



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

Federica Castelli

*L'escluso che sempre ritorna.  
Conflitto, divisione e differenza*

**Abstract:**

This paper aims to be a first and brief introduction to Nicole Loraux's studies on the Athenian *polis* of the V<sup>th</sup> century. Namely, it tries to depict the image of the city, ideologically portrayed as *He Polis*, Loraux has described in her analysis: an ideological city, born from division but always fighting against it. A city resorting to several strategies in order to maintain safe its civic image: from official discourses to myths, from funeral orations to the open censorship and control of civic memory. A divided, conflictual city, where division acts like a bond, rooted in difference and in the opposition between the Self and the Other, political and not-political. But still, through several dispositifs, able to present itself to its citizen as one, homogeneous, in peace, eternal. What is excluded from this civic vision – namely: women, *stásis*, bodies, and remembrance – cannot be permanently erased. It always comes back, since the Athenian city has a constitutive bond with it.

**Key-words:** Conflict; *Polis*; Athens; Loraux; Women; Oblivion; *stásis*

Condensare il lavoro di Nicole Loraux in poche pagine non è un'impresa semplice. Non solo per la vastità delle tematiche che i suoi studi affrontano, che costringe ogni contributo che voglia renderne conto a una inaggiungibile incompletezza e parzialità. Ciò che davvero costituisce un impedimento a una restituzione rigorosa e accademicamente accurata delle analisi di Loraux è la ricchezza di un metodo che si radica nel rifiuto di ogni prudenza accademica, di ogni chiusura nello specialismo, con audacia, passione e curiosità di studiosa 'irrequieta e indisciplinata'. È l'impossibilità di circoscrivere un pensiero che esegue movimenti ininterrotti tra le discipline storiche, antropologiche, psicologiche, in un approccio

variegato e ricco in cui tutte le griglie di comprensione predefinite vengono fatte saltare. A partire da questo gioco di saperi, prospettive e suggestioni, nasce un pensiero agile, che sa disfarsi del dogma dell'autorità e dei vincoli delle discipline; un pensiero che è puro movimento e che è difficile cristallizzare.

Avvicinarsi all'Antichità con Nicole Loraux significa rinunciare a molte delle consuete sicurezze di storici e antichisti, a cominciare dall'idea di storia come espressione nitida della realtà dei fatti<sup>1</sup>; significa allontanarsi dalla convinzione che il reale sia trasparente, così come dall'idea che esistano documenti 'puri'; significa rinunciare ad aggrapparsi a qualsiasi autorità, alla ricerca di una sapere che deborda le concettualizzazioni rigide; significa «rinunciare a Tucidide» e alle sue pretese di oggettività<sup>2</sup>, consapevoli che la storia è attraversata da conflitti e contraddizioni, e recuperare così ciò che egli rifiuta – la poesia, il mito, le narrazioni –, indagando nelle pieghe della storia ufficiale alla ricerca di ciò che la narrazione 'razionale' ha estromesso; significa mettere in gioco la pratica dell'anacronismo controllato come re-invenzione della distanza e della promessa d'alterità della Grecia antica, al fine di mettere in evidenza le discrepanze tra il modo in cui oggi utilizziamo l'Antichità e la realtà dei suoi funzionamenti<sup>3</sup>.

Lontana da Tucidide, e dalla riduzione delle fonti storiche ai soli documenti ufficiali, Nicole Loraux si addentra nella storia greca indagando i recessi, esplorando i suoi non detti, interrogando l'immaginario sociale. Risulta chiaro come il lavoro di Loraux non sia di interesse solo per storici e antropologi dell'Antichità, ma riesca a interloquire con diversi piani del pensiero e diverse temporalità storiche. Nonostante i suoi

<sup>1</sup> Cfr. N. LORAUX, *Thucydide n'est pas un collègue*, in «Quaderni di Storia», n. 12, 1980, pp. 55-81.

<sup>2</sup> EAD., *Thucydide a écrit la Guerre du Péloponnèse*, in «Metis», n. 1, 1986, cit. p. 140.

<sup>3</sup> Cfr. EAD., *Éloge de l'anachronisme in histoire*, in EAD., *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre e l'utopie*, Seuil, Paris 2005, pp. 173-190. L'anacronismo controllato crea un movimento di andirivieni tra passato e presente non in virtù del riconoscimento di un presunto debito che la modernità intratterrebbe con la dimensione originaria – almeno in senso normativo – della democrazia ateniese. Al contrario, si lega all'idea che vi sia totale estraneità ermeneutica rispetto al V secolo greco. L'anacronismo controllato corrisponde all'«andare verso il passato con delle domande del presente per tornare verso il presente», *Ivi*, cit. p. 179 [traduzione mia].

## *Il tema di Babel*

studi si concentrino soprattutto sull'Atene del V secolo, le categorie del suo pensiero spesso riescono a trovare senso in un orizzonte temporale molto più ampio. Seguendo le analisi di Loraux sulla *polis* ateniese, infatti, è possibile scorgere con puntualità e nitidezza alcune dinamiche del politico che sembrano porsi come costanti, toccando persino i nostri giorni. Tra queste dinamiche, spicca quella 'tendenza all'Uno civico', come Loraux stessa la definisce, da cui il corpo sociale, in modo quasi costante, fa discendere la propria autorappresentazione, le proprie distinzioni, tassonomie e ruoli. Una dialettica tra il Sé e il proprio Altro – che, attraverso processi di inclusione/esclusione/normalizzazione, costituisce le comunità e le identità politiche – a cui nemmeno i nostri spazi pubblici contemporanei sembrano riuscire a sottrarsi.

