



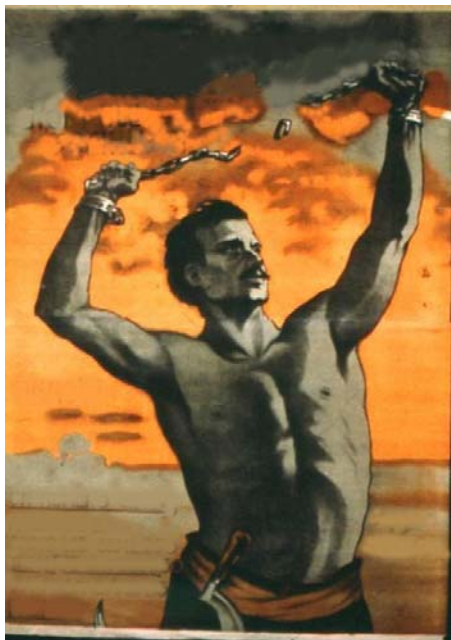
*Collana : "La cultura siamo noi"*

AUTORI VARI

# NUOVE e ANTICHE SCHIAVITU'



Facoltà di Lettere e Filosofia  
Università "G. d'Annunzio", Chieti  
ATTI DEL CONVEGNO INTERNAZIONALE  
4-5-6 Marzo 2008



Il libro, primo di una serie di “Quaderni” in collaborazione con l’Ires Abruzzo, propone la raccolta degli interventi di un importante convegno internazionale svoltosi all’Università “G. d’Annunzio” di Chieti, in più giornate consecutive, sulle tematiche del lavoro e delle schiavitù, antiche e moderne.



*Stampato nell’ambito delle celebrazioni dei Cento Anni della CGIL in collaborazione con la Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università “G.d’Annunzio” di Chieti e l’Associazione Centenario*



**Euro 25.00**

**ISBN 978-88-96978-04-7**

Collana: “La cultura siamo noi”/7

*(Diretta da Antonio D’Orazio)*

La riproduzione totale o parziale è permessa a tutti  
sotto la condizione della fedeltà al testo e della  
indicazione della fonte.



Ires Abruzzo Edizioni  
V. B. Croce, 108, Pescara  
Stampato in proprio.  
Finito di stampare febbraio 2012

# **NUOVE E ANTICHE SCHIAVITU'**

**ATTI DEL CONVEGNO INTERNAZIONALE  
CHIETI, UNIVERSITÀ "G. D'ANNUNZIO"  
4-6 MARZO 2008**

A cura di

A. Di Nardo e G. A. Lucchetta

Ires Abruzzo

Quaderno n. 1 "Lavoro e/è Cultura"

**Serra Pelada (Brasile). Miniera d'oro. Anni 1980/1990**



## INDICE

### Prefazione

di Antonio D'Orazio..... 7

### Introduzione

*Immagini di schiavi. Così lontane e così vicine.*

di Giulio A. Lucchetta..... 9

### Contributi

**Domingo Plácido Suarez** – *La schiavitù “per natura” nelle*

*Riflessioni sull’umanità*..... 27

**Edward Harris** – *Omero, Esiodo e le “origini” della schiavitù greca*..... 32

**James Roy** – *Cittadini ridotti in schiavitù: il consolidarsi della schiavitù  
nella Grecia classica*..... 53

**Pietro Cobetto Ghiggia** – *Schiavi marchiati a fuoco nell’Atene  
di età classica?*..... 67

**Marcello Valente** – *Kerdon e Manes schiavi di Aretusio:  
due casi particolari di andrapoda mishophorounta*..... 83

**Stefano Ferrucci** – *Schiavi banchieri: identità e status  
nell’Atene democratica*..... 98

**Giulio Lucchetta** – *Aristotele schiavista?*..... 110

**Annunziata Di Nardo** – *Aristotele: come la polis produce schiavi*..... 142

**Carlo Modesti Pauer** – *Evangelizzazione cattolica:  
schiavitù o salvezza?*..... 169

**Rita El Khayat** – *La donna nei fenomeni della schiavitù*..... 187

**Claudio Tuozzolo** – *Il dominio sull’uomo e il pregiudizio capitalista  
contro la schiavitù: Marx contro Aristotele*..... 207

**Enrico Raimondi** – *Il lavoro tra diritti e mercificazione*..... 236

**Giorgio Cremaschi** – *Separazione del diritto al lavoro dal  
diritto del lavoro*..... 250

**Donatello D’Arcangelo** - *Contro la precarietà*..... 260

**Elisabetta Mura** – *Politiche di inclusione sociale e contrasto alle  
nuove schiavitù*..... 276

**Marco Bufo** – *Presentazione “On the Road”*..... 279

### Conclusione

*Il lungo cammino della schiavitù.*

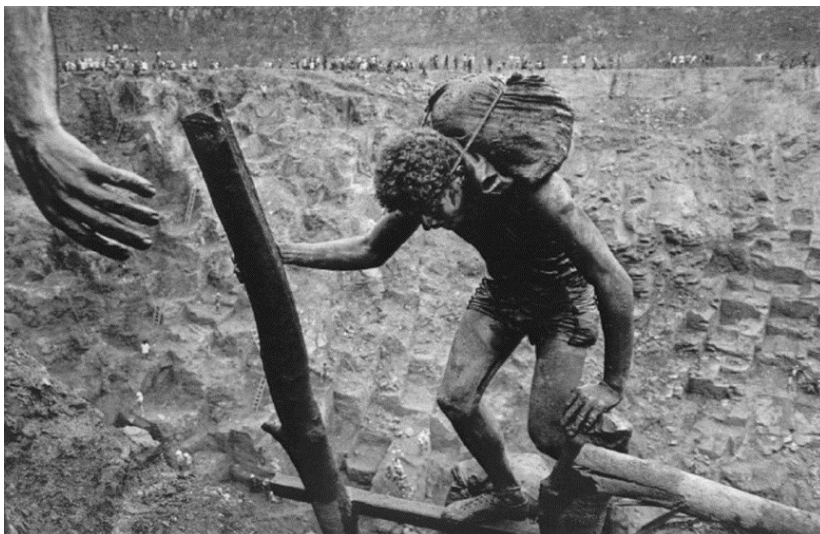
di Annunziata Di Nardo..... 287

### Bibliografie

Bibliografia G.I.R.E.A..... 298

Bibliografia generale..... 309

**Schiavi minatori.**





## PREFAZIONE

**Antonio D'Orazio**

La parola “schiavitù” sembra oggi esagerata e risale con difficoltà dal profondo oblio. Si utilizza meglio la parola “tratta” che è una delle parole più sintetiche del nostro vocabolario e della conoscenza della nostra società. È la parola più esatta nell’indicare l’assenza totale di diritti umani. È un termine ampio che indica al meglio lo sfruttamento dell’uomo sull’uomo in tutte le sue forme, fisiche e psichiche, che lasciano delle sequele insanabili nelle persone e nelle società.

È la definizione esatta del “potere” e del “possesso”. È la negazione del diritto base alla vita e alla libertà individuale, alla dignità della persona come valore inviolabile.

È una parola che sintetizza la nostra “civiltà”, la nostra visione della vita sulla terra, quella nata sulla proprietà e sul commercio. Il “commercio è il sale dello sviluppo” e della storia. Il commercio non equo, di qualunque cosa, è il sale della tratta. Centrando meglio il concetto si può dire che si vende e si compera tutto, il lavoro, il sesso, magari un cuore, o un rene o un fegato, un uomo intero, un bambino, una donna. La tratta è nata con il concetto di possesso assoluto e che molti possano fare il lavoro faticoso e produrre benessere al posto di pochi.

La schiavitù è sempre esistita, in tante forme. È la legge del più forte, quella delle armi, della violenza, del sopruso, della sopraffazione. Della legge. In merito ci si può anche stupire di quante parole negative, contrarie alla non violenza, esistono per definirla nel nostro vocabolario e nella nostra storia e cultura democratica occidentale, sin dall’antichità.

La schiavitù è una parola che può sintetizzare i vari spessori della dignità perduta della vita umana. Può parlare della schiavitù e dei genocidi, della vendita degli organi, può parlare dello sfruttamento della prostituzione, dei bambini al lavoro, del lavoro degli uomini e delle donne per interminabili ore, della morte e delle invalidità (che gli inglesi chiamano: ingiuria), dell’assenza di sostegno alle persone inabili e deboli, del non soddisfacimento dei bisogni primari e elementari, dell’usura, dei ricatti, della violenza della miseria e del suo sfruttamento sociale.

Il concetto è così esteso e di spessore che è tale da coinvolgere in tutti i suoi aspetti il modello di società mondiale di sfruttamento nel quale viviamo. Tanto che solo un modello di società diversa, meno mercificata e consumistica, con il rispetto dell’ambiente e dei diritti umani, può diventare più civile e dare speranza ad una vera diminuzione della “tratta”. Nella storia questo concetto è stato e viene ancora definito e inculcato come utopia.

Alla fine del 1700 e durante il 1800 esisteva, quasi ufficialmente, in Francia, il partito degli “*affamatori del popolo*”. Erano quelli della “*mano morta*” perché non lavoravano. Aveva un vessillo azzurro, a ricordo del sangue blu e della vita notturna, lunare, (in contrapposizione al vessillo rosso, sangue versato perennemente dal popolo, e simbolo del sole che annunciava un nuovo giorno di

fatica), delle *élites*, prima aristocratiche poi borghesi, quelli della trasmissione ereditaria delle ricchezze accumulate sul filo dei secoli dalla tratta dei servi della gleba, dei contadini poveri, degli schiavi neri, delle predatrici invasioni coloniali, dell'usura fisica delle prime operaie del tessile, dei minatori e degli operai delle prime industrie, dei bambini al lavoro, dei lavoratori, tutti quelli del '900 fino ad oggi, dei fautori degli armamenti e delle guerre. Il principale obiettivo di quel partito era, ed è, quello di ricacciare indietro, sempre, qualunque conquista dei poveri, compreso il diritto "rivoluzionario" alla dignità e all'eguaglianza umana e sociale. La stessa borghesia occidentale rifiutò ad un certo punto la schiavitù, ma non per illuminazione liberale, ma perché il mantenimento durante tutta la vita degli schiavi costava loro di più che avere a disposizione comodamente uomini e donne pagate solo per un determinato orario di lavoro e che poi se la vedessero loro a come vivere o sopravvivere.

Mantenere una popolazione, per quanto grande essa sia sulla faccia della terra, in uno stato di indigenza, di miseria, di disperazione, senza futuro, rappresenta sicuramente un concetto esteso e democratico di "genocidio sociale", cioè di tratta generalizzata, senz'appello in nessun Tribunale Internazionale. Il meccanismo è talmente consolidato da ritenersi normale.

Dal piccolo al più ampio, dalle persone alle comunità e agli stati, dal piccolo strozzino alle oligarchie bancarie mondiali, strozzini legali di alto lignaggio, che per arricchire pochi, la "grande larva" del mondo, cioè quelli che vivono di rendita, essi affamano milioni di persone, succhiano la vita di milioni di uomini, donne e bambini che muoiono di fame, di malattie e di spossatezza ogni giorno. Anche da noi. Anche questo è un concetto di tratta e di nuove forme di schiavitù.

Nell'assenza di diritti bisogna forse farci rientrare anche la persuasione sociale e culturale alla semplice idea che non ci possa essere un mondo più giusto, più redistributivo, con più uguaglianza, umano, come forma più potente di persuasione alla "bontà" del modello della tratta in cui viviamo e al perpetrarsi delle identiche e sempre rinnovate condizioni di massima precarietà e disperazione.

Questo volume-denuncia, di valenza internazionale per la ricchezza dei contenuti, dimostra che la storia della schiavitù, del lavoro coatto, attraverso i secoli, dura da almeno quattromila anni, e come, se anche oggi, non ci fosse nessuna altra alternativa.

## INTRODUZIONE

**Giulio A. Lucchetta**

*Immagini di schiavi: così lontane e così vicine*

### *1. Lavoro da schiavo*

Agli inizi del secolo scorso, un osservatore del tutto ignaro della politica di espansione coloniale, varata dall'Europa in Africa, si trova immerso nella realtà dello sfruttamento colonialistico, da cui pensa di trarre come vantaggio personale un posto di lavoro, quale comandante di una nave che risalga il fiume Congo: questa è la traccia da cui parte *Cuore di tenebra* di Joseph Conrad. Il romanzo sembra voler seguire la spontanea quanto ingenua presa di coscienza sulla globalità del fenomeno schiavistico da parte di una sprovveduta pedina, all'interno della mostruosa dinamica economica che totalmente la trascende; questa si rivela subito incapace a spiegarsi la realtà in cui è giunta a muoversi perché impreparata, assolutamente priva com'è di una cultura politica per capire e giudicare la portata del fenomeno sociale in cui è immersa e i cambiamenti che si stanno attuando sotto i suoi occhi.

Eppure, anche senza strumenti culturali idonei, un'idea Marlow alla fine sembra essersela fatta, e l'annuncia già all'inizio, mentre incedono le tenebre a bordo della nave alla randa, in modo enfatico e arbitrario attraverso il confronto con l'immaginosa descrizione dell'occupazione romana dell'Inghilterra. Il riferimento a una società schiavistica sembra farsi avanti, anche se confusamente. Un quadro, anche se impreciso, della prassi schiavistica sembra si sia costituito nella mente di Marlow e non è teorico, ma parte dai suoi termini di confronto quotidiani e più immediati: ad esempio, dal concetto di lavoro, attraverso il quale lui stesso ha cercato di conquistarsi una sua dignità in Europa. Per tutta la prima parte del romanzo il comando di una nave, o comunque un ingaggio analogo erano stati agognati come promozione di sé; sempre attraverso questa lente in quest'altra parte del mondo il lavoro gli si rivela di ben diversa natura, strumento di sterminio su larga scala di parte dell'umanità attorno a sé:

*Black shapes crouched, lay, sat between the trees leaning against the trunks, clinging to the earth, half coming out, half effaced within the dim light, in all the attitudes of pain, abandonment, and despair. Another mine on the cliff went off, followed by*

Sagome nere se ne stavano accovacciate, sdraiate o sedute tra gli alberi, appoggiandosi ai tronchi, aggrappandosi alla terra, per metà in risalto e per metà cancellate da quella luce fioca, in tutte le posizioni della sofferenza, dell'abbandono e della

*a slight shudder of the soil under my feet. The work was going on. The work! And this was the palce where some of the helpers had withdrawn to die. They were dying slowly – it was very clear. They were not enemies, they were not criminals, they were nothing earthly now, - nothing but black shadows of desease and starvation, lying confuselly in the greenish gloom. Brought from all the necesses of the coast in all the legality of time contracts, lost in uncongenial surroundings, fed on unfamiliar food, they sickened, became inefficent, and were then allowed to crawl away and rest. These moribund shapes were free as air – and nearly as thin*

disperazione. Esplose sulla scogliera un'altra mina e ci fu un lieve fremito del suolo sotto i miei piedi. Il lavoro proseguiva. Il lavoro! E in questo luogo alcuni dei manovali si erano rifugiati per morire. Stavano morendo adagio adagio – erano nemici, non erano criminali, non erano più niente di terrestre – soltanto ombre nere di malattia e di fame, che giacevano alla rinfusa in quella penombra verdastra. Importati da tutti i recessi della costa con tutta la legalità dei contratti a termine, sperduti in un ambiente estraneo, nutriti di cibi inconsueti, si ammalavano, diventavano inefficienti e venivano autorizzati a strisciare via e a riposare. Queste sagome moribonde erano libere come l'aria – e quasi altrettanto sottili<sup>1</sup>.

Dunque *The work was going on. The work!* L'enfasi sembra sottolineare la disumanità di quel lavoro realizzato attraverso *in all the legality of time contracts*. Paradossalità dei termini che tornano! Equivocando sul gioco dei richiami sembrano avvicinarsi per analogia situazioni che si credevano lontane: allora, come ora, la natura della parola 'termine' posto a quei contratti che potremmo definire 'a tempo determinato' rivela tutta la sua tragicità se la intendiamo come la stessa morte, connessa agli alti rischi che tali lavori comportano.

Osserviamo un altro aspetto di sconcertante attualità: si parla di gente attirata da quelle parti da contratti capestro che li inchioda a un lavoro raggiunto ad ogni costo; le condizioni si scoprono dopo e sono tali da rendere inevitabile una morte precoce, rapida e silenziosa. Questo spegnersi si realizza in modo subdolo, mascherato: si potrebbe pensare che non sia il lavoro e la sua fatica direttamente a ucciderli, ma le condizioni inusitate a cui ci si deve adattare per lavorare: cibo non abituale, clima non congeniale, ritmi di lavoro non tollerabili; tutti elementi che comportano una forte dose di negatività nei confronti non solo della qualità della vita, ma della vita stessa. Questi agenti invisibili e inquinanti progressivamente

---

<sup>1</sup> J. Conrad, *Heart of Darkness* (1899), Giunti, Milano 2001, p. 35; *Cuore di tenebra*, trad. E. Capriolo, Feltrinelli, Milano 2005, p. 24.

consumano e riducono alla completa inefficienza lavoratori a cui è necessario poter produrre per avere riconosciuto il diritto alla sopravvivenza. Altrimenti immediata è la propria dismissione, non solo dal ciclo produttivo, ma dalla vita stessa: accatastati come parti di macchinari fatiscenti, vengono definitivamente abbandonati alla loro sorte, senza alcuna assistenza o conforto, in una regione straniera in cui sono immigrati o sono stati deportati.

Il romanzo, dicevamo, non sembra animato da una lucida critica alla pratica schiavistica, né tale realtà viene presentata con una analisi delle cause storiche o attraverso una teoria dello sviluppo economico; viene solo descritta come può apparire solo a chi fino a ieri nell'altra parte del mondo era stato lasciato nella totale ignoranza di ciò che nella sua parte più tenebrosa si stava da tempo e incessantemente perpetrando; una volta che il personaggio, in cerca di una rapida carriera, viene sbalzato all'interno del meccanismo di arricchimento del mondo civile, risulta sorpreso più che dalle atrocità in tal senso, dalla naturalezza con cui tale pratica di sterminio senza scampo risulti espletata e pianificata dai pochi uomini bianchi esperti in partite doppie e leggi del mercato. E, a ben vedere, non è poco questo tipo di considerazioni per uno che fino ad allora curava solo gli affari suoi; anzi proprio perché Marlow è uno che nel lavoro crede, e crede di poter mettere a frutto le proprie capacità nel proprio lavoro fatto bene per sfoggiare una dignità professionale da cui possa conseguire una qualificazione sociale, tutto ciò che di antiumano ha acquisito il lavoro in questa parte del mondo gli appare madornale, inaccettabile. Gli risulta contraddittorio che un lavoro, invece di sfamare, consumi l'uomo; che, invece di garantirne la dignità, lo riduca ad arnese da buttare senza scrupolo alcuno, una volta che non serva più. Marlow sta denunciando una forma particolare di lavoro in cui senza accorgersene si è imbattuto, ed è la sua deformazione nello sfruttamento che nell'ambiente coloniale il capitale ha saputo mettere in piedi su larga scala approfittando di un'antica istituzione mai caduta in disuso: la schiavitù. Un po' alla volta Marlow si accorge di essere penetrato nel cuore di un sistema di produzione che, se in quest'altra parte del mondo ha ormai gettato la maschera, si rivela essere per tutto il globo lo stesso e rispondere alle stesse leggi: quelle della concorrenza. Queste determinano che per sopravvivere un'impresa debba riuscire a tenere il mercato abbassando i prezzi e l'accumulo di ricchezza non può che avvenire abbassando il costo del lavoro; con bassi costi e velocizzazione della produzione comportano la disumanizzazione del lavoro stesso, non solo nei ritmi di chi lo subisce, ma anche in quelli di chi lo amministra. La naturale conseguenza è che, perché ci sia ancora lavoro, siano cancellati tutti i diritti per chi lavora: ma per chi sulle proprie capacità di lavoro e sulle proprie competenze gioca il proprio riscatto come persona e la propria qualificazione come professionista e uomo libero, significa non solo perdere i diritti come lavoratore ma come essere umano.

Marlow ha capito che in Africa semplicemente si gioca d'anticipo rispetto a quanto si sta preparando per l'Europa: nessuna remora morale in economia può più

impedire lo sfruttamento totale dell'uomo sull'uomo, per ogni forma di lavoro sotto padrone e per maestranze che non sappiano opportunamente tutelarsi da sè.

Ma in Europa la forma di lavoro schiavistico aveva goduto di ampia e alta letteratura critica: ce lo dimostra la *Tempesta* di Shakespeare, che qualche studioso imparenta con il testo di Conrad. Vi troviamo, non è un caso, lo stesso sdoppiamento nella natura del lavoro: vi sono da una parte dei marinai qualificati per le difficili manovre che una nave deve attuare in mezzo alla tempesta - forse metaforica, certamente illusoria. V'è, dall'altra, un immediato destino di lavoro servile che attende chi naufraga sugli scogli e approda all'isola, credendo di salvarsi.

Di fronte alle arroganti imposizioni dei dignitari della corte del re di Napoli che impediscono le manovre volendo a tutti i costi imporre il dovuto rispetto al proprio ruolo, i marinai sanno opporsi con tutta la dignità dell'uomo libero e la spavalderia di chi si sa insostituibile nel posto di lavoro. Fuori dal mare, dove si esercitano i traffici dell'economia mercantile che favorisce la crescita delle competenze e l'ingaggio di personale specializzato nei ruoli che gli competono, c'è un continente, meglio un'isola, che nega tutto ciò, livellando sudditi ed estranei, non più liberi di andarsene, in una comune dimensione schiavistica del lavoro, per la quale tutti possono sostituire tutti. Questi modelli di rapporto produttivo, a cui egli fa soggiacere servi zelanti e qualificati (Ariel) e servi riottosi e grezzi (Calibano), figli di re, resi schiavi d'amore, e figlie rese totalmente dipendenti dalla figura genitoriale invasiva e oppressiva, sono delineati sul modello di sfruttamento della popolazione indigena locale (il solo piccolo Calibano) che ha saputo imporre fin dal suo prendere possesso dell'isola in mezzo al Mediterraneo. Eppure, per quanto disgustoso Calibano, avrebbe potuto avere sufficiente forza contrattuale essendo, per ammissione dello stesso Prospero, elemento necessario e insostituibile a voler perseguire la logica del profitto:

<p>PROSPERO <i>Come on; We'll visit Caliban my slave, who never Yields us kind answer.</i></p> <p>MIRANDA <i>'Tis a villain, sir, I do not love to look on.</i></p> <p>PROSPERO <i>But, as 'tis, We cannot miss him: he does make our fire, Fetch in our wood and serves in offices That profit us. What, ho! slave! Caliban! Thou earth, thou! Speak!</i></p>	<p>PROSPERO Suvvia; andiamo a trovare Calibano, il mio schiavo, che non mi si rivolge mai con una risposta gentile.</p> <p>MIRANDA È un selvaggio, padre, e non gradirei vederlo.</p> <p>PROSPERO tuttavia, allo stato attuale non possiamo farne a meno. Accende il nostro fuoco, va a prendere la nostra legna ed è utile nelle faccende da cui</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

	traiamo profitto. Ehi, schiavo! Caliban! terrone, parla! <sup>2</sup>
--	--------------------------------------------------------------------------

Ma a Calibano è mancata la consapevolezza della propria forza; forza che aveva quando era l'unico suddito. Tant'è che il modo escogitato per ribellarsi al suo antico padrone è quello di andare dai nuovi arrivati ed offrirsi nuovamente schiavo a uno di loro; Calibano d'altronde è nato schiavo e non riesce a concepirsi libero. Proprio per impedire che gli schiavi dell'isola prendessero coscienza del comune stato e potessero ammutinarsi, Prospero è riuscito a legarli a sé attraverso ben diversificati vincoli: se Ariel, alla fine e come risultato dei più abbietti servigi, otterrà la sua libertà, Ferdinando vi rinuncia per sposare Miranda e conseguire il ducato di Milano; Miranda non saprà mai che cos'è l'autogestione passando dal ruolo di figlia a quello di moglie; d'altronde analoga sorte era toccata a Isabella, figlia del re di Napoli. Il panorama schiavistico, quindi è variegato: per alcuni è a termine, per altri no.

## 2. Schiavitù irreversibile

Osserviamo la differenza tra la schiavitù senza uscita di Calibano e quella con *happy end* di Ferdinando, figlio del re di Napoli: nell'orizzonte del primo non si apre alcuna prospettiva di liberazione neppure con la partenza di Prospero dall'isola; per il secondo il riconoscimento del suo effettivo stato nobiliare rende immediatamente temporanea la "legnosa servitù". Questo fatto era stato impugnato pure da Aristotele, proprio nel delineare una teoria naturale della schiavitù<sup>3</sup>.

Infatti nel caso in cui si facessero schiavi i vinti in guerra, e dato il fatto che la guerra era la primaria attività della nobiltà, porrebbe la questione dell'esistenza di una schiavitù ingiusta, quella dei nobili appunto, ma sancita dal diritto di guerra.

Dall'altra i nobili perderebbero le proprie prerogative se andando in guerra rinunciassero al bottino e, perciò, a far schiavi i prigionieri, oppure per garantirsi la libertà non facessero mai guerra, o se andando in guerra non comandassero i loro eserciti: ora se nell'uno o nell'altro fronte esistono pur sempre dei nobili, ciò significa che nel loro futuro c'è pur sempre la possibilità di cadere in schiavitù. L'incertezza delle sorti della guerra offre un'immagine eroica al destino dell'aristocratico Ettore; ed è un dato storico condiviso nel clima bellico del Mediterraneo in cui, grazie al confronto tra regni cristiani e Islam, si sviluppò un intenso traffico di pagamenti di cospicui riscatti di liberazione di nobili ridotti in schiavitù.

---

<sup>2</sup> W. Shakespeare, *The Tempest*, I 2, 309-316, trad. mia.

<sup>3</sup> Aristotele, *Politica* I 6, 1255a 4-7; 21-28.

Ed ecco che stiamo per toccare un elemento di novità, pur nel tramandarsi nei secoli della prassi di fare schiavi: nell'epoca moderna, con la scoperta delle Americhe e la conseguente tratta di schiavi dall'Africa, la prospettiva di cadere schiavi non gode di reversibilità.

Mi chiarisco: nel mondo antico la generale diffusione di tale prassi veniva corretta dalla convinzione del regime di reciprocità: chi decideva del destino di libertà o di schiavitù per un fenicio presso i Greci, era la conclusione di avvenimenti bellici; gli stessi potevano decidere sul destino delle popolazioni greche all'avvento dei romani, vincitori dei Cartaginesi. Virgilio stesso d'altronde usa questa visione dei ribaltamenti delle sorti dei popoli, mostrando come la stirpe dei Troiani scampati a un destino di schiavitù che era crollato addosso all'intera città di Troia, sia all'origine di un'etnia che assoggetterà i popoli da cui erano usciti i principi che avevano ridotto in schiavitù i Troiani. Infine il poema dell'*Odissea* mostra come comune la reciproca prassi di riduzione a schiavitù in uso tra le diverse popolazioni del Mediterraneo e il fiorente traffico dei pirati, tra cui il nonno di Odisseo, per rifornire ora questo ora quel signore di liberi e nobili, tra cui Eumeo, rapiti nelle loro scorribande.

Nel Medioevo, si era detto, la pratica del ridurre a schiavitù sembra nel caso dei nobili, esclusivamente finalizzata al riscatto: perché solo con i proventi dei riscatti dei principi cristiani, califfi e sultani potevano finanziare ora la costruzione di grandiosi ospedali, ora il mantenimento dei grandiosi progetti di politica sanitaria gratuita per quelle popolazioni che avevano a subire il peso della guerra.

Ebbene questa reciprocità nei destini di schiavitù non esiste più in una società che si vota allo sviluppo coloniale; la schiavitù è in un senso solo e ha per millenaria tradizione il suo centro direttivo in Europa. Si torni a Conrad e si veda come, per spiegarsi lo spopolamento delle contrade africane all'arrivo dei bianchi, a Marlow venga da proporre una bizzarra ipotesi come una spedizione coloniale di neri lungo strade della campagna inglese; salta agli occhi l'assoluta paradossalità della cosa, e ciò porta a consapevolezza il fatto che non vi è alcuna possibilità che questa si realizzi:

*Paths, paths, everywhere; a stamped-in network of paths spreading over the empty land, through long grass, through burnt grass, through thickets, down and up chilly ravines, up and down story hills ablaze with heat; and a solitude, a solitude, nobody, not a hut. The population had cleared out a long time ago. Well, if a lot of mysterious niggers armed with all kinds of fearful weapons suddenly took to travelling on the road*

Sentieri e sentieri, dappertutto; una rete ben percorsa di sentieri su quella terra deserta, attraverso l'erba alta e l'erba bruciata e i cespugli, su e giù per gelide gole, su e giù per colline pietrose fiammeggianti di caldo; e una solitudine, una solitudine, non una persona, non una capanna. La popolazione se n'era già andata da tempo. Be', se una masnada di negri misteriosi muniti di armi letali d'ogni



*between Deal and Gravesend, catching the yokels right and left to carry heavy loads for them, I fancy every farm and cottage thereabouts would get empty very soon.  
Only here dwellings where gone, too.*

genere si mettesse improvvisamente a percorrere la strada tra Deal e Gravesend, impadronendosi dei contadini e costringendoli a portare per loro pesanti fardelli, ho l'impressione che anche da quelle parti fattorie e villini si svuoterebbero molto in fretta. Solo che qui erano sparite anche le abitazioni<sup>4</sup>.

Come si possa pesare l'ombra dell'etnocidio anche in romanzi lontani dal tema coloniale viene testimoniato da un romanzo classico per ragazzi, scritto da quell'impareggiabile interprete del mondo canino che è Jack London. Anche nella vita di un cane, Michael, entra attraverso la particolare storia di Kwaque l'oscuro disegno della deportazione in massa di schiavi su sponde dalle quali non era possibile il ritorno. A costui per sfuggire al destino che spettava ai negri ribelli non rimane che imbarcarsi clandestinamente, ma non ha più la possibilità di raggiungere luogo alcuno dove sentirsi libero. Grazie al fortuito incontro con lo *stewart* Dag Daughtry, egli potrà passare da nave a nave, seguendo tutti gli ingaggi dell'amico che per tutelarlo si fa suo padrone. Nel suo rimanere "tra il qua e il là", per usare un'espressione del corvo di *Peter Pan* di Raymond Barrie, Kwaque divide il suo destino di riconoscenza e di assoluta dedizione al padrone bianco con il cane Michael, anch'esso strappato da Dag dal suo tragico corso di eventi:

*Yet Michael permitted Kwaque to serve him in matters of food, water, and other offices, at first in the absence of Steward attending to his ship duties, and, later, at any time. For he realized, without thinking about it at all, that whatever Kwaque did for him, whatever food Kwaque spread for him, really proceeded, not from Kwaque, but from Kwaque's master who was also his master. Yet Kwaque*

Michael non accettava di giocare con Kwaque come col padrone; non che il negro si mostrasse cattivo o dispettoso con lui, ma anche agli effetti del gioco, egli non era che un negro, domestico nato dei bianchi, col quale non conveniva pigliare confidenza e dal quale bisognava guardarsi sempre. Tutto ciò che il cane tollerava da lui era che gli desse da mangiare e da bere in assenza di Dag, lo *stewart*, occupato altrove; comprendeva per istinto che quel cibo non gli veniva da Kwaque,

<sup>4</sup> Conrad, *Heart of Darkness*, pp. 39-40; *Cuore di tenebra*, p. 28.

*bore no grudge against Michael, and was himself so interested in his lord's welfare and comfort.... Seeing the dog growing into his master's affection, Kwaque himself developed a genuine affection for Michael--much in the same way that he worshipped anything of the steward's, whether the shoes he polished for him, the clothes he brushed and cleaned for him, or the six bottles of beer he put into the ice-chest each day for him. In truth, there was nothing of the master-quality in Kwaque, while Michael was a natural aristocrat. Michael, out of love, would serve Steward, but Michael lorded it over the kinky-head. Kwaque possessed overwhelmingly the slave-nature, while in Michael there was little more of the slave-nature than was found in the North American Indians when the vain attempt was made to make them into slaves on the plantations of Cuba.*

bensì dal loro padrone comune. Da parte sua Kwaque non serbava rancore al cane per il disprezzo che esso gli dimostrava; gli era affezionato per amore al suo signore, di quel signore del quale egli desiderava anzitutto la felicità ed il benessere... Man mano che lo *stewart* sembrava attaccarsi maggiormente a Michael, anche il negro sentiva crescere la sua adorazione per Dag e la qualità di quella adorazione era identica a quello che egli provava per tutto quello che apparteneva a Dag Daughtry, che si trattasse del cane, delle calzature del padrone che egli lustrava, degli abiti che spazzolava e puliva, oppure delle sei bottiglie che metteva ogni giorno in ghiacciaia per lui. Mentre Kwaque rappresentava il prototipo dello schiavo predestinato, in Michael, la cui razza e la cui ereditarietà erano state da tanti anni selezionate dall'uomo, non vi era maggior traccia di servilismo che non ve ne fosse in quegli Indiani Pellerossa dell'America del Nord che si è sempre invano tentato di trasportare a Cuba per farne dei servi<sup>5</sup>.

Il cane e lo schiavo hanno, dunque, un padrone in comune; il cane però è razzista, in ragione dei pregiudizi che gli erano stati inoculati perché, come il fratello Jerry, era stato allevato per la caccia agli schiavi. L'uomo bianco per il suo *welfare and comfort*, così è detto, si era attrezzato opportunamente e aveva piegato in tal senso anche la natura del cane, selezionandone la razza e l'eredità di comportamenti al punto che ormai era in grado di distinguere tra il dio bianco e un "negro, domestico nato"; e per quest'ultimo non vi era alcuna via di scampo se non quella di aderire completamente alla vita e agli interessi del padrone.

Quindi i due, il nero e il cane, condividono la condizione di essere sotto padrone ma in modo diverso: mentre Michael si rivela *natural aristocrat*, Kwaque in particolare per London "rappresentava il prototipo dello schiavo predestinato", che

<sup>5</sup> J. London, *Michael, Brother of Jerry* (1917); trad. it., *Michael*, Mursia, Varese 1997, p. 53.

potrebbe risultare assai vicino al prototipo aristotelico dello “schiavo per natura”. Ma, afferma London, ciò che egli prova per il suo padrone, e di riflesso per il cane che gli dava così tanta gioia, sono autentici interesse e affezione, al punto che ogni sua azione quotidiana è orientata per lui; *for him* come ripete ossessivamente nel testo; o per *his lord's welfare and comfort*; questa autentica adorazione per l'uomo Dag, e l'idea che curandosi di lui, del suo cane e di tutto ciò che gli appartenesse fosse il prendersi cura anche di sé, è effettivamente l'idea che ha Aristotele, e lo vedremo, di come dovrebbe funzionare un tale rapporto tra padrone e subalterno in una prospettiva di interessi comuni. Il passo si conclude con la tragedia dello sterminio dei fieri Pellerossa che non si seppero piegare alla schiavitù nel loro trasbordo a Cuba; ad essere equiparato alla loro fierezza, immune da servilismo, è il cane, non Kwaque il nero.

### 3. È solo una questione di welfare, ragazzi!

Torniamo da Conrad nel cuore del Congo, da cui abbiamo preso le mosse. Quasi distrattamente Marlow s'imbatte nelle guerre coloniali, quasi che animale di mare poco fosse interessato alle questioni di dominio territoriale.

L'osservatore, posto sul battello al centro del letto del fiume gode di una prospettiva distaccata: la posizione equidistante dalle due rive fa emergere la gratuità di quanto si sta compiendo sulla terraferma. Ma dal clima della paradossalità si esce se, come nella *Tempesta*, ci si addentra nel territorio dal quale ci si teneva lontani. Allora si scopre una realtà prima non percepibile, il cui risvolto umano è intriso di un senso tragico, immane e irreversibile, secondo la legge del profitto a tutti i costi; la stessa che abbiamo visto invocata da Prospero e che qui conduce gli operatori commerciali ad ammassare tanto avorio, verso il quale, subito, invocare il diritto di proprietà personale a scapito della Compagnia.

Il dramma loro è tutto qui: dietro quella montagna di avorio, quale suo magico artefice, compare Kurtz, protagonista delle strategie più estreme per procacciarsene in grandi ed esagerate quantità. D'altronde quello per l'avorio è un assillo continuo che consuma Kurtz, come, d'altronde, la riconquista del potere è il chiodo fisso di Prospero nella *Tempesta*: di condivisioni i due personaggi ne hanno tante, tra le quali il ruolo liminare tra umanità e disumanità, tra civiltà e mondo occulto. Comune è anche la ricerca a tutti i costi di una rivalsa sul mondo, che si trasforma in una smodata ansia di possesso; ciò determina col tempo il deterioramento di tutti i buoni propositi con cui Kurtz e Prospero si erano accinti nell'impresa di mostrare un corretto uso della superiore civiltà del bianco nello sviluppo dei costumi dei selvaggi locali: ma alla fine ogni infingimento cade, e i selvaggi risultano solo un problema da eliminare perché irriducibili agli interessi europei, come lo era stato Calibano rispetto agli intendimenti di Prospero: *Exterminate all the brutes!*<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Conrad, *Heart of Darkness*, p. 86; R. Tuminelli, “Sterminate quei bruti” *Il Cuore di tenebra dell'Occidente*, Yoni, Milano 2005.

Si è detto che l'occhio ingenuo di Marlow nei confronti delle atrocità degli schiavisti nelle colonie testimonia che l'eco di tutta questa violenza consumata giornalmente in Asia o in Africa non entra nei salotti europei. Eppure tutto ciò ha a che fare il lavoro degli schiavi con il *welfare and comfort* delle classi agiate altoborghesi europee: lo mostra Conrad quando narra il combattimento di Marlow con tutte le immagini delle atrocità viste e consumate nel continente africano che vorrebbero entrare con lui nell'immacolato appartamento della fidanzata di Kurtz, a Bruxelles, da cui egli si reca per portare le ultime sue lettere. La vena delirante di Conrad ora ha buon gioco: si affastellano tutte le immagini più orride di quel passato mai assopito e per niente digerito da Marlow. Buio e rumori, il disordine della foresta, ombre minacciose e suoni poco probabili sembrerebbero avere la meglio sull'individuo, che se nulla ha capito comunque tutto ha esperito; e premono per entrare con lui e riportare il caos africano in una tranquilla abitazione cittadina del Nord Europa. Marlow è un pudico e trova necessario ostacolare che tale scompiglio turbi l'innocenza di chi non sa, di chi, come prima lui, è rimasto lontano da tutto ciò. Fuori rimarrà anche l'immagine di quell'uomo aberrante di Kurtz, il suo fidanzato, la cui grettezza lo ha portato a palpitare nei suoi ultimi attimi di vita per il suo avorio. Lui lo rivede ora, di fronte a sé, nell'atto di pretendere che tutto quell'avorio sia riconosciuto suo dalla Compagnia. Di fatto è l'ultimo pensiero prima di morire perché è stato l'unico pensiero della sua vita in Congo; per quel dannato avorio invoca giustizia, quella stessa che negava agli schiavi facendoli morire per raccogliarlo. Tutto questo lerciume non varcherà la soglia della solida e severa casa fiamminga; ne è garante Marlow, che è pronto a mentire alla fidanzata sulle ultime parole di Kurtz in punto di morte.

*The vision seemed to enter the house with me – the stretcher, the phantom-hearers, the wild crowd of obedient worshippers, the gloom of the forests, the glitter of the reach between the murky bends, the beat of the drum, regular and muffled like the beating of the heart – the heart of a conquering darkness. It was a moment of triumph for the wilderness, an invading avengeful rush which, it seemed to me, I would have to keep back alone for the salvation of another soul. And the memory of what I had heard him say afar there, with the horned shake stirring at my back, in the glow of fires, within the patient woods, those brocken phrases came back to me,*

La visione parve entrare con me nella casa – la barella, i portatori fantasma, la folla selvaggia dei fedeli obbedienti, il buio delle foreste, il luccichio di quel tratto di fiume tra le anse caliginose, il battito del tamburo, regolare e soffocato come le pulsazioni di un cuore – il cuore di una tenebra vittoriosa. Fu per la foresta un momento di trionfo, un'ondata invadente e vendicativa, che mi sembrava di dover trattenere da solo per la salvezza di un'altra anima e il ricordo di ciò che gli avevo udito dire laggiù, con quelle forme cornute che si muovevano alle mie spalle, nel bagliore dei fuochi, entro i boschi pazienti, quelle frasi spezzate mi

*were heard again in their ominous and terrifying simplicity. I remembered his abject threats, the colossal scale of his vile desire, the meanness, the torment, the tempestuous anguish of his soul. And later on I seemed to see his collected languid manners, when he said one day, 'This lot of ivory now is really mine. The Company did not pay for it. I collected it myself at a very great personal risk. I am afraid they will try to claim it as theirs thug. H'm. It is a difficult case. What do you think I ought to do – resist? Eh? I want no more than justice.'... He wanted no more than justice – no more than justice- I rang the bell before a mahogany door on the first floor, and while I waited he seemed to stare at me out of the glassy panel – stare with their wide and immense stare embracing, condemning, loathing all the universe. I seemed to hear the whispered cry, "The horror!The horror!". The dusk was falling. I had to wait in a lofty drawing-room with three log windows from floor to ceiling that were like three luminous and bedraped columns. The bent gilt legs and backs the furnishings shone in indistinct curves. The tall marble fireplace had a cold and monumental whiteness. A grand piano stood massively in a corner; with a dark gleam on the flat surface like a sombre and polished sarcophagus. A high door opened – closed. I rose. She came forward, all in black, with a pale head, floating towards me in the dusk.*

tornarono alla memoria, si fecero udire nella loro sinistra e terrificante semplicità. Ricordai le sue suppliche abbiette, le sue abbiette minacce, le proporzioni colossali dei suoi spregevoli desideri, la grettezza, il tormento, l'angoscia tempestosa della sua anima. E in seguito mi parve di vedere il suo atteggiamento languido e controllato del giorno in cui aveva detto: "Ora questa partita d'avorio è mia. Non l'ha pagata la Compagnia. L'ho raccolta io con grandissimi rischi personali. Temo però che cercheranno di prenderla per sé. Uhm. È un caso difficile. Come dovrei fare secondo lei – resistere? Eh? Io voglio soltanto giustizia..." Voleva soltanto giustizia – soltanto giustizia. Suonai il campanello a una porta di mogano e, mentre aspettavo, mi sembrava che lui mi stesse fissando da quel lucido pannello – che mi fissasse con quello sguardo ampio e immenso che abbracciava, condannava e odiava l'intero universo. Mi parve udire il suo grido sussurrato: "L'orrore! L'orrore!". Stava scendendo il crepuscolo. Dovetti aspettare in un alto salotto, con tre finestre che andavano dal pavimento al soffitto, che parevano tre colonne luminose e tutte drappeggiate. Le contorte gambe dorate e gli schienali dei mobili luccicavano in curve indistinte. L'alto caminetto di marmo era di un bianco freddo e monumentale. In un angolo troneggiava massiccio un pianoforte a coda, con bagliori cupi sulle superfici piatte, come uno scuro e levigato sarcofago. Una porta si aprì – si chiuse. Mi alzai. Lei venne avanti tutta in nero, con una testa pallida,

	fluttuando verso di me nella penombra <sup>7</sup> .
--	------------------------------------------------------

Ma l'orrore, concretizzatosi nella delirante immagine della montagna d'avorio lasciata fuori della porta, in realtà è già nella stanza, perfino troneggia in quell'algido salotto: quel nero pianoforte dai bagliori cupi conserva al suo interno una tastiera d'avorio, per allietare le confortevoli serate musicali dell'agiata famiglia di Bruxelles. Per dar agio alle belle mani della giovane erede di trarre delicate note dai bianchissimi tasti di quel sontuoso strumento, quello strumento, schiavi portatori africani hanno consumato tra gli stenti la loro miserabile vita nel cuore dell'Africa nera. Marlow ora sa cosa significa quel trofeo, ora sa come è stato ottenuto quell'aristocratico armonioso strumento, che ora gli appare ancora più nero, come un levigato sarcofago all'interno di quel salotto che si sta definitivamente immergendo in tenebre sempre più fitte.

#### 4. Ma quale lavoro rende liberi?

D'altronde di cos'è fatto il *welfare and comfort* dei salotti d'Europa, se non di concerti e di tea? Questa bevanda caratterizza anch'essa lo *standard* qualitativo della vita associativa europea, dai tinelli borghesi ai *clubs* aristocratici; e per le piantagioni di quel tea, che Samuel Pepys dichiara di non aver mai bevuto prima, come pure per le piantagioni di canne da cui trarre lo zucchero con cui dar sapore a quello stesso tea, gli Inglesi hanno inaugurato floride imprese mercantili, i cui volumi d'affari verranno garantiti da guerre e imprese coloniali in Cina, in India e in America latina.

Il sospetto è che l'idea dello sterminio non è incongruente con l'esistenza del *welfare and comfort*: qualcuno deve pur pagare l'agiatezza dell'occidente o di quello che ora definiamo il mercato globale; che ci siano stati o popoli che non hanno mercato in cui portare il lavoro e completarlo a paghe convenienti, è funzionale alla possibilità di immettere il prodotto rifinito nel mercato, sostenendo la concorrenza. Il rischio è che mentre alcuni paesi fanno il mercato, altri si riducono a vendere le proprie risorse umane per rapporti di lavoro schiavistici, arrivando sull'orlo dell'annientamento.

“Il lavoro rende liberi” era scritto sull'entrata nei campi di concentramento, senza specificare chi rendesse liberi il lavoro dei prigionieri del campo. Ora il disegno di finanziamento della macchina del popolo ideata da Ferdinand Porsche è qualcosa di sinistramente grandioso e risponde all'idea utilitaristica di rendere il martirio del tuo vicino di casa una garanzia del benessere per te e i tuoi figli. La disumanità si era appostata dietro l'angolo e si rende appetibile per milioni di

---

<sup>7</sup> Conrad, *Heart of Darkness*, pp. 121-122; *Cuore di tenebra*, p. 106-107; i corsivi sono miei.

famiglie di consumatori: Porsche aveva già venduto la prima rata di quella Volkswagen per realizzare la quale egli richiese il lavoro, pressoché gratuito, degli schiavi ebrei dei campi di concentramento.

D'altronde questo era stato il modello di sviluppo capitalista americano per cui il cotone americano non sarebbe decollato senza la schiavitù, che pur costava come impresa mercantile per il trasporto e il mantenimento di tale forza-lavoro. La fortuna del Terzo *Reich* è rappresentata dalla risorsa umana dentro casa, da tempo radicata nel territorio: potenziali schiavi già esistevano, si trattava solo di concentrarli in luoghi idonei al lavoro massificato. Per far ciò si trattava di rastrellare ebrei alla luce del giorno senza allarmare i vicini: bastava che la propaganda di regime facesse credere che veniva finalmente messa a lavorare una etnia che mai aveva saputo gestire forme di produzione in grado di arricchire una nazione, ma che si era sempre limitata ad arricchirsi a scapito degli altri, esercitando mestieri discutibili per la morale diffusa, come l'usuraio, il cambiavalute o il commerciante esoso che ruba sui prezzi; così la pubblica opinione venne indotta a convincersi che questi vivessero sulle spalle dei lavoratori e dei contadini e che da ogni ristrettezza economica si sarebbe definitivamente usciti liberandosi da tali saprofiti sociali. Ora se i governi finalmente si decidevano a varare un deciso piano razzista, come quello ideato dal *Reich* tedesco, si poteva pensare di poter efficacemente appianare i debiti contratti nell'agitata storia degli inizi del novecento. Ma Porsche e gli altri industriali tedeschi rilanciano: propongono l'immagine di un popolo che, obbligando gli ebrei a un lavoro utile per la nazione, riottenga energie e ricchezze che questi avevano finora succhiato; solo in questo modo si potrà realizzare quel sogno di *welfare* a cui ogni tedesco ormai sentiva di avere diritto. Questo futuro, con l'avvento di Hitler è ormai ipotecato: e tutti hanno prepagato una prima rata a Porsche per la macchina di famiglia, per il proprio tempo libero, che solo il lavoro schiavistico ebraico rendeva ora possibile.

Guardiamoci intorno e tentiamo di capire come, ai nostri giorni, ormai lontani dal colonialismo descritto da Conrad e, ancor prima, paventato da Shakespeare, si intenda continuare a parlare di *welfare*, costi quello che costi, senza precisare a chi costa. Si propongono misure che intendono ovviare alle nuove assunzioni allestendo padri a ottenere straordinari, contrapponendoli ai figli assunti con contratti a termine; questi, al contrario, desiderano il pensionamento dei propri padri per ottenere un reale posto di lavoro, quello a tempo indeterminato, non sapendo che lo spazio vitale è il licenziamento e la precarizzazione di tutti e due.

### 5. *L'eredità coloniale*

Era alla borghesia che Marx stesso riconosceva il merito di un affrancamento dalla condizione della schiavitù; epocale è stato il porre in essere il lavoro come risultato di un rapporto di produzione che prevedeva un contratto sancito tra liberi, dove una parte metteva il capitale e l'altra la propria forza lavoro, ma la conseguente dignità che ne è derivata ha portato la classe lavoratrice a reclamare di

essere un soggetto storico sia nei confronti dello sviluppo sia nei confronti della gestione politica dello sviluppo: è bastato distruggere, non il ruolo svolto dal contratto, ma il genere di lavoro a cui danno luogo tali contratti: un lavoro la cui perdita di dignità significa lo smarrimento di identità sociale.

Vi è un valore aggiunto al concetto di lavoro che abbiamo saputo trarre dall'esperienza schiavistica americana e che è stata così fruttuosamente pianificata nella ripresa del colonialismo europeo in Africa tra otto e novecento.

*La città del colono è una città di cemento, tutta di pietra e di ferro. È una città illuminata, asfaltata, in cui i secchi di spazzatura traboccano sempre di avanzi sconosciuti, mai visti, nemmeno sognati. I piedi del colono non si scorgono mai tranne forse in mare, ma non si è mai abbastanza vicini. Piedi protetti da calzature robuste mentre le strade delle loro città sono linde, lisce, senza ciottoli: La città del colono è una città ben pasciuta, pigra, il suo ventre è pieno di cose buone in permanenza. La città del colono è una città di bianchi, di stranieri. La città del colonizzato, o almeno la città indigena, il quartiere negro, la medina, la riserva, è un luogo malfamato, popolato di uomini malfamati. Vi si nasce in qualunque posto, in qualunque modo. Vi si muore in qualunque posto, di qualunque cosa. È un mondo senza interstizi, gli uomini ci stanno ammonticchiati, le capanne ammonticchiate. La città del colonizzato è una città affamata. Affamata di pane, di carne, di scarpe, di carbone, di luce. La città del colonizzato è una città accovacciata, una città in ginocchio, una città a testa in giù<sup>8</sup>.*

Cosa sta descrivendo Fanon? Una città coloniale o una delle nostre periferie intasate di extracomunitari? Magari una città del nostro Sud ove precari e immigranti sembrano assediare una comunità di eletti, diretti fruitori di un'economia creativa, difesi nei loro privilegi da una politica corrotta.

Fanon scrive all'inizio degli anni sessanta e ha di fronte ancora fresca l'esperienza algerina e la reazione dei paesi che si stanno liberando dall'asservimento coloniale aderendo al polo internazionale del Terzo Mondo; ma egli sa che il processo di colonizzazione procede anche senza colonie di fatto, colonizzando attraverso il mercato:

*Dopo una fase di accumulazione del capitale esso giunge oggi a modificare la propria concezione della redditività d'un affare. Le colonie sono diventate un mercato. La popolazione coloniale è una clientela che acquista. Da quel momento, se la guarnigione deve*

---

<sup>8</sup> F. Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1971, pp. 6-7.



*essere eternamente rinforzata, se il commercio si rallenta, vale a dire se i prodotti manufatti e industrializzati non possono più essere esportati, è questa la prova che la soluzione militare deve essere scartata. Una dominazione cieca di tipo schiavistico non è economicamente redditizia per la metropoli. La fazione monopolista della borghesia metropolitana non sostiene un governo la cui politica è unicamente quella della spada. Quel che gli industriali e i finanziari della metropoli aspettano dal loro governo, non è che decimi la popolazione ma che salvaguardi, tramite convezioni economiche, i loro "interessi legittimi"<sup>9</sup>.*

Rovesciamo alcuni termini, dato che altri sono attualmente i modi del colonizzare. Infatti è il mercato che colonizza attraverso la globalizzazione dei processi produttivi: basta garantirsi una popolazione di consumatori in una nazione, e una popolazione di lavoratori a basso costo in un'altra. C'è chi, come il nostro paese, trova tutto in casa avendo un Sud fragile e attirando masse di lavoratori a fondo perduto da tutto il Mediterraneo; questa può fungere da colonia interna, con il vantaggio di essere molto più stabile e controllabile: così è eliminato ogni ricorso alla spada, cioè alle spese di una guarnigione a difesa dei propri interessi all'estero.

Ma lo sfruttamento sul lavoro deve essere garantito al fine di rendere redditizi gli investimenti di capitale nel territorio nazionale anziché altrove, e a tal fine la schiavitù deve essere presentata come appetibile, non più imposta con le cannoniere di cui parlava Conrad:

*Esiste dunque una complicità oggettiva del capitalismo con le forze violente che scoppiano nel territorio coloniale. Per di più il colonizzato non è solo di fronte all'oppressore. V'è, certo, l'aiuto politico e diplomatico dei paesi e dei popoli progressisti. Ma c'è soprattutto la competizione, la guerra spietata che si fanno i gruppi finanziari. La conferenza di Berlino aveva potuto ripartire l'Africa divisa tra tre o quattro bandiere. Attualmente ciò che importa non è che tale regione africana sia terra di sovranità francese o belga: quel che importa è che le zone economiche siano protette. Il martellamento di artiglieria, la politica della terra bruciata hanno fatto posto alla sudditanza economica<sup>10</sup>.*

Come ultima strategia di un capitalismo senza remore, si è pensato bene di usare sulle maestranze in vista della loro occupazione quell'arma che era già stata impiegata contro il monopolio coloniale, la concorrenzialità. Bastava diffondere l'idea che per mantenersi un posto nella nostra società bisognava conquistarsela,

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

meritarla attraverso prove e lunghi apprendistati, anche per chi in questa società è nato, da famiglie da sempre insediate nel territorio, e che da sempre per questo hanno pagato tasse e tributi in moneta e in sangue. Il primo passo era quello di incrinare il senso di solidarietà tra concittadini, che per Aristotele doveva garantire lo *standard* qualitativo della vita per il quale si realizzavano città, suggerendo che non esiste società produttiva senza rivalità, e che questa dovesse essere diffusa in tutte le relazioni, pubbliche e private, ludiche e affettive. Si è cominciato dall'etere: la si è fatta rimbalzare nelle competizioni sportive la cui aggressività risulta abitualmente amplificata da fin troppo parziali commentatori; nelle fittizie dispute giuridiche tra intolleranti vicini per questioni condominiali; nei rancorosi dissidi tra fidanzati e tra membri di famiglia gettati nelle bocche dei *reality shows*; nella ricerca dell'applauso in sgangherate gare canore tra bulletti e pupette sull'orlo di una crisi di nervi per la mira di poter partecipare a veri e propri *festival* nazionali; negli esagerati premi per stressati vincitori di penosi quiz per analfabeti di ritorno. Tutto questo contribuisce alla disintegrazione della dignità umana, poiché ciò che viene ribadito, ogni giorno in ogni canale, è che esisti solo se vinci; di conseguenza la percezione del sé raggiunge indici positivi esclusivamente nella sopraffazione dell'altro, visto sempre come rivale che ti contende quello che sei convinto sia tuo diritto di vincere. Questa è tutta acqua portata al mulino che disintegra la coesione sociale: ciò che viene pianificato è l'idea che per raggiungere un posto di lavoro si deve lottare contro tutti, perché a niente hai diritto se non a quello che ti prendi con la forza. Questo è evidentemente un cattivo darwinismo antisociale per cui si crede che solo l'animale più forte, e non quello più intelligente, meglio organizzato o più adattivo, possa sopravvivere; secondo simile modo di vedere l'animale da soma è il punto d'arrivo di una tale evoluzione e per raggiungere tale condizione si devono eliminare con tutti i mezzi centinaia di avversari, superare selezioni e selezioni, desiderare di approdare per il momento a posti-limbo che ti permettano di adire a rapporti saltuari di lavoro; tutta questa promessa di precarietà serve a rendere i figli di Calibano ricattabili, inducendo loro il desiderio di essere schiavi e di fare tutto per poterlo essere.

Il problema è che dai paesi che furono colonie non si sono importati solo lavoratori ma, ed è ciò che più conta, il tipo di lavoro "a termine" che lì era imposto. Così tutt'a un tratto lo stato non è più nostro, ma non perché ci sono stranieri, ma perché nella nostra terra tutti ormai dobbiamo sentirci intrusi, non più meritevoli di viverci, come se ci fossimo a sbaffo nella misura in cui non sappiamo renderci produttivi. A qualcuno dobbiamo, quindi, rendere sempre conto del perché esistiamo: lo diceva il grande Edoardo che gli esami non finiscono mai! Ma a ben vedere gli esami sono solo per te; e possiamo anche desumere che da qualche parte, tutelati dall'oscurità, esistono gli esaminatori.

Forse, come insegna il Grande Fratello, qualcuno ti sta a guardare mentre stai a lottare; ti sta osservando compiaciuto, da fuori o da oltre lo schermo, con la stessa partecipazione di chi, al sicuro nel suo confortevole salotto, sta osservando i pesci nuotare nell'acquario. L'esaminatore o il legislatore, sta già a pensare altre prove

umilianti da proporti: incessanti aggiornamenti e necessarie selezioni perché tu possa semplicemente acquisire il diritto alla sopravvivenza; ma non per sempre, perché, ovviamente, il posto a te, che sei senza un padre adeguato o un padrone decente, non sarà mai garantito, e men che meno potrai pensare alla pensione, che nel frattempo ti è stata a ogni buon conto preventivamente detratta dal tuo saltuario, e poco probabile, compenso da precario.

## **Bibliografia**

- W. Shakespeare, *The Tempest*, ed. F. Kermodé, "The Arden Shakespeare", Methuen, London 1968.
- J. Conrad, *Heart of Darkness*, Giunti, Firenze - Milano 2001.
- J. Conrad, *Cuore di tenebra*, a cura di E. Capriolo, Feltrinelli, Milano 2005.
- J. London, *Michael, Brother of Jerry (1917)*; trad. it., *Michaël*, Mursia, Varese 1997.
- F. Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1971.
- J. P. Anderson, *Conrad's Heart of Darkness: Rebirth of Tragedy*, Universal Publisher Boca Raton 2005.
- R. Tuminelli, "Sterminate quei bruti". *Il Cuore di tenebra dell'Occidente*, Yoni, Milano 2005.
- J. A. McClure, *Kipling and Conrad. The Colonial Fiction*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) – London 1981.
- J. Kott, *Shakespeare nostro contemporaneo*, Feltrinelli, Milano 1982.
- N. Frye, *Shakespeare. Nove lezioni*, Einaudi, Torino 1990.
- A. T. Vaughan – V. Mason Vaughan, *Shakespeare's Caliban, A Cultural History*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- L. Hanke, *Aristotle and the American Indian. A Study in Race Prejudice in the Modern World*, Indiana University Press, Bloomington – London 1959.
- R. Kurz, *L'onore perduto del lavoro. Tre saggi sulla fine della modernità*, Manifestolibri, Roma 1994.
- AA.VV., *Nuove servitù*, Manifestolibri, Roma 1994.
- S. Latouche, *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- S. Latouche, *La sfida di Minerva. Razionalità occidentale e ragione mediterranea*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- S. Latouche, *Il pianeta dei naufraghi. Saggio sul doposviluppo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- G. L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich. L'ideologia che ha contagiato una nazione*, Net, Milano 2003.
- L. Poliakov, *Il nazismo e lo sterminio degli ebrei*, Einaudi, Torino 2003.
- K. Patzold – E. Schwarz, *Ordine del giorno: sterminio degli ebrei. La conferenza del Wannsee del 20 gennaio 1942 e altri documenti sulla "soluzione finale"*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- F. Jesi, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone (Homo sacer III)*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

## Domingo Plácido Suarez (Univ. di Madrid / Girea)

### *La schiavitù per natura nelle riflessioni sull'umanità.*

L'inferiorità per natura del barbaro fu formulata esplicitamente da Aristotele. Senza dubbio, l'inferiorità del barbaro nella concezione etnica dei greci, è una visione nata a partire soprattutto dalle differenze create dalle Guerre Mediche. Erodoto e la sua narrativa sulla guerra contro i barbari costituirono i fattori chiave per la configurazione del nuovo mondo, rispettivamente sul piano delle rappresentazioni ideologiche e delle realtà storiche.

Proprio le guerre contro i barbari portarono alle loro ultime conseguenze gli effetti delle riforme di Solone ad Atene, le quali impedivano la sottomissione interna per debiti spingendo verso una schiavizzazione tramite acquisto e cattura.

Da allora, le spedizioni nel Mar Nero o sulla costa della Tracia favorirono l'introduzione di manodopera nell'Attica, sfruttata principalmente nel lavoro delle miniere.

In questi conflitti contro i Persiani, i prigionieri di guerra erano barbari e potevano essere inclusi fra quelli che venivano definiti, sulle basi delle differenze razziali, schiavi per natura.

In questo periodo, effettivamente, la società ateniese, tra le riforme di Solone, la tirannia di Pisistrato e la democrazia di Clistene, si orientò verso una strutturazione nella quale le forme di dipendenza arcaica, proprie di un apparato clientelare aristocratico, vennero progressivamente e parzialmente sostituite da un sistema nel quale dominava, sebbene non sempre in maniera quantitativa, lo sfruttamento del lavoro schiavistico, consolidato dalla dominazione militare e dal controllo dei mercati.

L'opera di Erodoto presenta come tema principale la guerra contro i barbari, scenario della proiezione del sistema rappresentato dalla città democratica verso alcuni spazi dove si faceva possibile la concezione dell'alterità come criterio di identificazione delle popolazioni; quest'ultimo permetteva che, per relazioni di intercambio o per diritto di conquista, gli abitanti potessero sottostare alle nuove esigenze del sistema in questione, in modo tale da sostituire le forme di dipendenza che si applicavano alle collettività locali, come gli iloti o gli *hectemoroi*.

Nell'opera di Erodoto, la *douleía* veniva rappresentata soprattutto come sottomissione dei barbari, perché tra loro stessi erano sottomessi a relazioni dispotiche reciproche o perché le conquiste militari trovavano in tal modo una giustificazione ideologica<sup>11</sup>.

La *douleía* appare come un fenomeno inseparabile dall'imperialismo, sia quello persiano – forma di governo dispotico dove l'unico libero è il Re - che quello ateniese, dove gli schiavi persiani, che sono schiavi per natura, vengono ridefiniti

---

<sup>11</sup> D. Plácido, "La *douleía* en Heródoto: imperialismo persa y relaciones de dependencia", *Tês philés táde dôra. Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano (Manuales y Anejos de "Emerita"XLI)*, Madrid, C.S.I.C., 1999, pp. 681-688.

come schiavi degli uomini liberi per natura: ossia dei greci e, più specificamente, degli ateniesi

Gli ateniesi, per assurgere a difensori della libertà, combattono contro i barbari che avevano schiavizzato i greci dell'Asia e intendevano schiavizzare tutti i greci in generale. Di fatto, se il sistema democratico potette affermarsi tra le Guerre Mediche non fu soltanto perché le vittorie navali diedero forza ai marinai e al corpo inferiore degli opliti, ma anche perché esse, sul piano ideologico, permisero la concretizzazione del concetto di superiorità dei Greci sui Barbari. Questi ultimi avevano come programma la sottomissione dei greci in quanto nel loro modo di vedere tutto il mondo era schiavo a eccezione del re e a causa della sconfitta, il barbaro si converte in schiavo potenziale.

È questo il periodo dell'apogeo della tragedia, genere attraverso il quale si forgiarono molte delle idee dominanti durante il periodo di massimo splendore della democrazia, fra le Guerre Mediche e la guerra del Peloponneso. Ecco perché, secondo Edith Hall, questo fu uno degli strumenti attraverso i quali si modellò la visione del barbaro come concetto diametralmente opposto alla definizione etnica dei greci<sup>12</sup>.

L'età dell'oro della democrazia ateniese aveva le sue fondamenta nell'idea del barbaro come schiavo per natura, la quale sarà poi enunciata da Aristotele. Quest'ultimo non credeva nell'uguaglianza per natura degli esseri umani. Difatti, secondo lo Stagirita (*Politica* I, 8, 12= 1256b25), l'arte della guerra deve praticarsi al medesimo tempo nei confronti delle bestie selvagge e per sottomettere quegli uomini, che lo erano già in natura, alla schiavitù<sup>13</sup>.

Neanche Platone credeva nella uguaglianza degli uomini, però per lui la sottomissione non si fondava sulla differenza fra greci e barbari e sui diritti di conquista, ma sulla superiorità di alcuni sugli altri all'interno della medesima città, nella convinzione che esistano fra gli uomini delle differenze per natura, che conducono a posizioni prestabilite in una società. Le differenze fra dominanti e dominati dovevano configurarsi fra gli stessi membri della collettività.

Aristotele allo stesso tempo sostiene, in alternativa alla schiavitù per natura, l'idea di *nomos* come strumento di schiavizzazione nei riguardi dei prigionieri di guerra<sup>14</sup>. In questo modo la differenza tra *nomos* e *physis* viene superata quando si considera l'istituzione della schiavitù.

Ippia, al contrario, secondo Platone (*Protagoras*, 337c), sosteneva che era solo il *nomos*, "tiranno degli uomini", a violare la natura e a stabilire differenze fra gli

---

<sup>12</sup> E. Hall, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

<sup>13</sup> D. Plácido, "Protagoras et la société athénienne: le mythe de Prométhée", *Dialogues d'Histoire ancienne*, 10, 1984, p.170.

<sup>14</sup> G. Cambiano, *Aristotle and the Anonymous Opponents to Slavery*, in M. I. Finley (a cura), *Classical Slavery*, Londres, Frak Cass, 1987, pp. 21-41.

uomini (DK86C1), che in generale considerava tutti “parenti e familiari e cittadini”<sup>15</sup>.

Senza dubbio, la considerazione della condizione dello schiavo da parte di Aristotele non si limita ai prigionieri di guerra, ma introduce anche un fattore nuovo riferito al lavoro banausico, il quale, secondo lo Stagirita, è proprio degli schiavi.

L'uso del corpo serve come criterio per circoscrivere i diritti (*Politica* I, 5, 8=125b16-20). “Quegli uomini che si differenziano dagli altri tanto come l'anima si differenzia dal corpo o come l'uomo dalla bestia (si trovano in questa condizione quelli la cui funzione si limita all'uso del corpo come migliore parte che posseggono), sono schiavi per natura e per questi è più conveniente essere sottomessi a questo tipo di autorità, come nei casi menzionati. È quindi schiavo per natura chi può appartenere a un altro..”<sup>16</sup>.

La natura non è, pertanto, la condizione che determina la schiavitù, ma viene dedotta dal fatto stesso di essere schiavo o, in alternativa, di realizzare mansioni servili.

In effetti, la schiavitù è la conseguenza della guerra che si pratica per sottomettere quelli che si rifiutano (8,2=125b20-26), però anche della *mistharnia* (11,3-4=1258b25-27), “lavoro salariato (che è dei lavoratori specializzati da un lato e, dall'altro, dei lavoratori senza qualifica la cui utilità risiede unicamente nella forza del corpo)”. Per questo i banausi si definiscono come schiavi (III 4,12=1277b1), “che vivono del lavoro delle loro mani”.

Gli schiavi sono esclusi quindi dalla cittadinanza. L'argomento che sosteneva la diversità fra liberi e schiavi, stabilito nel libro I 5, 10=1254b 27-32, si fondava sulla natura, in quanto si basava sulla distinzione esistente fra i corpi; fra quelli adeguati ai lavori relativi al fabbisogno e alla coercizione (*pròs tèn anankaian chresin*) e quelli adatti alla vita politica (*pròs politikòn bion*).

Di fatti, la natura dello schiavo non è determinata solamente dalla guerra e dal mercato, che caratterizzano la situazione dello schiavo come prigioniero o come oggetto di commercio, espressione quest'ultima con la quale normalmente si definisce la natura del barbaro, ma da quelle attività limitate all'uso del corpo (I 5,8=1254b15). La condizione “naturale” quindi è legata alla struttura della realtà economica, nella quale solo una parte della popolazione esercita lavori fisici.

Per questa ragione, se una forma di *ketikè*, se un modo di sottomettere individui è la guerra, questa va condotta solo “contro uomini che, nati per obbedire, si rifiutano di farlo “(I 8,12=1256b23-26) un altro tipo di sottomissione, è la

*mistharnia* (I 11,3=1258b25-27), situazione nella quale possono trovarsi molti uomini, i quali si lasciano assumere per realizzare un lavoro a pagamento.

In questo modo, i *technitai*, così come tutti quelli che mettono a disposizione la loro forza lavoro per un *misthòs*, si trovano in una posizione molto simile a quella degli schiavi, dato che, come accade con questi, non c'è bisogno che posseggano virtù (I 13, 12=1260a 34-38). Di conseguenza, nel libro III 4, 12=1277a37-b33, fra i differenti tipi di schiavi si incontra il *banausos technites*.

Per questa ragione, in accordo con Aristotele, nell'antichità, *tò banauson* era *doulon...kai xenikon* e, secondo questo modello teorico relativo al passato, il lavoro manuale era proprio di schiavi e stranieri, la città perfetta non può rendere cittadini gli artigiani (III 5, 3= 1278a 6-11), cioè non può ripetere l'errore di Clistene.

In questo modo, i concetti vengono determinati in maniera tale da rendere chiaro che quando si menziona la *aretè* del cittadino non si fa riferimento alle qualità di un individuo qualunque, ma solo a quelli che non svolgono lavori fisici legati alla sopravvivenza (*èrgon anankaion*), ossia quelli liberi dal lavoro produttivo.

La giustificazione della schiavitù non si basa in realtà sulle differenze che possono essere dedotte dalle origini etniche, ma da quelle che si mostrano nella capacità di ricoprire alcuni ruoli o altri nella società. Essere greco o straniero si converte in un criterio secondario. Così, Isocrate considerava giusta la sottomissione dei messeni agli spartani, sebbene fossero greci. Al contrario, Alcideamante criticava il fatto che fra gli spartani ci fossero greci sottomessi come schiavi.

Nella guerra di Corinto, 390 a. C., Agesilao schiavizzò i prigionieri greci non condannati a morte come assassini (Senofonte, *Elleniche*, IV 5, 8)<sup>17</sup>. La teoria di Gorgia secondo la quale fra i greci doveva imporsi la pace mentre la guerra trionfava contro i barbari, aveva preso due cammini differenti, uno come panellenismo unificato per sottomettere la totalità dei barbari, nell'idea di Isocrate che i messeni potevano considerarsi barbari, e l'altra come panellenismo che includeva i messeni e, probabilmente, tutti gli esseri umani, almeno secondo quanto si deduce dalla lettura letterale del testo di Alcideamante, inserito nella linea di Antifonte, che considerava contro natura qualsiasi differenza fra gli umani.

Così, anche la sconfitta in guerra fra greci legittimava l'esistenza della schiavitù, sebbene non esistano differenze "per natura".

In questo contesto è possibile comprendere le posizioni che hanno origine ad Atene dalla Guerra del Peloponneso, che oscillano tra la "democrazia radicale", tendente alla partecipazione alla cosa pubblica di tutti gli uomini liberi differenziati dagli schiavi, e la posizione che stabilisce differenze tra gli uomini liberi e considera gli schiavi uguali ai cittadini. Così, l'oratore antidemocratico Antifonte

---

<sup>17</sup> D. Plácido, "La esclavitud de griegos cautivos durante el período de la crisis de la ciudad estado", in M<sup>a</sup>. L. Sánchez León, G. López Nadal, eds., *Captius i esclaus a l'antiguitat i al món modern*, Napoli, Jovene, 1996, p. 19, *et passim*.



di Tucídide e il sofista omonimo coincidono nel trovare la subordinazione allo stile del Pseudo Senofonte (I 9), grazie al quale il sofista trova l'argomento dell'uguaglianza per natura degli esseri umani.

La legge alla quale si oppone questo asserto è la legge democratica. La natura , in un caso, giustifica la schiavitù per le differenze e, quando le circostanze cambiano, giustifica la sottomissione anche fra quelli considerati uguali.

**Edward M. Harris** (Univ. di Durham- UK)

***Omero, Esiodo, e le “Origini” della Schiavitù greca***

Sebbene gli studiosi nell'ultimo secolo abbiano condotto un vigoroso dibattito circa il ruolo della schiavitù nella società greca, c'è stato uno strano consenso circa le sue origini nell'epoca arcaica. Nonostante le loro differenze, studiosi di diverso orientamento politico e intellettuale sono generalmente concordi nell'affermare che la schiavitù non fosse un'istituzione portante nel periodo omerico, ossia tra il primo e il secondo secolo precedente l'arcontato di Solone nel 594 a. C. Molti storici hanno perciò provato a datare la “nascita della schiavitù greca” tra il settimo e il sesto secolo a. C. Questa relazione è un tentativo di ripensare il nostro approccio a questa questione. Inizierò con una breve panoramica sullo *status quaestionis* degli studi finora condotti sull'argomento, tratteggiando in modo particolare le due posizioni più influenti, quelle di Eduard Meyer e di Moses Finley, nel loro specifico contesto politico e intellettuale (Parte I). Nella seconda parte mi addentrerò nel problema della definizione di schiavitù, per poi esaminare lo *status* di *dmoes* e *dmoiai* nei poemi omerici ed esiodici e mostrare che la loro condizione è virtualmente identica a quella degli schiavi nella Grecia classica ed ellenistica. Nella terza parte tenterò di stabilire il numero medio di schiavi per nucleo familiare, tanto nell'*élite* quanto nelle classi meno abbienti, e di confrontarlo con la situazione di Atene classica. Infine, nell'ultima parte, mi soffermerò sul ruolo del lavoro schiavistico nel *kosmos* omerico e sul suo contributo alla battaglia delle *élites* per la conquista del potere.

I

Il dibattito moderno circa la nascita della schiavitù nella Grecia Antica inizia con la pubblicazione della lezione di Edward Meyer, *Die Sklaverei im Altertum*. Nonostante vi fossero già diversi studi precedenti, tra i quali il più noto era l'*Histoire de l'Esclavage* di H. Wallon, il saggio di Meyer eserciterà una notevole influenza sugli studi moderni, sollecitando le più accese reazioni. Meyer tenne la propria lezione a Dresda il 15 gennaio 1898<sup>18</sup>. Quella dello studioso era una reazione contro certe idee di un costante progresso nella storia umana e di una stretta relazione tra l'antichità e l'Europa contemporanea, correnti nel suo tempo.

Sebbene l'antichità fosse stata un tempo vista come un periodo ideale e meritevole di imitazione mentre il Medioevo null'altro era che un buio lasso di barbarie tra l'antichità e il presente, l'opinione prevalente cambiò con il Romanticismo. Ci fu una reazione contro l'ideale classico e una crescente tendenza a ricercare le radici del mondo moderno proprio nel Medioevo.

---

<sup>18</sup> Meyer 1910. Sulla prospettiva intellettuale di Meyer si veda il saggio contenuto in Caldere Demandt 1990.

Questo orientamento sviluppò una fiducia in un costante sviluppo storico, che a sua volta portò ad una rivalutazione del periodo medievale come un'ulteriore era di progresso nella storia dell'umanità. Se il Medioevo era visto come l'adolescenza della civilizzazione, l'antichità rappresentava la sua infanzia. Né i Greci né i Romani progredirono mai oltre il livello dell'economia domestica ("*Hauswirtschaft*") in cui tutte le attività economiche, dalla produzione al consumo, avvenivano nel ristretto contesto dell'abitazione. Secondo questo punto di vista, la società antica dipendeva dal lavoro schiavistico in quanto i cittadini ritenevano degradante il lavoro manuale e preferivano occuparsi di politica e di guerra. Questo sistema fu più tardi sostituito dal regime medievale della servitù della gleba in cui il contadino era direttamente legato alla terra o al suo signore. Nell'Età moderna la forma di produzione caratteristica fu il contratto di lavoro dei lavoratori dipendenti. Qui Meyer ha come bersaglio le teorie della scuola dei "*National Economists*", che includeva Friedrich List, J. K. Rodbertus e G. von Schmoller. Questi studiosi ritenevano che lo sviluppo economico si dividesse in una serie di passaggi, ognuno dei quali caratterizzato da uno specifico modo di produzione<sup>19</sup>.

Meyer portò immediatamente numerose obiezioni a questa articolazione in stadi successivi.

Innanzitutto osservò che la schiavitù non morì affatto con il finire del Medioevo, ma anzi prosperò nell'Europa meridionale durante il quindicesimo e il sedicesimo secolo e nel diciottesimo si diffuse nelle Americhe. Di fatto la schiavitù fu abolita nella maggior parte dell'Europa e nel Nord America non prima del diciannovesimo secolo. Fece inoltre riferimento ai casi di antiche popolazioni nomadi, come gli Sciti, i Traci, le tribù caucasiche, i Celti e i Germani governate da nobili il cui benessere derivava dal bestiame e dall'accumulazione di tesori.

Questi nobili si servivano di seguaci che si occupavano delle loro greggi e che combattevano al loro fianco in caso di guerra. In queste società c'erano pochi schiavi, ottenuti nella maggior parte dei casi attraverso delle incursioni.

Meyer spostò poi la propria attenzione su Israele dopo la conquista della Palestina, alla Grecia omerica e all'Italia durante il periodo etrusco e durante la monarchia a Roma, le cui strutture sociali, secondo la sua opinione, condividevano il medesimo sostrato. In queste aree i capi detenevano grandi appezzamenti di terra e greggi molto consistenti. C'erano molti individui in condizione di libertà che possedevano terra ed erano membri a pieno titolo delle comunità: partecipavano ai conviti e alle feste. Artigiani e braccianti erano spesso individui liberi ma non erano considerati membri della comunità. Meyer trovò che molti, come i *clientes* nella Roma arcaica, intrattenevano relazioni feudali con nobili e simili. In altri casi erano intere comunità in posizione dipendente, gli Iloti a Sparta e altri gruppi in Tessaglia e ad Argo, che pagavano dei tributi in cambio di protezione.

---

<sup>19</sup> Per una breve sintesi delle loro opinioni si veda Bresson 2007, pp.10-11.

In questo periodo la schiavitù non ebbe un ruolo fondamentale e non fu il modo dominante di produzione. Molti erano prigionieri di guerra, catturati durante delle incursioni, o donne comprate dall'estero. Queste erano utilizzate per lo più al fine di soddisfare i bisogni sessuali dei propri padroni, con un ruolo che sarà più tardi proprio delle prostitute. Altre donne aiutavano la padrona di casa e le sue figlie nei lavori per i quali non erano necessari lavoratori specializzati come preparare i pasti, tessere e cucire. Alcuni uomini lavoravano come macellai e si adoperavano nella produzione del vino, ma gli schiavi di sesso maschile erano meno numerosi per due ragioni: prima, per via della presenza di operai liberi specializzati in determinati lavori e, secondo, perché un nemico, vinto, era difficile da controllare. Inoltre pochi guerrieri erano presi come prigionieri, e quei pochi spesso si guadagnavano la propria libertà pagando un riscatto. Di regola, la guerra mirava alla distruzione del nemico, non a procacciarsi forza-lavoro. La maggior parte degli schiavi maschi in Omero erano catturati in delle incursioni o venduti ancora bambini, ma erano un numero esiguo, ed erano utilizzati essenzialmente come inservienti personali. Il lavoro nei campi era portato avanti principalmente dal fattore e da sua moglie<sup>20</sup>.

Nell'era dei tiranni tra il settimo e il sesto secolo a.C. gli agricoltori acquistarono la propria libertà, ma si svilupparono significativi problemi economici. Molti agricoltori indebitati persero le loro terre o non furono in grado di competere con i prezzi più economici del grano importato dall'estero. Parte di questo nuovo proletariato trovò lavoro nella costruzione di edifici pubblici; altri si ricollocarono come artigiani indipendenti. Per il resto c'era la possibilità di lavorare nell'industria, ma diversi erano gli ostacoli. In primo luogo, non era facile trasformare un agricoltore in un operaio industriale, e gli uomini liberi non desideravano imparare un mestiere e lavorare in posizione subordinata. Per il capitalista, il libero lavoratore era troppo dispendioso da assumere e in più doveva essere formato professionalmente. Inoltre non c'erano garanzie che avrebbe prodotto un ritorno sull'investimento iniziale per addestrarlo al lavoro. Da un lato, il povero di condizione libera non voleva vivere come uno schiavo lavorando nell'industria; dall'altro, gli industriali richiedevano lavoro che costasse poco e che potesse essere gestito facilmente.

Qui sono da ricercare le radici della diffusione della schiavitù greca. Gli schiavi costavano relativamente poco ed erano sotto l'assoluto controllo del padrone. Questo bisogno di lavoro industriale portò ad incursioni per procurarsi schiavi, e alla nascita di un vero e proprio mercato schiavistico. Parte degli schiavi era procurato in guerra, parte tramite il commercio con l'Oriente, ma la maggiore porzione proveniva da aree come le più turbolente tra le zone occidentali e le regioni intorno al Mar Nero.

---

<sup>20</sup> Le tesi di Meyer si basano su una discutibile lettura di Esiodo, *Le Opere e i Giorni* 405. Meyer non prende in considerazione la riga successiva, in cui si rivela che la donna in questione, del rigo 405, non è la moglie ma una schiava (*Kteten* - acquistata).

Chio fu la prima ad acquistare schiavi, e questo commercio si sviluppò in concomitanza con la crescita dell'industria. Gli studi di Meyer vennero seguiti fedelmente da W. L. Westermann, sia nel suo saggio sulla schiavitù pubblicato nella Pauly- Wissowa *Realencyclopedie* nel 1935, sia nella sua opera del 1955<sup>21</sup>. J. Vogt utilizzò parimenti la sua analisi in un articolo pubblicato nel 1962<sup>22</sup> e K. Christ lo elogiò in un libro edito nel 1972<sup>23</sup>. Moses Finley proveniva da un ambiente intellettuale molto diverso, e ciò nonostante i suoi studi sulla schiavitù in Omero evidenziano una singolare somiglianza con quelli dello studioso tedesco<sup>24</sup>. Nel suo *World of Odysseus*, Finley concorda con Meyer su diverse questioni e attribuisce poca importanza alla schiavitù nella società omerica<sup>25</sup>. Innanzitutto, trova pochi schiavi maschi nei poemi di Omero: “Non c’era terreno fertile, né economico né morale, per risparmiare i vinti al fine di renderli schiavi.

Di norma gli eroi uccidevano (o a volte prendevano in ostaggio per trarne un riscatto) i maschi e portavano via con sé le donne, senza badare alla posizione sociale<sup>26</sup>”. In secondo luogo, Finley segue Meyer quanto al ruolo delle schiave femmine, che avrebbero lavorato principalmente in ambiente domestico: il “posto della schiava era all’interno della proprietà domestica, per lavare, cucire, pulire, occuparsi del cibo, servire.” Infine, Finley concorda con Meyer che una delle principali funzioni della schiavitù femminile fosse quella di soddisfare i bisogni sessuali dei loro padroni: “Se erano giovani, tuttavia, il loro posto era anche nel letto del padrone”.

Finley si spinse oltre Meyer e sostenne che la condizione più bassa nel mondo omerico fosse quella dei Teti o dei lavoratori di condizione libera. Finley attirò l’attenzione sul discorso rivolto nell’Ade a Odisseo dal fantasma di Achille in cui quest’ultimo dichiara che sarebbe meglio “lavorare per servire un altro piuttosto che avere l’impero del mondo defunto” (*Odissea*, 11.489-91). Un servo, non uno schiavo, era la più bassa creatura che Achille era in grado di rappresentarsi nel mondo a lui noto. Ciò che era più terribile in un *thes* era la mancanza di radici, la non- appartenenza<sup>27</sup>.

Finley si discosta invece da Meyer per quanto concerne i fattori che hanno portato alla nascita della schiavitù nel periodo tardo Arcaico e in quello Classico. Nel suo *Ancient Slavery and Modern Ideology* Finley critica duramente la

---

<sup>21</sup> Weaternann 1935 e Westermann 1955, pp.1-5.

<sup>22</sup> Vogt 1962, pp.271-72, ristampato in Vogt 1974, p.178.

<sup>23</sup> Christ 1972, p.293. Cfr. pp.308-11.

