

IL GENOS ORIGINARIO E IL SUO CAMMINO

Razzismo e biopolitica: genealogia e sviluppo di un incontro

Leonardo Franceschini

TESI DOCTORAL UPF / 2018

Director de la tesis

Dr. Santiago Zabala

DEPARTAMENT HUMANITATS



Il genos originario e il suo cammino

Razzismo e biopolitica: genealogia e sviluppo di un incontro

INDICI

Introduzione

- <i>Genos, Gens, Razza</i> : il cammino filosofico e politico del razzismo occidentale. Per una genealogia della genetica	6
--	---

Parte Prima. Le origini del razzismo nella Grecia antica

2.1. La questione del <i>genos</i> nel pensiero arcaico	33
2.2. Genesi della storia come conflitto razziale: le Guerre Persiane	54
2.3. <i>Genos</i> e giustizia: <i>La Repubblica</i>	72
2.4. <i>Genos</i> e colonia: <i>Le Leggi</i>	89
2.5. La donna, lo schiavo, il barbaro: il nodo d'Aristotele	104

Parte Seconda. Il concetto di *Gens* e l'imperialismo romano

3.1. Dilatazione genetica: Alessandro Magno	120
3.2. Dal <i>genos</i> alla <i>gens</i>	135
3.3. Roma tra genealogia, impero e colonia	153
3.4. Roma e il barbaro: dalle origini all'avvento del cristianesimo	170

Parte Terza. Sangue e cristianesimo	
4.1. Paolo e le origini del cristianesimo: la violenza della verità monogenetica	181
4.2 <i>Unico-genito</i> della stessa sostanza del Padre: il <i>genos Christi</i>	195
4.3. <i>Questo è il mio corpo ... Questo è il calice del mio sangue ...</i>	208
Conclusioni	
5.1 1492: in principio era il <i>genos</i>	219
Bibliografia	234

Ringraziamenti

Sebbene sia impresa ardua esprimere adeguatamente la profonda gratitudine nei confronti di tutti coloro che nel corso di questi anni hanno incrociato, a vario titolo, questo lavoro e la vita del suo autore, è nei riguardi di tutti loro che mi sento intimamente debitore.

Oltre all'indispensabile aiuto, più o meno diretto, che mi è stato fornito da diversi studiosi con i quali ho avuto l'onore di venire in contatto e che ha reso possibile lo sviluppo della presente ricerca, desidero ringraziarne, in particolare, tre: il professor Santiago Zabala, il quale, nella funzione di tutor, ha creduto fin dall'inizio negli obiettivi di questo lavoro, sostenendomi puntualmente sia da un punto di vista scientifico che umano; il professor Emilio Suárez de la Torre, illustre filologo e studioso dell'antichità, per i preziosi, puntuali e fondamentali suggerimenti; e, infine, il professor Gao Qiqi, con cui sono stato a diretto contatto durante dei mesi di studio trascorsi alla ECUPL di Shanghai, che mi ha permesso di guardare alla tradizione occidentale da una nuova prospettiva.

Questo testo è inoltre dedicato anche a tutte quelle persone che mi hanno accompagnato in questa parte d'esistenza con la loro presenza affettiva. Sia gli uni che gli altri sono stati sentitamente indispensabili: a tutti costoro va perciò la mia inesauribile riconoscenza.

Avvertenza

La traduzione in italiano di pressoché tutti i passaggi tratti dai testi antichi presenti nel testo – laddove non diversamente specificato – è da attribuirsi a noi. Abbiamo comunque responsabilmente scelto di riportare sempre, accanto alla traduzione, la traslitterazione degli originali in lingua greca, nonché le citazioni integrali in lingua latina. Per quanto riguarda i testi negli idiomi moderni, invece, ci siamo affidati alle traduzioni e a quelle edizioni in lingua italiana che ci sono sembrate maggiormente precise, aggiornate e complete. Ci auguriamo, in entrambi i casi, di aver rispettato il più possibile il rigore scientifico che ha voluto accompagnare la presente ricerca. In ultimo, un'ulteriore precisazione: sebbene i testi consultati siano stati innumerevoli, nell'apparato bibliografico finale abbiamo menzionato solo quelli direttamente citati nel testo.

Introduzione

Genos, Gens, Razza: il cammino filosofico e politico del razzismo occidentale

Non solo la ragione di millenni, ma anche la loro follia erompe in noi. È pericoloso essere eredi.

F. Nietzsche, *Della virtù che dona*, in *Così parlò Zarathustra*¹

1.1 Un problematico Sé

Esistono due questioni essenziali con le quali la filosofia europea e, in senso più largo, occidentale², non ha probabilmente ancora fatto seriamente i conti e che a tutt'oggi reclamano a gran voce perlomeno la possibilità di essere affrontate: la *razza* e la *colonia*³. Sembrano essere proprio

¹ L'edizione di riferimento è quella edita da Rizzoli, Milano 2000.

² Può risultare a tratti persino grottesco notare come molti studiosi e uomini politici europei e statunitensi rivaleggino per stabilire chi sia "più occidentale dell'altro", chi appartenga all' "autentico Occidente" e chi sia, invece, solamente "occidentalizzato". Come se – e cercheremo di svelarne le molteplici, occultate ragioni in corso d'opera – tale filiazione rappresentasse *ipso facto* qualcosa di cui andar fieri, una gloriosa eredità significativa. D'ora innanzi nella presente *Introduzione*, lì dove non diversamente specificato, utilizzeremo il lemma *occidentale* per riferirci a un insieme di discorsi e di pratiche politiche comuni all'Europa e all'America del Nord che trascendono codici giuridici statuali, frontiere geografiche e sovranità nazionali.

³ Ci preme fin da subito chiarire alcuni punti che sarà indispensabile tenere ben presenti lungo l'intero percorso testuale. Anzitutto un breve accenno sull'apparizione storica e sull'utilizzo del termine *razza*. Derivante dall'antico francese *haraz*, letteralmente "allevamento di cavalli", esso non compare prima del XVI secolo, vale a dire in piena epoca coloniale moderna. Fu solo con il naturalista svedese Carl Nilsson Linnaeus e con il suo *Sistema Naturae* (1735) che si iniziò a parlare di *razze umane* assumendo come criterio distintivo il colore della pelle. Di qui e per tutto il corso dell'Ottocento e della prima parte del Novecento, sotto la spinta della mentalità positivista, iniziarono a svilupparsi teorie falsamente scientifiche volte a dimostrare la superiorità della presunta *razza bianca* (solo per citare

queste le uniche muse ancora incapaci di ispirare il nostro *poiéin*, non all'altezza cioè di far nascere e divenire questa stessa, importantissima operazione. E le ragioni di ciò, sebbene molteplici e polimorfe, andranno anch'esse affrontate. Proveremo a forzare il blocco.

A uno sguardo preliminare in diversi ambiti i temi del razzismo e del colonialismo sono attualmente al centro del dibattito intellettuale e politico, stante anche l'urgenza presenziale e dunque in qualche modo ineluttabile data dell'esodo forzato di milioni di persone costrette ad abbandonare i propri luoghi d'origine per sopravvivere⁴; lo

alcuni illustri predecessori di tale visione, quali Malpighi, Buffon e Kant – immaginando quest'ultimo essere l'uomo bianco e biondo all'origine della specie umana – fino a quella pseudo-scienza postulata da Gall e nota con il nome di frenologia). Riguardo al lemma *colonia* ci sembra importante sottolineare la sua parentela con un altro, *cultura*, nonché la loro intima, strutturale connessione. Entrambi infatti provengono dal verbo latino *còlere* (letteralmente “coltivare”, “lavorare sul creato”; ma anche, in senso più largo “avere cura”, “onorare”, “venerare”). In questa accezione la parola cultura si riferisce all'atto stesso del culto, a ciò che, sacralizzato attraverso una pratica rituale, assurge a funzione salvifica, propiziatoria. Nello scorrere circolare delle stagioni si assiste – e ne vedremo più avanti le forti implicazioni politiche già a partire dalla più remota antichità – a una prassi di natura mitologica che lega l'azione diretta dell'*homo faber*, del contadino che dissoda, semina e raccoglie, alla benevolenza della divinità. È possibile già qui perlomeno notare uno stretto legame tra la necessità di esercitare una forma di gestione e di trasformazione della terra a proprio vantaggio – ciò che è, per l'appunto, in-colto, - e una preghiera rivolta al dio affinché aiuti e renda possibile tale attività. Implicazione previa e indispensabile? Occupare stabilmente e gestire uno spazio, una porzione di terra. Abbiamo voluto soffermarci brevemente su questi due significanti poiché, da un lato, obiettivo precipuo del presente lavoro è dimostrare come il concetto di razza – nonostante l'apparente, contraria evidenza – sia strettamente vincolato alla tradizione occidentale fin dai suoi primordi e, allo stesso tempo, come questi funzioni da dispositivo, alla stregua di un celato meccanismo di organizzazione politica e sociale, seppur fondamentale; ci è sembrato altresì opportuno accennare al fatto che il rapporto tra territorialità e gestione della produzione ne costituisca la possibilità stessa, il presupposto della sua apparizione.

⁴ Stiamo assistendo negli ultimi anni a una vera e propria tragedia che si sta consumando nel Mediterraneo. Oltre alle cause prime, dipendenti da fattori economici e geopolitici che vedono come protagonisti i governi e le multinazionali occidentali, responsabili della distruzione fisica di milioni di esseri umani e delle loro terre, proprio di fronte ai nostri occhi fa la sua apparizione l'ultima, capillare forma *tanatopolitica*. A ben guardare, infatti, questo lasciar morire, questo vincolo tra forme di gestione delle vite e istanze neocolonialiste (delle quali, non da ultimo, sono corresponsabili diversi codici giuridici) ci offre in forma netta e decisa – a patto che si voglia vedere

stesso appare però evidentemente limitato a immediate banalizzazioni, spesso triviali e grossolane, lì dove non direttamente lasciato alla completa assenza di serietà e rigore, umano ancor prima che scientifico. Ciò che infatti continua a mancare è un approccio critico e filosofico nei confronti di una problematica di enorme portata: la quale, perciò stesso e ciononostante, viene a tutt'oggi sapientemente ignorata. L'Occidente deve infatti ancora iniziare a fare i conti con una parte fondamentale del proprio divenire storico che comprende e racchiude strutture politiche, organismi giuridici, creazioni culturali, produzione di saperi, forme di vita, linguaggi. Occorre quindi interrogarla; occorre, quindi, interrogarsi.

Non è casuale ma rivelatore il fatto che l'ultima grande ondata d'interesse riguardante i problemi legati alla razza risalga agli anni immediatamente successivi alla fine della Seconda Guerra Mondiale, conseguente al crollo del regime nazionalsocialista tedesco⁵; dalle macerie delle città bombardate e dai crematori dei campi di sterminio si levarono unanimi le condanne per ciò che apparve, agli uomini e alle donne d'Europa, come un crimine semplicemente impensabile: un

– l'immagine di ciò che siamo diventati; l'effigie, cioè, dell'ultima grande emergenza verso cui cinquecento anni di colonialismo bianco ci hanno condotto: una totale indifferenza nei confronti di corpi, di ossa e tessuti, di carne umana inghiottita dai marosi definitivamente scomparsa in fondo al mare, lì dove neanche l'ultimo raggio di sole riesce a penetrare. Accanto a questo notiamo un preoccupante ritorno in auge di partiti apertamente xenofobi e razzisti un po' dappertutto in Europa, come continuano a dimostrare i risultati elettorali degli ultimi anni; partiti che rappresentano la voce istituzionale, tra le altre, della classe operaia e media occidentale. E, non in ultimo, assistiamo alla costruzione di muri i quali, oltre a riedificare la millenaria dialettica di inclusione/esclusione, perseguono sempre più l'antico ideale di una cittadinanza militarizzata. Sullo sfondo, il pressoché totale silenzio della migliore *intelligenza* europea.

⁵ L'ultima ricerca degna di nota prodotta in Europa su questi argomenti si deve a un allievo di Léon Poliakov, Christian Delacampagne. Il suo testo *L'Invention du racisme: Antiquité et Moyen Age* (1983), sebbene datato, rimane un lavoro molto importante, soprattutto per la sua prospettiva genealogica.

*geno-cidio*⁶ pianificato scientificamente che oltrepassava anche le più macabre fantasie surrealiste. Una volontà di uccidere che vedeva proprio nella questione razziale la sua ragion d'essere, il suo fondo teorico, così come ci mostrano migliaia di documenti – filosofici, politici, medici, giuridici – redatti nella Germania del Terzo Reich. A tal proposito, oltre ai diversi autori che lavorarono – ci sia concessa la definizione – a un'ermeneutica dei campi di concentramento⁷, crediamo che il francofortese Theodor Adorno riuscì a riassumere e a cristallizzare magistralmente il senso di quel peculiare *Zeitgeist* attraverso la nota affermazione secondo la quale «*dopo Auschwitz non si possono più scrivere poesie*». Tale asserzione, sebbene più volte modificata e successivamente ritrattata, resta molto significativa: nella razionalizzazione capillare del progetto di sterminio, nella statalizzazione-burocratizzazione della morte, ogni corda emotiva che accompagna la produzione estetica non trova più dimora, giacché anche il linguaggio è stato reciso, spezzato, giacente ormai nella condizione di un'afasica *phōnē*, di una voce cioè incapace di produrre ed emettere suoni, *a-poietica*. Per dirla in altro modo, il lager fu un apparato, uno spazio biopolitico che frantumò l'universo percettivo dell'uomo europeo rimettendo in

⁶ Il termine greco γένος (traslitterato in *genos* o *ghenos* e con il significato di “stirpe”, “discendenza”, “lignaggio”), con radice *gen-* e derivante dal verbo *gignomai* (traducibile, a seconda del contesto, con “nascere”, “essere”, “divenire”, ma indicante soprattutto un passaggio di stato ontologico, un “divenire qualcos'altro rispetto a ciò che si era”) occupa un posto privilegiato all'interno della presente ricerca. Oltre a rintracciarne la presenza in tanti lemmi moderni – genitivo, genitore, genitale, genere, genesi, genealogia, genocidio, gente e diversi altri (tra cui alcuni composti come *omo-geneo*, ad esempio, o come *de-generato*, termine che tra le altre cose diverrà fondamentale nella costruzione dell'*impianto alterità* durante l'età moderna) – lo stesso verrà qui utilizzato come un antecedente preparatorio di ciò che successivamente diverrà – come abbiamo visto non prima del XVI secolo – la parola *razza*. Noteremo, in particolare, come il *genos* non fosse meramente un fonema privo di significativi risvolti; al contrario, mostreremo come esso funzionasse da segnatura fisica, materiale, da dispositivo di organizzazione e classificazione sociale e politica all'interno, dapprincipio, delle varie poleis.

⁷ Tra gli autori che hanno dedicato grandi sforzi a tale problematica occorre senza alcun dubbio menzionare perlomeno Hans Jonas, Hannah Arendt, Primo Levi e, più recentemente, Giorgio Agamben.

discussione il suo *Dasein*, la sua coscienza e il suo stesso agire. O forse no, poiché anche all'epoca tale condanna nascondeva un punto cieco, pure importantissimo. E non solo perché l'antigiudaismo, come sottolineava mediante un'attenta analisi Hannah Arendt⁸, era antico quasi quanto la stessa Europa cristiana⁹, avendo esso svolto un ruolo assai rilevante nella definizione di un'identità nel corso del lungo processo storico e antropologico¹⁰; quanto piuttosto, ed è imprescindibile soffermarsi un momento su questo elemento centrale, a causa di ciò che il filosofo martinicano Aimé Césaire, nel suo *Discours sur le colonialisme* (1950) caratterizzò come *l'inconscio hitlerismo europeo*. Questo testo, scritto proprio negli stessi anni durante i quali la Arendt lavorava a *The Origins of Totalitarianism*, squarciò con un profondo fendente il silenzio del mondo sulle

⁸ Ci stiamo qui riferendo in particolar modo alle prime due parti di *The Origins of Totalitarianism* (1948), nelle quali la Arendt svolse una sorta di ricerca genealogica sull'argomento.

⁹ Sulle antiche origini del pregiudizio antisemita un volume assai rilevante resta quello curato da David Berger ed edito nel 1986, *History and Hate. The Dimensions of Anti-Semitism*. Per quanto riguarda l'arco di tempo che va dal Basso Medioevo alla contemporaneità rimandiamo ad un testo piuttosto completo, seppur riassuntivo: *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione* (1992), della storica italiana Anna Foa.

¹⁰ Un altro obiettivo di questo lavoro è mostrare come, nella costruzione dell'identità all'interno della nostra tradizione, quest'ultima si sia stabilita sempre in forma negativa, privativa, collegata cioè ad un altro nome ed esprime il suo esatto contrario. Accenniamo qui brevemente solo ad alcune delle questioni che approfondiremo nel corso del testo. Non ci fu una Grecia né un popolo greco prima delle Guerre Persiane, vale a dire nel momento in cui un soggetto esogeno – il *barbaro*, per l'appunto lo *straniero*, il *balbuziente*, il *non-greco* – non costrinse popoli diversi, abituati da secoli a guerreggiare tra loro, ad unire le forze contro il comune invasore. Un procedimento simile, seppur tra le dovute differenze che sarà nostro compito non perdere mai di vista, lo adottarono prima i Romani, poi i cristiani dell'Europa medievale; così fu e continua ad essere nella formazione degli stati nazionali, comprese le sue vertenti regionaliste e indipendentiste. Fino ad arrivare all'uomo moderno e contemporaneo, abitante l'Occidente, il quale riesce ancor oggi ad assumere una connotazione soggettiva – anche in termini squisitamente collettivi – solo attraverso questa operazione. Dopotutto cos'è l'Europa unita di oggi – nonostante tutte le divisioni, le singole peculiarità e le polimorfe frammentazioni – se non il *non essere* qualcos'altro? Cercheremo inoltre, prendendo in esame alcuni casi paradigmatici, di mostrare come lo stesso incessante sforzo di definizione identitaria passi attraverso cesure, alleanze e inimicizie solo temporanee: come questo, di volta in volta, possa basarsi su fattori anche distanti e in apparente aperta contraddizione.

questioni razziali e coloniali. E fu in grado di farlo proprio perché lì a cambiare fu la prospettiva interna (non eurocentrica), il differente posizionamento (de-coloniale, quello cioè di colui che non fa la Storia, ma la subisce da agente che si vorrebbe passivo e che in realtà le resiste, offrendone una versione “non ufficiale”, quella appunto del colonizzato), lo svolgimento e l’orizzonte di arrivo (una critica serrata all’Europa presa come un perpetuo soggetto collettivo disumano e disumanizzante); un’operazione, quindi, di fondamentale importanza anche da un punto di vista prettamente teoretico, giacché implicante uno slittamento prospettico, uno spostamento dello sguardo indagatore. Il presente lavoro desidera a tal proposito attingere e allo stesso tempo inserirsi all’interno della tradizione degli studi postcoloniali e decoloniali, cercando però di agire la decolonizzazione dall’interno; e sebbene non esplicitamente menzionati, i referenti principali che agiranno dietro il velo interpretativo saranno, oltre al già citato Césaire, il suo allievo – filosofo e psichiatra martinicano – Frantz Fanon; poi Edward Said, Gayatri Spivak, Dipesh Chakrabarty e Achille Mbembe. Accanto a loro si posizionano con forza alcuni autori latinoamericani: anzitutto Enrique Dussel e Paulo Freire nonché, negli ultimi anni, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel. Oltre ai summenzionati ci avvarremo del lascito di uomini politici decoloniali quali Ho Chi Minh, Malcolm X, Patrice Lumumba, Thomas Sankara, fino a giungere ai più recenti Hugo Chávez ed Evo Morales. Vicino a questa ubicazione strategica, l’incedere del presente scritto avrà sempre ben presente, lì ad accompagnarlo, la domanda che fu dapprima di Nietzsche e successivamente di Foucault, vale a dire quella relativa al soggetto enunciante: «*Prima domanda: chi parla? Chi, nell’insieme di tutti gli individui che parlano, è autorizzato a tenere questo tipo di linguaggio? Chi ne è titolare?*»¹¹.

¹¹ Foucault, Michel, *L’archeologia del sapere. Una metodologia per la storia*

Osserveremo come tutto ciò sia strettamente connesso con la questione relativa al *genos*, il quale, tra le altre cose, non stabilisce solamente chi possa e chi non possa parlare, bensì decide anche su coloro che, obbligati al silenzio, devono subire su se stessi l'altrui forza enunciativa che li descrive, li scompone, li ordina all'interno di una griglia discorsiva che è permanentemente segno e manifestazione di un potere materiale. La storia dell'Occidente, dopotutto, è anche la storia degli aristocratici che parlano sulle e delle classi inferiori; del *genere* maschile che utilizza lo stesso processo nei confronti di quello femminile; e, naturalmente, dell'uomo euro-bianco-cristiano che sentenzia su tutti gli altri.

Ora, tornando a Césaire, che senso poteva avere – si chiedeva egli stesso – condannare senza riserve gli orrori partoriti all'ombra della croce uncinata se, da cinquecento anni a questa parte, l'uomo bianco, occidentale e cristiano aveva utilizzato le medesime tecniche biopolitiche e tanatopolitiche nei confronti di esseri umani altri, semplicemente di diverso colore e non residenti in Europa?¹² Cosa – ed esclusivamente nelle menti

della cultura, Rizzoli, Milano 2013, p.68.

¹² Le immagini di Auschwitz e degli altri campi di sterminio ci sono ormai tristemente note, anche grazie alle trasposizioni cinematografiche, così come il *modus vivendi* interno ai lager. Entriamo in uno di questi e vediamo come ci viene descritto: «Entravano nei villaggi e facevano a pezzi tutti, senza risparmiare vecchi né bambini e sventando le donne, pregne o puerpere che fossero [...] Strappavano gli infanti dai petti delle madri e tenendoli per i piedi ne fracassavano le teste contro le rocce. Altri se li gettavano dietro le spalle precipitandoli nei fiumi con grandi risate e motteggi, e stavano poi a osservare la creatura nell'acqua [...] Altri preferivano bruciarli lentamente [...] Furono allevati e ammaestrati cani ferocissimi con i quali si sono compiute grandi stragi e carneficine [...] Questi decretarono che per ognuno dei loro ammazzato si mettessero a morte cento degli altri». Ma qui non siamo dinanzi a una cronaca storica sui nazisti, bensì al cospetto di alcuni passi tratti dalla *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, testo redatto da Frate Bartolomé de Las Casas nella prima metà del XVI secolo. “Questi” sono gli spagnoli che governano i cosiddetti *Indios*, nome col quale i colonizzatori catalogarono centinaia di popolazioni assai diverse tra loro, tra l'altro a causa di un errore di Cristoforo Colombo, convinto di essere approdato nelle Indie Occidentali. E quando ad esempio Giorgio Agamben – filosofo politico al quale questo lavoro è, almeno in piccola parte, debitore – nel suo primo *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995), afferma

occidentali – era cambiato? A modificarsi erano stati gli oggetti patenti: non le modalità estrinseche, non gli apparati di dominio, né l'interna logica di fondo. Poiché non solo l'Europa, presa collettivamente, era di fatto già all'epoca responsabile del più alto numero di cadaveri della storia; non solo essa continuava ad avere una visione dell'uomo quantomeno discutibile; ma, fattore forse ancor più preoccupante da un punto di vista storico e politico, essa desiderava lavare la propria cattiva coscienza demonizzando Hitler e il nazionalsocialismo. Smascherare questa *volontà di tacere*, questa *volontà di non vedere* «*per principio, nessun fatto, causa, realtà*»¹³, questa *tara eurocentrica* che non ha mai smesso di essere presente¹⁴, vale a dire il secolare allenamento al razzismo coloniale, era precisamente l'obiettivo critico di Césaire: «*Questo affermo: che nessuno colonizza innocentemente, che nessuno lo fa impunemente: che una nazione la quale colonizza, una civiltà*

che il primo campo di lavoro e di sterminio vide la luce a Cuba nel 1896, commette un errore abbastanza grave. E per due ragioni. Da un lato, storico: il primo campo di cui abbiamo notizia, infatti, venne costruito per volere di Juan II di Portogallo nel 1482 ad Elmina, sulla costa dell'attuale Ghana. Da un altro, teorico ed ermeneutico: la sua ricerca, iniziata vent'anni fa, seppur si condensi in un dispositivo di inclusione/esclusione che il filosofo italiano rintraccia già a partire dalla Grecia d'età classica (in questo sovvertendo e stravolgendo le analisi storiche di Foucault, il quale, come sappiamo, limitò le sue ricerche sulla biopolitica ad un arco di tempo ben definito) si mostra apertamente contrario – anche lì dove si riferisce all'olocausto ebraico – nei confronti di un'analisi che restituisca valore alla categoria di razza, che pure ha davanti agli occhi.

¹³ Nietzsche, F., *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano 2002, p.134.

¹⁴ Paradigmatico in tal senso può apparire un testo piuttosto recente di una nota e stimata studiosa, Susan Neiman. Nell'introduzione al suo *In cielo come in terra. Storia filosofica del male*, possiamo leggere alla pagina XII: «*L'impossibile era diventato possibile, e ciò che è possibile diventa presto abitudine. Questi momenti di orrore hanno una durata spaventosamente breve. Il genocidio, impensabile prima di Auschwitz, è poi diventato una deplorabile parte della realtà*». Ci teniamo primariamente a sottolineare che non abbiamo nulla contro la Neiman; ciononostante, l'edificio concettuale qui accennato e che fornisce del resto la base a tutta l'opera rappresenta un'operazione intellettuale quantomeno criticabile. Un'operazione comune a praticamente tutti gli intellettuali occidentali, incapaci di riuscire a capire, e forse ad accettare serenamente, che prima di Auschwitz genocidi erano stati perpetrati in quattro continenti, con un calcolo approssimativo di circa duecentocinquanta milioni di vittime.

*che giustifica la colonizzazione – e quindi la forza – è già una civiltà malata, una civiltà moralmente condannata che irresistibilmente, di conseguenza in conseguenza, di negazione in negazione, richiama il suo Hitler»¹⁵. In quegli stessi anni, del resto, diversi paesi africani e asiatici continuavano a lottare per l'indipendenza imbracciando le armi dell'internazionalismo anticoloniale; erano vicini i giorni delle rappresaglie golliste in Algeria, tra fucilazioni di massa, torture, camere a gas e stupri di gruppo nazionalisticamente coperti dalla totale indifferenza degli stessi intellettuali francesi, persino dei comunisti; e non saranno lontani quelli in cui i *musi gialli* vietnamiti verranno scaldati dall'ardore democratico del napalm statunitense. E le cose da questo punto di vista – come ci mostrano le guerre degli ultimi quindici anni, nonché il secolare saccheggio dell'Africa che, impunemente, continua il suo percorso¹⁶ – sembra che stiano assumendo tinte sempre più fosche contro le quali occorre reagire anche attraverso una rimessa in discussione filosofica e politica della nostra tradizione. Una posta in gioco, lo ripetiamo, alta ma necessaria, la quale ci conduce in qualche modo, utilizzando un'espressione che ci è cara di Walter Benjamin, a *passare la storia a contropelo*, ritrattando i fondamenti stessi di ciò che la tradizione ha conservato: riposizionandoli, ma soprattutto riposizionando noi stessi. Per far questo occorre anzitutto ripartire da molto lontano. Prima di procedere su questa linea è però necessario aggiungere qualcos'altro riguardo al nostro rapporto con il passato che continua, probabilmente oggi più di ieri, a fare problema.*

¹⁵ Césaire, Aimé, *Discorso sul colonialismo*, Ombre Corte, Verona 2010, p.46.

¹⁶ Tra le tante cose che il governo francese vuole mantenere sotto silenzio vi è senza dubbio quella relativa alle tasse coloniali che ogni anno diversi paesi africani sono costretti ancora a pagare alla ex potenza coloniale. In questo articolo, scritto da Mawuna Remarque Koutonin, si possono trovare illuminanti delucidazioni a riguardo: <http://www.siliconafrika.com/france-colonial-tax/>.

1.2 Tradire la tradizione

Nell'epoca attuale dell'assenza del pensare rigoroso tornare a riflettere su ciò che Hegel definì – anch'egli vittima e agente della tradizione – nella sua totalità organica il *Mondo Greco*, potrebbe apparire a prima vista un'operazione intellettuale quantomeno superflua, laddove non del tutto inutile. Le prime obiezioni che potrebbero esserci rivolte seguirebbero probabilmente questa andatura: cosa avrebbero ancora da dirci gli Elleni? Cos'altro può essere sfuggito a secoli e secoli di luce ermeneutica? Ma, soprattutto: qual è lo scopo ed eventualmente l'importanza di ciò per noi inquilini di questo avanguardistico presente, bianchi e occidentali, eredi naturali di cotanta grandezza, di siffatto *kleos*?

Le ragioni di tale affrettato e superficiale giudizio possono essere molteplici. Da un lato si rintracciano in una consuetudine ben consolidata che vede nel passato – poco importa che sia prossimo o remoto: meglio che sia trapassato remoto – un *quid* che si manifesta e si esprime sempre attraverso un *ipse dixit*, vale a dire un genuino rituale generalizzato che conduce verso una perniciosa e spesso mendace illusione, la quale si dà però per autentica e verace grazie al principio «*dell'accettazione giustificata dalla tradizione e dall'autorità*»¹⁷. In altre parole proprio colei che dovrebbe, al contrario, essere bandita da ogni ricerca filosofica che possa definirsi veramente tale, intendendo per filosofia una possibilità aperta, un ininterrotto fluire dell'acqua attraverso rocce sedimentarie. Ma a ben guardare tale procedimento trascende il campo filosofico in senso stretto, essendosi ormai ampiamente radicato nell'alveo di diverse discipline che vanno dalla letteratura alla storiografia, dalla

¹⁷ Foucault, M., *Op.cit.*, p.77.

politica alle scienze applicate. La fiumana del progresso tecnologico, la splendente notte neopositivista e neoliberale *in cui tutte le vacche sono nere*¹⁸ sembra ormai dominare un po' dappertutto, occupando strategicamente quei luoghi di enunciazione, quegli spazi nei quali la cultura, intesa in senso largo, viene prodotta, amministrata e irradiata.

Accanto a questo è altresì abbastanza agevole notare un'analogia procedura consistente nel trasporre e nel voler far rivivere nell'attualità i fasti di epoche passate, propagandistiche agiografie utilizzate a scopi ben chiari. Ogniqualvolta si faccia riferimento, ad esempio, a concetti e a pratiche politiche quali la *democrazia*, si commette un duplice errore: per un verso si pecca di metafisica astoricità e di vuota ideologia, eternizzando tutta una serie di meccanismi e di nozioni che proprio nel corso dei secoli hanno subito alterazioni, cesure, modifiche e stravolgimenti anche mortali; per un altro, e non a caso ci soffermiamo sempre sul medesimo lemma¹⁹, squisitamente paradigmatico, è la stessa tradizione a nascondere e a occultare le sue verità, a coprire il suo reale essere stato arroccandosi dietro alle barriere di presunte proposizioni universali e

¹⁸ Ci sia permesso utilizzare questa nota espressione hegeliana per descrivere quell'*Assoluto indifferenziato* che il filosofo di Stoccarda vedeva imperare attorno a lui e che ancor oggi noi, spettatori di noi stessi e del nostro tempo, continuiamo a percepire come una egemonica forzatura. Per l'arcinota citazione si rimanda alla *Fenomenologia dello Spirito, Prefazione*, paragrafo sedicesimo.

¹⁹ L'etimologia è universalmente nota: governo del popolo. Ma già ai suoi albori – e lo vedremo in dettaglio nel primo capitolo – il diritto alla partecipazione politica era appannaggio esclusivo solo di determinate categorie antropologiche. Dimosteremo come, anzitutto, la tanto decantata democrazia greca – e sono gli stessi autori greci a dircelo, in questo più onesti e veritieri di tanta, mendace trasmissione – fu sempre in realtà un'oligarchia aristo-fallocentrica, un sistema cioè il cui funzionamento era possibile solo grazie al lavoro degli schiavi e dal quale questi ultimi, così come le donne, gli "anormali" (coloro che nascevano, ad esempio, con qualche malformazione fisica) e la plebe (tutti coloro cioè che, dovendo lavorare per se stessi e per il mantenimento della polis, non avevano tempo libero da dedicare all'*agorà*) erano completamente esclusi dalla partecipazione alla vita politica. Ai tempi di Pericle – l'aristocratico che utilizzava la democrazia, ad esempio, gli *apolitici* costituivano quasi l'85% della popolazione di Atene.

consolidati saperi, peraltro fortemente sedimentati, spesso anche incoscientemente. Una tradizione che, per essere maggiormente chiari, si è caricata nel corso del tempo di un insieme di insudiciate menzogne tanto da assomigliare sempre più al Glauco Marino descritto da Platone del Libro X della sua *Repubblica*. A tal proposito, citando un ineguagliato saggio di C.M. Bowra, potremmo dire che «*Quasi tutto ciò che sa di ellenico è stato trasfigurato da secoli di ammirata adorazione a tal punto che è difficile osservare i Greci con occhi sereni, o poterli conoscere così come furono nella realtà*»²⁰. E lo stesso vale non solo per i Greci, bensì per tutto ciò che, a partire da loro, ci è stato tramandato. Per dirla con Derrida, *la question de la question* con la quale dovremo intrattenere un dialogo serrato è proprio questa *tradizione nella tradizione* che continua ad agire e a rendere impercettibili i suoi stessi strumenti.

Dati questi presupposti, perché, quindi, ci sembra assolutamente necessario tornare alle fonti? E, inoltre, cosa hanno a che fare i Greci con la razza e il colonialismo? Proviamo a spiegarlo andando per gradi.

Nel secondo capitolo dell'*Introduzione a Essere e Tempo* e sulla scorta di un altro profondo conoscitore della greicità – nonché primo grande avversario della tradizione occidentale – Friedrich Nietzsche²¹, nella sezione intitolata *Il compito di una distruzione della storia dell'ontologia*, Martin Heidegger²²

²⁰ Bowra, Cecil Maurice, *L'esperienza greca*, Il Saggiatore, Milano 1961, p.11.

²¹ Al quale, non a caso, Heidegger dedicherà nel 1961 un volume piuttosto corposo.

²² Ci sia concessa una breve digressione in difesa di un pensatore che continua ad apparirci – nonostante le profonde discrepanze che esistono con il nostro approccio filosofico – assolutamente indispensabile per poter fare filosofia. Assistiamo ormai da tempo ad una vera e propria opera di demonizzazione nei confronti dell'autore di Meßkirch, attaccato per il suo antisemitismo da parte dei filosofi cosiddetti “analitici”, veteromarxisti e moralisti d'ogni sorta, ai quali peraltro non abbiamo mai prestato molto ascolto. E ci sia concessa anche perché sembra essere la trasposizione

faceva i conti con quella stessa ideologica credenza – a tutt’oggi imperante – che aveva occultato il fondamentale fondamento dell’essere umano nel mondo: «*La tradizione, che prende qui il predominio, tende così poco a rendere accessibile ciò che essa «tramanda» che, innanzi tutto e per lo più, piuttosto lo copre. Essa rimette il tramandato alla ovvietà e blocca l’accesso alle «fonti» originali a cui le categorie e i concetti tramandati erano stati attinti in parte in modo genuino. La tradizione fa addirittura dimenticare questa provenienza»*²³. Ora, tale presa di posizione – seppur avesse altri obiettivi polemici rispetto all’umiltà prospettica della presente ricerca, nonché un inarrivabile spessore – rimane di capillare importanza, in particolare per due motivi. Anzitutto, lo stesso pressoché anonimo e incessante lavoro della tradizione attraverso il tempo, tramandato *di gen-erazione in gen-erazione* e troppo spesso costruito *ad hoc* per i potenti del momento, scritto e riscritto sul carro dei vincitori e col quale continuiamo – più o meno consapevolmente – a identificarci; in secondo luogo, questa stessa volontà di origine e fondamento che ha letteralmente coperto e insabbiato, modificandone e

speculare – a livello di storia della filosofia – della critica che Césaire poneva allo pseudo-umanesimo europeo riguardo alla condanna di Hitler. Ora, il fatto che Heidegger non nutrisse una particolare simpatia per gli ebrei era noto ancor prima della recente pubblicazione degli *Schwarze Hefte*, alla stregua di diversi altri autori a lui precedenti, contemporanei e successivi. Ma proprio in questa critica strumentale è rintracciabile la strutturale ipocrisia di tale giudizio, dal quale emerge un problema davvero importante per la nostra prospettiva. Ciò che vogliamo dire è che tutta la storia della filosofia moderna potrebbe anche essere letta come una giustificazione razzista, antropologica e culturale dell’imperialismo coloniale europeo. Troviamo infatti dei veri e propri edifici teorici – e non dei cenni sparsi, così come possono rintracciarsi nel corpus heideggeriano – volti alla necessità di sfruttare e schiavizzare i popoli extraeuropei. E sono lì davanti a noi mentre leggiamo, tra gli altri, Descartes, Locke, J.S. Mill, Montesquieu, Voltaire, Kant, Hegel, Marx; eppure, a quanto pare, invisibili. Detto ciò e con piena responsabilità intellettuale decidiamo di chiarire da subito quale sia la nostra prospettiva: la quale, detto per inciso, non va certamente contro Heidegger ma contro chi vorrebbe farne un capro espiatorio per istanze razziste delle quali, ripetiamo, l’intera storia della filosofia moderna occidentale è stata attiva complice e garante.

²³ Heidegger, Martin, *Essere e Tempo*. Edizione e traduzione a cura di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano, 2001, p.35.

stravolgendone il senso, la ragion d'essere e la seppur parziale verità di ciò che, al contrario, dovrebbe spiegare o perlomeno lasciar affiorare. La tradizione non ha costruito varchi, bensì ha edificato delle possenti barriere epistemiche ed interpretative, delle metastasi ideologiche che ancor oggi notiamo espandersi capillarmente. Tramandare continua a significare alterare, tagliare e silenziare, sconvolgere, mentire in vista di quegli stessi interrotti orizzonti che di conseguenza non ci consentono di oltrepassare il cieco e pericoloso provincialismo che continua a contraddistinguere il supposto universalismo occidentale.

Aristotele, in apertura alla sua *Retorica*, ricordava che essa «può essere definita la facoltà di scoprire il possibile mezzo di persuasione riguardo a ciascun soggetto»²⁴. E se questo soggetto fosse proprio la tradizione stessa? Se, in qualche modo, avessimo abbandonato lungo il cammino degli elementi costitutivi del nostro stesso essere e dei quali conserviamo solo un falso ricordo? Come potremmo oggi, da occidentali, tornare indietro per rimettere in discussione i capisaldi di quasi tre millenni che abbiamo alle spalle, tremila anni che ci raccontano lo sviluppo del nostro patrimonio culturale? È un'operazione in qualche modo ancora possibile? Ebbene, noi crediamo che non si tratti di un tentativo meramente fattibile, ma assolutamente necessario. Sono interrogativi che ci poniamo da anni e ai quali cercheremo, in questo lavoro, di dare una seppur parziale risposta. La posta in gioco è alta e l'accettiamo, consapevolmente, assumendocene la responsabilità.

²⁴ Estō dè rētorikè dūnamis perì ekaston tu theōrēsai tò endecsómenon pithanón, 1355b. È la cosiddetta *rhētorikè téchnē* o “arte del parlare in pubblico” da *rētōr*, “colui che parla in pubblico”, dalla radice del verbo *eirō*, “io dico”. Non è del resto casuale il fatto che l'uomo politico venisse normalmente chiamato “retore” (1354a 12 sgg.).

Nel seguente paragrafo tenteremo di far luce sul fulcro teorico stesso del presente lavoro cercando di spiegarne gli obiettivi che, già da ora, l'accompagnano; prima di entrare nel vivo della questione ci riserveremo in ultimo un piccolo spazio per chiarire la metodologia e il taglio prospettico che ne costituiscono lo sfondo e l'andatura.

1.3 Il Genos e la Genea-logia. Verso un'ontologia politica biologica

Nella sua *Microfisica del potere* Michel Foucault, trovandosi a discorrere sulla sua autobiografia intellettuale, metteva in luce l'importanza che Nietzsche avesse avuto nella sua formazione. In particolare, dopo una serrata digressione sul concetto di verità e sulle sue implicazioni politiche, scriveva: «*La questione politica, insomma, non è l'errore, l'illusione, la coscienza alienata o l'ideologia; è la verità stessa. Di qui l'importanza di Nietzsche*»²⁵. Sappiamo – e non occorre approfondire la questione²⁶ – dell'assoluta rilevanza che il rapporto tra verità e organismi politici avesse tanto per il filosofo di Röcken, quanto per quello di Poitiers. Quest'ultimo, qualche anno addietro, aggiungeva un'altra nota fondamentale per la nostra analisi: «*Termini come Entstehung o Herkunft designano meglio di Ursprung l'oggetto specifico della genealogia. Li si traduce di solito con "origine", ma bisogna cercare di restituire il loro uso esatto. Herkunft: è la stirpe, la provenienza; è la vecchia*

²⁵ Da un'intervista rilasciata da Foucault nel 1976 ad A.Fontana e P.Pasquino, confluita nella seconda edizione del volume *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino 1977, p.28.

²⁶ Sia Nietzsche che Foucault rappresentano altri due referenti indispensabili per il presente lavoro, come si può già evincere dalla loro presenza costante in questa *Introduzione*.

*appartenenza ad un gruppo – quello del sangue, quello della tradizione, quello che si crea tra persone della stessa altezza o della stessa bassezza. Spesso l'analisi della Herkunft mette in gioco la razza o il tipo sociale»²⁷. Foucault ha qui davanti agli occhi in particolare il Nietzsche de *La gaia scienza* e di *Al di là del bene e del male*, testi nei quali i problemi relativi al sangue, alla razza e alla discendenza occupano un luogo privilegiato, sebbene a ben guardare le stesse tematiche ricorrano frequentemente nei suoi scritti già a partire dalle opere giovanili, accompagnandone l'intera produzione fino ai frammenti sulla *Volontà di potenza*; ciononostante, possiamo scorgere anche in lui un elemento residuale della stessa tradizione così tanto avversata e che continua a palesarsi soprattutto su questo piano. Come noto, Nietzsche localizza infatti nell'*epoca tragica dei Greci* un periodo di inarrivabile spessore, edificato sugli istinti aristocratici delle nobili nature e che vedrà poi corrompersi a partire dal razionalismo socratico, veicolo di rivendicazioni plebee e antieristiche; ma in qualche modo non riuscirà a rilevare come lo stesso modello di società basato sulla stretta parentela tra uomini e divinità non scompaia, appunto, con l'avvento del socratismo, ma al contrario persista vigente acquisendo altre, seppur vincolate, morfologie. E così potrà essere proprio perché qui e più avanti la questione non sarà esclusivamente basata sull'ideale, sulle concezioni morali o sulle pulsioni istintuali; ma, al contrario, saranno proprio queste ultime ad essere stabilite e delimitate attraverso ciò che possiamo definire un'*ontologia politica biologica*. Con tale espressione ci riferiamo alla stessa qualità sostanziale della vita degli esseri umani, la quale li colloca – dagli albori della nostra civiltà fino ad oggi – in uno spazio costitutivo e determinante che ne preannuncia il ruolo nel mondo già prima di venire ad esso,*

²⁷ Foucault, M., *Op.Cit.*, p.34.

nell'embrione ancora non emerso e che, ciononostante, è annunciato. Una materia significativa la quale, in una rete di reciproci condizionamenti temporali che occorrerà analizzare con estrema precisione, vedrà nella discendenza, nella parentela, nella religione professata, nel luogo di nascita, nel colore della pelle, nella lingua parlata, nell'orientamento e nel genere sessuale, nonché in diversi altri fattori il suo nucleo fondamentale; e che a sua volta, lo ripetiamo, costituirà il modello primigenio nonché a tutt'oggi imperante della scala gerarchica tra gli esseri, capace di attribuire ad ognuno la propria collocazione antropologica, sociale e politica. Ma torniamo ora al problema della genealogia della genealogia.

Quando ci avviciniamo allo studio dei classici – cioè di coloro che la tradizione ha conservato definendoli tali imponendoci, quindi, di fronteggiarli – tra le prime cose in cui ci imbattiamo salta agli occhi la fondamentale importanza che essi stessi riponevano nelle loro *genea-logie*, codificate e perfezionate attraverso l'epica, la storiografia²⁸ la lirica e il teatro, nonché successivamente anche per mezzo della filosofia, la quale accolse al suo interno il patrimonio mitico perlomeno fino ad Aristotele²⁹. Ciò non significa, chiaramente, che non ci

²⁸ Ad esempio Erodoto, primo grande storico, inizia la sua opera narrando una sequela di avvenimenti mitici – primo tra tutti la Guerra di Troia – che antepone, situandoli a loro stesso principio, ai successivi fatti storici. E incontreremo il medesimo procedimento, sebbene più sfocato, ancora in Tucidide, il quale nel Libro VI delle sue *Storie* (VI, 2, 1) – avendo innanzi a sé l'*Odissea* omerica – affermerà: «*I primi ad abitare una parte di questa terra [La Sicilia] si dice siano stati i Ciclopi e i Lestrigoni. Di questi io non so dire l'origine, né da dove provenivano, né dove andarono a finire; ci si accontenti di quanto è detto dai poeti e di quanto ciascuno in qualche modo conosce intorno ad essi*» (λέγονται εν μέρει τῆς χόρας Κύκλωpes και Λαιστρυγόνες οἰκῆσαι, ὄν ἐγὼ ute γένος ἐχῶ εἰπειν ute οπόθεν ἐσῆλθον ἐ οτοἰ ἀπεχόρῃσαν. Ἀρκεῖτό δὲ ὄs ποιῆταιs τε εἰρέται και ὄs ἐκαστός πῆ γιγνώσκει περὶ αὐτόν).

²⁹ Pensiamo solo un momento al fatto che Platone, in particolare nella *Repubblica*, da una parte condanni apertamente l'arte mimetica per ragioni squisitamente politiche; ma, allo stesso tempo, egli si troverà a scrivere miti di ineguagliata bellezza per spiegare la sua filosofia allorquando il *logos* non sarà sufficiente per farlo (il *Mito della Caverna* e il *Mito di Er*, per citarne solo due assai noti). E che dire poi di Socrate che nel *Fedro* (229 c) si fa

fossero distinzioni tra quelle che non erano ancora delle discipline i cui ambiti d'azione fossero strettamente delimitati e codificati, cosa che di fatto avverrà solo molto dopo; ma le stesse – se non commettiamo l'errore di tanti interpreti moderni e contemporanei – erano appunto meno nette e ponevano molti più problemi di quanto abitualmente si pensi³⁰. Il rapporto intessuto tra mito e realtà trova il suo luogo precipuo nella *mneme*, vale a dire nell'attività della memoria che rintraccia in un lontanissimo passato – di cui si sa poco o nulla e dal quale, purtuttavia, tutto proviene – quegli eventi e quei modelli che devono orientare, anche in senso etico, l'agire degli uomini: «*E anche in futuro/Noi saremo cantati fra gli uomini che verranno*», confida Elena al cognato Ettore nel canto VI dell'*Iliade*³¹. E sebbene già in epoca arcaica sorgessero dei templi dedicati a varie divinità comuni a tutti i greci – in particolare a Demetra e a Dioniso – in quasi tutte le maggiori città dell'Ellade ogni polis rivendicava un suo personalissimo, mitico fondatore, del quale i cittadini liberi credevano essere i diretti discendenti: «*Tu convinciti che origine comune avevano gli uomini e gli dèi*»³². Ma c'è di più. Caratteristica fondamentale di ciò che comunemente definiamo “società greca antica” fu la sua suddivisione in tanti piccoli stati, ognuno dotato di un proprio governo indipendente e di peculiari caratteri locali.

vanto filosofico della fede che ripone nel mito? A tal proposito desta ancor più stupore constatare come Aristotele, nel *Libro Alpha* della *Metafisica* (982 b, passaggio da mettere sempre in correlazione con il 1074 b del *Libro Lambda*) equipari a livello gnoseologico filosofia e mitologia: «*Chi si pone problemi e si meraviglia crede di non sapere; perciò anche colui che ama i miti è in certa misura filosofo, perché il mito è costituito da cose che destano meraviglia* (o d'aporōn kai thaumázōn oietai agnoein – diō kai o philómuthos philósphós pōs estin: o gār muthos súnkkeitai)».

³⁰ Per una trattazione esaustiva dell'argomento rimandiamo all'acutissimo saggio di Daniele Guastini, *Prima dell'estetica. Poetica e filosofia nell'antichità*, Laterza, Roma-Bari 2003.

³¹ ὄς καὶ οὐπίσσω ἀνθρώποις πελόμῃθ'αοίδιμοι ἐσσομένοισι, vv. 357-358.

³² ὄς οὐμόθεν gegási theò thnētoi t'anthrōpoi. Esiodo, *Le opere e i giorni*, v. 108.

Alcuni di essi, inoltre, possedevano degli importanti avamposti commerciali e culturali conosciuti come *apoikai*³³, termine traducibile con *colonia*; fattore, quest'ultimo, che sarà del resto di fondamentale importanza all'interno della strutturazione stessa della grecità antica³⁴. Non è un caso, infatti, che la stessa storia della Grecia, fin dall'epoca micenea, sia indissolubilmente vincolata proprio alla fondazione di colonie³⁵: vale a dire lì dove ad esempio sorse ciò che siamo abituati a chiamare *filosofia*, la quale vide proprio in quei luoghi il suo primario sviluppo per poi raggiungere solo più tardi il centro metropolitano, Atene.

³³ Il verbo *apoikeo*, letteralmente “fuori da casa” o “lontano da casa” godeva di una specifica semantica. Lo troviamo anzitutto con il valore attivo di *emigrare in quanto colono* (Isocrate, *Panegirico*, 66); in secondo luogo, sempre con valore attivo, *colonizzare uno spazio* (Platone, nell'*Eutidemo*, lo impiega proprio in questo senso nel passaggio 271 a: *apókesan nason*, colonizzarono l'isola; e tornerà a farlo ancor più prepotentemente nel dialogo *Le Leggi*, nel quale immaginerà di fondare proprio una colonia); in ultimo, lo incontriamo col significato di *bandire, allontanare da* (ad esempio in Tucidide, I, 27). Accanto a questi tre utilizzi e rimanendo fedeli alla radice, possiamo incontrarne degli altri: *emigrazione, colonizzazione, fondazione*. Come si può notare, si tratta della famiglia di termini più vicina a quella che saranno poi la *colonia* e la *cultura* nel latino d'epoca monarchica, repubblicana e imperiale, riguardo alle quali abbiamo offerto dei cenni preliminari nella nota numero 3.

³⁴ Un solo piccolo accenno a questo meccanismo, sul quale torneremo approfonditamente più avanti, è rappresentato dalla stessa *Guerra del Peloponneso*, combattuta da Atene contro Sparta, ognuna delle quali godeva dell'appoggio di varie città alleate, a formare la *Lega Attica* e la *Lega Peloponnesiaca*. Come vide molto bene Tucidide, la causa di questa guerra – che condurrà non a caso verso la distruzione del concetto stesso di polis preparando così il terreno all'epoca ellenistica – trovò la sua origine proprio all'interno di una logica colonialista: entrambi gli schieramenti, infatti, non si fronteggiarono meramente per il dominio sul suolo greco, bensì per quello, ancor più importante, sulle colonie, tanto quelle dell'Asia Minore che quelle della Magna Grecia. E, del resto, di cosa ci parla l'*Iliade*, cosa ha raccontato a tutte le generazioni europee fin dall'epoca classica, se non di una guerra coloniale per la gestione dello Stretto dei Dardanelli la cui vera causa viene nascosta – patriarcilmente – dietro all'archetipo della donna traditrice?

³⁵ Già a partire dal principio del II millennio troviamo avamposti greci sulle sponde occidentali e meridionali dell'Asia Minore, a Cipro e in Siria. Dall'ottavo secolo in poi – e l'*Odissea* conserva il ricordo di tali avventure – popolazioni greche si spinsero da un lato fino a Marsiglia, passando per la Magna Grecia; dall'altro, arrivarono fino all'attuale Crimea. I rapporti con i popoli autoctoni variarono a seconda delle circostanze e delle epoche; ciononostante, i coloni greci mantennero sempre vivo il legame con la madrepatria: adorarono gli stessi dèi, parteciparono alle medesime feste, conservarono identici costumi e, cosa ancor più importante, parlarono la stessa lingua.

Basti pensare solo al fatto che ancora Platone, nel dialogo *Le Leggi*, immagina di fondare proprio una colonia: tale risvolto prospettico – forse non a caso – sembra curiosamente essere sfuggito ai suoi esegeti nel corso dei secoli. Ed è esattamente in questa direzione che la storia d'Europa, come ci apprestiamo a fare, andrebbe riletta, cioè nei termini di un perpetuo eccitamento coloniale.

Protagonisti di queste genealogie mitiche, già in Omero e in Esiodo³⁶, sono dunque gli dèi³⁷ e gli eroi, questi ultimi quasi sempre imparentati (*sug-geneiai*) con i primi³⁸; in una scala

³⁶ È del resto lo stesso Erodoto (*Storie*, II, 53) a ricordarci che furono proprio questi due a «fissare per i Greci una teogonia, ad assegnare agli dèi i vari attributi, ripartendo prerogative e competenze e determinandone i tratti fisionomici (utoi dé eisi oi poiēsantes theogoniēn Ellēsi kai toisi theoisi tās epōnumías dōntes kai timás te kai téchnas dielóntes kai eidea autōn sēmēnantes)».

³⁷ Nel v.21 della sua *Teogonia* Esiodo li descrive così: «*degli altri immortali, sempre viventi, la sacra stirpe* (allōn t'athanátōn ierōn génos aien eóntōn)».

³⁸ Già il primo verso della più antica opera a noi pervenuta sembra andare proprio in questa direzione. Nel famosissimo *proemio* dell'*Iliade* leggiamo infatti: «*Canta, Musa divina, l'ira di Achille figlio di Peleo*». Ma ci accorgiamo da subito che, per dirla con Borges, il traduttore è il primo traditore. Se ci approssimiamo al testo originale, infatti, un composto essenziale ai fini dell'analisi che stiamo tentando di compiere non viene mai tradotto nelle versioni moderne, vale a dire quel *Peleiódeo Akilēos* che è invece assai rivelatore. Letteralmente l'espressione suona come «*Achille, figlio del divino Peleo (Peleió-deo)*». Ora, questo passo pone due problemi, tra loro connessi. In primo luogo, qui non compaiono né *uíos* né *téknōn*, i vocaboli che i greci abitualmente utilizzavano per “figlio”; il fatto che Achille fosse progenie di Peleo è assicurato dal caso *gen-itivo* (*di Peleo*, proprio nel senso di “venire da”, “discendere da”, ma anche nel senso di “appartenere a”), cioè dal patronimico. È altresì interessante notare che il –*deo* col quale si compone *Peleiódeo* stia ad evidenziare il rapporto tra il padre di Achille e la sua discendenza divina (secondo la mitologia Peleo era figlio di Eaco, re dell'isola di Egina e figlio di Zeus), la quale a sua volta trapassa e si manifesta in lui attraverso il sangue, attraverso cioè il rapporto sessuale che aveva intessuto con la dea marina Teti e mediante il quale Achille era nato. Ancora, è rivelatore il fatto che la lingua utilizzata da Omero fosse una formazione recente e per così dire artistica di formule risalenti all'epoca micenea e anche pre-micenea; ora, sebbene almeno in parte tale considerazione vada ben oltre l'obiettivo di questo lavoro, crediamo sia importante sottolineare come tanto la maniera omerica di introdurre la narrazione per mezzo del verbo essere seguito dal nome di un eroe o da quello di un luogo, nonché il peculiare utilizzo del caso genitivo e del patronimico, provengano da un modo di strutturare il cantare che risale direttamente alle prime testimonianze scritte, anche epigrafiche, di ciò che successivamente sarà chiamata cultura greca arcaica.

discendente di forma piramidale al gradino successivo ci imbattiamo negli *aristoi*, i migliori che governano in base alla *nobile discendenza* (kalà genéa), al possesso della terra e alla conseguente ricchezza ad essa connessa, giacché il primo fattore implicava immediatamente anche il secondo³⁹. Prescindendo dal tipo di costituzione formale vigente nelle varie poleis⁴⁰, i nobili di nascita a loro volta credevano che il sangue degli dèi scorresse nelle loro vene. Questa stessa diretta filiazione – l’essere cioè illustri discendenti (*patro-geneioi*) – assicurava loro un effettivo esercizio del potere che spesso trascendeva e travalicava anche le poche leggi scritte che si possedevano, anch’esse del resto plasmate in consuetudini che si ritenevano provenire direttamente dalle divinità olimpiche; un frammento di Eraclito è in tal senso illuminante: «*Tutte le leggi umane sono sostenute dall’unica legge divina (pántes oì antrópeioi nómoi upò tou teíou)*» (Fr.114). I Greci vedevano in questa mitica società passata un ideale eroico al quale tentare di approssimare il loro stesso agire; credevano che uomini e dèi condividessero le forme corporee, gli stati d’animo, le passioni e i comportamenti: a ben guardare, l’unica insopprimibile differenza risiedeva nella finitezza umana contrapposta alla olimpica immortalità. Pindaro, con i primi quattro versi della *Nemea VI*, lo sancirà magistralmente: «*Uomini e Dèi discendono*

³⁹ Quando Marx, nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* si troverà a dover fare i conti con il problema della terra nella sezione dedicata alla *Rendita fondiaria*, esordirà in questo modo: «*Il diritto dei proprietari fondiari trae la sua origine dalla rapina*»; vale a dire da ciò che, ancora in pieno XIX secolo, era legato a una forma di proprietà che traeva la sua ragion d’essere da un *diritto di nascita*. L’edizione di riferimento è quella curata da Norberto Bobbio per Einaudi, Torino 2004, p.53.

⁴⁰ Il fatto che le famiglie nobili durante i governi cosiddetti democratici perdessero le loro funzioni e il loro effettivo potere è anch’essa un’idea frutto di quella stessa tradizione che costituisce uno dei nostri bersagli polemici. Un caso esemplare – ma ce ne saranno tanti altri – è rappresentato dall’antichissima famiglia degli Alcmeonidi (tra i cui membri ricordiamo Alcibiade, ma soprattutto Pericle), i quali si credevano diretti discendenti di Alcmeone, pronipote di Nestore, il vecchio saggio che incontriamo già nell’*Iliade*.

dallo stesso ceppo. Entrambi fummo generati da un'unica madre. Eppure ci divide in ogni cosa una differenza di poteri [...] Eppure noi possiamo rassomigliare agli Immortali»⁴¹. Se, dunque, tale organizzazione gerarchica – come già accennato – prendeva le mosse e si costituiva a partire da una diretta progenie divina, appare del tutto conseguente questa posteriore indicazione di Aristotele: «Indubbiamente, se gli uomini differiscono l'uno dall'altro per la semplice forma dei corpi, nello stesso modo in cui le statue degli dèi differiscono dagli uomini, ciò significa che la classe inferiore deve essere schiava di quella superiore» (*Pol.*, 1254b, 34-35)⁴². In ultima istanza, prima di passare brevemente in rassegna il dispositivo del *genos* per intravederne le implicazioni successive, desideriamo aggiungere alcune brevi considerazioni.

Il sangue, e quindi la discendenza, costituirono sempre nell'immaginario dell'antica Grecia – e allo stesso modo in ciascuna polis, ognuna delle quali, ripetiamo, vantava non a caso un progenitore divino che l'aveva fondata e che continuava a proteggerla – un fattore determinante ai fini dell'organizzazione politica e sociale. Il *genos* non era qualcosa che si potesse scegliere; per usare una metafora assai nota, rappresentava quel *lancio di dadi* tanto caro al Deleuze interprete di Nietzsche e a sua volta dialogante con Eraclito: era frutto del caso. Esprimeva, inoltre, un'istanza immodificabile, immutabile; uno dei capisaldi della concezione vigente era che questa parte fondamentale dell'essere umano – dipendendo dalla *physis*, nella duplice accezione di “natura” e di “principio costituente” – fosse per l'appunto qualcosa a cui la possibilità stessa di una seppur minima alterazione venisse negata: «*La testa d'uno schiavo non*

⁴¹ en andrōn en theōn génos: ek mias dè pnéomen matròs amphóteroi: dieírnei dè pasa kekriména dúnamis [...] edos ménei uranós.

⁴² epèi tuto ge phanerón òs ei tosuton génointo diáphoroi tò sōma mónon oson ai tōn theōn eikónes tus upoleipoménu pántes phaien an axíus einai tutois duleúein.

è mai dritta, è sempre storta; il collo, di traverso. Da cipolle non nascono né rose né giaggioli: da uno schiavo non nasce un figlio libero», scriverà Teognide⁴³. Dopotutto è indubbiamente vero che non si smetta mai di essere “figlio di”⁴⁴ né sia concesso cancellare il luogo di origine, che ancora perlomeno fino al secolo XIX arriverà ad acquisire un valore fondamentale nella formazione dello stato attraverso la dialettica nascita/nazione. Tuttavia è precisamente qui che affiora un problema di enorme portata. Questo ineluttabile fattore – il *genos* – agisce come marcatore antropologico, politico, economico e sociale, come fonte di pre-destinazione che segna e contraddistingue la stessa vita che verrà inserendola già da subito all’interno di una categorizzazione gerarchica, di una gradazione verticale la quale, per sua stessa natura, diviene imm modificabile. In questo senso dovremo interrogarci sullo stretto vincolo che intercorre tra il lemma *genos* e il verbo *gignomai*, esprime un passare da qualcosa a qualcos’altro, un divenire ontologico necessario, un’apparizione mediante la quale gli enti non possono in alcun modo svincolarsi da quei tratti peculiari del loro luogo d’origine – tanto corporeo quanto geografico – che caratterizzeranno qualitativamente la loro medesima esistenza. Ed è come se assumesse le sembianze di una macchia indelebile, di un marchio che agisce e si riproduce all’interno di intere famiglie o comunità; pensiamo solo un attimo al *Ciclo Tebano* di Eschilo,

⁴³ Upote duleiē kephalē itheia péphuken all’aiei skoliē, kauchéna loxòn echei. ute gār ek skillēs rōda phúetai uth’uákinthos udé pot’ek dúlēs téknon èleuthérion; Teognide, *Elegie*, Libro I, vv.535-538.

⁴⁴ A tal proposito ci si accontenti per ora di questo piccolo esempio, giacché moltissimi altri saranno esposti in corso d’opera. Se volessimo analizzare la prima testimonianza che ci descrive Talete – considerato il primo filosofo della nostra tradizione – ci accorgeremmo da subito dell’assoluta rilevanza della questione. Erodoto, per presentarlo (*Storie*, I, 170), scrive che Talete era «figlio di Essamia, di Mileto, di stirpe originariamente fenicia» (*Ecsamíou Milésios, tò anékaten génos eóntos Phoínikos*). Abbiamo scelto questo passo non solo perché costituisce il più antico frammento a noi pervenuto su Talete, ma poiché vi sono localizzabili alcuni tra i tratti peculiari del *genos*: il nome del padre, la provenienza geografica e un antecedente di ciò che diventerà il dispositivo razziale.

ad Edipo e alla maledizione che grava sulla sua discendenza⁴⁵, la quale vedrà proprio nell'*Antigone* il suo punto di arrivo. E non è forse essa stessa – la tragedia maggiormente tradotta e studiata della storia – la rappresentazione più riuscita di quel lacerante conflitto tra i doveri verso la famiglia e quelli verso la città che ha animato tanto i suoi interpreti nel corso dei secoli? La lucida e responsabile decisione che la protagonista sceglie di assumere non è proprio dettata dal suo rapporto con il *genos*, con il vincolo genetico, dall'assoluto rispetto per lo stesso e al quale ella non vuole rinunciare, pena la sua stessa morte?⁴⁶ Valga questo, per adesso, riguardo alla funzione che il *genos* svolge all'interno, dentro la polis. Passiamo ora brevemente in rassegna il suo aprirsi verso l'esterno e il suo rapporto con l'alterità.

Ora, né i Greci e né successivamente i Romani consideravano *l'altro da sé* propriamente in termini di inferiorità razziale, sebbene conservassero taluni pregiudizi etnici; allo stesso tempo, però, ostentavano senza mezzi termini la propria superiorità a livello di struttura politica, produzione di sapere e spirito di civilizzazione, riassumibile nella famosa locuzione *pas mè Ellen Bárbaros*, chiunque non sia greco è un barbaro⁴⁷. Da un punto di vista storiografico già Tucidide (V, 105,1) vedeva nel governo di Pericle e nelle leggi in esso vigenti un modello che chiunque, fosse greco o meno, avrebbe dovuto seguire⁴⁸.

⁴⁵ Quella che nell'*Edipo a Colono* verrà definita come *ainà physis*, natura orrenda, stirpe funesta (v.212).

⁴⁶ «Non è mai un'onta onorare i consanguinei (udèn gàr aischròn tùs omosplánchnus)», come dirà nel verso 511.

⁴⁷ Erodoto, storico viaggiatore che seppe intuire i principi fondamentali dell'etnologia, stabilì quattro criteri per essere considerati greci: discendenza, lingua, religione e costumi comuni. Per una trattazione esaustiva su tale questione rimandiamo a Marco Dorati, *Le storie di Erodoto*, Laterza, Roma-Bari 2000.

⁴⁸ «La nostra opinione sugli dèi e la nostra conoscenza degli uomini ci conducono alla conclusione che, per una generale e necessaria legge di natura, noi dovremo dominare ovunque potremo (Egúmetha gàr tó te theion dóxē, tò anthrópeión te saphōs dià pantòs upò phúseōs anankaías, u an kratē archein)».

Muovendoci su questa linea è interessante notare come la stessa convinzione della propria superiorità sapienziale, frammista a una fobia nei confronti dell'Oriente alimentata già a partire dalle Guerre Persiane, venisse sposata dai migliori intellettuali dell'antichità⁴⁹. Ed è proprio a partire dallo scontro con i Persiani – con i quali i Greci precedentemente avevano intessuto stretti rapporti a tutti i livelli – che nasce un nuovo paradigma politico in Occidente: un paradigma dettato dalla contrapposizione tra un presunto *noi* e un *loro* e che ritroveremo prepotentemente durante ben oltre quell'epoca, all'interno del quale del resto continuiamo ad essere intrappolati⁵⁰. Un modello che, è importante ricordarlo, costruirà ogni volta una linea di frattura e di assoluta separazione, un *limes* non solo geografico e che rimanderà però sempre, nonostante le diversità della sua applicazione, al concetto di *genos* nella sua accezione in maggiore o minor misura inglobante.

Vedremo inoltre in dettaglio come il *genos* greco si trasporrà nel termine latino *gens*, il quale diverrà molto più di un semplice calco linguistico. Non solo perché la società romana sarà sempre organizzata fin dai tempi più remoti attraverso la gerarchia stabilita tra *gentes maiores* (le famiglie patrizie più importanti e di antico lignaggio) e *gentes minores* (le famiglie più recenti, di discendenza plebea); non solamente perché i Romani amministreranno le colonie e la vita di quelle persone alle quali la cittadinanza romana veniva negata mediante un peculiare diritto, lo *Ius Gentium*, i cui prodromi non a caso si possono

⁴⁹ Il primo grande drammaturgo greco, Eschilo, vedeva nei Persiani una minaccia, ritenendoli inferiori ai greci: nell'omonima tragedia – come vedremo oltre dettagliatamente – più che dar risalto alla vittoria ellenica l'enfasi è tutta rivolta verso l'orgogliosa consapevolezza di aver sconfitto lo straniero.

⁵⁰ A tal proposito è significativo il riflusso retorico che continua ad essere onnipresente a partire dagli attentati alle Twin Towers del 2001. Si continua a porre il problema – peraltro spinosissimo e urgentissimo – nei meri termini di una dialettica escludente di stampo manicheista: Occidente-Oriente; Popoli civili/Popoli barbari; Cristiani/Musulmani; Progressisti/Reazionari.

rintracciare solo a partire dalla fine delle le Guerre Puniche e della conseguente sconfitta del barbaro cartaginese, vale a dire nel momento in cui Roma diviene una potenza coloniale capace di dettar legge in tutto il Mediterraneo; ma anche, e non in ultimo, perché gli imperatori provenivano e si facevano un vanto della gens di appartenenza, la quale costituiva il *nomen*, paragonabile all'odierno cognome⁵¹.

Cercheremo poi di rintracciare il meccanismo del *genos* all'interno dell'Europa cristiana, sia attraverso la codificazione del sacramento più importante, quello dell' Eucaristia, cioè l'assunzione ritualizzata del corpo e del sangue di Cristo, sia mostrando come esso agisse con rinnovata forza nonostante i noti proclami sull'uguaglianza di tutti gli esseri umani in Gesù, i quali non influenzarono minimamente la strutturale e reale scala degli esseri; per scoprire in ultimo, esplorazione che lasceremo alle *Conclusioni*, quanto il colonialismo moderno che inizia a partire dal 1492 sia impensabile – nella teoria come nella prassi – senza quel terreno che lo anticipa, forgia, prepara e rinnova già a partire dalla Grecia d'età classica.

Concludendo, ci accorgeremo quindi di come il *genos* abbia accompagnato e definito – seppur tra cesure, salti e cambi sui quali non sarà possibile sorvolare – quella stessa tradizione che

⁵¹ La dicitura *Gaius Iulius Caesar* ci è di profondo aiuto. Il primo termine corrisponde al *praenomen*, ciò che contraddistingueva l'individuo, paragonabile all'odierno nome proprio; il secondo è appunto riferito alla *gens* di appartenenza, in questo caso la *Iulia*; il terzo, detto *cognomen*, era un attributo specifico tanto dell'individuo come della famiglia. Riguardo alla gens di appartenenza, la stessa, secondo la propaganda d'età augustea – quantomeno fantasiosa, giacché nell'*Iliade* l'unico Ascanio menzionato è un condottiero frigio accorso in aiuto dei Troiani – prendeva inizio dal capostipite Ascanio, figlio di Enea, così come confermato dallo storico Tito Livio (*Ab Urbe Condita*, 1,3). Da Ascanio – chiamato anche Iulo – sarebbero poi discesi Romolo e Remo, mitici fondatori di Roma. Famoso è il dipinto di Raffaello (*Incendio di Borgo*, Stanze Vaticane) che ritrarrà ancora in epoca rinascimentale il giovane Ascanio, insieme al padre e al nonno Anchise, intento a fuggire da Ilio in fiamme. Affronteremo la questione più da vicino nel *Secondo Capitolo*.

sembra a tutti gli effetti ancora da indagare e portare alla luce. Ma, soprattutto, dovremo essere in grado di comprenderne le implicazioni tanto verso l'interno – sia esso una piccola comunità, un vasto impero o un moderno stato – come verso l'esterno; un fattore biologico che diviene una pratica politica fluida, la quale nasce e si sviluppa anche mediante questa stessa dialettica di continuo rimando e che protrae il suo funzionamento grazie a tale, incessante relazione: dal centro verso la colonia, dalla colonia verso il centro, in un perpetuo rimodellarsi. Dar ragione di ciò costituirà probabilmente il compito più difficile del presente lavoro. Un'operazione che, da un lato, sarà possibile costruire solo grazie all'impostazione decoloniale, capace come nessun'altra di offrire delle chiavi di lettura indispensabili per accedere a quel nascosto – la razza e la colonia – sul quale ci è stato possibile accennare solo qualcosa in questa *Introduzione*; dall'altro, esso stesso si porrà il problematico scopo di mettere al centro della nostra tradizione politica ciò che abbiamo in precedenza definito un'ontologia politica biologica. Tra la critica all'occidentalismo che proviene dall'esterno verso un'analisi dall'interno che ne restituisca la strutturale fisionomia rimettendo in discussione, lo ripetiamo, il fondamento della nostra stessa eredità culturale: è in questo crocevia, in questo spazio ancora inesplorato che l'opera che ci apprestiamo a scrivere immagina non di trovare il suo punto di arrivo; bensì, più umilmente, di approdare al luogo idoneo per iniziare a connettere due punti da sempre rimasti taciuti e pressoché estranei l'uno all'altro.

Parte Prima. Le origini del razzismo nella Grecia antica

2.1 La questione del *genos* nel pensiero arcaico

Se dovessimo individuare un aspetto fondamentale capace di vincolare meccanismi di organizzazione politica, produzione filosofica e poetica fin dalla più remota antichità lo troveremmo, come già accennato nella *Introduzione*, nel concetto di *genos* e nella sua indicibile potenza. E qui occorre, fin da subito, «fissare il vocabolario»⁵²: dar ragione di un segno per comprenderne il ventaglio di implicazioni che, tanto da solo come in correlazione più o meno stretta con degli altri, può arrivare a possedere. Sono infatti pochissime le parole – vale a dire ciò che è stato pronunciato in base a tutta una serie di circostanze che, nel caso specifico, proveremo a spiegare – godono di un'autorità enunciativa e quindi immediatamente normativa, fissativa, come avviene, lo ripetiamo, nel caso del *genos*. Siamo, senza dubbio, dinnanzi a uno di quei rarissimi casi in cui un termine riesce a contenere e a svolgere di rimando una gamma di significati attestantisi in un'amplia griglia di applicazioni. Vocabolo testimone e agente di istanze che vanno ben al di là di una disciplina codificata e che, al contrario, è in grado di vincolare vari campi del sapere e dell'umano operare: c'è un *genos* filosofico, letterario, giuridico, economico, architettonico, nonché specificatamente medico. Oltrepassa soglie epistemiche, dunque, innestandosi nelle loro fenditure; ma in qualche modo le connette come un comune denominatore, un collante che non si stanca mai di trovare delle brecce per essere presente – talvolta manifesto, talaltra nascosto o finemente mascherato – lì dove si abbia a che fare con un'organizzazione piramidale e

⁵² Foucault, M., *L'Archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Rizzoli, Milano 2013, p.143.

razziale in un determinato contesto storico-politico. È linguaggio effettivo, reale, che accompagna la cosiddetta cultura occidentale fin dalle sue espressioni più remote. Si tratterà quindi anzitutto, a proposito di tali connessioni, di «*rintracciare le prime superfici della loro emergenza*»⁵³: per quale motivo uscirono fuori e cosa abbia significato il loro esser poste non da un soggetto specifico in quanto individuo, bensì dalle medesime condizioni sociali che ne permisero l'esistenza. E perciò da un Soggetto aristocratico⁵⁴ che, in quanto tale, è legittimato a costruire le proprie argomentazioni su e in base a specifiche funzioni.

⁵³ *Ibidem*, p.56.

⁵⁴ Non si dovrebbe mai dimenticare che il termine *ariston* sta a designare in principio, oltre alla valenza politica che lo accompagna fino ai nostri giorni e che ne ha spesso coperto il significato originario, il fatto di *essere migliore* – e quindi superiore ad altri in un ordine relazionale – *per natura*. Quando ad esempio Senofane, considerato dalla tradizione “il primo ad aver ridotto tutto ad unità” e anticipatore, per certi aspetti, di una visione monoteistica che sarà approfondita anzitutto da Platone, prova a definire Dio, lo fa utilizzando proprio il lemma *ariston* (Fr.31). Nelle sue *Sentenze* (Fr.40), su questa scia, Epicarmo affermerà che *averci la natura è il meglio* (*phúsin ekein ariston esti*). Vedremo nei prossimi paragrafi come tale accezione sarà ripiegata su di un piano prettamente politico proprio dallo stesso Platone, il quale immaginerà a capo tanto della sua città perfetta (*Repubblica*) come della sua colonia perfetta (*Leggi*) coloro che considerava i migliori per natura. L'ateniese, del resto, ribadirà in più occasioni il suo provenire da eccelsa stirpe. Sia in *Tim.* 20e, che in *Charm.* 157e, 158a, sottolinea a più riprese la nobiltà e il prestigioso lignaggio della sua famiglia: suo padre Aristone (si noti qui che l'*ariston* permea lo stesso nome), infatti, vantava una discendenza dal mitico re di Atene Codro. E sull'aggettivo *ariston* si modelleranno nomi quali Aristarco, Aristodemo, Aristione, Aristeo e Aristotele. Ma c'è di più. Il nome era infatti considerato parte integrante della persona: pronunciarlo equivaleva a invocarne la presenza sia fisica che spirituale, come avveniva ad esempio nell'inno in onore della divinità, nel quale l'invocazione figurava quasi sempre all'inizio della composizione. Il nome era altresì il marchio identificativo stesso di una persona o di una casata, e lo stesso valeva per i popoli. Spesso, invero, un sigillo d'infamia rappresentante un destino infausto. Pensiamo a quando Aiace, nell'omonima tragedia sofoclea (vv.430-431), si dispera affermando: «*Ahi ahi. Chi l'avrebbe mai detto che il mio nome in sé recasse l'ahi delle sventure?* (ai ai: tís an pot òeth òd èpónumon tumòn xunoisein onoma tois emois kakois;)»; o a quando, nell'*Edipo Re* (vv.1035-1036), al protagonista che si struggeva pensando all'onta che fin dalla culla ne preannunciava l'orrendo destino, il Nunzio risponde: «*Di qui quel nome che definisce chi sei* (ōst ònomásthēs ek túchēs taútēs os ei)».