L'idea di democrazia elaborata dalla *polis* ateniese, che il moderno ha scelto di ereditare come norma, si struttura attraverso una dialettica oppositiva, cristallina ma – si vedrà – in continuo movimento, che traccia divisioni nette tra ciò che viene ritenuto proprio dello spazio politico e ciò che da esso è escluso. In questo movimento di costruzione del Sé in rapporto alla propria alterità, quest'ultima non può mai venir meno. Perdendo l'Altro, inglobandolo o eliminandolo completamente, il Sé non potrebbe affermare la propria identità in alcun modo. Così, i termini della relazione si avvicinano e si separano, in un modo mai definitivo<sup>4</sup>. La differenza è sempre riassorbita, resa funzionale, normata, oppure obliata. In questo continuo movimento di messa a distanza e riassorbimento, che si fonda su una differenza irriducibile e non ricomponibile, e in cui il Sé trova se stesso solo nel rapporto con l'alterità<sup>5</sup>, il mondo greco costruisce la propria percezione di sé.

A partire da questo inesauribile movimento dialettico nasce un'immagine dello spazio civico omogenea, unitaria, dai contorni ben definiti. La città – trascesa in *He polis*, figura identitaria, astratta – avvia la costruzione dell'immagine di sé come realtà totale, senza resti, producendo un'ideologia dell'Uno civico, veicolata dalle istituzioni e

<sup>4</sup> Cfr. EAD., *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene*, Meltemi, Roma 1998, pp. 85-113 (ed. orig., *Né de la Terre*, Éditions du Seuil, Parigi 1996).

<sup>5</sup> Cfr. F. GIARDINI, *Le parole del contr'Uno. Nicole Loraux*, in Laura Sanò (cura), *Il destino di Prometeo. Razionalità, tecnica, conflitto*, Il Poligrafo, Padova 2009, pp. 213-232.

dal discorso ufficiale, che insinua le rappresentazioni e l'immaginario sociale. *He polis* è il nome dell'ipostatizzazione della città, in cui Atene perde le proprie caratteristiche contingenti e assume agli occhi dei suoi membri i tratti di un'esistenza autonoma. «La Città ha deciso, la Città ha fatto»: dai testi ufficiali fino alle rappresentazioni quotidiane la *polis* diviene soggetto, al punto da poterle attribuire persino un'anima<sup>6</sup>. Paradigma e *telos* di ogni singolo cittadino, la Città è soprattutto una realtà trascendente ogni specificità, ogni connotazione concreta e che, in tal senso, racchiude ogni ruolo sociale: quello di madre, padre, figlio, guardiano<sup>7</sup>. Una *polis* in pace, che supera conflitti e divisioni grazie nell'isonomia civica e grazie all'uguaglianza garantita dall'autoctonia – stabilita dal mito – dei suoi cittadini; una *polis Una*: città totalitaria e ideologica che soffoca nella de-realizzazione ogni realtà estranea alla propria rappresentazione. *He polis* si radica in un diniego della storicità concreta, nel tentativo di costruire qualcosa di sempre identico nel tempo, che sia al di là degli eventi e dei processi di cambiamento; la *polis* procede così a rimuovere gli elementi di disturbo nell'*aei* civico, tempo ripetitivo e perpetuo della Città attraverso le ere.

L'ideologia civica tende a mantenere con tutti i mezzi la propria immagine di unità e coesione, relegando nella sfera dell'antipolitico le narrazioni e i luoghi del discorso che ne mettono in discussione i termini. In questo movimento, Atene delimita i propri confini, collocando 'l'Altro' ai bordi del politico: esiliato, escluso, ma mai eliminato. Il legame non può essere reciso, anche se la tentazione di annessione è grande e costante<sup>8</sup>. Allontanato ed esiliato, l'escluso ritorna sempre.

Il due e la divisione vengono costantemente negati, obliati, derealizzati, siano essi il due della differenza sessuale, rappresentata materialmente dalla scomoda presenza della donna nella città, o la divisione in

<sup>6</sup> LORAUX, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, trad. it. di S. Marchesoni, Neri Pozza, Vicenza 2006, pp. 140-141 (ed. orig., *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Éditions Payot & Rivages, Paris 1997).

<sup>7</sup> Cfr. EAD., *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Éditions EHESS-Mouton, Paris-La Haye 1981.

<sup>8</sup> «[...] nella sua circolarità, il discorso autoctono è fragile perché ha per definizione bisogno degli altri, non foss'altro che per rigettarli nel non-essere». EAD., *Nati dalla terra*, cit., p. 91.

## ***Il*** tema di Babel

fazioni, la presa di posizione, il conflitto che spacca in due la città nel momento dello scontro intestino: la *stásis*.

