

**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 Giardini***Le parole del contr'Uno****Abstract:**

The essay presents the original conception of the dualism in politics as discussed by Nicole Loraux. In refusing the binary opposition that constitutes the Political for Carl Schmitt, Loraux attributes a primary role to the Greek *stasis*, that is rather an infrapolitical dynamic recursively constituting what pretends to represent itself as a unitarian realm. By the comparison with how difference has been discussed by authors such as Jean-François Lyotard, Françoise Collin, Luce Irigaray and Jacques Rancière, the essay proposes to conceive a politics of difference as the effect of the operations of both the stasis and the feminine.

Key-words: Difference; Conflict; *Stasis*; Political

Per «quarantacinque anni di filosofia francese» si è svolto un confronto e affronto tra «*le même et l'autre*»¹. Titolo di una relazione che, tra ontologia ed esistenza, sovrappone, sostituisce, rielabora due serie di tre referenti principali: da un lato Hegel, Husserl, Heidegger, dall'altro, Marx, Nietzsche e Freud². Relazione che esprime preoccupazioni sul senso e sul senso della storia, sull'avvenire della realtà umana e sui suoi vicoli ciechi. Con Nicole Loraux questo antecedente appare in quanto tale, è individuabile, in virtù di una smentita. La dialettica tra il medesimo e l'altro – nei corsi di Kojève e sulla scorta di

* Il presente articolo è una rielaborazione aggiornata del precedentemente pubblicato F. GIARDINI, *Le parole del contr'Uno. Nicole Loraux*, in Laura Sanò (a cura di), *Il destino di Prometeo. Razionalità, tecnica, conflitto*, Il Poligrafo, Padova 2009, pp. 213-232.

¹ V. DESCOMBES, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Minuit, Paris 1979.

² *Ivi*, p. 13.

una certa lettura di Heidegger – statuisce che «la differenza è nella definizione stessa dell'identità. Ma si enuncia in un giudizio negativo»³. È, in altri termini, il movimento stesso della costituzione dell'identico, dell'identità, è il motore negativo del movimento costituente del soggetto. Il medesimo si appropria dunque dell'altro quale suo elemento costitutivo, lo riconosce e lo assimila. È su questa precisa articolazione che Loraux esercita una rottura nella continuità, ovvero il mantenimento di un basso continuo con variazioni che inaugurano ben altre combinazioni. È il primato – tra origine e logica – del *même* stesso, per quanto «mosso» dall'alterità, che viene messo in questione. Di più, il primato di quella unità viene scalzato, è il di(s)- di un due, di una differenza, di un irredimibile dissidio che precede e costituisce parti, partizioni di soggetti presi tra l'assunzione e il lutto per un Uno impossibile.

Lo spazio che si delinea attraverso le traiettorie, i vettori anche contrastanti, che corrono tra medesimo e altro, identità e differenza, operano anche uno spostamento dello spessore delle questioni trattate. Non più e soltanto le dinamiche costitutive dell'essere e del pensiero, quanto la dimensione letterale di queste dinamiche – relazioni e movimenti tra forze –, dinamiche di potere, di esclusione, di giustizia cercata o mancata. In breve, lo spazio così ridefinito diventa quello di un pensiero del politico. Eppure. Al termine di questo giro d'orizzonte, apparirà come ontologia e politica, pensiero e vita comune, siano le coordinate entro cui orientare le questioni sollevate in questi inizi di XXI secolo.

La scena madre del politico

Tornare, insistere, sulla *polis* ateniese, perché? Sono lunghe, e ripetute, le pagine in cui Loraux indugia sull'oggetto della «città divisa»⁴, per spiegare le ragioni di un ritorno e le sue condizioni. Innanzitutto è

³ *Ivi*, p. 50.

⁴ N. LORAUX, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Payot, Paris 1997 (tr. it., *La città divisa*, Neri Pozza, Vicenza 2006). V. anche, EAD., *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Seuil, Paris 2005, in particolare, *Back to the Greeks? Chronique d'une expédition lointaine en terre inconnue* e *Eloge de l'anachronisme en histoire*, *ivi*, rispettivamente pp. 9-29 e pp. 173-190.

Il tema di Babel

la posizione della ricercatrice che si trova tra due, «quando si è scelto di inserirsi in un'istituzione sotto il titolo *Storia e antropologia della città greca*»⁵, tra le invarianti dell'antropologia e le vicende della storia. Questo spazio, che è anche postura di indagine, si delinea attraverso alcune scelte, urgenze, che riarticolano le vicende interne all'orizzonte del medesimo e dell'altro, da una parte, e dall'altra dello stesso oggetto di indagine.

Nel primo caso si tratta di uno spostamento dall'ipostasi atemporale eppure storica, in cui un approccio filosofico-storico collocherebbe la *polis* all'origine dell'Occidente. La distanza storica è radicalizzata al punto da accogliere un certo procedimento dell'antropologia, quella di Jean Pierre Vernant, che individua «una promessa di alterità» nella stessa dimensione storica: i Greci sono altri. Anzi, sono «più altri di tutti gli altri»⁶. Attesa di alterità che anima una generazione: in tempi di anticolonialismo l'invito di Sartre era a identificarsi con questi altri, un noi che includeva certo gli «Americani» ma più generalmente gli Occidentali. Sguardo di sospetto, perché si trattava di riconoscere se stessi, in questi altri, soggetti di una cultura invasiva e dominatrice sui propri altri. Ma interviene qui una prima deviazione: alla scuola dell'antropologia, la promessa di alterità – nel desiderio e dovere di rigore – si fa anche restituzione di estraneità. La Grecia ha ancora da consegnare il proprio senso. Movente che in Loraux diventa vera e propria leva di ricerca, a cominciare dalla configurazione dell'oggetto di indagine.

«Tucidide non è un collega»⁷, non solo perché va assunta la distanza storica – Tucidide non è definitivamente un contemporaneo – ma anche e soprattutto perché l'oggetto storico e antropologico che Loraux va cercando è sul versante di quel che la storia ufficiale non dice, in due sensi. Da una parte, secondo l'ascolto psicoanalitico che fa proprio, l'autrice considera i testi, le singole parole, nei rimandi che ne costituiscono il significato – «pensare i greci solo e soltanto nelle loro parole»⁸ – rimandi che vanno oltre il bordo del discorso esplicito, persino rispetto alle intenzioni di chi parla o riferisce. Dall'altra, non indaga lo stesso campo

⁵ EAD., *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 9.

⁶ *Ivi*, pp. 12-14.

⁷ EAD., *Thucydide n'est pas un collègue*, «Quaderni di storia», 12, 1980, pp. 55-81.

⁸ EAD., *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 176.

chi racconta la storia del «club di uomini» che fanno guerra e stipulano trattati, che nulla dicono della «vita silenziosa di donne stranieri e schiavi»⁹ o che, proprio come Tucidide, riferiscono l'elogio di Pericle della virtù femminile del silenzio¹⁰.

La polis così riscoperta, restituita ai Greci come «organismo di pensiero e desiderio»¹¹, viene trattata al di qua e al di là delle sue rappresentazioni esplicite, per rintracciarne le nevralgie dolenti che in qualche modo parlano anche ai nostri tempi.

Si può qui avanzare l'ipotesi che la legittimità di un pensiero che mette in relazione tempi diversi risieda proprio nel conflitto quale oggetto di indagine¹². È nel momento dell'esercizio e del contraccolpo della violenza che il tempo storico si interrompe, perde la fisionomia della congiuntura e si apre a una temporalità che implica la presa in conto dei bordi, delle pieghe, del politico storicizzato là dove il tempo è shakespearianamente «fuori sesto»¹³. Tempo interrotto dal resto, dall'escluso che ritorna, di cui non si sa nulla se non gli effetti del silenzio che gli è stato imposto, o delle parole che riuscirà a dire all'inizio di un tempo ulteriore.

Il politico, considerato sotto il segno del conflitto, avrebbe dunque una temporalità che non si riduce al solo tempo della storia e non si fa cogliere nel transtemporale di un pensiero metafisico o votato alla verità. Piuttosto, il conflitto pone il politico sulla soglia di un tempo non più

⁹ EAD., *La città divisa*, cit., p. 63.

¹⁰ TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, II, 45, 2.

¹¹ N. LORAUX, *La città divisa*, cit., p. 56.