<sup>24</sup> Finley fu accusato da più testimoni di essere un comunista, ma rifiutò di testimoniare quando fu convocato davanti alla Sottocommissione del Senato degli Stati Uniti sulla Sicurezza Interna guidato da Pat McCarran il 28 Marzo 1952. Il suo rifiuto portò al licenziamento dalla posizione che occupava alla Rutgers University. Si veda a proposito Schrecker 1986, pp.172-79.

<sup>25</sup> Finley 1978, pp. 34, 54-5, 57-9, 71. Discute la schiavitù molto brevemente. I suoi commenti a p.55 suggeriscono che gli schiavi non erano molto numerosi.

<sup>26</sup> Finley 1978, p.54. Cfr p.59 “C’erano pochi accoppiamenti tra schiavi e schiave perché c’erano pochi maschi tra di loro”.

<sup>27</sup> Finley 1978, p.57.

spiegazione che Meyer fornisce circa questa suddetta origine nel periodo tardo Arcaico, che definisce “una successione di asserti *ex cathedra*, elegantemente vestita di retorica, senza nessuna prova o discussione delle posizioni in questione”<sup>28</sup>. Finley era convinto che la schiavitù fosse nata non come risultato di una conquista, ma perché esisteva una domanda specifica di lavoro. Quest’ultima scaturiva da tre condizioni: 1) “proprietà privata della terra,” 2) “sufficiente sviluppo e mercato dei beni”, e 3) “l’assenza di un’offerta interna di lavoro”<sup>29</sup>. In Attica c’era “una traccia di urbanizzazione e produzione di alcuni beni” già prima del 600 a.C.<sup>30</sup>. Solone in seguito fornì l’essenziale condizione negativa: “non vi è dubbio che dopo Solone la schiavitù per debito e le altre forme non schiavistiche ma comunque di lavoro involontario cessarono effettivamente di esistere in Attica”. Come conseguenza di ciò “gli Eupatridi e presumibilmente le ricche famiglie non-aristocratiche ora richiedevano una forza-lavoro capace di rimpiazzare quella persa con le riforme di Solone; non era possibile trovare questa forza-lavoro all’interno e fu necessario guardare a degli *outsiders*, cioè agli schiavi”<sup>31</sup>.

Nonostante la sua critica alle idee di Meyer, l’analisi di Finley circa la nascita della schiavitù greca ha molti punti in comune con quella dello storico tedesco. Entrambi datano la sua origine nel sesto secolo a.C. e ne attribuiscono le cause al diffondersi del commercio e alla liberazione dei contadini. Inoltre condividono la credenza che la schiavitù sia conseguenza della mancanza di un’offerta di lavoro per la produzione su larga scala, che costringe il detentore di capitale a guardare all’estero per soddisfare questa esigenza.

Il punto di vista di Finley sulla nascita della schiavitù nella Grecia antica non ha ricevuto nessuna seria sfida critica ed è stato seguito invece da molti studiosi contemporanei<sup>32</sup>. Uno di questi è il marxista francese Y. Garlan, il quale, seppur timidamente, mette in discussione alcuni capisaldi del pensiero di Finley, ma di certo non se ne discosta in maniera netta<sup>33</sup>. Garlan sembra accettare le opinioni di Finley per quanto concerne il numero esiguo degli schiavi di sesso maschile, ma non sembra condividere pienamente la sua posizione: “il numero maggiore delle donne rispetto a quello degli uomini tra gli schiavi nell’*Odisea* è solo una illusione ottica, facilmente emendabile se si tiene presente che la maggior parte delle azioni avviene all’interno della reggia, cioè in una sfera d’azione tipicamente femminile.” Garlan inoltre crede che “sia impossibile assimilare gli schiavi omerici a quelli di Atene nel periodo classico “in quanto la natura patriarcale di tali relazioni vincola i primi al proprio padrone all’interno dell’*oikos*” contestualmente a “un forte senso di solidarietà” nella famiglia. In generale, Garlan segue Finley nell’affermare che “la

---

<sup>28</sup> Finley 1980, p.47.

<sup>29</sup> Finley 1980, p.86.

<sup>30</sup> Finley 1980, p.86.

<sup>31</sup> Finley 1980, p.87.

<sup>32</sup> Si veda, per esempio, Fisher 1993.

<sup>33</sup> Garlan 1988, pp.29-37.

schiavitù fece, nonostante le apparenze, almeno qualche progresso considerevole, durante il tempo di Solone" e attribuisce queste evoluzioni ai medesimi fattori<sup>34</sup>.

Malgrado le loro differenze politiche e intellettuali, sia Meyer che Finley si convinsero che la schiavitù avesse un'importanza moderata durante l'epoca omerica. Sebbene differiscano in alcuni punti, entrambi posero l'accento su due fattori essenziali per la nascita della schiavitù nel sesto e nel quinto secolo a.C., l'incremento della ricchezza e del commercio e la liberazione dei contadini dai loro doveri quasi-feudali nei confronti dei nobili.

Questo portò a una domanda di lavoro che non poteva essere soddisfatta dai lavoratori di condizione libera e portò i più abbienti a cercare schiavi al di fuori delle proprie comunità così da inserirli nelle loro crescenti botteghe.

## II

Prima di esaminare lo *status* di *dmoes* e *dmoiai* nei poemi omerici, è necessario spendere qualche parola circa la controversa definizione di "società omerica". Chiunque abbia letto l'*Illiade* o l'*Odissea* si rende rapidamente conto che queste opere non presentano una descrizione realistica delle condizioni di vita al tempo in cui furono composti. Ci sono molti elementi di fantasia nel racconto dei Ciclopi, nella storia della battaglia di Achille presso lo Scamandro, e nel miracolo operato da Atena di rimuovere Paride dal campo di battaglia. D'altra parte si può con una certa sicurezza affermare che coloro che per primi assistettero alle 'rappresentazioni' dei poemi nell'ottavo e settimo secolo a. C. dovettero trovare le pratiche sociali che condizionavano la condotta dei personaggi piuttosto familiari<sup>35</sup>. In altre parole, chiunque compose il *plot* dell'*Odissea* diede per scontato che il pubblico fosse capace di comprendere tali istituzioni sociali quali la *xenia* (ospitalità)<sup>36</sup>, i sacrifici animali alle divinità olimpiche e Ctonie, le pratiche matrimoniali quali regali e dote, la distinzione tra *gnesioi* e *nothoi*<sup>37</sup>, i legami che uniscono gli *hetairoi*, le suppliche<sup>38</sup> etc. Senza questa comprensione di base, il pubblico non sarebbe stato in grado di afferrare il *plot* o le motivazioni dei personaggi. Di fatto, ricerche sulla tradizione orale hanno mostrato che i cantori nelle società orali tendono a conformare le proprie storie alle aspettative

---

<sup>34</sup> Garlan 1988, pp.38-9.

<sup>35</sup> Lesky 1967, pp.687-93; Heubeck 1974, pp.213-28; Kirk 1985, pp.1-10, e Letacz 1996, pp.56-65 prediligono la datazione nella seconda metà dell'ottavo secolo a.C., invece West 1966, pp.45-47; Burkert 1976; Taplin 1992, pp.33-35; Van Wees 1992, pp.54-58 e Crielard 1995 preferiscono la prima metà del settimo secolo a. C.

<sup>36</sup> Per la continuità riguardo le pratiche di ospitalità tra il mondo omerico e la più tarda società greca si veda Herman 1987.

<sup>37</sup> Sulle pratiche matrimoniali in Omero si veda Lacey 1966.

<sup>38</sup> Sulla continuità tra le pratiche della 'supplica' tra la società omerica e quella greca si veda Naiden 2006.

dell'uditorio, evitando di utilizzare immagini di società che il pubblico non troverebbe familiare<sup>39</sup>.

Applicando questo modello alla questione delle relazioni sociali in Omero, ci si potrebbe pertanto porre le seguenti domande: innanzitutto, quali azioni e quali relazioni con i padroni il pubblico si aspettava dai *dmoes*? La loro relazione era all'incirca simile a quella tra padroni e schiavi nell'Atene classica e in altre società schiavistiche? Poi, che numero di persone di tale condizione era verosimile trovare all'interno della casa di un uomo ricco secondo la prospettiva del pubblico? E ancora, quale ruolo giocava questa classe di persone nella produzione e nel forgiare i legami che tenevano unita la società? In breve, il cantore, o i cantori, dell'*Iliade* e dell'*Odissea* presumeva che il proprio pubblico visse in una società con all'interno degli schiavi e si aspettava che i personaggi di una storia possedessero schiavi?

La successiva questione da affrontare è: come si può definire la schiavitù?<sup>40</sup> Prima del 1980 c'era comune accordo circa il fatto che la schiavitù potesse essere definita come proprietà di esseri umani, ma nel 1982 Orlando Patterson mise in dubbio la validità di questa definizione, cercando di sostituirla con una propria<sup>41</sup>.

Qui entro brevemente in discorso di più larga portata metodologica, che spero di trattare in modo più completo in futuro. È qui necessario toccare soltanto due punti. Il primo è che l'obiezione di Patterson alla definizione tradizionale si basava su un'errata comprensione di concetti giuridici chiave, specie per ciò che concerneva la proprietà. In secondo luogo, la definizione propria di Patterson non è incompatibile con quella tradizionale e tende porre l'accento sugli effetti sociali della schiavitù piuttosto che i diritti di natura legale. Le due definizioni non sono contraddittorie, piuttosto guardano al problema da due diverse prospettive. La definizione legale di schiavitù illumina la relazione dal punto di vista del padrone poiché si concentra sui suoi diritti sullo schiavo<sup>42</sup>. La definizione di Patterson evidenzia con maggiore enfasi gli aspetti sociali di questi diritti sulla vita dello schiavo, e il suo posto nella società. Al fine di dare più forza alle mie argomentazioni, nell'analisi seguente esaminerò lo *status* degli *dmoes* utilizzando entrambe le definizioni.

---

<sup>39</sup> Vasina 1985. Sull'applicazione dei risultati ottenuti dagli studi sulle tradizioni orali in Africa e altrove si veda Morris 1986.

<sup>40</sup> Thalmann 1998, pp.16-7 tratta a lungo la schiavitù nell'*Odissea* ma evita il problema della definizione del termine. Come Finley, non considera il mondo descritto dall'*Odissea* una società schiavista.

<sup>41</sup> Patterson 1982, pp.17-101.

<sup>42</sup> Raaflaub 2004, p.291, nota 54 afferma che una discussione sulla schiavitù in termini di *status* giuridico "sembra appropriata in quanto in questo primo periodo sono state sviluppate forme giuridiche e relazioni basate sul potere e l'influenza predominante". Questa visione si basa su un fraintendimento della natura del diritto, che si trova anche nelle comunità con basso livello di sviluppo tecnologico e sociale. Raaflaub trascura i lavori di Canterella 1979 e Burchfield 1994, che dimostrano l'esistenza di norme legali nella società omerica.



Nonostante la definizione legale di schiavitù metta l'accento sul padrone, ci sono due vantaggi nell'utilizzare il termine "proprietà" per definire la schiavitù. Primo, la proprietà è un concetto universale, condiviso da tutte le società, da quelle più retrograde a quelle più avanzate. A.M.Honoré ha mostrato come nonostante le differenze nei convincimenti politici e nelle tradizioni legali i codici legali di Francia, Regno Unito, Germania, Italia e persino della Russia Sovietica, condividano le stesse basilari definizioni di proprietà e riconoscano un'identica gamma di casi<sup>43</sup>. Secondo, ci sono tre specifiche caratteristiche della proprietà che ci forniscono un criterio specifico da usarsi nel determinare se qualcuno eserciti diritti di proprietà oppure no. Il concetto ha una certa elasticità e riconosce che i diritti di proprietà possano variare da società a società in tre aspetti. Innanzitutto, chi ha la capacità di possedere?

Per esempio, ad Atene gli stranieri non potevano possedere terreno. Secondo, cosa può essere posseduto? Nei paesi all'interno delle Nazioni Unite, nessun individuo può possedere altri esseri umani. In alcune nazioni privati cittadini non sono autorizzati a possedere condotte d'acqua. Nella defunta Unione Sovietica i privati non potevano possedere fabbriche. Infine, quali sono le restrizioni fissate circa il diritto di proprietà? Nelle società moderne ci sono notevoli restrizioni su cosa il possidente può fare della sua proprietà. Per esempio, chi possiede delle macchine non può guidarle senza una patente e un'assicurazione, portarle ad alte velocità su strade o autostrade, o parcheggiarle ovunque desideri.

E tuttavia, sebbene società diverse possano utilizzare differenti restrizioni circa i diritti di proprietà, la base del concetto rimane costante da una società all'altra. In tutte è definita come "il più grande interesse possibile su una cosa che un sistema legale progredito riconosca"<sup>44</sup>. I Romani raggrupparono i diritti esercitati da un proprietario in tre gruppi principali, il diritto d'uso (*ius utenti*), il diritto di partecipare ai derivanti frutti (*ius fruendi*), e il diritto di "consumare" (*ius abutendi*), che comprende anche quello di alienare. La moderna teoria legale inserisce tutto ciò nei seguenti diritti e doveri: (I) diritto di possesso, (II) diritto d'uso, (III) diritto di gestione, (IV) diritto di rendita, (V) diritto di capitale, (VI) diritto di garanzia, (VII) trasmettibilità (ereditarietà), (VIII) assenza di scadenza, (IX) divieto di uso dannoso, e (X) responsabilità dell'esecuzione. Gli Ateniesi e i cittadini delle altre *poleis* greche riconoscevano chiaramente che i proprietari esercitavano questi poteri su oggetti di loro proprietà, e che i padroni possedevano tutti questi diritti sui loro schiavi<sup>45</sup>. Per esempio, un padrone aveva il completo controllo fisico dei propri schiavi: poteva picchiarli, incatenarli, farli morire di fame (Xen. Mem. 2.1.16), farli prostituire ([Dem.] 59. 18-23), o addirittura castrarli (Hdt. 8.105). Tutti i soldi da loro guadagnati appartenevano al padrone ([Dem.] 53.20), e parimenti tutti i contratti fatti dagli schiavi erano sotto la sua

---

<sup>43</sup> Honoré 1961.

<sup>44</sup> Honoré 1961.

<sup>45</sup> Per i diritti di proprietà nelle leggi greche si veda Kranzlein 1963.

responsabilità (Hyp. Ath. passim). Qualora il padrone avesse contratto debito, avrebbe potuto riscattarsi offrendo il suo schiavo al creditore come risarcimento ([Dem.] 52.20-21), o se il padrone si vedeva confiscare la propria proprietà dalla polis, i *poletai* avrebbero di conseguenza confiscato gli schiavi al fine di venderli<sup>46</sup>.

I padroni dei poemi omerici esercitano tutti i diritti di proprietà su individui noti come *dmoes*, *domoiai*, e *douloi*. Hanno diritto esclusivo di possesso sui propri schiavi e possono punire coloro che, utilizzando gli schiavi senza il consenso del loro padrone, interferiscono con tale diritto. Per esempio, Odisseo giustifica in parte l'uccisione dei pretendenti per via del fatto che avevano avuto rapporti sessuali con i suoi schiavi contro la sua volontà e questo violava il suo diritto esclusivo di uso (*Odissea*, 22.35-41)<sup>47</sup>. Achille obietta che Agamennone si è impadronito di Briseide contro la sua volontà e rifiuta di combattere al suo fianco in quanto il suo diritto di proprietario era stato violato (*Iliade*, 1.292-303). I padroni hanno diritto a usare gli schiavi a proprio piacimento. Esiodo consiglia ai padroni di dare ordini agli schiavi, non di chiedere loro di fare determinate cose o di persuaderli al lavoro tramite una promessa di denaro o di altri benefici (*Le Opere e i Giorni*, 502, 597-603). È il proprietario che decide cosa faranno gli schiavi e gestisce il loro lavoro. Laerte ha il potere di usare Euriclea a fini sessuali sebbene non si avvalga di questo diritto per rispetto di sua moglie (*Odissea*, 1.425-33). Un padrone ha persino il diritto di uccidere uno schiavo se lo desidera. Achille massacra sopra la tomba di Patroclo i principi troiai catturati in guerra che erano diventati suoi schiavi (*Iliade*, 18.336-37; 23.175-76). I padroni esercitano il loro diritto sui "frutti" degli schiavi esercitando il loro diritto di proprietà anche sui loro figli. Per esempio, Melazio e Melanto, i figli dello schiavo Dolio, diventano a loro volta schiavi di Laerte e Odisseo (*Odissea*, 17.212, 18.320-25)<sup>48</sup>. Tutti i frutti del lavoro compiuto dagli schiavi appartengono al padrone; il lavoro svolto da Eumeo e dagli altri schiavi è tutto a giovamento dei loro padroni Odisseo, Telemaco e Penelope. Mai nell'*Iliade* o nell'*Odissea* si menziona che i padroni paghino gli schiavi per il loro lavoro (circa i salari dati agli uomini liberi si veda *Iliade*, 21.445-50). Quando uno schiavo veniva venduto, era il padrone a ricevere il prezzo pattuito e ad avere cioè il diritto di capitale (*Iliade*, 7.472-75; *Odissea*, 14.296-7; 15.427-29, 452-3, 483). I padroni hanno il diritto di garanzia sulla proprietà dei loro schiavi. Ciò significa che gli schiavi non possono essere presi senza il loro consenso. Il miglior esempio a riguardo è la cattura di Briseide, schiava di Achille, da parte di Agamennone. Quando Agamennone minaccia di prenderla, Achille protesta contro questa violazione del diritto di proprietà di cui godeva, avendo

---

<sup>46</sup> Riguardo gli schiavi confiscati dalla polis come pena si veda *JG I 421 34-49; 422 196-199; 426 10-20.*

<sup>47</sup> L'avverbio *biaios* deve riferirsi alla violenza fatta alla proprietà di Odisseo, non alle schiave, le quali volentieri andarono a letto con i pretendenti.

<sup>48</sup> Melanto è chiaramente una schiava perché è una delle donne che dormono con i pretendenti (*Odissea*, 20.1-16) e che è chiamata *dmoiai* da Euriclea (*Odissea*, 22.419-27).

ricevuto Briseide dagli Achei (*Iliade*, 1.161-2). Nestore, considerandolo un abuso, avvisa Agamennone di non violare la proprietà di Achille (*Iliade*, 1. 275-6). Dopo aver restituito Briseide al legittimo proprietario, Agamennone ammette di aver sbagliato e offre un risarcimento (*Iliade*, 19.74-144. Cf. 9.115-20). Non c'è alcun limite temporale circa il potere che un padrone esercita sul proprio schiavo, che rimane sotto il suo controllo per tutta la vita. Laerte compra una schiava quando questa era giovane e bella, ed essa rimane in schiavitù fino alla vecchiaia (*Odissea*, 1.427-38).

Quando il proprio padrone muore, lo schiavo non guadagna la libertà ma passa sotto il controllo degli eredi. Per esempio, quando Odisseo manca da Itaca per vent'anni, durante i quali lo si credette morto, Eumeo, Philoetius e Euriclea non diventano liberi ma obbediscono ai comandi del figlio di Odisseo, Telemaco. (*Odissea*, 16. 145-53; 21.80, 381). Achille dispone che dopo la sua morte i suoi schiavi appartengano al figlio Neottolema (*Iliade*, 19.330-33). Infine, quando un padrone fa un torto ad un altro individuo di condizione libera, può offrire uno o più dei suoi schiavi come risarcimento alla vittima. Quando Agamennone ammette di aver sbagliato a prendere Briseide e cerca di risarcire Achille, offre come pagamento sette tripodi, dieci talenti d'oro, dodici calderoni, dodici cavalli, e sette schiave provenienti da Lesbo (*Iliade*, 9. 122-30, 262-72). Gli schiavi sono trattati esattamente come gli altri oggetti appartenenti ad Agamennone e promessi ad Achille, il quale diventerà, se accetta il risarcimento, il legittimo proprietario. Un'analisi delle testimonianze nell'*Iliade*, nell'*Odissea* e ne *Le Opere e i Giorni* dimostra dunque come i padroni esercitassero sui loro *dmoes* e *dmoiai* gli stessi diritti di proprietà che venivano esercitati sugli schiavi nel periodo classico e in quello ellenistico. La relazione legale tra il padrone e gli schiavi rimase perciò fondamentalmente identica dal settimo al secondo secolo a.C.<sup>49</sup>.

Torniamo ora all'approccio di Patterson. Egli definisce la schiavitù come "una permanente, violenta dominazione di alienati dalla nascita e generalmente di persone disonorate"<sup>50</sup>. Con questa definizione di schiavitù Patterson enfatizza tre elementi di base: 1) il mantenimento del dominio per mezzo della violenza e della minaccia, 2) il disonore, e 3) l'alienazione dalla nascita. Con quest'ultimo termine, Patterson fa riferimento al fatto che i legami di parentela e familiari tra schiavi non hanno alcun valore nella società. Ciò significa che i genitori degli schiavi non hanno diritto alcuno sui propri figli, che invece rimangono sotto il controllo dei loro padroni e potevano essere venduti senza il consenso dei genitori.

---

<sup>49</sup> Beringer 1982 e Garlan 1998, p.37 ("Gli schiavi omerici non possono, più degli schiavi micenei, essere guardati come i diretti antenati degli schiavi-merce del periodo classico.."). Nonostante la sua opinione sulla mitezza della schiavitù nei poemi omerici, Westermann (1955, p.3) riconosce che "dal punto di vista giuridico, la consuetudine attribuisce al padrone il completo e arbitrario controllo sui suoi schiavi."

<sup>50</sup> Patterson 1982, p.13.

### 1) uso della violenza per mantenere il potere

Una lettura superficiale dell'*Odissea* potrebbe dare l'impressione che gli schiavi nella società omerica fossero trattati decentemente e che i loro padroni non usassero violenza nei loro confronti. In effetti, Westermann riteneva che la schiavitù nei poemi omerici "fosse così mite che risulta difficile distinguerla da un clientelismo patriarcale o da una sorta di servitù della gleba" e che "il trattamento che i padroni riservavano agli schiavi fosse particolarmente mite e gentile"<sup>51</sup>. Finley riteneva che in Omero gli schiavi stessero meglio rispetto ai teti, gli uomini liberi senza terra, e che il "trattamento degli schiavi" in Omero "fosse più patriarcale rispetto al modello tipico delle piantagioni schiavistiche"<sup>52</sup>. In parte questo è dovuto al genere letterario: generi più elevati di regola non rappresentano schiavi maltrattati.

Al contrario, generi bassi come la commedia fanno frequentemente riferimento alla pratica di picchiare e frustare gli schiavi. Dal momento che l'epica ha un registro più simile alla tragedia, e si pone come genere elevato, non è verosimile aspettarsi un'abbondanza di riferimenti ad abusi fisici sugli schiavi.

Ma Omero talvolta attira indirettamente l'attenzione su questi aspetti, e lascia in diversi passaggi filtrare attraverso il suo filtro la brutta realtà della vita in schiavitù. Per esempio, quando Elena racconta di come Odisseo si presentò come uno schiavo in fuga per entrare a Troia come una spia, riferisce che l'eroe marcò il suo corpo di "botte degradanti" (*Odissea*, 4.244-46). Un piccolo, ma significativo dettaglio che rivela come fosse normale che uno schiavo portasse sul suo corpo i segni della violenza. Quando Odisseo, travestito da mendicante, viene insultato da Melanto, risponde che chiederà al suo padrone di tagliarla "in pezzi" (*Odissea*, 18.337-39). Tale trattamento non è soltanto riservato a Melanto: spaventato dal fatto che la sua nutrice, dopo aver riconosciuto la cicatrice, possa tradirlo, Odisseo le chiede di rimanere in silenzio o "non ti risparmierei, nonostante tu mi abbia cresciuto, quando ucciderò le altre donne nelle mie stanze" (*Odissea*, 19.489-90). E al fine di punire le schiave che avevano misconosciuto la sua autorità giacendo con i pretendenti, Odisseo ordina a suo figlio di mettere mano alla spada (*Odissea*, 22.440-45). Ma Telemaco opta per una forma meno dignitosa di esecuzione, lento strangolamento da impiccagione.

Il poeta si sofferma persino sul modo in cui le giovani donne lottarono "per un momento, ma non per molto" (*Odissea*, 22.462-73). Questi passaggi rivelano che non c'era nulla di mite e gentile nel trattamento riservato agli schiavi. Non c'è ragione alcuna per distinguere tra una forma patriarcale di schiavitù propria del periodo omerico e una più oppressiva e 'industriale' nel periodo classico. I padroni in entrambi i periodi ricorsero a forme estreme di brutalità per

---

<sup>51</sup> Westermann 1955, pp.2-3.

<sup>52</sup> Finley 1978, pp.58-9.

mantenere il proprio potere.

## 2) disonore

Finley notò che quando Odisseo incontra Achille nell'aldilà, l'eroe afferma che sarebbe meglio essere servo di un uomo senza terra che essere il principe dei morti (*Odissea*, 11.488-91). Finley dà per scontato che Achille abbia scelto il rango più basso possibile per una persona, e conclude che la condizione di uno schiavo era considerata superiore a quella di un lavoratore dipendente. E tuttavia questo presupposto non è giustificato.

Nessun eroe omerico avrebbe preferito la schiavitù alla morte. Il lavoratore professionista ha almeno la propria libertà e un poco di rispetto. Lo schiavo è degradato e senza alcun onore, una posizione che Achille avrebbe trovato intollerabile. Come nota Garlan, "La condizione di *thes*, che l'Achille defunto dichiara preferibile a quella di principe degli Inferi, è senza dubbio la peggior condizione riservata dagli dei a un uomo libero"<sup>53</sup>.

Un'indicazione più precisa di tale generale disprezzo si trova nella dichiarazione di Eumeo circa il fatto che Zeus toglie all'uomo metà del suo valore il giorno in cui lo rende schiavo (*Odissea*, 17.322-3). Uno dei segni dell'umiliazione insita nell'essere schiavi era l'essere costretti a indossare abiti degradanti (*Odissea*, 14.342-43). Quando Odisseo si fa passare per straniero e vede suo padre miseramente vestito, lo scambia per uno schiavo (*Odissea*, 24.249-50), ma forse il segno maggiore della privazione di onore propria della condizione di uno schiavo è il modo in cui il suo corpo viene trattato dopo la morte. Dopo aver ucciso i proci, Odisseo tratta i loro corpi con rispetto e li lascia ai parenti perché siano seppelliti (*Odissea*, 22.446-50), mentre il corpo di Melanzio viene mutilato e dato in pasto ai cani (*Odissea*, 22.474-7), e non si fa menzione alcuna dei corpi delle schiave impiccate: i loro cadaveri semplicemente spariscono<sup>54</sup>.

Tutti gli uomini liberi hanno diritto alla sepoltura. Come individui degradati, agli schiavi è negato questo onore.

## 3) alienazione dalla nascita

Nonostante ad alcuni schiavi sia permesso di coabitare e procreare, essi non hanno diritto alcuno sulla progenie, che diventa quindi proprietà del padrone. Callicle nel *Gorgia* platonico (483a-b) nota che uno dei più grandi segni del disonore dello schiavo è il fatto che è per lui impossibile aiutare coloro a cui tiene: "Poiché subire un'ingiustizia non è proprio di un uomo, ma di uno schiavo, che farebbe davvero meglio a morire che a vivere; poiché quando subisce un torto ed è calpestato, egli è incapace di aiutare se stesso, o chiunque altro a cui tenga."

---

<sup>53</sup> Garlan 1988, p.35.

<sup>54</sup> Beringer 1960, non c'è ragione di vedere qualche differenza tra lo *status* sociale dei *dmoes*, che avevano famiglia propria, e gli altri schiavi usati come merce. Si veda Fisher 1995, p.49.

Le indicazioni più significative della mancanza di riconoscimento dei legami di parentela tra schiavi nell'*Odissea* sono le reazioni differenti suscitate dalla morte dei pretendenti e da quelle Melanzio e Melanto. Quando i proci vengono uccisi, Odisseo sa bene che i loro parenti vorranno vendicarli (*Odissea*, 23.362-65). In effetti, i loro parenti di sesso maschile arrivano ad Itaca e si presentano nella proprietà di Odisseo (*Odissea*, 24.463-71). Ma quando i figli di Dolio, Melanzio e Melanto vengono uccisi, Odisseo non teme che il padre o i fratelli vengano a punirlo per la loro morte.

Dolio accoglie il proprio padrone come se nulla fosse mai accaduto, e sia lui che i suoi figli combattono al fianco di quegli uomini che hanno ammazzato due dei loro parenti (*Odissea*, 24.495-501). Mentre il legame di parentela è forte tra i proci, non esiste affatto per Dolio e i suoi figli. Bisogna anche prestare attenzione al fatto che Dolio e la donna siciliana posseduta da Laerte hanno sei figli. Lui è chiamato padre, e lei madre, ma la schiava siciliana non è mai menzionata come moglie di Dolio. Questo è in contrasto con l'uso linguistico per tutte le altre donne nel poema: a tutte quante è dato il titolo di "donne sposate". I due schiavi vivono insieme e hanno dei figli, ma il loro matrimonio non può esistere, perché Dolio non può vantare nessun potere su una donna, né sui suoi figli, in quanto tutto appartiene a Laerte (*Odissea*, 24.383-90).

### III

È ora necessario discutere la questione del numero degli schiavi.

Prima di tutto, qualche parola sul numero degli schiavi posseduti dai più ricchi tra gli Ateniesi. Due tra le cifre più citate vengono dai *Poroi* di Senofonte (4.14) dove l'autore ricorda come in passato Callia possedesse 600 schiavi e Nicia 1.000.

Queste cifre non devono essere accolte con più fiducia di quelle riportate da Ateneo, secondo il quale in Attica c'erano 400.000 schiavi<sup>55</sup>. In questo passaggio Senofonte sta deplorando la relativa povertà dell'Atene del quarto secolo e la sta comparando all'Età d'Oro del quinto secolo. Per rendere efficace il contrasto, Senofonte gonfia il numero degli schiavi posseduti dai più ricchi tra gli Ateniesi nel periodo della passata prosperità. Senofonte apparentemente non è l'unico a gonfiare la loro ricchezza. Lisia (19.47-8) riporta che la loro fortuna era comunemente ritenuta maggiore di quella che in realtà fosse. Figure più verosimili si possono trovare in quei discorsi degli oratori in cui si forniscono prove a questo riguardo, relative al loro tempo. Nel discorso di Demostene contro Panteneto (37.4) si attribuiscono all'imputato 30 schiavi. Nell'inventario delle proprietà del padre Demostene annovera due gruppi di schiavi, uno da 32 o 33, che forgiavano coltelli e spade e che appartengono formalmente al padre, e un altro di venti che fabbricano letti, presi in pegno per un debito di 40 mine e

---

<sup>55</sup> Sulla cifra di 400.000 schiavi in Attica riportata da Ateneo 272-273a si veda Westermann 1941.

appartenenti ad un altro proprietario (Dem, 27.9). Eschine (1.97) afferma che Timarco ha ereditato 11 dei dodici schiavi del padre, un uomo di classe liturgica.

Queste cifre sono vicine a quelle ritrovate nelle iscrizioni: il numero più grande, sedici, è registrato per il meteco Cefisodoro, e a seguire otto per Adimanto e almeno cinque per Assioco<sup>56</sup>. Questi casi rappresentano solo quegli schiavi che erano di fatto confiscati; se ognuno di questi uomini fosse stato capace di nascondere o di trasferire altri schiavi prima che la proprietà venisse confiscata dai *poletai*, il numero reale sarebbe stato maggiore. Ma anche se si raddoppiassero le cifre, queste sarebbero più o meno all'interno di quelle indicate dagli oratori.

Ciò significa che un ricco ateniese nel periodo classico poteva possedere tra una dozzina e tre dozzine di schiavi. Dal momento che Atene era una comunità ricca, non c'è ragione di credere che le cifre fossero superiore nelle altre *poleis*.

Torniamo ora all'*Iliade* e all'*Odissea*. I poemi omerici non sono registri del censo. E tuttavia ci danno un'idea di quanti schiavi il pubblico si aspettava di trovare in possesso di un ricco.

All'estremità alta della scala troviamo i 10.000, una "miriade di schiavi" (*dmoes..myrioi*), che Odisseo dichiara di aver posseduto in uno dei suoi racconti Cretesi, cifra ripetuta di fronte ai Proci (*Odissea*, 17.420). Il contesto è fondamentale dato che Odisseo sta cercando di impressionare Antinoo, che lo sta deridendo a causa della sua povertà, ed è dunque normale che stia esagerando sulle cifre, di qualcuno insicuro dei suoi mezzi. Ma queste affermazioni in ogni caso suggeriscono che in questo periodo l'uditorio dava per scontato che i ricchi possedessero più di quei pochi schiavi necessari ai lavori domestici e personali.

Cifre più ragionevoli si trovano altrove nell'*Odissea*: Alcinoo afferma di avere cinquanta schiave più gli schiavi, che per esempio preparano il carro di Nausicaa per il suo viaggio al fiume per lavare i panni (*Odissea*, 7.103; 6.69-70). A Odisseo viene riconosciuto lo stesso numero di schiave (*Odissea*, 22.421-22), e Agamennone può promettere otto schiave come regalo senza presumibilmente causare una grossa perdita tra le proprie fila (*Iliade*, 9.270-76). Solo un uomo con dozzine di schiavi avrebbe potuto offrire tanto.

I poemi omerici danno l'impressione che la maggior parte degli schiavi siano donne, ma come osserva Garland, questa impressione è fuorviante, e dipende dalla prospettiva del narratore, specialmente nell'*Odissea*, che si focalizza sulle attività all'interno della casa, dove i pretendenti sono a banchetto.

Dal momento che le azioni si tengono all'interno della casa di Odisseo, l'attenzione tende a concentrarsi sulle schiave che lì vivono e lavorano. Ma il resoconto della breve permanenza di Odisseo all'interno della capanna di Eumeo ci fornisce alcuni importanti dettagli e aiuta a correggere questa prospettiva unilaterale. Eumeo stesso è uno schiavo; è stato rapito da piccolo e comprato da Laerte (*Odissea*, 14-59-66). È accompagnato da altri quattro schiavi che si prendono cura delle greggi di Odisseo (*Odissea*, 14.24-28). Ma questo non è tutto

---

<sup>56</sup> IG I<sup>3</sup> 421 34-49; 422 196-199 ; 426 10-20.

quanto il bestiame posseduto da Odisseo: ci sono anche dodici mandrie di bovini, dodici greggi di pecore, dodici di maiali, dodici di capre (*Odissea*, 14.100-4). Queste ulteriori mandrie sono attese da pastori come Filozio (*Odissea*, 20.185), Melanzio ed Eumeo, ognuno di loro uno schiavo. Se assegnassimo quattro o cinque schiavi a ogni gruppo di animali, arriveremmo a un totale di circa duecento o duecentocinquanta schiavi in aggiunta alle schiave.

È qui necessario tenere bene in mente l'ammonimento di Tucidide (1.10.3) che i poeti tendano a esagerare. Se già riducessimo queste cifre di metà, ci ritroveremmo comunque con centoventicinque o centocinquanta schiavi. Ma supponiamo pure che Omero si sia fatto prendere la mano, e che abbia moltiplicato il numero tipico di schiavi posseduti da un uomo ricco di almeno dieci volte; ci troveremmo ancora con una cifra tra i venticinque e i trenta schiavi, paragonabile alle più alte cifre sopravvissute per Atene classica. D'altro canto, bisogna ricordare che Itaca non era certo nota per le sue ricchezze. Ciò significa che il cantore si aspettava che il pubblico credesse che anche un uomo potente su una piccola isola rocciosa potesse possedere grandi quantità di schiavi. Per rendere plausibile la propria storia, il poeta ritrae un uomo di modeste sostanze che nondimeno si serve abbondantemente di lavoro schiavistico.

Questo per quanto riguarda l'estremità alta della scala: ma il pubblico riteneva plausibile che qualcuno meno benestante possedesse molti schiavi? *L'Iliade* e *Odissea* sono poemi popolati dai più ricchi membri della società greca nel periodo arcaico, ma l'ultimo libro dell'*Odissea* offre uno sguardo sulla tenuta di Laerte, caduto in disgrazia mentre suo figlio Odisseo si trovava lontano dall'isola. Nonostante queste circostanze, Laerte continua a possedere Dolio, una donna siciliana, e i loro sei figli, per un totale di otto schiavi (*Odissea*, 24.383-90,497). È opportuno fare anche presente che ancora una volta troviamo più schiavi che schiave nella regione.

Queste conclusioni vengono confermate se prendiamo in considerazione le *Opere e i Giorni* di Esiodo. Qualsiasi cosa si possa pensare dei poemi omerici come documenti storici, pochi possono dissentire circa il fatto che Esiodo miri a offrire consigli pratici ai suoi contemporanei. Esiodo non fa parte dell'*élite* della società, si lamenta dei *basileis* che tiranneggiano su di lui, divorano i suoi pagamenti che lo obbligano a versare in cambio di protezione, e corrompono le norme della giustizia (*Le Opere e i Giorni*, 38-9). E tuttavia Esiodo dà per scontato che uomini del suo ceto non possano provvedere da soli alla loro tenuta, ma necessitino di schiavi. Questi schiavi sono sempre al lavoro, per l'intero anno agricolo: arano e seminano (*Le Opere e i Giorni*, 405-9, 458-61, 469-71), durante l'estate costruiscono granai (*Le Opere e i Giorni*, 502-3), piantano i filari di vite (*Le Opere e i Giorni*, 571), mietono il raccolto (*Le Opere e i Giorni*, 571-73) e setacciano il grano (*Le Opere e i Giorni*, 597-99). Si distinguono chiaramente dai lavoratori dipendenti che invece lavorano solo durante il raccolto (*Le Opere e i Giorni*, 600-3). Se Esiodo dipende così pesantemente dal lavoro degli schiavi, non c'è ragione di dubitare che i *basileis* nella sua comunità facessero lo stesso.



Questo conferma quanto abbiamo dedotto dai poemi omerici: nel settimo secolo si faceva largo uso di lavoro schiavile, non solo nella casa, ma anche nei campi, e sia schiavi che schiave contribuivano alla produzione.

Date queste testimonianze, non è affatto sorprendente constatare che la schiavitù era già ben radicata nella società ateniese prima dell'arcontato di Solone nel 594. Quando Solone descrive la crisi con cui si dovette confrontare, il legislatore in diversi passaggi allude alle frequenti incursioni per procurarsi schiavi, e ai saccheggi. In un passaggio Solone afferma che molti poveri ateniesi sono stati venduti all'estero e trasportati legati da umilianti catene (fr. 4.23-5 [West]). In un altro passaggio (fr. 36.8-15 [West]) Solone fa riferimento a due gruppi di schiavi, quelli venduti all'estero, che non ricordavano più come si parlasse il dialetto attico, e quelli che tremavano per paura del loro padrone a casa. Solone, abolendo la schiavitù per debito, non portò cambiamenti radicali nella società, semplicemente spinse l'*élite* a guardare altrove per procurarsi lavoratori dipendenti. Piuttosto obiettivo di Solone era assicurare che gli ateniesi non perdessero la loro libertà per via del crollo dell'ordine pubblico<sup>57</sup>. Rafforzando le istituzioni politiche e legali al centro, ad Atene, sperava di assicurare pace e sicurezza per la maggior parte dei cittadini, ed era sicuro che i ceti più abbienti si sarebbero procurati la forza lavoro necessaria altrove, fuori dall'Attica. Questa non era certamente una innovazione assoluta: l'idea che i *leader* di una comunità dovessero procacciarsi i loro schiavi al di fuori della comunità stessa si trova già in Omero.

#### IV

La nostra indagine ci ha mostrato che *dmoes* e *dmoi* dei poemi omerici erano schiavi a tutti gli effetti, con lo stesso *status* legale e sociale dei *douloi* e *oiketai* dell'Atene classica, e che in entrambi i periodi i membri più abbienti della comunità possedevano dozzine di schiavi. Ma qual era il loro ruolo di questi schiavi nell'economia? Meyer e Finley ritennero che l'economia del periodo omerico fosse basata sulla proprietà domestica e che tutte le attività economiche, dalla produzione al consumo avvenissero all'interno del contesto familiare. Dal momento che il commercio era ridotto e non esisteva alcun mercato, non c'era modo di disporre di un *surplus* o di acquistare beni. Né Meyer né Finley presero in considerazione il bisogno dell'*élite* di produrre un *surplus* al fine di acquisire potere e influenza<sup>58</sup>.

La strada principale per il potere, nell'ottica di un aspirante *leader*, era combattere per la propria comunità e portare i propri *hetairoi* in battaglia. Questo non solo potenziava il suo ruolo e proteggeva la sua comunità, ma poteva assicurare anche un bottino, che poteva essere distribuito tra gli *hetairoi*,

---

<sup>57</sup> Sulla natura della crisi all'inizio del sesto secolo in Attica e le riforme di Solone si veda Harris 2002 (= Harris 2006, pp.249-70).

<sup>58</sup> Sulla circolazione di beni nella società omerica si veda Dolan 1981, Dolan 1982.

cementando così la loro lealtà. Nei periodi di pace, tuttavia, i capi omerici mantenevano la loro posizione nella comunità distribuendo regalie e facendo doni. Da un capo ci si aspettava che organizzasse feste per i membri della comunità. Telemaco giunge a Pilo quando Nestore sta tenendo un copioso banchetto per il suo popolo. Il vino e il cibo della festa arriva dalla sua proprietà (*Odissea*, 3.390-92). Il giorno seguente sacrifica ad Atena e divide la carne della mucca macellata tra i suoi seguaci (*Odissea*, 3.418-22). Durante la permanenza di Odisseo sull'isola dei Feaci, Alcinoo dà una festa per la sua comunità e distribuisce vino e cibo provenienti dalle sue dispense (*Odissea*, 8.38-9).

Quando Agamennone perde la faccia poiché Diomede sfida la sua autorità, Nestore gli consiglia di recuperare il suo prestigio organizzando una festa per i suoi soldati (*Iliade*, 9. 141- 48). Un altro modo di guadagnare prestigio era sponsorizzare giochi.

Alla fine dell'*Iliade* Achille organizza molte gare in onore di Patroclo. Per incoraggiare la partecipazione e per premiare i vincitori, Achille distribuisce molti regali. Alcuni dei premi, come le armi di Sarpedonte (*Iliade*, 23. 798-800), fanno parte del bottino guadagnato in battaglia. Ma in altri contesti i regali erano acquistati con altri mezzi. Il premio per la gara di corsa è una coppa d'argento fatta dai Sidonii, che Achille aveva acquisito tramite uno scambio (*Iliade*, 23.740-51). Il vincitore nel pugilato si assicurava un mulo e due coppe (*Iliade*, 23.654-6). Per la lotta uno dei premi è un tripode (*Iliade*, 23.704-5). Per acquistare questi regali Achille deve possedere beni da scambiare, che devono essere stati prodotti da schiavi di sua proprietà (*Iliade*, 19.330-33)<sup>59</sup>.

Mentre le feste erano un modo di guadagnare supporto all'interno della comunità, i capi potrebbero usare la pratica dell'ospitalità per assicurarsi amici al di fuori della comunità. Anche qui dunque i regali erano molto importanti<sup>60</sup>. Quando Telemaco lascia Sparta, Menelao gli dona due coppe, una ciotola d'argento e una tunica ricamata da Elena (*Odissea*, 15.101-8).

Alcinoo comanda agli altri capi sull'Isola dei Feaci di dare a Odisseo dodici tripodi (*Odissea*, 13.13-5). Lui stesso dona tredici mantelli, tredici talenti d'oro, tredici tripodi e tredici calderoni in aggiunta a una coppa d'oro e a una spada col fodero in avorio (*Odissea*, 8.392, 403, 430, 13.13). Tutti gli indumenti sembrano essere stati prodotti dalle schiave (*Odissea*, 7.103-6), ma in ogni caso almeno i beni di metallo dovevano essere stati acquistati con il *surplus* prodotto. Dal momento che i ricchi non sembrano avere utilizzato lavoratori dipendenti in misura significativa, questo *surplus* doveva anch'esso provenire dal lavoro degli schiavi.

Per rafforzare la loro posizione sia dentro che fuori la comunità i capi inoltre contraevano alleanze matrimoniali. La distribuzione di doni giocava un ruolo

---

<sup>59</sup> Dolan 1981, p.105 : “un *surplus* che va oltre i bisogni domestici implica un grande e ricco *oikos*”.

<sup>60</sup> Sul ruolo dei doni nei rapporti di ospitalità si veda Herman 1987, pp.73-115.

importante in questa pratica sociale. I futuri pretendenti donavano regali di nozze (*hedna*), e il padre della sposa provvedeva alla dote per rimarcare lo *status* della propria famiglia<sup>61</sup>. Questi doni talvolta erano sostanziosi. Ci viene narrato che un pretendente abbia portato 100 capi di bestiame e promesso ulteriori 1.000 tra capre e pecore (*Iliade*, 11.244). Agamennone promette di dare sua figlia Ifigenia ad Achille con una grande dote (*Iliade*, 9.65-75).

I capi talvolta si ritrovavano nella posizione di dover pagare un riscatto per liberare famigliari e amici catturati in guerra. Per riavere il corpo del figlio Ettore, Priamo offre dodici abiti, dodici mantelli, dodici lenzuola ricamate, dodici coprispalle, dodici tuniche, dieci talenti, due tripodi, quattro calderoni, e una grande coppa (*Iliade*, 24.229-35). I tessuti erano certamente prodotti dalle donne di casa in collaborazione con le schiave. Per acquistare i tripodi e i calderoni Priamo deve aver prodotto un *surplus* da scambiare come pagamento per produttori di tali oggetti.

Di conseguenza, sarebbe un errore credere che i beni nell'economia omerica circolassero esclusivamente all'interno dell'economia familiare.

Gli eroi dell'*Iliade* e dell'*Odissea* avevano bisogno di un *surplus* per procurarsi beni di lusso dall'esterno del nucleo domestico, e di produrre cibo e vestiti in quantità maggiori rispetto a quanto era necessario per il consumo domestico.

Questa eccedenza di cui disponevano le *élite* per guadagnarsi potere e influenza era prodotta in larga parte da schiavi.

La Grecia antica non divenne una società schiavista durante il VI e V secolo a.C. Già nei tempi in cui i poemi omerici furono composti l'*élite* sfruttava il lavoro schiavile per mantenere la propria posizione dominante nella comunità. In questo senso ci fu una continuità di fondo nelle pratiche economiche dal periodo arcaico a quello Classico.

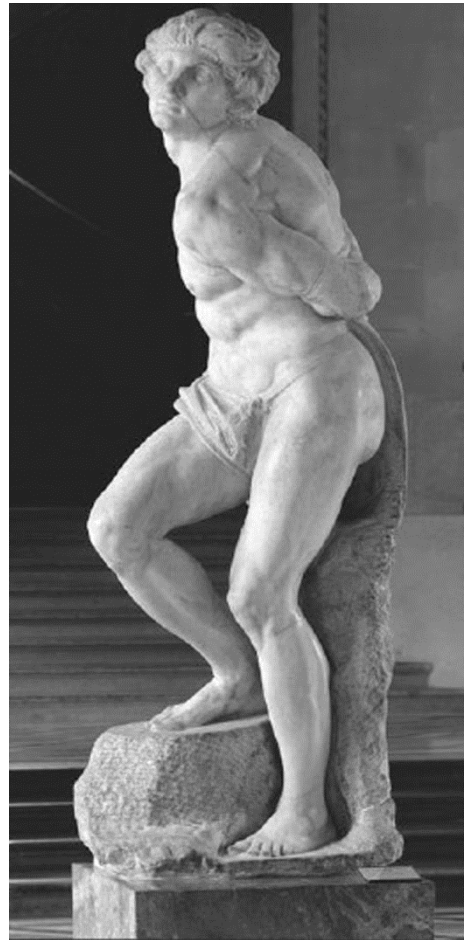
---

<sup>61</sup> Per la distinzione tra *hedna* e altri doni nei matrimoni descritti da Omero, si veda Lacey 1966.

**Michelangelo**  
**Schiavo per eros**



**Schiavo ribelle**



## **Bibliografia**

- BERINGER 1960  
W. BERINGER, *Die ursprüngliche Bedeutung von doulosynen anecesthai in Odysee 22.423*, "Athenaeum" XXX, pp. 65-97.
- BERINGER 1982  
W. BERINGER, *Servile status in the sources for early Greek history*, "Historia" XXXI, pp.13-32.
- BRESSON 2007  
A. BRESSON, *L'économie de la Grèce des cités: Les structures et la production*, Paris.
- BURCHFIEL 1994  
K. BURCHFIEL, *The Myth of 'Prelaw' in Early Greece* in Thür (ed.) *Symposion 1993: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Cologne- Weimar-Vienna, pp. 79-104.
- BURKERT 1976  
W. BURKERT, *Das hunderttörige Theben und die Datierung der Ilias*, "WS" LXXXIX, pp. 5-21.
- CALDER and DEMANDT 1990  
W. M. CALDER and A. DEMANDT (eds.), *Eduard Meyer: Leben und Leistung eines Universalhistorikers*, New York-Copenhagen-Cologne .
- CANTARELLA 1979  
E. CANTARELLA, *Norme e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco*, Milan.
- CHRIST 1972  
K. CHRIST, *Von Gibbon zu Rostovtzeff*, Darmstadt.
- CRIELARD 1995  
J. P. CRIELARD, *Homer, History and Archaeology: Some Remarks on the Date of the Homeric World*, in J. P. CRIELARD (ed.), *Homeric Questions*, Amsterdam, pp. 201-88.
- DONLAN 1981  
W. DONLAN, *Scale, Value and Function in the Homeric Economy*, "AJAH" VI, pp. 101-17.
- DONLAN 1982  
W. DONLAN, *The Politics of Generosity in Homer*, "Helios" IX, pp.1-15.
- FINLEY 1978  
M. I. FINLEY, *The World of Odysseus*, rev. ed, London.
- FINLEY 1998  
M. I. FINLEY, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, edited by B. D Shaw, Princeton.
- FISHER 1993  
N. R. E. FISHER, *Slavery in Classical Greece*, London.
- FISHER 1995  
N. R. E. FISHER, *Hybris, Status, and Slavery*, in A. Powell (ed.), *The Greek World*, London-New York, pp. 44-84.
- GARLAN 1988  
Y. GARLAN. *Slavery in Ancient Greece*, Ithaca.
- HARRIS 2002  
E. M. HARRIS, *Did Solon Abolish Debt-Bondage?*, "CQ" LII, pp.415- 30.
- HARRIS 2006  
E. M. HARRIS, *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens: Essays on Law, Politics and Society*, Cambridge .
- HERMAN 1987  
G. HERMAN, *Ritualised Friendship and the Greek City*, Cambridge.
- HEUBECK 1974  
A. HEUBECK, *Die homerische Frage*, Darmstadt.
- HONORÉ 1961  
A. M. HONORÉ, *Ownership*, in A. G. Guest (ed.), *Oxford Essays in Jurisprudence*, Oxford, pp. 107-21.
- KIRK 1985

- G. S. KIRK, *The Iliad: A Commentary. Vol I*, Cambridge.
- KRÄNZLEIN 1963
- A. KRÄNZLEIN, *Eigentum und Besitz im griechischen Recht*, Berlin.
- LACEY 1966
- W. K. LACEY, *Homeric HEDNA Penelope's KURIOS*, "JHS" LXXXVI, pp.55-68.
- LATACZ 1996
- J. LATACZ, *Homer: His Art and His World*, Ann Arbor MI .
- LESKY 1967
- A. LESKY , *Homer*, RE Suppl. 11, cols. 687-846.
- MEYER 1910
- E. MEYER, *Kleine Schriften zur Geschichtstheorie und zur wirtschaftlichen und politischen Geschichte des Altertums*, Halle.
- MORRIS 1986.
- I. MORRIS, *The Use and Abuse of Homer*, "CA" V. pp. 81-13
- NAIDEN 2006
- F. S. NAIDEN, *Ancient Supplication*, New York and Oxford.
- PATTERSON 1982
- O. PATTERSON, *Slavery and Social Death*, Cambridge MA.
- POSPISIL 1971
- L. POSPISIL, *Anthropology of Law: A Comparative Theory*, New York.
- RAAFLAUB 2004
- K. RAAFLAUB, *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, Chicago-London.
- SCHRECKER 1986
- E. W. SCHRECKER, *No Ivory Tower: McCarthyism and the Universities*, Oxford.
- TAPLIN 1992
- O. TAPLIN, *Homeric Soundings: The Shaping of the Iliad*, Oxford .
- THALMANN 1998
- W. THALMANN, *The Swineherd and the Bow: Representations of Class in the "Odyssey"*, Ithaca.
- VANSINA 1985
- J. VANSINA, *Oral Tradition as History*, Madison WI .
- VAN WEES 1992
- H. VAN WEES, *Status Warriors: Violence and Society in Homer and History*, Amsterdam.
- VOGT 1962
- J. VOGT, *Die antike Sklaverei als Forschungsproblem - von Humboldt bis heute*, "Gymnasium" LIIX: V, pp. 264-78.
- VOGT 1974
- J. VOGT, *Ancient Slavery and the Ideal of Man*, trans. T. Wiedemann, Oxford.
- WEST 1966
- M. L. WEST, *Hesiod Theogony. Edited with Prolegomenon and Commentary*, Oxford.
- WESTERMANN 1941
- W. L. WESTERMANN, *Athenaeus and the Slaves of Athens*, "HSCPh" Suppl. , pp. 451-70.
- WESTERMANN 1935
- W. L. WESTERMANN, *Sklaverei*, RE Supplementband VI, cols. 894-1068
- WESTERMANN 1955
- W. L. WESTERMANN, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia .

**James Roy** (Univ. di Nottingham- UK)

***Cittadini ridotti in schiavitù: il consolidarsi della schiavitù nella Grecia classica.***

Una notte, durante il terzo secolo a. C, i pirati attaccarono la cittadina di Egiale nell'isola egea di Amorgo. Catturarono più di trenta prigionieri, trasportarono loro e un equipaggio pirata su una barca sequestrata nel porto, distrussero le altre barche nel porto e salparono. Sappiamo dell'incidente perché la *polis* di Egiale ha successivamente approvato un decreto in onore di due dei prigionieri, Egesippo e Antipappo, figli di Egistrato, che riuscirono a ottenere il rilascio dei prigionieri, e una copia del decreto inscritto nel marmo è sopravvissuta<sup>62</sup>. Secondo il decreto tra i prigionieri c'erano donne, sposate e non, e altre persone, sia liberi che schiavi (Il. 6-8). Successivamente (Il. 15-20), il testo dice che Egesippo e Antipappo convinsero il pirata che era al comando della nave su cui erano trasportati i prigionieri a liberare tutte le persone libere, alcuni degli ex-schiavi (liberti) e gli schiavi, e loro stessi accettarono di essere presi in ostaggio al posto dei rilasciati. In seguito (Il. 20-26) il decreto loda lo zelo dimostrato dai due uomini, al fine di garantire che "nessuna delle cittadine o dei cittadini venisse aggiunta al bottino o venduta, o esposta a sofferenze o maltrattamento, e che nessuna persona che godesse dello *status* di cittadino dovesse comunque perire". Infatti tutti i prigionieri furono finalmente ricondotti a Egiale.

Chiaramente Egesippo e Antipappo avevano negoziato con il pirata comandante della barca un riscatto per i prigionieri: i prigionieri liberati inizialmente avrebbero poi informato la gente di Egiale dell'accordo stipulato che prevedeva il pagamento di un riscatto, mentre Egesippo e Antipappo sarebbero rimasti in ostaggio fino a quando il denaro non fosse stato versato.

Ho iniziato questo intervento con l'incidente alla Egiale per sottolineare due punti. Uno è il pericolo di schiavitù che minacciava quasi tutti nel mondo greco, qualunque sia il loro *status*: l'incursione improvvisa dei pirati a Egiale avrebbe potuto ridurre in schiavitù i prigionieri se non fossero stati riscattati, e il decreto menziona esplicitamente il pericolo di essere venduti come schiavi. L'altro punto è la preoccupazione per lo *status* all'interno di una comunità greca. Anche se la parte del decreto che narra gli eventi che hanno portato agli onori di Egesippo e Antipappo è abbastanza conciso - ventiquattro brevi righe di testo - si distinguono più volte le varie categorie a cui appartenevano i prigionieri, vale a dire i cittadini uomini e donne, ex schiavi ora liberi, e gli schiavi. Il testo presenta anche maggiori problemi per i cittadini che sono stati esposti al pericolo rispetto agli altri. Queste distinzioni di *status* erano del tutto normali nel mondo greco.

La forma tipica di comunità nel mondo greco classico era la *polis* o città-stato. Già in età classica esistevano più di mille *poleis* in Grecia, ed altre ancora

---

<sup>62</sup> Bielman 1994, n. 38.

furono fondate nel periodo successivo ad Alessandro<sup>63</sup>. Tipologicamente, una *polis* era autonoma, almeno nei suoi affari interni: di conseguenza, esistevano infinite variazioni tra le leggi in vigore nella varie *poleis*, sullo *status* personale come su altre questioni. Tuttavia modelli condivisi si rilevano in tutto il mondo greco e, generalizzando, si può affermare che all'interno di una qualsiasi *polis* greca si possono individuare le diverse categorie dei cittadini, dei liberi non cittadini e degli schiavi. Tra gli schiavi, lo *status* più diffuso era quello di "schiavo-merce", quello cioè di uno schiavo che poteva essere acquistato e venduto o di cui si disponeva legalmente come per altre forme di proprietà. Alcune comunità greche contavano su altre forme di lavoro non libero, come quello degli iloti a Sparta: il mio intervento concerne però solo i cosiddetti "schiavi-merce". I cittadini costituivano un gruppo ereditario e, sebbene una *polis* potesse concedere la cittadinanza a chi ne fosse privo, queste concessioni erano in realtà abbastanza rare. In una *polis* figuravano comunemente, tra gli abitanti liberi, sia cittadini che non cittadini: alcuni di questi ultimi erano schiavi liberati, come quelli menzionati nell'iscrizione di Egiale, altri invece stranieri residenti nella *polis*.

Le disposizioni che regolavano ad Atene lo *status* degli stranieri residenti sono ben note: dopo un periodo iniziale in città, dovevano registrarsi come meteci (*metoikoi*). Anche in altre città vigevano regole simili<sup>64</sup>. Un individuo residente in una *polis* come straniero poteva naturalmente godere dello *status* di cittadino in un'altra. I Greci viaggiavano frequentemente: era quindi necessario che lo *status* di cui godevano all'interno della comunità di origine fosse riconosciuto altrove, e soprattutto che i liberi fossero riconosciuti come tali, e che gli schiavi che essi portavano con sé venissero riconosciuti come schiavi. Gli studiosi hanno prestato molta attenzione al trattamento riservato, nella Grecia antica, agli stranieri, ma l'argomento è troppo vasto per essere affrontato in questa sede<sup>65</sup>. Si possono però ricordare le reti di conoscenze personali, per esempio, ed istituzioni quali la *proxenia* che all'occorrenza soccorrevano i cittadini di una *polis* in visita presso un'altra, ma potevano anche aiutare uno straniero a provare la propria identità. Al riguardo è rivelatore un discorso scritto dall'oratore Lisia (n. 23) per una persona che voleva intentare un processo, ad Atene, contro un certo Pankleon. Non si sapeva se Pankleon fosse uno schiavo, uno straniero residente libero o un cittadino di Platea, che quindi godesse del diritto di cittadinanza ateniese in virtù di una concessione speciale che gli Ateniesi avevano riservato ai Plateesi<sup>66</sup>. Chi parla sostiene di aver consultato varie persone per saperne di più su Pankleon, recandosi perfino (23,6-7) al mercato del formaggio fresco l'ultimo giorno del mese giacché in quella data abitualmente vi si riunivano i Plateesi. La persona

---

<sup>63</sup> Hansen e Nielsen 2004, p. 14.

<sup>64</sup> Cf. Whitehead 1977.

<sup>65</sup> Cf. Baslez 1984, Herman 1987, Lonis 1988 e 1992, Schuster 1996, Angeli Bertinelli e Donati 2005, Riemer e Riemer 2005.

<sup>66</sup> Su questa concessione, cfr. Demostene 59, 103-4, Isocrate. 12, 94.



parlante aveva infine appurato che Pankleon era uno schiavo, ma la storia mostra come l'identità di uno straniero potesse essere comunque provata. Un greco in viaggio o che visse all'estero poteva occasionalmente avere la necessità di provare il proprio *status*: i viaggi erano così frequenti che lo *status* di libero e non libero era generalmente riconoscibile in tutto il mondo greco.

Queste considerazioni sollevano un'altra questione: che cosa accadeva ai cittadini di una *polis* in caso di cattura e vendita in schiavitù? Che cosa ne sarebbe stato dei cittadini di Egiale sequestrati dai pirati nel corso del *raid* notturno, se non fossero stati riscattati bensì portati via e venduti come schiavi? Sarebbe stato riconosciuto il loro *status* di cittadini?

È la questione che voglio affrontare oggi.

Si correva il rischio della riduzione in schiavitù quando si veniva sequestrati dai pirati oppure catturati in guerra<sup>67</sup>. In guerra, era il vincitore a decidere il destino dei prigionieri, e tra i prigionieri non si includevano in Grecia solo i soldati catturati, ma anche tutti gli abitanti della comunità sconfitta che fossero caduti nelle mani del vincitore. Tra i prigionieri potevano figurare, quindi, non solo i combattenti ma anche tutti gli altri uomini, le donne e i bambini, sia liberi che schiavi. Ovviamente, i vincitori potevano semplicemente rilasciare i prigionieri, se lo volevano: un esempio ben noto è la decisione degli Spartani, alla fine della guerra del Peloponneso, di lasciare liberi gli Ateniesi, nonostante le proteste di alcuni alleati<sup>68</sup>. I vincitori potevano però anche uccidere i loro prigionieri<sup>69</sup>. Era comune anche la pratica di liberare i prigionieri dietro il pagamento di un riscatto<sup>70</sup>. Un'altra possibilità concreta era la vendita dei prigionieri ridotti in schiavitù<sup>71</sup>. La pratica di vendere i prigionieri ai trafficanti di schiavi era ben nota: i vincitori non avevano grande difficoltà a trovare acquirenti<sup>72</sup>. Tucidide sostiene per esempio che la flotta ateniese in partenza nel 415 per la spedizione in Sicilia fu seguita da molte navi mercantili che contavano di operare scambi commerciali con le forze ateniesi, cioè di acquistare il bottino, tra cui anche schiavi<sup>73</sup>. Una volta sbarcati in Sicilia, una delle prime azioni che gli Ateniesi compirono fu la conquista della città di Siccarà, i cui abitanti furono catturati, portati ad Egesta e venduti per 120 talenti<sup>74</sup>. Erano, questi, tratti tipici del modo di far guerra in Grecia. Sulla base della documentazione raccolta da Pritchett, Millett ha

---

<sup>67</sup> Sul trattamento dei prigionieri di guerra nell'antica Grecia, cfr. Ducrey 1999, Volkmann 1990 e Pritchett 1991, pp. 203-312.

<sup>68</sup> Senofonte, *Elleniche* II. 2, 19-24.

<sup>69</sup> Ducrey 1999, pp. 56-74 e Pritchett 1991, pp. 205-223.

<sup>70</sup> Cfr. Bielman 1994, pp. 282-289 e Ducrey 1999, pp. 238-246.

<sup>71</sup> Cfr. Ducrey 1999, pp. 74-92, 131-140, 229-238, Pritchett 1991, pp. 223-245 e Klees 1998, pp. 19-60.

<sup>72</sup> Vedi Finley 1968, pp. 167-170, Garland 1987, Pritchett 1991, pp. 401-438 e Ducrey 1999, pp. 235-238.

<sup>73</sup> Tucidide VI. 44, 1.

<sup>74</sup> Tucidide. VI. 62, 3.

recentemente suggerito che “gli Ateniesi del IV secolo si aspettavano che i concittadini catturati in guerra venissero riscattati piuttosto che ridotti in schiavitù o giustiziati”. In realtà, i commenti di Pritchett sulla lunga lista di episodi, in occasione dei quali dei Greci furono catturati e, certamente o probabilmente, ridotti in schiavitù, nel quarto secolo come anche nei precedenti e successivi, fanno supporre che la riduzione in schiavitù dei prigionieri fosse prassi comune e che il riscatto fosse invece, in generale, una questione privata che interessava gli individui, piuttosto che un accordo per liberare gruppi interi di prigionieri<sup>75</sup>.

Neppure i pirati avevano difficoltà a vendere in schiavitù i prigionieri. Nonostante i traffici si svolgessero anche altrove, l'isola di Delo divenne un importante centro di smistamento. Un esempio è l'iscrizione con cui la città di Theangela in Asia Minore onorò Semos, un cittadino di Delo, per aver salvato dalla schiavitù due cittadine di Theangela e i loro figli<sup>76</sup>. La pietra che riporta il testo è danneggiata ma ciò che ne resta è sufficiente a mostrare che Semos acquistò schiavi venduti come bottino accumulato da un *raid* pirata e successivamente apprese che tra di loro figuravano due donne appartenenti ad una importante famiglia di cittadini di Theangela. In seguito, Semos liberò le due donne e i loro bambini (ma probabilmente non gli altri schiavi che aveva acquistato, che non sembrano menzionati nel testo). Le due donne di Theangela hanno avuto fortuna, ma la maggior parte degli schiavi venduti a Delo saranno stati trasportati via, a servire sotto padrone altrove.

La pratica di ridurre in schiavitù i prigionieri di guerra suscitò la reazione di alcuni intellettuali del IV secolo a.C.

Nella *Repubblica*, Platone attribuisce a Socrate questo interrogativo: “è giusto che i Greci riducano in schiavitù città greche?”<sup>77</sup>. Aristotele nella *Politica* riferisce e commenta un dibattito sull'argomento<sup>78</sup>. Aristotele non menziona i nomi dei critici e dei sostenitori di tale pratica e ciò implica che entrambi i punti di vista fossero ben noti. I critici, sostiene, ritenevano ingiusto che l'uso della forza legittimasse i vincitori a ridurre in schiavitù gli sconfitti. Aristotele considera anche il problema che sorgerebbe (secondo modelli morali antichi) se un uomo moralmente superiore diventasse schiavo di uno moralmente inferiore, fino ad abbracciare la più ampia questione relativa agli uomini più adatti per natura ad essere schiavi o ad essere padroni, sempre per natura (e sempre secondo gli antichi *standard*). Nonostante la sua importanza, questo dibattito non sembra

---

<sup>75</sup> Millett 2007, pp. 194 s. rinvia a Pritchett 1991, pp. 203-312. Pritchett cataloga alle pp. 226-234 i casi in cui ritiene che i prigionieri siano stati ridotti in schiavitù, e ne dà la sua interpretazione a pp. 224 ss.

<sup>76</sup> Bielman 1994, no. 32.

<sup>77</sup> Platone, *Repubblica* 469 b 8-9.

<sup>78</sup> Aristotele, *Politica* 1254 a 14 - 1255 a 16. Cfr. Cambiano 1987, Burns 2003 e Millett 2007.

tuttavia aver avuto alcun effetto sulla pratica di schiavizzare i prigionieri, che durante il periodo ellenistico continuò come prima.

Torniamo al tema principale di questo intervento. La pratica, di vincitori e pirati, di ridurre i prigionieri in schiavitù ha fatto sì che i cittadini di una *polis* potessero diventare schiavi.

Normalmente lo stato libero di un cittadino veniva riconosciuto in altre città greche, in caso di viaggio. Come era possibile, allora, che lo *status* civico venisse cancellato dalla schiavitù o, se si vuole, come poteva la schiavitù colpire lo *status* di cittadino?

In caso di vendita, i prigionieri finivano naturalmente lontano dalla *polis* di origine. Pertanto, non avevano accesso alle procedure giuridiche né alla rete sociale di cui un cittadino usufruiva normalmente in patria. Presumibilmente, il proprietario faceva attenzione a che lo schiavo non tornasse nella comunità originaria: non conosco casi del genere. Tuttavia, se lo schiavo riconquistava la libertà e tornava a casa, riotteneva i diritti di cittadinanza. Un esempio figura in un passo del discorso scritto da Demostene per un cliente che aveva perso la cittadinanza ateniese, perché il *demos* cui sosteneva di appartenere lo aveva espulso<sup>79</sup>. Uno degli argomenti contro la sua pretesa di cittadinanza era che suo padre parlava greco con un accento straniero, cioè non ateniese. L'oratore non contesta la circostanza, ma la spiega in questo modo. Suo padre era stato catturato nelle ultime fasi della guerra del Peloponneso e venduto come schiavo nell'isola di Leucade, nella Grecia occidentale. Dopo un lungo periodo, durante il quale aveva assunto l'accento locale, incontrò a Leucade un attore che si occupò del suo riscatto: gli fu quindi possibile far ritorno ad Atene. Nella madrepatria riprese la sua vita di cittadino ateniese, e nessuno mise mai in discussione il suo status. L'oratore chiede quindi a vari parenti di testimoniare lo status civico di suo padre. Spesso è difficile accertare la credibilità delle storie raccontate nei tribunali di Atene, ma in questo caso l'oratore si aspettava chiaramente almeno che gli altri Ateniesi accettassero come credibile l'idea che un Ateniese, tornato da un lungo periodo di schiavitù all'estero, potesse riprendere la sua vita di cittadino.

Un altro caso prova che si poteva essere riabilitati nello *status* di cittadino. Esso concerne Eratone, un cretese che viveva ad Amphissa nella Grecia centrale, ed è documentato da un'iscrizione<sup>80</sup>. Il padre di Eratone era un cittadino di Axos (o Oaxos) a Creta, ma si era recato a Cipro per arruolarsi come soldato mercenario.

Dopo la sua morte, Eratone e sua madre furono catturati con altri familiari. Eratone fu venduto ad un proprietario di schiavi ad Amphissa. Alla fine riuscì ad acquistare la sua manomissione e continuò a vivere ad Amphissa, però da uomo libero. A quel tempo, Amphissa faceva parte dello stato federale dell'Etolia che aveva un accordo di *koinopoliteia* con Axos. Il termine - raro - di *koinopoliteia* sembra significare che, ai termini dell'accordo, il cittadino di uno stato poteva

---

<sup>79</sup> Demostene 57, 18-24. Un *demos* era un sottosezione del corpo civico ateniese.

<sup>80</sup> *Sylloge*<sup>3</sup> 622.

esercitare i propri diritti di cittadinanza anche nell'altro. I magistrati e la città di Axos scrissero ufficialmente alla confederazione etolica, sostenendo che Eratone era un cittadino di Axos e che viveva ad Amphissa con i figli: Axos fece richiesta agli Etoli affinché gli garantissero quei diritti che gli venivano riconosciuti dall'accordo di *koinopoliteia*. Anche se l'iscrizione non ne parla, presumibilmente Eratone stesso aveva stabilito in qualche modo contatti con la città di Axos, dopo la manomissione, ed aveva chiesto loro di scrivere agli Etoli. Evidentemente, anche se non era mai vissuto ad Axos, ne aveva ereditato la cittadinanza da suo padre, e in quanto cittadino aveva la possibilità di richiedere alla sua *polis* di origine, Axos, di agire per conto suo. Abbandonando la condizione di schiavo, Eratone era evidentemente in condizione di riassumere i diritti di cittadinanza.

Non sembrano esserci casi noti di donne di condizione civica che abbiano riacquisito la loro posizione nella comunità di origine dopo un lungo periodo di schiavitù, benché le donne potessero esser rilasciate quanto gli uomini, secondo gli accordi interstatali - piuttosto rari - che saranno discussi in seguito, se non in altro modo. Dato che gli schiavi venivano comunemente usati dai padroni come *partner* sessuali<sup>81</sup>, la riserva sulla castità di una donna, tenuta a lungo in stato di schiavitù all'estero, può aver reso difficile il reintegro dello *status* di cittadina al suo ritorno. La minaccia per la virtù di una donna catturata dai pirati è in ogni caso evidente nei romanzi greci, dichiaratamente fittizi, dei primi quattro secoli d.C.<sup>82</sup>. Può essere significativo, al proposito, il fatto che il decreto di Egiale discusso in precedenza precisi che i prigionieri catturati dai pirati includevano cittadine sposate e nubili: può esserci stata una particolare attenzione al pericolo per la reputazione delle donne non sposate detenute dai pirati, in effetti una minaccia per le loro prospettive matrimoniali.

La cattura e la successiva riduzione in schiavitù può aver comportato qualsiasi pericolo per le donne libere, gli uomini invece riottenevano sicuramente i diritti di cittadinanza al ritorno in patria. È da notare tuttavia che né l'Ateniese a Leucade né Eratone di Axos hanno fatto uso dei diritti civici durante il periodo di schiavitù. In particolare, Eratone ha chiaramente atteso di ottenere la libertà, trovando il denaro da versare al padrone in cambio della propria manomissione, prima di prendere contatti con Axos per richiederne l'intervento in suo favore.

Questi ed altri casi suggeriscono che il cittadino potesse riprendere *status* ed privilegi non durante il periodo di schiavitù ma solo dopo la sua liberazione.

Il cittadino ridotto in schiavitù che intendesse sottrarsi alla sua condizione, aveva diverse possibilità. Una di queste era la tattica pericolosa di fuggire via dal padrone, cosa che ogni schiavo poteva fare. La fuga era tuttavia perigliosa; tutti i fuggiaschi, una volta ricatturati, venivano restituiti ai padroni che potevano punirli severamente. Nulla, inoltre, suggerisce che uno schiavo fuggitivo sarebbe stato trattato meglio se fosse stato cittadino di

---

<sup>81</sup> Un esempio fra molti: Senofonte, *Economico* 10, 12 con il commento di Pomeroy 1994.

<sup>82</sup> Cfr. De Souza 1999, pp. 214-218.

un'altra *polis*<sup>83</sup>.

Lo schiavo-cittadino poteva sperare nella manomissione - come successe ad Eratone - se fosse riuscito a trovare il denaro necessario per pagare un prezzo accettabile al padrone, con il consenso di quest'ultimo. Anche in questo caso, le condizioni del cittadino ridotto in schiavitù non erano diverse da quelle di qualsiasi altro schiavo, né le sue prospettive di manomissione erano migliori di quelle altrui.

Lo schiavo-cittadino poteva semplicemente essere fortunato e incontrare qualcuno disposto ad aiutarlo, come il padre della persona parlante in Demostene 57, che incontrò l'attore in *tournée*. Altri casi noti sono stati esaminati da Bielman nel suo studio.

Talvolta, lo schiavo poteva perfino essere in grado di inviare un messaggio alla *polis* d'origine, per invocarne l'aiuto. Nel discorso attribuito a Demostene con il numero 53, Apollodoro - che parla, e potrebbe essere l'autore del testo<sup>84</sup> - racconta di un vicino di nome Nicostrato, ad Atene, che fu catturato e venduto in Egina, ma fu in grado di inviare missive a suo fratello Dinone per chiedergli aiuto. Apollodoro prestò del denaro a Dinone perché potesse affrontare il viaggio e liberare Nicostrato. Dinone era evidentemente riuscito ad ottenere per suo fratello il riscatto ad un prezzo di 2.600 dracme. Il riscatto suscitò tuttavia ulteriori problemi, perché il denaro era stato sostanzialmente preso in prestito e doveva essere rimborsato entro trenta giorni. Nicostrato chiese l'aiuto di Apollodoro, specificando: "Voi sapete che le leggi [di Atene] stabiliscono che un uomo riscattato dal nemico appartenga all'uomo che lo ha riscattato, nel caso in cui non restituisca il denaro per il riscatto"<sup>85</sup>. Ciò significa che, se il riscatto non veniva rimborsato al tempo dovuto, la persona riscattata veniva poi ridotta ad una forma di schiavitù per debiti<sup>86</sup>. Nei *Memorabili* Senofonte attribuisce a Socrate una rassegna dei pericoli a cui vanno incontro uomini fisicamente inadatti: rischiano di essere uccisi in guerra, o di essere catturati e trascorrere il resto della vita nella dura schiavitù, o pagare - presumibilmente per riavere la libertà - più di quanto non abbiano, il che li costringerà poi a vivere nell'indigenza e in miseria<sup>87</sup>. Evidentemente non era sempre facile, né tantomeno sicuro, trovare i soldi per un riscatto.

Lo schiavo-cittadino, o il cittadino catturato e minacciato di schiavitù, potevano beneficiare dei tentativi messi in atto dalle loro *poleis* per proteggerli. Un'iscrizione del terzo secolo, ritrovata a Mileto, espone gli accordi stipulati tra Mileto ed un certo numero di città cretesi<sup>88</sup>. Vi figura un accordo tra Mileto e

---

<sup>83</sup> Cf. Bielman 1994, p. 292.

<sup>84</sup> Vedi Trevett 1992, pp. 50-76.

<sup>85</sup> Demostene 53, 11.

<sup>86</sup> Vedi Bielman 1994, p. 316 e p. 317 sulle pratiche, differenti ma paragonabili, di Gortina a Creta.

<sup>87</sup> Senofonte, *Memorabili* III 12, 2.

<sup>88</sup> Schmitt 1969, no. 482: vedi anche Bielman 1994, pp. 311ss.

Cnosso, riportato integralmente, ed altri patti negli stessi termini, con altre diciannove città cretesi più piccole. Vi figura ancora un accordo tra Mileto e Gortina e patti negli stessi termini con altre quattro città. Infine, un patto tra Mileto e Festo, ed accordi simili con altre due città. I tre accordi differiscono nei dettagli, ma tutti e tre sono evidentemente destinati a garantire al cittadino di una *polis* che aderisce all'accordo, di non finire schiavo nell'altra *polis*. Ad esempio, la prima clausola dell'accordo tra Mileto e Cnosso recita: "un cittadino di Cnosso non acquisterà consapevolmente un cittadino libero di Mileto, né un cittadino di Mileto [comprerà consapevolmente] uno di Cnosso".

Se qualcuno avesse consapevolmente acquistato come schiavo un cittadino dell'altra *polis* avrebbe dovuto liberarlo senza ricompensa, mentre chi l'avesse comprato in buona fede avrebbe dovuto ugualmente liberarlo, ricevendo però in cambio la somma pagata. Una clausola riguardava anche la risoluzione a Cnosso o a Mileto di eventuali controversie legali. In tutti e tre i casi sembra che una persona diversa dallo schiavo avrebbe dovuto rivendicare la libertà per lo schiavo che doveva essere liberato nel quadro dell'accordo. Infatti, lo schiavo non avrebbe potuto esigere la sua liberazione. L'unica iniziativa affidata ad uno schiavo figura nell'accordo con Festo che si inizia con: "Un cittadino di Mileto non acquisterà una persona libera di Festo né uno di Festo una di Mileto, a meno che non acquisti per volontà dello schiavo e, se si acquista per volontà dello schiavo, libererà lo schiavo al prezzo di costo, ma se non acquista per volontà dello schiavo ...". In questo caso si apre allo schiavo la possibilità di concordare una vendita, presumibilmente se ritenga che essa sia stipulata a suo vantaggio (fornendogli così un padrone più congeniale, o mettendolo in una posizione in cui fosse più probabile essere liberato). Tutti e tre gli accordi sono pienamente reciproci, imponendo gli stessi obblighi sia ai Milesi sia ai Cretesi, ma la pirateria cretese era ben nota e sembra probabile che Mileto abbia agito per proteggere i propri cittadini da una possibile riduzione in schiavitù a Creta. Gli accordi prevedono anche rivendicazioni per recuperare gli schiavi già ridotti in schiavitù a Mileto o a Creta e poi catturati dai nemici, diversi dai liberi ridotti in schiavitù in seguito alla loro cattura: poiché non vi è ragione di supporre che alcun contraente di questi accordi volesse ostacolare il normale commercio di schiavi-merce, è presumibile che queste disposizioni si riferiscano agli schiavi catturati dai padroni con la forza.

Sempre nel terzo secolo a. C., fu firmato un accordo tra Delfi e Pellana in Acaia, sul lato opposto del Golfo di Corinto<sup>89</sup>. Esso copriva una varietà di questioni giuridiche: in molti casi, però, le questioni non sono chiarissime per i danni subiti della pietra che trasmette il testo. Una delle disposizioni è simile a quelle degli accordi tra Mileto e le città cretesi (ll. 1.B.5-7): "Nessun cittadino di Delfi acquisterà uno di Pellana, né uno di Pellana uno di Delfi, tranne su richiesta

---

<sup>89</sup> Schmitt 1969, no. 558: vedi anche Bielman 1994, pp. 313ss.

dello stesso. Chi lo acquista sapendo che è un uomo libero, sarà privato del prezzo e inoltre dovrà pagare un risarcimento che i giudici decideranno in base alle leggi della polis” (Il testo greco è a questo punto pesantemente restaurato, ma il significato sembra chiaro).

L'ultimo testo che registra una disposizione del tutto analoga è un accordo stipulato nel terzo secolo a. C. dai Locresi orientali con la città di Naryka e gli Aianteioi<sup>90</sup>. L'accordo concerne principalmente la tradizione di inviare ragazze a servire il culto di Athena ad Ilion: gli Aianteioi e Naryka si impegnano a farlo in cambio di alcuni privilegi e garanzie (il rapporto tra gli Aianteioi e Naryka non è chiaro). Una clausola (Il. 10-11) recita: “... chiunque, tra gli Aianteioi, venga catturato dal nemico deve essere riscattato”. Vi è quindi un obbligo incondizionato per i Locresi di riscattare qualsiasi membro della comunità degli Aianteioi venga fatto prigioniero, apparentemente da qualsiasi potenza ostile. Il testo non entra in ulteriori dettagli su come si debba attuare il riscatto, né in che modo i Locresi orientali possano venire a conoscenza del fatto che un prigioniero abbia bisogno di essere riscattato. Allo stesso modo non attesta l'obbligo reciproco di riscattare i Locresi orientali, né alcun obbligo di riscattare alcun cittadino di Naryka che non fosse degli Aianteioi.

Alcuni testi provano quindi i tentativi compiuti dalle città greche, in età ellenistica, per proteggere i propri cittadini dal rischio di essere catturati e detenuti come schiavi in altre parti del mondo greco. Le città stipulavano anche accordi per liberare i cittadini già in stato di schiavitù<sup>91</sup>. Un buon esempio è fornito dal trattato, conservato in una iscrizione, che concludeva una guerra tra Magnesia al Meandro e Mileto (c.185-180 a. C.)<sup>92</sup>. Il trattato era valido anche per Priene, alleata di Magnesia, e per l'alleata di Mileto, Eraclea al Latmo. Una clausola (Il. 65-72) riguarda il rimpatrio dei cittadini detenuti come prigionieri oppure come schiavi.

Alcuni prigionieri erano stati tratti nelle prigioni pubbliche e furono poi restituiti senza riscatto. Altri erano stati privati della libertà da privati cittadini in una o l'altra delle quattro città interessate, e sarebbero stati restituiti alla città natale dietro il pagamento di un riscatto: gli abitanti di Magnesia avrebbero pagato il riscatto per qualsiasi cittadino di Mileto o Eraclea, trattenuto da privati cittadini a Magnesia o Priene. Allo stesso modo, Mileto avrebbe pagato il riscatto per qualsiasi prigioniero di Magnesia o Priene, trattenuto a Mileto o ad Eraclea.

Poiché coloro che possedevano gli schiavi-cittadini sarebbero stati ricompensati per la liberazione di questi ultimi, possiamo dedurre che avevano acquistato prigionieri come schiavi.

Questo trattato dimostra anche che gli schiavi-cittadini potevano essere detenuti in comunità non lontane dalla città d'origine: Mileto, Eraclea, Magnesia e Priene si

---

<sup>90</sup> Schmitt 1969, no. 472: vedi anche Bielman 1994, pp. 314ss.

<sup>91</sup> Cf. Pritchett 1991, pp. 245-312 (che analizza sia iniziative private che interventi statali), Bielman 1994, pp. 294-309 e Ducrey 1999, pp. 267-270.

<sup>92</sup> *Sylloge*<sup>3</sup> 588. Su questo testo cfr. Bielman 1994, pp. 267, 295ss., e 301s.

trovano tutte nella parte sud-occidentale dell'Asia Minore. Ciò nonostante, la vicinanza alla città d'origine evidentemente non aiutava questi schiavi a riconquistare la libertà finché un accordo formale interstatale non fosse stato raggiunto per liberarli. Una conclusione analoga si può trarre dai resoconti antichi del trattamento riservato a Tebe da Alessandro Magno<sup>93</sup>. Nel 335 a.C. Alessandro conquistò la città di Tebe, la distrusse e vendette in schiavitù trentamila prigionieri. I Tebani erano malvisti da parte degli abitanti di alcune comunità limitrofe della Beozia: secondo lo storico Giustino, “i prigionieri furono venduti pubblicamente, ed il loro prezzo non fu fissato in base al profitto dagli acquirenti, ma secondo l'odio dei loro nemici”. In altre parole, i vicini ostili pagavano prezzi più alti del solito per il piacere vendicativo di possedere Tebani come schiavi. La storia dei vicini che pagavano prezzi più elevati può anche essere falsa, ma non avrebbe potuto essere raccontata se gli schiavi-cittadini non fossero stati detenuti in città vicine alla loro patria.