Nel gioco tra identità e alterità la differenza sessuale assume per Nicole Loraux un ruolo assolutamente dirimente, ponendosi come l'opposizione fondamentale in base alla quale il politico greco struttura e organizza il proprio *logos*. Ben oltre il dato biologico, la differenza tra maschile e femminile viene ad essere investita di forti significazioni sociali, fino a diventare viatico della tassonomia e della struttura civica. Per questo, sostiene Loraux, solo a partire dalla messa a tema della differenza sessuale è possibile indagare lo spazio politico nella sua realtà più profonda e nelle sue ambiguità costitutive. Nell'operazione che fonda lo spazio civico, questo è portato a coincidere interamente con la componente maschile della società. Il discorso della *polis* è uno soltanto, quello dell'*anèr*.

Se l'ordine dello spazio civico può essere garantito solo dall'omogeneità, la differenza uomo-donna diviene il polo del disordine in massimo grado<sup>9</sup>. La presenza delle donne suggerisce l'impossibilità di sintesi in unità e ricorda alla Città l'imprescindibilità della divisione. La differenza sessuale rappresenta una dolorosa cicatrice, che nel discorso ufficiale deve essere normalizzata, obliata, inglobata in una solida tassonomia di ruoli e luoghi. Se, da un lato, leggi riproduttive e la parentela rivelano all'uomo greco l'impossibilità di spingersi fino alla completa esclusione della componente femminile dalla *polis*, dall'altro il pensiero civico corre ai ripari e, attraverso il mito e le narrazioni, la realtà sociale delle donne viene normata attraverso pratiche di esclusione e de-realizzazione che la privano di consistenza politica. La controversa presenza femminile all'interno dello spazio civico viene così fatta coincidere con il ruolo materno. La donna, «causa di tutti i mali», è una maledizione necessaria, fondamentale alla sopravvivenza della città attraverso le ere<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Basti pensare al mito della sua apparizione della storia. La donna coincide con la scoperta di una condizione umana irrimediabilmente scissa, fondata nel due. Attraverso la donna, la dualità si insinua nella realtà, e la condizione umana si ritrova irrimediabilmente radicata nella divisione. Cfr. EAD., *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Maspero, Paris, 1981.

<sup>10</sup> Divenendo madre, infatti, la donna adempie al proprio ruolo nella società, garantendo la continuazione della stirpe e del nome. Così, commenta Loraux, mettere al

Quella delle donne ad Atene è una cittadinanza 'latente', percepibile solo in negativo; sempre in relazione e confronto con l'esistenza politica dell'uomo greco, la donna entra nel discorso della Città solo attraverso il matrimonio e la riproduzione, come moglie e madre di un ateniese<sup>11</sup>. Sempre detta dal discorso civico, racconto al maschile sul maschile, e integrata nel corpo civico esclusivamente per il suo ruolo riproduttivo, la vita delle donne ateniesi diviene per la ricerca storica percepibile solo in filigrana, attraverso l'amato, il marito, il figlio, o l'uccisore. Cosa resta di tutta l'esperienza del femminile che il pensiero greco non descrive in termini di negazione e derealizzazione?

Il femminile si trova, spiega Loraux, nell'uomo greco<sup>12</sup>.

Derealizzazione e neutralizzazione attraverso il racconto, il mito, il linguaggio: in un gioco di simmetrie e rovesciamenti il due è nemico e strategia, fuori e dentro il discorso civico. La dicotomia e la polarizzazione terrorizzano l'Uno civico ma allo stesso tempo ne permettono l'esistenza. Questo gioco è evidente nella doppia (e opposta) immagine del conflitto su cui la Città si articola.

Se, da un lato, la *polis* in pace con se stessa – i cui cittadini sono parte di una stessa, unica, armoniosa famiglia retta dall'ordinato procedere delle istituzioni civili – viene a costituirsi anche a partire dal suo essere città combattente, impegnata in sanguinose ma valorose guerre contro le altre *poleis*, è anche vero che questa doppia immagine della città – in

---

mondo cittadini ateniesi rappresenta un'imposta alla città che il femminile è chiamato a versare. Cfr. EAD., *Le madri in lutto*, trad. it. di M.P. Guidobaldi, Laterza, Bari 1991 (ed. orig., *Les mères en deuil*, Éditions du Seuil, Parigi 1990).

<sup>11</sup> La donna è ritenuta a tal punto impolitica dal discorso ufficiale, che la sua inesistenza in quanto membro della *polis* viene sanzionata dalla Città persino nella lingua. La donna di Atene, infatti, non ha un nome per dirsi. Nella lingua greca non esistono 'donne ateniesi', ma esclusivamente 'donne di Atene'. EAD., *Les enfants d'Athéna*, cit.

<sup>12</sup> Su questo punto il pensiero classico si trova, commenta Loraux, di fronte a una doppia tradizione. Mentre il pensiero civico esalta una *andreia* pura, intatta, una virilità immune da qualsiasi riferimento al discorso sul femminile, è possibile scorgere una tradizione altra rispetto al *logos* della Città che, in alcune rappresentazioni, come in quelle dell'epopea o della leggenda eroica, si manifesta nell'attribuzione di un piena virilità solo all'uomo che abbia saputo accogliere in sé il femminile e la corporeità. Questa tradizione presenta il modello del maschio virile come completato dalla componente femminile, la quale contemporaneamente sfuma e rafforza l'*andreia*. Cfr. EAD., *Il femminile e l'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari 1991 (ed. orig., *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Editions Gallimard, Paris 1989).