¹² «Come se la guerra civile sospendesse il tempo politico», EAD., *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 126. Non sorprende, in questo percorso, di ritrovare Rancière citato da Loraux proprio a questo proposito, quando riprende il termine «acronia». Cfr. anche il concetto di «crisi della presenza» che produce un trauma i cui effetti un pensatore della coppia antropologia-storia metteva sotto il titolo di «destorificazione», E. DE MARTINO, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, «Studi e materiali di storia delle religioni» XXIV-XXV, 1954-55, pp. 1-25, ma per un'individuazione del concetto, v. M. MASSENZIO, *Il problema della destorificazione*, «La ricerca folklorica» 13, 1986, pp. 23-30. Per altro verso Loraux individua quali operatori della ripetizione nella storia «le passioni e i rapporti con il potere», cfr. *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 189.

¹³ N. LORAUX, *Eloge de l'anachronisme en histoire* in *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 174. Cfr. anche G. MARRAMAIO, *Kairós. Apologia del tempo debito*, Laterza, Bari-Roma 1992 e ID., *Minima temporalia. Tempo spazio esperienza*, Il Saggiatore, Milano 1990, in particolare *La morte del Tempo*, pp. 103-113. Sul tempo del trauma, v. il recente J. e V. ALTOUNIAN, *Ricordare per dimenticare. Il genocidio armeno nel diario di un padre e nella memoria di una figlia*, Postfazione di M. FRAIRE, Donzelli, Roma 2007.

Il tema di Babel

soltanto umano e istituito, sulla soglia della forza, tra natura e cultura, tra animale e umano. Tempo della ripetizione, dell'istinto o del ciclo della stagione? Nel sostenere la pratica dell'«anacronismo controllato», Loraux perora a favore di una «storia del ripetitivo» – e in queste pagine l'accento cade sulla rimozione del *kratos*, della supremazia a vittoria ottenuta – che possa permettere un andirivieni tra passato e presente, secondo una buona distanza, in cui l'unica lezione che la storia impartisce è il richiamo a capire, concentrandosi su «tutto ciò che deborda il tempo della narrazione ordinata: dalle accelerazioni agli isolotti di immobilità, che negano il tempo della storia, ma che fanno il tempo della storia»¹⁴.

Scena madre dunque, come momento in cui qualcosa di inammissibile avviene – tragedia, trauma – e che nella sua mancata elaborazione e inclusione nel dicibile ed agibile, determina la ripetizione, interrompe l'avvicinarsi del tempo. Ma anche, scena madre come minaccia che il politico subisce dai propri bordi. Sin dai suoi inizi, in una indagine che procede nell'andirivieni tra antico e contemporaneo, tra il fluire del tempo e i suoi arresti, alla ricerca di piste che portino altrove dalle «categorie senza storia dell'uno»¹⁵.

La guerra in famiglia

All'inizio è la *stasis*¹⁶: schieramento, fazione, sedizione. E non già guerra civile, che a Roma unisce quel che per i Greci era separato, la tensione interna e la guerra contro altri, secondo una partizione spaziale dalle intersezioni e soglie ben sorvegliate, al punto che la sovrapposizione si manifesta come trauma, perturba quel che dovrebbe pensarsi omogeneo e unitario, lo spazio della cittadinanza, per l'appunto. La *stasis* è tragica in questo senso, catastrofe di un ordine che si vuole

¹⁴ N. LORAUX, *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 190.

¹⁵ *Ivi*, p. 28.

¹⁶ Sulla costruzione dell'unità, doppio della *stasis*, v. EAD., *L'invention d'Athènes. Histoire de l'horaison funèbre dans la cité classique*, Payot, Paris 1993; EAD., *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, La Découverte, Paris 1984; EAD., *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Seuil, Paris 1996 (tr. it. *Nati dalla terra*, Meltemi, Roma 1998).

naturale e familiare.

Il termine *stasis* è luogo per eccellenza – parola che indica e mette in atto, nel e oltre il linguaggio: che esprime¹⁷ – dell’ambivalenza politica dell’ordine e del caos, della quiete e del movimento. Indica al tempo stesso la posizione e l’insurrezione violenta. Dal punto di vista etimologico non designa nulla più che una posizione, dalla sua radice *histemi* che rimanda all’azione di «erigere, porre, fermare, *porre nella bilancia*, pesare, fissare»¹⁸. Ma subito la parola prende corpo e rivela le ragioni di un significato che in astratto rimarrebbe un’opposizione, prende corpo sociale: «che poi la posizione sia diventata partito, che il partito sia sempre necessariamente costituito ai fini della posizione, che una fazione ne convochi un’altra, e che quindi esploda la guerra»¹⁹.

Ma a stare alla parola, ai nessi che la individuano all’interno dei testi, si rivela un’ulteriore e più sottile articolazione. Come è doppio il significato che ripartisce consistenza e rottura, così è doppia la ripartizione dello spazio in cui la *stasis* si genera. La *stasis* è messa fuori – matrice dell’esclusione – fuori dalla città e dunque dal politico, ma in alcuni casi fuori dall’umanità stessa: viene arruolata nei ranghi delle catastrofi naturali, che siano peste o uragano. Oppure si presenta nel sospetto, terribile al punto da essere esplicitato più raramente, che sia un fenomeno endogeno alla città, sebbene la marca della sua intollerabilità continui a dirsi nei termini del naturale: è malattia e le sue cause sono partorite dalla città stessa²⁰.

L’affronto che la *stasis* costituisce per il politico è rivelata dal fatto che spesso la si trova in formulazioni che, designandola come un male, la condannano, primo passo di una negazione se non di una «rimozione». È la seconda accezione a esprimere il vero e proprio scandalo del politico greco, della democrazia intesa come natura consensuale della vita associata nella città. È la *stasis emphylos* – sintagma più antico tra le locuzioni che individuano la tensione interna estrema²¹ – una «guerra

¹⁷ Cfr. *infra*, 5. *La lingua divisa* e *Digressione. Diff-/dis-, més, di-*.

¹⁸ Cfr. N. LORAU, *La tragédie d’Athènes*, cit., p. 113. [Mio il corsivo].

¹⁹ EAD., *La città divisa*, cit., p. 72.

²⁰ *Ivi*, pp. 123-124. L’autrice rimanda a Teognide ma anche al Platone delle *Leggi*, 744d.

²¹ Gli altri sono *haima homaimon* e *oikeios polemos*, EAD., *La città divisa*, cit., pp. 406-430. Il ritorno dell’estraneo nel massimamente familiare è la formula che rimanda alla

Il tema di Babel

in famiglia», un affrontamento che attraversa e separa quel che più dovrebbe essere affine, il *phylon*, termine che designa riunioni che vanno «dalla “razza” alla “tribù” passando per la stirpe e tutte le forme del gruppo nella misura in cui questo concepisce la propria chiusura come un fatto naturale»²². Realtà naturale e contro natura. Il naturale dunque, sempre evocato al bordo del politico, ma nell’almeno duplice funzione dell’estraneità e della legittimazione, della rottura e della continuità. La *stasis*, naturale contro naturale, ma anche politico dentro e contro il politico, mette in crisi modelli e certezze, che vorrebbero la democrazia come il luogo dell’intesa consensuale: appare infatti proprio nel luogo in cui il consenso si esercita e si costituisce, al momento della *diaphorá*, del voto, «ovvero la partizione o il dissidio»²³.

La *stasis* al cuore del politico, è questa la linea di Loraux, che discute e rifiuta la possibilità che le sue cause siano aggiuntive, derivative, rispetto al politico vero e proprio: si tratterebbe forse di un conflitto di interessi, dell’affrontamento tra chi ha risorse e chi non le ha, di un differenziale nell’uguaglianza. Per scartare il bilanciamento che renderebbe la *stasis* evento secondo, disturbo in una logica che rimarrebbe continua – per la quale i cambi di ordine avvengono secondo *metabolé* – l’autrice si appunta su un passo della *Politica* di Aristotele, in apertura di quel libro V, che tratta proprio delle cause dei rivolgimenti da un ordine costituito a un altro: «quando gli uni e gli altri sono governati da una costituzione che non corrisponde alle loro concezioni, scoppiano le rivolte» (1301a), vale a dire, conclude l’autrice: «che ragioni puramente politiche bastano a spiegare la *stasis*»²⁴. In breve, essa sarebbe la «generalità stessa del conflitto nella città» che ha per soggetto «la collettività indivisa dei cittadini», dove l’affrontamento tra i due gruppi avversi coinvolge la città nella sua totalità. La *stasis* è «attività completamente

categoria di *Unheimliche*, S. FREUD, *Il perturbante*, in ID., *Opere*, vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino 1979, pp. 81-118.