Alcune conclusioni generali si possono trarre dalle testimonianze riportate. Il cittadino di una *polis* greca che veniva catturato e ridotto in schiavitù non perdeva la cittadinanza. A condizione che fosse in grado di rientrare nella sua *polis*, anche dopo un lungo periodo di schiavitù poteva riottenere i suoi diritti di cittadino. Tuttavia, al di fuori della *polis* d'origine non poteva contare sulla sua cittadinanza per reclamare la libertà.

Mentre in qualità di libero cittadino di una *polis* greca poteva viaggiare attraverso il mondo greco ed essere riconosciuto come un uomo libero, dopo la riduzione in schiavitù veniva universalmente considerato come uno schiavo (tranne, naturalmente, nella sua *polis*). Non conosciamo alcun caso in cui un cittadino, una volta ridotto in schiavitù, sia stato in grado di avviare da solo una qualsiasi procedura legale per recuperare la libertà. In tutti i casi a noi noti, lo schiavo-cittadino è stato liberato per l'intervento di qualcun altro, un benefattore privato o un soggetto politico. Il massimo che lo schiavo-cittadino poteva fare era inviare messaggi privati a qualcuno che potesse intervenire per liberarlo, come fece (in Demostene 53) Nicostrato che scrisse a suo fratello Dinone ad Atene. Anche dagli accordi stipulati tra Mileto da un lato e ventotto città cretesi dall'altro per evitare che qualsiasi cittadino di Mileto fosse detenuto come schiavo in una delle città cretesi o viceversa, risulta che lo schiavo-cittadino non poteva prendere l'iniziativa per riconquistare la libertà, ma che invece qualcun'altro doveva rivendicarne la condizione di uomo libero.

Ne consegue che la riduzione in schiavitù creava per i prigionieri un nuovo *status* giuridico, riconosciuto in tutto il mondo greco tranne che in patria. Coloro che acquistavano i prigionieri come schiavi-merce non avevano difficoltà, evidentemente, a spostarli in tutto il mondo greco, e il diritto del proprietario su

---

<sup>93</sup> Diodoro XVII 14, 1-4, Plutarco *Alessandro* 11, 4-6 e Giustino *Epitome di Pompeo Trogo* 11, 3-4.



un schiavo del genere veniva contestato solo nel caso piuttosto raro in cui qualche accordo interstatale proteggesse lo schiavo. È importante ricordare che l'atto che determinava la riduzione in schiavitù poteva essere semplicemente nella vendita dello schiavo da parte del pirata che lo avesse catturato, in altre parole un atto non fondato su alcuna autorità giuridica, ma semplicemente sulla forza. Perché i greci continuarono a comportarsi in questo modo?

Perché scelsero di ignorare lo *status* civico dello schiavo-cittadino e di considerarlo semplicemente come uno schiavo? La risposta sembra consistere nel fatto che la schiavitù-merce era un'istituzione troppo importante per il mondo greco perché si consentisse ai molti cittadini detenuti in stato di servitù di rivendicare la libertà, mettendo così in dubbio la pratica della schiavitù-merce. In alcuni casi i Greci si preoccuparono a tal punto da assumere provvedimenti per evitare che i cittadini venissero tenuti in schiavitù: Mileto, per esempio, concordò con le città cretesi procedimenti legali per impedire che il cittadino di una comunità venisse detenuto come schiavo di un'altra. Ciò nonostante, le *poleis* greche avrebbero acconsentito difficilmente ad allargare questa tutela legale al gran numero di cittadini ridotti dalla cattura alla condizione di schiavi-merce. I Greci al contrario rafforzarono l'istituzione di schiavitù-merce, ignorando i diritti civili di qualsiasi cittadino catturato e asservito, nonostante il rischio che quasi ogni greco libero correva di cadere in schiavitù.

**Mosaico greco.**



**Schiavi al lavoro nei campi.**



## ***Bibliografia***

Angeli Bertinelli e Donati 2005

M. G. Angeli Bertinelli e A. Donati, A. (eds.) *Serta antiqua et mediaevalia, 7: Il cittadino, lo straniero, il barbaro fra integrazione ed emarginazione nell'antichità : atti del I incontro internazionale di storia antica (Genova 22-24 maggio 2003)*, Roma 2005.

Baslez 1984

M.-F. Baslez, *L'étranger dans la Grèce antique*, Paris 1984.

Bielman 1994

A. Bielman, *Retour à la liberté: libération et sauvetage des prisonniers en Grèce ancienne*, Athènes et Lausanne 1994.

Burns 2003

T. Burns, *The tragedy of slavery: Aristotle's Rhetoric and the history of the concept of natural law*, «History of Political Thought» 2, 2003, pp. 16-36.

Cambiano 1987

G. Cambiano, *Aristotle and the anonymous opponents of slavery*, in M. I. Finley (ed.), *Classical slavery*, London 1987, pp. 22-40.

De Souza 1999

P. De Souza, *Piracy in the Graeco-Roman world*, Cambridge 1999.

Ducrey 1999

P. Ducrey, *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique des origines à la conquête romaine*, 2<sup>nd</sup> edition, Paris 1999.

Finley 1968

M. I. Finley, *Aspects of antiquity: discoveries and controversies*, London 1968.

Garlan 1987

Y. Garlan, *War, piracy and slavery in the Greek world*, in M. I. Finley (ed.), *Classical slavery*, London 1987, pp. 7-21.

Hansen and Nielsen 2004

M. H. Hansen and T. H. Nielsen (eds.), *An inventory of archaic and classical Greek poleis*, Oxford 2004.

Herman 1987

G. Herman, *Ritualised friendship and the Greek city*, Cambridge 1987.

Klees 1998

H. Klees, *Sklavenleben im klassischen Griechenland (Forschungen zur antiken Sklaverei 30)*, Stuttgart 1998.

Lonis 1988

R. Lonis (ed.), *L'étranger dans le monde grec. Actes du colloque organisé par l'Institut d'études anciennes, Nancy, mai 1987*, Nancy 1988.

Lonis 1992

R. Lonis (ed.), *L'étranger dans le monde grec: actes du deuxième colloque sur l'étranger, Nancy, 19-21 septembre 1991*, Nancy 1992.

Millett 2007

P. Millett, *Aristotle and slavery in Athens*, «Greece and Rome» 54, 2007, pp. 178-209.

Pomeroy 1994

S. B. Pomeroy, *Xenophon Oeconomicus: a social and historical commentary*, Oxford 1994.

Pritchett 1991

W. K. Pritchett, *The Greek state at war*, Part 5, Berkeley and Los Angeles 1991.

Rierner e Rierner 2005

U. Rierner e P. Rierner (eds.), *Xenophobie - Philoxenie: vom Umgang mit Fremden in der Antike (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 7)*, Stuttgart 2005.

Schmitt 1969

H. H. Schmitt, *Die Staatsverträge des Altertums* Vol. 3: *Die Verträge der griechisch-römischen Welt von 338 bis 200 v. Chr.*, München 1969.

Schuster 1996

M. Schuster (ed.), *Die Begegnung mit dem Fremden: Wertungen und Wirkungen in Hochkulturen vom Altertum bis zur Gegenwart (Colloquium Rauricum 4)*, Stuttgart und Leipzig 1996.

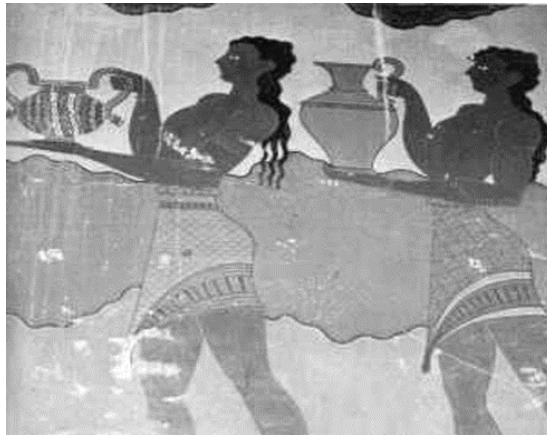
Volkman 1990

H. Volkman, *Die Massenversklavungen der Einwohner eroberter Städte in der hellenistisch-römischen Zeit (Forschungen zur antiken Sklaverei 22)*, 2<sup>nd</sup> edition revised and expanded by G. Horsmann, Stuttgart 1990.

Whitehead 1977

D. Whitehead, *The ideology of the Athenian metic (Cambridge Philological Society Proceedings, Supplementary Volume 4)*, Cambridge 1977.

### Schiave, serve.



### Schiavi artigiani.



## Pietro Cobetto Ghiggia

### *Schiavi marchiati a fuoco nell'Atene di età classica? (Andoc., F 3, 5 Dalmeyda)*

Tra le usanze più abiette che caratterizzano la figura dello schiavo<sup>94</sup>, sino a partire dall'antichità, la più immediata e esecrabile consiste nella marchiatura a fuoco<sup>95</sup>, a ribadire da un lato la condizione di bene materiale assimilabile all'animale da fatica, da lavoro, dall'altro la sua appartenenza a un padrone, detentore, in quanto membro di una società regolata da una serie di norme, usi e comportamenti, di un diritto di proprietà garantito e tutelato proprio da quest'ultima.

Nell'Atene del VI secolo, fra le istanze più sentite, emerge la necessità di reperire strumenti condivisi circa la corretta ripartizione della forma di bene primario, la terra, in rapporto allo *status* di cittadino<sup>96</sup>: chi gode di questo privilegio potrà esercitarne il diritto, chi ne è privo non soltanto non potrà detenere una simile prerogativa, ma, a sua volta, rischierà di passare dal ruolo di soggetto attivo a oggetto passivo, assimilabile alla terra comprensiva di ciò che vi insiste, tra cui gli schiavi. Ed è sempre ad Atene che è possibile reperire le prime notizie concernenti i mezzi attraverso cui segnalare, simbolicamente, la proprietà: i celebri *horoi* conficcati sulla nuda terra<sup>97</sup> indicano, al di là di considerazioni più raffinate sulla natura economica e giuridica rivestita in seguito<sup>98</sup>, anzitutto che quella determinata porzione di territorio apparteneva a un membro della cittadinanza, il quale attraverso l'imposizione di un simile segnacolo affermava *coram populo* la sua prerogativa. Proprio in età soloniana avrebbe avuto luogo una prima codificazione delle modalità attraverso cui indicare la proprietà<sup>99</sup>, in conseguenza del profondo

---

<sup>94</sup> Per i lavori fondamentali in materia, in riferimento all'Atene di età classica, soprattutto per quanto concerne gli aspetti giuridici, vd. HARRISON, 1968=2001, 171-187 (con rassegna bibliografica; 356-357 per l'aggiornamento) cui s'aggiunga ROSIVACH, 1999, 129-157. Per un panorama più generale sulla schiavitù nella Grecia antica, vd. GARLAN, 1982=1984 (cui si rimanda anche per una completa raccolta ragionata degli studi antecedenti, con particolare attenzione a quelli apparsi fra gli anni '60 e '70 del secolo scorso); ID., 1999, 319-334.

<sup>95</sup> Sull'argomento, vd. JONES, 1987, 139-155, sp. 147-148 al proposito degli schiavi, con ampio repertorio di studi antecedenti.

<sup>96</sup> Vd. CASSOLA, 1964, 26-68; ID., 1973, 75-87.

<sup>97</sup> Che proprio Solone (F 36, 4-6 West) ricorda di avere tolto: Γῆ μέλαινα, τῆς ἐγώ ποτε / ὄρους ἀνεῖλον πολλαχῆι πεπηγότας, / πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρη. Per una condivisibile interpretazione del significato di tale atto, vd. CASSOLA, 1964, 61: cfr. MANFREDINI-PICCIRILLI, 1977=1990, 194-197 e sp. GALLO, 1999, 55-71.

<sup>98</sup> Ai "classici" FINE, 1951 e FINLEY, 1951=1973, si aggiungano i titoli riportati in HARRISON, 1968=2001, 360-362.

<sup>99</sup> Vd. recentemente NEMETH, 2005, 321-328, OBER, 2006, 441-456; VALDÉS GUÍA, 2006, 143-161.

riordinamento circa la natura della stessa propugnato dal “legislatore” per eccellenza anche al proposito della schiavitù.

Non è ora opportuno addentrarsi nell’annosa questione riguardante le ipotetiche riforme soloniane circa la condizione servile<sup>100</sup>, il cui nucleo più saliente sarebbe consistito con ogni probabilità nell’affermare il divieto di ridurre in un simile *status* un Ateniese da parte un altro (e non certo nell’eliminazione dell’istituto), ma concentrare maggiormente l’attenzione su un aspetto materiale: la terra è simbolicamente asservita al membro della comunità che ai consimili ne segnala “fisicamente” la proprietà con l’imposizione di una sorta di marchiatura attraverso la pietra. Analogamente, nel caso dello schiavo, tale affermazione di proprietà avrebbe avuto luogo attraverso l’incisione di un marchio su un bene considerabile alla stessa stregua della terra.

Se per la terra sono pervenuti reperti materiali circa la simbologia dell’asservimento, per lo schiavo vi sono soltanto limitate testimonianze letterarie, tra le quali una in particolare risulta interessante non solo per l’indicazione esplicita di una marchiatura a fuoco su un presunto schiavo, ma pure per alcune difficoltà di carattere interpretativo. Andocide afferma

*Schol. Aristoph. Vesp., 1007 (=Andoc., F 3, 5 Dalmeyda).*

«περὶ Ὑπερβόλου λέγειν αἰσχύνομαι, οὗ ὁ μὲν πατὴρ ἐστιγμένως ἔτι καὶ νῦν ἐν τῷ ἀργυροκοπείῳ δουλεύει τῷ δημοσίῳ, αὐτὸς δὲ ξένος ὦν καὶ βάρβαρος λυχνοποιεῖ»<sup>101</sup>.

Prima di passare all’esame approfondito della notizia paiono opportune alcune premesse: si tratta di un commento tardo riportato al proposito di un verso di Aristofane<sup>102</sup>, ove il personaggio in questione non è altro se non un nome noto al pubblico ivi dipinto come uno spregevole bottegaio di bassa tacca, quasi ad identificare per antonomasia la categoria di simili individui. Il tardo commentatore riporta invece un’informazione sui natali di Iperbolo che non ha

---

<sup>100</sup> Ampia discussione, soprattutto al proposito di Plut., *Sol.*, 13, 4 (cfr. Aristot., *ÆAq. pol.*, 2, 2) in MANFREDINI-PICCIRILLI, 1977=1990, 169-178.

<sup>101</sup> «Al riguardo di Iperbolo mi fa ribrezzo parlare: suo padre, marchiato a fuoco, ancora adesso lavora come schiavo presso la zecca pubblica e lui straniero e barbaro fabbrica lampade». Cfr. CUNIBERTI, 2000, 3, ove si ipotizza altresì che il personaggio in questione sarebbe stato uno schiavo pubblico (δημόσιος): per questa categoria servile “privilegiata” ad Atene, sulla quale poche sono le informazioni (cfr. *Lex. Seg., Gloss. rhet.*, s. v. δημόσιος, 234, 15-19), cfr. HARRISON, 1968=2001, 185; GARLAN, 1982=1984, 59: vd. *infra*, <. In particolare sull’accezione di δουλεύειν, vd. FINLEY, 1965, 168.

<sup>102</sup> *Vesp.*, 1007: καὶ μηδὲν ἀγανάκτει γ’. ἐγὼ γάρ σ’, ὦ πάτερ, / θρέψω καλῶς, ἄγων μετ’ ἐμαυτοῦ πανταχοῖ, / ἐπὶ δεῖπνον, εἰς ξυμπόσιον, ἐπὶ θεωρίαν, / ὥσθ’ ἡδέως διάγειν σε τὸν λοιπὸν χρόνον· / κοῦκ ἐγχανεῖται σ’ ἑξαπατῶν Ὑπέρβολος («E non te la prendere. Papà, ti manterrò bene io, / portandoti ovunque con me, / a pranzo, a simposio, a teatro / sì che passi allegramente quanto ti resta: / e Iperbolo non ti sfoterà più quando ti inganna»).

alcun rapporto con il verso della commedia, se non che è ricordato tale ateniese passato alla storia come estrema degenerazione della categoria del demagogo e perciò oggetto di unanime riprovazione presso i suoi contemporanei – Aristofane *in primis* – e le fonti successive<sup>103</sup>.

Circa invece l'annoverazione di questo passo fra i frammenti dell'oratore Andocide la conferma può essere reperita in un accenno contenuto in uno scolio al *Timone* di Luciano, ove si narra che

*Schol. Lucian. Tim., XXV, 30, p. 114 Rabe, ll. 1-6*

Ἵπερβόλῳ· Ἵπέρβολος οὗτος, ὡς Ἀνδροτίων (*FGrHist*, 324, F 42) φησίν, Ἀντιφάνους ἠν Περιθοίδης, ὃν καὶ ὠστρακίσθαι διὰ φαυλότητα. ὁ δὲ αὐτὸς καὶ λυχνοποιὸς ἠν καὶ ἐλυchnοπῶλει, ὡς Ἀνδοκίδης (F 3, 5 Dalmeyda) ἱστορεῖ, ὃς καὶ ξένον αὐτὸν εἶναι καὶ βάρβαρον βούλεται<sup>104</sup>.

Va da sé che nulla si possa dedurre per quanto concerne l'opera in cui Andocide si sarebbe così espresso nei confronti del personaggio in questione.

Al di là di una tradizione costantemente e coerentemente “nera” sul personaggio<sup>105</sup>, sempre dipinto come il modello dell'escrabiile demagogo sino a giungere addirittura a Cicerone<sup>106</sup>, e alle questioni concernenti il suo celebre ostracismo<sup>107</sup>, sembra opportuno riprendere la sprezzante definizione circa i natali di Iperbolo reperibile nello scolio alle *Vespe* di Aristofane.

---

<sup>103</sup> Completa raccolta con bibliografia nella trattazione monografica di CUNIBERTI, 2000, sp. VII-VIII, nn. 1, 2.

<sup>104</sup> «Iperbolo: l'Iperbolo in questione, come narra Androzione (*FGrHist*, 324, F 42), era figlio di Antifane del demo di Peritoide e fu ostracizzato per la sua indegnità. Lo stesso (*sc.* Iperbolo) poi era un fabbricante e venditore di lampade, come racconta Andocide (F 3, 5 Dalmeyda), che lo vorrebbe straniero e barbaro».

<sup>105</sup> Vd. BRUN, 1987, 183-198.

<sup>106</sup> *Brut.*, 225: «is praetor eodem die, quo Saturninus tribunus plebis, Mario et Flacco consulibus publice est interfectus; homo simillimus Atheniensis Hyperboli, cuius improbitatem veteres Atticorum comoediae notaverunt».

<sup>107</sup> Ampia discussione con le varie ipotesi proposte sinora in CUNIBERTI, 2000, 111-147. Va altresì rammentato che la IV orazione, *Contro Alcibiade*, pervenuta nel *corpus* di Andocide, pur essendo assai facilmente fittizia, sarebbe ambientata proprio alla vigilia delle procedure che avrebbero portato all'ostracismo di Iperbolo, collocabile nel 416: nonostante nel testo in questione il demagogo non sia mai menzionato apertamente, pare almeno curioso che il suo nome ritorni in un frammento di un imprecisato altro discorso andocideo. Sia pure a livello di pura ipotesi, non si potrebbe escludere a priori che la tradizione, proprio sulla base di quanto riportato in *Schol. Lucian. Tim., XXV, 30, p. 114 Rabe, ll. 1-6*, ove, infatti, si parla di Iperbolo «ostracizzato per la sua indegnità», avesse ricollegato il nome di Andocide alla tanto discussa *Contro Alcibiade*: vd. COBETTO GHIGGIA, 1995, 3-100.

Il primo punto da cui si può partire concerne proprio lo *status* di Iperbolo: è assodato che egli abbia rivestito un ruolo di primo piano nella vita politica di Atene almeno a partire dalla metà degli anni '20 del V secolo – ricoprendo incarichi che ne fanno escludere sin da subito un'estrazione servile – di cui ne resta traccia diretta attraverso un decreto di cui sarebbe stato il proponente, a volere accettare un'integrazione alla quinta riga più che probabile, nel 421-0<sup>108</sup>. Aristofane e Tuciddide definiscono Iperbolo nella seguente maniera:

Aristoph., *Equ.*, 1304 (anno 424-3)

ἄνδρα μοχθηρὸν πολίτην, ὀξίνην Ὑπέρολον<sup>109</sup>.

Thuc., 8, 73, 3 (narrazione riferita all'anno 412- 411)

καὶ Ὑπέρολόν τε τινα τῶν Ἀθηναίων, μοχθηρὸν ἄνθρωπον, ὠστρακισμένον οὐ διὰ δυνάμεως καὶ ἀξιώματος φόβον, ἀλλὰ διὰ πονηρίαν καὶ αἰσχύνην τῆς πόλεως, ἀποκτείνουσι (sc. gli oligarchici di Samo)<sup>110</sup>.

A maggiore ragione, il possesso del pieno requisito di cittadinanza con le annesse prerogative è implicitamente deducibile dall'altro scolio, quello al *Timone* di Luciano, ove addirittura si ricorda non solo il patronimico di Iperbolo, Antifane<sup>111</sup> (e costui sarebbe quindi il presunto πατήρ ἐστιγμένος presso la zecca pubblica), ma anche il suo demo di appartenenza, quello di Peritoide<sup>112</sup>.

---

<sup>108</sup> IG I<sup>3</sup>, 82: vd. CUNIBERTI, 2000, 96-98 e n. 175 (101-105, per IG I<sup>3</sup>, 85, ove il nome del demagogo è chiaramente leggibile nelle vesti di relatore di un emendamento in un decreto risalente al 418-7). Per un'analisi delle cariche pubbliche rivestite da Iperbolo, vd. anche CAMON, 1963, 46-59.

<sup>109</sup> «Un infame esemplare di *cittadino*, Iperbolo “aceto”».

<sup>110</sup> «E (sc. gli oligarchici di Samo) uccidono Iperbolo, *uno degli Ateniesi*, un uomo infame, ostracizzato non per timore del suo potere e del suo prestigio, ma per il disonore e la vergogna che causava alla sua città»: cfr. Theopomp., *FGrHist.*, 115, F 96 b (=Schol. Aristoph., *Vesp.*, 1007). Vd. specificamente sull'episodio CUNIBERTI, 1997, 53-80, ripreso in ID., 2000, 134 sgg. D'altro canto, l'ostracismo poteva essere comminato solo a un cittadino ateniese che, nella disgrazia di un simile esilio, vedeva comunque riconosciuto il suo ruolo “eccezionale” e quindi “potenzialmente pericoloso” all'interno della *polis*: cfr. Plato com., F 183 + 203 K.-A=Hyperb., F 1-2 Meineke (*infra*, <>).

<sup>111</sup> Come rintracciabile su tre *ostraka*: cfr. LANG, 1991, s. v. Iperbolo sarebbe stato invece figlio di Cremete, pur ammettendone implicitamente le origini ateniesi, secondo Teopompo (*FGrHist.*, 115, F 95= Schol. Lucian. *Tim.*, XXV, 30, p. 114 Rabe: vd. *infra*, <>), informazione riportata anche in Schol. Aristoph., *Pax*, 681 b, fonte quest'ultima che ricorda anche il fratello del demagogo...l'improbabile Caronte: vd. CUNIBERTI, 2000, 3-4.

<sup>112</sup> Notizia altresì confermata da un *ostrakon* (cfr. LANG, 1991, nr. 307) e da Plutarco (*Nic.*, 11, 3; *Alc.*, 13, 4).



È noto che a partire dal 451-0, in forza della cosiddetta legge di Pericle sulla cittadinanza<sup>113</sup>, erano esclusi dalla partecipazione attiva alla vita pubblica anche coloro non nati da padre *athenaios* e madre *aste*<sup>114</sup>, e, a maggiore ragione, gli schiavi e la loro discendenza. Sebbene non siano state del tutto improbabili eventuali deroghe ad un provvedimento così restrittivo nel corso della guerra del Peloponneso<sup>115</sup>, non pare possibile ipotizzare una simile eventualità per Iperbolo o anche solo supporre un caso di affrancamento: lo scolio precisa infatti che la condizione servile del padre del demagogo sarebbe perdurata anche al momento in cui Andocide avrebbe pronunciato il suo pesante giudizio, com'è lecito dedurre dall'espressione avverbiale ἔτι καὶ νῦν. La notizia non è stata quindi ritenuta fededegna, ma annoverata nella congerie di attacchi contro il personaggio principale della commedia, fra i quali, per frequenza, si notano gli insulti concernenti i suoi dubbi natali<sup>116</sup>.

Tuttavia, quand'anche si scarti una simile versione sul padre di Iperbolo, e tale posizione sembrerebbe prendere anche il commentatore a Luciano, suggerendo che è Andocide a *volere* fare passare Iperbolo per *xenos* e *barbaros*, lo scolio in questione merita alcuni approfondimenti utili anche nell'ottica di un discorso più generale sulla figura dello schiavo nell'Atene del V secolo.

La definizione *xenos* e *barbaros* adottata per Iperbolo denota almeno un certo pressapochismo, poiché, a rigore di categorie, per l'Atene di età classica i due *status* erano profondamente distinti: con il primo termine, *xenos*, si allude alla condizione di un individuo comunque greco ma non ateniese<sup>117</sup>, ossia privo della cittadinanza, mentre con il secondo si definisce il non greco *tout court* e barbara era solitamente l'origine degli schiavi che vivevano ad Atene<sup>118</sup>.

Se una simile imprecisione getta ulteriori sospetti sulla genuinità delle informazioni riportate dallo scolio, almeno per quanto riguarda Iperbolo, sono invece interessanti le considerazioni dedicate al padre di quest'ultimo: egli sarebbe stato uno schiavo presso la zecca, *estigmenos*. Si potrebbe anche inferire, sia pure per ipotesi, che costui appartenesse alla particolare categoria dei cosiddetti *schiavi pubblici* o comunque tale ruolo potrebbe essere presumibile tenendo conto del luogo in cui avrebbe svolto le sue mansioni, la zecca, di proprietà dello Stato<sup>119</sup>.

---

<sup>113</sup> Vd. Aristot., *Ἀθ. πολ.*, 26, 3; Plut., *Per.*, 37, 3; cfr. HARRISON, 1968=2001, 25-27; PATTERSON, 1976, 1-229; PRANDI, 1982, 33-55; WALTERS, 1983, 314-336; BOEGEHOLD, 1994, 57-66.

<sup>114</sup> E tale doveva essere pure la madre di Iperbolo, stando ad Aristofane (*Thesm.*, 839 sgg. e *Schol. Aristoph.*, *Thesm.*, 840); vd. CUNIBERTI, 2000, 6-14.

<sup>115</sup> Cfr. PRANDI, 1982, 33-49, sp. 38, n. 21 e 43-45.

<sup>116</sup> Cfr. CONNOR, 1971, 168-171; vd. CUNIBERTI, 2000, 3-14.

<sup>117</sup> Vd. HARRISON, 1968=2001, 194-196. Per un'analisi del vocabolo, vd., inoltre, GAUTHIER, 1971, 44-79; WHITEHEAD, 1977, 10-11, 21, 114-116.

<sup>118</sup> Cfr. e. g. Xenoph., *Cirop.*, 7, 5, 73; Polyb., 2, 58, 9; sul rapporto *xenos/barbaros*, vd. BATTEGAZZORE, 1995, 5-34; MOGGI, 1996, 103-116.

<sup>119</sup> Cfr. *supra*, <, n. 8. Per ulteriori contributi specifici al proposito di questa categoria servile, cfr. WASZYNSKI, 1898; ID., 1899, 553-567; JACOB, 1928.

Ad Atene, al di là di una certa scarsità di testimonianze presso le fonti, esisteva una categoria di schiavi pubblici. In tale senso, l'attestazione meno incompleta è reperibile presso una fonte lessicografica alquanto tarda:

*Lex. Seg., Gloss. rhet., 234, s.v. Δημόσιος*

Δημόσιος: ὁ τῆς πόλεως δοῦλος, ἐγίνοντο δὲ Θρακῆς τινες ἢ Σκύθαι ἢ ἄλλοι βάρβαροι δοῦλοι πρὸς ὑπηρεσίαν τῶν δικαστηρίων καὶ τῶν κοινῶν τόπων καὶ ἔργων<sup>120</sup>.

Il riferimento all'origine *barbara* degli schiavi pubblici è particolarmente utile per avanzare un'ipotesi sui motivi che avrebbero portato la tradizione a considerare Iperbolo e il padre di rango servile: tra i *topoi* della commedia concernenti i demagoghi e più in particolare Iperbolo vi è l'insistenza sulle sue origini non ateniesi, particolarmente evidente in quanto riportata nella prosecuzione dello scolio al *Timone* di Luciano esaminato in precedenza:

*Schol. Lucian. Tim., XXV, 30, p. 114 Rabe, ll. 8-14*

Πολύζηλος δὲ ἐν Δημοτυνδάρῳ (Polyz. com., fr. 5, I, 791 Kock=F 5 K.-A.) Φρύγα αὐτὸν (sc. Ὑπέμβολον) εἰναί φησιν εἰς τὸ βάρβαρον σκώπτων. Πλάτων δὲ ὁ κωμικὸς ἐν Ὑπερβόλῳ (Plato com., fr. 170, I, 645 Kock=F 185 K.-A.) Λυδὸν αὐτὸν φησιν εἶναι Μίδα γένος, καὶ ἄλλοι ἄλλως. ἔστι δὲ τῇ ἀληθείᾳ Χρέμητος, ὡς Θεόπομπος ἐν τῷ Περὶ δημαγωγῶν (Theopomp., *FGrHist.* 115, F 95)<sup>121</sup>.

I comici avrebbero indicato Iperbolo, come “frigio” o “lidio”, per natali, o, con involontaria comicità da parte dello scoliasta, “chi di una provenienza, chi di un'altra”, ma pur sempre barbaro.

Ora, sulla base di un simile giudizio, pare quasi che costituisse una sorta di vera e propria tradizione della commedia insistere sulle origini non greche del personaggio e ciò potrebbe trovare conferma in una delle caratteristiche note sugli schiavi (pubblici o meno che fossero). Proprio Aristofane, polemizzando con gli altri commediografi, ricorda che

---

<sup>120</sup> «*Demosios*: schiavo della *polis*; alcuni Traci o Sciti o altri barbari divenivano schiavi preposti a servire nei tribunali, nei luoghi e nei servizi pubblici».

<sup>121</sup> «Polizelo, nel *Demotindareo* (Polyz. com., fr. 5, I, 791 Kock=F 5 K.-A.) dice che fosse (sc. Iperbolo) di origine frigia sfottendolo perché barbaro. Platone comico, nell' *Iperbolo* (Plato com., fr. 170, I, 645 Kock=F 185 K.-A.) lo dice lidio della stirpe di Mida, e altri ancora, chi di un'origine, chi di un'altra. In verità, (sc. Iperbolo) era figlio di Cremete, secondo Teopompo ne *I demagoghi* (Theopomp., *FGrHist.* 115, F 95)».

ὃς μέγιστον ὄντα Κλέων' ἔπαισ' εἰς τὴν γαστέρα  
κοῦκ ἐτόλμησ' αυθις ἐπεμπεδῆσ' αὐτῷ κειμένῳ.  
οὔτοι δ', ὡς ἅπαξ παρέδωκεν λαβὴν Ὑπέρβολος,  
τοῦτον δείλαιον κολετρῶσ' αἰεὶ καὶ τὴν μητέρα.  
Εὐπολις μὲν τὸν Μαρικᾶν πρῶτιστον παρτίκυσεν  
ἐκστρέψας τοὺς ἡμετέρους Ἱππέας κακὸς κακῶς,  
προσθεῖς αὐτῷ γραῦν μεθύσῃν τοῦ κόρδακος οὔνεχ',  
ἦν Φρύνιχος πάλαι πεπόηχ', ἦν τὸ κῆτος ἦσθιεν.  
εἰθ' Ἑρμιππος αυθις ἐποίησεν εἰς Ὑπέρβολον,  
ἄλλοι τ' ἤδη πάντες ἐρείδουσιν εἰς Ὑπέρβολον<sup>122</sup>.

Un'insistenza così marcata sulle origini oscure di Iperbolo, vere o presunte che fossero, create dalla commedia, avrebbe potuto spingere a una sorta di processo deduttivo le fonti lessicografiche tarde. Queste ultime, sulla base dei tratti barbari di Iperbolo, che pure però fu personaggio di primo piano nell'Atene del V secolo, avrebbero concluso che almeno i suoi natali, se non lui personalmente, fossero servili: in tale senso, si spiegherebbe pure l'alternanza sul nome del padre, ora l'altisonante Antifane, ora, nella versione tendenziosa che lo vedrebbe schiavo, il ben meno nobile Cremete<sup>123</sup>.

Prima ancora di proporre un'ipotesi sul momento in cui simili apprezzamenti sul personaggio passarono dalla burla a notizie considerate attendibili dal punto di vista storico, restano ancora due temi da analizzare, sempre in relazione al frammento oggetto dell'intervento, di cui uno potrebbe risultare di sicuro interesse al proposito della percezione della figura dello schiavo nell'Atene di età classica.

Anzitutto, il riferimento alla zecca presso cui sarebbe stato impiegato in mansioni servili il padre di Iperbolo: tranne alcuni scarni riferimenti frammentari<sup>124</sup>, non vi sono testimonianze letterarie complete al proposito e, tanto meno, circa l'impiego al suo interno della particolare categoria degli schiavi

---

<sup>122</sup> «Io presi a calci in pancia Cleone quando era all'apice della sua potenza / e non osai calpestarlo un volta per terra. / Costoro invece, non appena Iperbolo diede loro la prima occasione, / ballano in continuazione su questo disgraziato e su sua madre. / Eupoli prima di tutti quanti portò sulla scena *Maricante*, / stravolgendo e pure male, da incapace qual è, i miei *Cavalieri*, / appioppandogli una vecchia ubriaca per ballare il cordace, proprio quella / che si era già inventato una volta Frinico, ...si quella mangiata dalla balena. / E poi pure Ermippo fece altrettanto contro Iperbolo, / e tutti gli altri dietro si attaccano a Iperbolo». Cfr. CUNIBERTI, 2000, 67 sgg.

<sup>123</sup> Cfr. CUNIBERTI, 2000, 4 e n. 14; Aristofane (*Ran.*, 678-680) riserva simile trattamento, sempre in materia di attacchi sulla famiglia, anche ad un altro noto demagogo, Cleofonte: cfr. GALLOTTA, 2008, 174-178.

<sup>124</sup> Cfr. Antiph., F 36 Thalheim (=Harpocr., s. v. ἀργυροκοπέιον); Aesch. Socr., F 39 Dittmar; Poll., 7, 103; *Sud.*, s. v. Ἡμαντήριον; Phot., *Lex.*, s. v. ἀργυροκοπέιον; *Lex. Seg.*, *Coll. verb.*, s. v. ἀργυροκοπέιον. Vd. inoltre IG I<sup>3</sup>, 1453.

pubblici, che, peraltro, sembravano godere comunque di uno *status* ben più privilegiato rispetto a quelli privati. Anche per questo cenno non si può escludere l'influenza dell'ennesimo *topos* sullo schiavo nell'Atene di età classica: il lavoro presso la zecca andrà considerato più concretamente come una sorta di "prosecuzione" dello sfruttamento della manodopera servile presso la miniera e quindi del mestiere che per eccellenza si ricollegava alla figura dello schiavo<sup>125</sup>. Non sembrerebbe inoltre casuale che l'origine etnica degli schiavi impiegati in tali mansioni fosse quasi per antonomasia frigia o lidia, corrispondente a quanto riportato nello scolio al *Timone* di Luciano contenente riferimenti a due poeti comici contemporanei ad Iperbolo.

È quindi la commedia a contribuire in massima parte alla nascita di tale versione maligna sui natali di Iperbolo: così come nel caso dell'altro demagogo collegato a Iperbolo, il ben più celebre Cleone, lo schema seguito dal teatro comico nel delineare i personaggi pare quasi essere preconstituito<sup>126</sup>; il "politico" di turno è ritenuto indegno di guidare il *demos* di Atene e, metaforicamente, si dà giustificazione di simile giudizio presentando la sua figura in teatro come sovvertimento palese e paradossale dell'ordine mentale di qualsivoglia *polites* ateniese: quest'ultimo si troverebbe nella condizione, pure cittadino di pieno diritto, discendente della generazione dei vincitori di Maratona e Salamina che sconfissero il Barbaro, di farsi letteralmente condurre da chi, almeno a parere dei commediografi e al di là delle opportunità teatrali, deve essere presentato come del tutto inadatto a svolgere un simile compito. E non vi potrebbe essere alcun individuo più assurdo e perciò anche comico in un simile ruolo se non il barbaro-schiavo, tenendo conto che, nella visione ateniese, il primo attributo va sempre di pari passo con il secondo, quasi a suggerire che non si possa neppure concepire un barbaro che non sia schiavo, almeno ad Atene.

Un simile procedimento critico nei confronti della dirigenza cleoniana dell'Atene degli anni '20 del V secolo trova la sua massima realizzazione nei *Cavalieri*<sup>127</sup>, allorquando il *demos* personificato viene letteralmente "pilotato" nei suoi impulsi più materiali dal celeberrimo *demagogos*<sup>128</sup> Paflagone-Cleone, barbaro-schiavo per antonomasia: Aristofane crea consapevolmente un personaggio della commedia politica del V secolo, rappresentata da chi, nella sensibilità del cittadino, dovrebbe trovarsi in una condizione di totale sottomissione, perché, nonostante non sia *uomo* in quanto barbaro e quindi schiavo, nel capovolgimento teatrale dell'ordine, si trova a comandare sui *politai*.

Per ottenere un simile effetto comico (e forse anche didascalico) non si può fare a meno di presentare il politico che si vuole attaccare come quanto di più urtante e

---

<sup>125</sup> Vd. GARLAN, 1982=1984, 57-58: cfr. LAUFFER, 1956-1957=1979.

<sup>126</sup> Vd. CONNOR, 1971, 171-198.

<sup>127</sup> 40-72.

<sup>128</sup> Su tali caratteristiche del demagogo, vd. FINLEY, 1962=1974, 1-25.

impensabile per il cittadino a teatro: l'assurdità di un barbaro-schiavo del *demos* che guida la *polis* maestra della Grecia.

Sotto questo profilo, quindi, la maschera creata dalla commedia attica ha bisogno di una caratterizzazione inconfondibile che si può reperire nello scolio oggetto del presente intervento: 1) barbaro; 2) figlio di uno schiavo anch'egli barbaro e della categoria più infima.

Restano da completare, nella costruzione di un simile "mostro", i particolari esteriori, fisici: Iperbolo produce e vende le lampade<sup>129</sup> e non parrebbe casuale che queste ultime fossero indispensabili soprattutto nel lavoro in miniera, il luogo ove vi era la massima concentrazione di schiavi, ovviamente della peggiore specie. Anche il mestiere esercitato per ipotesi da Iperbolo, e nulla impedisce di credere che la notizia sia veritiera, potrebbe quasi evocare un'ulteriore "evoluzione" rispetto a quello dello schiavo per eccellenza nella visione degli Ateniesi: il barbaro che scava nelle viscere del Laurion per estrarre quell'argento lavorato da altri schiavi nelle fucine, tra i quali si ricorda il padre di Iperbolo stesso. E proprio la miniera e la fonderia da sempre sono considerate le attività più dure e meno desiderabili per l'uomo libero, tanto da fare pronunciare il vocabolo schiavitù.

Il tocco finale è poi rappresentato dall'ulteriore caratterizzazione costituita dalla marchiatura, cui si riferirebbe il participio aggettivato *estigmenos*. Al di là del significato generico di "marchiato", a indicare la condizione di schiavitù dell'individuo cui si riferisce e a ridurlo al rango di oggetto di cui si segnala l'appartenenza ad un terzo, un simile attributo riconduce ad una pratica invalsa in età moderna. Lo *stigma* inferto a fuoco sulla carne segnala non solo la condizione di servo, ma l'appartenenza ad un altro genere rispetto a quello umano, assimilabile a quello animale: la diversità fisica era rimarcata dal simbolo atavico di sottomissione all'uomo consistente in un'affermazione indelebile di proprietà.

Per quanto concerne l'Atene di età classica non esistono attestazioni su una simile pratica, tranne alcuni cenni che non a caso risalgono alla commedia e sempre riferiti a personaggi di rango servile<sup>130</sup>: in particolare possono essere esaminati

Eup., fr. 259 Kock= F 277 K.-A.

ἐγὼ δέ γε στίξω σε βελόναισιν τρισίν<sup>131</sup>.

Aristoph., *Av.*, 760-1

Εἰ δὲ τυγχάνει τις ὑμῶν δραπέτης ἐστιγμένος,

---

<sup>129</sup> Sul mestiere di Iperbolo e degli altri demagoghi, vd. già EHRENBERG, 1951=1957, 171-194 e CUNIBERTI, 2000, 14-19.

<sup>130</sup> Cfr. JONES, 1987, 147-148.

<sup>131</sup> «Ti marchierò con tre spiedi».

ἄτταγᾶς οὗτος παρ' ἡμῖν ποικίλος κεκλήσεται<sup>132</sup>.

Aristoph., *Ran.*, 1510-1514

κἄν μὴ ταχέως  
ἦκωσιν, ἐγὼ νῆ τὸν Ἀπόλλω  
στίξας αὐτοὺς καὶ ξυμποδίσας  
μετ' Ἀδειμάντου τοῦ Λευκολόφου  
κατὰ γῆς ταχέως ἀποπέμψω<sup>133</sup>.

La pratica di “marchiare” gli schiavi risulta un atto, sia qualora portato a termine, sia quando soltanto minacciato, comunque collegato allo *status* di schiavo e soprattutto del barbaro: vi sono sufficienti attestazioni tali da ricollegare l'uso del tatuaggio presso i Traci<sup>134</sup> – e fra gli insulti della commedia verso i demagoghi il riferimento a tale etnia è tutt'altro che infrequente, come si può rammentare per Cleofonte<sup>135</sup> –, ma soprattutto presso i Persiani o, comunque, legato a tradizioni orientali, con chiaro intento spregiativo<sup>136</sup>.

Herodot., 5, 35

Ὁ γὰρ Ἰστιαῖος βουλόμενος τῷ Ἀρισταγόρῃ σημῆναι ἀποστῆναι ἄλλως μὲν οὐδαμῶς εἶχε ἀσφαλῆως σημῆναι ὥστε φυλασσομένων τῶν ὁδῶν, ὁ δὲ τῶν δούλων τὸν πιστότατον ἀποξυρώσας τὴν κεφαλὴν ἔστιξε καὶ ἀνέμεινε ἀναφῶναι τὰς τρίχας· ὡς δὲ ἀνέφυσαν τάχιστα, ἀπέπεμπε ἐς Μίλητον ἐντειλάμενος αὐτῷ ἄλλο μὲν οὐδέν, ἐπεὶ δὲ ἀπίκηται ἐς Μίλητον, κελευεῖν Ἀρισταγόρην ξυρώσαντά μιν τὰς τρίχας κατιδέσθαι ἐς τὴν κεφαλὴν· τὰ δὲ στίγματα ἐσήμαινε, ὡς καὶ πρότερόν μοι εἴρηται, ἀπόστασιν<sup>137</sup>.

---

<sup>132</sup> «Se mai dovesse capitare uno di voi fuggitivo marchiato a fuoco / da noi si chiamerà francolino striato».

<sup>133</sup> «E se non vengono / di corsa, per Apollo, io, / dopo averli marchiati e legati, / li sbatterò al volo sotto terra / con Adimanto figlio di Leucolofo». La minaccia di Plutone si riferisce tra l'altro proprio al demagogo Cleofonte: vd. *supra*, <».

<sup>134</sup> Cfr. Herodot., 5, 6, 2 (sul “barbaro” comportamento dei Traci verso le loro donne e soprattutto sulla pratica dei tatuaggi, per loro addirittura simbolo di nobiltà: per una diversa spiegazione, cfr. comunque Clearch., F 46 Wehrli<sup>2</sup>=Athen., 12, 524 d-e); *Dialex.*, F 2, 25 Diels-Krantz<sup>6</sup>; Lys., 13, 19; Plut., *De ser. num. vind.*, 557 d; Strabo, 7, 5, 4: vd. JONES, 1987, 145-146, con raccolta delle fonti anche iconografiche; cfr. WOLTERS, 1903, 268, 273.

<sup>135</sup> Cfr. Aristoph., *Ran.*, 678-680.

<sup>136</sup> Cfr. JONES, 1987, 146-147.

<sup>137</sup> «Istieo, volendo dare il segnale della ribellione ad Aristagora, non poteva farlo altrimenti con sicurezza poiché tutte le strade erano state poste sotto vigilanza; allora, fatto radere a zero il più fidato dei suoi schiavi, gli incise un tatuaggio sul capo e attese la ricrescita dei capelli. Non appena ricrebbero, lo inviò a Mileto ordinandogli, una volta giuntovi, di non suggerire altro ad Aristagora se non

Herodot., 7, 233

Οὐ μέντοι τά γε πάντα εὐτύχησαν (sc. Θηβαῖοι). ὥς γὰρ αὐτοὺς ἔλαβον οἱ βάρβαροι ἐλθόντας, τοὺς μὲν τινὰς καὶ ἀπέκτειναν προσιόντας, τοὺς δὲ πλέονας αὐτῶν κελεύσαντος Ξέρξῳ ἔστιξαν στίγματα βασιλῆα<sup>138</sup>.

La marchiatura a fuoco, o anche il più eufemistico tatuaggio, sembrano essere tratti distintivi, prima ancora che dello schiavo, del barbaro<sup>139</sup> anzitutto ed è questo il punto sul quale bisogna insistere per meglio comprendere lo scolio circa i presunti oscuri natali di Iperbolo: anche se Iperbolo non ha nulla a che vedere con una presunta origine servile, ciò che più importa al commediografo di turno è l'attacco senza quartiere contro il personaggio messo alla berlina. E non vi è insulto peggiore per il *polites* dell'Atene del V secolo se non mettere in dubbio la purezza del suo sangue. Non tanto quindi “figlio di uno schiavo”, ma anzitutto “barbaro” e conseguentemente “figlio di uno schiavo” che, per rincarare la dose, è “riconoscibile a tutti in quanto tale” ossia “marchiato con una sorta di un bollo di denominazione d'origine controllata” con valore anzitutto simbolico, prima ancora che materiale, come si potrebbe dedurre anche dall'ambiguità di una serie di attestazioni:

*Schol. Aesch., II, 79, 3-6*

ἐστιγμένος αὐτόμολος: ἐπειδὴ οἱ φυγάδες τῶν δούλων ἐστίζοντο τὸ μέτωπον, ὃ ἐστὶν ἐπεγράφοντο, κάτεχέ με· φεύγω. ἢ ὅτι ἐστίζοντο οἱ αὐτόμολοι, ἵνα γνωρίζοντο καὶ μὴ ἀδικοῖντο παρὰ τῶν πολεμίων. ἢ ἐπειδὴ Ξέρξης Θηβαίους αὐτομολήσαντας ἐστίζεν<sup>140</sup>.

---

di osservare il suo capo una volta fattolo rasare: il tatuaggio, come detto in precedenza, era il segnale della ribellione». Sull'episodio, cfr. Polyæn., 1, 24; Gell., 17, 9, 22: vd. DE FOUCAULT, 1967, 182-186.

<sup>138</sup> «(sc. I Tebani defezionati dalla parte dei Persiani) non si trovarono assolutamente a buon partito: non appena i Barbari li presero mentre fuggivano, ne uccisero alcuni che si stavano avvicinando, e ne marchiarono la maggior parte di loro con i simboli regali su ordine di Serse»: cfr. Plut., *De Herodot. mal.*, 866 f-867 b.

<sup>139</sup> I Greci avrebbero mutuato dai Persiani la consuetudine del tatuaggio, sia che avesse un fine estetico (cfr. *supra*, <, n. 41), sia, invece, che si trattasse di una punizione o, meglio ancora, del segno concreto teso a rimarcare lo *status* di asservimento di chi lo subiva. Per gli esempi a supporto di tale ipotesi, cfr. Herodot., 7, 35 (Serse che “marchia” simbolicamente l'Ellesponto); Plut., *Per.*, 26, 4 (Samii e Ateniesi che vicendevolmente tatuano a spregio i prigionieri); *Nic.*, 29, 2 (I Siracusani che vendono in schiavitù i prigionieri ateniesi dopo averli debitamente marchiati): vd. Cfr. JONES, 1987, 146-147.

<sup>140</sup> «Marchiato, fuggitivo: poiché gli schiavi fuggiaschi venivano tatuati sul viso ossia recavano una scritta che recitava “catturami: scappo”; altra spiegazione: i fuggiaschi venivano marchiati, perché fossero riconosciuti e non subissero ritorsioni da parte dei nemici; ulteriore spiegazione: perché Serse fece marchiare i Tebani fuggiaschi».

Il testo di cui costituisce il commento è anche in questo caso un attacco contro un “politico” e non sorprende che si tratti del brano di un’orazione, il genere letterario che, nel IV secolo proprio come la commedia per il V, ha la caratteristica precipua di rivolgersi con la massima immediatezza al più vasto pubblico di ascoltatori possibile:

Aesch., II, 79

αὐτὸς (sc. Δημοσθένης) ὦν ἀνδραποδώδης καὶ μόνον οὐκ ἐστιγμένος  
αὐτόμολος<sup>141</sup>.

Gli “insulti” tipici del commediografo contro il politico di turno sembrano ereditati, anche nella loro peculiare caratteristica di malignità priva di fondamento veritiero, proprio dal *rhetor* di turno, in questo caso Eschine<sup>142</sup>, che, circa il suo avversario Demostene, il più strenuo difensore dell’“ateniesità” del IV secolo, così si esprimeva:

Aesch., II, 78

ὦ Δημόσθηνες, ἐκ τῶν νομάδων Σκυθῶν τὸ πρὸς μητρὸς ὦν γένος<sup>143</sup>.

I lessicografi, dal canto loro, confermano tale traslazione del significato nell’indicazione delle etnie barbare, portando a suggerire una sorta di ragionamento consequenziale: se un individuo è barbaro, tale caratteristica dovrà immediatamente risaltare all’occhio, attraverso un segno esteriore. Il barbaro, però, non può che essere sottomesso dai Greci: il tatuaggio quindi indica, nel modo più palese possibile, per antonomasia, la condizione di schiavitù.

---

<sup>141</sup> «Proprio tu (sc. Demostene) che sei servile e ti manca solo il marchio di fuggiasco».

<sup>142</sup> Poco prima sempre nello stesso discorso, Eschine (II, 76), non a caso, ricordava «Cleofonte, il mercante di lire, che parecchi ricordano ancora con i ceppi ai piedi»: cfr. GALLOTTA, 2008, 173-174.

<sup>143</sup> «O Demostene, della razza dei nomadi Sciti per parte di madre». L’allusione ai dubbi natali della madre di Demostene, Cleobule, figlia di Gilone del demo Ceramicò, è legata ai trascorsi di quest’ultimo che, sempre stando ad Eschine (III, 171-172) si sarebbe trattenuto presso *Kepoi* in Bosforo dove avrebbe sposato una donna del luogo: Demostene quindi è ἀπὸ τῆς μητρὸς Σκύθης βάρβαρος ἑλληνίζων τῇ φωνῇ· ὄθεν καὶ τὴν ποιηρίαν οὐκ ἐπιχώριός ἐστι. Convincentemente, tuttavia, Davies (1971, 122) osserva: «since Kepoi was a Milesian colony, Gylon’s wife could perfectly well have been Greek and even Athenian».



Hesych., *Lex.*, s. v. Ἰστριανὰ, 1032, 1-4

Ἰστριανὰ· Ἀριστοφάνης ἐν Βαβυλωνίοις (fr. 88 Kock=F 90 K.-A.) τὰ μέτωπα τῶν οἰκετῶν Ἰστριανὰ φησι, ἐπεὶ ἐστιγμένοι εἰσίν. οἱ γὰρ παρὰ τῷ Ἰστρῷ οἰκοῦντες στίζονται καὶ ποικίλαις ἐσθήσι χρῶνται<sup>144</sup>.

Paus. att. Ἀττ. ὄν. συν., Σ 3 Erbse (=Phot., *Lex.*, s. v. Σαμίων ὁ δῆμος, 498-499)

Σαμίων ὁ δῆμος <ἐστιν> ὡς πολυγράμματος· Ἀριστοφάνης Βαβυλωνίοις (fr. 64 Kock=F 71 K.-A.) ἐπισκώπτων τοὺς ἐστιγμένους. οἱ γὰρ Σάμιοι καταπονηθέντες ὑπὸ τῶν τυράννων σπάνει τῶν πολιτευομένων ἐπέγραψαν τοῖς δούλοις ἕκ πέντε στατήρων τὴν ἰσοπολίειαν, ὡς Ἀριστοτέλης ἐν τῇ Σαμίων πολιτείᾳ (fr. 575 Rose) [...]. οἱ δε ὅτι Ἀθηναῖοι μὲν τοὺς ληφθέντας ἐν πολέμῳ Σαμίους ἐστιζον γλαυκί, Σάμιοι <δὲ> τῇ σαμαίνῃ, ὃ ἐστὶ πλοῖον δίκροτον ὑπὸ Πολυκράτους πρῶτον κατασκευασθὲν τοῦ Σαμίων τυράννου, ὡς Λυσίμαχος ἐν β Νόστων (FHG, III, F 15)<sup>145</sup>.

E per continuare circa la percezione fisica della categoria dello schiavo, una volta “dati per assodati” i suoi tratti barbari “marchiati a fuoco” percepibili alla vista, anche il suo modo di esprimersi sarà fastidioso all’orecchio di un greco, tanto più se si tratta di un Ateniese del V secolo, come Platone comico, che sempre a proposito di Iperbolo ricorda:

Plato com., F 183 + 203 K.-A=*Hyperb.*, F 1-2 Meineke.

Ὁ δ' οὐ γὰρ ἠπτίκιζεν, ὦ Μοῖραι φίλαι,  
ἀλλ' ὁπότε μὲν χρεῖη διητώμην λέγειν,  
ἔφασκε δὴ τῷ μῆν, ὁπότε δ' εἰπεῖν δέοι  
ὀλίγον, ὀλίγον ἔλεγεν.  
Καίτοι πέπραχε τῶν τρόπων μὲν ἄξια,  
αὐτοῦ δὲ καὶ τῶν στιγμάτων ἀνάξια·

<sup>144</sup> «Istriani: Aristofane, nei *Babilonesi* (fr. 88 Kock=F 90 K.-A.) definisce “istriani” i volti dei servi perché sono tatuati. Gli abitanti della regione dell’Istro, infatti, si tatuano e vestono con capi d’abbigliamento variopinti».

<sup>145</sup> «Il *demos* di Samo è per così dire “polilletterato”: (sc. l’espressione) è impiegata da Aristofane nei *Babilonesi* (fr. 64 Kock=F 71 K.-A.) per sfottare i marchiati. Gli abitanti di Samo infatti, oppressi dai tiranni, per penuria di cittadini fecero iscrivere al costo di cinque stateri gli schiavi nella lista dei cittadini aventi eguali diritti, come racconta Aristotele nella *Costituzione dei Samii* (fr. 575 Rose). [...] Secondo altri perché gli Ateniesi tatuarono con una civetta i Samii catturati in guerra, mentre i Samii con una *samaina*, ossia un tipo di nave con coppia di remi fatta costruire per prima da Policrate tiranno di Samo, come narra Lisimaco nel secondo libro dei *Nostoi* (FHG, III, F 15)».

οὐ γὰρ τοιούτων οὐνεκ' ὄστραχ' εὐρέθη<sup>146</sup>.

Non si può certo escludere *a priori* che l'orrenda pratica della marchiatura avesse effettivamente luogo, ma è anzitutto il valore metaforico di *estigmenos* a rappresentare l'obiettivo di chi impiega il vocabolo, quasi a volere rinforzare anche visionariamente quel concetto di barbaro che per la conservatrice commedia attica dell'età classica, ancora strettamente legata all'epopea dei Maratonomachi, non può essere considerato altrimenti se non un animale pericoloso<sup>147</sup> da sottomettere e ridurre in schiavitù.

---

<sup>146</sup> «Infatti, costui (sc. Iperbolo), care Moire, non parlava attico, / ma quando doveva dire *dietomen* / diceva *de to men* e quando bisognava dire / *oligon* diceva *olion*. / Eppure ebbe una sorte degna dei suoi costumi, / ma indegna dei suoi marchi a fuoco: / l'ostracismo non fu certo inventato per simili personaggi». Per un'interpretazione dei versi, vd. CAMON, 1961, 186-187: cfr. CUNIBERTI, 2000, 2-3, ove si rileva che la favella di Iperbolo, pur essendo attica, sia pure del "contado", doveva risultare così rozza da farlo quasi passare per straniero, almeno per i raffinati poeti, puristi della lingua, della commedia.

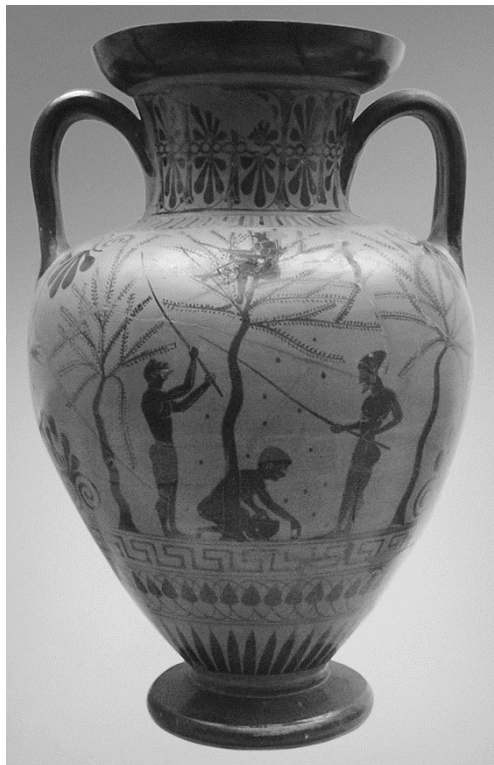
<sup>147</sup> D'altro canto, la carriera e la vita di Iperbolo si concludono proprio a ridosso della ribellione della manodopera servile impiegata nelle miniere del Laurion narrata da Tucidide (7, 27, 5) alla fine degli anni '10 del V secolo.

## Bibliografia

- BATTEGAZZORE, 1995: A. M. BATTEGAZZORE, *La dicotomia Greci-Barbari nella Grecia classica: riflessioni su cause ed effetti di una visione etnocentrica*, in «Sandalion», XVIII, 5-34.
- BOEGEHOLD, 1994: A. BOEGEHOLD, *Pericles' Citizenship Law of 451/0 B. C.*, in A. Boegehold-A. Scafuro (edd.), *Athenian Identity and Civic Ideology*, Baltimora, 57-66.
- BRUN, 1987: P. BRUN, *Hyperbolos, la création d'une «legende noire»*, in «DHA», XIII, 183-198.
- CAMON, 1961: F. CAMON, *Figura ed ambiente di Iperbolo*, in «RSC», IX, 182-197.
- CAMON, 1963: F. CAMON, *Le cariche pubbliche di Iperbolo*, in «GIF», XVI, 46-59.
- CASSOLA, 1964: F. CASSOLA, *Solone, la terra e gli ectemori*, in «PP», XIX, 26-68.
- CASSOLA, 1973: F. CASSOLA, *La proprietà del suolo in Attica fino a Pisistrato*, in «PP», XXVIII, 75-87.
- COBETTO GHIGGIA, 1995: P. COBETTO GHIGGIA, [Andocide]. *Contro Alcibiade. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Pisa.
- CONNOR, 1971: W. R. CONNOR, *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Princeton.
- CUNIBERTI, 1997: G. CUNIBERTI, *La presenza ateniese a Samo e le uccisioni di Iperbolo e Androcle nell'Ottavo libro di Tucidide*, in «Annali dell'Istituto Italiano per gli studi storici», XIV, 53-80.
- CUNIBERTI, 2000: G. CUNIBERTI, *Iperbolo ateniese infame*, Napoli.
- DAVIES, 1971: J. K. DAVIES, *Athenian Propertied Families 600-300 B. C.*, Oxford.
- EHRENBERG, 1951=1957: V. EHRENBERG, *The People of Aristophanes*, London=L'Atene di Aristofane, Firenze.
- FINE, 1951: J. V. A. FINE, *Horoi: Studies in Mortgage, Real Security and Land Tenure in Ancient Athens*, Baltimore.
- FINLEY, 1951=1973: M. I. FINLEY, *Studies in Land and Credit in Ancient Athens 500-200 B. C. The Horos Inscriptions*, New Brunswick=New York.
- FINLEY, 1965: M. I. FINLEY, *La servitude pour dettes*, in «RHD», XLIII, 159-184.
- FINLEY, 1962=1974: M. I. FINLEY, *Athenian Demagogues*, in «P&P», XXI, 3-24=*Studies in Ancient Society*, London-Boston, 1-25.
- DE FOUCAULT, 1967: J. DE FOUCAULT, *Histiée de Milet et l'esclave tatoué*, in «REG», LXXX, 182-186.
- GAUTHIER, 1971: P. GAUTHIER, *Les xeni dans les textes athéniens de la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, in «REG», LXXXIV, 44-79.
- GALLO, 1999, 55-71: L. GALLO, *Solone, gli «hektemoroi» e gli «horoi»*, in «AION(archeol)», VI, n.s., 59-71.
- GALLOTTA, 2008: S. GALLOTTA, *Cleofonte, l'ultimo demagogo*, in «QS», LXVII, 173-188.
- GARLAN, 1982=1984: Y. GARLAN, *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris=*Gli schiavi nella Grecia antica*, Milano.
- GARLAN, 1999: Y. GARLAN, *De l'esclavage en Grèce antique*, in «JS», II, 319-334.
- HARRISON, 1968=2001: A.R.W. HARRISON, *The Law of Athens, I, The Family and Property*, Oxford=*Il diritto ad Atene, I, La famiglia e la proprietà*, Traduzione italiana, premessa e aggiornamento bibliografico a cura di P. Cobetto Ghiggia, Alessandria.
- JACOB, 1928: O. JACOB, *Les esclaves publics à Athènes*, Liège.
- JONES, 1987: C. P. JONES, *Stigma: Tattooing and Branding in Graeco-Roman Antiquity*, in «JRS», LXXVII, 139-155.
- LANG, 1991: M. L. LANG, *Ostraka. The Athenian Agora*, vol. XXV, Princeton.
- LAUFFER, 1956-1957=1979: S. LAUFFER, *Die Bergwerkssklaven von Laureion*, I-II, Wiesbaden=Wien.
- MANFREDINI-PICCIRILLI, 1977=1990: M. MANFREDINI-L. PICCIRILLI, *Plutarco. La vita di Solone*, Milano=Milano<sup>3</sup>.
- MOGGI, 1996: M. MOGGI, *Lo straniero («xenos» e «barbaros») nella letteratura greca di epoca arcaico-classica*, in «RSB», VIII, 103-116.
- NEMETH, 2005: G. NEMETH, *On Solon's Land Reform*, in «AAntHung», XLV, 321-328.

- OBER, 2006: J. OBER, *Solon and the Horoi: Facts on the Ground in archaic Athens*, in J. H. Blok-A. P. M. H. Lardinois (eds.), *Solon of Athens. New historical and philological Approaches*, Leiden, 441-456.
- PATTERSON, 1976: C. B. PATTERSON, *Pericles' Citizenship Law of 451/0 B.C.*, University of Pennsylvania (1981, New York).
- PRANDI, 1982: L. PRANDI, *Ricerche sulla concessione della cittadinanza ateniese nel V sec. a.C.*, Milano.
- ROSIVACH, 1999: V. J. ROSIVACH, *Enslaving Barbaroi and the athenian Ideology of Slavery*, in «Historia», XLVIII, 129-157.
- VALDÉS GUÍA, 2006: M. VALDÉS GUÍA, *La tierra "esclava" del Ática en el s. VII a.C.: campesinos endeudos y hectémoros*, in «Gerion», XXIV, 143-161.
- WALTERS, 1983: K. R. WALTERS, *Perikles' Citizenship Law*, in «CA», II, 314-336.
- WASZYNSKI, 1898: S. WASZYNSKI, *De servis Atheniensium publicis*, Berlin.
- WASZYNSKI, 1899: S. WASZYNSKI, *Über die rechtliche Stellung der Staatsklaven in Athen*, in «Hermes» XXXIV, 553-567.
- WHITEHEAD, 1977: D. WHITEHEAD, *The Ideology of Athenian Metic*, Cambridge.
- WOLTERS, 1903: P. WOLTERS, *Elaphostiktos*, in «Hermes», XXXVIII, 265-273.

### **Anfora per olive. Schiavi al lavoro nei campi.**



## Marcello Valente

### *Kerdon e Manes, schiavi di Aretusio: due casi particolari di andrapoda misthophorounta*

La vicenda giudiziaria che vede coinvolti Apollodoro nella veste di attore ed Aretusio in quella di convenuto riguarda la proprietà di due schiavi, Kerdon e Manes, oggetto di una confisca a favore dello stato<sup>148</sup>. Al di là degli aspetti più strettamente giudiziari<sup>149</sup>, in questa sede si vuole prendere in considerazione le questioni inerenti la figura giuridica dei due schiavi e l'uso che ne faceva il loro padrone. Una breve esposizione della vicenda si rende comunque necessaria. Apollodoro aveva intentato una causa contro Aretusio per falsa testimonianza in un processo precedente, ottenendone la condanna al pagamento di una multa di un talento.

Aretusio non fu in grado di pagare la sanzione e pertanto Apollodoro redasse un elenco di beni da confiscare tra i quali figuravano i due schiavi suddetti. A questo punto si fece avanti Nicostrato, fratello di Aretusio, sostenendo che i due schiavi in questione appartenevano a lui e non potevano pertanto essere confiscati<sup>150</sup>. Nell'orazione *Contra Nicostratum* Apollodoro tenta di dimostrare ai giudici che Kerdon e Manes appartengono in realtà al patrimonio di Aretusio e che rientrano perciò a pieno titolo nei beni passibili di confisca.

Apollodoro elenca un certo numero di prove che dimostrerebbero l'appartenenza di Kerdon e Manes ad Aretusio e da queste è possibile ricavare preziose informazioni circa l'attività dei due schiavi ed il loro rapporto con il padrone:

Che questi schiavi siano di Aretusio (ὡς δ' ἔστιν Ἀρεθουσίου τὰ ἀνδράποδα ταῦτα) e che siano inseriti nella mia denuncia in quanto parte del suo patrimonio (οὐσία) ve lo mostrerò di seguito. [*scil.* Aretusio] allevò Kerdon fin da bambino e dell'appartenenza di questo ad Aretusio vi procuro testimoni informati dei fatti.

---

<sup>148</sup> *Pros Nikostraton peri andrapodon apographes Arethousiou*. Il processo narrato nell'orazione *Contra Nicostratum*, LIII del *corpus Demosthenicum*, risale verosimilmente agli anni 366 o 365; cfr. GERNET 1959, p. 87; TREVETT 1992, pp. 10, 32-33. L'orazione è presumibilmente spuria se Demostene iniziò la propria carriera di logografo solo dopo i processi contro i suoi tutori, i quali risalgono agli anni 364-362; cfr. da ultimo COBETTO GHIGGIA 2007, pp. 10-12. Dubbi sulla sua autenticità erano stati sollevati già da Arpocrasione (s.v. ἀπογραφή) mentre Plutarco (*De glor. Ath.* 351 B) sembra considerarla autentica benché ne storpi il titolo in *Pros Arethousion peri andrapodon*.

<sup>149</sup> Per i quali cfr. GERNET 1959, pp. 82-86.

<sup>150</sup> Cfr. HARRISON 1968 = 2001, p. 216; HUNTER 2000, p. 36.

## TESTIMONI

Che Aretusio ricevesse i *misthoi* per conto di quello, quando lavorava presso terzi, e che, essendo suo padrone, agisse in tribunale (δικας ἐλάμβανε καὶ ἐδίδου) qualora quello avesse commesso un crimine, di tutto ciò vi procuro testimoni informati dei fatti.

## TESTIMONI

[*scil.* Aretusio] aveva prestato denaro ad Archepoli del Pireo, il quale, non essendo in grado di restituirgli né l'interesse né l'intera somma, si liberò dell'ipoteca cedendogli (ἐναπετίμησεν αὐτῷ)<sup>151</sup> Manes. E per dimostrare che dico il vero, vi procuro i testimoni.

## TESTIMONI

Da ulteriori prove saprete, o giudici, che i due individui appartengono ad Aretusio (ὅτι εἰσὶν Ἀρεθουσίου οἱ ἄνθρωποι). Quando, infatti, questi individui compravano un raccolto (ὀπώραν πρίαιντο) o prendevano in affitto le messi per la mietitura (θέρος μισθοῖντο ἐκθερίσαι) o assumevano qualche altro lavoro agricolo (ἄλλο τι τῶν περὶ γεωργίαν ἔργων ἀναιροῖντο), era Aretusio l'acquirente o il locatario per conto loro (ὁ ὠνούμενος καὶ μισθούμενος ὑπὲρ αὐτῶν). Per dimostrare che dico il vero, anche di queste affermazioni vi procuro i testimoni.

## TESTIMONI

Vi ho quindi mostrato quante prove possiedo che gli schiavi appartengono ad Aretusio (ὡς ἔστιν Ἀρεθουσίου τὰ ἀνδράποδα)<sup>152</sup>.

Prima di esaminare le attività svolte dai due schiavi ed il rapporto con il padrone occorre delineare il loro profilo. L'oratore afferma che Aretusio aveva allevato Kerdon fin da bambino, ma questa informazione, utile ad Apollodoro al fine di dimostrare la proprietà dello schiavo, non permette di sapere se Kerdon fosse nato

---

<sup>151</sup> Sul significato del verbo ἐναποτιμάω, cfr. *infra*.

<sup>152</sup> [DEM.], *C. Nicostr.* [LIII] 19-22.

nella casa di Aretusio o se fosse invece stato acquistato in giovane età<sup>153</sup>. Un certo interesse riveste il nome di questo schiavo, legato alla sfera del *kerdos* e pertanto al guadagno in senso lato. Lo schiavo Kerdon era lo strumento tramite il quale Aretusio ricavava i propri guadagni ed è quindi verosimile che il padrone gli avesse dato un nome che rendesse esplicita tale funzione. Del resto non si tratta di un caso isolato, come testimoniano le iscrizioni dell'Eretteo, le quali documentano l'esistenza, alla fine del V secolo, di altri schiavi che portavano lo stesso nome<sup>154</sup>. Anche se pare più probabile che essi fossero proprietà delle persone per cui lavoravano piuttosto che lavoratori in affitto, qualunque fosse la loro condizione essi garantivano al padrone la rendita di un salario e pertanto, ancora una volta, il nome pare attribuito in virtù della funzione svolta<sup>155</sup>.

L'altro schiavo passibile di confisca non porta un nome parlante e quindi, rispetto a Kerdon, la sua origine etnica non è indefinibile. Manes è infatti un nome che tradisce l'origine frigia della persona, secondo una prassi che tendeva a conferire agli schiavi nomi che ne rivelassero la provenienza<sup>156</sup>. La differente tipologia onomastica dei due schiavi di Aretusio è forse da attribuire al diverso modo in cui questi erano entrati a far parte del patrimonio del loro padrone. A differenza di Kerdon, allevato in casa fin da tenera età, Manes era stato acquistato quando ormai doveva essere adulto o comunque non più bambino ed è perciò verosimile che abbia mantenuto il proprio nome. Manes fu infatti ceduto ad Aretusio dal suo precedente padrone Archepoli a titolo di rimborso di un prestito che quest'ultimo non era stato in grado di restituire<sup>157</sup>. Per definire la cessione dello schiavo Demostene adopera il verbo ἐναποτιμάω, un termine estremamente

---

<sup>153</sup> Cfr. HERVAGUALT–MACTOUX 1974, p. 62 n. 1. Sugli schiavi *oikogeneis*, cfr. KLEES 1975, pp. 35-36 (il quale ingloba nella categoria sia gli schiavi nati in casa sia quelli cresciuti in casa sin da tenera età e ritiene che questi fossero meglio valutati rispetto agli schiavi acquistati in età adulta); ANDREAU–DESCAT 2006 = 2009, pp. 75-77.

<sup>154</sup> Vd. *IG* I<sup>3</sup> 476, ll. 22; 88-89; 201; 237-238; 319. Nelle iscrizioni dell'Eretteo, il nome di Kerdon ricorre cinque volte sotto padroni diversi; forse si tratta di due persone diverse, uno schiavo di un tale Axiopeithes ed addetto alla rimozione delle impalcature, l'altro, citato quattro volte, schiavo del meteco Simias ed addetto alla scanalatura delle colonne; cfr. RANDALL 1953, p. 206. Pare meno probabile che si tratti dello stesso schiavo al servizio di persone diverse. L'ipotesi di Caskey (1927, p. 412), secondo cui il genitivo posposto a certi nomi propri sarebbe da intendere come un patronimico ("figlio di"), non gode più di alcun credito negli studi moderni, i quali attribuiscono a tale genitivo un valore possessivo ("schiavo di"); cfr. RANDALL 1953, p. 200, il quale recepisce una proposta di Dinsmoor (1932, p. 145 n. 5); WESENBERG 1985, p. 58. L'ambiguità del genitivo patronimico era del resto ben nota anche agli antichi, come testimonia un aneddoto riferito da Plutarco (*Lys.* 18, 10): quando il poeta Aristonoo, per adulazione, affermò che si sarebbe fatto chiamare Λυσάνδρου ("figlio di Lisandro"), il navarco spartano, per scherno, replicò chiedendo se intendeva "schiavo di Lisandro".

<sup>155</sup> Sui salari dei lavoratori dell'Eretteo, cfr. RANDALL 1953, p. 208; WESENBERG 1985, p. 64; LOOMIS 1998, pp. 105-108.

<sup>156</sup> Cfr. DILLER 1937 = 1977, p. 143; BURFORD 1993, p. 212. Per attestazioni di schiavi di nome Manes, vd. ARISTOPH., *Pax* 1146; DEM., *In Steph.* I [XLV] 86.

<sup>157</sup> Cfr. HERVAGUALT–MACTOUX 1974, p. 63.

tecnico che sembra indicare la liberazione da un'ipoteca mediante il suo pagamento<sup>158</sup>. Nella fattispecie, Archepoli ricevette denaro in prestito da Aretusio probabilmente ipotecando (*apotimema*) un suo schiavo: poiché non riuscì a saldare il proprio debito dovette cedere lo schiavo ad Aretusio. La cessione dovette essere definitiva poiché altrimenti non si comprenderebbe a quale titolo Apollodoro potesse richiedere la confisca di Manes se questo fosse stato ceduto solo provvisoriamente da Archepoli come pegno fino al saldo del debito<sup>159</sup>.

Negli studi moderni Kerdon e Manes ricorrono spesso come casi esemplari della categoria degli *andrapoda misthophorounta*<sup>160</sup> e, in effetti, la natura dell'argomentazione di Apollodoro, intesa a dimostrare la proprietà di Aretusio sui due schiavi, conferisce loro un valore paradigmatico e permette di illuminare la figura giuridica ed il ruolo di questa tipologia di schiavi nella società ateniese.

Nonostante siano talvolta identificati con i *choris oikountes*<sup>161</sup>, gli *andrapoda misthophorounta* erano una categoria distinta almeno sotto due aspetti. Questi ultimi percepivano e versavano al padrone il *misthos*, mentre i primi corrispondevano a quest'ultimo un'*apophora*<sup>162</sup>. Inoltre, di fronte alla notevole autonomia goduta dai *choris oikountes*, gli *andrapoda misthophorounta* si qualificano per la loro totale dipendenza dal padrone, del cui patrimonio essi erano parte integrante a tutti gli effetti e come tali potevano essere venduti o trasmessi in eredità<sup>163</sup>. A diverse tipologie di schiavi corrispondevano diverse modalità di sfruttamento del loro lavoro<sup>164</sup> ed in queste peculiarità sono da ricercare gli elementi che caratterizzavano il rapporto di proprietà.

---

<sup>158</sup> Sul significato del termine εναποτιμάω si gioca la comprensione della transazione tra Archepoli ed Aretusio di cui è oggetto Manes. Sulla base di questo passo, Paoli (1930, pp. 141-194, spec. 180-181; 1933, pp. 200-201) ritiene che l'*apotimema* non sia una garanzia, ma una *datio in solutum*, a favore di questa interpretazione, cfr. FINLEY 1951, p. 241, n. 44. Sulla complessa questione dell'*apotimema*, cfr. FINLEY 1951, pp. 38-39, che lo distingue dall'*hypotheke* e dalla *praxis epi lysei*; *contra* HARRIS 1993, pp. 81-85, che invece nega tale distinzione.

<sup>159</sup> Cfr. PAOLI 1933, p. 201. Sugli schiavi ceduti come pegno, vd. Dem., *In Aphob. I* [XXVII] 24-29; cfr. CATALDI 1982, pp. 9-12; FERRUCCI 1998, p. 131.

<sup>160</sup> Cfr. HARRISON 1968 = 2001, pp. 182-183; BIEZUNSKA-MALOWIST 1974, p. 41; MOSSE 1974, p. 98; DE STE. CROIX 1981, p. 186; HANSEN 1991, p. 120.

<sup>161</sup> Cfr. BEAUCHET 1897, pp. 445-446; WESTERMANN 1955, p. 12; KRÄNZLEIN 1963, pp. 43-44. Sulla distinzione tra questi e gli *andrapoda misthophorounta*, cfr. PEROTTI 1976, pp. 181, 187. Per un atteggiamento prudente, cfr. GARLAN 1982 = 1984, p. 61; KLEES 1998, pp. 143-145. Sugli schiavi *choris oikountes*, vd. HARPOCR., s.v. τοὺς χωρὶς οἰκοῦντας; cfr. KAZAKEVIČ 1960 = KAMEN 2008, pp. 347-380; PEROTTI 1974, pp. 47-56; ANDREAU-DESCAT 2006 = 2009, pp. 117-118.

<sup>162</sup> Sulla differenza tra *misthos* ed *apophora*, cfr. BIEZUNSKA-MALOWIST 1974, p. 37; CATALDI 2000, pp. 85-86. *Contra* BOLKESTEIN 1923 = 1958, pp. 84-85; KRÄNZLEIN 1963, p. 43. Per attestazioni dell'*apophora*, vd. [XEN.], *Ath. Pol.* 4, 49; AND., *De myst.* [I] 38; AESCH., *In Tim.* [I] 97; ARIST., *Pol.* 1264a 33; MEN., *Epit.* 204.

<sup>163</sup> Per la trasmissione ereditaria, vd. ISAE., *De Cir.* [VIII] 35; cfr. PEROTTI 1976, p. 184.

<sup>164</sup> Cfr. BOLKESTEIN 1923 = 1958, p. 84, il quale distingue gli schiavi ateniesi secondo tre modalità di sfruttamento del loro lavoro: oltre ai *choris oikountes* ed agli *andrapoda misthophorounta*, la terza tipologia era costituita dagli schiavi impiegati direttamente dal padrone. Sulle diverse forme di sfruttamento del lavoro servile, cfr. più recentemente GARLAN 1982 = 1984,



La modalità di percezione del salario è la prima delle prove addotte da Apollodoro per dimostrare che Kerdon era uno schiavo di Aretusio. Quando Kerdon si trovava a lavorare presso persone diverse, era sempre Aretusio a ricevere il *misthos* per conto del suo schiavo<sup>165</sup>. In questa dinamica risiede la funzione essenziale degli *andrapoda misthophorounta*, come si deduce già dalla terminologia che li identifica. Al di là del significato letterale di *misthophorein* (“portare il *misthos*”) il verbo va inteso infatti in senso più lato come “garantire un *misthos*”, senza limitarsi necessariamente all’azione della consegna fisica del salario al padrone. Il lavoro dello schiavo in affitto garantiva un introito al suo proprietario ed a questo scopo era verosimilmente stato attribuito allo schiavo allevato fin dalla tenera età il nome di Kerdon, in modo da segnare il destino.

Questo significato del verbo *misthophorein* trova sostegno in altre fonti. Se consideriamo la vicenda relativa all’eredità di Cirone, la cui morte suscitò una causa giudiziaria che vide Iseo impegnato nel ruolo di “avvocato” di una delle parti, tra i beni che costituivano il lascito del *de cuius* figurava un’*oikia misthophoroussa* a fianco di due *andrapoda misthophorounta*<sup>166</sup>. Come gli schiavi, anche gli alloggi dati in affitto procuravano un guadagno al loro proprietario e ciò doveva costituire l’aspetto qualificante di questi beni patrimoniali. Analogamente, è significativo che lo Pseudo-Senofonte consideri l’affitto di alloggi (*synoikiai*) e l’affitto di schiavi (*andrapoda misthophorounta*) come le due principali fonti di guadagno per il popolo ateniese nel periodo dell’anno in cui gli alleati affluivano ad Atene, quando la richiesta di luoghi dove passare la notte e di manodopera temporanea aumentava sensibilmente<sup>167</sup>.

L’altra prova addotta da Apollodoro consiste nella responsabilità giuridica dello schiavo. Quando Kerdon commetteva un illecito era infatti Aretusio a rappresentarlo in tribunale in veste sia di attore sia di convenuto<sup>168</sup>. L’espressione δίκας ἐλάμβανε καὶ ἐδίδου non è chiarissima<sup>169</sup>, ma il verbo *lambano*, adoperato in luogo del più tecnico *lanchano*, sembra suggerire che Demostene volesse indicare genericamente il ruolo di rappresentante dello schiavo svolto dal padrone in tribunale piuttosto che una precisa azione giudiziaria<sup>170</sup>.

---

pp. 60-63; ANDREAU-DESCAT 2006 = 2009, pp. 91-122.

<sup>165</sup> Cfr. PEROTTI 1976, pp. 183-184.

<sup>166</sup> ISAE., *De Cir.* [VIII] 35. Sulla vicenda giudiziaria relativa all’eredità di Cirone, cfr. FERRUCCI 1998, pp. 92-95; ID. 2005, pp. 19-43.

<sup>167</sup> [XEN.], *Ath. Pol.* 1, 17; cfr. CATALDI 2000, p. 83. Similmente, nei *Memorabili* (III 11, 4), quando Socrate chiede ironicamente a Teodote dove ricavi da vivere, le fonti di guadagno ipotizzate sono, oltre alla terra, una casa in affitto (*oikia prosodous echousa*) e gli schiavi (*cheirotechnai*). Le *synoikiai* potevano essere adibite anche a case d’appuntamento, come si evince, oltre che dal luogo senofonteo, anche da alcune orazioni: vd. ISAE., *De Philoct.* [VI] 21; AESCH., *In Tim.* [I] 43. Sull’utilizzo della *synoikia*, cfr. CATALDI 1984, pp. 119-121; FERRUCCI 1998, pp. 126-127, 148-149.

<sup>168</sup> Sulla responsabilità giuridica di questi schiavi, cfr. GERNET 1955, p. 159; CATALDI 2000, p. 85.

<sup>169</sup> Cfr. HARRISON 1968 = 2001, p. 175 e n. 22, il quale ipotizza che l’espressione significhi semplicemente che il padrone riceveva o pagava ogni eventuale sanzione o danno.

<sup>170</sup> Tra le attestazioni del verbo *lanchano*, inteso tecnicamente per indicare un’azione giudiziaria,

Sia la percezione del salario sia la prerogativa di potere e dovere essere rappresentato in tribunale sono riferiti unicamente a Kerdon, ma è verosimile che il medesimo rapporto tra padrone e schiavo sussistesse anche nel caso di Manes. Il prosieguo dell'argomentazione di Apollodoro pone infatti sullo stesso piano i due schiavi di Aretusio. L'attore della causa infatti adduce ulteriori prove per corroborare la propria tesi ed elenca le attività lavorative svolte dai due schiavi, tra le quali figurano l'acquisto del raccolto, la mietitura delle messi ed altre occupazioni agricole non specificate. In ognuna di queste Aretusio era lo stipulatore effettivo del contratto. Quando Kerdon e Manes acquistavano un raccolto era infatti Aretusio a figurare come acquirente (ὠνούμενος), mentre quando essi mietevano il raccolto di terzi era sempre Aretusio a stipulare il contratto di affitto (μισθούμενος) al posto loro e la stessa dinamica si ripeteva per qualunque altra attività agricola essi svolgessero.

Il termine μισθούμενος merita un approfondimento. A proposito delle attività svolte dai due schiavi, l'oratore adopera, poche righe prima, la forma verbale μισθόλυτο, comunemente tradotta come un riflessivo («se louaient»), intendendo pertanto che Kerdon e Manes si affittavano a terzi. Coerentemente, il termine μισθούμενος è tradotto con «loueur» (locatore), dal momento che Aretusio è qui presentato come la reale controparte di chi prendeva in affitto i due schiavi<sup>171</sup>.