## Il tema di Babel

pace all'interno e in guerra al proprio esterno – poggia a sua volta la divisione in un versante buono e uno meno buono del conflitto<sup>13</sup>. L'ideologia civica colloca la *stásis* – il conflitto intestino – in opposizione alla guerra legittima e gloriosa (*pólemos*) all'esterno delle mura civiche<sup>14</sup>. Si proietta così il conflitto al proprio esterno, permettendo all'immaginario civico di costruire l'immagine della Città come unità omogenea in un tempo eterno di prosperità e pace<sup>15</sup>.

Contrariamente a *pólemos*, *stásis* è ritenuta estranea al funzionamento civico e allo spazio politico: calamità che colpisce dall'esterno, la *stásis* è flagello (*loimos*), malattia della *polis*<sup>16</sup>. *Stásis* è il nome della sedizione, della la fazione, della presa di posizione che divide.

Come la donna, la *stásis* rappresenta nel discorso civico il paradigma dell'ambivalenza: collocandosi tra caos e ordine, movimento e quiete, costringe a pensare contemporaneamente l'immobilità e l'insurrezione<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> La chiave di lettura con la quale Nicole Loraux si accosta all'analisi del conflitto intestino all'interno del corpo politico classico si allontana dalle letture socio-economiche che caratterizzano le interpretazioni date al conflitto da alcuni studiosi marxisti, in cui l'analisi della *stásis* viene a coincidere con conflitti d'interesse economico. Il ricorso alla parola *stásis*, commenta Loraux, sembra essere focalizzato, nel pensiero politico classico, più sulla presa di posizione delle forze in lotta che sulla loro determinazione sociale. Cfr. EAD., *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 35.

<sup>14</sup> Tranne in alcuni casi, in cui l'una sembra alimentare e rinforzare l'altra. Cfr. EAD., *Corcyre, 427 - Paris, 1871*, in EAD. *La tragédie d'Athènes*, cit., pp. 31-60. La prima traduzione in lingua italiana di questo testo, da me curata, si trova all'interno del presente numero di Babel.

<sup>15</sup> Sullo sfondo di questa opposizione si erge la Città in pace, indivisibile. Il conflitto viene collocato fuori dalle mura civiche, sotto la protezione di Atena, dea vergine e combattente che guida il proprio popolo nella battaglia, un popolo che Eschilo nelle *Eumenidi* chiama *stratos*, esercito. Le *Eumenidi* rappresentano un documento interessante: la tragedia intreccia discorso civico, conflitto e femminile, mettendo in scena il proliferare del crimine all'interno della famiglia, che sfuma nell'idea di famiglia civica, nella Città come legame tra fratelli. La vicenda tragica dell'*Oresteia* e la lieta conclusione che vede le Erinni, portatrici di vendetta, sangue, odio all'interno del suolo civico, trasformate in Benevole, permette di svelare un procedimento implicito dell'immaginario greco per cui la componente conflittuale della società viene sempre superata dalle pratiche civiche della *polis*. Cfr. EAD., *La città divisa*, cit., p. 81.

<sup>16</sup> Cfr. nota 19. Cfr. anche F. CASTELLI, *Il pensiero politico di Nicole Loraux*, Iaph Italia, Roma 2016.

<sup>17</sup> Nella lingua viene alla luce il legame nascosto che tiene assieme la stabilità (del corpo civico) con la lotta e la divisione. Tale legame si rintraccia nella doppia valenza del termine *stásis*. *Stásis* è infatti nome di azione derivato da *Hístemi*, il cui significato indica un movimento, agitazione; ma in realtà, contemporaneamente, anche la posizione, l'immobilità. Il suo nome tiene dunque insieme la fissità del Medesimo e

Come la donna, il conflitto intestino rappresenta un pericolo per l'ordine del discorso civico. Per la *polis* la violenza è sempre superata dalle istituzioni e dalle pratiche politiche. Nella *polis* egualitaria del consenso, radicata nel *meson* – «luogo geometrico di una vita politica senza scosse»<sup>18</sup> garantito dall'intercambiabilità dei cittadini ateniesi, tutti simili tra loro – il conflitto viene sempre superato. In uno schema evolutivo dal disordine all'ordine e che si conclude sempre con la vittoria della concordia, il dissidio viene solitamente posto all'origine di una situazione pre-politica. Una spaccatura che, una volta sanata nella Città unita, non può che ripresentarsi sotto forma di disfunzione e di malattia<sup>19</sup>. Per questo, la *stásis* rappresenta una pericolosa messa in discussione dell'armonia che le pratiche democratiche e l'isonomia dichiarano di garantire.

Il conflitto intestino viene negato già dal mito dell'autoctonia, che assegna ai cittadini un naturale legame di fratellanza; in virtù di questo legame ogni conflitto è, certamente, una catastrofe del corpo civico, ma, comunque, una catastrofe sempre provvisoria, giacché la fratellanza civica destina la *polis* alla riappacificazione finale<sup>20</sup>. La *stásis* è innaturale, perversione del legame civico, degenerazione, regressione allo stato pre-politico e alla bestialità dell'uomo. Alla socialità positiva che costituisce la vita in comune, all'intimità tra cittadini, sostituisce il legame tra faziosi, l'*andreaia philetairos*, lo snaturato rapporto tra congiurati che prende il

---

l'esplosione della divisione in due, la contraddizione del movimento e dell'arresto, la tensione tra la posizione e l'insurrezione, come a sottolineare la tensione emblematica tra il Sé e l'Altro nel pensiero greco. LORAUX, *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 123.

