús* che, nel racconto di Tucidide, cancella l'alterità dell'altra metà della città sotto la formula dell'inaffabile guerra contro se stessi, c'è, in un caso e nell'altro sullo sfondo della *stásis*, tutto lo scarto che separa due diverse concezioni della città. Diremo che si tratta dello scarto tra reale e ideale? Potrebbe darsi che le

³² Cfr. ERODOTO, VI, 92; TUCIDIDE, II, 65, 12; VI, 38, 3; VIII, 38, 3 come anche 86, 7, 92, 8 e 96, 2.

³³ TUCIDIDE, VIII, 86, 4.

³⁴ Si veda LORAUX, *Il legame della divisione*, in EAD., *La città divisa*, cit., pp. 159-198.

³⁵ PLATONE, *Leggi*, IV, 714 e 8; in 715 b 5, i beneficiari dell'operazione vengono chiamati «sediziosi e non cittadini» (*stasiotas all'ou politas*).

Il tema di Babel

cose siano più complesse.

Potrebbe darsi soprattutto che, per procedere in questo tipo di dibattito, occorra far chiarezza su cosa esattamente intendeva un antico Greco con il nome di *stásis*³⁶. Cosa che ci inviterebbe, noi storici moderni della Grecia quali siamo, a rimettere in dubbio la concezione implicita, al contempo limitata e troppo estesa, che noi stessi prendiamo in prestito gli uni dagli altri quando utilizziamo questa parola.

Cos'è che un Greco antico intendeva con *stásis*? Non solo una versione greca del termine romano «guerra civile»³⁷, che tuttavia non arriviamo a respingere come la più evidente delle traduzioni perchè in questo caso il nostro pensiero è romano, in sintonia con la nostra lingua – come, nel caso della Comune, lo erano, lo si è detto, i paragoni a cui ricorrevano i testimoni. Ma dal fatto che esistano in greco degli usi più o meno marcati di *stásis*, occorre dunque, contro ogni tradizione greca, arrivare a negare il carattere dominante della connotazione sediziosa che ha questa parola³⁸? Meglio interrogarsi sul suo utilizzo e sul suo funzionamento all'interno di un discorso civico greco.

La guerra civile nella storia

Nel proporre, a titolo di esercizio o come esempio, una piccola incursione nell'opera storica di Tucidide, non intendo limitarmi a ripetere o a commentare riflessioni che, in uno dei suoi grandi momenti di formulazione teorica, il più accreditato degli storici greci dedica in modo esplicito alla *stásis* come fenomeno e come sintomo³⁹, ma voglio interrogare il testo nella sua estensione – un testo che vuole essere la

³⁶ Si noterà ad esempio che ne *La Costituzione degli Ateniesi*, Aristotele non dà il nome di *stásis* ai due governi oligarchici della fine del V secolo ad Atene, che considera solamente come casi di «cambiamento di costituzione» (*metabolè politeías*); ebbene, una *metabolè* può aver luogo senza che vi sia *stásis* (*Politica*, V, 1303 1 13-14). Allo stesso modo Tucidide, a proposito del primo di questi due governi, parla di una *metastásis*.

³⁷ Tanto più che a Roma *stásis* si glossa con *seditio* e non con *bellum civile*; cfr. P. BOTTERI, *Stásis: le mot grec, la chose romaine*, cit.

³⁸ Come fa FINLEY in *La politica nel mondo antico*, cit., pp. 156-157.

³⁹ TUCIDIDE, III, 82-84.

semplice messa per iscritto di una memorabile guerra tra i Greci – a proposito di come utilizzi o meno questa parola.

Ora, occorre riconoscere – con grande sorpresa – che il capitolo su «ciò che non si chiama *stásis*» (e che tuttavia noi chiamiamo così) si distende per tutta la lettura. In questa categoria non si annovereranno solamente il primo dei due governi oligarchici ateniesi della fine del V secolo, che Tucidide chiama *oligarkhía*, in modo adeguato, o *metástasis* («cambiamento» o «cambiamento di stato»). Contro le sue abitudini di pensiero più radicate, lo storico dell'Antichità dovrà allo stesso modo includervi le lotte sociali più chiaramente indicate come tali, in cui il *dêmos* (il popolo) si oppone ai potenti (*dunatoi*) senza che la parola *stásis* venga mai utilizzata. Così nella città di Epidamno, di Lentini o di Mitilene, così a Samo dove la rivolta del popolo contro gli illustri si chiama *epanástasis* («sollevamento») e non *stásis*⁴⁰. Cosa che, forse, dovrebbe spingerci a una maggiore prudenza allorché, senza troppo rifletterci, applichiamo questa parola a delle lotte innanzi tutto sociali⁴¹.

Succede invece, e più di una volta, che sotto la dicitura «*stásis* nella città» al momento di menzionare le parti a confronto, Tucidide non ne nomina espressamente che una sola, lasciando implicita l'identità dell'altra; è dunque necessario sottolineare che è il popolo (*dêmos*) ad essere sempre nominato, mentre gli avversari sono senza volto, indicati solamente come «gli altri» o come «quelli che fanno la politica opposta»⁴². Come se, in ogni città, solo il popolo sia costituito a sufficienza da meritare di essere nominato⁴³, e ogni presa di posizione – non dimentichiamo che

⁴⁰ Epidamno, I, 24, 4; Lentini, V, 4, 2-5; Mitilene, III, 47, 3; Samo, VIII, 21, 1 e 73, 2.

⁴¹ Il caso differisce da quello della parola *mûthos*, studiato in M. DETIENNE, *L'invenzione della mitologia*, traduzione di F. Cuniberto, Bollati Boringhieri, Torino 2014 (ed. orig., *L'invention de la mythologie*, Gallimard, Parigi 1981). Perchè dal momento che la parola 'mito' appartiene alla nostra lingua, nulla – nessun ragionamento, nessuna dimostrazione – può impedirci di utilizzarla sul terreno greco, a prescindere da se questo nostro uso ricopra o meno quello di *mûthos*. Al contrario, *stásis* resta una parola esclusivamente greca, anche se gli ellenisti si concedono di utilizzarla come molte delle parole greche che non traducono, e per questo è utile ritornare sul suo senso propriamente greco.

⁴² A Corcira, IV, 46, 4; 48, 5 (*dêmos*); 46, 1; 47, 2; 48, 5 (i suoi avversari). Ma si ricorderà soprattutto il caso di Megara dove, contro il popolo o la maggioranza (IV, 66, 3 e 1) gli avversari sono «gli altri» (*hoi hétéroi/ hoi álloi*), IV, 68, 6 e 74, 2. A Mende, «quelli che fanno la politica contraria», IV, 130, 4.

⁴³ E questo nome, che può essere quello di un «partito», il partito democratico, è sempre

Il tema di Babel

questo è uno dei sensi di *stásis* – ha luogo in rapporto ad esso. Era già stato questo il caso, va tenuto presente, in epoca arcaica nella poesia di Solone che, molto prima di Clistene, includendo nella sua fazione il popolo, «in precedenza escluso da tutto», non lo aveva posto come forza politica effettiva⁴⁴. Sarà che, in tutta l'antichità, è nell'essenza del popolo il non essere una fazione? Oppure bisogna dar credito a Tucidide di qualche altra intenzione, più sottile o soprattutto più tortuosa?

Senza dubbio si osserverà che, nel racconto de *La Guerra del Peloponneso*, contro il popolo (*dêmos*) delle città, per tradizione amico di Atene, gli «altri» non hanno bisogno di essere espressamente designati come il numero ristretto (gli *oligoí*); basta evocare le loro simpatie per gli spartani. Cosa che mi porta ai casi, molto numerosi, in cui una lotta interna alla città viene alimentata col fuoco di una guerra esterna. Poiché nel suo momento di generalizzazione sul tema della *stásis* Tucidide ne fa una regola universalmente verificata e Platone riprende l'idea a sua volta ne *La Repubblica*⁴⁵, i moderni hanno avuto la tendenza a sopravvalutare questa spiegazione, impegnandosi inoltre a cristallizzarla trattando come pura e semplice determinazione qualcosa che non è altro che un impulso venuto dal di fuori⁴⁶. Ed è vero che il gioco di rovesciamenti ed equilibri nelle alleanze sembra prevalere più di una volta in una città sulle ragioni politiche o sociali di uno scontro tra cittadini, così tanto infatti il rimando a potenze estere obbedisce nel racconto a una legge di simmetrizzazione. Nella lingua spesso cifrata dello storico, essi non sono che «partigiani interni» che si oppongono a una fazione composta di avversari a questa politica. Ma non bisogna farsi ingannare. Se c'è simmetrizzazione, la *stásis* è chiamata in causa ben più che la guerra, così come, nel momento teorico [di Tucidide], essa viene indicata con il sintagma

anche virtualmente quello del *tutto* della città.

⁴⁴ Solone, in ARISTOTELE, *La Costituzione degli Ateniesi*, 12, 4, 22-23 (il popolo/ i suoi avversari). Clistene, in ERODOTO, V, 69.

⁴⁵ TUCIDIDE, III, 82, 1; PLATONE, *Repubblica*, VIII, 556e (dove *stásis* è per definizione innestata sull'esterno).