Il *genos* dotato di incredibile potenza, abbiamo scritto sopra: anzitutto, *generativa*⁵⁵, capacità e volontà di produrre vita, di foggare degli enti che vadano a riempire uno spazio; esso stesso, a sua volta, formato da un agglomerato di particelle che ne modellano e ne organizzano delle altre, possedendo una

⁵⁵ Ci sembra opportuno perlomeno accennare qui al fatto – e ci torneremo più avanti – che l’inizio della *Metafisica* di Aristotele, testo di estrema importanza nella storia della filosofia occidentale e che segna una cesura con la tradizione precedente, inaugurandone una nuova, parta proprio dalla differenziazione interna al *genere animale* (*génos zōōn*, 980b,21), considerando quegli esseri dotati di memoria superiori agli altri, nonché da quella relativa al *genere umano* (*anthrōpōn génos*, 980b, 25). Lo Stagirita affronterà il problema del *genos* anche da un punto di vista prettamente logico nei *Topici* (102a 31 sgg.), mentre nelle *Categorie* (5, 2b sgg.) vi si approssimerà descrivendone lo statuto ontologico. Non ci sarà purtroppo consentito, per problemi di spazio, approfondire la questione relativa al *genos* e agli *archai* della sua *Fisica*, pure importanti. Cercheremo comunque, lì dove possibile, di farvi riferimento. Ma ben prima dell’utilizzazione aristotelica di tale fonema e della sua sistematizzazione all’interno del suo *Organon*, incontriamo lo stesso semanticamente riferito ad un ventaglio di possibili, differenti soggetti. Anzitutto Pitagora di Samo (*Putagóras o Sámios*, Isocr. Bus. 28) lo menziona quando descrive l’immortalità dell’anima e il processo della sua trasmigrazione in altri *generi di esseri viventi* (*eis alla géne zóion*); nel pitagorico Ippaso di Metaponto (*I. o Metapontinos*, Arist. *Metaph. A* 3. 984° 7), il quale lo adopera per descrivere due generi di pitagorici – i matematici e gli ascoltisti – vale a dire proprio *due generi* (*géne*, Iambl. V. Pyth. 267) *divergenti di persone*, due categorie; nel filosofo e commediografo Epicarmo lo incontriamo in relazione al *genere femminile* connesso a una specie animale, «*delle galline la razza femminile*» (*tò telu tan alektorídon génos*, Diog. III, 172). E ancora, in Empedocle di Agrigento (*E. o ‘Akragantinos*, [Plut.] *Stromat. Ap. Eus. P. E.* 1 8, 10): dapprincipio quando presenta una fantasiosa descrizione di esseri ibridi, della specie dei buoi ma con volti umani (*Bougene andróproira*, Ael. *Nat. Anim.* XVI 29), successivamente facendo riferimento alla sterilità – quindi alla *incapacità generativa* – dei muli (*dià tí tò ton emiónon génos agonon*, Aristot. *De gen. anim.* B 8. 747° 34). E infine, nei due più importanti eredi di Pitagora: Filolao il Pitagorico (*Ph. o Putagóreios*, Aet. I 3, 10, che ancora nel Catalogo di Giamblico, nonostante Aristosseno lo volesse originario di Crotone, viene menzionato sotto Taranto), secondo cui la verità è appropriata e connaturata al *genere del numero* (*aléteia oikeion kai súmphuton tai to aritmo geneai*, Theo Smyrn. 106, 10) e al quale si riferirà Boezio in *Inst. mus.* III 5 a proposito della scala (*genos*) diatonica; e Archita di Taranto (*‘A. dè o Tarantinos*, Ptolem. *Harm.* I 13), che si rifarà alla lezione di Filolao allorché dovrà dividere la scala dei suoni in tre *generi* (*genon*, Ptolem. *Harm.* I 13), l’*enarmonico*, il *cromatico* e il *diatonico*. Come è possibile intuire già qui, nonostante il nostro interesse sia principalmente focalizzato sul problema del *genos* in relazione alla vita umana e alla sua organizzazione politica, è importante segnalare come il lemma venisse comunemente utilizzato per definire una o più determinate categorie di enti, peraltro apparentemente svincolate tra loro, come gli esempi suddetti chiariscono; gli stessi potranno pur sembrare eccessivi e ridondanti, sebbene ai nostri occhi sia fondamentale darne ragione e farli apparire per sviluppare e difendere la tesi che stiamo cercando di costruire.

primitiva *causa gen-erante*⁵⁶ assai frequentemente, già nelle concezioni più arcaiche, *in-generata* (*àgénéton*, con alfa privativo, definirà per primo Senofane di Colofone l'assolutamente prevalente e ottimo tra tutti: Dio⁵⁷). Una filiazione materiale, fisica: un *già stato* che è *ancor ora*, plasmandosi in un *divenire in atto* che lo contiene e che *sarà*. Azione, quella del generare, che riguarda immediatamente la sfera della fisicità organica, della forma e della sostanza, del sangue e del seme nonché del loro muoversi nello spazio e nel tempo, vale a dire di quella materia che è, per l'appunto, presente, ma che ciononostante ha bisogno di essere messa in moto, di essere svolta⁵⁸. Di divenire qualcosa in qualche luogo:

⁵⁶ Così già nelle *Strōmateis* (2) dello Pseudo-Plutarco, che a sua volta ricalca Teofrasto, a proposito di Anassimandro si dice che costui «*avrebbe affermato dell'indefinito che comprendeva l'intera causa così della generazione (genéseos) come dell'estinzione del tutto*».

⁵⁷ Per il passo completo vedere Simplicio, *Fisica*, 22,22. Lo stesso Senofane, criticando le opinioni superstiziose sugli dèi che, anche a causa di Omero e di Esiodo, continuavano a rappresentare la religiosità dell'epoca (tra le quali, importantissima, quella secondo cui le divinità avrebbero avuto la medesima voce e figura degli uomini), affermerà che *i mortali sono del parere che generati siano gli dèi* (oi Brotoi dokéousi gennastai teus). La medesima credenza sarà riaffermata in *Timeo* [41a-b], sebbene con un'aggiunta capace di congiungere le due posizioni. Allorquando, infatti, l'ingenerato demiurgo dell'universo si rivolge alle sue creature – vale a dire a tutte le divinità – ribadisce loro lo stesso principio; ma dal momento che la materia generata è per definizione corruttibile e mortale, gli dèi possono essere immortali solo grazie alla decisione sovrana del demiurgo che li vuole tali: «*O dèi figli di dèi, io sono il vostro artefice e padre [...] Però neppure voi, poiché siete stati generati, siete immortali né interamente indissolubili; ma non sarete disciolti né vi coglierà il destino del morire, giacché la mia volontà per voi è un legame più grande e più forte di quelli da cui foste vincolati nascendo* (theoi theōn, on egō dēmiurgōs patēr te ergōn [...] di a kai epeiper gegēnēste, atánatoi mèn uk estè ud'alutoi, tò pámpan, uti mèn dē luthésesthé ge udè teúxesthe thanátu moíras, tēs emēs buléseōs meízonos eti desmu kai kuriōteru lachóntes ekeinōn ois ot'egígnesthe sunedeisthe)».

⁵⁸ È proprio su questa questione che Aristotele, nel *Libro Alpha* della *Metafisica*, scriverà pagine memorabili che saranno riprese e fatte proprie anche da Hegel nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*. Passi assai noti che avranno come obiettivo polemico i filosofi della Ionia (colonia greca dell'Asia Minore) e la loro incapacità, da un lato, di descrivere una causa generativa che non fosse meramente materiale; e, dall'altro, la loro medesima difficoltà nel dar ragione del principio del movimento, esso stesso fondamentale, agli occhi dello Stagirita, per poter svolgere una determinata attività, quella appunto del generare.

*gignomai*⁵⁹, la cui forma verbale al futuro, *genēsomai*, esprime precipuamente l'azione che si manifesta (*genē*) nella forgiatura, nel dare origine ad un corpo (*sōma*). In questo senso praticamente identica apparirà la riflessione di Melisso di Samo, che vorrà approfondire la ricerca sull'Essere e sugli enti tanto di Parmenide come del suo allievo Zenone⁶⁰: lo riferirà il tardo neoplatonico Simplicio⁶¹ nei suoi *Commenti alla Fisica*, nonché in altri due passi del commentario al *Perì uranu* di Aristotele⁶². Già qui si manifesta, embrionalmente, la controversia relativa alla perfezione dell'ente primigenio e archetipico assicurata proprio dalla sua natura ingenita e che, scorrendo attraverso Platone e il Neoplatonismo, occuperà un posto privilegiato all'interno della Patristica allorquando i primi pensatori cristiani si troveranno a discutere il tema, spinosissimo quanto capitale, della natura eterna del Cristo⁶³: la diatriba si concluderà, invero solo parzialmente, con il *Simbolo* formulato durante il Concilio di Nicea nel 325, secondo cui il Cristo è *unico-genito della stessa sostanza del Padre* (*genneténta monogenè omoùsios*). Ma non anticipiamo eccessivamente.

⁵⁹ Si tratta di un verbo evenemenziale, vale a dire esprime sempre un accadimento, un evento: azione a metà tra attività e passività agita da un soggetto e che è, per così dire, già svolta nel suo svolgimento.

⁶⁰ Quest'ultimo – e ci sembra molto importante citare questo passaggio per anticipare la digressione concernente la “paternità intellettuale” – veniva definito, come riportato in Diog. IX 25ff, *di natura figlio di Teleutagora, ma per adozione di Parmenide* (phúsei mèn Teleutagórou, tései dè Parmenídou).

⁶¹ «Anche Melisso dimostrò il carattere ingenito dell'ente (kài M. dè tò agéneton tou ontos edeixe)»; in Simplicio, *op.cit.*, 103, 13.

⁶² «Parmenide: intiero ... ingenito (Parmenídes dè oulon ... agénēton)»; «Dopo aver detto infatti sull'ente che è uno e ingenito e immobile (cipōn gàr perì tou ontos oti en esti kài agénēton)». In Simplicio, *De caelo*, 557, 14; 558, 19.

⁶³ Solo nelle *Lettere* di Paolo, ad esempio, l'espressione *figlio di Dio* (uìòs to theu) riferita al Cristo appare ben diciassette volte; la stessa arriverà ad occupare un posto assolutamente rilevante nel *Vangelo di Marco*, a tal punto che molti studiosi sono ormai d'accordo nel considerare l'intera opera come una dimostrazione di tale filiazione.

Dapprincipio è importante tenere legate, essenzialmente, due cose: anzitutto, la stretta relazione tra *genos*, *arché*, *physis*⁶⁴ e *ousia*, termini assai difficilmente traducibili correttamente nelle lingue moderne giacché dotati di un'amplissima varietà di significati e perlopiù scalfiti dalla rodente critica della tradizione; nella nostra concezione, quindi, decidiamo di provare a renderli semanticamente con una sorta di perifrasi che li congiunge e che a noi suona come *principio generativo generante l'essenza* (o la *natura*) *che, divenendo, è*⁶⁵. In secondo

⁶⁴ Si tenga presente che il lemma – il quale successivamente sarà riprodotto dai latini con *natura-ae* – deriva dal verbo *phuestai*, originariamente indicante perlopiù la crescita delle piante a partire da un seme secondo un preciso sviluppo e che determina lo specifico modo di ognuna di esse. La *physis*, nella sua accezione primaria, è quindi il *genos* proprio della vegetazione. Ed è così che si spiegano due importanti frammenti di Empedocle (il 70 e il 72) con cui anche Galeno dovrà fare i conti, nei quali l'agrigentino sostiene che *le prime generazioni* (*prótas genéseis*) di esseri viventi siano stati gli alberi, spuntati dalla terra ancor prima che fosse possibile distinguere giorno e notte, «*così da essere parti della terra al modo come anche i feti nel grembo sono parti dell'utero* (*ōste gēs einai mérē katháper kai tà embrua tà en tēi gastrī tēs métras mérē*)». Seguendo questa indicazione alla quale si aggiungono quelle del pitagorico Filolao – che rintracciava nell'uomo le medesime tappe filogenetiche dell'evoluzione della vita che avevano preso le mosse proprio dai vegetali – lo stesso Platone, in *Timeo* 77 a-c, sosterrà che le piante sono degli esseri viventi che gli dèi avrebbero fatto nascere (*phuteúousi*) come una *natura congenere* (*sun-gene*) di quella umana e che parteciperebbe della terza forma dell'anima, sprovvista di ragionamento e di intelletto, ma dotata di sensazione e appetiti. Tale apparato concettuale riapparirà negli *Uccelli* (v.685) di Aristofane: «*Voi, uomini che vivete nelle tenebre, simili alla razza delle foglie* (*age dē phúsin andres amauróbioi*)». Infine anche Aristotele, in *De anima*, II 2, ribadirà che tanto le piante come gli animali trovano il proprio intrinseco scopo nella crescita e nella riproduzione. Quello della parentela tra l'uomo e i vegetali sarà argomento d'attualità ancora nel XVI secolo e fino al diciottesimo inoltrato, quando servirà per decretare la comparazione tra la diversità climatica e la difformità di temperamento di quelle che si consideravano razze, nature umane differenti. Lo rintracciamo, infatti, in autori dalle più disparate prospettive e metodologie accomunati solamente dalla nazionalità – francese – ma tutti concordi nell'affermare la superiorità dell'uomo bianco ed europeo: in Jean Bodin (che lo utilizza nel *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* per dar ragione del colore nero degli Etiopi); in Bernard Le Bovier de Fontenelle (il quale, nella sua *Digression sur le anciens et les modernes*, dichiara che le stesse differenze climatiche che agiscono sulle piante – rendendole migliori o peggiori, adatte alla vita o condannate a morte – debbano estendersi anche alle distinte qualità dei cervelli umani; infine, in Jean-Baptiste Dubos, che stabilisce la causa primaria della buona crescita di un seme risiedere nella qualità del terreno ove si innesti (nelle *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*).

⁶⁵ Si prenda tale scelta ermeneutica come strumento atto a svolgere la nostra dimostrazione. Non vi è alcuna presunzione, onde evitare fraintendimenti, di

luogo, crediamo sia importante sottolineare come fin dai primordi il pensiero occidentale sia catturato da una specie di ossessione – ci sia concesso il termine – riguardante la ricerca sull'origine dell'universo, del mondo e degli esseri che lo abitano, nonché della loro gerarchia data da differente temporalità e qualità sostanziale: «*Si è stabilito infatti che Timeo [...] parli per primo, cominciando a narrare dall'origine del mondo, e finisca con la natura degli uomini*»⁶⁶. Le vite umane, in questa prospettiva, acquisiscono più o meno valore a seconda di quanto il solco temporale che le lega a una mitica radice genetica sia ampio o circoscritto: occorre essere nobile prole, discendenti (*patro-geneioi*) di un illustre soggetto, divino o semidivino, per poter godere di una dimensione politica. La ricerca del fondamento che fonda, dell'origine⁶⁷, della primaria causa generativa, costituisce dunque a tutti gli effetti la domanda fondamentale dalla quale tutto il resto discende: e indagare le cause prime – insegnava Aristotele – significa muoversi alla scoperta della divinità, dal momento che «*tutti*

giocare con la lingua, né tantomeno di spacciarsi per esperti filologi. Vogliamo a tal proposito rimarcare il fatto che la presente ricerca deve molto proprio anche alle ricerche dei filologi, dei papirologi e degli archeologi, studiosi di altissima serietà e che purtroppo assai spesso, all'interno del mondo umanistico, vengono dimenticati. Dispiace constatare come tanta filosofia – dimentica delle avvertenze di Nietzsche – sia complice di uno stravolgimento della lingua e delle sue funzioni; una filosofia, detto in altri termini, che la piega e la utilizza in conformità ai propri obiettivi del momento. Come accennato nell'*Introduzione*, basterebbe forse solo tornare a leggere i testi – sia greci che latini – per rendersi conto della quantità di errori grossolani sui quali diversi autori, anche in tempi recenti, hanno edificato le proprie teorie. Ma per l'appunto, come già detto, la fatica della lettura rigorosa sembra ormai appartenere a un'epoca ormai passata, un'epoca che non smette però di illuminare qualche modesto lavoro come il presente.

⁶⁶ Platone, *Timeo* [27a], edoxen gàr ēmin Tímaion [...] prōton légein archōmenon apò tēs tu kósmu genéseōs, teletan dè eis antrōpōn phúsin.

⁶⁷ Da notare altresì che il termine *origine*, che a nostro parere traduce il greco *genos*, compaia per la prima volta in Francia nel XV secolo, vale a dire al termine della *Guerra dei Cent'anni* e all'inizio del cosiddetto Rinascimento Francese, che vide, tra le altre cose, l'imposizione della lingua francese a tutta l'aristocrazia europea. Dal latino *originem* (nominativo *origo*) sta a significare proprio la nascita, la razza, il lignaggio, la discendenza, l'inizio, la sorgente primaria.

*ammettono che Dio sia una causa e un principio»*⁶⁸. È un problema di importanza capillare; una preoccupazione di natura ontologica ed epistemologica di cui immediatamente percepiamo la presenza su di un piano squisitamente politico. Un problema, sia detto chiaramente, che segnerà e che continua a contraddistinguere la storia stessa dell'Occidente e che, tra le altre cose, separa nettamente la nostra traiettoria culturale da altre.

L'enigma del generare, quindi, dappprincipio (*genesis*)⁶⁹. Questione che, non a caso, occupa il centro della riflessione del primo filosofo interno alla tradizione occidentale di cui ci sia pervenuta una quantità di frammenti sufficienti per indagarne il pensiero, cosa che non sfuggì ad Heidegger allorquando si trovò dinnanzi alla ricerca del concetto primordiale, quello dell'origine (*Ursprung*). Parliamo di Anassimandro, colui che innanzi a tutti utilizzò il termine *arché* in un'accezione non primariamente fisica; il suo *apeiron*, infatti, non ha né inizio né fine, godendo dello statuto di illimitatezza: *all'etéran tinà phúsin*, di natura differente, e da cui verrebbero (*gínestai*) tutti quanti i cieli e i mondi in essi, leggiamo nel frammento n.9. Ma differente rispetto a cosa? Rispetto a ciò che da lui e attraverso di esso viene generato? Questo è certo, sebbene non basti. Cosa è questo indefinito che, trovandosi al di là del mondo degli enti

⁶⁸ La definizione di *metafisica* (termine che Aristotele in realtà non conosceva e che venne aggiunto da Andronico di Rodi, peripatetico del I secolo a.C. che per primo pubblicò l'edizione completa delle opere dello Stagirita) come "scienza teologica" viene formalmente espressa nei *Libri Zeta* e *Lambda*, per poi essere compiutamente svolta nel *Libro Mi*. Ed è proprio questa la definizione che abbraccia e comprende tutte le altre (metafisica come scienza delle cause e dei principi; metafisica come scienza dell'essere in quanto essere; metafisica come scienza della sostanza; metafisica come scienza della verità), così come lo stesso Aristotele rileva.

⁶⁹ Sarà proprio questa la traduzione che anche l'ebraismo ormai ellenizzato – mediante la famosa *Versione dei Settanta* o *Septuaginta* – darà alla locuzione בראשית (*bereshit*), letteralmente "in principio". Come sappiamo, il termine andrà da lì in poi a denominare il primo libro del Pentateuco, la *Genesi* appunto, che troverà il suo corrispettivo calco nel latino *Genesis*.

materiale e circoscritto, pure lo produce e lo estingue?⁷⁰. Per capirlo abbiamo bisogno di connettere questo passo con alcune indicazioni forniteci dalla *Teogonia* di Esiodo, opera che aprirà la strada alla speculazione dei fisiologici ionici. Il poeta, come è noto, narra le vicende del cosmo a partire dal caos primordiale (prótista Cháos, v.116)⁷¹, dal principio primo anch'esso divenuto⁷², tracciando una precisa genealogia che, a partire da questa entità indefinibile, produce via via le primigenie divinità fino al punto in cui *Zeus, padre degli dèi e degli uomini* (Zēna, theōn patér ēdè kai andrōn, v.47), anche detto *Zeus capostipite* (*Zeùs o genétlios*)⁷³, attraverso vari rapporti sessuali darà avvio alla generazione di tutti gli esseri immortali (o Diòs genéatas)⁷⁴ o stirpe dei celesti (Uranían génnan)⁷⁵, nonché a quella di taluni semidei ed eroi mediante l'unione con donne mortali⁷⁶: sarà invocato quale *Dio padre degli avi* (ō Zeu, progónōn propátōr)

⁷⁰ La questione relativa alla differenza di natura (Physis) e di sostanza (Ousia) tra generatore e generato non occuperà un posto privilegiato solamente all'interno del pensiero greco pagano, ma acquisirà fondamentale rilevanza anche in quello cristiano di lingua greca, così come accennato in precedenza. E sarà precisamente questo uno degli aspetti che indagheremo nella *Parte Terza*, allorquando, per un verso, sarà necessario riportare alla luce la serrata diatribe sulla natura ontica del Cristo; dall'altro, proveremo a scavare nella profondità del sacramento eucaristico, dell'ingerire, nel prendere in sé il corpo e il sangue del figlio di Dio.

⁷¹ C'è da dire che in Omero il *Caos* non appare mai; nella poesia successiva, per quanto ci è dato sapere, il vocabolo ricorre assai raramente. Ibico e Bacchilide proveranno a renderlo con l'immagine dello spazio dove volano gli uccelli, quello "spazio aperto tra cielo e terra", come ebbe a dire Friedrich Schwenn (*Die Theogonie des Hesiodus*, Winter, 1934, p.107). Ciò dimostra l'assoluta difficoltà di definire – anche in termini spaziali – l'istanza primigenia.

⁷² Che in Esiodo mancasse la ricerca del principio "razionale" o logocentrico, procedimento che si inaugurerà con Talete, è questione ampiamente discussa già a partire dallo Jaeger e dalla sua *Paideia* (1933-1947). Ciononostante questo stesso problema – vale a dire il perché stesso di tale collettivo affannarsi sull'interrogativo riguardante l'origine da diverse angolazioni – non fa altro che confermare la validità prospettica nella quale il nostro lavoro vorrebbe inserirsi.

⁷³ Pindaro, *Pitiche*, IV, v.168.

⁷⁴ Sofocle, *Edipo Re*, v.470.

⁷⁵ Eschilo, *Prometeo incatenato*, vv.165-166.

⁷⁶ Il più importante dei quali, non fosse altro che per la fortuna della quale ha goduto nel corso dei secoli, è probabilmente Dioniso.

da Aiace Telamonio⁷⁷. E quando racconta, nei famosissimi versi 116-120, i primordi di tali discendenze a partire dalla coppia Gea-Urano – quei medesimi esametri che portarono del resto Aristotele, nel *Libro Alpha* della *Metafisica*, ad affermare che Esiodo era stato il primo ad essersi posto la questione del principio delle cose – il poeta connette il linguaggio cosmologico con quello fisico. Tanto è vero che i membri della *sacra stirpe degli immortali* (athanátōn ierōn génos, v.21) appaiono quali creature celesti ma anche, allo stesso tempo, come principi eminentemente fisici: ad esempio Gea, *la Terra dall'ampio seno* (Gai eurústernos, v.117), è proprio la terramadre, la donna seminata come un campo che allatta e alimenta i propri figli che la abitano⁷⁸, quella *dolcissima nutrice* (Gẽ te mētrí philtátē trophō⁷⁹) di cui ci parlerà, tra gli altri, Eschilo. Occorre fecondarla: ne va della perpetuazione della specie. Troviamo quindi, già in Esiodo, un intercedere, uno spostarsi tra il linguaggio cosmologico e quello fisico; passaggio che gli consente di evidenziare una diretta parentela la quale, attraverso una scala discendente, unisce le creature mortali alle divinità mediante un duplice legame: biologico e morale. Il cosmo, gli *dèi generatori* (theoì genétai⁸⁰) e gli esseri umani sono intimamente vincolati da questa potenza generativa che li lega indissolubilmente. È un nodo inscindibile, una familiarità esclusiva e di assoluto rilievo: non dimentichiamocene poiché ci accompagnerà fino alla fine.

⁷⁷ Sofocle, *Aiace*, v.388.

⁷⁸ Sul rilevante rapporto terra-donna ritorneremo in seguito.

⁷⁹ Eschilo, *I Sette a Tebe*, v.16. Esattamente mediante la stessa locuzione sarà definita anche in *Timeo* [40c]; Platone, il quale con la terra – come vedremo tra non molto – giocherà una partita a dir poco decisiva, le tributerà tale omaggio: «*prima e antichissima delle divinità nate dentro il cielo* (prótēn kai presbutátēn theōn osoi entōs uranu gegónasin)».

⁸⁰ Eschilo, *Le Supplici*, v.77.

Dopo questo breve excursus sul fare esiodeo, utile per comprendere il punto di partenza della speculazione dei presocratici, occorre ora tornare ad Anassimandro per tentare di far luce su di un'altra domanda altrettanto centrale, vale a dire quella posta sulla soglia della ricerca riguardante l'origine degli esseri viventi, su ciò che viene ad essere ed è definito nella sostanza, nello spazio e nel tempo: su quella qualità di materia che quindi è, ontologicamente, impura e corrotta proprio perché generata. Mentre lo stesso Anassimandro, sulla scorta di Talete⁸¹, immagina che i primi animali si siano formati nella sostanza umida⁸² e che poi da questi sarebbero venuti gli uomini⁸³, di parere contrario appare sempre Senofane, secondo cui non solo tutte le cose sarebbero dalla terra⁸⁴, ma da questa e dall'acqua tutti gli uomini proverrebbero⁸⁵. Anche Empedocle sarà dello stesso avviso; leggiamo infatti nel frammento 75 a proposito dei primordi dell'umanità: *quando veniva generato dalla terra il genere degli uomini (ote egennato tò tōn antrōpōn génos ek tēs gēs)*; di parere diverso apparirà invece Parmenide (Fr.1), per il quale *la generazione degli uomini sarebbe stata dapprima venuta dal sole (génesín te anthrōpōn ex ēlíu prōton genéstai)*. Assistiamo qui, da un lato, alla definizione dell'Ente primigenio come *in-generato*, sentenza che sarà ancor più rafforzata da Melisso⁸⁶ e da Eraclito, il quale stabilirà

⁸¹ Il quale, secondo la testimonianza di Aristotele contenuta in *Metafisica*, A 3. 983 b 6, riprendendo un passo dell'*Iliade* di Omero (14, 201), aveva affermato che «ad Oceano e a Teti essi fecero risalire la paternità della generazione (Ōkeanón te gàr kai Tēthùn epoiēsan tēs genéseōs patéras).

⁸² A. *en ugrōi gennēthēnai tà prōta*, Aet, V, 19, 4.

⁸³ «Afferma ancora che al principio l'uomo dovette la sua generazione ad animali d'altra specie» (*oti kat' archas ex alloeidōn zōiōn o antrōpos egennēthe*), riportato in Plutarco, Strom. 2.

⁸⁴ *Tà dè pánta einai ek gēs*, in Hippol. Ref. I, 14.

⁸⁵ *Pántes gàr gaiēs te kai udatos ekgénomestha*, in Sext. Adv. Math., X 314.

⁸⁶ Grazie alla conservazione di alcuni importanti frammenti già presenti nella prima edizione del Diels-Kranz, è possibile farci un'idea del grado di speculazione a cui, già all'epoca, si era giunti. Secondo Melisso, l'Ente è *ingenito* (agéneton; Fr.1, 6 e 8) e *non provenuto* (egéneto, Fr.2). Ciò significa

l'antitetico e irrisolvibile conflitto tra questi e il generato⁸⁷. Dall'altra, siamo innanzi alla ricerca dell'origine del tutto a partire da elementi fisici i quali però, occorre ricordarlo, sono immanentemente permeati dalla presenza divina che li abita, giacché la natura è la casa stessa del sovrannaturale. Che si tratti quindi di una materia preesistente al Dio e che poi questi organizzzi – come sarà nel caso del Demiurgo di Platone⁸⁸ – o di un Essere che per ora si definisce, come abbiamo visto, ingenerato, eterno ed immutabile, il cuore stesso della riflessione filosofica ruota attorno all'identificazione della causa generativa⁸⁹. E sarà sempre Aristotele a chiarirne – dopo e oltre

che esso, a differenza delle creature sottoposte a generazione e che quindi, per esistere, sono costrette a divenire, è sempre stato e sempre sarà: esso è il solo a non avere né principio né fine, ad essere eterno e immutabile, vale a dire non sottoposto a corruzione. Anche Platone, quando parlerà dell'eternità delle idee, sembrerà a tutti gli effetti tener ben salda la prospettiva melissiana.

⁸⁷ Leggiamo infatti nel frammento n.50: «*Generato ingenito* (genetòn agéneton)».

⁸⁸ Chiarire il problema della generazione nel pensiero di Platone meriterebbe un lavoro a sé ed è impossibile trattarne in questa sede in maniera approfondita. Ci limiteremo perciò ad alcune, brevi considerazioni. Come è risaputo, nel *Timeo* troviamo la spiegazione – che fin dall'antichità ha dato non pochi problemi ai suoi esegeti, alcuni dei quali a tutt'oggi irrisolti – dell'origine del cosmo e degli uomini. Il personaggio da cui il dialogo prende il nome e del quale non sappiamo pressoché nulla (Cicerone e Proclo, ad esempio, ne parleranno successivamente aggiungendo solo qualche congettura), a partire da 27a, inizia a narrare l'origine del tutto. Primaria distinzione che adduce Timeo e che servirà, in una scala discendente, a spiegare la ragione o intelligenza generativa del cosmo, delle divinità e degli esseri umani: quella tra colui che *non ha nascita* e che quindi sempre è, e colui *che nasce sempre* e che quindi non è mai (τί τὸν αἰὲν γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνώμενον μὲν αἰὲν ὄν δὲ ὑδέποτε;). Siamo anche qui, come si può vedere, all'interno della distinzione *ingenerato-generato*. Ora, l'artefice, o demiurgo, per ordinare l'universo si ispira al modello perfetto che eternamente è, l'invisibile e inalterabile mondo delle idee, della realtà eternamente identica a se stessa che Platone contrappone al sensibile e cangiante mondo del divenire, il quale si *genera* e si muta (le esposizioni più significative in tal senso rimangono quelle in *Phaed.* 78b-79a e quelle contenute nei Libri VI e VII di *Resp.*). Come si possa però parlare di un modello nato al quale il demiurgo possa ispirarsi ancor prima che egli stesso desse inizio all'opera della generazione costituisce forse lo scoglio più duro, l'aporia alla quale non si è ancora riusciti, in secoli e secoli d'esegesi, a fornire una risposta soddisfacente. E tutto ciò mostra – ancora una volta – come il problema relativo alla generazione e al *genos* ad essa vincolato abbia tutt'altro che esaurito le sue possibilità d'essere indagato.

⁸⁹ Ricerca che sarà portata fino alle sue estreme conseguenze da Gorgia, il quale, in un lungo frammento conservatoci da Sesto Empirico (adv. math. VII), riassumerà così la sua posizione mirante a dimostrare la non-esistenza

Platone – l'assoluta importanza allorquando si troverà ad enumerare i risultati che in tal senso i suoi predecessori avevano conseguito: *«È chiaro, dunque, che occorre acquistare la scienza delle cause prime: infatti, diciamo di conoscere una cosa quando riteniamo di conoscerne la causa prima»*⁹⁰. Tale ricerca sull'essenza del generante e sulla sua relazione col generato, così come quella sulle loro differenti nature e sostanze, accompagnerà – come già detto – la riflessione interna a tutto il pensiero occidentale, segnandola irrimediabilmente. Non serve approfondire ulteriormente le differenze ermeneutiche e le discordi risposte che si palesarono ancor prima di Platone. Di fondamentale importanza è invece evidenziare la causa intima della questione stessa, il fatto cioè che la preoccupazione emerse così dappprincipio e con dirompente intensità; dar ragione, in altre parole, di quel condiviso motore epistemico e mai, come in questo caso, politico, di quell'impeto che condusse pressoché tutti – filosofi, scienziati e poeti – ad occuparsene: *«uno studio che tende a ritrovare ciò a partire da cui conoscenze e teorie sono state possibili; in base a quale spazio d'ordine si è costituito il sapere; sullo sfondo di quale a priori storico e nell'elemento di quale positività idee poterono apparire»*⁹¹.

Accanto e, in qualche modo, nel crocevia delle interpretazioni sopraelencate, si inserisce quella relativa all'origine degli esseri umani da altri esseri umani collegata al sangue e al feto, che costituirà anzitutto lo sfondo teorico del

dell'Essere: *«Dunque, se non è né eterno, né generato, né entrambe le cose insieme, l'essere non può esistere (toínun ei mête aidíon esti tò on mête genētōn mête tò sunamphóteron, uk an eiē tò on)»*.

⁹⁰ epeì dè phanerōn oti tōn ex archēs aitiōn dei labein epistēmēn. Tóte gār eidénai phamēn ekaston, otan tēn prōtēn aitian oiōmetha gnōrizein, *Metafisica*, A, 983a.

⁹¹ Foucault, M., *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, traduzione a cura di Emilio Panaitescu, Rizzoli, Milano 2010, p.11.

progetto politico *eu-gene-tico*⁹² di Platone – di cui parleremo più avanti – fino a rappresentare la primaria linfa vitale delle moderne teorie sulla razza. Già Alcmeone di Crotona, medico della scuola che prende il nome dalla colonia della Magna Grecia, sulla scia delle coppie antitetiche pitagoriche (dette *enantiōseis*) dalle quali venne influenzato (maschio-femmina, luce-tenebra, buono-malvagio), arriva ad affermare che i futuri bambini i quali al momento sono in gestazione nei feti (*ta embrua*) materni, possiederanno lo stesso *genere sessuale* del genitore il cui seme (*ta spermata*, vocabolo spesso significativo i “principi primi” e dotato di una griglia semantica amplissima) è stato predominante nella fecondazione. Il fatto cioè di nascere maschio o femmina, con tutte le conseguenze morali e politiche che il fallocentrismo patriarcale già prefigurava, sarebbe dipeso dal genitore che, per dirla in qualche modo, avesse impresso la propria *potenza generativa* (*gennésantos dúnamin*⁹³) con maggior forza⁹⁴.

⁹² Benché il termine *genetica* – così come il suo composto – risalga agli albori della cultura greca (anzitutto dall’aggettivo *gennētikós*, produttivo, che origina o genera, a sua volta derivato da *gennētós*, qualcosa che è stato generato), il vocabolo *eugenetica*, il quale dopo aver goduto di buona fortuna nell’epoca arcaica scomparirà per circa due millenni dal linguaggio comune, sarà ripreso nel 1883 da Francis Galton; positivista, seguace delle teorie darwiniste sull’evoluzione delle specie, nel suo saggio *Inquiries into Human Faculty and Its Development* ne indagherà gli aspetti principali. Lo stesso Galton diventerà, nel 1909, presidente onorario della rivista *The Eugenics Review*, che ad esempio sarà letta da Alfred Rosenberg, vale a dire dal teorico della razza più arguto all’interno dell’universo nazionalsocialista tedesco. Al di là dell’importanza di tale personaggio per le teorie razziste a cavallo tra XIX e XX secolo, soffermiamoci sulla mirabile fattezze del vocabolo, ereditato da una tradizione che comincia, in questa traiettoria, ancor prima di Platone. Vi troviamo la particella *eu* (*buono, bello, pregiato*) il sostantivo *genos* e il suffisso *-ike* (*tecnica, arte, studio*). Tale fortunato termine dimostra quanto Galton avesse captato della tradizione a lui precedente, accorgendosi dell’importanza che la *tecnica del produrre una buona razza* avesse avuto già durante il periodo del quale ci stiamo occupando.

⁹³ Ippone di Reggio, Fr.3.

⁹⁴ Vi è un altro frammento conservatoci dello stesso autore davvero molto interessante ai fini della nostra ricerca, il numero 3 relativo al poema *Sulla natura*. Ivi Alcmeone, trattando del rapporto sessuale volto alla generazione, utilizza il vocabolo *torés*, che veniva adoperato dagli allevatori per definire la montatura in correlazione con *thore*, il liquido seminale fecondativo. E in quest’arena taurina riecheggia un momento saliente della mitologia greca,

A una soluzione simile arriverà anche Parmenide, aggiungendo però delle interessanti indicazioni riguardanti una sorta di cattiva misura nella produzione dei feti. Se infatti, seguendo il frammento 54, «*il seme viene secreto dalla parte destra della matrice, [i figli assomigliano] al padre; se nella parte sinistra, alla madre*»⁹⁵. Nell'eleate si presenta cioè per la prima volta la valorizzazione in campo biologico dell'opposizione destra/sinistra – che riecheggerà anche in *Timeo* [77c] a proposito della circolazione sanguigna – oltre alla teoria ematogena dell'origine del seme. Non è cosa dappoco, eppure c'è dell'altro. Parmenide infatti si spinge più in là, attribuendo ad ogni sesso una certa *misura naturale* (katà phusin) che deve essergli propria, onde evitare che qualcosa *contro-natura* (parà phusin) si possa manifestare. Qualora un

quella del ratto della principessa fenicia dalla quale il nostro continente prende il nome, Europa; figlia del re di Tiro Agenore, venne rapita da Zeus che, travestitosi da toro, la condusse fino all'isola di Creta. Sebbene la principessa cercò di resistere al dio supremo, questi, innamoratosene perdutamente, decise di possederla con la forza. Orbene, è risaputo che Creta costituirà nell'immaginario greco una sorta di terra genitrice e archetipica dove – tra le altre cose – si voleva fosse nato proprio Zeus; altrettanto noto è il fatto che la simbologia taurina accompagnerà la stessa mitica esistenza dell'isola: pensiamo a quando Poseidone, per punire re Minosse, fece fecondare sua moglie Pasifae da un toro. Da questa unione nascerà il Minotauro, uomo-bestia il quale, come vedremo più oltre, costituirà l'autorevole antecedente volto a dimostrare la possibilità della reciproca fecondazione tra un essere umano e un animale, il cui risultato è il mostro (Empedocle, nei frammenti 57 e 61 del suo *Sulla natura*, proverà a dare una spiegazione “scientifica” di queste creature ibride). Ci torneremo poiché sarà questione d'importanza primaria nell'elaborazione di talune teorie sulla razza. Ora vorremmo invece concentrarci brevemente su di un altro aspetto, vale a dire sul comportamento del Dio-Toro. Il ratto di Europa costituisce solo uno dei tanti racconti tramandatici nei quali Zeus agisce nello stesso modo, vale a dire esercitando la sua onnipotenza per avere dei rapporti sessuali – diremmo oggi – non consenzienti. Così come questo, la mitologia greca ci informa di molteplici altri atti simili compiuti da svariate divinità, di cui non occorre fare un elenco. Ciò che è incommensurabilmente più importante mettere allo scoperto è il fatto che per secoli i nostri progenitori culturali – espressione da intendersi qui nell'accezione più ampia possibile – abbiano venerato e posto al vertice della loro scala degli esseri un dio stupratore.

⁹⁵ P. otan mèn apò tu dexiu mérus tēs métras o gónos apokrithēi, tois patrásin, otan dè apò tu aristeru, tais mētrásin [omoia tà tékna gínestai]. Praticamente gemella appare la testimonianza che troviamo nel frammento 17 del poema *Sulla Natura*: «*Nelle parti destre fanciulli, nelle manicine fanciulle [dell'utero, il seme fa nascere]* (dexiteroisin mèn kúrus, laioisi dè kúras)».

maschio venisse concepito nella parte propria della madre, egli avrebbe infatti in sé una sovrabbondanza femminile «*al di sopra di quanto comporti la dignità virile*»⁹⁶; di rimando, nel caso in cui una femmina fosse generata nella parte relativa al padre, costei possiederebbe *un che di virilità oltre quanto permetta la ragione del suo sesso* (habere in se aliquid virilitatis ultra quam sexus ratio permittat)⁹⁷. L'uomo così malriuscito, per come avverrebbe la concezione, sarebbe un organismo molle e con ruolo passivo: un effeminato. Si distanzierrebbe quindi da quell'ideale dell'uomo forte, dell'*aner*, dell'eroe conquistatore, il guerriero dominatore della terra e del *genere femminile* (gunaikōn génos) al quale, non a caso, già nei poemi omerici è interdetta qualsiasi relazione omosessuale; quell'*eu-andrón* tanto caro al Pindaro cantore delle stirpi aristocratiche. O, più semplicemente, collettivamente, da quegli uomini liberi, maschi e padroni: *i cittadini* (andres politai)⁹⁸. Ma il seme che feconda, nella concezione parmenidea, non contiene meramente la materia dei futuri nascituri, i corpi che saranno, bensì anche le loro virtù, *le virtù che li forma nelle vene di diverso sangue* (venis informans diverso ex sanguine virtus)⁹⁹. La stessa condizione del corpo, la sua sostanza, detta quindi le condizioni del corretto pensare. Risulta perciò fondamentale che esse trovino la giusta posizione nel feto, la loro naturale ubicazione che diviene tanto fisica quanto morale; in caso contrario, *ai nati succede la brama d'entrambi gli appetiti venerei* (utriusque veneris natos adpetentia sequatur)¹⁰⁰, vale a dire che saremmo al cospetto di un essere in balia di un non ben definito orientamento sessuale, di una pericolosa confusione generativa.

⁹⁶ aliquid in se habere femineum supra quam decus virile patiatum (Lattanzio, *de opif.* 12, 12).

⁹⁷ *Ibidem.*

⁹⁸ Sofocle, *Edipo Re*, v.513.

⁹⁹ *Sulla Natura*, Fr.18. (Cael. *Aurelianus Morb.* Chron. IV 9 p.116 Sichard).

¹⁰⁰ *Ibidem.*

Occorre quindi attenersi a ciò che, secondo una precisa concezione dell'eterosessualità come norma – biologica ed etica – è conforme a natura: la *physis* in tale accezione diviene il prisma, il termine di confronto al quale rapportare ogni cosa così da poterne valutare la correttezza; la stessa giustizia è strutturazione del reale secondo ciò che viene enunciato e stabilito come legge di natura, alla quale è fortemente vietato opporsi. Anche i medici, oltre a filosofi, poeti e legislatori, saranno concordi con questa posizione.

A tal proposito non ci sfugga quanto essi ci dicono riguardo alla natura degli uomini, la quale dipenderebbe proprio dalla qualità del sangue in essi contenuto per via di trasmissione genetica: anzitutto perché, secondo gli antichi dottori, le vene non contengono esclusivamente liquido ematico, ma anche quello seminale¹⁰¹. Ed è, come si potrebbe intuire, il *Corpus Hippocraticum* a fornirci importanti indicazioni. Nella sezione che tratta della cosiddetta “Malattia sacra” (l'epilessia) e che per secoli rimarrà la base concettuale attraverso cui si giudicheranno tutti quei comportamenti che si definiranno via via come follie, possessioni, anormalità, psicopatologie¹⁰², incontriamo, ineccepibilmente inciso, il principio dell'ereditarietà genetica:

«Ha il principio (la malattia sacra) come anche gli altri morbi nell'ereditarietà. Se infatti da un flegmatico viene fuori un flegmatico e da un bilioso un bilioso, e da un tifico un tifico e da uno splenetico uno splenetico, che cosa impedisce che per chi il padre o la madre era tenuto da questo morbo, ne sia tenuto anche uno dei discendenti? Perché il seme da ogni parte

¹⁰¹ Per un approfondimento dettagliato sulla questione del rapporto tra vene e nutrimento seminale, rimandiamo a I.M. Lonie, *The Hippocratic Treaties*, 1981.

¹⁰² Per la comprensione dell'utilizzo politico che si fece della questione e per uno studio genealogico della stessa, non possiamo che rimandare al Foucault de la *Histoire de la folie à l'âge classique*, nonché a quello dei corsi al Collège de France (in particolare, *Le Pouvoir psychiatrique* e *Les Anormaux*).

del corpo, sano dalle parti sane, malsano dalle parti malsane»¹⁰³.

La parola del medico è definitiva, inappellabile, a metà tra la sentenza del giudice e quella dell'oracolo: ma è anche la sistematizzazione di echi provenienti da altri solchi epistemici, una terapia del loro posizionamento. Si tratta di quell'enunciazione propria di colui che stabilisce una volta per tutte la qualità sostanziale della vita umana – del suo corpo e della moralità inscritta in questi stessi tessuti, che lo descrivono e allo stesso tempo, prescrivendolo, lo qualificano – avendo come riferimento principale la buona natura, la corretta provenienza e la valente commistione del sangue e del seme, la giustizia di ciò che diviene: *solo nei focolari governati da giustizia bella prole di figli genera sempre il destino* (tò dussebès gàr ergon metà mèn pleíona tíktei sphetéra d'eikóta génnai)¹⁰⁴. E così le stesse virtù, le qualità morali, le capacità diverranno dal processo *onto-genetico* e da esso solo¹⁰⁵. Ne

¹⁰³ Archetai dè ōsper kai alla nosémata katà génos. ei gàr ek tu phlegmatódeos phlegmatódēs kai ek cholódēs gínetai kai ek phthinódeos phthinódēs kai ek splēnódeos splēnías. tí kōlúei, otō patēr ē mētēr eicheto tūtō tō nosémati, kai tōn ekgónōn echesthaí tina; ōs o gónos erchetai pántothen tu sómatos, apó te tōn ugiērōs kai apó tōn nosērōn nosērós, Corpus Hippocraticum, *Sulla malattia sacra*, 2. In *Sulle arie acque e luoghi*, 14, si aggiungerà: «*In effetti il seme proviene da ogni parte del corpo, sano dalle parti sane, malsano dalle parti malsane. Se allora nascono calvi da calvi e con occhi azzurri da chi ha occhi azzurri, e da chi ha occhi torti, strabici per lo più, e stesso discorso per il resto della conformazione fisica, che cosa impedisce che da un macrocefalo nasca un macrocefalo?* (o gàr gónos pantachóthen erchetai tu sómatos apó te tōn ugiērōn ugiērōs kai apó te tōn nosērōn nosērós. ei un gígnontai ek te tōn phalakrōn phalakrōi kai ek glaukōn glaukōi kai ek diestrarménōn strebloi ōs epì tò plēthos kai perì tēs allēs morphēs outòs lógos, tí kōlúei kai ek makrokephálu makroképhalon gígnesthai;»).

¹⁰⁴ Eschilo, *Agamennone*, vv.758-760.

¹⁰⁵ In pieno sedicesimo secolo ritroveremo le stesse considerazioni proprio nella Spagna cattolica e colonizzatrice. Un testo in particolare godette di enorme fortuna tanto da essere ristampato più volte, ad opera del medico e filosofo Juan Huarte de San Juan. Nel suo *Examen de ingenios para las ciencias* (1575), corposo studio che in un certo senso inaugurerà la prospettiva eugenetica moderna, l'autore conferma – per avallare la sua prospettiva fortemente misogina e razzista – le verità della tradizione: «*Los filósofos naturales, como son Hipócrates, Platón, Aristóteles y Galeno, tienen entendido que al tiempo de la formación recibe el hombre las*

consegue che la *de-generazione*, il passare da uno stato di salute a uno di malattia, dipenderà anch'essa dalla temperatura del liquido ematico e dal suo movimento (*Sulle malattie*, Libro II, sezioni A e B): se troppo caldo, darà adito a deliri e collera; quando troppo freddo, causerà *impotenza di sé* (akratès). Ad esempio Odisseo – quell'*Oduseos teíoio* (Ulisse divino) che è però simultaneamente, si badi bene, l'*aner polútropon* (uomo dal multiforme ingegno) – è geneticamente tale: *Sei saggio, Odisseo, proprio per natura* (ostis s', Odusseu, mè légei gnómē sophòn phunai)¹⁰⁶. Precisamente quello stesso re sovrumano che ammonirà Dante ricordandogli la divina e inscindibile tensione tra l'origine e lo scopo finale partorita e *ri-generata* da quel valoroso e savio seme comune il quale, dalla remota antichità alle soglie della Modernità, assicura un legame biologico, etico ed epistemico tra gli Europei: «*Considerate vostra semenza: fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e canoscenza*»¹⁰⁷. E come l'eroe, è anche il poeta ad esser tale per natura (*phuai*)¹⁰⁸, così come il filosofo¹⁰⁹ e il profeta sacro, *l'unico tra gli uomini che per natura sa la verità* (ὄ talēthēs empéphuken antrópōn mónō)¹¹⁰.

*costumbres del ánima, y no al punto que viene a nacer [...] Y, así, lo que más importa en la generación de los niños es procurar que los elementos de que se componen tengan las calidades que se requieren para el ingenio; porque éstos, en el peso y medida que entraren en la composición, en esa mesma han de durar para siempre». Gli elementi di buona qualità possono chiaramente essere forniti esclusivamente da un hombre blanco, contrapposto al negro, equiparato a un jimio (scimmione) o a un bruto animal (Parte Terza, XII, aggiunta nel 1594 e intitolata *Qué diligencias se han de hacer para que los hijos salgan ingeniosos y sabios*).*

¹⁰⁶ Sofocle, *Aiace*, vv.1374-1375.

¹⁰⁷ Dante, *Inferno*, XXVI, vv.118-120. L'aver colto tale connessione si deve all'ingegno di Erich Auerbach e al suo *Dante, als Dichter der irdischen Welt* (Berlino-Lipsia, 1929).

¹⁰⁸ Pindaro, *Olimpiche*, II 94.

¹⁰⁹ È Platone che, già da *Rep.* 410e, inizierà a disquisire su ciò che è proprio dell'uomo dotato di *natura filosofica* (ē philósophos an ecsoi phúsís).

¹¹⁰ Sofocle, *Edipo Re*, v.299.

Sangue e *genos*, quindi: relazione determinante la condizione dell'essenza che si manifesta e che la muove, la comanda, la dirige, le dà titolo d'esistere¹¹¹. Il sangue della stirpe, del clan e della famiglia, che nella Grecia arcaica sarà più potente di qualsiasi altro vincolo e che, perciò stesso, colliderà spesso con i doveri di cittadinanza verso la polis: quella comunità naturale che, da Platone ad Aristotele e fino ad Hegel, rappresenterà la cellula primigenia e necessaria di ogni potenzialità politica. Il sangue dei padri che va onorato e venerato come *il santo sangue di Zeus* (omaímus Zēvòs iktoras)¹¹², al quale si tributano sanguinolenti sacrifici. Ancora, quello maledetto che condanna alla giustizia divina un'intera genia per le colpe di un progenitore e alle quali non è possibile sottrarsi, come ricorda Solone: «È così la vendetta di Zeus, che non s'adira come i mortali subito, coi singoli, ma non si fa sfuggire mai, nel tempo, chi delinque, e al termine, comunque, si rivela: e c'è chi paga subito, chi dopo, e se taluno scampa all'avvento del fato divino, questo piomba più tardi, e pagano, innocenti, i figli o i discendenti (e paides toùton génos), nel futuro»¹¹³. E, infine, il sangue della battaglia e della strage, che *l'uomo valoroso* – l'aner agatòs – non deve fuggire, ma ricercare¹¹⁴; il sangue dei caduti calpestati dai cavalli di Achille (*Il.* 23, 502): quello dei nemici sconfitti che il capo della prima guerra coloniale che la storia ricordi – la quale fonda, simultaneamente, la medesima

¹¹¹ «tò dè égemonikòn oute en kephalei outetraki 'all'en aímati (E poi il principio guida: né nella testa, né nel petto, ma nel sangue)», Empedocle, Fr.30. E ancora, nel Fr.86: «Per cui è appunto col sangue che soprattutto si intenderebbe; in esso infatti starebbero mescolati più che nelle altre parti gli elementi (diò kai tòĩ aimati málista phronein. En tútoi gàr málista kekrastai [estì] tà stoikeia tòn merõn)». Infine, anche il sofista Crizia, stando alla testimonianza di Aristotele (*De Anima*, A 2. 405b): «Altri ritengono che l'anima sia sangue, come ad esempio Crizia, sostenendo che la percezione sia un'attività propria dell'anima dipendente dalla natura del sangue (eteroi d'aima tèn psuchèn einai, katháper K., tò aisthánestai psuchês oikeiótaton upolambánontes, tuto d'upárchein dià tèn aimatos phúsín)».

¹¹² Eschilo, *Le Supplici*, v.652.

¹¹³ *Inno alle Muse*, vv.25-32.

¹¹⁴ Tirteo, *Elegie III*, vv.10-11.

genesì della nostra memoria culturale collettiva – è costretto ad assaporare per placare la sua furia: *era un leone affamato che solo quando ebbe leccato il sangue della famiglia del re fu satollo* (uperthoròn dè púrgon òmēstēs léon adēn eleixen aimatos turanniku)¹¹⁵.

Sappiamo che la questione della qualità o purezza del sangue riapparirà quando la cosiddetta Modernità europea dovrà giustificare il nascente colonialismo. Pensiamo, anzitutto, agli statuti sulla *Limpieza de Sangre* pubblicati in Spagna durante la *Reconquista*, documenti nei quali verranno riprese le indicazioni fornite dal *Corpus Hippocraticum* e dalla tradizione filosofico-poetica rotante attorno ad esso. È un arco che si tende per oltre due millenni, la cui freccia dorata è costituita proprio dalla sostanzialità ematico-genetica. Accanto ad essa, si vedrà prepotentemente riattivarsi il paradigma dell'alterità etnica, a lei coevo. Occorre perciò adesso iniziare a rintracciarne la genealogia.

¹¹⁵ Eschilo, *Agamennone*, vv.827-828.

2.2 Genesi della storia come conflitto razziale: le Guerre Persiane

Nel Cleveland Museum of Art, in Ohio, sono esposte alcune opere di un pittore connazionale e contemporaneo del più famoso Jacques-Louis David e di tanti altri che – tra la Rivoluzione Francese e l’epoca napoleonica – consacrarono la propria arte al servizio del cosiddetto “soggetto storico”. Charles Meynier – questo il nome dell’autore – lavorò per anni alla composizione del ciclo delle muse¹¹⁶, non arrivando peraltro a completarlo¹¹⁷. Tra queste rappresentazioni delle *figlie dal*

¹¹⁶ Se diversi interpreti hanno considerato la *Politica* di Aristotele testo incompiuto, ciò si deve al fatto che il trattato si chiuda improvvisamente con la rassegna del complesso delle arti (*tà mousikà*, le cose delle Muse). Ma è forse proprio tale brusca cesura che dovrebbe invece invitare a riflettere sull’importanza politica attribuita all’educazione e agli statuti disciplinari che l’andavano a riempire.

¹¹⁷ Il ciclo pittorico del Meynier ne raffigura solamente cinque anziché nove, come la tradizione ha finito per stabilire non senza aspre polemiche, in base al fatto che il loro numero appaia sia in Omero che in Esiodo. Un percorso che invero ha inizio nel ventiquattresimo e ultimo canto dell’*Odisea*, il quale si apre con Hermes che conduce le anime dei defunti pretendenti di Penelope – che sarà appellata, fin dall’inizio del poema, quale *dia gunaikòn* (divina tra le donne) – agli Inferi. Quivi si imbattono nelle anime dei migliori guerrieri tra i danai che avevano combattuto a Troia; tra queste, quella afflitta dell’*Atride Agamennone* (Agamémnos ‘Atreidao, v.20) – capo assoluto della spedizione – e quella di *Achille pari agli dèi* (teois’epieikel’Akillieu, v.36), l’eroe più valoroso. In un’atmosfera pervasa da cupo rammarico, tra i due avviene uno scambio di reciproci elogi. Il Pelide si rattrista per l’amara sorte toccata ad Agamennone che gli ha impedito di essere seppellito a Ilio, per la sua gloria e per quella di suo figlio; come gli ricorda, il destino di morte è qualcosa al quale nessuno sfugge, *chiunque sia nato* (os ke génetai, v.29). Dal canto suo, Agamennone serba il ricordo dei funerali dell’altro, durante i quali, precisamente, per la prima volta appaiono fisicamente le nove Muse. *La Musa canora* (upórore Mousa, v.62), in particolare, indusse tutti, *dèi immortali e uomini mortali* (atánatoi te theoi tnetoi t’antropoi), a piangere la morte di colui che aveva svolto un ruolo decisivo nella prima guerra coloniale – come sottolineato sul finire del precedente paragrafo – che la storia ricordi. Come si può arguire, queste divinità protettrici che si invocano – ancora in Dante (*Inferno*, Canto II, vv.7-9) e in Shakespeare (*Enrico V*, Atto I) – per la riuscita di tutto ciò che via via, nel corso dei secoli, sarà considerata attività intellettuale, fecero la loro prima comparsa quando si trattò di glorificare eternamente colui che simboleggerà, per tutte le generazioni europee a venire, il prototipo del guerriero conquistatore. E Achille aveva svolto tale ruolo per volontà di Zeus, così come si sentenzia fin dal Proemio dell’*Iliade*: l’eroe, in questo senso, va interpretato come uno strumento del quale il dio si serve affinché i suoi propositi possano

*grande Zeus generate*¹¹⁸ ne spiccano due, intessute specularmente, figure gemelle: Calliope (Kalliópē, ossia "dalla bella voce") e Clio, che prende il nome dal verbo kleíō, "glorificare", "celebrare", "rendere famoso". La prima, dapprima musa del canto epico¹¹⁹ e successivamente della poesia in generale¹²⁰, viene abitualmente raffigurata nell'iconografia tradizionale con una tavoletta o un rotolo su cui scrivere e cinta da una corona d'oro, simbolo divino per eccellenza; la seconda, invece, appare maggiormente problematica. E non solo perché per secoli la sua funzione patrocinatrice è andata slittando dall'epica alla storia, vicenda che testimonia da sola la difficoltà di una precisa collocazione tra muri epistemici che in questo caso sembrano più che mai

compiersi. Quella coloniale si configura quindi, fin dal principio, come un'impresa che non solo gode del favore celeste, ma che diviene manifestazione della giustizia sovranaturale che si realizza mediante esseri i quali sono rapiti – o si percepiscono pervasi – da una sacra potenza: è ciò che *Omero – il quale fu tra gli Elleni il più sapiente di tutti* (Oméroí, os egéneto ton'Ellénon sophoteros pánton; Eracl., Fr.56) – definisce *menos*, la trasmissione di potenza dalla divinità all'uomo. Non dimentichiamoci che ad esempio Cristoforo Colombo (letteralmente "il portatore di Cristo"), così come tanti altri uomini di fede cristiana prima e dopo di lui – istituzionali e non – si sentiranno investiti da tale, santa missione. In tal senso, cogliendo un aspetto fondamentale della questione e avendo probabilmente davanti le pitture di un Pedro Berruguete, di un Alonso Sánchez Coello o ancora di un Diego Velázquez, Denys Page scriveva: «*I poemi omerici ritraggono i grandi re ed i loro cortigiani come un poeta spagnolo dipingerebbe i grandi nobili di Castiglia del XV e XVI secolo: una piccola classe altamente privilegiata, che si fonda sulla nobiltà della stirpe e vive del patrimonio ereditario*» (*I Greci*, Il Saggiatore, Milano 1967, p.22). E non ci può proprio sfuggire, accanto a questo, il fatto che la sistematizzazione definitiva dei poemi omerici così come ci è stata tramandata sia avvenuta – dopo secoli di precedente tradizione orale – tra il VI e il V secolo a.C.: quando cioè occorrerà rispondere strategicamente alla minaccia persiana riportando alla memoria le gesta degli antenati Achei, di quei prodi che avevano sconfitto per la prima volta gli asiatici e dai quali tutti i greci discendevano.

¹¹⁸ thugatéres megálu Diòs ekgegauiai. Esiodo, *Teogonia*, v.76.

¹¹⁹ Cioè di quella che, nella sua *Poetica*, Aristotele considera la forma più importante e più stimata [1449 a] e di cui la tragedia, pur differenziandosene per metro, forma narrativa e lunghezza, ne conserva e ne sviluppa l'intima concordia, trattandosi in entrambi i casi di imitazioni di «*un discorso in versi di persone nobili* (lógō mímēsis einai spudaíōn ēkolúthēsen) ,1449 b».

¹²⁰ Invocata, tra gli altri, da Dante in *Purg.* I, v.9, e ancora da Foscolo in *Dei Sepolcri*, v.176.

forati e passibili d'esser penetrati¹²¹; bensì anche a causa della rappresentazione che scultori e pittori ne fecero, dotandola di una trombeta¹²² – strumento utilizzato fin da tempi remoti in occasioni eminentemente solenni – e di una pergamena. A ciò si aggiungono particolari quali una corona d'alloro, sacro attributo con il quale nell'antichità si adornava la testa degli atleti vincitori dei Giochi Pitici che si svolgevano a Delfi in onore di Apollo¹²³ (ai quali potevano partecipare solo i cittadini liberi e di stirpe greca) e, più avanti, un mappamondo¹²⁴ sopra il quale la musa si siede, fissando simbolicamente la totalità del Logos che, diradandosi in una dimensione spazio-temporale, afferma se stesso sull'intero globo: il simbolo di ciò che Hegel definirà compiutamente la *Storia Universale*.

Questa coppia di quadri del Meynier ci dice qualcosa di interessante e, allo stesso tempo, disvela il segreto di un'apparente anomalia. Sulla testa di Calliope non vediamo come da consuetudine una corona dorata, bensì una di alloro, identica a quella che cinge il capo di Clio. Potrebbero scambiarsela, passarsela da tela a tela: nessuno vi potrebbe far caso tanto sono perfettamente uguali. La fama dell'epos e quella gemella, indistinta, della storia: la gloria di coloro che vi passeranno da eroi, da semidei, pur essendo uomini. La Poesia appoggia il suo braccio destro su di un rotolo in caratteri greci nell'atto di trattenerlo: ci avviciniamo e vi scopriamo il Proemio

¹²¹ Il fatto che l'editore alessandrino di Erodoto, nel II secolo a.C., ne sistematizzò definitivamente l'opera suddividendola in nove libri in onore dell'ugual numero di muse, non può essere avvertito che come un ulteriore sintomo di ciò.

¹²² In tal maniera la ritrassero, ad esempio, Artemisia Gentileschi e Pierre Mignard.

¹²³ *Dalogenès s'Apóllon*. Bacchilide, *Epinicio* III.

¹²⁴ Così nel colossale corpo scultoreo conosciuto come “*Il carro della storia*”, opera ultimata da Carlo Franzoni nel 1819 ed esposta nella National Statuary Hall all'interno del Capitol Building di Washington, sede del Congresso degli Stati Uniti d'America, lì dove vengono ufficialmente proclamate le dichiarazioni di guerra da parte dei suoi membri.

dell'*Iliade*, la genesi del tutto. Attorno si percepisce un forte vento, delle nuvole sembrano avvolgerla; eppure lei è perfettamente serena, impassibile: dà le spalle allo scritto e volge gli occhi all'insù, verso il cielo. Sua sorella, invece, è l'angelo della storia; un angelo antico distinto da quello, più recente, del Benjamin interprete di Klee¹²⁵. Un messaggero pagano, lieto, immoto, che non prende le distanze da nulla né scorge catastrofe alcuna. Al contrario, pare volersi appropriare di tutto, assegnargli una precisa collocazione mediante uno sguardo rivolto obliquamente verso il passato e il cui punto di fuga è, in realtà, più vicino all'oggi che allo ieri: non potrebbe essere diversamente. È figura della tradizione stessa, questa musa angelica che stringe un calamo, colta nell'atto del pensiero che precede la scrittura: appare estremamente concentrata, è un'artista dell'alterazione all'opera che non può concedersi margine d'errore. Non vede dietro di sé, ma registra il richiamo di un'eco, quell'udito che è sul punto di forgiare¹²⁶. Narrazione plasmata, opera artigianale di ciò che è stato e che continua ad essere, prodotto della perenne ripetizione di un istante creativo che però ha sempre bisogno, ad ogni sequenza, di essere svolto. Ai piedi della Storia spunta quella che sembra una lastra di marmo conficcata in terra, forse parte di un antico frontone, ritraente un soldato guerreggiante. E la Storia, così come ci è stata tramandata, si mostra emergendo per la prima volta nella cultura occidentale come racconto di un conflitto, di una guerra

¹²⁵ Ci riferiamo allo assai noto *Angelus Novus* di Paul Klee (1920) e all'esegesi che ne fornì Walter Benjamin nella nona delle sue *Tesi sulla filosofia della storia* (1940).

¹²⁶ Le prime attestazioni del vocabolo "storia" (negli *Inni Omerici*, in *Iliade* 18, v. 501 e 23, v. 486 e in Eraclito) lo connettono all'attività giuridica, a colui cioè che ha l'ultima parola su di una contesa (ἵστωρ). Tale sostantivo, -istor, condivide la stessa radice di *oida* (conosco, so), perfetto atematico di *oráō* (vedere, percepire con gli occhi). Colui che riferisce, che pronuncia la verità della storia, è quindi chi dovrebbe conoscere per aver osservato in prima persona, direttamente. Ed è per questo che ad esempio il resuscitato Er, nel Libro X della *Repubblica* [614 b], può «raccontare quello che aveva veduto nell'aldilà» (d'elegen a ekei idoi).

tra razze (*genea*) contrapposte, tra popoli (*ethnoi*) in lotta¹²⁷: Erodoto e Quinto Fabio Pittore¹²⁸.

È un urto violentissimo quello delle Guerre Persiane, un evento decisivo al quale però possiamo accedere solamente mediante fonti greche, giacché non ci è pervenuto alcun documento prodotto dall'opposta fazione. Ma è con questo materiale assai parziale – basato su fonti orali e che venne composto per le generazioni a venire avendo come modello l'epos omerico – che dobbiamo fare i conti. Il conflitto scoppiò nel 492 a.C. allorché le colonie ioniche dell'Asia minore – dopo due secoli di prosperità e di ininterrotti rapporti e scambi commerciali con pressoché tutti i popoli del Mediterraneo – si ribellarono a Dario I, il quale, avendole sottomesse, le tagliò fuori dalle suddette relazioni. Prima di allora, ed è importante ricordarlo per iniziare a decostruire quel paradigma che si origina proprio qui e che godrà di prospera vita nel corso dei secoli, vale a dire quello della naturale inimicizia data da differente natura tra un presunto *noi* e un conseguente *loro*, si era trattato di legami piuttosto cordiali. A testimonianza di ciò sappiamo persino che da un'altra e lontana colonia greca – Crotone – una spedizione di medici con a capo Democede si imbarcò verso la Persia per aiutare lo stesso Dario che aveva

¹²⁷ Gli autori antichi utilizzano i due lemmi – *genea* ed *ethnoi* – indistintamente, sovrapponendoli.

¹²⁸ Così come la storiografia greca nasce con le Guerre Persiane, quella romana prende avvio dall'annalistica del magistrato e senatore appartenente alla potentissima gens Fabia. L'opera di Fabio Quinto Pittore – scritta in greco e della quale ci restano solo pochi frammenti – nasce durante la Seconda Guerra Punica con lo scopo di celebrare la grandezza universale di Roma in contrapposizione a un popolo nemico, quello cartaginese. Un'antitesi ancestrale che riecheggerà prepotentemente nelle parole che Virgilio farà pronunciare a Didone (*Eneide*, IV, vv. 622-624), la quale così si rivolgerà al suo popolo, maledicendo la stirpe a venire di Enea: «*stirpem et genus omne futurum exercete odiis, cinerique haec mittite nostro munera. Nullus amor populis nec foedera sunt*». Si trattava inoltre, per lo storico romano, di controbattere ai cronisti greci portavoci dell'alleanza greco-cartaginese, come Filino d'Agrigento. Già qui si intravede, in nuce, come la battaglia tra diverse *genea* si combatta anche sul piano della memoria scritta, dell'enunciazione che è essa stessa terreno di scontro.

richiesto il suo aiuto¹²⁹. Ma non basta un solo esempio, per quanto rilevante possa essere, al fine di smascherare una menzogna dalla forza così dirompente come quella della presunta, naturale unità del popolo greco.

Non c'è probabilmente infatti inesattezza maggiore – e tanta, troppa filosofia è caduta in questa imboscata ideologica – del ritenere la Grecia e il cosiddetto popolo greco alla stregua di una sostanzialità coesa. Il fatto che apparirà tale solo durante le Guerre Persiane è al contrario specifico sintomo di una necessità politica, di una tattica che in via temporanea permette a un corpo di aderire ad un altro, ma assolutamente non di un'amorevole e romantica fratellanza. Così la fecero ancora passare, ad esempio, i prussiani tra XVIII e XIX secolo¹³⁰. I Greci – e già la definizione stessa andrebbe esaminata più a fondo – non solo si discriminavano tra loro, ma si avversavano senza sosta: la gelosia sanguinaria di una città verso l'altra; l'agone e la guerra come principi educativi in vista di uno scontro che è sempre, permanentemente, sul punto di esplodere. La lingua stessa lo conferma: un greco proveniente da una città *allo-gena* (di razza

¹²⁹ Democede, Fr.1 e 2.

¹³⁰ La scelta di un pittore come il Meynier non è casuale: assai meno noto di un Delacroix o del già citato David, pure ne condivide il contesto culturale e le insite prospettive. È francese e opera in un momento cruciale, quello della lotta – interna ed esterna – per la ridefinizione dello stato nazionale; la Francia tra la Rivoluzione del 1789 e l'epoca imperiale napoleonica si percepì difatti – come soggetto collettivo – quale erede dell'antica Roma e cercò perciò in tutti i modi, propagandisticamente, di corroborare tale mitica filiazione. Dalla libertà dell'epoca repubblicana alla gloria di quella dei Cesari, Roma si carica di temporalità attuale, si reimmette come simbolo vivente di una lontana – ma riemergente – parentela. E cosa farà la migliore intelligenza prussiana – Fichte, Schelling, Hegel, Goethe – se non controbattere sul terreno della speculazione – che è essenzialmente un modo di farsi la guerra utilizzando armi differenti dai cannoni – immaginando una ancor più antica diretta discendenza, quella con l'antica Grecia? Pensiamo all'enorme sforzo fatto per oltre un secolo e fino al XX inoltrato – da filosofi, letterati, musicisti e finanche archeologi prussiani prima, tedeschi poi – per rintracciare tale genealogia: un'ideale parentela che si gioca sul campo dell'identità che si pretenderebbe pura e trascendente il tempo, la quale, per ciò stesso, è fulcro di collisione.

altra) era definito *xenos*¹³¹, vale a dire “straniero”. Tra polis e polis, tra *genea* e *genea*, dall’epoca micenea alla conquista

¹³¹ Sia detto da subito: è un vocabolo molto problematico che meriterebbe un’indagine ben più approfondita della presente; ciononostante, proviamo qui a segnalarne le due vertenti che ci appaiono maggiormente significative. 1) *Xénos* come *ospite sacro*. Basandoci sulle prime fonti a noi pervenute, è proprio questa l’accezione a prevalere tra le caste aristocratiche. L’ospite illustre che da una città greca ne raggiunge un’altra è anzitutto protetto da Zeus, tra le cui ancestrali funzioni fondamentali c’è appunto quella di tutelare coloro i quali – per decisione o caso fortuito – abbandonano la propria patria per recarsi in un’altra (nel secondo stasimo delle *Supplici* eschilee, ai versi 671-673, il coro canta: «*Zeus che onora l’ospite e ne salva le sorti, per una legge carica di anni (Zēna mégan sebóntōn, tòn xénion d’upertátōs, os poliō nómō aisan orthoi)*». Si tratta di una strategia adottata per creare dei legami e per scongiurare il pericolo di una battaglia sempre potenzialmente sul punto di scoppiare, per stringere un’alleanza di pace o, talvolta, in vista di una guerra contro un nemico comune. Il termine *doruxénos*, letteralmente “ospite d’armi” (ad esempio in Euripide, *Elettra*, v.46), indica tale rapporto. Il contravvenire a tale legge sull’ospitalità, dissacrandola, non solo è macchia d’infamia e disonore (Admeto, nell’*Alceste*, nonostante stia piangendo la moglie morta da poco non esita neanche un attimo a ricevere in casa Ercole suo ospite: «*È uno straniero giunto in casa mia. Se l’avessi cacciato dalla casa e da questa città, m’avresti forse approvato? No di certo: la sventura non mi sarebbe certo divenuta minore, e io mi sarei rivelato meno ospitale. Si sarebbe aggiunto ai guai quest’altro guaio: una nomea, per la mia casa, di xenofobia (all’ei dómōn sphe kai póleōs apélasa xénon molón̄ta, mallon an m’epénesas; u dêt’, epéi moi sumphorà mèn udèn an meión egínet’, axenóteros d’egó. kai pròs kakoisin allo tut’an ên kakón, dómus kaleistai tús emús echthroxénus , vv.553-558)*», ma è causa di una potente maledizione, la stessa posta a principio scatenante della guerra contro Ilio, così come ricorda il coro prima: «*Così contro Alessandro i due figli di Atreo spedisce Zeus, il potente iddio protettore degli ospiti (utō d’Atréōs paidas o kreissōn ep’Alexándrō pémpēi xénios Zeús poluánoros, vv.59-61)*» e il personaggio che dà il nome alla tragedia, Agamennone, poi: «*Nozze e lutto, parentado di morte, verso Ilio sospinse una divina collera, che anche se tardi compì sua vendetta. E l’oltraggio contro la mensa ospitale, contro Zeus ospitale, volle pagassero i cognati e tutti coloro che a gloria degli sposi cantarono lo squillante imeneo (Iliō dè kēdos orthónumon telessíphrōn mēnis ēlasen, trapézas atímōsin ustérō chrónō kai xunestíu Diòs prassoména tò numphótimon mélos ekphátos tíontas, uménaion, vv.699-705)*». 2) *Xénos* come *potenziale pericolo*. Lo straniero è, allo stesso tempo, individuo o gruppo di persone che vanno tenute sotto stretta osservazione, delle quali si deve sapere la provenienza tanto genetica quanto geografica, poiché rappresentano una minaccia latente. Leggendo l’*Odissea* – testo dello straniero errante per eccellenza – una delle formule che si ripetono maggiormente nel poema, e che ritroveremo spesso nella tragedia posteriore, è: «*Chi sei tra gli uomini? Di dove? Dove è la tua città e i tuoi genitori? (tís póthen eis andrōn; póthi toi pólis ēdè tokēes;)*». Tale ridondanza è sintomo di una preoccupazione reale che Omero seppe captare molto bene. Il forestiero, visto da questa angolatura, è un soggetto al quale si richiedono certe credenziali e che deve perciò esplicitamente dichiarare la propria origine. E giacché assai spesso le fattezze corporee o le vesti indossate non sono sufficienti a stabilirne l’esatta radice biologica e geografica (un’altra formula assai usata e non solo da Omero è *eidoméne xénos*, vale a dire “straniero d’aspetto” o “che si manifesta straniero alla vista”), occorre che parli pubblicamente, che faccia percepire distintamente la propria voce a sua

romana che convertì la Grecia nel 146 a.C. in un protettorato, la sua storia è scandita da guerre, saccheggi, stermini. Popolazioni, etnie, in perpetua e incessante lotta tra loro e che, attraverso conquiste territoriali, andavano sovrapponendosi – qualora non sostituendosi – ai precedenti occupanti. Nietzsche – che leggeva e sapeva farlo – lo comprese molto bene: «uomini dall'indole guerriera per costituzione fondamentale»¹³². E se da una parte ne percepiamo gli echi in un Omero che prova a risolvere i loro conflitti, sublimandoli, sul terreno dell'arte, dall'altra troviamo altri autori che ci parlano questa verità con schietto realismo. Pensiamo anzitutto a Tucidide, storico della Guerra del Peloponneso: quel conflitto che sta proprio lì a dimostrare, senza possibilità d'appello, quanto detto poc'anzi. Si è da poco scongiurato il pericolo persiano, ed ecco che si ricade in un'altra guerra intestina; uno scontro interrotto solo per qualche tempo tra due storiche rivali – Atene e Sparta – attorno alle quali ruotano diverse altre poleis alleate chi dell'una, chi dell'altra¹³³: un'ostilità, anch'essa, di matrice coloniale, che scorge le sue

garanzia. Nel *Filottete* sofocleo questa relazione è splendidamente visibile: quando il saggio arciere, impaurito, chiede a Neottolemo e al suo esercito: «Stranieri? Oh Dio! Chi siete voi che con marini legni siete approdati a quest'importuosa terra disabitata? Da che patria o stirpe potrò dire che venite? La vostra foggia di vestire è quella della Grecia, per me tanto diletta, ma voglio udire la parlata (iò xénoi, tínes pot'es gēn tēnde kak poías pátras katéschet'out'euormon out'oikuménēn; poías an umas patrídos ē génus potē túchoim' an eipōn; schēma mēn gār Elládos stolēs upárchei prosphelestátēs emoi: phōnēs d'akusai búlomai, vv.220-225)» e avendo ricevuto in risposta che si tratta di Greci, così scarica la tensione accumulata dal terrore per gli ignoti ormai svanito: «O amichevole voce! (ō phílton phōnēma, v.234)».