<sup>18</sup> EAD., *La città divisa*, cit., p. 109.

<sup>19</sup> Nel pensiero civico, la *stásis* è *loimos*, catastrofe che si abbatte sull'umanità come un flagello; in più rari casi, essa viene descritta come distruzione, *phthora*, degenerazione del politico. Come in una malattia, nella tradizione classica anche nel caso di una *stásis* il terribile viene dall'esterno; come nel caso di una malattia, essa porta con sé la catastrofe dei comportamenti civili, dei valori etici e religiosi. EAD., *Un absent de l'histoire?*, in «Métis», n. 12, 1997, p. 247.

<sup>20</sup> In questo senso risulta dirimente interrogarsi persino sugli usi dei verbi che indicano il conflitto, laddove il costante uso del riflessivo (noi facciamo guerra a noi stessi) anziché del reciproco (noi ci facciamo guerra a vicenda) del verbo *stasiazó* è profondamente rivelatorio. Allo stesso modo, il frequente ricorso del termine riflessivo *autos* all'interno dei racconti di *stásis* non fa, commenta Loraux, che mettere in rilievo la permanenza del sé a se stesso, agli antipodi di ogni rapporto di alterità all'interno del corpo civico. Come se, combattendosi tra di loro, i cittadini in lotta non stessero che combattendo se stessi. EAD., *La main d'Antigone*, in «Métis», n. 1, 1986, p. 170.



## ***Il*** tema di Babel

posto dell'audacia virile degli opliti sul campo di battaglia.

La *stásis* e il femminile, che Loraux indica come gli operatori del politico greco, si intrecciano e si sovrappongono all'interno del discorso ufficiale. Il legame tra il conflitto intestino – conflitto 'nella famiglia' – e le donne ricorre in numerose immagini, racconti, miti, e persino nei resoconti storici<sup>21</sup>.

A questo intreccio la retorica ufficiale aggiunge un terzo elemento, anch'esso problematico nel quadro dell'ideologia civica: il corpo.

Corpo e femminile si legano in virtù della coincidenza retorica tra femminile e riproduzione, che rende la donna figura per eccellenza di quel corpo – materiale, mortale, legato alla necessità, alla natura, alla malattia e alle ferite – che i combattenti ateniesi hanno abbandonato in nome dell'*andreia* civica. All'uomo spetta infatti il corpo atletico, senza carne, puramente ideale del cittadino in armi<sup>22</sup>. In tempo di pace, il corpo dell'uomo è un semplice supporto della vita cittadina, il *soma autarkes* che gode della dolcezza della vita politica; in guerra, è il pegno attraverso il quale realizzare la propria cittadinanza<sup>23</sup>. La Grecia classica guarda al corpo del cittadino con diffidenza e a volte con ripugnanza, in un rifiuto della fisicità reale che si realizza nella figura dell'*andreia* come morte in guerra. Sulla base dell'esclusione della materialità del corpo maschile dall'esperienza civica e della sua caratterizzazione come dono e pegno alla città, il cittadino si ritrova privo della dimensione corporea, che la tradizione trasferisce sul femminile. Inoltre, poiché l'*andreia* è sacrificio di sé che assicura la vita della comunità e tesse la gloria di Atene, il discorso civico non sa cosa fare di quei corpi che la guerra ha ferito o reso invalidi, ma che sono ancora vivi. Essi non trovano spazio, non trovano parole; rientreranno nel discorso solo nel momento in cui la guerra valorosa e maschile lascerà spazio alla lotta fratricida e orrenda della *stásis*: in quel momento il racconto degli storici potrà finalmente soffermarsi sulle orribili ferite,

<sup>21</sup> Cfr. TUCIDIDE, *La Guerra del Peloponneso*, III, 74 -1. «E di fatto, non appena l'ordine civico si incrina, appaiono le donne». LORAUX, *Il femminile e l'uomo greco*, cit., p. XXII.

<sup>22</sup> Cfr. EAD., *Ferite di virilità*, in EAD., *Come uccidere tragicamente una donna*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 96-97 (ed. orig., *Façons tragiques de tuer une femme*, Hachette, Paris 1985). Il saggio rappresenta un'appendice all'edizione italiana del testo.

<sup>23</sup> EAD., *Un absent de l'histoire?*, cit., p. 226.

sulle torture, sulle mutilazioni, per poter meglio far risaltare l'orrore del conflitto intestino<sup>24</sup>.

A partire da questo gioco di opposizioni, l'identità del cittadino trova la propria definizione nella figura ben precisa del maschio, adulto, libero, autoctono. Il discorso civico ricorre a numerose e interessanti strategie – che vanno dalle pratiche di derealizzazione tramite la retorica ufficiale all'uso strumentale del mito, dall'oblio comandato e istituzionalizzato del conflitto al divieto del lutto e al controllo della memoria civica – in cui tutto ciò che sembra poter fungere da supporto all'ideologia civica, viene incanalato, utilizzato e sorvegliato dal discorso ufficiale.