²² *Ivi*, p. 407.

²³ N. LORAUX, *La città divisa*, p. 170. Cfr. EAD., *La tragédie d’Athènes*, cit., pp. 131 ss. Cfr. anche *infra*, 4. *Il due del conflitto. Rimozione, assimilazione, ritorno del rimosso*.

²⁴ EAD., *La tragédie d’Athènes*, cit., p. 37.

civica»²⁵, è «figura *infrapolitica* dell'affrontamento»²⁶.

La determinazione filologica di questa piegatura, di questa collocazione della *stasis* al cuore del politico, è il segno di una scelta sensibile, mai programmata in anticipo, piuttosto incontrata: indagare il tragico del politico contro le sue pretese di autorappresentazione irenica, far entrare nel pensiero il trauma generato non solo dalla pretesa di un'unità senza resti, ma ancor prima dalla collocazione di questa pretesa all'origine del politico stesso. Determinazione che la conduce a dedicare intere parti della sua ricerca alle «figure di resto», dallo straniero al femminile, generati dai sogni di unità, dall'autoctonia alla omosocialità²⁷. C'è da sottolineare ulteriormente che questa concezione tragica del politico permette a Loraux di intraprendere una linea di considerazioni sui bordi, con le inversioni e i mescolamenti che li costituiscono, che non si ferma alle figure di resto ma procede anche ad acquisire al pensiero – in un modo del tutto pertinente ai rivolgimenti contemporanei²⁸ – l'orizzonte «cosmogonico» e «cosmologico», istanze di legittimità e di tassonomia, con cui il politico intrattiene scambi costitutivi.

Eris, le Erinni e le Eumenidi. Una cosmologia politica

La passione politica che accompagna la *stasis* in città è l'odio, traccia oramai coperta, dal giuramento di non nominare più le sventure, di

²⁵ *Ivi*, p. 43.

²⁶ *Ivi*, p. 51 [mio il corsivo].

²⁷ Cfr. rispettivamente, EAD., *Les enfants d'Athènes. Idée athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, cit.; EAD., *Les expériences de Tyresias. Le féminin et l'homme grec*, Gallimard, Paris 1989 (tr. it. *Il femminile e l'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari 1991), EAD., *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, cit.

²⁸ Se è infatti vero che si potrebbe inquadrare la rimozione del tragico politico nella democrazia degli antichi a fronte di un'assunzione della violenza come origine del politico da parte dei moderni (cfr. G. PEDULLÀ, *Introduzione* a N. LORAUX, *La città divisa*, cit., pp. 34-54), rimane che la lettura di Loraux offre almeno due importanti contributi a una riflessione sul politico contemporaneo: da una parte, rispetto al moderno, mantiene la tensione come internamente costitutiva, dunque come un problema che incessantemente si riapre, quasi che – potremmo dire spingendone all'estremo le implicazioni – il politico fosse l'esercizio di questa stessa tensione; dall'altra, sempre rispetto al moderno, il politico mostra con Loraux i debiti costitutivi che contrae con ciò che pretende essergli eterogeneo.

Il tema di Babel

una passione cosmogonica che, anch'essa a suo modo, rimanda al bordo del tempo e della politica: Eris, la discordia e, poi, le Erinni, la collera²⁹.

Eris, dall'etimologia incerta, che traduciamo con Discordia, con rimandi semantici fisiologici e musicali – il cuore e l'accordo – nella genealogia divina, nella *Teogonia*, Esiodo la pone al posto d'onore di ultima. Figlia della Notte, genera a sua volta i mali umani, mali politici: risse, battaglie, omicidi e massacri, discordie, discorsi falsi, dispute, anarchia [*disnomia*] e sciagura, sono figli che «non rientrano più nei racconti riguardanti gli dei»³⁰. È ben sottolineato come «la città divisa» non sia un dentro oramai guadagnato, ma contragga un debito, sempre ritornante nella misura in cui viene dimenticato, con quel che politico non vorrebbe essere. A prova le pieghe dei testi, là dove i rimandi a Esiodo, alla sua *Teogonia*, ricorrono nel legislatore originario Solone, nel normativo Platone, fino al «razionalista Tucidide»³¹. Non sono solo i bordi del politico che qui si confondono, ma i bordi dell'umanità stessa: con Eris, ponte osticamente percorribile tra divino e umano, figura della violenza più che umana – più che divina: Eris sembrerebbe essere potenza cui gli stessi dei dell'Olimpo sottostanno, figlia della Notte, generata prima degli stessi dei – che si protrae per generazione nei mali umani, è indicatore dell'orizzonte di una «umanità non umana»³². In breve, Eris la terribile perché sarebbe figura divina – potenziandola ma anche permettendone l'oblio – della *stasis* tutta umana e politica³³. Di questa almeno duplice natura testimonia anche il ricorrere delle caratteristiche del suo operare: come Omero la descrive che «da principio piccola si leva» e poi avanza «il capo tra le stelle, e immensa passeggia sulla terra» (*Iliade*, vv. 440-445), così Aristotele evoca la nascita delle sedizioni «da occasioni di poco conto per cose importanti» (*Politica*, V, 1303b)³⁴. Il suo operato dunque sembra porsi sul piano della tessitura,

²⁹ N. LORAUX, *La città divisa*, cit., pp. 124 e 142.

³⁰ K. KERENYI, *Gli Dei e gli Eroi della Grecia*, Garzanti, Milano 1976, I, p. 37.

³¹ N. LORAUX, *La città divisa*, cit., p. 92.

³² *Ibidem*.

³³ *Ivi*, p. 96.

³⁴ E falcati sono i piedi e le spalle, a dire di questo suo operare intermedio. Nicole Loraux sottolinea, pur senza rimandare qui a Omero, come in Aristotele «le piccole cause possono valere quelle grandi», *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 37. Il passo dell'*Iliade* è invece evocato per legare Eris all'erigersi, radice verbale (*histemi*) di *stasis*,

della fibra, delle azioni umane, se non dell'umano stesso, e delle sue componenti eterogenee, «impercettibile» si potrebbe dire, non riconducibile a cause individuabili in uno spazio a se stante.

Ma sul bordo della città, nel tempo mitico, e qui tragico, della sua costituzione, troviamo l'altra figura – figura, non singolarità fatta persona, si tratta di un gruppo, il coro, preso nella singola passione che esprime, la collera, la passione associata insieme all'odio alla *stasis* –, le Erinni che avevano aiutato Eris a partorire il suo ultimo figlio, Giuramento.

Il luogo proprio delle Erinni è quello di perseguire il matricida per eccellenza³⁵, Oreste, che dopo aver vagato per la Grecia, si presenta supplice alle porte di Atene. Il mito e il politico si incontrano qui nella forma di una disparità decisa, da una parte il tribunale degli uomini, pronto alla condanna, dall'altra la dea Atena che vota a favore della discolpa. *Diaphorá* fondativa, ancora nel fronteggiamento tra divino e umano, che nel suo esito condanna il politico all'eterno tributo al rischio della collera, alla *stasis* scongiurata: le Erinni saranno trasformate in Benevole, per l'eterno tributo che verrà dedicato loro, pena il ritorno della sventura (Eschilo, *Eumenidi*, vv. 778-902). Il dentro è pacificato, l'affrontamento viene posto fuori della città, con Atena che, attribuiti compiti di protezione alle Eumenidi, si incarica di condurre la guerra fuori città (vv. 913-914). Le Eumenidi dunque non sono il segno della pacificazione, o meglio, lo sono proprio perché la pacificazione è momento secondo, che rimanda a e implica uno scontro, il tributo dovuto perché questa sia, il debito che l'unità paga alla minaccia di una tensione interna violenta.

Tornando a Eris, un'ultima annotazione su quel che indica: discordia interna, dis- che attraversa e separa gli animi, parla di una scissione che sembra non fare altro che moltiplicarsi. Già Esopo raccontava di Eracle che colpendo un pomo trovato sul suo cammino, non otteneva altro risultato che aumentarne la grandezza, così Eris sembra contrassegnata dalla proliferazione. Loraux pone questa caratteristica sotto il segno del due. Sempre secondo le radici poetiche, Eris in terra è sdoppiata in negativa

La città divisa, cit., p. 177.