¹³² Nietzsche, F., *Aurora*, Adelphi, Milano 2004, p.125.

¹³³ Come già accennavamo nella *Introduzione*, ci riferiamo alla Lega Delio-Attica, con a capo Atene, e a quella Peloponnesiaca capitanata da Sparta. Ed è rivelatore il fatto che l'intera storia della Grecia antica sia scandita dalla presenza delle leghe – le quali talvolta accorpavano varie città, talaltra un'intera regione –, le cui funzioni variavano dalla difesa alla diplomazia, dall'organizzazione delle pratiche religiose alla strutturazione economica. Si lavorava incessantemente, in altre parole, alla ricerca di un'unità politica che potesse evitare, o perlomeno fiaccare, i pericoli di uno stato di guerra permanente dato dall'intestina eterogeneità.

ragioni nel dominio terrestre e marittimo. Ogni polis con le proprie divinità protettrici, con leggi e consuetudini sue proprie, con monete diverse coniate in ogni luogo: ciascuna di esse – lo ripetiamo – gelosa e fiera del proprio mitico capostipite. Nessuna di loro aveva il benché minimo scrupolo – quando se ne presentava l’opportunità – di conquistare il territorio dell’altra; di falciarne la popolazione; di ucciderne, di rapirne donne e bambini, rendendoli schiavi. Ci sono dei passaggi della *Repubblica* in cui Platone ne dà oltremodo testimonianza e nei quali, altresì, esprime chiaramente la sua condanna per tali azioni. Appare visibilmente preoccupato, l’ateniese, proprio perché ha davanti a sé la Guerra del Peloponneso e quelle antiche pratiche che – temporaneamente interrotte per far fronte ai Persiani – si sono immediatamente riattivate. Tenta di scongiurarle: seguiamone l’incedere. Siamo nel Libro V e Socrate, dialogando con i suoi interlocutori, inizia a stabilire il comportamento che i guerrieri della città perfetta che vanno via via delineando dovranno avere nei confronti dei nemici. E per far ciò utilizza esempi viventi, di quella storia essente della quale fu egli stesso agente e testimone oculare. Non è giusto, arguisce, che alcune città Greche ne sottomettano delle altre (*dokei dikaion Ellēnas Ellēnidas póleis andrapodízestai*, 469b), giacché ne va della sopravvivenza *della razza greca* (tu Ellēniku génus, 469c); e, allo stesso modo, delegittima la messa in schiavitù della popolazione a seguito della vittoria in guerra: «*E non è forse ingiusto che Elleni posseggano uno schiavo ellenico e consiglino in questo gli altri Elleni?* (mēdè Ellēna ara dulon ektēstai mēte autús tois te allois Ellēsin utō sumbuleúein; 469c)». Tutto ciò in vista di una convenienza politica, di una tattica di governo, giacché, come sostiene di rimando Adimanto, «*in questo modo si volgerebbero contro i barbari e si risparmierebbero tra loro* (mallón g’an un utō pròs tús barbárus trépointo, eautōn d’apéchointo, 469c)». Poco oltre, per mezzo

dei due dialoganti, Platone passa a giustificarne l'essenzialità costitutiva, la causa fondatrice di un'incolmabile diversità che ne è, simultaneamente, l'origine e il divenire:

«Dico che la razza ellenica è unificata dalla familiarità e dalla razzialità, mentre rispetto ai Barbari è estranea e ostile [...] Diremo allora che, quando combattono, gli Elleni fanno guerra ai Barbari e i Barbari agli Elleni; che si tratta di un'inimicizia naturale cui si deve dare il nome di guerra (phēmì gār tò mèn Ellēnikòn génos autò autō oikeion einai kai sungenés, tō dè Barbarikō othneión te kai allótrion [...]) Ellēnas mèn ara Barbáois kai Barbárus Ellēsi polemein machoménu te phésomen kai polemíus phúsei einai, kai pólemon tèn echthran taútēn klētéon, 470c)».

Traduciamo volontariamente con il termine che ripetiamo – razzialità – il greco *sungenés*; lo facciamo poiché questo importantissimo passo, con assoluta evidenza, mostra come si vada ben al di là di una semantica univocamente legata al significato di parentela o di consanguineità familiare. Qui il *genos* si amplifica, si estende, diventando un vero e proprio ordigno colto nella sua deflagrazione: fa scoppiare la definitiva scissione tra un noi (i greci) e un loro (il barbaro indifferenziato, sebbene è chiarissimo che qui Platone abbia come riferimento anzitutto i persiani), disunione incomponibile proprio perché data da condizione di natura. Si noti l'efficacia dell'accostamento *genos-physis*, rettamente amalgamati, che acquisiscono energia l'uno dall'altro e attorno ai quali ruota tutta la proposizione. La differenza razziale connaturata; un'emblematica difformità di sangue che ne incorpora e ne amplifica delle altre: la provenienza fisica, vale a dire l'antropologia geografica; la cultura e la lingua che di questa è espressione e veicolo; le relazioni umane che ne derivano. Un

divario che acquisisce valore politico, gerarchia imm modificabile che fornisce la configurazione stessa di un contatto reciproco il quale, nel momento del suo divenire, ne manifesta l'intima essenza: è guerra.

Legata a tutto questo – come stiamo vedendo – la difficoltà del comprendere come sia stato possibile, e come lo sia tutt'ora, riferirsi alla civiltà greca nei termini di un'idillica, compatta e pacifica entità. Ma è atto sintomatico che si apre a ventaglio, segnale di enorme peso che è però agile nel suo declinare. La tradizione come apparato ideologico, come forza che ammaestra e dirige lo stesso operare anche in termini squisitamente antropologici e psichici, probabilmente non basta da sola a spiegare un tale abisso interpretativo. Voragine di assoluto rilievo, se pensiamo al suo contenuto politico. Una mancanza che connette – come punti opposti di un segmento sul quale, come la corda tesa di un equilibrista, ci si sbilancia col continuo rischio di precipitare, eppur vi si dimora ostinatamente – due realtà che procedono allineate: da una parte, l'identità come fenomeno metafisico, storico, che ci vorrebbe eredi naturali – culturalmente e biologicamente – di quello stesso passato che autentico non è stato mai, neanche nel momento del suo emergere; dall'altra, un pertinace rifiuto nel voler indagare e cogliere questo medesimo, mitico desiderio: monolitica aspirazione che significa incisiva separazione, valorizzazione monogenetica. Di qui anche la necessità, che potrebbe a tratti risultare d'arida fattura, di dissodare il terreno per reinterrogare quei termini i quali, sepolti e sedimentati, sono divenuti granitiche strutture logiche di pensiero; ma operazione a nostro giudizio indispensabile giacché, seguendo Althusser, per noi la liberazione dalla tradizione *«si gioca anche sui concetti e persino sulle parole, quando esse condensano la posta in gioco di grandi conflitti, di grandi incertezze o di sorde contraddizioni*

*non chiarificate»*¹³⁴. E liberazione sta per emancipazione dal nostro stesso, storicizzato Ego collettivo: di qui l'importanza di localizzare l'origine della questione razziale; è proprio per questo che stiamo cercando di isolarne la radice e di seguire le direzioni successivamente prese dalle sue ramificazioni.

E quindi, anzitutto, occorre ritornare a Eschilo. Nel 472, otto anni dopo aver combattuto la storica battaglia navale a Salamina¹³⁵ – lui sì, a differenza di Erodoto, testimone oculare dell'accaduto – vinse le Dionisiache portando in scena l'unica tragedia di argomento storico che ci è rimasta: *I Persiani*. Lo stesso Pericle vi servì da corego, a dimostrazione del fatto che la propaganda – di cui la tragedia costituiva un aspetto privilegiato – entrava già di diritto a far parte delle strategie politiche della polis ateniese¹³⁶. La posta in gioco era troppo importante e

¹³⁴ Althusser, Louis, *Marx ancora preso nell'idealismo*, in *Marx nei suoi limiti*, Mimesis, Milano 2004, pp.69-70.

¹³⁵ Nell'epitaffio di Eschilo – del quale probabilmente fu egli stesso autore – vi è scritto che combatté tale battaglia, ma non che compose tragedie (Fr.3, Diels).

¹³⁶ Un altro mito altrettanto potente è quello secondo cui l'Atene periclea avrebbe rappresentato un luogo nel quale la libertà di espressione fosse garantita a tutti. Anche qui, nulla di più inesatto. Abbiamo già visto, con la generazione precedente, che i poeti epici e lirici, completamente identificati con il ceto aristocratico e con i suoi valori, ne cantavano le gesta consacrandone e sugellandone il potere reale. Nel secolo V, in particolare, il corpo politico si rese conto dell'importanza di esercitare uno stretto controllo sulle opere scritte o declamate, soprattutto su quelle che venivano messe in scena. Quando nel 493 Temistocle, probabilmente per richiamare l'attenzione della cittadinanza sulla minaccia incombente, fece rappresentare *La conquista di Mileto* di Frinico – opera nella quale veniva cantata la presa della città da parte dei persiani –, quest'ultimo venne multato e fu costretto a pagare mille dracme (Erodoto, *Storie*, VI, 21). Da quel momento si vietò tutto ciò che poteva in qualche modo pregiudicare la gloria della patria; non è un caso, difatti, che l'unica tragedia di argomento storico che ci sia rimasta per intero – come stiamo osservando – sia una celebrazione in versi di una vittoria che avrebbe donato fama immortale ad Atene. Gli echi di tali prese di posizione giungeranno, come risaputo, fino a Platone, il quale non a caso dedicherà all'argomento scrupolosa attenzione. Anche qui appare già fortemente marcato il problema della censura e di coloro ai quali viene proibito – pena anche la condanna a morte – l'atto enunciativo. Vale a dire, lo stretto rapporto tra il chi parla e il come debba farlo; un organismo di potere – la polis democratica – che taglia, indirizza, manomette, mette a tacere in base a dei criteri che ne tutelino l'apparenza. Per un approfondimento della questione rimandiamo a Luíz Gil, *Censura en el mundo antiguo*, Alianza Editorial, Madrid 2007.

urgenza indirizzarla da vicino; lo scopo, neanche troppo celato, consisteva nel forgiare eterna glorificazione, nell'irradiare quella fama che «raggiungerà l'Ellade tutta, né cesserà giammai, finché ci sia dei canti elladici la razza»¹³⁷. Ed è proprio questo che l'opera eschilea fu in grado di fondare, attraverso una scaltrezza che occorre analizzare da vicino: per lui, come rettamente colse Nietzsche, «uomo e dio stanno in una strettissima comunione soggettiva: la divinità, la giustizia, la moralità e la felicità sono per lui intrecciate assieme in modo unitario»¹³⁸. Congiunte, qui, in nome della razza greca.

A risaltare immediatamente è lo spazio dell'ambientazione, il palazzo reale di Susa, città all'epoca capitale dell'impero persiano. È lì, infatti, che si consuma la tragedia; quest'ultima, però, è tale solo per i personaggi – tutti persiani – che vi sono inseriti, nonché per il coro che ne canta le sofferenze. Ma il pathos provato dallo spettatore ateniese che assisteva alla rappresentazione doveva essere di tutt'altra, opposta colorazione: egli giubilava, fremeva, godeva nel suo essere immesso in questa superficie scenica. Anzitutto, l'emozione del ricordo di aver fronteggiato «tutta la potenza generata dall'Asia (pasa ischùs Asiatogenès, vv.12-13)»; l'attesa per le parole dell'araldo annunciatore di sconfitta che, per le stesse movenze del suo corpo – quindi attraverso una fisicità identitaria colta visivamente che diviene categorizzazione dispregiativa – palesa fin da lontano la sua genia: «la corsa di quell'uomo lo rivela Persiano (tude drámēma phōtòs Persikòn prépei mathein, v.247)»; l'alterigia consapevole della morte amara e priva di gloria che ha falciato il fior fiore dei Persiani, «i più animosi e

¹³⁷ Elláda pasan ephíxetai ud'apoléxei, est'an aoidáōn ēi génos Elladikōn. Senofane, *Elegie*, VI.

¹³⁸ Nietzsche, F., *La visione dionisiaca del mondo*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, Adelphi, Milano 2003, p.66.

nobili per sangue (psuchén t'aristoi keugéneian ekprepeis, v.442)»; l'ascolto del monito che il fantasma del re defunto Dario lascia in eredità ai suoi sudditi: «*Non marcerete mai contro la Grecia, fosse anche più grande l'esercito persiano! La loro terra stessa hanno infatti alleata* (ei mē strateúoisth'es tòn Ellénōn tópon, mēd'ei stráteuma pleion tò Mēdikón. autè gār ē gē xúmmachos keínois pélei, vv.790-792)». Difficile immaginarsi un'atmosfera più lieta di quella provata da coloro che vi assistevano, rapiti nel ricordo evocato dall'agone teatrale annunciante la battaglia decisiva che annienterà gli empi persiani, i quali «*abbondante libagione di sangue verseranno sotto le lance doriche a Platea* (tósos gār estai pélanos aimatosphagēs pròs gē Plataiōn Dōrídos lónchēs upo, vv. 816-817)». È il trionfo, l'eterna gloria che consacra, allo stesso tempo, un'irrimediabile separazione.

Ma Eschilo va ben oltre la semplice celebrazione di tale ratificazione. Egli inaugura un procedimento che troverà successivamente ampia applicazione – già con Alessandro Magno – e che attraverserà tutto il Medioevo Cristiano, trascendendolo. L'intera tragedia che stiamo prendendo in esame è infatti pervasa da un senso della presenza divina che esplica la sua potenza a favore di una genea contro di un'altra e che, per ciò stesso, decide irrimediabilmente le sorti della guerra. Apparentemente, fin qui, nessuna novità di rilievo, se pensiamo all'*Iliade* nella quale è Zeus a volere la distruzione di Ilio. Ma sebbene l'influsso omerico sia evidente, qui siamo precisamente nell'intersezione che connette epica e storia, al cospetto delle muse intercambiabili ritratte dal Meynier, così come storico è il campo del suo imporsi e del suo giustificarsi. I Persiani pagano il fio del loro agire eretico, profanatore - «*Tutto il male gli dèi hanno dato ai Persiani* (iuz'apotmon Pérsais dusaianē boàn dáois, vv.280-281)», causandone e

preannunciandone la definitiva sconfitta: «Laggiù li attende il culmine dei mali, la punizione della dismisura e dei pensieri ignari degli Dei: marciando sulla Grecia, non temettero di spogliare le immagini divine, di ardere i templi e togliere dagli occhi gli altari e le dimore degli dèi, sconvolgendole dalle fondamenta (u sphin kakōn upsist'epamménei pathein, ubreōs apoina kathēōn phronēmátōn: oi gēn molóntes Ellád'u theōn brētē ēdunto sulan udè pimpránai neós: bōmoì d'aistoi daimōnōn th'idrúmata prórriza phúrdēn exanéstraptai báthrōn, vv.806-813)¹³⁹. Sono le divinità olimpiche ad annientare l'assai più numerosa armata persiana perché hanno cara la città di Atene e non, si badi bene, la Grecia tutta: «No – chiarifica l'araldo – fu un dio a disperdere l'armata, reggendo una bilancia diseguale. Gli Dei vogliono salva quella città di Pallade (all'ōde daímōn tis katéphtheire stratón, tálanta brísas uk isorrópō túchē. Theoì pólin sózusi Palládos theas, vv.345-347)». E a Susa gli sconfitti si struggono e si maledicono per la loro empietà, ravvisandone le nefaste conseguenze che si sono abbattute sulla loro stessa razza: «Dio di mala ventura, fu pesante il calcio che abbatteva la razza dei Persiani! (ō duspónēte daimon, ōs agan barūs podoin enēlu pantì Persikō génei, vv.515-516)»; e, ancora, «Ahi, oh me infelice, destino di dolore, che demone crudele calava sulla razza dei Persiani! (iō, dústēnos egò stugeras moíras tēsde kurésas atekmartotátēs, ōs ōmophrónōs daímōn enébē Persōn genea, vv.908-911).

Ma c'è dell'altro. Non solo in Eschilo troviamo, per la prima volta, un allargamento semantico in senso dispregiativo di una

¹³⁹ Tant'è che questa accusa coinvolse successivamente anche quei greci che ebbero dei contatti diretti con i Persiani, fino ad esserne contaminati. Leggiamo ad esempio un frammento di Filostrato (V. soph. I 10) riguardante Protagora: «*Quanto al dubbio che P. espresse circa gli dèi – se esistano o meno – mi pare che si tratti di un'empietà ricavata dall'educazione persiana (tò dè aporein pháskein, eite eisì theoì eite uk eisí, dokei moi P. ek tēs Persikēs paranomēsai)*».

parola originariamente onomatopeica e che, nel suo espandersi in varie direzioni, avrà non poca fortuna nell'avvenire, *barbaro*¹⁴⁰; ancor più efficace, a noi sembra, è l'utilizzo strategico che il poeta ne realizza, lo spazio enunciativo nel quale la colloca e il soggetto al quale, per così dire, la fa recitare. Sarà infatti dapprima la Regina Atossa, sposa di Dario e madre di Serse, a riferirsi alla sua stessa terra definendola tale: «*la terra Barbara*» (gaian Bárbaron, v.187)»; la seguirà poco dopo l'araldo che, tornato alla reggia, è messaggero di tristo annuncio: «*ma bisogna che apra, Persiani, tutta la sventura: l'intera armata barbara è perita* (omōs d'anánkē pan anaptúxai páthos, Pérsai: stratòs gàr pas olōle Barbárōn, vv.253-255). Sappiamo che lo stratagemma narrativo di definire, di connotare una determinata categoria affidando l'operazione a un'incarnazione della medesima non è del tutto nuovo e che lo stesso si moltiplicherà visibilmente; tantissimi sono infatti i casi in cui, ad esempio, saranno le donne a doverlo fare¹⁴¹: è proprio questa la tradizione patriarcale dalla quale Eschilo attinge e che però, allo stesso tempo, estende. A mostrarsi chiaramente è infatti una dilatazione che transita dall'uomo all'uomo-greco, dal genere maschile alla razza ellenica, scorrendo da un luogo a

¹⁴⁰ Dell'analisi di questo vocabolo ce ne occuperemo approfonditamente allorquando ci troveremo davanti all'utilizzo concettuale che ne farà Aristotele, il quale, sulla soglia dell'Ellenismo, ne condenserà il significato dei tre secoli precedenti.

¹⁴¹ Di esempi ve ne sarebbero molteplici. Per ragioni di spazio decidiamo di citarne solamente tre, presi a prestito dai tre grandi tragediografi. Ne *Le Supplici* (vv.750-752) il coro così descriverà le donne: «*Nel cuore hanno la distruzione e il tradimento, empietà è l'anima; come i corvi profanano le are* (ulóphrones, dè kai doliométides duságnōis phresín, kórakes ōste, bōmōn alégonτες udén)»; nell'*Antigone* (vv.61-62) Ismene, la sorella della protagonista, le consiglia di abbandonare il proposito di contravvenire alla legge di Creonte assurgendo una giustificazione dal sapore crudelmente arrendevole: «*Bisogna pensare che due donne siamo, e non siamo nate per lottare con uomini* (all'ennoein chrè tuto mèn gunaich'oti ephumen, ōs pròs andras u machuména)»; infine, Euripide con la sua *Medea* (vv.408-409), figura della perfetta incarnazione della donna-barbara: «*noi donne per ogni cosa buona siamo inette, ma d'ogni male artefici abilissime* (pephúkamen gunaikes, es mèn esthl'amēchanótatai, kakōn dè pántōn téktones sophótatai)».

un altro, dal fallocentrismo all'ellenocentrismo. Uno slittamento sancito dalla stessa alterità – femminile e persiana –, la quale, modellata e fatta agire da un'entità che la domina, è costretta a dichiarare la propria inferiorità: confessione di una deficienza che è simultaneamente biologica ed etica. Subordinazione congiunta e data, in entrambi i casi, da differenza di natura, parentela il cui intimo nesso Aristotele – come vedremo – rafforzerà ancor di più. E non dimentichiamoci, in ultimo, che da qui in poi il persiano-barbaro rappresenterà proprio l'uomo-bestia o l'antiuomo-effeminato per eccellenza¹⁴², l'incrociarsi di una dicotomia solo apparente: lo sfrenato e incontenibile mostro libidinoso¹⁴³ in grado di accoppiarsi persino con animali,

¹⁴² Nel Libro III del dialogo *Le Leggi* Platone, per mezzo del personaggio ateniese a colloquio con lo spartano, traccia già un modello interpretativo che godrà di particolare fortuna nel corso del tempo. Trovandosi ad esaminare i vari re succedutisi al trono di Persia (Ciro, Cambise, Dario, Serse), localizza la dissolutezza di Cambise e di Serse nella «*educazione femminile, di donne di corte da poco arricchite, che allevano i figli senza controllo di uomini* (gunaikéian mèn un basilidōn gunaikōn neōsti gegonuiōn plusiōn, kai en andrōn erēmía, 694e)» che aveva portato soprattutto il secondo a crescere preda di quei vizi tipici del genere femminile, i quali lo avevano condotto verso la definitiva sconfitta: l'esser capricciosi e fiacchi di spirito, l'amare eccessivamente il lusso e l'encomio. Con un velo di trionfante sarcasmo, l'ateniese concluderà: «*“O Dario”, si potrebbe dire forse e sarebbe giustissimo, “tu non hai capito l'errore di Cyrus, hai allevato Serse negli stessi costumi in cui Cyrus Cambise” – Serse, in quanto figlio della stessa forma di educazione, pressappoco ricadde in tutti i vizi di Cambise e da allora, direi, nessun re tra i Persiani mai più è stato grande veramente all'infuori del nome* (ō Dareie, eipein estin dikaiótaton isos, os tò Kúru kakōn uk emathes, ethrēpsō dē Xērξēn en tois autois ēthesin en oisper Kuros Kambúsēn – o dé, ate tōn autōn paideiōn genómenos ekgonos, paraplēsia apetélesen tois Kambúsu pathēmasin: kai schedōn ek ge tosútu Basileūs en Pérsais udeís pō mégas engégonen alēthōs, plēn ge onómati, 695d-e)».

¹⁴³ Ancora nelle *Lettres persanes* (1721) Montesquieu si servirà di questo antico paradigma. Se da un lato infatti utilizzerà i due personaggi del suo romanzo epistolare per mettere in ridicolo la società francese del suo tempo, criticandone da una parte la frivolezza dei costumi, dall'altra l'atteggiamento assolutistico, contemporaneamente darà nuova linfa vitale a quell'immaginario specifico riguardante la sessualità “orientale”, volendo citare Edward Said. Usbek – questo il nome del mittente principale all'interno della finzione narrativa – viene dipinto come un uomo dispotico e letteralmente ossessionato da un possibile tradimento da parte di una delle cinque mogli che ha lasciato praticamente recluse con degli eunuchi a far loro da carcerieri. Si noti dunque già qui come anche la donna non europea venga raffigurata – e si tratta di un procedimento che parte da molto lontano – come

ma anche l'eunuco castrato e impotente, *in-generativo*¹⁴⁴. Sessualità, moralità, politica, disposte su di un terreno squisitamente razziale: in una parola, il *genos*. Sarà l'intelligenza politica di Platone a esplorarlo fin nelle sue estreme, recondite potenzialità.

un essere estremamente sensuale e tendente perennemente verso una sfera considerata d'erotica lascivia.

¹⁴⁴ Già nel *Corpus Hippocraticum* gli Asiatici sono contrapposti agli Europei in quanto mancanti di virilità. Il testo al quale ci stiamo riferendo, *Sulle arie acque e luoghi* [16], costituirà il fulcro primigenio delle teorie razziste d'età moderna basate sulla differenza climatica; sarà utilizzato a tale scopo, ad esempio, da autori quali Bodin, Montesquieu e Hume.

2.3 *Genos* e giustizia: *La Repubblica*

Quella riguardante l'autenticità dei Dialoghi e la loro cronologia è polemica che ha investito il corpus platonico fin dalla sua prima sistematizzazione da parte dei grammatici alessandrini, a cominciare dall'ordinamento in trilogie operato da Aristofane di Bisanzio nel III secolo a.C. Una classificazione che ha probabilmente goduto di maggior fortuna è invece quella di Trasillo di Mende, vissuto a cavallo tra I secolo a.C. e I secolo d.C.; vi troviamo gli scritti organizzati in base all'affinità degli argomenti trattati, suddivisi in nove tetralogie. La prima tra queste, tradizionalmente, cerca di definire cosa sia *Pistis* (Πίστις), vale a dire la personificazione dell'ottima fede e della santità, virtù che da un piano teorico devono essere trasposte su di uno pratico. Ma parlare di *Pistis* implica da subito discutere la tematica che sarà centrale nella riflessione platonica fino alla sua più tarda maturità: quello della giustizia (*Dikē*). Quest'ultima, a sua volta, se ne trascina dietro un'altra altrettanto rilevante e ad essa connessa, utilizzandola e venendone, simultaneamente, investita: quello della razza (*Genos*). Di cosa ci avvertirebbe l'*Eutifrone* – primo dialogo che incontriamo volendo seguire Trasillo – se non del fatto che Platone percepì l'importanza di tale connessione e che cercò quindi di occuparsene fin dal principio?

Tra i Dialoghi cosiddetti "aporetici" è proprio questo a costituire in tal senso un caso esemplare. Vi troviamo, infatti, quello stesso irrisolvibile dilemma che fu già di Antigone: il dovere verso la propria famiglia o stirpe, quella sacralità del sangue che viene a urtare con un altro obbligo morale altrettanto essenziale: il rispetto dovuto alle leggi della polis. Socrate, in fila all'arcontato, incappa nel personaggio che dà il nome al

dialogo; si era recato in tribunale per dei motivi assai noti sui quali non occorre soffermarsi¹⁴⁵. Decisamente più interessante è invece, dalla nostra prospettiva, il movente che lì aveva condotto Eutifrone: denunciare suo padre per omicidio, accusandolo di aver percosso e poi lasciato morire di stenti uno schiavo. Venutolo a sapere, Socrate appare visibilmente contrariato per l'azione che il suo interlocutore sta per compiere; a tale sdegno, Eutifrone ribatte in questo modo: «*Ma è ridicolo, Socrate, che tu pensi che ci sia qualche differenza se l'ucciso è un estraneo o un familiare; a questo solo si deve badare: se chi ha ucciso lo ha fatto a ragione, oppure no. E se ha agito giustamente si lascia perdere; in caso contrario si persegue, anche se l'uccisore è un tuo familiare e siede alla tua tavola*»¹⁴⁶. Sebbene tutto il resto del dialogo ricerchi la definizione di santità, di cosa sia pio e di cosa empio (domande che resteranno peraltro prive di una risposta soddisfacente)¹⁴⁷, qui appare chiaramente per la prima volta quella che per Platone costituirà un'indagine perenne e alla quale dedicherà spazi amplissimi e ancora a tutt'oggi, per molti aspetti, inesplorati. Si potrebbe anzi affermare che tutta la sua riflessione politica ruoti attorno al raggiungimento di un ordine necessario, di una profonda concordanza senza la quale egli stesso percepì che sarebbe stato impossibile l'esercizio di un

¹⁴⁵ Socrate dovette comparire davanti ai giudici per difendersi dalle accuse di corrompere i giovani, di non riconoscere le divinità della polis e anzi di introdurne delle altre.

¹⁴⁶ 4, b-c. *geloion ô Sôkrates, oti oiei ti diaphérein eite allótrios eite oikeios o tethneôs, all'u tuto mónon dein phuláttein, eite en díkē ekteinen o kteínas eite mé, kai ei mèn en díkē, ean, ei dè mé, epexiénai, eanper o kteínas sunéstiós soi kai omotrápezos ê.*

¹⁴⁷ Tra le varie definizioni, poniamo l'accento su di una in particolare fornita da Eutifrone, il quale, rispondendo alla domanda sul cosa sia santo e sul cosa empio, ribadisce il suo punto di vista [5d-e]: «*Affermo dunque, o Socrate, che è santo quello che faccio ora, cioè trascinare in tribunale chi si rende colpevole o di omicidio o del furto di cose sacre o commette qualche altro reato simile, anche se costui è tuo padre, o tua madre o qualunque altro congiunto; mentre è empio non trascinarlo in giudizio (ōn, tunchánē eante métēr eante allos ostisun, tò dè mè epexiénai anósion: epei, ô Sôkrates, théasai ôs méga soi erō tekmería tu nómu oti utōs echei – o kai allois edē eipon, oti tauta orthōs an eiē utō gignómena)*».

governo basato su ciò che credeva essere giustizia: quella tra *genos* e *polis*.

Ora, se fin dall'antichità la *Repubblica* è risultata essere testo politico per eccellenza, questo si deve anche al fatto che ivi Platone tratti e approfondisca fino alle sue estreme implicazioni le potenzialità stesse del *genos*, la sua forza dirompente e il suo esteso raggio d'azione. La nostra angolatura, per così dire, ci costringere a leggerla proprio come un tentativo radicale non solo di edificare un pensiero politico basato sulla razzialità disposta su piani biologici, etici ed epistemici, ma anche di scongiurare i pericoli di cui essa stessa è veicolo. Ricordiamoci, prima di dar ragione di tutto ciò, quale fosse stato già nell'*Eutifrone* [13d] il tipo di cura da riservare agli dèi tale da potersi definire santa, poiché è da qui che ci ripartiremo: «*Quella cura, o Socrate, che hanno i servi verso i padroni*»¹⁴⁸.

Come noto *Repubblica* è dialogo sulla giustizia per antonomasia e già nel Libro I la questione inizia a esaminarsi da vicino: immergiamoci nel testo. L'insolente e arrogante Trasimaco incalza Socrate e quasi non gli consente di parlare, sebbene questi lo faccia a sua volta vacillare sotto i colpi delle sue confutazioni. Proprio sul finale, dopo una serie di argomentazioni, i due cercano di stabilire quali siano gli effetti dell'ingiustizia, le cui conseguenze sono anzitutto pratiche. Se infatti il suo scopo dichiarato è quello di far sorgere odio e inimicizia ovunque si trovi – e quindi di non permettere al corpo politico di funzionare armoniosamente come dovrebbe – «*quando nasca in liberi e schiavi non farà che abbiano a odiarsi a vicenda, a contrastarsi e a essere incapaci di agire in comune*

¹⁴⁸ ἐνπερ, ὃ Σόκρῃτες, οἱ δούλοι τῶν δεσπότων θεραπεύουσιν.

e d'accordo?»¹⁴⁹, chiede Socrate. Fin da subito quindi l'idea tanto ricercata, quella della giustizia, si fonda su di una netta separazione tra esseri la cui differenza costituisce la base stessa del buon governo. Ma come si giustifica tale scissione che è, allo stesso tempo, aspetto necessario di un'indispensabile coesione?

Ciò che colpisce maggiormente è rilevare come Platone utilizzi fin da subito un'argomentazione di stampo squisitamente biologico e dalla quale poi tutto il resto conseguirà. Già nel Libro II [370 a-b] Socrate sostiene che «*ciascuno di noi nasce per natura completamente diverso da ciascun altro, con differente disposizione, ognuno per un dato compito*»¹⁵⁰. Si tratta di un'attestazione di fondamentale rilievo. La sentenza genetica – inappellabile – deve essere presa come punto centrale, come sole attorno al quale circoleranno tutti gli altri enunciati: l'organizzazione dei compiti, vale a dire la divisione del lavoro; il controllo della sessualità e della procreazione; l'amministrazione dei saperi e la loro gestione. La città-stato ideale o perfetta, quella stessa che *esiste solo a parole* (τῆ ἐν λόγοις κειμένῃ, 592a) e della quale purtuttavia può rintracciarsi *un modello in cielo* (ἐν οὐρανῷ ἰσὸς παράδειγμα, 592b), ha le sue fondamenta nella verticalità razziale dei corpi contenuti al suo interno. È la razza, in altre parole, a tenere insieme elementi politici, etici, epistemici; a dar loro un'armonica collocazione, a farne dei rapporti che si incrociano e che si alimentano reciprocamente. Il *genos*, in Platone, è tessuto epiteliale che riveste interno ed esterno: raggio prismatico che scorre ininterrottamente dall'uno all'altro campo, dominio che assorbe, trasporta, secerne e riveste.

¹⁴⁹ ἢ καὶ ἐν ἐλευθέροις τε καὶ δούλοις ἐγγιγνομένῃ μίσειν ποιήσει ἀλλήλους καὶ στασιάζειν καὶ ἀδυνάτους εἶναι κοινῆ μετ' ἀλλήλων πράττειν; [351d].

¹⁵⁰ ὅτι πρῶτον μὲν ἕμῳ φύεται ἕκαστος ἢ πάνου ὁμοίος ἕκαστῷ, ἀλλὰ διαφέρῶν τὴν φύσιν, ἄλλο ἐπ' ἄλλου ἐργαζόμενος.

La consuetudine ermeneutica che giunge fino a noi vuole che nella *Repubblica* vi sia una distribuzione della popolazione in classi: i filosofi-re, i soldati-guardiani e i lavoratori manuali. Ora, se tanta letteratura perlopiù marxista ha voluto farne una sorta di archetipo *ante litteram* della moderna divisione interna alla società borghese, individuandovi i prodromi della stessa, noi non vorremmo commettere il medesimo errore. E non perché non si possa in assoluto localizzare una sorta di precedente che lo stesso Marx, quando analizzò la fondamentale separazione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, seppe rintracciare¹⁵¹; ma perché vi è, proprio qui, molto di più. Nel momento in cui infatti Platone deve dar ragione di tutto ciò, lo fa attraverso un criterio razziale: in lui non vi sono cioè “classi” separate da “razze”. Al contrario, è proprio il fattore genetico a decidere sull’ufficio, sul tipo di mestiere: è la natura del corpo e dell’anima, la loro intima essenza a determinare quali funzioni questa carne e questa psiche potranno e dovranno, prescrittivamente, svolgere¹⁵². Non è un caso che Platone utilizzi il vocabolo *ethnos*, cioè popolo, razza, stirpe, allorquando si trovi a stabilire il grado di presenza divina – e quindi di felicità – della quale ogni natura è naturalmente investita: «*si deve lasciare che ogni razza partecipi della felicità nella misura che la natura concede*

¹⁵¹ Ci riferiamo al famoso passaggio della *Ideologia Tedesca* nel quale leggiamo: «*La divisione del lavoro diventa una divisione reale solo dal momento in cui interviene una divisione fra il lavoro manuale e il lavoro mentale*». L’edizione che seguiamo è quella tradotta e curata da Nicolao Merker per Editori Riuniti, Roma 1986.

¹⁵² Nel Libro IX [590c-d], che riassume e riafferma quanto detto in precedenza, i lavori manuali saranno descritti come attività che comportano ignominia. L’artigiano – di cui il proprio operare è esso stesso espressione della sua altrettanto infamante natura – dovrà quindi essere schiavizzato dall’aristocratico, da colui cioè che «*contiene in sé* (nel senso specifico di “racchiudere”, “inglobare”) *il governatore divino* (en autō tō theion archon)». Socrate stesso, retoricamente, domanda: «*non dobbiamo dire che dev’essere schiavo di quell’ottimo individuo che racchiude in sé il governatore divino?* (dulon autōn phamen dein einai ekeinū tu beltīstu kai echontos en autō tō theion archon;)».

(opōs ekástois tois ethnesin ē phúsis apodídōsi tu metalambánein eudaimonías, 421c)»¹⁵³. Qui *ethnos* – termine che viene normalmente, ma non in questa sede, tradotto con “classe sociale” – rivela precisamente la relazione alla quale accennavamo poc’anzi; si tratta letteralmente di popoli diversi che si trovano però a vivere all’interno della medesima polis, ognuno dei quali occupa uno spazio funzionale ben definito secondo giustizia: come apparirà chiaramente sul finire del Libro X [618d], fondamentale è analizzare e stabilire il divario del massimo grado tra “la razza nobile e quella ignobile (kaì tí eugéneiai kaì dusgéneiai). Ciò che è qui in gioco è il concetto tutto pratico – che Platone stesso del resto vede funzionare attorno a sé, vale a dire il medesimo meccanismo reale vigente nell’Atene del suo tempo – di un’organizzazione societaria piramidale su base economica e razziale. Il *genos* non si espande, come in Eschilo, verso l’esterno; non si rivolge più contro un altro popolo, bensì riversa la propria energia nella organizzazione capillare dello spazio cittadino: diviene, in altre parole, la giustificazione genetica del potere della classe aristocratica dato dalla sostanza divina presente nella sua illustre fattezze, anima e corpo della collettività. È quella «razza dei filosofi (tò philósophon génos, 501 e)», coloro che «nell’anima hanno sempre oro e argento divino, per dono degli dèi»¹⁵⁴,

¹⁵³ In apertura del Libro IV [420b], all’obiezione secondo cui i guardiani non saranno felici nella città così configurata, Socrate ribatte in questo modo: «noi non fondiamo il nostro stato perché una sola classe tra quelle noi create goda di una speciale felicità, ma perché l’intero stato goda della massima felicità possibile (u mēn pròs tuto blépontes tēn pólin oikízomen, opōs en ti ēmin ethnos estai diapheróntōs eudaimon, all’opōs oti málista olē ē pólis)». Il concetto che sarà sempre al centro della disanima, quello secondo cui il benessere della città dipende dalla differente posizione gerarchica da assegnare ad ogni individuo in base alla sua qualità sostanziale, rappresenta il fulcro stesso della giustizia. Platone si muoverà permanentemente su questo livello, senza mai abbandonarlo.

¹⁵⁴ chrusíon dè kaì argúriōn eipein autois oti theion parà theōn aei en tē psuchē [416e]. In un articolo datato ma che rimane attuale (*Hesiod and Aeschylus*, 1949), Friedrich Solmsen avvertiva di come né il debito di Platone verso Esiodo, né la parentela del suo metodo e delle sue “famiglie” (genea) fossero stati mai studiati seriamente. Trattandosi di argomento assai

coadiuvata da quella dei guardiani (tò génos tōn phulákōn, 460c) che nel disegno che viene a configurarsi dovranno avere pieni poteri su chi ha «*natura imperfetta* (ateleis mèn tās phúseis, 495d)»¹⁵⁵, quei lavoratori manuali la cui psiche spezzata e snervata a causa della coatta attività è riflesso compiuto della loro deformazione fisica¹⁵⁶. Stando così le cose, «*che prole possono generare simili persone? Non forse bastarda e misera?*»¹⁵⁷. Seguendo questa non trascurabile evidenza occorre appunto chiedersi, parafrasando il noto incipit del *Manifesto* di Marx-Engels, se la storia finora esistita non sia stata, in realtà, anche storia di lotte di razze: che tipo di intrinseco nesso, cioè, sia venuto intessendosi tra le due categorie¹⁵⁸.

complesso, ci limitiamo ad osservare come Platone, allorquando debba stabilire le caratteristiche peculiari di ognuna delle tre razze di cui la sua città sarà composta, utilizza le medesime con le quali Esiodo, negli *Erga*, aveva già suddiviso l'umanità: quella d'oro, l'argentea e, infine, la bronzea-ferrea. Ciò che è importante segnalare è il fatto che nella *Repubblica* stessa agisca e si inserisca la tradizione a lei precedente: Platone, in altre parole, affida l'esplicazione di un aspetto fondamentale della sua architettura a un precedente illustre che ne assicura la riuscita.

¹⁵⁵ Quando, nella prima parte del *Timeo* [17c], si ritornerà su alcuni degli argomenti trattati in *Repubblica*, Socrate, a colloquio col personaggio di Locri, lo ribadirà in questo modo: «*Non separammo dunque prima di tutto in essa la razza degli agricoltori e tutti gli altri mestieri dalla classe dei difensori? [...] E dando a ciascuno secondo natura solo quell'ufficio che di per sé gli era adatto* (ar'un u tò tōn geōrgōn osai te allai téchnai prōton en autē chōris dieilómetha apò tu génu tu tōn propolemēsontōn; [...] kai katà phúsin dē dōntes tò kath'autòn ekástō)».

¹⁵⁶ Di seguito il passo completo: u dē ephiémēnoi polloì ateleis mèn tās phúseis, upò dē tōn tecnōn te kai dēmiurgiōn ōsper tà sómata lelóbētai, utō kai tās psuchàs sunkeklastménoi te kai apotethrumnénoi dià tās banausías tunchánusin [495 d-e].

¹⁵⁷ poi' atta un eikòs gennan tus toiútus; u nótha kai phaula; [496a].

¹⁵⁸ Uno dei grandi limiti costitutivi del marxismo eurocentrico sarà per l'appunto l'incapacità di connettere queste due istanze, di vedere cioè il legame tra sviluppo del capitalismo su scala mondiale e organizzazione gerarchica della popolazione planetaria su base razziale. Sia per adesso sufficiente questo breve accenno, giacché proveremo a dire qualcosa di più nelle *Conclusioni*.

Il Libro V costituisce per la nostra analisi uno spazio privilegiato, giacché è qui che Platone affronta il tema, spinosissimo, della generazione procreativa e del suo valore eminentemente politico. Se, come abbiamo visto, individui che nascono differenti per natura vengono poi a trovarsi a vivere in uno spazio condiviso, quello della regolamentazione del processo gestazionale si trasforma in una questione fondamentale. È la decisione sovrana di chi, appartenendo a una razza superiore «*per la sua parentela con il divino, immortale ed eterno* (ὄς sunγενῆς usa τῷ τε θεῖῳ καὶ αθανάτῳ καὶ τῷ αἰεὶ ὄντι, 611e)», ha il potere di governare, indirizzare, interdire o impossibilitare le azioni dei corpi esistenti in vista di altrettanti in divenire: una soluzione pre-embrionale, un divieto di trasmissione fatto alla stessa materia, una previa de-esistenzialità. Agire sull'atto riproduttivo significa assicurare la corretta vita organica della polis: in tal senso, bisognerebbe iniziare a capire a fondo che la disputa sulla carne e sul sangue non riguarda una presunta sacralità della stessa; liberarsi una volta per tutte dall'aurea metafisica cristiana che in tal modo interpreterà queste istanze solamente diversi secoli dopo e incontrando – come vedremo – non poche difficoltà. Per Platone il corpo è laboratorio politico, terreno sul quale si gioca la battaglia principale, vale a dire quella della generazione delle generazioni, «*di quelle migliori e peggiori* (ameinónōn te καὶ cheirónōn genéseōn, 546b)»: se non riteniamo la sua filosofia essere il risultato di un procedere dipendente dal caso, per quale altra ragione avrebbe dedicato un'attenzione a tratti maniacale nei confronti di tale problematica?¹⁵⁹ Quando la affronta con

¹⁵⁹ Il Libro V ne è interamente attraversato: vi si stabilisce una capillare regolamentazione degli accoppiamenti al fine di creare dei cittadini la cui qualità deve essere la migliore possibile. Il loro numero, altresì, occorre sia costante onde evitare una sovrappopolazione. Ci sarà perciò un'età più o meno adatta per procreare, nonché determinati periodi dell'anno in cui la fecondazione avverrà più facilmente. Di rimando, saranno vietati o ridotti allo stretto necessario quei rapporti che genererebbero prole dappoco.

decisione il suo linguaggio, si osservi attentamente, è preso a prestito non dal mondo della religione, bensì da quello della tradizione medica a lui precedente e contemporanea¹⁶⁰: è fisico, materiale, biologico. La polis stessa si presenta come pulsante essere vivente che necessita dell'attività del filosofo-medico, creatura bicefala: «*Produrre sanità significa disporre gli elementi del corpo in un sistema di dominanti e di dominati conforme alla natura; produrre malattia disporli in un sistema di governanti e governati contrario alla natura*»¹⁶¹. E lì dove, già nel Libro III, sarà anticipata la successiva, capillare dissertazione sul valore stesso delle vite – e non, specificiamo, della vita in sé –, sulle creature sane e de-generate, su quelle che si dovrà educare e su coloro che, inutili alla vita dello stato, verranno invece abbandonare a infausto destino¹⁶², è proprio ad Asclepio, «*uomo politico*» per eccellenza (politikón, ephē, légeis Asklēpíon, 470d) che si rifarà esplicitamente, nonché ai figli suoi successori (kai oi paides autu, 470e)¹⁶³.

Tornando ora alla trattazione contenuta nell'importante Libro V, lo stesso rapporto sessuale atto alla procreazione verrà dato da spontaneo e logico istinto, giacché i migliori «*saranno spinti a unirsi da una necessità connaturata in loro* (up'anánkēs oimai

¹⁶⁰ Si ricordi, seppur di passaggio, un richiamo fondamentale: quando nel *Gorgia* Platone descrive la filosofia quale *tecnica che si prende cura dell'anima umana*, è proprio con la medicina – *tecnica che si prende cura del corpo* – che stabilisce una stretta analogia.

¹⁶¹ esti dè tò mèn ugiēian poiein tà en tō sómati katà phúsin kathistánai kratein te kai krateistai up'allélōn, tò dè nóson parà phúsin archein te kai archesthai allo up'allu, [444d].

¹⁶² Nel Libro V [459d-e] utilizzerà direttamente, sempre per bocca di Socrate, proprio la lezione di Asclepio: «*In forza dei principi convenuti, ripresi, i migliori devono unirsi alle migliori più spesso che possono, e, al contrario, i più mediocri con le più mediocri; e si deve allevare la prole dei primi, non quella dei secondi* (dei mén, eipon, ek tōn ōmologēménōn tus arístus tais arístais sungínesthai ōs pleistákis, tus dè phaulotátus tais phaulotátis tunantíon, kai tōn mèn tà ekgona tréphein, tōn dè mé)».

¹⁶³ Anche per Aristotele la stretta connessione tra medicina e politica, venendosi a creare nella prima la compresenza di diagnosi e terapia, dà origine a uno statuto epistemologico affine a quello della seconda.

tēs emphútu axontai pròs tèn allélōn meixin, 458d)». Essendo figli di siffatte sostanze pulsanti e quanto più simili possibili ai genitori, saranno portati a loro volta a ricercare all'interno della medesima razza il soggetto a cui congiungersi, così da poter continuare un processo che appare non aver fine pur rimanendo costante: una transizione lineare, movimento assicurato dall'ereditarietà che è, allo stesso tempo, requisito previo e garanzia futura. Ai più valorosi in guerra o in altre nobili occupazioni dovrà inoltre concedersi una più ampia possibilità di giacere con le donne, affinché «*costoro pongano il seme di quanti più figli possibile* (propháseōs ōs pleistoi tōn paídōn ek tōn toiutōn speírōntai, 460b)». Il più alto compito dello stato, garante stesso della sua sopravvivenza come organismo politico fondato su giustizia, è evidentemente quello di regolamentare le unioni sessuali e di correggere l'attrazione magnetica tra identiche nature qualora qualcosa venisse ad alterarla. Se, infatti, il principio che anima tale operazione dovesse travalicare i limiti imposti dalla suddetta vigilanza, la polis verrebbe attaccata da un cancro che pian piano la corroderebbe dall'interno, instradandola verso la sua degenerazione: ebbene, questa metastasi è definita esattamente nei termini di una «*mescolanza razziale* (migéntos, 546e)». Ciò che va impedito in maggior grado è proprio l'unione sessuale tra individui appartenenti a nature dissimili. Platone è chiarissimo ed esplicito, il senso delle sue argomentazioni è limpido e accessibile come in poche, pochissime altre circostanze: egli stabilisce le coordinate biologiche ed etiche di una comunità politica edificata su base razziale, percependone tutta la smisurata potenza. Per questo decide di prescriverne l'andatura con metodo geometrico e calcolo matematico¹⁶⁴, come pure di fortificarne gli argini e di

¹⁶⁴ Se per i migliori saranno istituite nozze sante [458e], espressione umana di quelle tra Zeus ed Era e paradigma del matrimonio perfetto il cui culto – conosciuto come ierogamia o teogamia – veniva celebrato con riti speciali ad Atene, le stesse andranno in ogni caso organizzate cronometricamente. Nel

prevederne i possibili straripamenti. Il *Mito dei nati dalla terra* sta proprio lì a dimostrare – come ora vedremo – quanto il *genos* fosse per lui fonte di perpetua, incessante preoccupazione.

In apertura di paragrafo, essendoci occupati della sua apparizione già nel giovanissimo Platone mediante la vicenda di *Eutifrone*, facevamo riferimento al problema di Antigone. Sebbene l'aristocratico ateniese e la nobile tebana saranno portatori di soluzioni diverse e, in ultima analisi, contrapposte, entrambi si troveranno però a dover rispondere al medesimo, difficile enigma: obbedire alla legge del sangue, scegliendo quindi la famiglia come spazio significante privilegiato in quanto membri della stessa per diritto di nascita; o, al contrario, far prevalere la legge civile, antepoendo in tal caso la polis e i doveri di cittadino verso la stessa¹⁶⁵. Una contraddizione estrema, un conflitto bioetico che Platone – e in questo risiede la sua pragmatica e tutt'altro che idealistica intelligenza politica – risolve in maniera soddisfacente. Per farlo è però costretto ad inventarsi quella famosa “nobile menzogna” che serve ad

Libro VIII [546a-d], ci imbattiamo nel calcolo di quel “numero nuziale” che costituisce uno dei passaggi più noti e dibattuti della *Repubblica*, ampiamente studiato e risolto per via aritmetica o geometrica fin dalla tarda antichità. Riportiamo il passo per intero giacché di considerevole rilievo: «*Per quanto siano sapienti, non per questo riusciranno a cogliere meglio, i momenti nei quali la vostra razza può dare pienezza di frutto o è sterile. Non se ne accorgeranno e talvolta genereranno figli quando non dovrebbero [...] Dall'insieme di questo numero geometrico dipende la questione delle generazioni migliori o peggiori. Quando, ignorandole, i vostri guardiani facciano coabitare fuori tempo le spose con i loro sposi, i figli non avranno prestanza fisica né saranno favoriti dalla fortuna* (génus dè umetéru eugonías te kai apherías, kaiper ontes sophoí, us ēgemónas póleōs epaideúsasthe, udèn mallon logismō met'aisthēseōs, teúxontai, allà páreisin autus kai gennēsusi paidás pote u déon [...] súmpas dè utos arithmōs geōmetrikós, toiutu kúrios, ameinónōn te kai cheirónōn genéseōn, as otan agnoēsantes umin oi phúlakes sunoikízōsin nūmpas numphíois parà kairón, uk euphueis ud'eutucheis paides esontai)».

¹⁶⁵ È questo il caso, ad esempio, del Socrate descritto da Platone tanto nella *Apologia*, come nel *Critone*: in entrambi i dialoghi, infatti, ad emergere è la figura dell'accusato che, nonostante sia cosciente di patire ingiustizia e apparentemente sordo alle richieste della moglie e degli amici, va verso la sua condanna a morte per il rispetto dovuto nei confronti delle divine leggi della polis.

addomesticare quella creatura allo stesso tempo divina e ferina nel cui punto intermedio l'essere umano trova la sua collocazione primigenia: il *genos*. La città come una grande famiglia i cui membri credano di essere tutti legati dal vincolo genetico fin dalle origini, nella quale cioè tra concittadino e parente non vi sia scarto, scissione, né vi sia stata mai, è il miglior modo per assicurarne l'armonica coesione. Un'unità perfetta nella sua compattezza, saldata da un sangue che proviene dalla terra stessa, madre collettiva da amare dispensatrice di vita e alla quale è giustizia suprema, allo stesso tempo, doverla sacrificare qualora se ne presentasse l'urgenza: «*la matria, come dicono i Cretesi (mētrída te, Krētés phasi, 575d)*»¹⁶⁶; ma, simultaneamente, anche suolo da difendere, campo arato a tutti comune che va protetto e ciclicamente riseminato, da sempre e per sempre. Questo è precisamente l'ufficio dei soldati-guardiani, della pericolosa razza dei guerrieri: «*chiunque infatti uno [di loro] incontri, crederà di incontrare o un fratello o una sorella, o il padre o la madre, o il figlio o la figlia, o prole o avi di costoro*»¹⁶⁷. Tutto ciò dimostra irrefutabilmente la peculiare modalità con cui Platone indaga il *genos*: con arguta, esemplare profondità. Si spinge fino a toccarne i vertici attraversandone le più recondite e segrete cavità, scomponendolo, disgregandolo, per poi riordinarlo. Dopo averlo catturato lo addomestica, così da potersene servire. Completamente cosciente dell'impossibilità di distruggerlo – di eliminare cioè il fattore biologico e la potenza in questo inscritta – lo indirizza fino a farne il nucleo stesso del suo tempio cittadino il cui basamento e le cui verticalità poggiano entrambi

¹⁶⁶ In uno degli ultimi passaggi de *Le Leggi* [958a], dialogo che per ragioni specifiche, come vedremo tra poco, troverà la propria ambientazione proprio a Creta, la terra sarà sempre *la nostra madre* (mētēr usa ē gē).

¹⁶⁷ pantì gār ò an entunchánē, ē ōs adelphō ē ōs patrì ē ōs mētrì ē uei ē thugatrì ē tutōn ekgónois ē progónois nomiei entunchánein, [463c].

sull'elemento genetico. E da questo epicentro si irradiano anche le vicissitudini del sapere.

È proprio attraverso questa prospettiva, infatti, che ne vengono analizzati i movimenti: un cammino epistemico che attraversa l'opera tutta intera, da cima a fondo. L'attenzione ripostavi non è solo volta a stabilire, sulla scia dell'educazione aristocratica del tempo, quali discipline e quali esercizi fisici i futuri guardiani dovranno studiare e praticare fin dall'infanzia; non si limiterà ad intessere una trama tra le varie forme di conoscenza, gerarchizzandole per importanza e scopi politici; ma giungerà a decretare quali, tra queste, saranno lecite o proibite nella città perfetta. Platone si accorge, cioè, di quanto lo spazio enunciativo dell'epoca – fatto di epica e lirica, teatro, musica, danza – vada controllato e governato da vicino: compito primario dei guardiani sarà dunque la vigilanza sull'atto stesso del pronunciare. Da vietarsi, come prima cosa, sono quei discorsi che vorrebbero gli dèi e gli eroi essere in collera «*verso qualche congiunto o familiare* (pròs sungeneis te kai oikeíus, 378c) o quelli che li dicono macchiarsi di atti empì o criminosi; se esistono di questi racconti che narrano tali nefandezze, sostiene Socrate, «*dobbiamo costringere i poeti ad affermare o che non si tratta di opere loro o che essi non sono figli di dèi*»¹⁶⁸. Cose, queste, che erano patrimonio comune di tutti i greci. In tal senso Platone dimostra, da una parte, una certa reverenza per poeti quali Omero ed Esiodo¹⁶⁹ utilizzandoli li

¹⁶⁸ allà prosanankázōmen tus poiētàs ē mē tutōn autà erga phánai ē tutus mē einai theōn paidas, [391d].

¹⁶⁹ Nel Libro X [595b-c; 607a] tale strategia è chiaramente espressa per bocca di Socrate. Per un verso egli appare quasi a disagio nel dover prendere posizione contro Omero: «*Eppure un senso di affetto e di reverenza che fin da fanciullo nutro per Omero mi fa riluttare a parlare. Perché, a mio parere, il primo maestro e guida di tutti questi bravi tragediografi è stato lui* (kaítoi philía gé tís me kai aidòs ek paidòs echusa perì Oméru apokōlúei légein, eoike mèn gàr kalōn apántōn tutōn tōn tragikōn prōtos didáskalos te kai ēgemōn genésthai)»; per l'altro, pur riconoscendone i meriti e la grandezza, non può che mutilarlo e piegarlo ai suoi fini: «*Riconoscere che Omero è il massimo poeta e il primo tra gli autori tragici; ma si deve anche sapere che*

dove, secondo il suo disegno, occorra farlo; ma, allo stesso tempo, non esita a condannarli qualora espongano cotali, pericolosi misfatti. In altre parole, si interfaccia con la tradizione appropriandosene o scartandola a seconda di ciò che considera di volta in volta utile o disdicevole. Inoltre, e ci sembra importante porre l'accento su questa posizione, egli stabilisce dei divieti riguardanti l'alterazione della stessa configurazione sessuale e genetica considerata conforme a natura. Se infatti, da un lato, «non permetteremo d'imitare, loro che sono uomini, una donna, giovane o anziana»¹⁷⁰, dall'altro «non devono nemmeno abituarsi ad adottare linguaggio e condotta di persone pazze»¹⁷¹. Qui ad essere in gioco è un potenziale danneggiamento della giusta educazione da impartire ai cittadini – fulcro stesso della corretta attività della polis e della sua sopravvivenza – basata su di un parametro che abbraccia tanto l'orientamento sessuale quanto una supposta normalità cognitiva e comportamentale. In altre parole, assolutamente da impedirsi è quel pericoloso agire che renderebbe lo spazio pedagogico/enunciativo – e quindi immediatamente politico – terreno fertile per un movimento degenerativo: il corpo con le sue molteplici potenzialità, capacità biologica che mediante la sua attività dinamica diviene asse portante della struttura cittadina, non può oltrepassare quei limiti che gli vengono imposti da una riduzione monolitica della sua natura proteiforme

della poesia bisogna ammettere nello stato solamente la parte costituita da inni agli dèi ed elogi agli onesti (sunchōrein Omēron poiētikótaton einai kai prōton tōn tragōdopoiōn, eidénai dè oti oson mōnon umnus theois kai enkōmia tois agathois poiēseōs paradektēon eis pólin)». Quando il neoplatonico Proclo, nella sua *Vita di Omero* (26, 14), dovrà ricordare il poeta dedicatario dell'opera, è sulle diverse opinioni riguardo la sua illustre progenie che si baserà: «*Ellanico, Damaste e Ferecide fanno risalire la genia di Omero fino a Orfeo [...] Gorgia di Leontini a Museo* (Ellánikos dè kai Damástēs kai Pherekúds eis Orphéa tò génos anágusin autu [...] G. dè o Leontinos eis Musaion autòn anágei)».

¹⁷⁰ gunaika mimeisthai andras ontas, ē néan ē presbutéran, [395d].

¹⁷¹ oimai dè udè mainoménois ethistéon aphomoiun autus en lógois udè en ergois, [396a].

e differenziata. La sentenza è stabilita: «*abbiamo infatti esposto quello che si deve dire e come va detto*»¹⁷².

Come sottolineato poc'anzi riguardo alle tre razze/classi che abitano la polis, quella dei filosofi-re è la sola che, per natura, tende alla sapienza. Tale disposizione le fornisce non solo il compito di stabilire ciò che può esser pronunciato e le sue modalità d'espressione, bensì anche «*il diritto di dire il falso*»¹⁷³: la menzogna studiata e premeditata come parte di una strategia politica che vede nell'unità tanto auspicata il suo fine ultimo al quale la stessa verità può essere sacrificata «*per ingannare nemici o concittadini nell'interesse dello stato*»¹⁷⁴. La virtù sapienziale che sceglie e amministra, quindi, come strumentale organo divino incarnato in coloro che sono «*naturalmente destinati a fare filosofia e ad esplicitare una funzione di comando nello stato*»¹⁷⁵: razza «*per natura la più esigua*»¹⁷⁶, che è investita di una sacra missione stabilita per via genetica dalla sua – ripetiamolo – parentela con il divino, immortale ed eterno e la quale diviene, unica, la via da tracciare affinché lo stato tutto sia sapiente. Ma di quale illustre incarico si tratta?

Se la filosofia del suo tempo, «*orfana senza parenti*»¹⁷⁷ – come Adimanto, uno degli interlocutori, fa notare a Socrate – è sprofondata in un abisso che la rende non solo inutile, ma dannosa, ciò si deve attribuire al fatto che essa ha perso le sue qualità essenziali poiché, «*come seme straniero*»¹⁷⁸, è stata

¹⁷² a te gàr lektéon kai òs lektéon eirētai, [398b].

¹⁷³ prosēkei pseúdesthai, [389b].

¹⁷⁴ ē polemíōn ē politōn eneka ep'ōphelia tēs póleōs, Ibidem.

¹⁷⁵ phúsei aptesthai te philosophías ēgemoneúein t'en pólei, [474b-c].

¹⁷⁶ phúsei olígiston gígnetai génos, [428e].

¹⁷⁷ orphanēn sungenōn, [495c].

¹⁷⁸ ōster xenikòn spérma, [497b].

piantata in un terreno a lei non confacente. La sapienza divina, ottima tra tutte, è stata cioè intimamente corrotta da coloro che se ne sono ingiustamente appropriati, deformandola: «*perché doveva infatti coltivarla non gente bastarda, ma legittima*»¹⁷⁹. Occorre perciò riposizionarla nel luogo originario a lei proprio, al vertice non solo della scala dei saperi, ma del loro utilizzo politico. C'è bisogno, detto in altro modo, che uomini santi la afferrino e la custodiscano come strumento d'intima proprietà: devono ascendere alla vista del Bene per poi ricalarsi nello spazio terrestre nelle vesti di educatori universali. Il *mito della caverna*, letto alla luce di ciò che stiamo cercando di ridisegnare, sembra essere a tutti gli effetti la narrazione di una sacra missione affidata a quei membri dotati di una sostanzialità genetica considerata superiore. Un atto pedagogico dovuto che abbraccia la sfera morale e quella politica fondendole in un'unica, attiva predicazione: insegnamento investito da una responsabilità inscritta nella stessa natura e quindi tanto necessaria quanto irrinunciabile. Quando, durante il Medioevo e ben oltre, assisteremo al processo di evangelizzazione forzata attuato nei confronti di coloro i quali – dentro e fuori dall'Europa – non professavano la fede cristiana, è questa la base teorica, amplificata, con la quale si tornerà a fare i conti. Anche lì, infatti, lo statuto concettuale si fonderà, come in Platone, su due assi portanti: la divina genetica degli uni contrapposta alla bastarda natura degli altri; il compito che i primi devono assumersi nei confronti dei secondi¹⁸⁰: liberarli

¹⁷⁹ u gàr nóthus edei aptesthai allà gnēsíus, [535c].

¹⁸⁰ Si dovrebbe prestare la massima attenzione al fatto che quegli esseri degenerati che incontriamo nella caverna, incatenati e impossibilitati a vedere come corpi più vicini alla morte che alla vita, sono tali fin dalla nascita: nel famoso passo che decidiamo di riportare (514a-b) la locuzione temporale *ek paídon* è da intendersi proprio in questo senso: «*Infatti dentro una dimora sotterranea a forma di caverna, con l'entrata aperta alla luce e ampia quanto la larghezza della caverna, pensa di vedere degli uomini che vi stiano dentro fin da fanciulli, incatenati gambe e collo, sì da dover restare fermi e*

dalla prigionia, aiutarli, cercare di migliorarli e di curarli – per quanto sia possibile – dagli errori dati da biologica impurità.

Sappiamo che Aristotele, nel Libro II della sua *Politica*, criticherà aspramente la *Repubblica* ma non farà altrettanto con il successivo dialogo platonico, *Le Leggi*; si limiterà perlopiù a segnalare, in particolare, due aspetti negativi della nuova città: il numero eccessivo degli abitanti previsti e la mancanza di una regolamentazione concernente la limitazione delle nascite. Elementi comunque importantissimi che corroborano la prospettiva della presente ricerca; quest'ultima ci invita però anzitutto a cercare di spiegare perché Aristotele (e così tutti dopo di lui) non accennò minimamente al fatto che Platone – da un testo all'altro – era andato muovendosi dall'archetipo della città perfetta verso la strutturazione di un paradigma sotto molti aspetti diverso, quello della colonia. Tentiamo perciò adesso, con la massima cautela, di iniziare a riempire questo antico vuoto.

da poter vedere soltanto in avanti, incapaci, a causa della catena, di volgere attorno il capo (idè gàr anthrōpus oion en katageiō oikēsei spēlaiōdei, anapeptamēnēn pròs tò phōs tēn eisodon echusē makràn parà pan tò spēlaion, en taútēn ek paídōn ontas en desmois kai tà skélē kai tus auchénas, ōste ménein te autus eis te tò prósthen mónon oran, kúklō dè tàs kephalàs upò tu desmu adunátus periágein)».

2.4 *Genos* e colonia: *Le Leggi*

Nel passaggio che conduce dalla *Repubblica* alla stesura de *Le Leggi* vi si scorge un Platone estremamente deluso dalle pieghe politiche prese da un'Atene nella quale stentava ormai a riconoscersi: una città che, dal suo punto di vista, appariva ormai irrimediabilmente degenerata. Si possono spiegare anche in questa prospettiva gli ultimi due viaggi che intraprese alla volta di Siracusa nel tentativo di poter far virare il governo di Dionigi il Giovane verso la struttura politica da lui propugnata. Come risaputo, fallì in entrambe le occasioni. A quel punto, tornato ad Atene, rivolse i suoi ultimi sforzi alla stesura, tra le altre, di un'opera che affondava le proprie radici in un sistema sul quale la grecità tutta si era fondata ma che, simultaneamente, rimaneva per così dire nascosto e taciuto: quello coloniale. Trovandosi impossibilitato a gettare uno sguardo che andasse al di là della situazione presente, è dal passato ancestrale che, a quanto risulta, scelse di ripartire. Non più Atene, quindi, né tantomeno la Magna Grecia; fu l'isola di Creta a fornire lo scenario adatto per quell'ultimo, colossale impianto architettonico. Ma perché, siamo anzitutto obbligati a chiederci, proprio quella porzione di terra sospesa nel cuore del Mediterraneo?

Le ragioni, molteplici, fondono anche qui storia e mito¹⁸¹. Sappiamo che la civiltà minoica¹⁸² fiorì sull'isola

¹⁸¹ Anzitutto c'è da dire che ai tempi di Platone si attribuiva alla Creta preellenica l'origine dell'agricoltura, il che significava non solo la possibilità della riproduzione della vita, ma anche lo stanziamento fisso di un gruppo umano in un dato territorio. È da Creta, infatti, che si diceva provenisse Demetra, cosa confermata anche dalle pratiche dei misteri eleusini che veneravano la dea e il suo luogo natio mediante un apposito disco di pietra noto come *kernos*. L'isola figurava altresì come patria dell'eroe Buzige, letteralmente "colui che aggioga i buoi", che per primo seppe arare e coltivare un campo e il cui aratro sacro era messo in mostra sull'acropoli di Atene. Non a caso uno dei più famosi vasi minoici, quello di Agia Triada,

approssimativamente lungo il corso di milletrecento anni, fino a quando, intorno al 1420 a.C., popoli venuti dalla Grecia continentale noti come Micenei la conquistarono e vi si installarono. Ma ancor prima di tale avvicendamento Creta aveva, da un lato, intessuto rapporti commerciali con Egizi e Fenici¹⁸³, mentre dall'altro aveva dato avvio a una vera e propria

rappresentava proprio una sfilata di mietitori a torso nudo. Creta rappresentava quindi l'origine stessa della fine del nomadismo, l'inizio del processo dell'occupazione stabile di una porzione di spazio. Il nome stesso d'Europa, l'"Oscura", l'"Occidentale" (Pausania, IX, 39, 4 e 5), che serve da epiteto a Demetra, è proprio simbolo evidente di tale importantissima genealogia.

¹⁸² Prende il nome dal mitico re Minosse, sovrano che, insieme ai due fratelli Sarpedonte e Radamanto (tutti e tre nati dall'unione tra Zeus ed Europa), per oltre duemila anni rappresentò nell'immaginario collettivo europeo l'archetipico ideale di giustizia suprema tanto da presiedere – da Platone (*Gorgia*, 524a-c) a Virgilio (*Eneide*, VI, vv.566-569) e ancora in Dante (*Inferno*, V, vv.4–24; XXVII, vv.124–127) – al giudizio delle anime dei morti. Se già Esiodo (Fr.103) lo definiva *re divino dei re mortali* (basileúatos tneton basiléon), in *Odissea* XI, v.568, Minosse viene appellato quale "splendido figlio di Zeus" (Diòs aglaòn uíón), espressione che va ben al di là dell'epiteto formulare col quale i re, in quanto *prole di Zeus* (Diogenés), venivano solitamente chiamati, divenendo effigie di una filiazione dalla peculiare preminenza culturale. E quando Ulisse, nel canto XIX, incalzato dalle insistenti domande della moglie – che non lo riconosce a causa del travestimento – riguardanti la sua stirpe di appartenenza, è proprio da Minosse che afferma di discendere (vv.178-180): «*Tra queste (le città) c'è Cnosso, la grande città, dove Minosse regnando di nove anni in nove anni aveva incontri con il grande Zeus. Fu padre di mio padre, il valoroso Deucalione* (têsi d'enì Knōsós, megálē pólis, entha te Mínōs ennēōros basileue Diòs megálu oaristês, patròs emoio patér, megathúmu Deukalíōnos)». Tutto ciò è ulteriormente confermato dal dialogo omonimo che, sebbene gli studiosi siano inclini ad attribuire non a Platone ma a un suo epigono, è comunque indice del clima che avvolgeva il mitico re: «*Minosse fu lodato da Omero più di tutti gli altri. Infatti l'esser figlio di Zeus ed essere stato, egli solo, educato da quello, è lode che non può essere superata da nessun'altra* (Mínōn apántōn málista upò Oméru enkekōmiásthai. tò gàr Diòs onta paida mónon upò Diòs papaideusthai uk'echei uperbolèn epaínu)», [319d]. A Minosse si attribuiva inoltre la fondazione di ben cento città tra le quali – cosa che dimostra quell'importanza degli stessi che Aristotele contribuirà a comprendere distintamente – una città degli schiavi (*dulopolis*).

¹⁸³ Avamposti cretesi sono rintracciabili anche sulle coste della Palestina già a partire dal XV secolo a.C.; tant'è che la Bibbia fa provenire i famosi Filistei (Pelishtim) dai Pelasgi di Kaphtor, vale a dire da Creta. È inoltre certo che gli scambi con l'Egitto iniziarono, dapprima indirettamente attraverso la costa siriana, attorno al 2200 a.C. (Papiro di Leida). La parola *keftiù* – che sta per "cretese" – si ritrova infatti abbondantemente adoperata in una serie di posteriori documenti egizi risalenti al XVI e XV secolo. E, quel che più conta, agenzie di commercio fenicie si trovavano a sud della stessa isola di Creta: porti, o semplici ancoraggi, chiamati *fenix* o *fenikus*. Ricordiamolo: l'alfabeto greco antico, quella stessa traccia linguistica che posteriormente servirà da strumento di assoluta separazione tra il greco e il barbaro, deriva

opera di colonizzazione. L'esistenza ancora in epoca classica di svariati luoghi o porti sparsi lungo il Mediterraneo chiamati *minoa*, non attesta meramente la peculiarità di questi movimenti, ma servì anche a rafforzarne l'impatto genealogico da un'angolazione storica e politica¹⁸⁴. Vale a dire che i greci – e all'epoca di Platone continuavano fortemente, come abbiamo visto, a percorrere questa via – avevano intessuto un rapporto binario con il processo gestazionale della loro stessa civiltà: da colonizzatori a colonizzati e viceversa, in un costante riavvolgimento.

Colonizzare¹⁸⁵ – fin dalle più remote fonti alle quali possiamo accedere – significa anzitutto prendere possesso di una porzione di terra che si considera utile a qualche scopo determinato, appropriarsene. La spinta causante poteva variare

originariamente da quello fenicio. Per un approfondimento sul tema rimandiamo al volume di María Eugenia Aubet, *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, Crítica, Barcelona 1994.

¹⁸⁴ Ad esempio Tuciddide (*Storie*, I, 4.1), in questo modo riallaccia, descrivendola, la suddetta parentela: «*Minosse infatti, il primo ad aver posseduto una flotta e ad aver controllato la maggior parte del mare oggi ellenico, estese il suo dominio sulle Cicladi e impiantò le prime colonie nella maggior parte delle isole. Ne espulse i Cari e vi mise a capo i propri figli* (Μίνως γὰρ παλαίτατος ὄν ἀκοῶ ἰσμεν ναυτικὸν ἐκτέσατο καὶ τῆς nun Ἑλλῆνικῆς θαλάσσης ἐπὶ πλεῖστον ἐκράτῆσε καὶ τὸν Κυκλάδων νῆσον ἔρξε τε καὶ οἰκιστὲς πρῶτος τὸν πλεῖστον ἐγένετο, Κάραι ἐξελάσας καὶ τὴν εὐαυτὸν παῖδας ἑγεμόνας ἐγκαταστήσας)». Figli o parenti di Minosse sono menzionati dai mitografi a Paro, Nasso, Ceo, Folegandro, Atene. Diodoro, da parte sua (*Bibl. Storica*, v.79), attribuisce all'iniziativa di Radamanto, fratello di Minosse, l'occupazione di una gran parte del litorale dell'Asia Minore e specialmente dell'Eritrea, e delle isole di Chio, Lemno, Sciro, Peparethos, Maronea, Paro, Delo e Andro. Sarpedonte, loro fratello, si sarebbe insediato con un esercito presso i Termili di Licia.

¹⁸⁵ Accanto al già menzionato *apoikeō* troviamo altri due verbi che indicano l'attività del colonizzare. Anzitutto *oikeō*, con il valore di “andare ad abitare in un altro luogo”, “trapiantare la propria casa (oikos) altrove”; e poi *katoikizō*, con significato prescrittivo di “far abitare”, “far stabilire una colonia”. Sebbene la valenza semantica, come si può arguire, sia pressoché la medesima, il ventaglio di implicazioni che questi verbi destano non solo è specchio del loro vasto utilizzo, ma anche della sottile specificità presente in ognuno a seconda del diverso tipo di colonizzazione che man mano ci si trovava a dover descrivere.

dalla produttività di un terreno particolarmente fertile e ricco di risorse naturali (che chiameremo, per comodità, *colonialismo attivo*) all'allontanamento forzato dalla madrepatria (*colonialismo indotto*). In entrambi i casi per realizzare l'obiettivo – a meno che il suolo in questione non fosse completamente deserto¹⁸⁶ – occorreva prima di tutto fare i conti con quei corpi che già lo abitavano. E quindi, dappprincipio e immediatamente si trattava di guerra, di sterminio, o, nel migliore dei casi, di assoggettamento volontario da parte di una popolazione che, trovandosi nell'incapacità di opporsi fisicamente all'aggressore, andava supinamente incontro al giogo della schiavitù.

Nei primi due libri de *Le Leggi* i tre interlocutori (l'ospite, cioè lo *xenos* ateniese, Clinia il cretese e Megillo lo spartano) – dopo aver per l'appunto sottolineato che tanto le mitiche leggi di Minosse quanto quelle di Licurgo si erano modellate su questo stato di guerra permanente¹⁸⁷ – ritornano su alcuni dei risultati già esposti e trattati approfonditamente da Platone in *Repubblica*. Dall'orientamento da offrire per un corretto utilizzo

¹⁸⁶ E proprio questa la situazione – invero storicamente verificatasi piuttosto raramente – che Platone immagina e conseguentemente descrive nel testo. Ma per lui, come abbiamo visto già nell'architettura della *Repubblica*, il pericolo maggiore da scongiurare continuava ad essere la guerra civile, vale a dire la guerra tra greci di diverse poleis. A dimostrazione di ciò *Le Leggi*, già in apertura [629d], certificano questa impostazione: «*che sono due* (le specie della guerra): *una che tutti chiamano "guerra civile", la più dura di tutte le guerre, e lo abbiamo detto poco fa; l'altra diversa specie credo la riconosceremo in quella lotta che noi facciamo contro i nemici esterni e stranieri, ed è molto meno dura della prima* (oti dúo, tò mèn o kalumen apantes stásin, os dè pántōn polémōn chalepótatos, ōs ephamen ēmeis nundé: tò dè allo polému thésomen oimai génos apantes ō pròs tus ektós te kai allophúlus chrómetha diapherómenoi, polù praóteron ekeínu). Qui "esterni" e "stranieri" sono da intendersi per barbari, cioè per coloro che sono al di fuori di quello spazio, antropologico e geografico, raggiunto dalla momentanea e sempre in bilico unità greca seguita alle Guerre Persiane.