Le narrazioni mitiche ed eroiche rappresentano un passaggio fondamentale e di straordinaria ricchezza per chi, come noi assieme a Loraux, è alla ricerca di una storia greca fatta di corpi, storie, discorsi e immaginari, al di là dei soli documenti ufficiali. Nel mito si suggellano infatti ruoli e funzioni sociali, che autorizzano e giustificano l'identità della società. Stabilendo le esclusioni e le dicotomie che circoscrivono l'identità del cittadino, il mito media tra *He polis* ed i suoi uomini, fondando l'ordine civico, e costituendone la cornice di riferimento in un andirivieni tra presente civico e passato mitico in una costante sovrapposizione di azione e ripetizione<sup>25</sup>.

Miti quali quello dell'autoctonia pongono le basi dell'identità civica ateniese<sup>26</sup>. Nel mito dell'autoctonia, infatti, la *polis* mette a tema la propria relazione tra sé e l'alterità, elaborando divisioni nette. Dall'idea di cittadini tutti uguali, nati direttamente dal suolo ateniese, la città deriva il proprio 'naturale' carattere democratico. I cittadini, tutti uomini, sono uguali per nascita, fratelli, e contemporaneamente, simili ed intercambiabili tra loro, e godono tutti degli stessi diritti. In questo senso,

<sup>24</sup> Come il corpo ferito, anche il corpo malato viene neutralizzato dal *logos* della Città. Il corpo malato, tanto quanto il corpo mutilato, rappresenta per la *polis* l'impoliticità di una regressione del cittadino al proprio *soma*, alla propria identità singolare, portando l'uomo politico ad identificarsi non più con la totalità del corpo civico e della comunità, ma con se stesso in quanto radicato nella propria presenza e nella propria interiorità corporea. *Ivi*, p. 252.

<sup>25</sup> Cfr. EAD., *Nati dalla terra*, cit. Cfr. EAD., *Le mythe. Cités grecques*, in Y. BONNEFOY (a cura di), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris, 1981 Flammarion, vol. I, pp. 203-209.

<sup>26</sup> Infatti, commenta Nicole Loraux, «[...] per una collettività greca, niente vi è di più attuale dell'origine, poiché nulla serve meglio agli interessi del presente». EAD., *Nati dalla terra*, cit., p. 44.

## ***Il*** tema di Babel

il legame tra *eugeneia* e garanzia dell'ordine democratico è diretto ed evidente. Allo stesso tempo, i cittadini restano legati al suolo che li ha generati, a cui devono la vita: nessuno può tirarsi indietro dalla difesa della propria terra e delle proprie istituzioni, sul campo di battaglia come in assemblea. Per via di questa origine esemplare, i cittadini sono infine 'naturalmente' distinti da tutti gli altri Greci, dagli stranieri e dalle donne. La comunità politica può così dirsi una, unita, omogenea, democratica.

La 'famiglia civica' neutralizza contemporaneamente sia il conflitto che minaccia l'ordine della *polis*, sia la donna in quanto portatrice di differenza. Non senza un paradossale ritorno: infatti, lo stesso sangue che assicura il legame all'interno della parentela, *haima*, si ribalta nel sangue dell'assassinio senza nemmeno mutare il proprio nome, come se l'ambiguità del legame di sangue tra cittadini fosse evidente fin dai suoi sintagmi. «È la *stásis emphylos* della poesia arcaica, espressione formulare in cui è ben difficile decidere se la famiglia sia evocata per ciò che essa effettivamente condivide con la guerra civile o al contrario per meglio far risaltare lo scandalo di una guerra in cui ci si affronta tra parenti»<sup>27</sup>. Tale ambigua vicinanza tra la *stásis* e la famiglia trova spazio nell'orizzonte tragico, in cui quasi ogni autore sembra aver colto l'evidenza della loro connessione. Alla Città dunque non rimarrebbe che contenere la famiglia e il legame di sangue attraverso l'idea della 'famiglia civica', e prevenire così la *stásis*, mentre la scena tragica disloca il dissidio altrove, in un tempo e luogo lontani.

La stessa logica si ritrova al cuore dell'orazione funebre al Ceramico, attraverso la quale *He polis* e i suoi cittadini vengono innalzati a paradigmi. Nata probabilmente attorno al 460 a.C., con la democrazia di Clistene ed Efialte, l'istituzione dell'orazione funebre trova immediatamente un impiego ideologico. Puntando sulla propria superiorità e sull'elogio del suolo civico che ha dato vita ai valorosi cittadini morti per la propria terra, Atene combatte nel proprio cimitero tanto quanto sul campo di battaglia. Questa funzionalizzazione della morte del combattente va però di pari passo con la censura e il divieto di lutto privato, esperienza ritenuta veicolo di risentimento, di odio e dunque di sedizione.

<sup>27</sup> EAD., *La main d'Antigone*, in «Métis», n. 1, 1986, p. 179.

La città depotenzia tale rischio, implicito nella stessa memoria, attraverso due strategie fondamentali: la sublimazione politica nel discorso ufficiale che elogia pubblicamente i morti regolando gli accessi di dolore privati dei familiari, soprattutto delle donne<sup>28</sup> e il teatro, in cui il lutto, si è visto, viene fatto defluire in lacrime riservate a vicende lontane<sup>29</sup>.