Questa traduzione presenta tuttavia una difficoltà. Il verbo μισθεῖν ha il significato di “dare in locazione” nella diatesi attiva e di “prendere in affitto” in quella media. Per giustificare la diatesi media in questo passo si è ipotizzato che l'uso atipico di μισθούμενος sia un indizio rivelatore di una distinzione tra gli schiavi ed i beni mobili, in riferimento ai quali era più consona la diatesi attiva<sup>172</sup>. Si tratta però di una forzatura del testo che non può beneficiare di altre attestazioni. Se invece si esclude valore riflessivo alla forma verbale μισθόλυτο e si traduce quest'ultima con il significato di “prendere in affitto”, come proposto in questa sede, ogni difficoltà sembra venire meno, eliminando le aporie sollevate dal riflessivo e dal presunto uso atipico della diatesi media: i due schiavi prendevano in affitto il raccolto di terzi per la mietitura ed Aretusio figurava come l'effettivo locatario (μισθούμενος, «locataire») del contratto stipulato.

La vicenda di Kerdon e Manes sembra pertanto costituire un caso eccezionale, in una certa misura diverso dalla rappresentazione abituale degli *andrapoda misthophorounta*. A giudicare dalla loro attività, così come viene descritta da Apollodoro, essi non erano semplici schiavi in affitto, ceduti a terzi per lo svolgimento di un lavoro in cambio di un salario percepito dal loro padrone. I due

---

vd. e.g. ISAE., *De Pyr.* [III] 30, 32; *De Cir.* [VIII] 1; DEM., *Pro Phorm.* [XXXVI] 20, 23; C. *Pantaen.* [XXXVII] 18, 20; C. *Boeot.* II [XL] 16; *In Neaer.* [LIX] 98; AESCH., *In Tim.* [I] 62. Le attestazioni del verbo *lambano* in riferimento ad una causa giudiziaria presentano un significato più generico; vd. e.g. ISAE., *De Nicostr.* [IV] 29; *De Cir.* [VIII] 41, 43; DEM., *Phil.* I [IV] 149; *De symm.* [XIV] 14, 28; C. *Pantaen.* [XXXVII] 37.

<sup>171</sup> GERNET 1959, p. 95. La traduzione di Gernet è accolta anche da PEROTTI 1976, pp. 184-185.

<sup>172</sup> Cfr. GERNET 1955, pp. 159-160; HARRISON 1968 = 2001, pp. 182-183.

schiavi appaiono invece rivestire il ruolo di fittavoli impegnati in lavori agricoli per conto di Aretusio, il quale rimaneva sempre il loro rappresentante legale in sede contrattuale, nonché il percettore degli introiti del loro lavoro. Questa peculiarità amplia la varietà degli impieghi cui potevano essere destinati gli *andrapoda misthophorounta*, portando questi ultimi quasi a confondersi con i *choris oikountes*, contribuendo quindi a stemperare le distinzioni troppo rigide tra le tipologie di schiavi ad Atene. Le caratteristiche dei due schiavi inducono ad annoverare Kerdon e Manes tra gli schiavi in affitto, di cui costituiscono tuttavia un interessante caso particolare.

Al di là della dinamica contrattuale della vicenda, Kerdon e Manes erano impiegati nel settore agricolo. La funzione ed il numero degli schiavi agricoli in Attica sono stati oggetto di valutazioni contrastanti tra chi ritiene di dover attribuire loro un peso notevole<sup>173</sup> e chi invece ritiene che essi svolgessero solo un ruolo marginale<sup>174</sup>. Dati i tempi dell'agricoltura, per il proprietario terriero era rischioso acquistare schiavi, difficili da impiegare in maniera continuativa durante tutto l'anno, e perciò poteva ritenere più conveniente affittare lavoratori salariati per i periodi di punta dell'attività agricola, come quelli della semina e della mietitura<sup>175</sup>.

Questi lavoratori salariati occasionali o stagionali potevano essere in parte liberi<sup>176</sup>, ma dovevano essere certamente anche di condizione servile, come dimostra proprio il caso di Kerdon e Manes. L'affitto di schiavi permetteva di ovviare al problema dei periodi di inattività e garantiva il lavoro continuativo degli stessi, impiegandoli in maniera flessibile a seconda delle necessità del momento. In questo modo, il locatario si liberava dall'onere del loro mantenimento nei periodi

---

<sup>173</sup> Cfr. JAMESON 1977, pp. 125-126; DE STE. CROIX 1981, p. 179. La debolezza della tesi di Jameson consiste essenzialmente nel legame stabilito tra la crescita demografica e lo sviluppo della produzione agricola demandata agli schiavi, nesso che non tiene conto dell'importanza determinante delle importazioni di grano ai fini del soddisfacimento del fabbisogno cerealicolo di Atene. Per una posizione più sfumata, favorevole ad una significativa presenza degli schiavi agricoli in Attica, senza tuttavia sottovalutare il numero dei lavoratori salariati liberi, cfr. FINLEY 1959, pp. 148-149. La partecipazione di schiavi agricoli alla festa dei *Kronia*, testimoniata da un frammento di Filocoro (*FGrHist* 328 F 97), sembra confermare un'apprezzabile presenza servile nell'agricoltura attica, anche se, come riconosce lo stesso Finley, non permette una precisa valutazione del suo ruolo.

<sup>174</sup> Cfr. CICCOTTI 1899 = 1940, p. 131; WOOD 1983, p. 15; EAD. 1988, pp. 47-51; AMELING 1998, p. 315. Per un atteggiamento più prudente, ma con una certa predilezione per le tesi che ridimensionano il numero di schiavi agricoli in Attica, cfr. BIEZUŃSKA-MAŁOWIST 1974, p. 34 e n. 22; FISHER 1993, p. 41, 46. Un dato che sembra comunque assodato consiste nella minore diffusione degli schiavi nel settore agricolo rispetto a quello manifatturiero: cfr. WESTERMANN 1955, p. 13; STARR 1958, p. 17. A questo proposito sono particolarmente rivelatrici le *phialai exeleutherikai*, risalenti agli anni 340-320, le quali mostrano chiaramente la preponderanza numerica degli schiavi artigiani rispetto a quelli agricoli, la cui consistenza numerica non è tuttavia disprezzabile; cfr. CALDERINI 1908 = 1965, pp. 349-352.

<sup>175</sup> Cfr. CICCOTTI 1899 = 1940, p. 132; WOOD 1988, p. 79.

<sup>176</sup> Cfr. MOSSE 1973, pp. 184-185; GARLAN 1980, pp. 8-9; FUKS 1984, pp. 171-173.

di scarso lavoro<sup>177</sup>, mentre il locatore teneva occupati i propri schiavi e ne ricavava una sorta di rendita sotto forma di *misthos*.

Tale pratica non doveva essere limitata al lavoro agricolo. Un analogo utilizzo degli *andrapoda misthophorounta* è infatti descritto nei *Poroi* di Senofonte, quando l'autore ricorda le modalità con cui, alla fine del V secolo, si svolgeva l'attività mineraria. Cittadini come Nicia, Ipponico e Filemonide affittavano un numero elevato di schiavi (*andrapoda*) a imprenditori, verosimilmente meteci, che disponevano di concessioni minerarie e che si impegnavano a versare una somma fissa per ogni lavoratore, oltre a mantenere intatto il loro numero<sup>178</sup>. In questo modo i locatori ricavavano una rendita dai loro schiavi affittati scaricando, limitatamente al periodo del contratto, i rischi di gestione sui locatari. La situazione descritta nei *Poroi* sembra paragonabile a quella illustrata dal caso di Kerdon e Manes. Le condizioni fissate dai contratti di affitto di questi ultimi sono ignote e pertanto non è possibile sapere quali obblighi contraesse il locatario verso il locatore, se, per esempio, dovesse assumersi l'onere dell'integrità del numero degli schiavi presi in affitto.

Tuttavia, l'aspetto forse più importante ai fini del presente contributo consiste nello scopo di questi *andrapoda* minerari, la cui locazione garantiva una rendita sicura (*prosodos aennaos*), tanto da spingere Senofonte a suggerire che lo stato imitasse i privati ricavando un'analogha rendita tramite l'affitto dei propri schiavi pubblici (*demosia andrapoda*)<sup>179</sup>.

Sulla base delle considerazioni svolte, sembra opportuno ridimensionare il presunto fenomeno della concorrenza tra la manodopera libera e quella servile nell'ambito del lavoro salariato.

La scarsa documentazione disponibile nelle fonti coeve circa un eventuale malcontento dei lavoratori liberi verso la concorrenza degli schiavi induce a ritenere che non esistessero tensioni particolari tra queste due categorie<sup>180</sup>. La ragione va forse ricercata nella limitata diffusione del lavoro salariato libero<sup>181</sup>, una tipologia di impiego che rimaneva prerogativa delle persone più povere e pertanto

---

<sup>177</sup> Cfr. BOLKESTEIN 1923 = 1958, pp. 84-85, 96; BROCKMEYER 1979, p. 110; CATALDI 2000, p. 86. Il problema era riconosciuto già da Senofonte (*De vect.* 4, 5).

<sup>178</sup> XEN., *De vect.* 4, 14-15. A favore dell'inclusione degli schiavi di Nicia nella categoria degli *andrapoda misthophorounta*, cfr. GAUTHIER 1976, pp. 141-142; CATALDI 2000, p. 91.

<sup>179</sup> XEN., *De vect.* 4, 17.

<sup>180</sup> Gli studi moderni che hanno affrontato la questione sono giunti a conclusioni tra loro diametralmente opposte che, in virtù della loro stessa discordanza, indeboliscono l'ipotesi di una concorrenza tra manodopera libera e servile. A favore di un'influenza negativa di quest'ultima, che avrebbe provocato la depressione dei salari dei lavoratori liberi, cfr. MAURI 1895, pp. 88-89; CICCOTTI 1899 = 1940, pp. 128-142; ZIMMERMANN 1974, p. 97; WELSKOPF 1980, p. 24. A favore invece di un'influenza positiva della concorrenza servile, la quale avrebbe mantenuto alti i salari dei lavoratori liberi, in quanto nel salario dello schiavo la quota di profitto del suo proprietario doveva essere aggiunta al necessario per il mantenimento dello schiavo stesso, cfr. NENCI 1978, p. 1295. Contro l'ipotesi della concorrenza tra lavoro libero e lavoro servile si era comunque già espresso FRANCOFFE 1901, pp. 3-31.

<sup>181</sup> Sulla cui limitata diffusione nell'Atene classica, cfr. SCHEIDEL 2005, p. 15.

socialmente screditata<sup>182</sup>. Data la specializzazione dei mestieri, molti *penetes* esercitavano un'attività in proprio, generalmente artigianale<sup>183</sup>, mentre solo i più miseri (i *ptochoi*), privi di un'occupazione stabile, ricavavano da vivere tramite il lavoro occasionale, giornaliero o stagionale che fosse. In virtù di questa dicotomia sociale, certamente non rigida, ma comunque diffusa, gli schiavi in affitto non costituivano un elemento concorrente rispetto ai lavoratori salariati, i quali non rappresentavano certamente la maggioranza della popolazione e neppure del popolo minuto. Essi, anzi, rispondevano ad una duplice esigenza: chi li prendeva in affitto otteneva una manodopera flessibile, disponibile nei momenti di massima attività, mentre chi li dava in locazione ricavava un introito al netto del costo di mantenimento di ogni singolo schiavo.

Un frammento di Timeo<sup>184</sup>, che costituisce l'unica attestazione di una concorrenza tra manodopera libera e servile in età classica, fornisce un prezioso sostegno a favore del ridimensionamento del medesimo fenomeno ad Atene. Lo storico di Tauromenio dipinge infatti la schiavitù come un'istituzione sconosciuta nella Focide del IV secolo, dove anzi era costume che i giovani si ponessero al servizio dei più anziani; pertanto, quando un certo Mnasone acquistò mille *oiketai*, si attirò l'ostilità dei Focesi che vedevano in costoro potenziali concorrenti. La testimonianza timaica si riferisce ad un contesto sociale nel quale la proprietà di schiavi non era diffusa, bensì concentrata nelle mani di pochi, nella fattispecie addirittura di una sola persona che poteva pertanto adoperare i propri *oiketai* in regime di monopolio. Nella Focide descritta da Timeo la manodopera servile rappresentava effettivamente una minaccia per i lavoratori liberi che vedevano ridotte le proprie possibilità di impiego, mentre nell'Atene classica la situazione era molto diversa dal momento che la proprietà di schiavi non costituiva in alcun modo un monopolio nelle mani di pochi, bensì un'opportunità di guadagno a disposizione di molti. Il lavoro degli *andrapoda misthophorounta* andava sempre a beneficio dei loro padroni e pertanto poteva rappresentare un elemento di concorrenza solamente verso quei lavoratori salariati liberi che non possedevano alcuno schiavo da sfruttare a loro volta<sup>185</sup>. Questa caratteristica della società ateniese era del resto ben chiara allo Pseudo-Senofonte quando affermava polemicamente che ad Atene i cittadini erano schiavi dei propri schiavi per ragioni economiche<sup>186</sup>.

---

<sup>182</sup> Aristofane (*Vesp.* 712) cita i raccoglitori di olive (*elaologoi*) come esempio di persone particolarmente umili e socialmente degradate; cfr. AMOURETTI 1986, p. 214. Per altri esempi di lavoratori liberi salariati, vd. PLAT., *Resp.* 371e; DEM., *De cor.* [XVIII] 51. Per i ceti abbienti il discredito sociale dei salariati poteva giungere alla loro equiparazione agli schiavi, vd. ARIST., *Pol.* 1278a 11-13; cfr. WELSKOPF 1974, p. 80; BRAVO 1991-1993, p. 97.

<sup>183</sup> Sulla specializzazione dei mestieri nell'Atene classica, cfr. VALENTE 2006, pp. 165-174.

<sup>184</sup> *FGrHist* 566 F 11a.

<sup>185</sup> L'opinione (ZIMMERMANN 1974, p. 97) secondo cui il frammento di Timeo confermerebbe l'esistenza di una concorrenza tra lavoro libero e lavoro servile, appare pertanto corretta solo in relazione al contesto della Focide del IV secolo, ma non sembra estensibile all'Atene classica.

<sup>186</sup> [XEN.], *Ath. Pol.* 1, 11. Cfr. CANFORA 1981, p. 147; CATALDI 2000, pp. 78-79 (per una discussione circa l'interpretazione dell'espressione *tois andrapodois douleuein*, cfr. spec. p. 79 n. 18).

La vicenda di Kerdon e Manes, con le sue dinamiche tra padrone e schiavi, corrobora questa interpretazione. Anziché vedere nel lavoro servile salariato un concorrente, il cittadino ateniese doveva considerare gli schiavi in affitto una preziosa risorsa, soprattutto in un contesto in cui la schiavitù era presente pressoché a tutti i livelli della società attica e pertanto vi era un diffuso interesse per questo tipo di impiego della manodopera servile<sup>187</sup>. Lungi dall'essere considerati rivali, gli *andrapoda misthophorounta* erano invece uno strumento pratico per impiegare nella maniera più continuativa possibile gli schiavi, limitando il rischio di una loro eventuale inattività.

La tesi secondo cui gli *andrapoda misthophorounta* non erano semplici beni mobili dati in affitto dal padrone, bensì veri e propri intermediari tra locatore e locatario<sup>188</sup>, è certamente da accogliere se la si intende come un riconoscimento della natura umana degli schiavi. A differenza dei meri strumenti, essi potevano acquistare, prendere in affitto da terzi ed impegnarsi in altre attività (πρίαιντο, μισθόλυντο, άναιρολυντο), ma era pur sempre il padrone, nella fattispecie del caso esaminato Aretusio, a stipulare i contratti per conto loro. Da un punto di vista giuridico essi rimanevano una proprietà del padrone e sotto il profilo economico uno strumento di guadagno<sup>189</sup>. Il termine stesso *andrapoda* esprimeva la loro natura di oggetti di proprietà, privi di personalità giuridica ed equiparabili agli animali<sup>190</sup>.

Al di là di enunciazioni di carattere generale che riducevano gli schiavi a pura materialità, la percezione della condizione particolare di questi ultimi rispetto agli altri beni strumentali era già nitidamente avvertita dai Greci, come si evince dalla distinzione aristotelica tra *organa empsycha* ed *organa apsycha*<sup>191</sup>.

Sulla scorta di Aristotele, Kerdon e Manes possono essere considerati un esempio di schiavi intesi come strumenti animati (*organa empsycha*) al servizio del padrone, distinti dagli strumenti inanimati (*organa apsycha*) solamente in quanto

---

Nella prospettiva di un ridimensionamento della presunta concorrenza tra manodopera libera e manodopera servile, l'affermazione di Cozzo (1978, pp. 111-112), secondo cui il lavoro servile di fatto non esiste, in quanto, essendo lo schiavo un'appendice del padrone, il lavoro svolto dal primo è sempre lavoro "libero", può apparire paradossale, ma ha il merito di sottolineare la dinamica del rapporto tra padrone e schiavo, la quale stemperava la tensione tra le due categorie di lavoratori.

<sup>187</sup> Cfr. KYRTATAS 2005, pp. 73-74; SCHEIDEL 2005, p. 15. Una fonte importante a favore della tesi di una schiavitù diffusa a vari livelli è certamente rappresentata dalle commedie di Aristofane, le quali attribuiscono spesso ai personaggi di condizione libera la proprietà di almeno uno schiavo; cfr. GARLAN 1982 = 1984, p. 54; AMELING 1998, pp. 286, 291. Un ulteriore indizio a favore della diffusione capillare della schiavitù è fornito dall'invalido protagonista di un'orazione di Lisia ([XXIV] 6), il quale, per dimostrare la propria condizione di estrema povertà, afferma di non possedere neppure uno schiavo; cfr. MOSSÉ 1973, p. 184.

<sup>188</sup> Cfr. GERNET 1955, p. 160; HARRISON 1968 = 2001, pp. 182-183.

<sup>189</sup> Cfr. KLEES 1975, p. 105.

<sup>190</sup> Cfr. GSCHNITZER 1964, p. 12. Sulla base delle considerazioni svolte, occorre comunque attenuare la durezza di simili paragoni, dal momento che l'eteronomia degli schiavi non precludeva il riconoscimento della loro natura umana. A favore di una visione più "umanizzata" del rapporto tra schiavo e padrone, cfr. KLEES 1975, pp. 191, 200; CAMUS 1979, pp. 103-104.

<sup>191</sup> ARIST., *Pol.* 1253b 28-33; 1255b 11-12. Cfr. BEAUCHET 1897, p. 432.

esseri viventi, ma paragonabili nella loro funzione di “prolungamento del corpo del padrone”<sup>192</sup>. Per sottolineare la natura strumentale degli schiavi Aristotele definisce l’arte del padrone (*despotike episteme*) non come la capacità di procurarsi gli schiavi, ma piuttosto come quella di utilizzarli<sup>193</sup>. Tutti questi aspetti sono condensati nel nome di Kerdon, uno schiavo allevato fin da bambino perché diventasse fonte di reddito.

---

<sup>192</sup> Per la comparabilità degli schiavi con gli animali e gli strumenti inanimati relativamente alla questione della *misthosis*, cfr. BISCARDI 1989, pp. 96-97.

<sup>193</sup> ARIST., *Pol.* 1255b 31-33. Sulla *despotike episteme* intesa come *chrestike episteme*, cfr. KLEES 1975, p. 15.

## **Bibliografia**

AMELING 1998

W. Ameling, *Landwirtschaft und Sklaverei im klassischen Attika*, «HZ» 2, 266, 1998, pp. 281-315.

AMOURETTI 1986

M.C. Amouretti, *Le pain et l'huile dans la Grèce antique. De l'aire au moulin*, Paris 1986.

ANDREAU-DESCAT 2006 = 2009

J. Andreau-R. Descat, *Esclaves en Grèce et à Rome*, Paris 2006 = *Gli schiavi nel mondo greco e romano*, Bologna 2009.

BEAUCHET 1897

L. Beauchet, *Histoire du droit privé de la République athénienne*, Paris 1897.

BIEZUŃSKA-MALOWIST 1974

I. Biezuńska-Malowist, *Probleme der Sklaverei in der Krisenperiode Athens*, in E.C. Welskopf (hrsg. von), *Hellenische Poleis. Krise-Wandlung-Wirkung*, I, Berlin 1974, pp. 27-45.

BISCARDI 1989

A. Biscardi, *Contratto di lavoro e 'misthosis' nella civiltà greca del diritto*, «RIDA» 36, 1989, pp. 75-97.

BOLKESTEIN 1923 = 1958

H. Bolkestein, *Het economisch leven in Griekenlands bloeitijd*, Haarlem 1923 = *Economic Life in Greece's Golden Age*, Leiden 1958.

BRAVO 1991-1993

B. Bravo, *I Thetes ateniesi e la storia della parola Thes*, «AFLPer(class)» 15-16, 1991-1993, pp. 69-97.

BROCKMEYER 1979

N. Brockmeyer, *Antike Sklaverei*, Darmstadt 1979.

BURFORD 1993

A. Burford, *Land and Labor in the Greek World*, Baltimore-London 1993.

CALDERINI 1908 = 1965

A. Calderini, *La manomissione in Grecia*, Roma 1965 (Milano 1908).

CAMUS 1979

P. Camus, *L'esclave en tant qu'organon chez Aristote*, in *Schiavitù, manomissione e classi dipendenti nel mondo antico*, Roma 1979.

CANFORA 1981

L. Canfora, *Lavoro libero e lavoro servile nell'Athenaion Politeia anonima*, «Klio» 63, 1981, pp. 141-148.

CASKEY 1927

L.D. Caskey-H.N. Fowler-J.M. Paton-G.P. Stevens, *The Erechtheum*, Cambridge 1927.

CATALDI 1982

S. Cataldi, *Manodopera servile come pegno fruttifero in Demosth., I Aphob., XXVII*, *Miscellanea di Studi Storici*, II, Università degli Studi della Calabria, 2, 1982, pp. 9-12.

CATALDI 1984

S. Cataldi, *La democrazia ateniese e gli alleati*, Padova 1984.

CATALDI 2000

S. Cataldi, *Akolasia e isegoria di meteci e schiavi nell'Atene dello Pseudo-Senofonte*, «CISA» 26, 2000, pp. 75-101.

CICCOTTI 1899 = 1940

E. Ciccotti, *Il tramonto della schiavitù nel mondo antico*, Udine 1940 (Torino 1899).

COBETTO GHIGGIA 2007

P. Cobetto Ghiggia, *Demostene. Orazioni XXVII-XXXI*, Alessandria 2007.

COZZO 1978

A. Cozzo, *Kerdos. Semantica, ideologia e società nella Grecia antica*, Roma 1978.

DILLER 1937 = 1977



- A. Diller, *Race Mixture among the Greeks before Alexander*, Urbana 1977 (1937).
- DINSMOOR 1932
- W.B. Dinsmoor, *The Burning of the Opisthodomos at Athens. I. The Date*, «AJA» 36, 1932, pp. 143-172.
- FERRUCCI 1998
- S. Ferrucci, *L'Atene di Iseo. L'organizzazione del privato nella prima metà del IV sec. a.C.*, Pisa 1998.
- FERRUCCI 2005
- S. Ferrucci, *Iseo. La successione di Kiron*, Pisa 2005.
- FINLEY 1951
- M.I. Finley, *Studies in Land and Credit in Ancient Athens, 500-200 B.C. The Horos Inscriptions*, New Brunswick 1951.
- FINLEY 1959
- M.I. Finley, *Was Greek Civilization Based on Slave Labour?*, «Historia» 8, 1959, pp. 145-164.
- FISHER 1993
- N.R.E. Fisher, *Slavery in Classical Greece*, London 1993.
- FRANCOTTE 1901
- H. Francotte, *L'industrie dans la Grèce ancienne*, II, Bruxelles 1901.
- FUKS 1984
- A. Fuks, *Kolonos Misthios: Labour Exchange in Classical Athens*, in Id. (ed.), *Social Conflict in Ancient Greece*, Leiden 1984, pp. 171-173.
- GARLAN 1980
- Y. Garlan, *Le travail libre en Grèce ancienne*, in P. Garnsey (ed.), *Non-Slave Labour in Graeco-Roman World*, Cambridge 1980, pp. 6-22.
- GARLAN 1982 = 1984
- Y. Garlan, *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris 1982 = *Gli schiavi nella Grecia antica dal mondo miceneo all'ellenismo*, Milano 1984.
- GAUTHIER 1976
- P. Gauthier, *Un commentaire historique des Poroï des Xénophon*, Paris 1976.
- GERNET 1955
- L. Gernet, *Aspects du droit athénien de l'esclavage*, in Id., *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris 1955, pp. 151-172.
- GERNET 1959
- L. Gernet, *Plaidoyers civils*, III, Paris 1959.
- GSCHNITZER 1964
- F. Gschnitzer, *Studien zur griechischen Terminologie der Sklaverei. Grundzüge des vorhellenistischen Sprachgebrauchs*, Wiesbaden 1964.
- HANSEN 1991
- M.H. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles and Ideology*, Oxford 1991.
- HARRIS 1993
- E.M. Harris, *Apotimema: Athenian Terminology for Real Security in Leases and Dowry Agreements*, «CQ» 43, 1993, pp. 73-95.
- HARRISON 1968 = 2001
- A.R.W. Harrison, *The Law of Athens*, I, Oxford 1968 = *Il diritto ad Atene, I, La famiglia e la proprietà*, Alessandria 2001.
- HERVAGAUT-MACTOUX 1974
- M.-P. Hervagault-M.-M. Mactoux, *Esclaves et société d'après Démosthène*, in *Actes du Colloque 1972 sur l'esclavage*, Paris 1974, pp. 122-145.
- HUNTER 2000
- V. Hunter, *Policing Public Debtors in Classical Athens*, «Phoenix» 54, 2000, pp. 21-38.
- JAMESON 1977

- M. Jameson, *Agriculture and Slavery in Classical Athens*, «CJ» 73, 1977, pp. 122-145.
- KAZAKEVIČ 1960 = KAMEN 2008
- E.L. Kazakevič, *Byli-li rabami ói χωρίς οἰκοῦντες?*, «VDI» 3, 1960, pp. 23-42 = D. Kamen (ed.), *Were the χωρίς οἰκοῦντες Slaves?*, «GRBS» 48, 2008, pp. 343-380.
- KLEES 1975
- H. Klees, *Herren und Sklaven. Die Sklaverei im oikonomischen und politischen Schriftum der Griechen in klassischer Zeit*, Wiesbaden 1975.
- KLEES 1998
- H. Klees, *Sklavenleben im klassischen Griechenland*, Stuttgart 1998.
- KRÄNZLEIN 1963
- A. Kränzlein, *Eigentum und Besitz im griechischen Recht des fünften und vierten Jahrhunderts v. Chr.*, Berlin 1963.
- KYRTATAS 2005
- D. Kyrtatas, *The Competition of Slave and Free Labour in the Classical Greek World*, in *Esclavage antique et discriminations socio-culturelles: actes du XXVIIIe colloque international du Groupement International de Recherche sur l'Esclavage Antique (Mytilène, 5-7 décembre 2003)*, V.I. Anastasiadis–P.N. Doukellis (édd.), Bern-Frankfurt am Main 2005, pp. 69-76.
- LOOMIS 1998
- W.T. Loomis, *Wages, Welfare Costs and Inflation in Classical Athens*, Ann Arbor 1998.
- MAURI 1895
- A. Mauri, *I cittadini lavoratori dell'Attica nei secoli V e IV a.C.*, Milano 1895.
- MOSSE 1973
- C. Mossé, *Le statut de paysans en Attique au IV<sup>e</sup> siècle*, in M. Finley (éd.), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris 1973, pp. 179-186.
- MOSSE 1974
- C. Mossé, *Les salariés à Athènes au IV<sup>eme</sup> siècle*, «DHA» 2, 1976, pp. 97-101.
- NENCI 1978
- G. Nenci, *La concorrenza fra manodopera libera e servile nella Grecia classica*, «ASNP» 8, 1978, pp. 1287-1300.
- PAOLI 1930
- U.E. Paoli, *Ipoteca e apotimema nel diritto attico*, in Id., *Studi di diritto attico*, Firenze 1930, pp. 141-194.
- PAOLI 1933
- U.E. Paoli, *La 'datio in solutum' nel diritto attico*, «SIFC» 10, 1933, pp. 181-212.
- PEROTTI 1974
- E. Perotti, *Esclaves choris oikountes*, in *Actes du Colloque 1972 sur l'esclavage*, Paris 1974, pp. 47-56.
- PEROTTI 1976
- E. Perotti, *Contribution à l'étude d'une autre catégorie d'esclaves attiques: les andrapoda misthophorounta*, in *Actes du Colloque 1973 sur l'esclavage*, Paris 1976, pp. 179-194.
- RANDALL 1953
- R.H. Randall jr., *The Erechtheum Workmen*, «AJA» 57, 1953, pp. 199-210.
- SCHEIDEL 2005
- W. Scheidel, *Real Slave Prices and the Relative Cost of Slave Labor in the Greco-Roman World*, «AncSoc» 35, 2005, pp. 1-17.
- STARR 1958
- C.G. Starr, *An Overdose of Slavery*, «JEH» 18, 1958, pp. 17-32.
- DE STE. CROIX 1981
- G.E.M. De Ste. Croix, *The Class-Struggle in the Ancient Greek World: from the Archaic Age to the Arab Conquest*, London 1981.
- TREVETT 1992
- J. Trevett, *Apollodoros, the Son of Pasion*, Oxford 1992.

VALENTE 2006

M. Valente, *Kalos poiein: una nota sulla divisione del lavoro nell'artigianato ateniese*, «RSA» 36, 2006, pp. 165-174.

WELSKOPF 1974

E.C. Welskopf, *Gedanken und politische Entscheidungen der Zeitgenossen in der Krisenperiode Athens über Charakter und Entwicklung der Sklaverei*, in Ead. (hrsg. von), *Hellenische Poleis. Krise-Wandlung-Wirkung*, I, Berlin 1974, pp. 46-85.

WELSKOPF 1980

E.C. Welskopf, *Free Labor in the City of Athens*, in P. Garnsey (ed.), *Non-Slave Labour in the Greco-Roman World*, Cambridge 1980, pp. 23-25.

WESENBERG 1985

B. Wesenberg, *Kunst und Lohn am Erechtheion*, «AA» 1985, pp. 55-65.

WESTERMANN 1955

W.L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia 1955.

WOOD 1983

E.M. Wood, *Agricultural Slavery in Classical Athens*, «AJAH» 8, 1983, pp. 1-47.

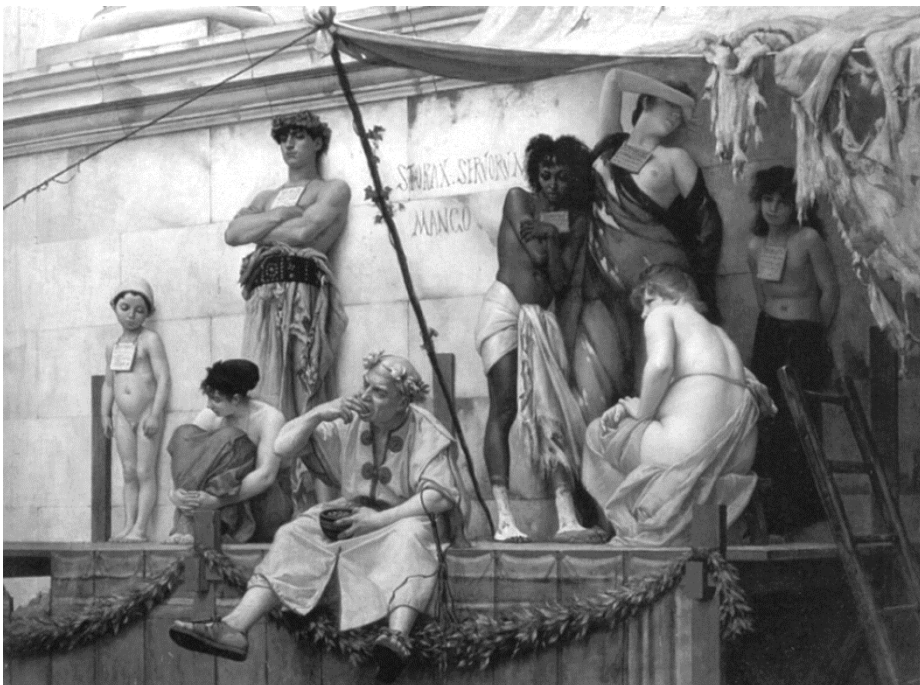
WOOD 1988

E.M. Wood, *Peasant-Citizen and Slave. The Foundation of Athenian Democracy*, London 1988.

ZIMMERMANN 1974

H.D. Zimmermann, *Freie Arbeit, Preise und Löhne*, in E.C. Welskopf (hrsg. von), *Hellenische Poleis. Krise-Wandlung-Wirkung*, I, Berlin 1974, pp. 92-107.

## Mercato degli schiavi a Roma



**Stefano Ferrucci** (Univ. di Siena)

***Schiavi banchieri: identità e status nell'Atene democratica***

*1. Lo schiavo-merce nella polis*

Diceva Pierre Vidal Naquet che i Greci seppero immaginare una società priva di schiavi solo fuori dalla storia, in particolare dalla storia della loro peculiare espressione di collettività politica e società civile, la *polis*, che era invariabilmente una società schiavistica. Di più: dove, come ad Atene, la forma di schiavitù praticata era quella dello schiavo-merce – senza dunque le complicazioni di natura etnica che derivavano dalla compattezza del gruppo asservito né la capacità di 'storicizzare' il momento dell'asservimento – neppure nel mondo a rovescio dell'utopia, nei racconti mitici o nella finzione letteraria si arrivava a fantasticare di una città senza schiavi. La loro assenza era concepibile eventualmente in una fase pre-cittadina, che per un ateniese d'epoca classica equivaleva, di fatto, a una fase pre-storica<sup>194</sup>.

Gli schiavi erano una presenza ovvia nel panorama sociale della *polis*. Eppure, come lo stesso studioso francese aveva indicato con chiarezza in un altro saggio, essi non costituivano una classe: non sotto un profilo sociale (rispetto al quale individuavano piuttosto una categoria), né economico, né politico; forse solo da un punto di vista giuridico, come suggerirà Finley, muovendosi sulla sua scia<sup>195</sup>. Non potevano costituire una classe perché, a differenza delle servitù rurali, la loro identità collettiva era frantumata in una realtà frammentaria, impossibile da ridurre a unità: diverse le origini, diverse le culture, diverse le lingue; estremamente variegate le funzioni, i modi e i luoghi di utilizzo, le interazioni con altri elementi della società. Al contempo il ruolo della presenza schiavile risultava essere centrale quando non decisiva in una serie amplissima di contesti, in particolare i contesti della vita economica della città: dall'organizzazione della vita familiare alla gestione di proprietà e patrimoni privati, dalla semplice manovalanza – la forza lavoro nelle miniere, la produzione negli *ergasteria* meglio organizzati – alla sovrintendenza con compiti e responsabilità rilevanti in *oikoi* di più ampia struttura.

---

<sup>194</sup> Cfr. P. Vidal-Naquet, *La storiografia greca sulla schiavitù*, in *Il cavaliere nero*, Roma 1988, 174-175: «per la città schiavistica le età senza schiavi sono collocate fuori dalla storia»; cfr. Y. Garlan, *Gli schiavi nella Grecia antica dal mondo miceneo all'ellenismo*, Milano 1984, 116-120; nella *Prefazione* a quest'ultimo, D. Musti puntualizza l'affermazione di Vidal-Naquet, in particolare in relazione a «quell'assetto per villaggi, che precede la formazione della città», sottolineando la necessità di distinguere, nel parlare del ruolo degli schiavi e del loro impatto nelle società che li utilizzano, tra realtà pienamente urbanizzate o strutture poleiche consolidate, da un lato, e forme di organizzazione sociale tribali o di minor sviluppo, dall'altro (xvi).

<sup>195</sup> P. Vidal-Naquet, *Gli schiavi greci costituivano una classe?* in *Il cacciatore nero*, cit., 157-168 (orig.: 1968); cfr. M. I. Finley, *Schiavitù antica e ideologia moderna*, Bari 1981, 85-95, dove lo studioso aggiungeva che una categoria giuridica «di per sé non costituisce una "definizione" sufficiente dello schiavo».

C'era un'evidente – e ben nota – gerarchia interna al mondo degli schiavi, particolarmente appariscente in società evolute e attive come l'ateniese, che sconsiglia il loro riconoscimento come classe. Vidal Naquet ne riassumeva ironicamente la portata parafrasando – o forse esplicitando – Orwell: «Tutti gli schiavi sono uguali, ma alcuni sono più uguali di altri»<sup>196</sup>.

Così, tra le molte alternative che si presentano a chi voglia leggere la sfuggente realtà degli schiavi, ci si propongono due prospettive che ne cambiano radicalmente la rappresentazione: una legata al ruolo degli schiavi di fronte alla *polis* e alle sue leggi e una, per così dire, interna.

A) Nella struttura generale della *polis*, lo schiavo non aveva pressoché diritti. Si muoveva da 'straniero assoluto' (Garlan), da vero *outsider* (Finley); rappresentava insomma, in un corpo sociale che pure non poteva farne a meno, il limite inferiore di quel corpo, il segno estremo dell'emarginazione e della negazione dell'identità. Era *res*, proprietà del padrone, intutelato, incapace legalmente. Da questo punto di vista, per definizione di *status* politico e giuridico, per rapporto istituzionale con la collettività, considerando complessivamente la categoria degli schiavi-merce, è impossibile sottrarsi alla constatazione che la prima e più forte linea di demarcazione nel corpo sociale delle comunità antiche, e di quelle poleiche d'età classica in particolare, passava, almeno in epoca classica, per la distinzione tra liberi e schiavi; seguita, a una certa distanza direi, da quella tra cittadini e non. I primi avevano sempre riconosciuta una loro identità, i secondi no<sup>197</sup>.

B) Nelle articolazioni dei rapporti interni alla *polis*, su un piano sociale e ancor più su quello economico, la categoria degli schiavi si dissolve: le differenziazioni al suo interno sono enormi; gli schiavi della fascia 'alta' non somigliano neppure da lontano a quelli impiegati nei lavori più umili o faticosi. Anzi si avvicinano, come tenore di vita, indipendenza, capacità decisionali, molto più al mondo dei liberi, meteci o cittadini. Inoltre gli schiavi ricchi erano riconoscibili: la loro identità era nota e ammessa e grazie ad essa interagivano con i membri liberi della comunità.

Naturalmente, da un punto di vista formale, rimanevano schiavi, con le limitazioni di legge che ne conseguivano. È appena il caso di specificare che questa singolarità poteva avvenire solo in una società quale quella ateniese, in cui democrazia e sviluppo economico camminavano insieme ed entrambe stimolavano

---

<sup>196</sup> P. Vidal-Naquet, *Gli schiavi greci*, cit., 166; la citazione si riferisce nello specifico alla rivolta di Drimaco a Chio nella tarda età ellenistica (Nymphod., FGrHist 572 F 4).

<sup>197</sup> Cfr. Y. Garlan, *Gli schiavi*, cit., 39-40; M. Finley, *Schiavitù antica*, cit., 95; sulla reificazione dello schiavo e sui confini cronologici a partire dai quali essa appare attestata dalle fonti cfr. inoltre D. Musti, *L'economia in Grecia*, Roma-Bari 1981, 39-47; la polarizzazione liberi/schiavi pare accentuarsi proprio nei regimi democratici, come segnalato ancora da Finley, *l.c.* P. Veyne, *Il pane e il circo: sociologia storica e pluralismo politico*, Bologna 1984, 206 ss ritiene il rapporto padrone-schiavo come rapporto privato, estraneo al diritto pubblico, in una società che certo non inseguì mai aspirazioni universaliste (per quanto una forma di definizione, sia pure insoddisfacente, doveva distinguere quello *status* proprio in relazione alla normativa pubblica).

l'intensificazione di una presenza schiavile stratificata, 'multiforme', nella vita cittadina<sup>198</sup>.

## 2. Lo schiavo e l'*oikos*

Una recente proposta suggerisce di individuare nel grado di partecipazione all'*oikos* il vero discrimine tra schiavo completamente subordinato al controllo del padrone e schiavo che godeva di un certo – a volte assai ampio – margine di indipendenza<sup>199</sup>. È una ricostruzione interessante, che, pur presentando alcune aporie, ha il merito di inserire il limite alto del mondo schiavile, gli 'schiavi ricchi', all'interno di una ricostruzione più ampia delle varianti legate ai caratteri del lavoro degli schiavi ateniesi e alle forme di inter-relazione con il mondo dei cittadini. I testi greci che trattano di *oikonomia*, Senofonte e lo pseudo Aristotele in particolare, concordano nel riconoscere due tipologie principali di schiavi impiegati nelle attività dell'*oikos*: gli ἐργάται, i 'lavoratori', e gli ἐπίτροποι, i 'sovrintendenti'<sup>200</sup>. A questi naturalmente andrà aggiunta la servitù domestica (οἰκέται, θεράποντες), tenendo presente tuttavia che le distinzioni non erano rigide: gli schiavi domestici potevano a volte essere impiegati in lavori fuori casa, quando non dati occasionalmente in affitto<sup>201</sup>. Tutti questi schiavi erano parte dell'*oikos* del loro κύριος e non ne potevano avere uno proprio, se non in forma parziale e precaria. Ma il mondo attico conosce anche schiavi che operano al di fuori dei confini dell'*oikos*, mantenendo con i padroni rapporti assai limitati: essi sono χωρὶς οἰκοῦντες, 'vivono separatamente'<sup>202</sup>. Benché forse la traduzione dell'espressione proposta da Cohen rischi di sovrinterpretarla, per alcuni di questi schiavi tuttavia le fonti ci indicano che nei fatti il 'vivere separati' potesse comportare l'opportunità di formare un proprio nucleo familiare, con moglie e figli. Le fonti sono meno numerose di quel che lo studioso americano vorrebbe, ma ciò importa poco qui: è il fatto in sé a colpire, la possibilità stessa di una vita autonoma di elementi dallo *status* servile<sup>203</sup>. Se la loro definizione giuridica li pone ancora

---

<sup>198</sup> Mi permetto di rimandare a tal proposito al mio contributo *Ai margini della polis? Donne, stanieri, schiavi*, in *Storia d'Europa e del Mediterraneo. Il Mondo antico, II: La Grecia*, a cura di M. Giangiulio, IV, Roma 2008, 509-14, 524-27.

<sup>199</sup> E. E. Cohen, *The Athenian Nation*, Princeton 2000, 130-145.

<sup>200</sup> Xen. *Oec.* XII 2-XIV 4; XXI 9-12; Id. *vect.* IV 5; [Arist.] *Oec.* 1344 a 27-29; cfr. in generale L. Gallo, *Lo sfruttamento delle risorse*, in S. Settis (a cura di), *I Greci II 2*, Torino 1997, 436 ss.; S. Ferrucci, *Gli schiavi nell'oikos ad Atene. La testimonianza delle orazioni di Iseo*, in *Routes et marchés d'esclaves. XXVI colloque du Girea, Besançon 27-29 sept. 2001*, Paris 2002, 32-34.

<sup>201</sup> In generale cfr. S. Ferrucci (a cura di) *Iseo, La successione di Kiron*, Pisa 2005, 197-198; si veda inoltre l'intervento di M. Valente nel presente convegno.

<sup>202</sup> Le principali informazioni su questa tipologia di schiavi ateniesi sono raccolte e discusse da E. Perotti, *Esclaves choris oikountes*, in *Actes du Colloque sur l'esclavage 1972*, Paris 1974, 47-56; cfr. inoltre Y. Garlan, *Gli schiavi*, cit., 60-63.

<sup>203</sup> Cfr. Men., *Epitrepontes*, 378-80; Dem. XXXIV, 37; Theophr., *Charact.* 30, 15. La resa dell'espressione in E. E. Cohen, *The Athenian Nation*, cit., 131: «maintain their own household», cfr.

senza dubbio sotto il potere diretto del κύριος, come oggetto di proprietà (κτησις), essi sono però svincolati dall'organizzazione diretta dell'*oikos* del padrone, alla cui prosperità contribuiscono in termini finanziari, operando all'esterno, attraverso il sistema dell'*apophorà*. Naturalmente si tratta di una minoranza degli schiavi, quelli con specifiche capacità e nozioni da mettere a frutto nel 'mercato del lavoro' ateniese. Ma esistono e mettono in crisi una delle tre condizioni che, secondo Finley, caratterizzavano lo schiavo: l'essere un senza-famiglia.

I Greci naturalmente avevano il loro modo di presentare questo stato di cose, nel riferirsi a tali schiavi privilegiati. Ai πλούσιοι δοῦλοι lo pseudo Senofonte (*Cost. degli Aten.* I, 11) attribuisce condizioni di vita particolarmente favorevoli, addirittura lussuose: ἐῶσι τοὺς δούλους τρυφᾶν αὐτόθι καὶ μεγαλοπρεπῶς διαιτᾶσθαι ἐνίοις, «si permette che alcuni schiavi lì [ad Atene] vivano nel lusso e nello sfarzo». Al di là di una possibile – probabile - esagerazione, colpisce che si attribuisca a tali schiavi uno stile di vita che, nei termini in cui è descritto, risulterebbe disdicevole anche per un 'buon cittadino'. La spiegazione che l'autore offre per questo stato di cose è razionale e acuta: lo schiavo che rende al padrone un'entrata attraverso l'ἀποφορά è una risorsa irrinunciabile. La ragione economica che caratterizza il 'sistema Atene' – per cui gli Ateniesi permettono che tale condizione si verifichi «a ragion veduta», γνώμη ποιούντες - comporta di rassegnarsi allo stato di cose: ἀπὸ χρημάτων ἀνάγκη τοῖς ἀνδραπόδοις δουλεύειν, «è necessario, per i benefici economici che se ne ricavano, essere schiavi degli schiavi». La voce di un oppositore di quel sistema svela un rovesciamento nell'ordine più consono dei rapporti all'interno della *polis*: ad Atene, il padrone può abdicare al suo controllo sullo schiavo perché, semplicemente, gli conviene. Perché il 'sistema Atene' ha permesso che gli convenisse<sup>204</sup>.

### 3. Lo schiavo banchiere e l'*oikos*

Gli schiavi che potevano muoversi con maggior libertà sembrano dunque svincolati, almeno in parte, dalla sottomissione alle rigide regole dell'*oikos* del padrone. Ma quali relazioni hanno con esso? La risposta pare trovarsi in un'altra particolarità che Atene ci presenta, quella dell'organizzazione delle banche<sup>205</sup>.

---

anche p. 140: «*slaves maintaining independent households*».

<sup>204</sup> [Xen], *Athen. Pol.* I, 11; la menzione è direttamente legata al percepimento dell'*apophorà* da parte del padrone. Sull'ἀποφορά cfr. anche And. *de myst.* [I] 38; Aesch. *c. Tim.* [I] 97; Theophr. *Charact.* XXX 15.

<sup>205</sup> Per il mondo bancario ateniese mi limito a citare come riferimenti principali R. Bogaert, *Banques et banquiers dans les cités grecques*, Leiden 1968; W. E. Thompson, *A view of Athenian Banking*, «MH» XXXVI, 1979, 224-241; D. Musti, *L'economia*, cit., 92 ss.; R. Bogaert, *La banque à Athènes au IVe siècle avant J.C.*, «MH» XLII, 1986, 19-49; P. C. Millett, *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Cambridge 1991; E. E. Cohen, *Athenian Economy and Society. A Banking Perspective*, Princeton 1992; Id. *The Athenian Nation*, cit.

Queste erano in mano ad elementi di natura servile, che quasi sempre si riscattano precocemente dal loro stato, divenendo ἀπελεύθεροι e talvolta cittadini. Al proprio interno mostrano tratti di un'organizzazione del lavoro che fa uso ampio, se non esclusivo, di elementi servili. È singolare quanto il caso sia in fondo poco analizzato dagli studiosi della schiavitù antica, né basta a spiegarlo il fatto che si trattasse evidentemente di un'eccezione, perché la rilevanza delle condizioni di questi schiavi risulta evidente, persino ingombrante. Conosciamo il nome di circa una ventina di questi schiavi banchieri, e già questo è un dato interessante, per quanto non del tutto sorprendente: l'interazione continua con gli elementi liberi della città su un tema tanto delicato quanto quello economico, unita alla responsabilità che viene loro attribuita, comporta che essi presentino una identità chiaramente stabilita e riconoscibile.

Le vicende della banca più nota di Atene, quella di Pasione, «l'uomo più ricco della Grecia» del suo tempo, rivelano come gli schiavi coinvolti nelle attività bancarie, ἰτραπέζῖται, si muovessero all'interno della società ateniese con grande disinvoltura. Se è corretta la proposta avanzata da Bourriot, il più antico esponente a capo della banca sarebbe stato Antimaco, attivo nella seconda metà del V secolo, ricordato da Eupoli nei *Demoi* – una commedia rappresentata nel 412<sup>206</sup>. A lui sarebbero succeduti Antistene ed Arcestrato, che Bourriot vorrebbe fratelli, figli appunto di Antimaco – perché Demostene li menziona come entrambi κύριοι dello schiavo Pasione. La proposta di Bourriot aggiunge un nome alla 'dinastia bancaria', recupera cioè una generazione, ma non rovescia la convinzione, espressa dal maggiore studioso di banche greche, Bogaert, che anche Arcestrato e Antistene fossero stati meteci e forse prima ancora schiavi, arrivando al fine a ottenere la cittadinanza per decreto (almeno Arcestrato, che è sicuramente cittadino nel 390). Una convinzione espressa esplicitamente sulla base della sola analogia con i casi successivi di Pasione e Formione, senza vere prove in appoggio. Se si accetta questo quadro, ne consegue che l'inserimento di elementi schiavili – o comunque, più prudentemente, non cittadini - nel mondo delle banche ad Atene, in un percorso che li porta ad assumere una rilevanza sociale, oltre che economica, di prim'ordine, rimonta di qualche decennio indietro nel V secolo, potendo giungere almeno, diciamo, agli anni 30, se non prima. Ma non mi pare possa davvero escludersi, anche se certo non è allo stato attuale dimostrabile, che in questa prima fase ci si muova invece tra cittadini ateniesi, la cui attività bancaria risulterebbe un affare 'di famiglia', ceduto, semplicemente per via ereditaria, dal padre ai figli<sup>207</sup>. La scelta non è semplice: nessuna delle due posizioni di fatto può vantare argomenti davvero

---

<sup>206</sup> F. Bourriot, *Une famille de banquiers athéniens, celle d'Antimachos, V-IV s.*, «ZPE» 70, 1987, 229-234; il riferimento ai *Demoi* di Eupoli in Schol. Aristoph., *Nub.*, v. 1022.

<sup>207</sup> Un possibile caso di banchiere ateniese per il V secolo, benché legato ad una lettura tutt'altra che certa del passo, potrebbe essere quello trasmesso da Andocide, *de myst.* [I] 130-131 relativo a Ipponico, padre di Callia e 'uomo più ricco dell'Ellade' dei suoi tempi, se con *trapeza* si intende appunto la banca: cfr. tuttavia R. Bogaert, *Banques et banquiers*, cit., 62 e J. K. Davies, *Athenian Propertied Families, 600-300 B.C.*, Oxford 1971, 348 ss.



decisivi. Lo stesso Bourriot del resto ammette che considerare l'Antimaco citato da Eupoli come un meteco può essere una 'deduzione avventurosa'. Si è di fronte a una scelta che non si limita evidentemente a un dato prosopografico – che pure evidentemente aiuterebbe, se certificato in un senso o nell'altro.

È in gioco il complesso rapporto tra lavoro schiavile e attività dei liberi cittadini, al di fuori dei normali ambiti per i quali normalmente lo si indaga (il lavoro agricolo e in generale le attività salariate, vale a dire individuando la possibile relazione solo in termini di concorrenza per lavori destinati agli strati inferiori della società<sup>208</sup>). Cittadini e schiavi potrebbero essersi inizialmente affiancati nell'elitario e assai remunerativo mondo bancario. Lo schema 'primitivista' di Millett non pare offrire una soluzione sempre accettabile, riservando ai cittadini un ruolo nel sistema creditizio che è più di mutuo soccorso e solidarietà sociale che realmente economico<sup>209</sup>. Gli *eranoi* certo esistevano e intervenivano, cittadini a favore di concittadini in difficoltà; ma questo non pare esaurire il ruolo che anche Ateniesi di nascita potevano svolgere nel ramo delle attività finanziarie, già nel V secolo<sup>210</sup>. Si può ricordare che almeno un altro banchiere del IV secolo, Aristoloco, mondano frequentatore della *high society* ateniese, era un cittadino; e di molti altri personaggi banchieri del IV secolo semplicemente non conosciamo lo *status*<sup>211</sup>. Non credo insomma che la banca fosse ambito esclusivo di pertinenza di operatori di condizione o almeno origine schiavile: ma non c'è dubbio che alla fine proprio tali elementi prevalsero – perché più disponibili ad acquisire la specifica e complessa τέχνη richiesta ai banchieri e perché in grado di dedicarsi a tempo pieno all'organizzazione del lavoro della banca. Non credo cioè si debba parlare di una divisione di funzioni interne alla

---

<sup>208</sup> Sul lavoro agricolo schiavile in Attica cfr. M. Jameson, *Agriculture and Slavery in Classical Athens*, «CJ» LXXIII, 1978, 122-149; sui lavoratori salariati recentemente M. Silver, *Slave versus Free Hired Workers in Ancient Greece*, in *Historia* LV, 2006, 257-263; in generale, con posizioni non sempre condivisibili, R. Osborne, *The Economics and Politics of Slavery at Athens*, in A. Powell (a cura di), *The Greek World*, London 1999, 27-43.

<sup>209</sup> P. Millett, *Lending and Borrowing*; cit., *passim*; già Thompson (*A view*, cit., 239-241) era giunto alla conclusione che le banche avessero un ruolo poco significativo nell'erogazione dei crediti ad Atene, in particolare quelli commerciali, praticati soprattutto da privati; essi tuttavia nella sua prospettiva vi partecipavano con un spiccato indirizzo verso il profitto (come Demostene padre e figlio).

<sup>210</sup> Una sintomatologia sociale suggestiva ma forse troppo limitante sul piano delle conseguenze (an)economiche che ne trae ha proposto, per gli *eranoi*, P. Veyne, *Il pane*, cit. 186-189.

<sup>211</sup> Dem. in *Steph.* I [XLV] 63; la condizione di cittadino si desume dall'identificazione con l'omonimo personaggio, figlio di Caridemo citato in Dem. *pro Phorm.* [XXXVI] 50; cfr. R. Bogaert, *Banques et banquiers*, cit., 70-72, che riconosce solo in Aristoloco, *obtorto collo*, un cittadino dedito attivamente ad attività bancarie; cfr. inoltre J. Davies, *Athenian Propertied*, cit., 60-61. È possibile che da Dem. XXI 215 si debba desumere che anche il banchiere Blepaios fosse cittadino ateniese, cfr. E. E. Cohen, *Athenian Economy*, cit., 68-71 e n. 44. Vista l'alta percentuale di schiavi banchieri che ottengono la naturalizzazione, è chiaro che l'elemento discriminante non è la semplice attestazione dell'essere cittadino ma il fatto di esserlo per nascita: ciò rende ancora più fragili le considerazioni su una documentazione già di per sé assai limitata.

società della *polis*, tra occupazioni del cittadino e quelle lasciate ad elementi esclusi dalla *politeia*: piuttosto, mi pare che il campo delle attività economiche, quando assume una valenza specializzata, sia pure di carattere più empirico e organizzativo che speculativo, apre a una forma di concorrenza che premia chi, in quei terreni, può muoversi con maggiore libertà. Conclusione in apparenza paradossale: lo schiavo più libero dei liberi. Eppure non così bizzarra, a ben guardare: gli schiavi di questa privilegiata *élite* dispongono dei due beni più preziosi per la loro attività: tempo e conoscenze. Su tale base costruiscono le premesse per il loro successo. I liberi ne traevano vantaggio: potevano fidarsi più di uno schiavo banchiere che non di un cittadino per diversi motivi, primo e più ovvio dei quali è che lo schiavo rischiava molto di più a tradire la fiducia di un cittadino<sup>212</sup>. Dunque: ἀπὸ χρημάτων ἀνάγκη τοῖς ἀνδραπόδοις δουλεῖν, «è necessario, per i benefici economici che se ne ricavano, essere schiavi degli schiavi».

Nel primo decennio del IV secolo, la banca di Antistene/Archestrato passa di mano, e ad occuparsi degli affari è il giovane schiavo Pasione, coinvolto nella vicenda che darà origine alla causa giudiziaria per la quale Isocrate compose il *Trapezitico*, databile probabilmente intorno al 392/1 o all'anno successivo. Archestrato a quest'epoca è ancora vivo ed è certamente cittadino; benché si sia ormai ritirato dagli affari, si presta come garante per la somma considerevole di 7 talenti – gli affari dovevano avergli garantito una condizione economica prospera al momento di ritirarsi. Pasione divenne meteco, forse, ma non necessariamente, prima del matrimonio con Archippe (395/4): la gestione 'in proprio' della vicenda che lo oppone al giovane bosforiano nella causa citata sarebbe uno dei primi atti 'personali', che forse non a caso coincide con il passaggio di *status*. Non c'è dubbio che Pasione operasse già da schiavo χωρὶς οἰκοῦντες alle dipendenze dei due padroni, ma è molto difficile stabilire se lo scatto di grado nell'indipendenza con cui tratta gli affari debba mettersi in relazione con la nuova condizione di meteco.

Nel 370, alla sua morte, Pasione lascerà la gestione della banca – ma non la sua proprietà – nelle mani di Formione. Questi era stato comprato da Pasione (era ἀργυρώνητος, rientrava cioè nella categoria tipica dello schiavo merce ateniese): il suo padrone lo instradò verso il lavoro bancario, insegnandogli la τέχνη e mettendogli a disposizione i primi capitali<sup>213</sup>. Nelle sue disposizioni testamentarie, contestate dal figlio Apollodoro, Pasione disponeva tra l'altro che Formione sposasse la sua vedova, Archippe, e gestisse per dieci anni gli affari della banca con un contratto di μίσθωσι. A questo punto, pare che egli fosse già affrancato (καθ' ἑαυτόν), benché altri passi dell'orazione pongano dubbi sui tempi dell'affrancamento<sup>214</sup>. Resta che Pasione 'investì' sul giovane schiavo,

<sup>212</sup> Non è forse un caso che l'unico attacco alla *pistis* di Pasione che ci sia testimoniato venga da uno straniero, nel *Trapezitico* di Isocrate, sul quale torneremo a breve.

<sup>213</sup> Dem. c. *Stefano I* [XLV] 72, cfr. 74.

<sup>214</sup> Dem. *pro Phorm.* [XXXVI] 8, cfr. 32; c. *Steph. I* [XLV] 28. Cfr. per le vicende familiari legate

trasmettendogli la τέχνη, la virtù chiave del banchiere: già nel *Trapezitico* di Isocrate si afferma che i banchieri sono avversari duri in tribunale, perché hanno amici, maneggiano molti soldi e sono ritenuti affidabili in virtù della loro attività professionale, della loro τέχνη (πιστοὶ διὰ τὴν τέχνην δοκοῦσιν εἶναι).

In un noto passo dell'orazione in difesa di Formione, che precede di un anno la *contro Stefano* (rispettivamente del 350/49 e 349/8), nel difendere il banchiere Demostene enumera una serie di matrimoni combinati da anziani banchieri che avevano assegnato la vedova in sposa al successore designato, invariabilmente un ex-schiavo. Il catalogo è istruttivo: Socrate, un ex schiavo affrancato dai suoi padroni – al plurale, come quelli di Pasione – dà la moglie al proprio ex-schiavo Satiro; Socle fa lo stesso con Timodemo; a Egina, Strimodoro ha dato a Ermeo prima la moglie e, alla morte di questa, la figlia; quest'ultima soluzione doveva evidentemente obbedire a una clausola contenuta nella disposizione testamentaria<sup>215</sup>.

Elementi ricorrenti nello schema sono l'origine schiavile di tutti i personaggi citati, tanto gli attuali padroni della banca (tranne Socles, per il quale non è esplicito che sia un ex schiavo) quanto i successori designati; il passaggio di consegne avviene contestualmente al matrimonio con la vedova del padrone: così, i nuovi arrivati compongono un *oikos* che mantiene il controllo della gestione dell'attività – ma non è chiaro se ne mantenga la proprietà: Demostene 'dimentica' di specificare un fatto fondamentale, se cioè esistessero figli eredi dei banchieri al momento della loro morte e del nuovo matrimonio delle vedove, com'era nel caso di Pasione, che con Archippe aveva già generato Apollodoro e Pasicle. Gli schiavi si affrancano, diventano ἀπελευθέροι: così Socrate, un contemporaneo di Pasione, così Satiro, così Timodemo. Fuori dalle leggi sull'ἀγχιστεία (la parentela), che governavano le vicende successorie delle famiglie di cittadini, gli schiavi (ex schiavi) banchieri dispongono della successione della loro attività selezionando il più idoneo candidato, liberi da vincoli di sangue. Il matrimonio suggella l'accordo, che ha forte sapore contrattuale. Demostene motiva la scelta: i banchieri, sostiene l'oratore, non essendo cittadini di nascita, devono la propria condizione proprio al frutto fortunato della loro attività, sono in certo senso obbligati a proteggere i propri beni fino ad anteporli ai legami familiari. La singolarità sociale di queste unioni matrimoniali viene dunque connessa con l'appartenenza a un ambito specifico di attività economica, quello della banca, che a sua volta determina la costruzione di uno *status* all'interno della πόλις: la ricchezza, il χρηματίζεσθαι, sono per lo schiavo banchiere il passaporto verso l'affrancamento prima e la naturalizzazione poi, come per gli Ateniesi di nascita lo è l'appartenenza al proprio γένος. Alla metà del IV secolo non sembrava avventato esprimere esplicitamente

---

alla successione nella banca E. E. Cohen, *Athenian Economy*, cit., 102-110 e J. Trevett, *Apollodoros the Son of Pasion*, Oxford 1992, 1-49.

<sup>215</sup> Dem. *pro Phorm.* [XXXVI] 28-30. Cfr. ancora E.E. Cohen, *Athenian Economy*, cit., 79-82.

in un tribunale ateniese le ragioni di una diversità tanto rimarchevole nell'organizzazione degli assetti familiari<sup>216</sup>.

Formione fu affrancato tra il 370 e il 368: ma già da schiavo aveva condotto affari rilevanti, con il mercante eracleota Licone e soprattutto con lo *strategos* Timoteo, per il quale segue la tormentata vicenda di un prestito; era considerato socio (κοινωνός) dell'ἔμπορος Timostene. Davis riconosceva che la successiva attività di Formione come armatore di navi avesse le sue radici in questa fase di coinvolgimento nel commercio marittimo come attività complementare a quella bancaria.

Ma la presenza schiavile, nella banca di Pasione, non si ferma qui. Nel *Trapezitico* un ruolo importante ha uno schiavo di nome Kittos, alle dipendenze di Pasione che, al corrente, secondo l'accusa, del deposito presso la banca fatto dal giovane bosforiano, viene chiamato a testimoniare, secondo il consueto metodo della βάσανος. Seguono una serie di misure e macchinazioni del banchiere, con il giovane schiavo che sparisce, riappare nel Peloponneso, viene dipinto come in realtà corrotto dalla controparte: l'esito ultimo è di evitare il supplizio – come peraltro avviene quasi sempre nelle orazioni giudiziarie attiche. Alla metà del secolo, ritroviamo un banchiere Kittos depositario di una συγγραφή relativa a una vicenda commerciale nel Ponto.

Potrebbe esserci un legame con il Kittos dipendente di Pasione: forse il figlio, come suggeriva Gernet, ma Bogenaar e Bogaert sono scettici sull'identificazione<sup>217</sup>.

Quando la μίσθωσις di Formione spirò, il contratto fu rinnovato con nuovi appaltatori: tra essi Euphraiios, che aveva già collaborato con Formione, ai tempi in cui Pasione era ancora vivo, nel prestito a Timoteo del 374/3 a.C.<sup>218</sup>.

La ramificazione dei personaggi schiavili è ampia: all'interno della stessa organizzazione si creano una serie di 'specialisti' capaci con il tempo di divenire sempre più indipendenti, di mettersi in proprio. Hanno credibilità presso i ricchi cittadini, conoscenze tecniche, capacità di investimenti, la giusta scaltrezza.

Lavorano a tempo pieno per le loro attività. Sono fuori dalle strutture tradizionali della *polis*: anche quando diventano cittadini, dietro una facciata di tradizionalismo, continuano a seguire regole e valori dettati dall'adesione a una gerarchia di merito che poneva al primo posto le capacità - soprattutto quelle finanziarie -, che scardinava la centralità della parentela e l'identità civica che ne conseguiva. Cittadino 'per decreto' e non 'per sangue' Pasione lo era diventato, secondo le parole di Demostene, perché i suoi padroni riconobbero che era 'utile e

---

<sup>216</sup> Si può constatare la distanza di tale passo con i frequenti *loci* degli oratori, in particolare Iseo, nei quali l'opposizione tra lealtà familiare (συγγένεια) e ricerca di vantaggi economici (χρηματίζεσθαι) si risolve sempre a vantaggio della prima, come pare naturale finché ci si muove all'interno degli *oikoi* di cittadini. Sui passi cfr. S. Ferrucci, *L'Atene di Iseo*, Pisa 1998, 227-232.

<sup>217</sup> Dem. XXIV 6; cfr. R. Bogaert, *Banques et banquiers*, cit., 81-82.

<sup>218</sup> Dem c. *Neaer*. [XLIX] 44; cfr. E. Cohen, *The Athenian Nation*, cit., 152.

onesto per natura<sup>219</sup>. Quasi un rovesciamento del paradigma aristotelico dello schiavo per natura.

Chiudo con un ultimo caso, che mi appare esemplare. Un frammento di un'orazione di Iseo, citato da Dionisio di Alicarnasso, riporta la storia di uno schiavo banchiere, Eumate, affrancato dal padrone e poi rivendicato in schiavitù dall'erede<sup>220</sup>.

A sua difesa interviene un influente cliente, trierarca ricco e, così pare intendersi, influente. È una δίκη ἀποστασίου: se l'imputato è assolto, il suo legame con il precedente padrone o i suoi eredi è chiuso per sempre, altrimenti è costretto a tornare loro schiavo<sup>221</sup>. Il trierarca ricostruisce i suoi rapporti con Eumate: egli aveva un deposito (παρακαταθήκη) presso di lui, quando, dopo la battaglia di Chio (358) si sparse la voce della sua morte. Allora Eumate si recò da 'familiari e amici' e mostrò (ἐνεφάνισε, lett.: rese visibili) il denaro depositato e lo restituì correttamente. Egli si comportò al contrario di Pasione, secondo le accuse mossegli dal *Trapezitico*: potendo nascondere una somma di denaro depositato, non lo fece, fu leale al cliente. Il quale, tornato vivo dalla trierarchia, lo ricompensò fornendogli un capitale in denaro, mentre Eumate stava cercando di fondare una banca propria (κατασκευάζεσθαι τήν τράπεζα). Dunque, all'atto del deposito, Eumate non è del tutto indipendente, non ha ancora una sua attività, ma stringe con il cliente un rapporto preferenziale e fiduciario, che gli procura un sostanzioso appoggio finanziario al momento del 'salto di qualità' verso la banca.

A questo punto interviene la denuncia dell'erede del vecchio padrone e la difesa del cliente, che sa che il vecchio padrone lo aveva affrancato in tribunale<sup>222</sup>.

Il rapporto fiduciario è alla base non solo dell'attività lavorativa dello schiavo banchiere rispetto alla sua selezionata ed esclusiva clientela – ciò che gli dà i mezzi per aspirare in tempi brevi a un passaggio di *status*, a patto beninteso che gli affari vadano bene. È anche un più generale segno della conquista di un'identità non più disciolta nel vago novero degli schiavi.

Conosciamo i nomi di una ventina di tali personaggi ad Atene: non sono pochi, se si pensa al deserto onomastico in tal senso.

---

<sup>219</sup> Dem. *pro Phorm.* [XXXVI] 43: ἔφυ χρηστός. Sui cittadini naturalizzati (*per decreto*) cfr. M. Osborne, *Naturalization in Athens*, Bruxelles 1981-1983.

<sup>220</sup> Dion. Hal., *de Isae.* 5 = Isae. fr. XVI, 1 Sauppe.

<sup>221</sup> Sull'azione: Harp. s.v. ἀποστασίου; cfr. A. R. W. Harrison, *The Law of Athen*, I, Oxford 1968, 258ss; Y. Garlan, *Gli schiavi*, cit., 70.

<sup>222</sup> Perciò Dionisio definisce Eumate «uno dei meteci banchieri»: all'epoca della causa, egli aveva già compiuto il primo 'salto' riscattandosi dalla condizione di schiavo e confermando una sorta di successione nella carriera degli schiavi banchieri: schiavi – schiavi *choris oikountes* – meteci – cittadini 'per decreto' (seguo su questo il profilo tracciato da E.E.Cohen, *Athenian Nation*, cit., 150ss.; cfr. già N.R.E. Fisher, *Slavery In Classical Greece*, London 1993, 65-75). Naturalmente non tutti avevano la fortuna di completare il percorso: vi riuscirono Pasione e Formione, Socle e Socrate; per Eumate non sappiamo. Cohen ha proposto inoltre di intendere il ricorso alla *dike apostasiou* come una sorta di *escamotage* che portasse alla formalizzazione della manumissione, pur senza citare il caso di Eumate che ben si adatterebbe a tale interpretazione.

Come diceva Isocrate in apertura del *Trapezitico*, i banchieri hanno molti amici, maneggiano molto denaro e sono considerati affidabili per la loro professione. Non è, mi sembra, un'affermazione volta solo all'avversario e al contesto della vicenda, quanto piuttosto, posta nel proemio dell'orazione, all'uditorio. Sono gli Ateniesi nel complesso a ritenere i banchieri πιστοὶ διὰ τὴν τέχνην, a cercare di averli amici.

L'identità dello schiavo banchiere buca il velo della distanza liberi-schiavi, crea un rivoluzionamento nei rapporti gerarchici, mostra come dalla condizione più bassa si potesse passare al più alto livello della società, superando vincoli e inibizioni tradizionali. Anche a questo serviva l' "invenzione della democrazia": a tradurre sul terreno delle concrete possibilità il mondo alla rovescia, non come utopica assenza degli schiavi dalla società ma come loro trasformazione, eccezionale ma possibile, in *élite*.

## **Bibliografia**

- R. Bogaert, *Banques et banquiers dans les cités grecques*, Leiden 1968.
- R. Bogaert, *La banque à Athènes au I<sup>er</sup> siècle avant J.C.*, "MH" XLII, 1986, pp. 19-49.
- F. Bourriot, *Une famille de banquiers athéniens, celle d'Antimachos, V-IV s.*, "ZPE" LXX, 1987, pp. 229-234.
- E. E. Cohen, *Athenian Economy and Society. A Banking Perspective*, Princeton 1992.
- E. E. Cohen, *The Athenian Nation*, Princeton 2000.
- J. K. Davies, *Athenian Propertied Families, 600-300 B.C.*, Oxford 1971.
- S. Ferrucci, *L'Atene di Iseo. L'organizzazione del privato nella prima metà del IV secolo a.C.*, Pisa 1998.
- S. Ferrucci, *Gli schiavi nell'oikos ad Atene. La testimonianza delle orazioni di Iseo*, in *Routes et marchés d'esclaves. XXVI colloque du Girea, Besançon 27-29 sept. 2001*, Paris 2002, pp.29-50.
- S. Ferrucci (a cura), *Iseo, La successione di Kiron*, Pisa 2005.
- S. Ferrucci, *Ai margini della polis? Donne, stanieri, schiavi*, in *Storia d'Europa e del Mediterraneo. Il Mondo antico, II: La Grecia*, a cura di M. Giangiulio, IV, Roma 2008, pp.519-541.
- M. I. Finley, *Schiavitù antica e ideologia moderna*, Roma-Bari 1981.
- N.R.E. Fisher, *Slavery In Classical Greece*, London 1993.
- L. Gallo, *Lo sfruttamento delle risorse*, in S. Settis (a cura ), *I Greci II* , Torino 1997, pp.423-452.
- Y.Garlan, *Gli schiavi nella Grecia antica dal mondo miceneo all'ellenismo*, Milano 1984.
- M. Jameson, *Agriculture and Slavery in Classical Athens*, "CJ" LXXIII, 1978, pp.122-149.
- P. C. Millett, *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Cambridge 1991.
- D. Musti, *L'economia in Grecia*, Roma-Bari 1981.
- M. Osborne, *Naturalization in Athens*, Bruxelles 1981-1983.
- R. Osborne, *The Economics and Politics of Slavery at Athens*, in A. Powell (a cura), *The Greek World*, London 1999, pp.27-43.
- E. Perotti, *Esclaves choris oikountes*, in *Actes du Colloque sur l'esclavages 1972*, Paris 1974, 47-56.
- M. Silver, *Slave versus Free Hired Workers in Ancient Greece*, in "Historia" LV, 2006, pp. 257-263.
- W. E. Thompson, *A view of Athenian Banking*, "MH" XXXVI, 1979, pp.224-241.
- Trevett J., *Apollodoros the Son of Pasion*, Oxford 1992.
- P. Veyne, *Il pane e il circo: sociologia storica e pluralismo politico*, Bologna 1984.
- P. Vidal-Naquet, *Gli schiavi greci costituivano una classe?* in *Il cacciatore nero*, cit., (orig.: 1968), pp. 157-168.
- P. Vidal-Naquet, *La storiografia greca sulla schiavitù*, in *Il cavaliere nero*, Roma 1988 (orig.: Paris 1973), pp.169-192.

**Giulio A. Lucchetta** (Univ. di Chieti)

***Aristotele schiavista?***

*1. È possibile una definizione di schiavo?*

Nel mio intervento testimonierò come l'eventualità di un rapporto di intertestualità tra Shakespeare e Aristotele possa indurre a rintracciare un modo diverso di vedere la posizione di Aristotele nei confronti della schiavitù.

Prendo le mosse proprio dal testo *La Tempesta* di Shakespeare che ho anticipato nell'*Introduzione*: in un certo senso il Bardo inglese sembra tirare le somme sui vari modi di intendere il rapporto di schiavitù, offrendo un quadro sintetico delle diverse modalità di rappresentarla drammaticamente in una narrazione che sembrerebbe di tutt'altro tono, pervasa com'è dall'aura incantata dei racconti di maghi e di fate. In realtà il testo propone una serie di atti reiterati sul tema della sopraffazione e della riduzione in schiavitù, come in una piccola enciclopedia che offra immagini esemplificative di un fenomeno sociale che con la conquista dell'Americhe sembra aver conosciuto una strepitosa ripresa: vi è la schiavitù a cui l'individuo viene ridotto grazie agli incantesimi della magia, ma vi è la schiavitù nei confronti della stessa magia da parte di chi non riesce ad operare senza ricorrere ad essa; vi è rappresentata la dipendenza psicologica, il plagio mentale, il legame amoroso, la sete di potere, ma non mancano le raffigurazioni della schiavitù materiale, quella che comporta ceppi ai piedi. La gamma, anche in questo caso, risulta articolata: esiste la schiavitù accidentale, accettata quale costo espiativo per un percorso di liberazione, o come prova per il conseguimento di maggior dignità; vi è la schiavitù sotto ricatto, con la promessa di una libertà a determinate condizioni, e la schiavitù senza soluzione, che è quella sancita come naturale, imposta da altri quale diritto allo sfruttamento di terre e abitanti in conseguenza di un drastico processo di colonizzazione. Viene rappresentata anche la schiavitù domestica quella perpetrata ai danni delle proprie figlie obbligate a matrimoni determinati da interessi diplomatici o dall'ansia di rivalsa sul mondo da parte di un padre "in carriera": infine la schiavitù come antidoto all'accoglienza, subita dalle vittime della sfortuna che non hanno altro posto dove rifugiarsi.

In tutta questa mirabolante gamma mi hanno colpito alcuni riferimenti alla schiavitù nei quali ho creduto di poter riconoscere l'eco di affermazioni aristoteliche, a partire dal brano stesso che ho proposto ad introduzione del convegno:

a)

PROSPERO <i>Come on; We'll visit Caliban my slave, who never Yields us kind answer.</i>	PROSPERO Suvvia; facciamo una capatina da Calibano, il mio schiavo, che non mi si rivolge mai con una risposta gentile. MIRANDA È un
MIRANDA <i>'Tis a villain, sir, I do not</i>	



<p><i>love to look on.</i>  <b>PROSPERO</b> <i>But, as 'tis, We cannot miss him: he does make our fire, Fetch in our wood and serves in offices That profit us. What, ho! slave! Caliban! Thou earth, thou! Speak</i><sup>223</sup>.</p>	<p>selvaggio, padre, e non gradirei vederlo.  <b>PROSPERO</b> Tuttavia, ora come ora non possiamo farne a meno: accende il nostro fuoco, va a prendere la nostra legna ed è utile nelle faccende da cui traiamo profitto. Ehi, schiavo! Caliban! terrone, parla!</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

b)

<p><b>CALIBAN</b> <i>I am all the subjects that you have, Which first was mine own king: and here you sty me In this hard rock, whiles you do keep from me The rest o' the Island</i><sup>224</sup>.</p>	<p><b>CALIBANO</b> Io sono tutti i sudditi che avete, io che prima ero re di me stesso; e mi avete costretto qui in questa dura roccia mentre mi avete bandito da tutto il resto dell'isola.</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

c)

<p><b>FERDINAND</b> <i>There be some sports are painful, and their labour Delight in them sets off: some kinds of baseness Are nobly undergone and most poor matters Point to rich ends. This my mean task Would be as heavy to me as odious, but The mistress which I serve quickens what's dead And makes my labours pleasures</i><sup>225</sup>.</p>	<p><b>FERDINANDO</b> Vi sono stremanti prove atletiche in cui la fatica è attenuata dal piacere; alcuni bassezze risultano condotte con nobiltà, e povere materie puntano a ricchi fini. Questo mio umiliante compito potrebbe essermi pesante ed odioso, ma la padrona che servo sveglia ciò che è morto e tramuta le mie fatiche in piaceri.</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Per poter rintracciare in Aristotele qualcosa di analogo a queste due riflessioni sulla schiavitù bisogna andare al testo della *Politica*, libro I cap. 4, dove si può leggere la famosa definizione di schiavo come strumento e come proprietà. Questo testo per tutta la relazione sarà punto di riferimento dal quale tenteremo di esplicitare tutte le conseguenze possibili:

*Poiché la proprietà (κτησις) è parte della casa (μέρος τῆς οἰκίας) e l'arte dell'acquisto (κτητικῆ) è parte dell'amministrazione familiare (οἰκονομίας) (infatti senza il necessario è impossibile sia*

<sup>223</sup> W. Shakespeare, *The Tempest*, I 2, 309-316.

<sup>224</sup> *Ibidem*, I 2, 343-346.

<sup>225</sup> *Ibidem*, III 1, 1-7.

vivere sia vivere bene) (καὶ ζῆν καὶ εὖ ζῆν), come ogni arte specifica possiede necessariamente strumenti appropriati se vuole compiere la sua opera, così deve averli l'amministratore. Degli strumenti alcuni sono inanimati, altri animati (ad es. per il capitano della nave il timone è inanimato, l'ufficiale di prua è animato; in effetti nelle arti il subordinato è una specie di strumento) (ὑπηρετής ἐν ὀργάνου εἶδει): così pure ogni oggetto di proprietà è strumento per la vita (τὸ κτῆμα ὄργανον πρὸς ζωὴν ἔστι) e la proprietà è un insieme di strumenti (ἢ κτήσις πλῆθος ὀργάνων ἔστι): anche lo schiavo è un oggetto di proprietà animato e ogni servitore è come uno strumento che ha precedenza sugli altri strumenti (ὥσπερ ὄργανον πρὸ ὀργάνων πάς ὑπηρετής). Se ogni strumento riuscisse a compiere la sua funzione o dietro un comando o prevedendolo in anticipo <e>, come dicono che fanno la statue di Dedalo o i tripodi di Efesto i quali, a sentire il poeta, -entran di proprio impulso nel consesso divino- così anche le spole tessessero da sé e i plettri toccassero la cetra, i capi artigiani non avrebbero davvero bisogno di subordinati, né i padroni di schiavi. Quindi i cosiddetti strumenti sono strumenti di produzione, un oggetto di proprietà, invece, è strumento d'azione (ὄργανα ποιητικὰ ὄργανά ἐστι, τὸ δὲ κτῆμα πρακτικόν): così dalla spola si ricava qualcosa oltre l'uso che se ne fa, mentre dall'abito e dal letto l'uso soltanto. Inoltre, poiché produzione e azione differiscono specificamente ed hanno entrambe bisogno di strumenti, è necessario che anche tra questi ci sia la stessa differenza. Ora la vita è azione, non produzione (ὁ δὲ βίος πράξις, οὐ ποίησις), perciò lo schiavo è un subordinato nell'ordine degli strumenti d'azione (διὸ καὶ ὁ δοῦλος ὑπηρετής τῶν πρὸς τὴν πράξιν). Il termine "oggetto di proprietà" si usa allo stesso modo che il termine "parte": la parte non è solo parte d'un'altra cosa, ma appartiene interamente a un'altra cosa: così pure l'oggetto di proprietà. Per ciò, mentre il padrone è solo padrone dello schiavo e non appartiene allo schiavo, lo schiavo non è solo schiavo del padrone, ma appartiene interamente a lui. Dunque, quale sia la natura dello schiavo e quali le sue capacità, è chiaro da queste considerazioni: un essere che per natura non appartiene a se stesso ma a un altro, pur essendo uomo, questo è per natura schiavo (οὗτος φύσει δοῦλός ἐστιν): e appartiene a un altro chi, pur essendo uomo, è oggetto di proprietà (ἄλλου δ' ἐστὶν ἄνθρωπος ὃς ἂν κτῆμα ἢ ἄνθρωπος ὢν): e oggetto di proprietà è uno strumento ordinato all'azione e separato (κτῆμα δὲ ὄργανον πρακτικὸν καὶ χωριστόν)<sup>226</sup>.

<sup>226</sup> Aristot. Pol. I 4, 1253 b 23-1254 a 17.

Per inciso nel testo troviamo dispiegati due degli elementi incontrati nel dramma di Shakesperare: da una parte (a) l'ineludibilità di Calibano come strumento per una degna sopravvivenza nell'isola, dall'altra (b) il fatto che Calibano tutto, persona e ogni sua proprietà, appartiene a Prospero, a cui ha ceduto la giurisdizione di sé.

Quest'ultimo argomento sembra svilupparsi nel testo aristotelico all'interno del tema della proprietà, per cui chi si trova per natura in questa condizione, non apparterebbe al padrone solo come prestatore d'opera, ma come uomo. Ma qualcosa nel testo di Aristotele non torna secondo il verso voluto da Prospero per quanto riguarda, almeno, il profitto da ricavare nell'utilizzo dello schiavo. Bisogna allora seguire bene le distinzioni imposte da Aristotele.

1. Fin da subito salta agli occhi una distinzione che vedremo riapparire più volte nella *Politica*, e non solo, tra il vivere e il vivere bene: ci ricollega alla costituzione rispettivamente dell'*oikos* e della *polis*.

2. Poi Aristotele distingue tra strumenti animati e inanimati citando il governo della nave, metafora ricorrente in Platone, Senofonte e Aristotele per delineare il governo dello stato stesso.

Il timoniere è detto governare la nave per mezzo dello strumento inanimato del timone e per mezzo di quello animato del marinaio sulla scotta: a tutti gli effetti il subordinato si fa strumento. A maggior ragione questo vale per le proprietà (κτεμα): lo schiavo è una di quelle animate e per questo gode di un certo rilievo, cioè di essere non un mero strumento ma forse più un subordinato (ὑπηρέτης): ciò potrebbe significare che potrebbe non essere finalizzato a produrre oggetti di scambio, ma di rimanere insostituibile come strumento d'uso.

3. Come Aristotele spiega, gli strumenti possono essere finalizzati alla produzione e all'azione. Nel primo caso dal loro lavoro si ottengono prodotti da cui ricavare guadagno, ed è in questo loro utilizzo che consiste il loro valore; nell'altro caso essi garantiscono una qualità della vita al loro padrone e risultano inscindibili dal tenore e dal prestigio familiare. Essi rendono possibile quella qualità della vita (εὖ ζῆν) che le famiglie d'altronde mirano a raggiungere fin dal loro associarsi in città.