¹⁸⁷ All'inizio del Libro VIII di *Repubblica* [544c], lì dove Platone inaugurava la digressione riguardante i vari tipi di costituzioni e la loro degenerazione, è proprio da queste due che, parenti considerate le meno imperfette e dannose tra tutte, prendeva avvio: «*Quella che riscuote l'approvazione di molti, ossia la Cretese e Laconica* (ē te upò tōn pollōn epainuménē, ē Krētikē te kai Lakōnikē)».

della mimesi¹⁸⁸ alla censura che va rigorosamente applicata¹⁸⁹, tutto però prende avvio, nuovamente, da quella legge suprema che è alla base di tutto, vale a dire da colei che deve disciplinare l'atto procreativo. È proprio su tale suolo, infatti, che colui il quale ha il dovere di stabilire la normatività cittadina «dovrà

¹⁸⁸ Platone attacca nuovamente i poeti [669c] – contrapponendoli alla sapienza delle Muse – utilizzando ancora una volta, come prisma, un'alterazione della normatività sessuale e razziale: «*i poeti sono troppo inferiori poeti alle Muse. Quelle mai sbaglierebbero tanto da attribuire, nel far opera di poesia, a parole d'uomo colorazione melodica e canto di donna, e al canto poi e alle figure di danza formate da loro per i liberi adattare ritmi di servi e non di liberi* (poiētàs phaulotérus einai poiētàs autôn tôn Musôn. u gâr an ekeinaí ge examártoién pote tosuton ôste rémata andrôn poiéasai tò chrōma gunaikôn kai mélos apodunai, kai mélos eleuthérôn au kai schēmata suntheisai ruthmus dulôn kai aneleuthérôn prosarmóttein)».

¹⁸⁹ Non possiamo sottrarci dall'evidenziare come, fin da subito, la colonia appaia nei termini di uno spazio problematico che necessita di essere amministrato appropriatamente e con fermo rigore. Nel Libro I [637b] Megillo riporta non a caso un esempio della pericolosità provocata da un certo allentamento dei costumi: «*a Taranto, nella nostra (cioè spartana) colonia, ho potuto assistere allo spettacolo di tutta la città ubriaca per le feste di Dioniso* (en Táranti dè parà tois ēmetérois apoíkois pasan etheasámēn tēn pólin parì tà Dionúsia methúusan)». Un pernicioso stato d'ubriachezza e di immoralità che immediatamente [637d] viene associato anzitutto, cosa prevedibile, ai Persiani, e di seguito anche ad altre genea quali «*i Cartaginesi e i Celti, gli Iberi e i Traci* (kai eti Karchēdónioi kai Keltōi kai Ibēres kai Trakes)»; e, ancora, il discorso sull'ubriachezza sarà definitivamente suggellato nel Libro VI [775d] mediante la seguente asserzione: «*L'ubriaco è malamente incerto nel gettare il seme, e così non potrà generare che figli deformi e loschi, non retti nei costumi né ben forgiati nelle membra, come è certo* (speírein un paráphoros ama kai kakòs o methúōn, ôst'anómala kai apista kai udèn euthúporon êthos udè sōma ek tōn eikótōn gennōn pot'an)». In apertura del Libro II [659b], inoltre, tornando sulla questione mimetica l'ateniese rafforzerà l'assunto condannando quelle rappresentazioni degenerate che, a differenza dei tempi antichi, vengono messe in scena nelle colonie e giudicate da coloro che per natura e per malevola educazione sono agli antipodi rispetto agli uomini migliori: «*Così era lecito fare per le leggi antiche dei Greci. Non come è ora in vigore in Sicilia e in Italia, dove la legge si piega alla massa del pubblico e lascia alle mani alzate di decidere il vincitore* (exēn gâr dè tō palaiō te kai Ellēnikō nómō, u katháper o Sikelikós te kai Italikós nómos nun, tō plēthei tōn theatōn epitrépōn kai tòn nikōnta diakrínōn cheirotóniais)». Questi passaggi ci dicono, tra le altre, una cosa assai rilevante che occorrerà non perdere mai di vista ogniqualvolta si parlerà della struttura coloniale: essa, come stiamo osservando, già a partire da Platone costituisce una fonte d'importanza primaria all'interno di un edificio politico che su di lei – storicamente – ha basato gran parte del proprio stesso sviluppo. Se dovessimo figurarci visivamente il rapporto tra madrepatria e colonia, darcene un'immagine, non basterebbe posizionare la prima come centro all'interno di un cerchio e la seconda come sua estrema circonferenza, ma dovremmo invece indagarne la relazione reciproca e perpetua, vale a dire andare alla scoperta di ciò che avviene su quel raggio che le congiunge. Duplice irradiazione, emanazione binaria, nervo biologico e culturale il cui operare si manifesta su una linea connettiva estremamene fluida e che non può mai, quindi, essere fissata alla stregua di un granitico concetto.

*aver cura nella sua legislazione delle nozze in cui fra loro si uniscono i cittadini e quindi della generazione»*¹⁹⁰. A questo punto, volendo seguire anche qui l'andamento del testo, i dialoganti immaginano che i cittadini di Cnosso, avendone ricevuto mandato dagli altri cretesi, inizino a *fondare una colonia* (apoikían poiésasthai) [702c]. Qui il verbo del quale Platone si serve per dare avvio alla sua creatura, *poiéo*, andrebbe a nostro parere inteso nella sua accezione maggiormente materiale e finanche generativa: ciò che ci si appresta a fare, infatti, è forgiare, fabbricare da zero, far nascere, dar vita a un nuovo *stato* (tèn pólin) [702e]. E quali dovranno essere i parametri che *il veritiero legislatore, tale per natura* (alēthēs mèn nomothētēs génētai phúsei) [710e] dovrà adoperare?

Dopo una digressione riguardante l'allocazione della città¹⁹¹, la conformazione del territorio e la fertilità dello stesso, viene posto l'interrogativo essenziale e primario che conduce dritto verso la sostanzialità genetica; l'ateniese, fermo nel suo domandare, si rivolge a Clinia in questo modo: «*quale popolo fonderà la vostra colonia?* (tís o katoikizómenos umin leòs

¹⁹⁰ perí te gámus allélois epikoinuménus, metá te tauta en tais tōn paídōn gennésēsín, [631d]. Quando, sul finale del Libro IV [721a], cioè proprio nel momento subito precedente l'inizio della legislazione vera e propria, sarà ancora la regolamentazione della struttura coniugale – e quindi procreativa – ad essere posta come principio politico generativo e, nello stesso momento, quale cellula generante il suo ottimale esercizio del potere: «*E non è principio della generazione di tutti gli stati l'unione e la società coniugale? [...] E allora vedrete che le leggi coniugali se formulate prima delle altre è probabile siano collocate al giusto posto, in relazione alla perfezione di ogni stato* (archè d'esti tōn genéseōn pásais pólesín ar'uch ē tōn gámōn súmmeixís kai koinōnía; [...] gamikōi dē nómoi prōtoi kinduneúusin tithémēnoi kalōs an títhēsthai pròs orthótēta pásē pólei)».

¹⁹¹ Tra i vari criteri che si stabiliscono c'è la lontananza dal mare [704e]. La motivazione addotta chiama in causa una sorta di contaminazione e degenerazione nei costumi che potrebbe affettare la colonia qualora essa si avvicinasse, venendovi influenzata, a usanze proprie di altri popoli: ciò che Platone vuole scongiurare è dunque quell'impurità che a suo giudizio deriverebbe da rapporti poligenetici, fossero anche solo di tipo mercantile, dati dal solo fatto di avere – nella più ampia accezione possibile – dei contatti reciproci.

estai;)), [707e]. Subito dopo [708b], nelle vesti di un consiglio inerente a una futura e ottimale governabilità, lo stesso decreta quale dovrà essere la costituzione biologica dell'organismo coloniale: «*una sola razza si muova per colonizzare la stessa regione* (en génos apò mias iòn chōras oikízētai)». Indugiamo su questo passaggio dal contenuto capitale. Platone sapeva bene – come abbiamo avuto modo di riportare alla luce nei due paragrafi precedenti – quanto l'andatura della storia della Grecia fosse stata scandita dalle modalità relazionali che le differenti *genea* di volta in volta si erano trovate a vivere. In altre parole – completamente consapevole di una sorta d'impossibilità attestantisi nella conduzione di un corpo politico causata dalla presenza simultanea, all'interno di uno spazio condiviso, di due progenie collettive che si osteggiavano reciprocamente considerandosi tra loro incompatibili – cerca di tagliare alla radice la fonte di tale inconciliabilità. Orbene, se questa delicatissima operazione diviene possibile solo attraverso un monogenismo che arriva ad abbracciare non solo l'elemento sanguigno, ma coinvolge la lingua, le leggi originarie e le pratiche culturali in una sorta di spirale includente¹⁹², ciò significa, torniamo a ripetere, che sul terreno specifico dell'argomentazione razziale si stabilivano i parametri essenziali atti a regolare tanto la città generante, quanto la colonia generata. E il filo che le congiunge, il segmento collegante il centro con la circonferenza, assume le sembianze di un cordone ombelicale alle cui estremità troviamo, da una parte, il genitore-colonizzatore, dall'altra il generato-colono. Quest'ultimo – non a caso paragonato a un bambino che ha bisogno di essere accudito e instradato – seppur durante la sua crescita potrà

¹⁹² Qui il passo completo [708b]: «*L'esserci infatti una sola stirpe, una stessa lingua e le medesime leggi originarie è fonte di concordia, e così l'aver comune il culto e le altre cose analoghe* (tò mèn gàr en tí einai génos omóphōnon kai omónomon echei tinà philían, koinōnōn ierōn on kai tōn toiutōn pántōn)».

trovarsi in disaccordo con colui che l'ha immesso nello spazio coloniale, vi ricercherà sempre guida e protezione: è un nesso d'amore che, derivando da una filiazione biologica e politica, non può aver fine¹⁹³. Quello della tutela parentale si prospetta esplicitamente, di conseguenza, come il cardine organico che inerisce all'interdipendenza tra madrepatria e colonia. Vedremo in parte successivamente come tutto ciò si svilupperà anche tra le pieghe dell'Impero Romano prima, nonché della sfera cristiana poi, fino a raggiungere il suo massimo consolidamento durante l'espansione coloniale europea tra XVI e XVII secolo.

Continuiamo a decriptare il testo. I coloni, che dovranno percepirsi quali *membri di una stessa famiglia* (metà thusiōn kai oikeiōntai) [738d], verranno come prima cosa obbligati a riprodursi. Si dovrà insegnar loro come e in quale modo fare dei figli¹⁹⁴ affinché, anche qui, vengano alla luce quanto più virtuosi e sani possibili. Vediamo Platone spingersi verso orizzonti nuovi assumendo il ruolo di ginecologo, trasponendo su di un piano biologico l'arte maieutica tanto cara al suo maestro, corporizzandola: arriva infatti a stabilire prescrizioni che toccano e segnano – non solo in senso figurato – il corpo della donna e di quell'essere che abita le sue celate intimità. Dagli esercizi fisici da far svolgere ai feti, a «*quelli che sono alimentati dentro la loro madre*»¹⁹⁵, passando per le attività che le gestanti avranno il compito di svolgere per modellare come una statua di cera – scultura vivente avvolta da una tecnica

¹⁹³ [754b]: «*Nelle condizioni in cui è ora, il nostro stato, come un bambino, anche se successivamente potrà essere in disaccordo coi genitori per le difficoltà dell'infanzia, ama ed è da essi riamato, cerca rifugio sempre nei familiari e solamente in loro trova i giusti alleati* (nun mēn en tō parōnti, katháper pais, ei kaí pote méllēi diáphoros einai tois gennēsasin, en ge parusē paidías aporía stérgei te kai stérgetai upò tōn gennēsántōn, kai pheúgōn aei pròs, tus oikeíus)».

¹⁹⁴ didáxontés te autus pōs chrē kai tína trópon tus paidas poieisthai, [783d].

¹⁹⁵ tois entòs tōn autōn mētérōn trephoménois, [789a].

concepente – l’embrione che germoglia. E a coloro che «*semmineranno semi illegittimi e bastardi nelle concubine e semi inferti negli uomini, contro natura*»¹⁹⁶, a colui che si macchierà di tale delitto, verranno tolti i diritti politici «*come fosse uno straniero*»¹⁹⁷. Ora, nell’opera si definiscono quattro diverse tipologie di stranieri¹⁹⁸; ciononostante, le stesse sono però accomunate da un divieto incondizionato che le ingloba tutte: chi appartiene a questa categoria non può infatti procreare all’interno dello spazio coloniale¹⁹⁹. Ci troviamo allora al cospetto di una contraddizione irrisolvibile? Forse no, o meglio non completamente. Poiché se lo straniero è tale per imposizione di nascita, il colono può assumerne le specificità nel momento in cui si muova in direzione contraria a ciò che si reputa essere natura violando la somma prescrizione biopolitica, la rigenerazione della vita. Indifferente è la motivazione: seguendo una tradizione ben consolidata, anche se la causa fosse la sterilità²⁰⁰ – quindi l’impossibilità organica del divenire filiale – la stessa sarebbe comunque sintomo di una maledizione

¹⁹⁶ athuta dè pallakōn spérmatá kai nótha mē speírein, mēdè agona arrénōn parà phúsín, [841d]. Sebbene l’invettiva rivolta contro i rapporti omosessuali – sia maschili che femminili – figurì già in apertura dell’opera [636c], probabilmente la matrice della stessa trova anch’essa la sua motivazione profonda nella sfera riguardante la riproduzione della specie. Quando infatti nel Libro VIII [838e – 839a] viene affermato che si debba rinunciare a gettare il seme in tutti quei luoghi diversi dal campo femminile, la ragione appare collocarsi in un punto intermedio che connette, ancora una volta, biologia e politica; misura legale che dispone di astenersi «*dall’unione tra maschi, evitando la soppressione della razza umana* (tou mèn arrenos apechomévous mē kteínontás te ek pronóias tò tōn anthrōpōn génos)».

¹⁹⁷ ōs ontōs onta xenikón, [841e].

¹⁹⁸ L’elenco si trova nel Libro XII, da 952d a 953e.

¹⁹⁹ «*Essi (gli stranieri) infatti non invecchieranno nello stato e non vi faranno il nido* (u gār katagērásusin ud’enneotteúontes en tē pólei)», [949c].

²⁰⁰ Nel caso in cui ci si dovesse spingere verso il limite opposto causando una sovrappopolazione in eccesso rispetto al numero stabilito di 5040, si potrà «*proibire di generare ulteriormente a chi è troppo fecondo* (epischéseis genéseōs ois an eurus ē génesis)», [740d]. Ciò che emerge è un’attenzione capillare rivolta al controllo delle nascite e, di conseguenza, alla gestione della popolazione. Precisione che Aristotele, in *Politica* [1265 a-b] non troverà però sufficiente, tanto da sottoporla a serrata critica.

divina, di una colpevolezza originaria che andrebbe punita per legge mediante la privazione della cittadinanza, vale a dire con l'esclusione dalla vita politica. Ma quale categoria antropologica, oltre alle donne, agli stranieri e ai fanciulli²⁰¹, veniva per antonomasia associata a tale privazione? Quella degli schiavi. Nel caso specifico del quale ci stiamo occupando, si tratta di peculiari sostanze catturate e deportate, letteralmente trascinate dalla madrepatria per essere trapiantate nella colonia.

Sappiamo che una certa tradizione, anche all'interno degli studi postcoloniali e decoloniali, ha gradualmente fatto di Aristotele una sorta di padre fondatore della legittimazione della schiavitù, nonché della sua connessione con l'alterità barbarica. È del resto questa la categorizzazione che già i primi colonizzatori moderni utilizzarono strumentalmente nei confronti delle popolazioni non europee²⁰². Se tale interpretazione è dunque certamente esatta, la stessa a nostro parere manca di due componenti essenziali e tra loro conseguenti: il fatto che lo Stagirita lesse attentamente il dialogo platonico, ivi trovando non solamente delle direttive descrittive o dei piccoli cenni sparsi, bensì e soprattutto una vera e propria legislazione in materia: precisa, estesa, meticolosa. Se nel trattato dedicato alla colonia Platone volle analizzare, come mai aveva fatto precedentemente, lo statuto ontologico-politico dello schiavo, ciò crediamo meriti un approfondimento.

Egli è carne problematica, sostanza assolutamente indispensabile che produce ricchezza ma che, allo stesso tempo, più di ogni altro bene la gestione del suo possesso risulta *«essere*

²⁰¹ Attestazione che sempre Aristotele, come vedremo tra non molto, si sentirà in dovere di tornare a specificare.

²⁰² A cominciare da Las Casas, come correttamente Walter Mignolo, nel suo *The Idea of Latin America* (2005), ha riportato alla luce.

*molto difficile da ogni punto di vista»²⁰³. Ne è riprova la stessa storia di alcuni popoli greci che viene non a caso ricordata: il rapporto tra Spartani e Iloti, nonché quello tra diverse altre genea che si erano assoggettate l'un l'altra. Qualora non si stabiliscano degli argini sicuri, la naturale e invalicabile barriera che dovrebbe separare padrone e servo è causa stessa dei mali peggiori che danneggiano lo spazio politico: «Schiavi e padroni non potrebbero mai diventare amici [...] l'uguaglianza tra ineguali diverrebbe ineguaglianza se non ci fosse un criterio di giusto limite. Per questi due fattori gli stati pullulano di sedizioni»²⁰⁴. Una frontiera tratteggiata di rosso vermiglio, col sangue e in base alla qualità dello stesso, fluido corporeo all'interno del quale fluttuano i residui di una psiche di spregevole fattura: «l'anima degli schiavi non ha nulla di sano; chi ha senno non deve mai fidarsi per niente di questa razza»²⁰⁵. Una razza non del tutto umana alla quale si attribuisce lo statuto ontologico degli animali da lavoro, delle bestie da soma. Platone unifica queste due categorie di viventi mediante una particella congiuntiva – “e” (*kai*) – che diviene segno grammaticale provante un'azione misera di malfatti, eppur preziosissimi, oggetti che vengono fatti muovere: «Potranno usare (i coloni) in tali lavori del bestiame da soma e degli schiavi»²⁰⁶. Dati questi presupposti, che tipo di rapporti verranno a costituirsi?*

²⁰³ τὰ δὲ δὲ τὸν οἰκετῶν χηλεπὰ πάντῃ, [776b-c].

²⁰⁴ δuloi γὰρ ἀν καὶ δεσπῳταὶ ἕκ ἀν ποτε γένοιντο φίλοι [...] τοῖς γὰρ ἀνίσοις τὰ ἰσα ἀνισὰ γίγνοιτ' ἀν, εἰ μὲν τυχάνοι τὸ μέτρον – διὰ γὰρ ἀμφότερα ταυτὰ στάσειν αἱ πολιτεῖαι πλεῦνται, [757a].

²⁰⁵ ὑδὲν ψυχῆς δουλῆς, ὑδὲ πιστεύειν ὑδέποτ' ὑδὲν τῷ γένει δει τὸν nun kektēménon, [776e].

²⁰⁶ chrōménous d'upozugíous kai tois oikétais, [760e]. L'associazione sarà ribadita poco oltre [777a]: «non si fidano (i padroni) per nulla della razza degli schiavi e, come si trattasse di bestie, col pungolo e la frusta rendono più di tre volte tanto, essendo schiava la loro anima (oi mèn pisteúousi te ὑδὲν γένει οἰκετῶν, κατὰ δὲ θῆρίων φύσιν κέντροις καὶ μάστιξιν ἢ τὸν μόνον ἀλλὰ πολλὰκις ἀπεργάζονται δούλας τὰς ψυχὰς τῶν οἰκετῶν)».

La relazione colono-schiavo rimette anzitutto in discussione l'elemento comunicativo, il punto di contatto tra due esseri che appartengono, come stiamo cercando di dimostrare, a razze diverse. Da ciò deriva il bisogno di formulare un linguaggio nuovo che corrisponda a tale distanza e che, contemporaneamente, la riempia per assicurare il giusto andamento del lavoro servile: un codice espressivo, è sottinteso, diverso da quello comunemente adoperato tra uomo e uomo. Una parlata che non ammette sfumature al di fuori della sfera del comando; atto fonetico che vede nell'intimazione e nel controllo la propria unica area di trasmissione: *«ogni volta che si rivolge la parola a uno schiavo deve essere come un ordine e non si deve in nessun modo e per nessun motivo scherzare con loro, né femmine, né maschi»*²⁰⁷. E se la via tracciata verticalmente, dall'alto verso il basso, fa piombare sulle teste degli schiavi questi suoni che vibrano come violente percosse, scuotendoli dall'interno, a loro è altresì negata qualsiasi altra forma di connessione orizzontale con la specie uomo. Per governarli, vale a dire sfruttarli agevolmente evitando qualsiasi forma di ribellione, è necessario che la loro provenienza geografica sia la più disparata possibile; all'uniformità etnico-dialogica dei coloni viene contrapposta quella dei servi che impedisce loro di annunciare reciprocamente la propria esistenza: *«chi vuole avere schiavi che gli siano soggetti più facilmente non deve tenerne di una sola nazione, anzi devono essere quanto più è possibile di lingua diversa»*²⁰⁸. Allo schiavo viene quindi interdetta ogni relazione antropologica, facendo di lui un organismo che esiste solamente come strumento nelle mani del suo proprietario; un congegno fisico, animato,

²⁰⁷ τὲν δὲ οἰκέτου πρόσρῆσιν χρῆ̃ schedὸν ἐπίταξιν πασαν γίγνεσθαι, μὲ̃ prospaízontas mēdamē̃ mēdamō̃s oikétais, mét'un thēleíais mēte arresin, [777e – 778a].

²⁰⁸ mēte patriótas allélōn einai tus méllontas paon duleúsein, asumphónus te eis dúnamin oti málista, tréphein d'autus orthō̃s, [777c-d].

all'assoluta mercé di chi lo possiede: e così come il tempo della sua tenuta reale, egli sembra non poter mai abbandonare completamente la sua condizione, la quale tende così verso una costituzione ontologica eterna che racchiude e cattura, non in ultimo, la sua riproduttività biologica: *«Chi vuole può rimettere le catene allo schiavo affrancato se non è devoto e sufficientemente rispettoso di chi lo ha liberato [...] quanto al matrimonio, fare ciò che sembrerà opportuno all'ex-padrone»*²⁰⁹.

Lo schiavo coloniale è, allo stesso tempo, materia organica la cui possibilità d'esistenza scorre permanentemente sul filo dell'arbitrarietà padronale. In Platone non incontriamo, per citare Agamben, la sacra questione della sua "uccidibilità"; al contrario, è un problema che l'ateniese non si pone affatto. Ciò che gli interessa è l'esatto contrario, vale a dire quelle formule rituali passibili di assicurare la purificazione del proprietario-assassino. In altre parole, la digressione platonica riguarda solamente ciò che avviene dopo l'omicidio, essendo esso stesso parte integrante e assolutamente non alieno alla struttura schiavistica; e perciò, chiaramente, non si tratta di una scelta dettata da mera casualità, bensì dai meccanismi politici vigenti all'epoca. Tanto è vero che nel Libro IX Platone enumera tutta una serie di precise disposizioni in tal senso: *«l'uccisore di uno schiavo proprio, per ira, sia tenuto alla sola purificazione»*²¹⁰; mentre, nel caso in cui la vittima appartenga a un altro uomo libero, l'uccisore dovrà risarcirlo in denaro. Se poi uno schiavo dovesse ammazzare il proprio padrone, i parenti di quest'ultimo potranno fare dell'assassino tutto ciò che vorranno; tra questo ventaglio di possibilità si inserisce, però, un divieto assoluto:

²⁰⁹ agétō dè kai tòn apeleútheron, ean tis mē therapeúē tus apeleutherósantas ē mē ikanōs [...] kai perì gámu poiein otiper an sundokē tō genoménō despótē, [915a].

²¹⁰ doulon d'o eautou mēn kathērásthō, [868a].

«per nessuna ragione lo lascino in vita»²¹¹. Ma probabilmente il punto di vista migliore attraverso cui la stessa qualità ontologica attribuita allo schiavo ci è presentata spetta alla sua impossibilità di tutelare, in ogni caso e situazione, la propria vita. Se infatti egli, per difendersi dall'aggressione di un libero, arrivi ad ucciderlo, dovrà essere condannato a morte «come il parricida»²¹². Ed è proprio qui che ritroviamo, come alla fine di un viaggio, il punto di partenza dal quale siamo venuti per discutere con Platone. Le aporie dell'*Eutifrone* sembrano ormai essere definitivamente dissipate: non si commette mai ingiustizia nell'uccidere uno schiavo, perlomeno nello spazio coloniale. E, infine, è in questo stesso punto che riecheggia quel rapporto filiale tra padrone e servo che abbiamo incontrato precedentemente; il quale costituirà, dentro e fuori la colonia, l'andatura dell'apparato schiavistico finanche in epoca moderna.

Sorprende, ma non meraviglia, constatare l'importanza dell'ultimo dialogo strettamente politico di Platone nella traiettoria all'interno della quale la stiamo inserendo. Dalla spinta colonizzatrice – con le sue forme, le sue strutture interne, il suo capillare impianto – a quello del rapporto tra colonizzatore e colonizzato come due specie diverse abitanti il medesimo spazio. Tematiche che vengono approfondite fin nei loro nuclei interni, passando però sempre attraverso la questione della generazione, che non smette di essere presente in sommo grado, così come abbiamo avuto modo di osservare. Un'opera che ha il pregio di riassumere gran parte della storia della Grecia, aprendosi, simultaneamente, verso un prossimo futuro che, di lì a non molto, ne amplificherà la portata. In questo senso abbiamo voluto trattarla come un paradigma della struttura coloniale: ad essa infatti, più o meno implicitamente, si rifaranno i

²¹¹ πλὴν μὲδαμῆ μὲδαμῶς ζῶγροντας, [868c].

²¹² ο κτείνας πατέρα, [869d].

colonizzatori che verranno. Vedremo più avanti quali tipi di echi
la riattiveranno. Ma prima dobbiamo esaminare altre questioni a
questa vincolate: sarà Aristotele ad offrircene la possibilità.

2.5. La donna, lo schiavo, il barbaro: il nodo d'Aristotele

Come noto Aristotele si trovò a vivere e ad operare in un momento di profonda crisi interna all'istituzione della polis: un disfacimento lento e intricato che condusse, attraverso il progetto che fu prima di Filippo II e poi di Alessandro di Macedonia²¹³, all'annientamento della stessa nelle modalità fino ad allora conosciute e sperimentate. Difficile, se non impossibile, spiegare le motivazioni che condussero lo Stagirita a non vedere, o perlomeno a non farlo come da consuetudine, questo stesso cambiamento d'enorme portata. Se, come ci apprestiamo a fare, andassimo ad analizzare la *Politica*, è infatti sempre al modello della polis d'età classica che ci dovremmo rapportare. Ciononostante, la traiettoria attraverso la quale Aristotele analizza taluni aspetti che ci premono risulta estremamente interessante, giacché in questo testo si condensano e riassumono quei tre secoli di tradizione a lui precedenti che, seppur non certo esaurientemente, abbiamo tentato di evidenziare nei precedenti paragrafi. E sebbene il corpus aristotelico, e in particolar modo la *Politica*, sia

²¹³ Secondo le fonti è a partire dal 343-342 a.C. che Aristotele venne chiamato a Mieza da Filippo II, il quale gli affidò il prestigioso incarico di pedagogo per il futuro erede al trono di Macedonia, suo figlio Alessandro, allora tredicenne. Lo Stagirita menziona Filippo in due occasioni (*Retorica*, II, 22; e *Politica*, V,10, sezione nella quale viene descritta la congiura ordita nei suoi confronti da Pausania di Orestide). Seguendo la testimonianza dei cataloghi antichi, al giovane Alessandro dedicò invece un trattato che è però purtroppo andato perduto: *Alessandro o Sulla colonizzazione*. Congetturare sui contenuti sarebbe iniziativa assai poco seria; ma, allo stesso tempo, nessuno ci vieta di ipotizzare che con quest'opera Aristotele volesse mettere in guardia il suo allievo nei confronti di una potenzialmente dissennata – dal punto di vista ellenocentrico di cui egli stesso era veicolo e rappresentante – politica razziale da adottarsi nei territori conquistati. Esattamente ciò che, come vedremo nel prossimo capitolo, il corso stesso degli eventi contribuirà invece a edificare. A tal proposito non può essere casuale il fatto che Alessandro non venga mai menzionato nelle opere di Aristotele, così come la sua conquista della Persia e il processo di lenta mescolanza etnica ad essa conseguente.

composto da un insieme di lezioni redatte e assemblate nel corso di un tempo assai lungo – fattore che ha certamente contribuito al metterne in luce talune forti contraddizioni e sviste intestine – ci avvarremo anche di queste ultime, elevandole al rango di risorse privilegiate.

Considerando etica e politica – così come Platone – due forme di sapere unite da quello scopo ultimo che risponde alla conoscenza del bene²¹⁴, è proprio da alcuni famosi passi dell'*Etica a Nicomaco* che decidiamo di partire. Quantunque, come si stabilisce in 1095a, pressoché tutti gli uomini concordino nello stabilire che il più alto di tutti i beni raggiungibili sia la felicità – venendo così la politica a costituire un'inevitabile tensione verso di lei mediante l'azione – gli stessi divergono però sulla spiegazione di cosa essa realmente sia; tanto è vero che «*la massa non la definisce allo stesso modo dei sapienti*»²¹⁵. Volendo collegare tale passo al famosissimo incipit della *Metafisica* [980a], secondo cui «*tutti gli uomini aspirano per natura alla conoscenza*»²¹⁶, dovremo domandarci

²¹⁴ Già in apertura dell'*Etica a Nicomaco* (I,1, 1094a, 18-27), Aristotele spiegava questo nesso: «*Se vi è un fine delle azioni da noi compiute che desideriamo per se stesso [...] è evidente che questo fine deve essere il bene: anzi, il bene supremo. E non è forse vero che anche per la vita la conoscenza del bene ha una grande importanza, e che noi, se, come arcieri, abbiamo un bersaglio, siamo più in grado di raggiungere ciò che dobbiamo? Se così è, occorre tentare di determinare, perlomeno come traccia, cosa mai esso sia e di quali delle scienze e delle capacità costituisca l'oggetto. Si ammetterà che riguarda la scienza più importante, cioè colei che è architettonica in sommo grado. Tale è, manifestatamente, la politica (dēlon ōs tout'an eiē tagathon kai to ariston. aro un kai pros ton bion ē gnōsis autou megalēn echei ropēn, kai kathaper tocsotai skopon echontes mallon an tunchanoimen tou deontos; ei d'outō, peirateon tupō ge perilabein auto ti pot'esti kai tinos tōn epistēmōn ē dunameōn. docseie d'an tēs kuriōtatēs kai malista architektonikēs. toiautē d'ē politikē phainetai)*».

²¹⁵ amphibētousi kai ouch omoiōs oi polloi tois sophois apodidoasin.

²¹⁶ pantes anthrōpoi tou eidenai oregontai phusei. Poco oltre [982a], dopo aver stabilito che coloro i quali dirigono siano più importanti e posseggano sapienza in maggior misura rispetto ai lavoratori manuali e agli operai, Aristotele stabilisce da subito quale sia il parametro basilare e irrinunciabile che connette teoria e prassi: «*il sapiente infatti non deve essere oggetto di ordini, ma deve darne egli stesso, e non deve ubbidire, bensì deve essere ubbidito da chi è meno sapiente (ou gar dein epitattesthai ton sophon all'epitattēin, kai ou touton eterō peithesthai, alla toutō ton ētton sophon)*».

anzitutto se esistano gradazioni interne al *genere uomo* (anthrōpos genos) così come alla sua natura²¹⁷; per poi chiederci, infine, quali conseguenze esse si trascinino seco.

²¹⁷ Così come già detto a proposito di Platone, anche in Aristotele la questione della generazione meriterebbe un lavoro a parte ben più approfondito del presente. Ciononostante, tentiamo di raffigurarne i tratti salienti. Lo Stagirita la concepisce, già a partire dalle numerose citazioni che ci sono rimaste del *Protrettico* (cosa che, da sola, dovrebbe far riflettere sull'importanza che Aristotele attribuì a tali problematiche fin dalle sue ricerche giovanili; non a caso ancora nel II secolo a.C., grazie ad alcuni estratti dello Pseudo-Ocello, possiamo conoscere alcuni frammenti di un corso tenuto da Aristotele dal titolo *Peri geneseōs kai phthoras*), come fine interno allo stesso movimento della natura: in altre parole, qualsiasi atto generativo è prodotto in ragione di un fine che, per mezzo di un continuo processo, riesce infine a raggiungere il suo grado di perfezione. Le medesime considerazioni vengono espresse anche nel secondo Libro della *Fisica*, tra gli scritti più antichi di Aristotele. La generazione, in estrema sintesi, si configura quale movimento che muove. Ma c'è di più. Se qualsiasi atto generativo è agito in vista di un punto finale, da chi o da cosa, a sua volta, è messo in moto? E, altresì, quale tipo di relazione vi è tra i due? Il tema viene affrontato poggiandosi sull'antica tradizione – che abbiamo cercato di riportare alla luce fin dall'inizio del presente lavoro – secondo cui tra il primigenio Essere ingenerato e i susseguenti enti generati vi è uno stretto rapporto fatto, allo stesso tempo, di dipendenza e lontananza. Mentre in *Metafisica* XII, 1071b, la digressione tende a stabilire l'eternità del tempo e la sua conseguente natura ingenerata e incorruttibile – cosa che verrà ribadita praticamente con le stesse parole nel *De caelo*, I, 10, 280a – in XIV, 1091a, 12-14, a tal riguardo, leggiamo: «È assurdo sostenere che c'è generazione degli esseri eterni; anzi, è impossibile (atopon de kai genesis poiein aidion ontōn, mallon d'en ti tōn adunatōn)». Sappiamo anche, seguendo *Metafisica* VII, 8-12 (passo il quale riprende il discorso sulla condizione della materia nei processi del divenire esposto in 1032a, 17-22), che la materia e la forma sono entrambe eterne poiché ingenerate. Ma se la forma non si realizza al di là del sensibile, se ne deduce che essa gode di uno statuto che potremmo definire paradossale; tant'è che sul finale del Libro XII e a conclusione di un'argomentazione particolarmente ricca ed estesa, leggiamo: «Se d'altra parte escludiamo che si diano altre realtà oltre a quelle sensibili, non ci sarà né principio, né ordine, né generazione, né esseri celesti; al contrario, vi sarà un principio del principio all'infinito, come lo vediamo nei teologi e in tutti i fisici (ē de enantia agnoia eis to enantion, tō de prōtō enantion ouden. ei te mē estai para ta aisthēta alla, ouk estai archē kai tacsis kai genesis kai tao urania, all'aei tēs archēs archē, ōsper tois theologois kai tois phusikois pasin)». Realtà soprasensibile, quindi, che agisce, azionandole, quelle sensibili; la quale, pur situandosi al di là della sfera del divenire, costituisce il motore stesso del loro movimento. In tale prospettiva appare forse più chiara la tripartizione dell'Essere nei suoi generi originari compiutamente stabilita nel *Libro Lambda* della *Metafisica*: se i primi due (cioè la sostanza incorruttibile dei corpi celesti e quella corruttibile degli esseri che abitano la Terra), essendo legati alla materia e al movimento, appartengono al mondo sensibile e quindi alla fisica, il terzo (la sostanza eterna e immobile) sarà pertanto oggetto di una "scienza altra", la metafisica. Tra i due mondi il rapporto si mostra molto problematico all'interno del corpus aristotelico; una relazione che, seppur attraversata da aporie e contraddizioni alle quali la posteriore filosofia cercherà di fornire risposte adeguate, non cessa però mai di sottolinearne lo scarto ontologico, quella differenza invalicabile che ne

Il raggiungimento della felicità implica, in primo luogo, un preciso ordine (*Taxis*), termine utilizzato prevalentemente nel linguaggio militare²¹⁸. Un'attiva disciplina, in prima istanza, che eternamente abbraccia, anche fisicamente, tutto il mondo, seguendo i dettami di una precisa gerarchia. Essa, così concepita, costituisce la manifestazione materiale di ciò che è conforme a natura: «Non vi è disordine alcuno nelle cose che sono secondo natura e in conformità con essa; infatti la natura è per tutte causa di ordine»²¹⁹. Dato che l'ottimo essere del mondo – come verrà ribadito nel *De Caelo*²²⁰ – è assicurato precisamente dall'ordinato assetto che lo permea, quale posto avrà quest'ultimo e su quali parametri si edificherà nel momento in cui occorrerà disporlo su di un piano politico e nella sfera di sua competenza? Nel primo libro della *Politica*, desiderando ricostruire una sorta di genealogia ideale della polis, Aristotele muove da quello che ritiene esserne il nucleo primigenio, la famiglia. E nonostante il fatto che, a differenza di Platone, non consideri la città come una mera estensione di essa, negando anzi categoricamente la diretta continuità tra le due, è comunque da qui che inizia a stabilire quale sia la corretta struttura

costituisce la natura fondamentale e che organizza, simultaneamente, la scala degli esseri.

²¹⁸ Ad esempio in Tucidide, V, 68, nel quale indica l'ordinamento degli schieramenti in battaglia. Nel *Libro Mi* della *Metafisica* [1075a], lì dove Aristotele indaga i principi e le cause della sostanza, nonché il necessario e ottimo ordinamento del cosmo, è esattamente in questa accezione che lo utilizza: vincolandolo, da una parte, *al bene e all'ottimo* (to agathon kai to ariston) come proporzioni appartenenti alla stessa natura dell'universo; dall'altra, sottolineando come l'eccellente disposizione dipenda dal soggetto che la incarna: «Un esercito infatti raggiunge condizioni buone quando è in ordine e quando possiede un generale, anzi soprattutto in questo caso: non si ha infatti un generale per mezzo dell'ordine, ma si ottiene l'ordine attraverso il generale (ē amphoterōs ōsper strateuma; kai gar en tē tacsei to eu kai o stratēgos, kai mallon outos: ou gar outos dia tēn taxis all'ekeinē dia touton estin)».

²¹⁹ *Fisica*, VII, 1, 252a.

²²⁰ II, 13, 296a: «Ma l'ordine del mondo è eterno (ē de ge tou kosmou taxis aidios)».

piramidale che consente un esercizio di buon governo²²¹. La questione riguarda dappprincipio i corpi che la abitano e che ne costituiscono le manifestazioni etico-biologiche, i quali sono a tutti gli effetti formati da differenti qualità sostanziali che stabiliscono il posto a ognuno assegnato e le funzioni che corrispondono loro.

La famiglia, dunque. Nucleo storicamente formato da genitori, figli, schiavi e proprietà e che in principio sorge «*in vista della riproduzione*»²²², vale a dire per assicurare la sopravvivenza dell'umanità. Al fine di serbare quell'ordine cui ci riferivamo poc'anzi, è assolutamente necessario che all'interno della casa, quello spazio cioè dove si intessono relazioni che differiscono per natura e scopi, tali ruoli siano scrupolosamente osservati: «*la famiglia perfetta si compone di schiavi e liberi*»²²³. Ciò stabilito, è altresì piuttosto agevole constatare quanto ad Aristotele preme sottolineare come il governo esercitato dal maschio-padrone nei confronti della moglie, dei figli e degli schiavi differisca quanto a struttura e obiettivi; non lo è però altrettanto se, entrando nel vivo della trattazione, ci accorgiamo della difficoltà che l'autore patisce nel momento in cui è costretto a definire il tipo di relazione che esiste tra marito e moglie. Anche alla luce della celebre e scrupolosa precisione metodologica dello Stagirita – riguardo al criterio categoriale e definitorio – il fatto che egli non riesca a trovare un termine preciso atto a indicare la relazione tra uomo e

²²¹ Non ci sfugga che il villaggio, nucleo formato da più famiglie e che costituisce per così dire l'anticamera della città vera e propria, venga definito nei termini di una colonia: «*Nella forma più naturale il villaggio sembra una colonia della famiglia formato da quelli che taluni chiamano "fratelli di latte", "figli" e "figli di figli"*» (malista de kata phusin eoiken ē kōmē apoikia oikias einai, ous kalousi tines omogalaktas, paidas te kai paidōn paidas). *Politica*, 1252b.

²²² τῆς γενεσεὸς ἐνεκεν, *Ivi*, 1252a.

²²³ oikia de teleios ek doulōn kai eleutherōn, *Ivi*, 1253b.

donna²²⁴, dovrebbe richiamare la nostra attenzione. Difficoltà che, ciononostante, non gli impedisce di descriverne le fattezze, le modalità e i contorni, nonché di analizzare la peculiare tipologia di potere che in essa, attuandosi, si manifesta. Ed è precisamente la tradizione patriarcale a lui precedente che qui, riassunta, gli permette di rimodellare tutto l'impianto.

La donna, pertanto. Essere secondo natura – quindi tanto biologicamente come eticamente - inferiore al maschio e perciò ad esso sottoposto. Entità per nulla astratta, bensì fisicità vivente condannata, già dalla formazione del feto, a un divenire che la colloca in una posizione di subordinazione. Fattore genetico che la posiziona sempre alla mercé di un soggetto maschile in un percorso che comprende prima il padre, poi i fratelli e, infine, il futuro marito. Figure, queste ultime, tra loro indubbiamente difformi, eppur esercitanti e assorbenti un'unica funzione, quella del comando sul *genos femminile* nelle sue varie e possibili articolazioni. Quella del marito, in particolare, è una sovranità che si manifesta dapprincipio nei confronti dell'atto sessuale e riproduttivo: la donna è campo da arare e seminare – come abbiamo visto in precedenza – e alla quale l'atto afferente alla generazione procreativa viene imposto, anche mediante la legge scritta. In tale prospettiva la donna appare come un individuo che, in sommo grado, non è padrone del proprio corpo²²⁵: né del

²²⁴ «manca infatti un vocabolo preciso per indicare la relazione tra uomo e donna (anónumon gar ē gunaikos kai andros suzeucsis)», *Ibidem*.

²²⁵ Sebbene la tradizione che precede Aristotele non si allontani mai da tale prospettiva, esistono due luoghi interni alla letteratura nei quali possiamo ravvisare questa problematica. Siamo nel Canto V dell'*Odissea* ed Hermes, per volere di Zeus, arriva all'isola di Ogigia dove Ulisse, da sette anni, vive insieme alla Nereide Calipso, che di questi si è innamorata. L'olimpico messaggero ordina alla dea di lasciar andare il suo prigioniero giacché il destino di Ulisse – vale a dire la manifestazione della volontà di Zeus – vuole che faccia ritorno in patria. Calipso, nonostante sia ben consapevole dell'impossibilità di disubbidire al comando (di andare cioè contro colui che rappresenta il dio-padrone), nei versi 118-144 esprime tutto il proprio sdegno nei confronti di quegli dèi che, invidiosi, non permettono alle dee di giacere con uomini mortali o semidei. Ma non è tutto. Il congiunto lessicale di questi

suo, né di colui che dentro di lei si formerà, giacché anche il fanciullo subisce un tipo di governo da parte del padre. Una potestà che Aristotele, citando Omero, paragona a quella del re su sui sudditi [1259b]. Questa è, in sintesi, la trattazione che viene dedicata al governo della donna. Ma, dobbiamo domandarci, quali sono le cause che lo Stagirita adduce in vista del mantenimento di questa necessaria disciplina? E, inoltre: perché affronta la trattazione sul ruolo e sulla natura del genere femminile insieme e accanto a quello degli schiavi, pur specificandone le divergenti traiettorie?

Possiamo cercare di rispondere a tali questioni considerandole, pure qui, attraverso la prospettiva del *genos*. Se il dominare e l'esser dominato appaiono essere i metodi migliori in vista di una governabilità che sia felice quanto più possibile, la ragione di ciò va trovata nella stessa qualità sostanziale di coloro che esercitano entrambi gli uffici. Certi esseri, ci dice Aristotele, «sono distinti subito fin dalla nascita: alcuni a

versi indica che Calipso si stia riferendo, in particolare, all'impossibilità di godere di un amore per il piacere di cui esso è veicolo: un godimento, detto in altre parole, che non implichi affatto, ma che anzi escluda, la procreazione. Un energico desiderio di poter essere sovrana del proprio corpo, di decidere e stabilire parametri sessuali che vadano al di là della riproduzione. E poi quello che appare – seppur a distanza – uno scambio di accuse tra Giasone e sua moglie Medea nell'omonima tragedia sofoclea; un rapporto dialogico che in realtà travalica i soggetti in questione, andando a riempire un'istanza culturale ampiamente condivisa. Se, infatti, Medea afferma dichiaratamente che l'esser donna è una sciagura, giacché esse sono costrette a prendere marito, vale a dire «*uno che si fa padrone del nostro corpo* (despotēn te sōmatos, v.233)», l'invettiva che Giasone le rivolge coglie dritta nel segno: «*Donne, arrivate a tal punto di stoltezza, che, quando il letto va, siete convinti d'aver tutto; se qualcosa tocca il letto, anche le cose più giovevoli e belle le credete le più avverse. Bisognerebbe generare figli in altro modo, e che non esistessero femmine: nessun guaio avrebbe l'uomo* (all'es tosouton ēketh'ōst'orthoumenēs eunēs gunaikes pant'echein nomizete, ēn d'au genētai csumphora tis es lechos, ta lōsta kai kallista polemiōtata tithesthe. chrēn tar allothen pothen broutous paidas teknousthai, thēlu d'ouk einai genos: choutōs an ouk ēn ouden anthrōpois kakon, vv.569-575)». Come si evince da questi passi, da una parte viene ribadito il concetto secondo cui la corporeità femminile è completamente sotto l'egida del maschio, che la avvolge, indirizza e comanda; dall'altra, la donna si mostra come un essere malvagio del quale si potrebbe fare a meno – e senza cui, al contrario, sarebbe possibile vivere un'esistenza più felice – se non fosse indispensabile ai fini della moltiplicazione genetica: un fardello che perciò l'uomo è costretto a sopportare.

comandare, altri ad essere comandati»²²⁶. La posizione subordinata della donna²²⁷, lo ripetiamo, è quindi già prefigurata

²²⁶ kai euthus ek genetēs enia diestēke ta men epi to archesthai, 1254a. Allorquando, nel Libro VII [1333a], si dovrà stabilire il luogo proprio di ciascuno – allocazione dipendente dai diversi tipi di virtù che per natura si possiedono, sarà ribadito il medesimo concetto: “L’inferiore, infatti, esiste sempre in vista del superiore, e questo è in egual misura evidente nei prodotti artificiali e in quelli naturali: e superiore è la parte dotata di ragione (aiei gar to cheiron tou beltionos estin eneken, kai touto phaneron omoios en te tois kata technēn kai tois kata phusin: beltion de to logon echon)».

²²⁷ A tal riguardo decidiamo di menzionare alcuni passi tratti dal corpus Euripideo grazie ai quali sarà possibile far luce su di una serie di stereotipi la cui cessazione è ancora, a tutt’oggi, ben al di là da venire. Scegliamo il tragediografo ateniese per due ragioni: la prima attiene alla vicinanza temporale che lo separa da Aristotele, mentre la seconda si riferisce al fatto che quella stessa tradizione che avversiamo gli abbia conferito gli onori di una sorta di archetipo della liberalità. Cominciamo con l’*Ippolito*. Fedra (vv.405-407), tra i personaggi maggiormente tragici che la letteratura greca ricordi, riportando la scena sul suo atto adultero, lo descrive nelle vesti di un’antica malattia che colpisce le donne; arriva a maledire la prima che, genealogicamente, commise quest’atto condannando tutto il futuro genere femminile: «Di quella cosa, di quel morbo, io conoscevo l’onta e sapevo d’esser donna, oggetto d’odio a tutti. Maledetta sia la prima che violò il talamo con altri (to d’ergon ēdē tēn noson te dusklea, gunēte pros toisd’ous’egignōskon kalōs, misēma pasin. ōs oloito pankakōs ētis pros andras ērcsat’aischunein lechē prōtē thuraious)». A comparire qui chiaramente è il concetto della natura femminile – assai più antico dello stesso Euripide – che possiede, incarnandola, come macchia indelebile l’incontrollabile istinto sessuale da potersi consumare in una relazione extraconiugale: una passione sconsiderata e voluttuosa i cui riferimenti sono sparsi un po’ dappertutto all’interno dell’opera greca, a cominciare dalla figura di Elena di Sparta. Tanto è vero che Euripide – strenuo difensore della superiorità ateniese nei confronti delle altre città greche – non esita a servirsene nell’*Andromaca* (vv.595-601), quando fa dire a Peleo che si rivolge al tradito Menelao: «Del resto una spartana, pur volendo, non può essere casta: vanno fuori di casa coi giovani a cosce nude e coi pepli svolazzanti, e fanno insieme a quelli corse e prove ginniche che io non sopporto. E vuoi meravigliarti se quelle che, tirate su in tal modo, non sono caste? (oud’an ei bouloito tis sōphrōn genoito Spartiatidōn korē, ai csun veoisin ecserēmousai domous gumnoisi mērois kai peplois aneimenois dromous palaistras t’ouk anaschetous emoi koinas echousi. kata thaumazein chreōn ei mē gunaikas sōphronas paideuete;). Poi, inoltre, una descrizione dello spazio in cui la donna è costretta a vivere – la casa – nonché il regime che è obbligata a rispettare: il silenzio, il veto enunciativo. Mentre ne *Gli Eraclidi* (vv.476-477) è Macaria a sostenere che «Silenzio e pudicizia sono infatti i maggiori pregi per una donna, e lo starsene in casa zitta e calma (gunaiki gar sigē te kai to sōphronein kalliston eisō th’ēsuchon menein domōn), ancora nell’*Andromaca* (vv.93-95) è l’omonima protagonista – simbolo della donna asiatica catturata dal conquistatore greco – a descriverci la ragione medesima che conduce all’inazione fonetica, alla proibizione espositiva: «per natura infatti le donne si compiacciono dei guai che incombono, di averli sempre in bocca (empephuke gar gunaicsi terpsis tōn parestōtōn kakōn ana stom’aei kai dia glōssēs echein). Non al di fuori di questa via va interpretato un passaggio posto a chiusura del Libro I della *Politica* [1260a] dove Aristotele, citando l’*Aiace* sofocleo, arguisce contro tutti coloro che, come le donne, sono carenti di virtù: «Perciò occorre

ancor prima di venire al mondo – vale a dire all’interno dello stesso feto in formazione e che diverrà: «*nelle relazioni del maschio nei confronti della femmina, l’uno è per natura superiore, l’altra inferiore*»²²⁸. Si faccia qui attenzione al fatto che *genos* e *physis* siano anche in questi passaggi, così come li abbiamo trovati in diverse occasioni, strettamente vincolati. Ora, se questa è la condizione naturale della donna, quale sarà quella dello schiavo che con lei condivide lo stesso spazio dichiaratamente apolitico della casa?

Aristotele, in diversi passaggi della sua opera, sembra smentire completamente la concezione secondo la quale la schiavitù – così come il soggetto che l’incarna, lo schiavo – possa toccare e dipendere da una condizione naturale. Questa sarebbe piuttosto frutto della necessità del buon governo e della legge che a questo si applica: solo grazie ad essa gli uomini liberi hanno infatti modo di dedicare il proprio tempo alle attività politiche, essendo così sgravati da quei compiti che, al contrario, glielo impedirebbero. Con schietto realismo viene paragonata alla conquista di un territorio e alla conseguente cattura degli enti che lo abitano: «*è come una forma dell’arte di guerra e di caccia*»²²⁹. Ciononostante, qui ad emergere è una

ritenere che, come il poeta ha detto della donna, lo stesso valga per tutti: “alla donna il silenzio reca grazia” (dio dei, *ōsper o poiētēs eirēke peri gunaikos, outō nomizein echein peri pantōn: “gunaiki kosmon ē sigē pherei”*)».

²²⁸ eti de to arren pros to thēlu phusei to men kreitton to de cheiron, 1254b. Sul finire del Libro I [1259b] ribadirà il medesimo concetto: «*Il maschio è infatti per natura più adatto al comando della femmina, salvo alcune eccezioni contro natura* (to te gar arren phusei tou thēleos ēgemonikōteron, ei mē pou sunesthēke para phusin)».

²²⁹ polemikē tis ousa thēreutikē, 1255b. Poco oltre [1256b] ripresenterà il nesso in tal modo: «*Perciò anche l’arte bellica sarà per natura, in un certo senso, arte d’acquisizione (del resto l’arte della caccia ne è una parte) e si deve praticare contro le bestie e contro quegli uomini che, nati per obbedire, si rifiutano, giacché questa guerra è giusta per natura* (dio kai ē polemikē phusei ktētikē pōs estai (ē gar thēreutikē meros autēs), ē dei chrēsthai pros te ta thēria kai tōn anthrōpōn osoi pephukotes archesthai mē thelousin, ōs phusei dikaion touton onta ton polemon)».

Si noti l’accostamento tra gli animali da soma e gli schiavi: associazione, come abbiamo visto, proveniente da molto lontano e della quale Aristotele si servirà in molteplici occasioni.

contraddizione latente e irrisolta che occorre riportare alla luce. Non solamente perché il servo viene definito quale «oggetto di proprietà animato»²³⁰, quindi alla stregua di una materia che prende vita e si modella secondo il volere della ragione padronale e in vista di un'attività produttrice ricchezza²³¹; non meramente poiché «un essere che per natura non appartiene a se stesso ma a un altro, pur essendo uomo, questo è schiavo per natura»²³²; ma anche, e forse soprattutto, per il modo in cui lo stesso viene descritto in base a delle locuzioni che ci immettono nella sfera della fisicità anatomica: «lo schiavo è una parte del padrone, come se fosse una parte del corpo viva, ma separata»²³³. In altre parole, nel bel mezzo del cammino che lo conduce verso una descrizione giustificativa di ciò che è schiavitù, l'autore s'imbatte nell'insormontabilità di un granitico scoglio. Ci domandavamo all'inizio del paragrafo quale tipo di uomo fosse lo schiavo; o, ancor meglio, se costui potesse rientrare a tutti gli effetti nella sfera dell'*anthrōpos genos*: ebbene, è lo stesso Aristotele che, oscillando tra concezioni antitetiche e inconciliabili – pendendo talora verso la prima, talaltra in direzione della seconda – ci offre delle risposte. Se lo schiavo è una mera cosa, uno strumento in mezzo ad altri utensili, il quale deve acquisire la sua peculiare maniera d'essere mediante qualcuno che lo muove, indirizzandolo e maneggiandolo, ciò significa che è la stessa sua natura umana ad

²³⁰ kai o doulos ktēma ti empsuchon, 1253b.

²³¹ «Ma abbiamo stabilito (in 1254b) che lo schiavo è utile per le necessità della vita: di conseguenza è chiaro che abbia bisogno di scarsa virtù, di quel tanto che gli sia sufficiente per non venir meno ai suoi uffici per intemperanza o pigrizia (ethemen de pros tanankaia chrēsimon einai ton doulon, ōste dêlon oti kai aretēs deitai mikras, kai tosautes opōs mēte dia deilian elleipsē tōn ergōn)», 1260a.

²³² o gar mē autou phusei all'allou anthrōpos ōn, outos phusei doulos estin, 1254a.

²³³ o de doulos meros ti tou despotou, oion empsuchon ti tou sōmatos kechōrismenon de meros, 1255b.

essere messa in discussione. È come se Aristotele ci dicesse: esistono sì degli uomini i quali però non lo sono completamente; li paragona, come abbiamo visto, tanto a degli arnesi come a dei quadrupedi da lavoro. E in questo frangente l'ente assoggettato appare come materia organica, come un arto o sezione di corpo interna all'organismo padronale; di qui il suo sperimentare l'esistere in maniera del tutto singolare: una vita accessoria e dipendente da un motore che lo aziona, lasciandolo tuttavia sempre nello stesso tempo in stato, per così dire, di abbandonata inattività, di corporale isolamento. Inoltre, il fatto di arrivare ad appartenere ad un altro – evento che può manifestarsi in qualsiasi momento della vita – converte lo schiavo nella sua vera natura: egli sembra quindi subire un cambio di status ontologico, giacché «*fa parte di esseri la cui condizione è tale per natura*»²³⁴. Ma siamo certi del fatto che Aristotele abbia qui in mente il greco e non, come la linea di frontiera che stiamo per tracciare, il barbaro?²³⁵.

²³⁴ kai o men doulos tōn phusei, 1260b.

²³⁵ Come preannunciato nel secondo paragrafo – che sarà opportuno tenere qui ben presente – è giunto ora il momento di dire qualcosa su questo termine e sulla sua evoluzione. Originariamente il lemma greco non era necessariamente sprezzante od ostile e significava poco più che “straniero”; o, ancor meglio, “balbuziente”, giacché riferito a un soggetto parlante una lingua differente da quella greca. Il fatto che la grande divisione tra elleni e barbari non venisse espressa esplicitamente nella lingua convenzionale dell'Epos è evidente dimostrazione di ciò. Le due parole sono infatti indubbiamente troppo moderne per comparirvi: violerebbero la convenzione, e di conseguenza vengono deliberatamente escluse. Ciononostante, leggendo Omero tra le righe, è possibile constatare che il sentimento di appartenere alla stessa razza o *genea* è così forte che il nome non può essere completamente taciuto: esso infatti compare, ma in una forma rafforzata e non propriamente epica: “pan-elleni” o, ancor più travestito, “pan-achei”. Ma è in particolare con le Guerre Persiane, come abbiamo avuto modo di stabilire, che l'atteggiamento dei Greci si irrigidì e la parola *Barbaros* cominciò ad assumere un significato analogo a quello moderno. Il barbaro viene a costituirsi anzitutto come colui che si macchia di atti contro le divinità; o, la qual cosa ruota in realtà all'interno del medesimo campo d'azione, tende ad assumere atteggiamenti propri di esse. Ad attivare tale paradigma – riferito in questo passo alla contrapposizione greci-barbari seguita alla rilettura in questa chiave della Guerra di Troia – sono le parole scambiate tra Clitemnestra e Agamennone (vv.935-936) nell'omonima tragedia eschilea. Dopo aver rifiutato onori quali si addicono a donne e a barbari, a Clitemnestra che gli chiede: «*Cosa credi avrebbe fatto Priamo se fosse stato*

Proprio all'inizio di *Politica*, dovendo spiegare la nozione di cosa sia polis, viene proposta una scomposizione delle sue parti a partire dalla famiglia. È stato già ricordato da quali entità antropologiche fosse formata e quali funzioni ognuna di esse dovesse svolgere. Nella sezione 1252b Aristotele riattiva quel paradigma secondo cui il barbaro indifferenziato, essendo incapace di vivere le forme dell'eticità tipiche della polis, è destinato a diventare servo di un greco. Ma il modo in cui la questione viene posta merita una ulteriore, seppur piccola incursione nel testo. La contrapposizione istituita tra le due *genea* trova la sua ragion d'essere nel trattamento schiavistico che le donne, in terra allogena, sono costrette a ricevere; sul lato opposto, la figura della donna ellenica considerata distinta e separata da quella servile: un'entità che è libera proprio perché

lui il vincitore? (ti d'an dokei soi Priamos, ei tad'ēnusen;)», l'Atride risponde subito: «*Sarebbe senz'altro passato sopra i tappeti (en poikilois an karta moi bēnai dokei)*». Il barbaro è perciò un ente che per natura merita l'ira celeste; atto punitivo che la divinità stessa può far recapitare attraverso un suo rappresentante, l'uomo greco. Barbaro, in secondo luogo, quale abitatore di una terra che assume le sue identiche fattezze. In questo senso la bontà della madre-terra greca unificata durante il conflitto con i Persiani viene contrapposta alla malvagia aridità dell'altra: un suolo, un'area, uno spazio geografico che inizia a qualificare negativamente la sostanza di quegli esseri che vi sono nati e da cui provengono. A dimostrazione di ciò, il fatto che nella letteratura greca la locuzione “*in patria o in terra barbara?*” (pou gēs: patriōas eite barbarou;) costituisca un vero e proprio inesauribile riferimento. Ed è precisamente qui che il *genos*, nelle vesti di una declinazione genitiva dello stesso caso grammaticale che ne esprime e ne sviluppa l'arteria concettuale, trova una delle sue funzioni specifiche: il discendere, il venire al mondo non solo “*da*” in senso biologico-genetico, ma finanche geografico, assume delle peculiari fisionomie che corrispondono ad altrettanti giudizi di valore. Infine, barbaro come soggetto che per esistere, per acquisire presenza reale, corporeità scenica, deve necessariamente essere catturato all'interno dello spazio enunciativo di lingua non-barbara. Tra le innumerevoli invettive che Giasone rivolge a Medea (vv.536-541), solo per fare un esempio, è tale concezione a essere magnificamente espressa, riuscendo, come si potrà notare, ad abbracciare anche le altre due sopraccennate: «*Anzitutto vivi non più su suolo barbaro, ma in Grecia; hai la nozione di giustizia e sai valerti delle leggi senza l'uso della violenza. Sei sapiente: ebbene, in Grecia tutti se ne sono accorti, te n'è venuta gloria: se abitavi ai margini del mondo, ora di te nessuno parlerebbe* (prōton men Ellad'anti barbarou chthonos gaiān katoikeis kai dikēn epistasai nomois te chrēsthai me pros ischuos charin: pantēs de s'ēsthont'ousan Ellēnes sophēn kai docsan esches: ei de gēs ep'eschatois oroisin ōkeis, ouk an ēn logos sethen). Come stiamo cercando di dimostrare, Aristotele non solo risulta essere attivo portatore di cotale tradizione. La studia, la penetra e l'amplifica, aggiungendovi degli elementi fondamentali che siamo sul punto di scoprire.

la sua condizione rispecchia quanto detto in precedenza. Di conseguenza – e qui Aristotele si rifà, citandolo, a un autorevole verso (il 1400) dell'*Ifigenia in Àulide* di Euripide – «*”Dominare sopra i Barbari agli Elleni ben si confà”, come se per natura barbaro e schiavo fossero la stessa cosa*»²³⁶. Un'equiparazione complicata, sofferta, e probabilmente irrisolvibile. Poiché se da una parte non possiamo ritenere scontato il fatto che Aristotele reputi lo schiavo greco tale per legge o per natura – quando, forse, ciò che si dovrebbe proporre è la particella congiuntiva e più che quella disgiuntiva di cui sopra – la nebbia interpretativa viene subito a diradarsi nel momento in cui sulla scena compare il barbaro. Egli è a tutti gli effetti quell'essere che gode di una costituzione genetico-ontologica che lo divide, distaccandolo, dal genere uomo. Soggetto collettivo la cui specifica condizione naturale lo inserisce automaticamente all'interno della rete di caccia nella quale viene arrestato. In altre parole, il barbaro sembra a tutti gli effetti aver preso posto in uno spazio ormai al di là del genere uomo, portandosi seco una serie di conseguenze che avranno modo di svilupparsi, come cercheremo di dimostrare, nel corso dei secoli. Ciò che per ora è importante sottolineare è il fatto stesso che questo edificio concettuale – vecchio di secoli – trovava in Aristotele l'autore in grado di ristrutturarne le fondamenta e di tracciare le linee fondamentali del percorso a venire.

Avviandoci verso la conclusione e dopo aver analizzato le caratteristiche peculiari di quelle categorie antropologiche che, seppur tra loro diverse, sono accomunate dall'esclusione dalla vita politica, dovremo ora brevemente esplorare la struttura della *politeia* o costituzione migliore che Aristotele va via via configurando. Già nel Libro III [1274b e ss.] lo Stagirita

²³⁶ “Barbarōn d'Ellēnas archein eikos”, ōs tauto phusei barbaron kai doulon on, 1252b.

manifesta la sua preoccupazione riguardante la ricerca e la conseguente definizione di chi sia cittadino, vale a dire di coloro i quali possano e debbano esercitare funzioni politiche attive, come il ricoprire cariche istituzionali. Se non è il luogo, lo spazio occupato a fare dell'uomo un cittadino²³⁷, chi è colui il quale può, al contrario, fregiarsi di tale posizione in senso assoluto? E, inoltre, come si inserisce qui la questione del *genos*? Se da un lato Aristotele taccia di grossolanità coloro che «definiscono cittadino chi discende da genitori entrambi cittadini»²³⁸, giacché per stabilire ciò con esattezza occorrerebbe ridiscendere all'indietro di parecchie generazioni, è comunque sempre attorno alla generazione che ruota la questione politica fondamentale. Di qui l'aspra critica che viene rivolta nei confronti di quegli stati che permettono ai lavoratori manuali di diventare cittadini, o, cosa ancor peggiore, che utilizzano le maglie della legge per «*attirare nel corpo dei cittadini anche qualche straniero*»²³⁹. Lo stato ideale è, al contrario, sola ed esclusiva comunità di liberi²⁴⁰. A dimostrazione di ciò la stessa definizione di politica, presa in senso stretto, abbraccia e si riferisce precisamente a quella forma di comando attraverso cui «*l'uomo regge persone della stessa stirpe e libere*»²⁴¹. La politica stessa, dunque, viene strettamente vincolata all'esercizio del potere nei confronti di coloro che appartengono alla stessa stirpe e godono della condizione di liberi: sono solo tali soggetti,

²³⁷ «*il cittadino non è cittadino in quanto abita in un certo luogo (giacché anche gli schiavi e i meteci hanno comune il domicilio)* (o de politēs ou tō oikein pou politēs estin (kai gar metoiki kai douloi koinōnousi tēs oikéseōs)», 1275a.

²³⁸ orizontai de pros tēn chrēsīn politēn ton ecs amphoterōn politōn, 1275b.

²³⁹ prosephelkei tinas kai tōn xenōn o nomos, 1278a. Subito dopo, aggiungerà: «*in talune democrazie infatti colui che ha la madre cittadina è cittadino, e allo stesso modo stanno le cose in diversi stati riguardo ai bastardi* (o gar ek politidos en tisi dēmokratiais politēs estin, ton auton de tron echei ka ita peri tous nothous para pollois)».

²⁴⁰ polis koinōmia tōn eleutherōn estin, 1279a.

²⁴¹ all'esti tis archē kath'ēn archei tōn omoiōn tō genei kai tōn eleutherōn, 1277b.

invero, a poter rientrare a tutti gli effetti nel cerchio dell'anthropōs genos. A corroborare tale dissonanza, questa estrema separazione, ricordiamoci ora che il governo sulla donna, sugli schiavi e sui barbari – così come abbiamo visto essere descritto da Aristotele – assomigliava più alla caccia e alla guerra che non ad attività politiche in senso stretto. E non si tratta, chiaramente, di una differenza dappoco, bensì del principio fondamentale a partire dal quale può strutturarsi e diramarsi l'intera questione.

Scegliamo di chiudere il paragrafo mediante una lunga citazione che merita però d'esser riportata per esteso:

«lo stato è comunanza di famiglie e di stirpi nel viver bene: il suo oggetto è un'esistenza completamente realizzata e indipendente. Certo non si giungerà a tanto senza abitare lo stesso identico luogo godendo del diritto di connubio. Per questo sorsero nelle città rapporti di parentela e fratrie, sacrifici e passatempi della vita comune [...] Lo stato è comunanza di stirpi e di villaggi in una vita pienamente realizzata e indipendente: è questo, come diciamo, il vivere in modo felice e bello»²⁴².

Come si può a questo punto agevolmente osservare, il sistema costruito da Aristotele poggia, riassume e amplifica le questioni poste nei tre secoli precedenti. Dall'amministrazione familiare, passando per quella del villaggio, proprio la scienza politica che dovrebbe garantire la vita felice della città si basa anch'essa sul problema dell'ontologia biologica, sanzionando la

²⁴² all'ē tou eu zēn koinōnia kai tais oikiais kai tois genesi, zōēs teleias charin kai autarkous. ouk estai mentoi touto mē ton auton kai ena katoikountōn topon kai chrōmenōn epigamiais. dio kēdeiai t'egenonto kata tas poleis kai phatriai kai thusiai kai diagōgai tou suzēn [...] polis de ē genōn kai kōmōn koinōnia zōēs teleias kai autarkous, touto d'estin, ōs phamen, to zēn eudaimonōs kai kalōs, 1280b-1281a.

separazione tra quei corpi che hanno valore in sé e quelli che, al contrario, lo assumono meramente in quanto strumenti, oggetti animati di proprietà e agiti dalla volontà dei liberi. Abbiamo dimostrato che sulla soglia dell'Ellenismo – il quale, come vedremo nel prossimo capitolo, arriverà a porre in essere una sorta di dilatazione genetica – l'ultimo grande pensatore che l'epoca classica ricordi continuava, rafforzandola, l'eredità tracciata dai suoi predecessori. Ma l'espansione delle truppe di Alessandro verso l'Asia rappresenterà non solo un momento di rottura, un evento capace di rimescolare tutto quanto; bensì, allo stesso tempo, un modo nuovo di confrontarsi e di dialogare con il *genos*. Muoviamoci perciò adesso in tale direzione.

Parte Seconda. Il concetto di Gens e l'imperialismo romano

3.1 Dilatazione genetica: Alessandro Magno

A partire dalle Guerre Persiane, come abbiamo già avuto modo di constatare, ogniqualvolta i greci percepirono una minaccia esterna molto potente – ciò avvenne dapprincipio con Filippo, poi con Alessandro e, infine, con i Romani – riportarono alla luce, riattivandolo, quel discorso molto articolato ma, allo stesso tempo, assai semplice nel suo declinare, riguardante la presunta “libertà dei greci” da contrapporsi alla illiberalità e alla tirannia del barbaro. Tale impianto ideologico, seppur tra variazioni e oscillazioni d'intensità, conservò tutta la sua forza almeno fin quando la politica militare intrapresa da Alessandro non arrivò a disintegrare la struttura stessa della polis, vale a dire quell'entità sulla quale non solo gli elleni avevano edificato la loro storia più recente, ma che forniva altresì il polo da contrapporre al dispotico sistema politico straniero. Da allora in poi, i greci iniziarono a sperimentare per la prima volta un lento e complicato processo che gradatamente condusse alla percezione della perdita di un'identità etnica e culturale che come abbiamo avuto modo di segnalare aveva integralmente contraddistinto, tra le altre, la stessa produzione filosofica, storiografica e letteraria. Ciononostante, si trattò di un cambiamento non privo di forti contraddizioni e di salti, con brusche frenate e rapide accelerazioni. Cercheremo perciò adesso di districarne i fili.

Così come gli aristocratici greci, soprattutto ateniesi, continuavano a vantare una discendenza divina, anche la casa reale di Macedonia rintracciava l'origine della propria genealogia in Ercole²⁴³, eroe che tradizionalmente veniva associato al difficile compito di salvare l'umanità. Il fatto che Alessandro portasse sempre seco una copia dell'*Iliade* e che si considerasse un diretto discendente di Achille, rappresenta, crediamo, un'attitudine individuale che però, simultaneamente, racchiudeva e si faceva portavoce manifesta di un'istanza culturale collettiva ampiamente radicata. In tal senso non è probabilmente impresa eccessivamente difficile leggere l'espansione coloniale macedone come un'eredità acquisita dal rapporto con alcune poleis greche, le quali, come già largamente discusso, avevano precedentemente aperto il cammino in questa direzione. Perciò non stupiscono affatto le parole che Plutarco riferisce sul grande condottiero macedone: «*ciò che desiderava non erano le ricchezze, non i regali, né i piaceri, bensì un impero che gli offrisse battaglie, guerre e accrescimento della gloria*»²⁴⁴. La gloria della conquista, ancora, dunque; un'estrema affermazione di potenza che era già stata investita, e continuerà ad esserlo fino alla modernità inoltrata, da una sacra missione: agita da una volontà divina incarnata in quegli individui e in quei popoli che si considerano strumenti della stessa. Nel caso specifico del quale ci stiamo occupando, si tratta di ciò che è

²⁴³ Seguendo la testimonianza di Plutarco, che in questo paragrafo rappresenterà una fonte di rilevanza primaria (*Alessandro*, 2,1): «*Alessandro, discendendo da Carano, era Ercalida da parte paterna, mentre, avendo origine da Neottolemo, era un Eacida da parte materna: queste sono cose sulle quali, generalmente, sono tutti concordi* (Alécsandros oti tō génei pròs patròs mèn ên êrakleídēs apò Karánou, pròs dè mètròs Aiakídēs apò Neoptolémou, tōn pánu pepisteuménōn estí)». Ricordiamo che l'eraclide Carano fondò il regno di Macedonia e Neottolemo o Pirro – figlio di Achille, quello dell'Epiro. In tal modo Alessandro, sia da parte paterna che da quella materna, poteva far retrocedere la sua origine fino a Zeus attraverso, rispettivamente, Ercole e Achille.

²⁴⁴ eboúleto mē chrēmata mēde truphàs kai apolaúseis, alla agōnas kai polémous kai philotimías echousan archèn paralabein, *Ivi.*, 5,3.

noto come *Ellenismo*²⁴⁵: detto in altre parole, una “grecizzazione” del mondo allora conosciuto. Infatti, dopo aver consolidato la sua posizione in patria e avendo assoggettato praticamente tutta la Grecia, negli undici anni di campagne (dal 334 a.C., anno della spedizione contro la Persia al 323, anno della sua morte) Alessandro rappresentò il veicolo dello scontro e dell’incontro tra *genea* che prima di allora, pur avendo intrattenuto dei rapporti reciproci, non si erano mai avvicinate così tanto tra loro. Un tipo di contatto, ciononostante, che vide sempre i macedoni-greci occupare una posizione di superiorità politica, etnica e culturale al cospetto degli altri. Non dimentichiamoci, del resto, che una delle prerogative della regalità – soprattutto in quelle concezioni che ne scorgevano una parentela con il divino – era assicurata dalla vittoria in battaglia, dall’annientamento del nemico²⁴⁶.

²⁴⁵ Non vi è alcuna testimonianza di questo termine nel greco antico. L’ipotesi più accreditata dagli studiosi è quella secondo cui gli storici moderni abbiano formato tale aggettivo partendo da parole quali *ellenizzo* ed *ellenismi*, vocaboli che esprimono l’acquisizione della lingua e delle forme di vita greche da parte di popoli barbari. A corroborare tale interpretazione vengono in aiuto gli *Atti degli apostoli* (6,1) dove *ellenisti* si riferisce a quegli ebrei che hanno per l’appunto adottato la parlata e l’educazione greca.