Il teatro, in particolar modo la tragedia, si fa carico di ciò che la politica esclude dai propri luoghi, reintegrandolo nello spazio civico in forma neutralizzata e funzionalizzata<sup>30</sup>. Il teatro e la tragedia portano sulla scena il «legame della divisione»<sup>31</sup> che per Loraux rappresenta il cuore originario di ogni spazio condiviso, e che l'ideologia civica ateniese maschera nella concordia. Tutto questo, ovviamente, a una condizione ben precisa: volgere le spalle al presente, dislocare la narrazione nello spazio e nel tempo, porre una distanza ben precisa tra il Sé e l'Altro. La tragedia esprime in un contesto ufficiale e socialmente controllato gli elementi che il discorso civico non può ammettere, permettendo alla Città di conciliare la prescrizione della dimenticanza, per Loraux pratica politica greca per eccellenza, e la messa in scena del lutto che risveglia la memoria, e di tutto ciò che resiste all'ingerenza della città<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Cfr. EAD., *Le madri in lutto*, cit.

<sup>29</sup> EAD., *La voce addolorata. Saggio sulla tragedia greca*, trad. it. di M. Guerra, Einaudi, Torino 2001, p. 32 (ed. orig., *La voix endeuillée. Essai sur la tragédie grecque*, Gallimard, Paris 1999).

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>31</sup> EAD., *La città divisa*, cit.

<sup>32</sup> Il controllo sociale della memoria civica è esplicito in casi come quello della rappresentazione teatrale della presa di Mileto portata in scena da Frinico, in seguito vietata dalla Città per aver trasgredito al dovere civico di non rievocare le sventure. Portando sulla scena avvenimenti recenti della storia ateniese, il testo toccava la Città troppo da vicino ricordando pesanti sconfitte. Si racconta che durante la messa in scena l'intero pubblico scoppiò in lacrime, colto da un eccesso di *pathos* che la vicinanza temporale e spaziale degli eventi avevano contribuito ad accentuare. Nel caso di Frinico l'interdizione della memoria venne proclamata in modo pubblico e solenne, divenendo paradigmatica. I cittadini inflissero al poeta una multa di mille dracme e ogni ulteriore rappresentazione dell'opera venne proibita. Da quel momento le sofferenze portate in scena dalla tragedia sarebbero state tali solo per i suoi personaggi. Quel giorno, commenta Nicole Loraux, può esser definito come «il giorno in cui la democrazia ateniese ha deciso di porre un limite all'espressione del lutto nella tragedia» (LORAUX, *La voce addolorata*, cit., p. 73), imponendo alle successive rappresentazioni una dislocazione spazio-temporale che rendesse impossibile ogni immedesimazione. Quel giorno, all'inizio del V secolo, in modo ufficiale e manifesto, venne a tutti proibito il ricordo del cordoglio civico e si diede avvio ad una sorveglianza oculata della memoria cittadina.

## ***Il*** tema di Babel

La pratica politica della dimenticanza è ciò che maggiormente garantisce il discorso dell'Uno e dell'identità dello spazio civico ateniese<sup>33</sup>. *He polis*, si è visto, è sempre impegnata, attraverso molteplici strategie e pratiche, a negare i propri conflitti, le proprie spaccature, negando in questo senso se stessa, «come se la memoria della città si fondasse sull'oblio del politico in quanto tale»<sup>34</sup>. «La politica è fare come se non fosse successo nulla»<sup>35</sup>: se la politica, come sostengono Isocrate e Aristotele, è davvero ciò che comincia dove finisce la vendetta, allora la negazione della divisione e del conflitto attraverso il controllo della memoria e la dimenticanza istituzionalizzata devono essere innalzate a pratiche politiche fondamentali. L'Oblio assume il ruolo di valore civico, fino alla coincidenza dell'aggettivo *politikos* con «colui che è capace di dimenticare». 'Politico' è infatti il dio Poseidone che, sconfitto da Atena nella contesa per il dominio dell'Attica, abbandona ogni risentimento, divenendo paradigma esemplare di concordia civica. Come Poseidone, il cittadino deve saper obliare il male subito in nome della concordia civica<sup>36</sup>.

Si dimenticano le fazioni, le opposizioni, e per mezzo degli dèi, davanti ai quali si giura l'oblio delle sventure, si trasforma il conflitto in consensualità e unione. Gli dèi vengono chiamati a suggellare il giuramento di ogni singolo cittadino, il quale si impegna a non ricordare, mai più, in alcun modo, il conflitto che ha diviso la Città. In questo quadro acquista senso l'ambigua amnistia del 403 a.C. quando, sconfitti i Trenta, il *demos* ateniese sceglie di restaurare la democrazia tramite un'amnistia in favore dei suoi – fino a poco tempo prima – nemici, liberandoli da ogni accusa e suggellando l'unione dei cittadini in un

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>34</sup> EAD., *La città divisa*, cit., p. 94.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 242.

<sup>36</sup> La paradigmaticità del racconto dell'*eris* divina è rintracciabile nei numerosi atti civici che tendono a scongiurare la *stásis* sulla base dell'oblio della disputa divina. Il dissidio tra gli dei, che la Città ricorda nel secondo giorno del mese di boedremione, viene ricordato attraverso un'interessante doppia negazione. La Città, infatti, dichiara tale ricorrenza, poiché ricordo funesto per il dio, giorno vietato del calendario e passa così dal primo al terzo giorno di boedremione. L'assenza sottolineata da tale pratica riafferma la vicenda, ricordando al cittadino ateniese il suo esito 'politico'. Negando ed affermando a un tempo il dissidio divino e il suo superamento tramite la dimenticanza, la Città scongiura la *stásis* umana e elegge l'oblio a pratica civica.

giuramento solenne davanti agli dèi, in cui ciascuno si impegna alla concordia e all'oblio del conflitto. Tramite il giuramento, il risentimento è neutralizzato e i cittadini si riconciliano. Amnistia/Amnesia: così, il divieto di *mnesikakein* diviene istituzione.