4. La proprietà, infine. I veri e propri strumenti sono quelli per la produzione, invece le proprietà sono strumenti d'azione, e quindi in ragione di ciò lo schiavo gode di una condizione particolare proprio per il suo essere 'proprietà' (κτημα). Il ragionamento è sillogistico:

I premessa: τὸ δὲ κτήμα πρακτικόν

II premessa: ὁ δὲ βίος πράξις

Conclusione: διὸ καὶ ὁ δοῦλος ὑπηρέτης τῶν πρὸς τὴν πράξιν

Se ne conclude, e infatti la congiunzione διὸ contraddistingue una conclusione, che la presenza di schiavi potrebbe essere non per la produzione, ma correlabile alla qualità della vita.

5. Invece, l'uso dello schiavo in cicli lavorativi atti alla produzione sembra attestato dalla prima parte del brano che descrive l'impossibilità di automatizzarli; ciò potrebbe significare che l'uso appropriato dello schiavo non corrisponde a quello di fatto in uso nella realtà economica di Atene. Infatti in quanto proprietà dovrebbe risultare inscindibile dal tenore di vita agiata che si vuole avere, ed è del tutto in contraddizione con l'impiego degli schiavi in cicli produttivi e l'essere essi stessi oggetti di scambio quale invece è testimoniato dall'impiego degli schiavi nelle miniere o dall'uso di dare in affitto gli schiavi: queste prassi si erano diffuse per ottenere considerevoli guadagni, senza alcuna responsabilità diretta sulla gestione degli stessi.

In altri termini, cioè adottando quelli dell'analogia adottata da Aristotele, lo schiavo come strumento è riconducibile alla spola di un telaio impiegato per le necessità dell'*oikos*; se il lavoro schiavistico venisse ricondotto all'attività di più spole, potremmo essere in presenza di una produzione manifatturiera. Sorge quindi il dubbio che Aristotele si limiti a descrivere il reale, magari per darne giustificazione; potrebbe piuttosto volutamente discostarsi dall'accettazione del dato brutale in modo da poter distinguere, anche in fatto di schiavitù, quello che potrebbe essere in ogni caso un buon comportamento.

La necessità di un comportamento *politically correct* nasce soprattutto alla luce di un'eventualità assai frequente nel mondo antico: non tutti gli schiavi sono nati schiavi; anzi la possibilità di un futuro di schiavitù si prospetta per ogni nobile aristocratico che pratici l'arte della guerra. Consapevolezza dell'eventualità di un simile destino regna nelle parole degli eroi a difesa di Ilio, nel poema omerico; ed Aristotele è in grado di contrapporre questa concezione dello schiavo a quella che sembra ventilare la tipologia dello schiavo in natura:

*'Schiavitù' e 'schiavo' sono presi in due sensi: c'è in realtà uno schiavo e una schiavitù secondo la legge e questa legge è un accordo per cui chi si è vinto in guerra dicono appartenere al vincitore... Alcuni, poi, rifacendosi del tutto, com'essi pensano, a una certa concezione del giusto (perché la legge esprime una certa forma di giusto) ammettono che la schiavitù di guerra sia giusta, ma nello stesso tempo la negano, perché è possibile che la causa della guerra non sia giusta e nessuno, in alcun modo, direbbe schiavo chi non merita di servire: se no, succederà che persone ritenute nobilissime siano schiavi e discendenti di schiavi, qualora capitati che siano presi prigionieri e venduti: per tale motivo essi non vogliono dire schiavi costoro, ma i barbari. Ora, quando dicono così, non cercano la nozione di schiavo per natura, di cui abbiamo parlato all'inizio; infatti è necessario affermare che alcuni sono schiavi in ogni luogo, altri in nessuno... Quando dicono ciò, non distinguono altro che con buono e cattivo schiavitù e libertà, nobili e ignobili, perché ritengono che, come da uomo nasce uomo e da bestia bestia, così pure da buoni*

*il buono. Ora la natura vuole spesso fare ciò, ma non ci riesce. È chiaro dunque che la discussione ha un certo motivo e non sempre ci sono da una parte gli schiavi per natura, dall'altra i liberi e che in certi casi la distinzione esiste e che allora agli uni giova l'essere schiavi, agli altri essere padroni e gli uni devono ubbidire gli altri esercitare quella forma di autorità a cui da natura sono stati disposti e quindi essere effettivamente padroni<sup>227</sup>.*

Il passo potrebbe essere all'origine dell'osservazione (c) di Ferdinando, sulla possibilità di accettare la "legnosa schiavitù" senza per questo sentirsi minimamente degradati.

Va rilevato che il caso dei nobili ridotti in schiavitù, in seguito a sfortunate vicende belliche, sembra anche agli occhi di Aristotele contrapporsi alla concezione deterministica della schiavitù, al punto da mettere in crisi la stessa istituzione schiavistica. L'argomento, infatti porta, se si volesse affermare l'universalità dei valori aristocratici, a considerare illegittima la pratica di far schiavi in guerra, sia per bottino, sia attraverso atti di pirateria; oppure, per non rinunciare a tale mercato redditizio, si deve abolire la convinzione che, se esistono schiavi, è perché questi lo sono per propria natura; semmai lo potrebbero essere per accidente. Invece si dovrebbe convenire con Eraclito che si è schiavi solo per *Polemos*<sup>228</sup>.

Ciò che Aristotele sembra voler mettere in luce non è il fatto che la prassi schiavistica abbia diverse origini, ma semmai il fatto che si pretenda di avvallare come giusta anche solo una di queste prassi. L'avvallo a una prassi consolidata non può avvenire che attraverso il riconoscimento che le cose non potevano altro che andare così, perché tale era la natura delle cose stesse: in altri termini se alla definizione del ruolo di schiavo si arriva attraverso un procedimento deduttivo attraverso la necessità del sostentamento della famiglia, quale microsistema atto a salvaguardare l'esistenza della prole, significa poter affermare l'esistenza dello schiavo come consustanziale al formarsi stesso della società:

*È necessario che si uniscano gli esseri che non sono in grado di esistere separati l'uno dall'altro, per es. la femmina e il maschio, in vista della riproduzione ... e chi per natura comanda e chi è comandato ai fini della conservazione. In realtà l'essere che può prevedere con intelligenza è capo per natura, è padrone per natura, mentre quello che può col corpo faticare, è soggetto e quindi per natura schiavo: perciò padrone e schiavo hanno gli stessi interessi. Per natura, dunque, femmina e schiavo sono distinti...: tra i barbari la donna e lo schiavo sono sullo stesso piano e il motivo è che ciò*

---

<sup>227</sup> *Ibidem*, I 6, 1255 a 4- b 10, passim.

<sup>228</sup> 22 B 53 DK.

*che per natura comanda essi non l'hanno, e quindi la loro comunità è formata di schiava e di schiavo. Di conseguenza i poeti dicono "Dominare sopra i barbari agli Elleni ben s'addice" come se per natura barbaro e schiavo fossero la stessa cosa... Così da queste due comunità si forma la famiglia nella sua essenzialità e a ragione Esiodo ha detto nel suo poema "casa nella sua essenza è la donna e il bove che ara" perché per i poveri il bove rimpiazza lo schiavo. La comunità che si costituisce per la vita quotidiana secondo natura è la famiglia<sup>229</sup>.*

Ma non è l'unico modo per arrivare a dedurre la necessità dell'impiego di sottoposti come 'strumenti viventi': Aristotele incrocia fin dall'inizio il tema della famiglia con l'altro percorso sull'esigenza e sulla natura dell'autorità. Il ragionamento in sintesi è possibile anticiparlo in questo modo: se in ogni società, pur piccola che sia, esiste sempre un processo di gerarchizzazione, questo comporta una netta distinzione tra i differenti ruoli del potere da esercitare a seconda degli ambienti e dei fini, e una diversa natura del sottoposto a seconda dell'ambiente e dei fini.

Così si giunge a dedurre la definizione di schiavo, in base alla necessità della sua presenza ai fini della socializzazione umana e in base alla distinzione delle differenziate strutture gerarchiche, altrettanto necessarie per la guida di collettivi più o meno allargati:

*Ora quanti credono che l'uomo di stato, il re, l'amministratore, il padrone siano lo stesso, non dicono giusto (infatti pensano che la differenza tra l'uno e l'altro di costoro presi singolarmente sia di un più o d'un meno e non di specie, così ad es. se sono poche le persone sottoposte, si ha il padrone, se di più, l'amministratore, se ancora di più, l'uomo di stato o il re, quando esercita l'autorità da sé è re, quando invece l'esercita secondo le norme d'una tale scienza ed è a vicenda governante e governato, allora è uomo di stato)<sup>230</sup>.*

Il tutto, giustamente osserva Victor Goldschmidt, porta a risultati ben diversi da quelli per esempio che aveva raggiunto Platone, proprio perché tale procedimento deduttivo s'inceppa. E il primo momento in cui l'impalcatura deduttiva, esibita "alla grande" fin dall'inizio della *Politica* da Aristotele, mostra profonde crepe è proprio di fronte al caso degli schiavi come prodotto sociale della politica di guerra. Non dobbiamo dimenticare che, per Aristotele, al fine di invalidare qualsiasi definizione elaborata per via deduttiva sotto il segno della necessità, è

---

<sup>229</sup> *Ibidem*, I 2 1252 b 26-14.

<sup>230</sup> *Ibidem*, I 1, 1252 a 7-16.

sufficiente un solo caso empirico difforme per invalidare tale procedimento definitorio.

Si è soliti pensare che Aristotele parta avallando l'argomentazione dello schiavo in natura, e che poi s'imbatta nella tesi che vorrebbe affermare lo schiavo come prodotto di sopraffazione; e s'intenderebbe per lo più ad attribuire tale tesi a qualche sofista o a eventuali obbiettori della prassi schiavistica con cui Aristotele si stia misurando dialetticamente. Che l'intera argomentazione sia costruita dialetticamente non si può che convenire, ma è possibile che questa opinione, abbia o non abbia una definita paternità, venga volutamente impiegata da Aristotele per mettere in stallo una stringente definizione biologica di schiavitù largamente condivisa: ad Aristotele non interessa affermare la tesi di fondo che la schiavitù sia un sopruso, ma che semplicemente esista e sia considerata giusta l'esistenza dello schiavo di guerra.

Per capire l'effetto disastroso della semplice constatazione che è possibile una tale affermazione, va preso dall'origine il ragionamento deduttivo prodotto sullo schiavo in natura, cioè quando si affermava che è giusta la schiavitù perché esiste nella natura sociale dell'umanità; ma se è giusta anche la schiavitù di guerra, significa che la schiavitù non esiste in natura ma avviene accidentalmente. Ne consegue che potrebbe risultare accidentale il diritto naturale alla libertà del nobile; lo schema dell'intera argomentazione dovrebbe essere frutto di un concatenamento di sillogismi di questo tipo:

I premessa: libero è l'uomo che non appartiene a nessuno che è padrone di se stesso

II premessa: chi non appartiene a sé ha un altro come padrone

Conclusione: lo schiavo è una proprietà dell'uomo libero/padrone

I premessa: lo schiavo non appartiene a sé ma al padrone

II premessa: i barbari non conoscono la libertà

Conclusione: schiavi per natura sono i barbari

I premessa: libero è l'uomo che è padrone di se stesso

II premessa: i nobili sono liberi

Conclusione: i nobili non appartengono a nessuno

Ma la prassi consolidata della guerra, che è pur essa un fenomeno inalienabile dalle forme associative sviluppate dall'umanità, mostra che i nobili perdono la prerogativa indicata in quest'ultima conclusione nel caso in cui cadano preda del proprio vincitore; tale diritto quindi invalida la definizione da cui parte la prima premessa, considerata universale, per cui il primo sillogismo deduceva la definizione di schiavo per poi affermarne il suo 'stato per natura'.

Per fare sì che gli schiavi ottenuti dalla guerra, secondo le leggi che riconoscono convenzionalmente al nobile, in base alla sua natura, il diritto al bottino, non

implichino la schiavitù di altri nobili, per definizione liberi, dovrebbe essere necessario che la guerra fosse giusta e quindi fossero condotte contro popoli schiavi per natura; inoltre le guerre non è sufficiente che siano giuste ma devono essere anche vinte contro i popoli potenzialmente già schiavi, cioè i barbari. Ma da una parte i recenti trascorsi burrascosi con Sparta negano perentoriamente che le guerre vengano condotte esclusivamente contro i barbari; dall'altra non si può altresì essere certi che contro i barbari si riesca sempre a vincere come dimostrano l'antica invasione persiana delle colonie greche dell'Asia minore e l'imminente dominio macedone. Fa riscontro, come magra consolazione, il rilievo ironico sollevato da Aristotele riguardo al fatto che i Greci pregiudizialmente pretenderebbero di sentirsi *aristoi* da tutte le parti: ma purtroppo la natura non sempre riesce a conformarsi ai principi del determinismo, quanto invece l'ideologia. Invece le vicende politiche ammoniscono che può capitare da una parte di avere come schiavi degli aristocratici, come esemplifica Shakespeare facendo che Prospero metta in catene Ferdinando, dall'altra di essere schiavi di barbari, dato che a conti fatti Prospero non è così nobile come il figlio del re di Napoli.

Una cosa solo è certa: l'argomento dello schiavo per caso o per *nomos*, convenzione, sembra impedire che sia conclusiva la definizione di schiavitù per natura (*physei*), con buona pace dei teologi di Madrid e Salamanca che per autorizzare la spoliazione agli indigeni delle loro terre in America e lo sterminio delle popolazioni che vi si opponevano, si appoggiavano al testo della *Politica* di Aristotele interpretandolo parzialmente.

Una delle conseguenze dell'*impasse* aristotelica è colta, invece, da Shakespeare: chi connette il ruolo sociale con la natura, sbaglia, perché non vi è qualità del lavoro che renda di per sé servile il contributo umano, né a chi lo compie può essere negata dignità umana nel lavoro e per il lavoro che fa, e ciò avvalorata il criterio di lettura realizzato da Goldschmidt di un Aristotele, a differenza di Platone, impegnato a fondo a vedere nello schiavo comunque l'uomo:

*Si deve quindi dire che in un senso comandanti e comandati sono gli stessi, che in un altro sono diversi. Di conseguenza è necessario che anche la loro educazione sia in un certo senso la stessa, in un altro differente. Chi vuole comandare come si deve dicono che in primo luogo deve essere comandato (e il comando, come s'è detto nei primi discorsi, è di due specie, l'uno in vista di chi comanda, l'altro di chi è comandato: nel primo caso diciamo che si ha il comando del padrone, nel secondo quello che si conviene ai liberi. E anche alcuni ordini differiscono non per l'azione, ma per il fine: perciò molte opere che paiono servili è bello che le compiano anche giovani di origine libera, perché in rapporto all'onore e al disonore le azioni non differiscono tanto in sé come per il fine e l'intenzione)<sup>231</sup>.*

---

<sup>231</sup> *Ibidem*, VII 14, 1332 b 41 – 1333 a 11.



Proprio in queste ultime affermazioni aristoteliche è possibile riconoscere che quanto abbiamo visto rivendicare dal Ferdinando shakespeariano sia posto per via drammatica in netto contrasto con il servo in natura, interpretato in scena da Calibano. Ora il fatto che nel delineare i due prototipi di schiavitù Shakespeare sia costretto a sdoppiare la maschera dello schiavo, secondo due figure costruite l'una all'opposto dell'altra, mi ha spinto a rintracciare un'analogia opposizione tra le definizioni di schiavitù nei testi aristotelici.

A questo punto si tratta di capire perché Aristotele tematizzi fin dal I libro della *Politica* l'esistenza dello schiavo per natura, se poi deve giungere a contrastare tale opinione esibendo quello che anche a detta di Omero ed Eraclito era prodotto dal bottino di guerra, sancito come diritto alla fine dei più cruenti conflitti; e a tal fine si deve ripercorrere il ragionamento che porta a precisare il ruolo dello schiavo e all'identificazione di chi è più adatto a interpretarlo.

## 2. *Schiavo per natura*

In effetti perché scomodarsi a teorizzare una prassi esistente ormai da tempo immemorabile e affermata in tutto il mondo antico? Essa risulta una istituzione inalienabile sia dalla gestione dell'economia domestica, sia dall'amministrazione palaziale, come pure dai traffici mercantili nel bacino del Mediterraneo: la sua adozione non era mai stata messa in discussione e, quindi, non abbisognava di una sua giustificazione; semmai si trattava di regolamentarla in modo adeguato.

È stato comunque osservato che nel concatenamento delle argomentazioni della *Politica* il ruolo svolto dal tema della schiavitù risulta primario e si sviluppa per tutto il testo, come pochi altri: quasi che capire appieno i rapporti di autorità che si instaurano all'interno di questa specifica relazione e il riuscire a distinguerli da quelli che intercorrono in altri ambiti comporti una corretta comprensione dei principi che guidano la vita sociale della *polis*. In tal caso, se l'intento fosse stato quello di dimostrare che Atene aveva sviluppato un modo esemplare di gestione dei rapporti con gli schiavi, perché nel darne una definizione soffermarsi a sollevare problemi di tal sorte e muovere obiezioni che vanifichino la conclusività dell'argomentazione?

Di cose così evidenti come la realtà o la natura, per Aristotele non c'è ragione alcuna perché ci si senta obbligati di offrire una dimostrazione, a meno che non si intenda andare oltre la semplice accettazione di ciò che già c'è, e non ha bisogno di altro per essere. In altri termini, è mia convinzione che nel trattare della schiavitù, Aristotele abbia messo in atto una dinamica argomentativa che porta ad altro: non a giustificare il reale ma a modificarlo, magari attraverso la messa in discussione di ciò che si perpetua nella quotidianità. Il punto di partenza sarebbe stato non tanto quello di classificare con una definizione lo schiavo, ma di impegnarsi a mostrare che nelle abitudini ormai inveterate si sono sovrapposti molti, e non uno, modi di intendere la schiavitù, e a volte in contrasto. In tal caso quello che urge è una

redifinizione, non solo della schiavitù o dello schiavo, ma dei ruoli al suo interno, soprattutto di quelli mai finora discussi, come quello del padrone, piuttosto che del libero.

Forse è proprio perché si vuole muovere verso obiettivi diversi da quelli assunti dal senso comune che, allora, Aristotele necessita di muovere dalle posizioni assodate secondo il pregiudizio comune, quale potrebbe essere quella, appunto, che lo schiavo è tale per sua natura. Quindi focalizzare l'attenzione dell'uditorio su convinzioni accettabili da tutti perché le più correnti o in voga, gli *endoxa*, è secondo le regole dell'argomentazione retorica che lo Stagirita ben conosce e ha pure teorizzato. E tra gli *endoxa*, si sa, non c'è sempre accordo: si veda come tra le definizioni proposte in successione nel primo brano di Aristotele che si è citato vi sia già difformità. Vi è uno slittamento terminologico: da 'oggetto di proprietà' lo schiavo diventa 'strumento animato', infine, nonostante tutto, viene ribadito il suo essere 'uomo'. Significa che per Aristotele lo schiavo è uomo solo nel sembiante, mentre nelle sue funzioni risulta meno che uomo? Allora tutto ciò porterebbe alla figura dell'*homologhia* per cui si userebbe la stessa parola, in questo caso uomo, per indicare anche chi uomo non è.

Per natura, si diceva, vi è chi comanda e chi è comandato, anche se le diverse forme di autorità vengono determinate dalla natura della relazione determinata, e questa, alla luce del diverso fine, ora la riproduzione (τῆς γεννήσεως), ora la sussistenza (σωτηρίαν). Ciò comporta, ed è importante rilevarlo, che il capo "per natura" è chi in effetti è dotato di capacità previsionale (προορᾶν), grazie al possesso di διανοία:

*In realtà l'essere che può prevedere con intelligenza è capo per natura, è padrone per natura, mentre quello che può col corpo faticare, è soggetto e quindi per natura schiavo*<sup>232</sup>.

Abbiamo qui un interessante risvolto della dottrina dello schiavo naturale: si farebbe ora leva sulla sua natura, intesa come inclinazione interna naturale. Si tratta di rilevare che chi è schiavo soffre di una certa incapacità a prendere decisioni, mentre al contrario il padrone avrebbe appieno tale capacità. Questo appare quale argomento-forza per chi voglia affermare la realtà ateniese e la relativa supremazia del maschio libero sulla donna e sugli schiavi (barbari) come il migliore dei mondi possibile, poiché organizzato secondo il rispetto delle naturali inclinazioni: in questo modo, è stato rilevato da Malcolm Schofield, il concetto di natura risulterebbe sfacciatamente sovrapponibile a quello dell'interesse della parte della società al potere in Atene, e i reciproci diritti, per il padrone, e doveri, per lo schiavo, verrebbero presentati come virtù:

---

<sup>232</sup> *Ibidem*, I 2, 1252 a 31-34.

*Necessariamente partecipano entrambi (chi comanda e chi è comandato) di virtù, ma che entro questa esistono delle differenze, come ce ne sono tra quelli che per natura comandano. E questo suggerisce senz'altro la condizione dell'anima: in essa, infatti, c'è per natura una parte che comanda e un'altra che è comandata: noi diciamo che entrambe possiedono una loro virtù e cioè la virtù della parte dotata di ragione, e della parte irrazionale. È evidente pertanto che lo stesso si verifica per le altre cose, sicché per natura, nel maggior numero dei casi, ci sono elementi che comandano e elementi che sono comandati. E invero il libero comanda allo schiavo in modo diverso che il maschio alla femmina, l'uomo al ragazzo, e tutti possiedono le parti dell'anima, ma le possiedono in maniera diversa: perché lo schiavo non possiede in tutta la sua pienezza la parte deliberativa, la donna la possiede ma senza autorità, il ragazzo infine la possiede, ma non sviluppata<sup>233</sup>.*

Decisamente non è da Greci trattare le donne come schiave: d'altronde il I libro della *Politica* non è solo orientato a distinguere il potere politico da quello gestito all'interno dell'οἶκία ma anche all'interno della gestione familiare, l'οἰκονομία, vengono individuati tre tipi di autorità che sono la δεσποτική, cioè l'autorità padronale, la πατρική, quella paterna, e la γαμική, relativa alla moglie<sup>234</sup>. Ora il fatto che la donna presso i barbari venga trattata da schiava è l'indicatore sociale non che il marito sia padrone, ma che non esiste la figura padronale. Infatti in quei popoli non vi è altra relazione sociale che quella della schiavitù: in assenza di ogni consapevolezza della libertà, il rapporto della donna con il marito è quello stesso che il marito subisce dal suo despota; quindi sono schiavi entrambi. Quest'osservazione, per tramite di un passo nel libro III dove, parlando di regimi monarchici, Aristotele viene a caratterizzare quelli attuati tra barbari:

*Hanno tutti quanti un potere simile alle tirannidi, ma sono conformi alla legge ed ereditari giacché avendo per natura i barbari un carattere più servile dei Greci, e gli Asiatici degli Europei, sottostanno al dominio dispotico senza risentimento<sup>235</sup>.*

Tale osservazione ci permette il collegamento con quanto detto nel VII libro:

*I popoli che abitano nelle regioni fredde e quelli d'Europa sono pieni di coraggio ma difettano un po' di intelligenza e di capacità nelle arti, per cui vivono sì liberi, ma non hanno organismi politici e non*

---

<sup>233</sup> *Ibidem*, I 13, 1260 a 2 – 14.

<sup>234</sup> *Ibidem*, I 3, 1253 b 9; 12, 1259 a 38.

<sup>235</sup> *Ibidem*, III 14, 1285 a 18-22.

*sono in grado di dominare i loro vicini; i popoli d'Asia al contrario hanno natura intelligente e capacità nelle arti, ma sono privi di coraggio per cui vivono continuamente soggetti e in servitù: la stirpe degli Elleni, a sua volta, come geograficamente occupa la posizione centrale, così partecipa del carattere di entrambi, perché, in realtà, ha coraggio e intelligenza, quindi vive continuamente libera, ha le migliori istituzioni politiche e la possibilità di dominare tutti, qualora raggiunta l'unità costituzionale. Allo stesso modo differiscono anche i popoli greci gli uni dagli altri<sup>236</sup>.*

Quindi, secondo Aristotele, Euripide potrebbe affermare a ragione che il dominio sui barbari è conveniente ai Greci, poiché barbaro e schiavo è come se avessero la stessa natura (ὡς ταὐτὸ φύσει βάρβαρον καὶ δοῦλον)<sup>237</sup>: il che ci riporta alla necessità della giusta guerra che riduca in schiavitù popolazioni, condizionate a questo dai loro stessi regimi politici, dalla loro quotidiana educazione e dall'esercizio di tali rapporti persino in famiglia. Come dire che gli schiavi già esistono nei loro stessi paesi e, nel caso venissero portati ad Atene, non avvertirebbero nessun peggioramento del loro stato.

Si tratta, quindi, di ingegneria sociale: basta riconoscere schiavi nelle persone idonee a lavorare col corpo. Il metro di paragone per Esiodo, abbiamo visto, era quello dell'animale da soma, e agli animali domestici, infatti, Aristotele non manca di avvicinare gli schiavi. Ambedue non hanno dimestichezza con la dimensione intellettuale, ma sono disposti a ubbidire; potremmo rilevare che ai servi Aristotele riconosce la capacità di imparare, quindi, di essere in grado di ben eseguire ma mai di decidere:

*Quindi quelli che differiscono tra loro quanto l'anima dal corpo o l'uomo dalla bestia (e si trovano in tale condizione coloro la cui attività si riduce all'impiego delle forze fisiche ed è questo il meglio che se ne può trarre) costoro sono per natura schiavi, e il meglio per essi è stare soggetti a questa forma di autorità, proprio come nei casi citati. È schiavo per natura chi può appartenere a un altro (per cui è di un altro) e chi in tanto partecipa di ragione in quanto può apprenderla, ma non averla: gli altri animali domestici non sono soggetti a ragione, ma alle impressioni. Quanto all'utilità, la differenza è minima: entrambi prestano aiuto con le forze fisiche per le necessità della vita, sia gli schiavi, sia gli animali domestici. Perciò la natura vuol segnare una differenza nel corpo dei liberi e*

---

<sup>236</sup> *Ibidem*, VII 1327 b 29.

<sup>237</sup> *Ibidem*, 1252 a 9.

*degli schiavi: gli uni l'hanno robusto per i servizi necessari, gli altri eretto e inutile a siffatte attività, ma adatto alla vita politica*<sup>238</sup>.

Ma quello che veniva detto nel libro VII al cap. 14 andava oltre: Aristotele rilevava che ciò che garantisce la naturalità del dominio sugli schiavi/barbari è il fatto che essi accusano un mancato sviluppo di una funzionalità mentale decisionale; non solo questo li rende succubi del potere altrui, ma per loro tale condizione è desiderabile.

### 3. *Cultura versus natura*

Proprio esaminando simile rilievo M. Schofield ha desunto che Aristotele possa aver posto un'equivalenza tra il livello intellettuale degli schiavi e quello dei bambini: il che ci indurrebbe a credere di essere di fronte a una scala evolutiva della società secondo la quale i barbari occuperebbero lo stadio di un'umanità non completamente formata, ancora immatura rispetto ai meccanismi sociali e perciò inadeguata a prendere decisioni, né più e né meno dei ragazzi in Atene.

Questo aspetto ci porta ad indagare su due diversi argomenti connessi per opposizione: se per Aristotele esiste l'uomo naturale, o altrimenti se è solo nella città che si realizza l'uomo. In altri termini si tratta di capire che cosa significhi affermare che la *polis* è un prodotto naturale: se, ad esempio, il suo sviluppo è una condizione biologicamente predeterminata nella definizione stessa di uomo. Stabilire questo significa di conseguenza dare una valutazione del modo d'essere dei barbari e sulla liceità o meno di ridurli *tout court* in schiavitù.

È possibile sfuggire dalla rigidità di un determinismo naturalistico, più confacente a un preformismo creazionista, se alla tematizzazione dell'organizzazione della comunità cittadina vi si giunge attraverso la lettura del VII e VIII libro della *Politica*, prospettiva che di recente è stata inaugurata da Kraut.

Da quanto si legge nel libro VII pare di poter capire che una cosa è l'uomo in natura e un'altra è quello che culturalmente si può evolvere in città:

*Ora uno stato è virtuoso in quanto sono virtuosi i cittadini che partecipano della costituzione, e i nostri cittadini partecipano tutti della costituzione. Bisogna pertanto considerare in che modo un uomo diventa virtuoso. Infatti se è possibile che i cittadini siano virtuosi collettivamente, senza esserlo singolarmente. In questa maniera comunque sarebbe preferibile, perché alla virtù dei singoli stati tiene dietro quella di tutti. Ora gli uomini diventano buoni e virtuosi col concorso di tre fattori e questi tre fattori sono la natura, l'abitudine, la ragione. In primo luogo bisogna avere la natura qual*

---

<sup>238</sup> *Ibidem*, I 5, 1254 b 16-31.

*è quella dell'uomo e non di uno degli altri animali; poi bisogna avere una certa qualità nel corpo e nell'anima. Ma con certe qualità non giova affatto nascerci, perché le abitudini le fanno mutare e in effetti talune qualità, che per natura tendono in entrambe le direzioni, sotto la spinta dell'abitudine vanno verso il peggio o verso il meglio. Ora gli altri animali vivono essenzialmente guidati da natura, taluni, ma entro limiti ristretti, anche dall'abitudine, e l'uomo pure dalla ragione: di conseguenza in lui questi tre fattori devono consonare l'uno con l'altro. Spesso gli uomini agiscono contro le abitudini e la natura proprio in forza della ragione, se sono convinti che sia preferibile agire diversamente. Abbiamo precisato in precedenza quale deve essere la natura di coloro che vogliono riuscire maneggevoli al legislatore: il resto è ormai opera di educazione, e, in effetti, essi apprendono talune cose mediante abitudine, altre mediante precetti orali<sup>239</sup>.*

Se da una parte le abitudini ci possono migliorare o deteriorare nei nostri comportamenti, Aristotele afferma che la ragione può spingerci a cambiare del tutto il nostro *standard* di vita fino ad assumere per via di ragionamento (διὰ τὸν λόγον) comportamenti contro la nostra stessa natura (παρὰ τοὺς ἔθισμούς καὶ τὴν φύσιν πράττουσι) nel caso che ci si convinca che è meglio agire in altro modo (ἄλλως ἔχειν βέλτιον). Un esempio potrebbe essere offerto dalla progressione di certi valori comunitari: per la salvaguardia della prole il capofamiglia è pronto al sacrificio della sua autonomia per dedicarsi a un lavoro che le garantisca il sostentamento; questo impegno lo terrà lontano dai pericoli in cui incorre chi persegue un ideale eroico, salvo l'estrema necessità di sacrificarsi per la prole di fronte a un immediato pericolo. Ma esiste l'eroismo civico, di colui che andando contro l'istinto naturale di conservazione e l'attitudine virtuosa di proteggere la prole, accetta il proprio sacrificio per la tutela di un bene non proprio ma di tutta la comunità cittadina. Per la libertà della propria comunità sia Ettore nel mito, sia i combattenti delle Termopili nella storia accettano il suicidio solo per lucido ragionamento. Il tutto è frutto di una adeguata educazione alla libertà, e va sottolineato che Aristotele come Omero, per l'episodio di Ettore, insistano sul fatto che per canalizzare simile precettistica al di fuori delle consuetudini e dell'istinto sia preconditione necessaria l'istituzione di una cultura orale.

È attraverso tale canale, dunque, che si condividono i valori completamente nuovi e caratterizzanti la cultura cittadina, e questi si travasano sulle generazioni future attraverso l'ascolto di chi viene deputato a diffondere tale sapere impegnandosi nella funzione educativa:

---

<sup>239</sup> *Ibidem*, VII 13, 1332 a 34-b 11.

*Abbiamo già in precedenza stabilito che si richiede natura, abitudine e ragione: in proposito s'è già precisato quali particolari qualità di natura devono avere gli uomini: rimane da studiare se nell'opera educativa si deve cominciare con la ragione o con le abitudini. Comunque è evidente in primo luogo che, come in ogni altra cosa, la generazione procede da un principio e che il fine raggiunto da un principio è <inizio> di un altro fine: ora, la ragione e il pensiero sono per noi il fine della natura, sicché verso essi bisogna orientare la formazione e l'esercizio delle abitudini. Inoltre, come l'anima e il corpo sono due, così vediamo che l'anima ha due parti, l'una irrazionale, l'altra fornita di ragione e che i loro stati sono due di numero: l'uno è l'appetito, l'altro l'intelletto; ora come il corpo precede nella generazione l'anima, così la parte irrazionale quella fornita di ragione. E pure questo è chiaro: impulso e volontà e anche desiderio si trovano nei bambini subito appena nati, ma il ragionamento e l'intelletto appaiono per natura quando sono già cresciuti. Per questo è necessario prima di tutto che la cura del corpo preceda quella dell'anima e che poi venga quella degli appetiti. E la cura degli appetiti va fatta in funzione dell'intelletto, quella del corpo in funzione dell'anima<sup>240</sup>.*

Per l'educazione, dunque, si parla del fine; e la ragione e il pensiero sono per noi il fine verso cui vanno orientate la formazione e le abitudini di tutti coloro che vogliono condividere il fenomeno sociale del vivere in una città: come dire che lo *standard* della cultura urbana è un obiettivo indotto, non biologico. È sempre l'educazione che ci impone di far dialogare la parte irrazionale con quella razionale, l'appetito che condividiamo con gli animali in quanto anche noi siamo tali, e intelletto, funzione che risulta essere sviluppata solo in noi. Comunque, poiché il corpo precede nella generazione l'anima, e questa la ragione, nel dirigere la totalità organica delle funzioni radicate nella sostanza uomo se è controproducente che la ragione si assoggetti al corpo, essa non lo deve tirannicamente assoggettare a sé, negandolo o comprimendo le sue esigenze, ma lo deve guidare nelle sue aspettative.

Così, condividere il ruolo del corpo permette alla ragione di rimanere sensibile alle sue esigenze, e ubbidire ed essere comandati si rivela un buon apprendistato per sapere che cosa è sensato comandare. Ecco che tornando al motivo della condivisione dei ruoli del comandare e dell'essere comandato in vista della percezione di quel fine comune che nobilita anche gli atti più servili, appare in rilievo la responsabilità del legislatore:

---

<sup>240</sup> *Ibidem*, VII 15 1334 b 6-28.

*Ma poiché sosteniamo che l'eccellenza del cittadino e di chi comanda è la stessa che quella dell'uomo migliore e che la stessa persona che prima ha subito il comando, in seguito deve comandare, spetta al legislatore studiare come e con che mezzi si formano uomini buoni e qual è il fine della vita migliore<sup>241</sup>.*

Tornando a leggere il libro I dopo il VII e l'VIII, dedicati all'educazione liberale, alcune cose sembrano prendere posizione: quello dentro le mura è un altro modo di essere uomo, rispetto a quello che ne è rimasto fuori e la differente natura è frutto del diverso livello educativo; se il primo è *zoon politikon*, colui il cui orizzonte è rimasto esclusivamente quello familiare o, tutt'al più, quello del villaggio è lo *zoon oikonomon*:

*La comunità che si costituisce per la vita quotidiana secondo natura (κατὰ φύσιν) è la famiglia i cui membri Caronda chiama "compagni di tavola", Epimenide cretese "compagni di mensa", mentre la prima comunità che risulta da più famiglie in vista di bisogni non quotidiani è il villaggio. Nella forma più naturale (κατὰ φύσιν) il villaggio par che sia una colonia della famiglia, formato da quelli che alcuni chiamano "fratelli di latte", "figli" e "figli di figli". Per questo gli stati erano in un primo tempo retti da re, come ancor oggi i popoli barbari: in realtà erano formati da individui posti sotto il governo regale – e infatti, ogni famiglia è posta sotto il potere regale del più anziano, e lo stesso, quindi le colonie per l'affinità di origine. Ciò significano le parole di Omero: "E ciascuno governa i suoi figli e la moglie" perché vivevano sparsi qua e là ed era questo l'antico sistema di vita<sup>242</sup>.*

Il sistema di potere è quello regale, e ha a che fare con il potere che gode in famiglia il membro più anziano: di fatti il villaggio stesso è costituito da una molteplicità di gruppi familiari con rapporti parentali tra i rispettivi capi famiglia.

Dunque una figura patriarcale è quella assunta come detentore di potere su tutti, mogli e figli, e figli dei figli. Se tale istituzione regale è rinvenibile nel passato ellenico rappresentato da Omero nella raffigurazione nel libro IX dell'*Odissea* dell'economia della pastorizia propria dei Ciclopi, questa stessa è quella più diffusa tra i barbari: l'idea è che a questa forma di governo della comunità potrebbe venire imputato l'assuefazione all'assoggettamento dei suoi membri. La gestione paternalistica del potere s'imporrebbe negando la possibilità che i membri possano rendersi conto dei propri diritti o che possano conquistare una qualche forma di autonomia; nessuno potrebbe mettere in discussione la propria adesione a un

---

<sup>241</sup> *Ibidem*, VII 14, 1333 a 11-16.

<sup>242</sup> *Ibidem*, I 2, 1252 b 12-24.



legame di sangue molto vicino per natura alla famiglia; dall'altra l'autorità del più anziano è la forma più tollerabile di autorità, poiché viene confermata anche all'interno di ogni nucleo familiare in attesa di sostituirsi al padre nella gestione.

La conseguenza è che nessun membro viene educato all'autonomia e il villaggio intero viene colonizzato dalla struttura familiare vincolando tutti a una totale dipendenza come fanciulli fino a un'età in cui si troveranno in pochi anziani:

*Poiché ogni comunità politica risulta di chi comanda e di chi è comandato, bisogna esaminare se quelli che comandano e quelli che sono comandati devono essere diversi o gli stessi per tutta la vita, perché è chiaro che anche la loro educazione dovrà essere conseguente a tale divisione... Perché la natura ha fornito la distinzione, avendo fatto quel che è nel genere lo stesso di due parti, una più giovane, l'altra più anziana: a quelli conviene sottostare al comando, agli altri comandare. E nessuno si sdegna se, data l'età, è soggetto al comando e neppure ritiene d'essere superiore, tanto più che attende di ricevere a sua volta questo tributo di obbedienza, quando avrà raggiunto l'età conveniente. Si deve quindi dire che in un senso comandati e comandanti sono gli stessi, che in un altro sono diversi<sup>243</sup>.*

#### 4. In che modo una città è per natura

È il momento di vedere come funziona invece il *physei* applicato al costituirsi della città, considerata perfezionamento di un percorso associativo iniziato con la famiglia e sviluppatosi nel villaggio:

*La comunità che risulta di più villaggi è lo stato, perfetto (τέλειος), che raggiunge ormai, per così dire, il limite dell'autosufficienza completa (αὐταρκείας): formato bensì per rendere possibile la vita, in realtà esiste per render possibile una vita felice (εὖ ζῆν). Quindi ogni stato esiste per natura (φύσει), se per natura esistono anche le prime comunità: infatti esso è il loro fine e la natura è il fine (ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν): per esempio quel che ogni cosa è quando ha compiuto il suo sviluppo, noi lo diciamo la sua natura, sia d'un uomo, d'un cavallo, d'una casa. Inoltre, ciò per cui una cosa esiste, il fine, è il meglio (τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον) e l'autosufficienza è il fine e il meglio. Da queste considerazioni è evidente che lo stato è un prodotto naturale (τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστί), e che l'uomo per natura è un essere socievole (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον): quindi chi vive fuori della comunità statale*

---

<sup>243</sup> *Ibidem*, VII 14, 1332b12-16; 35-42.

*per natura e non per qualche caso o è un abietto o è superiore all'uomo, proprio come quello biasimato da Omero "privo di fratria, di leggi, di focolare": tale è per natura costui e, insieme, anche bramoso di guerra, giacché è isolato, come una pedina al gioco dei dadi*<sup>244</sup>.

In questo brano della *Politica* Aristotele s'ingegna a delineare una sintetica storia della società civile, il cui atto finale e il cui completamento è nella costituzione da una parte della *polis* e dall'altra del suo abitante, lo *zoon politikon*. Il problema interpretativo è dato dal *physei* connesso a tale definizione e al processo di sviluppo della città: la tentazione è sempre stata quella di connotare lo sviluppo civile come qualcosa di insito nella natura umana, e in tal caso non si capirebbe in che modo una città così determinata nel suo sorgere possa garantire il massimo di libertà e di autonomia.

In aiuto ci viene un saggio di C.C.W. Taylor di recente pubblicato all'interno del *Cambridge Companion to Aristotle* per il quale il principio di 'natura' a cui Aristotele farebbe ricorso nei suoi trattati varierebbe a seconda della natura degli ambiti disciplinari affrontati. Non è un gioco di parole: Aristotele stesso nel testo riportato dà una precisa limitazione del modo d'intendere 'natura', una volta che lo si applichi al contesto politico: essa è l'atto ultimo di uno sviluppo, "quel che ogni cosa è quando ha compiuto il suo sviluppo", e lo si dice per enti che hanno natura o che subiscono una trasformazione ad opera della *techne* (uomo, cavallo, casa).

Lo sviluppare una buona vita è la conseguenza del processo che viene messo in atto allorché ci si è posti come obiettivo la procreazione, e che ora riassumiamo nei suoi passi essenziali:

1. si uniscono di necessità gli esseri in vista di ciò che non possono separatamente portare a termine, per es. la femmina e il maschio (θηλυ μὲν καὶ ἄρρεν), in vista della riproduzione (τῆς γεννήσεως):

2. la riproduzione non avviene per proponimento ma "desiderare di lasciare dopo di sé un altro simile a sé" è impulso naturale (φυσικόν) condiviso con gli altri animali e le piante (ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις καὶ φυτοῖς);

3. κοινωνία κατὰ φύσιν, cioè la comunità che si costituisce per la vita quotidiana secondo natura è la famiglia... ;

4. ...mentre il villaggio è la prima comunità, costituita dalla somma di più famiglie in vista di bisogni non quotidiani;

5. lo stato esiste per natura (φύσει), se – e solo se - per natura esistono anche le prime comunità (εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι);

6. lo stato è fine della linea evolutiva di simili aggregazioni sociali, e il fine è da considerarsi la sua natura (τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἣ δὲ φύσις τέλος ἐστίν)<sup>245</sup>.

---

<sup>244</sup> *Ibidem*, I 2, 1252 b 27 – 1253 a 7; HOM., *Iliade*, IX 63.

<sup>245</sup> *Ibidem*, I 2, 1252 a 24-30; b 12-14; 15-16; 30-31.

Quindi sarebbe da distinguere nel modo di parlare di Aristotele il *physei* dal *kata physin*.

Aristotele sottolinea che (1) la spinta a procreare è condivisa dall'uomo con tutti gli altri animali e piante; e vi è una stretta correlazione tra *phyton* e *physikon*; il tutto va distinto da quello che è frutto di proponimento (2). A questo punto (3) la famiglia è *kata physin*, cioè una comunità in linea con la natura che ha portato a procreare e che ora spinge a impegnarsi per conservare la prole.

Poi (4) è detta svilupparsi un'altra forma di *koinonia*, anch'essa è detta prima, anche se rispetto alla famiglia dovrebbe essere seconda. La novità è che questa comunità è libera dai bisogni naturali; in altri termini potrebbe essere frutto di quel proponimento che prima era stato escluso.

Per inciso, questo stadio offre molte analogie con quello della nascita della sapienza in una società che come quella egizia garantisce l'esistenza al proprio interno di una comunità che sia libera dai bisogni materiali. Quindi non è per necessità ma solo per liberarsi del lavoro quotidiano che ci si struttura con le altre famiglie in un villaggio; e da questo naturalmente (*physei*) ci si evolve cercando di raggiungere una buona qualità di vita che solo è garantita nella dimensione cittadina (5). La natura a cui si appella il nostro naturalmente non è più quel *physikos* attinente ai bisogni sentiti dalle stesse piante (*phyton*), questo è il naturale svolgersi degli avvenimenti date alcune premesse che sono le due differenti forme di comunità; poste in essere le quali, e solo se sono state poste in essere tutte e due, ne deriva, come conclusione del processo evolutivo interno alla natura delle cose, che il meglio si realizzi nella città e che la costituzione di questa sia il fine di tale processo (6). E a proposito di questo stadio conclusivo rappresentato dalla *polis*, potremmo dire che Aristotele più che a dimostrare che tale percorso è obbligato per l'uomo, sembra impegnato piuttosto a mostrare che oltre questo stadio non si possa andare.

Il fine perseguito in questo processo è il raggiungimento dell'autosufficienza e la città è la struttura adatta a garantirla a tutti i suoi abitanti in modo perfetto ed esaustivo (*teleios*), anche se a certe condizioni; chi, per esempio, volesse travalicare i limiti comuni concordati dell'arricchimento o della gestione del potere pervertirebbe quell'equilibrio interno che permette di esercitare nella città l'amicizia, sintomo della felicità diffusa raggiunta.

Quindi gli interessi economici dell'*oikos*, come ogni forma di potere di parte, devono essere sviluppati ragionevolmente, salvaguardando la buona vita di tutti; non il contrario, cioè il buon livello di vita raggiunto dalla comunità non può essere sacrificato per lo smisurato ampliamento del giro d'affari di un suo componente, pur influente. Se lo sviluppo di attività economiche hanno di mira il miglioramento della vita sociale questo deve rimanere il metro che limita e regola tale sviluppo: oltrepassare l'ultimo stadio significherebbe rimettere come fine l'accumulo di ricchezze e funzionalizzare a tale obiettivo quella comunità nella quale e grazie alla quale era cresciuta originalmente l'impresa economica. Ecco l'insistenza della priorità dello stato, non come stadio iniziale di processo ma come suo massimo

momento realizzativo; in vista di tale fine si attivano progressivamente diverse forme di vita associativa e, una volta raggiunto lo stadio della vita cittadina in cui si realizza la sua autonomia come garanzia di felicità diffusa, ogni azione al suo interno non deve perdere di vista la conservazione della città stessa e della sua autonomia:

*È chiaro che lo stato non è comunanza di luogo né esiste per evitare eventuali aggressioni e in vista di scambi: tutto questo necessariamente c'è, se deve esserci uno stato, però non basta perché ci sia uno stato: lo stato è comunanza di famiglie e di stirpi nel viver bene: il suo oggetto è un'esistenza pienamente realizzata e indipendente. Certo non si giungerà a tanto senza abitare lo stesso e unico luogo e godere il diritto di connubio. Per questo sorsero nelle città rapporti di parentela e fratrie e sacrifici e passatempi della vita comune. Questo è opera dell'amicizia, perché l'amicizia è scelta deliberata di vita in comune. Dunque fine dello stato è il vivere bene e tutte queste cose sono in vista del fine. Lo stato è comunanza di stirpi e di villaggi in una vita pienamente realizzata e indipendente: è questo il vivere in modo felice e bello<sup>246</sup>.*

Nel caso contrario, in cui si gestisse il proprio ruolo cittadino per aumentare a dismisura il proprio potere politico o la propria ricchezza personale, la città scadrebbe da fine a mezzo.

Quindi vincolante nelle azioni degli uomini che hanno conosciuto il valore della vita cittadina è quello di rimanere fedeli alle sue leggi, quelle mura all'interno delle quali si pone non tanto l'uomo, ma lo *zoon politikon*, come all'esterno delle quali si pone chi rinuncia all'autosufficienza o la può raggiungere senza bisogno degli altri. Come dire che per chi ha imboccato la direzione del convivere comportamenti come l'accoglienza, lo scambio di opinioni, il tener fede ai patti è un metro di civiltà che lo accompagna sempre anche fuori dei confini cittadini, se non a rischio di vedersi paragonato alla bestia. Paragone, invece a cui si può ricorrere nell'illustrare i comportamenti di altre forme di vita: privo di questa spinta evolutiva, regna comunque su mogli e armenti il Ciclope, per il quale gli accenni alla bestia e al dio risultano adeguati: la sua condotta è quasi priva del linguaggio, al punto da rimanerne giocato, e vive secondo natura, cioè in comunità con i propri armenti. I barbari infatti, agli occhi dei Greci, risultano inesperti del linguaggio non nutrendo alcuna esigenza di comunicazione, non prefissando alcuno spazio atto alla comune discussione per concordare sulle misure da prendersi come gruppo. Al contrario, la voce che acquista la forma del discorso è sintomo che contraddistingue l'evoluzione culturale raggiunta dal cittadino, anche se per i suoi interessi di mercatura sta navigando lontano dalla patria. Aristotele presenta nella

---

<sup>246</sup> *Ibidem*, III 10 1280 b 30-1281 a 2.

*Politica* il tema della voce come un'anomalia vincente strettamente connessa all'evoluzione della città; viene detto nel *De anima* che la voce che si fa parola non ha un organo proprio, ma è il frutto di un uso improprio di alcuni organi al servizio di altro<sup>247</sup>.

Da una parte l'uso della bocca è orientato al senso del gusto e alla funzione dell'alimentazione, dall'altra vi è l'uso dell'apparato respiratorio che con la trachea, la laringe, i movimenti delle labbra e della lingua trattenuta dai denti, analiticamente descritti nel *De partibus animalium*<sup>248</sup>, dà luogo ai diversi suoni che i grammatici distinguono in sillabe o in singoli suoni. Tale trasformazione, si è detto, è frutto di un'anomalia, ma anche come tale questa non è contro natura<sup>249</sup>. Significa solo che rispetto alla maggioranza dei casi l'impiego della voce che si fa discorso si manifesta tra gli animali con una bassa frequenza: solo tra gli uomini e, potremmo dire, persino non tra tutti.

Questo uso anomalo della bocca e della voce che va oltre i bisogni naturali e immediati, che trascende la sopravvivenza del singolo, garantisce la nuova natura dello *zoon politikon*, data la grande influenza che ha l'abitudine nel migliorare come nel peggiorare, comunque nel trasformare, il comportamento abituale degli uomini. Lo afferma Aristotele più volte sottolineando come la trasmissione orale fosse condizione necessaria per la formulazione, condivisione e conservazione di quei principi fondativi nella quale la comunità può crescere ed uniformare l'educazione dei futuri cittadini.

Dunque il *logos* e la capacità di ascolto diventano condizioni costitutive della vita della *polis*, legame fondante e condizione di quella comunicazione sociale che dovrebbe garantire la qualità della vita in essa, trasformandone i principi regolativi:

*È chiaro quindi per quale ragione l'uomo è un essere socievole molto più di ogni ape e di ogni capo d'armento. Perché la natura, come diciamo, non fa niente senza scopo e l'uomo, solo tra gli animali, ha la parola: la voce indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l'hanno anche gli altri animali (e, in effetti, fin qui giunge la loro natura, di avere la sensazione di quanto è doloroso e gioioso, e di indicarselo a vicenda), ma la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questi costituisce la famiglia e lo stato.*

---

<sup>247</sup> Aristot. *De an.* II 8, 420 b 14-421 a 4.

<sup>248</sup> *De part. anim.* II 16, 659 b 31-660 a 9; II 17, 660 a 13-b 2.

<sup>249</sup> *De gen. anim.* IV 4, 770 b 9-17.

*E per natura lo stato è anteriore alla famiglia e a ciascuno di noi perché il tutto dev'essere necessariamente anteriore alla parte (τὸ ὅλον μέρους)<sup>250</sup>.*

Molti animali hanno vita sociale e molti animali usano la voce per indicare ciò che provano di piacevole e doloroso mentre lo provano; solo l'uomo ha trasformato la *phone* in *logos*, facendone uno strumento di comunicazione sociale. Infatti la parola è in grado di farci passare dall'espressione di ciò che fa piacere a quanto si pensa potrebbe essere giovevole a tutti: è il *logos* che ci permette di parlare del giusto in quanto universalmente condiviso, ed è su valori come questo che è possibile di parlare ancora del bene e del male come criteri.

### *5. Il tutto, la parte e la funzione*

È opportuno ora tornare sui nostri passi per vedere di rileggere un altro modo di porre la relazione padrone schiavo che pur si è vista insinuarsi all'interno delle argomentazioni sulla schiavitù per natura e per violenza. Va ripresa e presentata in tutta la sua ampiezza perché penso che attraverso di essa sia possibile capire dove miri il discorso sulla schiavitù di Aristotele.

Torniamo al testo della *Politica* di Aristotele da cui si sono prese le mosse, dove il ritmo argomentativo rivelava uno slittamento terminologico, che potrebbe sembrare irrilevante, ma che ora potrebbe sembrare voler indurre l'uditore a percepire qualcosa di più dietro l'oggetto-di-proprietà e che non sia solo uno strumento-vivente. L'argomentazione sembra concludersi sul concetto di parte; si badi bene non parte-di-un-processo-produttivo ma parte di un'azione, o parte di un organismo in vista del suo agire. E di azioni per le quali entità distinte si riuniscono per agire come parti di un tutto sono state già offerte; "in vista della riproduzione... ai fini della conservazione... in vista di bisogni non quotidiani".

E sul rapporto della parte col tutto, per cui tra tutte una svolge un ruolo egemone, è dedicato l'intero capitolo 5 del I libro della *Politica*; ma si designano anche vari rapporti di autorità che si costituiscono in diverse forme organiche a partire dalla continuità o contiguità delle parti in questione:

*In realtà in tutte le cose che risultano di una pluralità di parti e formano un'unica entità comune, siano tali parti continue o separate, si vede comandante e comandato: questo avviene nelle creature animate dalla natura nella sua totalità e, in effetti, anche negli esseri che non partecipano di vita, c'è un principio dominante, ad es. nel modo musicale...Il vivente comunque in primo luogo è composto di anima e di corpo, e di questi la prima per natura comanda, l'altro è comandato...Dunque nell'essere vivente, in primo luogo, è possibile*

---

<sup>250</sup> Aristot. *Pol.*, I 2, 1253 a 7-20.

*cogliere, come diciamo l'autorità del padrone e dell'uomo di stato, perché l'anima domina il corpo con l'autorità del padrone, l'intelligenza domina l'appetito con l'autorità dell'uomo di stato o del re, ed è chiaro in questi casi che è naturale e giovevole per il corpo essere soggetto all'anima, per la parte affettiva all'intelligenza e alla parte fornita di ragione, mentre una condizione di parità o inversa è nociva a tutti. Ora gli stessi rapporti esistono tra gli uomini e gli altri animali: gli animali domestici sono per natura migliori dei selvatici e a questi tutti è giovevole essere soggetto all'uomo, perché in tal modo hanno la loro sicurezza. Così pure nelle relazioni del maschio verso la femmina l'uno è per natura superiore, l'altra inferiore, l'uno comanda, l'altra è comandata – ed è necessario che tra tutti gli uomini sia proprio in questo modo. Quindi quelli che differiscono tra loro quanto l'anima dal corpo o l'uomo dalla bestia...costoro sono per natura schiavi, e il meglio per essi è stare soggetti a questa forma di autorità, proprio come nei casi citati*<sup>251</sup>.

Il testo è sviluppato seguendo un intero grappolo di analogie presentate di seguito e così sintetizzabili:

<i>polis</i>	<i>oikos</i>	<i>anthropos</i>
UOMO DI STATO: GOVERNATO	MARITO: MOGLIE	NOUS: APPETITI
RE: SUDDITO	PADRE: FIGLIO	NOUS: APPETITI
TIRANNO: SUDDITO	PADRONE: SCHIAVO	ANIMA: CORPO

Tutti questi rapporti gerarchici così rappresentati potremmo dire che sono comunque “stili di vita”, organicamente strutturate ora con parti continue, ora con parti contigue. Aristotele ribadisce che ciò che viene di volta in volta designato è una forma vivente che ha un rapporto organico con le sue parti, sia esso un singolo vivente, una famiglia, lo stato; simile rapporto potrebbe cessare, almeno per la parte, una volta che questa se ne distacchi:

*E per natura lo stato è anteriore alla famiglia e a ciascuno di noi perché il tutto dev'essere necessariamente anteriore alla parte: infatti, soppresso il tutto non ci sarà più né piede né mano se non per analogia verbale, come se si dicesse una mano di pietra (tale sarà senz'altro una volta distrutta): ora, tutte le cose sono definite dalla*

<sup>251</sup> *Ibidem*, I 5, 1254 b 3 – 19.

*loro funzione e capacità, sicché, quando non sono più tali, non si deve dire che sono le stesse, bensì che hanno il medesimo nome. È evidente dunque e che lo stato esiste per natura e che è anteriore a ciascun individuo: difatti, se non è autosufficiente, ogni individuo separato sarà nella stessa condizione delle altre parti rispetto al tutto, e quindi chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello stato, e di conseguenza è o bestia o dio<sup>252</sup>.*

Solo ora è possibile capire qual è il senso in cui va inteso l'appello alla figura dell'*homonimia*. Perché il tutto sia un'entità organica è necessaria una forma di coesione specialmente tra parti contigue: essa è rappresentata dalla reciproca funzionalità, se alcune si fanno strumento agiscono per il vantaggio della comunità e chi governa il tutto lo fa non per sé, ma per il vantaggio di tutto l'organismo. Chi si toglie da tale confluenza di interessi comuni e fa parte a sé, pone fine alla sua funzione rispetto alla comunità, interrompe i reciproci legami e il *logos* che lo teneva in rapporto agli altri: sarà come un piede che, staccato dal corpo, fa da sé e perde la sua funzionalità che gli faceva vivere la vita del corpo.

Ancora una volta vediamo ribadita la natura strumentale degli organismi sociali orientati all'azione come espressione della ragione per cui essi esistono compattati in un insieme complesso ma autodiretto. Il discorso non è poi tanto diverso da quello che Aristotele ha già fatto per l'anima:

*Cos'è l'anima: essa è sostanza nel senso di forma, ovvero è l'essenza di un determinato corpo. Così se uno strumento, ad esempio una scure, fosse un corpo naturale, la sua essenza sarebbe l'essere scure', e questa essenza sarebbe la sua anima. Tolta questa essenza, la scure non esisterebbe più se non per omonimia....Se infatti l'occhio fosse un animale, la sua anima sarebbe la vista, giacché questa è la sostanza dell'occhio, sostanza in quanto forma (mentre l'occhio è la materia della vista). Se quest'essenza vien meno, non c'è più l'occhio se non per omonimia, come l'occhio di pietra o dipinto.... D'altronde non è il corpo che ha perduto l'anima quello che è capace di vivere, ma quello che la possiede, mentre il seme e il frutto costituiscono ciò che è in potenza un corpo di tale specie. Allora come (*hôs*) il fendere e il vedere sono atto, così (*houtô*) è la veglia, mentre (*hôs de*) l'anima è atto al modo della facoltà di vedere e della capacità dello strumento. Il corpo, poi, è ciò che è in potenza, e come la pupilla e la vista formano l'occhio, così, nel nostro caso, l'anima e il corpo formano l'animale<sup>253</sup>.*

---

<sup>252</sup> *Ibidem*, I 2, 1253 a 20-29.

<sup>253</sup> Aristot. *De an.* II 1, 412b10-15; 412 b 18-22; 412 b 25-413 a 3.



Il rimando è alla precedente definizione di anima come "atto primo di un corpo naturale che ha vita in potenza" poi riproposta come "atto primo di un corpo composto di organi". Quindi nel passaggio tra i due modi di dirsi "in atto" appare sempre più stretta la connessione al coordinamento delle membra corporee. Da una simile precisazione deriva l'ambiguo statuto dell'anima relativamente alla sua separabilità o meno: essa nel suo complesso non è separabile dal corpo, in quanto attività delle sue parti, dall'altra, invece, alcune parti dell'anima lo sono nella misura in cui non risultano più atto di nessun organo corporeo: tale condizione si verifica attraverso la comunicazione astratta e concettuale del *logos*.

Qualcosa di analogo all'anima è rappresentato dall'unità che si crea tra due parti separate come marito e moglie: l'uomo per essere tale non abbisogna di una donna, neppure una donna abbisogna per essere pienamente se stessa di un uomo. Invece è il marito che necessita di una moglie, e la moglie che non può fare a meno del marito, perché il loro fine, la procreazione, si realizza attraverso un'unione che li funzionalizza in modo diverso da quando erano singoli. E alla luce di tale fine che essi, che pur sembrano ancora uomo e donna (*ανεργ/γψναικε*), in realtà sono altro (*αρρεν/τηελυσ*), e cambiando nome e definizione rivelano l'assunzione di un ben preciso ruolo all'interno dell'*oikos*: ora anche lo schiavo in vista della *soteria*, abbiamo visto, assume un ben preciso ruolo.

Abbiamo anche visto che lo schiavo può apprendere la ragione, altrimenti non potrebbe neppure eseguire gli ordini, ma la sua natura, all'interno di questa struttura in cui si organizza la famiglia, è di non saperla usare autonomamente, perché a questo non è mai stato educato. Altresì Aristotele precisa, nella parte finale del suo rilievo, che a chi comanda compete una visione architettonica del proprio potere, che solo il *nous* può offrire, di modo che se vantaggio ci deve essere, non può non progettarlo che per tutti:

*Lo schiavo non possiede in tutta la sua pienezza la parte deliberativa, la donna la possiede ma senza autorità, il ragazzo infine la possiede, ma non sviluppata. È necessario dunque supporre che sia lo stesso anche delle virtù morali e cioè ne devono partecipare tutti, però non allo stesso modo, bensì quanto <basta> a ciascuno per compiere la sua funzione. Ecco perché chi comanda deve possedere la virtù morale nella sua completezza (perché il suo compito è assolutamente quello dell'architetto e la ragione è architetto) mentre gli altri, ciascuno quanto gli spetta<sup>254</sup>.*

Solo a una condizione le parti possono fare da parti con assoluta sicurezza: che chi governa il tutto non abbia di mira esclusivamente il proprio interesse personale.

---

<sup>254</sup> Aristot. *Pol.*, I 13,1260 a 2 – 14.

La funzione padronale viene esplicitata quando coincidano i suoi interessi con quelli dello schiavo, anche se mediatamente:

*L'autorità padronale, sebbene in verità quando schiavo e padrone sono tali per natura i loro interessi coincidano, tuttavia governa tenendo non di meno d'occhio l'interesse del padrone e accidentalmente quello dello schiavo...; l'autorità sui figli, sulla moglie e sull'intera casa, che chiamiamo appunto 'economica' si esercita o nell'interesse di chi è retto o nel comune interesse di entrambe le parti<sup>255</sup>.*

La riprova di ciò viene dal suo contrario; esercitare male la propria autorità infatti è un danno per tutti i componenti dell'unità familiare o cittadina:

*È chiaro dunque che la discussione ha un certo motivo e non <sempre> ci sono da una parte gli schiavi per natura, dall'altra i liberi e che in certi casi la distinzione esiste e che allora agli uni giova l'essere schiavi, agli altri essere padroni e gli uni devono ubbidire gli altri esercitare quella forma di autorità a cui da natura sono stati disposti e quindi essere effettivamente padroni: al contrario, esercitare male l'autorità comporta un danno per tutte e due (la parte e il tutto, come il corpo e l'anima hanno gli stessi interessi e lo schiavo è parte del padrone, è come se fosse una parte del corpo viva ma separata: per ciò esiste un interesse un'amicizia reciproca tra schiavo e padrone nel caso che hanno meritato di essere tali da natura; quando invece tali rapporti sono determinati non in questo modo, ma solo in forza della legge e della violenza, è tutto il contrario)<sup>256</sup>.*

#### *6. Conclusione: non tutti i liberi possono essere padroni*

Ora, in sede di conclusione, è il momento di focalizzare uno degli equivoci sottesi dai sillogismi che portavano a definire la schiavitù per natura attraverso il concetto di proprietà, per cui il libero era equiparato al padrone:

I premessa: libero è l'uomo che non appartiene a nessuno che è padrone di se stesso

II premessa: chi non appartiene a sé ha un altro come padrone

Conclusione: lo schiavo è una proprietà dell'uomo libero/padrone

---

<sup>255</sup> *Ibidem*, III 6 1278 b 32 - 40.

<sup>256</sup> *Ibidem*, I 6, 1255 b 5-15.

Aristotele ha ormai messo in stallo le varie definizioni correnti del fenomeno schiavistico per arrivare a una sua riformulazione più generica, quella di un'unità organica in vista di fini comuni; e curiosamente in questa riformulazione lo Stagirita, dopo aver tratteggiato le diverse traversie che portano ad essere schiavi, tende a mettere a fuoco che per essere padroni non è sufficiente essere liberi ma vi è un preciso modo di esserlo: l'assunzione di responsabilità verso gli obbiettivi comuni che porta a concepire come un tutto il rapporto con gli schiavi, quali membra organiche capaci di eseguire nella misura in cui si è fatto loro condividere le decisioni.

Come conseguenza di questo punto di vista e per opera della dialettica si rovesciano di segno parte delle affermazioni che all'inizio erano state negate, come la seguente:

δεῖ τὸ βέλτιον κατ' ἀρετὴν ἄρχειν καὶ δεσπόζειν  
*Deve dominare ed essere padrone chi è migliore per virtù*<sup>257</sup>.

Una simile affermazione era stata negata alla luce del principio che solo il libero è padrone e solo il nobile è libero; ora dato per provata la non sovrapposibilità degli ambiti per cui il nobile può non essere libero e, quindi, neppure è sufficiente essere nobili per essere in grado di fungere da padroni. Esiste una disciplina anche per diventare padroni; una *forma mentis*, e, come già diceva Senofonte, a chi non ha testa per accettarla non rimane altro che affidarsi a chi in tal campo sa fare di meglio:

*[La scienza] del padrone consiste nel servirsi degli schiavi: il padrone non è tale in quanto acquista degli schiavi, ma in quanto si serve degli schiavi. Tale conoscenza non ha niente di grande né di straordinario: quel che lo schiavo deve saper fare, lui deve saperlo comandare. Quindi per coloro che hanno la possibilità di evitare seccature, un sovrintendente si prende quest'incarico ed essi si dedicano alla vita politica o agli studi liberali (φιλοσοφοῦσιν)<sup>258</sup>.*

Si consoli, dunque, chi non è in grado di organizzare il lavoro degli altri; se non c'è schiavo senza padrone, ci sono uomini liberi senza schiavi.

*La vita dell'uomo libero è superiore a quella del padrone: ciò è vero perché non c'è niente di elevato nell'usare uno schiavo in quanto schiavo; e dar ordini riguardanti le cose necessarie alla vita non ha niente di bello. Però ritenere che ogni sorta di governo sia simile a quello del padrone non è esatto, perché l'autorità esercitata sui*

---

<sup>257</sup> *Ibidem*, I 7, 1255 a 21.

<sup>258</sup> *Ibidem*, I 7 1255 b 31 – 37.

*liberi differisce da quella sugli schiavi non meno che la natura dell'uomo libero dalla natura dello schiavo*<sup>259</sup>.

Si osservi la conseguenza di quest'ultima osservazione di Aristotele per cui si deve distinguere tra autorità e autorità: vi è quella che possiamo esercitare comunque su persone libere, a certe condizioni, e quella esercitabile sugli schiavi.

Infatti esiste una serie analogica:

Autorità sull'uomo libero: autorità su schiavo = natura di libero: natura di schiavo

Ciò comporta che, relativamente a chi incarna l'autorità e a chi l'autorità subisce, vi sia analoga distinzione:

Uomo di stato: padrone = libero: schiavo

La non distinguibilità tra queste forme significa il decadimento della vita politica e la riduzione della libertà. Infatti nel libro VII si coglie simile affermazione relativamente al sorgere di rapporti di inuguaglianza:

*Uomini uguali devono avere a turno ciò che è nobile e giusto, perché questo risponde a un criterio di parità e di uguaglianza, mentre è contro natura che uomini pari abbiano ciò che non è pari e uomini uguali ciò che non è uguale: e niente di ciò che è contro natura è bello. Pertanto se c'è qualcuno superiore per virtù e per capacità pratica nelle azioni più importanti, è bello seguirlo e giusto obbedirgli. Bisogna che comunque costui non abbia solo la virtù ma anche la capacità che lo renda bravo nell'azione*<sup>260</sup>.

L'essere parte comporta che la stessa gerarchia si fondi sulla necessità di funzionare come un intero, per cui la differenza è solo per le funzioni svolte e non incrina il reciproco buon rapporto, fondato sulla comune condivisione dei fini, sulla fiducia che tutti operino per il loro raggiungimento, di amicizia come riconoscimento di tale impegno seriamente espletato; beninteso, ciò comporta che da parte del padrone assieme ai vantaggi ci sia un'assunzione di responsabilità.

Cosa negata da Prospero che, se per tutta la vita ha preferito i suoi libri al bene dei propri sudditi, ora, coerentemente, non gli riesce di cambiare la propria indole e disprezza il proprio servo fino a demonizzarlo: infatti lo riconosce come parte di sé, ma la più oscura e la più tenebrosa:

PROSPERO <i>These three have robb'd me; and this demi-devil - For he's a bastard one--had plotted with them To take my life. Two of these fellows you</i>	PROSPERO Questi tre mi hanno derubato e questo semidiavolo – perché è uno dei suoi bastardi – ha complottato con loro per togliermi la
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<sup>259</sup> *Ibidem*, VII 3, 1325 a 25-28.

<sup>260</sup> *Ibidem*, VII 3, 1325 b 7-14.

*Must know and own; this thing of  
darkness! Acknowledge mine.*<sup>261</sup>

vita. Due di questi complici li dovete  
riconoscerli per vostri: questa cosa di  
tenebra la riconosco parte di me.



**Michelangelo. Schizzo per statua di barbaro prigioniero**

---

<sup>261</sup> Shakespeare, *The Tempest*, V 1, 272-276.

## **Bibliografia**

- Aristotelis opera ex recensione Immanueli Bekkeri, ed. O. Gigon, De Gruyter, Berolini 1960.
- Aristotele, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma - Bari 1973.
- Aristotele, *Anima*, a cura di G. Movia, Rusconi, Milano 1996.
- AA. VV., *Schiavitù, manomissione e classi dipendenti nel mondo antico*, "L'Erma" di Bretschneider, Roma 1979.
- J. Barnes (a cura), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- J. Barnes – M. Schofield – R. Sorabji (a cura), *Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics*, Duckworth, London 1965.
- E. Berti, *Natura e fine etico-politico in Aristotele*, in Rizzi 1989, pp. 37–70.
- E. Berti, *La nozione di società politica in Aristotele*, in Migliori 2000, pp. 511-528.
- G. Cambiano, *Aristotele e gli oppositori anonimi della schiavitù*, in Finley 1990, pp. 27-58.
- P. Camus, *L'esclave en tant qu'organon chez Aristote*, in Aa. Vv. 1979, pp. 99-104.
- J. M. Dillon, *Salt and Olives. Morality and Custom in Ancient Greece*, Edimburg University Press, Edimburg 2004.
- P. Dubois, *Slaves and Other Objects*, University of Chicago Press, Chicago – London 2008.
- M. I. Finley, *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Laterza, Roma Bari 1981.
- M. I. Finley (a cura), *La schiavitù nel mondo antico*, Laterza, Roma Bari 1990.
- W.W. Fortenbaugh, *Aristotle on Slave and Women*, in Barnes – Schofield – Sorabji 1965, pp. 135-139.
- P. Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Y. Garlan, *Guerra, pirateria e schiavitù nel mondo greco*, in Finley 1990, pp. 3-26.
- L. P. Gerson (a cura), *Aristotle. Critical Assessments. Vol IV: Politics, Rhetoric and Aesthetics*, Routledge, London - New York 1999.
- V. Goldschmidt, *La teoria aristotelica della schiavitù e il suo metodo*, in Sichirollo 1979, pp. 183-204.
- S.R. Joshel- S. Murnaghan (a cura), *Women and Slaves in Greco-Roman Culture. Differential Equations*, Routledge, London- New York 2001.
- R. Kraut. *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- D. Keyt, *Three Fundamental Theorems in Aristotle's Politics*, in Gerson 1999, IV, pp. 87-107.
- J.-L. Labarrière, *Langage, vie politique et mouvement des animaux. Études aristotéliennes*, Vrin, Paris 2004.
- S. Lauffer, *Le condizioni di lavoro degli schiavi minatori*, in Sichirollo 1979, pp. 95-108.
- M. Levin, *Natural subordination, Aristotle on*, in Gerson 1999, IV, pp. 131-146.
- M. Migliori (a cura), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Napoli 2000.
- M. Moggi – G. Cordiano (a cura di), *Schiavi e dipendenti nell'ambito dell'"oikos" e della "familia". Atti del XXII Colloquio GIREA*, Pontignano (Siena), 19-20 novembre 1995, ETS, Pisa 1997.
- R. Mulgan, *Aristotle and the Political Role of Women*, in Gerson 1999, IV, pp. 108-130.
- K. Polanyi (a cura), *Traffici e mercati negli antichi imperi. Le economie nella storia e nella teoria*, Einaudi, Torino 1978.
- S.B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity*, Schocken books, New York 1995.
- L. Rizzi (a cura), *Identità naturale e finalità politica*, Piemme, Casalmonteferrato 1989.

A. Schiavone, *Legge di natura o convenzione sociale? Aristotele, Cicerone, Ulpiano sulla schiavitù-merce*, in Moggi-Cordiano 1997, pp. 173-182.

M. Schofield, *Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery*, in M. Schofield, *Saving the City. Philosopher Kings and Other Classical Paradigms*, Routledge, London - New York, 1999, pp. 115-140.

W. Shakespeare, *The Tempest*, ed. F. Kermode. "The Arden Shakespeare", Methuen, London 1968.

L. Sichirillo (a cura), *Schiavitù antica e moderna. Problemi Storia Istituzioni*, Guida, Napoli 1979.

G. E. M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World from Archaic Age to the Arab Conquest*, Duckworth, London 1981.

C.C.W. Taylor, *Politics*, in Barnes 1995, pp. 233-258.

T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'"altro"*, Einaudi, Torino 1992.



**Barbari prigionieri. Stelo romano**

## Annunziata Di Nardo

### *Aristotele: come la polis produce schiavi*

1. Aristotele è l'unico pensatore dell'antichità che sente la necessità di condurre un'analisi su una delle istituzioni che rappresenta un pilastro fondamentale per l'*oikonomia* greca. Stiamo parlando della schiavitù e il testo in questione è la *Politica*.

Potremmo chiederci come mai in altri autori il tema della schiavitù compaia sempre nelle retrovie del discorso e non sia mai il tema protagonista, o meglio potremmo chiederci perché Aristotele lo fa. In realtà la schiavitù esiste come problema su cui interrogarsi proprio a partire da Aristotele che lo circoscrive come tale. Questa, secondo le teorie di V.Goldschmidt<sup>262</sup>, la motivazione della polemica contro il Platone delle *Leggi* e della *Repubblica*. In questi testi si parla dell'istituzione schiavitù dal punto di vista economico, dello *status* di inferiorità che lo schiavo occupa rispetto al padrone proprio perché si trova in questa condizione.

Non c'è quindi una giustificazione, si dice che lo schiavo è tale poiché un essere venduto e comperato non può essere chiamato in un altro modo.

Una istituzione che non necessita di spiegazioni né tantomeno di legittimazioni.

È Aristotele, invece, a sollevare il problema su come legittimare la schiavitù, il dominio completo di un uomo su un altro uomo. Ed è proprio questa la componente di fondo del pensiero aristotelico che costringe il nostro filosofo a riflettere sulla legittimazione e, perché no, sui limiti della schiavitù. Bisogna chiedersi quale sia il fondamento che giustifica la schiavitù proprio perché lo schiavo su cui si esercita il comando è *un uomo!*

E allora si potrebbe pensare che Aristotele ricorre al tema della natura, che tanti problemi reca ai commentatori per le aporie e le incongruenze che porta e che sono analizzate nel contributo del Prof. G.A.Lucchetta, per giustificare lo *status quo* della città di Atene, partendo non da una spiegazione causale a priori per giustificare i fatti empirici ma, al contrario, partendo dalle analisi delle cose come sono e dagli *endoxa* per cercarne una possibile causa necessaria ma, pertanto, discutibile.

Abbiamo motivi per pensare che quello che Aristotele ci dice sulla schiavitù ha poca probabilità di essere semplicisticamente una giustificazione teorica del pensiero già massimamente condiviso dai Greci né tantomeno un tentativo di valorizzarlo.

Prima di tutto perché una prassi ormai visceralmente legata alla società greca che nasce da precisi fenomeni economici, come ben li enumera M.I.Finley<sup>263</sup>, non

---

<sup>262</sup> V. Goldschmidt, *La teoria aristotelica della schiavitù e il suo metodo*, in Sichirolo (a cura), *Schiavitù antica e moderna. Problemi Storia Istituzioni*, Guida, Napoli 1979.

<sup>263</sup> Nel suo studio, parlando dei fattori che contribuirono all'instaurarsi di una società schiavistica, enumera tre elementi fondamentali che ricorrono esattamente alla domanda di schiavi che precede



avrebbe probabilmente bisogno di una giustificazione ideologica. In più è da sottolineare l'estraneità di Aristotele dall'ambito politico greco e dalla gestione della *polis*.

In quanto meteco è considerato straniero e pertanto estraneo ai meccanismi della città.

In pieno accordo con Lucchetta, allora, ci chiediamo il motivo per cui Aristotele si occupa di questa istituzione, che non ha bisogno di legittimazioni, se non per approdare a ridefinizioni o a diversi modi di organizzare il lavoro, e soprattutto ci interroghiamo su quanto soddisfacente, o meno, sia la teoria della schiavitù per natura che porta non poche difficoltà di comprensione nonché contraddizioni interne.

Non ci aspettiamo dunque da Aristotele un tentativo ideologico di difesa di questa istituzione, nonostante vadano sottolineate le supposizioni di M.Schofield<sup>264</sup> che, nel suo testo, tessendo una rete di dubbi riguardo all'utilizzo di una razionale procedura filosofica di Aristotele in questo contesto, ipotizza una possibile influenza ideologica che investa il filosofo. Quella di un Aristotele schiavista è la lettura che ne viene data nella prima età moderna, filtrata e recepita in modo esclusivamente funzionale alle contingenze storiche che coinvolgevano soprattutto le popolazioni indigene del Nuovo Mondo che venivano troppo facilmente accomunate allo schiavo per natura che si pensava di matrice aristotelica. E per questo aspetto rimando al contributo di C. Modesti Pauer che descrive in termini duri ma squisitamente realistici il trattamento che veniva riservato alle popolazioni indigene.

2. Per analizzare la lettura, sociologica e politica, che Aristotele ci offre sulla schiavitù, puntiamo completamente sugli studi di Richard Kraut<sup>265</sup>. Seguendo le sue riflessioni possiamo tentare di enucleare dal lavoro di Aristotele una lettura innovativa che presuppone altresì un Aristotele critico della schiavitù; una prospettiva che certamente parte dal modo di vedere le cose così come sono, con lo spirito scientifico che caratterizza il lavoro aristotelico, dalle opinioni comuni per arrivare, attraverso le aporie del sistema, a una diversa concezione. Proprio questa impostazione scientifica e spuria almeno da elementi smaccatamente ideologici

---

logicamente l'offerta. La prima condizione che determina una elevata domanda di lavoro schiavistico è la proprietà privata della terra, concentrata nelle mani di qualcuno e che richiede pertanto manodopera extrafamiliare. La seconda causa è il conseguente aumento della merce prodotta che va a incrementare il commercio. E, su questo argomento, Finley ricorda l'analisi di Reitemeyer che ha il merito di associare l'incremento della domanda dei beni di lusso e la trasformazione della schiavitù greca. "Il deciso aumento della domanda di lavoro urbano in conseguenza d'un notevole incremento del tenore di vita, della nuova richiesta di beni di lusso di ogni genere [...] portò all'emergere della forma classica di schiavitù". La terza causa si riassume nella mancanza di una offerta di lavoro interna. Cfr. M. I. Finley, *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Laterza, Roma – Bari 1981, p.111.

<sup>264</sup> M.Schofield, *Saving the city. Philosopher – King and other classical paradigm*, Routledge, London– New York 1999.

<sup>265</sup> R. Kraut, *Aristotle Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2002.

rende i testi aristotelici fertile terreno di studi per Karl Marx. Scorrendo i testi di Aristotele, infatti, riscontriamo argomenti aporetici riguardo la schiavitù che ci sono di ausilio nell'aprirci la strada a più possibili interpretazioni evitando di esaminarla come un blocco monolitico di dettami inespugnabili.

La lettura alternativa della schiavitù in Aristotele oggi è viva soprattutto in area anglosassone dove i testi di C.C.W.Taylor, G. Bien e Kraut hanno un approccio del tutto originale. E soprattutto sul testo di Kraut vogliamo soffermarci prendendolo come trampolino di lancio per le nostre riflessioni. Certamente a Kraut è da attribuire il merito di un articolato e del tutto innovativo studio sul pensiero aristotelico che tenta di farlo sopravvivere come filosofo politico. Impresa non certamente facile soprattutto per il nostro tema, quello della schiavitù.

La cristallizzazione del luogo comune di un Aristotele schiavista ne fanno un autore che trova poca compatibilità con la sensibilità dei lettori moderni. La novità dell'indagine di Kraut sta propriamente nella volontà di rivalutare il pensiero politico del filosofo di Stagira, di smussarlo negli angoli più pungenti e marcati da un rigido determinismo forse troppo superficialmente attribuitogli.

L'esperienza intellettuale che fa Kraut parte da una ipotesi oltre che ermeneutica, storica. Il tentativo è quello di smembrare la *Politica* e iniziare la sua analisi dagli ultimi due libri (VII e VIII) per poi tornare al I e proseguire. Questo, come sappiamo, è reso possibile dal fatto che la sistemazione dei libri di Aristotele che noi conosciamo è quella tramandataci da Andronico di Rodi, guida della Scuola dal 78 al 47.

Dunque, se da un lato possiamo non aver dubbi sull'autenticità degli scritti, dall'altro saremmo assolutamente legittimati a sovvertirne l'ordine. Cosa questa che G. Lami<sup>266</sup> ritiene del tutto sconveniente, ma che apre numerosi spunti di riflessione.

A tal proposito Kraut ci ricorda le ipotesi di Werner Jaeger che riconosce nel corpo della *Politica* due differenti stili di lavoro che potrebbero contrassegnare due sezioni dell'opera. Si tratterebbe di una prima parte dell'opera etichettabile come "utopica" che raccoglie la prima fase del pensiero aristotelico e che sembra ancora vagamente intrisa di dottrine platoniche. Ovviamente ci riferiamo ai libri II, III, VII e VIII. A questi, Jaeger fa succedere un secondo gruppo di libri "empirici" comprendenti il IV e il V che testimoniano di contro una opposizione al platonismo. Ma sottolineiamo per inciso che l'idea di un Aristotele platonico non è condivisa da tutti gli studiosi, citiamo solamente Enrico Berti secondo cui Aristotele non è nato platonico ma aristotelico.

Kraut non intende seguire questa ripartizione ma fa propria l'idea di non assumere dogmaticamente il pensiero aristotelico cercandone un'unità. E anche nello studio che Kraut ha condotto non ci meravigliamo di individuare aporie e discontinuità che, per usare una metafora suggestiva di P. De Laubier, rendono la

---

<sup>266</sup> G. Lami, *Socrate, Platone, Aristotele. Una filosofia della polis da Politeia a Politika*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2005.

filosofia aristotelica come “un quadro di carattere impressionista con lacune, discontinuità e anche contraddizioni che sarebbe vano negare”<sup>267</sup>.

D'altronde, la ripartizione della *Politica* è stata artificiale e, prima di dimostrarci il suo percorso, Kraut ci offre validi motivi per dubitare della linearità dell'opera così come ci è stata tramandata. I libri, in effetti, non sembrano seguire un progetto unitario. La divisione tra i libri VII e VIII pare del tutto infondata trattandosi di un unico argomento. Secondo altri studiosi il tradizionale arrangiamento della *Politica* è da rifiutare in quanto alla fine del libro III Aristotele dichiara di voler continuare la sua trattazione con la forma migliore di costituzione, e questo lo collegherebbe direttamente al libro VII. A dimostrazione, il libro III si conclude con le parole

*è necessario quindi che chi imprende a fare un  
esame conveniente sull'argomento..*<sup>268</sup>

Che sono esattamente le stesse con cui si apre il libro VII. Anche se a tal proposito, non va ignorata l'obiezione di R. Laurenti per il quale la conclusione del III libro è un'aggiunta posteriore non di Aristotele.

Comunque, il percorso che orienta Kraut si propone dunque come tappa d'avvio i libri VII e VIII per poi esaminare come Aristotele arrivi a queste conclusioni, spostandosi infatti sul libro I per poi proseguire.

Questo percorso non è affatto sterile: ci porta a reinterpretare numerose tematiche dell'opera e a trovare, ogni volta che rileggiamo il testo, nuove sfumature e a renderci conto di inesattezze, aporie e contraddizioni. Difficile pensare che Aristotele non se ne sia reso conto visto la precisione che contrassegna il suo modo di lavorare. E allora nulla ci impedisce di pensare che Aristotele, con la finezza del suo ragionamento critico, stia in realtà accompagnando il lettore a farsi spazio in differenti letture, o che stia parlando alle intelligenze più fini della società ateniese per suggerire o condannare i procedimenti politici che attua. Per chiarire la portata rivoluzionaria di queste argomentazioni, basti citare la tesi di P. Garnsey che non sottovaluta la possibilità che Aristotele nel corso dello scritto abbandoni la sua teoria sulla schiavitù per natura<sup>269</sup>.