³⁵ EAD., *Façons tragiques de tuer une femme*, Hachette, Paris 1985 (tr. it. *Come uccidere tragicamente una donna*, Laterza, Roma-Bari 1988).

Il tema di Babel

e positiva: una degna di biasimo, terribile, oltre umana, l'altra, se retamente intesa come competizione, degna di lode (Esiodo, *Le opere e i giorni*, vv. 11-13), perché capace di spingere l'umano oltre i propri limiti, rimanendo all'interno della vita comune. Questa seconda, sottolinea Loraux, più che seconda figurazione contrapposta, sembra piuttosto rimandare all'ambivalenza della discordia, «*al contempo* nera (lugubre, terribile) ed essenziale alla vita cittadina»³⁶. All'inizio sarebbe il due dell'antitesi, dell'ambivalenza, del conflitto.

Il due del conflitto. Rimozione, assimilazione, ritorno del rimosso

In principio è, per Loraux, il Due che la *polis* greca teme ai limiti del terrore, al punto da dover ricorrere all'oblio. Ma di che due si tratta? La domanda è gravida di conseguenze, soprattutto per un'autrice che rifiuta lo schematismo delle opposizioni binarie, che l'approccio antropologico le consegnerebbe, e che, nel momento di concentrarsi sul due del politico greco, rifiuta l'opposizione netta tra *stasis* e *polemos*, tra violento rivolgimento interno e guerra fuori dalla città, che rivela come la coppia amico-nemico non tenga nel caratterizzare il politico³⁷.

Anticipando si può dire che il due si istituisce come un differenziale, spazio individuato non geometricamente, ma secondo la dinamica di vettori di forza, di tensioni, che parlano più di un'«ambivalenza», di un'irrisolvibile tensione, indecidibile là dove la decisione ripartirebbe spazi ben definiti, legame che nello sciogliersi si ricostituisce, che nel legarsi porta alla separazione³⁸. «Ci sarebbe dunque, escludentisi l'una con l'altra, la vita in città in una *polis una, indivisibile e in quiete*, e la *stasis*, volentieri assimilata a quel *processo di distruzione*»³⁹. Un

³⁶ N. LORAUX, *La città divisa*, cit., p. 157.

³⁷ Cfr. ad esempio, l'oggetto «ossimorico» della «Guerra in famiglia», in EAD., *La città divisa*, cit., pp. 401-446, ma anche lo studio dei rapporti che legano e distinguono *stasis* e *polemos*, in EAD., *La tragédie d'Athènes*, cit., pp. 52-60.

³⁸ Cfr. *infra*, 6. *Il politico e la differenza*. Il testo preso qui in esame per il suo valore esemplare delle ricerche dell'autrice è, *La cité grecque pense l'un et le deux* in EAD., *La tragédie d'Athènes*, cit., pp. 125-144. V. anche, *Notes sur l'un, le deux et le multiple*, in M. ABENSOUR (dir.), *L'esprit des lois sauvages*, Paris, Seuil 1987.

³⁹ N. LORAUX, *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 127.

«dittico» oppositivo, che dell'opposizione ha il tratto rassicurante della distinzione ordinata, non confusa, scevra da contaminazioni. Così i testi nel loro voler dire, nell'immagine edificante che vuole trasmettersi ai concittadini come ai posteri. Unità che appare sempre nel genere della celebrazione, come nell'epitaffio di Pericle in Tucidide o nelle *Eumenidi* di Eschilo.

Ancora dunque le *Eumenidi*, la trasformazione pacifica della collera intestina, della ripartizione dello spazio del conflitto, tra un dentro al riparo e un fuori destinato al conflitto, cambiato di nome e natura, alla guerra. Uno spazio nettamente bipartito e tra i due «nessun interstizio per altra cosa». Passo successivo sarebbe quello di non cedere a questa ripartizione, ma di utilizzare «la semplicità di un principio di funzionamento unico», dove la guerra sarebbe la condizione di possibilità di una città indivisa. Loraux dichiara di preferire, in questa tappa, le analisi di Pierre Clastres a quelle di Schmitt, ma presto passa oltre⁴⁰.

Il punto di svolta è la pratica del voto, uno dei cui nomi è *diaphorá*, quel che in francese è detto «*différend*»⁴¹, dissidio che apparenterebbe questa pratica – tutta interna e, *a contrario*, evocante il carattere consensuale del politico – alla discordia. Il voto dunque ha come rischio «endemico» di dividere i cittadini in due fazioni avverse, partizione tra opinioni contraddittorie, contrapposte nel momento in cui prendono «posizione». Ecco dunque che riaffiora la *stasis*, nell'ambivalenza tra quiete e lacerazione, tra posizione e affrontamento. Loraux riannoda ulteriormente i fili: *dia-* suggerisce il due dei poli contrapposti nell'atto politico stesso, da cui vi è uscita possibile – non per un terzo – bensì per un «dispari». Ulteriormente il due assume una connotazione fisica, corporea e spaziale, come quando a Sparta i cittadini devono materializzare il loro voto, occupando due diversi punti nella zona del voto⁴². Materialità della divisione, della partizione a due, che fa da risvolto dell'ambivalenza, tra corporeo e psichico, dell'armonia di intenti e di

⁴⁰ *Ivi*, p. 129.

⁴¹ Titolo dell'importante testo di J.-F. LYOTARD (Minuit, Paris 1983, tr. it. *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano 1985), cui Loraux rimanda espressamente a proposito di una lingua mai «in pace con se stessa», *La città divisa*, cit., p. 161, e su cui ci si sofferma *infra*, 5. *La lingua divisa*.

⁴² *Ivi*, pp. 131-133.

Il tema di Babel

«cuori che si fondono in uno» (*Eumenidi*, vv. 985-987), in cui si ritrovano i cittadini una volta scongiurata la *stasis* minacciata dalle Erinni.

La *stasis* dunque per cui «l'uno politico cede il posto al due, e tutto va ripensato»⁴³. A cominciare da un'ulteriore caratterizzazione del due, quella della fissità, dell'equilibrio tra le parti in gioco – della parità – che induce il «blocco» della situazione. Il primo problema dunque è che la simmetria genera conflitto, là dove induce un equilibrio che, lungi dall'aver effetti edificanti, evoca l'aporia di un'alternativa indecidibile, tanto che «quando il locutore è greco, parlare di *stasis* equivale regolarmente a simmetrizzare le posizioni»⁴⁴. In una sorta di aritmetica civica, le due fazioni contrapposte all'inizio, i vincitori e vinti, alla fine, sono equivalenti⁴⁵.

La presa di posizione, evocata dal costituirsi in parte, non rimanda qui che alla divisione che avviene perché quella parte sia tale. Tanto che il vero soggetto della città, della democrazia, sembra poter essere designato come l'unico sulla scena, unico nominato di fronte a un avversario o nemico senza nome, quasi fosse essenza del *demos* non avere parti, «non essere una fazione»⁴⁶.

Uno e dunque indivisibile, ecco che ontologia e politica si congiungono, all'origine del pensiero greco, con il pensiero dell'Uno di Parmenide. Ma quel che viene qui in luce è che la quiete, la mancanza di movimento, che si irrigidisce fino a prendere i contorni di una posizione, non è che una delle condizioni dello scontro. «Equilibrio febbrile di situazioni bloccate», la *stasis* viene restituita all'idea dello stallo, dell'immobilità. È forse in questa ambivalenza tra lacerazione e blocco, tra quiete e movimento, che risiede «l'incapacità costitutiva di capire la violenza»⁴⁷.

Divisione e differenza dei sessi

Il due sarebbe allora dentro e fuori il politico, movimento endogeno

⁴³ *Ivi*, p. 122.

⁴⁴ *Ivi*, p. 47.

⁴⁵ Simmetria che si esprime in modo esacerbato nell'uso delle forme riflessive e arriva a evocare il fantasma del cannibalismo, *ivi*, p. 40 e *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 142.

⁴⁶ *Ivi*, p. 42. Loraux appoggia queste sue considerazioni sulle descrizioni di Tucide della *stasis* a Corcira (*La guerra del Peloponneso*, III, 82).