Giuramento è figlio di Eris, dea del conflitto e della discordia. In virtù di questo legame materno (senza più stupirci del nesso tra donna, maternità e sedizione che la tradizione greca arriva ancora una volta a stabilire) il giuramento è individuato dalla Città come la prevenzione più efficace contro la discordia; «nato dalla discordia, dunque arma contro il conflitto»<sup>37</sup>. Giurare, spiega Loraux, nello spazio pubblico ateniese è un atto che ricorre sempre in correlazione al dissidio, sia per prevenire che per porre fine alla *stásis*.

In questa dinamica memoria e vendetta si intrecciano. La memoria, contrariamente all'oblio, è impolitica per natura. *Politikos* è infatti colui che dimentica<sup>38</sup>. Senza alcuna sorpresa, memoria e vendetta finiscono con il legarsi ancora una volta al femminile. In virtù di un legame costante e prevedibile, la donna diviene figura del ricordo, della memoria, del dolore che rischia costantemente di tramutarsi in *menis*. Il rifiuto della dimenticanza assegna alla donna il ruolo antipolitico della continua presenza a sé che rischia di spaccare lo spazio politico tramite rabbia, rancore, la ripetizione del lamento e il ricordo nel lutto<sup>39</sup>. Memoria, vendetta, donna, madre: sono termini che si intrecciano pericolosamente, giocando l'uno sull'altro, e che vanno reintegrati nel suolo civico. A partire da questo intreccio si può cogliere il senso della presenza, nel cuore della città, del tempio del *Metròon*, eretto dai cittadini in onore della dea Madre (madre degli dei), come luogo civico e sede dei buletti<sup>40</sup>. Tale

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 223.

<sup>38</sup> «Dove il rifiuto della memoria quando essa vorrebbe conservare la traccia di un equilibrio spezzato: la città vuole vivere e perpetuarsi senza discontinuità, è importante che i cittadini non si consumino in lacrime», EAD., *Le madri in lutto*, cit., p. 12.

<sup>39</sup> EAD., *La voce addolorata*, cit., pp. 56-57.

<sup>40</sup> Il racconto della costruzione del tempio, tramandato dall'imperatore Giuliano, narra di come questo fosse stato costruito in onore della dea Madre al fine di placarne la *menis*, l'ira devastante che aveva colto la divinità all'uccisione – forse semplice esilio – del Gallo, suo sacerdote, da parte degli ateniesi poco rispettosi. La dea, abbandonata la sua ira, divenendo dunque 'politica' prende posto all'interno del corpo civico; il suo tempio diviene luogo di conservazione degli archivi pubblici di Atene, proprio in virtù di quel legame intrinseco che lega la figura materna alla memoria e alla scrittura.

## ***Il*** tema di Babel

vicenda, commenta Loraux, mostra perfettamente la pratica ateniese di asservimento dell'eccesso femminile e di tutto ciò che tormenta il *kosmos* civico, convertendolo in figure civiche. Integrando la Madre e la memoria nello spazio civico, la Città procede a scongiurare la terribile *menis* femminile che, veicolata dal ricordo, minaccia gli uomini.

L'ideologia di *He polis* raggiunge la divisione e il conflitto in tutti i luoghi della città, controllando le pratiche e la memoria civica. Seguendo però il percorso tracciato da queste pratiche di derealizzazione arriviamo, con grande sorpresa, fino al cuore delle istituzioni di Atene, fin dentro le sue pratiche. Comprendiamo così, con Loraux, la radicalità dell'intreccio, solo apparentemente paradossale, tra il conflitto e le forme più sorvegliate della democrazia, tra la divisione e lo stesso esercizio del potere, a cui corrisponde sempre la vittoria di una parte del corpo civico sull'altra – il *kratos* implicito nel nome stesso della democrazia –. Risulta comprensibile allora che nel discorso civico questo potere venga sostituito da «la Città». Allo stesso modo, l'idea di giustizia e della politica come *agon*, e la stessa pratica del voto (*diaphora*) si rivelano quali momenti politici di divisione, presa di posizione, conflitto. Questo porta Loraux a evidenziare la paradossalità dell'ideologia civica che continuamente nega e derealizza ciò che la fonda, obliando così il fatto che la divisione è connaturata al politico. Alla ricerca di ciò che l'ideologia civica nega in nome dell'Uno, occorre dunque – sostiene Loraux – lavorare con l'assenza, con il rimosso e il deliberatamente cancellato. Si dovrà fare esercizio di contro-memoria.

---

Nella *polis*, infatti, il modello civico della donna coincide con il suo legame con la riproduzione, laddove riprodurre acquista un significato letterale di produzione di una copia conforme all'originale paterno, senza che di lei resti minima traccia sul figlio. Cfr., EAD., *Le madri in lutto*, cit., pp. 67-79.