²⁴⁶ Era infatti proprio la vittoria a rivelare una sorta d’impronta della protezione divina, che diveniva l’elemento per così dire carismatico del sovrano, così come finemente spiegato in un passaggio delle sue *Storie* (XI, 34) da Polibio. Il concetto stesso della qualità divina del vincitore, seppur assai più antico, con le monarchie ellenistiche acquisì una nuova sistematizzazione. Nel *Filippo* di Isocrate (111-115), ad esempio, il re macedone è associato direttamente, divenendone figura tangibile, all’Ercole vittorioso. Lo stesso autore ci è anche utile per illustrare un passaggio cruciale che sottolinea due istanze fondamentali e tra loro associate: il desiderio di conquistare l’Asia e l’importanza economica di questa azione. Mentre lo scopo del *Panegirico* (finito nel 380) risiedeva nel convincere tutti i greci ad allearsi con Atene, riconoscendone l’egemonia, in vista di una guerra contro la Persia, nel *Filippo* (terminato nel 346) Isocrate cercava di persuadere il re macedone ad intraprendere la medesima politica allo scopo di trarre in Europa le ricchezze asiatiche. Al cambiare il soggetto agente, quindi, non si modificava però l’obiettivo primario: muovere guerra al barbaro per accaparrarsene le ricchezze. Su questa scia nel 324, a un anno dalla morte, Alessandro, stando alle testimonianze contemporanee (di Iperide e di Dinarco, tra le altre), pretese di essere considerato e omaggiato, mediante genuflessione, come un dio. L’atto di inginocchiarsi era strettamente riservato, nella cultura greca, solamente alle cerimonie cultuali: non meraviglia affatto, quindi, che questa richiesta da parte del grande condottiero suonasse quantomeno inusuale alle orecchie dei greci. Tanto è

Vincere un antagonista militare significa, anzitutto, occuparne il territorio e fare della sua popolazione praticamente ciò che si preferisce. Ma questo spazio nel quale il trionfatore si insedia non è meramente fisico in senso stretto, bensì anche – e talvolta prepotentemente – simbolico. Il colonialismo, a partire da quello antico, si edifica su e si compone di varie modalità di gestione biopolitica che investono, inglobandoli, tutta una serie di significanti culturali; i quali a loro volta, a ben guardare, oscillano tra la sostituzione completa e un sincretismo che però non corrisponde mai, e non potrebbe essere altrimenti, a un'orizzontalità di rapporti: il polo che subisce un'assimilazione forzata è infatti, nella stragrande maggioranza dei casi, quello che cerca di resistere in vari modi a questo processo di violento

vero che Plutarco, in un passaggio del suo *Alessandro* (28, 3), sembra proprio scagionare da questa accusa il condottiero macedone: «È quindi evidente, alla luce di ciò che abbiamo detto, che Alessandro dentro se stesso non fu sedotto, né si scaldò con l'idea della sua origine divina; al contrario, volle solennemente sottolineare l'opinione che di lui avevano gli altri (o d'oun Alecsandros kai apò tòn eirēménōn dêlós estin autòs oudèn peponthōs oudè tetuphōménos, allà toùs allous katadouloúmenos tē dócsē tēs theiôtētos)». Sappiamo anche che, a seguito della conquista del Regno d'Egitto, Alessandro ricevette il suo nome da faraone che venne affisso e mostrato su delle tavolette in molteplici templi; oltre a ciò, gli vennero donati gli appellativi di “figlio di Ra”, “figlio di Dio” e di “amato dagli dèi”. Orbene, è assai difficile stabilire quante e quali siano stati, rispetto a queste pratiche, le influenze provenienti dal mondo non greco. Ciò che però ci sembra più importante sottolineare è piuttosto l'elaborazione di una forma di sincretismo che, senza dubbio, aveva anche a che fare con la tradizione legata al *genos*. Una costante ambiguità che emerse completamente alla morte di Alessandro, quando i sovrani che si spartirono l'immenso territorio da lui conquistato imposero nuova linfa vitale al meccanismo suddetto. Tra i Seleucidi e i Lagidi divenne assai frequente, non a caso, anteporre la parola *Theos* (Dio) al nome di un sovrano morto; e ci sono anche esempi di re – Antioco II, Antioco IV e Demetrio II – che se ne fregarono in vita. I Seleucidi, in particolare, non solo celebravano, ogni anno, il *gene-tliaco* di Alessandro (la pratica di commemorare l'anniversario della nascita di un re che, invero, già Platone, in *Alcibiade Primo*, 121c, attribuisce originariamente ai persiani); non solamente, inoltre, elaborarono un vero e proprio culto dinastico; ma la traccia della loro divina parentela, cosa molto significativa, era visibile sul loro stesso corpo: una macchia a forma di ancora sulla coscia dei sovrani rappresentava, dichiarandola esplicitamente, la loro discendenza da Apollo (Appiano, *Storia Romana*, 57; ma anche in Marco Giuniano Giustino, *Storie Filippiche*, 4, 2). Accenniamo in ultimo brevemente a un fatto, giacché ci torneremo tra non molto: ciò che a poco a poco divenne un vero e proprio culto reale di rito greco rappresenta una delle creazioni ellenistiche che perdurò più a lungo, ispirando anzitutto il culto degli imperatori romani.

assorbimento a causa del quale il rischio di scomparire rappresenta una possibilità tutt'altro che remota. Con l'espandersi dell'impero greco-macedone, i rapporti che a poco a poco vennero intessendosi tra le varie *genea* si contraddistinsero per una sorta di immanente ambiguità, che del resto si evince anche dalla stessa vita di Alessandro: relazioni complesse, fatte di immagini specchiate e di oscurità, di apertura e di chiusura, costruite e sviluppate su di una linea dove l'avvicinarsi significa però anche sempre il suo esatto contrario.

Dopo aver sottomesso praticamente tutta la Grecia e le regioni balcaniche, è all'Egitto che Alessandro rivolse le sue attenzioni per consolidare ed espandere il suo dominio. La conquista fu particolarmente agevole, stante anche la situazione tutt'altro che rosea vissuta sulle sponde del Nilo²⁴⁷. Ai fini della nostra analisi, due fattori risultano particolarmente significativi: la fondazione della città di Alessandria e il tipo di relazione che, a poco a poco, organizzò la vita di greci ed egiziani. Delimitare una porzione di territorio, misurarne la grandezza e la qualità per poi edificare e innalzare una città, costituisce un atto di potenza privilegiato interno alla logica coloniale: un'azione che sussume un valore specifico, tanto materiale quanto figurato. Il caso peculiare della nascita di Alessandria d'Egitto – alla quale

²⁴⁷ Così come i temi e i soggetti della tragedia greca costituiranno, all'interno della letteratura latina, dei modelli sempre attuali e da riportare alla luce, la figura di Alessandro rappresenterà l'espressione vivente del principio expansionista. Ancora lo storico romano d'età imperiale Curzio Rufo dedicò al condottiero macedone un'ampia opera in dieci libri (*Historiae Alexandri Magni*), di cui si sono persi i primi due. In un passaggio del Libro IV (7), l'autore non accidentalmente rivitalizza, dopo secoli, il principio secondo cui l'esercizio del potere colonialista non era in realtà nient'altro se non un atto capace di liberare una *genea* dal giogo assolutista di un'altra: «*Gli Egiziani, da molto tempo ostili alla dominazione dei Persiani, giacché si sentivano tiranneggiati con avarizia e superbia, si erano ravvivati nella speranza di veder arrivare Alessandro (Aegyptii olim Persarum opibus infensi, quippe avare et superbe imperitatum sibi esse credebant, ad spem adventus eius erexerant animos)*».

seguirono molteplici altre Alessandrie sparse per il mondo allora esplorato – è in tal senso esemplare. Ciò che probabilmente si volle ottenere, più o meno consapevolmente, fu un duplice effetto: da una parte, la costruzione di un centro urbano che si rifacesse, nei modelli e nelle fattezze fondamentali, alla cultura greca; un nucleo cioè che potesse accogliere al suo interno quegli ellenici che, ormai lontani dalla madrepatria, non volevano rinunciare nel modo più assoluto alle loro prerogative etniche e culturali. Dall'altra, ci sembra di scorgere una precisa volontà di stabilire un dominio attraverso la fabbricazione e la sistematizzazione stessa di uno spazio che – fatto di case, strade, pozzi, luoghi di culto e di studio – rimanda incessantemente alla forza del colonizzatore: di colui che, detto in altre parole, stabilisce sovranamente la sua corporeità, finanche architettonica, come presenza occupante la vetta di una scala verticale degli esseri e dei luoghi nei quali la loro vita si svolge. Porre la splendida e magnificente “città di Alessandro” in Egitto significa esattamente questo: decretare un nuovo corso nel quale colui che colonizza si sovrappone fisicamente allo spazio e alla popolazione che questi abitava, coordinando e disegnando tutta una gamma di elementi che rimandano incessantemente, anche solo da un punto di vista visivo, alla sua supremazia²⁴⁸. Per

²⁴⁸ Un ulteriore caso paradigmatico vincolato a questo, che ne condivide gli scopi e gli effetti generati, è l'edificazione di una città non a partire da un territorio vuoto, ma sulle ceneri di un altro agglomerato urbano precedentemente distrutto a tal fine. Con le monarchie ellenistiche sopraggiunte alla morte di Alessandro, infatti, assistiamo anzitutto alla fondazione di Antiochia voluta da Seleuco I, sovrano macedone che dapprima fu diadoco dello stesso condottiero e successivamente sovrano del regno seleucide che da lui prese il nome. Stando alla testimonianza di Strabone (XVI, 2,4) e a quella assai più tarda di Pausania (Fr.4), Seleuco decise di creare la città suddetta in onore di suo figlio; per farlo, ne distrusse fino alle fondamenta un'altra di recente costruzione, Antigonea, utilizzando gli stessi materiali di quest'ultima. Fece poi ivi convogliare tutti gli ateniesi e una parte dei macedoni che già vi abitavano, migliorando di gran lunga le loro condizioni. E se, da un punto di vista religioso, alle divinità locali si aggiunsero quelle greche fino a formare un pantheon dal sincretismo tipicamente ellenistico, vale la pena menzionare un fatto riguardante l'organizzazione e la gestione del tempo e delle attività umane che sul calcolo di questo bilanciavano la propria andatura: il calendario greco-macedone

corroborare quanto detto, è sufficiente passare brevemente in rassegna la condizione che la popolazione indigena asservita si trovò a sperimentare. Anzitutto, ciò che si venne a creare nell'Egitto tolemaico fu una vera e propria separazione – contemporaneamente etnica e di classe – tra greci e autoctoni. Dalle cariche sacerdotali, passando per gli organi dirigenti del regno, gli egiziani vennero sistematicamente esclusi da tali posizioni, che vennero riservate agli individui di lingua e cultura greca. E infatti nessuno, per quanto ci è dato sapere, si pose mai il problema del diritto, da parte di quelli, a disporre di loro stessi. Il medesimo assoggettamento del contadino, catturato all'interno di latifondi popolati da servi e da schiavi, implicava la scissione suddetta; la quale, a sua volta, scandiva la struttura stessa dell'Egitto dominato dai greci. Se, come abbiamo visto nel capitolo precedente, il lavoro manuale, dichiaratamente disprezzato, era appannaggio di coloro che non godevano di un'illustre discendenza, con la dilatazione genetica che dà il titolo al paragrafo – vale a dire con l'espansione del meccanismo del *genos* non sperimentata mai prima a questi livelli – si assiste a uno slittamento di stampo etnico dello stesso incedere: lo svolgimento di un determinato officio manuale, detto *banausia*²⁴⁹, è ora attribuito allo *xenos*-barbaro, al non-

sostituì completamente quello siriano. Anche i Tolomei si comportarono in modo simile. La dinastia prese, come da consuetudine, il nome dal suo capostipite, Tolomeo Soter: dapprima anch'egli diadoco di Alessandro, divenne in seguito satrapo d'Egitto e, infine, re. È fuor di dubbio che i Tolomei non furono mai interessati a uno sviluppo urbanistico del paese, il quale, votato a un regime prevalentemente agricolo, si reggeva proprio su di un sistema schiavistico che vedeva nella popolazione autoctona quella forza-lavoro che ne assicurava la sopravvivenza. Ma, al di fuori dell'Egitto – in Siria e in Palestina, ad esempio – la famiglia regnante agì esattamente seguendo le medesime costanti dei Seleucidi: edificare nuove città sulle ceneri di altre preesistenti, fornendole altresì di un nome dinastico che andava a sostituire quello indigeno: Acri ricevette il nome di Tolemaida, mentre Amman quello di Philadelphia, letteralmente “la città dell'amore fraterno”.

²⁴⁹ Per capire ancor più a fondo il vivo disprezzo che la cultura greca ancora in età ellenistica nutriva nei confronti di coloro che usavano le mani per vivere, ci viene in aiuto un passaggio (1,4) del *Pericle* di Plutarco: «Spesso, anche quando l'opera ci causa del piacere, disprezziamo l'artigiano (*ὄς ἐπι*

ellenico. Al greco infatti, al contrario, era riservata la vita urbana e tutte quelle occupazioni che contraddistinguevano l'uomo libero: le relazioni con il mondo esterno, la partecipazione attiva alla vita politica, la guerra e l'amministrazione delle finanze. Ciò che si iniziò a comporre, quindi, fu una struttura di governabilità dove i membri appartenenti alla popolazione soggiogata venivano rapiti all'interno dello stesso ingranaggio che, dentro la polis, continuava a contraddistinguere la forma di vita di tutti coloro che erano esclusi dalla partecipazione politica attiva. A questo si aggiungeva – cosa sulla quale sarebbe impensabile sorvolare – una netta linea di separazione basata non solo sulla ricchezza, ma anche, se non soprattutto, su di una diversità etnica percepita come elemento primario e caratteristico. È come se il *genos*, da questo momento, iniziasse a connettere immediatamente il luogo di provenienza con uno specifico officio e un'altrettanta determinata, precipua esistenza. Aver brevemente fatto luce su tale passaggio (fondamentale, soprattutto per le influenze che avrà posteriormente), ci porta ora ad argomentare qualcosa riguardo a quello che probabilmente fu il vero, grande obiettivo dell'espansione greco-macedone: la conquista dell'Impero Persiano.

Si racconta che dopo aver rinnovato l'alleanza con la Lega di Corinto²⁵⁰ e prima di attraversare con le sue truppe l'Ellesponto, Alessandro si recò a Delfi per ricevere un responso favorevole alla missione da parte dell'oracolo. La Pizia, sacerdotessa di

τὸν μύρον καὶ τὸν αλοῦργὸν τοῦτοισ μὲν ἐδόμηθα, τοὺς δὲ βαπῆεις καὶ μῦρεσοὺς ἀνελευθέρους ἐγοῦμεθα καὶ βαναΐσους)».

²⁵⁰ Dopo la battaglia di Cheronea del 338, Filippo II di Macedonia aveva formato questa lega alla quale aderirono la maggior parte delle *poleis* greche ad eccezione di Sparta. Si trattava di un'alleanza militare il cui scopo era palesemente dichiarato: lottare contro i persiani. Stando alla tarda testimonianza di Arriano di Nicomedia (*Anabasi*, VII, 9,5) – conosciuto in ambiente romano come Lucio Flavio Arriano – Alessandro, nel 336, venne nominato dai membri della Lega di Corinto stratego e autocrate egemonico, titolo col quale gli venne ufficialmente affidata la campagna per la conquista dell'impero di Dario III.

Apollo, gli rispose in questo modo: «*Sei invincibile figlio mio!* (aníkētos ei, ò pai)»²⁵¹. Non si trattò dell'unica benedizione divina che ricevette, e probabilmente non fu neanche la più importante: un'altra, proveniente direttamente da Zeus, gli giunse subito prima di iniziare la battaglia decisiva sulla piana di Gaugamela²⁵². Come risaputo, dopo varie battaglie e un lungo inseguimento, il sovrano di Persia venne infine sconfitto e ucciso²⁵³. Entrando successivamente a Babilonia da vincitori, i greci-macedoni realizzarono quel sogno condiviso che aveva occupato, acquisendo spesso le forme di una vera e propria mania collettiva, le loro menti da circa due secoli: sconfiggere quel nemico naturale – il barbaro per eccellenza – e occuparne stabilmente il territorio. C'è probabilmente un'immagine tra tutte le possibili che ci illumina alla vista tale avvenimento: Alessandro che siede sul trono di Dario III. Una

²⁵¹ Plutarco, *Alessandro*, 14,4.

²⁵² Crediamo valga la pena riportare il passo completo: «*Allora, avendo parlato con qualche interruzione ai tessali e agli altri greci, dopo che questi ultimi gli diedero animo gridandogli che li conducesse contro i barbari, si passò la freccia nella mano sinistra e, allungando la destra, invocò gli dèi chiedendo loro che – secondo quanto riferisce Callistene – se veramente era figlio di Zeus, difendessero i greci e sostenessero il suo schieramento. L'indovino Aristrando, che lo accompagnava a cavallo indossando un mantello bianco e una corona d'oro, gli mostrò un'aquila che, dopo essersi librata in volo sopra la testa di Alessandro, si dirigeva ora diritta verso i nemici; ciò fece sospirare di sollievo coloro che la videro e perciò, esortandosi l'uno con l'altro, la cavalleria marciò spedita contro i nemici, e con questa tutta la falange si riversò come un'onda* (tóte dè tois Thettalois pleista dialechtheis kai tois allois Ellēsin, ōs epérrōsan autōn boōntes agein epì toūs barbárous, tò xustōn eis tēn aristerān metabalōn tē dexia parekálei toūs theoús. Ōs Kallisthénēs phēsin, epeuchómenos, eiper ontōs Dióthen estí gegonós, amunai kai sunepirróσαι toūs Ellēnas, o dè mántis Arístandros chlanída leukèn echōn kai chrusoun stéphanon epedeíknuto parippeúōn aetōn upèr kephalēs Alexándrou sunepaiōroumenon kai kateuthúnonta tē ptēsei orthion epì toūs polemíous, ōste polū mèn thársos engenésthai tois orōsin, ek dè tou tharreín kai parakaleín allēlous drómō tois ippeusin ieménois epì toūs polemíous epikumaínein tēn phálanga)». Plutarco, *Ivi.*, 33, 1-2.

²⁵³ Dopo la sconfitta patita a Gaugamela nel 331, Dario III si diede alla fuga per le vastità del suo impero. Un anno dopo, a Ecbātana, il sovrano persiano venne ucciso a tradimento dai due satrapi Barsaente e Satibarzane. Alessandro allora – e qui risiede una delle ambiguità precedentemente segnalate – non solo decise di seppellire il cadavere del suo nemico con tutti gli onori del caso, ma si diede a un lunghissimo inseguimento dei due assassini, i quali vennero infine scovati e giustiziati.

giustapposizione, una sostituzione, anche qui, tanto materiale quanto simbolica: il sovrano vendicatore di tutta la Grecia, nuovamente unita in nome di un antico conflitto etnico-culturale che la vedeva, finalmente, vincitrice e dominatrice. Non desta quindi stupore constatare come Plutarco, che non era certo solito riportare lo stesso evento una seconda volta, vi ritorni invece in più occasioni²⁵⁴. Alessandro, quindi, simbolo della grecità vendicatrice, del *genos* ellenico padrone ormai di tutta la Persia. Ma ciò non basta, e si scivola immediatamente verso un'ampliamento spaziale che lo rende re di tutta l'Asia²⁵⁵. Ed è proprio qui che assistiamo alla nascita di un principio etnico-politico che, seppur paventato e in qualche modo preannunciato nei secoli precedenti, è però solo in quest'epoca che può raggiungere il suo desiderato compimento. Alessandro, ancora, effigie di un'incarnazione bicefala intimamente vincolata: delle divinità olimpiche e dello spirito ellenicocentrico. Una dilatazione per l'appunto, un espandersi del dominio greco su pressoché tutto il mondo allora conosciuto dai popoli che avevano fatto del Mar Mediterraneo il loro centro vitale²⁵⁶.

²⁵⁴ In *Alessandro*, 37,4: «Di quale così grande piacere si sono privati quei greci che sono morti prima di aver visto Alessandro seduto sul trono di Dario! (kai eipein ōs megálēs ēdonēs sterointo tōn Ellēnōn oi tethnēkóntes prīn idein Alexandron en tō Dareíou thrónō kathēmenon)»; e ancora, in 56, 1: «Essendo già molto anziano, Demarato di Corinto desiderava salire verso i luoghi dove era Alessandro; ed essendo riuscito a vederlo, esclamò che i greci che erano morti prima di vedere Alessandro sedere sul trono di Dario si erano privati del più grande tra i piaceri (Demáratos dē o Korínthios ēdē presbúteros ōn ephilotiméthē pròs Aléxandron anabēnai kai theasámenos autōn eipe megálēs ēdonēs esterēsthai toūs Ellēnas, osoi tethnēkasi prīn idein Aléxandron en tō Dareíou thrónō kathēmenon)».

²⁵⁵ «Avendo avuto quella battaglia un così buon esito, sembrava che l'impero dei persiani fosse del tutto distrutto; e, venendo acclamato Alessandro re dell'Asia, sacrificò agli dèi in maniera splendida, mentre ai suoi amici donò terreni, case e funzioni di governo (touto tēs máchēs ekeinēs labousēs tò péras, ē mèn archē pantápasin ē Persōn edókei katalelústhai, basileus dē tēs Asías Aléxandros anēgoreuménos ethue tois theois megaloprepōs kai tois phílois edōreito ploutous kai oikous kai ēgemonías)». Plutarco, *Ivi.*, 34,1.

²⁵⁶ «Quando Alessandro si avvicinò, il più anziano tra i sacerdoti lo salutò col nome di "figlio", affermando che in tal modo lo chiamava Giove suo padre. Allora Alessandro, dimenticandosi di essere uomo, disse: «Io accetto e riconosco questo nome». A quel punto domandò se il fato gli avrebbe assegnato il comando su tutto il mondo; e il profeta, adulandolo, gli rispose

Nucleo che perciò adesso viene sospinto al di là di quei confini che, precedentemente, svolgevano e annodavano i limiti della grecità stessa. Barriere che si rompono, frantumandosi, e delle quali pure si rimescolano, riarticolandoli, i frammenti. Dalla soglia delle Colonne d'Ercole²⁵⁷ alla valle dell'Indo²⁵⁸, scorgiamo i prodromi di un universalismo culturale – e quindi anche, immediatamente, genetico – sul quale, come vedremo tra non molto, i romani innalzeranno costituenti capitali della loro gestione politica nei confronti delle *genea-gentes* altre.

Ellenizzare, alla luce di ciò, significa non meramente un tentativo – effettivamente in gran parte riuscito – di ampliare, in termini dimensionali, uno specifico dominio. Tale processo, infatti, se ne trascina dietro degli altri, spesso più difficili da avvistare. Anzitutto, come già accennato, reputare il proprio peculiare, specifico e storicizzato modo di vita – e del resto tale proprio perché sviluppatosi in un determinato contesto e in base ad altrettante specifiche caratteristiche – come superiore a tutti gli altri. Se i più famosi rappresentanti della cultura greca, così come abbiamo cercato di analizzare nel precedente capitolo,

*che sarebbe stato il signore di tutta la terra (At tum quidem regem propius adeuntem maximus natus e sacerdotibus filium appellat; hoc nomen illi parentem Iovem reddere affirmans. Ille se vero, et accipere ait et agnoscere, humanae sortis oblitus. Consuluit deinde, an totius orbis imperium fatis sibi destinaretur; vatesque, in adulationem compositus, terrarum omnium rectorem fore ostendit)». Curzio Rufo, *Op.cit.**

²⁵⁷ Plutarco, 34,1, *Op.cit.*: «Mentre era lì (Alessandro) giunse Nearco, cosa che gli diede un grande piacere; e avendone udito i successi nella navigazione, paventò il progetto di imbarcarsi lui stesso e percorrere con un esercito cospicuo, partendo dall'Eufrate, le coste dell'Arabia e dell'Africa, per poi penetrare nel Mare Interiore attraverso le Colonne d'Ercole (entautha tōn perì Néarchon anabántōn pròs autón ēstheis kai diakousas ta perì tōn ploun, ōrmēsen autòs pleúsas katà tōn Euphrátēn stólō megálō, eita perì tēn Arabían kai tēn Libúēn parakomistheís dià sthēlōn ērakleíōn embalein eis tēn entòs thálassan)».

²⁵⁸ Rammentiamoci sempre che Dioniso, senza dubbio figura tra le più importanti e significative all'interno del pantheon greco, era sì il liberatore supremo delle forze irrazionali, ma anche il dio-guerriero che, di battaglia in battaglia, era giunto fino in India, divenendo così patrono dei re vincitori.

avevano ricercato fin nei meandri più nascosti dei loro impianti concettuali delle giustificazioni atte a stabilire il principio secondo cui la cultura Ellenica (e qui si intenda “cultura” nella più vasta accezione del termine) godeva di uno statuto di supremazia rispetto a tutte le altre, l’ellenismo concesse compimento fattuale a questo antico disegno: soggiogare e, simultaneamente, civilizzare il barbaro. Ellenizzare dunque, per come lo intendiamo, può senza dubbio valere anche come distruggere, modificare, alterare e catturare tutto ciò che, trovandosi precedentemente al di fuori di tale sfera, pure deve esservi condotto. Il barbaro ha quindi bisogno, per uscire dal suo status ontologico composto da feroce tirannia e violenta ferinità, di farsi addomesticare: dal momento che la sua vita continua a possedere tratti disumani, per potersi approssimare al *genere uomo* necessita del suo educatore greco. E non si tratta solo, si badi bene, di un’espressione esistenziale astratta, ma di un giudizio di valore che si attesta persino negli antri più reconditi della biologia e del suo spiegare la corporeità e le sue qualità. Il greco-macedone, non al di là delle differenze culturali, ma concretamente insieme e dentro di esse, è altro rispetto al barbaro anche da un punto di vista genetico. Quel che vogliamo dire è che se l’opera di grecizzazione del globo si avvaleva e presupponeva tutta una serie di istanze culturali che andavano dalla lingua²⁵⁹ alla religione, dalla produzione artistica a quella

²⁵⁹ Un fenomeno che merita di essere menzionato è quello riguardante la *koine* e la sua funzione politica. Trovando le sue basi morfologiche e sintattiche in quello attico, rappresentò quel greco comune a tutti i territori conquistati, un veicolo espressivo che, in mezzo a molteplici altre lingue scritte e parlare in quegli estesissimi territori, assicurò una certa coesione interna alle politiche ellenistiche. Sorprende in ogni caso notare l’unità e la simultaneità della sua evoluzione, dall’Egitto ai confini dell’India. Allo stesso tempo la lingua dell’epica assicurava, cementandola, un’organicità che andava dalla Sicilia alla Battriana, dalla Crimea alla Mesopotamia. Per contro, il vocabolario greco ellenistico incorporò pochissime parole provenienti da altri idiomi, preferendo perlopiù, qualora necessario, creare degli appositi neologismi da utilizzare in contesti specifici. Conoscere la *koine* rappresentava uno degli elementi fondamentali all’interno di una logica assimilazionista: la lingua, in questo senso, costituiva un mezzo attraverso cui l’individuo non-greco poteva approssimarsi ad essere *il più greco possibile*.

filosofica e letteraria, le stesse non potevano certamente prescindere, e difatti vi si riferirono costantemente, alla stessa corporeità che le convogliava. Essere greco, detto in altri termini, implica essere colui che, anche grazie a specifiche caratteristiche anatomiche, domina su chi, secondo natura, deve essere dominato.

Per comprendere ancor meglio l'opera di appropriazione politico-culturale del periodo che stiamo trattando, è altresì inderogabile far luce su di un ultimo aspetto. La cospicua compagine al seguito di Alessandro non era composta, chiaramente, solo di soldati. Con loro infatti si muoveva un esercito parallelo formato da geografi, storici-etnografi, astronomi, sacerdoti, scribi; un contingente che giocò un ruolo davvero decisivo per la stabilizzazione e il posteriore sviluppo della suddetta pratica²⁶⁰. In quest'opera davvero enorme di

Ma ciò evidentemente non bastava per divenire tale a tutti gli effetti: difatti, il luogo nel quale ciò che si reputava essere “la cultura greca” si acquisiva in maggior misura era il ginnasio, spazio a cui al barbaro veniva legalmente precluso l'accesso. Più in generale, le città greche d'Oriente non ammisero barbari al loro interno – facendoli quindi vivere nelle campagne al di fuori delle mura di cinta – se non a seguito di una compiuta ellenizzazione degli stessi. C'è anche da ribadire che lo stesso accesso alla cultura greca, vale a dire l'apprendimento di ciò che avrebbe potuto migliorare le condizioni di tanti, era di volta in volta deciso dai nuovi occupanti e in gran parte riservato a pochissimi prescelti tra coloro che, assurgendo a funzione di mediatori, servivano ad assicurare una governabilità così privata di conflitti potenzialmente dannosi.

²⁶⁰ Se una prima ondata si ebbe già durante l'espansione della seconda metà del IV secolo a.C., i risultati di questo approccio arrivarono a maturazione solo posteriormente. Riportiamo alcuni esempi che ci appaiono chiarificatori. Anzitutto Eratostene di Cirene, matematico e geografo, fornì la prima mappa delle porzioni di terra all'epoca conosciute dai greci; la sua misurazione della Terra, inoltre, fece sì che gli stessi calcoli, accompagnati spesso da una fervida immaginazione, conducessero dritti a quell'idea che, attraversando i secoli, arriverà fino a Cristoforo Colombo: raggiungere l'India passando per una rotta occidentale. Ma al di là di Eratostene o di altri personaggi come Agatarchide di Cnido e Artemidoro di Efeso (i quali, nel II secolo, esplorarono le coste del Mar Rosso descrivendone i paesaggi, nonché i costumi delle popolazioni che vi risiedevano), l'opera spesso anonima di questi geografi e cartografi fu così importante da essere ampiamente menzionata ancora, diversi secoli dopo, da Plinio il Vecchio; nella sua *Naturalis historia* (VI, 25) l'autore romano si congratula nuovamente con loro e con l'approfondimento delle conoscenze sull'India che tali studi avevano reso possibile grazie alle esplorazioni e alle ambascerie che, da

studio, definizione e catalogazione di praticamente tutto ciò che costoro si trovarono davanti, v'è però un importante punto celato. Si tratta di quella connessione tra forme di gestione delle vite e amministrazione dei saperi la quale, seppur finemente analizzata da Foucault in tantissime delle sue opere, è forse solo in *Orientalismo* di Said (1978) che riuscì a trovare, per la prima volta, una chiara formulazione. Una tesi, uno slittamento prospettico che aveva, e che conserva tutt'oggi, la valenza di un'aspra e serrata critica: «*nella Grecia classica e a Roma geografi, storiografi e uomini politici come Cesare, oratori e poeti contribuirono alla passione tassonomica, alla distinzione di razze, regioni, nazioni e mentalità le une dalle altre. Una passione non sempre disinteressata, come quando fu posta al servizio della tesi di una superiorità greca e romana su altri popoli e altre culture*»²⁶¹.

Alessandro ai tempi dell'imperatore Claudio, avevano rappresentato una viva costante. Riguardo all'etnografia, o, ancor meglio, a quel tipo di storiografia che, trovando le sue origini in Erodoto, stava però finendo ora di assorbire completamente al suo interno lo studio dei popoli, facendo di esso un'istanza capitale, le opere di Diodoro Siculo e di Strabone, ad esempio, ne conservano ampi estratti che danno testimonianza di questo nuovo modo di scrivere la storia: un metodo che vide proprio nella razzialità uno dei suoi punti nevralgici. Se infatti, da un lato, queste generazioni di studiosi riconoscono alcuni meriti in campo astronomico ad Egizi e Caldei (atteggiamento che, del resto, era stato già sposato da tanti autori, non in ultimo Platone), allo stesso tempo la loro condotta descrittiva oscilla permanentemente tra la curiosità per l'inconosciuto e una diffidenza pressoché totale, qualora la stessa non scada in una vera e propria demonizzazione del barbaro. I pregiudizi nei quali ci imbattiamo – sebbene alcuni scrittori come Polibio neghino espressamente di possederne – sono molti; tra tutti, forse quello maggiormente influente rimane sempre la scala di valori che separava il ricco di nobile discendenza dal povero che non poteva vantare illustri natali, la città dalla campagna e, di conseguenza, il greco dal barbaro. Ed è proprio in tale contesto che si riattiva quel paradigma che potremmo definire, senza paura di sbagliarci troppo, *calunnia etnica*. Stiamo parlando di una precisa attitudine che, trasladosi dalla storiografia greca a quella romana, vedrà nella valutazione finanche psicologica dei popoli uno dei suoi tratti distintivi. Una serie di fonti e anche di fonti riscritte su altre fonti: come nel caso di Plutarco (*Flaminio*, 15) che, nella descrizione degli Etolì, ricalca quella fornita da Polibio (*Storie*, IV,3; e che saranno riportate, a loro volta, da Tito Livio (*Ab Urbe condita*, XXXIV, 24).

²⁶¹ Said, Edward Wadie, *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano 2010, p.56.

Tale passo, ai nostri occhi significativo, ci conduce ora a cercare di scoprire quale sia stata la risposta prettamente filosofica a questi secoli di profondi stravolgimenti. Nei prossimi paragrafi, che sposteranno l'epicentro del presente lavoro dall'impero greco-macedone a quello romano, occorrerà come prima cosa andare dietro a quella traccia lasciata dal *genos* e che ritroveremo nel concetto latino di *gens*.

3.2 Dal *genos* alla *gens*

Nel terzo paragrafo interno all' *Introduzione* accennavamo a un passaggio, a una trasposizione linguistica del termine greco *genos* in quello latino di *gens*. Trattando dell'apertura ellenistica, nostra intenzione è stata anche quella di voler preparare il terreno per cercare ora di raccontare questa transizione, che sposterà altresì il fulcro teorico della ricerca dalla Grecia a Roma. O, ancor meglio, dalle molteplici Grecia alle altrettante multiple Roma. Ed è dalle cosiddette *filosofie ellenistiche* che decidiamo di partire. Se infatti nel primo capitolo, iniziando ad analizzare la qualità sostanziale dell'Essere ingenerato e degli enti creati, abbiamo via via disceso quella scala dei viventi che ci ha condotti verso l'esame della loro differenza interna, occorrerà ora per prima cosa vedere come tale concettualizzazione si fosse poi sviluppata.

Decidendo di seguire la classica tripartizione della filosofia attribuita a Senocrate e che ebbe grande seguito in quest'epoca, il quale la divideva in logica, fisica ed etica, è sul rapporto tra la seconda e la terza che dobbiamo lavorare²⁶². Anzitutto Epicuro, sulla traccia di Aristotele²⁶³, continua a concepire gli dèi come entità dotate di vita: «*Come prima cosa considera la divinità come un essere vivente incorruttibile e beato*»²⁶⁴. Ciò che ci è

²⁶² «la fisica la dicono la scienza della generazione e della distruzione; e della corruzione, e della natura; l'etica la disciplina di ciò che si deve scegliere e fuggire, dei generi di vita e del fine (tò dè phusikòn perì genéseōs kai phthoras, kai perì phuseōs: tò dè ēthikòn perì aietōn kai pheuktōn kai perì biōn kai télous)». Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei filosofi illustri*, X, 30.

²⁶³ «una vita più nobile ed eterna (zōē arístē kai aidios); *Metafisica*, 1072b,28.

²⁶⁴ prōton mèn tòn theòn zōon aphtharton kai makáron nomízōn. Epicuro, *Lettera a Meneceo*, 123.

pervenuto della produzione epicurea attesta una netta volontà di iniziare a concepire gli eterni come distanti e non interessati alle faccende umane; ora, se questa veduta rappresenta senza dubbio l'inizio di una rottura con la tradizione precedente, allo stesso tempo non altera quell'impianto ideologico che anela a un'approssimazione quanto più possibile vicina tra mortali e immortali. Tant'è vero che nella famosa *Lettera a Meneceo*, dopo aver illustrato i contorni fondamentali della sua filosofia, il pensatore di Samo conclude in questo modo: «vivrai invece come un dio tra gli uomini; poiché in nulla è simile a un essere vivente vita mortale, uomo che viva tra beni immortali»²⁶⁵. In altre parole, coloro che sapranno seguire i precetti di una filosofia che, somigliando sempre più a una vera e propria medicina²⁶⁶, è in grado di liberarli da tutti gli affanni e le paure tipiche di un'esistenza mortale, potranno corrispondere alla vita divina. Ma, al di là di una precettistica dalle chiare connotazioni etiche, qual è il ruolo giocato dai corpi, dalla loro generazione e mutua connessione? E, inoltre, come vi si inserisce la fisica, vale a dire lo studio della natura degli esseri?

²⁶⁵ ζῆσῆ δὲ ὄσ θεὸς ἐν ἀνθρώποις. Οὐθὲν γὰρ εὐοικε θνητῷ ζῴῳ ζῶν ἀνθρώπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς. Ivi, 135.

²⁶⁶ Al di là del *tetrapharmakon* epicureo – importantissimo esso stesso come traccia di un'intima relazione – le filosofie ellenistiche riprenderanno e amplieranno quell'antica connessione tra le due discipline. Lo scetticismo, in particolare, vi costruirà alcune delle sue nozioni maggiormente emblematiche. Da Pirrone di Elide (il quale, significativamente, partecipò alla spedizione in India di Alessandro; ed è forse per questo che, seppur non lasciando alcuno scritto, l'unica eccezione sembra essere a tutt'oggi proprio un poema dedicato al grande condottiero) a Enesidemo di Cnosso, lo stesso linguaggio filosofico sarà difatti ripreso da quello medico; quando, ad esempio, si troveranno a disquisire sull'*epoché* o "sospensione del giudizio" – concetto quantomai centrale – lo faranno attraverso il vocabolo *diathesis*: mutuato dalla medicina e dalla biologia, esprime la disposizione, la condizione tanto fisica quanto psichica del soggetto giudicante. E lo stesso *logos* scettico, come Sesto Empirico ribadirà ancora sul finire del II secolo nei suoi *Lineamenti Pirroniani*, deve incessantemente essere bilanciato in base alla malattia dogmatica che pretende curare.

Se il *telos* epicureo consiste nella conoscenza approfondita dei corpi celesti²⁶⁷, tutto lo studio della fisica trova il suo punto di partenza nel primordiale atto generativo. Anche qui, seppur da un'angolazione atomistica che trova le sue radici in Democrito – e, conseguentemente, al di là di un creazionismo di matrice divina – è pur sempre alla causa generante che occorre retrocedere: «*Ed ora, in base a queste norme, dobbiamo procedere a considerare quelle verità che non cadono sotto i sensi. Anzitutto, che nulla si origina dal nulla, giacché ogni cosa nascerebbe da qualsiasi cosa, senza bisogno di alcun seme generatore*»²⁶⁸. L'universo intero, quindi, formato da singoli corpuscoli che si aggregano, si scontrano, si amalgamano per poi separarsi, ricominciando il cammino; e da quel vuoto che Epicuro definisce, significativamente, *in-corporeo* (asômaton), *esistente di per sé*, e dunque non necessitante un movimento, un'azione generativa²⁶⁹. Il vuoto appare non solo come quello spazio che gli organismi attraversano e grazie al quale vengono

²⁶⁷ Nella *Lettera a Erodoto*, trasmessaci da Diogene Laerzio (*Op.cit.*, X,78) leggiamo: «*E si deve anche ritenere che è compito della scienza della natura darci preciso conto della causa dei fenomeni più importanti, e che in questo risiede la felicità (nella conoscenza delle cose celesti), e nel conoscere la natura dei corpi che contempliamo nei cieli ed in tutte le forme di conoscenza congeneri rispetto al raggiungimento della scienza perfetta che renda la vita felice* (Kai mèn kai tò tèn upèr tòn kuriôtátōn aítian ecsakribōsai phusiologías ergon einai dei nomízein, kai tò makáron entautha peptókēnai kai en tō tines phúseis ai theōroumenai katà tà metéōra tautí kai osa sunteínei pròs tèn eis touto akribeian)».

²⁶⁸ Tauta dei dialabóntas sunoran ēdē perì tòn adélōn: prōton mèn oti oudèn gínetai ek tou mē ontos. pan gār ek pantòs egíneta an spermátōn ge outhèn prosdeómenon; *Ivi*, 38. Poco più avanti (39 e 41), se «*è certo che l'universo consiste dei corpi e del vuoto* (Allà mèn kai tò pan esti sómata kai kenón)», allora «*i primi elementi devono necessariamente essere sostanza corporee indivisibili* (ōste tās archàs atómous anankaion einai sómátōn phúseis)», vale a dire gli atomi. Nella cosiddetta *Lettera a Pitocle* (sempre in Diogene Laerzio, *Op.cit.*, X, 86), verrà ribadito lo stesso concetto: «*l'universo consiste dei corpi e della natura intattile, cioè del vuoto* (oion oti tò pan sómata kai anaphēs phúsis estín, ē oti atoma ta stoicheia)».

²⁶⁹ Di seguito il passo completo: «*Oltre a ciò, occorre badare bene che la parola incorporeo si applica, secondo l'accezione generale, a ciò che è possibile pensare esistente di per se stesso. Orbene, noi non possiamo pensare di per se stesso esistente nulla di incorporeo, se non il vuoto* (Allà mèn kai tóde ge dei proskatanoein, o ti tò asómaton légomen katà tèn pleístēn omilían tou onómatos epì tou kath'cautò noēthéntos an)»; Diogene Laerzio, *Op.cit.*, X,67.

in contatto, ma altresì come l'unica istanza passibile di essere pensata al di là della corporeità; anche l'anima, infatti, tradizionalmente associata a una sorta di a-fisicità, appare ora dotata delle medesime qualità materiali²⁷⁰. Questa originale maniera di riportare l'attenzione sugli elementi fisici, facendo degli stessi il fulcro della riflessione filosofica, trascende l'epicureismo in senso stretto e si attesta, come ora vedremo, all'interno dello scetticismo e dello stoicismo.

Costitutivo dell'approccio scettico alla conoscenza, ci imbattiamo nell'elenco dei *tropi*, vale a dire in quella classificazione dei "modi" o situazioni contraddittorie dinanzi le quali bisogna sospendere il giudizio. Sebbene la paternità degli stessi sia ancora al vaglio degli specialisti, la loro importanza appare chiarissima nel momento in cui, a tutt'oggi, ne sono attestate ben cinque versioni²⁷¹. Il primo tropo, inferendo la diversità epistemologica tra l'uomo e gli animali e quindi le loro rappresentazioni dissimili, pone al cuore della questione la difformità nelle modalità di riproduzione e generazione. È dunque a partire dall'atto primigenio, dal suo sviluppo e soprattutto dalla qualità dei corpi generanti che le stesse capacità percettive e conoscitive vengono a dipendere. Subito dopo, nel secondo, troviamo un elenco piuttosto minuzioso di quelle diversità anatomiche – congiunte e in

²⁷⁰ «Perciò, quelli che affermano che l'anima è incorporea, non sanno ciò che dicono; perché se fosse incorporea, come affermano, non potrebbe essere né attiva, né passiva; ma è chiaro che l'anima la concepisci fornita di queste contingenze (ōste oi légontes asómaton einai tèn psuchèn mataizousin. outhèn gàr an edúnato poiein oute páschein, ei ên toiaútē: nun d'enargōs amphótera tauta dialambánetai perì tèn psuchèn tà sumptómata); *Ibidem*.

²⁷¹ La più antica è quella fornita da Filone di Alessandria (*De ebr.*, 169ss.); la seconda consiste in un breve riassunto ad opera di Aristocle (*ap. Eus. praep. ev.*, XIV 18, 11-12); la terza, completa e ricca, viene attribuita allo stesso Sesto Empirico; la quarta la troviamo nel Libro IX dell'opera di Diogene Laerzio più volte citata; l'ultima, infine, appare come una tarda compilazione bizantina, probabilmente scritta da Erennio. Per un approfondimento sulla questione rimandiamo al saggio di Emidio Spinelli, *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico*, Lithos, Roma 2005.

qualche modo inseparabili dalle psicologiche o intellettuali (*kata ten dianoian*), altrettanto importanti – che segnano la causa, nel soggetto patente, di un peculiare approccio al mondo che lo circonda. Nel quarto, infine, ci imbattiamo in dieci coppie di termini antitetici e inconciliabili: la prima di queste, significativamente, è formata dalla dicotomia secondo natura/contro natura, che continuiamo a scorgere incessantemente nei testi in lingua greca; un caso specifico di questa *diathesis* viene ad essere, tra le altre cose, proprio l'opposizione sano/malato. Come si può, crediamo, facilmente osservare, e sebbene non ci sia consentito in questa sede approfondire maggiormente alcuni aspetti, molti dei nodi teorici più importanti del pensiero ellenistico preservano e ampliano quei concetti che abbiamo visto essere fondamentali all'interno della precedente tradizione filosofica; anche qui, infatti, ruotiamo attorno al rapporto ingenerato-generato, all'atto procreativo che dà origine ai corpi, nonché alle relazioni intercorrenti tra di essi e alle loro specifiche qualità. È un momento in cui, per dirla in altro modo, la stessa materialità dell'universo e degli esseri che lo abitano viene indagata in maniera forse meno approfondita e incisiva, perlomeno da un punto di vista ontologico²⁷², ma da diverse angolazioni, da

²⁷² Forse non si porrà mai abbastanza l'accento sull'importanza dell'approccio scettico per ciò che attiene ad alcuni punti di rottura con la tradizione precedente. Anzitutto, la capacità conoscitiva e di giudizio è sempre *ad hominem*, calata perciò sul singolo individuo concepito nella sua singolarità. Non essendoci, in qualche modo, una *natura umana universale*, qualsiasi pretesa di globalità viene automaticamente a cadere; ciò significa, conseguentemente, che il concetto stesso di verità diviene qualcosa di soggettivo nella sua assoluta relatività: ciò che diventa impossibile è la concezione di un dominio antropologico-epistemico che possa godere di un intendere comune a tutti gli esseri umani. A dimostrazione di ciò, l'immenso lavoro compiuto dagli scettici sulla stessa grammatica e che confluì in un approfondito esame del linguaggio. In questo ambito, probabilmente lo sforzo teorico maggiore è quello che dedicarono alla differenziazione tra i verbi essere (*einai*), sembrare (*dokein*) e apparire (*phainetai*), fino a mostrarne l'assoluta interscambiabilità. Riassumendo estremamente, venendo a cadere il principio medesimo di qualsiasi attitudine ontologizzante – vale a dire, l'essere in quanto istanza universalmente riconoscibile e valida per chiunque – scompare, simultaneamente, quella carica epistemologica, etica e

prospettive multiformi: un moltiplicarsi interpretativo che penetrerà nella società romana, trascendendola, e che si sedimenterà, per certi versi, nella riflessione cristiana. Ma prima di passare alla trattazione di Roma e alla sua peculiare interconnessione con il *genos*, dobbiamo ora dire qualcosa sulla dottrina che proprio lì, tra gli aristocratici che ne furono a capo, godette di maggior fortuna: lo stoicismo.

Da un punto di vista logico ed epistemologico, i primi autori stoici – in particolare Zenone, Cleante e Crisippo – ripresero una certa tradizione materialistica. In primo luogo, concepirono e ridussero l'Essere alla sola corporeità, a sua volta costituita da due elementi: la tridimensionalità e la resistenza o *antitypia*²⁷³. Pure qui, come nell'epicureismo, solo il vuoto, detto *lekton*, è passibile d'esser pensato come incorporeo. Ma questo *lekton*, allo stesso tempo, gioca un ruolo determinante nel processo definitorio; è quel significato che funge da mediatore, collegandoli, tra i due elementi corporei dotati di senso: il nome o significante e l'oggetto reale denominato. Il vuoto appare quindi, nella sua a-materialità, un collante indispensabile che

antropologica che permetteva la costruzione di una verticalità degli esseri: nessuna cosa è in quanto è, ma tutte sembrano e appaiono dissimili e dipendenti solo dal soggetto giudicante. Legata a tutto questo, si affaccia la polemica antistoica relativa all'utilizzazione del nome in quanto atto definitorio e categorizzante. Se, infatti, non è possibile conoscere alcunché nella sua essenza profonda, non è più lecito nominare – e quindi definire, racchiudere, catturare, bloccare – nulla. Ed è per questo che ancora Montaigne (*Saggi*, II,12) arriverà ad affermare che gli scettici avevano bisogno di un linguaggio nuovo che potesse corrispondere al loro peculiare incedere. Cercheremo di tornare più avanti su questi punti; per ora non ci sfugga però l'importanza della spaccatura proposta dagli scettici: una lacerazione teorica d'importanza capillare e che, anche per ragioni squisitamente politiche, sarà avversata violentemente già sul suo nascere e nei secoli successivi.

²⁷³ Questa operazione teorica fu possibile grazie a due procedimenti: da una parte, utilizzando in forma quantomeno originale l'indicazione fornita da Platone nel *Sofista*, secondo cui caratteristica peculiare dell'essere è quella di agire e patire; dall'altra, attraverso una reinterpretazione della distinzione aristotelica tra forma e materia.

permette il contatto tra gli organismi e la loro comunicazione finanche linguistica e conoscitiva. Riducendo tutto alla corporeità, anche la filosofia assume le sembianze di un vero e proprio essere vivente: alle ossa e ai nervi corrisponde la logica, alle parti carnose l'etica, mentre la fisica collima con l'anima; quest'ultima, pure corporea e divisa in otto parti, trova nella facoltà di generare il suo grado massimo di perfezione. Orbene, l'universo nel quale tutti gli esseri dimorano è, come abbiamo accennato, scisso tra due principi: l'uno passivo, la materia, e l'altro attivo, identificato con Zeus. La divinità continua dunque ad esercitare una funzione determinante nella stessa generazione e produzione delle creature mediante ciò che viene definito, al plurale, *logoi spermatikoi*, espressione traducibile con ragioni o pensieri seminali. Un pensiero che agisce, che letteralmente partorisce un'azione procreatrice e ordinatrice, esercitando sul cosmo una sorta di funzione provvidenziale: ogni entità vi acquisisce un ruolo e una posizione ben determinata all'interno di una scala naturale dove l'uomo, in stretta connessione con l'Eterno – tanto da conservare in sé la famosa *scheggia divina* – occupa il gradino più alto. Interna a questa piramide, rileviamo un'intima relazione tra la *physis* e lo stesso Zeus: l'uomo deve perciò adeguare i suoi comportamenti ai disegni della divinità, la cui volontà non è altro se non il Logos universale valido per tutti gli enti; si tratta di un invito, in altre parole, a regolare il proprio essere sul dover essere del Tutto. Pensiamo, ad esempio, all'*Inno a Zeus* di Cleante, che si apre così: «O Zeus, più nobile tra gli immortali, dai molti nomi, sempre onnipotente, signore della natura, che governi ogni essere secondo la legge»²⁷⁴. Data

²⁷⁴ kúdist'athanátōn, poluónume, pankratès aieí, Zeu, phúseōs archēgē, nóμου méta pánta kubernōn; vv.1-2. Di seguito, riportiamo altri versi (11-12 e 20-21) che ci sembrano assai significativi: «Sotto il tuo colpo tutti gli eventi naturali si compiono. Con esso tu regoli il Logos comune [...] Così, tutto hai reso in unità, il bene e il male, affermando un unico logos eterno per tutte le cose (tou gàr upò plēgēs phúseōs pánt'erga teleitai ò su kateuthúneis koinòn

questa verticalità, occorre capire chi, tra gli uomini, detiene un principio di superiorità rispetto agli altri. Ed è in tale frangente che compare la figura del *sophos*, del saggio che, in un mondo pieno di stolti, è al contrario equiparato alla divinità in quanto a perfezione morale. Colui quindi che, nel suo agire, conserva delle intenzioni pure, si trova al vertice della struttura antropologica piramidale che associa aspetti etici e biologici: dagli *aristoi* agli *optimates*²⁷⁵, dunque, i migliori a Roma²⁷⁶.

lógon [...] òde gàr eis en pánta sunérmokas esthlà kakoisin, òsth'ena gígnesthai pántōn lógon aièn eónta)».

²⁷⁵ Nel linguaggio politico romano con il termine *optimates* si definivano quegli aristocratici interessati perlopiù al mantenimento dei privilegi dati dalla loro illustre casata, primo tra tutti quello del potere senatorio. All'interno di questi gruppi vi era un'altra cerchia ancora più ristretta, detta dei *nobiles*, i quali consideravano la magistratura consolare come una dote esclusiva e automaticamente fornita loro dalla gloriosa discendenza. La propaganda aristocratica era solita, in varie sedi, presentare gli *optimates* come i "cittadini migliori" in contrapposizione ai *populares*, assai spesso designati quali *improbi* o *mali*; tale antitesi recava con sé dei giudizi di valore che riguardavano, chiaramente, anche aspetti etici. Tra le tante fonti disponibili, ci sono forse due passaggi presi da un'opera di Cicerone che esprimono stupendamente l'accennato contrasto. Nel *Pro Sestio* (45, 97-99), se da un lato «sono ottimati tutti coloro che non sono criminali, né malvagi per natura, né pazzi, né dissestati nella fortuna familiare. Ne consegue dunque che coloro che tu hai chiamato "casta", sono i cittadini irreprensibili, assennati e benestanti (omnes optimates sunt qui neque nocentes sunt nec natura improbi nec furiosi nec malis domesticis impediti. esto igitur ut ii sint, quam tu 'nationem' appellasti, qui et integri sunt et sani et bene de rebus domesticis constituti)», dall'altro i populares, «per una sorta di pazzia congenita, si nutrono di discordie e rivolte civili (qui propter insitum quendam animi furorem discordiis civium ac seditione pascantur)». L'autore, come è facile vedere, costruisce la dicotomia attraverso l'elenco di determinate qualità che i primi possiederebbero e delle quali i secondi, invece, difetterebbero. Nello specifico, è assai rilevante constatare come Cicerone assembli talune proprietà che riguardano tanto una disposizione naturale, e quindi di nascita, ad altre che appartengono alla sfera di quel che potremmo definire un'"etica economica", vale a dire una ricchezza abbinata a specifiche peculiarità morali. Al lato opposto, è la stessa follia tipica delle classi popolari a far sì che esse siano sempre condotte dalla medesima verso sedizioni e disordini. Anche qui, perciò, assistiamo all'edificazione di un vincolo che connette biologia, etica ed economia.

²⁷⁶ Un'avvertenza importante: nella seconda parte di questo paragrafo e nei due successivi ci occuperemo della questione del *genos*, e quindi della *gens*, all'interno del mondo romano. Rispetto al primo capitolo, nel quale si è tentato di rispettare quanto più possibile un ordine storico-cronologico, in questa parte – e si tratta di una scelta teorica pensata nonché attentamente ponderata – tenteremo di abbracciare diversi secoli in uno spazio relativamente limitato. Probabilmente la precisione storica ne risentirà, almeno in certi punti; ci auguriamo però, allo stesso tempo, che a giovarne possa essere la narrazione, soprattutto in termini di fluidità espositiva.

Tra i testi in lingua latina più antichi che ci sono pervenuti, spiccano i pochi frammenti rimasti delle cosiddette *Leggi delle XII tavole*, così chiamate poiché per l'appunto incise su di una dozzina di tavole di bronzo ed esposte nel Foro. Scritte intorno al 450 a.C. – e sebbene la redazione che delle stesse si conserva appartenga senza dubbio a un'età posteriore – vennero considerate nei secoli successivi il fondamento, l'intima base del diritto romano. La prima di esse recita: «*Immediatamente sia ucciso il bambino segnato da una deformità* (Cito necatus insignis ad deformitatem puer)²⁷⁷. Questo significa che la primigenia disposizione legale che venne emanata in Roma si riferiva a ciò che si riteneva essere uno status di normalità naturale contrapposto a una deformità, vale a dire a una morfologia corporea considerata non-naturale, e, conseguentemente, destinata per legge a essere soppressa. Ci

²⁷⁷ Ve n'è anche un'altra che ci interessa da vicino: quella che impediva i matrimoni tra patrizi e plebei (vale a dire i *patricii*, letteralmente “i figli del padre” e i *plebeii*, i “figli della terra” e cioè privi, dunque, di una nobile discendenza). Ma solo cinque anni dopo la sua entrata in vigore, nel 445 a.C. il tribuno della plebe Gaio Canuleio emanò una proposta – che però divenne ufficialmente legge solo nel 287 a.C. (*Lex Hortensia*) – attraverso la quale richiedeva l'abrogazione del divieto. Il fatto che la diatriba, la quale non smetterà di creare asprissime polemiche che si protrarranno per secoli, emerse nettamente fin dai tempi più remoti, è senza dubbio indice di una viva preoccupazione che investiva una problematica politica fondamentale. Tito Livio, nel suo *Ab urbe condita* (IV, 1), ritornerà sulla vicenda menzionando esplicitamente il concetto di *contaminazione genetica*, intimamente legato ai privilegi politici: «*Infatti all'inizio dell'anno il tribuno della plebe Gaio Canuleio presentò una legge sul matrimonio tra patrizi e plebei in seguito alla quale i patrizi ebbero a temere che il loro sangue fosse contaminato e ne fossero sconvolti i diritti detenuti dalle famiglie del patriziato* (Nam anni principio et de conubio patrum et plebis C.Canuleius tribunus plebis rogationem promulgavit qua contaminari sanguinem suum patres confundique iura gentium rebantur). Quella dello storico romano è una testimonianza, crediamo, la quale, ancora secoli dopo, seppe cogliere il nucleo profondo della questione: una contesa che, lo ribadiamo, non smise mai di costituire una profonda preoccupazione per i membri delle *gentes maiores*. Si pensi solo alla morte ingloriosa che i patrizi riservarono – e siamo nella seconda metà II secolo a.C. – al tribuno della plebe Tiberio Gracco e a suo fratello Gaio Sempronio; come se non bastasse, non solo alla loro madre Cornelia venne impedito di vestirsi a lutto (cosa che, da sola, costituiva una violazione di principi ritenuti sacri e inviolabili), ma la memoria dei defunti fu proscritta e interdetta per legge.

sembra a tutti gli effetti un'attestazione di assoluto rilievo e che ci permette di iniziare, d'altra parte, a decostruire il concetto di *gens*²⁷⁸, che trova proprio in questo preludio giuridico la sua

²⁷⁸ Così come il termine greco *genos* proviene dal verbo *gignomai*, anche il vocabolo latino *gens* deriva da *gignere*, che significa, specularmente al suo antecedente ellenico, *generare*. Lo accennavamo nella nota n.50 della *Introduzione*: coloro che appartenevano alla stessa *gens*, possedevano, chiaramente, il medesimo nome gentilizio, detto *nomen*. Tradizionalmente si è soliti tradurre il lemma, spesso utilizzato come sinonimo di *stirps-stirpis*, con “famiglia” o “casata”; cercheremo a poco a poco di dimostrare il perché, accanto e in qualche modo sovrapposta a tali trasposizioni, sia possibile aggiungerne un'altra che denoterà il significante *razza*. Valgano come esempi, per ora, quelli che di seguito riportiamo. Correlato a uomini illustri, troviamo anzitutto il *De coniuratione Catilinae* (V) di Sallustio nel quale l'autore, riferendosi al destinatario dell'opera, esordisce in tal modo: «*Catilina, nato da nobile razza* (Catilina, nobili genere natus); negli *Annales* (VI, 51) di Tacito, dove la genealogia dell'imperatore Tiberio viene così riportata: «*Suo padre era Nerone e da parte di entrambi i genitori apparteneva alla razza Claudia* (Pater ei Nero et origo gentis Claudiae, quamquam mater). Associato a vere e proprie categorie antropologiche: ad esempio in Persio (*Saturae*, III, vv.77-78): «*Ecco uno della razza dei centurioni dal puzzo di becco che dice: per me, quello che non mi basta* (Hic aliquis de gente hircosa centurionum dicat: quod satis est sapio mihi)». Utilizzato per descrivere razze di animali: in tanti punti delle *Georgiche* di Virgilio: «*la speranza e il gregge stesso, la razza intera dai piccoli agli adulti* (spemque gregemque simul cunctamque ab origine gentem), III, v.473; o, inoltre, nelle *Lettere di eroine* (10, v.1) di Ovidio: «*Ogni razza di fiere trovai di te più mite* (Mitius inveni quam te genus omne ferarum)». Nella stessa, identica accezione dell'*anthrōpos* *genos* già più volte citato: «*Allora nacquero per la razza umana le stragi, nacquero le guerre* (Tum caedes hominum generi, tum proelia nata)»; «*Se invece la catena di cause proviene dalla prima origine del mondo, e mutando qualcosa tutti i destini ne soffrono, e se su tutta la razza umana incombe una sola minaccia, allora noi, schiera delle maghe tessale, lo confessiamo: la Fortuna ha maggiore potenza* (At, simul a prima descendit origine mundi causarum series, atque omnia fata laborant stat genus humanum, tum, Thessala turba fatemur, plus Fortuna potest)». Rispettivamente Tibullo, *Elegie*, Libro I, 10, v.3, e Lucano, *Bellum civile*, Libro VII, vv.611-615. E, infine, come contrapposizione tra la razza ferina e quella umana. In tal senso è probabilmente il *De rerum natura* di Lucrezio l'opera nella quale il termine che stiamo prendendo in esame appare con maggiore, diremmo quasi ostinata, continuità: «*ogni razza di fiere* (genus omne ferarum), I, v.160; «*Ma la razza umana a quel tempo nei campi era molto più duro* (At genus humanum multo fuit illud in arvis durius), V, vv.925-926, e via discorrendo. Gli esempi riportati aiutano a capire come il vocabolo venisse adoperato e si presentasse – esattamente come abbiamo visto succedere con il termine *genos* nella produzione greca – in autori tanto distanti tra loro in termini stilistici e temporali, la qual cosa rappresenta un utile indizio che vale, ora come in precedenza, la pena seguire. Ma prima di approfondire ulteriormente la questione, alcuni altri brevi ragguagli. Mentre il figlio maschio *primo-genito* acquisiva il nome del padre, alle donne spettava, invece, solo quello gentilizio. La figlia di Cicerone, ad esempio, si chiamava semplicemente *Tullia*; quella di Scipione *Cornelia*, e così via. La *gens* annoverava, tra le cose più importanti, dei propri riti religiosi (detti *sacra gentilicia*), che consistevano perlopiù nell'adorazione dei comuni antenati, di coloro cioè che erano all'origine etico-biologica della stirpe.

nascita. Il discorso che si compone a poco a poco intorno al corpo e che investe, oltre a quelli giuridici, aspetti precipuamente etici e politici, attraverserà da cima a fondo l'intera storia di Roma. L'ideale del *vir-viri*, impeccabile specchio del greco *anēr-andros*, vale a dire il cittadino romano atto alla guerra e dotato di un'autorità pressoché assoluta sui membri della sua famiglia²⁷⁹, in particolare sul genere femminile²⁸⁰: l'uomo *vir-ile*, cioè provvisto della capacità

Ufficialmente le *gentes* non ricoprivano alcuna specifica funzione pubblica; ma, al di là di tale testimonianza, erano in grado di influenzare fortemente la vita sociale e politica attraverso vari metodi: dall'esplicito appoggio clientelare alla costruzione di una rete di vantaggiose amicizie, fino al combinare – e questo è un fatto che non si dovrebbe mai dimenticare – matrimoni, e quindi discendenze generative, economicamente fruttuose. Ciò che nel corso dei secoli diverranno le divisioni tra benestanti e poveri (comunemente designati quali *honestiores* e *humiliores*), tra aristocratici e popolani, tra patrizi e plebei, trovano la loro origine primaria nella scissione che accorpa e sintetizza tutte le altre: quella tra *gentes maiores* e *gentes minores*, che, se ben ricordiamo, è l'esatta traslitterazione concettuale della più antica separazione – della quale ci siamo già ampiamente occupati – tra *kala* e *kata genea*, vale a dire tra razze nobili e maledette.

²⁷⁹ Sulla scia dell'*oikos* greco, la *famīlia* era un'istituzione che riuniva in uno stesso spazio, la casa, l'insieme dei *famīli*, cioè i membri associati da vincoli di sangue (il *pater familias*, vale a dire il capo della gens, la moglie e i figli) e da rapporti di dipendenza (servi e schiavi). Il padre disponeva di un potere più o meno assoluto nei confronti di tutti coloro che occupavano i gradini inferiori di questa scala discendente; ancora in età imperiale abbiamo attestazioni riguardanti il riconoscimento della legittimità di un neonato da parte del genitore di sesso maschile: costui, infatti, poteva sollevarlo tra le braccia e in tal modo riconoscerlo; o, in caso contrario, ucciderlo, abbandonarlo per la strada o più semplicemente cederlo affinché venisse adottato. A questa prassi si ricollegava strettamente l'importanza che ricopriva, per la salvaguardia e la conservazione della stirpe, la purezza del sangue. La stessa veniva contaminata se una donna, ad esempio, si univa ad un uomo al di fuori del matrimonio; ma subiva un identico giudizio di condanna, allo stesso tempo, persino nel caso in cui ella fosse stata oggetto di una violenza.

²⁸⁰ La condizione della donna a Roma, seppur filtrata attraverso cambiamenti, non fu mai molto diversa da quella goduta in Grecia. Con libertà ridotte al minimo, la sua stessa vita era alla mercé dei membri di sesso maschile della sua famiglia; una volta sposata, il meccanismo veniva ripetuto dal marito: *Casta fuit, domum servavit, lanam fecit*, recitava una famosissima epigrafe sepolcrale esaltando le doti della defunta, una sorta di modello femminile. La medesima sequela di stereotipi nei quali possiamo imbatterci ricalca, del resto, quelli che ci è già capitato di incontrare: vediamone, o, ancor meglio, riscopriamone alcuni. In un'opera di Terenzio (*Hécyrā*, Atto II, sc.I, vv.198-200), e siamo nel III secolo a.C., troviamo un'invettiva per bocca di Lachete che, partendo dal concetto di *razza femminile*, cattura tutti i soggetti appartenenti a tale categoria: «*In nome degli dèi e degli uomini, che razza è questa! Che congiura è questa! Possibile che tutte le donne, lo vogliano o meno, facciano sempre le stesse cose, ed è impossibile che se ne trovi una un*

generativa; quello della nobile discendenza, sempre strettamente

po' diversa, quanto a mentalità, dalle altre (Pro deum atque hominum fidem, quod hoc genus est! Quae hac est coniuratio! Utim omnes mulieres eadem aequae studeant nolintque omnia neque declinatam quicquam ab aliarum ingenio ullam reperias!). Nell'Atto seguente (sc.III, vv.274-275), a Sòstrata viene affidata una considerazione che ricalca perfettamente, nella forma e nei contenuti, quella sancita da Fedra nell'*Ippolito* di Euripide: «*Per Polluce, davvero tutte quante, a torto, siamo malviste dai mariti, per colpa di alcune che si comportano in tal modo che poi tutte sembriamo degne di punizione* (Edepol ne nos sumus inique aequae omnes invisae viris propter paucas, quae omnes faciunt dignae ut videamur malo)». Anche qui, inoltre, non può sfuggire il fatto che tali ingiurie – prodotti di un sistema patriarcale davvero molto condensato – vengano però parlate da una donna. Oltre a ciò, una prassi assai diffusa consisteva nell'invocare gli dèi affinché punissero i tradimenti del genere femminile, permanentemente additato quale collettiva creatura infedele, capricciosa e crudele. Nel I secolo d.C., in un momento in cui la condizione delle donne – esclusivamente per coloro che appartenevano all'aristocrazia – iniziava a migliorare, ecco affacciarsi un testo che probabilmente rappresenta la compiuta sintesi, ereditata e attualizzata, di un'enunciazione dalle fattezze profondamente misogine, la *Satira VI* di Giovenale. A cominciare, non a caso, dal suo comportamento nello spazio del talamo nuziale (vv.267-271 e 283-284): «*Il letto in cui giace una moglie vede in continuazione litigi e reciproche baruffe; e assai poco vi si dorme. Mai essa è così tanto odiosa al marito e più crudele di una tigre privata dei suoi cuccioli di quando dissimula, sotto falsi gemiti, la coscienza di un misfatto segreto [...] Niente eguaglia l'impudenza di una donna colta in fallo: esse traggono rabbia e potenza dalla colpa stessa* (semper habet lites alternaque iurgia lectus in quo nupta iacet; minimum dormitur in illo. tum grauis illa uiro, tunc orba tigride peior, cum simulat gemitus occulti conscia facti [...] nihil est audacius illis deprentis: iram atque animos a crimine sumunt)». L'ideale della donna e l'apparato ideologico che si edifica attorno ad ella rimane sempre quello della sua assoluta disponibilità sessuale nei confronti del maschio; il suo corpo, del resto, non smette di essere un mero strumento di proprietà di quest'ultimo. Pensiamo solo per un istante a questi segni di inaudita violenza lasciati da un testo che, tra le altre cose, oltre ad essere fittiziamente rivolto a un pubblico femminile (soprattutto il Libro III, nel quale il poeta suggerisce, mediante consigli che investono direttamente la corporeità, come rendersi attraenti agli occhi degli uomini), godrà di un successo a dir poco incredibile lungo il corso del Medioevo e non solo; sembra quasi uno scherzo di cattivo gusto, sebbene non lo sia nella maniera più assoluta, il fatto che provengano per l'appunto dall'*Ars amatoria* (Libro III, vv.87-92) di Ovidio: «*Agite sull'esempio delle dèe, voi razza mortale, e agli uomini vogliosi non negate la gioia. E, nel caso in cui vi ingannino, cosa mai perdetevi? Tutto resta inalterato. Vi prendessero in mille, nulla deperirebbe. Il ferro si distrugge, le pietre si consumano con l'uso; quella parte di voi non teme danno alcuno* (Ite per exemplum, genus o mortale, dearum, gaudia nec cupidis vestra negate viris. Ut iam decipiant, quid perditis? omnia constant; mille licet sumant, deperit inde nihil. Conteritur ferrum, silices tenuantur ab usu; sufficit et damni pars caret illa metu)». Per concludere, un notevolissimo riferimento alla sessualità della donna e alle sue caratteristiche generative: Plinio il Giovane, nel suo *Panegirico* (22) dedicato all'imperatore Traiano, ribadirà quel tradizionale enunciato che vincolava madre e nazione, secondo cui «*Le donne, per parte loro, non provarono mai una soddisfazione maggiore della loro fecondità, capendo a quale imperatore avevano partorito dei cittadini e a quale condottiero dei soldati* (Feminas etiam tunc fecunditatis suae maxima voluptas subiit, cum cernerent, cui principes cives, cui imperatori milites peperissent)»,

associato alla trasmissione ematica, all'origine del sangue, che deve in tal modo onorare *la gloria della razza*²⁸¹; colui che, in base ai parametri suddetti, riprendeva, ampliandola, l'assai più antica questione che continua però anche qui a connettere i concetti di razza e di classe²⁸²; fino ad arrivare, infine, a costituire, all'interno e all'esterno di Roma, una politica che vedeva nella corporeità ordinata, considerata sana e giusta, un archetipo della vita stessa²⁸³. È propriamente attraverso tale

²⁸¹ *gentis honos*; Virgilio, *Eneide*, IV, v.4.

²⁸² Per illuminare ancora una volta questo concetto, peraltro già affrontato in precedenza, crediamo sia sufficiente riportare dei passaggi contenuti nel *De officiis* (I, 150-151) di Cicerone, mettendo in risalto ciò che dalla lettera affiora, vale a dire quell'ideale aristocratico, che mai scomparirà, secondo cui i mestieri sono divisi in onorevoli e degradanti: «*Infine, riguardo i mestieri e i guadagni, quali siano da considerarsi buoni e quali invece degradanti, sappiamo all'incirca questo [...] Tutti gli operai svolgono un'attività degradante; infatti un'officina non può avere alcunché di nobile. Non sono poi per nulla approvabili quei lavori che sono rivolti a soddisfare i piaceri materiali: pescivendoli, macellai, cuochi, salsicciai, pescatori, come dice Terenzio (nel verso 257 dell'Eunuchus); a questi aggiungi, se preferisci, profumieri, ballerini, e tutto il genere degli attori. Al contrario, le professioni nelle quali si necessita di maggior ingegno o da cui si ricava una qualche utilità, come la medicina, l'architettura, l'insegnamento delle arti liberali, sono decorose per coloro alla cui classe sociale spettano (Iam de artificibus et quaestibus, qui liberales habendi, qui sordidi sint, haec fere accepimus [...]) Opificesque omnes in sordida arte versantur; nec enim quicquam ingenuum habere potest officina. Minimeque artes eae probandae, quae ministrae sunt voluptatum: Cetarii, lanii, coqui, fartores, piscatores, ut ait Terentius; adde huc, si placet, unguentarios, saltatores, totumque ludum talarium. Quibus autem artibus aut prudentia maior inest aut non mediocris utilitas quaeritur ut medicina, ut architectura, ut doctrina rerum honestarum, eae sunt iis, quorum ordini conveniunt, honestae».*

²⁸³ «È infatti chiaro che nessun tempio potrebbe presentare un sistema di costruzione privo di simmetrie e proporzione; se cioè non abbia avuto un calcolo esatto delle sue membra, come nel caso di un uomo ben fatto. Il corpo dell'uomo, infatti, la natura così compose (segue, e non occorre menzionare l'intero passo, una descrizione minuziosa delle parti del corpo umano – dalla testa ai piedi – e delle loro giuste proporzioni secondo natura) [...] Con un criterio simile le membra dei templi debbono possedere, nelle singole parti e segmenti, una perfetta corrispondenza e concordanza di misure con tutta la somma della grandezza totale [...] Dunque, se così la natura compose il corpo dell'uomo, che le singole membra corrispondano proporzionalmente alla somma totale, pare che gli antichi abbiano a ragione stabilito che nell'opera compiuta e perfetta vi sia, quanto a proporzioni, un'esatta corrispondenza dei singoli membri con la visione totale (Namque non potest aedis ulla sine symmetria atque proportione rationem habere compositionis, nisi uti ad hominis bene figurati membrorum habuerit exactam rationem. Corpus enim hominis ita natura composuit [...] Similiter vero sacrarum aedium membra ad universam totius magnitudinis summam ex partibus singulis convenientissimum debent habere commensus responsum [...]) Ergo si ita natura composuit corpus hominis, uti proportionibus membra

prospettiva che possiamo iniziare a leggere la storia di Roma come un perpetuo e incessante scontro combattuto attorno a questa struttura di potere: dalle lotte antichissime tra nobiltà e tribuni della plebe che risalgono al V secolo a.C.²⁸⁴, passando per l'aristocrazia senatoria (carica ad esclusivo appannaggio dei membri appartenenti alle *gentes maiores*) che concentrava nelle sue mani enormi ricchezze, soprattutto fondiari, occupando le più alte cariche pubbliche o controllandole attraverso clientele e protetti, fino ad arrivare all'epoca degli imperatori e alla loro divinizzazione²⁸⁵; ebbene, tutto sembra ruotare attorno, ancora una volta, a quel vincolo che connette immediatamente l'origine genetica e il ruolo che quest'ultima assegna nel mondo ancor prima di venire ad esso. Le eccezioni e le critiche che vi si scagliarono contro, a dire il vero molteplici, rappresentano proprio l'indicazione di una questione che, costantemente presente, poteva essere considerata e denunciata, per quanto

ad summam figurationem eius respondeant, cum causa constituisse videntur antiqui, ut etiam in operum perfectionibus singulorum membrorum ad universam figurae speciem habeant commensus exactionem)». La lunga citazione è presa dal *De architectura* (III, 1,1-4) di Vitruvio, notevole trattato composto durante l'età di Augusto. È piuttosto indicativo il fatto che l'autore – e lo farà in più parti di questo terzo libro, dedicato ai templi e agli ordini architettonici – costruisca una narrazione comparativa dove una determinata descrizione di un corpo umano considerato perfetto debba valere come modello per l'edificazione di un luogo sacro. Sembra che, in qualche modo, anche l'*archè* stesso dell'architettura inizi a bilanciarsi sui canoni di quell'anatomia umana reputata eccellente secondo natura.

²⁸⁴ Ancora Tacito, per mezzo di Curiazio Materno che esprime la sua opinione, rimpiange quei bei tempi antichi, allorquando le lotte intestine permettevano lo sviluppo di un'aurea eloquenza: «*Di qui le assai frequenti proposte di legge e la grande popolarità; di qui gli sproloqui dei magistrati, che quasi pernottavano sulla tribuna: di qui le accuse scagliate contro alti personaggi e le inimicizie condivise anche dalle famiglie; di qui le fazioni dei patrizi, le lotte incessanti tra il senato e la plebe. Tutti questi mali dilaniavano sì lo stato, ma stimolavano l'eloquenza di quei tempi e le donavano brillanti compensi* (Hinc leges assiduae et popolare nomen, hinc contentiones magistratuum paene pernctantium in rostris, hinc accusationes potentium reorum et assignatae etiam domibus inimicitiae, hinc procerum factiones et assidua senatus adversus plebem certamina. Quae singula etsi distrahebant rem publicam, exercebant tamen illorum temporum eloquentiam et magnis cumulare praemiis videbantur)»; dal *Dialogus de oratoribus*, 36.

²⁸⁵ La tematica sarà affrontata nel paragrafo successivo.

fosse possibile, come un gravoso problema da affrontare o quantomeno da segnalare²⁸⁶.