⁴⁶ Due esempi abbastanza recenti tra gli storici dell'Antichità: A. LINTOTT, *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City*, Londra/Canberra, 1982, pp. 82-124; H.-J. GEHRKE, *Stásis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in der griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, C.-H- Beck, Monaco, 1985, pp. 268-308.

«in virtù della guerra civile», *katà stásin*⁴⁷. Perchè l'essenza stessa della *stásis*, al di là di tutte le determinazioni che inquadrano le lotte civiche, consiste nel presentarsi come il *genere stesso del conflitto nella città*.

È così che, più di una volta, nel leggere il racconto della guerra, si apprenderà, senza ulteriori specificazioni, che una città è «in preda alla guerra civile, *stásis*» (*stasiásasa*) o che i suoi cittadini sono in lotta (*stasiásanton*), che dei messi al bando sono stati esiliati perchè vinti in una *stásis* (ma questo non ci dice quale fosse il loro campo, indicazione che spesso non apparirà che molto più avanti), e abbondano le formule che evocano delle 'circostanze sediziose', senza però che in seguito vengano forniti dati precisi sul conflitto⁴⁸. In virtù di questa logica, apparentemente propria della storiografia greca poichè essa presiede allo stesso modo la narrazione erodotea⁴⁹, il verbo *stasiázo* non dovrebbe semmai avere altro soggetto che la collettività indivisa dei cittadini (le genti di Acanto, i megarici), come se questo affrontamento di due gruppi nemici avesse un impatto senza resti sulla totalità della città, impegnata in un'attività completamente civica⁵⁰.

Dal momento che, nella sua elaborazione di carattere generale sulla *stásis* (III, 82-84), Tucidide definisce quella di Corcira – nel 427 A.C. – come esemplare, il racconto che ne fa, troppo poco letto perchè generalmente trascurato a vantaggio del saggio di bravura che gli fa seguito, meriterebbe di essere studiato punto per punto alla luce delle osservazioni precedenti. Tuttavia, in questa sede mi basterà dare qualche indicazione.

Sviluppata nei dodici capitoli del libro III (70-81), la narrazione non dovrebbe – si pensa – tralasciare nessuna indicazione sull'identità delle forze in gioco. Ora, non è esattamente lì che risiede l'originalità del

⁴⁷ TUCIDIDE, III, 82, 2, così come III, 34, 1.

⁴⁸ *Ivi*, I, 18,1; V, 1; VI, 5, 1; VII, 57, 1.

⁴⁹ Per limitarsi a un solo esempio, molto notevole, si citerà il caso di Mileto. Erodoto descrive la città come «malata di *stásis*» (V, 28) e i cittadini come *stasiázontas* (V, 29), senza fornire quei nomi, molto eloquenti, delle due fazioni (i ricchi sono gli *aeínavutai*, coloro che «sempre navigano» o, più semplicemente «la ricchezza», *ploutís*; i poveri, la *kheiomákha*, la fazione di coloro che combattono a mani nude), definizioni che invece uno storico marxista come Santo Mazzarino si preoccupa molto di fornire (S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, Laterza, Roma-Bari 1972, t. I, pp. 82-83).

⁵⁰ Megarici, IV, 66, 1, dove il soggetto inespresso del genitivo assoluto *stasiásanton* si ricava dal lontano *Megarês*; Acanto, IV, 84, 2. Il massimo della generalizzazione si raggiunge in III, 82, 3 (*estasiáze...tà tòn póleon*).

Il tema di Babel

racconto, in cui, dopo aver debitamente accennato al popolo (*dêmos*) – che verrà sempre nominato in tutto il corso degli eventi –, lo storico, in modo tutto sommato tipico, arriva a caratterizzare gli avversari come «i pochi» o «gli oligarchi» (*oligoî*), che d'altra parte non appena nominati ridiventeranno, con discrezione, «gli altri»⁵¹.

Più notevole è l'effettiva discordanza che c'è tra questo lungo racconto, senza dubbio indirizzato verso delle formulazioni generali che vi fanno da conclusione, e l'inserito teorico, in cui è sistematica la simmetrizzazione tra due gruppi il cui comportamento e la cui retorica sembrano intercambiabili⁵². Infatti, prima di prendere il sopravvento, la volontà di simmetria ha dovuto adattarsi al lungo percorso di una narrazione attenta alla realtà dei fatti, in cui alla fine tutto è stato detto dell'essenziale dissimmetria che caratterizza le parti belligeranti. È così che le due fazioni (*amphóteroi*) hanno entrambe cercato rinforzi tra gli schiavi, ma la maggior parte di essi si è schierata con il *dêmos*, cosicché, più imparziale di quanto non credesse egli stesso nel momento in cui elaborava la sua teoria, è nel racconto che lo storico Tucidide svolge il suo programma di verità. È vero che il tono era stato dato fin dall'apertura, quando la prima frase si impegnava a correggere l'indeterminazione dell'osservazione iniziale «I corciresi [...] erano in preda alle lotte civili (*estasiázon*)» – dando tutte le indicazioni necessarie circa la responsabilità del conflitto. La *stásis* regnava fin dal ritorno dei prigionieri, rilasciati dai corinzi perché si impegnassero alla defezione della loro città da Atene⁵³.

Così procede il racconto della più celebre delle 'guerre civili', ri-mediando ai propri silenzi con la densità improvvisa dell'informazione, aspirando a una simmetria perfetta ma fornendo in anticipo al lettore tutti gli elementi per metterla in dubbio – in caso in cui davvero lo si voglia fare – perché le azioni e le reazioni, le vittorie e le sconfitte degli uni e degli altri non vengono taciute.

⁵¹ TUCIDIDE, III, 74, 2 (*hoi oligoi*); III, 75, 5 (*hoi alloi*).

⁵² Cfr. LORAUX, *Thucydide et la sédition dans les mots*, in EAD., *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 81.

⁵³ Si ritrova di nuovo l'infernale competizione tra l'influenza esterna e il conflitto interno latente. I prigionieri vengono rilasciati per distaccare Corcira da Atene, ma le ostilità sono aperte dagli avversari del popolo – e, questa volta, tale determinazione è proprio interna alla città.

È giunto il momento di porre la domanda: con l'aiuto di Tucidide, cosa capiamo della *stásis*? Risponderò che nel contare, come poc' anzi, i punti di presenza e assenza del termine, nel constatare che, regolarmente, il verbo *stasiázo* ha per soggetto la collettività dei cittadini – proprio quella che, nell'adagio greco preferito dagli storici dell'Antichità greca «gli uomini sono (o fanno) la città» (*ándres pólis*), definisce con esattezza la *pólis*⁵⁴ – ci si accontenta forse di verificare il carattere interamente politico del processo, sia che un tale risultato sia da imputare alle convinzioni di Tucidide o a un vincolo ideologico in forma di un'evidenza greca condivisa. Ma nel percorso si sono delineate altre piste, che aprono definitivamente la via al confronto tra l'antico e il 'moderno'. Penso innanzi tutto allo sforzo tucidideo per simmetrizzare la dissimetria e al legame complesso che, nel racconto della guerra, *stásis* intrattiene con *pólemos*, la guerra all'esterno che alimenta la sedizione, ma anche battaglia nelle vie della città. È su questi due assi che si può adesso proseguire nell'indagine, tra la Corcira sediziosa del 427 e la Parigi insorta del 1871.

Equalizzazioni greche, dissimetrie moderne?

Del saggio di bravura tucidideo sulla *stásis*, direi volentieri quel che si è potuto dire sull'*Antigone* di Sofocle, ossia che porta all'eccesso le due parti in equilibrio⁵⁵. Senza dubbio Tucidide ha le sue ragioni, o almeno ha una ragione molto forte per procedere a una simmetrizzazione simile. Questa ragione si chiama potere (*arkhê*), o piuttosto desiderio di potere, indicato come *pleonexía* o *philotimía* a seconda se, pensato nel suo rapporto al possesso o agli onori, esso è avidità o soprattutto ambizione. Ma una volta operata questa distinzione tra il desiderio della quantità e quello della qualità, non è più necessario distinguere democratici e oligarchi, sussunti insieme nella categoria di «capi nella città»

⁵⁴ Su questo adagio e sulla sua fortuna presso gli storici della Grecia antica cfr. LORAUX, *L'invention d'Athènes*, cit., pp. 273-284.

⁵⁵ F. HÖLDERLIN, *Remarques sur Antigone*, in traduzione francese di F. FÉDIER, in *Œuvres*, Gallimard, Parigi 1967, p. 966 (ed. orig., *Anmerkungen zur Antigone*). Su *Antigone*, cfr. E. CANTARELLA, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Feltrinelli, Milano 1991.

Il tema di Babel

(*hoi...en taîs pólesi prostántes*)⁵⁶ che caratterizza entrambi nel momento della loro vittoria, così che agli uni e agli altri (*hekáteroi*, «i due partiti»⁵⁷) viene destinata la stessa unica analisi. Stessa volontà di impadronirsi delle istituzioni e, così come al termine di un duello, di trattare gli affari pubblici come un premio per il fervore sedizioso (*tà... koinà... áthla epoioúnto*, dice Tucidide, di cui forse si ricorda Aristotele quando parla di «premio della vittoria»), stesso impegno in una competizione volta a vincere su tutti gli altri – e non è chiaro quando questo coincida esclusivamente con il vincere su coloro che sono dalla parte opposta.