Notiamo nell'andamento dello scritto uno slittamento del termine “schiavo” analizzato da Lucchetta che, se visto dal libro I in avanti, giustifica apparentemente la società schiavista così com'è. Paradossalmente, se pensiamo al libro I come al più recente, sulla scia di Kraut e Jaeger, tutto appare in una differente luce e mostra le aporie dell'intero sistema. È come se Aristotele, man mano che descrive le definizioni di schiavitù, si rendesse conto della loro incongruenza e pervadesse di una nota critica l'argomento, in modo da ottundere il lato più increscioso della schiavitù.

Ancora più interessante, per iniziare a vagliare seriamente l'ipotesi di un Aristotele non schiavista o una lettura della schiavitù che non sia quella per natura,

---

<sup>267</sup> P. de Laubier, *Un'alternativa sociologica. Aristotele e Marx*, Massimo, Milano 1980, p. 132.

<sup>268</sup> Aristotele, *Politica* III 18 1288 b 5 (Si citerà sempre la traduzione di Laurenti).

<sup>269</sup> Schofield, *Saving the city*, p. 139.

è indispensabile soffermarci proprio su questo termine che tante ambiguità porta con sé nel pensiero greco. Se riusciremo a liberare dal rigido predeterminismo già le fondamenta della teoria sulla schiavitù per natura, saremo a buon punto verso una lettura dinamica e alternativa.

3. Il termine “per natura”, che apparentemente sembra il più deterministico e scevro da ogni altra possibile interpretazione, nella trattazione della *Politica* subisce slittamenti semantici come ci indicano gli studi di Bien<sup>270</sup> e Taylor<sup>271</sup>.

Tutto il lavoro aristotelico in discussioni politiche fa spesso ricorso al biologico soprattutto per analogie. Questo però, come dicevamo, non rinchiude le teorie in una gabbia deterministica e Kraut riporta più di un esempio a riguardo.

Certo il concetto di natura è uno dei più ambigui nella filosofia non solo di Aristotele ma in generale di tutto il mondo greco. Ma forse ancor più problematica è la ricezione e la traduzione del termine prima nella latinità e poi in epoca moderna. Allora dobbiamo intenderci sui criteri entro i quali usare questo termine nella *Politica* di Aristotele. La natura nella cultura greca risalente a Omero ha come unica accezione ciò che rimanda al vegetale.

Pertanto è già problematico come, con la genesi del concetto, si sia arrivati a sobbarcarlo di più ampi significati. Se prendiamo solo Aristotele, il concetto ‘natura’ è leggibile in una serie di diverse accezioni e ne è testimonianza il V libro della *Metafisica*.

L’idea fondamentale che ricorre è comunque la natura come sostanza delle cose che hanno il principio di movimento in se stesse. Nella *Fisica* in modo più dettagliato si propone che la natura è il principio e la causa del movimento e della quiete della cosa alla quale inerisce di per sé primieramente e non accidentalmente. E questo è il tassello più importante per leggere in un certo modo la natura intesa nella *Politica*. La natura di un ente è ciò che ha di per sé originariamente e non di accidentale, a questo punto dobbiamo riconoscere che, per l’uomo, la natura è ciò che condivide con gli altri animali e soprattutto con i vegetali (torna la radice omerica). Ciò che nell’uomo c’è di aggiunto è estraneo, non è natura ma differenza specifica. Parliamo ad esempio del *logos*. Nel *De Partibus* si chiarisce che l’apparato che originariamente era per il mantenimento in vita dell’uomo gli permette di emettere voce e trasformarla in parola. Non è un’evoluzione determinata ma accidentale. Dunque la capacità della parola non concerne la natura dell’uomo in quanto inerente alla natura di cui stiamo parlando, cioè a ciò che lo accomuna agli animali. Così il *nous*. È una facoltà, l’unica facoltà, che si distacca totalmente da basi biologiche in quanto, nel *De anima* si afferma, viene dal di fuori e non ha alcun corrispettivo organo corporeo. Su questa particolarità torneremo nel

---

<sup>270</sup> G. Bien, *La filosofia politica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1985.

<sup>271</sup> C.C.W. Taylor, *Politics*, in J.Barnes (a cura), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

corso del lavoro. Più precisamente ci interrogheremo se, e in che misura, tale facoltà possa mancare a priori allo schiavo o se tale mancanza sia indotta a costui per altre vie.

La natura acquista valore relativamente al punto di arrivo. E questo è il significato di natura in senso politico. Nella *Politica* questo è particolarmente sentito nella concezione del passaggio famiglia - villaggio - città. E su quanto questo sia naturale o meno sono piene di significato le analisi che ne dà Taylor<sup>272</sup>. Prima di tutto Aristotele stesso chiarisce che questo è un percorso naturale ma soltanto dal momento in cui è avviato.

Potremmo azzardarci ancora a riflettere su come, e se, l'uomo sia un animale politico per natura. Il ragionamento è il seguente.

La caratteristica peculiare dell'uomo che lo rende adatto e massimamente realizzato nella comunità è la sua capacità di esprimere il giusto, di tramandare cultura e quindi di avere un orizzonte di senso, un *logos* comune, che rende possibile la vita sociale. Ma se abbiamo ora gettato delle ombre sul termine natura e vi abbiamo riconosciuto ciò che di più originario ha l'uomo in comune con altri esseri viventi e, comunque, come qualcosa di non accidentale e, di contro invece, abbiamo recuperato la tesi aristotelica sulla accidentale acquisizione del *logos* da parte dell'uomo, come possiamo ancora definire l'uomo animale politico per natura? E proprio in questa riflessione è d'ausilio la natura in senso squisitamente politico che Taylor riconosce negli scritti politici del nostro autore.

Allora dovremmo banalmente chiederci: in che senso lo schiavo è tale per natura? Se per natura intendiamo ciò che biologicamente lo accomuna al resto degli uomini, allora siamo del tutto incapaci nel giustificare la schiavitù poiché la specie umana è una specie semplice che non sottende altre differenti categorie, pertanto non può esistere un uomo che è meno di un uomo, piuttosto un uomo che viene trattato *come se fosse* meno di un uomo e, per questo, ridotto in condizioni di inferiorità. Su quanto sia problematico inoltre dichiarare la conformazione fisica come tratto di riconoscimento per uno schiavo si esprime lo stesso Aristotele che, nello stesso libro in cui afferma queste cose, lascia aperto uno spiraglio di dubbio.

Dire che un certo corpo, poiché forte e robusto, appartiene esclusivamente allo schiavo trova facilmente controesempi nella realtà:

---

<sup>272</sup> Taylor si interroga su quanto il determinismo eserciti la sua coercizione sul processo. Si evincono delle riserve sul ruolo che la natura può svolgere in questo ambito. Dicendo che la famiglia, e in seguito il villaggio, sono naturali forme di aggregazione che rispondono alle necessità naturali degli individui, Taylor nota una certa anomalia nel passaggio del termine. "Se naturale è inteso come qualcosa che verrà fuori inevitabilmente eccetto che non venga impedito da interferenze esterne, allora Aristotele è sicuramente ingiustificato a affermare che la famiglia e il villaggio, così come vengono intesi, sono naturali in questo senso". Cfr. Taylor, *Politics*.

*la natura vuol segnare una differenza nel corpo dei liberi e degli schiavi: gli uni l'hanno robusto per i servizi necessari, gli altri eretto e inutile a siffatte attività, ma adatto alla vita politica*<sup>273</sup>.

Questa fisiognomica, però, non è soddisfacente e non sempre la forma del corpo rispecchia le funzioni dell'individuo. Anche Aristotele è costretto ad affermare nelle righe seguenti che:

*spesso però accade anche il contrario, taluni, cioè, hanno il corpo di liberi, altri l'anima*<sup>274</sup>.

Si sta ammettendo cioè che la natura non compie esattamente una distinzione somatica tra coloro che hanno la vocazione a comandare e gli schiavi potenziali. Pertanto la differenza dovrebbe trovarsi nell'anima e Aristotele è consapevole di quanto sia difficile scorgersela. Per questi argomenti possiamo avvalerci di particolari studi. I nostri interlocutori privilegiati saranno Berti e G. Cambiano.

Entrambi gli studiosi si soffermano particolarmente su tali questioni interrogandosi sulle aporie che portano. Una contraddizione di facile comprensione è già rintracciabile tra le righe indicate. Affermare che solo i liberi possiedono un corpo eretto è in netto contrasto con gli studi del *De Partibus* in cui si riconosce la posizione eretta come tratto di distinzione appartenente alla specie umana, e già abbiamo parlato dell'impossibilità di ritrovare nei trattati aristotelici accenni di una possibile specie meno umana. Con le parole di Cambiano possiamo dire che "lo stesso Aristotele non esita a riconoscere nello schiavo un uomo (*anthropos*), non una specie distinta entro un genere costituito di uomini e schiavi: la specie umana è semplice e non presenta differenze analoghe a quelle riscontrabili, per esempio, negli equidi tra cavallo, asino, mulo ( HA I 6. 490 a 16 – 18)"<sup>275</sup>.

Continuando sull'argomento della difficile identificazione negli schiavi di particolari caratteristiche somatiche interagiamo con Berti che si chiede "quale conferma si può trarre da una differenza fisica che non sempre corrisponde a una differenza, dato che è difficile vedere la bellezza dell'anima?"<sup>276</sup>.

Anche se volessimo accettare che l'anima dello schiavo è inferiore a quella di un uomo libero, di nuovo Aristotele ci lascia aperti interrogativi e contraddizioni non facilmente comprensibili.

Da come il premio nobel per la medicina Max Delbrück ritrova nelle pagine di Aristotele la germinale individuazione del principio del DNA, le analisi di Berti proprio riguardo la formazione dell'anima umana diventano materiale

---

<sup>273</sup> Aristot. *Pol.* I, 5 1254 b 27 – 30.

<sup>274</sup> *Ibidem*, 31 – 33.

<sup>275</sup> G.Cambiano, *Aristotele e gli oppositori anonimi della schiavitù*, in M.I.Finley (a cura), *La schiavitù nel mondo antico*, Laterza, Roma – Bari 1990, p.37.

<sup>276</sup> E.Berti, *Il pensiero politico di Aristotele*, Laterza, Roma- Bari 1997, p. 36.

particolarmente pregnante per i nostri studi sulla naturalità dello schiavo e soprattutto sulla tanto decantata menomazione della sua anima<sup>277</sup>.

I testi aristotelici in questione sono principalmente il *De Anima* e il *De generatione animalium* in cui il nostro autore esprime la sua idea riguardo la generazione dell'embrione dall'unione di una causa formale, il seme maschile che attraverso movimenti, e quindi producendo calore, si imprime nella causa materiale fornita dall'utero femminile. In altre sedi sarebbe interessante analizzare come nell'idea di Aristotele non sia implicita una gerarchia tra le due, di netta derivazione scolastica. Quello che più ci interessa è l'affermazione che l'embrione ha in potenza tutte e tre le anime, vale a dire quella vegetativa, sensitiva e intellettiva. Ricordando, con Berti, che "per Aristotele una sostanza non può avere più forme, nemmeno successivamente, e l'uomo possiede una sola anima, quella intellettiva, la quale contiene in sé potenzialmente quella vegetativa e quella sensitiva, come un poligono contiene in sé il quadrangolo e il triangolo, nel senso che sviluppa prima le facoltà vegetative (nutrirsi e crescere), poi quelle sensitive (percepire e muoversi) ed infine quelle intellettive (pensare, volere, ecc.), ma restando sempre la stessa anima"<sup>278</sup>, risulta piuttosto chiara l'impossibilità dell'esistenza di una presunta anima menomata, quella dello schiavo, a cui non inerisca la parte intellettiva almeno in potenza. Sulle discussioni sull'intelletto passivo e l'intelletto agente e la sua misteriosa provenienza dal di fuori potremmo citare le tesi di Alessandro di Afrodisia, Teofrasto o Temisto di Paflagonia, come ben li ricorda A.Illuminati<sup>279</sup>, ma in tutti ciò che ci interessa è l'affermazione di un certo intelletto in potenza comune a tutti gli uomini proprio in quanto dato genetico "cioè biologico, perché genetica, vale a dire contenuta nel genoma, è la capacità di pensare, parlare, volere, amare, cioè di svolgere tutte le funzioni che sono proprie e caratteristiche di un essere umano, e che si aggiungono, nell'essere umano, a quelle proprie di tutti gli altri animali"<sup>280</sup>. In questo modo l'intelletto in potenza insito in ogni individuo e l'intelletto agente, forma universale, "essenza eterna e unica [...]divisa, come la luce, fra molte menti individuali"<sup>281</sup> è l'assunto che rende possibile la formazione di un linguaggio comune tra gli uomini e concetti comuni, nonché la capacità di comunicarli e insegnarli.

4. Questa riflessione e la tesi di un intelletto presente in potenza in tutti gli individui della specie umana (*anthropos*) si lega a doppio filo alla necessità di rafforzare con l'esercizio tale funzione. Questo rimarca il nostro concetto portante

---

<sup>277</sup> L'intervento in questione riguarda la partecipazione di Enrico Berti al Convegno *I saperi umani e la consulenza filosofica* nella sessione riguardante *Individualità biologica e artificio* presso il dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze Umane dell'Università degli Studi di Cagliari. Il testo integrale è reperibile sul sito [www.easy-network.net](http://www.easy-network.net).

<sup>278</sup> Berti, *Individualità biologica*.

<sup>279</sup> A.Illuminati, *Averroè e l'intelletto pubblico*, Manifestolibri, Roma 1996.

<sup>280</sup> Berti, *Individualità biologica*.

<sup>281</sup> Illuminati, *Averroè e l'intelletto pubblico*, p.28.

venuto fuori dalle analisi di Kraut che in questo contributo vogliamo sottolineare: l'educazione.

È soltanto questa che permette lo sviluppo dell'intelletto, abbiamo detto in potenza in tutti gli individui della specie umana, e, di conseguenza, rende possibile la vita felice realizzando il fine comune alla specie umana, vale a dire la sapienza.

Non a caso, nel sistema politico di Aristotele, l'educazione si trova in posizione egemone e, in tale posizione, la riporta l'analisi di Kraut che parte esattamente dalle sue analisi contenute nel libro VIII della *Politica*, non sottovalutando le stesse riflessioni in altri testi come la *Nicomachea* o l'*Eudemia*.

Scorrendo l'indice del testo di Kraut incappiamo, prima che nella *Politica*, nell'*Etica Nicomachea* e di questa principalmente si analizza il tema della giustizia. Tema particolarmente interessante nel ponte che lancia alla *Politica* e alla sua descrizione di come una società dovrebbe essere per definirsi giusta. Sul rapporto tra i due testi si sofferma Kraut e sull'ordine logico che li collega interrogandosi anche su una presunta stesura contemporanea dei due, sui rimandi e riferimenti e da questi su una possibile cronologia che posizionerebbe la *Politica* tra i due testi di Etica, l'*Eudemia* prima, la *Nicomachea* dopo. Ma tralasciando ipotesi filologiche, ciò che a noi importa per le nostre riflessioni sono le affermazioni del nostro autore su aspetti particolarmente pregnanti per la vita del singolo (*Etica Nicomachea*) e della comunità (*Politica*) che a tratti appaiono contrastanti. Parlando del singolo individuo e della forma di vita più elevata senza dubbio troviamo il richiamo alla vita del filosofo o, quanto meno, di colui che realizza la sua naturale attitudine alla sapienza e si dedica alla teoresi. Questo il ritratto del "cittadino felice". Quanto questo è reso possibile dalla *polis*? Nata ai fini del "vivere bene" (*eu zen*), se non assolvesse questo compito una città non sarebbe tale, o meglio, non avrebbe la caratteristica che la distingue e la rende più evoluta di un villaggio che, invece, si occupa del vivere quotidiano.

Le domande a questo punto diventano: sarebbe possibile costruire una città in cui ogni cittadino ha la possibilità di dedicarsi all'esercizio della virtù e alla ricerca della sapienza? In caso di risposta affermativa, come una città garantisce tutto questo?

Ed è a questo punto della tela che le nostre riflessioni si intrecciano a doppio filo con ciò che Aristotele ci riferisce nella *Politica*, ed esattamente nel contesto dei libri VII e VIII. Libri questi che, come già detto, Jaeger riconduce a una fase utopica, in cui Aristotele si interroga sulla società ideale e "ciò vuol dire che dobbiamo cercare di sviluppare una teoria su cosa sia il meglio, e non solamente il sopportabile o insopportabile"<sup>282</sup>, per una città, nella consapevolezza che all'epoca di Aristotele nessuna *polis* offriva questo tipo di educazione. Per mettere in condizioni ogni cittadino di sviluppare le proprie capacità, la *polis* ha il compito essenziale ed inderogabile di gestire l'educazione, cosa questa che rende possibile non solo l'insegnamento e il radicamento di principi tra i cittadini, ma anche la

---

<sup>282</sup> Kraut, *Aristotle*, p.194.



possibilità di tramandarli. In più ogni cittadino deve aver a disposizione tempo libero da dedicare agli studi.

Per questo è necessario che l'educazione sia unica e comune.

Questo dovrebbe allontanare lo spauracchio di una comunità in cui non tutti i partecipanti sono in grado di prender parte alla vita politica. Ma proprio l'Aristotele che dà grande importanza al bene comune, dall'altro lato permette il sistema di esclusione che regna nelle *poleis* e che, filtrando per l'esclusione dal sistema educativo, estromette dalla vita politica non solo schiavi ma anche donne, contadini, operai. È sul motivo dell'esclusione di costoro che dobbiamo interrogarci. Arriveremo a pensare che questa sia dovuta a condizioni esclusivamente pragmatiche e di convenienza per la *polis*.

Ora, seguendo il suggerimento di Kraut, analizziamo con più attenzione il libro VIII e il sistema educativo cui auspica come unica possibilità di "produrre" cittadini ma che potremmo leggere, dall'altro lato della medaglia, come strumento privilegiato per la "produzione" di schiavi.

*Bisogna quindi esaminare in primo luogo se si deve stabilire un regolamento nell'educazione dei ragazzi, poi, se è vantaggioso che la cura di loro sia pubblica o privata (come si fa ancor oggi in moltissimi stati), e in terzo luogo di che tipo dev'essere*<sup>283</sup>.

Queste le domande a cui Aristotele si dedica nel contesto dell'VIII libro ma non solo. Ne troviamo accenni anche nell'*Etica*.

*L'educazione e le attività dei giovani devono essere stabilite dalle leggi*<sup>284</sup>.

L'auspicio che l'educazione sia pubblica, comune e unica è chiaramente sintomatico dell'idea di città ideale che Aristotele ci sta descrivendo. L'educazione secondo i criteri che Aristotele stabilisce rappresenta la guida più adatta a rendere la città felice e i cittadini virtuosi. Un compito così fondamentale per la vita della *polis* non poteva certo svolgersi in ambito privato. Berti, parafrasando le prime righe del libro VIII della *Politica* interamente dedicato all'argomento, esprime il concetto che l'educazione "deve essere unica e uguale per tutti i cittadini, perché ciascuno di essi è parte della città, e la cura di essa deve essere pubblica e non privata"<sup>285</sup>. Possiamo annoverare i passi della *Politica* in cui si esprime questa esigenza tra i tanti altri che rendono il pensiero di Aristotele particolarmente interessato alla collettività e incline a promuovere il bene comune piuttosto che

---

<sup>283</sup> Aristot. *Pol.* VII, 17 1337 a 3-7.

<sup>284</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, X 10 1179 b 34-35 (Si citerà sempre la traduzione di Natali).

<sup>285</sup> Berti, *Il pensiero politico di Aristotele*, p. 98.

l'interesse privato; cosa che si può facilmente notare analizzando i passi che si occupano della crematistica e dell'accumulazione di ricchezze.

Consideriamo che, in questa comunità, non è incluso lo schiavo, non essendo parte della *polis* ma solo dell'*oikos*. Qui si rende chiaro che è il tipo di educazione che forma o tutti cittadini liberi o predilige alcuni tenendo altri nella condizione di schiavitù.

L'educazione è dunque unica e uguale per i cittadini che andranno a formare l'*élite* dei liberi. Agli schiavi non può essere permessa per un problema di convenienza del padrone e in seguito spiegheremo meglio questo passaggio.

Si diceva che Aristotele ci parla dei cittadini come parte di un tutto rappresentato dalla *polis*, estremizzando la tesi fino ad affermare che nessun cittadino appartiene a se stesso ma appartiene alla città e dunque privilegiando indirettamente la collettività sui singoli. Sottolinea Kraut che i continui paragoni di Aristotele con l'organismo o il tutto sono intuitivamente legati all'idea del funzionalismo secondo cui ciascuno, nelle sue specifiche mansioni, deve contribuire alla comunità<sup>286</sup>. In una comunità del genere in cui “dobbiamo vivere non solo per noi stessi o per i nostri amici e per la nostra famiglia, ma dobbiamo riconoscerci come parte di una comunità”<sup>287</sup> e promuovere il bene di questa, è impensabile un sistema educativo che privilegi alcuni individui su altri in modo da formare cittadini di serie A e di serie B e che, di conseguenza, corra il rischio di ritrovarsi solo una parte dei futuri cittadini capaci di partecipare alla vita politica e al bene comune. Per questo risulterebbe inverosimile un'educazione privata e magari differenziata. La necessità di un'educazione pubblica è, infatti, la prima che esprime Aristotele e si occupa solo in seguito delle materie che si devono insegnare.

Sottoponendo alla legislazione l'educazione, come nota P. Impara, la città mette a disposizione dei singoli il meglio che ha costruito<sup>288</sup> e diventa l'unico orizzonte che permette e incentiva lo sviluppo delle attività razionali dei suoi componenti. “La città educa l'uomo”<sup>289</sup>.

Sono le parole, prese da Simonide, con cui Vegetti esprime questo concetto. Nel suo studio si accenna particolarmente ai valori di uguaglianza e comunità che questo sottende. “Le leggi operano dunque una sorta di ortografia sociale, intesa a correggere le deviazioni individuali del cittadino, e a renderlo adatto a una integrazione paritaria nel gruppo coeso dei suoi simili”<sup>290</sup>.

L'isonomia che il sistema di leggi scritte garantisce, prevalentemente con le riforme democratiche di Clistene, è dunque la componente fondamentale per la nascita nel cittadino del sentimento di appartenenza e di identità politica. Ci rendiamo conto, leggendo la *Politica*, che secondo Aristotele questi sono attributi

---

<sup>286</sup> Cfr. Kraut, *Aristotle*, p.213.

<sup>287</sup> *Ibidem* p.211.

<sup>288</sup> P. Impara., *L'educazione come etica politica in Aristotele*, Mondadori, Milano 2007, p.23.

<sup>289</sup> M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma – Bari 1989, p.45.

<sup>290</sup> *Ibidem*, p.51.

fondamentali per i cittadini della *polis*. Ora, se rendiamo più dettagliato lo studio di Vegetti e quando si parla del “luogo medio e neutro occupato dalla legge” intendiamo non solo le costrizioni ma anche i servizi che lo stato garantisce tra cui l’educazione, possiamo dire, e forse Aristotele concorderebbe, che il suo essere uguale (*homois*) “anche per chi resta socialmente diverso, fanno sì che i cittadini si eguagliano nella comune appartenenza alla dimensione politico – giuridica; che, al di là delle differenze individuali, di ceto e di censo, essi, in quanto cittadini, acquistino una omogeneità di fondo non solo di fronte alla legge, ma mediante la legge”<sup>291</sup>. Il raggiungimento di questa coesione sociale è assolutamente una componente che rende una *polis* una comunità felice anche nell’ottica aristotelica. E, come evidenzia Taylor, “il miglior tipo di comunità è quella che permette il miglior stile di vita ai suoi cittadini”<sup>292</sup>.

5. E ora, dopo aver letto l’VIII libro e l’importanza di tale sistema educativo e della situazione di uguaglianza che questo porta con sé, ci troviamo particolarmente perplessi di fronte al sistema di esclusioni che la *polis* impone. E l’impone, secondo noi, esclusivamente per questioni logistiche e di convenienza.

Troviamo difficoltà, infatti, nell’individuare un diverso motivo che giustificerebbe l’esclusione dei protagonisti del nostro studio, gli schiavi, dal sistema educativo.

Primo motivo paventato come causa necessaria dell’ineducazione dello schiavo è la sua inferiorità naturale che gli precluderebbe qualsiasi istruzione che non riguardi i compiti che deve assolvere. Abbiamo già cercato di smussare questo “determinismo biologico”, ma c’è ancora bisogno di riflettere per depennarlo come motivo non valido. Continuiamo a muoverci, per questo, nell’VIII Libro della *Politica*.

Nel testo, oltre a chiedersi se l’educazione deve essere pubblica o privata, si studia se questa deve agire preliminarmente sulle abitudini o sulla ragione e, con un elegante parallelismo con le parti dell’anima, in che ordine gerarchico deve riguardare il corpo, gli appetiti e l’intelletto. Nel contesto del libro VII si ricorda che l’anima è divisa in due parti l’una irrazionale e l’altra provvista di ragione e a queste si riferiscono rispettivamente l’appetito e l’intelletto. Ora, come il corpo precede l’anima, così la parte irrazionale precede la razionale e, dunque, la stessa struttura si riscontra tra l’appetito e l’intelletto. In effetti, come Aristotele ricorda, a riprova di questo basta esaminare lo sviluppo ontogenetico dell’individuo. Vale a dire che nel bambino è presente solamente la parte dell’anima che riguarda l’appetito e l’impulso mentre la facoltà dell’intelletto si acquisisce con la crescita, soltanto se non si presentano condizionamenti avversi al naturale sviluppo.

Nella *Politica*, proprio per la deficienza intellettuale, al fanciullo è paragonato lo schiavo. Da attendibili fonti storiche, inoltre, sappiamo che era frequente l’usanza

---

<sup>291</sup> *Ibidem*, p.45.

<sup>292</sup> Taylor, *Politics*, p.248.

di chiamare lo schiavo, anche di una certa età, “ragazzo”. Un modo come un altro, secondo Finley, per denigrarlo<sup>293</sup>. Su questo punto, è particolarmente lungimirante l’analisi che fa Schofield di tale parallelismo. Da uno stesso punto di partenza, dunque, quello di una carenza intellettuale, il fanciullo e lo schiavo si sviluppano in modi diametralmente opposti. Non dimentichiamo che soltanto il primo, se figlio di entrambi genitori greci, godrà nella sua crescita dell’educazione liberale che forma nel perfetto cittadino le virtù e le abitudini consone a una vita comune.

Questo è totalmente negato allo schiavo che deve semplicemente imparare i lavori materiali e che, nell’ottica aristotelica, portano a una deformazione del corpo e sono un serio impedimento allo sviluppo dell’attività razionale. Lasciamo anche qui intendere che, se accettiamo le capacità dell’educazione di sviluppare capacità razionali, la mancanza di questa pratica potrebbe essere il maggior intralcio, se non il solo, a uno sviluppo cognitivo dello schiavo. Su questo punto e sugli effetti dell’educazione sull’anima torneremo nelle righe successive, ma continuiamo a sottolineare, non a caso in questo punto, che “una delle tematiche etiche educative è quella di rimodellare la personalità di coloro che si sono abbassati a perseguire i valori più bassi, e non hanno mai avuto l’opportunità di sviluppare il concetto preciso di che cosa sia il bene per l’uomo”<sup>294</sup>. Aristotele è però consapevole delle difficoltà che si incontrerebbero nel tentativo di insegnare, e quindi guidare la persona verso una certa direzione, se in questa sono già profondamente radicate abitudini differenti. Per questo si insiste sulla giovane età a partire dalla quale lo stato deve occuparsi dell’educazione dei fanciulli.

Come spiega Kraut, “Aristotele non propone che uno dei compiti del *leader* politico sia quello di rieducare i cittadini e insegnar loro la giusta concezione della vita buona. Piuttosto ammette che quando gli adulti hanno già una cattiva conoscenza è tardi correggere gli errori. Devono invece abituarsi a un certo tipo di pensiero, in modo da fissare interamente la loro vita sul principio di ciò che è il bene. Così sarà improbabile che, ascoltando cattivi discorsi, ne vengano influenzati”<sup>295</sup>. Dobbiamo tener conto di questo aspetto per delineare al meglio la nostra ipotesi, passata tra le righe, del progetto educativo sugli schiavi.

Date queste affermazioni non possiamo certo avanzare l’idea di un’educazione agli schiavi che veda costoro coinvolti in un repentino passaggio da uno stile di vita a un altro. Come ci dice Aristotele sarebbe un tentativo estremamente audace, e molto probabilmente fallimentare, inculcare precetti e abitudini a schiavi che già da lungo tempo vivono in queste condizioni. Pertanto se dobbiamo abbandonare l’idea che uno schiavo adulto educato a modo possa riceverne benefici, possiamo permetterci di cercare un’alternativa via d’accesso a questo progetto. La materia privilegiata su cui lavorare sono i fanciulli. Il bambino, seppur figlio di uno schiavo, possiede le stesse parti dell’anima di qualsiasi altro bambino greco ed è su

---

<sup>293</sup> Finley, *Schiavitù antica e ideologie moderne*.

<sup>294</sup> Impara, *L’educazione come etica politica*, p. 43.

<sup>295</sup> Kraut, *Aristotle*.

questa base che possono attecchire gli insegnamenti e le abitudini. Questo però presuppone già una certa integrazione dello schiavo ma, soprattutto, è la via che sola apre la prospettiva di completa integrazione in società.

Probabilmente se anche a questi fanciulli fosse permesso di ricevere educazione, giocando sul fattore tempo, arriverebbero a maturare un tipo di razionalità e virtù e a immagazzinare il corredo di abitudini che ne farebbero un degno cittadino. Ovviamente, per le condizioni vigenti in Grecia, questa è un'opportunità che solo il padrone può dare in nome di quel monopolio della cultura che possiede.

La difficoltà è immaginare un padrone che voglia questo. E qui vien fuori la componente di convenienza. Andrebbe effettivamente contro i suoi interessi. Permetterebbe allo schiavo una cultura e, pertanto, non riuscirebbe più a tenerlo frenato sotto il suo dominio.

Se invece questo non gli è concesso, lo schiavo rimarrà in un isolamento culturale, privo della coscienza della situazione della sua classe. Teniamo conto che, proprio per questa mancata coscienza, non si può parlare di classe tra gli schiavi. Non potrà esserci una vera rivoluzione senza coscienza e soprattutto senza coesione, ma ad ogni singolo schiavo basterà garantire la propria libertà.

Sull'argomento non possiamo ignorare gli studi specifici di de Ste. Croix che si occupa esattamente di definire se, e in che misura, siamo autorizzati a parlare di lotta di classe nella Grecia antica, confrontandosi continuamente con i termini 'classe' e 'lotta di classe' così come sono stati inaugurati da Marx: vale a dire come "elementi reali che possono essere empiricamente identificati nei casi individuali"<sup>296</sup>. L'autore non si sofferma esclusivamente sul lavoro schiavistico, seguendo la sua idea secondo cui l'economia greca non è definibile schiavistica in quanto si poggia non sul lavoro di schiavi ma, più in generale, di lavoratori non liberi.

Ancora, tra i motivi che impediscono allo schiavo di accedere all'educazione non possiamo ignorare situazioni propriamente logistiche. Continuando con il saggio di Taylor si specifica che la condizione di cui necessitano i cittadini per poter raggiungere il tipo di eccellenza professata da Aristotele è il tempo libero, per potersi dedicare principalmente alla vita teoretica. Questo implica una massa di popolazione che deve invece dedicarsi alle attività materiali in modo da esonerare i cittadini da questi lavori e lasciar loro il tempo libero di cui necessitano per le attività razionali. In questo modo, c'è da ammetterlo, si sta però totalmente negando a questi ultimi la possibilità di coltivare le loro funzioni razionali e, quindi, di raggiungere il fine comune ad ogni uomo. La condizione, dunque, esclusivamente di natura pragmatica, di quanti, contadini, lavoratori o schiavi, hanno tali compiti, preclude loro la possibilità di educarsi, "il mettersi cioè nello stato di sviluppare liberamente la propria natura umana"<sup>297</sup> e quindi di raggiungere

---

<sup>296</sup> G.E.M. de Ste.Croix, *The class struggle in the ancient Greek world*, Duckworth, London 1981, p.43.

<sup>297</sup> Impara, *L'educazione come etica politica*, p. 44.

la felicità intesa da Aristotele, a cui si può appunto aspirare solo se si possiede l'agio di poter impiegare il proprio tempo libero. Attingendo alle parole di Impara "l'ozio è nello stesso tempo condizione e fine dell'educazione liberale"<sup>298</sup>.

Facilmente si comprende il tono polemico di Taylor quando affronta questo argomento. Se le condizioni per potersi permettere una certa formazione sono quelle delineate finora, il gruppo di cittadini coinvolti è abbastanza esiguo. E Kraut condivide questa perplessità. Infatti scrive, lo ricordiamo, che se la città non garantisce a tutti i bambini la stessa educazione umanistica verso il fine comune a tutti gli uomini, si presenta il rischio che solo una parte dei futuri cittadini sarà capace di partecipare alla vita politica<sup>299</sup>. Abbandoniamo per il momento gli schiavi, e pensiamo in questo contesto alle condizioni di un manovale. Questo individuo si dedicherà totalmente a lavori manuali che, come sappiamo, oltre a togliergli il tempo libero per dedicarsi a attività più auliche altera qualsiasi possibile lavoro mentale<sup>300</sup>. Dunque, il cittadino della *polis* per essere tale deve avere a disposizione il tempo per dedicarsi alle attività dell'anima e, chi non coltiva tali virtù, non può definirsi cittadino. E quindi le attività pratiche devono essere portate avanti da persone esterne alle città, ma che, attenzione, sono tali non per una propria deficienza, ma perché, per condizioni pragmatiche, sono privati della possibilità di elevarsi allo *status* di cittadino. Restando a Taylor, sembra che Aristotele punti su un tipo di organizzazione che, anziché richiedere ad ogni componente di dividere il proprio tempo tra il lavoro necessario e la coltivazione del proprio tempo libero, divida in partenza i due compiti in modo da formare una classe di cittadini pronti a utilizzare il proprio tempo libero nell'educazione liberale e un'altra parte che, impossibilitata in questo, si dedica esclusivamente a lavori manuali. Il perseguimento di una vita felice è, quindi, alieno alla maggior parte e esattamente a coloro dal cui lavoro dipende il mantenimento della comunità<sup>301</sup>.

6. Escludendo lo schiavo dal sistema educativo gli si impedisce di sviluppare le capacità razionali che gli permetterebbero di diventare un degno cittadino libero che si dedica alla vita politica.

Continuando ad interagire con Aristotele e gli ultimi due libri della *Politica*, infatti, veniamo riportati al discorso già affrontato riguardo l'anima razionale e la sua formazione, o meglio, la sua mancanza, che viene presentato come motivo dell'impossibilità per uno schiavo di raggiungere il fine ultimo di ogni individuo: la sapienza e, pertanto, la libertà. Già, con Berti, ci siamo resi conto di quanto sia

---

<sup>298</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>299</sup> Kraut, *Aristotle*, p.207.

<sup>300</sup> La dicotomia tra lavoro manuale e lavoro intellettuale non è una prerogativa aristotelica. La società greca è maggiormente accomunata all'attività contemplativa. A sfatare questa limitata visione contribuiscono gli studi di Benjamin Farrington che ha il merito di portare alla luce gli aspetti della società e del pensiero dei Greci che ne fanno uomini d'azione, oltre che di contemplazione. Cfr. B.Farrington, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, Feltrinelli, Milano 1953.

<sup>301</sup> Taylor, *Politics*, p. 249.

problematico e aporetico il concetto di un'anima "menomata". Ciò che mancherebbe allo schiavo è il *nous*, seguendo il nostro ordine di ragionamenti, però, ci apriamo la strada per imputare la mancanza di questo non a una natura deterministica e predeterminata ma esattamente a una carente educazione. Mi spiego meglio attingendo direttamente da Aristotele stesso.

Parliamo della terza funzione dell'anima, la più complessa: l'anima razionale che presiede il conoscere intellettuale. Per questo aspetto, a differenza delle altre due funzioni, la vegetativa e la sensitiva, risulta meno chiara la connessione con gli organi corporei. Non c'è esattamente nessun organo che espliciti la funzione dell'intelletto. Si introduce nel libro III del *De Anima* la distinzione tra l'intelletto in potenza e intelletto agente.

*E infatti da un lato vi è l'intelletto che ha la potenzialità di essere tutti gli oggetti, dall'altro l'intelletto che tutto produce*<sup>302</sup>.

Quest'ultimo, paragonato alla luce che fa passare i colori dalla potenza all'atto, illumina gli intellegibili e questo rende possibile l'attuazione dell'intelletto in potenza. Riguardo all'intelletto attivo però Aristotele parla ancora nel testo e proprio le sue affermazioni su di questo interagiscono favorevolmente con la nostra tesi.

Continuando il passo sopracitato si legge :

*Separato, (dal corpo), esso è solo ciò che appunto è, e cioè immortale ed eterno*<sup>303</sup>.

Stiamo parlando, come già detto, dell'unica facoltà che non ha un corrispettivo fisiologico e che sembra dunque non aver nulla a che fare con il corpo. Che origine dunque può avere questa facoltà? Se sfogliamo le altre opere di Aristotele dobbiamo soffermarci sul *Riproduzione degli animali*. In questo testo Aristotele, parlando del concepimento e della generazione, espone esattamente la questione riguardo il principio del *nous*. Il vivente, prodotto del concepimento, deve possedere già in potenza le anime che poi dovrà portare all'atto. Dunque, per ciò che concerne l'uomo, le tre funzioni.

*È dunque necessario che o non essendoci prima subentrino o che tutte ci siano prima, oppure che alcune ci siano altre no*<sup>304</sup>.

Aristotele continua spiegando che non possono preesistere separate dal corpo proprio per quelle funzioni che a esso si connettono. Stesso motivo per cui è da

---

<sup>302</sup> Aristotele, *De Anima* IV , 430 a 15-17.

<sup>303</sup> *Ibidem* 25-26.

<sup>304</sup> Aristotele, *Riproduzione degli animali* II, 3 736 b 16-18.

scartare l'ipotesi che vengano dall'esterno. La situazione cambia se invece ci riferiamo all'intelletto che non si esprime in un organo. Si dice che questo sia ingenerato e che

*solo l'intelligenza giunge dall'esterno e solo essa è divina*<sup>305</sup>.

mentre le altre facoltà inferiori sono già in potenza nel seme maschile.

Aristotele non si pronuncia su cosa si intenda per divino ma, conoscendo il suo pensiero, possiamo escludere qualsiasi provenienza trascendente o divina nel senso cristiano del termine. Il dilemma sul da dove possa venire questa facoltà superiore tiene occupati gli studiosi di Aristotele da Alessandro di Afrodisia ai giorni nostri. Quello che è invece utile per la nostra tesi è semplicemente la formazione della capacità intellettuale non come risultato di uno sviluppo dall'interno ma conseguenza di un agente esterno. Come ricordato da Impara "l'esercizio della ragione è la forma eccelsa dell'attività umana, ed anzi la ragione è divina in rapporto all'uomo, e pertanto non è nella misura in cui siamo uomini che viviamo una vita in accordo con essa, ma in virtù di quanto è divino in noi"<sup>306</sup>. Come già sappiamo il più alto compimento dell'uomo si ha nell'attuazione di questo aspetto del *nous*. Soprattutto dal testo della *Politica* possiamo continuare a riflettere sul ruolo che può rivestire l'educazione in questo aspetto.

Ammettendo semplicemente il fatto che venga dal di fuori, eliminiamo ogni tendenza deterministica nel pensare che una qualche menomazione del corpo possa impedire tale sviluppo essendo fondamentale, invece, l'agente esterno. Se prendiamo il VII libro della *Politica* non è superficiale ricordare quanto vi si dice, vale a dire che

*la cura degli appetiti va fatta in funzione dell'intelletto*<sup>307</sup>.

Possiamo ipotizzare questo come un seppur vago tentativo di dare una collocazione a quel famoso "dal di fuori". In questa sede Aristotele sta ammettendo che l'educazione deve aver un ruolo nello sviluppo del *nous* e che questa deve lavorare sugli appetiti. Se tiriamo le fila del tutto otteniamo che l'educazione deve agire sugli appetiti e agevolare lo sviluppo dell'intelletto che non è intrinseco alla natura dell'uomo ma esterno. Sappiamo che la parte dell'anima che presiede agli appetiti non può essere negata nemmeno allo schiavo.

E qui cerchiamo di delineare il motivo che ci spinge a credere possibile un'educazione anche per lo schiavo.

Questo progetto porterebbe innovazioni anche riguardo alla sua posizione nella *polis*.

Come già detto, è proprio nel contesto cittadino che si forma il *nous*. Se è passabile la nostra ipotesi che vede nello schiavo un'anima di cui ci si può curare

---

<sup>305</sup> *Ibidem* 28-29.

<sup>306</sup> Impara, *L'educazione come etica politica*, p. 74.

<sup>307</sup> Aristot. *Pol.* VII, 15 1334 b 27.



in vista dell'intelletto, dobbiamo allora ammettere che la sua "deficienza intellettiva" è il frutto semplicemente di una mancata formazione. Manca cioè l'elemento esterno che presiede allo sviluppo del *nous* e cioè l'educazione nel contesto della *polis*. Già abbiamo accennato in precedenza che risulta un'anomalia la teoria sulla schiavitù proprio perché è di difficile comprensione la presenza di un uomo, lo schiavo, che non ha tutte le prerogative per essere definito tale ma che, nemmeno, possiamo annoverare tra gli animali. Cambiano esamina questo concetto chiarendo che "lo stesso Aristotele non esita a riconoscere nello schiavo un uomo, non una specie distinta entro un genere costituito di uomini e schiavi"<sup>308</sup>. Se inglobato anch'esso tra gli uomini, allora ci rendiamo conto che non può avere un fine che non sia quello comune alla sua specie. E qui possiamo solo ricordare l'inizio della *Metafisica*, "tutti gli uomini per natura tendono al sapere" o anche che l'uomo è "l'essere che può cogliere il sapere"<sup>309</sup>.

Esiste dunque, parafrasando Impara, un bene ultimo comune a tutti gli uomini a prescindere dalla loro funzione nella *polis*, se siano cioè manovali, artigiani o altro<sup>310</sup>. La difficoltà che trova Aristotele in questo argomento è espressa bene da Cambiano. Egli dice che "risulta l'inadeguatezza del corpo rispetto alla funzione propria dello schiavo"<sup>311</sup>, ma si tratta paradossalmente di una perfezione di doti che il corpo dello schiavo possiede rispetto all'imperfezione della funzione della sua anima.

Dunque, soltanto una giusta educazione permette la formazione dell'anima razionale adatta alla vita libera nella *polis*, soltanto questa ha la capacità di "produrre" cittadini liberi in grado di esercitare le virtù e coltivare l'intelletto. Esclusivamente giusti esercizi e ottimali abitudini riescono a creare cittadini.

L'educazione ha questa prerogativa, di modificare la stessa natura, quando necessario, per trasformare un individuo in un cittadino, passando per il tramite dell'esercizio e l'abitudine.

L'*Etica Eudemia*, come ci ricorda Impara, inizia con l'interrogativo riguardo il vivere bene e già da subito Aristotele non tralascia la componente dell'abitudine, in effetti già in questi passi si chiede preliminarmente se l'apprendimento e l'abitudine rappresentino vie percorribili verso il raggiungimento dell'eccellenza dell'anima razionale o se questa sia prerogativa della *physis*. Ovviamente nello sviluppo del trattato, come anche nei passi già citati della *Politica*, si nota che Aristotele lascia ampio margine d'azione all'abitudine e alla ragione e ciò si riscontra anche nell'ultimo libro della *Nicomachea*:

*si ritiene che la gente diventi buona, chi per natura, chi per carattere, chi per insegnamento*<sup>312</sup>.

---

<sup>308</sup> Cambiano, *Aristotele e gli oppositori anonimi della schiavitù*, in Finley 1990.

<sup>309</sup> Aristotele, *Topici*, 132 a 19.

<sup>310</sup> Impara, *L'educazione come etica politica*, p.48.

<sup>311</sup> Cambiano, *Aristotele e gli oppositori anonimi della schiavitù*, p.39. in Finley 1990.

<sup>312</sup> Aristot. *Eth Nich.*, 1179 b 20-21.

Si comprende ancor meglio, a questo punto, l'importanza dell'educazione e la necessità che riscontra Aristotele di chiarire che ha effetto sull'anima.

L' *Etica Eudemia* attribuisce all'uomo stesso la responsabilità del carattere, a dispetto di quanto di strettamente rigido e deterministico appare più palesemente nell'intero pensiero aristotelico.

Ancora, nella *Politica*, possiamo riferirci al passo in cui Aristotele sembra debellare, o semplicemente smussare la forza coercitiva della natura:

*Ora gli uomini diventano buoni e virtuosi col concorso di tre fattori e questi tre fattori sono la natura, l'abitudine, la ragione*<sup>313</sup>.

Sulla scia delle gerarchizzazioni del *De Anima*, anche qui possiamo notare come l'uomo sia l'unico animale che acquista caratteristiche di complessità crescente conservando altresì le precedenti. Anche nell'uomo, come in ogni altro animale, influisce l'elemento natura ma, a differenza del mondo animale, questa non ha carattere esclusivo e determinante. È infatti modellabile tanto dalle abitudini, cosa che avviene anche nelle specie più evolute di animali, quanto dalla ragione. È quest'ultimo infatti l'elemento caratterizzante e di dominio esclusivamente umano che traina in una direzione o nell'altra i fattori antecedenti.

Così, parallelamente restando al *De Anima*, la facoltà intellettuale è appannaggio esclusivamente dell'uomo che però conserva le facoltà per così dire inferiori, e cioè l'anima nutritiva che ha in comune tanto con gli animali quanto con le piante, e l'anima sensitiva quest'ultima che caratterizza, oltre all'uomo, solo l'animale. Notiamo che il discorso è analogo a quello riscontrato in questi passi della *Politica*. Il fattore natura è determinante solamente tra gli animali, tra i quali, come detto in precedenza, c'è da distinguere una parte in cui gioca anche l'abitudine. L'elemento razionale che contraddistingue l'uomo è esattamente quello che determina.

Il ruolo però della ragione è reso efficace dall'appartenenza a una comunità. Aristotele qui non ci dice se, e come, in un ipotetico stato di natura l'individuo sia guidato dalle sue facoltà razionali, ma il contesto in cui queste svolgono pienamente le proprie funzioni è quello della città. La *polis* è, per definizione, la città che esiste per il vivere bene e, come si evince da altri scritti aristotelici, il discrimine che fa di una *bios* un *eu zen* è esattamente l'uso delle facoltà intellettive.

Riflettendo, dunque: se all'interno della *polis* l'uomo vivesse guidato, anzi determinato, dalla sua natura non si creerebbero le condizioni per parlare di "vita buona" e l'esperimento della *polis* risulterebbe fallimentare. Pertanto e paradossalmente ci troviamo ora a dire che all'interno della *polis* l'uomo può vivere contro natura. Diamo di nuovo la parola ad Aristotele:

---

<sup>313</sup> Aristot. *Pol* VII, 13 1332 a 39-40.

*spesso gli uomini agiscono contro le abitudini e la natura proprio in forza della ragione, se sono convinti che sia preferibile agire diversamente*<sup>314</sup>.

Per natura, infatti, l'uomo tende a entrambe le direzioni, positiva o negativa, degenerativa o meno, con l'abitudine e l'educazione definisce quale far propria e orienta le disposizioni naturali. Concetto questo riscontrabile anche nell'*Etica Nicomachea*, l'intelletto dell'uomo è un fattore causale che determina il successo o il fallimento nella realizzazione della natura umana.

L'abitudine dunque cambia la natura. Ovviamente, chiariamo, non natura in senso biologico, ma la natura acquisita cioè la cultura. Affermando qui che l'uomo nella città può vivere contro natura, Aristotele ci sta dicendo l'esatto contrario di quanto dichiarato nel libro I e cioè che l'uomo, proprio per natura, si riunisce in città e colui che va contro questa natura e vive all'esterno di essa è un dio o una bestia. Ora, invece, proprio nella città l'uomo si libera dalla natura. Subendo l'abitudine e l'educazione può vivere contro natura.

7. Su quanto un condizionamento politico abbia la capacità di “produrre” cittadini o di “produrre” schiavi e sudditi, Aristotele ci lancia una chiave di lettura nel VII libro della *Politica*.

Sta analizzando le caratteristiche che deve possedere uno stato per essere annoverato tra quelli ideali. Per quel che riguarda il carattere che è conveniente che abbiano i cittadini Aristotele avvia un'indagine sulle caratteristiche degli altri popoli e qui viene la parte più interessante del nostro studio. Ritengo sia qui opportuno riportare interamente il passo per renderne più accessibile la comprensione.

*I popoli che abitano le regioni fredde e quelli d'Europa sono pieni di coraggio ma difettano un po' di intelligenza e di capacità nelle arti, per cui vivono sì liberi, ma non hanno organismi politici e non sono in grado di dominare i loro vicini: i popoli d'Asia al contrario hanno natura intelligente e capacità nelle arti, ma sono privi di coraggio per cui vivono continuamente soggetti e in servitù: la stirpe degli Elleni, a sua volta, come geograficamente occupa la posizione centrale, così partecipa del carattere di entrambe*<sup>315</sup>.

Ci troviamo di fronte a quella che potremmo chiamare geografia antropica secondo cui il carattere di una tale popolazione dipende in massima parte dall'area geografica che occupa. Così vediamo che i popoli europei hanno un carattere particolarmente coraggioso ma sono, di contro, rozzi e poco intelligenti. Dall'altro

---

<sup>314</sup> *Ibidem* VIII, 13 1332 b 8-10.

<sup>315</sup> *Ibidem*, VII 7 1237 b 22-31.

lato ci sono invece i popoli dell'Asia in cui si riscontra un'elevata intelligenza ma una predisposizione alla codardia. Rileviamo in questo particolare caso la condizione paradossale per cui popolazioni seppur marcatamente intelligenti siano ridotte in schiavitù. E questo risulta particolarmente importante. Attribuire l'origine della condizione di schiavitù non a una mancata capacità deliberativa che si associa a un'inferiorità naturale, ma piuttosto a un determinismo ambientale contrasta con la giustificazione che dà Aristotele nel I libro secondo cui appunto lo schiavo è tale proprio per un'insufficienza intellettuale. Anche se è da rilevare la lettura alternativa che dà Kraut di queste affermazioni. Secondo lo studioso, il fatto che nel momento in cui parla dell'intelligenza degli asiatici Aristotele aggiunga immediatamente che hanno capacità nelle arti sta a significare che non si nega loro la capacità tecnologica e di apprendimento, ma questo non implica l'attribuzione anche delle funzioni deliberative dell'intelletto.

Questo però troverebbe confutazioni se si analizzasse il *De Anima*. Da questo viene fuori una gerarchizzazione dei diversi tipi di anima, dai vegetali, agli animali, all'uomo ma, come ci ricorda Lanza, non una differenza tra diverse anime umane<sup>316</sup>. E questo probabilmente è l'interrogativo che si pone chiunque abbia da analizzare la teoria della schiavitù che alla critica pare una totale anomalia nel pensiero aristotelico. In nessuno scritto, infatti, si parla di differenti specie umane.

Dell'uomo si parla sempre in opposizione all'animale e mai a una sottospecie di uomo naturalmente inferiore. Garnsey contribuisce a questa tesi chiarendo che "nella *Politica* la linea di confine tra umani e animali è fermamente delineata, ma quella tra schiavi e animali appare confusa"<sup>317</sup>. Ci pare dunque azzardata l'ipotesi di parlare dello schiavo come un non-uomo senza le stesse capacità e soprattutto senza lo stesso fine. Possiamo al massimo dire, di nuovo, che chi è ridotto in schiavitù vive in condizioni meno adatte a un uomo, ma non che è meno di un uomo. E, parafrasando un testo di Martha Nussbaum, possiamo individuare proprio nella condizione di schiavitù e nella mancanza di educazione il discrimine che rende la vita umana priva dei suoi attributi specifici e che impedisce lo sviluppo delle capacità umane riducendo la vita di costoro alla stregua di vita animale<sup>318</sup>. Comunque sia, tornando ai popoli dell'est, la terra asiatica può rappresentare un fertile punto di reclutamento di buoni schiavi, tanto capaci nelle arti pratiche quanto facilmente assoggettabili per le ragioni che dicevamo in precedenza. Ma a cosa devono gli Asiatici tale carenza di coraggio? Gli abitanti dell'Asia sono ormai abituati a vivere come schiavi e pertanto sono totalmente privati del senso della libertà dal regime politico che li rende tali. Qui Aristotele sembra dirci che pur essendo uomini con alta intelligenza, gli Asiatici a causa delle abitudini e

---

<sup>316</sup> D. Lanza, *Introduzione a Aristotele, Poetica*, Rizzoli, Milano 2002.

<sup>317</sup> P. Garnsey *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p.111.

<sup>318</sup> M. Nussbaum, *Capabilities and social justice*, International Studies Review, Vol. IV, No. 2, International Relations and the New Inequality (Summer, 2002), pp. 123-135.

dell'educazione che da generazioni ricevono vivranno ovunque da schiavi. Per questo condizionamento la forma più congrua della gestione del potere in queste civiltà è la tirannia essendo gli Asiatici non cittadini ma sudditi. In effetti, lo storico Teopompo descrive il tiranno Ermia di Atarneo, sulle coste dell'Asia minore, come un barbaro ex-schiavo. Non a caso, ancora, Plutarco riferisce un aneddoto secondo cui Aristotele avrebbe consigliato ad Alessandro di trattare gli Asiatici da padrone. Ciò che fa del barbaro uno schiavo non è dunque la sua natura, ma un condizionamento sociale, politico, ambientale. In questo modo Aristotele dà delle possibili giustificazioni alla pretesa di superiorità dei Greci. La loro posizione geografica, esattamente terra di crocevia tra le due culture, permette loro di sintetizzare i caratteri positivi di entrambe. Pertanto sono di temperamento coraggioso quanto sono intelligenti, vivono liberi e possiedono le giuste strutture politiche che garantiscono loro la possibilità di dominare sugli altri popoli e di esercitare un ruolo egemonico; questo soprattutto grazie all'immediato accesso al Mediterraneo. Il nesso tra condizioni climatiche e caratteri degli abitanti era abbastanza comune tra i pensatori contemporanei a Aristotele e non solo. Citiamo a riguardo Tolomeo e il suo *Tetrabiblos*, ma forse risulterà più attinente alle nostre ricerche il testo risalente al V a.C. di Ippocrate che riassume efficacemente Cambiano. Il testo *Aria acque luoghi* "contiene il teorema che la situazione geografica e le conseguenti caratteristiche climatiche di una regione condizionano [...] l'aspetto fisico e i caratteri degli abitanti"<sup>319</sup>. Tenendo fermo questo punto ci rendiamo conto, pertanto, che i comportamenti umani vengono riferiti alle coordinate geografiche. Restando al saggio di Cambiano però, è da sottolineare che ciò non si traduce esattamente in un determinismo geografico. La componente che gioca un ruolo fondamentale è il *nomos* che ha la prerogativa di dare a un popolo una certa direzione a prescindere dai fattori etnici. Non possiamo passare superficialmente su questo concetto che assume pregnante significato nelle argomentazioni di quei pensatori che si oppongono alla schiavitù e con cui nella *Politica* Aristotele più volte si trova a interagire. La questione che l'istituzione della schiavitù sia frutto di una convenzione artificiale di carattere legale e che non trovi corrispettivi che la giustifichino in qualche legge intrinseca alla natura, è la tesi che meglio possono sfruttare i suoi oppositori in modo da minarla nelle stesse fondamenta e togliere a essa ogni pretesa di necessità e imperturbabilità. Questo del *nomos* è un fattore che, anche se solo accennato può aggiungere credibilità al nostro tentativo di ottundere la rigidità del determinismo. Non possiamo però evitare di rimarcare la componente educativa. Chiaramente un individuo nato e cresciuto in Grecia avrà interiorizzato come massimo valore quello della libertà vivendolo sulla sua pelle ed essendo totalmente immerso in un regime politico che lo garantisce. Pensiamo invece a un asiatico. Da quello che Aristotele ci dice, dobbiamo aspettarci un individuo per cui la condizione di schiavitù è la più adatta, quella in cui ha sempre vissuto a causa della sua predisposizione a un carattere

---

<sup>319</sup> Cambiano, *Aristotele e gli oppositori anonimi della schiavitù*, in Finley 1990, p.42.

servile, provocata tanto dalle condizioni ambientali tanto dal regime cui è stato sempre sottoposto. Così “colui che vive sotto dominio dispotico non cambia la sua mentalità se serve come schiavo in una casa ellenica”.

Posto che, come chiarito nella *Metafisica*,

*le attitudini potenziali dell'uomo si acquistano con l'abitudine e il ragionamento e presuppongono l'esercizio*<sup>320</sup>

si evince l'impossibilità per i popoli asiatici, e per gli schiavi di Atene, di sviluppare progressivamente le loro attitudini potenziali poiché queste vengono inibite tanto dalle condizioni ambientali avverse tanto da un' inesistente sistema educativo. Oppure, per dirla con Engels, un sistema educativo condizionato dal regime politico esistente che assoggetta “le idee di coloro ai quali mancano i mezzi della produzione intellettuale”<sup>321</sup> in quanto strumento di consenso sociale e di stabilità politica nella consapevolezza che “le idee dominanti di un'epoca sono sempre state soltanto le idee della classe dominante”<sup>322</sup>. Parafrasando, inculcare a un asiatico un seppur vago concetto di libertà farebbe scattare immediatamente l'impulso alla rivoluzione inscindibile da una coscienza di classe che verrebbe a formarsi. Non a caso nella storia antica di suddetti popoli le imprese rivoluzionarie sono scarse quanto inesistenti, cosa che, provocatoriamente, si riscontra anche tra gli schiavi greci, con le opportune eccezioni per gli iloti di Sparta, ma la loro condizione era a tratti differente da quella degli schiavi in altre *poleis*. Torniamo a Cambiano che ci fa osservare come per Aristotele la mancanza di capacità di iniziativa in questo senso, l'assenza di *thymòs*, è una prerogativa che deve possedere un buono schiavo che deve risultare domabile dal padrone.

*È necessario che gli schiavi siano non di un'unica razza tutti e neppure di carattere vivace (ché in tal modo saranno tutti utili al lavoro e non proclivi ad alcun innovazione)*<sup>323</sup>.

Queste misure impedirebbero l'aggregazione tra schiavi e di conseguenza ogni possibile germe di ideali di rivolta. Charles Parain analizza esattamente questo punto evidenziando la mancanza di un ideale veramente rivoluzionario tra gli schiavi<sup>324</sup>.

---

<sup>320</sup> Aristotele, *Metafisica* IX 5, 1047 b 35 (Si citerà sempre la traduzione di G. Reale).

<sup>321</sup> K. Marx e F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, a cura di D. Losurdo, Laterza, Roma – Bari 1999.

<sup>322</sup> *Ibidem*.

<sup>323</sup> Aristot. *Pol.* VIII, 10 1330 a 27-29.

<sup>324</sup> C. Parain, *I caratteri specifici della lotta di classe nell'antichità classica*, in M. Vegetti (a cura), *Marxismo e società antica*, Feltrinelli, Milano 1977.

Per l'analisi di questo ultimo aspetto rimando inoltre alle analisi di Finley e Marx ma possiamo già ora citare una voce contemporanea e autorevole che, quanto noi, sottolinea il volontario isolamento dei lavoratori da parte dei padroni.

Ci riferiamo a Noam Chomsky che, riguardo ai lavoratori statunitensi, dice “una volta che questi lavoratori diventano inutili, che cosa fai di loro? Prima di tutto devi fare in modo che non si accorgano che la società è ingiusta e cerchino di cambiarla, e il miglior modo per distrarre la loro attenzione è spingerli ad avere paura e a odiarsi gli uni con gli altri”<sup>325</sup>.

8. Concludendo, se l'arma del determinismo naturale è spuntata e riusciamo a evitare fraintendimenti biologistici, in accordo con la cruciale importanza che Aristotele, in altri scritti, dà all'educazione e all'abitudine per la formazione della personalità, possiamo riflettere sull'incidenza di un progetto pedagogico proprio sugli schiavi e portare avanti l'idea che sia proprio la mancanza di questa che crea e mantiene l'inferiorità di questi individui e rimarca la loro incapacità di appartenenza al *logos* comune, elemento imprescindibile per la *polis*. Essendo il padrone colui che dirige, in una dimensione onnicomprensiva, la vita dello schiavo, è facilmente concepibile come sia egli stesso il depositario di quell'educazione che impartisce al suo servitore nei modi e nei tempi che meglio rispondono alla sua personale convenienza e che ovviamente si limita al campo pratico dei mestieri. Nota questa che ci rimanda, con un esperimento intellettuale, ai discorsi di Marx e della cultura rivoluzionaria che rivendica l'educazione come imprescindibile diritto per formarsi una coscienza e, di conseguenza, per chiarire le parti nel gioco di opposizioni e conflitti sociali. Questo deve essere impedito allo schiavo creandogli intorno un clima di isolamento culturale, in modo da rendere il meno problematico possibile il mantenimento del sistema schiavistico che è la base imprescindibile dell'intera economia greca. Abbiamo provato a tirar fuori dal testo aristotelico le annotazioni, le aporie e le velate indicazioni su una diversa lettura del sistema schiavistico e sul trattamento specifico di ogni schiavo e, oltre a smussare l'immagine ferrea di un Aristotele in prima fila nella difesa alla schiavitù, possiamo portare avanti una prima ipotesi di una vena riformista che fa perno proprio sull'educazione, che è esattamente l'elemento nella *polis* che forma la classe di cittadini liberi e uguali. Dunque, se delle possibilità di sviluppo in senso cognitivo fossero concesse anche agli schiavi, cambierebbe la loro condizione di meri strumenti del padrone concedendo loro una sorta di protezione, che Aristotele stesso auspica, e che culmina nell'atto finale della liberazione. Che tra l'altro non avrebbe altra spiegazione convincente se non si accettasse l'idea di una formazione per gli schiavi.

Tutto questo nella convinzione che gli schiavi siano un “prodotto” della società per motivi pragmatici ed economici e non una specie di uomini ontologicamente

---

<sup>325</sup> N. Chomsky, *Il bene comune*, a cura di D.Barsamian, Piemme, Casale Monferrato(AI) 2004, p.53.

distinta e irreparabilmente votati alla servitù. Il merito di Aristotele, che in questo contesto si veste da sociologo, è l'aver condotto un'analisi scientifica e analitica spuria da elementi ideologici, come sostiene anche Berti.

Ciò che accomuna il barbaro, lo schiavo di Atene, l'operaio statunitense di Chomsky, il Calibano di Lucchetta è la mancanza di coscienza indotta da un sistema educativo pilotato, da un indottrinamento che a oggi viene soprattutto dai *media* che ci convince che va tutto bene. Che lo *status quo* è il migliore dei mondi possibili. Che se fai parte di coloro i quali con il loro lavoro garantiscono la sopravvivenza dell'*oikos*, allora non puoi pretendere di essere libero, al massimo puoi avere una libertà limitata, ad uso e consumo del tuo padrone. Che se ottieni un contratto a tempo determinato che certo non soddisfa le tue ambizioni e non ti permette di *vivere bene* ma soltanto di *sopravvivere*, allora sei fortunato, il Signor Stato ti protegge ti tutela e ti garantisce la vita che, secondo lui e solo secondo lui, è dignitosa.



## **Bibliografia**

- Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Roma -Bari 1999.
- Aristotele, *La costituzione degli ateniesi*, a cura di M. Bruselli, Rizzoli, Milano 2006.
- Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2004.
- Aristotele, *Poetica*, a cura di D. Lanza, Rizzoli, Milano 2002.
- Aristotele, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma – Bari 2007.
- Barnes J., *The Cambridge Companion to Aristotle* , Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Berti E., *Il pensiero politico di Aristotele*, Laterza, Roma - Bari 1997.
- Bien G., *La filosofia politica di Aristotele*, il Mulino, Bologna 1985.
- Cambiano G., *Aristotele e gli oppositori anonimi della schiavitù*, in Finley 1990.
- Chomsky N., *Il bene comune*, a cura di D. Barsamian, Piemme, Casale Monferrato (Al) 2004.
- De Laubier P., *Un' alternativa sociologica. Aristotele – Marx*, Massimo, Milano 1980.
- de Ste.Croix G.E.M., *The class struggle in the ancient Greek world*, Duckworth, London 1981.
- Diogene Laertio, *Vita dei filosofi* ,Laterza, Roma – Bari, 1975.
- Dubois P., *Slaves and other objects*, The University of Chicago Press, Chicago 2008.
- Farrington B., *Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, Feltrinelli, Milano 1953.
- Finley M. I. , *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Laterza, Roma – Bari 1981.
- Finley M. I., ( a cura), *La schiavitù nel mondo antico*, Laterza, Roma – Bari 1990.
- Fisher N. R. E., *Slavery in classical Greece*, Bristol Classical Press, Bristol 2003.
- Fusaro D., *Marx e la schiavitù salariata. Uno studio sul lato cattivo della storia*, Il prato, Saonara(Pd) 2007.
- Garnsey P., *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Gramsci A., *Gli intellettuali e l' organizzazione della cultura*, in *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino 1966.
- Goldschmidt V., *La teoria aristotelica della schiavitù e il suo metodo*, in Sichirollo 1979.
- Illuminati A., *Averroè e l'intelletto pubblico*, Manifesto libri, Roma 1996.
- Impara P., *L'educazione come etica politica in Aristotele*, Mondadori, Milano 2007.
- Kraut R., *Aristotle Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Lami. G., *Socrate, Platone, Aristotele. Una filosofia della polis da Politeia a Politika*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz)2005.
- Maruzzi M., *La Politica di Aristotele e il problema della schiavitù nel mondo antico*, Paravia, Torino 1988.
- Marx K. – Engels F. , *Manifesto del partito comunista*, a cura di D. Losurdo, Laterza, Roma – Bari 1999.
- Moggi M. - Cordiano G., (a cura di), *Schiavi e dipendenti nell'ambito dell'oikos e della familia*, Ets, Pisa 1997.
- Natali C., *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Il mulino, Bologna 1991.
- Nussbaum M., *Capabilities and social justice*, *International Studies Review*, Vol. 4, No. 2, International Relations and the New Inequality (Summer, 2002).
- Parain C., *I caratteri specifici della lotta di classe nell'antichità classica*, in Vegetti 1977.
- Riedel M., *Metafisica e Metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, Il mulino, Bologna 1990.
- Rizzi L.,(a cura ), *Identità naturale e finalità politica*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 1989.

- Ruggiu L., *Teoria e prassi in Aristotele*, Morano, Napoli 1973.
- Schofield M., *Saving the city. Philosopher – King and other classical paradigms*, Routledge, London – New York 1999.
- Sichirolo L. (a cura), *Schiavitù antica e moderna. Problemi Storia Istituzioni*, Guida, Napoli 1979.
- Taylor C. C. W., *Politics*, in J. Barnes 1995.
- Tolomeo C., *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, a cura di S. Feraboli, Mondadori, Milano 1985.
- Vattimo G., *Il concetto di fare in Aristotele*, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia di Torino, Torino 1961.
- Vegetti M., ( a cura ), *Marxismo e società antica*, Feltrinelli, Milano 1977.
- Vegetti M., *L'etica degli antichi* , Laterza, Roma – Bari 1989.



**Miniera d'oro. Serra Pelada. Brasile. Inizio risalita con carico a spalla.**

## Carlo Modesti Pauer

### *Evangelizzazione cattolica: schiavitù o salvezza?*

«...Quando gli stranieri giunsero qui  
ci insegnarono la paura,  
fecero appassire i nostri fiori.  
Per far vivere i loro fiori  
danneggiarono e inghiottirono i nostri fiori...»  
(poema Maya)

«Non mi reca alcuna offesa il fatto che il mio vicino dica che ci sono venti  
dèi o che non ce n'è nessuno»  
(Thomas Jefferson)

«O Papa, carceriere della terra, o sorcio mostruoso delle fogne del cuore,  
vecchio scarafaggio nutrito d'immondizie, pistillo osceno nella corolla  
d'una veste talare, battaglia di campana funerea!  
Tu respiri a stento, congestionato per aver mangiato tutto il divino del  
mondo, tutto l'allettevole azzurro delle anime!»  
(Filippo Tommaso Marinetti)

### *L'imprevisto dell'altro*

Nel 1492, per la prima volta dopo migliaia di anni, due popolazioni umane si incontrano di nuovo<sup>326</sup>.

Si erano separate oltre diecimila anni prima, quando gruppi di *sapiens* provenienti dalla Siberia completarono il popolamento di quello che negli attuali mappamondi è il continente americano; nel contempo, tra le valli mesopotamiche e il Mediterraneo, in altri villaggi di *sapiens* si ponevano le basi dell'agricoltura.

Passando su un ponte di ghiaccio, nel volgere di qualche millennio, le genti provenienti dal nord colonizzarono l'America fino alla Terra del Fuoco, poi con la fine dell'ultima glaciazione gli 85 km che separano la Russia dall'Alaska tornarono ad essere una parte dell'oceano Pacifico. Per più di diecimila anni i più diversi popoli che abitarono i due continenti organizzarono la vita senza sapere più l'uno dell'altro<sup>327</sup>.

---

<sup>326</sup> Questo, e in generale la questione della formazione delle diverse culture nella storia umana, è mirabilmente raccontato in: J. Diamond, *Armi, Acciaio e Malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, Torino 2006 (id., *Guns, Germs and Steel. The Fates of Human Societies*, London, NY, 1996).

<sup>327</sup> I gruppi di pescatori e cacciatori, situati sui due versanti dello stretto, avevano contatti da molto tempo prima dello sbarco di Colombo, tuttavia è bene ricordare che non possedevano una

Il contatto del XV secolo, dal punto di vista antropologico, fu devastante. Per i popoli nativi significò morte e distruzione materiale, fin quasi alle soglie dell'annientamento totale<sup>328</sup>. Per i visitatori del Nuovo Mondo, che subito divennero aggressori, rappresentò l'apertura della crisi irreversibile dell'antropologia tradizionale. L'irruzione nell'immaginario dell'assolutamente altro indicò i nuovi confini teoretici entro cui si sarebbe affermata, anche per le conseguenze della Riforma, una concezione antropologica neumanista derivata dalla nascita del punto di vista Moderno e di cui si alimenterà a breve la filosofia illuminista, fino alla frattura insanabile della teoria di Darwin.

Infatti, nel Vecchio Mondo ancora impregnato di cristianità medievale, contemporaneamente agli sviluppi economici, politici e culturali dei viaggi transoceanici, l'immobilismo del concilio Lateranense V<sup>329</sup> aveva concorso a spianare la strada all'azione riformatrice luterana sparigliando irreversibilmente gli equilibri di potere<sup>330</sup>. *Last but not least*, la stampa a caratteri mobili contribuì alla crisi rivoluzionando la circolazione delle idee, quantunque istituzioni come l'*Index Librorum Prohibitorum* di Paolo IV<sup>331</sup> fossero state sapientemente organizzate per arginare (con scarso successo) il precipitare degli eventi; Roma e i suoi pontefici, comprensibilmente, come guardiani dell'ordine simbolico e sociale avevano più di ogni altro da temere quella "rivoluzione"; già Paolo III con la bolla *Regimini militantis* (27 settembre 1540) aveva confermato l'esercito missionario della Compagnia di Gesù proposta da Ignazio di Loyola<sup>332</sup> e con la bolla *Licet ab initio*

---

"consapevolezza geografica" dei continenti alle loro spalle, non si percepivano perciò affatto "estranei". Nella primavera del 2007 la Russia ha annunciato la realizzazione del *Bering Strait Tunnel*, una galleria sott'acqua di oltre 100 km che collegherà la Russia con gli USA entro 15 anni.

<sup>328</sup> Studi demografici, alla fine del secolo scorso, hanno stimato che nel solo Messico, da una popolazione di ca. 25 milioni di abitanti, si è passati, dopo un secolo di conquiste, a un milione e mezzo. Alla fine del XIX sec., in tutto il continente americano, la popolazione indigena era diminuita del 95%; su questo genocidio si può leggere l'ottimo: D. E. Stannard, *Olocausto americano. La conquista del Nuovo Mondo*, Torino 2001; ancora di grande interesse è pure: T. Todorov, *La conquista dell'America*, Torino 1984; fondamentale per il punto di vista demologico è: M. Livi Bacci, *Conquista. La distruzione degli indios americani*, Bologna 2005.

<sup>329</sup> Fu un concilio ecumenico convocato da Giulio II con la Bolla *Sacrosantae* del 18 luglio 1511. Nel testo il "papa guerriero" aveva energeticamente riaffermato il primato di Roma contro ogni tendenza centrifuga.

<sup>330</sup> M. Lutero, *I Concili e la Chiesa (1539)*, Torino 2002; S. Caponetto, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino 1992; G. Cotta, *La nascita dell'individualismo moderno. Lutero e la politica della modernità*, Bologna 2002.

<sup>331</sup> Al secolo Gian Pietro Carafa (1476-1559), il quale, ufficializza l'*Indice* (dacché la censura e i roghi di libri risalgono a Paolo, come si legge in At 19,18-21) e il 12 luglio 1555, appena due mesi dopo la sua ascesa al pontificato, con la bolla *Cum Nimis Absurdum* obbligava gli ebrei di Roma ad essere rinchiusi nel rione di S. Angelo, che da allora diventerà "il Ghetto" (il primo di molti altri che seguiranno in tutta Europa); sull'*Indice* si veda: H. Wolf, *Index. Der Vatikan und die verbotenen Bücher*, München 2006 (id., *Storia dell'indice. Il Vaticano e i libri proibiti*, Roma 2006); sul ghetto: R. Calimani, *Storia del pregiudizio contro gli ebrei*, Milano 2007, in particolare le pp. 88-96.

<sup>332</sup> Il fondatore e primo "papa nero" (così detto perché il generale dei gesuiti è eletto a vita e veste di nero) all'epoca dell'incontro con Paolo III scrive della sua invenzione ri-evangelizzatrice: "Aiutare

(21 Luglio 1542) l'Inquisizione romana<sup>333</sup>. Anche questi sono gli effetti dell'irruzione dell'alterità nella storia europea: una severa reazione attraverso la costituzione di un potente dispositivo difensivo per conservare il primato sull'ordine del discorso. Dirà Michel Foucault: "La disciplina è un principio di controllo della produzione del discorso"<sup>334</sup> e il discorso universale della chiesa di Roma si propone notoriamente di affermare autoritariamente la verità. Si comprende bene la vastità dei problemi disciplinari che la Chiesa a questo punto si trova ad affrontare, ed è solo l'inizio.

Con lo sbarco di Colombo le fondamenta argillose della verità cristiana, e dunque dell'occidente europeo, cedono drammaticamente. In discussione è il paradigma dogmatico derivato dalla rivelazione biblica su cui l'antropologia vigente fonda la propria autodefinizione. L'antropologia cattolica, secondo la quale nel XV sec. gli altri sono "nemici di Cristo", e dunque si devono combattere attraverso una guerra santa, trovava fondamento nell'elaborazione filosofica di Tommaso d'Aquino che considerava la miscredenza (gli infedeli) contraria alle leggi di natura<sup>335</sup>. Così, quel Mondo impreveduto, quei corpi estranei (i "selvaggi") dei quali Las Casas dirà: "[Li Christiani] facevano alcune forche così lunghe, che arrivassero quasi a terra con li piedi, e di tredici in tredici in honore, e riverenza del nostro Redentore e delli dodici apostoli, mettendovi sotto legne, e foco, gli abbruggiavano vivi"<sup>336</sup>, dovranno (quando sopravvissuti alle armi e alle malattie)

---

il progresso delle anime nella vita e nella dottrina cristiana...e la [sua] propagazione...sia presso i turchi, o altri infedeli, anche in quelle regioni che si chiamano Indie, sia presso i luterani e ogni sorta di fedeli o infedeli". Divenuta potente e ricchissima, coinvolta nella disputa sui "riti cinesi", nel 1773 Clemente XIV sopprime la Compagnia e fece imprigionare a Castel S. Angelo il loro generale, Lorenzo Ricci; l'Ordine fu ricostituito da Pio VII, nel 1814. In un solo caso si è contravenuto all'incarico a vita: con il generale padre Pedro Arrupe, "invitato a rinunciare" da Wojtyła nel 1981 per accuse di marxismo. Nelle scuole dei gesuiti hanno studiato molti celebri personaggi (ad es. Cartesio, Voltaire, Buñuel, Castro, De Gaulle); il maestro della *suspense* Alfred Hitchcock racconterà al collega F. Truffaut: "Probabilmente è stato durante il periodo passato dai Gesuiti che il sentimento della paura si è sviluppato con forza dentro di me. Paura morale, come di essere associato a tutto ciò che è male...I Gesuiti adoperavano la sferza e credo che la usino ancora oggi...era una sentenza che eseguivano. Ti dicevano di passare da un prete alla fine della giornata...e vivevi in questa attesa"; in: F. Truffaut, *Il cinema secondo Hitchcock*, Parma 1977, pp. 23-24.

<sup>333</sup> Questo istituto, uno strumento di emergenza che avrebbe dovuto svolgere un'azione di difesa temporanea dell'ortodossia ma che avrebbe invece soppiantato lo stesso Concilio come luogo di ricerca della verità, imponendo una logica poliziesca in materia di fede, è ancora vigente, seppure sia passato attraverso alcuni *lifting*. Gli effetti più dirompenti si ebbero dopo il 1870, quando Roma perse il "potere temporale". Nel 1908, attrezzandosi per il rientro dei cattolici in politica, Pio X cambia il nome in *Sacra Congregazione del Sant'Uffizio* e nel 1965 Paolo VI, sulla scia delle "riforme" postconciliari, lo trasforma ancora in *Congregazione per la dottrina della fede*, il ministero da cui proviene Benedetto XVI. Cfr. A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996, in particolare le pp. 117-134.

<sup>334</sup> M. Foucault, *L'ordine del discorso. I meccanismi sociali di controllo e di esclusione della parola*, Torino 1972, p. 29; (id, *L'Ordre du discours. Inaugural lecture*, Collège de France, 2 Dec. 1970, Paris: Editions Gallimard, 1971).

<sup>335</sup> Cfr. F. Surdich, *Verso il nuovo mondo*, Firenze 1992, in part. pp. 8-12.

<sup>336</sup> B. de Las Casas, *Breve relazione sulla distruzione delle Indie*, Roma 2006, p. 24 (id,

essere sussunti dal discorso teologico. Questo processo di attivazione del dispositivo teologico, il discorso del “discorso su Dio” dispiegato verso l’alterità, prende il nome di evangelizzazione<sup>337</sup>.

Per quanto si tratti di una strategia antica, sviluppata attorno alle aspre dispute delle differenti comunità giudeo-cristiane delle origini<sup>338</sup>, è in questo scenario per la prima volta “globale”, in particolare dopo il Concilio di Trento, che il programma dell’evangelizzazione cattolica pianifica definitivamente, dopo quattordici secoli, la sua essenza, per giungere poi sostanzialmente immutato fino alla metà del XX secolo.

### *L’antropologia e l’altro tra medioevo e modernità*

Fino all’epoca della Controriforma per tutto il mondo cristiano, il discorso su Dio era certificato dall’autorità di Tommaso d’Aquino, il quale, chiedendosi nel *Commento alle Sentenze* se Dio fosse dicibile, assicurava che “tutto ciò che è conosciuto può essere espresso anche in parole; e poiché, in qualche modo, conosciamo Dio sia per mezzo della fede, sia per mezzo della nostra conoscenza naturale, allora Dio possiamo nominarlo”<sup>339</sup>.

Fondando una teologia naturale-razionale dove Dio è “dimostrato” a posteriori (in opposizione ad Anselmo), Tommaso affronta il problema della specificità dell’uomo<sup>340</sup>. Secondo l’Aquiniate solo l’uomo dispone di un’anima razionale

---

*Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, 1552); la traduzione italiana qui proposta è quella di Giacomo Castellani del 1643.

<sup>337</sup> Nelle fonti neotestamentarie cattoliche, il concetto si trova abbozzato attraverso tre azioni differenti e complementari: εὐαγγελίζεσθαι [*evangelizesthai*] “dichiarare”; κηρύσσειν [*kerussein*] “predicare”; μαρτυρεῖν [*marturein*] “testimoniare”.

<sup>338</sup> I passi neotestamentari più citati che giustificano la predicazione della “salvezza” sono: “Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo a ogni creatura. Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo, ma chi non crederà sarà condannato”(Mc 16,15); “Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato” (Mt 28,18). Quando alla fine del I sec. d.C. si parla di “mondo intero” e “tutte le nazioni” nessuno sa di due continenti, America e Oceania, il *mondo* è il Mediterraneo e l’esortazione dell’ebreo apocalittico Gesù è da tempo considerata piuttosto rivolta all’unità spirituale e nazionale del suo popolo: gli ebrei (“Non andate fra i pagani e non entrate nelle città dei Samaritani; rivolgetevi piuttosto alle pecore perdute della casa d’Israele”, Mt 10,5), in attesa dell’imminente parusia, da lui pronosticata chiaramente: “Vi sono alcuni qui presenti che non moriranno senza aver visto il Regno di Dio venire con potenza” (Mc 9,1).

<sup>339</sup> Tommaso, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo, I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 1., Bologna s.d.

<sup>340</sup> Dobbiamo ricordare che per Tommaso “uomo” è inteso in senso maschile, infatti il termine si contrappone ad una visione della donna per cui, fra le altre affermazioni derivate dal solito stravolgimento di Aristotele e dal suo maestro Alberto Magno, si può leggere: la donna “è qualcosa che in sé non è prevista, ma che deriva da un difetto” (*II Sententiarum* 20,2,1,1) e le donne “possiedono una forza spirituale minore di quella degli uomini” (*Summa Theologiae* I q. 22 a. 1) tanto da dichiarare: “Il padre deve essere amato più della madre, perché egli è il principio attivo della generazione, la madre quello passivo” (*Summa Theologiae* II-II q. 56 a. 1). Sulla diffamazione della donna nel cattolicesimo si vedano: U. Ranke-Heinemann, *Eunuchi per il regno dei cieli. La chiesa*

immortale della quale, a partire da un uso strumentale e parziale di Aristotele in reazione a Platone e Agostino, egli elabora una definizione funzionale alla giustificazione del dogma cattolico, pensando di rimuovere ogni residuo del dualismo neoplatonico<sup>341</sup>.

Tuttavia la *Summa* tomista non risolve, bensì riposiziona e amplifica il problema del dualismo, anzi è proprio con questo autore medievale che “si inaugura ogni forma di dualismo fra pensiero e realtà, soggetto e oggetto, uomo e mondo, spirito e natura, fra l’intelligibile e l’empirico, in cui la filosofia successiva si dibatterà per tutta l’epoca moderna, fino ai giorni nostri”<sup>342</sup>. E ancora più precisamente “è proprio nella razionalità tomista che si perde l’ultima traccia originaria dell’essere che lo spazio aristotelico ancora custodiva”<sup>343</sup>, costruendo un fragile paradigma teologico - filosofico di dominio dell’intelletto cui è subordinata la volontà<sup>344</sup>. Tale subordinazione, di riflesso, trova riscontro nella concezione e riduzione della filosofia ad *ancilla theologiae*; ovvero la soluzione, secondo Tommaso e la Chiesa di Roma, dell’incontro tra fede e ragione operato alla luce della distinzione tra *noesis* e *dianoia*, tra intelletto e ragione, tra scienza sub-alternante e sub-alternata, tra sapienza e scienza.

La *doctrina* ecclesiastica (il discorso) cui è sottomessa e disciplinata la conoscenza non lascia allora nessuno spazio a un’esperienza immediata e naturale della natura divina: il dio non cristiano non è Dio e l’uomo non cristiano non è uomo. L’uomo del Vecchio Mondo osserva dunque la natura con gli occhiali di Dio<sup>345</sup>, il suo.

Queste premesse pregiudiziali creano così il nucleo sostanziale del materiale culturale col quale si (auto) plasma l’identità dell’uomo medievale; di questa natura è perciò il fondamento antropologico dell’etica, che a questo punto possiamo definire etnocentrica, con cui i colonizzatori e i missionari si rapportano da

---

*cattolica e la sessualità*, Milano 1991; K. Deschner, *La croce della Chiesa. Storia del sesso nel cristianesimo*, Bolsena (VT) 2000, in particolare le pp. 146-59.