Un'anatomia, un'intelaiatura sociale e civile la quale, pur conservando per taluni aspetti delle evidenti connessioni con l'architettura dei viventi rintracciata nella polis greca, ne

²⁸⁶ A cominciare dal teatro di Terenzio, dove soggetti emarginati quali schiavi, prostitute e liberti vengono presentati come non dissimili, nella sostanza, da coloro che sono considerati grandi. Ma c'è un luogo interno alla letteratura latina, tra quelli che ci è stato possibile rinvenire, nel quale la critica al corpo politico che connetteva sangue, denaro e ragguardevoli cariche pubbliche assume una forza maggiore. La localizziamo ne *La guerra contro Giugurta* (85, 23-25 e 29-30) di Sallustio, peraltro accanito difensore dello status quo. Nel passo che riportiamo è Mario, l'*homo novus*, a rivolgersi all'esercito in Africa del quale ha acquisito il comando: «*Certamente la cosa sta in questi termini: la gloria degli avi è per i discendenti come una luce che non permette che il bene o il male di questi stia nell'ombra. Io riconosco di essere privo di questa gloria, o Quiriti, ma, cosa che è assai più onorevole, posso parlare delle mie proprie imprese. Vedete ora quanto sono ingiusti. Quello che essi si arrogano derivandolo dall'altrui valore, non lo concedono a me per le mie capacità, chiaramente poiché non ho immagini e possiedo una nuova nobiltà, che è però meglio aver conquistato da sé piuttosto che aver ereditato e sporcato [...] Non posso, come garanzia della vostra fiducia, mostrare le immagini, i trionfi e i consolati dei miei avi; ma, se necessario, posso mostrare le aste, i vessilli, le decorazioni e tutti gli altri onori militari, oltre alle cicatrici che ho sul petto. Queste sono le mie immagini, questa la mia nobiltà: non ricevuta in eredità come la loro, bensì conquistate da me per mezzo di immani fatiche e pericoli* (Et profecto ita se res habet: maiorum gloria posteris quasi lumen est, neque bona neque mala eorum in occulto patitur. Huiusce rei ego inopiam fateor, Quirites, verum, id quod multo praeclarius est, meamet facta mihi dicere licet. Nunc videte, quam iniqui sint. Quod ex aliena virtute sibi arrogant, id mihi ex mea non concedunt, scilicet quia imagines non habeo et quia mihi nova nobilitas est, quam certe peperisse melius est quam acceptam corrupisse [...]) Non possum fidei causa imagines neque triumphos aut consulatus maiorum meorum ostentare, at, si res postulet, hastas, vexillum, phaleras, alia militaria dona, praeterea cicatrices aduerso corpore. Hae sunt meae imagines, haec nobilitas, non hereditate relicta, ut illa illis, sed quae ego meis plurimis laboribus et periculis quaesivi). Le immagini a cui si riferisce Mario erano le effigi stesse delle *gentes maiores*: i loro membri, infatti, erano soliti adornare le proprie case con sculture e dipinti ritraenti i propri illustri antenati; le statue, in particolare, possedevano un significato politico essenziale: venivano infatti puntualmente esposte durante le processioni sacre (ma non solo: inoltre, anche quando un patrizio veniva eletto per un incarico pubblico, era consuetudine organizzare un corteo formato dai membri della gens di appartenenza e dalle effigi degli antenati), rappresentando, anche di fronte ai plebei, una simbologia capace di abbinare, legandoli tra loro, la purezza ancestrale del sangue e il ruolo svolto nell'attualità. Non meraviglia, infine, che solo i patrizi avessero il diritto di fregiarsi delle immagini degli avi durante i funerali: è quindi un passato biologico che, a tutti gli effetti, continua a vivere e a incidere profondamente sull'organizzazione socio-politica interna a Roma.

amplificava e modificava – come vedremo tra non molto, anche in termini spaziali – degli altri. Ad occupare un terreno centrale e originario, anche qui, il microcosmo familiare con la sua marcata verticalità onto-biologica, connesso e colto nel suo espandersi con l'intera città *capitale del mondo*, testa pensante e agente situata all'apice del globo: il padre fisico, materiale, colui che offre il seme, che trova il proprio corrispettivo, simultaneamente, in una carica onorifica riservata a pochissimi illustri personaggi e capace di evidenziare il nesso, la corda che lega indissolubilmente sfera privata e pubblica: padre della patria²⁸⁷; sul cuore della virtù stessa, Lucilio sentenzierà: «mettere al primo posto il bene della patria, poi quello dei genitori e, infine, come terzo e ultimo, il nostro»²⁸⁸. Lo stesso che, lo abbiamo già detto in più occasioni, gode di un'autorità pressoché assoluta nei confronti di tutti quei corpi che abitano la casa; colui il quale ha il compito di scegliere per le figlie un marito, detto non a caso *gen-ero*²⁸⁹, vale a dire l'uomo grazie al

²⁸⁷ Titolo, tra gli altri, riservato a personaggi quali Cicerone, o a imperatori dello spessore di Giulio Cesare e Ottaviano Augusto. Accanto alla solenne dicitura, anche da un punto di vista giuridico, di *pater patriae*, è assai comune trovare un'espressione che, seppur suonando letteralmente come altra, ne conserva il medesimo significato. Nei *Carmina* di Catullo, ad esempio, la incontriamo con due opposte valenze: la prima sbeffeggiante, la seconda carica di sprezzante diletto. Se nel *Carme* XLIX (vv.1-2), con la volontà di ironizzare su Cicerone, il poeta vi si rivolge in tal modo: «*Dei nipoti di Romolo il più magniloquente, tra quelli che sono e che furono, o Marco Tullio* (Disertissime Romuli nepotum, quot sunt quotque fuer, Marce Tulli)», nel ventinovesimo (v.9), per invocare il Giulio Cesare delle campagne militari in Gallia, lo nomina *Cinaede Romule* (O Romolo cinedo!), appellativo comunemente utilizzato come sinonimo di "padre della patria". Ora, in queste sedi – che abbiamo scelto appositamente a discapito di molteplici altre – il tono è tutt'altro che serio; ciononostante, ai fini della presente ricerca è fondamentale mettere in luce un fatto: quegli uomini considerati illustri venivano intimamente legati, per mezzo della comune discendenza di sangue, a colui che rappresentava l'ancestrale origine biologica di Roma.

²⁸⁸ *commoda praeterea patriai prima putare, deinde parentum, tertia iam postremaque nostra; Satire*, vv.1337-1338.

²⁸⁹ Il genero è appunto il coniuge di sesso maschile che permetterà al padre della sposa, mediante l'unione matrimoniale-sessuale con la figlia, di continuare la propria discendenza, generando a lui dei nipoti. Per cercare di carpire il significato profondo dei legami di sangue che investiva la società romana, ci affidiamo ancora a Catullo. Nel *Carme* cinquantaduesimo (vv.1-

quale il suo sangue continuerà a scorrere nelle vene delle future generazioni: «Spesso il padre le dice: «Figlia, mi devi un genero»; spesso le dice: «Mi devi, figlia mia, dei nipoti»²⁹⁰.

Ma per tentare di illuminare ancor di più le connessioni che, come i fili di una ragnatela, pur partendo da un punto comune, si intersecano e si allontanano, è d'uopo ritornare a dissodare quel terreno che genealogicamente parte dalle mitiche origini di Roma e sul quale, nei secoli posteriori, si andò edificando

4), il poeta si rivolge all'amata Lesbia; alla donna verso la quale ormai nutre sentimenti di profondo disprezzo e che diventerà, anch'ella nei secoli a venire, archetipo dell'infedeltà femminile, dirige questi versi: «*Un tempo dicevi di amare soltanto Catullo, o Lesbia, e di non voler abbracciare neppure Giove al mio posto. A quel tempo ti amai non come il volgo ama l'amante, ma come il padre ama i figli e i generi* (Dicebas quondam solum te nosse Catullum, Lesbia, nec prae me velle tenere Iovem. Dilexi tum te non tantum ut vulgus amicam, sed pater ut gnatos diligit et generos)». Di qui l'esaltazione del matrimonio come emblema dell'amore legittimo, valutato come particolarmente rilevante sul piano etico, sociale e politico; nel *Carme* 61 (del quale trasportiamo sulla pagina due passi: uno (vv.1-5 e 64-70) dedicato ad Imeneo, divinità protettrice della verginità e del matrimonio, l'altro (vv.211-230) direttamente ai due sposi e alla loro futura prole), in realtà un epitalamo composto per le nozze di Mallio Torquato e Vinia Aurunculeia e che gode chiaramente sia delle reminiscenze di Saffo che dei modelli stilistici alessandrini, ricompare tutta la forza del principio generatore: «*O tu che vivi sul monte Elicona, razza di Urania, che rapisci per l'uomo la candida vergine, o Imeneo Imene, o Imene Imeneo [...] Chi oserebbe paragonarsi a questo dio? Nessuna casa può generare figli senza di te, né il genitore reggersi sulla sua stirpe: solo lo può se tu vuoi. Chi oserebbe paragonarsi a questo dio? [...] Godete e giocate, e offrite figli tra breve. Non è bello che un nome così antico sia senza figli per lungo tempo, ma sempre deve rigenerarsi dal medesimo ceppo. Voglio che un piccolino Torquato, tendendo le fragili mani dal grembo di sua madre, sorrida candidamente al padre con le piccole labbra semiaperte. Sia simile a suo padre Mallio: sia riconosciuto facilmente da tutti quelli che non lo conoscono, e disveli attraverso il volto l'onestà di sua madre. Tale gloria da parte della madre virtuosa attesti la sua razza, così come a Telemaco figlio di Penelope resta fama immortale che proviene dall'ottima madre* (Collis o Heliconiei cultor, Uraniae genus, qui rapis teneram ad virum virginem, o Hymenaeae Hymen, o Hymen Hymenaeae [...]) Quis huic deo compararier ausit? Nulla quit sine te domus liberos dare, nec parens stirpe nitier: at potest te volente. Quis huic deo compararier ausit? [...] Ludite ut lubet, et brevi liberos date. Non decet tam vetus sine liberis nomen esse, sed indidem semper ingenerari. Torquatus volo parvulus matris e gremio suae porrigens teneras manus dulce rideat ad patrem semihante labello. Sit suo similis patri Manlio et facile inscieis noscitur ab omnibus, et pudicitiam suae matris indicet ore. Talis illius a bona matre laus genus approbet, qualis unica ab optima matre Telemacho manet fama Penelopeo)».

²⁹⁰ Saepe pater dixit: «Generum mihi, filia, debes», saepe pater dixit: «Debes mihi, nata, nepotes»; in Ovidio, *Metamorfosi*, I, vv.481-482.

quell'ideologia coloniale che vide nella figura dell'imperatore la sua stessa corporeità vivente: l'incarnazione in un essere capace di vincolare e di tenere assieme il *pater familias* e il *deus*, all'interno di cerchi concentrici la cui azione era in grado di manifestarsi dal microcosmo domestico fino a pressoché tutto il mondo allora colonizzabile. Ed è esattamente quello che ci apprestiamo a fare.

3.3. Roma tra genealogia, impero e colonia

Nel primo capitolo ci siamo lungamente soffermati sull'importanza che rivestivano, per ogni polis greca, i racconti e le narrazioni riguardanti la fondazione delle stesse. Passando in rassegna e riportando alla luce alcuni tra questi, abbiamo mostrato quali fossero le intime motivazioni politiche che condussero alla costruzione di una mitologia in grado di connettere un divino o semidivino capostipite allo sviluppo storico e culturale di un determinato abitato plasmato da una corporeità collettiva. Ci sembra perciò opportuno continuare a seguire questa linea, grazie alla quale ci è stato possibile illuminare l'intima unione tra genetica e genealogia.

Attenendoci alla leggenda che, seppur tra piccole variazioni, conservò sempre una buona organicità di fondo, sappiamo che Roma venne fondata nel 753 a.C. da Romolo, figlio del dio Marte²⁹¹ e di Rea Silvia²⁹², il cui padre, Numitore, era re di Alba

²⁹¹ Le fattezze e le prerogative del dio appaiono particolarmente considerevoli ai nostri occhi. Come prima cosa c'è da dire che Marte, ancor prima di diventare la personificazione della guerra, era la divinità protettrice dei campi e dell'agricoltura. O, ancor meglio, i romani si appropriarono dell'idolo etrusco chiamato Maris, sovrapponendogli un'entità guerresca. Tra le fonti più antiche, così datate che la lingua nella quale vennero composti questi canti risultava incomprensibile persino ai sacerdoti d'età imperiale, ci imbattiamo in due componimenti che ci illustrano il suddetto legame. Il primo, riportato da Marco Porcio Catone (*De agri cultura*, 141, 2-3, vv.1-5), è una preghiera per la fertilità dei terreni coltivabili che il pater familias soleva recitare: «Padre Marte, ti prego e ti imploro, di essere benevolo e propizio per me, per la mia casa e per i nostri servi (Mars pater, te precor quae soque uti sies volens propitius mihi domo familiaeque nostrae)». Il secondo, noto come *Carmen Arvale*, ci è stato conservato in un'epigrafe del 218 d.C., sebbene fosse stato originariamente redatto nel latino del V secolo a.C. Allo scopo di purificare i campi, il carme, dedicato ai Lari (gli spiriti degli antenati che proteggevano la casa) e a Marte, veniva cantato durante delle feste primaverili dette *Ambarvalia* dal collegio sacerdotale dei fratelli Arvali (fondato dallo stesso Romolo e così denominato poiché originariamente vi presero parte i dodici figli naturali del pastore Faustolo, colui che aveva allevato il mitico fondatore di Roma e il suo gemello Remo), un'antichissima istituzione formata per l'appunto da una dozzina di membri scelti a vita tra gli esponenti delle famiglie patrizie. Rammentiamo che il termine *arvali* deriva da *arvum* o *aruum*, letteralmente "terra lavorata", che trova a sua volta la radice in *ar*, la medesima di *aratro* e del verbo *arare*. Ed

Longa e diretto discendente di Enea²⁹³. Una genetica illustre, quindi, che lo collegava, da un lato, a una paternità divina; e, dall'altro – discendenza questa che attraverserà, passando per l'*Eneide* virgiliana, l'intera storia di Roma – all'eroe troiano figlio di Venere²⁹⁴. Ora, fin dai tempi più remoti Romolo venne

è proprio attraverso l'aratro che Romolo aveva tracciato i primi confini di Roma, il "solco sacro e inviolabile" della città o *pomerium*. In un racconto nel quale è piuttosto agevole riscontrare delle similitudini con quello tra Caino e Abele, il capostipite di Roma arrivò ad uccidere suo fratello Remo poiché quest'ultimo aveva oltrepassato la frontiera precedentemente da lui stabilita. Ma, a differenza del legato biblico, l'assassino non venne punito, né maledetta la sua discendenza; al contrario, fu divinizzato e la sua progenie collettiva benedetta. A dimostrazione di ciò, le testimonianze che dell'evento compaiono in due autori così distanti come Tacito (*Storia di Roma*, I, 6-7) e Plutarco (*Vita di Romolo*, X, 1-2) sono pressoché identiche. Per concludere e ritornando a discutere di Marte, ciò che risalta è la connessione, sulla quale ci siamo già brevemente soffermati nella *Introduzione*, espressa del resto attraverso una personificazione binaria che diviene unitaria, tra l'ideologia della guerra – che rappresenterà sempre la visione egemonica all'interno del mondo romano – e la duplice necessità scaturita dalla conquista e dalla successiva gestione di una porzione di spazio: renderla fertile, affinché possa esserci generazione, e difenderla, delimitandola con dei confini dal chiaro timbro della sacralità.

²⁹² Sulla madre di Romolo e Remo le versioni sono discordanti. C'è chi, come Livio (*Ab urbe condita*, I, 3), racconta che la donna, quando il fratello minore del padre usurpò il trono di quest'ultimo, uccidendone tutta la discendenza maschile, fu costretta, proprio per impedirle di avere dei figli, a diventare una vestale, vale a dire una sacerdotessa che aveva l'obbligo di conservare la castità per i trent'anni successivi a partire dall'investitura. Una testimonianza differente – che ricorda quella della violenza compiuta da Zeus ai danni di Europa – è offerta da Plutarco (*Vita di Romolo*, 3, 4), secondo cui la donna, della quale Marte si era invaghito, venne da questi stuprata in un bosco. Quando lo zio Amulio seppe della nascita dei due gemelli, in seguito all'incarcerazione o all'uccisione della nipote (a seconda delle divergenti versioni), i neonati vennero affidati a una serva con l'ordine di sbarazzarsene. Ma quest'ultima, mossa a pietà, li abbandonò alla sorte mettendoli in una cesta che, dopo aver navigato per diverso tempo, si arenò placidamente nel luogo in cui posteriormente venne fondata Roma. Riguardo all'appellativo *rea*, quindi colpevole, quest'ultimo si riferisce al fatto che Silvia, essendo una vestale, aveva "ceduto" sessualmente al dio Marte in un bosco.

²⁹³ Risuonano qui prepotentemente alcuni versi dell'*Eneide* (IV, vv.227-231) atti a giustificare la posteriore discendenza: «Non così la sua bellissima genitrice l'ha promesso, non per questo lo strappò due volte alle armi greche, ma che regnerebbe sull'Italia, d'impero già gravida, fremente di guerre; e la razza del nobilissimo sangue di Teucro propagherebbe; e renderebbe il mondo obbediente alla legge (Non illum nobis genetrix pulcherrima talem promisit Graiumque ideo bis vindicat armis; sed fore qui gravidam imperiis belloque frementem Italiam regeret, genus alto a sanguine Teucro proderet, ac totum sub leges mitteret orbem)».

²⁹⁴ «Nella città di Enea sua madre ha sede (mater in Aeneae constitit urbe sui)»; Ovidio, *Ars amatoria*, I, v.60. Vi è anche un testo anonimo risalente al IV secolo d.C. e conosciuto come *La veglia di Venere*. Ne riportiamo alcuni versi per due ragioni: evidenziare come il racconto mitologico avesse

per l'appunto reputato un principe di sangue reale appartenente, per parte materna, all'antichissima stirpe latina la cui capitale era Alba Longa. Tale genealogia servì successivamente ai romani per una ragione fondamentale: non sentirsi estranei alle *gentes* abitanti il Lazio²⁹⁵; difatti la narrazione e l'ideologia sottostante che man mano si venne a creare ebbero come scopo quello di inglobarle e di assorbirle interamente all'interno di Roma e del suo popolo, nonché quello di stabilire una lontana parentela con due *genea* la cui storia non smise mai di affascinare i romani, la greca e la troiana. A Romolo si

attraversato svariati secoli e, allo stesso tempo, sottolineare quanto la dea dell'amore, e quindi della procreazione, continuasse ancora a svolgere un ruolo di rilevanza primaria nel processo generativo che insisteva nel connettere la fertilità della donna a quella del suolo; un filo che, detto in altri termini, univa indissolubilmente Enea alla razza dei romani: «*Il Padre, per creare nell'anno con le nubi primaverili, fece fluire pioggia maritale in grembo alla fertile sposa; unendosi a lei con l'ampio corpo, feconda tutti i germogli. Venere, infusa nel sangue e nell'animo, guida la procreazione con forze segrete. Per il cielo, la terra e il mare calmo avviò il flusso continuo dei semi, volendo che il mondo imparasse le vie delle nascite* (Ut Pater totis crearet vernis annum nubibus, in sinum maritus imber fluxit almae coniugis, unde fetus mixtus omnis aleret magno corpore. Ipsa venas atque mentem permeanti spiritu intus occultis gubernat procreatix viribus, perque caelum perque terras perque pontum subditum pervium sui tenorem seminali tramite imbuit iussitque mundum nosse nascendi vias)». Un ultimo accenno alla parola *vena*. Sebbene l'etimologia rimanga a tutt'oggi non chiara, si potrebbe ipotizzare un collegamento proprio con la dea Venere: la vena, in tal senso, rappresenterebbe quel condotto attraverso cui il sangue, vale a dire lo stesso e indispensabile principio generatore, scorre e agisce. E, nonostante in latino il vocabolo indicasse, genericamente, qualsiasi tipo di condotto, l'accezione che la parola godette in alcuni autori ci farebbe protendere verso l'interpretazione suddetta: da Marziale e Persio che la adoperano quale sinonimo di "pene" (solo grazie all'afflusso di sangue, infatti, è possibile l'erezione e conseguentemente la procreazione), passando per Cicerone, che la utilizza per indicare l'intima natura interiore di un ente, arrivando a Orazio, Giovenale e Quintiliano, per i quali vena sta per l'inclinazione o disposizione naturale che ognuno ha, tutto ciò ci porta perlomeno a paventare tale supposizione. Che rimane per il momento solo tale, ovviamente.

²⁹⁵ Secondo la leggenda riportata, tra gli altri, da Livio (*Op.cit.*, I, 24-25), sia Roma che Alba Longa dividevano, per mezzo di Romolo, una comune discendenza divina. I re delle due città a quel punto, per evitare la dissacrazione rappresentata dallo spargimento di sangue tra due *gentes* nelle cui vene scorreva la medesima linfa vitale, si accordarono per risolvere il conflitto in altra maniera. Vennero scelti tre rappresentanti per Roma (i fratelli detti Orazi) e altrettanti per Alba Longa (i gemelli Curiazi). Lo scontro, che vide i primi uscirne vincitori, sancì la definitiva sottomissione della città laziale a Roma.

attribuirebbe inoltre la creazione delle più importanti istituzioni romane come l'assemblea degli anziani o *Senatus*, tra le quali non potrebbe certamente mancare quella della *gens*. A lui si deve infatti una divisione della città in quattro settori rispettivamente affidati ad altrettante tribù, che ricordano da vicino le fratrie interne alle poleis greche. Quella dei Sabini, altra *genea* che venne sconfitta e successivamente assimilata all'interno di Roma²⁹⁶, abitava la collina del Quirinale; tanto è vero che ancora in epoca storica, secoli dopo, verso gli abitanti del colle si continuava a nutrire una certa diffidenza mista a disprezzo. Quando infine Romolo morì, si racconta che il cielo si oscurò improvvisamente: tra tuoni e fulmini, il mitico fondatore di Roma ascese al cielo, voluto dagli dèi.

La storia dei tempi più remoti di Roma si può a tutti gli effetti leggere come un elenco di battaglie vinte, e di conseguenti stermini o assorbimenti, a discapito di tutti quei popoli che abitavano prima il Lazio e, successivamente, gran parte della penisola italiana. Se questa attitudine riguardava zone più o meno limitrofe all'agglomerato urbano sorto sulle sponde del Tevere, possedendo una prospettiva centrifuga che mirava dritta verso una cattura e un'assimilazione qualora la stessa risultasse possibile, quale fu il meccanismo che agì verso l'esterno? Quale, anche qui, la natura del filo conduttore vincolante centro e periferia, urbe e colonie? Per rispondere a queste domande occorre fin da subito stabilire un collegamento

²⁹⁶ Un'altra leggenda assai nota è quella conosciuta come "ratto delle Sabine". Mediante un inganno precedentemente studiato, Romolo e i suoi compagni rapirono le donne sabine e delle altre *gentes* appartenenti ai Ceninensi, agli Antemnati e ai Crustumini. Si trattò di un vero e proprio rapimento: lo scopo fu quello di permettere agli individui di sesso maschile che avevano da poco fondato Roma di popolarla attraverso dei rapporti sessuali i quali, a seconda delle versioni, risultano essere dei veri e propri stupri, o perlomeno a questi si avvicinano. Anche qui, come si può notare, tutto ruota attorno all'importanza dell'atto generativo.

che ci sembra essenziale: così come i greci, a partire dalle Guerre Persiane, videro nel regno asiatico e nelle genti che lo abitavano il fulcro di un'inimicizia naturale ed irredimibile, il medesimo processo riguardò i romani e quella città che, non in ultimo per ragioni squisitamente colonialistiche, rappresentò un conflitto di rilevanza assoluta: Cartagine²⁹⁷. Un primo contatto tra i due popoli, in realtà indiretto e mediato da Greci ed Etruschi, ci fu allorquando un contingente ellenico e uno cartaginese vennero a battaglia per l'accaparramento della colonia di Alalia, in Corsica. Se i primi si allearono con i romani, i punici (questo era il nome che venne loro affibbiato) lo fecero con gli etruschi. Ad emergere è un'intesa strategica tra differenti *genea*, ognuna delle quali è antagonista di un'altra spinta da motivazioni differenti: ma di guerre tra razze, occorre rimarcarlo, pur sempre si tratta. Ciononostante, al di là di questo primario approccio, pure importante, e della conclusione di un trattato tra Roma e Cartagine stipulato intorno al 510 a.C. e del quale ci parla Polibio²⁹⁸, dovremo attendere all'incirca altri tre secoli per vedere questo processo concretizzarsi e giungere a compimento: un arco temporale durante il quale la città di Romolo diverrà a poco a poco una potenza capace di insidiare i suoi vicini per terra e per mare. Sappiamo che Virgilio attraverso l'*Eneide*²⁹⁹, quando ormai Cartagine non

²⁹⁷ Ricordiamo nuovamente che, così come la storiografia greca nacque in seguito alle Guerre Persiane, quella romana, con Quinto Fabio Pittore, emerse durante quelle Puniche.

²⁹⁸ Si trattò del primo trattato ufficiale stipulato dalla neonata Repubblica romana, con il quale si regolarono i diritti al commercio nel Mediterraneo da parte delle rispettive flotte.

²⁹⁹ L'autore nato ad Andes – paesino in provincia di Mantova chiamato oggi, significativamente, Borgo Virgilio – a sua volta si ricollegò a una tradizione che affondava le sue radici nei *Carmina belli Poenici* di Nevio, opera composta in versi saturni e risalente al III secolo a.C., l'epoca della Seconda Guerra Punica. Così come l'*Eneide*, infatti, il componimento narrava le vicende di Enea giunto da Troia nel Lazio; in particolare, per ciò che ci interessa, Nevio riuscì a istituire un vincolo diretto tra l'amore infelice di Didone per l'eroe troiano e la successiva, eterna inimicizia tra i due popoli: anzi, questo stesso accadimento risultava essere il diretto antefatto della Prima Guerra Punica, la ragione scatenante della stessa. Quest'opera non dovette però risultare

rappresentava più di certo un pericolo, edificò una duplice istanza ideologica: da un lato, facendo retrocedere un'inimicizia naturale tra i due popoli ai tempi di Enea e di Didone, cioè per mezzo di un conflitto irrecuperabile che si era trasmesso di generazione in generazione, a livello genetico, attraverso il sangue e la progenie collettiva³⁰⁰; dall'altro, sottolineando in

familiare solo a Virgilio, bensì a tutta la poesia latina di impronta – e di scopi – civile e patriottica, arrivando a costituire un vero e proprio simbolo nel quale trovava alloggio lo splendore della mitica ed eroica genealogia di Roma. Quanto a Virgilio e al suo poema, riteniamo che sarebbe superfluo ribadire la fortuna della quale godette non solo nell'antichità, ma anche lungo il corso del Medioevo e ben oltre. Ciononostante, ci preme rintracciare alcuni contorni della sua presenza. Quintiliano ad esempio, nella sua *Institutio Oratoria* (X, 1, 85), lo pone direttamente sullo stesso piano di Omero: «*Il medesimo ordine è opportuno seguire anche per gli scrittori romani. In questo modo, come tra i Greci è Omero ad essere il primo, così tra di noi non si potrebbe dare inizio all'elenco nella maniera migliore se non con Virgilio: egli è infatti, tra tutti i poeti epici greci e nostri, il più vicino* (Idem nobis per Romanos quoque auctores ordo ducendus est. Itaque ut apud illos Homerus, sic apud nos Vergilius auspiciatissimum dederit exordium, omnium eius generis poetarum Graecorum nostrorumque haud dubie proximus)». Se ci ricordiamo dell'importanza assoluta avuta dal padre dell'epica, sulla quale nel primo capitolo abbiamo speso diverse pagine, non sarà arduo capire la centralità di questa attestazione. Procedendo su questa linea, Stazio, autore di un poema epico che si rifaceva al ciclo tebano (dal titolo *Tebaide*, pubblicata nel 92 d.C. e dedicata all'imperatore Domiziano), nel Libro XII (vv.816-817) si accomiata dalla sua opera dichiarando il suo modello e, allo stesso tempo, proferendo una dimostrazione di umile reverenza: «*Non volerti cimentare al paragone con la divina Eneide, ma seguila da lontano, inchinandoti sempre sulle sue orme* (uiue, precor; nec tu diuinam Aeneida tempta, sed longe sequere et uestigia semper adora)». L'opera virgiliana viene aggettivata quale divina: essa, il suo autore, l'argomento trattato. È un'attestazione di squisito spessore. Infine, concludendo, durante l'età della gens Flavia si assistette a un revival dello stile epico classicheggiante che, in autori quali Silio Italico (il quale nutriva nei confronti di Virgilio una vera e propria venerazione dai toni spesso esagerati), assunse le sembianze di un vero e proprio culto dedicato al padre dell'*Eneide*.

³⁰⁰ Queste le parole (*Eneide*, IV, vv.603-606 e 621-629) che Didone pronuncia quando, al risveglio mattutino, dalla finestra della sua camera da letto vede allontanarsi le navi troiane: «*Sì, la lotta era incerta: e poteva pur esserlo, ma cosa devo temere, la morte? Gettare fuoco sulle navi, devo riempire le tolde con il fuoco, annientare col figlio e col padre tutta la razza, e gettar me stessa nel rogo [...]* Chiedo questo, quest'ultima voce col mio sangue propago. E voi, Tirii, per sempre la stirpe e tutta la razza tormentate con l'odio, questo alle mie ceneri offrite. Nessun amore, mai, né alcun patto tra popoli. E sorgi, vendicatore, dalle mie ossa, col ferro e col fuoco perseguita i coloni troiani; ora o poi, non importa: quando saranno le forze sufficienti. I lidi ai lidi contrari, alle onde supplico le onde, le armi alle armi: essi e i nipoti guerreggino (verum anceps pugnae fuerat fortuna. Fuisset: quem metui moritura? faces in castra tulissem implessemque foros flammis natumque patremque cum genere exstinxem, memet super ipsa dedissem [...]) Haec precor, hanc vocem extremam cum sanguine fundo. Tum vos, o Tyrii, stirpem et genus omne futurum exercete odiis, cinerique haec mittite nostro

diverse parti del testo – e facendo parlare questa verità da entrambe le parti in lotta – la radicalità profonda di tale insanabile contrasto che rimarrà permanentemente tale. Lo ritroveremo finanche, ad esempio, raffigurato in un quadro di un pittore veneziano vissuto a cavallo tra XVII e XVIII secolo, Giambattista Pittoni. Il dipinto, il cui nome si fa esso stesso evidenza di quanto stiamo affermando (*Annibale giura odio ai Romani*, 1723), ritrae il padre del noto condottiero cartaginese, Amilcare Barca, mentre intima a suo figlio di giurare solennemente ostilità eterna nei confronti dei romani. Al di là di ciò, è importante però capire quali fossero le ragioni che portarono Roma, in seguito alla vittoria su Cartagine, a diventare la *gens collettiva* egemonica in tutto il Mediterraneo; e, naturalmente, i significati e le conseguenze che l'evento si trascinò seco.

Ciò che è passato alla tradizione come Guerre Puniche, combattute durante un arco temporale superiore al secolo (264-146 a.C.), rappresenta ai nostri occhi l'effigie stessa dell'importanza che la conquista, la sottomissione e la conseguente gestione di un determinato territorio continuavano a possedere. A poco a poco le poleis greche iniziarono a perdere le loro colonie occidentali: ai dominatori di ieri si sostituirono quelli di oggi, che ne conservarono essenzialmente la medesima struttura di potere. Questo sistema resse fino a quando Roma e Cartagine non arrivarono, per la stessa logica interna regolante l'agire espansionistico, a doversi fronteggiare per poter in questo modo conquistare l'assoluta egemonia sul Mar Mediterraneo: e si trattò quindi a tutti gli effetti, anche qui, di un vero e proprio conflitto coloniale. La stessa esistenza e crescita di Cartagine,

munera. Nullus amor populis nec foedera sunt. Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor qui face Dardanos ferroque sequare colonos, nunc, olim, quocumque dabunt se tempore vires. Litora litoribus contraria, fluctibus undas imprecor, arma armis: pugnent ipsique nepotesque»).

del resto, non sarebbe stata neanche pensabile senza lo specifico apparato sul quale si sviluppò e consolidò; i romani, infatti, compresero perfettamente che, conquistando le sue colonie, l'avrebbero condannata alla totale rovina: ciò a cui si assistesse fu quindi, di necessità, uno scontro a morte. Un conflitto che, dopo oltre cent'anni di battaglie che videro pendere l'ago della bilancia in favore, alternativamente, dell'una e dell'altra, giunse alla sua fine nel 146 a.C. con la distruzione completa di Cartagine, sulle ceneri della quale i romani – e si rammenti qui l'operare tipico dell'epoca ellenistica – riedificarono quella che sarà la città più importante delle loro colonie in Africa. Tra i protagonisti delle tre Guerre Puniche³⁰¹ ve ne sono due, in particolare, sui quali vorremmo spendere brevemente qualche parola. Dalla parte romana, ci riferiamo al proconsole Publio Cornelio Scipione, appartenente alla *gens* Cornelia, tra le più antiche e nobili famiglie patrizie, il quale si guadagnò l'appellativo di “africano” in seguito alla vittoria decisiva riportata a Zama. Leggenda vuole – ed esse stesse, come sappiamo, sono sempre molto importanti per farci penetrare nella mentalità collettiva di una data epoca – che il figlio di Scipione, durante i funerali del padre, si percepisse quale vendicatore della sua *gens* e della patria. Al di là di tale testimonianza, è però certo che la figura dell'eroe di Zama venne ammantata di un'aura divina: da Livio ad Appiano a

³⁰¹ Ad avvalorare l'ipotesi interpretativa che stiamo costruendo, già durante la Prima Guerra Punica (264-241 a.C.) i romani strapparono ai cartaginesi le due isole di Sardegna e di Corsica. Furono proprio queste ultime, storicamente, a diventare le prime colonie romane, che gli stessi chiamarono *provinciae*, dotandole di governatori con pieni poteri: una struttura davvero molto simile a quella di cui si avvarranno gli spagnoli per la direzione di ciò che definiranno le “Indie orientali”, nelle quali spiccava la figura del *vicere*. Alla fine del conflitto, nel 146 a.C., le condizioni stabilite dai romani ebbero come scopo dichiarato l'annientamento definitivo e la scongiura di un futuro e ipotetico pericolo: Cartagine non venne solamente rasa al suolo, ma perse i suoi territori nella Penisola Iberica; inoltre, fu costretta a distruggere interamente la sua flotta e a firmare un trattato che le impediva di svolgere qualsiasi azione bellica senza un previo consenso da parte dei romani.

Celio Antipatro³⁰², sarà presentato come un predestinato che aveva ricevuto amore e potenza da parte degli dèi. Da parte cartaginese, invece, colui che da Zama uscì sconfitto: il temutissimo generale Annibale, che con le sue truppe si era spinto fino a minacciare di marciare direttamente contro Roma. I cartaginesi furono fin dall'inizio del conflitto al centro di un'impalcatura teorica e discorsiva – estremamente vicina a quella adoperata dai greci nei confronti dei persiani – atta a dipingerli sempre quali esseri incredibilmente crudeli e feroci, nonché dotati per natura di quelle caratteristiche attraverso cui, nei secoli, saranno etichettate tutte quelle *genea* o *gentes* considerate “altre”: doppiezza, furbizia, scarso o nullo senso dell'onore e della parola data, ateismo e blasfemia. E Annibale rappresenterà precisamente il soggetto nel quale tutte queste caratteristiche saranno, allo stesso tempo, riassunte e corporizzate. In tal senso può senza dubbio risultare utile un accenno a uno storico romano di assoluta rilevanza, Tito Livio. La prospettiva che questi seguì nella sua opera gli impedì, in qualche modo, sia di adottare il tipico commento di stampo moraleggiante, sia di soffermarsi sulla descrizione caratteriale e finanche psicologica di alcuni illustri personaggi; ma un'eccezione a tale operare, non a caso, è costituita proprio dal ritratto che di Annibale tramandò³⁰³. A palesarsi fu quindi lo

³⁰² Autore, quest'ultimo, di un'opera in sette libri sulla Seconda Guerra Punica risalente alle due ultime decadi del II secolo a.C. Lo scritto risulta possedere, sulla scia di una certa eredità greca, i tratti caratteristici di un modo di fare storiografia che utilizzava la narrazione romanzata, il colore e una fantasiosa immaginazione capace di dipingere lo straniero – in questo caso il cartaginese – nelle vesti di una crudele mostruosità.

³⁰³ Nel passo che riportiamo (dal *Ab urbe condita*, XXI, 4), emerge tutta la consueta doppiezza che è però solo apparentemente contraddittoria: se da un lato, infatti, al condottiero cartaginese vengono attribuite – giacché si parla, in ogni caso, di un individuo di sangue reale – determinate qualità (tra le altre l'energia, il coraggio, il valore in battaglia), utili anche ad alimentare quel fascino misto a timore per l'inconsueto che è del resto strumentale alla narrazione colonialista, dall'altro l'immagine che se ne offre rasenta quella di un'essenza disumana: «*Queste sue grandi virtù erano pareggiate dai grandi vizi: crudeltà disumana, ferocia più che cartaginese: nulla era per lui vero, nulla sacro, non aveva alcun timore degli Dèi, nessun rispetto verso i*

stereotipo romano del barbaro³⁰⁴, assai simile a quello precedentemente prodotto in Grecia, il quale procedette nella sua formulazione di pari passo alle conquiste che Roma ottenne nel secolo successivo, fino ad arrivare all'istituzione dell'impero incarnato in quell'uomo divino capace di svolgere la funzione di collante tra Roma e le sue colonie e racchiudente in sé tanto la genetica romana come la sua genealogia storica e culturale: l'imperatore³⁰⁵.

Immaginare la sua stessa figura svincolata dalla progressiva espansione coloniale da parte di Roma non sarebbe semplicemente possibile. Al contrario, questa nuova presenza emerse precisamente allorquando le condizioni storiche ne palesarono la necessità, vale a dire nel momento in cui gli immensi territori già conquistati e assoggettati cominciarono a necessitare di una nuova politica capace di legare compattamente il centro alle sue molteplici periferie, assicurandone e saldandone gli stessi fili connettivi sui quali le reciproche relazioni si muovevano³⁰⁶. E ancora: lo scontro tra

giuramenti, nessuno scrupolo (Has tantas viri virtutes ingentia vitia aequabant: inhumana crudelitas, perfidia plus quam punica, nihil veri, nihil sancti, nullus Deum metus, nullum ius iurandum, nulla religio)».

³⁰⁴ Su questo specifico argomento offriremo maggiori ragguagli nel prossimo paragrafo.

³⁰⁵ Originariamente quello di *imperator* era l'appellativo con il quale venivano definiti i generali delle legioni vittoriosi in battaglia: in tal modo il condottiero era acclamato dai suoi soldati mentre con il suo carro saliva sul Campidoglio per celebrare il trionfo, preceduto dai prigionieri in catene e dalle prede di guerra, in una simbologia dall'evidente significato. Alla fine dell'età repubblicana, simultaneamente all'espansione colonial-territoriale di Roma, il titolo divenne il fulcro stesso dell'autorità militare. Caio Giulio Cesare, ad esempio, lo utilizzò permanentemente; ma è solo a partire da Ottaviano Augusto che denotò il potere supremo, nella formula *Imperator Caesar*. Ed è in tale accezione che successivamente si trasmise ai suoi proscrittori, costituendo la base stessa dell'idea che vincolava l'istituzione dell'impero a una monarchia militare.

³⁰⁶ Quando i romani, a seguito della vittoria su Cartagine e al conseguente statuto di potenza coloniale così acquisito, dovettero organizzare e stabilizzare, anche da un punto di vista legale, questo nuovo panorama, elaborarono un apparato giuridico apposito che venne chiamato, non a caso, *Ius Gentium*, che scegliamo di tradurre con *diritto delle razze*. Non potendo,

Ottaviano e Antonio, seguito alla difficilissima eredità lasciata dalla morte di Giulio Cesare e dal cui esito successivamente nacque lo stesso impero, venne combattuto da due schieramenti che erano formati e si componevano in base ad altrettante porzioni di spazio colonizzate: il primo a capo delle province occidentali, il secondo di quelle orientali. È assai probabile, del resto, che già Giulio Cesare si rese conto di tale esigenza di unificazione, lasciando ad esempio che lo appellassero quale *figlio di Venere o discendente di Enea*³⁰⁷, nonché fondando colonie con l'obiettivo dichiarato di sfoltire la popolazione di Roma³⁰⁸. Ma oltre al caso specifico, che denota comunque una precisa attitudine, l'elemento ideologico e politico attraverso cui si riuscì, volendo utilizzare un linguaggio foucaultiano, a normalizzare l'impero, fu proprio il culto dell'imperatore e la procedura secondo la quale veniva adorato in ogni suo angolo: in altre parole, la sua divinizzazione³⁰⁹.

sia per i limiti che ci siamo imposti per questa ricerca, sia per le nostre competenze specifiche, approfondire la questione, segnaliamo però due testi piuttosto recenti e particolarmente illuminanti sull'argomento: Bederman, David J., *International Law in Antiquity* (Cambridge University Press, 2004); Álvarez Lodoño, Luis Fernando, *La historia del Derecho Internacional Público* (Pontificia Universidad Javeriana, 2000).

³⁰⁷ «*Avendo acquisito col suo governo un gran risultato, lasciò la provincia, essendosi già fatto ricco e avendo contribuito con le sue spedizioni a migliorare la condizione dei suoi soldati, dai quali venne salutato come imperatore* (epì touítois eudokimôn apēllágē tēs eparchías, autós te plousios gegonōs kai touš stratiōtas ōphelēkōs apō tōn strateiōn, kai prosēgoreumēnos autokrátōr up' autōn)»; Plutarco, *Cesare*, 12, 2.

³⁰⁸ «*avendo Cesare poco prima fondato una colonia a Novocomo, nella Gallia, spogliarono gli abitanti del diritto alla città* (Neokōmítas gār enanchos upō Kaisaros en Galatía katōkisménous aphērounto tēs politeías)»; «*Per essere benevolente, cosa che secondo lui rappresentava la protezione migliore e più sicura, volle ancora tornare ad ingraziarsi il popolo con banchetti e distribuzione di grano, e i soldati attraverso la fondazione di colonie, tra le quali le più importanti furono Cartagine e Corinto* (tēn d'eunoian ōs kálliston ama kai bebaiōtaton eautō periballómenos phulaktērion, authis anelámbane tōn dēmon estiásesi kai sitēsiois, tò dē stratiōtikòn apoikiais, ōn epiphánestatai Karchēdōn kai Kórinthos ēsan); *Ivi*, 29,2; 57,5. Tale procedura ebbe successivamente un largo seguito con la fondazione, da parte di veterani dell'esercito o di coloni, di numerosissime città-colonie, dotate di un'assai rilevante personalità politica.

³⁰⁹ Come ci informa Plutarco (*Cesare*, 67, 4): «*Il Senato, dopo aver ratificato certe amnistie e patti a favore di tutti, decretò che a Cesare bisognava riverirlo come un dio* (ē dē súnklētos amnēstías tinās kai sumbáseis práttousa

pasi Kaisara mèn os theòn»); e ancora, sul finire dell'opera (69, 3-4) il racconto di ciò che avvenne dopo la morte di Cesare, a saldare nuovamente l'unione tra la divinità e la fertilità: «*Riguardo ai divini (gli avvenimenti umani precedono questa digressione), la grande cometa che si lasciò vedere molto splendente per sette notti immediatamente dopo la morte di Cesare, per poi scomparire, così come si affievolì la luce e la forza del sole. Infatti durante tutto quell'anno il suo disco apparve pallido e privo dei raggi, trasmettendo un calore tenue e debole: così l'aria si fece oscura e pesante, a causa della debolezza del calore che la rende inusuale, e i frutti rimasero immaturi e imperfetti per la freddezza dell'ambiente* (tòn dè theiòn o te mégas komētēs ephánē gār epì nuktas eptà metà tèn Kaisaros sphagēn diaprepēs, eita ēphanísthē kai tò perì tòn ēlion amaúrōma tēs augēs. olon gār ekeinon tòn eniautòn ochròs mèn o kuklos kai marmarugàs ouk echōn anétellen, adranēs dè kai leptòn ap'autou katēci tò thermón, ōste tòn mèn aéra dnopheròn kai barùn astheneía tēs diakrinoúsēs autòn aléas epiphéresthai)». Ora, se in un primo momento, al tempo di Augusto, si temette che erigere statue d'oro e d'argento in suo onore potesse risultare un atto sacrilego (cosa che, ad ogni modo, venne fatta), col passare del tempo anche i romani si abituarono all'idea – fregiandosene ampiamente – di rendere a un uomo quegli omaggi comunemente ad esclusivo appannaggio delle divinità. A cominciare quindi dallo stesso Augusto e dalla sua *Pax* che assicurò per diverso tempo una governabilità che Virgilio onorerà così nella sua sesta *Egloga* (I, 6): «*Un Dio realizzò per noi questa pace. Per questo motivo egli per me sarà sempre un dio* (Deus nobis haec otia fecit. Namque erit ille mihi semper deus)», comincia a costruirsi un costrutto discorsivo che investe elementi politici, sociali, antropologici ed economici. E per comprendere appieno la prospettiva sposata dal medesimo imperatore, non ci sarebbe fonte migliore della sua autobiografia (si tratta di un testo la cui copia è stata rinvenuta in un tempio dedicato a lui stesso e alla dea Roma ad Ancyra, l'attuale Ankara, e perciò nota anche come *Monumentum Ancyranum*), il cui titolo è oltremodo significativo (*Res gestae divi Augusti*, III): «*Le razze straniere che fu possibile perdonare senza pericolo, preferii salvarle che sterminarle. Circa cinquantamila furono i cittadini romani che militarono ai miei ordini: dopo che ebbero prestato servizio, di essi mandai più di trentamila nelle colonie o rimandai ai loro municipi, e a tutti loro assegnai terre o denaro come premio di congedo* (Externas gentes, quibus tuto ignosci potuit, conservare quam excidere malui. Milia civium Romanorum sub sacramento meo fuerunt circiter quingenta. Ex quibus deduxi in colonias aut remisi in municipia sua stipendiis emeritis milia aliquanto plura quam trecenta et iis omnibus agros adsignavi aut pecuniam pro praemiis militiae dedi)». Tutti gli imperatori successivi continuarono del resto a fregiarsi del medesimo titolo: da Tiberio a Nerone, da Caligola a Commodo, da Pompeo Magno (che ricevette codesto appellativo, che lo connetteva con l'Alessandro macedone, in seguito alla vittoria riportata contro Mitriade VI, sovrano del Ponto) a Claudio e fino a Eliogabalo, assistiamo a una progressiva e sempre più precisa unione tra uomo e dio. Non dimentichiamocene, poiché sarà precisamente all'interno di questo sistema politico-concettuale che potrà apparire e installarsi, come vedremo nel prossimo capitolo, una figura come quella di Gesù Nazareno. In ultimo, è fondamentale rintracciare anche qui l'azione del meccanismo gentilizio per quel che riguarda la successione degli imperatori; già alla morte di Augusto, infatti, il suo erede, Tiberio, non venne scelto poiché personaggio tra i più capaci e famosi a Roma, ma perché si trattava del suo parente più prossimo in linea di consanguineità. E quando Nerone morì nel 68 d.C. – evento che sancì la fine della dinastia Giulio-Claudia – si scatenò una sanguinosa guerra civile dettata anche da questo motivo: non c'erano più discendenti diretti di Giulio Cesare, Augusto e Tiberio, né parenti stretti di Nerone in vita. Arriveremo infatti, del resto, a vedere delle vere e proprie dinastie familiari – come i Flavi, gli Antonini, i

Quella di Augusto è un'effigie iniziale, ma simultaneamente già riassuntiva, di ciò che diverranno le prerogative coloniali di Roma. Nominato imperatore dal senato nel 29 a.C.³¹⁰, la potestà tribunizia proclamò il suo corpo essere sacro e inviolabile; ricevette il titolo di *Augusto*³¹¹ che divenne parte integrante del suo nome, nonché la carica di *pontefice massimo*: i poteri militari, politici e religiosi, che nella precedente costituzione repubblicana erano separati, venivano così accentrati a vita nella stessa fisicità di un uomo-dio³¹². Augusto non a caso volle

Severi – che governeranno l'impero grazie alla comune, divina discendenza trasmessa attraverso l'istanza ematico-biologica.

³¹⁰ C'è un fatto che illumina forse più di altri l'intelligenza politica di Augusto e che, contemporaneamente, permette di comprendere l'importanza di quelle nobili *gentes* a capo del senato: l'imperatore, pur sostituendo per intero la repubblica e le sue istituzioni, volle mantenere tanto il senato come la casta aristocratica senatoriale. Non potendola distruggere né esautorarla, preferì invitarla a una collaborazione dai contorni politici assai delicati, mirando sempre a fare in modo che i membri della stessa non si sentissero esclusi da quei vertici di comando che avevano occupato e gestito per secoli.

³¹¹ Originariamente il vocabolo significava “consacrato dagli àuguri”, vale a dire predestinato al successo in ogni impresa; attribuito solitamente al pontefice massimo, capo religioso e custode della tradizione romana, era per l'appunto un lemma tipico del linguaggio sacro. Al di là dell'importanza che fin dall'antichità greca possedeva l'interpretazione del volo degli uccelli (anche a Roma l'àugure era il sacerdote preposto a carpire la volontà divina osservando il librarsi dei volatili; secondo la leggenda, anche quest'ordine venne istituito da Romolo), c'è però un antico passo di Ennio (*Annales*, I, vv.72-77 e 90-91) che lega direttamente l'origine di Roma alla suddetta pratica di cui Augusto diverrà l'incarnazione: «*Allora, con grande cura, bramosi del regno, si impegnarono a trarre gli auspici e gli àuguri. Remo, sedendo a terra, li trae sul colle Murco, aspettando da solo un presagio propizio. Ma il bel Romolo osserva il cielo sull'alto Aventino scrutando la razza dei volatili. Disputavano se chiamare la città Roma o Remora [...] Così Romolo vede che per questo auspicio (un uccello, illuminato dai raggi solari, era volato da destra verso sinistra) spettano a lui in proprietà lo scranno regale e il territorio (Curantes magna cum cura tum cupientes regni, dant operam simul auspicio augurioque. Remus auspicio se devovet atque secundam solus avem servat. At Romulus pulcer in alto quaerit Aventino, servat genus altivolantum. Certabant urbem Romam Remoramne vocarent [...] Conspicit inde sibi data Romulus esse priora, auspicio regni stabilita scamna solumque)*».

³¹² Ovidio, ad esempio, che per Augusto nutrì una vera e propria venerazione, e nonostante fosse stato esiliato da una decisione di questi, ancora così vi si rivolgeva indirettamente: «*E benché troppo tardi io affèrri lo scudo, dopo le ferite, liberate almeno dall'odio questo mio esilio, e dite all'uomo divino quale errore mi trasse in inganno, che non creda delitto una colpa involontaria (Et quamquam sero clipeum post vulnera sumo, attamen hanc odiis exonerate fugam, caelestique viro, quis me deceperit error, dicite, pro*

rappresentare una sorta di restauratore dei più antichi culti indigeni e perciò tutore della religione tradizionale romana, cercando di silenziare quelle forme eterogenee di sacralità che a Roma giungevano e vi penetravano attraverso le province. Promulgò inoltre delle leggi contro il celibato e l'adulterio, con il palese scopo di difendere il concetto stesso di famiglia, che dalla nostra prospettiva equivale a tutelare il medesimo atto generativo e il suo successivo spazio significativo nel mondo³¹³. Ma è sicuramente la celebrata ecumene o *pax universa* a rappresentare un chiaro indizio della sua volontà di rendere il rapporto tra Roma e le sue colonie il più fluido possibile: di permettere, in altre parole, che lo sfruttamento delle stesse potesse svolgersi senza troppi inconvenienti. Ci si era infatti perfettamente resi conto della loro assoluta importanza per la vita di Roma; una dimensione economico-politica sulla quale occorre ora soffermarsi.

Virgilio apriva le sue *Georgiche* con un incedere che ricorda da vicino quello esiodo degli *Erga*, narrando le origini dell'agricoltura; allo stesso tempo, menzionava la costituzione

culpa ne scelus esse putet)»; *Tristia*, I, 3, vv.35-38. Si faccia attenzione alla locuzione *caelestique viro*, che connette strettamente la qualità divina al *vir*.

³¹³ Durante il principato di Augusto furono numerose le disposizioni prese a riguardo, tra le quali, in generale, spiccano le multe e i castighi per coloro che non si sposavano e persino per i coniugi che non generavano una prole (ricordiamoci delle disposizioni sulla regolamentazione e gestione delle nascite che apparivano già in Platone). Due leggi, in particolare, meritano di essere menzionate: la *lex Iulia, de maritandis*, concedeva diritti a coloro che avevano messo al mondo dei figli e, allo stesso tempo, imponeva restrizioni civili a chi rifiutava di formare una famiglia; parallela a questa, la *lex Iulia, de coercendis adulteriis*, concedeva al marito della sposa colta in flagrante con l'amante di ucciderli entrambi senza incorrere in nessuna sanzione. Ma c'è di più; e questa aggiunta ci mette dinnanzi agli occhi un meccanismo di controllo che investiva la vita privata e che, allo stesso tempo, coinvolgeva potenzialmente l'intera cittadinanza romana: se infatti lo sposo o il padre rinunciavano al diritto di uccidere la moglie adultera e il suo "ammiratore", di lì a sessanta giorni qualsiasi individuo possessore della cittadinanza romana aveva il diritto di accusare gli adulteri, i quali venivano conseguentemente spogliati delle terre e dei beni, non potendo altresì contrarre a vita un nuovo matrimonio.

del colono e la ragione della sua apparizione, necessaria affinché potesse esserci produzione e, quindi, vita: «*Prima di Giove nessun colono lavorava i campi; non era permesso neanche delimitare dei terreni o dividerli con un confine*»³¹⁴. Il lavoro stesso del colono, quindi, mostra fin dal principio la sua natura binaria: coltivare un terreno, a condizione che quest'ultimo sia organizzato e *limitato* in base a delle frontiere che è indispensabile stabilire previamente. La *Pax universa* già adombrata precedentemente fu possibile esclusivamente grazie al fatto, desideriamo ribadirlo, che le conquiste territoriali romane che Augusto si trovò tra le mani ponevano una città come Roma al centro di un meccanismo coloniale già ben strutturato: da tutti gli angoli dell'impero e dallo sfruttamento del lavoro schiavistico nelle miniere giungevano oro, argento e altri metalli, in particolare dalla Penisola Iberica³¹⁵; e poi legname dalla Gallia Transalpina, porpora da Tiro, manufatti artigianali dalla Grecia, ecc. Non è altresì casuale ma rivelatore constatare come, con il progressivo consolidamento dell'autorità

³¹⁴ Ante Iovem nulli subigebant arva coloni: ne signare quidem aut partiri limite campum fas erat; I, vv.125-127.

³¹⁵ A tal proposito vi sono delle pagine veramente memorabili contenute nella *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio che documentano il processo. Ne riportiamo in questa sede alcuni frammenti: «*Nella nostra parte del mondo l'oro, se sorvoliamo quello indiano che è estratto dalle formiche, o quello della Scizia che è estratto dai grifoni, si trova in tre maniere: in forma di pagliuzze nei fiumi, come nel Tago in Spagna [...] Il terzo metodo (vale a dire quello della miniera, mentre il secondo consisteva nello scavare dei pozzi) sembra quasi superare le imprese dei Giganti. Con gallerie tracciate su enormi distanze si scavano le montagne alla luce delle lampade; queste servono anche per misurare i turni di lavoro, giacché per molti mesi non si vede la luce del giorno [...] Inoltre si aprono all'improvviso frane che schiacciano i lavoratori, tanto che ormai pare cosa meno temeraria andare a cercare perle e porpore in fondo al mare [...] Portano via i pezzi di roccia sulle spalle, di giorno e di notte, passandoli ognuno al suo vicino nell'oscurità: solo gli ultimi della catena vedono la luce del giorno (Aurum invenitur in nostro orbe, ut omittamus Indicum a formicis aut apud Scythas grypis erutum, tribus modis: fluminum ramentis, ut in Tago Hispaniae [...] Tertia ratio opera vicerit Gigantum. Cuniculis per magna spatia actis cavantur montes lucernarum ad lumina; eadem mensura vigiliarum est, multisque mensibus non cernitur dies [...] habentibus egeruntque umeris noctibus ac diebus per tenebras proximis tradentes; lucem novissimi cernunt)*»; XXXIII, 21, 70-72.

imperiale, l'importanza delle province o colonie crebbe di pari passo con questa: intensi scambi commerciali, soprattutto tra il primo e il secondo secolo d.C., vedevano la luce tra Oriente e Occidente, occupando un'estensione territoriale immensa che rintracciava però sempre in Roma il suo intimo nucleo, la sua spinta vitale. Non solo gli imperatori iniziarono a concepire il fondamento di tale sistema, tanto da vincolare sempre più loro stessi all'universo coloniale; ma cercarono, per quanto la distanza lo rendesse possibile, di governarlo facendo percepire la propria fisicità presente, contemporaneamente garanzia e collante di tutta l'architettura.

La rilevanza di tale strettissima connessione, che diversi successori di Augusto cercarono sia di ampliare in termini spaziali³¹⁶, sia di consolidare maggiormente da un punto di vista politico, portò alla certezza che a Roma, luogo dove incessantemente prosperarono sedizioni di vario genere, sarebbe stato impossibile architettare un colpo di stato qualora le province fossero rimaste fedeli all'imperatore. Ciò ci permette di penetrare ancor di più all'interno della logica della colonia, del suo spazio e del suo fondamentale valore: la stessa vita di Roma – le sue istituzioni, la sua economia, i suoi motori sociali e antropologici – dipendeva largamente dal tipo di relazione intessuta con i suoi confini estremi. E difatti l'impero, come adesso vedremo, iniziò a sgretolarsi proprio allorquando tali

³¹⁶ La stabilità di governo, nonché la fama e la gloria di un imperatore risiedevano anche, prepotentemente, nella sua capacità d'impossessarsi, e quindi di anettere all'impero, nuovi territori. Da Tito ad Adriano, sotto la cui reggenza le conquiste romane arrivarono alla loro massima espansione (il quale cercò in tutti i modi, del resto, di saldare con rinnovata forza i legami tra Roma e le sue colonie; tant'è che i suoi due successori, Antonino Pio e Marco Aurelio, ne vollero continuare meticolosamente la politica), passando per Domiziano (il quale ridefinì, dotandola di una muraglia pressoché invalicabile, la frontiera o *limes* germanico che non smise mai di destare forti preoccupazioni), tutti costoro si avvalsero per l'appunto di questo meccanismo coloniale capace di assicurarne la solidità.

rapporti vennero a complicarsi, deteriorandosi irrimediabilmente. E riteniamo, a tal proposito, che l'origine di questo crollo vada propriamente rintracciata in quella sorta di ragnatela che nel corso dei secoli aveva catturato al suo interno, sviluppandoli, mettendoli in contatto e muovendoli, *gentes maiores* e *gentes minores*, centro e periferia, romani e barbari.

3.4 Roma e il barbaro: dalle origini all'avvento del cristianesimo

Tra le caratteristiche probabilmente più considerevoli della società romana, ancor prima che l'urbe divenisse la potenza coloniale capace di governare, tra gli altri, tutti quei territori che si affacciavano sul Mar Mediterraneo (detto non a caso, con accezione possessiva, *Mare nostrum*), riscontriamo quella riguardante la dialettica tra la sua presunta unità etnico-genealogica e il ruolo che la stessa giocò nella costruzione di un apparato ideologico che la vedeva come fulcro irradiatore del mondo, come epicentro della civilizzazione. In quest'ultimo paragrafo cercheremo perciò di ricostruire archeologicamente il suddetto vincolo, nel cui punto connettivo dovremo sempre tener presente la questione riguardante l'alterità, nonché lo sfondo xenofobo che l'accompagnò costantemente.

Decidendo di continuare a seguire una prospettiva che localizza nella storiografia un elemento centrale, è precisamente da questa che prenderà avvio la nostra analisi. Della prima opera su Roma scritta in latino, le *Origines* di Marco Porcio Catone, ci rimangono purtroppo solo alcuni frammenti, comunque sufficienti per farci una prima idea di un certo modo di operare. Lo scritto, infatti, pur risalendo genealogicamente ai tempi della fondazione del centro urbano, tracciava una linea di connessione che, esaltando lo sforzo collettivo di quelle *gentes* italiche che vi erano state assorbite e che avevano contribuito allo sviluppo di Roma³¹⁷, giungeva fino alla contemporaneità. Allo stesso tempo,

³¹⁷ Lì dove Polibio, nelle sue *Storie* (VI, 52), si troverà ad analizzare le cause della vittoria riportata dai romani sui cartaginesi (evento fondamentale che, anche a suo parere, inaugurò una nuova epoca), addurrà una motivazione dagli evidenti contenuti razzisti: «*Il fatto è che gli Italici sono per natura superiori ai Fenici e ai Libici, sia per la forza fisica che per il valore morale* (diaphérousi mèn oun kai phúsei pántes Italiôtai Phoinikōn kai Libúōn tē te sōmatikē rōmē kai tais psuchikais tólmais)». Quando, durante l'epoca dei

in un'altra opera dedicata al figlio e nota come *Libri ad Marcum Filium*, si faceva portavoce di un antiellenismo che ritroveremo successivamente in diversi autori³¹⁸.

Ad un'attenta analisi della produzione storiografica romana posteriore, come dicevamo ad emergere è sempre l'articolazione di un discorso, di un costrutto teorico che, accorpendo al suo interno una xenofobia più o meno manifesta, presenta Roma e la sua politica imperial-coloniale come una sorta di disegno

Flavi, ritornerà in auge il poema epico classicheggiante, riscontreremo in un autore come Silio Italico i medesimi riferimenti. In una scena del suo *Punica* (XII, vv.189-193), il condottiero romano Marcello, esattamente come un eroe omerico, sfida Annibale a duello; e mentre il primo, per esaltare la discendenza troiana dei romani, viene definito *Dardano*, il secondo è chiamato *Libico*: «*Il Libico, accortosi del fiume di armi e di uomini, perde coraggio e dispera. Il condottiero dardano incalza il nemico sgomento, spronando il cavallo e premendo con l'asta sulle spalle dei fuggiaschi, e con la voce incita i compagni: «Avanti! Coraggio! Avanzate! Il dio ci è propizio; è il nostro momento»* (Nec torrente Libys viso armorumque virumque deiectus sperare valet. Dux Dardanus instat attonito, progressus equo, tergisque ruentum incumbens hasta, socios nunc voce fatigat: «Perge, age, fer gressus. Dexter deus; horaque nostra est»»).

³¹⁸ Anche di quest'opera, che si componeva di una serie di trattati su diversi argomenti e altresì conosciuta con il titolo *Praecepta ad Marcum filium*, rimangono solo dei frammenti. Di seguito riportiamo l'incipit del primo, attraverso cui, tra le altre cose, sarà già possibile scorgere il peculiare utilizzo, che diverrà posteriormente consuetudine, del lemma *gens* per indicare un popolo "altro" rispetto a quello romano: «*A suo tempo, o Marco, ti riferirò di questi Greci quello che sono venuto a sapere ad Atene, e come sia opportuno dare semplicemente un'occhiata alla loro letteratura, non studiarla a fondo. Ti dimostrerò che sono una razza di gente perversa e indisciplinata. E questo fa conto che te l'abbia detto un profeta: se mai codesta razza, quando che sia, ci darà la sua cultura, corromperà ogni cosa* (Dicam de istis suo loco, Marce fili, quid Athenis exquisitum habeam, et quid bonum sit illorum litteras inspicere, non perdiscere. Vincam nequissimum et indocile esse genus illorum. Et hoc puta vatem dixisse, quandoque ista gens suas litteras dabit, omnia corrumpet)». Se Marco Porcio Catone può essere considerato la figura più incisiva per quel che riguarda il sentimento antiellenico, non fu però certamente il solo. A lui contemporaneo è infatti il cosiddetto "circolo degli Scipioni": non era propriamente un circolo culturale così come siamo abituati a pensarlo, ma piuttosto un gruppo di intellettuali che ruotavano attorno a Scipione Emiliano, colui che distrusse Cartagine nel 146 a.C. Insieme a Lucilio e a Gaio Lelio, spiccano personaggi quali Polibio e Panezio: mentre il primo, nelle sue *Storie*, volle indagare le ragioni della grandezza di Roma, il secondo iniziò a presentare l'imperialismo romano nelle vesti di una missione universale capace di conciliare una politica di dominio con una – dal nostro punto di vista – più che discutibile filantropia.

provvidenziale, di ineluttabilità storica, la quale si ammanterà gradualmente ma incessantemente di un'aurea di sacralità. Da Sallustio il quale, seguendo il metodo di Tucidide, cercherà di rintracciare le cause della decadenza del suo tempo in una sorta di rilassamento seguito alla vittoria su Cartagine³¹⁹, passando per tutta una lista di letterati³²⁰ e di politici³²¹ che esalteranno la

³¹⁹ Nella sua seconda monografia storica, il *Bellum Iugurthinum*, che narrerà le vicende della guerra che i romani vinceranno nel 105 a.C. contro il sovrano di Numidia, si svela perfettamente quella mentalità collettiva che rintracceremo in tante altre opere: «*voi, cittadini romani, nati per comandare* (vos, Quirites, in imperio nati)»; (31). In questa breve citazione si manifesta il legame che connette il fatto di essere, si badi bene, nati, e quindi generati qualitativamente come cittadini romani; fattore che, automaticamente, implica il possedere l'ineluttabile prospettiva di imperare su tutti coloro che non appartengono a tale insieme antropologico.

³²⁰ La letteratura latina, così come abbiamo visto essere quella greca, è radicalmente disseminata di attestazioni dalla caratura xenofoba. Vogliamo qui menzionare una serie di esempi in grado di mostrare quanto questa architettura culturale fosse pervasiva e simultaneamente capace di investire ambiti non sempre squisitamente politici: è un razzismo, detto in altro modo, che si apre a ventaglio, moltiplicando i raggi della sua azione. Da una *Satira* di Orazio, nota come *Il rompiscatole*, nella quale si sbeffeggiano le usanze che gli ebrei osservano durante il sabato, e che quindi aveva di mira un'usanza religiosa abbinata a un'origine etnica; la questione del colore, che in epoca moderna costituirà uno degli elementi basilari per una razzializzazione piramidale dell'intero pianeta, adombrata da Properzio nella *Elegia 18b* (vv.23-26): «*Ed ora hai la mania di imitare il colore dei Britanni; ti diverte lo straniero splendore di cui ti tingi la testa? Ogni figura è giusta così come volle la natura: in un volto romano il colore dei belgi è brutto* (Nunc etiam infectos demens imitare Britannos, ludis et externo tincta nitore caput? Ut natura dedit, sic omnis recta figura est: turpis Romano Belgicus ore color)». E sempre Properzio, in un'altra *Elegia* (19, vv.15-16), nonostante la sua amata Cinzia permarrà lontana da Roma e quindi da lui stesso, è sereno poiché ella rimarrà comunque distante da qualsiasi uomo "altro" rispetto al romano; è così, infatti, che le si rivolge: «*Con le ginocchia nude imiterai la danza del villaggio; ma che tu sia al sicuro da ogni maschio straniero* (pronitus et nuda choreas imitabere sura; omnia ab externo sint modo tuta viro)». Ma vi saranno, oltre a questi contorni, delle accuse assai più precise e incisive nei confronti di altre *gentes*. Ritorna ad esempio, in Ovidio (*Metamorfosi*, VI, vv.458-460), quello stereotipo concernente un'eccessiva libidine che già i greci utilizzarono rispetto ai persiani, ma questa volta rivolto verso i Traci: «*L'avvenenza di lei lo meritava, ma inoltre lo eccitava la libidine innata; la razza di quella regione è schiava di Venere: brucia insieme del vizio suo e della sua razza* (Digna quidem facies, sed et hunc innata libido exstimulat, pronumque genus regionibus illis in venerem est: flagrat vitio gentisque suoque)». E poi Manilio, che nella sua *Astronomica* (I, vv.7-9 e 38-42) vincolerà la figura di Cesare, incarnazione divina, al soggiogamento di popoli ritenuti selvaggi: «*Tu, Cesare, padre della patria e principe, che governi un mondo obbediente alle tue leggi auguste e acquisti, grazie alla tua natura divina, la sede beata concessa a tuo padre [...] E la natura stessa ne fornì le forze e spontaneamente si dischiuse, degnandosi di sollecitare per prime delle menti regali che sfioravano vertiginose altezze ai*

funzione di Roma e arrivando infine a storici come Livio³²², ad occupare l'intimo fulcro stesso della narrazione saranno

*confini ultimi del cielo, che soggiogarono razze selvagge lì dove è l'Oriente [quelle che solca l'Eufrate, sulle quali straripa anche il Nilo (Hunc mihi tu, Caesar, patriae princepsque paterque, qui regis augustis parentem legibus orbem concessumque patri mundum deus ipse mereris [...]) Et natura dedit vires seque ipsa reclusit regalis animos primum dignata movere proxima tangentis rerum fastigia caelo, qui domuere feras gentes oriente sub ipso [quas secat Euphrates, in quas et Nilus abundat/inundat]]». Per concludere – giacché di esempi ve ne sarebbero davvero tanti – con Giovenale, il quale attribuiva quella che riteneva essere la decadenza del suo tempo attribuibile a un fatto specifico: Roma era stata “invasa” da una massa indistinta di stranieri che, agendo come una patologia che attacca dall'interno, avevano corrotto l'organismo sano della società, vale a dire i romani. Difatti nella *Satira* III, (vv.60-61 e 84-85) il personaggio che rappresenta il modello del romano poco abiente ed emarginato se la prende direttamente con i greci e tutti gli “orientali” rivendicando, allo stesso tempo, la sua genetica etnica e spaziale; in altri termini, sottolineando ancora una volta l'importanza del *genos* come un *provenire da*: «Io non posso sopportare, o cittadini romani, una Roma greca; per quanto, quale parte della feccia sono mai i veri greci? [...] Non conta dunque proprio un bel niente che la nostra infanzia abbia respirato l'aria dell'Aventino e si sia cibata delle olive sabine? (non possum ferre, Quirites, Graecam urbem. quamvis quota portio faecis Achaei? [...] usque adeo nihil est quod nostra infantia caelum hausit Aventini baca nutrita Sabina?).*

³²¹ Si pensi solo al genere inaugurato dal *De bello Gallico* di Giulio Cesare, che si apre con una descrizione geografica ed etnografica della Gallia, utile a mostrare la naturale ferocia dei suoi abitanti; e ai suoi numerosi epigoni, naturalmente.

³²² Tito Livio volle, con la sua opera, ricostruire la genealogia di Roma dalle mitiche origini fino al suo tempo. La devozione per tutto ciò che era antico, per quel passato in cui i cittadini «non erano ancora così pronti a spargere il sangue dei fratelli, né conoscevano altre guerre se non quelle contro i nemici esterni (Nondum erant tam fortes ad sanguinem civilem nec praeter externa noverant bella)» (*Ab Urbe condita*, VII, 40,2), lo portò non solo a ritornare al genere annalistico proprio della primigenia storiografia romana (anzitutto rifacendosi alla lezione di Ennio, che apriva i suoi *Annales* sentenziando: «La grandezza di Roma sta negli antichi costumi e nei suoi eroi – Moribus antiquis res stat Romana virisque), ma altresì a ricercare le cause che avevano condotto alla grandezza imperiale; Livio, in tal senso, è probabilmente da considerarsi uno storico-poeta, un cantore di Roma e del suo popolo, verso i quali nutriva una profonda e sacra ammirazione. Già nel prologo al suo scritto, si palesa con evidenza la prospettiva dalla quale è mosso: «In ogni caso sarò felice di aver contribuito anche io, per quel che rientra nelle mie capacità, alla memoria delle gesta del più grande popolo della terra (Utrumque erit, iuvabit tamen rerum gestarum memoriae principis terrarum populi pro virili parte et ipsum consuluisse); e, poco dopo: «nessun popolo fu mai più grande, o più virtuoso, o più ricco di buoni esempi (aut nulla umquam res publica nec maior nec sanctor nec bonis exemplis ditior fuit)». Un'angolazione attraverso cui Roma è dipinta nelle sue vesti provvidenziali attraverso il racconto dei suoi eroi e a partire, come se ci fosse bisogno di ribadirlo, dalla narrazione della sua fondazione, voluta dagli dèi: «Ma dal destino, credo, era voluta la fondazione di una sì grande città, e il principio dell'impero più grande che sia esistito dopo la potenza degli dèi (Sed debebatur, ut opinor, fatis tantae origo urbis maximique secundum deorum

affermazioni di stampo comparativo come la seguente: «*mentre voi, il popolo romano, invitti dinnanzi ai nemici, dominatori di tutte le razze* (vos autem, hoc est populus Romanus, invicti ab hostibus, imperatores omnium gentium)»³²³. Roma, dunque, al centro del globo, occupante il suo apice verticale, ma simultaneamente vivente fino ai limiti estremi di un'orizzontalità spaziale e del resto essa stessa *caput*, mente pensante, agente e generativa, fisicità urbana incarnante l'antico ideale del logos universale: «*Ma questa tanto si innalzò sulle altre città, quanto si leva sui deboli viburni il cipresso*»³²⁴ tanto da diventare «*la cosa più bella del mondo*»³²⁵. Un mantello che copre e avvolge tutto ciò su cui riesce a posarsi, occupandolo, catturandolo, appropriandosene. La medesima concezione del cosmo appare legata all'azione di Roma e, in qualche modo, non esiste mondo al di là della romanità e della sua azione “romanizzante”, che è un altro modo per dire colonizzante. Oltre la sua capacità di abbracciare tutto ciò che resta al di fuori del suo *limes* – etnico, culturale, politico, ma pur sempre estremamente movibile a seconda dell'epoca – rappresenta il luogo della non-esistenza, della inciviltà: dell'estrema, barbara ferinità. Ed è interpretata in base a questi codici che un'affermazione come questa acquisisce tutto il suo profondo significato: «*Benché io metta prima altri di me, non sono*

opes imperii principium)»; *Ivi*, I,4. Roma, si faccia qui la massima attenzione, è diretta emanazione della potenza divina e seconda solo a questa: siamo al cospetto di un'asseverazione di capillare entità. Una visione che sarà sposata ancora nel cuore del II secolo a.C. e ben oltre, ad esempio, da un autore che troverà proprio in Livio la sua fonte primaria, Lucio Anneo Floro, il quale, nella sua *Epitome*, introdurrà allo stesso tempo una concezione che rasenta quella del concetto di progresso: Roma, infatti, vi appare come un corpo in crescita, come un organismo vivente in perpetuo sviluppo e tendente a un fine universale e universalizzante.

³²³ Sallustio, *Op.cit.*

³²⁴ Verum haec tantum alias inter caput extulit urbes quantum lenta solent inter viburna cipressi; Virgilio, *Egloghe* (I, vv.24-25).

³²⁵ et rerum facta est pulcherrima; Virgilio, *Georgiche* (II, v.534).

giudicato inferiore ad essi e sono letto in tutto il mondo»³²⁶. Le frontiere del pianeta si estendono quindi fin dove le *gentes* ricadono all'interno di questo cerchio che rimanda incessantemente verso il suo epicentro, i suoi costumi e finanche la sua lingua, il latino, veicolo espressivo di tale meccanismo e il quale diventerà successivamente l'idioma ufficiale della Chiesa di Roma. E c'è anche da dire che dentro questa imposizione, internamente a un universalismo così violento e forzato, il soldato romano, icona della conquista, giocò un ruolo fondamentale nella conservazione e stabilizzazione del processo. Il milite, il legionario, rappresentante l'imperatore, estremità del suo corpo, di colui cioè che è «*signore del mare e della terra*»³²⁷ e che costruirà tutta una simbologia plastica e architettonica nella quale l'impianto coloniale incrocerà le esistenze dei dominatori e dei dominati. Si pensi alle monete commemorative ritraenti il volto divino degli imperatori, o a quelle raffiguranti il viso sofferente di un condottiero sconfitto segnato dal dolore ed effigie della disfatta che si era soliti coniare e mettere in circolo dopo una grande vittoria; si giudichino le statue commemorative evocanti la corporeità degli stessi³²⁸; ma ci si soffermi, soprattutto, sugli archi e le colonne, monumenti capaci di dare eterno lustro alla gloria dei colonizzatori e, simultaneamente, mettere in risalto l'asservimento dei colonizzati: quello di Tito, innalzato in seguito alla distruzione di Gerusalemme e al Tempio di Salomone, nei cui dettagli si scorgono nitidamente

³²⁶ *cumque ego praeponam multos mihi, non minor illis dicor et in toto plurimus orbe legor.* Ovidio, *Tristia* (IV, 10, vv.127-128).

³²⁷ *undarum terraeque potens;* Stazio, *Tebaide*, I, v.31. Qui il riferimento è a Domiziano.

³²⁸ Un solo esempio, ma decisamente indicativo, è rappresentato dalla statua di Augusto che menzionavamo in precedenza e nota anche con il nome di *Statua di Prima Porta*. Non solo l'uomo-dio è mostrato in atteggiamento trionfante, scalzo e senza elmo, come un antico e nobile eroe dalle epiche fattezze; ma sulla sua corazza compaiono, eloquentemente, le effigi delle vittorie riportate nella Penisola Iberica e nelle Gallie.

dei soldati romani che, marciando trionfalmente verso l'urbe, portano a spalla la *menorah* o “candelabro dalle sette braccia”, emblema etnico-religioso degli ebrei; la Colonna Traiana, costruita dopo la conquista della Dacia e sui cui rilievi circolari compaiono varie scene di completa sottomissione da parte del popolo sconfitto; o, infine, l'Arco di Settimio Severo, occupante a tutt'oggi un'area interna al Foro, realizzato in seguito alle campagne in Mesopotamia e dedicato ai suoi due figli, alla diretta discendenza genetica: Geta e Caracalla.