Ragionando in questo modo, Tucidide non è certo un innovatore. Solone, già prima di lui, dopo aver distinto le due parti avversarie – il popolo da un lato, i potenti e i ricchi dall'altro – li rende eguali davanti alla sua volontà di «non lasciare vincere ingiustamente né gli uni né gli altri». Il legislatore ateniese era comunque il detentore di una magistratura (*arkhé*) e poteva, pertanto, adoperarsi effettivamente a cancellare le differenze tra il 'buono' e il 'cattivo' stabilendo delle leggi che avessero lo stesso valore per l'uno e per l'altro⁵⁸. Ma Tucidide? Al di là delle ragioni che assegna al parallelismo dei comportamenti faziosi, quale logica lo conduce dunque, nei suoi momenti teorici, a postulare una simmetria così perfetta tra i due campi?

Eppure si potrebbe facilmente scommettere sul fatto che, in ogni *stásis*, uno storico greco potesse trovare molteplici motivi per privilegiare le situazioni di disequilibrio. A cominciare dalle considerazioni sul numero. Se l'importanza numerica delle due parti serve più di una volta sul piano simbolico a conferire loro un nome, che ne è di quando la maggioranza e la minoranza si affrontano realmente? Quando, per esempio, il *dêmos*, che è il gran numero o la maggioranza (*plêthos*), si oppone in combattimento a quelli che vengono chiamati gli *olígoi* e che fanno in quel momento la dolorosa esperienza della debolezza dei loro effettivi? Platone lo segnala in modo ironico e in effetti, se nel racconto

⁵⁶ Cfr. TUCIDIDE, III, 82, 8. In Aristotele, *pleonexia* e *philotimia* corrisponderebbero rispettivamente alla versione democratica e oligarchica di questo desiderio, ma non è certo che Tucidide faccia la stessa distinzione.

⁵⁷ Rinforzato ancora in III, 82 con *oudéteroi*, «nessuna delle due parti» e da *amphóteroi*, «dagli uni e dagli altri».

⁵⁸ Cfr. LORAUX, *Solon au milieu de la lice*, in Ead, *La tragédie d'Athènes*, op. cit., p. 145.

di Tucidide il *dêmos* di Corcira ha la meglio sugli avversari, non è solo perchè vanta una superiorità di posizione, ma anche per il vantaggio numerico⁵⁹. Vero è che ogni greco sa che un disequilibrio numerico può essere aggirato con l'astuzia – contro la democrazia gli oligarchi non hanno certo paura di farvi ricorso –, e persino annullato tramite il valore guerriero – è il luogo comune aristocratico dell'*oligoï pròs polloï* (anche se pochi, essi vincono su un nemico superiore in forze). Così, nelle simmetrizzazioni tucididee, è necessario contrapporre altre forme di disequilibrio.

Se dovessi fare un esempio, e senza tralasciare il fatto che le numerose testimonianze greche attribuiscono alle due parti la stessa quantità di atrocità⁶⁰, attirerei l'attenzione su una dissimmetria tanto reale quanto ricorrente, di cui danno testimonianza gli storici greci quando nel corso del loro racconto evocano casi di riconciliazione accompagnati da una prestazione di giuramento.

Che si confronti, in Tucidide, l'atteggiamento degli oligarchi esiliati da Megara – un numero piccolissimo – che, una volta reintegrati nella città e nell'esercizio delle magistrature, fanno l'opposto di ciò che hanno dichiarato «con grandi giuramenti» e quello del popolo di Samo che, «senza tornare sul passato» (*ou mnesikakoûntes*), stessa cosa che avevano giurato i potenti – *oligoï* – di Megara, visse da quel momento insieme agli altri cittadini sotto il regime democratico; e che si accosti questo «da quel momento» all'«ancora adesso» (*éti kaí nûn*) di Senofonte, un po' sorpreso nel constatare che in seguito alla vittoria finale sugli oligarchi, alla fine del V secolo, il *dêmos* ateniese rispettò decisamente i suoi impegni⁶¹. Sebbene, se si vuole, si possa sempre rispondere che solo gli spiriti forti erano capaci di tradire un giuramento e che questi si ritrovano più facilmente tra le file degli etèri aristocratici (come il celebre caso di Crizia).

⁵⁹ PLATONE, *La Repubblica*, VIII, 551 d; TUCIDIDE, III, 74, 1 (*pléthei proukhon*).

⁶⁰ Le atrocità commesse dal popolo di Corcira contro gli oligarchi (TUCIDIDE, IV, 48, 4) ricordano a vario titolo il trattamento che i versagliesi infliggeranno ai «Comunardi». [N.d.t.: in questo caso, come anche più avanti nel testo, Nicole Loraux utilizza il termine ottocentesco *communeux* anziché il più conosciuto *communards*, riprendendo la voce fornita dal *Dictionnaire de la langue française (1863-1877)* di Émile Littré].

⁶¹ TUCIDIDE, IV, 74, 2-3 (Megara); VIII, 73, 6 (Samo); SENOFONTE, *Elleniche*, II, 4, 43.

Il tema di Babel

Ma il fatto è questo. Quando il locutore è greco, parlare della *stásis* porta regolarmente a simmetrizzare le posizioni, nell'idea che tale equilibrio sia la soluzione immaginaria dei problemi posti dal conflitto. Così, un frammento di Democrito afferma che «per i vincitori e i vinti la rovina è la stessa»⁶², come se la sedizione distruggesse anche quelli che hanno avuto la meglio. Ma chi è che non vede che questa equalizzazione del vincitore e del vinto è ancora una volta un modo di ricostruire in maniera fittizia, anche nel disastro, l'unità della città? In modo analogo, parlare di due fazioni nella stessa lingua, con le stesse parole, porta a riunificare a livello testuale la comunità divisa. Ed è a un desiderio analogo che, nella piccola città siciliana di Nakone, obbedirà una procedura assai reale di riconciliazione⁶³, basata sulla costituzione iniziale e formalizzata di due gruppi di trenta avversari, come se le due parti avverse si equivalessero numericamente – felice astrazione dell'aritmetica civica!...

Definirei volentieri questa tendenza equalizzante come una legge costitutiva di ogni racconto della *stásis*, che si tratti della narrazione di uno storico o della versione che una città si dà a proprio uso rispetto alle proprie lotte intestine, oggettivate e messe a distanza nella premessa a un decreto di riconciliazione. Cosa che implica che ogni volta il verbo *stasiázein* venga coniugato alla terza persona⁶⁴ e mai alla prima. Chi dirà mai *stasiázo*, *stasiázomen*, indicando così se stesso come sedizioso? E chi, nella letteratura greca – la tragedia – può dire «la mia fazione» se non le Erinni, incarnazione della guerra intestina⁶⁵?

Così senza dubbio non potremo mai «ripensare la *stásis* dal punto di vista di coloro che la agiscono»⁶⁶, cosa che comporta il fatto che, sempre tenuta distanza o posta al passato, essa sia segnata al negativo in modo costante e accentuato, mai rivendicata al presente come l'essenza

⁶² DEMOCRITO, fr. 249 Diels-Kranz.

⁶³ Testimoniato da un documento epigrafico del III secolo A.C.; Cfr. D. ASHERI, *Osservazioni storiche sul decreto di Nakone*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 12, 1982, pp. 1033-1053. Cfr. anche LORAUX, *La Città divisa*, cit., pp. 327-345.

⁶⁴ Sia che questa terza persona coincida con la collettività dei cittadini, come nel racconto storico, o con la parte opposta, indicata dall'altro campo come fautrice di *stásis* (così gli oligarchi visti dal capo democratico siracusano Atenagora: TUCIDIDE, VI, 36, 2 e 38, 3-5).

⁶⁵ ESCHILO, *Eumenidi*, 311 (*stásis hamé*).

⁶⁶ P. BOTTERI, *Stásis: le mot grec, la chose romaine*, cit., p. 87.

stessa, eminentemente positiva, del politico. Vincolo della lingua o del pensiero, chi mai potrà deciderlo? Non è sicuro in ogni caso che la sua portata sia limitata alla Grecia antica, nè solo all'antichità greco-romana nel suo insieme. E qui mi si impone una deviazione verso la Comune di Parigi.

Nel discorso della Comune non si ritrova una rivendicazione serena della guerra civile, ma la constatazione di un grave stato delle cose («le circostanze di guerra civile in cui si trova coinvolta la Comune») la cui intera responsabilità viene fatta ricadere sui versagliesi⁶⁷, al punto che, il 24 maggio 1871, nel mezzo della *semaine sanglante*, il comitato centrale della Guardia nazionale potrà dichiarare solennemente: «abbiamo lottato soltanto contro un unico nemico, la guerra civile»⁶⁸.