⁴⁷ N. LORAUX, *La tragédie d'Athènes*, cit., pp. 50-51.

ma che in quanto tale mette alla prova i confini che il politico si è dato, tra naturale e divino, umanità non umana nel terribile che evoca, ma anche nella commistione di materia e psiche, di esplicito e implicito, in un'ambivalenza che proprio per questa sua irriducibilità merita bene l'aggettivo di «primordiale»⁴⁸ o, di nuovo, di più che politico.

Questo statuto, dentro e fuori del politico, due non componibile, parallelo eppure assimilato, riflessivo, costituente e negato, spetta a titolo equivalente alla differenza tra i sessi⁴⁹. E soccorre nel sottolineare, se mai sarà sufficiente, la finezza con cui Nicole Loraux procede alla sua indagine sul due costitutivo della politica.

A cominciare da due dichiarazioni preliminari e dirompenti rispetto a un'ovvietà neutralizzante. La prima concerne un *ex post* delle sue ricerche sulla divisione o differenza dei sessi⁵⁰: il politico viene definito come una dimensione «che non si esaurisce nel pensare indefinitamente la differenza dei sessi, e che abbandona le fantasticherie sull'origine per occuparsi di questioni più urgenti»⁵¹. La differenza tra i sessi non è dunque una questione che esaurisce, o che permette di abordare per intero, le vicende del politico. Ad accompagnare la lettera delle sue intenzioni, cioè che la differenza sessuale – *pace* una certa fretta di concludere per parte femminista – non è il politico, si ha un duplice guadagno. Da una parte, la differenza tra i sessi condivide con la *stasis* il suo essere naturale, connaturata al costituirsi del politico eppure contro la sua presunta autentica natura, in una commistione che conduce all'altro guadagno. D'altra parte, infatti, assumendo la politica per quel che è, un «club di uomini», come dice G. Fraisse citata da Loraux, emerge la differenza

⁴⁸ Cfr. nota 80.

⁴⁹ Cfr. «Senza considerare la sessualità come un'invariante, vedo un'invariante della sessualità [una ripetizione di cui fare la storia?] nel fatto che in ogni momento della storia è costituita (...) dai pensieri di ciascun uomo o ciascun gruppo rispetto al proprio essere sessuato», N. LORAUX, *Les expériences de Tiresias*, cit., p. 24.

⁵⁰ Delle opere dedicate da Loraux alle figure femminili nella Grecia antica – il che non è sinonimo della differenza tra i sessi, come si vedrà – ricordo: EAD., *Come uccidere tragicamente una donna*, cit.; EAD., *Le madri in lutto*, Laterza, Roma-Bari 1991; EAD. (cura), *Grecia al femminile*, Laterza, Roma-Bari 1993; EAD., *La voce addolorata. Saggio sulla tragedia greca*, Einaudi, Torino 2001. Vanno invece contate tra le opere sulla differenza dei sessi, *Les expériences de Tiresias. Le féminin et l'homme grec*, cit.; EAD., *Les enfants d'Athéna*, cit.; EAD., *Né de la terre*, cit.

⁵¹ EAD., *La città divisa*, cit., p. 78.

Il tema di Babel

tra i sessi ma nella forma di quel due che incombe tra rimozione, assimilazione e margine minaccioso della politica, come femminile. Così infatti esordisce l'autrice – e arriviamo alla seconda dichiarazione quale profilassi dell'ovvio: «questo non è un libro sulle donne (...) è un libro sull'uomo o sul femminile»⁵². Dove la questione si pone entro quell'«o», congiunzione avversativa, equivalenza a prezzo di una tensione.

Procedendo dunque con la ripartizione appena delineata, è da vedere in quali relazioni con il politico stia ciò che, ancora una volta, sembra non essergli pertinente, quando non addirittura contrapposto. E ancora di una partizione si tratta, o meglio di una divisione.

Relazioni tra i sessi, dunque, che si presenta nella cosmogonia, secondo dissimmetria: le donne sono una «razza», nominata in invettive primordiali come flagello per l'umanità intera, non solo per i maschi. Razza che si riproduce per scissiparità – analogamente alla Notte che, in alcune versioni, genera Eris da sola. Di nuovo Esiodo: dalla prima donna, Pandora, «derivò la stirpe delle donne, la razza», «genia rovinosa» (*Teogonia*, vv. 590-591)⁵³. Loraux mostra come il due sia già all'opera, due in questo caso della discordia, due «rovinoso», che si genera al chiuso del *genos*, al momento della nascita della prima donna che, isolata, si presenta di fronte all'umanità già costituita. E non predomini un'ipersensibilità anacronistica ai toni misogini delle dichiarazioni, si perderebbe un'opportunità e si perderebbe quanto già notato a proposito del debito del politico con il piano cosmogonico, degli storici e dei filosofi greci con la poesia. Qui si dà «l'incontro tra un testo e una pratica politica. Il riferimento a Esiodo permette di esprimere una questione sempre riaperta nell'ideologia greca della cittadinanza – l'esclusione, al contempo necessaria e impossibile, delle donne, “metà” paradossale della *polis* greca»⁵⁴. E dunque, flagello per gli umani (*anthropoi* e non *andres*) che, in quanto catastrofe, ecco di nuovo che viene arruolata nei ranghi del naturale, del non umano. A ulteriore dispiegamento di questa dubbio e problematica appartenenza all'umanità – dove si reitera, potenziato, il

⁵² EAD., *Les expériences de Tiresias*, cit., p. 7 [mio il corsivo].

⁵³ Cfr. anche il verso delle *Tesmoforesie* riportato da Loraux in *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 285.

⁵⁴ EAD., *Les enfants d'Athéna*, cit., p. 79.

problema della parte, come appartenenza ma anche minaccia di divisione del soggetto di cittadinanza – Semonide di Amorgo dedica un poema alla specie femminile, la cui separatezza è presupposta, al punto da procedere a ulteriori distinzioni tra i tipi di donne, come per una specie per l' appunto animale. Animale senza *logos*, cui viene associato il rumore (*kleos*) che in Tucidide è motivo di biasimo (*La Guerra del Peloponneso*, II, 45, 2) e che in Aristotele sarà ciò che distingue il vivente politico dall'animale propriamente detto.

Ma se le donne, per essere meglio tenute a distanza, vengono individuate nella chiusura di un *genos*, ecco che il due si presenta con tutta la consistenza di «due mondi in presenza»⁵⁵, uno meno edificante dell'altro eppure necessario, che scava una separazione che rende l'unione improbabile quanto «l'intersezione di due parallele»⁵⁶. È dunque più percorribile per pensare e dire esplicitamente il politico, puntare alla dissimetria che, contrariamente alla simmetria, permette un gioco, un'uscita dal due fissato e immobile, causa di affrontamento: così alla collettività degli uomini, sempre pensata sotto il segno dell'unità – la *polis*, il *demos* – viene contrapposto non il popolo *delle ateniesi*, bensì «il popolo delle donne»: gli Ateniesi, le donne⁵⁷. E ancora, la dissimetria che ripartisce l'omogeneità della cittadinanza, la si trova raffigurata sull'Acropoli dove, accanto a Erittonio, capostipite dell'autoctonia, sta Pandora, prima donna: dissimetria tra uno spazio omogeneo al punto da portare a coincidenza cittadinanza e origine dallo stesso suolo, escludendo le donne fin dal «nascere»⁵⁸ e una capostipite isolata che genera le non-del-tutto escluse da Atene.

⁵⁵ EAD., *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 49.

⁵⁶ EAD., *Les enfants d'Athéna*, cit., p. 92.

⁵⁷ *Ivi*, p. 93. Cfr. anche Aristotele che, per un momento, include le donne come parte della città: «si deve ammettere che la città è divisa nelle due parti costituite dall'insieme degli uomini e da quello delle donne», ammissione che serve a delineare il buon funzionamento della città, là dove le donne sono anch'esse sottoposte alle leggi, e tuttavia presto arriva la smentita e l'allontanamento, dato che proprio a Sparta dove le donne contano come metà, come parte, quando non hanno addirittura il «predominio», «il legislatore, volendo rendere forte tutta la cittadinanza [...] ha trascurato le donne», ARISTOTELE, *Politica*, II, 1269b.

⁵⁸ Cfr. N. LORAUX, *Né de la terre*, cit.