Se i confini dell'Impero costituivano, come affermavamo, una linea di demarcazione che andava ben al di là di una mera separazione territoriale, inglobando al suo interno determinazioni etniche e culturali, gli stessi erano altresì, simultaneamente, fluidi e invalicabili. Tra le prerogative degli imperatori c'era infatti quella di gettare, di imporre la propria autorità oltre questi limiti, «*affermandosi come i rettori, almeno potenzialmente, dell'intera umanità*»³²⁹; ma, allo stesso tempo, attraversarli senza un regolare permesso, sia in entrata che in uscita, era cosa praticamente impossibile. Ciò significa che le autorità – e questo già a partire dalla fine del I secolo a.C. – compresero l'importanza di un esercizio del potere il quale con tutta evidenza andava concentrandosi, trovando in esso il suo punto focale, sul corpo delle persone e sulle azioni compiute attraverso di esso. A cominciare dalla conquista della Gallia, infatti, oltre allo stereotipo del germano primitivo messo in circolazione da Giulio Cesare, le istituzioni romane si trovarono a dover affrontare la spinosa questione riguardante la gestione di intere *gentes*. E controllare, amministrare, o persino muovere intere popolazioni sconfitte per spostarle in altri luoghi – atto che possiamo associare a una vera e propria deportazione, la

³²⁹ Barbero, A., *Barbari: immigrati, profughi, deportati dell'Impero romano*, Laterza, Roma-Bari 2006, p.VII.

quale catturava non solo i maschi adulti, ma anche donne e bambini – costituiva una pratica politica della quale i romani si avvalsero in diverse occasioni. La stessa legge, del resto, si basava essenzialmente sul dominio del più forte: e mentre i barbari o, più in generale, gli stranieri, subivano in qualsiasi parte dell'impero vessazioni di vario tipo, il cittadino romano, anche il più povero e d'umili condizioni, conservava un senso di superiorità etnico-culturale nei confronti di quelli, che del resto non si faceva alcuno scrupolo a mostrare³³⁰.

Il controllo della popolazione interessava anche aspetti non solo economici e politici, ma anche strettamente militari. A poco a poco iniziarono infatti a formarsi prima dei *numeri* (equivalenti al nostro "unità") e poi delle intere legioni composte da barbari più o meno romanizzati³³¹, le quali conservavano la designazione etnica³³². Ma non solo; le diverse *gentes* tendevano ad essere separate tra loro e a costituire quindi dei corpi militari razzialmente divisi, che le fonti definiscono, per l'appunto, *gentes* o *gentiles*. Le stesse venivano spesso utilizzate per combattere altri barbari che premevano alle frontiere dell'impero: i romani, quindi, attraverso una strategia ottimamente studiata, preferivano far uccidere gli stranieri tra di

³³⁰ Nelle *Metamorfosi* di Apuleio, ad esempio, la figura dello straniero appare, probabilmente, nella sua veste più reale. Il protagonista del romanzo, Lucio, viene infatti a più riprese malmenato, percosso, vessato e apostrofato ingiuriosamente, talvolta, solo per il fatto di essere tale.

³³¹ L'acquisizione della cittadinanza romana attraverso il servizio militare era pratica assai diffusa. Per lo straniero romanizzato, infatti, la guerra era un canale attraverso cui migliorare le proprie condizioni di vita. Come risaputo, la concessione della cittadinanza era un premio che le autorità riconoscevano a quelle *gentes* o a quei singoli individui che avevano dimostrato assoluta fedeltà nei confronti dell'imperatore. Ciononostante, e sebbene diverse battaglie, soprattutto tra il III e il IV secolo d.C., furono vinte proprio grazie a contingenti stranieri, i romani diffidarono sempre, qualora non disprezzarono, gli stessi.

³³² Seguendo il testo del Barbero (*Op.cit.*, p.69): «Il metodo con cui l'amministrazione designava queste unità è per noi particolarmente interessante, perché unisce spesso un appellativo etnico a uno onorifico, derivante dall'imperatore sotto cui la *vexillatio* è stata reclutata».

loro. Nel 212 d.C., mediante la *Constitutio Antoniniana*, Caracalla concesse la cittadinanza romana a tutti i sudditi dell'impero. Ma tale procedura, a ben guardare, non ebbe, al di là degli scopi ideologici che riuscì ad ottenere, degli effetti reali capaci di modificare alcunché. Non meramente perché la scissione tra *honestiores* e *humiliores* – e quindi tra i membri delle famiglie di alto lignaggio e quelli appartenenti alla plebe – era ormai a tutti gli effetti diventata più importante e incisiva di qualsiasi altra distinzione giuridica; ma anche, e non in ultimo, poiché lo straniero romanizzato continuò a dimorare all'interno di uno statuto d'inferiorità lungo la scala degli esseri che andava ben oltre la legge in senso stretto. Allo stesso tempo, però, questa espansione giuridica permise la costruzione, come accennavamo poc'anzi, di un'intelaiatura teorico-ideologica mirante a presentare l'impero come unico luogo nel quale era possibile trovare il senso della civiltà, nonché capace di perseguire un ideale di felicità universale; tant'è che diversi imperatori constatavano che «*molti appartenenti ai popoli stranieri sono venuti nel nostro impero inseguendo la felicità romana*»³³³. Tale apparato propagandistico, che troviamo tanto nella pubblicistica in lingua latina che in quella greca, può riassumersi in questa affermazione che all'epoca andava per la maggiore: «*sfortunati quelli che non hanno mai avuto l'occasione di diventar romani*»³³⁴. L'ideale sottostante, che traeva le sue origini dalla *Pax universa* di Augusto, portò a definire lo stesso imperatore, proprio a partire da Caracalla, quale *orbis pacator*, pacificatore del globo.

Ciononostante e a dispetto della volontà di far apparire la struttura coloniale nelle vesti di un sistema perfetto, la vita degli

³³³ Barbero, A., *9 agosto 378: il giorno dei barbari*, Laterza, Roma-Bari 2005, p.45.

³³⁴ *Ivi*, p.44.

stranieri, al di là della cittadinanza romana acquisita, continuò ad essere quella di sempre. Fino alla morte di Costantino – l'uomo durante la cui reggenza l'impero venne convertito da pagano in cristiano – il malessere, soprattutto da parte di una *gens* come quella dei Goti, si manifestò in rare occasioni e sempre attraverso delle modalità più o meno gestibili. Ma quando, con la dipartita dello stesso, un patto stipulato da questi e da quelli venne a cadere, iniziarono dei problemi che condussero, anche a causa di una pessima gestione da parte delle autorità imperiali, al disfacimento progressivo della medesima struttura. Dapprima i Goti che, per sfuggire alle razzie da parte degli Unni provenienti dalla Mongolia, oltrepassarono il limes danubiano (quella stessa frontiera naturale per la quale molteplici autori romani ringraziavano gli dèi e la natura) fino a stanziarsi in Tracia; e, successivamente, il precipitare degli eventi con la battaglia decisiva di Adrianopoli nell'estate del 378, durante la quale lo stesso imperatore d'oriente Valente perse la vita, decretarono il crollo di quel sistema di governo che aveva imperversato per più di quattro secoli.

Quella delle cosiddette “invasioni barbariche” può del resto essere letta, sotto molteplici angolature, come una feroce rivolta intrapresa da tutte quelle *gentes* che per lungo tempo avevano sofferto le politiche romane: un tremendo incontro-scontro in cui l'elemento genetico fu capace di giocare, anche in quell'occasione, un ruolo di primaria importanza. Se non si può parlare esclusivamente di una guerra di stampo razziale, è in ogni caso attorno a tale concetto che ruotano tutti gli avvenimenti più importanti che vanno dalla seconda metà del IV al VI secolo. Un criterio interpretativo che però già da diverso tempo ne andava inglobando un altro, vale a dire quello religioso: non solo perché i cittadini dell'impero si erano e continuavano a cristianizzarsi con sempre maggior velocità, ma

anche perché il medesimo processo aveva riguardato anche i cosiddetti barbari; tant'è che quando Fritigerno, capo dei Goti, il giorno prima della battaglia di Adrianopoli inviò una sua delegazione nell'accampamento di Valente a parlamentare, ne mise a capo un prete: di confessione ariana, certo, così come l'imperatore, ma pur sempre cristiano. In un impero sul punto di sgretolarsi, infatti, emerse a poco a poco un'altra ideologia in grado di travalicare i suoi limiti e di paventare perciò, allo stesso tempo, una riformulazione del meccanismo del *genos*: la fede nell'unico dio considerato vero e la luce della sua progenie, di quell'uomo-dio, Gesù Nazareno, dentro il cui organismo verrà a compimento un processo iniziato agli albori della civiltà occidentale. È di tale, nuova ristrutturazione che andremo ora ad occuparci in quello che sarà il terzo e ultimo capitolo del presente lavoro.

Parte Terza. Sangue e cristianesimo

4.1. Paolo e le origini del cristianesimo: la verità monogenetica

Nel secondo canto dell'*Inferno* (vv.10-42) Dante, diretto con la sua guida verso la porta che li condurrà nel regno degli Inferi, espone dei dubbi a Virgilio sull'impresa che stanno per affrontare. Ciò di cui il poeta fiorentino non si capacita è la motivazione per la quale Dio lo sta per rendere il protagonista di una missione concessa, in passato, a due incarnazioni di un disegno provvidenziale capaci di unire tanto l'elemento politico come quello religioso: Enea e San Paolo³³⁵. L'Alighieri si trova a operare alla fine del XIV secolo, vale a dire all'incirca mille anni dopo la sistematizzazione del dogma cristiano e del suo minuzioso ingresso nelle maglie dell'impero; ma a dispetto delle epoche trascorse, attraversate da cambi radicali, stravolgimenti mortali e acerrime battaglie combattute tra le due istituzioni, è precisamente nel loro punto di intersezione, rappresentato genealogicamente dai rispettivi capostipiti, che Dante, sulla soglia della Modernità, decide di localizzare i massimi esempi di verità e virtù. Questo denota che l'intera storia del medioevo

³³⁵ Di seguito i versi (10-33) nei quali la connessione si manifesta: «*Io cominciai: "Poeta che mi guidi, guarda la mia virtù s'ell'è possente, prima ch'a l'alto passo tu mi fidi. Tu dici che di Silvio il parente, corruttibile ancora, ad immortale secolo andò, e fu sensibilmente. Però, se l'avversario d'ogne male cortese i fu, pensando l'alto effetto ch'uscir dovea di lui, e 'l chi e 'l quale non pare indegno ad omo d'intelletto; ch'e' fu de l'alma Roma e di suo impero ne l'empireo ciel per padre eletto: la quale e 'l quale, a voler dir lo vero, fu stabilita per lo loco santo u' siede il successor del maggior Piero. Per quest'andata onde li dai tu vanto, intese cose che furon cagione di sua vittoria e del papale ammanto. Andovvi poi lo Vas d'elezione, per recarne conforto a quella fede ch'è principio a la via di salvazione. Ma io, perché venirvi? o chi 'l concede? Io non Enëa, io non Paulo sono; me degno a ciò né io né altri 'l crede.*».

europeo – della quale la *Commedia* si faceva acuta interprete – era stata solcata da un binario il cui nucleo essenziale, tanto primigenio quanto in divenire, prendeva vita dal rapporto suddetto: una nuova fede universale innestata nelle strutture di un organismo politico altrettanto globale. Orbene, partiamo proprio da questa attestazione fondamentale.

Tra le caratteristiche del *modus operandi* adottato dalle autorità romane nei confronti di tutti quei cittadini delle province o colonie i quali, pur essendo sudditi dell'imperatore a tutti gli effetti, conservavano ciononostante un proprio indirizzo culturale e religioso, vi è senza dubbio quella di una certa tolleranza, accompagnata a una vera e propria concessione di legittimità, verso tali pratiche. Se le *gentes*, per dirla in altro modo, rispettavano nelle sue zone capitali le forme di assoggettamento alle quali erano ridotte, potevano, qualora le stesse non depotenziassero e desacralizzassero la figura dell'imperatore, o squalificassero la stessa struttura di governo, praticare una religiosità differente da quella pagana ufficiale. A mancare fu sempre quindi, da parte romana, uno spirito di proselitismo, che restò infatti pressoché completamente alieno e distante dalle sue forme amministrative³³⁶. L'organicità

³³⁶ Si pensi a questo fatto: una disposizione ufficiale che, nella sostanza, risaliva all'età di Giulio Cesare e quindi ai primordi dell'impero, assicurava a tutti i giudei – tanto a quelli della Diaspora che a quelli palestinesi – la piena libertà di culto. Non solo la religione ebraica, verso la quale i romani, così come nei confronti di tutto ciò che era antico, nutrivano un profondo rispetto, venne protetta dalle autorità imperiali; ma queste ultime dispensavano i giudei da quei doveri civici che sarebbero stati incompatibili con la loro fede. Ciononostante, tumulti e persecuzioni antiebraiche esplose spesso in tutte le province dell'impero, frequentemente tollerate dalle autorità locali. In questa dicotomia, in realtà solo apparente, si manifestava un'angolatura concettuale e una prassi politica assai rilevanti: se per un verso, infatti, la tolleranza era sancita dai codici giuridici, allo stesso tempo quell'ideologia sottostante che scorgeva nell'alterità una perpetua minaccia da combattere e in grado di attraversare l'intero corpo sociale, emergeva non solo al di là della legge, ma sovrapponendosi ad essa: il diritto, in altre parole, veniva svuotato del suo potere e del suo significato allorché altre spinte, soprattutto etnico-identitarie, lo investivano, travolgendolo.

dell'impero e la sua gestione non erano infatti basate su di un sistema teorico e concettuale interessato a stabilire un dogma, una verità universalmente riconosciuta che andasse al di là di ciò che, come abbiamo notato in precedenza, rientrava nella figura e nel ruolo dell'*orbis pacator*: la certezza della stessa vita era assicurata dalla legge e dalla forza, dal diritto sopraggiunto alla conquista militare. Ed è precisamente riempiendo questo vuoto che il nuovo credo, figlio dell'ebraismo, fu in grado di penetrarvi e di espandersi. Al di là delle molteplici influenze che ricevettero le prime formulazioni cristiane, ispirazioni provenienti da svariati luoghi sia in termini concettuali che geografici³³⁷, desideriamo insistere su di un aspetto che ci appare cruciale: la nascita e lo sviluppo del *corpus Christianum*, il quale, penetrando a poco a poco all'interno di quello imperial-coloniale, non solo lo modificò e lo stravolse dall'interno, ma ne conservò quell'organicità di fondo che gli permise di divenire universale.

³³⁷ Il cristianesimo sarebbe difatti semplicemente impensabile senza due fattori, l'uno immediatamente socio-politico e l'altro più strettamente teorico: l'espansionismo ellenistico sul quale si installò successivamente l'impero, che permise inediti contatti anche da un punto di vista religioso tra *genae* rimaste fino ad allora tra loro estranee; l'ascendente giudaico, ma non esclusivo (pensiamo, ad esempio, ai culti mitraici della Persia), che plasmò la nascente predicazione cristiana. In tal senso spicca la traduzione dell'*Antico Testamento* in greco avvenuta sotto il regno di Tolomeo Filadelfo (285-247a.C.) e nota come *versione dei Settanta*, che permise la lettura dello stesso, potenzialmente, a tutti i non-ebrei. Ed è questa la versione della Bibbia che lo stesso Paolo, del resto, legge e cita. Scopo dichiarato della traduzione era anche quello di unire in una sintesi originale i principi della rivelazione biblica ai fondamenti delle categorie logiche del pensiero greco; tant'è vero che l'influenza di Platone, ad esempio, soprattutto in un personaggio come Filone ma più in generale per il giudaismo alessandrino, rimarrà sempre fondamentale: nel filosofo ateniese si arriverà a rintracciare un discepolo inconsapevole di Mosè, in una forma peculiare di sincretismo che iniziava ad inglobare luoghi d'enunciazione e strutture di pensiero di certo non immediatamente collimanti. Questa procedura, che nacque all'interno del proselitismo ebraico e mediante la quale si andava riducendo un polimorfismo etnico, culturale e religioso a un'unità, terminò allorquando quello cristiano lo andò a sostituire, condannando in qualche modo l'ebraismo a rimanere intrappolato nelle maglie di una religione a sfondo etnico. È proprio attraverso questa lente che sarà possibile, come ora vedremo, analizzare lo sviluppo del concetto di *genos* e l'utilizzo che ne fece, a partire dalle sue origini, la dottrina cristiana.

La storia dei primi tre secoli del cristianesimo fu scandita da uno sviluppo che, passando per molteplici battute d'arresto e persecuzioni³³⁸, riuscì lentamente ma inesorabilmente a prendere corpo non solo all'interno delle istituzioni imperiali e per certi versi a rimpiazzarle, ma fu capace di penetrare nella mentalità collettiva dei suoi sudditi, mettendo in essa delle profonde radici³³⁹. Se a Stefano – tra i primi ebrei a seguire

³³⁸ Soprattutto durante i primi tre secoli della sua esistenza il cristianesimo, in special modo allorché le autorità romane vi rintracciarono una potenziale minaccia nei confronti di loro stesse, non ebbe vita facile. Non ci riferiamo solo al sarcasmo di Luciano di Samosata o ai commenti denigratori sparsi qua e là nella letteratura latina, che arrivano fino a colpire una penna dall'acuto ingegno come quella di Marco Aurelio; non meramente a un'attestazione di capillare importanza come la corrispondenza tra Plinio il Giovane, governatore di Bitinia tra il 112 e il 113, e l'imperatore Traiano, nella quale emerge una viva preoccupazione da parte del primo nei confronti di questa nuova setta i cui membri sono «*presi da pazzia* (fuerunt alii similis amentiae)» e la cui potenza epidemica andrebbe arrestata, giacché «*Il contagio di questa superstizione si è diffuso non solo nelle città, ma anche nei villaggi e nella campagne* (Neque civitates tantum, sed vicus etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est)» (*Epistulae*, X, 96); ma anche a quella serie di formulazioni legali e stermini di massa che, da Nerone (sotto la cui reggenza venne promulgato l'*Institutum Neronianum*, ricordato anche da Tertulliano, il cui scopo era quello di annullare la stessa appartenenza alla famiglia cristiana, vale a dire il *nomen*) a Diocleziano (responsabile dell'ultima, violentissima persecuzione anticristiana, nonché di un editto generale che prevedeva la distruzione di tutte le chiese sparse per l'impero), ne contraddistinsero l'evoluzione. Interno a questa linea, c'è un avvenimento che vale la pena rimarcare, giacché le stesse, identiche accuse saranno successivamente rivolte contro gli ebrei lungo tutto il corso del medioevo e oltre: sotto Gallo, nel 251, un'ondata di peste devastò l'impero e le autorità ne attribuirono la responsabilità proprio ai cristiani. Come si può vedere, il sostituirsi di una *gens* egemonica a un'altra non alterava però necessariamente la struttura fondamentale del meccanismo di appartenenza al *genos*: la macchia d'infamia con cui si ammantava l'alterità.

³³⁹ Come prima cosa c'è da dire che, escludendo qualche estemporanea notizia fornitaci da storici quali Tacito, Svetonio o Flavio Giuseppe, tutto il materiale che ci è stato tramandato sui primi secoli è esclusivamente di matrice cristiana. Laddove ci siano pervenute altre fonti, esse si devono alla comparsa che fanno in testi di apologeti o di eresiologi che le menzionano, come nel *Contra Celsum* di Origene, ad esempio. Lo stesso termine *cristiano*, così come si racconta negli *Atti*, comparve per la prima volta ad Antiochia, in Siria, allorché si palesò il problema di distinguere e specificare i rapporti tra gli ebrei e i membri appartenenti alla nuova religione. Prima di allora, infatti, i fedeli venivano definiti *nazarei*, termine che non solo fungeva, all'inizio, da sinonimo di *cristiano*, ma che allo stesso tempo individuava e sottolineava una filiazione spirituale, una genesi trascendente che si stringeva tanto all'uomo-divino come al luogo dove era iniziata la sua missione. Come riscontriamo infatti in *Atti*, 24,5: «*Abbiamo scoperto infatti che quest'uomo è una peste, fomenta disordini fra tutti i Giudei che sono nel mondo ed è un*

l'insegnamento di Gesù – si deve l'iniziale opera di conversione mirata ai giudei e che lo condusse ad essere successivamente assassinato, è proprio durante la sua lapidazione, come narrano gli *Atti degli Apostoli* (7,58), che compare per la prima volta la figura di colui il quale, da persecutore dei cristiani³⁴⁰, ne diverrà l'*apostolo* (nel senso letterale di “inviato”) più importante³⁴¹, superando e rimodellando lo stesso concetto del *genos*: Saul di Tarso³⁴². È fuor di dubbio che la grande novità della predicazione paolina e dei suoi viaggi apostolici consiste nel voler propagare l'insegnamento del Cristo al di là dell'ebraismo³⁴³: sua missione è precisamente quella di

capo della setta dei nazarei (euróntes gàr tòn andra touton loimòn kai kinounta stáseis pasin tois Ioudaíois tois katà tèn oikouménēn prōtostátēn te tēs tōn Nazōraíōn airéseōs)».

³⁴⁰ Sembra che fosse impegnato in una vera e propria missione anticristiana che durò fino a quando il Cristo non gli apparve sulla via di Damasco.

³⁴¹ Gli stessi *Atti* gli dedicheranno, non a caso, ben quindici capitoli su ventotto.

³⁴² Ad informarci della sua discendenza è lo stesso Paolo. Lo fa in due occasioni: nella *Lettera ai Romani* (11,1), per sottolineare quanto la sua origine ebraica non gli avesse impedito di convertirsi al cristianesimo: «*Io quindi chiedo: ha forse Dio ripudiato il suo popolo? Anche io, infatti, sono israelita, della razza di Abramo, della tribù di Beniamino* (Legō oun, mē apōsato o theos ton laon aotou; mē genoito. kai gar egō Israēlitēs eimi, ek spermato Abraam, phulēs Beniamin)»; e nella *Lettera ai Filippesi* (3,5) nella quale ribadirà la sua genealogia etnico-religiosa: «*circonciso all'età di otto giorni, della razza d'Israele, della tribù di Beniamino, Ebreo figlio di Ebrei* (peritomē oktaēmeros, ek genous Israēl, phulēs Beniamin, Ebraios ecs Ebraiōn)». Come ora vedremo più da vicino, scopo precipuo della predicazione paolina fu quello di cancellare e sorpassare tutte le divisioni genetiche preesistenti, accorpendole e immettendole in una nuova struttura atta ad accoglierle tutte.

³⁴³ Diversi passi dei *Vangeli sinottici* (come in *Marco*, 7,24-30 o in *Matteo*, 8,5-13) ribadiscono infatti che Gesù si rivolse solo occasionalmente ai pagani, volendo esplicitamente limitare la sua predicazione a Israele (*Matteo*, 15,24) e anzi ammonendo i suoi discepoli in tal senso: «*Questi sono i Dodici che Gesù inviò, ordinando loro: «Non andate fra i pagani e non entrate nelle città dei Samaritani; rivolgetevi piuttosto alle pecore perdute della casa d'Israele* (Toútous toús dódeka apésteilen o Iēsous parangeílas autois légōn Eis odòn ethnōn mē apélthēte kai eis pólin Samaritōn mē eisélthēte. Poreúesthe dè mallon pròs tà próbata tà apolólóta oikou Israēl)». Più in generale, Gesù riteneva di essere stato inviato da Dio a predicare solo agli ebrei; in quest'ottica, infatti, i cosiddetti “gentili” sono ancora tutti coloro che vivono al di fuori del giudaismo. Il preteso universalismo cristiano, al contrario, è menzionato solo in due passaggi: in *Marco*, 16,15-16, dove leggiamo: «*E disse loro: «Andate in tutto il mondo e proclamate il Vangelo a ogni creatura. Chi crederà e sarà battezzato sarà salvato, ma chi non*

convertire i *gentili*³⁴⁴. Dio stesso, fin dal grembo materno – quindi a partire dalla sua genealogia biologica – lo ha destinato a tale compito. Il calvario del Nazareno, la sua morte e risurrezione, hanno messo fine al Regno della Legge e aperto a un nuovo corso, che diviene l'unica via di salvezza per chiunque³⁴⁵. Paolo il messaggero viaggiatore, dunque, che

crederà sarà condannato (kai eipen autois Poreuthéntes eis tòn kósmōn apanta kērúcsate tò euangélion pásē tē ktísei. o pisteusas kai baptistheis sōthēsetai, o de apistēsas katakrithēsetai)»; e in *Matteo*, 28,19-20: «*Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato* (poreuthéntes oun mathēteúsate pánta tà ethnē, baptízontes autoús eis tò onoma tou Patròs kai tou Uíou kai tou Agíou Pneúmatos, didáskontes autoús tērein pánta osa eneteilámēn umin)». Entrambi sono considerati apocrifi dalla stragrande maggioranza degli specialisti: e non solo perché occupano la parte finale di ambedue gli scritti, ma piuttosto poiché, come si evince da un'attenta lettura dei *Sinottici*, stravolgono il senso e la portata della stessa volontà del Nazareno. Sembrano quindi essere, e di dubbi ve ne sono davvero pochi, delle interpolazioni significanti volte a giustificare l'azione paolina e la sua gittata espansionistica.

³⁴⁴ Paolo lo sottolinea in due occasioni: nella *Lettera ai Romani* (11,13-14), dove, rivolgendosi a *tutte le razze*, lancia una stoccata a coloro che condividono con lui l'origine ematica: «*A voi, popoli, ecco cosa dico: come apostolo delle razze, io onoro il mio ufficio, con la speranza di suscitare la gelosia di quelli del mio sangue e di salvarne alcuni* (Umin de legō tois ethnesin. eph'oson men oun eimi egō ethnōn apostolos, tēn diakonian mou docsazō, ei pōs parazēlōsō mou tēn sarka kai sōsō tinas ecs autōn); e in quella ai *Galati* (2,7-8), attraverso la quale specifica la differenza tra il suo apostolato e quello di Pietro: «*Anzi, visto che a me era stato affidato il Vangelo per i non circumcisi, come a Pietro quello per i circumcisi, poiché colui che aveva agito in Pietro per farne un apostolo dei circumcisi aveva agito anche in me per le genti* (alla tounantion idontes oti pepisteumai to euangelion tēs akrobustias kathōs Petros tēs peritomēs, o gar energēsas Petrō eis apostolēn tēs peritomēs enērgēsen kai emoi eis ta ethnē)». Anche nelle lettere paoline, in generale, i termini *genos* ed *ethnos*, così come i rispettivi plurali, sono utilizzati in forma interscambiabile; decidiamo perciò, a seconda del contesto, di tradurli con *razza* o *popolo*.

³⁴⁵ La crocifissione del Cristo e la sua resurrezione rappresentano l'autentico nucleo della sua dottrina. In un passaggio della *Prima Lettera ai Corinzi* (1,22-23), su di queste edifica una netta linea di separazione – che però può essere colmata attraverso la conversione – tra il fedele cristiano, i greci pagani e gli ebrei: «*Mentre i Giudei chiedono segni e i Greci cercano sapienza, noi invece annunciamo Cristo crocifisso: scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, siano di razza giudea o greca, Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio* (epeidē kai Ioudaioi sēmeia aitousin kai Ellēnes sophian zētousin, ēmeis de kērussomen Christon estaurōmenon, Ioudaiois men skandalon ethnesin de mōrian, autois de tois klētois, Ioudaiois te kai Ellēsin, Christon theou dunamin kai theu sophian)».

indirizza le sue lettere a diverse comunità sparse per il Mediterraneo. Ma cosa significa, occorre chiedersi, convertire i *gentili*? Chi sono ora costoro?

Se fin dall'inizio del presente lavoro abbiamo cercato di decostruire i concetti di *genos* e di *gens*, tentando di evidenziarne le specifiche caratteristiche e l'altrettanto peculiare potenza politica, ciò è stato possibile grazie all'individuazione di peculiari rapporti nell'architettura facente riferimento tanto all'identità, quanto all'alterità; ma essendo essi stessi criteri tutt'altro che granitici, ci hanno in realtà mostrato una fluidità davvero stupefacente: istanze che circolano permanentemente e senza sosta attraverso elementi biologici, sociali, economici, linguistici, catturandoli e rimescolandoli, incessantemente. Ed è con Paolo – brillante rappresentante di una nuova religione che soprattutto grazie a lui assume le sembianze di una verità universale che connette, potenzialmente, l'unico Dio considerato autentico a qualsiasi essere umano – che le preoccupazioni che ci hanno accompagnato fin qui si disintegrano, per poi ricomporsi. Esiste forse un passo interno al corpus paolino in grado di farci accorgere più di altri di questo mutamento a dir poco epocale: «*Tutti voi infatti siete figli di Dio mediante la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio né femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù*»³⁴⁶. Sebbene dell'uomo Cristo, della sua carne, non conosciamo più nulla, come Paolo specificherà nella *Seconda Lettera ai Corinzi* (5,16)³⁴⁷, attraverso il suo

³⁴⁶ Pantēs gar uioi theou este dia tēs pisteōs en Christō Iēsou. osoi gar eis Christon ebaptisthēte, Christon enedusasthe. ouk eni Ioudaios oude Ellēn, ouk eni doulos oude eleutheros, ouk eni arsen kai thelu. pantēs gar umeis eis este en Christō Iēsou; *Lettera ai Galati*, 3,26-28.

³⁴⁷ «*Cosicché non guardiamo più nessuno alla maniera umana; se anche abbiamo conosciuto Cristo alla maniera umana, ora non lo conosciamo più*

martirio, morte e resurrezione esiste una possibilità di redenzione per tutta l'umanità, a patto che solo in esso si creda: «*Se anche noi stessi o un angelo vi predicasse un vangelo differente da quello che vi abbiamo predicato, sia anatema*»³⁴⁸, vale a dire bandito, escluso dalla comunità. L'apostolo attribuisce a Gesù, cosa importantissima, una corporeità materiale e non solo apparente, riconoscendone la discendenza biologica secondo la carne (*kata sarka*) da David³⁴⁹; ma, allo stesso tempo, ne accentua il carattere ultraterreno e la diretta filiazione da Dio-padre, che preesiste e trascende la sua materialità anatomica³⁵⁰. Non solo per gli ebrei, quindi, ma anche e soprattutto per i gentili, vale a dire per tutti quei *popoli altri* che non rientrano, fino al battesimo, nella nuova, universale *gens cristiana*. L'intera, vecchia moltitudine terrestre è stata

così (Oste ēmeis apo tou nun oudena oidamen kata sarka. ei kai egnōkamen kata sarka Christon, alla nun ouketi ginōskomen)».

³⁴⁸ alla kai ean ēmeis ē angelos ex ouranou euangelizētai [umin] par o euēngelisametha umin, anathema estō; *Lettera ai Galati*, 1,8. Come si può notare, la reazione di Paolo nei confronti di coloro che predicavano una verità altra rispetto a quello che professava di aver direttamente attraverso la rivelazione del Nazareno, è piuttosto violenta.

³⁴⁹ La discendenza biologica, anche rispetto a Cristo, è fin da subito elemento centrale. Mentre Matteo apre direttamente il suo Vangelo con un elenco della genealogia di Gesù, attribuendogli 42 antenati (cosa che conferiva al Messia un'autorità indiscussa, giacché geneticamente declinato da personaggi ai quali Dio aveva affidato le sorti dell'umanità), Luca (3,23 e sgg.) ne localizza ben 56 a cominciare da Abramo. Sebbene le due radici siano piuttosto differenti, ciò su cui occorre porre l'accento è la stessa minuziosa precisione con la quale i due evangelisti cercarono di connettere il Nazareno alla più remota antichità: pure qui, dunque, si cercava di stabilire un'indiscutibile legittimità ricorrendo a un mito fondativo che in questo caso riguardava il *Signore del mondo*.

³⁵⁰ Sulla fecondazione della madre di Gesù torneremo nel prossimo paragrafo. Concentrandoci sull'interpretazione paolina, è bene sottolineare come la stessa appaia formulata in base a due idee piuttosto contrastanti. Se nella *Lettera ai Filippesi* ad emergere è un'interpretazione che attribuisce al Nazareno una dimensione soprannaturale preesistente alla sua nascita, al suo venire al mondo, in quella *ai Romani* la acquisisce solo alla fine della sua vita, mediante la resurrezione. Proprio all'inizio della stessa (1,3-4), infatti, se ne traccia la genealogia e il di lei divenire: «*il Figlio suo, generato dal seme di Davide secondo la carne, costituito Figlio di Dio con potenza, secondo lo Spirito di santità, in virtù della risurrezione dei morti* (uiau aotou tou genomenou ek spermatos David kata sarka, tou oristhentos uiou theou en dunamei kata pneuma agiōsunēs ex anastaseōs nekrōn)».

crocefissa insieme al Nazareno, per poi risorgere con lui: chiunque partecipi della grazia del Signore e sia toccato *nella potenza di Dio*³⁵¹, entra a far parte di una novella famiglia, di una nuova razza.

Vorremmo a questo punto provare a spiegare un mutamento prospettico che sarà fondamentale non solo per lo sviluppo della teologia cristiana, ma forse e soprattutto per gli effetti politici che genererà e che si trascinerà dietro ben oltre il 1492. L'avvento di Cristo, come abbiamo sottolineato, implica anzitutto una nuova formulazione, una ridefinizione del concetto stesso di essere umano, indissolubilmente vincolato a quello di *genos*: quest'ultimo non trova più il suo fondamento, la sua linfa vitale, in una discendenza – tanto fisica quanto spirituale – più o meno illustre, giacché, attraverso l'atto battesimale, *tutti sono figli di Dio mediante la fede in Gesù e di lui si rivestono*. Il verbo che Paolo utilizza, *enduō*, è assai emblematico: accanto al significato di “vestire” e “rivestire”, ve ne è infatti un altro che sta letteralmente per “entrar dentro” e in senso per l'appunto tutt'altro che figurato; assistiamo quindi a una penetrazione mutua, a una relazione bicefala che assicura al fedele la presenza di Cristo all'interno di se stesso. Per dirla in altro modo, è come se lo spirito vivo di Gesù s'immergesse nel corpo del cristiano, viaggiando attraverso di lui, abitandolo, risiedendo in esso. Allorquando, quindi, l'uomo-dio vive in tutti noi, permettendoci di essere membri di questa *gens universale*, verranno a cadere tutti quei parametri che fino ad ora hanno contraddistinto il senso stesso della relazione identità-alterità: quello etnico-religioso (*né Giudeo né Greco*), quello di stampo economico-sociale (*né schiavo né libero*) e finanche quello di genere (*non c'è maschio né femmina*). Si tratta di una vera e propria

³⁵¹ en dunamei theou; *Prima Lettera ai Corinzi*, 2,5.

disintegrazione di quanto il pensiero greco prima, e quello romano-pagano poi, erano riusciti a formulare a riguardo. O forse non esattamente, come vedremo tra non molto. Ad esplodere nella sua emersione è però senza alcun dubbio un modo nuovo di concepire il tutto: a una discendenza ontobiologica se ne sovrappone un'altra, che la cancella e le dà nuovo corso, inglobandola in se medesima. Questo vuol dire che d'ora in avanti la scissione irrimediabile, la separazione costitutiva tra diverse *genea*, tra difformi *gentes*, troverà la sua base sostanziale nell'essere e nel non essere cristiani; nell'aver accettato o meno la presenza fisica e spirituale del Nazareno; nell'aver riconosciuto o negato l'unica, possibile verità³⁵²: questa è la soglia, questo il punto di passaggio che dividerà per secoli l'umanità in due specie dissimili e assai frequentemente tra loro in conflitto. A venir meno, quindi, non è in alcun modo il principio onto-genetico cui accennavamo sopra. Anzi, al contrario: è precisamente il suo stravolgimento e conseguente riabilitazione, la sua potenzialmente illimitata espansione che si trova adesso a essere in gioco, a costituire quel terreno su cui edificare una battaglia teorica forse senza precedenti. La costruzione di questo inedito principio identitario, infatti, avviene attraverso una vera e propria lotta caratterizzata da una profonda violenza, peraltro non sempre immediatamente manifesta. Il *genos* si allarga, propagandosi, come mai prima d'ora; ci è possibile coglierlo nell'atto di catturare tutti gli esseri viventi a cui è in grado di avvicinarsi, tutti quei corpi che riesce a toccare: in tal senso anche il concetto di *palin-Genesis*, di nuova nascita, acquisisce contorni più nitidi. Ma eccoci anche davanti, contemporaneamente, al senso profondo della missione paolina

³⁵² In un passo del *Vangelo di Giovanni* (16,13) potremo leggere: «Quando verrà lui, lo Spirito della verità, vi guiderà a tutta la verità (otan de elthē ekeinos, to pneuma tēs alētheias, odēgēsei umas en tē alētheia pasē). La locuzione qui utilizzata, *en tē alētheia pasē*, è squisitamente paradigmatica del nuovo corso che stiamo ivi descrivendo.

e di tutte le successive opere d'evangelizzazione che da questa presero spunto: creare un'unica *gens*, la quale, attraverso il rapporto con lo spirito, il corpo e il sangue di Gesù³⁵³, sia in grado di credere ed esperire, di renderla viva vita, nella stessa rivelazione che, attraverso la potenza di Dio, si innesta nell'uomo. Parliamo di una verità, perciò, che per le ragioni elencate ci sentiamo di definire *monogenetica*. Se attraverso questa angolazione proviamo a leggere la famosa formulazione contenuta in *Giovanni* (14,6), laddove Cristo afferma: «*Io sono la via, la verità e la vita*»³⁵⁴, a palesarsi è precisamente il novello orizzonte nel quale il cammino dell'eternità³⁵⁵, la certezza assoluta nell'uomo-Dio e la stessa esistenza – tanto biologica quanto spirituale – si fondono a tal punto da divenire una monade, un atomo globale, un corpo sovranamente totale e altresì totalizzante.

Jacob Taubes, in un saggio di assoluto spessore³⁵⁶, insisteva giustamente molto sul senso della predicazione paolina a Roma: è lì, d'altra parte, che l'apostolo morì martire tra il 62 e il 64.

³⁵³ Sull'importanza del sangue di Gesù torneremo nel terzo paragrafo di questo capitolo. Ciononostante, ci sia permesso sottolineare come già in Paolo l'elemento ematico costituisse una preoccupazione di assoluta rilevanza: è grazie al patto formulato attraverso lo stesso, infatti, che è stata possibile la stipulazione di una Nuova Alleanza (*kainè diathéke*), di un inedito rapporto tra Dio e uomo: «*Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice, dicendo: «Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue»*» (*ōsautōs kai to potērion meta to deipnēsai, legōn, Touto to potērion ē kainē diathēkē estin en tō emō aimati*)».

³⁵⁴ *légei autō <ο> Iēsous Egō eimi ē odōs kai ē alētheia kai ē zōē.*

³⁵⁵ Altro aspetto relevantissimo della teologia paolina concerne precisamente il tempo. Nella sua interpretazione Gesù è il punto in cui passato e futuro s'incontrano: il Nazareno chiude un'epoca storica, superandola, aprendone simultaneamente un'altra che, però, racchiude anche la precedente. Se quindi il Calvario si riprodurrà incessantemente nella *gens* cristiana, il suo significato profondo trascenderà, colonizzerà la temporalità degli esseri e delle loro vite, appartenendo ad ogni età.

³⁵⁶ Si tratta di una serie di lezioni tenute dallo studioso dal 23 al 27 febbraio 1987 alla Forschungsstätte della Evangelische Studiengemeinschaft di Heidelberg ed edite in italiano sotto il titolo *La teologia politica di San Paolo* (Adelphi, Milano 1997).

Sottolineandone la grande intelligenza governativa – giacché è di questo, in prospettiva, ciò di cui già si adombravano i contorni – il filosofo e sociologo delle religioni austriaco riportava alla luce una questione essenziale, vale a dire quella relativa proprio alla *Lettera ai Romani*, non a caso la più politica, complessa e densa tra tutte all'interno del corpus paolino. Le motivazioni che portarono Paolo ad indirizzarla a quella città a capo del mondo e alla *gens* che la amministrava possono risultare, crediamo, piuttosto evidenti; cionondimeno, occorre aggiungere qualche precisazione. La nuova verità universale e il dogma che a poco a poco vi si andava costruendo attorno potevano trovare solamente nel centro di propagazione massima il luogo idoneo alla loro affermazione: da quell'epicentro, che divenne spazio di enunciazione privilegiato, il verbo cristiano, come una vera e propria metastasi, andò innestandosi in tutti i meandri dell'impero. Se la Chiesa, nell'interpretazione paolina, è letteralmente *corpus christi*, cioè mistica spiritualità che è, allo stesso tempo, materia, comunità³⁵⁷ genetica o *vita di genere universale*, è proprio in Roma e attraverso il suo impianto coloniale che tale disegno può realizzarsi. Di qui l'altra attestazione del termine "Chiesa" in *Matteo* 16,18, vale a dire la sua presentazione nel famosissimo versetto relativo a Pietro e sul quale il cattolicesimo baserà il dogma del primato dell'urbe: «*E io a te dico: tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa e le potenze degli inferi*

³⁵⁷ Nei *Sinottici* il lemma compare solo in due occasioni; la prima, in *Matteo* (18,17), assume il significato di *vita di comunità*, esistenza associata: «*Se poi non ascolterà costoro, dillo alla comunità; e se non ascolterà neanche la comunità, sia per te come il pagano e il pubblicano* (εὰν δὲ παρακούσῃ αὐτῶν, εἰπὸν τῇ ἐκκλησίᾳ. εὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, ἐστὼ σοὶ ὡς περὶ οὐ ἐθνικὸς καὶ οὐ τελὼν)»; la seconda, invece, sarà tra poco menzionata nel corpo del testo. Ma volendo rimanere su quella qui citata, ci sembra che il termine *ecclesia*, tradotta con *chiesa*, si riferisca propriamente a un gruppo di persone la cui vita – e tutto ciò che la permea – sia strettamente vincolata.

*non prevarranno su di essa»*³⁵⁸; e da qui, inoltre, la moltiplicazione delle province ecclesiastiche, pressoché sempre ricalcate su quelle imperiali, che consentono loro una progressiva espansione e una radicalizzazione nei territori finanche più remoti dell'impero: «*date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio»*³⁵⁹. Una verità che prende dunque corpo, articolandosi, mediante una sorgente tanto geografica-spaziale, quanto anatomica-dottrinale: comincia a risiedere nella presenza fattuale del vescovo, il quale dappprincipio, non a caso, è l'unico essere a detenere la pienezza dei poteri sacerdotali atti a celebrare l'eucarestia. Egli non è solo colui che, genealogicamente, è stato nominato dagli stessi apostoli, trasmettendo a sua volta, di generazione in generazione, la fedeltà nell'autentica fede; ma, proprio in virtù di tale trasmissione di potenza, egli diviene la plasticità dogmatica nella quale vive il principio del *charisma veritatis*, vale a dire quel dono divino che lo mette in stretta correlazione proprio con la discendenza apostolica, assicurandone automaticamente l'indiscussa autorità³⁶⁰.

Occorre, per concludere, annettere una precisazione: ciò che abbiamo brevemente descritto sarà il risultato, il prodotto finale

³⁵⁸ *kagō de soi legō oti su Petros, kai epi tautē tē petra oikodomēsō mou tēn ekklēsiān, kai pulai adou ou katischusousin autēs.*

³⁵⁹ *tēn odon tou theou didaskeis exestin dounai kēnson Kaisari ē ou; Marco, 12,14.*

³⁶⁰ Dovrà passare un po' di tempo, è vero, prima che si arrivi a una completa sistematizzazione delle prerogative del vescovo di Roma. Ma sarà poi su costui che si baserà la stessa propagazione del dogma cristiano: essere d'accordo con lui significherà, infatti, in un chiaro atto di trasmissione di potenza genealogica e discendente, concordare completamente con la tradizione apostolica. Tanto è vero che sia Ireneo (*Contro le eresie*, III, 3,2) che Tertulliano (*La prescrizione degli eretici*, 32), vale a dire due tra i più acuti pensatori cristiani e indefessi eresiologi – dei quali ci occuperemo più a fondo nel prossimo paragrafo – edificarono proprio sul concetto di *charisma veritatis* il principio stesso dell'ortodossia: sarà quindi sufficiente restare conformi alla successione romana per sposare pienamente quest'ultima.

di un'acerrima lotta dogmatico-dottrinale combattuta per almeno cinque secoli tra coloro che si reputavano unici custodi di una verità divenuta universale, contrapposti a tutti i movimenti eretici e ai loro rappresentanti, che è un altro modo per dire propagatori di falsità e menzogne. Ed il terreno privilegiato di tale conflitto vedrà nella questione relativa alla sostanza di Gesù, alla nuova impostazione della dialettica uomo-dio, il suo nucleo determinante.

4.2 Unico-genito della stessa sostanza del Padre: il *genos Christi*

Tra le principali preoccupazioni speculative e finanche politiche che i primi apologisti si trovarono a dover affrontare c'era senza dubbio quella di salvaguardare il nascente cristianesimo dall'accusa, piuttosto grave nel mondo romano, di *nova superstitio*, vale a dire di nuova religione. Su di un piano strettamente teorico, invece, i temi che furono in grado di contrassegnare l'opposizione – che si farà via via più netta – fra la recente fede e la mentalità *gentile* riguardarono anzitutto il rapporto fisico e spirituale tra Cristo e suo padre: attorno ad esso ne gireranno poi degli altri, come l'incarnazione del Logos, la risurrezione della carne e, non in ultimo, l'origine stessa della materia. È seguendo questa linea che tenteremo ora di far chiarezza sul profondo e capitale significato del dibattito e della successiva costruzione del dogma ruotante attorno alla qualità sostanziale del *Figlio di Dio*³⁶¹: e, ancora, di colui che già è «*l'intera razza degli dèi*»³⁶², come lo ebbe a definire Tiberiano, poeta del IV secolo di cui ci rimangono solo pochi frammenti.

³⁶¹ Abbiamo visto in diverse occasioni nel corso del presente lavoro come l'espressione in questione abbia attraversato l'intera produzione culturale pagana fin dalle sue prime manifestazioni. Ora, sebbene non ci sia possibile approfondire il significato che la locuzione avesse tanto nell'ebraismo come negli altri credi dell'area mediorientale – che influenzarono senza dubbio l'elaborazione cristiana a tal riguardo – è anche qui, rimescolando un paradigma e risolvendolo a unità, che la novella religione disegnerà una tra le sue più decisive fattezze.

³⁶² Tu genus omne deum; Tiberiano, II, v.21. Consideriamo l'attestazione assai rilevante giacché implicante un cambio di paradigma. Se nella concezione politeista-pagana le divinità sono tra loro imparentate e, allo stesso tempo, occupano una posizione ben definita all'interno della verticalità degli esseri (essendo ognuna dotata di caratteristiche, prerogative e funzioni proprie), qui si afferma esattamente il contrario: non solo dio è divenuto, sulla scia dell'ebraismo, uno ed unico, ma racchiude e in qualche modo riassume al suo interno, facendole simultaneamente scomparire, rendendole perciò a tutti gli effetti inesistenti, l'insieme delle forze ultraterrene. È, quindi, l'intera razza degli dèi – anche di quelli “a venire”, cioè coloro che nel corso del tempo i cristiani si troveranno a incontrare in giro per il globo – a essere cancellata in quella sostanza che ormai detiene ed esercita una potenza assoluta.

Ripartiamo da Paolo. In un passo della *Lettera ai Galati* (4,4-5), fondamentale per l'elaborazione della futura cristologia, apprendiamo quanto segue: «*Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la Legge, per riscattare quelli che erano sotto la Legge, perché ricevessimo l'adozione a figli*»³⁶³. Ancorché qui tutto sembri davvero assai nitido, desideriamo analizzare più da vicino la sentenza. C'è un momento preciso in cui dio decide di far emergere nel mondo, si badi bene, il suo unico figlio; il quale appare, “luce che viene alla luce”, *generato da una donna* (genomenon ek gunaikos): lui ebreo (genomenon upo nomon, cioè sotto la Legge di Mosè), per redimere coloro che non avevano accettato la fine di una certa concezione dell'umanità per sposarne una nuova, universale, che permette a chiunque *di essere adottato come un figlio* (uiothesian apolabōmen). Scopo precipuo di Paolo e che non cesserà di rappresentare una preoccupazione costante per tutti gli apologisti, i Padri della Chiesa e gli eresiologi a venire (sia coloro che si troveranno a combattere contro talune interpretazioni gnostiche che depotenziavano la natura umana di Gesù, riducendolo in taluni casi a una sorta d'ipostasi metafisica³⁶⁴, sia quelli che avranno il

³⁶³ ote de ēlthen to plērōma tou chronou, exapesteilen o theos ton uion autou, genomenon ek gunaikos, genomenon upo nomon, ina tous upo nomon exagorasē, ina tēn uiothesian apolabōmen.

³⁶⁴ Questo fu il compito che, ad esempio, dovette affrontare il già più volte menzionato Ireneo di Smirne, vissuto nella seconda metà del III secolo. In un'opera in cinque libri di cui abbiamo una traduzione latina (dell'originale greco, purtroppo, ci rimangono solo alcuni frammenti) dal titolo *Adversus haereses (Contro le eresie)*, il futuro vescovo di Lione cercherà di confutare tutte quelle interpretazioni, care allo gnosticismo dell'epoca, che separavano le due nature del Cristo, svalutando completamente quella umana. Per darci un'idea della questione, spinosissima, leggiamo che per taluni la corporeità di Gesù è soltanto apparente, tanto che egli è «*passato attraverso Maria come l'acqua attraverso un tubo* (katháper udor diá sōlēnos odeúei)», I,7. Ciò che, al contrario, andava salvaguardata, era precisamente la sua anatomia, la materialità inseparabile e costitutiva dell'uomo-dio.

problema opposto, vale a dire conservare la natura divina del Cristo polemizzando ferocemente contro quelle correnti che, come l'arianesimo, ne facevano un uomo sì illuminato, privandolo però contemporaneamente di ogni attributo sovranaturale³⁶⁵) è quello di sottolineare espressamente il vincolo tra le due sostanze del Nazareno, l'umana e la divina. Siamo al cospetto, quindi, di una nuova forma d'ontologia genetica per certi versi evidentemente ereditata ma invero capace, come mai prima d'ora, di catturare e di destinare all'interno di uno stesso spazio concettuale la risoluzione di una dicotomia estrema, di una scissione irredimibile che difatti, come abbiamo ampiamente dimostrato, non aveva estinto in nessun momento la problematicità sua propria. Ciononostante, il ruolo attribuito a Maria è sì importante, ma anche secondario, e non potrebbe essere altrimenti: acquisirà un senso compiuto solo posteriormente mediante l'elaborazione del dogma mariano, quello della Vergine-Madre³⁶⁶, dalle imponenti conseguenze

³⁶⁵ Sul Concilio di Nicea, ruotante attorno alla disputa contro gli ariani, torneremo nel testo tra non molto; ci sia qui però intanto consentito riportare alla luce alcuni capisaldi di questa dottrina. Secondo i seguaci di Ario, presbitero, monaco e teologo, Cristo era una creatura nettamente subordinata a dio-padre e non generata dalla sua sostanza, bensì mediante un atto di volontà. Ciò implicava anzitutto la non eternità di Gesù: egli infatti non era da sempre in Dio, ma diveniva nel tempo, essendo, ci si perdoni la ripetitività dell'asserzione, "creatura creata tra le altre creature" e quindi non dissimile da tutte le altre, le quali vengono dal nulla; è, per dirlo ancor meglio, *prodotto, fattura* (poiēma). Si tratta, a ben guardare, di una netta presa di posizione contro la sostanza divina presente in Gesù: egli non è dunque dio in quanto da questi generato, ma bensì solo ed eventualmente *per comunicazione* (metochē, così come denuncerà Atanasio di Alessandria nella sua *Epistola ad Episcopos Aegypti et Libiae*, 12-13); una "divinità che diviene", un uomo particolarmente virtuoso e perciò scelto da dio per la propagazione del principio del bene, ma pur sempre un essere umano, capace quindi potenzialmente di commettere il male. Accanto a ciò e per concludere, momentaneamente, l'incursione nell'arianesimo, poniamo un faro sull'essenza intima dello stesso: ad annullarsi, con lui, è il medesimo meccanismo della generazione. Teniamolo bene a mente.

³⁶⁶ Già nel III secolo le vergini costituiscono una vera e propria categoria ufficialmente riconosciuta, nonché sommamente considerata, dalla Chiesa. Ora, tornando a Maria, Dante dedica l'ultimo canto del *Paradiso* proprio a lei. Si apre così: «*Vergine madre, figlia del tuo figlio, umile e alta più che creatura, termine fisso d'eterno consiglio*». Non è certamente un caso che l'Alighieri inizi definendola attraverso due ossimori, due giustapposizioni letteralmente impossibili se non per la volontà di Dio che tutto può, anche

politiche; così come ancor più marginale sarà quello svolto da Giuseppe, “padre” di Gesù³⁶⁷.

stravolgere le "leggi di natura". Quale plausibilità ha infatti l'essere vergine e, allo stesso tempo, madre? Come, del resto, essere figlia del proprio figlio? Quando Dante scrive, nei primi anni del XIV secolo, il cosiddetto "dogma mariano" era ormai stato stabilito da tempo, non senza incontrare molte difficoltà attraverso un lungo processo storico che vide impegnate nella diatriba alcune delle menti più brillanti che il pensiero cristiano abbia espresso. E non è un caso: questione teologica fondamentale e quindi, contemporaneamente, politica.

Maria, secondo la formulazione dogmatica, prima di nascere era già stata scelta da Dio (quindi preesisteva, nel senso che Dio, che è al di là del tempo, l'aveva creata già da sempre per poi "gettarla nel mondo" in un determinato momento) come la donna che avrebbe offerto il suo ventre per la salvezza del mondo. I testi la descrivono sempre come una donna dall'animo nobile, pura, moralmente impeccabile, svuotata e privata, allo stesso tempo, di qualsiasi connotazione di "donna": Maria è letteralmente asessuata, mancante di sessualità, per così dire "a-vaginata". Un essere ibrido, informe: uno spirito o una luce più che un corpo, una fisicità femminile in carne e ossa. È tutta anima e niente materia. Questa separazione interna a Maria, questo dividerla letteralmente in due, mutilandola, ha segnato la storia della sessualità femminile dell'Europa cristiana: quindi, praticamente, dell'intero continente. E il sesso, il controllo del sesso, ha rappresentato un campo politico davvero privilegiato. La verginità di Maria diventa a poco a poco un discorso; vi si costruisce attorno tutta una strategia, una violenta propaganda psicologica fatta di codici linguistici, etici e comportamentali, un'imposizione della Verità: poiché il sesso, a poco a poco, inizia ad essere un meccanismo sociale e politico attraverso cui esercitare un potere coercitivo, di indirizzo, gestione e controllo verso tutte coloro che provano a riacquisire padronanza del proprio corpo, del piacere e del desiderio; a riappropriarsi di una parte fondamentale della propria esistenza. Maria è "la Donna" per eccellenza perché è madre (nello specifico, madre di Dio: figlia di Dio, potenza incarnata nella persona umana di Gesù, e per questo figlia del suo figlio. Ma simboleggiante in generale la madre, quindi l'indispensabile e sacra propagazione della specie uomo, del nuovo genos cristiano universale) ma, simultaneamente, vergine: cioè imprigionata, moralizzata, addomesticata. È *alta* perché procreatrice; umile poiché sottomessa, appartenente al maschio. La donna deve tacere, né può guardare certe cose e o gettare occhiate di un certo tipo. Ella non può vestirsi come vuole, non può uscire sola, non può ricevere un'istruzione. Non può rifiutare di obbedire prima al padre, poi ai fratelli, e infine al marito e ai figli maschi (perfino Maria, nei *Sinottici*, viene in più occasioni trattata malissimo dallo stesso Gesù). La donna deve quindi prestare attenzione a gesti, comportamenti, maniere di muoversi e di abitare il mondo. Ella è perciò “santa”, “brava” e “buona” solo a patto che non esca da quell'antichissimo cerchio che il maschio le ha tracciato intorno. Probabilmente questa nota ha dei toni piuttosto provocatori, ma non si tratta di una casualità: è un modo per denunciare il razzismo a tutt'oggi imperversante – più o meno manifesto – nei confronti del genos femminile; non fosse altro per il fatto che, a quanto sembra, continuiamo a vivere in una società nella quale sono gli individui di sesso maschile a decidere, attraverso discorsi e pratiche, sul corpo femminile.

³⁶⁷ La sua figura è posta, già nei *Sinottici*, in un angolo remoto: o perché manca del tutto, o poiché ne viene discussa, per certi versi, la stessa autenticità. Più in generale, constatare come in molti passaggi venga nominata solo la madre di Gesù, Maria, conduce dritti verso il dubbio

L'esigenza primaria dopo Paolo, vale a dire il medesimo terreno sul quale si preparerà e si combatterà la battaglia, sarà sempre questo: salvaguardare la corporeità di Gesù contro l'invadenza del misticismo; donargli una materialità terrena, collegandola però indissolubilmente alla sua natura divina. Questa è del resto una prospettiva sulla quale già i *Sinottici* insistono molto. Ma per capirne ancor meglio la profonda rilevanza, ci viene in aiuto un testo come il *Vangelo di Giovanni*, che rispetto agli altri tre differisce tanto nel contenuto come nello spirito: la preoccupazione non riguarda già più la ricerca di una dimostrazione certa dell'ontologia dell'uomo-dio, che si dà per presupposta e definitiva; il problema si articola attorno alla verità, al significato del manifestarsi di Gesù sulla terra. E il Cristo giovanneo è per l'appunto, anzitutto, un'incarnazione divina; una materia, una fisicità mossa dalla potenza ultraterrena che la mette in azione. Il Logos di Giovanni rappresenta proprio l'inserzione e la commistione del divino nell'umano, del padre nel figlio, dell'ingenerato nel *da-sempre-generato*: «noi abbiamo visto la sua gloria, una gloria come quella di un figlio unigenito può ricevere dal padre»³⁶⁸;

riguardante l'identità del padre. Quando egli si reca a Nazareth per far visita ai suoi conterranei, ad esempio, è in questo modo che *Luca* (3,23) descrive la scena: «Allorquando Gesù iniziò il suo officio aveva all'incirca trent'anni ed era figlio, come si credeva, di Giuseppe (Kai autos ēn Iēsous archomenos ōsei etōn triakonta, ōn uios, ōs enomizeto, Iōsēph)». Nello stesso Vangelo l'autore vi ritornerà nuovamente (4,22): «Tutti gli rendevano omaggio ed erano meravigliati dalle parole di grazia che uscivano dalla sua bocca e chiedevano: "Non è il figlio di Giuseppe?" (Kai pantes emarturoun autō kai ethaumazon epi tois logos tēs charitos tois ekporeuomenois ek tou stomatos autou, kai elegon, Ouchi uios estin Iōseph outos;)».

Se il racconto della nascita verginale serviva ad esaltare la natura divina del Cristo, giacché generato non attraverso un rapporto sessuale tra esseri umani, cioè non da sperma maschile, allora la stessa personalità paterna non solo doveva essere depotenziata il più possibile, resa innocua, ma era costretta quasi a scomparire del tutto: ne andava, del resto, della generazione divina.

³⁶⁸ Kai o logos sarx egeneto kai eskēnōsen en ēmin, kai etheasametha tēn doxan autou, doxan ōs monogenous para patros; 1,14. Nel capitolo 14 (8-11), narrando della celebre conversazione tra Gesù e Filippo, Giovanni vuole ribadire a chiare lettere l'inabitazione mutua del padre nel figlio, attraverso

attraverso la prospettiva di una personalità che, dunque, muovendosi nella storia mediante il principio celeste che la anima, esplica la sua funzione redentrice rendendone partecipe l'intera umanità. Come scriverà Aurelio Ambrogio, meglio conosciuto come Sant'Ambrogio, sul finire del V secolo: «*L'aurora avanza il suo corso; venga a noi piena aurora: nel Padre tutto suo Figlio, e il Verbo intero nel Padre*»³⁶⁹. Gesù è quindi, toccando il tema della morte, resurrezione e salvezza, colui che ha donato *la sua carne per la nostra carne* e, simultaneamente, *l'anima per la nostra anima*, volendo seguire la definizione che ne diede Papa Clemente I³⁷⁰.

cui si realizza la comunione dell'uomo con Dio e, di conseguenza, l'unità di tutta la *gens* cristiana: «*È tanto tempo che io sono insieme a voi e tu non mi conosci, Filippo? Colui che ha visto me, ha visto il padre. Come puoi tu dunque dire, mostraci il padre? Non credi tu che io sia nel padre e il padre in me? Le parole che io pronuncio, non le pronuncio da me stesso; e il padre che vive in me è colui che muove le mie opere. Credete sulla mia parola che io sono nel padre e che egli è in me* (legei autō Philippos, Kurie, deixon ēmin ton patera, kai arkei ēmin. legei autō o Iēsous, Tosoutō chronō meth'umon cimi kai ouk egnōkas me, Philippe; o eōrakōs eme eōraken ton patera pōs su legeis, Deixon ēmin ton patera; ou pisteueis oti egō en tō patri kai o patēr en emoi estin; ta rēmata a egō legō umin apemautou ou lalō o de patēr en emoi menōn poi ei ta erga aotou. pisteuete moi oti egō en tō patri kai o patēr en emoi ei de mē)».

A ben guardare, in ogni caso, è l'intera opera giovannea a essere pervasa da quella che appare un'apprensione costante. Fin dalle famosissime affermazioni iniziali (I, 1 e 14) secondo le quali «*In principio era il Verbo, e il verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio [...] E il Verbo si fece carne* (En archē ēn o logos, kai o logos ēn pros ton theon, kai theos ēn o logos [...]) Kai o logos sarx egeneto)», Gesù è presentato quale esistenza che, ci si perdoni il gioco di parole, "preesisteva alla sua stessa esistenza": allorché la parola creatrice di Dio, il Verbo, si fa materia, si corporizza, egli appare nel mondo. Se il Cristo è quindi carne che diviene, la sua natura umana è ben visibile; ma egli è, per l'appunto, anche un ente che va al di là della mera fisicità. Possiamo quindi infine affermare, senza aver paura di sbagliarci troppo, che nucleo essenziale del *Vangelo di Giovanni* sia precisamente costruito sulla linea di tale percezione; una consapevolezza che occorre non solo difendere dai molteplici attacchi che la incalzano, ma che altresì va formulata sempre con maggior precisione, con capillare attenzione: ne va, a conti fatti, dello stesso futuro della cristologia.

³⁶⁹ Aurora cursus provehit, aurora totus prodeat, in Patre totus Filius, et totus in Verbo Pater; Ambrogio, *All'aurora* (vv.29-32), in *Inni*.

³⁷⁰ Ci riferiamo alla cosiddetta *Prima lettera di Clemente*, indirizzata alla Chiesa di Corinto. In particolare, si vedano i passi 24-26.

Ora, che la nuova visione attribuisse la formazione della materia a Dio è tesi piuttosto conosciuta; per il pensiero cristiano diveniva importantissimo rompere con la tradizione pagana anche sotto questo aspetto³⁷¹: la corporeità dell'universo e degli esseri che lo abitano è compresa nel piano della creazione e, quindi, non preesiste all'opera divina. Inoltre, così come la materia, il medesimo dilemma tocca la gestazione e manifestazione del Verbo, nonché quella del Cristo. Come fu quindi possibile, e attraverso quali angolazioni teoriche, risolvere l'ostacolo di far convivere il dittongo, apparentemente inconciliabile, tra creazione e generazione? Vediamo anzitutto come Giustino, il primo ad autodefinirsi filosofo e cristiano³⁷², cercò di dirimere la questione. Ed è proprio nell'aver posto probabilmente per la prima volta in termini filosofici il problema dell'origine del Logos che risiede la sua originalità speculativa. Come poter conciliare, infatti, l'idea della sua eternità con la sua generazione? Per colui che diverrà un martire cristiano, il Verbo non è prodotto, creazione fattuale di dio, ma è di questi *genitura* (*génēma*)³⁷³: esso, quindi, è stato creato dall'essenza stessa di dio prima di tutte le altre creature: è da se stesso, quindi, che l'ultraterreno generò una certa virtù o *potenza verbale* (*dúnamin*

³⁷¹ Rammentiamoci di tutta la digressione avvenuta a tal riguardo nel primo capitolo.

³⁷² Giustino iniziò a rivendicare quale "cristiana" qualsiasi considerazione spirituale che potesse considerarsi come retta, si trovasse essa in Omero, nella letteratura o nella filosofia. In tal modo, per così dire, il cristiano diveniva, anche da un punto di vista del sapere, un "uomo universale"; la qual cosa venne non a caso approfondita, su questa scia, da un pensatore così decisivo come Clemente Alessandrino. Quest'ultimo, come noto, formulerà ripetutamente nella sua opera la possibilità dell'accordo e della coabitazione tra religione e filosofia. Più in generale, il filosofo-cristiano comincia a percepirsi come una sorta di riassunto vivente di tutto ciò che del passato ha valore, ritenendo di essere contemporaneo di tutte le età passate, nonché di quelle a venire: «*Hic ab initio erat qui novus apparuit et vetus inventus est et semper recens in sanctorum corde nascitur*», recitava un testo anonimo dell'epoca noto con il titolo di *Epistola ad Diognetum* (XI,4). Si colonizza lo spazio, si colonizza il tempo e, inoltre, inizia a colonizzarsi tutto il sapere.

³⁷³ *Dialogo con Trifone*, 61,1.

logikén)³⁷⁴ che in taluni scritti è definita anche *figlio*³⁷⁵. Il carattere fondamentale della teoria di Giustino è quindi questo: nel processo genetico la facoltà generativa non si affievolisce, non si attenua, né tantomeno si disperde o diminuisce d'intensità; al contrario, è tale nuovo sfondo teorico a rendere possibile il fatto che tanto il Verbo, come il Figlio, non siano inferiori al padre, ma convivano in esso, condividendone la medesima sostanza. Come si può notare, dei passi decisivi e che pure non saranno ancora sufficienti, erano però stati compiuti³⁷⁶. È attaccandosi a questa scia che altri importanti pensatori

³⁷⁴ *Ibidem.*

³⁷⁵ *Ivi*, 62,2.

³⁷⁶ Da un punto di vista teorico – implicante però degli aspetti anche squisitamente politici – lo scoglio più grande era rappresentato dal carattere dell'emanatismo greco, secondo cui le emanazioni (*aporroiai*) vanno via via perdendo la sostanza e le qualità originarie dell'essere da cui provengono; per di più, ne vengono private a mano a mano che si allontanano dall'essenza che le ha generate. Tradotto nei termini di cui ci stiamo occupando, ciò significava che la natura del Cristo sarebbe stata "altra", vale a dire assai distante da quella del padre. Se la filosofia cristiana dell'epoca, che come stiamo vedendo considerava la questione di capitale rilevanza, continuava ad accettare il principio secondo cui il Cristo, in quanto figlio-di-dio, era di questa emanazione, pure lo stravolgeva: conservando strenuamente il carattere materiale delle ipostasi spirituali allo stesso tempo ne rinnovava, modificandola, la gerarchia. Il passaggio dall'una all'altra, quindi dal padre al figlio, non implica perciò più alcun effetto depotenziante; al contrario, trattandosi di una generazione che non si compie nella temporalità comune a tutti gli altri esseri, attuandosi non disperde la forza generante, bensì la potenzia, la accresce nell'identità dinamica. Atenagora, nella sua *Legatio pro Christianis* (10), affermerà che il processo generativo divino, così come descritto da Giustino, era la condizione stessa e indispensabile per la creazione del mondo. In questo modo viene anche a cadere la dicotomia cui accennavamo poc'anzi, quella relativa ai due modi del divenire: la generazione e la creazione. Il primo viene a precedere, almeno idealmente, il secondo: l'atto creativo si esprime attraverso la volontà divina, ma è a sua volta precostituito nello stesso concepimento di dio, nella sua generazione trascendentale. Quest'ultima, a sua volta, è il fine immanente del disegno dell'Universale che, comunicando con l'uomo, gliene trasmette alcuni caratteri peculiari: colui che genera figli lo fa infatti per la medesima ragione, vale a dire la permanenza e propagazione della specie. Qui a crearsi, ad essere paventato, è il vincolo, l'unione tra il dio e la gens – entrambi universali – che si compie *nel e attraverso il gignomai* mediato dalla *ousia* del Cristo. Una filiazione che però lascerà inalterato il principio secondo cui esiste uno iato irriducibile tra il generante e il generato: dio gode di assoluta perfezione proprio perché in-generato; e chi, come l'uomo, è invece generato, avendo quindi un'origine casuale che lo rende automaticamente inferiore – come ribadirà Ireneo (*op.cit.*, IV, 38,3) – alla sua causa efficiente.

confermeranno e svilupperanno ulteriormente tale dinamica. A cominciare da Ireneo, il quale salderà ancor di più la personalità storica, la corporeità del vivente Gesù a quella metafisica del figlio-di-dio, concedendo peculiare importanza ad entrambe, facendole coabitare³⁷⁷; passando poi per Tertulliano³⁷⁸, secondo cui nell'unità divina si compie l'idea della trinità, dal momento che l'una trae l'altra da se stessa non annullandola, ma, all'opposto, *traducendola in atto*³⁷⁹. Così, il discendere del figlio dal padre è a tutti gli effetti una *prolatio*, cioè un allargamento, un potenziamento capace di accrescere, e non di scindere o separare, l'unità delle sostanze. La matrice, l'*ousia* primigenia permane perciò assolutamente integra nell'atto generativo: agendola, dio non fa altro che estenderla. Cristo diviene quindi propriamente – e usiamo qui una metafora davvero molto significativa che l'autore utilizza – *una luce che si accende da luce*, un'essenza che nel passaggio fondamentale «*non svanisce, ma si supera*»³⁸⁰. E volendo concludere, infine, con l'apparato logico di Origene e con la sua sistematizzazione del problema trinitario³⁸¹. Stando alle attestazioni del teologo di Alessandria, dio è immoltipicabile e indivisibile: la trinità non può quindi essere qualcosa di sopraggiunto e che si origina nel tempo, bensì

³⁷⁷ Inoltre, come acutamente osservato dalla studiosa contemporanea Elaine Pagels nel suo *Satana e i suoi angeli. La demonizzazione di ebrei, pagani ed eretici nei primi secoli del Cristianesimo* (Mondadori, Milano 1996), e sebbene il suo disegno dovrà attendere diverso tempo prima di giungere a compimento, Ireneo gettò le basi della futura ortodossia cristiana: scrivendo alle varie comunità sparse per l'impero, stabili con impeccabile precisione e instancabile dedizione quali scritti potessero essere letti, utilizzati e spiegati e quali, al contrario, dovessero essere eliminati.

³⁷⁸ Questo grande teologo fu importante, in particolare, per una questione che però se ne trascinò dietro diverse. Per primo coniò i termini di *trinitas* e di *persona* e ne sviluppò almeno una parte delle loro conseguenze: in particolare, l'unità delle sostanze divina e umana in Cristo. Le conclusioni che offrì della spinosissima questione anticiparono quelle a cui si giunse solo successivamente con i Concili di Nicea (325) e Calcedonia (451).

³⁷⁹ Administratur; Tertulliano, *Adversus Praxeam*, 3.

³⁸⁰ non recedit, sed excedit; Tertulliano, *Apologeticum*, 21.

³⁸¹ Per un approfondimento si veda soprattutto il primo capitolo dell'opera *De Principiis*, a noi nota solo grazie a una traduzione latina di Rufino.

è, ancor prima della genesi, contenuta nell'unità primitiva. Se dio è per definizione “padre”, ebbene egli non può mai, in nessun momento, essere senza il figlio: ciò vuol dire che la medesima sostanza divina implica – e in modo assolutamente necessario, inevitabile – la sua progenie. Da ciò consegue che la generazione di Gesù non possiede alcun principio temporale, ma è, *da prima di sempre*, ferrea coesione, granitica monade, incorporazione e aderenza di sostanza.

Questo, a grandi linee, l'aspro dibattito generato attorno al *genos Christi* e al suo significato tanto teorico, quanto politico. Ma su quest'ultimo dobbiamo aggiungere delle precisazioni che ci consentiranno di intravederne le forti ripercussioni anche per i secoli a venire. Quando si parla di verità, o ancor meglio di tale, concreta, specifica, novella e universale verità divina dalla carne umana, si discute automaticamente di strutturazione del sapere, vale a dire di un peculiare agire, di un ingranaggio di potere che si mette in moto. Stabilire un approccio dogmatico significa, anzitutto, cercare di eliminare tutto ciò che a esso non si approssimi; questa fu, come ora vedremo brevemente, la traiettoria presa dal pensiero cristiano già a partire da Paolo. L'eresia (*airesis*), letteralmente “ricerca”, non nasce come tale, ma così diviene solo dopo che la chiesa, talvolta anche a cospicua distanza dalla la sua apparizione, non sancisca cosa sia autentico e cosa, al contrario, debba essere sanzionato e cancellato. Non stupisce affatto, quindi, che la maggior parte degli scritti considerati ereticali sia stata distrutta: il sapere, soprattutto durante questa aspra e importantissima lotta che condusse alla sistematizzazione del *Credo*, rappresentò davvero un terreno di guerra, una lotta a morte nella quale uno dei due contendenti era destinato a sopperire, per poi estinguersi³⁸². Tra

³⁸² Tra le più grandi menti al servizio del nascente cristianesimo spiccano – e non si tratta certamente di una fortuita coincidenza – dei grandi teologi che,

le peculiarità del dogma cristiano che a poco a poco andava formandosi c'è proprio una netta e dichiarata volontà di ridurre tutto a unità: una sola verità, indivisibile, per una sola gens universale. Al contrario, prova diretta della falsità delle eresie è per l'appunto il loro moltiplicarsi, che le rende immediatamente arbitrarie, mendaci. Se in tal senso prendessimo, come stiamo ora per fare, il Concilio di Nicea quale evento epocale e prismatico, probabilmente ci renderemmo conto di ciò con accresciuta consapevolezza.

Nel 325, nell'attuale Turchia, si svolse il primo concilio ecumenico del mondo cristiano, presieduto da Costantino e al quale presero parte i più importanti vescovi che ivi giunsero da ogni angolo dell'impero. Attorno alla già accennata disputa sull'arianesimo, si muoveranno due importanti verità che ci riguardano molto da vicino: la formulazione del Credo e la decisione sul concetto di *homooúsios*, che possiamo tradurre con *unità di sostanza*: il termine si riferiva, chiaramente, alla relazione tra dio e Cristo. Lo scisma ariano, invero, era già stato in qualche modo prefigurato da Novaziano, teologo romano e antipapa, che nel suo trattatello *De Trinitate* aveva affermato non solo la precedenza ideale del Padre rispetto al Figlio – e quindi la nascita di questo quale partorita da un atto di volontà dato nel tempo da parte del primo – ma nel Nazareno rintracciava un netto principio d'inferiorità. La risposta che si offrì a tutto questo, davvero molto vigorosa, riguardò per ovvi motivi ambedue gli aspetti sopracitati. Con la formulazione del celebre *Simbolo*, infatti, veniva stabilita in via pressoché

allo stesso tempo, sono degli illustri eresiologi. Si assiste a un'attività a tal riguardo davvero frenetica; basti pensare al fatto che già Ireneo, sul limitare del III secolo, enumererà già una trentina di eresie; Ippolito di Roma, una quarantina. E poi Epifanio vescovo di Costantinopoli, nel IV secolo, all'incirca un'ottantina; per concludere con Giovanni Damasceno, che ancora tra VII e VIII secolo ne conta più di cento.

definitiva non solo la credenza in un unico *dio-padre onnipotente* (ena Theon, Patéra pantokrátora) ma anche la natura divina del Cristo, definito *il Figlio di Dio, generato dal Padre, unigenito, cioè dalla sostanza del Padre, Dio da Dio, luce da luce, vero Dio da vero Dio, generato, non creato, consustanziale con il Padre* (tòn uiòn tou Theou, gennēthénta ek tou Patròs monogēnē, toutésin ek tēs ousías tou Patròs, Theòn ek Theou, phōs ek phōtós, Theòn alēthinòn ek Theou alēthinou, gennēthénta, ou poiēthénta, omooúsion tō Patrí)³⁸³. Sebbene lette attraverso la lente della contemporaneità queste diatribe possano sembrare inessenziali, si commetterebbe un grave errore nel considerarle tali. Non è un caso, vogliamo ribadirlo, che le migliori menti al servizio della neonata religione vi si soffermarono ampiamente, dedicandovi i loro maggiori sforzi interpretativi. Si trattava, e desideriamo ripetere anche questo, di un aspetto fondamentale, di una questione essenziale che necessitava d'esser chiusa e conclusa una volta per tutte, anche se le controversie, durante e dopo, non smisero di palesarsi. Con il Concilio, dunque, si sentenziavano alcune tra le principali

³⁸³ Volendo individuare un teologo che, più di altri, si dedicò alla lotta contro l'arianesimo, non possiamo far altro che propendere per il già menzionato Atanasio di Alessandria, detto *il grande*. Autore di quattro lunghe orazioni dal titolo *Contra Arianos*, il futuro ottavo papa della Chiesa Copta cercò di controbattere alle tesi avversarie punto per punto. Anzitutto, anche qui, si presenta il problema della generazione: dal momento che il rapporto Padre-Figlio si esprime precisamente in essa, ciò significa che la sostanza paterna, al trasferirsi nel figlio, rimane assolutamente integra. Ad Ario, quindi, che come abbiamo sottolineato fa del Figlio una semplice fattura del Padre, Atanasio contrappone la dottrina secondo cui egli è *pro-genie* (gēnnēma) divina. In questa prospettiva, come detto in una nota precedente, l'atto stesso del creare (tò dēmiourgein) è posteriore al generare, che ne costituisce al contrario la condizione trascendentale: è infatti solo attraverso la genesi del Figlio che esiste la virtù, la capacità necessaria; ed è in essa a risiedere il senso intrinseco della creazione. Ciò implica, allo stesso tempo, una condizione fondamentale: a permettere al *genos* cristiano la comunicazione con dio e la partecipazione alla natura divina dipende proprio da questo; se infatti il Figlio e lo Spirito fossero stati per così dire fatti, prodotti, potremmo congiungerci ad essi solo in un rapporto intessuto tra enti creati, da creature a creature. Ciò che verrebbe a cadere, quindi, vale a dire il nocciolo primario del cristianesimo, sarebbe il ruolo di mediazione svolto da Gesù e che, per l'appunto, permette lo specifico legame di cui sopra.

caratteristiche, taluni fra i nodi concettuali più rilevanti sui quali il cristianesimo edificherà successivamente la sua storia. Divenendo, contemporaneamente, la religione ufficiale dell'impero, esso poteva finalmente e compiutamente, perlomeno potenzialmente, abbracciare l'intero *genos* umano. Ma se da Nicea usciva la tesi ultima sulla natura divina di Gesù, un altro enigma, altrettanto rilevante, ne rimaneva al di fuori e per certi versi taciuto: quello riguardante la sua sostanza umana. In altre parole, la questione della carne, del corpo e del sangue di Cristo restava ancora non ben definita, sospesa: a questo dovette perciò dedicarsi, fin da subito, la vittoriosa filosofia cristiana.