Tuttavia, anche se viene identificata con la fazione di M. Thiers, il termine guerra civile è pesante e, nel corso delle lunghe sedute delle loro assemblee sembrerà che gli uomini della Comune, omettendone il nome, evitino di affrontare la realtà stessa della guerra civile. È per paura di questo termine che evidentemente i versagliesi li aggrediscono⁶⁹? O è a causa di una sottovalutazione dell'avversario, dato che, come scriverà efficacemente Marx, furono «[quasi dimentichi], nella incubazione di una nuova società, dei cannibali che erano alle [loro] porte!»⁷⁰?

Resta il fatto che, come per neutralizzarne la minaccia, preferiscono infine assegnare questo termine all'evocazione dei loro propri conflitti,

⁶⁷ G. BOURGIN, G. HENRIOT, a cura di, *Procès-verbaux de la Commune de 1871*, Leroux, Parigi 1945, t. I, p. 103, p. 131 (p. 307 per la citazione). Si noterà come un testimone quale Louis Fiaux, malgrado le sue reticenze nei confronti della Comune, corrobori interamente tale analisi (FIAUX, *Histoire de la guerre civile*, cit., p. 185, p. 269, p. 411, p. 625, p. 641). I lavori degli storici contemporanei invocano un maggiore equilibrio senza per questo confutare completamente questa analisi. Per Robert Tombs (R. TOMBS, *The War Against Paris*, Cambridge University Press, Cambridge 1981), i comunisti avrebbero avuto la loro parte di responsabilità, ma il governo avrebbe provocato l'insurrezione (pp. 6-7, sul 18 marzo) ed è la debolezza e non la forza dell'esercito che porta i versagliesi all'offensiva, il 2 aprile (p. 90).

⁶⁸ *Procès-verbaux...*, op.cit., t. II, p. 522.

⁶⁹ Cfr. FIAUX, *Histoire de la guerre civile*, cit., pp. 401-402 (avvertimento di Thiers ai parigini). Su ciò che viene chiamata forza «regolare e legale» e quella che viene chiamata «forza insurrezionale [o] rivoluzionaria» si vedano le osservazioni di Lefrançais in LEFRANÇAIS, *Étude sur le mouvement communaliste à Paris en 1871*, cit., p. 215.

⁷⁰ MARX, *La guerra civile in Francia*, cit., p. 83.

Il tema di Babel

in cui la maggioranza è contro la minoranza⁷¹. Senza dubbio, tra ‘giacobini’ e ‘socialisti’, il termine ‘guerra civile’ non è che una parola, e l’attacco dei versagliesi contro Parigi vedrà la Comune unita nella lotta; tuttavia questa concezione di guerra civile come interna al popolo insorto è moderna, esclusivamente moderna e non greca, se perlomeno si dà credito ad Aristotele quando afferma che «una lotta che contrappone il popolo (*dêmos*) a sè stesso, degna di essere ricordata, non si verifica mai»⁷².

Questo non toglie che, nonostante le reticenze che i discorsi di lingua greca hanno mostrato nell’utilizzarlo, il termine guerra civile rimanesse nel loro orizzonte. Ora, come per la *stásis*, forse il suo utilizzo si applicava esclusivamente ai casi di *affrontamento politico*. Nel pensare in termini di guerra civile, la Comune è caduta anch’essa in una logica simmetrizzante? Effettivamente, ci sono stati dei contemporanei che hanno ritenuto che si trattasse piuttosto di una guerra sociale, dal momento che «non sono più due partiti politici, sono due mondi in conflitto»⁷³. E, nel leggere le discussioni della Comune sembrerebbe che, più di una volta, la dimensione politica abbia proceduto a una cancellazione della «Rivoluzione sociale», tranne che nel riferimento ricorrente alla Rivoluzione del 1789 o del 1793, che fu oggetto di aspre discussioni⁷⁴.

Ed è interpretando questa guerra civile in termini di lotta di classe, come «la cospirazione della classe dirigente per abbattere la rivoluzione mediante una guerra civile [...]»⁷⁵ che Marx intendeva restituirla alla sua vera natura di *rivoluzione*, sottraendola così – in modo definitivo, pensava – a tutte le imprese di simmetrizzazione. È a questo titolo che mi interessa l’analisi di Marx.

La ricorderò a grandi linee. Che, nei fatti, l’intera responsabilità del conflitto sia da imputare ai versagliesi non è in dubbio, agli occhi di

⁷¹ *Procès-verbaux...*, *op.cit.*, t. I, p. 130, p. 493; t. II, p. 402, p. 417 e p. 429.

⁷² ARISTOTELE, *Politica*, V, 1302 a 12-13. Aristotele contrappone in questo passo la coesione del *dêmos* alle dispute ricorrenti tra oligarchi (che definisce *stáseis*, 1302 a 9-11).

⁷³ B. BUISSON, *Guerre civile et guerre sociale. Origine et portée de la révolution du 18 mars*, J. Noiriel, Bruxelles-Strasbourg, 1871.

⁷⁴ Cfr. l’intervento di Arnould durante la seduta del 25 aprile (*Procès-verbaux...*, *op.cit.*, t. I, p. 476); la «Rivoluzione sociale» (*Ivi*, t. II, pp. 349-350: Frankel; p. 373: dichiarazione della minoranza; p. 374, p. 426). Il riserbo delle occorrenze della parola «proletariato» può altresì servire da indizio.

⁷⁵ MARX, *La guerra civile in Francia*, *cit.*, p. 95.

Marx, tanto più che questi ultimi non sono stati fermati da quell'«orrore della guerra civile» che, tra i parigini, ha gravemente inibito ogni strategia di contrattacco⁷⁶. Ma, al di là delle circostanze storiche, è contro il carattere puramente repressivo del potere di Stato, «forma ultima, degradata, [...] di questo dominio di classe», «strumento riconosciuto di guerra civile» che la Comune si è sollevata⁷⁷. «Rivoluzione contro lo Stato», afferma Marx, ossia contro una «escrescenza parassitaria [della società]» che rivendica su quest'ultima una superiorità usurpata⁷⁸. Si registra tutto ciò che separa la Comune del 1871, così pensata, da una *stásis*, semplicemente finalizzata al progetto di impadronirsi di quelli che, in greco, si chiamano «gli affari comuni» (*tà koinà* [*prágmata*]) prima ancora di chiamarsi *politeía* e che non conosce altra superiorità che quella che i capi di fazione (*prostántes*) vogliono esercitare sulla città. Rivoluzione contro lo Stato? Che un tale progetto sia ancora da realizzare, che forse non dovrà mai accadere – e che di questo ci si debba rallegrare o rattristare – è un'altra storia, ma non una storia greca.

Per aumentare ancor di più lo scarto tra la Comune del 1871 e la *stásis* del 427 a.C., aggiungerei, proponendo questa formula di mia iniziativa, che per Marx la Comune fu una vera e propria *rivoluzione contro la guerra civile*. Situazione sicuramente impensabile nella Grecia delle città, che pensano sì il cambiamento delle costituzioni, ma non l'idea di rivoluzione⁷⁹, e in cui la *stásis* è senza dubbio una malattia della città, ma una malattia condivisa – Solone parlava di *demósion kakón* («male pubblico») – e in nessun caso appannaggio di una classe.

Lasciando l'analisi di Marx alla sua logica, che lo conduce infine alla necessità di distruzione dell'apparato di Stato da parte di un governo della classe operaia, possiamo ora tornare in Grecia con delle idee più chiare.

⁷⁶ *Ivi*, pp. 60-61, p. 63-64, p. 67. Si vedano anche le lettere e le dichiarazioni di Marx e Engels in MARX, ENGELS, *Inventare l'ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi*, Alegre, Roma 2011 (ed. orig., *Inventer l'inconnu. Textes et correspondances autour de la Commune*, 2008).

⁷⁷ MARX, *Scritti sulla Comune di Parigi*, Samonà e Savelli, Roma 1971, pp. 98-99, p. 120, p. 169.

⁷⁸ *Id.* *La guerra civile in Francia*, cit. p. 72.

⁷⁹ Cfr. LORAUX, *Santo Mazzarino, la stásis e la "revolution"*, in EAD., *La tragédie d'Athènes*, op. cit., pp. 161.

Il tema di Babel

Pensata come interamente politica, la *stásis* rappresenta l'equilibrio febbrile delle situazioni bloccate, tranne per il fatto che, da una fazione o dall'altra – tramite la vittoria di una delle due fazioni – queste situazioni volgono infine al termine, in modo più o meno veloce. Con, comunque, delle differenze non trascurabili a seconda dell'identità del vincitore, ravvisabili nei testi direttamente nella narrazione e a volte, come in Tuciddide, in disaccordo con le affermazioni più generali.