Il tema di Babel

Due operatori: il femminile e il conflitto

È in particolare nel testo su «il femminile o l'uomo greco», che si sviluppano le conseguenze di questa quasi partecipazione al politico, e ritroviamo a pieno lo statuto di quel dissidio interno che interrompe il tempo solo storico di cui potrebbe rivendicarsi il politico nella sua equivalenza con un umano senza resti, coincidente con se stesso. Si tratta delle pagine che nell'affrontare «il naturale femminile nella storia», precisa «cosa accade a chi non è agente della storia»⁵⁹. Le entrate del problema sono numerose, a cominciare da Tucidide che non è un collega: «se la storia delle città è storia di guerre e di assemblee [...] non è nell'esercizio del politico che si troverà la minima menzione delle donne»⁶⁰. E tuttavia Aristotele quando elenca nel II libro della *Politica* le categorie dei non-cittadini non fa parola delle donne. Appaiono invece in Senofonte tra gli «inadatti», insieme ai vecchi e ai bambini (*Elleniche*, VI, 5, 12). Insomma, soggetti quasi politici, non storici, che pure partecipano della guerra, perché ne patiscono. Ecco dunque la posizione liminare, irriducibile, che cessa di essere minacciosa perché – una volta abbandonato il piano cosmogonico, sul piano del politico – non sono detti e non possono costituirsi parte e dunque costituire una minaccia. A meno di un rovesciamento del mondo, dove la comicità è già segno della garanzia del controllo, come nelle *Tesmofoiazuse*, donne nel rovesciamento di un giorno di festa, trasgressione possibile solo nella finzione comica.

Dunque qualcosa accade che è meno lineare di un'esclusione. Come già per la *stasis*, la volontà di mettere fuori, di escludere, di allontanare da uno spazio che si chiude in virtù della propria omogeneità, ritorna, si manifesta. Così Loraux ci dà un'altra sequenza in cui rintracciare, letteralmente, l'operare della divisione dei sessi nel politico, attraverso

⁵⁹ EAD., *La tragédie d'Athènes*, pp. 273-300, in particolare pp. 274-278. Il problema posto al politico dai soggetti fuori dalla storia ricorre nelle riflessioni contemporanee, in un arco che spazia dall'iniziale, R. BODEI, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Bibliopolis, Napoli 1979, II ed., fino a D. CHAKRABARTY, *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma 2004. Cfr. *infra*, I. *La scena madre della politica*.

⁶⁰ *Ivi*, p. 274.

quel che lei nomina «l'operatore femminile»⁶¹.

Se è vero che «tra un cittadino e il suo altro, i suoi altri, c'è senz'altro più di un discrimine», è anche vero che il femminile si presenta nell'interazione del più alto numero di discriminanti, mostrando quanto, e in quali forme, l'identità sia «lavorata» dall'alterità. Tornando per un momento alle righe introduttive di questo testo, ritroviamo dunque la questione dell'affrontamento tra il medesimo e l'altro, ma con alcune discontinuità dirimenti. Da una parte infatti, constatare la complessità e la molteplicità dei piani su cui agisce l'operatore femminile porta oltre «la verifica ripetitiva di una tavola di categorie antitetiche», ribadisce la povertà del modo dell'opposizione, che ripartirebbe spazi e qualità distinte e discernibili⁶². Avallare una lettura lineare della separazione che si presenta iscritta nello stesso etimo di «sesso», la cui radice rimanda a «*seco*, taglio, separo»⁶³, significherebbe impoverire drasticamente il potenziale di intelligibilità del discorso. Il sistema si presenterebbe allora chiaro ed esplicito, coincidente con la propria volontà di autorappresentazione, là dove la divisione dei sessi coinciderebbe senza resti con la divisione dei ruoli, e non tollererebbe la neutralità che, come nel politico esplicito, è considerato il sentimento anticivico per eccellenza; si presenterebbe con una trasparenza sospetta e povera nell'obbligo conseguente di amputare, di rendere non significanti, intere caratterizzazioni dei personaggi dell'epopea greca, come le lacrime di Achille alla morte del compagno. D'altra parte, il lavoro dell'altro non è riducibile né alla simmetria dell'inversione, né a un'assimilazione senza resti.

L'inclusione è piuttosto all'opera, e il suo operare è fatto di linee distinte. Innanzitutto è necessario «passare attraverso il registro dello scambio»⁶⁴, che non si esaurisce nell'inversione, ma nemmeno nella mescolanza degli opposti e nella confusione delle frontiere. Non basta dunque la mescolanza e il cortocircuito che appare nelle figure dell'Androgino primordiale o nelle donne-uomo e gli uomini-donna platonici.

⁶¹ N. LORAU, *La tragédie d'Athènes*, cit., pp. 7-26.

⁶² *Ivi*, p. 8.

⁶³ *Ivi*, nota 4, p. 303. Il testo rimanda all'articolo di L. BRISSON, *Neutrum utrumque. La biséxualité dans l'Antiquité greco-romaine*, in J. LIBIS (dir.), *L'Androgyne*, Cahiers de l'Hermétisme, Albin Michel, Paris 1986, pp. 31-61.

⁶⁴ *Ivi*, p. 12.

Il tema di Babel

Si tratta invece, per restituire i testi a loro stessi, di indagare, ancora una volta, la «crepa» – l'«interstizio», tornano in mente le parole che trattavano del dentro e fuori della polis rispetto alla *stasis*⁶⁵ – che si insinua nella «ripartizione binaria delle categorie greche»⁶⁶. La logica dell'inclusione contempla movimenti di «incorporazione», di «inglobamento», è quella che permette l'uscita dalle opposizioni statiche e di evitarne il «carattere “intollerabile”» che riveste per i Greci⁶⁷.

Inglobamento e incorporazione perché, a forza di pulire, definire, lo spazio in cui si trova, l'uomo greco e, in particolare, l'uomo per eccellenza, l'uomo politico⁶⁸, finisce per non avere più un corpo, essendo il femminile l'unico dotato della naturalità del sesso, «flagello» dell'umanità già costituita.

Inglobare quel che può il corpo, il femminile. A cominciare dal piacere e dolore, sulla base della cui comunanza Platone definisce la città, senza soluzione di continuità con la trattazione della comunanza delle donne, che della città è fondamento⁶⁹. Del piacere racconta la figura di Tiresia che, avendo avuto *esperienza* dell'essere donna, sa che il suo piacere è infinitamente più grande di quello maschile, finendo accecato da Era, infuriata per il segreto svelato. Del dolore del parto, invece, racconta il corpo di Eracle, e del suo inglobamento è lettera la maternità di Zeus che, per generare Atena, inghiotte Metis, dando vita a una figlia virile e devota ai diritti del cittadino⁷⁰, dirimente presenza nel momento in cui la polis si istituisce nel rischio che comporta la protezione di un matricida. Loraux affianca a questa «incorporazione», il racconto vedico in cui Indra evita la nascita di un essere più forte di lui, insinuandosi nell'accoppiamento tra Sacrificio e Parola, diventando embrione e strappando alla nascita la matrice: «Parola non partorerà più». Lingua che non sarà più capace di rendere conto della differenza che la attraversa⁷¹. Infine, un'altra forma

⁶⁵ Cfr. *infra*, 4. *Il due del conflitto. Rimozione, assimilazione, ritorno del rimosso*.

⁶⁶ N. LORAUX, *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 13.

⁶⁷ *Ivi*, p. 15.

⁶⁸ N. Loraux mostra come l'identità virile del cittadino si costruisca contro un'altra linea della tradizione greca, quella che pone «*enclave*» di femminile negli eroi dell'epopea e del mito, *ivi*, pp. 8 e 18.

⁶⁹ *Ivi*, p. 22, il riferimento è a PLATONE, *Repubblica*, V, 446-462.

⁷⁰ *Ivi*, p. 19.

⁷¹ *Ibidem*. Cfr. *infra*, 5. *La lingua divisa*.

dell'inclusione si trova nello spostamento metonimico delle caratteristiche del femminile all'anima dell'uomo greco. Esempio per eccellenza è il lavoro filosofico del Socrate platonico assimilato all'atto della levatrice, ma se ne trovano tracce anche nella *Repubblica*, là dove l'anima, prima di trovare riposo dai dolori del parto, erra come Io incinta dell'operato di Zeus (VI, 490b).