<sup>341</sup> “L’anima comunica alla materia corporale l’atto di essere per cui essa stessa sussiste; da tale materia corporale e dall’anima intellettiva risulta un unico soggetto, dato che l’essere del composto è il medesimo essere dell’anima” (Tommaso, *Summa Theologiae*, Roma 1962, I, q. 76, a. 1); su questo si possono vedere: M. F. Sciacca, *Prospettiva sulla metafisica di san Tommaso*, Palermo 1990; A. Lobato (a cura di) *L’anima nell’antropologia di S. Tommaso d’Aquino*, Milano 1987.

<sup>342</sup> U. Galimberti, *Il tramonto dell’Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Milano 2005, p. 219.

<sup>343</sup> *Ibidem*, p. 219.

<sup>344</sup> Scriverà in proposito Heidegger: “La loro filosofia è tale solo di nome, perché una «filosofia cristiana» è ancora più assurda di un cerchio quadrato”, in M. Heidegger, *Nietzsche*, Milano 1964, p. 646.

<sup>345</sup> A metà del XVII secolo proprio un fabbricante di lenti olandese, Baruch Spinoza, scriverà: “Dio è causa immanente, e non transitiva, di tutte le cose”, portando alle estreme conseguenze la relazione Dio-natura, dacché i due termini per questo filosofo si identificano. In: B. Spinoza, *Etica*, Roma 1988, I, prop. XVIII (trad. it. di E. Giancotti).

“*sapientiores*” all’alterità amerindia<sup>346</sup>. Tale cultura, sul piano della legge, consente agli invasori di operare in continuità col potere politico espresso dai sovrani (*potestas*), i quali traggono la legittimazione dall’egemonia spirituale del papato (*auctoritas*), sicché il potere temporale agisce al fine di subordinare le finalità terrene alla vita eterna. Questa piena circolarità ideologica costituisce il modello perfetto di società cristiana, e per l’altro non c’è che la crociata, la conquista, l’asservimento e la conversione forzata, tradotti nella pratica del *requerimiento*, teorizzata dal giurista di corte Juan Lopez de Palacio Rubios nel 1514, ma già in uso dal 1503<sup>347</sup>.

La pratica consisteva nella lettura di un documento esibito dai colonizzatori, affiancati dai missionari armati di croce bene in vista, nei villaggi da conquistare<sup>348</sup>. Ai nativi si presentava la storia della creazione del mondo e del Papa che ne assumeva il potere spirituale in nome di Cristo. Una visione naturale-universale che comprendeva, *ça va sans dire*, le loro “nude vite” e la loro terra, da quel momento sotto il dominio dei nuovi venuti.

Un rifiuto di questa “teologia economica” equivaleva perciò a una violazione della volontà divina<sup>349</sup>. Il tutto, com’è noto, in spagnolo, una lingua sconosciuta di modo che nessun indigeno potesse replicare.

Attraverso questo dispositivo giuridico, si applicava la teoria aristotelica della schiavitù naturale alle popolazioni del Nuovo Mondo. Queste, apparentemente, sembravano possedere le due caratteristiche principali individuate da Aristotele per

---

<sup>346</sup> Si veda ad es. l’ancora valido: G. Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell’antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle idee razziali (1500-1700)*, Firenze 1977.

<sup>347</sup> Nel 1455 il papa, Niccolò V, con la bolla *Roman pontifex* aveva concesso, per l’Africa, al re del Portogallo “il diritto, totale e assoluto, di invadere, conquistare e soggiogare tutti i paesi dominati dai nemici di Cristo, saraceni o pagani”. Tra maggio e settembre 1493, sulla base del viaggio di Colombo e su richiesta dei reali di Spagna a rischio di guerra col Portogallo, Papa Alessandro VI emana la due bolle *Inter Coetera*, la *Eximiae devotionis* e i due brevi *Pii fidelium* e *Dudum siquidem*, documenti in cui dona il Nuovo mondo agli spagnoli e dice che la salvezza va diffusa con la croce e la spada.

<sup>348</sup> Per questo si veda: S. Benso, *La conquista di un testo: il Requerimiento*, Roma 1989.

<sup>349</sup> “Vi notificiamo e vi facciamo sapere, come meglio possiamo, che il Signore Iddio, vivo ed eterno, creò il cielo e la terra, e un uomo e una donna dai quali noi e voi e tutti gli uomini del mondo furono e sono discendenti [...] Tra tutte le persone il Nostro Signore ne incaricò una, chiamata San Pietro, affinché di tutti gli uomini del mondo fosse signore e superiore, al quale tutti dovessero obbedire, e che fosse a capo dell’intera razza umana [...] E allo stesso modo sono stati considerati coloro che furono eletti dopo di lui al soglio pontificio, e così è stato fino ad oggi, e così sarà fino alla fine del mondo.” Poi si elencavano gli obblighi e “Se invece così non farete, o maliziosamente prenderete tempo, vi assicuro che con l’aiuto di Dio noi ci scaglieremo contro di voi, vi faremo guerra in tutti i modi e con tutti i mezzi che potremo, e vi assoggetteremo al giogo e all’obbedienza della Chiesa e delle Loro Maestà, e cattureremo voi e le vostre donne e i vostri figli, e ne faremo degli schiavi e come tali li venderemo e disporremo di loro, e prenderemo i vostri beni e vi faremo tutto il male che potremo.” J. L. de Palacios Rubios, *Con la spada e con la croce: Ingiunzione agli indios (1514)*, in “*Sicilia Libertaria*”, a. 16, n. 99, Ragusa maggio 1992.



legittimare l'asservimento poiché, secondo i colonizzatori spagnoli, gli "indi" erano incapaci di autogoverno<sup>350</sup> e avevano costumi selvaggi e contro natura<sup>351</sup>.

Ci fu chi si accorse che questa visione delle cose, per quanto perfettamente funzionale al disegno politico dei conquistatori, contrastava con lo stesso fondamento teologico dell'evangelizzazione. Infatti, se gli indigeni sono un popolo inferiore per natura, sono degli *homunculi* più vicini agli animali che all'uomo, come diceva l'apologeta della Conquista Juan Ginés de Sepúlveda, significa che non possiedono l'anima razionale descritta da Tommaso. Convertirli, in assenza di un'anima da salvare, non sarebbe servito a nulla. Il problema antropologico che la loro alterità rivelava era costituito, in definitiva, dalla domanda: costoro, con tutto ciò che ne consegue biblicamente, sono o no discendenti di Adamo ed Eva?<sup>352</sup>

A parte gli sviluppi immediati che condurranno alle tesi di Francisco de Vitoria nell'ambito della fondazione occidentale di un diritto internazionale che "legalizza" le guerre di colonizzazione, le discussioni sull'origine dei nativi americani si rinviavano per oltre due secoli. A lungo, infatti, si cercherà di far combaciare con la tradizione biblica di un solo progenitore la scoperta di questa irriducibile alterità: genti ignude e mansuete (ma feroci); socievoli e ospitali (ma cannibali); gentili e intelligenti (ma sodomiti, incestuosi e omosessuali).

Così, a meno di un secolo da Darwin, alcuni ipotizzano ancora antichi legami con le perdute tribù d'Israele per cui i nativi discenderebbero dai Canaaniti; altri suppongono origini dagli Etiopi, dai Mauretani, dai Galli; sin dalla metà del XVI secolo si invoca la mitica Atlantide citata nel *Timeo* e nel *Crizia* da Platone.

Ancora nel 1771, il filosofo e geografo olandese Cornelius F. de Pauw, nel suo *Recherches philosophiques sur les Américains*, ritiene che il clima abbia reso nel corso dei millenni i popoli americani inferiori agli europei; per confutarlo il naturalista e archeologo italiano Gian Rinaldo Carli pubblica nel 1781 *Le Lettere Americane*. Il Carli, intellettuale illuminista come de Pauw, sostiene, pieno di ammirazione per l'ordinamento politico degli Inca, che i popoli "indi" provengono dall'Europa attraverso Atlantide, usata come "ponte" in epoca antediluviana<sup>353</sup>. In quello stesso 1781 Kant dava alle stampe la *Kritik der reinen Vernunft* (*Critica della ragion pura*).

L'altra questione a lungo dibattuta è quella della conoscenza della rivelazione cristiana. Ci si chiedeva se i primi discepoli di Cristo fossero o meno giunti a

---

<sup>350</sup> Aristotele, *Politica*, I 2, 1252b 5-9.

<sup>351</sup> Aristotele., *Etica Nicomachea*, VII 1, 11145a 28-33; VII, 6, 114818-25; VII, 6 1149a 7-12.

<sup>352</sup> Per quanto la letteratura su questo sia vastissima, qui si segnala un testo critico indispensabile – in particolare la prima parte che indaga la teologia del peccato originale – costato all'autore l'espulsione dall'Università cattolica di Milano: L. L. Vallauri, *Nera luce. Saggio su cattolicesimo e apofatismo*, Firenze 2001.

<sup>353</sup> Sulle origini legendarie e pseudoscientifiche dei nativi si veda: S. Foster Haven, *Archaeology of the United States*, Smithsonian Institute, Washington 1856.

portare il *Vangelo* in quelle terre sconosciute come si leggeva negli *Atti degli Apostoli*<sup>354</sup>. In caso negativo, milioni di anime fino al 1492 sarebbero state dannate.

Così, per una parte dei teologi, gli Apostoli erano in qualche modo arrivati, ma se n'era perduto il ricordo. Altri, invece, dovettero giungere ad ammettere che la circolarità ideologica del discorso medievale si era spezzata: anche i popoli “fuori dalla Chiesa” (gli altri) potevano partecipare della salvezza. La disamina, anche in questo caso, non si risolverà in tempi brevi<sup>355</sup>.

Tuttavia, poiché non è possibile dare conto in questa sede della complessità degli argomenti dibattuti, gioverà solo ricordare che il problema dell'altro per il cattolicesimo è lontano dal trovare sistemazione: ad esempio, ancora per tutto il XVI secolo e fino al XX, la Chiesa non pronuncerà mai parole definitive contro la schiavitù<sup>356</sup>.

Ciononostante, osservando il filone di pensiero che considerava nota agli “Indi” la rivelazione già dall'epoca apostolica, è utile soffermarsi su un episodio illuminante degli effetti antropologici dell'altro sul cristianesimo. In un certo senso, si può dire che una serie di fatti attestano la definitiva frattura del discorso di verità incardinato sul programma teologico - politico tomista.

Nel 1794 un sacerdote e intellettuale creolo, Fray Servando Teresa de Mier, in un celebre sermone<sup>357</sup> sostenne che l'immagine della Madonna di Guadalupe non si sarebbe impressa a Tepeyac<sup>358</sup> nel 1531 sulla tilma<sup>359</sup> di Quauhtlatotzin (un

---

<sup>354</sup> “Fino agli estremi confini della Terra”(At 1,8).

<sup>355</sup> A Santo Domingo, per la “celebrazione” dell'invasione del Nuovo Mondo, Wojtyła chiarirà la questione: “Cinquecento anni fa il Vangelo di Gesù Cristo giunse ai vostri popoli. Ma già da prima, anche se non lo sapevate, il Dio vivente e autentico era presente e illuminava il vostro cammino”, cfr. *Messaggio di Giovanni Paolo II agli indigeni d'America*, Santo Domingo, 12 ottobre 1992.

<sup>356</sup> In risposta alle domande sulla schiavitù poste da frate Guglielmo Massaia, evangelizzatore dell'Etiopia poi promosso cardinale da Leone XIII, risponde Pio IX nel 1866: “Nonostante che i Pontefici Romani non abbiano nulla lasciato di intentato per abolire la schiavitù presso tutte le genti, e a questo si debba principalmente il fatto che già da diversi secoli non si trovino più schiavi presso molti popoli cristiani, tuttavia [...] la schiavitù, di per sé, non ripugna affatto né al diritto naturale né al diritto divino, e possono esserci molti giusti motivi di essa, secondo l'opinione di provati teologi e interpreti dei sacri canoni”. Cfr. Istruzione del 20 giugno 1866 della Sacra Congregazione per il Sant'Uffizio, in: *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide seu Decreta Instructiones Rescripta pro apostolicis Missionibus*, Ann. 1622-1906, vol. I, n. 1293, Roma 1907.

<sup>357</sup> Lo si può leggere in J. E. Hernández y Dávalos, *Colección de documentos para la Historia de la Guerra de Independencia de México. De 1808 a 1821*, México 1879, tomo III, pp. 6-17.

<sup>358</sup> Il Cerro de Tepeyac, nei pressi di Città del Messico, in epoca precolombiana era sede di un santuario dedicato alla dea *Tonantzin* (Nostra Madre, divinità femminile lunare fortemente legata a *Quetzalcóatl*) presso il quale giungevano pellegrini anche da molto lontano. Attuando una strategia antica, già realizzata con pieno successo con i culti di Iside e Artemide (ma anche Diana, Cibele, Astarte) su cui si innesta, a partire dal III sec. d.C., il culto della vergine cristiana Maria “madre di Dio”(Θεοτόκος, *theotókos*), anche in Messico, come altrove per la diffusione del cattolicesimo, si opera una puntuale sostituzione simbolica del culto, secondo modalità di tipo sincretistico. Su questo si vedano: L. Langener, *Isis lactans-Maria lactans*, Altenberge 1996; E. A. Arslan (a cura di), *Iside, il mito, il mistero, la magia*, Milano 1997; R.V. Kemper, *Marianismo in Mexico. An ethnographic encounter*, SMU, Dallas, 2003; M. Zires, *Los mitos de la Virgen de Guadalupe. Su proceso de*

leggendario azteco convertito col nome di Juan Diego<sup>360</sup>), ma quindici secoli addietro sul mantello di San Tommaso Apostolo, che sarebbe giunto in quei luoghi dalla missione asiatica, e che i nativi identificarono con Quetzalcóatl, il nome azteco del dio Serpente - piumato.

Dunque l'evangelizzazione era provata 1500 anni prima della conquista spagnola.

Inizialmente in modo più o meno consapevole<sup>361</sup>, Servando fece un uso politico del culto, finendo per negare agli spagnoli la gloria di aver evangelizzato il Nuovo Mondo e confutando la giustificazione della Conquista. La provocazione diede luogo all'intervento persecutorio dell'Inquisizione spagnola e a una condanna a 10 anni di carcere da scontare nel convento oltre Atlantico di Las Caldas a Santander<sup>362</sup>. Al ritorno in Messico, la sua vicenda s'incrocerà con quella del creolo Miguel Hidalgo y Costilla, parroco scomunicato di Dolores, e di José Maria Morelos, parroco meticcio di Cuarcácaro<sup>363</sup>. Con un esercito che alla fine contava oltre 80.000 contadini, costoro saranno i protagonisti dell'insurrezione del 1810 che apriva irrevocabilmente la questione dell'indipendenza messicana (poi sancita dal Trattato di Córdoba del 27 settembre 1821).

Durante l'insurrezione Morales aveva proclamato: per migliorare l'efficienza del governo «ristabiliremo l'Impero messicano!». Scrive oggi lo storico Plana: «La

---

*construcción y reinterpretación en el Mexico pasado y contemporaneo*, «Estudios Mexicanos», vol. 10 (1994), n. 2, 281-313.

<sup>359</sup> La *tilma* è una specie di mantellina costituita da due teli di *ayate*, un grossolano tessuto di fibre d'agave, usato dai nativi per coprirsi.

<sup>360</sup> Canonizzato da Wojtyła il 30 luglio 2002. In realtà questo santo non è mai esistito; la sua leggenda è di un secolo posteriore al dipinto della madonna, attribuito quasi certamente al pittore azteco "convertito" del XVI sec. Marcos Cipac d'Aquino. La leggenda di Juan Diego è legata all'apparizione della madonna *Coatloxopeuh* (vincitrice del serpente) termine indigeno traslitterato in Guadalupe. Lo stesso arcivescovo polacco Edward Nowak, segretario della congregazione vaticana delle cause dei santi, ha dichiarato in un'intervista al quotidiano di Roma "Il Tempo" (29 luglio 2002): «Sull'esistenza di questo santo si sono sempre avuti forti dubbi. Non abbiamo documenti probatori ma solo indizi. [...] Nessuna prova presa singolarmente dimostra che Juan Diego sia esistito»; cfr. J. Nickell, *Looking for a Miracle: Weeping Icons, Relics, Stigmata, Visions & Healing Cures*, Prometheus Books, New York 1993.

<sup>361</sup> Secondo Cusato non vi è chiara consapevolezza politica: «È difficile, adesso, dire se Servando avesse fin da allora la profonda coscienza politica dei suoi anni più maturi, oppure se avesse solamente un particolare desiderio di originalità, dettatogli dal suo carattere vanaglorioso ed egocentrico; sta di fatto che pronuncia, quel famoso giorno, un sermone quanto meno strano, che gli costerà il carcere e l'esilio.» Cfr. D. A. Cusato, *Il caso guadalupano del padre Mier*, in "Nuovi Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Messina", n. 4, 1986, pp. 345-359.

<sup>362</sup> In realtà il frate fuggirà e sarà ripreso varie volte fino al ritorno definitivo, dopo un breve soggiorno in Italia, in Messico e alla sua adesione alla causa indipendentista.

<sup>363</sup> Hidalgo e Morales furono costretti all'*auto da fé* dall'Inquisizione e condannati a morte. Il primo venne fucilato il 30 giugno 1811 assieme ad altri tre capi della rivolta, poi tutti furono decapitati con l'obbligo di esposizione pubblica della teste. Il secondo, sottoposto probabilmente a tortura psicologica, rivelò informazioni vitali per il movimento prima di essere fucilato il 22 dicembre 1815 (l'ordine di decapitazione, esposizione della testa e di spedire la mano destra a Oaxaca, sede del suo governo provvisorio, alla fine non fu eseguito).

comparsa dell'espressione impero messicano [...] suggeriva un progressivo mutamento di ottica attraverso la negazione della Nuova Spagna come realtà coloniale e una visione che guardava al passato indigeno<sup>364</sup>. Per un'eterogenesi dei fini gli effetti dell'omelia di Servando, il quale alla fine salirà gli scranni del parlamento come deputato costituente, avevano marcato da un punto di vista dell'immaginario etno-antropologico un tracciato entro cui Morales potrà infine servirsi, con qualche ragione, del termine ristabilire. Per il comandante rivoluzionario significa certo prendere atto del presente, ma ri-fondandone l'identità culturale a partire da radici universali che trascendano tanto la Spagna, come governo centrale (potere storico), quanto Roma, come sede dell'autorità religiosa (potere mitico). È un *boomerang* culturale: l'evangelizzazione, in una certa misura, può diventare liberazione a patto che ci si possa liberare dell'evangelizzazione. Il carattere entropico, di autonegazione, della rivelazione – dovuto al conflitto mito-storia – aveva definitivamente rovesciato il segno, in senso negativo, nel bilancio costi-benefici del sistema di potere della chiesa imperiale costantiniana.

Nel XVI secolo era perciò cominciata una reazione ininterrotta – se si considera un intervallo il Concilio Vaticano II – che puntava, attraverso diverse strategie, a mantenere il controllo sull'ordine del discorso; tuttavia l'egemonia assoluta sulla relazione verità-potere sarà perduta per sempre<sup>365</sup>. La Chiesa cattolica a questo punto contrae un debito politico con la modernità, spingendo la teologia verso una posizione sempre più ancillare della ragione economico-gerarchica: la conservazione del potere, davanti alla crisi dell'autorevolezza, diventa “emergenza perenne”. Fino alla condanna *tout court* della modernità con il Sillabo di Pio IX<sup>366</sup>.

Ossia: tutto quello che ha fatto l'uomo in termini di “progresso” è sbagliato, è frutto di errori. Nella proposizione LXXX, l'ultima e chiarificatrice, si legge infatti che è un errore dire che “il romano pontefice può e deve riconciliarsi e venire a composizione col progresso, col liberalismo e colla moderna civiltà”.

Episodi come quello messicano, mostrano quanto siano lontane nel tempo le radici problematiche di ciò che sarà definito negli anni '70 del XX secolo “teologia della liberazione”<sup>367</sup>. I *leader* ribelli oltrepassano il confine delle tesi “armonizzatrici” dei primi critici della conquista, primo fra tutti il domenicano

---

<sup>364</sup> M. Plana, *Messico. Dall'indipendenza a oggi*, Firenze 2003, p. 42

<sup>365</sup> Sulla questione della crisi teologico-politica moderna, ovvero l'evidenza della frattura tra mito e storia, in un *fil rouge* con Nietzsche e Foucault, si può leggere: G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza 2007. In questo prezioso saggio, l'A. propone l'invenzione stessa della trinità nel IV secolo quale luogo della “frattura fra essere e prassi”, cioè “il primo germe della divisione tra Regno e Governo” (p. 127).

<sup>366</sup> Si tratta dell'elenco di ottanta proposizioni *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores* (Elenco contenente i principali errori del nostro tempo), pubblicato l'8 dicembre 1864 da Pio IX contestualmente all'enciclica *Quanta cura*.

<sup>367</sup> Secondo uno dei suoi massimi esponenti, Leonardo Boff, tale teologia, nata intorno al 1968 dopo il concilio Vaticano II, afferma che la liberazione deve essere opera degli stessi poveri. La Chiesa è solo un'alleata che rafforza e legittima la lotta dei poveri.

Bartolomé de Las Casas<sup>368</sup>, e si propongono come proto-teologi della liberazione<sup>369</sup>. Indifferenti alla tradizione imperiale propugnata dal pontefice romano, Servando e gli altri – quando il discorso originario dei missionari e colonizzatori era stato investito dalla crisi post-colombiana alla quale s’era aggiunto il collasso dell’*Ancien Régime* dopo il fatidico 1789 francese – si appropriavano del mito originario rovesciando gerarchie e autorità. Il mito originario è per loro la “rivelazione evangelica” recisa dalla tradizione e ri-presa dall’alba del cristianesimo (I sec.), quando il potenziale eversivo della predicazione paolina minava “la funzione della legge in quanto ordinamento all’interno dell’ordine sia politico, sia ecclesiastico, sia naturale”<sup>370</sup>. Con la differenza che la guerra d’indipendenza messicana si sviluppa in un mondo dove la “salvezza” è ormai sostituita dal progresso, perché la conoscenza non è più contemplazione della verità eterna ma è diventata scienza ossia strumento di emancipazione sociale e la carità cristiana (*àgape*) liberata dal soprannaturale s’è tradotta in *Liberté Egalité Fraternité*<sup>371</sup>.

La reazione scatenata del potere cattolico, nella prima metà del XIX secolo, porta i nomi di Louis - Gabriel de Bonald, Joseph De Maistre, Robert de Lamennais e Donoso Cortés<sup>372</sup>. Fanatici e apologeti del cattolicesimo, costoro contrapporranno apertamente l’autorità alla libertà, la condizione tragica e peccaminosa dell’uomo alle illusioni del progresso e all’ateismo blasfemo<sup>373</sup>.

---

<sup>368</sup> Per Las Casas, l’uomo per natura è libero: “Tutte le nazioni del mondo hanno intelligenza e volontà, e quello che consegue da entrambe queste potenze è il libero arbitrio e di conseguenza tutte hanno virtù ed abilità o capacità alla buona inclinazione per essere indottrinate”; dall’*Apologética* di Las Casas citata in J.A. Barreda, *Diritto naturale e pedagogia della fede in Bartolomé de Las Casas* (in: *I diritti dell’uomo e la pace nel pensiero di Francisco De Vitoria e Bartolomé De Las Casas*, Milano, 1988).

<sup>369</sup> In una recente visita a Iqualapa (nello stato Guerrero nel sud-est del Messico) il subcomandante Marcos, *leader* della rivolta Zapatista probabilmente formatosi presso una scuola gesuita, ha dichiarato: “è toccato ancora a noi partorire questo paese come nel 1810 e 1910... Noi che stiamo nell’Altra campagna siamo i migliori figli di questo paese”. Poi ha deposto un’offerta floreale davanti alla statua di José María Morelos. Cfr. B. R. Santos, *Cronaca della tappa in Guerrero dell’Altra campagna*, in: rivista mensile «Carta», 8 Maggio 2006.

<sup>370</sup> W. Hartwich, A e J. Assman in *op. cit.*, J. Taubes, p. 203.

<sup>371</sup> È interessante notare che in *Zorro. L’inizio della leggenda*, Milano 2005, ambientato nel contesto ora ricordato, Isabel Allende faccia nascere il protagonista da un proprietario terriero spagnolo e da una donna “india” che si batte per i diritti del suo popolo. Per la Allende Zorro è quindi naturalmente un creolo che a 15 anni va a studiare in Francia dove apprende i fondamenti dell’Illuminismo.

<sup>372</sup> Cortés è *de facto* l’autore del *Sillabo*; cfr. R. Cammilleri, *Juan Donoso Cortés. Il padre del Sillabo*, Genova 1998.

<sup>373</sup> Nel XX secolo raccoglierà il testimone di questo filone di pensiero reazionario un illustre filosofo del diritto e fiancheggiatore del nazismo: Carl Schmitt. Tra le produzioni più recenti in argomento si può consultare: H.H. Hoppe, *Democrazia: il dio che ha fallito*, Macerata 2006.

## *La Chiesa e l'altro: un'antropologia apocalittica*

Fallita la reazione, dopo il colpo finale di Darwin, la “presa di Porta Pia” e poi le implicazioni teologiche dello sterminio degli ebrei nei campi nazisti, la Chiesa di Roma giunge alle soglie del XXI secolo con affanno: sempre più senza preti<sup>374</sup>, divorata da tensioni crescenti tra centro e periferie, in lotta continua con il *bricolage* religioso, attonita davanti alla creolizzazione globale<sup>375</sup>, alle prese con settarismi interni e col carrierismo manageriale delle gerarchie, in preda ad uno “scisma sommerso”<sup>376</sup>. Nell’ottobre 1978 il conclave elegge un monarca giovane e con un passato d’attore: è l’arcivescovo di Cracovia Karol Wojtyła di 58 anni e ha l’incarico pastorale di rilanciare le sorti della teocrazia cattolica romana, con ogni mezzo e all’insegna del motto «la Chiesa non è una democrazia»<sup>377</sup>.

Il primo viaggio di Wojtyła (gennaio 1979), la serie sarà lunga e caratterizzante del suo regno assieme ad un inflazionistico numero di santi e beati<sup>378</sup>, è all’insegna della ri-evangelizzazione e la tappa di partenza del *tour* mondiale è inevitabilmente l’America latina (i cattolici lì sono 400 milioni contro i 240 dell’Europa). A Santo Domingo dice chiaramente: “L’attuale periodo storico dell’umanità richiede una ravvivata trasmissione della fede, per comunicare all’uomo d’oggi il messaggio perenne di Cristo, adattato alle sue concrete condizioni di vita”<sup>379</sup>. È il riconoscimento che si rende necessaria una *Reconquista* dove gli attributi non sono quelli militari di Giulio II, ma piuttosto quelli mediatici della contemporaneità “postmoderna”: Giovanni Paolo II si proporrà come un “*pope-star*”, riempiendo piazze e stadi con l’intenzione di recuperare all’antico dominio ideologico Europa

---

<sup>374</sup> Oltre ad una perdurante crisi delle vocazioni, negli ultimi 40 anni, per problemi connessi con il celibato, crisi di fede, di conflittualità con i superiori o di difficoltà con il magistero, circa 70.000 sacerdoti hanno abbandonato il ministero; cfr. G.P. Salvini, *Preti che abbandonano, preti che ritornano*, «La Civiltà Cattolica», q. 3764, 21 aprile 2007.

<sup>375</sup> Cfr. U. Hannerz, *La complessità culturale. L'organizzazione sociale del significato*, Bologna, 1998.

<sup>376</sup> Si vedano in questo senso, fra le innumerevoli produzioni, questi studiosi cattolici: S. Quinzio, *La croce e il nulla*, Milano 1984; P. Prini, *Lo scisma sommerso, Il messaggio cristiano, la società moderna e la Chiesa cattolica* Milano 1999; H. Kung, *La chiesa cattolica*, Milano 2001.

<sup>377</sup> Nel 1988 Wojtyła e Ratzinger, per fermare le spinte democratizzanti e antiautoritarie, impongono ai vescovi (e poi a tutto il clero) un giuramento di fedeltà che ne azzerà il potere locale. Vi si legge fra l’altro: “Osserverò con cristiana obbedienza ciò che i sacri pastori dichiarano come autentici dottori e maestri della fede o stabiliscono come capi della chiesa”; cfr. «*Professio fidei*» et «*Iusiurandum fidelitatis*» in *insusciendo officio nomine ecclesiae exercendo*, 1 iulii 1988: AAS 81 (1989), 104-106; OR 25.2.1989, p. 6. Per una trattazione più ampia del problema si veda: G. Zagrebelsky, *Contro l’etica della verità*, Bari 2008; nello specifico: id., *La Chiesa cattolica è compatibile con la democrazia?*, anche in “*Micromega*” 2/2006.

<sup>378</sup> Wojtyła in 26 anni di regno ha compiuto 104 viaggi internazionali e 146 italiani ma senza riuscire a realizzare i due viaggi più significativi e desiderati: a Mosca e Pechino. Durante il pontificato ha proclamato 1363 beati e 482 santi, più di tutti quelli elevati dai suoi predecessori dal Concilio di Trento fino a Paolo VI.

<sup>379</sup> *Omelia di Giovanni Paolo II, Viaggio nella Repubblica Dominicana, Messico e Bahamas, 25 gennaio 1979.*

e resto del mondo; nel 1984 confermerà infatti di essersi posto “l’obiettivo di una nuova evangelizzazione, un’evangelizzazione che continui e completi l’opera dei primi evangelizzatori”<sup>380</sup>. Un programma in cui si lascia intendere che qualcosa non deve aver funzionato.

Nei viaggi in America, attraverso le sue allocuzioni, ricostruisce la storia dal 1492 ammettendo parzialmente alcune colpe e qualche errore, ma considera del tutto valida l’evangelizzazione apportatrice di “civiltà”<sup>381</sup>. Nei vari interventi, nel corso di ventisei anni, sostiene che l’azione missionaria è stata ed è assolutamente benefica<sup>382</sup>.

Tuttavia una delle preoccupazioni più grandi ed urgenti di Giovanni Paolo II è costituita dagli eredi di Morales, infatti: “Giungendo a quest’isola, nella quale circa cinquecento anni fa fu celebrata la prima messa e fu piantata la prima croce”, egli avverte che la Chiesa deve dare il suo “contributo all’opera di «liberazione sociale» delle moltitudini di poveri [...] senza che questa opzione significhi vedere il povero come classe, come classe in lotta, o come Chiesa separata dalla comunione e dall’obbedienza ai pastori posti da Cristo”, specificando che si deve diffidare da “coloro che ideologizzano la fede o pretendono di costruire una «Chiesa popolare» che non è quella di Cristo” poiché “la prima liberazione da procurare all’uomo è la liberazione dal peccato, dal male morale che si annida nel suo cuore, e che è causa del «peccato sociale» e delle strutture oppressive”<sup>383</sup>.

Questi avvertimenti, dice Wojtyła, devono essere affiancati “nella pratica e nella riflessione teologica, insieme con le indicazioni della Santa Sede nella sua recente *Istruzione* su alcuni aspetti della «teologia della liberazione», emanata dalla Congregazione per la dottrina della fede”<sup>384</sup>. Questa “istruzione” è la cerniera del reale connubio strategico tra Wojtyła e Ratzinger, teso alla restaurazione della medievale e perduta sottomissione dell’umanità al dogma della gerarchia clericale.

Quest’ultimo, nominato nel 1981 dallo stesso Papa polacco prefetto della rinominata Inquisizione, firma il documento, cui seguirà nel 1986 un altro scritto complementare sulla libertà cristiana. L’allora *ghostwriter* di Giovanni Paolo II, da

---

<sup>380</sup> *Omelia di Giovanni Paolo II*, Viaggio apostolico a Saragozza, Santo Domingo e Puerto Rico, 12 ottobre 1984.

<sup>381</sup> “Per ciò che riguarda l’aspetto umano, l’arrivo degli scopritori a Guanahani significava un fantastico allargamento delle frontiere dell’umanità, la mutua scoperta di due mondi, l’apparizione dell’intera ecumene davanti agli occhi dell’uomo, il principio della storia universale nel suo processo di interazione, con tutti i suoi benefici e le sue contraddizioni, con le sue luci e le sue ombre”, *cit.*, 12 ottobre 1984.

<sup>382</sup> Wojtyła arriva a parlare di “straordinarie *reducciones* dei gesuiti nel Paraguay, e tante altre opere di carità e di misericordia, di istruzione e di cultura”, *cit.*, 12 ottobre 1984. Per diversi studiosi, al contrario, l’invenzione gesuita fu uno strumento dell’etnocidio (distruzione culturale), cfr. ad es. A. Yaranga Valderrama, *Las «reducciones», uno de los instrumentos del etnocidio*, «*Revista Complutense de Historia de América*», n. 21, Servicio de Publicaciones UCM, Madrid 1995, pp. 241-262; sull’etnocidio come concetto in etno-antropologia si rinvia a: R. Jaulin, *La pace bianca: introduzione all’etnocidio*, Bari 1972 (id., *La Paix Blanche. Introduction à l’ethnocide*, Paris 1970).

<sup>383</sup> *Cit.*, 12 ottobre 1984.

<sup>384</sup> *Cit.*, 12 ottobre 1984.

una parte espone la condanna esplicita della teologia della liberazione, con le accuse di deviazionismo e marxismo, dall'altra oppone la dichiarazione che la causa dei conflitti sociali, dovuti a miseria e oppressione, non è materiale e storica ma è ovviamente, come aveva affermato pubblicamente il suo unico superiore sin dal 1979, nella "schiavitù radicale del peccato"<sup>385</sup>. Intendendo così il chiaro riferimento alla teologia agostiniana della "massa dannata", ovvero: fuori della appartenenza alla Chiesa cattolica, unica vera comunità di grazia, non si dà salvezza.

Invero con la teologia della liberazione, chiarisce Ratzinger, "è anche messa in causa la struttura sacramentale e gerarchica della Chiesa, quale l'ha voluta il Signore stesso"<sup>386</sup>. Come due secoli prima l'interpretazione dei fatti di Guadalupe sviluppata da Servando liberava un potenziale politico, così "la nuova ermeneutica, caratteristica delle «teologie della liberazione», conduce ad una rilettura essenzialmente politica della Scrittura"<sup>387</sup>. Un esito infausto e da condannare con durezza perché "si riprende così, senza spirito critico, l'opposizione tra il «Gesù della storia» e il «Gesù della fede»"<sup>388</sup>. Lo spirito critico dei teologi della liberazione, quantomeno in virtù del fatto che sarebbero "marxisti", non è neppure riconosciuto come tale, essi ne sono privi perché giungono a conclusioni diverse sul "Gesù evangelico". Evidentemente non c'è uno spirito critico alternativo a quello dell'autore del documento. Una teologia fondamentalista non lo prevede.

Il teologo della liberazione Giulio Girardi ricorda in proposito: "Questa contrapposizione si precisa nel rapporto stabilitosi nel 1492, fra Chiesa cattolica e religioni indigene. La teologia cattolica ufficiale, secondo la quale il cattolicesimo è l'unica religione salvifica, trova legittima l'evangelizzazione conquistatrice, che riteneva di potere e dovere imporre agli indigeni di aderire alla religione cristiana e di abbandonare le loro religioni millenarie, considerate diaboliche"<sup>389</sup>. La differenza tra gli argomenti di Ratzinger e quelli di Girardi è dunque nella ricezione della divaricazione antropologica aperta dall'irruzione dell'altro; una questione di onestà intellettuale. Nel futuro Papa il riconoscimento dell'altro non può che essere parziale, dacché il fondamento del giudizio appartiene solo alla cultura dell'interlocutore occidentale, vicario dell'unico vero Dio; nel sacerdote antropologo, già docente di Filosofia della storia a Lecce, l'apertura all'alterità è più ampia, il fondamento teologico resta, ma rinuncia, e qui sta il punto

---

<sup>385</sup> J. Ratzinger, CDF, *Libertatis Nuntius. Istruzione su alcuni aspetti della "Teologia della Liberazione"*, 6 agosto 1984, AAS 76 (1984) 876-909; D. 57.

<sup>386</sup> Id., 6 agosto 1984.

<sup>387</sup> Id., 6 agosto 1984.

<sup>388</sup> Id., 6 agosto 1984.

<sup>389</sup> G. Girardi, intervista a *PeaceReporter* del 15 settembre 2005; cfr. : [www.peacereporter.net](http://www.peacereporter.net).



inaccettabile per ogni pontefice, alla verità assoluta (come suggerisce Habermas<sup>390</sup>).

Girardi è in questo senso esplicito: “Il Dio chiamato cristiano era un padre che dedicava la sua attenzione a una minoranza dei suoi figli e si disinteressava della grande maggioranza di essi. In questo Dio non possiamo più credere. Il Dio nel quale crediamo oggi è più grande del cristianesimo”<sup>391</sup>. L'accusa mossa non è nuova: etnocentrismo teocratico.

Tutto ciò Ratzinger lo sa bene ed è anche cosciente che in molti ritengono che la costituzione gerarchica della Chiesa si oppone all'eguaglianza, e il suo magistero si oppone alla libertà di pensiero, perciò ammette con reticenza: “certo, ci sono stati errori di giudizio o gravi omissioni, di cui i cristiani si sono resi responsabili nel corso dei secoli”<sup>392</sup>, però questo non scalfisce la teologia politica e sacramentale che legittima la gerarchizzazione e l'autocrazia. In un documento dottrinario e disciplinare destinato ai teologi, il Card. Prefetto è chiarissimo: “La libertà dell'atto di fede non può giustificare il diritto al dissenso [...] Come ha ricordato la Dichiarazione *Dignitatis Humanae*, nessuna autorità umana ha il diritto di intervenire, con costrizioni o pressioni, in questa scelta che supera i limiti delle sue competenze. Il rispetto del diritto alla libertà religiosa è il fondamento del rispetto dell'insieme dei diritti dell'uomo. Non si può pertanto fare appello a questi diritti dell'uomo per opporsi agli interventi del Magistero”<sup>393</sup>. Seguendo questo ragionamento bizantino è evidente quanto il conflitto sia assoluto e insanabile: i diritti dell'uomo valgono per tutti tranne che per il Papa, ancora concepito come Innocenzo III (1198-1216) sotto il quale si realizzò “la duplice identificazione di città di Dio e chiesa, da una parte, e di chiesa e Papa dall'altra”<sup>394</sup>. Innocenzo III si considerava, infatti, un semidio “più piccolo di Dio e più grande dell'uomo”<sup>395</sup>. Quando Ratzinger dichiara apertamente che non si può fare appello ai diritti dell'uomo per opporsi agli interventi del Magistero, negando la reciprocità, significa che il Papa del XXI secolo come Innocenzo III, in quanto “vicario” dell'unico e vero Dio, pretende di estendere la propria autorità su tutta l'umanità.

Tra Dio e sei miliardi di persone si vorrebbe ci fosse un solo uomo, un “santo padre” meno di Dio ma molto più che uomo, la cui parola si sostituisce all'assordante silenzio di un Dio “morto” nel XIX secolo. Ad un mondo di peccatori, attraverso una visione agostiniana dell'umanità, s'impone la redenzione e la salvezza in spregio al libero arbitrio, all'autonomia della coscienza. Il cerchio

---

<sup>390</sup> Il riferimento è al dialogo tra il filosofo J. Habermas e il Card. J. Ratzinger tenutosi il 19 gennaio 2004 alla *Katholische Akademie* in Bayern ora in: J. Habermas – J. Ratzinger, *Etica, religione e Stato liberale*, a cura di M. Nicoletti, Brescia 2004.

<sup>391</sup> Id., 15 settembre 2005.

<sup>392</sup> J. Ratzinger, CDF, *Istruzione Libertatis Conscientia*, 22 marzo 1986, AAS 79 (1987) 554-599.

<sup>393</sup> J. Ratzinger, CDF, *Istruzione Donum veritatis*, 24 maggio 1990, AAS 82 (1990) 1550-1570.

<sup>394</sup> Cit. in: H. Küng, *Cristianesimo: essenza e storia*, Milano 1997, p. 391 (id., *Das Christentum. Wesen und Geschichte*, München, 1994).

<sup>395</sup> Küng, *op.cit.*, p. 392.

ideologico si chiude come se cinquecento anni non fossero trascorsi. Soltanto così l'ordine del discorso è salvo, ma il prezzo è la sconfessione della democrazia e del pluralismo. Quest'ultimo, infatti, altro non è che il frutto avvelenato del relativismo culturale le cui maligne radici, s'è visto, affondano nel 1492.

Il primo segnale in questa direzione del futuro Benedetto XVI è stato chiarissimo, nella messa per l'elezione del nuovo pontefice l'ancora cardinale Ratzinger dice: "Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie. Noi, invece, abbiamo un'altra misura: il Figlio di Dio, il vero uomo. È lui la misura del vero umanesimo"<sup>396</sup> e al di fuori di esso non c'è salvezza. Un concetto antico, perché torna alla memoria la bolla di Bonifacio VIII *Unam sanctam* del 1302 nella quale si legge: "vi è una sola Santa Chiesa Cattolica ed Apostolica, e noi fermamente la crediamo e professiamo con semplicità, e non c'è né salvezza né remissione dei peccati fuori di lei" e si conclude che "per conseguenza noi dichiariamo, stabiliamo, definiamo ed affermiamo che è assolutamente necessario alla salvezza di ogni creatura umana che essa sia sottomessa al Romano Pontefice"<sup>397</sup>.

Parole diverse in forma più sfumata, visti i tempi (dunque le sottigliezze linguistiche vaticane riconoscono in realtà una certa debolezza interna), sono usate per il medesimo concetto già riaffermato dal cardinale prefetto nel 2000 con la Dichiarazione *Dominus Iesus*: "La Chiesa di Cristo malgrado le divisioni dei cristiani, continua ad esistere pienamente nella Chiesa cattolica"<sup>398</sup>.

L'antropologia di J. Ratzinger si nutre di una teologia per la quale l'altro è portatore di una soggettività incompleta, etimologicamente deficiente, dacché afferma: "i non-cristiani obiettivamente si trovano in una situazione gravemente deficitaria se la si confronta con quella di coloro che, nella Chiesa, hanno la pienezza dei mezzi della salvezza"<sup>399</sup>. Infatti per il Prefetto la fede cattolica è "teologale", in quanto fondata su verità complete ed assolute, mentre la fede dell'altro è una "credenza", un'esperienza religiosa non ancora alla ricerca della verità assoluta. Il motto con cui il cardinale ha assunto l'incarico papale è perciò eloquente: «Noi dobbiamo innalzarci a tal punto da essere operatori della verità».

Quasi tutti gli altri cristianesimi, in forme diverse ma con sostanziali convergenze teologiche, hanno messo in evidenza come quest'esaltazione della verità, a scapito di una più evangelica "carità", manifesti una strategia sostanzialmente difensiva e pienamente orientata alla riaffermazione del potere ecclesiastico romano nella società occidentale. Scrive Ratzinger: "Quando l'uomo

---

<sup>396</sup> Omelia del cardinale J. Ratzinger, decano del collegio cardinalizio, *Missa pro eligendo Romano Pontificie*, Lunedì 18 aprile 2005.

<sup>397</sup> Per la bolla e la sua collocazione storica si può vedere: A. Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII*, Torino 2003.

<sup>398</sup> J. Ratzinger, CDF, *Dichiarazione sull'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa Dominus Iesus*, 6 agosto 2000, AAS 92 (2000) 742-765 (n. 16).

<sup>399</sup> Id., (n. 22).

vuole liberarsi dalla legge morale e divenire indipendente da Dio, lungi dal conquistare la propria libertà, la distrugge. Sottraendosi al metro della verità, egli diventa preda dell'arbitrio; tra gli uomini sono aboliti i rapporti fraterni per far posto al terrore, all'odio e alla paura<sup>400</sup>. In questo senso, la tensione profetica del linguaggio clericale si fa minacciosa descrizione del presente per delineare una prossimità apocalittica nella quale si profilerebbe la definitiva rovina del primato ontologico dell'uomo, di cui vorrebbe essere unico custode mondano proprio il vescovo di Roma.

Così ri-evangelizzare, ri-fondare, sono gli imperativi categorici dove il prefisso ri- è la cartina di tornasole della crisi, anche se talvolta dissimulata dall'eufemismo "nuova evangelizzazione"<sup>401</sup>, e il dispositivo antropologico con cui contrastare tale crisi il Card. Ratzinger lo trova nel concetto di inculturazione. Il filosofo cristiano Raúl Fornet-Batancourt dice che "si suole definire l'inculturazione e il programma teologico-pastorale al quale questo concetto dà il suo nome come lo sforzo della Chiesa (cattolica) di incarnare il Messaggio evangelico cristiano in tutte le culture", tuttavia, evocando "la sopravvivenza di relitti eurocentrici", argomenta come la visione cattolica di fondo dell'inculturazione conduce la Chiesa "non a relativizzare la sua tradizione nel senso di relazionarla con le altre su un piano di uguaglianza e di rivederla a partire da questo tessuto di relazioni, ma al contrario tende a fare della tradizione cristiana la norma formativa delle relazioni con le culture e le loro religioni"<sup>402</sup>.

Aveva infatti definito già molti anni addietro il Card. Ratzinger: "L'inculturazione, tuttavia, non è un semplice adattamento esteriore; essa è un'intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l'integrazione nel cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle diverse culture umane. [...]"

S'impone, dunque, uno sforzo generoso per l'evangelizzazione delle culture<sup>403</sup>. Sotto l'ambiguità concettuale dell'inculturazione<sup>404</sup> si cela dunque, nella pretesa d'integrazione, l'attività missionaria di sempre, quell'evangelizzazione che è negazione a priori dei Grund alternativi al Dio cattolico. Già quarant'anni or sono, l'antropologo francese Robert Jaulin aveva denunciato lucidamente: "l'integrazione è un diritto di vita che accordiamo all'altro a patto che diventi come noi. Ma la contraddizione, o meglio la frode insita in questo sistema sta nel fatto che l'altro, privato della sua personalità, muore

---

<sup>400</sup> Cit., 22 marzo 1986.

<sup>401</sup> Si veda ad esempio il discorso di Benedetto XVI alla Pontificia commissione per l'America latina del 20 gennaio 2007, dove cita il predecessore parlando "non certo di rievangelizzazione, bensì di una nuova evangelizzazione"; ma nell'Udienza Generale del 11 giugno 2008, corregge il tiro suggerendo di imitare Colombano che si adoperò per "rievangelizzare" la Gallia del VI secolo.

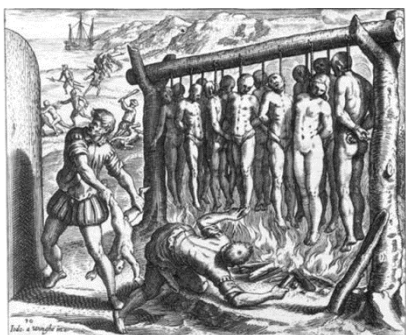
<sup>402</sup> R. Fornet-Batancourt, *Dalla inculturazione alla interculturalità*, in «Adista» n. 70 - 9 Ottobre 2004.

<sup>403</sup> Cit., 22 marzo 1986 [corsivo dell'A.].

<sup>404</sup> Su questo si può vedere: L. Mariani, *Missione e dialogo*, Roma 1999, pp. 76-80.

immediatamente<sup>405</sup>. È la morte della differenza (culturale), della possibilità ontologica dell'altro. È l'etnocidio.

### Schiavitù o salvezza.



### Encomio.



---

<sup>405</sup> R. Jaulin, *La pace bianca*, Bari, 1972, p. 11.

## **Rita El Khayat**

(Specificità del mondo arabo-islamico)

### ***La donna nei fenomeni della schiavitù***

La donna, nei fenomeni generali della schiavitù era votata – (tutto sommato, vivendo un destino, un fato divino, dal momento che erano “votati” agli dei taluni personaggi e alcuni *ex-voto*) – ad essere la schiava delle schiave, poiché subiva ogni gradazione di oppressione e di supremazia, innanzitutto in relazione alle donne e alle giovani schiave “dominanti”, all’uomo schiavo, le categorie a lei più vicine e, infine, in relazione agli strati degli uomini e delle donne libere. Si può dire che la condizione inferiore delle donne nel mondo, da circa cinque millenni, ha reso ancora più terribile la schiavitù delle donne e, come per il resto, prima degli studi femministi e del femminismo, non esiste una vera documentazione, o scritti e ricerche sulla questione generale della schiavitù delle donne.

Ma cos’è la schiavitù e un essere umano ridotto in schiavitù?

Le definizioni sono assai numerose e variano secondo le discipline che le prendono in considerazione, come la storia, il diritto, la letteratura, gli studi femministi ecc.

‘Schiavitù’ designa le condizioni sociali degli schiavi, lavoratori non liberi e generalmente non remunerati, i quali sono, giuridicamente, proprietà di un’altra persona e quindi negoziabili, allo stesso modo di un oggetto. In senso lato, la schiavitù è il sistema socio-economico che poggia sul mantenimento e sullo sfruttamento delle persone ridotte in questa condizione, oggi considerata come un crimine contro l’umanità. Gli schiavi sono tenuti ad obbedire a ogni ordine del loro padrone sin dalla nascita (o cattura, o passaggio alla condizione di schiavo) e fino alla loro morte, o alla loro liberazione denominata ‘affrancamento’, essendo l’oggetto di trasferimenti inerenti alla nozione di proprietà, dal momento che li si possiede come un bene, acquisto, vendita, locazione. Questi non è né un prigioniero né un forzato, condizioni vicine allo sfruttamento dell’uomo da parte dell’uomo, come una bestia da soma, tale è oggi la schiavitù. Gli statuti giuridici propri degli schiavi erano determinati dalle regole e dalle leggi in vigore, là dove essi vivevano.

In questa suddivisione sociale delle società schiaviste, la condizione della donna-schiava è stata oggetto di studi e di monografie: tutto sommato, la sua figura era secondaria, sia nel fenomeno della schiavitù sia in quello dello schiavismo. Che si tratti di storici, di analisti, di memorialisti, di ricercatori, di filologi, di specialisti della genealogia, sia dalla parte dei padroni che da quella degli schiavi, la schiava donna non esiste in quanto vittima di crimini contro l’umanità, di maltrattamenti, della tratta sessuale e in quanto oggetto indicato per la prostituzione. É quanto emerge dai documenti dell’epoca, dagli studi, dai libri, dai romanzi, dalle statistiche e dalle ricerche, oggi numerose, sui fenomeni della tratta umana.

La donna schiava è stata un oggetto e un soggetto negato dalla storia: Clotel, nella storia americana, figlia di un Presidente degli Stati Uniti d'America, nata da una donna schiava di colore, Sally Hemmings, fu venduta e separata da sua madre e da sua sorella, anch'essa figlia di Thomas Jefferson. In quanto mulatta, Clotel non era altro che una schiava da comperare e da vendere. *Clotel o, - La Figlia del Presidente* è un romanzo di William Wells Brown (1815-1884), schiavo fuggitivo che scappò dalla schiavitù; il libro venne pubblicato a Londra nel 1853 ed è il primo romanzo scritto da un afro-americano.

L'uso antropologico fondatore, in tutte le culture e le civiltà, voleva che il Padre riconoscesse o rifiutasse la sua paternità sul neonato: anche in diritto si è sempre parlato del 'riconoscimento della paternità'. Clotel non venne riconosciuta, bensì venduta, non essendo poi così importante dinanzi agli occhi del suo genitore per essere riconosciuta, preferendo così le norme della società americana bianca al suo istinto biologico ed affettivo. L'orrore di un tale atto d'abbandono è solo relativo in confronto a tutte le vessazioni, i colpi, le torture, i linciaggi, gli omicidi e le atrocità vissute dagli schiavi: gran parte degli africani strappati all'Africa morirono di malattia, per suicidio, carenze diverse e per la violenza delle loro condizioni, nel lavoro sui campi di cotone o di canna da zucchero, per le condizioni climatiche differenti dalle loro e per le malattie che non avevano mai avuto prima e probabilmente per disperazione e incuria, tra il 1440 e il 1870, date ufficiali della tratta. Il numero delle vittime delle tratte negriere è stato elevatissimo ed ha risucchiato il sangue del continente africano. O. Pétré-Grenouilleau<sup>406</sup> stima in 42 milioni il totale delle vittime deportate per tre tratte negriere:

1- la tratta orientale, da imputare ai musulmani: 17 milioni di persone.

2- la tratta intra africana, da imputare ai reami africani: 14 milioni di persone.

3- la tratta atlantica, da imputare agli europei e agli americani: 11 milioni di persone.

La tratta negriera è stata devastante per l'Africa sul piano sociale ed economico, con la perdita della tradizione orale e della ricchezza culturale estremamente variegata nelle diverse regioni africane. Le popolazioni avevano rinunciato a vivere nei grandi villaggi, accontentandosi delle piccole frazioni all'interno della foresta e alle quali si accedeva solo percorrendo dei sentieri.

Tenendo conto di tutto ciò, gli anziani interrogati sulla stagnazione e persino la regressione dell'agricoltura africana, sono unanimi nell'incriminare questo periodo.

La situazione globale dell'Africa ai tempi della tratta negriera è da mettere in parallelo con quella dell'America e degli Amerindi: esiste una correlazione innegabile tra lo sterminio di questi ultimi (150 milioni di morti, un etnocidio) e la deportazione di milioni di Africani, tra il crollo delle culture, materiali, culturali e spirituali amerinde, sotto l'influenza degli Europei e l'agonia delle società

---

<sup>406</sup> O. Pétré-Grenouilleau, *Les Traités négrières*, Essai d'histoire globale, coll. «Bibliothèque des histoires», Gallimard, Paris.

tradizionali africane sul finire della congiuntura negriera. Ecco una prima spiegazione, storica e antropologica, della condizione paragonabile delle donne nere, mulatte o meticce negro-indiane dell'America latina e quella delle africane.

Nel 1997, Hugh Thomas considerò un totale di 13 milioni di schiavi, che "avevano lasciato l'Africa" durante la tratta atlantica, di cui 11.328.000 giunti a destinazione dopo 54.200 traversate.

Queste mescolanze di popolazioni hanno prodotto incontri di uomini e donne, subiti dall'elemento femminile. Il numero di donne non è menzionato e l'evoluzione delle statistiche attraverso i 430 anni di durata ufficiale della schiavitù non menziona la problematica femminile all'interno del fenomeno stesso, così come il numero di bambine e bambini che furono strappati ai loro genitori, o venduti con/senza loro. La lettura molto meticolosa della somma classica di Hugh Thomas<sup>407</sup>, specialista, riconosciuto a livello mondiale, sulla tratta dei neri, offre informazioni indirette sulla correlazione tra la tratta dei neri, la schiavitù e la donna: «Ogni storico della Tratta dei Neri sa bene che il suo quadro include un grande spazio vuoto. Lo schiavo è il testimone muto della sua conoscenza.»

Va aggiunto che la tratta araba è durata fino al 1936, data dell'ultimo *caravan* verso l'Arabia.

La schiava donna, questo "oggetto" non riconosciuto, corpo e spirito, comperato e venduto, che cambiava nome di padrone in padrone, è 'l'oggetto cattivo' per eccellenza, come si direbbe in psicoanalisi. Lo si vede solo attraverso le sue qualità commerciali (giovinezza, bellezza, salute, robustezza), poiché deve "servire" ed è l'oggetto assolutamente necessario al "servaggio": i servi e le serve (cfr. La storia russa medioevale occidentale) hanno la funzione primaria di appartenere a colui che li fa lavorare, che ne usa e ne abusa come si fa con una mercanzia o con un oggetto acquistato o ereditato: si sa che il padrone praticava 'il diritto di *primae noctis*', o 'deflorazione della schiava' sposata la sera delle nozze, cosa che la dice lunga sulle relazioni tra la schiavitù e la sessualità. Le donne erano "serve", anche e soprattutto nella loro carne e nella loro sessualità.

Ma perché il corpo della donna schiava è 'l'oggetto cattivo'? In primo luogo, perché si tratta dell'oggetto d'infamia per il popolo, o la tribù da cui essa è stata strappata: divenuta schiava, la donna li copre d'ignominia, poiché tutto, questo tutto in contatto con il suo corpo e con il suo onore, le può capitare e soprattutto il suo ventre serve a riprodurre altri popoli o tribù. Lo si è visto nel ventesimo secolo con la pulizia etnica operata dai Serbi nell'ex-Jugoslavia sui musulmani bosniaci, attraverso lo stupro sistematico. Quello che è "cattivo" è legato al sesso e alla sessualità delle donne.

Nei secoli passati, l'uso era quello di "offrire le ragazze" a un Re o a un potentato, come quando si offrivano i cavalli più belli, l'oro, le spade incastonate, gli oggetti preziosi (Regni di Bagdad degli Abbasidi, degli Omeyyade nella Spagna andalusa, dell'Asia centrale, India, Cina).

---

<sup>407</sup> H. Thomas, *La traite des Noirs 1440-1870*, Robert Laffont, Bouquins, Paris 2006.

Tra la donna schiava e la donna “offerta”/ “data”, c’è un legame evidente: il suo sesso la predispone ad essere “posseduta”, come si diceva prima delle femministe, riguardo ad un uomo che prendeva sessualmente una donna. Lui l’aveva “posseduta”, come si diceva, in modo indiretto, avendo goduto di lei sessualmente.

Questa capacità che l’uomo ha di “possedere” una donna, sul piano sessuale (e non lei, secondo la logica maschilista della superiorità virile nel coito) fa sì che egli la possa possedere, essenzialmente e oltraggiosamente, quando lei è schiava.

La prova ci viene fornita da Paul Veyne, esperto di storia romana, nella sua opera sul sesso e il potere a Roma<sup>408</sup>: riguardo alla donna libera, già si considerava che ella fosse subalterna e si presumeva che avesse solo capacità nel suo ruolo, bambinona che veniva trattata con riguardo per la sua dote e per suo padre nobile. Per contro, gli schiavi e le schiave erano l’oggetto del più grande disprezzo, specialmente gli schiavi uomini, divenuti donne poiché sodomizzati dai loro padroni, (che avevano tutti i diritti su di loro, ivi compreso il suddetto), cosa che un romano libero non doveva subire assolutamente (molte società consideravano un omosessuale passivo come una donna, proprio come si fa oggi nelle società arabo-islamiche): Catullo si vantava delle sue prodezze omosessuali e Cicerone ha cantato i baci che egli rubava sulle labbra della sua schiava-segretaria. Artemidore distingue «le relazioni conformi alla norma», queste sono le sue parole che si mettevano in pratica con la sposa, l’amante, «lo schiavo, maschio o femmina» (tuttavia «essere penetrato dal proprio schiavo non va bene: è un’offesa e questa indica l’oltraggio da parte dello schiavo»).

La storia è un mezzo prezioso per inquadrare il fenomeno della schiavitù, ripercorrendo cinque millenni: sembra che la schiavitù sia sempre esistita nei periodi anteriori alla storia umana; prima della fine del XX secolo, gli ultimi paesi ad aver firmato gli atti internazionali del divieto della tratta umana sono la Mauritania, nel 1981 e l’Arabia Saudita, benché nulla sia così chiaro in questo paese blindato.

La schiavitù esisteva in epoca antica e fu menzionata in tutte le prime tracce scritte, come *Il Codice di Hammurabi*, su altri scritti analizzati come trascrizioni di storie orali o sulle piramidi, sui monumenti, sui muri e sulle epigrafi. I criteri di proprietà legati alla schiavitù implicano un certo livello di organizzazione delle società, cosa che rende incerta l’esistenza della schiavitù nei tempi preistorici. La schiavitù è sempre esclusa dalla società, essendo un elemento motore nelle società schiaviste. Il mondo greco e romano, mesopotamico, indiano, cinese e musulmano, hanno praticato tutti la schiavitù.

Relativamente alla tratta arabo e musulmana, quello che ci interessa è oggetto di un *tabù* quasi totale in tutti i paesi e in tutti i sistemi politici attuali interessati. La tratta orientale, fatta dai musulmani, rappresenta 17 milioni di persone. Ma, tra la confusione dei termini ‘arabo’ e ‘musulmano’, si hanno cifre che possono essere

---

<sup>408</sup> P. Veyne, *Sexe et pouvoir à Rome*, Points, Histoire, Tallandier 2005.



variabili e, in ogni caso, si tratta dell'ultima schiavitù praticata sulla terra. La tratta araba e il commercio di schiavi sono specifici e riguardano largamente le donne.

La tratta, commercio di esseri umani considerati come schiavi, è diversa in funzione dell'epoca e dell'area geografica prese in considerazione. La tratta araba ha interessato un territorio che fuoriesce dall'area araba e i suoi negrieri non erano né solo arabi né musulmani, ma anche persiani, berberi, indiani, javesi, malaisiani, cinesi e neri. La tratta araba comperava e vendeva schiavi in Africa e in altre regioni del mondo: basti pensare ai percorsi e ai meticcianti che le donne operarono attraverso il loro ventre, subendo gli assalti sessuali dei negrieri, dei padroni, degli intermediari, dei rivenditori e dei diversi anelli della tratta.

La tratta araba ha seguito due tipi di itinerari nel Medioevo:

1- le rotte terrestri attraverso i deserti del Maghreb (polo occidentale del mondo arabo) e del Machrek (polo orientale del mondo arabo) da una parte, detti 'itinerari transahariani'

2- le rotte marittime a est dell'Africa, Mar Rosso e Oceano indiano, dall'altra, detti 'itinerari orientali'.

Questa ha alimentato con schiavi neri il mondo musulmano che, al suo apogeo, si estendeva su tre continenti, dall'Oceano atlantico – Marocco e Spagna musulmani-, fino all'India e all'est della Cina. Questa è iniziata nel Medioevo per finire nel XX secolo. L'ultimo mercato di schiavi fu chiuso in Marocco nel 1920, un terzo degli etiopi erano schiavi nel 1923, l'ultima carovana verso l'Arabia risale al 1936. La schiavitù non è scomparsa totalmente in alcune regioni del mondo, come la penisola araba, o il sottocontinente indiano. Secondo l'ONU, ogni anno due milioni di persone sono ridotte in schiavitù che è riapparsa attualmente in Sudan (cfr. *Testimonianza*). In Mauritania, malgrado il suo divieto ufficiale nel 1981, persiste la schiavitù: l'8 agosto, il Parlamento ha adottato una legge che criminalizza la schiavitù con dieci anni di prigione.

L'Organizzazione internazionale del lavoro stima in 25 milioni il numero di persone che al giorno d'oggi vivono in condizioni assimilabili alla schiavitù, anche detta la 'schiavitù moderna'.

### *1. Fonti e storiografia della tratta araba, argomento recente, causa di controversia*

La Storia della tratta solleva un acceso dibattito tra gli storici, innanzitutto sul numero per mancanza di statistiche affidabili: non esiste alcun censimento sistematico in Africa, allorché gli archivi sono molto più forniti in quanto a ciò che riguarda la tratta atlantica, dal XV al XIX secolo, benché i libri contabili furono spesso falsificati. È stata avanzata la cifra di 17 milioni di neri ridotti in schiavitù dalla tratta araba (alcuni sostengono 25 milioni) con un margine d'errore del 25%.

Un totale di più di 4,5 milioni di schiavi neri sarebbero stati deportati dall'Africa dalla tratta araba solo nel XIX secolo. Per alcuni, evocare il passato negriero dei musulmani torna a provare a minimizzare la tratta transatlantica.

Ebbene, la tratta verso l'Oceano indiano e il Mediterraneo è ben anteriore all'irruzione degli europei nel continente.

Documenti estranei alle culture africane furono scritti attraverso lettere, in arabo, proponendo uno sguardo parziale, spesso accondiscendente. Da qualche anno, si utilizzano nuove domande e metodi, incrociando gli apporti dell'archeologia, della numismatica, dell'antropologia, della linguistica e della demografia, per colmare le carenze di documentazione scritta.

Il contesto storico e geografico della tratta araba e transahariana è quello del mondo arabo-musulmano, dove la religione musulmana apparve nel VII secolo d.C., diffondendosi, in cento anni, in tutti i bacini mediterranei, portata dagli arabi che conquistarono l'Africa del nord, in cui vivevano i berberi, estendendo la dominazione musulmana alla penisola iberica, a deterimento dei Visigoti. Gli arabi integrarono l'Asia occidentale, sfidarono bizantini e persiani sassanidi. Queste regioni, diverse per loro popolamento, conoscevano già la schiavitù e la tratta degli Africani sin dall'antichità, furono unificati dalla cultura arabo-islamica, utilizzando la lingua araba e il denaro nel commercio. Dottori della legge e saggi musulmani avevano spesso incoraggiato gli affrancamenti degli schiavi. Dopo la caduta della dinastia degli Omeyyadi nel 750, il mondo musulmano si divise in molte entità politiche, califfati, emirati, sultanati, spesso rivali.

Nell'XI secolo, l'irruzione dei Turchi venuti dall'Asia centrale sconvolse il vicino Oriente e l'Africa del nord, instaurando l'impero ottomano, dal 1299 al 1922. La civiltà arabo-musulmana è una rete di città e di oasi, con funzioni di commercio molto sviluppate nei mercati detti *souk* o *bazar*, collegati tra loro attraverso un sistema di rotte che attraversano regioni semi-aride o desertiche, da piste percorse da convogli in cui gli schiavi neri costituiscono una parte del traffico carovaniero.

L'Africa forniva il grosso contingente di schiavi della tratta araba: uomini e donne di tutta l'Africa, un mondo civilizzazionale estremamente diverso, furono strappati e riacclimatati a paesi e culture assai differenti.

Nell'VIII secolo l'Africa del nord dominata dagli arabo-berberi, fece avanzare l'Islam verso il sud del continente attraverso il Nilo e le piste del deserto. Sin dall'antichità, le città vivevano di commercio di sale, d'oro, di schiavi, di tessuti e dell'agricoltura irrigata, Tahert, Oualata, Sijilmassa, Zaouila, ecc., dirette da capi berberi, tuareg o arabi, dipendenti dalla potenza delle condizioni maghrebine ed egiziane.

L'Africa subsahariana, nel Medioevo, (detta Sudan dagli arabi, "*soudaneene*", "i neri"), costituiva una riserva di manodopera servile per l'Africa del nord e il Sahara, dominati dagli imperi del Gana, Mali, Bornou-Kanem, e dalle prestigiose città-crocevia, Timbuctu, Koumbi, Djenné, Gao, ecc.

Nell'Africa orientale, il litorale del mar Rosso e dell'Oceano indiano era sotto il controllo dei musulmani e dei mercanti arabi.

La Nubia, costa etiope e l'Etiopia, esportavano gli schiavi nilotici attraverso posti di tratta, creati dagli arabi e dai persiani.

L'arcipelago di Zanzibar (la schiavitù fu abolita solo nel 1897 sotto il sultano Hamoud bin Mohammed) è l'esempio stesso di queste colonie. I primi europei a penetrare l'interno del bacino del Congo scoprirono la portata della schiavitù, rendendo la tratta transahariana meno importante. Sudan e Africa sahariana costituirono un'altra area di "prelevamento". Gli arabi e i persiani erano presenti fino a Sofala, sulla costa attuale del Mozambico. Il resto dell'Africa non ebbe contatti diretti con i negrieri musulmani.

L'Europa, dal VII al XIX secolo, fornì un altro contingente alla tratta araba. Nei primi tempi, l'islam, le tribù guerriere del Caucaso e i commercianti veneziani vendevano agli arabi i prigionieri pagani che venivano dai paesi slavi e che, piuttosto che essere convertiti di forza, o giustiziati, venivano venduti per coprire le spese delle spedizioni. Questi popoli del Caucaso divennero essi stessi una risorsa di schiavi apprezzati contemporaneamente ai russi e ai circassi. Gli schiavi originari delle regioni prospicienti il mar Nero erano apprezzati dai musulmani d'Egitto per le loro qualità di guerrieri, il loro lealismo e coraggio, importati in gran numero, grazie ai mercanti europei, arrivarono a posizioni di potere così importanti che fondarono una dinastia di schiavi anziani, i Mammalucchi e, in arabo, 'colui che è posseduto'. Una gran quantità di donne schiave venivano vendute nell'Occidente mediterraneo. Alla fine del Medioevo, gli slavi furono cristianizzati in Europa orientale, i musulmani ritornarono verso i pirati che costeggiarono il Mediterraneo e fecero razzie nei villaggi costieri dei lidi europei.

Si valuta a più di un milione il numero di abitanti tolti all'Europa occidentale, tra il 1500 e il 1800 attraverso queste razzie cominciate all'arrivo dell'islam in Africa del nord e in Spagna nell'VIII secolo e che cessarono solamente con la colonizzazione europea alla metà del XIX secolo.

La proporzione di uomini e donne schiave è assai difficile da stimare; le donne molto poco proposte per il riacquisto, rappresentavano 5 persone catturate su 8, durante le razzie terrestri che fruttavano molti schiavi. Le donne erano appena rappresentate nelle prese in mare. In Europa orientale e nei Balcani, gli Ottomani prelevarono all'incirca tre milioni di schiavi.

L'espansione europea, alla fine del XVIII secolo, diminuì progressivamente il numero e l'importanza delle razzie. Nel 1831, durante la presa di Algeri, le truppe francesi liberarono 220 schiavi cristiani. L'ultima carovana di schiavi neri segnalata passò attraverso il Sahara nel 1929. Vi furono tra 100 e 250.000 schiavi in Arabia Saudita, prima dell'abolizione della schiavitù nel 1962.

La fine vera della tratta degli schiavi a Zanzibar ebbe luogo solo nel 1964.

Geografia della tratta araba: i mercanti di schiavi orientali si rifornivano in Europa (tratta dei bianchi) nella regione del Volga.

Gli schiavi circassi erano notati negli *harem* e sono numerose le odalische provenienti da questa regione e presenti nei dipinti orientali. Per la composizione degli *harem*, gli schiavi di ogni confessione erano apprezzati in ogni ruolo, guardiano, servitore, odalisca, *hourì*, musicista, danzatore, buffone di corte. Nel XIX secolo a Bagdad, il califfo Al-Amin possedeva 7.000 eunuchi neri

completamente evirati e 4.000 eunuchi bianchi castrati. L'impero ottomano ha affrancato l'ultimo eunuco nero, l'etiope Hayrettin Effendi, nel 1918: queste persone erano sostituiti femminili mostruosi per via della castrazione.

Gli schiavi di origine slava, nell'Al Andalus, costituivano la guardia del califfo e occupavano gradualmente posizioni importanti nell'esercito. Le colonne di schiavi alimentavano i grandi *harem* cordovani, sivigliani e di Granada a partire dalle terre germaniche e dell'Europa del nord. Non si sa se le donne fossero legate a questi spostamenti di schiavi maschi o se la loro cattura avvenisse in modo parallelo.

Sui mari, i barbareschi (pirati che operavano nel Mediterraneo, vasto lago musulmano sotto questa supremazia navale scaturita dalla conquista musulmana) catturavano, per la tratta, attaccando le navi, o attraverso le incursioni sulle coste.

La durata della loro attività nel Mediterraneo andò dai tempi dell'Islam (di pari passo con la conquista terrestre dei musulmani, sulla penisola iberica, la Settimana e le città provenzali), ai tempi in cui le potenze europee li fermarono sulle città del sud del Mediterraneo, passate nel frattempo sotto dominazione ottomana.

L'antica parola Barbaresco designa un'area geografica, il Maghreb attuale, ex-“Costa dei Barbareschi”, il periodo storico della dominazione ottomana (per l'Algeria, dal 1516, arrivo dei fratelli Barbarossa in Algeria, al 1830, arrivo dei francesi), i corsari e i marinai originari di quest'area geografica, gli abitanti del Maghreb: appellativo peggiorativo come la parola Saraceno che designava, nel Medioevo europeo, arabi e berberi di Spagna.

Due porti della Provenza furono presi dai barbareschi che fecero in seguito razzie sulle coste circostanti: le insurrezioni popolari locali provenienti dall'interno delle terre da dove venivano cacciati via. A Maiorca, il porto fu un grande riparo per la pirateria. Sulla costa amalfitana, la presenza araba è indubbia. In Sicilia, la dominazione ebbe fine con i Normanni che tollerarono gli arabi nel loro regno, il trasferimento tra i due popoli portò tra gli altri il progresso nella cartografia con Al Idrissi. Nel Maghreb, i porti di Ceuta e Melilla brulicavano di barbareschi avidi di ricchezze, queste città giocarono un ruolo fino alla fine della *Reconquista*. Diventate basi di partenza dei *caravan* di prigionieri per i serragli turchi, le città del sud del mediterraneo sotto dominazione ottomana che occupò tutto il mondo arabo-musulmano, ad eccezione del Marocco, furono gli ultimi focolai della pirateria praticati dai musulmani nel Mediterraneo fino al XIX, alla presa di controllo egemonico delle potenze europee sul Maghreb.

Le strade: Le piste carovaniere del IX secolo passavano per le oasi del Sahara, spostamenti pericolosi e disagiati a causa delle condizioni climatiche e delle distanze. Non si sa come le donne vi sopravvivessero, dal momento che gli attacchi dei nomadi del deserto erano frequenti ed esse venivano ricatturate dai predatori, gli schiavi che rallentavano l'avanzamento della carovana venivano uccisi. Il tasso di mortalità tra cattura e vendita andava dal 6 al 20%. Le rotte marittime sono meno conosciute, imbarcazioni a vela e Jalba, navi arabe, partivano dal mar Rosso per attraversare l'Oceano indiano. Gli schiavi venivano venduti fino all'India ed

anche in Cina: una colonia di mercanti arabi si era installata a Canton. Gli schiavi venivano barattati con oggetti di diverso tipo, di cotone, paccottiglia, tele, vasellame, perle in vetro veneziano, prodotti tintori e gioielli. La tratta dei neri s'inseriva in una rete di scambi multipli. Oltre ai pezzi d'oro, il cauri, conchiglia proveniente dall'Oceano indiano o atlantico, serviva anche da moneta in tutta l'Africa nera. Si comperava la "merce" a sacchi di cauri!

Gli attori della tratta araba: gli schiavi neri venivano catturati, trasportati e comperati da personaggi assai diversi, con una serie d'intermediari per arricchire una parte dell'aristocrazia musulmana. La schiavitù si nutriva di guerre tra popoli e Stati africani: i vinti dovevano un tributo costituito da uomini e donne ridotti in prigionia. I califfi arabi avevano organizzato la colonizzazione delle rive africane dell'Oceano indiano in colonie effimere, fondate da esiliati o da avventurieri. Il sultano del Cairo inviò trafficanti di schiavi per fare dei raid sui villaggi del Darfur, le cui popolazioni formavano milizie, erigevano torri e cinte al fine di proteggere i loro villaggi.

I motivi della tratta e della schiavitù erano di carattere economico, con grossi profitti per i negrieri. Molte città si arricchirono e prosperarono grazie al traffico degli schiavi, in Sudan come in Africa orientale. I sovrani del Marocco medievale avevano fatto costruire delle fortezze nelle regioni desertiche che questi dominavano, per offrire delle soste protette ai *caravan*. Il sultano di Oman trasferì il suo capitale a Zanzibar, il "mercato di schiavi", poiché egli aveva capito al volo l'interesse economico della tratta araba. Esistevano ragioni sociali e culturali della tratta: il possesso di schiavi era segno di appartenenza ad un alto rango sociale.

Ma, nell'area arabo-islamica, gli *harem* necessitavano di un "permanente di donne. Un *harem* (in arabo : حريم [*arīm*], *harem*; gineceo) designa il seguito di donne, concubine o semplici "bellezze", che circondavano un personaggio importante ed era il loro luogo di residenza. Il termine è stato preso in prestito nelle lingue occidentali con un senso assai riduttivo, associato alla donna confinata. L'*Harem* deriva dal termine *harâm*, 'ciò che è tabù, vietato dalla religione', l'antonimo era *Halâl* 'ciò che è permesso'. Gli *harem* erano presenti in moltissime civiltà antiche.

Gli ultimi grandi *harem* sono quelli dei sultani e dei pascià dell'impero ottomano, luoghi di piacere in cui risiedevano le concubine ufficiali del signore nonché le donne sistemate per forza o al suo servizio. Queste avevano il compito di dargli dei figli per gli uni e di divertirlo con la musica, la danza e il sesso per gli altri.

«Tra i vapori dell'*hammam* le donne, le belle principesse nude, sotto lo sguardo indifferente delle loro nutrici negre, si massaggiano e si accarezzano voluttuosamente. In un altro ambiente, a un livello inferiore rispetto alle mura cinque persone giovani, dalla bellezza equivoca, truccate e agghindate come le odalische, si inseguivano, correndo tra le siepi minuscole che circondavano una grande vasca di ceramica blu...Nelle boccette di vetro iridescenti ecco i profumi, gli oli di seduzione e di veleni potenti... L'amore, la politica, gli intrighi, i complotti si

insinuavano in questi labirinti...Al primo piano di una villa in marmo, dietro gli arabeschi del ferro delle inferriate, un giovane sultano contempla la linea blu delle montagne. In una sala attigua sovraccarica di pitture murali monocrome, di mosaici, di specchi veneziani, una cadina quasi nubile è stata designata dal padrone per una visita notturna. Le sue schiave l'agghindano, la truccano, la profumano lodando il suo fascino più intimo... » .

Ecco il prototipo della letteratura orientale che ha fatto sognare l'Occidente nel corso dei secoli. Languore, sessualità, bellezza, seduzioni multiple, profumi, intrighi e veleni, ecco il bazar degli orientali, composto per lo più da schiave.

D'altro canto, una gran parte di questo orientalismo non è che un prodotto dell'immaginazione. Il personaggio della donna orientale era divenuto un oggetto di curiosità malsana. Si ammira e si ama in esse ciò che furono anticamente, sempre ammesso che furono queste creature decorate, lamentose, sensuali, dotate di occhi languidi, tintinnanti di gioielli, agghindate come dee, avidi di amori diversi, estremamente abili a prodigare carezze sapienti e raffinate. Questo sogno di una donna bella e oziosa, rotonda e flessuosa, voluttuosa e magica, bruna e rosa, colorata all'infinito in ogni sfumatura di colori, tanto lei che i suoi vestiti e i suoi gioielli, questo sogno è esistito solo nell'immaginazione dei viaggiatori, degli "orientalisti", dei pittori partiti alla scoperta dell'Oriente mitico che essi hanno creato di sana pianta.

Questo fenomeno contemporaneo, a mio avviso, della prima traduzione delle *Mille e una Notte*, nel XVIII secolo, fece sprofondare gli occidentali che vi ebbero accesso, in delizie infernali. Ebbene, le pensionanti di tutti questi *harem*, non erano che donne schiave, nere, repute come riscaldatrici delle ossa degli anziani; circasse, queste erano assai ricercate per la loro bellezza, il loro candore e la loro biondezza; caucasiche, berbere, slave, turche, bianche di tutta Europa, di gradimento per le tratte.

Gli *harem* erano ginecei o appartamenti di donne come esistiti in Grecia, in India, Cina, presso i romani che lasciavano le matrone e vivevano tra uomini allo stadio, nel foro o sul campo di battaglia, come il greco immerso in riunioni virili nell'*agorà*. I musulmani non hanno fatto che riprendere questi costumi dei paesi conquistati, dal momento che le arabe di origine erano donne libere e non velate nelle loro tribù nomadi dell'Arabia. Gli *harem* più grandi erano turchi o persiani, copiati dai paesi sotto dominazione ottomana, appartenevano soprattutto ai principi, ai re e ai più grandi satrapi.

Le donne schiave "ordinarie" vivevano recluso, tra le femmine, gradazione di spose libere (quattro ammesse dalla poligamia in islam), di donne anziane, di vedove, di figlie da sposare, di ragazze, di genitori impoveriti, di serve, insieme, lontano da tutti gli uomini, in questo grappolo familiare, organizzato dal patriarcato stretto di tipo musulmano. La schiavitù è scomparsa da circa vent'anni negli ultimi paesi che la praticavano. Non era sempre festa nelle dimore delle donne, ma soprattutto non vi erano danzatrici orientali e odalische nella casa del musulmano medio e anche ricco. Questo aveva semplicemente delle schiave di

piacere che ingravidava, riconoscendone i figli, facendo raggiungere alla madre il ruolo di schiava madre, avendo spesso figli mulatti e figli bianchi: si diceva dei mulatti *ouled elkhaddem*, i figli della nera, o i figli della schiava, nelle fratrie devastate dal rifiuto e dall'oltraggio degli uni con gli altri.

Sulle virtù di tutte queste ragazze e donne non si scherzava, la civiltà musulmana mette il suo onore in quello delle donne. Quelle che affascinarono gli artisti, i viaggiatori, gli arabisti orientalisti, in una parola tutti quelli che le "orientali" hanno reso folli per i tratti che le occidentali non avevano mai avuto, sono quelle che furono detenute negli *harem*, per lo più schiave o donne offerte in dono come un cavallo o una sciabola d'oro. Le donne rispettabili non popolavano gli *harem*: queste matrone riproducevano le linee legittime e in questa veste erano totalmente isolate dall'ambiente esterno, non sapevano nulla del mondo, analfabete, praticavano una religione senza grande elevazione spirituale, limitate e legate.

Al contrario le donne degli *harem*, di condizione servile, erano state rapite, vendute, comperate; molto spesso provenivano da paesi estremamente lontani e diversi da quelli in cui vivevano il resto della loro esistenza. Il fenomeno della corsa al Mediterraneo alimentava costantemente i mercati delle schiave tutt'intorno al bacino mediterraneo e i pirati divenivano a forza grandi conoscitori di donne, riconoscendo quali erano molto apprezzate, quelle che li arricchivano a prezzo d'oro e quelle che erano accessibili solo ai re e agli imperatori più grandi.

Il romanzo di Barbara Chase-Riboud, *La Grande Sultana* è un capolavoro di ricostruzione romanzata della storia: sarebbe stata fatta prigioniera quando lei se ne ritornò in Francia, per mare, e rivenduta in Turchia, dopo aver transitato in Algeria, la cugina di Joséphine de Beauharnais, ribattezzata Neskhedil, 'il Neo che ebbe un destino eccezionale', fu la mamma di un gran sultano che ella aprì al mondo moderno e riuscì a rimanere al trono malgrado l'orrore degli intrighi della corte, tanto si moriva come mosche, la crudeltà era non solamente la regola, ma rivestiva aspetti atroci.

## *2. I mercati e le fiere degli schiavi*

Erano assai numerosi e i più celebri in Africa del nord, a Marrakech e Salé, in Marocco, ad Algeri, porta barbaresca d'Algeria, a Tripoli in Libia, Damasco in Siria, a Bagdad, la sublime, (al tempo di Haroun Er-Rachid, in cui la propria madre era d'origine servile, schiava ribattezzata Khayzourane, 'il Bambù', tanto ella era bella e gracile, ha regnato dietro suo figlio come una delle più grandi anziane vedove aristocratiche di tutti i tempi; all'altro suo figlio che voleva che lei restasse nell'ombra, ella riservò una sorte terribile, facendolo semplicemente sgozzare...), a Samarcanda e nei porti del mar Nero, al Cairo in Egitto, Assouan in Sudan; in Africa sub-sahariana, ad Aoudaghost, Timbuctu nel Mali, Gao e Bilma; in Africa orientale, a Mogadiscio, in Somalia a Bagamoyo, Ujiji, Unyanyembe, a Zanzibar in Tanzania, Kilwa, Sofala a Beira, in Mozambico, Kabambare, Kasongo, Nyangwe

in Congo; nella penisola araba alla Mecca e Zabid, ad Aden nello Yemen, Mascate nell'Oman, Socotra. Le vendite avevano luogo sulle piazze pubbliche e nei *suk*. I potenziali compratori eseguivano un esame attento della "merce", verificando lo stato di salute della donna, presentata nuda e con le mani legate. Al Cairo, la transazione degli eunuchi e delle concubine si svolgeva nelle case private. Il prezzo variava a seconda della qualità della schiava. Una donna bianca aveva più valore di un'altra.

Le schiave provenivano da ogni paese del mondo conosciuto all'epoca. Circasse, armene, nere da tutta l'Africa, etiopi, slave, veneziane, arabe, berbere dell'Africa del nord, europee di ogni paese intorno al Mediterraneo (prese in mare, o fatte prigioniere quando la pirateria le strappava ai loro villaggi), turche, persiane, caucase, tutte queste donne arricchivano meravigliosamente con le loro specificità culturali d'origine i paesi in cui venivano condannate a vivere, forza enorme di adattamento e straordinarie energie di esseri che, per sopravvivere, sviluppavano tesori d'inventive e tour de force per essere riconosciute, avere il loro spazio e svolgere la loro esistenza, malgrado l'orrore del loro destino.

Esisteva un commercio interno di donne rubate all'interno dei loro paesi, spesso ragazze rese schiave nella loro società, come le arabe delle pianure, in Marocco, rivendute nelle città in cui i borghesi le acquistavano per farne delle concubine che non avevano bisogno di sposare, ma di cui riconoscevano la progenie nel patriarcato assoluto che è il raggruppamento familiare islamico.

Queste donne venivano strappate alle campagne in età infantile, se per disgrazia si trovavano sulla strada dei briganti che facevano commercio di esseri umani tanto maschi quanto femmine.