Si noterà innanzi tutto che, da una democrazia a un'oligarchia, il passaggio può essere fatto senza il ricorso alla violenza⁸⁰, come nell'Atene del V secolo in cui, nell'insieme, gli abusi non arrivano che in un secondo momento. Ma il contrario non è vero e si è potuto affermare di non conoscere «nella totalità della storia greca, un solo caso di oligarchia che abbia lasciato il posto a una democrazia senza coercizione e tramite il semplice voto»⁸¹. E se, stando a Platone, esiste una regola generale secondo cui «la democrazia nasce quando i poveri, dopo aver riportata la vittoria, ammazzano alcuni avversari, altri ne cacciano in esilio e dividono con i rimanenti, a condizioni di parità, il governo e le cariche pubbliche»⁸², come potrò non soffermarmi, dopo molti altri, sulla sorprendente 'magnanimità'⁸³ del popolo (*dêmos*) ateniese nel 403, non proprio forse per farne l'elogio, dal momento che altri vi hanno provveduto, quanto per vedervi un'eccezione esemplare? Per sottolineare soprattutto che in materia di aritmetica politica il *dêmos* ateniese fu perfettamente fedele al proprio principio, lui stesso che, senza voler avere meno, non chiedeva più degli altri, dice Lisia, e che accorderà a questi altri una parte uguale alla propria⁸⁴.

⁸⁰ È sufficiente servirsi del funzionamento delle istituzioni, e un'assemblea terrorizzata o demoralizzata voterà senza troppo protestare la consegna del potere (dell'*arkhè*) a degli oligarchi ben organizzati, come accadde ad Atene nel 411 e nel 404.

⁸¹ DE SAINTE CROIX, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, cit., p. 288.

⁸² PLATONE, *La Repubblica*, VIII, 557 a 2-5. È quel che succede a Samo nel 410 (TUCIDIDE, VIII, 73, 6), tranne per il fatto che, nella sua descrizione, Platone 'dimentica' il giuramento di dimenticare il passato.

⁸³ Il termine è utilizzato da Jules Isaac, nell'ultima pagina di *Gli Oligarchi*, scritto nel 1942, quando una tale magnanimità era ben difficile da concepire, alla luce del confronto tra i Trenta e Vichy. Cfr. J. ISAAC, *Gli Oligarchi. Saggio di storia parziale*, Sellerio, Palermo 2016 (ed. orig., *Oligarques*, 1946); sono anche le parole di DE SAINTE CROIX, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, cit., p. 291.

⁸⁴ Lisia, *Epitafio*, 64 (*ou...autoi plèon êkhein dunámenoi*; cosa che rifiuta l'idea di una

Ma è vero che Atene ha ‘inventato’ la democrazia ‘occidentale’, così disarmata davanti all’odio fazioso al punto che un rappresentante del *dēmos* ateniese può ancora, a seguito di una battaglia vinta dai democratici del Pireo, rivolgersi ai suoi concittadini nemici per chiedere loro: «Perché volete ucciderci?»⁸⁵. E scommetterei volentieri sul fatto che questa incapacità costituzionale a comprendere la violenza ha attraversato i secoli, dal momento che è proprio un atteggiamento molto simile e il suo risvolto sotto forma di fragilità che Marx ravvisa nella Comune⁸⁶.

Non mi sfugge che a forza di insistere su tali esempi ateniesi, io mi esponga all’accusa di atenocentrismo presso i sostenitori di un’antropologia della Grecia antica attenta a mantenere i gesti e i pensieri dei greci alla più grande distanza possibile dai nostri riferimenti e dai nostri valori. Questi, che accettano senza difficoltà una logica di pura simmetrizzazione, purchè, da un campo all’altro, si tratti della stessa negazione dell’umanità che si afferma sotto forma di un ritorno attivo allo stato selvaggio⁸⁷, mi obietterebbero l’inevitabile regressione selvaggia dei faziosi, fantasma di cui, da Teognide a Polibio, passando per Senofonte⁸⁸, i testi danno sufficiente testimonianza. Ma mediante la scelta delle presenti questioni, è di proposito che lascio da parte questa figura infrapolitica dell’affrontamento chiamata *stásis* e, per esaminare il rapporto complesso che le lotte civili intrattengono con la guerra, non mi priverò certamente dei fatti ateniesi – lascerò loro persino il primo posto.

‘Stásis’, ‘pólemos’ e guerra civile

La guerra contro Parigi cominciò l’11 aprile 1871, quando alcune unità dell’esercito francese aprirono la prima trincea d’assedio sulla piana di Châtillon [...]. Seguirono cinque settimane e mezzo

pleonexia democratica); *Contro Eratostene*, 92.

⁸⁵ SENOFONTE, *Elleniche*, II, 4, 20.

⁸⁶ MARX, *La guerra civile in Francia*, cit.

⁸⁷ È il caso del testo di Polibio (IV, 20-21: Kynaitha), citato da F. FRONTISI-DUCROUX, *Artémis bucolique*, in «Revue de l’histoire des religions», 198, 1981, pp. 29-56. Cfr. LORAUX, *La guerre civile grecque et la représentation anthropologique du monde à l’envers*, in EAD., *La tragédie d’Athènes*, cit., p. 61.

⁸⁸ TEOGNIDE, 349, 541-542 (allelofagia); POLIBIO, cfr. nota precedente; SENOFONTE, III, 3, 6 (la cospirazione di Cinadone a Sparta).

Il tema di Babel

di scavi di trincee, di bombardamenti e di scaramucce tra le rovine dei villaggi di periferia finchè, il 21 maggio, l'esercito entra a Parigi e, in una settimana di combattimenti per le strade, pone una fine sanguinosa alla Comune rivoluzionaria di Parigi.

Così comincia il libro che lo storico inglese Robert Tombs ha dedicato alla «guerra contro Parigi»⁸⁹. Un modo per scoprire le carte sin dall'inizio. Si tratta innanzi tutto e soprattutto di una guerra che Versailles ha condotto contro la Comune. A chi preferisse tuttavia una presentazione più generale della nozione di guerra civile, citerò il *Behemoth* di Thomas Hobbes. «Sembra che [...] difficilmente possa sorgere una ribellione lunga e pericolosa senza esser alimentata da una città smisurata [...], con uno o due eserciti nel suo ventre»⁹⁰.

Facendo eco a questo testo, si evocherà di nuovo la Comune? Si dovrà allora citare Engels, che il 9 maggio 1871 afferma che la Comune ha di fatto il proprio esercito, tanto che «[...] non c'era mai stata prima una battaglia come quella che appariva imminente. Per la prima volta le barricate sarebbero state difese da cannoni, da fucili militari, e da forze regolari organizzate»⁹¹. Ma si sa che, a causa della disorganizzazione che li caratterizzò, i combattimenti per le strade in realtà smentirono tale analisi, soprattutto perchè a questa previsione entusiasta mancava proprio la presa in conto di ciò che, davanti all'assalto dell'esercito, scarseggiò nel modo più crudele tra gli insorti: un coordinamento⁹². Ed è soprattutto verso l'Antichità che il testo di Hobbes mi invita a ritornare.

Un'Antichità che dovrebbe essere più romana che greca. Non sono certamente le piccole città greche che la lettura di questo testo richiama in modo più evidente – anche se una storia di *stásis* si accompagna spesso al riferimento ai combattimenti (*makhaí*) – ma, in modo molto

⁸⁹ R. TOMBS, *The War Against Paris*, cit. Nell'articolo *La Commune de Paris*, pubblicato su «Le Monde» il 17 e 18 marzo 1991, Jacques Rougerie rilevava come, curiosamente, nessuno storico francese avesse osato impegnarsi nello studio della guerra portata avanti contro Parigi dall'armata francese.

⁹⁰ T. HOBBS, *Behemoth*, a cura di O. Nicastro, Laterza, Roma-Bari 1979, p. 146 (ed. orig. *Behemoth, or the Long Parliament*, 1679).

⁹¹ ENGELS, *Resoconto dell'intervento del cittadino Engels alla riunione del Consiglio Generale del 9 maggio 1871*, in MARX, ENGELS, *Inventare l'ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi*, cit., p. 225.

⁹² Cfr. R. TOMBS, *The War Against Paris*, cit., pp. 161-162.

più chiaro, l'esperienza di *bellum civile*, definita letteralmente «un conflitto tra generali alla testa di eserciti interamente e (sul piano militare, almeno) “normalmente” costituiti»⁹³. Infatti a Roma, la guerra civile propriamente detta, dal momento che include tutte le dimensioni della guerra, va molto al di là della *stásis*, considerata, da un Dioniso di Alicarnasso o un Appiano, nei limiti del registro ancora accettabile della *sedition* o della *secessio*, dunque semmai rassicurante. E tuttavia, dal momento che è decisamente la guerra civile greca che qui mi interessa, è di nuovo verso le *poleis* che il testo di Hobbes mi riconduce.

Segnate forse da una eccessiva scarsità di spazio per farvi crescere degli eserciti importanti, le città greche non sembrano aver conosciuto una distinzione così netta come quella oppone una *sedition* a una *bellum civile* e, più di una volta, la logica della *stásis* e quella di *pólemos* perdurano implicandosi a vicenda. Senza dubbio l'ortodossia del *pólemos* come sola guerra 'accettabile' si accinge a preservare da ogni ambiguità la distinzione canonica tra la guerra all'esterno, che costituisce i cittadini in un solo popolo combattente (in *laós* o *stratós*)⁹⁴, e l'orrenda *stásis*, fatta di combattimenti nelle strade, a cui partecipano eventualmente anche le donne⁹⁵, e che, davanti all'ideale civico della 'bella morte' sostituisce, secondo Tucidide, «ogni genere di morte», a cominciare dalle più disprezzabili⁹⁶, che meritano solamente l'appellativo di *biaîos thánatos* («morti violente»)⁹⁷.