4.3 *Questo è il mio corpo ... Questo è il calice del mio sangue ...*

Il racconto dell'*ultima cena*, durante la quale Gesù istituì il sacramento dell'eucaristia³⁸⁴, occupa una posizione centrale nei *Sinottici*³⁸⁵. Assente invece dal *Vangelo di Giovanni*³⁸⁶, a lei si

³⁸⁴ Detta anche *eucarestia* – dal verbo greco *eucharisteō*, traducibile con “rendere grazie”, “essere riconoscente” – prendeva le mosse da un rito giudaico, vale a dire la benedizione pronunciata sul pane e sulla coppa di vino, che probabilmente Gesù deve aver praticato all'interno della sua liturgia domestica. Ciò che il Nazareno fece, fu vincolare tale rito con la sua morte imminente. Dovranno passare diversi secoli prima che la messa romana sarà in grado di accorpate e di far quindi scomparire tutte quelle liturgie locali tipiche della Chiesa più antica, dove l'atto veniva celebrato attraverso modalità tra loro divergenti. È dal II secolo in poi che l'eucaristia è stata associata a un'azione sacrificale, venendo pian piano a significare essenzialmente due cose: la comunità dei fedeli che, attraverso il rito e la preghiera, rende grazie al Signore; la stessa materia informante il pane e il vino, sostanze le quali, consacrate, si trasformano in nutrimento d'origine divina. Tra i testi più importanti per seguire la storia dell'evoluzione sacramentaria menzioniamo la *Dicaché* (proprio agli inizi del II secolo), la prima *Apologia* di Giustino e, per quanto riguarda il III secolo, la *Tradizione Apostolica* di Ippolito e la *Didascalia*.

³⁸⁵ Mentre la versione di Luca (22,14-21) riporta la locuzione *fate questo in memoria di me* (poieite eis tēn emēn anamnēsin) rimanendo fedele alla lezione paolina che tra qualche riga sarà visibile nel corpo del testo, la stessa non appare né in Matteo, né in Marco. In loro, però, incontriamo una descrizione degli eventi per certi versi differente da quella di Luca, sebbene tra loro collimino pressoché alla lettera. Desideriamo portare l'attenzione su due aspetti. Nella versione di Matteo – termine che, al contrario, non appare già più in Marco – allorché il Nazareno associa il vino contenuto nel calice al suo stesso sangue, utilizza un *infatti* o un *giacché* (ci riferiamo alla congiunzione “gar”) che ci sembrano rivelatori. È come se in questo punto delicatissimo egli volesse, allo stesso tempo, chiarire il significato profondo del suo gesto specificandolo, non lasciando cioè spazio a dubbi o a possibili errate interpretazioni, rafforzandone e sottolineandone quindi la portata. Ciò che, al contrario – insieme a diverse altre asserzioni – appare identica nei due evangelisti, è la maledizione che il Nazareno lancia verso colui che lo sta per tradire, Giuda Iscariota. Sul fatto che costui rappresenterà il simbolo dell'infamia a causa della quale il popolo ebraico sarà perseguitato nel corso dei secoli, è cosa troppo conosciuta per meritare un'ulteriore digressione; ciononostante, ci sembra importante scavare nella natura stessa dell'anatema. Gesù, infatti, nel rivolgerla, lo collega alla stessa nascita, allo stesso *genos* originario del rinnegato: *Meglio per quell'uomo se non fosse mai nato!* (kalon autō ei ouk egennēthē o anthrōpos ekeinos). Come è possibile scorgere, si tratta di un'attestazione di una violenza che colpisce un punto ben preciso, uno spazio nevralgico.

³⁸⁶ È senz'altro vero che se avessimo solo questo Vangelo non conosceremmo l'istituzione del sacramento eucaristico. Ciononostante, in

accenna per la prima volta in alcuni passaggi della *Prima Lettera ai Corinzi* di Paolo (11,23-27), dove si legge:

«il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito, prese del pane e, dopo aver reso grazie, lo spezzò e disse: «Questo è il mio corpo, che è per voi; fate questo in memoria di me». Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice, dicendo: «Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me». Ogni volta infatti che mangiate questo pane e bevete al calice, voi annunciate la morte del Signore, finché egli venga. Perciò chiunque mangia il pane o beve al calice del Signore in modo indegno, sarà colpevole verso il corpo e il sangue del Signore»³⁸⁷.

Pur tra le piccole diversità che riscontriamo nei termini utilizzati, a riflettere, per quel che ci interessa maggiormente, sono propriamente tre lemmi: *corpo* (sōma), *carne* (sarx) e,

Giovanni incontriamo dei punti (6, 48-51) nei quali è proprio ad esso che l'autore, neanche troppo implicitamente, si riferisce. E lo fa, probabilmente per la prima volta, avvalendosi di una prospettiva diversa e rilevantissima, vale a dire vincolando l'eucarestia non più alla morte del Salvatore (giacché questa sembra essere ricacciata nell'ombra con decisione), bensì all'idea della vita, della nuova esistenza di cui il *genos* universale potrà godere: «Io sono il pane della vita. I vostri padri hanno mangiato la manna nel deserto e sono morti; questo è il pane che discende dal cielo, perché chi ne mangia non muoia. Io sono il pane vivo, disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo» (egō eimi o artos tēs zōēs. oi pateres umōn ephagon en tē erēmō to manna kai apethanon outos estin o artos o ek tou ouranou katabainōn ina tis ex autou phagē kai mē apothanē. egō eimi o artos o zōn o ek tou ouranou katabas ean tis phagē ek toutou tou artou zēsei eis ton aiōna kai o artos de on egō dōsō ē sarx mou estin uper tēs tou kosmou zōēs)».

³⁸⁷ oti o kurios Iēsous en tē nukti ē paredideto elaben arton kai eucharistēsas eklasen kai eipen, Touto mou estin to sōma to uper umōn. touto poieite eis tēn emēn anamnēsin. ōsautōs kai to potērion meta to deipnēsai, legōn, Touto to potērion ē kainē diathēkē estin en tō emō aimati. touto poieite, osakis ean pinēte, eis tēn emēn anamnēsin. osakis gare an esthiēte ton arton touton kai to potērion pinēte, ton thanaton tou kuriou katangellete, achris ou elthē. Oste os an esthin ton arton ē pinē to potērion tou kuriou anaxiōs, enochos estai tou sōmatos kai tou aimatos tou kuriou. L'interpretazione che dell'eucaristia offre Paolo è duplice: in essa infatti scorge tanto il ricordo della morte del Cristo quanto, allo stesso tempo, l'annuncio del suo ritorno.

naturalmente, *sanguis* (aima). Non solo perché è su di essi che si costruisce l'impalcatura significativa nella sua interezza, ma poiché ora possono disvelare l'assoluto e per taluni aspetti inedito valore che pure erano andati acquisendo – come abbiamo cercato di dimostrare lungo il corso dell'intero testo – fin dagli albori della cultura occidentale. Perché Gesù, a un passo dalla morte, crea un rito che, proprio attraverso di essi, assicura invece la vita eterna a tutti coloro che li accoglieranno in loro stessi? Quale la loro portata? E, in ultimo, che tipo di relazione si istituisce con la sostanza umana del Cristo? Nel precedente paragrafo lasciavamo non a caso in sospenso una domanda: posto ormai il dogma trinitario uscito da Nicea, quale il suo rapporto con l'uomo? Quale, inoltre, il contatto, il venirsi a toccare tra l'uomo-dio e il *genos* cristiano? Se Atanasio, nel *De incarnatione*, vedeva nell'incarnazione non già un depotenziamento della sostanza divina, bensì una divinizzazione della carne, dal canto suo un teologo del calibro di Diodoro di Tarso (il quale svolse un ruolo decisivo durante il Concilio di Costantinopoli del 381³⁸⁸) concepì il vincolo divino-umano nei termini di una *inabitazione* (*enoikēsis*), cioè un vivere-con o un vivere-in del primo nel secondo. L'interesse non era evidentemente più rivolto verso la fase discendente, verso la declinazione dell'immortale nel caduco; al contrario, iniziava a postularsi la decisiva questione riguardante l'opposto ascendere: l'ascesa dell'umano, il suo percorrere la via che lo avrebbe portato a un'esistenza in immanente comunione con Dio. Tra IV e V secolo, nel momento in cui scoppia un altro grande conflitto dogmatico, vi sono due dottrine cristologiche in disputa tra loro:

³⁸⁸ I risultati più importanti furono la conferma del *Credo Niceno*, riaffermando la consustanzialità dello Spirito Santo con il Padre e con il Figlio. Inoltre, è da qui che presero avvio tutte le successive dispute mariane; la Vergine, infatti, venne poi ufficialmente rinominata, durante il posteriore Concilio di Efeso (431), *genitrice di Dio* (*Theotókos*).

mentre la prima, facente riferimento alla scuola teologica alessandrina, continuava a considerare l'unità di sostanza – umana e divina – in Cristo, la seconda, procedente da Antiochia, poneva l'idea di una doppia natura, rischiando così di sconfinare nella duplicità della persona. A tale preoccupazione, però, ci si lavorò ampiamente e con assidua finezza ermeneutica. Durante il turbolento Concilio di Efeso del 431³⁸⁹ non si arrivò a una soluzione della diatriba; per giungerne a decretarne una definitiva si dovrà in parte attendere quello di Calcedonia (451), mentre la dottrina delle due nature, sempre più maggioritaria, si approssimava alla sua vittoria finale. Nel cosiddetto *Tomo di Lione*, col quale il Papa chiuse il suddetto Concilio, si stabiliva radicalmente il dogma delle due nature in una sola persona, reputando la relazione divino-umano nelle fattezze di un'unione ipostatica. A Gesù, quindi, venivano attribuite due sostanze tra loro legate: senza confusione né modificazione, senza scissione né separazione, le stesse non custodivano meramente la proprietà di conservare ognuna le proprie caratteristiche specifiche, alimentandosi reciprocamente, ma la mutua differenza ne suggellava, per l'appunto e al contrario, l'inscindibile unione. La Chiesa, nei secoli a venire, non mise più mano alla controversia, circondandola altresì di potenti anatemi; tutti coloro che proveranno a vederci più chiaro – giacché i risultati menzionati non esaurivano di certo le

³⁸⁹ Le cronache dell'evento sono rivelatrici di una violenta impostazione cristiana – tanto strettamente teorica, quanto squisitamente politica – che già all'epoca ne prefigurava alcuni tra i successivi sviluppi. Il vescovo Cirillo di Alessandria vi si recò con un insieme di altri prelati a lui affini; approfittando del ritardo dei suoi antagonisti, assunse arbitrariamente la presidenza del Concilio, facendo condannare Nestorio, patriarca di Costantinopoli e suo diretto avversario. La reazione della controparte non si fece attendere: i seguaci di Nestorio, a loro volta, condannarono e deposero Cirillo dalla carica che aveva assunto. La lotta venne risolta solo grazie all'intervento dell'imperatore Teodosio II, che ordinò l'arresto di entrambi i teologi. Ma fu solo Nestorio a essere catturato e deportato in una remota provincia; Cirillo, invece, non a caso successivamente canonizzato dalla Chiesa, rimarrà in libertà.

domande e le problematiche ad esse connesse – saranno tacciati d’eresia. Si trattava e in questo modo seguirà, infatti, di una tensione teorica dalla forza dirompente e dotata, allo stesso tempo, di rivolgenti politici d’estremo valore: Gesù è Dio; Gesù è uomo; l’uomo è Dio per mezzo dell’uomo-Gesù. Cerchiamo ora di insinuarci all’interno di questo incedere dialettico – che ha solo l’apparenza di un sillogismo aristotelico – per svelarne dei significati rimasti pressoché nell’ombra.

Ripartiamo dalla nostra trinità nella Trinità. E quindi, anzitutto, dall’interpretazione che offriremo del corpo di Cristo e che desideriamo affrontare, per così dire, attraverso una traiettoria che congiungerà due punti tra loro distanti e che, purtuttavia, proveremo a connettere. C’è, come primo aspetto, quello relativo al *corpo-tempio* di Gesù. In *Giovanni* (2,19-22), durante il celebre episodio della cacciata dei mercanti dal tempio di Gerusalemme, il Nazareno si rivolge così ai suoi detrattori: «Rispose loro Gesù: «*Distrugete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere*». Gli dissero allora i Giudei: «*Questo tempio è stato costruito in quarantasei anni e tu in tre giorni lo farai risorgere?*». Ma egli parlava del tempio del suo corpo»³⁹⁰. Sebbene si tratti di un’esegesi elaborata sul finire del I secolo, allorquando il Tempio di Gerusalemme non esisteva già più, la stessa offre però un’indicazione davvero rilevante. Invero sono solo dei prodromi quelli nei quali ci imbattiamo nel *Vangelo di Giovanni*, dei semi che saranno solo posteriormente in grado di crescere e diramarsi; ma volendoci concentrare su di essi e cercando di rintracciarne il nucleo originario, ci accorgiamo che il tempio – vale a dire un luogo, uno spazio sacralizzato dentro

³⁹⁰ apekrithē Iēsous kai eipen autois, Lusate ton naon touton kai en trisin ēmerais egerō auton. eipan oun oi Ioudaioi, Tesserakonta kai ex etesin oikodomēthē o naos outos, kai su en trisin ēmerais egereis auton; ekeinos de elegen peri tou naou tou sōmatos autou.

al quale si amministrano uffici considerati, anch'essi, di matrice celeste – non è in realtà un edificio fatto di materiali da costruzione, bensì è un corpo, un tessuto organico formato della stessa materia umana divinizzata in Cristo: egli stesso, quindi, è la chiesa vivente, respirante, nelle vesti di una biologia mistica nella quale chi vuole avere una relazione col divino deve unirsi, in una comunicazione dall'assetto binario, alla sua stessa carne. La fisica carnalità del Nazareno è quindi, da un lato, un elemento fattuale, vivo, tangibile: è proprio questa manifestazione anatomica – e non dimentichiamoci, a tal proposito, di tutti quegli episodi narrati nei *Sinottici* nei quali il corpo di Gesù viene a contatto diretto e non mediato con quello di tante altre persone – a fornire del resto al cristianesimo uno dei suoi preponderanti punti di forza: se *il Verbo si è fatto carne*, se *Dio si è fatto uomo*, ebbene è precisamente nella trasformazione dei primi nei secondi a dimorare il senso profondo di una verità che, per toccare una materia concreta, quella umana, deve trasfigurarsi pur rimanendo inalterata. Dall'altro lato, invece, sembra che l'intera fede, colta nelle sue manifestazioni sia pubbliche che maggiormente intime, abiti letteralmente nel corpo di Cristo: perciò, in qualsiasi luogo. Trovandovi rifugio, rintracciandovi le stesse possibilità di una biologia piegata e stravolta, sicuramente; ma alla strenua ricerca di una condizione indispensabile affinché da quello possa propagarsi, irradiandosi: sia cioè capace, detto in altri termini, di espandersi e di coprire ogni spazio significativo mediante una fisicità che è tutt'altro che astratta, ma concretamente operante. Una forza in grado di connettere e di intrecciare – proprio ed esclusivamente poiché *sōma* composto di *sarx* – liturgie, simboli, segni polimorfi, discorsi, politiche fattive.

Ora, su questo stesso corpo divenuto così l'intera, viva plasticità del *genos* cristiano, si aggiungono altre considerazioni

che riguardano la vita eterna, passante per gli stati fisici, nonché ontologici, della morte e della resurrezione. L'idea stessa ivi sottesa, della quale anche Paolo ci parla³⁹¹, è antichissima e di assai ardua collocazione; è però senza dubbio anche qui dall'ebraismo che la concezione secondo la quale un corpo, dopo la morte, venisse riconciliato in un'esistenza futura, è ripresa. È attraverso la morte del Cristo e il suo successivo ritornare nel mondo che la salvezza dell'intero *genos* cristiano è assicurata: è in remissione dei peccati e per una nuova forma-uomo che si compie tutto ciò. Se il battesimo, infatti, leva al fedele che entra a far parte della grande famiglia la macchia del *peccato originale*³⁹², è però solamente con l'eucaristia che una

³⁹¹ Sempre sul finire della *Prima Lettera ai Corinzi* (15, 35 e 38-44) l'apostolo, a coloro che gli chiedevano: «*Come risorgono i morti? Con quale corpo verranno?* (Pōs egeirontai oi nekroi; poiō de sōmati erchontai;)», dopo una digressione che tornava a collegare, anche qui, il seme con l'atto del seminare e con la corrispondente corporeità, risponde: «*Dio gli dà un corpo come ha stabilito, e a ciascun seme il proprio corpo. Non tutti i corpi sono uguali: altro è quello degli uomini e altro quello degli animali; altro quello degli uccelli e altro quello dei pesci. Vi sono corpi celesti e corpi terrestri, ma altro è lo splendore dei corpi celesti, altro quello dei corpi terrestri. Altro è lo splendore del sole, altro lo splendore della luna e altro lo splendore delle stelle. Ogni stella infatti differisce da un'altra nello splendore. Così anche la risurrezione dei morti: è seminato nella corruzione, risorge nell'incorruttibilità; è seminato nella miseria, risorge nella gloria; è seminato nella debolezza, risorge nella potenza; è seminato corpo animale, risorge corpo spirituale. Se c'è un corpo animale, vi è anche un corpo spirituale* (o de theos didōsin autō sōma kathōs ēthelēsen, kai ekastō tōn spermatōn idion sōma. ou pasa sarx ē autē sarx, alla allē men anthrōpōn, allē de sarx ktēnōn, allē de sarx ptēnōn, allē de ichthuōn. kai sōmata epourania, kai sōmata epigeia. alla etera men ē tōn epouraniōn doxa, etera de ē tōn epigeiōn. allē doxa ēliou, kai allē doxa selēnēs, kai allē doxa asterōn. astēr gar asteros diapherei en doxē. Outōs kai ē anastasis tōn nekrōn. speiretai en phthora, egeiretai en aphtharsia. speiretai en atimia, egeiretai en doxē. speiretai en astheneia, egeiretai en dunamei. speiretai sōma psuchikon, egeiretai sōma pneumatikon. ei estin sōma psuchikon, estin kai pneumatikon)». Il passaggio è molto, molto significativo. Anzitutto vi viene ribadita quell'antichissima concezione secondo cui da un determinato seme discende una altrettanto specifica qualità biologica: è Dio stesso, del resto, a decidere il tutto. Nelle differenze che vengono elencate, inoltre, ne abita una che non cesserà mai di fare problema, vale a dire quella tra *corpo animato* e *corpo spirituale*: lo stesso Paolo, come si può vedere, dimostra una sorta d'incapacità nel momento in cui si trova a doverne rendere conto.

³⁹² La teologia cristiana inizia a concepire l'intera razza umana – sulla scia della tradizione ebraica – come sostanza vivente colpevole della disobbedienza verso Dio. Il sacramento del battesimo, infatti, risponderà a una duplice funzione: quella, lo ripetiamo, di cancellare la colpa, la macchia d'infamità rappresentata dal *peccato originale*; e la seconda, a questa

mutua comprensione – nella duplice accezione di comprendere e di coabitare – è resa possibile: una consustanzialità tra *ousia* umana ed *exousia* divina. Il corpo del Nazareno assume un'aurea di rinnovata sacralità durante il martirio; è un corpo vero, concreto, quello che appare sulla croce e che diviene simbolo di un'intera religione. Così come reale e terreneale si manifesta quello resuscitato, ancora non assunto in cielo, esattamente come quello di Romolo: «*Noli me tangere*»³⁹³.

Nel corpo del Cristo vivo, nella sua fisicità umana, scorreva un sangue che, passando per vene e arterie, si diramava attraverso tutto il suo organismo. Ma, come abbiamo visto,

connessa: il primo passo, l'entrata nella comunità cristiana. Sebbene una digressione approfondita travalichi, e di molto, gli obiettivi che ci siamo posti nella presente ricerca, è interessante perlomeno notare – purtuttavia augurandoci di potercene occupare in futuro – quanto il peccato originale abbia a che fare con il concetto di *genos*. Se il primo uomo e la prima donna erano stati creati da Dio quali esseri perfetti e a lui somiglianti, a causa della loro inadempienza verso i precetti ultraterreni, divengono una sorta di *nuova specie*: mortale, finita, limitata, imperfetta. A ricadere sui figli dei figli, di generazione in generazione, è quindi la caduta trasmessa mediante l'elemento genetico – da considerarsi sia nella sua accezione primariamente biologica, quanto in quella precipuamente etica – che li collega immancabilmente ai loro capostipiti. In tal senso l'entrata nel *genos* cristiano rappresenta, come abbiamo già accennato, un superamento della vecchia umanità, un trascendere la specie per produrne una inedita; riflettendoci bene, siamo al cospetto del tentativo di creare una vera e propria *vita nuova*, un ri-nascere, un rivenire al mondo sotto un'altra sostanza: una *ri-generazione*.

³⁹³ Sebbene diversi teologi ed esegeti biblici tendano giustamente a preferire il significato della locuzione greca presente nel *Vangelo di Giovanni* (20,17), vale a dire quel *Mē mou aptou* che sta per “non mi trattenere” (mentre, nella versione latina, avremmo più precisamente un “non mi toccare”), ciò che a noi preme è il senso dell'episodio ivi raccontato. Il divieto che il Cristo appena risorto impone a Maria di Magdala che a lui si sta avvicinando, colta nell'atto di toccarlo, attiene al suo stesso corpo: non si tratta di un'apparizione, di un'immagine, ma di viva carne tornata in vita. Ed è proprio per questo che il Nazareno non vuole essere trattenuto, fermato, giacché ancora deve ascendere al Padre nel regno dei cieli e, quindi, può ancora svolgere tutte quelle funzioni, sia attive che passive, proprie di un organismo dotato di materia tangibile. Ciò che stupisce, inoltre, è constatare come in Giovanni, autore di un vangelo dai toni indubbiamente più mistici rispetto agli altri tre canonici, dalle colorazioni espressamente metafisiche sfocianti, talvolta, in vere e proprie immagini allucinogene, si dia però, ciononostante, una rilevanza alla corporeità del Cristo che non ci si aspetterebbe affatto. In altri due episodi il Nazareno si presenterà nelle vesti di una materialità umana risorta e quindi passata attraverso la morte, ma compiutamente in vita: parlerà infatti ai suoi discepoli, mangerà e pregherà con loro.

trattavasi di un liquido ematico dotato di una potenza divina e rigeneratrice; cioè capace, allo stesso tempo, di essere vita terrena e di assicurarne anche un'altra, la vita al di là della stessa: un sangue e un corpo i quali, all'interno della complessissima elaborazione sacramentaria che doveva dar ragione di quello che per molti non cesserà mai di costituire un profondo mistero³⁹⁴, divengono realtà sostanziali del Nazareno sotto le specie del vino e del pane. Ciò che occorre comprendere, probabilmente al di là delle seppur importanti dispute teologiche che a tal riguardo si protrassero lungo tutto il corso del Medioevo, almeno fino al *Concilio di Trento*³⁹⁵, è il significato prettamente politico dell'eucarestia. Nell'ostia consacrata, infatti, il Cristo acquisisce uno spazio suo proprio, abitando non solamente in senso figurato; al contrario, è in lei che troviamo fisicamente – seppur attraverso una ritualizzazione – la sua carne, le sue membra, il suo sangue, i suoi tessuti. È questa l'anatomia divina della quale il *genos* cristiano comincia a cibarsi, ingerendola, immettendola dentro il proprio organismo, tanto a livello individuale, come singolo fedele, quanto collettivo, nella forma di un *organo etico universale*, del corpo-tempio, della comunità in comunione. Attraverso questa trasfigurazione Cristo informa l'ostia, vi rimane unito, vi è

³⁹⁴ Basti pensare al fatto che ancora da Pascal, a Descartes, a Leibniz, passando per Lessing, Kant, Fichte, Hegel, Feuerbach, fino a Rosmini e a Simone Weil, non si cesserà mai di interrogarsi sul mistero eucaristico, percependone tutta l'inesauribile problematicità. Per un approfondimento sulla questione – vale a dire sul rapporto tra riflessione filosofica nell'Europa moderna e rito eucaristico – rimandiamo a due importanti saggi di un teologo francese, Xavier Tilliette: *Che cos'è cristologia filosofica* (2004) ed *Eucarestia e filosofia* (2008).

³⁹⁵ Fu infatti proprio durante questo Concilio, durato dal 1545 al 1563 e sulla cui importanza ci sembra superfluo aggiungere qualcosa, che si stabilì, dopo secoli di aspre dispute teologiche, il dogma concernente la realtà sostanziale del corpo e del sangue di Cristo: conversione di sostanza, transustanziazione. Ciò significava, in altri termini, il riconoscimento dell'unione tra divinità e sangue corporeo in forza di una potenza ipostatica.

presente. Un esserci fisico, materiale, quello di un corpo trasformato, passato in un altro che però ne conserva interamente sostanza e qualità. Un cambiamento, quindi, che implica la stessa, identica potenza, nonostante il modificarsi di una forma nell'altra; è proprio in questo senso peculiarità propria del sacramento eucaristico – senza dubbio il più rilevante e specifico all'interno della storia del cristianesimo – quello di essere, simultaneamente, verità universale, realtà tangibile e simbolico arcano.

Se Cristo, durante l'ultima cena, decide di *comunicarsi*, vale a dire di entrare in contatto diretto con i suoi discepoli più vicini, il profondo significato politico dell'eucarestia diviene quindi la compiuta, ultimata coabitazione del divino nell'umano: una relazione stabilente, sigillante quell'antico vincolo che il pensiero occidentale, fin dai suoi primordi, aveva cercato di decretare. È forse proprio qui, in questa problematica rinnovantesi che possiamo localizzare un punto di arrivo del cammino che ci ha accompagnato fin qui, vale a dire quello del *genos*; e, contemporaneamente, intravederne i successivi sviluppi, l'espandersi delle sue articolazioni. In tal senso l'ostia giunge a rappresentare un composto di piccole particelle di materia che ha la funzione di crocevia, di vero e proprio spartiacque tra un certo modo di concepire la questione che abbiamo cercato di tracciare fin qui, e l'apertura – concettuale, epistemica, spaziale – verso un nuovo approccio che giungerà alle soglie della Modernità, protraendosi ben oltre la stessa, trascendendola. Il *genos* cristiano, gradatamente ma inesorabilmente, arriverà infatti a concepirsi come il solo essere nelle cui vene scorre il sangue dell'unico Dio considerato vero e autentico; la sola entità capace di convivere corporalmente con una fisicità ultraterrena, giungendo così, dinanzi agli occhi del mondo, a costituire e a occupare l'apice della scala dei viventi.

Con ciò non vogliamo dire, chiaramente, che all'interno dell'Europa cristiana medievale non vi saranno altri motori in grado di muovere altrettante istanze divergenti e senza dubbio importantissime; non stiamo affermando che, al suo interno, non permarranno delle verticalità basate su principi diversi e, forse non a caso, in aperta contraddizione con la professata orizzontale parità di tutto il genere umano in Cristo, che del resto non si trasporrà mai, al di là dell'ideologica retorica sottostante, in pratiche consequenzialità. Quel che vogliamo con decisione affermare, concludendo, lo rintracciamo più precisamente in questo: è solo attraverso lo sviluppo del cristianesimo e del suo rinnovato approccio nei confronti dell'ontologia biologica, con i suoi salti, le sue contraddizioni e finanche le sue battute d'arresto, che la concezione secondo cui esiste una famiglia, una razza e persino una specie differente in tutto superiore alle allogene e che non possiede solo il diritto fattuale, ma si sente investita da una missione morale, diventa non meramente possibile, ma irrimediabilmente pratica e concreta. Sarà infatti questa la soglia, la linea invalicabile che tratterà la separazione, e i conseguenti rapporti, tra *genea* difformi, composte da diverso sangue e da divergenti specificità corporee; dapprima all'interno della sola Europa, fino a quando le stesse condizioni storiche non le consentiranno di espandere il suo dominio ben oltre i suddetti confini, transcendendoli e insediandovisi. E quindi anche qui, in ultimo, sulla direttrice immanente che connette, incessantemente rimescolandoli, perpetuamente frantumandoli, per poi ricomporli, i due spazi sui quali il concetto stesso di razza non ha mai cessato di acquisire la sua linfa vitale: il centro, o meglio i centri e le madrepatrie, con le sue molteplici, variegata e multiformi periferie coloniali.

Conclusioni

5.1 1492: in principio era il *genos*

Quando si parte da molto lontano, cercando di tessere dei fili tra loro annodati e che purtuttavia conservano le proprie specificità, ci si imbatte necessariamente in una serie di difficoltà che riguardano non solo la seppur mai completamente raggiungibile organicità di un apparato teorico, ma forse, ancor di più, le modalità, le prospettive d'indagine attraverso cui è possibile dar ragione di ciò che si desidera costruire. Nel nostro caso abbiamo deciso, fin dalla *Introduzione*, di chiarificare quali strumenti, quali traiettorie ci avrebbero poi successivamente accompagnati durante tale edificazione; se da un punto di vista metodologico la volontà che si è manifestata già da subito ci ha condotti a inserire il presente lavoro all'interno della tradizione post e decoloniale, utilizzandone gli strumenti e per così dire flettendoli verso una decolonizzazione, stavolta, che permettesse di essere agita dall'interno, da quello concettuale, altrettanto precocemente, ne abbiamo evidenziato le due vertenti fondamentali: la razza e la colonia. Il nostro tentativo, la nostra scommessa teorica, della quale questo testo rappresenta non più di un punto di partenza, una prima pietra fondativa, è stato quindi caratterizzato da una duplicità di fondo capace però, allo stesso tempo, di aprirsi a ventaglio, di moltiplicarsi e di connettere dei vertici che hanno mostrato, o che si sono fatti scorgere, durante la stessa elaborazione testuale. Alcune delle domande primarie che ci hanno spinti verso questo tipo di ricerca – piuttosto atipica per entrambi i motivi suddetti – sono infatti andate formandosi gradatamente, apparendo durante lo stesso procedere: talvolta ce le siamo trovate dinnanzi, chiare e splendenti, già pronte per essere indagate; talaltra si

nascondevano, affacciandosi repentinamente per poi scomparire, sebbene non abbiano mai smesso di farsi sentire: ne percepiamo la presenza, ed è propriamente la sua scia, il suo odore che abbiamo seguito.

Nei precedenti anni di lavoro, occupandoci di filosofia e in particolare delle sue connotazioni maggiormente politiche, a emergere, tra le tante, era stata una problematica che ci sembrava, e che in tali vesti continuiamo a reputare, di enorme portata: quella legata all'evidente razzismo coloniale il quale, a partire dal 1492, fu capace di prendere forma molto al di là dei confini europei. Una potenza plastica, una squisitamente fisica e pragmatica modalità di governo – essa stessa del resto formata da innumerevoli angolazioni – che a poco a poco investì l'intero pianeta, tentando di gestirlo, di catturarlo mediante meccaniche assai ben congeniate e dalla fertile consequenzialità. Di tutto ciò, vale a dire della medesima storia dell'Europa moderna, letteralmente contraddistinta e segnata profondamente dai concetti tutti pratici di razza e di colonia, la produzione teorica occidentale sembrava non avere gli strumenti per darne ragione. O, ancor meglio, ne professava sì l'esistenza, ma per corroborarla, per motivarla e, conseguentemente, giustificarla. Se attraverso questa lente si provasse a leggere lo sviluppo della cultura occidentale moderna – e si prenda qui il vocabolo nella sua più ampia accezione possibile – nei termini di un perpetuo eccitamento dialettico razziale-coloniale, ci si accorgerebbe di questo aspetto rimasto per troppo tempo taciuto, silenziato, ammantato da tutto un apparato ideologico che si è cercato qui, almeno in parte, di evidenziare, segnalare e decostruire. Ma, al di là dell'allestimento teorico e delle sue pratiche conseguenze, crediamo, riferendoci anche alla stretta attualità, che l'aspetto probabilmente principale che occorre scavare in profondità riguarda la strettissima connessione tra quest'ultimo e gli effetti

pragmatici che lo abbracciano: in altre parole, il vincolo a tutt'oggi esistente e che lega indissolubilmente una tradizione teorica a un funzionamento politico i quali, basandosi e sviluppandosi sulla dialettica poc'anzi menzionata, hanno, lo ripetiamo, disegnato le superfici essenziali della vita occidentale, dentro e fuori questa porzione di globo dai contorni peraltro sempre, incessantemente, mobili, articolati, itineranti.

Se questo approccio, dalle tinte dichiaratamente polemiche, ci conduceva a proporre un'analisi in tal senso e a raggiungere delle seppur esili conclusioni³⁹⁶, allo stesso tempo dischiudeva altre questioni che alle precedenti si richiamavano. Di qui la pressante esigenza – ed è attraverso questo scorcio che la presente ricerca, riteniamo, andrebbe letta – di rintracciare la genealogia, i prodromi e lo sviluppo del razzismo coloniale antropofago e delle sue ramificazioni. La motivazione primaria di tutto questo? Possiamo probabilmente definirla nei termini di un esperimento, di un'esplorazione, di una ricognizione atta a restituire a talune istanze il luogo specifico che occupano e mediante il quale andrebbero interrogate. Delle ragioni, dunque, che ci hanno in qualche modo costretti a modificare non solo l'arco temporale che comunemente fa da sfondo all'universo decoloniale – vale a dire quell'epoca cosiddetta “Moderna” e che si vuole far iniziare con il 1492³⁹⁷ – ma altresì ad acquisire

³⁹⁶ Ci riferiamo ai piccoli risultati raggiunti col nostro *Decolonizzare la cultura: razza, sapere e potere. Genealogie e resistenze* (2013), nel quale abbiamo tentato di evidenziare, genealogicamente, le strettissime connessioni tra l'impostazione politica ed epistemica eurocentrica moderna e lo sfondo ideologico razzista-colonialista che l'ha animata.

³⁹⁷ I più gradi studiosi che si richiamano alla tradizione post e decoloniale, prescindendo dal loro luogo d'enunciazione e di produzione teorica, hanno limitato le loro ricerche a un arco temporale che inizia, per l'appunto, con il 1492.

Da Fanon a Dussel, da Césaire a Said, passando per i più recenti Mignolo, Bhabha, Spivak (solo per menzionare i nomi più altisonanti) le loro analisi, senza le quali del resto la presente ricerca non avrebbe sicuramente mai avuto vita, prendono in considerazione, come campo d'indagine, quasi

un posizionamento inedito e, dunque, estremamente delicato, scivoloso e problematico: scavare nel recondito, in quel passato europeo che diviene essenziale, ai nostri occhi, per cercare di comprendere perlomeno delle gradazioni di ciò che, a partire da un dato momento storico, si è palesato acquisendo nel suo percorso, gradualmente ma irrevocabilmente, un prisma di potere indubbiamente totalizzante.

Questo slittamento cronologico ci ha altresì imposto di operare delle scelte, tanto di metodo, come a livello contenutistico. Abbiamo per l'appunto deciso di circoscrivere la nostra ricerca a una porzione di tempo ben definita, prendendo le mosse dalla più remota antichità e fermandoci, grossomodo, alle testimonianze risalenti alla fine del V e l'inizio del VI secolo d.C.³⁹⁸ Sebbene si sia cercato di rispettare il più possibile

esclusivamente la suddetta epoca. La cosa non stupisce affatto, né dovrebbe essere mai letta nei termini di una limitazione; al contrario, si tratta di una difficilissima pratica intellettuale volta a denunciare e a smascherare un determinato, preciso tipo di colonialismo col quale i primi contatti avvennero, per l'appunto, a partire da quella data. Non potremmo mai chiedere loro – e riteniamo anzi questo un compito specifico che la filosofia europea dovrebbe, responsabilmente, assumersi – niente più di ciò che, e si tratta di un materiale a dir poco essenziale, hanno fatto e continuano a offrire.

³⁹⁸ Nella presente nota e nella seguente cercheremo di colmare, in modo sicuramente tutt'altro che esaustivo, quell'arco temporale che abbiamo deciso di non affrontare approfonditamente e che ci separa dalla Modernità; ciononostante, queste due brevi digressioni ci permetteranno di riempire uno spazio rimasto vuoto.

Crediamo sia importante anzitutto porre l'accento sul fatto che poche epoche hanno avuto quanto il Medioevo cristiano occidentale dei secoli XI-XV (periodo importantissimo per la formazione stessa della modernità occidentale) la convinzione dell'esistenza universale ed eterna di un modello umano. Vi troviamo prepotentemente, tra le altre, l'elaborazione di un complesso etico-teologico teso alla sacralizzazione della pratica militare. L'esigenza delle Crociate e della lotta agli infedeli – vale a dire, tutti coloro che erano al di fuori del *genos* cristiano – portò a un riconoscimento religioso della guerra da parte di una Chiesa che del resto già da tempo (e ce ne rende certi una fonte come il pontificale romano-germanico di Magonza del X secolo) usava benedire le armi, al pari di quanto faceva con gli strumenti di lavoro e d'uso quotidiano. Fra gli anni Settanta e Ottanta del secolo XI Papa Gregorio VII, assumendo a modello figure come il *miles* Erlembaldo Cotta che era stato il capo militare della paratia milanese, elaborava il nuovo concetto di *miles sancti Petri*, sviluppo certo ma anche sostanziale modificazione di quello di *miles Christi*. In un trattato non privo di forza poetica, intitolato *Liber ad milites Templi de laude novae militiae*, il santo

una concreta esattezza storica capace di donare allo scritto una certa organicità, probabilmente in alcuni punti la stessa può essere risultata meno delineata che in altri. Ciononostante crediamo, essendo oltremodo consapevoli delle incompletezze, dei salti, delle irregolarità discorsive che talvolta abbiamo adottato, che l'oggetto, il fulcro stesso del presente lavoro ce lo abbia, in qualche modo, imposto; così come ci ha obbligati a prendere in considerazione e a fare i conti con una vastità spaziale che a poco a poco si andava espandendo, intrecciando

(Bernardo di Clairvaux, prima metà del secolo XII) traccia il profilo ideale di una nuova cavalleria fatta di monaci-guerrieri, del tutto dimentica del mondo e integralmente votata alla causa della guerra agli infedeli e alla difesa amorosa dei cristiani. La *militia saeculi*, dice Bernardo, è empia per il suo folle darsi alle guerre fratricide tra cristiani. Modello di tutto ciò? Le *arma lucis* di una celebre lettera di San Paolo. Ancora: il cavaliere, fin da quando compare in una biografia individuale, quella di San Géraud d'Aurillac dovuta all'abate Oddone di Cluny, nel secolo X, tende a divenire il miles Christi, il cavaliere di Cristo. La *Reconquista* spagnola e le Crociate aprono un vasto campo al suo spirito d'avventura, alla sua devozione e al suo posto nel mondo della fantasia. Nel secolo XII San Bernardo benedice la nascita di una nuova cavalleria: quella dei monaci-cavalieri degli ordini militari. Come il monaco, il cavaliere è un eroe della *pugna spiritualis*, della lotta contro il diavolo. L'immaginario cavalleresco, che durerà perlomeno fino a Cristoforo Colombo, conquistador mistico, si nutre di un fondo mitico-folclorico e degli antichissimi miraggi dell'Oriente. Queste visioni, questi mostri umani abitanti quegli spazi e accolti dalle allegorie dei bestiari e dai racconti agiografici – dei quali il Basso Medioevo, letteralmente, pullula – riguardavano spesso il paese delle Amazzoni, l'impero segreto e terribile del Veglio della Montagna capo della Setta degli Assassini. L'attrazione per le terre lontane e per i loro costumi, che avrà un così decisivo peso nella cultura europea tra XVIII e XX secolo e che darà adito a quell'esotismo che è del resto funzionale alle conquiste coloniali, trova le sue radici proprio nella letteratura cavalleresca medievale che, a sua volta, mutua i suoi contenuti dalla letteratura geografica antica e dalla spiritualità crociata. Questo spirito d'avventura crociata e cavalleresca sarà ereditato, nell'era delle grandi scoperte geografiche e dei viaggi transoceanici, da Enrico il Navigatore, da Cristoforo Colombo e dai conquistadores, i quali se ne faranno alibi per violenze e spoliazioni. Anche questa – come, più tardi, le guerre indiane per i giovani ufficiali romantici di Sua Maestà Britannica che vivevano il clima del *revival* ottocentesco della cavalleria – sarebbe stata una delle forme concrete dell'espansionismo coloniale. In ultimo – ma non meno importante dal punto di vista della conversione forzata al cristianesimo – vale la pena ricordare che al *Doctor Angelicus* Tommaso d'Aquino, tra innumerevoli altre, si deve un'operazione intellettuale di fondamentale importanza. Trovandosi a Parigi nel clima assai teso seguito alla polemica sulla “doppia verità” dell'Averroismo, Tommaso arriva ad affermare che la teologia è una scienza: ciò significa che essa deve essere insegnata anche a chi non crede alla sacra pagina: si può dunque sperare di convertire con i mezzi della ragione gli infedeli.

concetti, linee teoriche, pratiche politiche, in una fluidità spesso apparsa irrefrenabile e inoggettivabile. Principi perennemente in movimento e mai completamente accessibili, afferrabili, quali quelli di identità, di alterità, di razzialità³⁹⁹; considerazioni,

³⁹⁹ Il Basso Medioevo è importante anche per un altro aspetto, legato allo sviluppo, su basi primariamente razziali, della questione riguardante il rapporto tra cristiani ed ebrei. Seppur questi ultimi godessero *de iure* della protezione da parte della Chiesa di Roma e di diversi principi e re di stati cristiani, *de facto* venivano spesso accusati, ad esempio, di uccidere bambini cristiani per usarne il sangue a scopo rituale, o di avvelenare pozzi e corsi d'acqua. Altrettanto spesso venivano giustiziati e bruciati vivi, senza la possibilità di difendersi da quelle assurde accuse mediante un regolare processo. Nel 1348, anno in cui la peste nera iniziò a diffondersi in Europa decimandone la popolazione, i focolai andarono di pari passo con le persecuzioni antiebraiche. E non è un caso che il primo massacro collettivo sia avvenuto proprio nella notte della Domenica delle Palme, ossia all'inizio della Settimana Santa, che rappresenta, nel mondo cristiano, un periodo tradizionalmente segnato dalla manifestazione – sia pur ritualizzata e codificata – dell'ostilità religiosa contro gli ebrei. In quello stesso anno, del resto, costoro erano già stati espulsi sia dall'Inghilterra che dalla Francia, mentre in Spagna venivano sottoposti a violente campagne – guidate essenzialmente dai domenicani – rivolte a portarli al fonte battesimale, e non senza successi. Intanto in Germania i massacri di Rindfleisch del 1298, seguiti da quelli di Armleder nel 1336, seguivano la stessa linea. Tutto questo simbolismo relativo alla contaminazione e alla malvagità ebraica – che affonda le proprie radici nella *Lettera ai Galati* di Paolo - fu almeno fino all'età moderna opera dell'elaborazione teologica. Di qui l'interpretazione dalla quale prenderà spunto molta parte del pensiero cristiano, costruendo un'immagine dell'ebreo centrata non più solo sulla testarda renitenza a riconoscere la verità (della quale saranno spesso accusate le popolazioni africane e latinoamericane), ma anche sulla carnalità e immoralità (stereotipi molto simili a quelli riguardanti l'universo femminile), e infine sulla natura diabolica e idolatra della sua religione. È la linea che trova l'espressione più radicale nelle invettive di Giovanni Crisostomo, in cui l'ebreo è il simbolo stesso del male e le sinagoghe sono dimore di Satana. Così la Chiesa, che pure era stata in grado di elaborare una teoria della presenza ebraica che la garantiva e la rendeva stabile (a patto di una totale e completa dichiarazione di sottomissione), ha anche fornito gli strumenti culturali e simbolici per trasformare questa presenza in un'oscura minaccia contro cui era necessario scendere in guerra.

Tra questi strumenti l'immagine e il suo simbolismo è forse quella più importante, soprattutto in un'epoca in cui l'educazione e la propaganda ideologica non si realizzavano mediante il testo scritto (ad appannaggio di una irrisoria minoranza), ma per l'appunto attraverso l'atto visivo. Le immagini, generalmente, potevano suscitare gravi sospetti e ostilità in quanto tradizionalmente legate al mondo e alla cultura dei gentili e dunque possibili veicoli di idolatria. Sempre più spesso esse vennero quindi messe al servizio della Chiesa, della sua missione, dei programmi di redenzione e di salvezza, e poterono addirittura venire considerate come un sostituto della lettura per gli illetterati.

Ma è a partire dal XIV secolo che assistiamo ad un cambio radicale, decisivo, capace di connettere la figura con la costruzione di una scala di valori edificata sull'aspetto immediatamente fenomenico di un essere umano: l'ebreo inizia infatti ad essere definito non più in base alla credenza religiosa, bensì alla sua struttura fisica e fisiognomica. La pittura e l'iconografia

queste ultime, che a loro volta ci hanno spinti a operare in certi casi degli approfondimenti, nel tentativo di dissotterrare nozioni basilari, mentre in altri dei tagli, delle riduzioni. Di qui la preferenza concessa ad alcuni autori piuttosto che ad altri; di qui, non in ultimo, i vincoli e le connessioni che abbiamo stabilito utilizzando un materiale, una documentazione che dalla filosofia si spostava verso la letteratura, per poi passare attraverso la storiografia, la medicina, la biologia, l'architettura: ciò che, del resto, ha reso possibile la costruzione di una teoria il cui scopo, lo ribadiamo, è quello di rileggere una seppur piccola parte della storia occidentale alla luce di una prospettiva

dell'epoca, che svilupperanno questa tematica fino al Rinascimento, forniscono prove importanti di questo mutamento. Famoso, ad esempio, è un dipinto di Giotto, custodito nella Cappella degli Scrovegni a Padova nel quale Giuda, personificazione del tradimento ebraico nei confronti del Cristo, è avvolto da un mantello giallo; questo colore, all'epoca, esprimeva un significato negativo, una degenerazione delle qualità spirituali. Più in generale la pittura antiebraica, che si inserisce con le sue specificità nel grande filone della cosiddetta pittura infamante, raffigura i soggetti in questione come mostri dai nasi adunchi e dalle dita incredibilmente lunghe, in atto di afferrare bambini, di mangiare l'innocenza. Tali affreschi venivano spesso esposti nelle chiese, luoghi interdetti agli ebrei, facilitando e sviluppando un simbolismo rivolto ad una vera e propria "educazione al razzismo". Nello stesso periodo, in seguito al *Concilio Laterano IV sugli Ebrei* svoltosi nel 1215, si apriva una nuova era di segregazione e di discriminazione. Quella del segno distintivo è forse la più nota e la maggiormente significativa. Il segno nasce dalla volontà proclamata di impedire illeciti contatti sessuali tra ebrei e cristiani (ed è proprio qui che si riattiva prepotentemente l'antichissima questione della contaminazione biologica che arriverà a fare da sfondo alle tesi di Rosenberg e alle leggi di Norimberga, altresì mutate dalle tesi di innumerevoli pensatori e scienziati moderni) e assume solo successivamente un valore più generale di discriminazione. Per distinguersi dai cristiani, gli ebrei avrebbero dovuto portare sui propri abiti un segno distintivo; lo stesso variava a seconda delle circostanze e dei luoghi: una rotella di stoffa, un cappello giallo, particolari mantelli o addirittura gli orecchini.

Vediamo dunque che il colore – elemento a dir poco fondamentale all'interno dell'impostazione razzista e coloniale – inizia ad assumere un congiunto di significati che vanno ben oltre il mero dato visivo; alla questione Fanon dedicherà pagine memorabili in *Pelle nera, maschere bianche* (1952), parlando della contrapposizione manicheista bianco-nero. Qualunque fosse realmente il significato originario del segno, esso passò rapidamente nella percezione ebraica come in quella cristiana a significare inferiorità e infamia. In Italia sarà la predicazione francescana che – nel corso del XIV e del XV secolo – lo imporrà nei comuni e nelle città.

piuttosto singolare. Ed ora, avendo interrotto l'indagine a una data epoca, ci apprestiamo a riprenderne i fili per spingerli più in là: per intravederne lo sviluppo, per rintracciarne le diramazioni, seguendone la scia a partire dal 1492.

Fin dal principio il meccanismo del *genos*, un dispositivo sempre, incessantemente articolato e dinamico, ci ha mostrato le sue multiformi peculiarità. Anzitutto, i suoi legami con l'elemento primariamente biologico in senso stretto, vale a dire il corpo, con i suoi specifici attributi: il sangue, la carne. L'atto riproduttivo, la procreazione, come momento, come evento fondamentale atto a decidere sulle vite ancor prima che esse vengano al mondo; a determinarle, a definirle, ad assegnar loro un luogo specifico e delimitato all'interno del quale ognuna di esse possiede una costituzione data dalla sua origine, dalla qualità sostanziale della propria provenienza biologica. Il vincolo genetico, la cui strutturazione si è palesata come molto complessa; su di esso si è andato gradualmente costruendo un apparato discorsivo che ha fatto ampio uso di echi provenienti da varie discipline, attestandosi nelle loro fenditure, connettendone i perimetri fondamentali. Un congegno che scorgeva propriamente nel liquido ematico, nella sostanzialità anatomica, il centro attorno al quale far poi ruotare tutta un'altra serie di asserzioni, di divieti, di imposizioni, automaticamente trasformati in pratiche politiche pervasive: la questione della generazione, vale a dire la relazione tra l'essere ingenerato e le creature create, tra le divinità e gli enti mortali; quella riguardante la loro vicinanza o lontananza, la loro prossimità o distanza, laddove l'elemento aristocratico, all'interno dello spazio circoscritto della polis, basava il proprio esercizio del potere su di una parentela con gli immortali, su una presenza fisica, materiale del divino abitante il suo organismo; e, infine, all'allargarsi delle latitudini, delle longitudini e dei conflitti,

questo stesso procedere che arriva a decretare un'altra irredimibile separazione, vale a dire quella tra la creazione di un'identità stavolta collettiva e un'alterità radicale, un materiale allogeno che assume a tutti gli effetti, come abbiamo dimostrato, le connotazioni di un antagonista razziale che può modificarsi in continuazione, ma verso il quale l'unico contatto possibile è lo scontro, il conflitto permanente. Un dispositivo composto dunque da ingranaggi divergenti eppure intercambiabili, scomponibili e utilizzabili a seconda del contesto specifico, delle relazioni determinantesi, dei soggetti – tanto individuali come collettivi – in gioco. Un vero e proprio organismo vivente attraverso cui gestire e governare varie spazialità – e i corpi che le abitano, donanti loro particolari significati – attraverso un allargamento, un consolidamento colto nell'atto della sua manifestantesi potenzialità; dalla casa al villaggio, dalla polis alla Grecia, da Roma all'impero, dal centro alla periferia, dalla madrepatria alle colonie: è attraverso questa fluidità che abbiamo scelto di muoverci. E quindi il sangue, la sua qualità, la sua origine biologica e sociale come marcatore antropologico, come una sorta di certificato d'esistenza, di documento ontologico; quella stessa linfa vitale che, passando attraverso il Medioevo cristiano, arrivò poi, sempre più minuziosamente e capillarmente, a costituire lo sfondo teorico, la giustificazione pragmatica delle teorie razziste moderne, dagli statuti iberici sulla *Limpieza de sangre*, passando per le teorie climatiche, per quelle presuntamente scientifiche dell'Ottocento, prodotto della mentalità positivista, fino alle leggi razziali nazionalsocialiste⁴⁰⁰. Giacché è proprio grazie a tale produzione teorica – composta,

⁴⁰⁰ Indagare l'eredità culturale e concettuale che i nazisti si trovarono tra le mani potrebbe essere argomento di un lavoro a parte, e non escludiamo di occuparcene in futuro. Sia però qui sufficiente, senza poter entrare nei dettagli, rammentare l'importanza che all'interno del Terzo Reich ebbero nozioni quali *razza*, *purezza del sangue*, *contaminazione genetica*, *genocidio*.

anche qui, da filosofia, letteratura, medicina – che fu possibile edificare all'interno dell'Europa moderna un'impalcatura politica dove il liquido ematico, la genealogia anatomica dell'uomo bianco, europeo e cristiano sarà posta a fondamento dell'umano divenire, collocata all'apice di una verticalità degli esseri che mirava a sussumere e ricoprire tutto il globo. Ciò chiaramente non significa – esattamente come avveniva nello spazio circoscritto della polis – che dentro il continente non continuasse a vigere la medesima formula richiamantesi al *genos*; al contrario, se pensiamo alle lotte dinastiche, a quelle tra diverse famiglie aristocratiche; se riflettiamo sulla formazione degli stati nazionali, con i suoi fondamenti includenti ed escludenti, basati sulla dialettica nascita-nazione, il raggio d'azione del *genos* apparirà ancora più ampio e problematico. Ciononostante, nel momento in cui l'europeo vivente tali gradazioni, così come avveniva nella polis, si troverà dinanzi alla sua alterità – acquisendo, tra le altre, un'identità collettiva proprio attraverso lo scontro specchiantesi con la stessa – si farà garante del medesimo paradigma che, come abbiamo cercato di dimostrare, incontra il suo indizio genealogico nelle Guerre Persiane. Antichi echi che si riattiveranno, acquisendo fisionomie indubbiamente variegata e multiformi, ma che rimarranno sempre intrappolate all'interno della ragnatela-*genos*: tant'è che l'europeo si percepirà sempre, anzitutto a livello genetico, come un essere in diretta connessione con il dio cristiano, con il principio ereditario ed ereditato parlante i fasti del passato, la gloria della conquista e dell'assoggettamento, che consentiranno l'emergere di pratiche politiche di sterminio, genocide. Di qui, sempre, la strutturazione di un organismo di potere nel quale il concetto di razza superiore – avente per ciò stesso finanche l'obbligo morale di comandare e di “educare” tutte le altre – permarrà come un sigillo, un marchio indelebile, con conseguenze tutte pratiche e oltremodo devastanti.

L'espansione coloniale moderna, la deportazione forzata degli schiavi africani verso ciò che gli europei, da un punto d'enunciazione privilegiato, chiameranno poi *America*; il genocidio perpetrato ai danni dei suddetti e di tutti quei popoli nativi del continente "scoperto", conquistato e fatto proprio; il potere pressoché assoluto esercitato nei loro riguardi, sui loro corpi colonizzati: ebbene, tutto questo non solo ruoterà attorno al concetto di razza e alle sue emanazioni, ma è in esso che troverà il motore del suo stesso movimento, l'interruttore del proprio andare. Per un verso, alimentato da un'eredità – quella che abbiamo cercato di tracciare – significativa, decisiva, determinante; per un altro, non cessando mai, col passare del tempo, di riformularlo, di operare degli aggiustamenti, delle modificazioni, delle mutazioni *gen-etiche*.

Con l'elemento razziale in senso stretto – cosa che del resto abbiamo provato a non perdere mai di vista – andranno di pari passo, accostandovisi, tutta un'altra serie di fattori: epistemici, economici, antropologici, sociali, tecnici. Giacché è indubbiamente vero che l'espansione coloniale moderna si servirà del *genos* associandovi e connettendovi diverse componenti, creando delle maglie che andranno via via stringendosi sempre di più, nel tentativo di catturare tutto l'afferrabile, di concentrare e di svolgere l'intera potenzialità colonizzabile. La produzione del sapere, il suo luogo di gestione, di emanazione e diffusione, permarrà quello del "centro", vale a dire dell'Europa, irradiandosi prepotentemente verso le "periferie", le colonie. Forme di conoscenza prodotte quindi in uno specifico contesto e per altrettante peculiari ragioni e che, ciononostante e in base a una struttura ideologica la quale possiede un nome proprio, eurocentrismo, si considereranno universalmente valide: certezze assolute, dogmi da imporre con la forza, anche con quella, gloriosa, delle armi. Il

richiamo all'antichità ereditata, pagana e cristiana, con le sue lingue, i suoi codici, le sue strutture logiche di pensiero, vivrà e risperimenterà nuovi fasti. Si affermerà su tutte le altre forme di sapere prodotte in diverse porzioni di terra e sui suoi veicoli espressivi: cancellandoli, vietandoli, coprendoli, silenziandoli. Lo *xenos*, il barbaro, vale a dire colui che acquisirà i novelli tratti del non-europeo, del non-bianco, del non-cristiano, acquistando un ventaglio di possibili stratificazioni, verrà maneggiato come un oggetto *privo di essere*, come una materia plastica, una bestia da soma atta a produrre ricchezza; è difatti attorno a lui che si edificherà la moderna schiavitù, elemento assolutamente indispensabile per il graduale sviluppo del capitalismo: è egli, preso come soggetto collettivo, colui il quale renderà compiutamente manifesto quell'arcano legame che aveva connesso fin dalle origini, come abbiamo tentato di segnalare, le categorie di razza e di classe. Una creatura ridotta e circoscritta attorno a un apparato discorsivo perforante che, se da un lato lo riduceva ad un'essenzialità dalle ferine caratteristiche, dalle fattezze animalesche, dalle sembianze finanche mostruose, allo stesso tempo ne faceva l'oggetto di un'opera di "civilizzazione", vale a dire di un'*europizzazione coatta*. E così l'unico modo di esistere, da parte del colonizzato, la sola prospettiva in grado di fornirgli una storicità, nonché un'ontologia, sarà quella di *essere colonizzato*: al di là di questo cerchio all'interno del quale lo si imprigiona, per lui si apre una porta che immette nel regno del non-essere, della de-esistenzialità compiuta. Mosso come un corpo inanimato, seppur produttivo, verrà letteralmente agito, fatto muovere, reso a pronunciare da colui che incarna quella categoria antropologica dotata di indicibile, e a tutt'oggi per molti aspetti apparentemente inesistente, potenza: il colonizzatore. Quest'ultimo esprimerà – con la sua origine biologica, culturale e geografica significativa, i suoi idiomi, i costumi e finanche i

tratti somatici e l'epidermide – un nuovo *genos*: espandendolo, diramandolo, allestendolo per mezzo di opere filosofiche, letterarie, architettoniche, geografiche, storiche, mediche; mediante processi discorsivi che decideranno sovranamente cosa si potrà dire, cosa sarà lecito sapere – vale a dire, le stesse modalità espressive in stretta associazione con i loro contenuti – e cosa no: e a chi sarà permesso enunciare. Inoltre, ma certamente non in ultimo, attraverso delle pratiche politiche di sfruttamento di corpi e dei loro spazi, di assoggettamento plasmato e stabilito con codici giuridici, forme sacrali, evangelizzazioni, apparati statali, istituzioni, torture, stermini di massa. Sarà, per dirla in altro modo, il nuovo *genos occidentale* colui il quale abbraccerà tutto il globo, innestandosi nei suoi meandri, occupandone e gestendone i luoghi strategici e gli organismi in esso viventi, in un'orizzontalità spaziale che andrà però sempre indissolubilmente insieme, incrociandola, a una struttura piramidale, una verticalità degli esseri.

Basandoci su cotali considerazioni, se accortezza primaria è stata quella di rendere palesi gli scopi di questa ricerca fin dall'inizio, ci auguriamo che anche i suoi risultati possano perlomeno avvicinarsi a tale chiarezza. Il lavorarci, lo stesso atto del percorrerla, riteniamo che abbia fornito delle seppur parziali e comunque mai esaustive risposte alle domande che l'avevano mossa dapprincipio. Lo ripetiamo: ci siamo dovuti interfacciare, interrogandolo, con quell'arcano probabilmente tra i più nascosti e taciuti della nostra eredità culturale, vale a dire il vincolo, il legame che tra razza e colonia allestisce uno spazio di comune convivenza, con tutte le difficoltà che cotale relazione indubbiamente ci ha messo davanti. In tal senso il presente lavoro non ha mai avuto, e certamente non la possiede tutt'ora, la pretesa di essere in qualche modo conclusivo, definitivo; all'opposto, probabilmente ci ha fornito ancora dei nuovi

interrogativi, degli indizi, degli elementi che si sono andati cautamente affacciandosi sul campo che costruivamo: direttrici, ipotesi teoriche, vertici che speriamo, in futuro, di poter approfondire. Tra questi, c'è forse una constatazione alla quale desideriamo perlomeno accennare.

Se, come fino ai suoi ultimi anni di vita Derrida – muovendosi sulla scia di Heidegger – sottolineava l'importanza della domanda primaria che è alla base della filosofia, quella dell'essere, è proprio quest'ultima che, probabilmente, andrebbe ancora interrogata a fondo, giacché nostra convinzione è che la stessa abbia ancora molto, molto da dire. A lei connessa, la nostra ricerca ne ha in qualche modo individuata un'altra, forse capace, in prospettiva, di aggiungervi qualcosa di importante. Accanto alla questione del *chi* e del *cosa*, infatti, si è venuta mostrando, con tutta la sua enigmaticità e problematicità, quella sul *dove*. Ciò che vogliamo dire è più precisamente questo: data l'assoluta rilevanza della questione relativa all'essenza e alla sostanza degli esseri, la stessa acquisisce nuova linfa vitale nel momento in cui, al suo interno, viene inserita quella sulla provenienza: come abbiamo avuto modo di dimostrare, la questione dell'origine, il *da dove*, presa nelle sue multiformi connotazioni biologiche, spaziali, culturali, linguistiche, religiose, costituisce non solo un problema accessorio e sul quale è possibile, a tutt'oggi, sorvolare; al contrario, crediamo fermamente che rappresenti una prospettiva d'indagine in grado di fornire delle risposte che, con tutta evidenza, sono molto ancora al di là da venire. Occorrerebbe, anche in questo caso, provare a forzare quel blocco ideologico costituito da una tradizione che continua, incessantemente, a rappresentare una barriera che non ci consente di scorgere le innumerevoli possibilità aperte che la ricerca filosofica non dovrebbe, invece, mai stancarsi di abbracciare.

Desideriamo concludere, chiudendo il cerchio, da dove eravamo partiti. Sottolineavamo, nella *Introduzione*, una necessità primaria che ci andava animando, vale a dire quella di un tornare indietro, di un rivolgimento atto a riscoprire e a dissotterrare degli elementi fondamentali, seppur pressoché invisibili, della nostra tradizione culturale. Se, come ci sembra, in questo nuovo millennio l'agenda politica internazionale fa ancora largo uso di concetti e pratiche legate alla razza e alla colonia, assai spesso mascherandoli e celandoli, ciò significa che si tratta di questioni spinosissime la cui stessa indagine, e la conseguente rielaborazione modificante, andrebbero affrontate con rigore e serietà, tanto scientifici quanto umani. Se, ancora, l'unica possibile chiave d'interpretazione del presente – un presente caotico, frammentato nella sua globalità e che presenta molteplici difficoltà esegetiche – si rintraccia nel passato, ebbene è precisamente verso costui che il nostro sguardo indagatore dovrebbe guardare. Un agire, un operare teorico e quindi, simultaneamente, pratico, volto a riscoprire, a rimettere in discussione i fondamenti stessi della nostra tradizione; e così come l'archeologo potremmo, scavando sotto un suolo solo apparentemente stabile, levando gradualmente la polvere da quelle antichità che sono arcane schegge, restituire la loro veritiera fisionomia, la loro autenticità significativa. Il meccanismo del *genos* di cui abbiamo qui proposto l'indagine rappresenta in tal senso una figura prismatica, una traccia apertesi in molteplici direzioni: qualcuna l'abbiamo affrontata direttamente, approfondendola, mentre qualcun'altra è stata solo accennata, individuata, portandoci così a considerare questa ricerca, lo ripetiamo, esclusivamente nei termini di un punto di partenza sul quale poter sviluppare, nei prossimi anni, il nostro lavoro.

Bibliografia

- AA.VV., *Atti degli apostoli*.
AA.VV., *Corpus Hippocraticum*.
AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi 1995.
ALIGHIERI, Dante, *Inferno*.
- *Paradiso*.
- *Purgatorio*.
ALTHUSSER, Louis, *Marx nei suoi limiti*, Milano, Mimesis 2004.
ÁLVAREZ LODOÑO, Luis Fernando, *La historia del Derecho Internacional Público*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana 2000.
AMBROGIO, *Inni*.
APPIANO DI ALESSANDRIA, *Storia romana*.
APULEIO, *Metamorfosi*.
ARENDDT, Hannah, *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi 2004.
ARISTOFANE, *Gli uccelli*.
ARISTOTELE, *Categorie*.
- *Etica a Nicomaco*.
- *Fisica*.
- *Metafisica*.
- *Poetica*.
- *Politica*.
- *Retorica*.
- *Sul cielo*.
- *Sull'anima*.
- *Topici*.
ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*.
ATANASIO, *Contra Arianos*.
- *De incarnatione*.
- *Epistola ad Episcopos Aegypti et Libiae*.
ATENAGORA DI ATENE, *Supplica in favore dei cristiani*.
AUBET, María Eugenia, *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, Barcelona, Crítica 1994.
AUERBACH, Erich, *Studi su Dante*, Milano, Feltrinelli 2005.
BARBERO, Alessandro, *Barbari: immigrati, profughi, deportati dell'Impero romano*, Roma-Bari, Laterza 2006.
- *9 agosto 378: il giorno dei barbari*, Roma-Bari, Laterza 2007.
BEDERMAN, David, *International Law in Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press 2004.
BENJAMIN, Walter, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi 1997.
BERGER, David, *History and hate: the dimensions of anti-Semitism*, New York, Jewish Publication Society 1986.
BODIN, Jean, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*.

BOWRA, Cecil Maurice, *L'esperienza greca*, Milano, Il Saggiatore 1961.

CATULLO, *Carmi*.

CÉSAIRE, Aimé, *Discorso sul colonialismo*, Verona, Ombre Corte 2010.

CESARE, *De bello Gallico*.

CICERONE, *Pro Sestio*.
- *Sui doveri*.

CLEANTE, *Inno a Zeus*.

DELACAMPAGNE, Christian, *L'invenzione del razzismo. Antichità e Medioevo*, Milano, Mondadori 1998.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche e la filosofia*, Torino, Einaudi 2002.

DIELS, Hermann; KRANZ, Walther, *I frammenti dei presocratici*.

DIODORO SICULO, *Bibliotheca historica*.

DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei filosofi illustri*.

DORATI, Marco, *Le storie di Erodoto*, Roma-Bari, Laterza 2000.

ENNIO, *Annales*.

EPICURO, *Lettera a Erodoto*.
- *Lettera a Meneceo*.
- *Lettera a Pitocle*.

ERODOTO, *Storie*.

ESCHILO, *Agamennone*.
- *I Persiani*.
- *I sette a Tebe*.
- *Le Supplici*.
- *Prometeo incatenato*.

ESIODO, *Le opere e i giorni*.
- *Teogonia*.

EURIPIDE, *Alceste*.
- *Andromaca*.
- *Elettra*.
- *Gli Eraclidi*.
- *Ifigenia in Àulide*.
- *Ippolito*.
- *Medea*.

FANON, Frantz, *Pelle nera, maschere bianche*, Milano, Il Saggiatore 1965.

FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità giudaiche*.

FOA, Anna, *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione*, Roma-Bari, Laterza 2003.

FOUCAULT, Michel, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino, Einaudi 1977.
- *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano, Feltrinelli 2010.
- *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Milano, Feltrinelli 2010.

- *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli 2012.
- *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli 2010.
- *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Milano, Rizzoli 2013.
- GALENO, *Facoltà naturali*.
- *Igiene*.
- *L'arte medica*.
- *Temperamenti*.
- GIL, Luís, *Censura en el mundo antiguo*, Madrid, Alianza Editorial 2007.
- GIOVANNI DAMASCENO, *De haeresibus*.
- GIOVANNI EVANGELISTA, *Vangelo secondo Giovanni*.
- GIOVANNI STOBEO, *Anthologion*.
- GIOVENALE, *Satire*.
- GIUSTINO, *Prima apologia dei cristiani*.
- *Dialogo con Trifone*.
- GUASTINI, Daniele, *Prima dell'estetica. Poetica e filosofia nell'antichità*, Roma-Bari, Laterza 2003.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Lezioni sulla storia della filosofia* (2 volumi), Firenze, La Nuova Italia 1999.
- *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze, La Nuova Italia 1998.
- *Fenomenologia dello spirito*, Milano, Bompiani 2000.
- IPPOLITO DI ROMA, *Tradizione apostolica*.
- IRENEO, *Contro le eresie*.
- ISOCRATE, *Filippo*.
- *Panegirico*.
- JAEGER, Werner, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Milano, Bompiani 2003.
- JUAN HUARTE DE SAN JUAN, *Examen de ingenios para las ciencias*, Madrid, Electro 1996.
- LAS CASAS, Bartolomé, *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, Milano, Mondadori 2012.
- LINNAEUS, Carl Nilsson, *Sistema Naturae*.
- LONIE, Iain Marc, *The Hippocratic Treaties*, New York, Walter de Gruyter 1981.
- LUCA EVANGELISTA, *Vangelo secondo Luca*.
- LUCANO, *La guerra civile*.
- LUCREZIO, *De rerum natura*.
- MALPIGHI, Marcello, *Opera omnia, seu Thesaurus locupletissimus botanico-medico-anatomicus, viginti quatuor tractatus complectens et in duos tomos distributus*.
- MARCO EVANGELISTA, *Vangelo secondo Marco*.
- MARCO GIUNIANO GIUSTINO, *Storie filippiche*.
- MARCO MANILIO, *Astronomica*.
- MARCO PORCIO CATONE, *De agri cultura*.
- *Origines*.
- *Praecepta ad Marcum filium*.

MARX, Karl, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi 2004.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich, *Manifesto del partito comunista*, Roma, Editori Riuniti 1982.

- *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti 1986.

MATTEO EVANGELISTA, *Vangelo secondo Matteo*.

MIGNOLO, Walter, *The idea of Latin America*, Malden, Blackwell Publishing 2005.

MONTAIGNE, *Saggi*, Milano, Bompiani 2013.

MONTESQUIEU, *Lettere persiane*, Milano, Bompiani 2015.

NEIMAN, Susan, *In cielo come in terra. Storia filosofica del male*, Roma-Bari, Laterza 2013.

NEVIO, *La guerra punica*.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Così parlò Zarathustra*, Milano, Rizzoli 2000.

- *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, Milano, Adelphi 2003.

- *Al di là del bene e del male*, Milano, Adelphi 2004.

- *Aurora*, Milano, Adelphi 2004.

- *La gaia scienza*, Milano, Adelphi 2005.

OMERO, *Iliade*.

- *Odissea*.

ORAZIO, *Satire*.

ORIGENE, *Contra Celsum*.

- *De Principiis*.

OVIDIO, *L'arte di amare*.

- *Lettere di eroine*.

- *Metamorfosi*.

- *Tristia*.

PAGELS, Elaine, *Satana e i suoi angeli. La demonizzazione di ebrei, pagani ed eretici nei primi secoli del Cristianesimo*, Milano, Mondadori 1996.

PANEZIO, *Testimonianze e frammenti*, Milano, Bompiani 2006.

PAOLO DI TARSO, *Lettera ai Filippesi*.

- *Lettera ai Galati*.

- *Lettera ai Romani*.

- *Prima Lettera ai Corinzi*.

- *Seconda Lettera ai Corinzi*.

PAUSANIA, *Periegesi della Grecia*.

PERSIO, *Satire*.

PINDARO, *Nemee*.

- *Olimpiche*.

- *Pitiche*.

PLATONE, *Alcibiade Primo*.

- *Apologia di Socrate*.

- *Carmide*.

- *Critone*.

- *Eutidemo*.

- *Eutifrone*.

- *Fedone*.
 - *Fedro*.
 - *Gorgia*.
 - *Leggi*.
 - *Repubblica*.
 - *Sofista*.
 - *Timeo*.
 PLINIO IL GIOVANE, *Epistole*.
 - *Panegirico di Traiano*.
 PLINIO IL VECCHIO, *Naturalis historia*.
 PLUTARCO, *Flaminio*.
 - *Moralia*.
 - *Vita di Alessandro*.
 - *Vita di Cesare*.
 - *Vita di Romolo*.
 POLIBIO, *Storie*.
 PROPERZIO, *Elegie*.
 PUBLIO ANNIO FLORO, *Bellorum omnium annorum DCC*.
 PUBLIO PAPINO STAZIO, *Tebaide*.
 QUINTILIANO, *La formazione dell'oratore*.
 QUINTO CURZIO RUFO, *Storia di Alessandro Magno*.
 QUINTO FABIO PITTORE, *Annales*.
 ROSENBERG, Alfred, *Il mito del XX secolo*, Roma, Thule 2009.
 SAID, Edward Wadie, *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli 2010.
 SALLUSTIO, *La congiura di Catilina*.
 - *La guerra contro Giugurta*.
 SCHWENN, Friedrich, *Die Theogonie des Hesiodus*, Berlin, Winter 1934.
 SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*.
 - *Lineamenti pirroniani*.
 SILIO ITALICO, *Punica*.
 SIMPLICIO, *Commento alla Fisica di Aristotele*.
 - *Commento al Sul Cielo di Aristotele*.
 SOFOCLE, *Aiace*.
 - *Antigone*.
 - *Edipo a Colono*.
 - *Edipo re*.
 - *Filottete*.
 SOLMSEN, Friedrich, *Hesiod and Aeschylus*, New York, Cornell University Press 1949.
 SOLONE, *Inno alle muse*.
 SPINELLI, Emidio, *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico*, Roma, Lithos 2005.
 TACITO, *Annales*.
 - *Dialogo sugli oratori*.
 - *Storie*.
 TAUBES, Jacob, *La teologia politica di San Paolo*, Milano, Adelphi 1997.

TEOGNIDE, *Elegie*.
TERENZIO, *Hecyra*.
TERTULLIANO, *Adversus Praxean*.
- *Apologeticum*.
- *La prescrizione degli eretici*.
TIBULLO, *Elegie*.
TILLIETTE, Xavier, *Che cos'è cristologia filosofica*, Brescia, Morcelliana 2004.
- *Eucarestia e filosofia*, Brescia, Morcelliana 2008.
TIRTEO, *Elegie*.
TITO LIVIO, *Ab Urbe Condita*.
TUCIDIDE, *Storie*.
VIRGILIO, *Egloghe*.
- *Eneide*.
- *Georgiche*.
VITRUVIO, *Sull'architettura*.