Il femminile, «operatore di differenza», insidia dunque le nette ripartizioni che l'uomo greco vuole istituire, ne gioca il controllo esercitato attraverso i discorsi di autorappresentazione, al pari della *stasis*⁷². Due operatori distinti, tra differenza e dissidio, che contemplanò però momenti di irruzione sullo stesso terreno, quando alla *stasis* partecipano le donne. A prima vista una situazione pienamente ossimorica, la guerra essendo affare di uomini. Ma la *stasis* non è la guerra, è irruzione di un altro tempo nel tempo storico e politico. Costatazione che viene innanzitutto diminuita nei suoi effetti, perché la *stasis* è la guerra «cattiva» – *dove tutto, qualsiasi orrore disumano, è possibile* – su cui si appunta il biasimo, la condanna. Rimane che è al momento della crisi virulenta del politico che le donne trovano il loro posto nel politico stesso⁷³. Si direbbe che accade per via di un apparentamento, di nuovo dalla parte della diminuzione o del peggiorativo, tra donne e conflitto, come con Elena, *eris* incarnata, o con Pandora, o ancora con l'attributo che Pindaro associa alla stessa *stasis*, «*aneira*», ostile ai maschi, attributo spettante alle Amazzoni nell'*Iliade*.

Ma è nel seguire Tuciddide e il suo resoconto della *stasis* esemplare di Corcira⁷⁴ che si rivelano a fondo «la forza stringente delle rappresentazioni greche della divisione, e la logica in virtù della quale la razza

⁷² *Ivi*, p. 22 e 24.

⁷³ «Tra la guerra civile e le donne c'è come un legame necessario e sempre verificabile», afferma Loraux, *ivi*, p. 284 e per quel «sempre verificabile» rimanda alla pratica della partecipazione delle donne alle sole guerre intestine dei Baruya in Nuova Guinea, documentata da M. GODELIER, *La production des grands hommes*, Fayard, Paris 1982, pp. 132 e 219. Potremmo ritradurre dicendo che è nel corso di eventi di crisi radicale del politico che le donne trovano un posto che non turba l'ordine costituito – proprio perché in crisi - che altrimenti costringerebbe alle operazioni di spostamento, negazione, rimozione, inclusione per incorporazione e inglobamento, che abbiamo visto fin qui.

⁷⁴ Sul valore di esemplarità, *ivi*, p. 286. Cfr. anche N. LORAUX, *Corcyre, 427 – Paris, 1871*, in EAD., *La tragédie d'Athènes*, cit., pp. 31-60.

Il tema di Babel

delle donne, che ha diviso l'umanità in due, deve incontrare la *stasis*, che taglia in due la città»⁷⁵. Si trova così una prima precisazione, distinzione, offerta dal testo: le donne partecipano sì alla *stasis*, ma non appare che partecipino dell'orrore di questa. Tutt'altro, è sottolineata la violenza che devono farsi per partecipare, essendo la nota dominante la solidarietà al *demos*, come la solidarietà delle donne di Platea portata ai nemici chiusi in trappola come topi e destinati ad essere massacrati, nella forma di un'ascia con cui aprirsi una via di fuga. Eppure questa contrapposizione tra natura femminile e partecipazione delle donne alla lotta intestina, lascia una traccia che agisce come «operatore femminile», là dove nel testo gli *andres* della cittadinanza, in virtù del conflitto che nulla risparmia, che investe la città nel suo insieme, sono negati non sul loro stesso terreno, ma nella forma dell'«*anandros*», il non-uomo, il femminile⁷⁶.

Ecco dunque, non l'equivalenza, ma le interazioni che passano anche tra i due operatori conflitto/differenza. Loraux ci consegna un programma: pensare il due del politico significa «giocare una sull'altra queste due negazioni, quella del conflitto, quella del femminile (in ciascun caso, il termine marcato del binomio), entrambi operanti al servizio degli uomini e della pace civile»⁷⁷. «Il politico greco (più in generale il politico?)» si costituisce su queste negazioni reiterate, ogni volta rifondatrici⁷⁸.

La lingua divisa

Utilizzando la «vita silenziosa di donne stranieri e schiavi» come postazione d'ascolto dei silenzi del discorso esplicito, o delle zone che lo travalicano attraverso i rimandi tra reti di significato, utilizzando i due operatori del femminile e del conflitto e del loro lavoro sul politico, la lingua diventa sede e espressione delle partizioni all'opera nel corpo politico, «lingua in cui si annodano tanto una lotta che un'alleanza»⁷⁹. Se la *diaphorá* reca con il *di-* la traccia della divisione della città in

⁷⁵ EAD., *Les expériences de Tirésias*, cit., p. 285.

⁷⁶ *Ivi*, p. 288, il riferimento è a TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, III, 82.

⁷⁷ *Ivi*, p. 22.

⁷⁸ Cfr. *Ivi*, p. 7.

⁷⁹ EAD., *La città divisa*, cit., p. 161.

fazioni, in parti contrapposte, se la differenza dei sessi parla di una differenza nel suo portato di taglio (**sec*), di separazione, di impossibile *partizione*, la *stasis* appare nei testi come una parola che reca in sé le innumerevoli implicazioni di un operatore di differenza.

È innanzitutto un *Gegensinn*⁸⁰: *stasis* è «nome d'azione derivato dal verbo *histemi*. Sinonimo: *kinesis*, “movimento”, o meglio “agitazione”» e inoltre, nel vocabolario delle determinazioni dell'essere, appare come nome «dell'essere fermato, della stazione eretta nella sua immobilità»⁸¹. Pure lo stesso Platone, che nella *Repubblica* (IV, 436c-439b) perora contro la conciliazione dei contrari, nel *Sofista* utilizza la nozione «*kinesis stasimos*», un movimento fermo. Mentre, sottolinea Loraux, non utilizzerebbe mai l'inverso «*stasis kinete*», una presa di posizione in movimento, perché al filosofo, preoccupato tanto dell'essere quanto del politico, come anche a un orecchio greco, l'espressione suonerebbe come un pleonaso: «l'orecchio del cittadino sente risuonare per due volte il movimento»⁸². Le *Leggi* (V, 744d) intervengono a complicare ulteriormente il gioco duplice di movimento e di posizione, quando Platone per definire il male peggiore per una città preferisce il termine «*diastasis*» dove il suffisso *dia-* segnala il due della divisione, restituendo alla forma semplificata di *stasis* l'istanza dell'immobilità, palesando ulteriormente «la complicità di *stasis* con il fantasma dell'indivisibilità»⁸³.

Ma tuttavia qui non si tratta di una situazione, di un momento, del politico o dell'essere considerati come ambiti separati dell'indagine, ma di un principio – «i sostantivi in *-sis* sono nomi verbali che esprimono l'azione senza riferirla a nessun agente»⁸⁴ – che pare operare all'interno di entrambi.

È nel *Cratilo* che si manifesta, stavolta sul piano della lingua, l'intersezione tra politica, ontologia e natura – intersezione cosmologica – in cui si colloca la *stasis*. Il dialogo affronta la questione dei nomi e a un certo punto si tratta dei nomi che attengono alla quiete o al trasporto

⁸⁰ S. FREUD, *Significato opposto delle parole primordiali*, in ID., *Opere*, vol. 6, Bollati Boringhieri, Torino 1974, pp. 81-91.

⁸¹ N. LORAUX, *La città divisa*, cit., p. 174.

⁸² *Ivi*, p. 175.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ivi*, p. 179, il rimando è a E. BENVENISTE, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Adrien Maisonneuve, Paris 1948, p. 80.

Il tema di Babel

(*phorá*). La discesa è fin dentro le parole, alle lettere, fino a renderle puri significanti, incarnati nei moti del corpo, della voce che li pronuncia. Così la *stasis* entra in scena come negazione del movimento (426d) e tuttavia, poco oltre, nell'attribuzione di un senso alle singole lettere, la *stasis* sembrerebbe poter partecipare a pieno titolo alle caratteristiche della lettera *sigma* che «chi pose i nomi» ha imitato nominando con le lettere spiranti «tutte le cose come il freddo, il bollente e il scuotersi e insomma lo scotimento» (427a). Ambivalenza radicale, irriducibile, «impersonale», come i fenomeni atmosferici dove, ancora una volta, ritroviamo la *stasis* dei venti, quella posizione dei venti evocata da Alceo, dove appare in piena luce come la posizione sia questione di forze, «o del loro rapporto, come quando si parla del momento di due forze, nell'annullarsi di movimenti opposti»⁸⁵. Blocco, fissazione del due che implica violenza: torniamo così alla *stasis* della città divisa.