⁹³ P. JAL, *La guerre civile à Rome. Étude littéraire et morale*, PUF, Parigi, 1963, p. 7 e p. 31.

⁹⁴ Penso al *thuraîos pólemos* del verso 864 delle *Eumenidi* di Eschilo, testo di cui non si è sottolineato abbastanza il senso della designazione del popolo ateniese come *stratós* (566, 569, 683, 889) e *leos* (*laós*, 681, 998), in un contesto in cui la guerra esterna è fortemente valorizzata a partire dalla sua opposizione con la *stásis*.

⁹⁵ Cfr. TUCIDIDE, III, 74, 1. L'intervento delle donne durante la Comune è un punto di passaggio obbligato di tutti i resoconti: cfr. LEFRANÇAIS, *Étude sur le mouvement communaliste à Paris en 1871*, cit., p. 338; J. ANDRIEU, *Notes pour servir à l'histoire de la Commune de Paris en 1871*, Payot, Parigi 1971, pp. 120-121; FIAUX, *Histoire de la guerre civile de 1871*, cit., p. 185, pp. 390-391; LISSAGARAY, *Histoire de la Commune de 1871*, cit., p. 110, pp. 216-217, p. 322 e p. 327.

⁹⁶ Sto citando TUCIDIDE, III, 81, 3-5 (Corcira). La Comune al contrario farà di ogni morte di un comunardo una bella morte, soggetta a una grandiosa cerimonia funebre. Si veda FIAUX, *Histoire de la guerre civile de 1871*, cit., p. 477 e soprattutto LISSAGARAY, *Histoire de la Commune de 1871*, cit., p. 204, p. 293, p. 338.

⁹⁷ Dopo la restaurazione della democrazia nel 403, questa espressione sarà usata in un decreto ateniese (pubblicato da R.S. STROUD in «Hesperia», 40, 1971) per definire la morte che hanno trovato i democratici in lotta contro l'oligarchia; questi uomini, «insorti

Il tema di Babel

Ma in questo modo, come si può constatare leggendo ancora una volta Tucidide, la guerra del Peloponneso, contaminando l'interno delle città, non poteva che intaccare questa opposizione formale, ed è ad Atene che, negli ultimi anni del V secolo, si può meglio osservare il processo in virtù del quale si giunge, volenti o nolenti, a chiamare 'guerra' – o almeno, ad assimilare a una guerra – l'affrontamento tra due eserciti di cittadini, esso stesso conseguenza della guerra (*pólemos*) condotta dai Trenta contro Atene, in cui questi uccideranno, stando alla versione di un portavoce dei democratici in Senofonte, un numero maggiore di persone in qualche mese che i peloponnesiaci in tutti gli anni delle operazioni militari⁹⁸.

Vero è che lo scontro prese davvero la forma di una battaglia quando i democratici del Pireo incontrarono a Munichia le truppe della 'città', e il racconto che ne fa Senofonte è attento alle molteplici modificazioni che le esigenze della lotta civile apportano al modello tradizionale della guerra oplita. A cominciare dalla più importante, da cui tutte le altre discendono. A fronte dell'esercito strettamente oplita degli oligarchi della città, l'armata del Pireo è composita, in cui l'inferiorità numerica degli opliti – cinque volte meno numerosi dell'altro schieramento – è largamente controbilanciata da un contributo importante e variegato di truppe leggere⁹⁹. In sè, già, la situazione sarebbe dunque, almeno stando ad Aristotele, sfavorevole agli oligarchi, frequentemente sconfitti dai democratici provvisti di un armamento leggero¹⁰⁰. Se si aggiunge, come il capo democratico Trasibulo spiegherà alle proprie truppe, che la topografia, con l'aiuto degli dei¹⁰¹, raddoppia e amplifica la dissimetria degli eserciti, non c'è da stupirsi che la vittoria tocchi effettivamente al *dêmos*.

È in quel momento che ci si accorge che, dall'inizio del capitolo, il racconto delle operazioni ha costruito a poco a poco le condizioni di questa vittoria, insistendo particolarmente sulla questione dell'appropriazione delle armi. Da «Tiranni» coerenti, i Trenta avevano confiscato

(*stasiásantes*) per la democrazia» (LISIA, *Epitafio*, 61), non si lasciano assimilare senza problemi ai morti in guerra.

⁹⁸ SENOFONTE, *Elleniche*, II, 4, 21.

⁹⁹ *Ivi*, II, 4, 11-12.

¹⁰⁰ ARISTOTELE, *Politica*, VI, 1321 a 14-21.

¹⁰¹ SENOFONTE, *Elleniche*, II, 4, 15-17. Dettaglio significativo, i democratici sono «pii».

le armi della maggioranza dei cittadini¹⁰², ma, alla prima schermaglia, le loro truppe abbandonano le loro e i democratici le raccolgono¹⁰³. Dal momento che i loro effettivi non smettono di crescere, gli uomini del Pireo avranno sempre più necessità di procurarsi delle armi, siano esse fornite da simpatizzanti¹⁰⁴ o fabbricandone di nuove per uso proprio, mostrando così la loro inventiva e la varietà del loro esercito¹⁰⁵. Infine, se dopo il combattimento i vincitori hanno preso le armi degli oligarchi morti, «ma senza spogliare alcun cittadino delle sue vesti»¹⁰⁶, questa indicazione apparentemente neutrale tiene insieme sia un'informazione pratica – queste armi andarono ad accrescere l'arsenale democratico – sia una nota edificante. Come i virtuososi combattenti platonici de *La Repubblica*¹⁰⁷, i quali affrontando i Greci, fecero guerra nell'idea che un giorno si sarebbero riconciliati, i democratici del Pireo si impadroniscono delle armi, come si addice a un vincitore, ma rinunciano a spogliare i cadaveri di quelli che erano stati concittadini.

Ecco dunque che una guerra tra concittadini si fa modello di un *pólemos* ben regolato? L'immagine è sorprendente. È sufficiente che un lettore attento a tutte le dissimmetrie insista sul fatto che questi combattenti così avveduti e generosi siano democratici e non oligarchi, per passare senza troppa difficoltà dall'Atene del 403 alla Parigi del 1871 assediata dai versagliesi.

Per gli uomini della Comune è la recente guerra di Secessione – gli Americani la chiamano semplicemente la Guerra – che fa da riferimento e, durante la seduta del 27 aprile del 1871, Courbet richiede invano per i comunardi* lo statuto di belligeranti di una guerra intestina, dal momento che, dice, «secondo gli antecedenti della guerra civile», non si è insorti che nei primi giorni, e si riconosce sempre il diritto di combattere armi

¹⁰² *Ivi*, II, 3, 20.

¹⁰³ *Ivi*, II, 4, 6-7.

¹⁰⁴ Così Lisia, figlio di un meteco fabbricante d'armi e che rischiò di ricevere una ricompensa dalla cittadinanza per questo servizio, se non fosse stato per alcuni politici moderati che impedirono a Trasibulo di realizzare i suoi progetti a favore degli stranieri che combatterono per la democrazia. Cfr. LORAUX, *La città divisa*, cit., pp. 55.

¹⁰⁵ SENOFONTE, *Elleniche*, II, 4, 25.

¹⁰⁶ *Ivi*, II, 4, 19.

¹⁰⁷ PLATONE, *Repubblica*, V, 469 c-d, 470 c ed e.

* *N.d.t.*: anche in questo caso, come alla nota 60, Loraux utilizza il termine ottocentesco *communeux*, dal *Dictionnaire de la langue française (1863-1877)* di Émile Littré.

Il tema di Babel

alla mano a una parte che si è organizzata militarmente e che combatte in buona fede, al posto dello Stato, per un principio di diritto pubblico¹⁰⁸.

Sappiamo come stanno le cose, ossia che M. Thiers tendeva decisamente ad assimilare i federati della Guardia nazionale ai sudisti – un controsenso, secondo Courbet, perchè qui, aggiunge lui «è Parigi che combatte per la libertà e i diritti dell'uomo» – ma che ne approfittava per trattarli come degli insorti, e che il suo esercito violava tutti i diritti di guerra massacrando i prigionieri¹⁰⁹. Sappiamo anche che, sostenendo che «il governo di Versailles si colloca al di fuori delle leggi di guerra e dell'umanità [...] nel [misconoscere] la consueta condizione di guerra tra popoli civilizzati», la Comune rispose con l'annuncio di rappresaglie, ma che queste, sebbene molte volte evocate, furono sempre differite e non ebbero luogo se non senza approvazione, in piena catastrofe. Troppo lunga senza dubbio fu questa esitazione, ma c'è da stupirsi? Dal momento che, diceva uno dei suoi membri, «la guerra civile non è una guerra ordinaria»¹¹⁰, la Comune respinse definitivamente il suggerimento di Courbet e, dopo aver dichiarato tre settimane prima che «sempre generoso e giusto nella sua rabbia, il popolo aborre il sangue come aborre la guerra civile»¹¹¹, rifiutava quindi «ogni intervento straniero nei nostri *conflitti intestini*»¹¹², cosa che portava ad assumersi la propria parte di guerra civile. E i massacri andarono avanti. Non erano, a dir la verità, che appena cominciati.

È vero anche che un'ulteriore ragione – l'idea che una rivoluzione si debba avvalere di altri mezzi di distruzione rispetto a una guerra classica¹¹³ – aveva portato la Comune a rinunciare alla rivendicazione per i propri uomini dello statuto di belligeranti. Anche su questo punto

¹⁰⁸ *Procès-verbaux...., op. cit.*, t. I, p. 517-518 [sottolineatura mia]; cfr. anche p. 298 (intervento di Delescluze) e p. 566 (proclamazione ai paesi).

¹⁰⁹ Tutte le testimonianze concordano; sull'atteggiamento di Thiers cfr. J. ROUGERIE, *Paris libre 1871*, Seuil, Parigi 1971, p. 102, e sulle esecuzioni sommarie ordinate dai generali fin dai primi di aprile, cfr. R. TOMBS, *The War Against Paris*, cit., pp. 172-173.

¹¹⁰ *Procès-verbaux...., cit.*, t. I, p. 529 (intervento di Pascal Grousset).

¹¹¹ *Ivi*, p. 129 (proclamazione agli abitanti, in data 6 aprile 1871).

¹¹² *Ivi*, p. 529 (intervento di Pascal Grousset).

¹¹³ *Ivi*, p. 530; cfr. anche pp. 371-372 e il resoconto di Jules Andrieu. J. ANDRIEU, *Notes pour servir à l'histoire de la Commune de Paris en 1871*, cit., pp. 129-133. Sull'inquietudine dell'esercito davanti a queste voci, R. TOMBS, *The War Against Paris*, cit., p. 119.

sappiamo cosa accadde in seguito, ossia che questa ricerca di altri mezzi non arrivò a nulla di effettivo, ma fornì, dopo l'annientamento della Comune, un argomento in più all'accusa di aver premeditato la distruzione di Parigi per mezzo del fuoco¹¹⁴. Quale fu la responsabilità dei rivoluzionari? Quale fu quella delle bombe incendiarie versagliesi e dei provocatori di ogni tipo? Non entrerò certo in questo dibattito spinoso, a cui presero parte anche i protagonisti della Comune fin dai giorni dell'esilio, in cui emersero le posizioni più diverse, dall'evocazione esaltata del fuoco fatta da Louise Michel fino alle riserve critiche di Jules Andrieu, che però, malgrado l'evidente imbarazzo di alcuni nell'affrontare il tema, contribuì in definitiva più alla grandezza della Comune che alla sua mortificazione come, nel loro accanimento, avrebbero voluto i suoi avversari¹¹⁵. Ma quando, il 30 maggio, due giorni dopo la fine, Karl Marx, in risposta al coro indignato dei benpensanti, afferma a termine di una pagina lirica che «In guerra, il fuoco è un'arma legittima come tutte le altre»¹¹⁶, ricorre davvero, per quanto al servizio di una logica dell'indignazione, al termine più appropriato? Non è sicuro che una tale frase non crei alcun problema anche oggi che disponiamo, per incendiare, di mezzi incomparabilmente più sofisticati del petrolio. Che cosa ne è dunque di questa domanda, una volta trasposta in Grecia antica? La risposta non è scontata, così come indica già il silenzio – o come minimo, il riserbo – su questo tema da parte delle opere di riferimento sulla guerra greca¹¹⁷. Ho dunque cercato dei testi che parlassero dell'incendio

¹¹⁴ Un esempio tra i tanti nella letteratura versagliense revanscista: E. DAUDET, *L'Agonie de la Commune, Paris à feu et à sang (24-29 mai 1871)*, E. Lachaud, Parigi 1871, pp. 6-7 e pp. 63-89.

¹¹⁵ L. MICHEL, *La Comune*, M&B, Milano 2004, p. 174, p. 178, p. 180 (ed. orig., *La Commune. Histoire et souvenirs*, Maspero, Parigi 1970); J. ANDRIEU, *Notes pour servir à l'histoire de la Commune de Paris en 1871*, cit., pp. 123-154; cfr. anche LEFRANÇAIS, *Étude sur le mouvement communaliste à Paris en 1871*, cit., pp. 319-320, pp. 325-328, pp. 351-358, e LISSAGARAY, *Histoire de la Commune de 1871*, cit., pp. 330-337, pp. 343-349, pp. 353-356, p. 362 e p. 368. Al di là delle differenti posizioni, tutti sono d'accordo nel denunciare il mito delle *pétroleuses* in termini molto vicini; posizione più sospettosa per Louis Fiaux, che tuttavia non dissimula il ruolo delle granate versagliesi (*Histoire de la guerre civile de 1871*, cit., *passim*). Sui miti riguardanti l'incendio, cfr. R. TOMBS, *The War Against Paris*, cit., pp. 168-170).

¹¹⁶ MARX, *La guerra civile in Francia*, cit., p. 93.

¹¹⁷ Nei quattro volumi della sua monografia, *The Greek State at War* (University of California Press, Berkeley 1971-1985), William K. Pritchett non dedica un solo pas-

Il tema di Babel

di tutta la città o di una sua parte, e ho sussultato quando ho trovato il fuoco nel racconto, decisamente molto completo, che Tucidide fa della *stásis* di Corcira: un fuoco acceso dagli *olígoi* per arrestare l'avanzata del *dêmos*, al punto che, dice lo storico, dopo aver incendiato le case situate attorno all'*agorá* «la città rischiò di essere arsa tutta quanta». Ma questo fuoco non fa parte del combattimento propriamente detto, come pure indica chiaramente l'organizzazione del capitolo: la proposizione «cessando quindi di combattere» – che fa seguito al paragrafo sul fuoco – si riallaccia come dopo una semplice parentesi a quella che introduceva il tentativo di incendio («una volta avvenuta la rotta [degli oligarchi]») ¹¹⁸. Il fuoco è dunque un *supplemento*, come indica ancora il progetto dei peloponnesiaci di incendiare Platea per evitare un assedio dal momento che, commenta di nuovo Tucidide, «escogitavano ogni mezzo nella speranza di assoggettarla [la città]» ¹¹⁹. In altri termini, il fuoco non rappresenta una risorsa se non quando si ha, realmente o nel pensiero, esaurito tutte le risorse di ordine puramente militare. Non può dunque essere incluso nell'ideale di una guerra ben regolata.

Un passaggio della *Repubblica* ce lo dimostra indirettamente. Cosa faranno i soldati della città giusta, di fronte agli altri Greci? Procederanno alla devastazione del territorio e all'incendio delle case? Risposta: non devasteranno nè bruceranno, ma si accontenteranno di prendere il raccolto dell'annata. E Platone [si accontenterà] di giustificare questa legge (*nómos*) con l'idea, propria a questo brano della *Repubblica*, che la guerra tra Greci sia una *stásis* ¹²⁰. Da qui deriva il ragionamento che sottintende l'insieme: se ogni *stásis* deve essere condotta in vista di una riconciliazione tra le parti, non bisogna compiere nessuno di quei gesti che si compiono normalmente sotto influenza dell'odio. Eccoci dunque in possesso della prova che cercavamo; il ricorso al fuoco è un comportamento solitamente sedizioso. Certo, per decifrare questo testo se

saggio al fuoco; Yvon Garlan ne parla brevemente a proposito della guerra d'assedio (Y. GARLAN, *La Guerre dans l'Antiquité*, Nathan, Parigi 1972, pp. 122-123).

¹¹⁸ TUCIDIDE, III, 74, 2-3; un altro esempio di incendio durante una *stásis*: SENOFONTE, *Elleniche*, VII, 2, 8 (Fliunte).

¹¹⁹ TUCIDIDE, II, 77, 2 (*pásan gàr idéan epenóoun*; la stessa espressione nel racconto della *stásis* di Corcira circa «ogni genere di morte»).

¹²⁰ PLATONE, *Repubblica*, V, 470 a, 471 a, etc.

ne è dovuta accettare la logica paradossale in virtù della quale Platone ribalta i rapporti consentiti tra *stásis* e *pólemos*. Dato che la «guerra» è riservata alla lotta contro i barbari, tutto è permesso; ma questa *stásis*, che sarebbe la guerra tra Greci, deve essere al contrario rigidamente codificata – cosa che tradizionalmente è caratteristica del *pólemos*. Da questo, beneficiando di una inversione di segno generale, ne deriva il divieto, solennemente formulato, di ricorrere alle anomalie che costituiscono esattamente la normalità delle lotte civili.

Dunque il fuoco è legittimo? Lo era forse nel 1871, per estensione delle regole della guerra alla lotta di classe. Dal momento che il combattimento classico ne aveva già, come sostiene Marx, diffuso l'impiego¹²¹, solo la malafede poteva biasimare i combattenti della Comune per avervi fatto ricorso come mezzo di difesa. Si misura qui lo scarto tra la riflessione greca dell'inizio del IV secolo, in cui la *stásis* non può – paradossalmente – assumere la funzione di un paradigma del *pólemos* se non a condizione di aver prima integrato in sé tutte le norme che definiscono la guerra come luogo di piena legittimità.