Una digressione. Diff-/dis-, mes-, di-

- *Diff-*, da *déférance* «carattere che distingue una cosa dall'altra», 1200 ca.⁸⁶
- *Dis-*, prefisso che ha forza ora privativa, ora negativa, ora serve a indicare azione contraria a quella espressa dalla parola semplice, ora denota allontanamento, rimozione, distacco⁸⁷.
- *Mes-*, prefisso derivato dal germanico *miss-* (meno probabilmente dal latino *minus*) che indica il difetto, l'errore, lo sregolamento. «Trasformazione da un originario significato comparativo a uno negativo e peggiorativo»⁸⁸.
- *Entente*, si dice propriamente dell'interpretazione data a una parola equivoca e che può ricevere più significati⁸⁹.

⁸⁵ Ivi, p. 112.

⁸⁶ *Dictionnaire de L'Académie française*, (1762), p. 536.

⁸⁷ M. CORTELLAZZO, P. ZOLLI, *Dizionario Etimologico della Lingua Italiana*, Bologna, Zanichelli, 1999.

⁸⁸ H. MEIER, *Das Französische Präfix Mé(s) und Seine Romanischen Entsprechungen*, «Romanische Forschungen», 92, 4, 1980, p. 336.

⁸⁹ *Dictionnaire de L'Académie française*, (1762), p. 636.

- **deu-*, mancare, aver bisogno, cfr. il greco *deuteros*, mancante, secondo⁹⁰.
- *Dyo*, due. Accadico *tu''wu*, doppio, posto l'uno accanto all'altro, l'unità segnata accanto all'altra. Così *dis*, ritenuto da **dwis-*, cioè «due volte». In analogia con il sistema di segnare una unità accanto, a un lato dell'altra, il significato originario è «appresso, accanto, contro»⁹¹.

Il politico della differenza

L'operare del differenziale sul corpo politico prosegue nelle sue reti di significati e del lavoro che contemporanei e contemporanee di Loraux hanno colto all'intersezione con il suo lavoro.

Non si potrà dimenticare l'intreccio di incontri sulla questione del *différend*. Interamente collocato da Jean François Lyotard nel linguaggio, il linguaggio dell'ordine del discorso e dei suoi generi, il *différend* «a differenza di una lite, sarebbe un caso di conflitto tra due parti (almeno) che non può essere risolto in modo equo, per mancanza di una regola di giudizio applicabili alle due argomentazioni», postulando «1. l'impossibilità di evitare i conflitti (l'impossibilità dell'indifferenza) 2. l'assenza di un genere di discorso universale per dirimerli»⁹².

Diventa *différend des sexes* con Françoise Collin, che constata: «lo sconvolgimento del posto dei sessi implica una ristrutturazione profonda dei rapporti umani che tocca tanto il politico, quanto l'economico, il culturale, la filiazione e il libidinale», dove la trasformazione della differenza dei sessi in *différend* dei sessi, segnala una presa di parola, se non una presa di posizione, di un farsi parte⁹³. Per parte sua, Luce Irigaray, quasi

⁹⁰ *Indo-European Roots Index. The American Heritage Dictionary of the English Language*, 4 ed., 2000.

⁹¹ G. SEMERANO, *La favola dell'indoeuropeo*, Bruno Mondadori, Milano 2005, p. 96.

⁹² J.-F. LYOTARD, *Le différend*, Minuit, Paris 1983, pp. 9-10 (tr. it. *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano 1985).

⁹³ F. COLLIN, *Le différend des sexes, Pleins feux*, Paris 1999, p. 7. Cfr. EAD., *La disputa della differenza* in G. DUBY, M. PERROT, F. THEBAU (cura), *Storia delle donne. Il Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 306-343.

Il tema di Babel

a capovolgere il *diktat* della rimozione, pensando la differenza sessuale nella politica avrà da dire che «la democrazia comincia a due»⁹⁴.

Il *différend* abbandona il piano tutto e solo linguistico, facendosi *més-entente* con J. Rancière che riprende ma in discontinuità il lavoro di Lyotard, contestando proprio il linguaggio come dato di partenza del dissidio politico. Più materialisticamente, verrà rintracciata una differenza costituente tra chi ha voce e chi la cui voce si presenta alla stregua di rumore: partizione con cui il politico dell'antichità si separa dall'animalità, dal non politico. Il conflitto si sposta sul bordo del politico, sul versante dei «senza parte»⁹⁵. Se il conflitto è preso come operatore differenziale del politico, meno valorizzata è l'occasione del *différend* dei sessi, che non rimette in discussione il bordo del politico disegnato dai senza parte, perché pensato sul discrimine del lavoro/lavoro domestico⁹⁶. Infine, quel *demos* che in Grecia sembra non tollerare le partizioni del due, preferisce con Rancière farsi «vuoto», ritorno al futuro della *case vide* di strutturalista memoria⁹⁷.

Tornando un'ultima volta a Loraux, troviamo nelle sue pagine alcune indicazioni per pensare al politico e alla differenza in prospettiva, in quell'andirivieni, che lei stessa auspicava per il senso del proprio lavoro, tra antico e contemporaneo. Nella duplice passione che anima il suo lavoro per quegli operatori di differenza che sono il femminile e il conflitto, troviamo così l'indicazione del lavoro del politico perché il politico sia: il di-, più che il due statico, traccia dell'operare incessantemente rinnovato del due, che oscilla e tesse tra la quiete della presa di posizione, che muove nella contrapposizione e riavvicina nello scontro, e il movimento che separa gli animi nell'affrontamento, ma anche permette la dissoluzione di vincoli mal posti, irrigiditi.

L'autrice ci consegna ancora una volta il lavoro del differenziale in-

⁹⁴ L. IRIGARAY, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

⁹⁵ J. RANCIÈRE, *La mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris 1995, tr. it., *Il disaccordo*, Meltemi, Roma 2007, p. 35.

⁹⁶ *Ivi*, pp. 51 e 59.

⁹⁷ *Ivi*, p. 29. Cfr. anche E. LACLAU, *Why do empty signifiers matter to politics*, in J. WEEKS (ed.) *The Lesser Evil and the Greater Good*, Rivers Oram, London 1994. Per una concezione della differenza sessuale come spazio di intervallo e tensione e una discussione della *case vide*, cfr. F. GIARDINI, *Relazioni*, Luca Sossella, Roma 2004, pp. 43-65.

dagando la peculiare natura del legame sociale nel politico greco, un legame stretto, «un tessuto molto fitto», «una sorta di intreccio perfetto» ma a rischio, poiché «giorno dopo giorno è necessario legare, annodare, tessere, aggiustare la pace cittadina». È nella lingua che non si assesta sulla partizione statica e ordinata dell'Uno e del molteplice, che si trova il movimento che annoda una lotta e un'alleanza⁹⁸.

- *Lye*: il nome che i poeti Alceo e Pindaro danno alla *stasis*, alla lettera «scioglimento». La *stasis* è «principio dissolvente».
- *Dia-lyo*: attività del cardatore che dipana la matassa ingarbugliata, è «arte del separare», nel lessico politico è dell'ordine delle catastrofi, indica la frantumazione di una comunità o la rottura della pace. È però anche parola che indica la fine delle sventure, che sia una guerra o una *stasis*⁹⁹.

Scioglimenti che indicano la frattura e la riconciliazione: «come se ci si potesse riconciliare solo nella modalità della rottura»¹⁰⁰, «per salvare la comunità, occorre impegnarsi a *sciogliere ciò che dissocia*»¹⁰¹.

La divisione, la partizione appare allora come ciò che «contribuisce a fondare il politico proprio in quanto comune», a partire dal due produce *dell'uno* – contingente, parziale, a patto di un lavoro del e sul due «giorno per giorno». Figura del movimento del due che produce un'unità contingente è il *kikeon*, bevanda dei misteri di Eleusi, fatta di farina d'orzo e d'acqua, che Eraclito agita per poi bere in silenzio, in risposta ai suoi concittadini che gli chiedono un parere sulla concordia civica. Conclude Loraux: «anche il *kikeon* si decompone se non è agitato (Eraclito, B 125 DK) [...] la salvezza della città implica il movimento [...] la concordia non ha nulla di statico»¹⁰².

⁹⁸ N. LORAUX, *La città divisa*, cit., p. 160. I passi che seguono sono tratti dal capitolo «Il legame nella divisione», in *op. cit.*, pp. 159-198.

⁹⁹ *Ivi*, pp. 161-162.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 163.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 164.

¹⁰² *Ivi*, pp. 179-181.