Una tale indagine conduce dunque necessariamente a un riesame della figura del sedizioso come doppio del cittadino-soldato, doppio inquietante ma, in quanto armato, quasi istituzionale. Come, non menzionare allora la celebre legge che vietava la neutralità in tempi di *stásis*, legge attribuita da Aristotele a Solone e che, per parte mia, ritengo quantomeno «soloniana» per la coerenza del pensiero che la anima¹²²? Se c'è stato un tempo per pensare che dovesse essere privato dei suoi diritti di cittadino colui che, nel caso in cui la *stásis* avesse colpito la città, non avesse preso le armi per nessuna delle due fazioni, allora bisogna ammettere che in quel tempo almeno, una delle figure possibili del cittadino in armi era quella dello *stasiótes* (il sedizioso). Bisognerebbe analizzare a lungo la descrizione che Lisia e Senofonte fanno della pro-

¹²¹ È anche vero che le bombe incendiarie dei Prussiani avessero suscitato indignazione, prima che il governo di Versailles non ne adottasse l'uso. Ma, nel 1871, la questione del fuoco, in molteplici varianti ('il fuoco greco', etc.) preoccupa tutte le parti in causa.

¹²² ARISTOTELE, *La Costituzione degli ateniesi*, 8, 5 (*hòs àn... mè thétai tà hópla medè meth'hetéron*); cfr. LORAUX, *Solon au milieu de la lice*, in EAD., *La tragédie d'Athènes*, op. cit., p. 145.

Il tema di Babel

cessione finale degli uomini del Pireo che salgono in armi sull'Acropoli per rendere grazie ad Atena Poliade per averli riportati nella loro città. Il *thésthai tà hópla* (portare le armi) vi svolge un ruolo, essenziale¹²³. E bisognerebbe anche, a monte di questo avvenimento, studiare i gesti e le parole di Trasibulo quando, prima della battaglia di Munichia, vestito dell'armatura oplitica ma avendo depresso lo scudo, avanza nel mezzo (*katà méson*) e si erge (*stás*), in piedi come un oratore civico, ma anche come un oplita, e si rivolge alle sue truppe miste come alla più organica delle armate di cittadini¹²⁴.

Ora, in quel che egli dice, una frase attira in particolar modo la mia attenzione. Trasibulo è il capo dei democratici; sottolinea che il combattimento che si sta preparando realizza ciò che i Trenta non avevano mai creduto possibile, «con le armi in mano (*ékhontes tà hópla*) noi ci ergiamo di fronte a loro»¹²⁵. Che una *stásis* non possa aver luogo nel modo del combattimento senza che le due parti siano armate, è una constatazione meno evidente di quanto possa sembrare¹²⁶. Innanzi tutto perchè, si è visto, quando si tratta dei democratici del Pireo, la questione delle armi non è certo un affare secondario¹²⁷. Ma soprattutto perchè, nei due episodi oligarchici della fine del V secolo ad Atene, il comportamento degli opliti, sebbene ipotetici beneficiari del nuovo regime sia nel 411 che nel 404, fu determinante nell'accelerare il ritorno alla democrazia. Ora, succede spesso che, per vincere durante un'insurrezione, il *dêmos* abbia bisogno, se non di opliti¹²⁸, almeno che gli siano date le armi degli opliti. Nel 427 Saletto il Lacedemone ne fa la cocente esperienza a Mitilene, dove non appena egli «fornì armi al popolo, che prima era disarmato», questo si rivolta, rifiuta di ascoltare i magistrati, si raduna

¹²³ SENOFONTE, *Elleniche*, II, 4, 39; LISIA, *Contro Filone*. Cfr. TUCIDIDE, VIII, 93, 1 (*thémnoi tà hópla*, «assemblea degli opliti»).

¹²⁴ *Ivi*, II, 4, 12-13; il discorso è rivolto agli *ándres politai* come se tutta l'armata fosse composta per intero da cittadini.

¹²⁵ *Ivi*, II, 4, 14.

¹²⁶ Allo stesso modo, a VI, 74, 1, Tucidide precisa: *stasiázontes kai en hóplois óntes epekrátoun* («sollevandosi in armi, essi vincevano»).

¹²⁷ In *Contro Eratostene* (95), Lisia ricorda l'episodio delle armi prese ai cittadini come il richiamo più adatto a mobilitare la memoria dei democratici.

¹²⁸ Il problema non si pone nella *politela* aristotelica, fondata sul corpo oplitico. Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, II, 1265 b 26-29; III, 1279 b 2-4.

ed esige una distribuzione egualitaria dei viveri, altrimenti consegnerà la città agli ateniesi, contro i quali era stato armato¹²⁹. E a Corcira, lo stesso anno, il popolo prende le armi direttamente nelle dimore dei suoi avversari in fuga¹³⁰.

Se impadronirsi delle armi equivale, per il popolo delle città, a costituirsi in un gruppo attivo e organizzato, è perchè, dal momento che ogni cittadino si arma a proprie spese e per proprio conto, le armi dell'oplita sono in generale inaccessibili ai più poveri. Così, esclusi quindi da ogni intervento efficace nella lotta per il potere, i *dêmoi* devono armarsi per poter esercitare la loro influenza. Posso ora formulare in modo più chiaro le implicazioni della legge soloniana. Se vi si dice che chiunque abbia delle armi debba utilizzarle nel corso di una *stásis*, allora, dico io, solo il cittadino-soldato può essere un sedizioso – o, per parlare greco, solo il soldato (*stratiótes*) è, quasi legittimamente, *stasiótes*¹³¹.

Senza alcun passaggio intermedio, torniamo alla Comune. Prenderò in prestito ancora una volta da Marx le sue forti considerazioni su quello che fu il primo decreto e, ai suoi occhi, il gesto fondamentale della Comune: la sostituzione dell'esercito permanente¹³², al servizio del potere centralizzato e che «difendeva il governo contro i cittadini» con la Guardia nazionale – cioè il «popolo armato»¹³³. Tutto ha avuto origine da questo che «Parigi armata era l'unico ostacolo serio sulla via del complotto controrivoluzionario. Parigi, dunque, doveva essere disarmata»¹³⁴, cosa che fu fatta nel sangue.

Tutto sommato, i Trenta non hanno tardato a disarmare Atene, e i potenti di Mitilene si sono pentiti in più d'una occasione di aver armato il popolo.

¹²⁹ TUCIDIDE, III, 27, 2-3; si veda III, 47, 3. Saeto sperimenta il dilemma proprio degli oligarchi, enunciato da Platone (*Repubblica*, VIII, 551d): armare il popolo e temerlo più di un nemico esterno, oppure mostrare con i fatti che si è *oligoí*.

¹³⁰ TUCIDIDE, III, 75, 4.

¹³¹ *Stasiótes* è stato derivato da *stásis* sul modello di *patriís*, *patriotes*, come suggerisce Pierre CHANTRAINE in *La Formations des noms en grec ancien* (Champion, Parigi 1933, p. 311)? Parlando di modelli, vediamo che c'è anche *stratiótes*, forse anch'esso pertinente.

¹³² Sulla difficile relazione tra l'esercito e la popolazione e i sette anni di servizio che rendevano i soldati una «razza a sè stante», cfr. R. TOMBS, *The War Against Paris*, cit., pp. 6-7.

¹³³ Marx, *Scritti sulla Comune di Parigi*, cit., p. 123.

¹³⁴ Id., *La guerra civile in Francia*, cit., p. 59.

Il tema di Babel

Qui termina questo percorso, in cui l'antico e il moderno sono meno in contrasto di quanto invece non si illuminino a vicenda. Nell'accostare la *stásis* di Corcira alla Comune di Parigi, ho veramente voluto trovare qualcosa di simile a delle invarianti?

Se l'ultima parola spetta alla storia greca, poichè tale era l'obiettivo di questo capitolo, la risposta a questa domanda non può che essere negativa, dal momento che ho soprattutto tentato di mostrare come la storia di un passato – molto relativamente – recente può aiutare a distinguere le domande che vengono poste alla Grecia antica sul fondo di due problemi propri di ogni *stásis*, le implicazioni del discorso simmetrizzante e i rapporti tra la lotta civile e la pratica greca della guerra. Sarebbe tuttavia poco coraggioso negare che tutto questo vi sia stato. Senza dubbio il termine «invariante» è sospetto e la formulazione del problema forse inadeguata. Tuttavia, dal momento che entrambe assolvono la loro impresa interamente politica, impresa greca¹³⁵ ma che fa ancora parte della nostra esperienza più recente – due fazioni, due parti, due classi, due blocchi, due mondi –, è possibile che le situazioni matrici abbiano, al di là di tutte le differenze, quasi un'aria di famiglia.

¹³⁵ Sulla tendenza greca a non pensare la divisione se non sul modello del due, cfr. LORAU, *Reflections on the Greek City on Unity and Division*, in «City States in Classical Antiquity and Medieval Italy», *op. cit.*, pp. 33-53; e LORAU, *La cité grecque pense l'un et le deux*, in EAD., *La tragédie d'Athènes*, *op. cit.*, p. 125.