Le donne più straordinarie degli *harem* di Turchia, Persia, Egitto (è là che sono esistiti gli *harem* più grandi), erano le *Jariate* o 'schiave di piacere'. Queste furono agenti culturali di primo piano: musiciste, sapienti, colte, raffinate, belle, intelligenti, permisero alla civiltà arabo-musulmana di raggiungere le vette alle quali questa culminò secoli or sono. Non sono ancora state rivendicate come tali nell'arte, nella scienza e nella cultura. Sherazade, la celeberrima, non fu che una *jaria*, schiava di un re tirannico e folle che uccideva una vergine ogni sera, che rassicurò questo re cornuto durante mille e una notte che dimenticò la famosa bassezza delle donne, raccontandogli storie straordinarie.

Queste donne, come Ouallada, nella Spagna musulmana, erano sapienti, conoscevano la matematica, i testi religiosi, l'astronomia, la poesia, la musica e la filosofia.

La *jaria* o concubina di piacere esaltò il lusso delle corti e il loro apparato fino alla Spagna musulmana andalusa in cui Ouallada fu la più grande *Jaria* nell'ala europea dell'Islam. Spirito enciclopedico, teologa rimarchevole, donna bellissima e straordinaria musicista, ella incantò il cuore del principe che ne fece un'autentica principessa. Tutti questi segni e simboli, tutti questi scompigli di bellezza e di desideri profusi, che abitavano la parola 'odalisca' (equivalente della *jaria*) non contribuisce a cancellare l'inconscio delle persone che amano sognare. Invece,

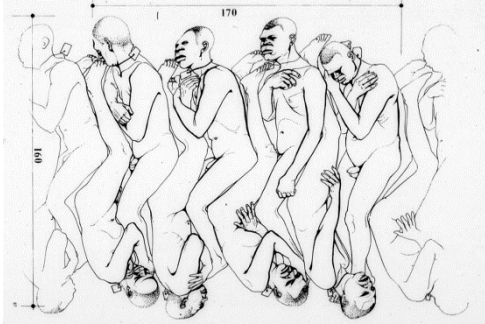


queste famose odalistiche che facevano la danza dei sette veli, affascinanti, furono solo delle schiave.

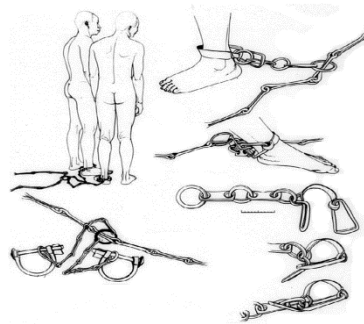
Ma è impossibile ignorare la dimensione religiosa e razzista della tratta. Punire i musulmani cattivi o i pagani teneva conto della giustificazione ideologica della schiavitù: i dirigenti musulmani dell’Africa del nord, del Sahara e del Sahel facevano razzie per perseguire gli infedeli, poiché, nel Medioevo, l’islamizzazione era superficiale nelle regioni rurali dell’Africa.

Le lettere musulmane invocavano la supremazia razziale dei Bianchi che si fondava sul racconto della maledizione proferita da Noè nell’*Antico Testamento* (*Genesi 9, 20-27*). I neri erano quindi considerati come “inferiori” e “predestinati” ad essere schiavi. La parola araba *Abid* che significava schiavo, a partire dall’VIII secolo, è diventata sinonimo di “nero”. Questi giudizi razzisti erano ricorrenti nelle opere degli storici e dei geografi arabi. Ibn Khaldoun scrisse nel XIV secolo: «I soli popoli ad accettare la schiavitù senza speranza di ritorno, sono i neri, a causa di un grado inferiore di umanità, il loro posto era più vicino allo stadio dell’animale». Nello stesso periodo, il dotto egiziano Al-Abshibi scriveva «Quando egli [il nero] ha fame, ruba e quando è sazio egli fornicia». Gli arabi, sulla costa orientale dell’Africa, utilizzavano la parola *cafre* per designare i neri, termine proveniente da *kāfir*, infedele o miscredente.

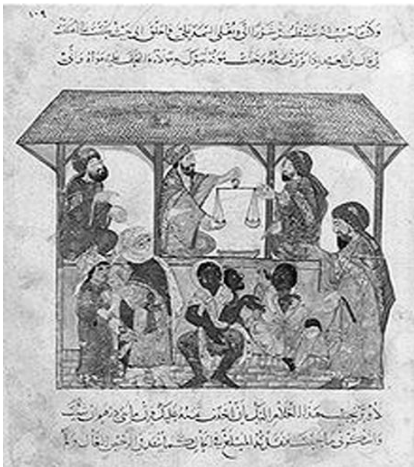
**Posizione efficiente nel trasporto marittimo.**



**attrezzi vari.**



**Yemen. Mercato degli schiavi. Sec. XIII.**



**Marrakech (Marocco). Mercato degli schiavi**



**Razzia araba di schiavi**



**Vendita di schiavi negli USA**



### 3. Schiavitù e sue particolarità nel mondo arabo-musulmano

Come il Cristianesimo (la schiavitù è contro i dogmi cristiani, ma vi si rinunciò solo dopo l'VIII secolo), l'Islam si estende in un mondo in cui la schiavitù è una componente e vi si adatta. Il *Corano* non vieta formalmente la schiavitù. Il califfo Omar (581-644) promulgò una legislazione che vietava di mettere a servitù un musulmano, prescrizione che incoraggia i musulmani a cercare schiavi al di fuori delle loro terre, in Africa nera e in Europa, limitata rapidamente dalle condizioni preparate per l'affrancamento degli schiavi convertiti. Questo spiega il fatto che, fino alla fine del XX secolo, i paesi musulmani come l'Arabia Saudita, il Sudan o la Mauritania accettarono la schiavitù dei neri cristiani e animisti. Malgrado i divieti formali riguardanti i musulmani, i califfi e i sultani non esitavano a ridurre in schiavitù i ribelli o i "musulmani cattivi" (in Spagna dell'Al-Andalus, ad esempio).

Dal rispetto del divieto di asservire un musulmano scaturisce la necessità di approvvigionarsi di schiavi ai margini del mondo islamizzato, ciascuno dei poli, l'Egitto, Bagdad, (califfato di Bagdad ed Egitto avevano i bisogni più elevati di schiavi e la ricchezza per acquistarli in massa), Al-Andalus, Maghreb, si approvvigionavano a modo loro.

Il ruolo degli schiavi: a differenza delle società coloniali europee che relegavano gli schiavi al solo compito di esecuzione, quelli del califfato accedevano talvolta a posti prestigiosi; oltre ai classici lavori domestici, artigianali o agricoli, gli schiavi potevano diventare favoriti, consiglieri, ciambellani e soprattutto soldati. La maggior parte degli schiavi, in particolar modo le donne, furono tuttavia relegati a compiti di esecuzione, sollevando le donne "libere" dai compiti domestici, dai lavori agricoli e dai lavori pesanti di ogni tipo. Gli schiavi, secondo il codice dello statuto personale di Ibn El Qassim, in conformità al rito malekita, erano proprietà sessuali del padrone: «le parti sessuali della schiava femmina apparteneva al suo padrone. La stessa cosa vale per il suo "ventre" (i suoi figli) e per la sua schiena (la sua forza di lavoro) ».

L'altra differenza è la schiavitù a destinazione degli *harem*: anche se in tutte le società schiaviste la donna schiava è spesso asservita sessualmente dal suo padrone, le donne vendute agli *harem* furono schiave di piacere (danza, canti, sesso), detenute per tutta la loro vita, talvolta servivano solo una volta, sessualmente, al padrone.

Nessuna civiltà precedente aveva tentato di creare milizie di schiavi. Il vantaggio di armare una popolazione sradicata, senza altro legame se non il proprio padrone e quindi reputata devota, prevale agli occhi dei dirigenti musulmani sul rischio di una tale pratica. La parola mammalucco che vuol dire semplicemente 'schiavo bianco' diventerà sinonimo di soldato turco. I mammalucchi arrivarono al potere supremo in Egitto. La guardia personale del califfo Al-Mutasim (843-842) contò da 4000 a 70000 schiavi soldato. Il califfo Jafar al-Mutawakkil (846-861) mise gli schiavi turchi in tutte le posizioni del suo governo, ma finì assassinato

dalla sua guardia mammalucca, così come i suoi quattro successori. Ahmad Ibn Touloun, turco inviato al Cairo nell'868, si costituì un esercito di greci, sudanesi e di turchi e si rese indipendente in Egitto, creando la dinastia dei Tulunidi.

All'altra estremità del mondo musulmano, gli schiavi armati, presero parte attiva alle lotte che divisero la Spagna e fondarono persino un regno a Valenzia. Il califfato di Bagdad conobbe, dall'869 all'883 la sua grande rivolta di schiavi neri, la rivolta degli Zanj nelle piantagioni del sud dell'Iraq, regione di Bassora.

Diversamente dalla rivolta di Spartaco contro Roma, questa rivolta di schiavi aveva un fondamento ideologico, animato da un movimento che predicava violentemente un Islam egualitario, il *Kharidjisme*. I soldati neri inviati contro di loro, disertarono e si unirono alla rivolta. I mammalucchi impiegarono anni per venirne a capo.

#### 4. Castrazione e asservimento sessuale

Una delle grandi particolarità della schiavitù arabo-islamica è la mutilazione sessuale quasi sistematica degli schiavi maschi, 'gli eunuchi' e l'utilizzo assunto delle schiave donne come oggetto sessuale. Queste pratiche ebbero come conseguenza la scomparsa delle popolazioni deportate, al contrario degli schiavi delle Americhe in cui i discendenti ebbero una discendenza. L'assenza dei discendenti degli schiavi contribuisce a quella del dibattito sul riconoscimento della schiavitù arabo-musulmana, nonché le tracce endemiche e persino attuali della schiavitù in queste società.

Quanto alle donne, come nel resto del mondo, queste subivano abusi dai loro padroni, ma solo il mondo arabo ha riempito specificamente le case chiuse di donne-schiave, specialmente deportate per tale ragione. È quindi chiaro che il prezzo di una donna schiava fosse ben più alto di quello di uno maschio.

Altrove, le donne schiave erano innanzitutto una forza lavoro e non un oggetto di divertimento.

In Spagna, con le conquiste musulmane, la tratta interessò la Spagna e le coste del bacino mediterraneo. Rispondendo ai tentativi di riconquista dei cristiani del nord della penisola iberica, i califfi di Cordova lanciarono delle spedizioni di rappsaglie, fonte di prigionieri: nel 985, i musulmani misero a sacco Barcellona e nel 997 Santiago di Compostella. Nel 1185, un attacco musulmano di Lisbona fece numerosi prigionieri. La pirateria barbaresca minacciò il litorale e causò la cattura degli schiavi con il sacco di Roma nell'846, di Genova nel 933 e di Tarragona nel 1185. In Europa orientale, i *raid* musulmani contro l'impero bizantino, furono ancora una risorsa di approvvigionamento di schiavi, utilizzati anche dai mercanti italiani dalla fine del XII secolo e che cessarono solo dopo la conquista ottomana nella seconda metà del XV secolo. Gli schiavi europei del mondo musulmano arrivarono anche dai mercati di Verdun, di Kiev, durante l'alto Medioevo. I commercianti, musulmani o ebrei, vi giungevano per acquistare la manodopera servile (10.000 schiavi europei portati a Cordova tra il 912 e il 961). La tratta durò

a lungo, poiché i padroni musulmani avevano bisogno senza posa di sostituire i loro schiavi con divieto di matrimonio, senza figli, o eunuchi. L'altra risorsa di schiavi per al-Andalus fu la costa settentrionale dell'Africa da dove i neri catturati venivano condotti in Spagna, tanto musulmana quanto cristiana, da commercianti musulmani e catalani.

Tra il 1530 e il 1780, almeno 1.200.000 di europei furono portati come schiavi nell'Africa del nord (solo il numero di uomini è più o meno quantificabile, mentre il numero delle donne vittime di questa tratta è assai difficile da quantificare e in genere largamente sotto-stimato): queste mescolanze sono inesistenti negli studi sui movimenti di popolazione. La mia ipotesi è che la presenza di donne nella schiavitù abbia modificato profondamente gli ambienti culturali reciprocamente, senza che si possano determinare le tracce degli uni e degli altri, le donne in queste epoche erano chiuse nell'interiorità, nelle case, negli *harem*, nei caravanserragli, ecc. e quindi mai libere di andare e venire a modo loro, a parte le eccezioni.

Questo spiega che i meticcianti umani si sono avuti in tutte queste regioni del mondo attraverso le donne e non gli uomini schiavi, qualunque sia l'enormità delle quantità spostate: in effetti, il figlio di un musulmano è solo suo figlio o sua figlia, sua madre non conta. A tutt'oggi, i figli sul libretto di stato civile, sono riportati sotto il nome del loro padre e la madre è solo un nome, cosa che fa seguire i figli nell'ordine di arrivo al padre, secondo i matrimoni. Le donne schiave hanno determinato il meticcianto nel mondo, senza che ne sia stabilito alcun riconoscimento del ruolo, fino a questo momento in cui vi sto parlando.

La pratica degli eunuchi, eredità di Bisanzio, si svolgeva alla corte dei sultani, come la cattura delle donne per la servitù e gli *harem*.

In Marocco, l'ultimo mercato di schiavi del Maghreb venne chiuso dai francesi nel corso del Protettorato nel 1920; l'ultima carovana verso l'Arabia ci fu nel 1936, la schiavitù fu abolita solo nel 1981 in Mauritania, come già detto: ma lo stato attuale del mondo arabo-islamico si spiega in gran parte attraverso questa assimilazione della donna ad un oggetto sessuale, o a una bestia da soma, totalmente immersa in questi ruoli, e quello dell'uomo ad un individuo al servizio di un altro, più potente, più armato (in tutti sensi del termine), possedendo più donne ed amanti (prove della sua superiorità). Ciò dimostra la condizione di feudalesimo in cui vive questo mondo ancora incapace di fare la "Rivolta degli Zenj", o la famosa rivolta degli schiavi in Iraq, il servilismo nei rapporti, la sottomissione ai padroni, senza contestazione, la relazione perversa e perniciosa tra il padrone e lo schiavo, rendendo l'inferiore un debole con strategie di difesa assai patologiche. È per questo che la schiavitù è ricomparsa, che la condizione di schiavitù mascherata è la regola, che la situazione della donna è molto peggiorativa nel mondo arabo-islamico, non uscito dal Medioevo per tutte queste ragioni.

Oggi un riconoscimento tardivo e assai limitato ammette, nei paesi occidentali, la realtà della schiavitù, della tratta e delle atrocità che l'hanno accompagnata, mentre nelle altre sfere schiaviste, in particolare i mondi arabo e musulmano, non esiste alcun riconoscimento dei fatti e il tabù resta la regola in questi paesi

concernenti un fenomeno estremamente diffuso, elevato a sistema di regolazione della società.

Il mio interesse alla questione della schiavitù, in particolare, e della donna schiava, assai nello specifico, è molto forte: sono arrivata a comprenderla per poter trattare certi argomenti e questo, già da molto tempo. Per prima cosa ho vissuto nello stesso periodo degli ultimi schiavi della società marocchina tradizionale.

Alcuni cugini da parte materna avevano come fratellastri e sorellastre figli di schiave. La schiavitù delle donne nel mondo è un argomento troppo vasto per un intervento di questo tipo e, al tempo stesso, non si ritrova niente di tanto fondamentale, scientificamente, sull'argomento della schiavitù della donna nel mondo. Le fonti sono tanto rare quanto lacunose e le situazioni sono troppo diverse. La scommessa è rischiosa per una sintesi su un argomento non ancora trattato ampiamente nella sua dimensione sessuata, il lavoro sfibrante, cui erano e sono sottoposti gli schiavi, si raddoppia nel caso delle donne, per uno sfruttamento sessuale, violenze carnali sistematiche e prostituzione. La domanda era più alta, le donne erano vendute più care, ma l'orribile durezza della loro condizione le portò spesso a rifiutare la maternità, spiegando così che la tratta dei neri verso le Americhe, si è prolungata fino al 1850. Si possono solo esporre le grandi linee del fenomeno, la sua temporalità e la sua continuità nella storia, descrivere i trattamenti di una crudeltà implacabile subita da milioni di vittime per uno sfruttamento estremo, in una mira di rendimento a breve termine. Ancora più terribile sulle donne.

### 5. Una testimonianza

I musulmani del nord hanno ristabilito la *charia* nel corso della colonizzazione e la applicano forzatamente sui neri cristiani e animisti del sud, ricacciati nella Provincia Equatoriale, la più insalubre, che si sono ribellati. Anche le forze governative hanno massacrato le popolazioni civili di numerosi villaggi e continuano a rapirvi molti bambini per convertirli all'islam e utilizzarli come schiavi a Kartum. Secondo la Commissione delle Nazioni Unite sui Diritti dell'Uomo, nel 2000, tra 5 e 14.000 persone sono schiave in Sudan; altre fonti dicono 100.000.

Mende Nazer (nata all'incirca nel 1982 in un villaggio dei monti Nuba) è una scrittrice di origine sudanese e anziana schiava.

È l'autrice della sua autobiografia dal titolo *Ma vie d'esclave* (Schiava, Feltrinelli), in inglese *Slave*. In Sudan, durante una notte in cui il suo villaggio tradizionale è bruciato e i suoi abitanti brutalmente massacrati, Mende Nazer viene rapita all'età di dodici anni da miliziani arabi. Stuprata e relegata con i bambini del suo villaggio in un campo militare, complice dei rapimenti, viene venduta ad una famiglia benestante di Kartum, in cui sarà obbligata per sette anni a vivere come schiava domestica. Picchiata regolarmente da questa ricca famiglia abusiva,

Mende dormiva a terra in un capanno stretto, non aveva il diritto di sostentarsi se non nutrendosi con i resti, aveva il divieto di parlare la sua lingua materna e subiva insulti razzisti e minacce di morte quotidiane. Dopo sette anni di calvario, viene "ceduta" alla sorella della sua padrona, moglie di un ricco diplomatico sudanese a Londra, alto funzionario all'Ambasciata del Sudan, in Gran Bretagna, a casa del ricco diplomatico, il calvario di Mende prosegue. Ella lavora quasi venti ore al giorno svolgendo i servizi domestici della casa e all'educazione dei bambini, e subisce il divieto stretto di parlare a chiunque o di uscire. Un pomeriggio, aiutata da cittadini sudanesi appartenenti come lei al popolo Nuba, Mende finì per sfuggire all'inferno della schiavitù, dandosi alla fuga. Con l'aiuto del giornalista ed esperto sul Sudan, Damien Lewis, che lei incontrerà in seguito, pubblicherà la sua autobiografia nel 2002 in un libro sconvolgente dal titolo *Schiava*.

L'opera diventa un *best-seller* per quanto è toccante e riporta con pertinenza l'ingiustizia della schiavitù. Se Mende è minacciata di morte in Sudan ed esposta ad un ritorno verso l'inferno della schiavitù, fino all'ottobre 2002, la sua domanda d'asilo in Inghilterra sarà rifiutata. La sua espulsione verrà evitata per la reazione dei media; la protesta di moltissimi dei suoi lettori, così come il sostegno delle organizzazioni per i diritti dell'uomo.

Mende Nazer vive oggi a Londra e partecipa a conferenze internazionali (Legacies of Sisterhood, Pace University, NY, USA, Ottobre 2006) in cui lei porta la sua testimonianza vivente del perpetuarsi del crimine schiavista nel nostro mondo contemporaneo. Oggi, una gran parte della popolazione nera africana del Sudan è minacciata da queste tratte "moderne" durante le quali le milizie in guerra rapiscono donne e bambini come bottino per rivenderle a commercianti di schiavi nelle città. (M. Nazer – D. Lewis, *Schiava*, Feltrinelli)

## **Bibliografia**

Rita El Khayat, *Lettera aperta all'Occidente*.

Rita El Khayat, *Le monde arabe au féminin*, L'Harmattan, Paris, 1985, 88, 2001 et 2002.

Rita El Khayat, *Orientales*, in "Arcade" XXXIV, ORIENTALES ORIENT, L'écriture au féminin, Revue, Montréal, Canada, 1995.

Hugh Thomas, *La traite des Noirs 1440-1870*, Robert Laffont, Bouquins, Paris 2006.

Olivier Pétré-Grenouilleau, *Les Traites négrières, Essai d'histoire globale*, coll. «Bibliothèque des histoires», Gallimard, Paris.

Nelly Schmidt, *Vaincre l'esclavage Des hommes et des idées XVIème–XIXème siècles*, Fayard, Paris 2005.

Paul Veyne, *Sexe et pouvoir à Rome*, Points, Histoire, Tallandier 2005.

### *Nota:*

Il termine *Zanj*, *Zandj*, *Zenj*, *Zinj* o *Zendj*, secondo la traslitterazione, viene dal persiano زنجبار *Zangibar* e sin dall'antichità significa, la 'Costa dei Neri', o dall'arabo *Zanj*, زنج, nero. *Zingium* è la traslitterazione latina. Questo può designare: gli abitanti della costa est dell'Africa, vicino all'Oceano indiano e per estensione, i neri ridotti in schiavitù che guideranno la famosa Rivolta dei Zanj. La ribellione dei Zanj è una rivolta di schiavi neri contro il potere degli Abassidi, tra l'869 e l'883 nel sud dell'Iraq, nella regione di Bassora; la storia di Java comporta la presenza degli schiavi *jenggi*, "zenji", a Java oppure offerti alla corte della Cina, nei secoli XIX e X; L'area territoriale sulla quale si estende la cultura swahilie, o quella dominata dal sultano di Zanzibar nel XVIII secolo o il Mare di Zenj, ad ovest dell'Oceano indiano, secondo gli autori arabi del Medio Evo, integrando anche i Mascareignes.



**Claudio Tuozzolo** (Univ. di Chieti)

***Il dominio sull'Uomo e il pregiudizio capitalista contro la schiavitù: Marx contro Aristotele\****

*1. Karl Marx reale sostenitore della natura antischiavista del capitalismo*

La presente riflessione muove da una domanda: esiste un pregiudizio capitalista contro la schiavitù e a favore della «eguaglianza umana»? Ovvero: appartiene alla società capitalistica in quanto tale il «*Volksvorurteil*», il pregiudizio popolare, contro l'idea di schiavitù?

La domanda potrebbe sembrare provocatoria dal momento che, indubbiamente, oggi, nella società capitalistica avanzata è possibile constatare la presenza evidente di forme di schiavitù (si pensi ad es. alla tratta delle prostitute, o allo sfruttamento servile dei bambini nei 'paesi emergenti'). Ma tale domanda non è affatto una semplice provocazione, essa piuttosto pone una questione molto seria sollevata proprio da Karl Marx. È Marx, infatti, a parlare esplicitamente di un pregiudizio popolare, di un «*Volksvorurteil*» capitalista contro la schiavitù<sup>409</sup>. L'idea di sottolineare il contrasto radicale fra capitalismo e schiavitù (e, dunque, l'intimo rapporto fra economia capitalistica ed eguaglianza fra gli uomini) è un'idea del più celebre critico del capitalismo, ovvero di colui che, più di ogni altro ha sottolineato la presenza delle diseguaglianze sociali nella società capitalistica.

Ora nel ricordare questa tesi di Marx (la tesi che evidenzia la natura antischiavista del capitalismo) credo sia opportuno sottolineare sin da principio che essa individua un pregiudizio a favore dell'eguaglianza non solo (e non tanto) all'interno dell' 'ideologia' borghese (ovvero in ciò che la società capitalistico - borghese proclama come suo ideale), ma all'interno della stessa struttura economica della società capitalistica. In altri termini Marx, delineando la tesi sul pregiudizio antischiavista (sul «*Volksvorurteil*»), non sostiene soltanto che la filosofia politica proclamata dalla borghesia è una filosofia profondamente antischiavista, ma sostiene una tesi assai più radicale; egli afferma che *la stessa struttura economica capitalistica è antischiavista*.

---

\* Elenco delle sigle e delle abbreviazioni utilizzate:

Antid: F. Engels, *Antidühring*, Edizioni Rinascita, Roma 1950.

IC: K. Marx, *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma 1980.

Werke: K. Marx – F. Engels, *Werke*, Dietz:

Bd. 20, Berlin 1983.

Bd. 22, Berlin 1963.

Bd. 23, Berlin 1962.

Bd. 25, Berlin 1972.

La futura pubblicazione del seguente testo è prevista all'interno di una più ampia ricerca sul tema *Fine del lavoro, decrescita e mercato globale. Riflessioni sul sociale dai mtI platonici a Latouche*.

<sup>409</sup> *Werke*, Bd. 23, p. 74; cfr. IC, I, p. 92.

Dunque il presente intervento si chiede: «è un *Marx possibile* quello che definisce antischiavista il capitalismo?».

Uso qui l'espressione 'Marx possibile' mutuandola indirettamente da un giovane studioso 'marxista' di fine Ottocento: Benedetto Croce<sup>410</sup>. Il giovane Croce distingueva, infatti, «i Marx e gli Engels ipotetici o possibili»<sup>411</sup> (ovvero i Marx e gli Engels 'sviluppati filosoficamente' in modo rigoroso a partire dalle loro opere reali) dai Marx ed Engels «personaggi reali»<sup>412</sup> (ovvero da ciò che essi hanno effettivamente avuto il tempo di sviluppare nelle loro opere). Ora se si tiene presente questa distinzione si deve affermare che la tesi sulla natura antischiavista del capitalismo non è affatto una tesi ascrivibile a un Marx 'ipotetico o possibile' delineabile attraverso un'opera teorica che vuol sviluppare i germi presenti negli scritti marxiani, ma essa appartiene piuttosto al 'Marx reale' in quanto può essere facilmente delineata attenendosi ad una attenta lettura delle pagine conclusive del paragrafo 3. A) 3 (intitolato *Die Äquivalentform*) del primo capitolo del *Capitale*.

## 2. Le tre caratteristiche dell'equivalente

Proviamo ad affrontare la lettura di queste pagine. Ci troviamo in un punto cruciale dell'opera fondamentale di Marx. Posto che, come è noto, per Marx il capitalismo è la società *mercantile* complessa nella quale la ricchezza si presenta sotto forma di merce, l'autore del *Capitale*, nel primo capitolo dell'opera, si assume il compito di definire cosa sia «*La merce*». A tal fine egli riprende la classica distinzione fra valore d'uso e valore di scambio e, nel par. 3 del capitolo («*La forma di valore ossia il valore di scambio*»), cerca di definire con precisione la natura del valore di scambio. In questo contesto Marx, nelle citate pagine conclusive del sottoparagrafo A) 3 «*La forma di equivalente*», insiste sulla connessione fra equivalenza e scambio e critica «il genio di Aristotele» («*das Genie des Aristoteles*»); ovvero critica colui che ha scoperto che non vi è scambio senza equivalenza, ma non è riuscito ad individuare l'«*arcano (Geheimnis)*» che si cela dietro ogni scambio<sup>413</sup>.

---

<sup>410</sup> Riguardo a questo punto e a una trattazione del rapporto fra alcuni dei temi sviluppati nel presente saggio e la discussione concernente la legge del valore=lavoro sia consentito rinviare a C. Tuozzolo, *Marx possibile. Benedetto Croce teorico marxista 1896-1897*, Franco Angeli, Milano 2008, e a ID., *La civiltà del lavoro (e dell'eguaglianza) e la legge del valore=lavoro nel giovane Croce*, in *Quid animo satis? Studi di filosofia e scienze umane in onore del Professor Luigi Gentile*, a cura di U. Galeazzi e D. Bosco, Aracne, Roma 2008, pp. 261-85.

<sup>411</sup> *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo. Memoria letta all'accademia Pontaniana nella tornata del 21 novembre 1897 dal socio residente Benedetto Croce*, Stab. Tipografico della R. Università, Napoli 1897 (estratto dal volume XXVII degli *Atti dell'Accademia Pontaniana*), p. 22; cfr. l'edizione critica del testo citato: ID, *Materialismo storico ed economia marxistica*, a cura di M. Rascaglia e S. Zoppi Garampi, nota al testo di P. Craveri, Bibliopolis, Napoli 2001, p. 91.

<sup>412</sup> *Per la interpretazione*, p. 22; cfr. *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 90.

<sup>413</sup> *Werke*, Bd. 23, p. 74; cfr. IC, I, p. 92.

Per comprendere il senso di questo rimprovero rivolto ad Aristotele (e dunque il senso della tesi che rileva la natura *antischiavista* dell'economia capitalista) è opportuno ricostruire brevemente il ragionamento svolto nel sottoparagrafo A) 3.

Marx, in primo luogo, vi sostiene che il valore di scambio (la forma di valore), la «scambiabilità (*Austauschbarkeit*)» di una merce coincide con «la forma di equivalente (*die Äquivalentform*)»<sup>414</sup>. In altri termini per Marx il valore di scambio (ciò che egli solitamente chiama semplicemente «valore» senza aggiungere altro) nasce dallo scambio di valori d'uso valutati come *equivalenti* dagli scambisti.

Dunque, per Marx, non c'è scambio (né valore, né merce, né società mercantile) senza equivalenza fra valori d'uso. La «forma di equivalente» delle merci (ovvero il fatto che una merce, per coloro che realizzano lo scambio, valga non solo in sé, in virtù dell'uso che essi ne possono fare, ma anche come equivalente rispetto ad un'altra merce) rende possibile la «forma di valore» (il valore di scambio) e, osserva ancora Marx, il «valore di scambio» assume sempre come «forma fenomenica (*Erscheinungsform*)» un «valore d'uso (*Gebrauchswert*)», una «forma naturale (*Naturalform*)»; questa, afferma Marx, è la «prima peculiarità (*erste Eigentümlichkeit*)» della forma di equivalente<sup>415</sup>. Tale peculiarità, in sostanza, consiste nel fatto che il valore di scambio di una merce è sempre espresso da un'altra merce, ovvero da un'altra cosa concreta («naturale») che ha un suo valore d'uso. Il valore di scambio di un abito si esprime, ad esempio, in una certa quantità di tela, il valore di scambio di «5 letti» corrisponde ad esempio (per citare il brano aristotelico riportato più avanti da Marx) a «1 casa» o a «tanto e tanto denaro», e così via.

Secondo il ragionamento marxiano la tela, la casa e il denaro sono cose concrete che, prima di essere strumenti che servono allo scambio, sono oggetti d'uso prodotti da uno specifico lavoro concreto (tessitura, edilizia, coniazione, stampa ecc.). Vi è sempre, per Marx, un «corpo» che fa da *equivalente*, un oggetto concreto che diviene simbolo dell'equivalenza e dello scambio<sup>416</sup>.

A questo punto Marx, per introdurre quella che è, a suo avviso, la «seconda peculiarità della forma di equivalente»<sup>417</sup>, pone un nuovo esempio «20 braccia di tela = un abito» e spiega:

*Il corpo della merce, che serve da equivalente, vale sempre come incarnazione di lavoro astrattamente umano (als Verkörperung abstract menschlicher Arbeit) ed è sempre il prodotto di un determinato lavoro utile e concreto. Questo lavoro concreto diviene,*

---

<sup>414</sup> *Werke*, Bd. 23, p. 70; cfr. IC, I, p. 87.

<sup>415</sup> *Werke*, Bd. 23, pp. 70-1; cfr. IC, I, p. 88.

<sup>416</sup> Uso qui l'espressione «simbolo» per indicare il fatto che Marx pensa proprio a una relazione di rappresentanza nella quale il denaro, la casa, la tela ecc., sono cose concrete (*corpi 'naturali'*) che rappresentano il valore di scambio (ovvero una determinazione ideale-astratta *non naturale* prodotta dallo scambio) di altre cose concrete (ad es. l'abito, i letti ecc.).

<sup>417</sup> *Werke*, Bd. 23, p. 73; cfr. IC, I, p. 91.

*dunque, espressione di lavoro astrattamente umano. P. es. se l'abito vale come pura e semplice realizzazione, la sartoria, che in esso effettivamente si realizza, vale come pura e semplice forma di realizzazione di lavoro astrattamente umano. L'utilità della sartoria, nell'espressione di valore della tela, non consiste nel fatto che essa faccia abiti, quindi anche monaci, ma che essa fa un corpo che basta vederlo per sapere che è valore, cioè gelatina di lavoro (Gallerte von Arbeit) che non si distingue affatto dal lavoro oggettivato nel valore di tela. Per fare tale specchio di valore la sartoria non deve rispecchiare null'altro che la sua proprietà astratta d'essere lavoro umano<sup>418</sup>.*

Per Marx, dunque, se un «corpo» funge da equivalente in un rapporto di scambio esso è una sorta di coagulo, una «gelatina», di lavoro *astrattamente umano*, ossia non vale in quanto realizzazione di uno specifico lavoro umano (ad es. il lavoro di sartoria) che produce specifici oggetti d'uso (abiti), ma «vale sempre come incarnazione di lavoro astrattamente umano».

L'equivalenza che consente lo scambio presuppone il «lavoro astrattamente umano», dunque, per Marx, il «corpo» che funge da equivalente rappresenta una certa quantità di lavoro umano *eguale*.

Perciò la

*seconda peculiarità della forma di equivalente è che il lavoro concreto diventa la forma fenomenica del suo opposto, del lavoro astrattamente umano<sup>419</sup>.*

Inoltre, osserva Marx, il lavoro concreto che produce l'abito è «lavoro privato (*Privatarbeit*)»<sup>420</sup>, ma, poiché questo lavoro privato concreto (il lavoro di sartoria) vale in questo caso (nel caso in cui l'abito viene assunto come merce che «serve da equivalente») non per la sua specificità (in quanto lavoro di sartoria) bensì per la sua *natura generica* (di lavoro genericamente ed astrattamente umano), allora si deve concludere che l'equivalenza che consente lo scambio presuppone la *natura sociale* del lavoro genericamente umano. Perciò, conclude Marx, «ogni lavoro che produce merci» è «lavoro in forma immediatamente sociale (*Arbeit in unmittelbar gesellschaftlicher Form*)»<sup>421</sup>. Questa è la «terza peculiarità della forma di equivalente»<sup>422</sup>.

Le tre caratteristiche dell'equivalente sono così enunciate. (I) Il valore (di scambio) si manifesta attraverso il valore d'uso, attraverso corpi=oggetti concreti

---

<sup>418</sup> *Werke*, Bd. 23, P. 72; cfr. IC, I, P. 90.

<sup>419</sup> *Werke*, Bd. 23, p. 73; cfr. IC, I, p. 91.

<sup>420</sup> *Werke*, Bd. 23, p. 73; cfr. IC, I, p. 91.

<sup>421</sup> *Werke*, Bd. 23, p. 73; cfr. IC, I, p. 91.

<sup>422</sup> *Werke*, Bd. 23, p. 73; cfr. IC, I, p. 91.

che hanno un proprio valore d'uso (attraverso frutti del lavoro concreto: abiti, case ecc.). (II) Il lavoro astrattamente umano si manifesta attraverso il lavoro concreto (l'equivalente è frutto del lavoro concreto, è ad es. un abito, ma, come equivalente, vale non in virtù della sua concretezza, ma della sua genericità; conta come frutto del lavoro astratto: non importa se l'equivalente è un abito o una casa, l'abito e la casa *rappresentano*, in questa circostanza, solo una certa quantità di generico=astratto lavoro umano<sup>423</sup>). (III) Quando (in una relazione di scambio) una merce serve da equivalente, il lavoro concreto che la ha prodotta (ad es. il lavoro di sartoria) vale non per la sua natura peculiare-privata, ma in quanto *lavoro sociale* (la produzione di merci, di oggetti destinati allo scambio, è immediatamente produzione sociale; chi produce per sé, privatamente, non produce merci).

### 3. I meriti e i limiti di Aristotele

Come osserva lo stesso Marx, il *Capitale* svolge una riflessione sulla teoria dell'equivalenza di Aristotele al fine di delineare in modo più preciso «le ultime due peculiarità della forma di equivalente»<sup>424</sup>. In sostanza Marx, nelle pagine conclusive del sottoparagrafo A) 3, vuol chiarire come l'equivalente comune che rende possibile lo scambio sia il lavoro eguale astrattamente umano che (II) si manifesta attraverso un lavoro concreto=privato, il quale in virtù della sua funzione di equivalente, (III) diviene *immediatamente sociale*.

In primo luogo Marx sottolinea i due meriti di Aristotele.

Il primo merito di Aristotele consiste nell'aver scoperto che non vi è differenza essenziale fra il denaro e una qualsiasi altra merce che funge da *equivalente* in uno scambio. Il denaro è semplicemente la forma sviluppata del valore (di scambio); perciò, per Marx, Aristotele ha pienamente ragione nell'affermare che «5 letti = 1 casa» (...) «non si distingue» da «5 letti = tanto e tanto denaro»<sup>425</sup>.

Ma la scoperta più importante di Aristotele riguardo all'*equivalente* è, per Marx, certamente la seconda.

*Egli inoltre – osserva ancora Marx – vede che il rapporto di valore (...) presuppone che la casa venga posta come qualitativamente*

---

<sup>423</sup> «Ma il valore della merce rappresenta lavoro umano come tale, o in sé (*menschliche Arbeit schlechthin*), dispendio di lavoro umano in generale (*Verausgabung menschlicher Arbeit überhaupt*)»; *Werke*, Bd. 23, p. 59; cfr. IC, I, p. 76. Sul concetto di lavoro genericamente umano cfr. anche quanto si legge ad es. nell'*Introduzione ai Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Dietz, Berlin 1953, pp. 24 sgg.; cfr. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, trad. di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze 1978, I, pp. 30 sgg.

<sup>424</sup> *Werke*, Bd. 23, p. 73; cfr. IC, I, p. 91. In queste pagine Marx si riferisce al capitolo quinto del libro quinto dell'*Etica Nicomachea* (cfr. in particolare 1133 b 16-28). V. l'ed. it. (con testo greco a fronte) a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1991, vol. I, pp. 350-3.

<sup>425</sup> *Werke*, Bd. 23, p. 73; cfr. IC, I, p. 91. V. *Etica Nicomachea* 1133 b 26-28; ed. cit., vol. I, pp. 352-3.

*eguale (qualitativ gleichgesetzt) al letto, e vede che queste cose, sensibilmente differenti (diese sinnlich verschiedenen Dinge), non sarebbero riferibili l'una all'altra come grandezze commensurabili senza tale eguaglianza d'essenza (ohne solche Wesensgleichheit). Egli dice: «Lo scambio non può esserci senza l'eguaglianza (die Gleichheit), e l'eguaglianza non può esserci senza la commensurabilità»<sup>426</sup>.*

Aristotele, dunque, ha colto il nocciolo della questione: non c'è scambio senza *eguaglianza*. Lo scambio (ad es. fra case e letti) è possibile solo in quanto le cose scambiate (che sono oggetti sensibili assolutamente *diversi*: case e letti) valgono (ovvero sono considerate dai contraenti) come oggetti *qualitativamente eguali*.

Chi ritiene di essere in possesso di un oggetto qualitativamente assolutamente diverso da ogni altro non dà vita ad alcuno scambio.

Chi scambia riconosce una «eguaglianza d'essenza (*Wesensgleichheit*)» fra cose del tutto diverse dotate di valori d'uso qualitativamente differenti.

Evidentemente il *valore* (di scambio) è, per Marx, l'*elemento eguale* che accomuna tutte le merci: è la loro comune «eguaglianza d'essenza». Aristotele ha scorto, ha intravisto, tale elemento eguale, «la forma di valore».

Tuttavia Aristotele, secondo Marx, non è riuscito ad andare oltre: (a) non ha determinato la forma di valore e (b) non ha scorto in *cosa* consista esattamente il valore (di scambio). Aristotele «si ferma qui, e rinuncia all'ulteriore analisi della forma di valore». In ultima istanza per il filosofo greco, ricorda Marx,

*«in verità è impossibile (...) che cose così diverse siano commensurabili», cioè qualitativamente eguali. Tale equiparazione può essere solo qualcosa di estraneo alla vera natura delle cose, e quindi solo un'«ultima risorsa del bisogno pratico»<sup>427</sup>.*

Aristotele, dunque, da un lato vede che lo scambio implica un'«eguaglianza d'essenza», ma dall'altro afferma che fra le cose scambiate l'eguaglianza è «in verità impossibile»<sup>428</sup>. Secondo Marx Aristotele non riesce a *determinare* l'«eguaglianza d'essenza» perché essa, ai suoi occhi, non è una *effettiva qualità* che appartiene a tutte le merci, ma soltanto un *espediente pratico* (una «risorsa del bisogno pratico») al quale ricorrono i contraenti per rendere possibile lo scambio.

Al contrario, secondo Marx, l'*essenza comune* scorta da Aristotele in modo imperfetto è qualcosa di realmente presente, è una qualità essenziale delle merci, è il «concetto di valore» (di scambio).

---

<sup>426</sup> Werke, Bd. 23, p. 73-4; cfr. IC, I, p. 91. V. *Etica Nicomachea* 1133 b 17-18; ed. cit., vol. I, pp. 350-1.

<sup>427</sup> Werke, Bd. 23, p. 74; cfr. IC, I, p. 91. V. *Etica Nicomachea* 1133 b 18-20; ed. cit., vol. I, pp. 350-3.

<sup>428</sup> *Etica Nicomachea* 1133 b 18-19; ed. cit., vol. I, pp. 350-3.

*Aristotele stesso ci dice per quale difficoltà la sua analisi naufraga: per la mancanza del concetto di valore*<sup>429</sup>.

Il filosofo greco, secondo Marx, intuisce l'esistenza del *valore (di scambio)*, intuisce che l'«eguaglianza d'essenza» implicita in ogni scambio si concretizza in uno specifico oggetto, ma poi 'torna sui suoi passi' perché (a) non riesce ad elaborare il concetto di valore (di scambio) in quanto (b) non sa individuare tale 'specifico oggetto', la qualità eguale (l'essenza comune presente in ogni merce) che consente lo scambio: «il lavoro umano».

*Che cosa è - si chiede Marx - quell'eguale, cioè la sostanza comune (die gemeinschaftliche Substanz), che, nell'espressione di valore del letto, la casa rappresenta per il letto? Aristotele dichiara che una cosa del genere «in verità non può esistere». Perché? La casa rappresenta qualcosa d'eguale nei confronti del letto in quanto rappresenta quel che è realmente eguale (das wirklich Gleiche) in entrambi, nel letto e nella casa. E questo è il lavoro umano*<sup>430</sup>.

La «sostanza comune», la cosa «realmente eguale», ossia l'«eguaglianza d'essenza» intuita da Aristotele (ma da lui giudicata 'impossibile', ovvero estranea «alla vera natura delle cose») è il lavoro eguale=astratto genericamente umano. La tesi di Marx è nota: si può dire che «5 letti corrispondono a 1 casa», oppure che «1 abito vale 20 braccia di tela», solo perché letti, case, abiti e stoffe sono tutti *egualmente* oggetti frutto del lavoro umano, del lavoro umano astratto che si è concretizzato in diversi lavori concreti: la sartoria che ha prodotto abiti, l'edilizia che ha prodotto case e così via.

#### *4. Il limite schiavista della società antica*

Il lavoro umano astratto=generico è la «sostanza comune», la «gelatina (*Gallerte*)»<sup>431</sup>, realmente presente in ogni merce. Il limite di Aristotele consiste nel non esser riuscito a scoprire l'esistenza di tale «*gemeinschaftliche Substanz*».

Ma perché Aristotele ha fallito?

La risposta di Marx è chiara: Aristotele non ha scoperto il lavoro umano astratto ed eguale (il lavoro *genericamente* umano) perché viveva in una società schiavista e, perciò, interpretava i fenomeni economici a partire dal lavoro servile, ossia dal concetto di *diseguaglianza*.

---

<sup>429</sup> *Werke*, Bd. 23, p. 74; cfr. IC, I, p. 92.

<sup>430</sup> *Werke*, Bd. 23, p. 74; cfr. IC, I, p. 92.

<sup>431</sup> *Werke*, Bd. 23, p. 72; cfr. IC, I, p. 90; cfr. sopra nota 418.

*Aristotele - scrive Marx - non poteva ricavare dalla forma di valore stessa il fatto che nella forma dei valori di merci tutti i lavori sono espressi come lavoro umano eguale (als gleiche menschliche Arbeit) e perciò come egualmente valevoli (gleichgeltend), perché la società greca poggiava sul lavoro servile e quindi aveva come base naturale la diseguaglianza degli uomini e delle loro forze-lavoro (die Ungleichheit der Menschen und ihrer Arbeitskräfte zur Naturbasis hatte)<sup>432</sup>.*

Per chi vive in una società basata sulla diseguaglianza fra le «forze-lavoro» degli uomini è, dunque, secondo Marx, *naturalmente* inconcepibile l'idea di ricondurre le diverse forze-lavoro, le differenti concrete attività lavorative (la sartoria, l'edilizia, la tessitura ecc.) ad un unico *eguale* concetto, al concetto di *lavoro umano generico astratto ed eguale*. L'uomo della Grecia antica concepiva come diversi, per natura, gli uomini e le loro forze, ma chi pensa gli uomini come esseri fra loro diseguali (chi pensa che il proprietario terriero sia per natura diverso dal contadino e che il contadino sia naturalmente diseguale rispetto all'artigiano, ed ogni artigiano sia poi diverso da ogni altro, e così via) non può giungere a concepire l'esistenza del *lavoro genericamente umano*.

Il segreto che Aristotele non è riuscito a scoprire, osserva Marx,

*l'arcano (das Geheimnis) dell'espressione di valore, l'eguaglianza ed eguale validità di tutti i lavori (die Gleichheit und gleiche Gültigkeit aller Arbeiten), perché e in quanto sono in genere lavoro umano (menschliche Arbeit überhaupt sind), può essere decifrato non appena il concetto della eguaglianza umana possiede già la solidità di un pregiudizio popolare (sobald der Begriff der menschlichen Gleichheit bereits die Festigkeit eines Volksvorurteils besitzt). Ma ciò è possibile soltanto in una società nella quale la forma di merce è la forma generale del prodotto di lavoro, e quindi anche il rapporto reciproco fra gli uomini come possessori di merci è il rapporto sociale dominante. Il genio di Aristotele risplende proprio nel fatto che egli scopre un rapporto di eguaglianza (ein Gleichheitsverhältnis) nell'espressione di valore delle merci. Soltanto il limite storico della società in cui visse gli impedisce di scoprire in che cosa consiste 'in verità' questo rapporto di eguaglianza (worin denn 'in Wahrheit' dies Gleichheitsverhältnis besteht)<sup>433</sup>.*

Ora non vi è dubbio che la società che Marx qui contrappone alla società schiavista antica sia la società capitalistica. Egli, infatti, parla della «società nella

---

<sup>432</sup> Werke, Bd. 23, p. 74; cfr. IC, I, p. 92.

<sup>433</sup> Werke, Bd. 23, p. 74; cfr. IC, I, p. 92.



quale la forma di merce è la forma generale del prodotto di lavoro». La società che *Il Capitale* contrappone alla società in cui viveva Aristotele è la società in cui tutto è merce, ogni prodotto di lavoro è oggetto di mercato. Per Marx Aristotele proprio perché non viveva nel mondo capitalistico (ma in un mondo dominato dal lavoro servile) non poteva scoprire l'arcano, il segreto, che si nasconde dietro ogni scambio: il lavoro umano eguale, «l'eguaglianza (...) di tutti i lavori (*die Gleichheit (...) aller Arbeiten*)».

### 5. La natura antischiavista del capitalismo

Nel brano appena citato emerge chiaramente, nella sua interezza, l'apprezzamento di Marx nei confronti del capitalismo: la grandezza del capitalismo rispetto alla società antica. *Il capitalismo è per Marx una società radicalmente fondata sull'eguaglianza*, la sua economia è, infatti, fondata sulla «eguale validità di tutti i lavori (*gleiche Gültigkeit aller Arbeiten*)». Marx esprime questo apprezzamento nel modo più chiaro quando scrive che il capitalismo è quella società nella quale il «concetto della eguaglianza umana possiede» «la solidità di un pregiudizio popolare».

Ma come intendere questa affermazione? Ovvero: quale è il limite della stretta connessione posta da Marx fra eguaglianza umana e capitalismo? Fra fine della servitù personale e società borghese?

Ora, certamente, quando afferma che nella società capitalistico-borghese l'eguaglianza è ormai un «pregiudizio popolare», un «*Volksvorurteil*», Marx vuol sostenere che, per l'uomo moderno, l'eguaglianza fra gli uomini (*e fra i loro lavori*) è un profondo fatto di coscienza. Noi tutti, secondo Marx, in quanto uomini moderni, concepiamo il genere umano come qualcosa che caratterizza allo stesso modo ogni uomo reale: il contadino, il sarto, il lavoratore edile e il capitalista sono, per noi, *tutti*, egualmente, *uomini*. Per la coscienza dell'uomo moderno l'umanità, il concetto astratto=eguale di 'uomo', caratterizza ogni uomo concreto, ogni individuo. Non vi è dubbio, dunque, che, per Marx, il «pregiudizio» a favore dell'eguaglianza caratterizzi l'idealità borghese distinguendola dalla mentalità feudale ed antica, la quale esaltava la diseguaglianza, proclamando il valore della 'nobiltà' e dell'«aristocrazia»: il valore della diseguaglianza naturale che impone di distinguere fra uomini *qualitativamente* migliori ('veri' uomini) ed uomini peggiori<sup>434</sup>. Ciò significa, evidentemente, che Marx, parlando del «pregiudizio»

---

<sup>434</sup> Ho sviluppato altrove una riflessione su alcuni dei luoghi della resistenza contro il «pregiudizio» a favore dell'eguaglianza fra gli uomini; resistenza che, nell'età moderna, manifesta tutta la sua forza in movimenti culturali (fra loro anche molti diversi, che vanno dalla Filosofia della Restaurazione sino al Nazi-fascismo), i quali, ancor oggi, fanno sentire il loro influsso su rilevanti correnti della filosofia contemporanea. Sul punto sia consentito rinviare a C. Tuozzolo, *Antinomialismo logico, ontologia nominalista e pensiero 'essenziale' in Martin Heidegger*, in *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Giovanni Papuli*, Congedo, Galatina 2008, vol. III, tomo 2: *L'età contemporanea*, a cura di F. Minazzi, A. Quarta, D. Ruge e G. Sava, pp. 379-399. Sulle critiche al concetto di Uomo sviluppate da Heidegger e nell'ambito del pensiero tedesco prenazista e

capitalistico-borghese a favore dell'eguaglianza, vuol certamente difendere, a suo modo, i valori della moderna filosofia politica borghese.

Ma ciò su cui vale la pena soffermare l'attenzione è il passo ulteriore compiuto da Marx sulla via della difesa dei valori della società capitalistico-borghese.

Per Marx, infatti, come si comprende facilmente dall'attenta lettura dei brani citati (e più in generale del primo capitolo del *Capitale*), il «pregiudizio» contro la schiavitù non è soltanto una qualità tipica della filosofia politica della borghesia, ma è prima di tutto una essenziale qualità dell'economia capitalistico-borghese: il «pregiudizio popolare» di cui parla *Il Capitale* non è semplicemente un fatto ideale, ma è un fatto economico. Marx non vuole in alcun modo affermare che tale pregiudizio antischiavista si trovi *nella 'coscienza'* dei borghesi e *non nella realtà* dell'economia borghese.

Al contrario il fatto che Marx insista, per altro verso, sulle diseguaglianze sociali che caratterizzano la società capitalistica (e che conducono alla ben nota contrapposizione capitalisti-proletari), non gli impedisce di concepire l'economia capitalistica come un'economia *radicalmente* fondata sul «pregiudizio» dell'eguaglianza umana. Questo è un punto cruciale dell'analisi del capitalismo proposta da Marx; a suo avviso l'eguaglianza fra gli uomini e l'«eguale validità di tutti i lavori (*gleiche Gültigkeit aller Arbeiten*)» rappresentano il «pregiudizio» senza il quale non si istituisce il capitalismo.

Dove non vi è scambio il produttore produce solo oggetti d'uso (Robinson produce ciò che gli serve, non si preoccupa del valore di scambio dei suoi prodotti); invece dove il mercato domina in modo assoluto (ovvero nella società mercantile avanzata: nel sistema capitalistico) i produttori puntano a produrre oggetti dotati prioritariamente di valore di scambio. Naturalmente tali oggetti sono concreti oggetti d'uso (abiti, letti, case ecc.), ma ciò che conta per il sistema economico capitalistico, secondo Marx, è, prioritariamente, l'«eguaglianza d'essenza (*Wesensgleichheit*)»<sup>435</sup> che accomuna tali oggetti: la loro natura di 'merce'. Riducendo i prodotti a pure merci, l'economia capitalista li rende *eguali*, ossia perfettamente scambiabili, e ad un tempo rende perfettamente scambiabili (cioè commensurabili perché essenzialmente *eguali*) i diversi lavori concreti che servono a produrre i singoli prodotti.

In tal modo, secondo Marx, solo nella società che identifica pienamente le ricchezze (e i prodotti) con le merci (solo nella società capitalistica) il lavoro *genericamente umano* (semplice, astratto ed eguale) diviene una vera realtà economica, anzi diviene la realtà su cui si fonda l'intero sistema economico.

Mentre la società antica concepiva gli uomini (i loro prodotti e i loro lavori) come naturalmente diseguali, il «pregiudizio» su cui si basa il capitalismo afferma che *tutti i prodotti sono egualmente producibili grazie al dispendio della forza-*

---

nazista cfr. le preziose osservazioni contenute in D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l' "ideologia della guerra"*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

<sup>435</sup> *Werke*, Bd. 23, pp. 73-4; cfr. IC, I, p. 91; cfr. sopra par. 3, nota 426.

*lavoro genericamente umana*. Così, secondo Marx, nel mondo capitalistico, la naturale diseguaglianza fra i lavori umani viene meno perché per l'industria moderna la differenza fra i prodotti (e, dunque, la differenza naturale fra i lavori che li hanno resi possibili) è, in linea di principio, sempre *solo una differenza quantitativa*<sup>436</sup>.

A differenza del mondo antico di Aristotele, la modernità capitalistica non considera affatto «impossibile» l'eguaglianza fra lavori diversi e, al contrario (mostrando che, per essa, ciò che conta è solo il lavoro genericamente umano), *impone continuamente* ad un certo lavoro concreto (ad es. la sartoria) di cessare e di trasformarsi in un'altra delle molteplici forme concrete in cui si realizza il *lavoro genericamente umano* (ad es. la tessitura). Marx delinea con grande chiarezza le *continue trasformazioni* a cui il lavoro concreto è costretto all'interno della economia capitalistica, ossia le trasformazioni del lavoro attraverso cui diviene reale il «pregiudizio» capitalistico a favore dell'eguaglianza dei diversi lavori umani.

Nel *Capitale* si legge:

*L'evidenza (...) insegna che, nella nostra società capitalistica (in unsrer kapitalistischen Gesellschaft), a seconda del variare della domanda di lavoro, una porzione data di lavoro umano viene fornita alternativamente nella forma di sartoria o in quella di tessitura. Questo cambiamento di forma del lavoro (Formwechsel der Arbeit) non può avvenire senza frizione (ohne Friktion), ma deve avvenire. Se si fa astrazione dalla determinatezza dell'attività produttiva e perciò dal carattere utile del lavoro, rimane in esso il fatto che è dispendio di forza-lavoro umana (Verausgabung menschlicher Arbeitskraft). (...) il lavoro umano (...) è dispendio di semplice lavoro umano, che ogni uomo comune, senza particolare sviluppo, possiede in media nel suo organismo. Lo stesso lavoro medio semplice (einfache Durchschnittsarbeit) cambia il proprio carattere col variare dei paesi e delle epoche della civiltà, ma in una società data è dato. Il lavoro più complesso vale solo come lavoro semplice potenziato o piuttosto moltiplicato, cosicché una quantità minore di lavoro complesso è eguale a una quantità maggiore di lavoro semplice. L'esperienza insegna che questa riduzione avviene costantemente. Una merce può essere il prodotto del più complesso dei lavori, ma il suo valore la equipara al prodotto del lavoro*

---

<sup>436</sup> Qui ogni prodotto è merce, dunque, ha, per Marx, un'essenza eguale a quella di ogni altra merce e si distingue dalle altre merci solo in quanto la sua produzione è più o meno complessa (ossia in base alla maggiore o minore complessità del lavoro che incorpora).

*semplice e rappresenta quindi soltanto una determinata quantità di lavoro semplice*<sup>437</sup>.

Dunque, secondo Marx, «nella nostra società capitalistica» l'eguaglianza fra i lavori si impone continuamente. *La disponibilità a mutare continuamente lavoro è una condizione strutturale del capitalismo*. La società basata sul dominio assoluto del mercato (la società della 'globalizzazione'), la società in cui ogni ricchezza è merce, impone a tutti gli uomini di cambiare frequentemente attività lavorativa in base alle esigenze del mercato.

Il capitalismo non ammette il lavoro vincolato o qualitativamente determinato; il lavoro, nella società capitalistica, è *libero ed eguale*. Infatti solo un lavoro divenuto (dopo il crollo del corporativismo feudale) libero ed eguale può costituire quella generica forza-lavoro umana di cui ha bisogno il produttore di merci.

Naturalmente, secondo Marx, il «cambiamento di forma del lavoro (*Formwechsel der Arbeit*)», ossia il fatto che il sarto si trasformi in lavoratore tessile (o il netturbino in lavoratore di *call-center*), implica dei costi sociali ed umani: è qualcosa che implica una inevitabile «frizione (*Friktion*)». Tuttavia il «cambiamento» che impone che si faccia astrazione dalle diseguaglianze qualitative fra i lavori e che quindi trasforma i vari diversi lavori determinati (dotati di uno specifico «carattere utile») in dispendio generico di «forza-lavoro umana» è un cambiamento che, nella società di mercato, «deve avvenire»<sup>438</sup>. Nella società capitalistica il *lavoro umano eguale* è una *realtà* economica che consente la concreta equiparazione e l'effettiva valutazione economica da un lato di lavori qualitativamente diversi (come la sartoria, la tessitura, il lavoro di centralinista nel *call-center*, ecc.), dall'altro di lavori più o meno complessi.

Ora, da ciò, risulta chiaro perché, per Marx, il capitalismo non abbia nulla a che fare con il lavoro servile. Il lavoro servile, infatti, è il lavoro coatto a cui un uomo è costretto con la forza: è la forza (materiale, militare, sociale, spirituale, religiosa ecc.) di un altro uomo (del 'padrone') a imporre al servo il lavoro. Ma nell'economia capitalistica, secondo Marx, tale forza non gioca più un ruolo: la dipendenza personale del lavoratore da un altro uomo viene abolita. Naturalmente nulla esclude che fenomeni di schiavismo non persistano in società capitalistiche avanzate; è evidente che essi si manifestano ancor oggi nella società globalizzata, ma, dal punto di vista marxiano, tali fenomeni appaiono come elementi residuali, come residui di 'mondo antico e medievale' presenti in società mercantili sviluppate.

---

<sup>437</sup> *Werke*, Bd. 23, pp. 58-9; cfr. IC, I, p. 76.

<sup>438</sup> *Werke*, Bd. 23, pp. 58; cfr. IC, I, p. 76; cfr. sopra (nota 437).

## 6. Il capitale e il dominio sull'Uomo

Dunque lo sfruttamento del lavoro contro cui Marx punta prioritariamente il dito (lo sfruttamento capitalistico del lavoro) non ha nulla a che fare con la schiavitù. Tale sfruttamento presuppone, infatti, non il lavoro servile-coatto, ma il lavoro *libero ed eguale* che uomini liberi ed eguali mettono liberamente in vendita sul mercato. La critica marxiana al capitalismo non si basa sull'idea secondo cui gli operai non sono uomini liberi ed eguali rispetto ai capitalisti, ma sull'idea secondo cui è *possibile una società in cui non si manifesta il fenomeno della vendita del lavoro libero ed eguale sul mercato*.

Il nocciolo della critica marxiana della società capitalistica è la critica della trasformazione del lavoro (dell'attività *generica* dell'Uomo) in una *merce*.

Naturalmente il Marx che emerge dai brani del *Capitale* sopra citati sa bene che solo la trasformazione del lavoro in merce ha reso, in linea di principio, *eguali* tutti i lavoratori, ha reso *economicamente* eguali tutti i lavori (ric conducendoli al lavoro generico semplice) ed ha posto fine al pregiudizio della disegualianza su cui si fondava la società antica. A queste conquiste capitalistiche Marx non vuol rinunciare.

Il problema che egli evidenzia è piuttosto un altro. *Il raggiungimento del dominio dell'idea di eguaglianza attraverso il dominio del mercato implica un rilevante 'effetto collaterale': la mercificazione dell'uomo*.

Se il lavoro generico-eguale-semplice è trattato come una merce, gli uomini eguali (che realizzano il lavoro e si realizzano nel lavoro) finiscono per essere tutti egualmente merci. Il mercato non si cura dell'umanità degli uomini e li giudica solo in base alla loro capacità di produrre più o meno lavoro eguale-semplice. La «eguale validità di tutti i lavori (*gleiche Gültigkeit aller Arbeiten*)»<sup>439</sup> domina, in effetti, la società capitalistica, in essa tutti i beni sono merci commensurabili e tutti i lavori (più o meno qualificati, più o meno semplici) sono commensurabili, l'eguaglianza di tutti i lavori e di tutti i prodotti implica, però, l'eguale subordinazione di tutti i lavori, di tutti i lavoratori e di tutti gli uomini, *al mercato*.

Ogni lavoratore libero ed eguale vende la sua capacità di lavorare (la sua forza lavoro), ovvero quella certa quantità di lavoro eguale-abstracto-semplice che egli riesce a generare mettendo in moto il suo «organismo»: le sue specifiche capacità naturali e le sue competenze culturali.

A chi compra, ovvero 'al mercato', non interessa perché un lavoratore ha determinate capacità, o perché ha determinate competenze, non interessa se competenze e capacità sono naturali o artificiali, se il lavoratore è un uomo o, ad esempio, un essere clonato. Ciò che interessa alla società mercantile perfetta (al capitalismo pienamente realizzato) è la quantità di lavoro eguale astratto che si nasconde dietro la specifica attività lavorativa di cui il singolo individuo lavoratore è capace. D'altronde il «pregiudizio» *antischiavista* che caratterizza il capitalismo

---

<sup>439</sup> *Werke*, Bd. 23, p. 74; cfr. IC, I, p. 92; cfr. sopra nota 433.

fa sì che nessun lavoro specifico (ad es. la sartoria, la tessitura, l'organizzazione aziendale, il lavoro operaio edile, la professione forense o medica ecc.) sia in quanto tale (o 'per natura') *qualitativamente* superiore ad un altro lavoro: la capitalistica «validità eguale di tutti i lavori», di cui parla Marx, implica che ogni determinato lavoro venga valutato *di volta in volta* dal mercato e venga da esso ricondotto ad una ben precisa quantità di lavoro generico semplice astratto. La società capitalistica tratta *pregiudizialmente in modo eguale* ogni lavoro, ogni lavoratore, ogni prestatore d'opera: il manager, il contadino, l'impiegato di banca, l'operaio tessile ecc<sup>440</sup>.

Presupponendo «l'eguaglianza ed eguale validità di tutti i lavori» l'economia capitalistica presuppone che ogni uomo, per sua natura ('in quanto tale'), sia capace di produrre lavoro *genericamente* umano («*menschliche Arbeit überhaupt*»<sup>441</sup>) più o meno complesso, e tratta ogni uomo come un essere che, in linea di principio, può esser *sostituito* da un altro. La capacità dei lavoratori di trasformarsi da sarti in tessitori ecc. è, come si è già notato, un presupposto essenziale della moderna società capitalistica, un presupposto che deriva dal fatto che quest'ultima considera il singolo individuo come un essere che condivide con ogni altro uomo una «eguaglianza d'essenza (*Wesensgleichheit*)», ovvero la comune appartenenza al *genere* umano. La società moderna capitalistica, a differenza del mondo antico di Aristotele, non è più disposta a considerare tale «eguaglianza d'essenza» come un semplice espediente, una «risorsa del bisogno pratico»<sup>442</sup>.

Marx, evidentemente, muove dall'idea secondo cui la modernità ha superato il pregiudizio antico nei confronti del lavoro materiale approdando a un concetto di 'Uomo' completo, il quale coincide con la complessità del suo fare=lavorare materiale, pratico, teorico e spirituale. L'uomo versatile (capace di orientare il proprio fare teorico-pratico nelle più diverse direzioni: tessitura, sartoria, organizzazione aziendale, professione medico-chirurgica ecc.), *l'uomo della tradizione umanistico-rinascimentale* è, evidentemente, per Marx, un presupposto essenziale della economia capitalistica. Ciò significa che, per un certo verso, la moderna società capitalistica valorizza effettivamente l'Uomo.

Tuttavia l'affermarsi del «pregiudizio» capitalistico a favore dell'eguaglianza implica, per Marx, l'instaurarsi di una società certamente composta da uomini lavoratori tutti eguali, ma da uomini che sono eguali perché, in primo luogo, sono tutti egualmente sottoposti 'al mercato'. In tale società ogni uomo, ogni lavoro è merce. Questa società di lavoratori *tutti eguali*, disposti ad ogni istante a cambiare lavoro per adeguarsi alle richieste del mercato, è una società nella quale tutti coloro

---

<sup>440</sup> «Lo stipendio del dirigente [di una società per azioni] è o dovrebbe essere semplice salario di un certo tipo di lavoro qualificato (*blosser Arbeitslohn einer gewissen Art geschickter Arbeit*), il cui prezzo sul mercato del lavoro è regolato come quello di qualsiasi altro lavoro»; *Werke*, Bd. 25, p. 452; cfr. IC, III, p. 518.

<sup>441</sup> *Werke*, Bd. 23, p. 59; cfr. IC, I, p. 76; cfr. sopra nota 423.

<sup>442</sup> Cfr. sopra par. 3, nota 427.

che contribuiscono allo sviluppo produttivo *devono* egualmente *vendere* la propria forza lavoro (le proprie competenze e capacità).

L'essenza della società capitalistica, secondo Marx, sta dunque nel fatto che in tale società l'uomo, ogni uomo, *vende ad altro* se stesso, il suo fare (ogni lavoro: il «dispendio di semplice lavoro umano, che ogni uomo comune, senza particolare sviluppo, possiede in media nel suo organismo» ed ogni altra forma più complessa di lavoro di cui l'uomo è capace<sup>443</sup>). Ma *a chi* l'uomo vende se stesso?

La risposta marxiana è nota: l'uomo vende il proprio fare all'unico soggetto economico che nella società capitalistica pienamente sviluppata è in grado di comprare, all'unico Soggetto che possiede la ricchezza: il capitale.

Certamente Marx non dubita del fatto che la storia la facciano gli uomini, il prepotente ingresso nella vita economica di un soggetto *altro* rispetto all'uomo lavoratore (il soggetto che compra la forza lavoro) è dunque, evidentemente, l'ingresso di un Soggetto che in ultima istanza è agito dagli uomini, è un prodotto umano. Ma questo prodotto-oggetto (il capitale) diviene propriamente Soggetto dal momento in cui gli uomini si assoggettano ad esso lasciandosi dominare. L'inversione del rapporto predicativo, sottolineata da Feuerbach a proposito della religione, è l'asse da cui muove l'analisi critica dell'economia capitalistica proposta da Marx: in tale sistema economico la ricchezza=capitale diviene il vero Dio.

D'altronde è evidente come il discorso marxiano tenda ad evidenziare il fatto che, nella società mercantile perfettamente sviluppata (in cui ogni bene è merce), il capitale si presenta come una entità anonima e impersonale, la quale, al fine di accrescersi costantemente, compra il lavoro; *compra la forza lavorativa di tutti gli uomini di cui ha bisogno*: operai, impiegati, manager, sarti, contadini ecc. Il capitale tratta in modo eguale tutti gli uomini riducendoli tutti egualmente a titolari di forza-lavoro misurabile in termini di 'lavoro astratto genericamente umano'.

Per Marx, dunque, il lavoro umano, il lavoro *genericamente* umano, che l'economia capitalistica scopre essere il presupposto implicito di ogni forma di scambio, il lavoro eguale che la società borghese difende come suo «pregiudizio» ineliminabile, si trova nella società capitalistica nella necessità di doversi vendere al capitale. In essa la diseguaglianza naturale fra i lavori (la diseguaglianza su cui si basava la società antica) è scomparsa, ma la società che fa di *ogni* prodotto una merce impone al lavoro genericamente umano nel suo complesso (e, dunque, a *ogni singolo uomo* che lavora) di mettersi a disposizione del capitale.

L'ingiustizia *tipicamente capitalistica* rilevata da Marx (contro cui egli invita *ogni uomo* a lottare) non è, perciò, la servitù, ovvero l'ingiustizia che nasce nel momento in cui un uomo è costretto a porsi al servizio di un altro uomo che lo domina. Nel criticare l'incapacità di Aristotele di scorgere il «pregiudizio» a favore dell'eguaglianza implicito in ogni scambio, Marx, lasciandosi guidare da un

---

<sup>443</sup> Werke, Bd. 23, pp. 58-9; cfr. IC, I, p. 76; cfr. sopra nota 437.

ottimismo sostanzialmente illuminista, mostra di fatto di credere che il capitalismo si sia già lasciato dietro le spalle tale forma di ingiustizia.

La forma di ingiustizia che il lavoratore subisce nella società capitalistica è una forma di sfruttamento ad un tempo più sottile e più radicale di quella antica: colpisce non il lavoratore soltanto, ma il lavoratore in quanto *uomo*. Essa riguarda non i lavoratori costretti con la forza alla servitù da altri uomini, ma i lavoratori in quanto uomini liberi ed eguali: i lavoratori che da uomini liberi vendono al capitale se stessi ottenendo non una ingiusta paga, ma *la paga giusta* che il mercato attribuisce alla forza lavoro a partire dalle «eterne leggi» che regolano il prezzo di tutte le merci. Per Marx, infatti, quando il lavoratore vende al capitale (al «compratore») il proprio lavoro non si realizza affatto «un'ingiustizia verso il venditore»<sup>444</sup>, in quanto al proprietario della forza-lavoro «la merce viene pagata al suo valore (*die Ware wird zu ihrem Werte bezahlt*)»<sup>445</sup>.

L'ingiustizia subita dall'uomo lavoratore non è né il frutto di una coazione, né il risultato della mancata applicazione delle regole del mercato perché per Marx, come noto, la forza lavoro, come ogni altra merce, viene pagata dal capitale per quel che vale in base al suo costo di produzione. L'ingiustizia subita dall'uomo lavoratore è, evidentemente, un'altra: essa corrisponde appunto alla «fortuna (*Glück*)» di cui gode viceversa il capitale nella società capitalistica<sup>446</sup>. Ora tale «fortuna» consiste nel fatto che *il capitale può acquistare* la merce lavoro (il lavoro umano), una merce che normalmente costa meno di quel che produce. Perché, ad es., osserva Marx, il mantenimento giornaliero dell'operaio, ossia una giornata lavorativa (capace di produrre appunto una quantità di valore corrispondente ad una giornata lavorativa) al «compratore» costa il valore corrispondente a «soltanto una mezza giornata lavorativa»<sup>447</sup>.

Ora evidentemente l'ingiustizia rilevata da Marx nel capitalismo non consiste certo nel fatto che il capitale costringe con la forza il lavoratore a servirlo, ma nel fatto che la «fortuna» di comprare al costo di mezza giornata lavorativa un'intera giornata di lavoro è una «fortuna» di cui nella società capitalistica gode solo il capitale, non il lavoratore, perché, per definizione, il capitalismo è quel sistema economico nel quale la ricchezza appartiene al capitale che mette in moto la produzione acquistando forza lavoro.

Il capitalismo è, dunque, per Marx, quel sistema che non consente al lavoratore di approfittare del fatto che il costo di produzione di se stesso (il suo costo di mantenimento) è inferiore alla quantità di beni che egli è capace di produrre. Nella società capitalistica la differenza fra ciò che all'uomo lavoratore costa (in termini di beni alimentari ecc.) il proprio mantenimento in vita e la quantità di beni che egli

---

<sup>444</sup> «Der Umstand (...) ist ein besondres Glück für den Käufer, aber durchaus kein Unrecht gegen den Verkäufer»; *Werke*, Bd. 23, p. 208; cfr. IC, I, p. 228.

<sup>445</sup> *Werke*, Bd. 23, p. 181; cfr. IC, I, p. 199; v. anche *Werke*, Bd. 20, p. 189; cfr. Antid, p. 223.

<sup>446</sup> *Werke*, Bd. 23, p. 208; cfr. IC, I, p. 228; v. qui sopra nota 441.

<sup>447</sup> *Werke*, Bd. 23, p. 208; cfr. IC, I, p. 228.



può produrre fin quando è in vita *non va a vantaggio dello stesso uomo lavoratore*, ma costituisce la «fortuna» del capitale.

Non è dunque la mancanza di libertà o la disegualianza fra gli uomini l'origine dell'ingiustizia rilevata da Marx nel capitalismo.

Il capitalista non riduce in servitù il lavoratore, *neanche momentaneamente*. Non pare corretto ridurre il plusvalore scorto dalla teoria marxista al prodotto del contratto di lavoro capitalistico che, comportando «implicazioni di natura politica», costringerebbe il lavoratore a svolgere una generica attività sotto il comando del capitalista istituendo «un rapporto di potere»<sup>448</sup>. Il ragionamento svolto da Marx a partire dalle tesi di Aristotele sullo scambio contrasta radicalmente con l'affermazione secondo cui: «Così come lo schiavo è un salariato perpetuo, il lavoratore salariato è di fatto uno schiavo a tempo definito»<sup>449</sup>.

Accettare la tesi secondo cui il lavoratore salariato perde la sua libertà in seguito all'accettazione di un contratto di lavoro che gli impone di porsi genericamente a disposizione, per un certo tempo, del capitalista significa sviluppare una teoria che certamente ha una propria forza e coerenza<sup>450</sup>, ma che contrasta con uno dei nuclei essenziali della teoria marxiana: l'idea secondo cui lo sfruttamento capitalistico non ha origine prevalentemente 'politica', ma nasce dall'economia, e, più esattamente, dal fatto che l'economia capitalistica (in quanto economia di una società mercantile perfettamente sviluppata) trasforma il lavoro, al pari di ogni altro bene, in merce<sup>451</sup>. D'altronde la tesi dell' 'imposizione contrattuale' lascia pensare che il capitalista possa ottenere plusvalore *soltanto* acquistando un certo tempo di lavoro generico dagli operai, laddove è evidente che il capitalista talvolta realizza plusvalore anche semplicemente acquistando uno specifico lavoro ben determinato (o persino un prodotto) che il lavoratore, in proprio, non riesce a trasformare in merce, o che riesce a trasformare in merce ottenendo dal mercato un prezzo inferiore al salario che il capitalista è disposto a concedergli.

---

<sup>448</sup> E. Screpanti, *Contratto di lavoro, regimi di proprietà e governo dell'accumulazione: verso una teoria generale dell'accumulazione*, in *Teoria economica e riformismo politico*, a cura di D. Fausto, B. Jossa e C. Panico, Angeli, Milano 2002, p. 21 nota 8.

<sup>449</sup> Screpanti, *Contratto di lavoro*, op. cit., p. 14.

<sup>450</sup> Perché essa descrive adeguatamente ciò che in effetti *talvolta* accade di fatto nella società contemporanea, nella quale ad es. è largamente diffuso il fenomeno del lavoro interinale.

<sup>451</sup> Perciò ha pienamente ragione Screpanti nel sottolineare la distanza fra il proprio punto di vista e quella che egli definisce come l'«ideologia del lavoro-merce» (di cui «Marx (...) restò almeno in parte prigioniero»); Screpanti, *Contratto di lavoro*, op. cit., pp. 27-8 e 28 nota 11 (cfr. anche ID., *La teoria economica marxista: alcuni punti critici*, in AA.VV. *La questione del capitale*, Aurora, Varese 1996, pp. 33-34). In parte Screpanti si muove su una linea interpretativa condivisa nel presente saggio ed afferma ad es. non solo che l'economia moderna tende «alla realizzazione di un "capitalismo puro" in cui finalmente si instaura l'*autonomia del capitale*» (Screpanti, *Contratto di lavoro*, op. cit., p. 51), ma anche che «ogni relazione sociale nel capitalismo è relazione di scambio» che «esclude le forme di vincoli di subordinazione personali, schiavitù, servitù» ecc. (cit., p. 55). Tuttavia egli (in coerenza con il citato rifiuto della *teoria* del «lavoro-merce») conclude affermando che «la relazione d'autorità è comunque una condizione necessaria per lo sfruttamento capitalistico nel processo produttivo» (p. 56).

Se, dunque, si ritiene utile utilizzare l'immagine della 'servitù' per descrivere lo sfruttamento, l'ingiustizia tipicamente capitalistica rilevata da Marx, è bene chiarire che si tratta *non dello sfruttamento del lavoratore da parte del capitalista, bensì prioritariamente dello sfruttamento dell'uomo lavoratore da parte del capitale*. La differenza non è da poco. L'ingiustizia a cui pensa Marx, infatti, è l'ingiustizia subita da uomini liberi ed eguali: è un'ingiustizia scelta. E scelta (prioritariamente) non per i motivi politici (rilevati a suo tempo già da Hegel) che caratterizzano la scelta di sottomissione a cui perviene il 'servo'<sup>452</sup>. Non è mai in prima istanza la minaccia di subire l'uso della forza fisica, della violenza, a spingere il libero lavoratore a rinunciare al *surplus* di valore che il lavoro è capace di produrre. Tale rinuncia secondo Marx, nella società capitalistica è dettata da motivi economici: il lavoratore sceglie di vendere il proprio lavoro al miglior offerente, ovvero *all'unico offerente* presente sul mercato, dato che, «nella nostra società capitalistica» (a differenza che nella società antica e feudale), la ricchezza appartiene al capitale, è capitale. Il capitale, d'altronde, è ben disposto a comprare lavoro perché sa di poter accrescere se stesso utilizzando la forza del lavoro<sup>453</sup>. Per ottenere tale accrescimento il capitale, inoltre, è disposto non solo a concedere una remunerazione che consente la sopravvivenza di chi lavora (e, dunque, di un numero sempre più elevato di uomini lavoratori), ma frequentemente, come dimostra la storia dell'ultimo secolo, esso è disposto a concedere ai lavoratori, in

---

<sup>452</sup> Il servo si preoccupa non tanto di vivere (economicamente) *bene*, quanto piuttosto di continuare a vivere, di non morire sotto i colpi del padrone (del puro «essere-per-sé (*Fürsichsein*)» che pensa solo a se stesso), autoconcependosi (per dirla con Hegel) come «la coscienza dipendente alla quale è essenza la vita (*das unselbstständige [Bewusstsein], dem das Leben (...) das Wesen ist*)»; cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Ullstein, Frankfurt a. M. 1980, p. 117; I ed.: Goebhardt, Bamberg und Würzburg 1807, p. 121; trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1973, I, p. 159. Richiamando implicitamente questi concetti hegeliani, Dipesh Chakrabarty ritiene che per Marx ciò che, in ultima istanza, realizza («un'incessante resistenza contro il capitale» sia «la vita», ovvero il lavoro astratto, ma *vivo*, (ossia i lavoratori) di cui il capitale ha bisogno (Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton 2000, pp. 58-62; ed. it.: *Provincializzare l'Europa*, Meltemi Editore, Roma 2004, pp. 87-91). Ad avviso del sottoscritto questo discorso, evitando derive vitalistico irrazionaliste, può essere approfondito ed allargato in quanto, ad esempio, pare possibile affidare oggi le speranze di resistenza al dominio del capitale *non soltanto al lavoro vivo* (ai lavoratori), ma anche a quelli che definisco come i '*proprietari*'; cfr. oltre i par. 7 e 8.

<sup>453</sup> In proposito vorrei osservare che, a mio avviso, non pare accettabile la tesi, tenacemente difesa da Engels, secondo cui il capitale può accrescere se stesso *soltanto* comprando il lavoro (ovvero la teoria secondo la quale solo il lavoro vivo è «*wertbildend*», mentre il «lavoro passato, accumulato», il capitale, non può da solo creare valore; cfr. *Werke*, Bd. 25, p. 19; v. IC, III, p. 19). Credo, in sostanza, che gli argomenti a favore delle celebri tesi di Conrad Schmidt (*Die Durchschnittsproftrate auf Grundlage des Marx'schen Wertgesetzes*, Verlag j. Dietz, Stuttgart 1889; ed. it.: *Il saggio medio del profitto e la legge marxiana del valore*, Presentazione di B. Besnier, Casa editrice Summa I, Milano 1971) andrebbero attentamente riconsiderati tenendo presenti anche le dinamiche della società dell'automazione totale e delle tecnologie genetiche concernenti la clonazione in cui oggi ci troviamo a vivere. Non è certamente possibile trattare, in questa sede, tali argomenti; per una parziale riflessione su questi temi mi sia consentito rinviare a C. Tuozzolo, *Benedetto Croce teorico marxista 1896-1897*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 186-7, nota 219; e pp. 196-7, nota 257.

determinate aree geografiche (spinto da complesse dinamiche socio-politiche, spesso anche sindacali), una remunerazione che ingloba parti, anche piuttosto consistenti, del *surplus* di valore ottenuto nel corso del processo di produzione capitalistica delle merci.

Complessivamente l'espandersi nel mondo contemporaneo del modo di produzione capitalistico è certamente legato non tanto all'uso della violenza sui lavoratori (tipico delle età caratterizzate dal fenomeno della servitù personale), quanto piuttosto alla capacità del capitale di affermarsi universalmente attraendo verso di sé un numero sempre crescente di lavoratori che accettano una remunerazione che (anche grazie alla parziale redistribuzione del *surplus* di beni generato dal continuo aumento della produzione industriale) garantisce loro il soddisfacimento di un numero di bisogni che, con il succedersi delle generazioni, tende ad aumentare (anche perché, al fine di accrescere se stesso, il capitale pone in atto quotidianamente un formidabile apparato pubblicitario che stimola, nei lavoratori-consumatori, sempre nuove 'necessità').

Naturalmente molti (e diversi a seconda delle circostanze) sono gli strumenti persuasivi che inducono i lavoratori a divenire dipendenti del capitale<sup>454</sup>. Tuttavia è evidente che è in crescita costante il numero di lavoratori che (sottraendosi a forme varie di schiavitù, oppure rinunciando al lavoro artigianale o 'in proprio') *vendono la forza lavoro*, ovvero è evidente che il modo di produzione capitalistico si sta affermando a livello globale. Il lavoro è sempre più una merce che una moltitudine di uomini costantemente in aumento vende sul mercato al capitale. In questo contesto anche tipi di lavori esercitati un tempo da persone abituate a lavorare 'in proprio', che consideravano il proprio lavoro come qualcosa di qualitativamente diverso da una merce (ovvero ad es. anche i lavori 'professionali'), divengono merci trattate dal mercato come tutte le altre prestazioni lavorative.

D'altronde, nella società contemporanea il fare degli uomini, in generale, a prescindere dalle sue qualità fisiche, spirituali o morali, diviene oggetto di compravendita. Le competenze di uomini dotati di particolari qualità scientifiche, culturali e morali sono in vendita in scuole di ogni ordine e grado (private o pubbliche, piccole o grandi, legali o illegali, serie o truffaldine ecc.) frequentate da studenti pronti a farsi valutare crediti e debiti e ad acquistare (come veri *clienti*) prestazioni 'spirituali' perfettamente «commensurabili»<sup>455</sup> e, dunque, equiparabili, ad esempio, a quelle prestazioni 'fisiche' offerte tradizionalmente sulle strade dalle prostitute (a prezzi che oggi sono sempre più competitivi, grazie agli effetti della liberalizzazione sessuale ed economica).

D'altronde non solo sesso o prestazioni intellettuali, ma anche dignità e onore appaiono ogni giorno di più oggetti vendibili. Se ogni consumare è lecito, ogni

---

<sup>454</sup> Il capitale è spesso disposto ad acquistare il lavoro sotto forma di prodotto finito, lasciando l'impressione di costituire un'impresa 'autonoma' a lavoratori di fatto messi nell'impossibilità di commercializzare liberamente e vantaggiosamente i frutti del loro lavoro (in quanto tali frutti sono prodotti, generati dalle necessità del committente, che hanno spesso valore solo per quest'ultimo).

<sup>455</sup> *Werke*, Bd. 23, p. 74; cfr. IC, I, p. 91; cfr. sopra par. 3, note 426 e 427.

oggetto e ogni 'lavoro=sforzo' può esser venduto. La *prostituzione* fisica, mentale, politica e morale non pare un fenomeno marginale della società dei consumi, ma il suo asse. Anche così si realizza oggi la perfetta «eguaglianza ed eguale validità di tutti i lavori (*die Gleichheit und gleiche Gültigkeit aller Arbeiten*)»<sup>456</sup>.

D'altronde, in generale, in riflessioni che si attengono ad una prospettiva di analisi storico-economica di tipo marxiano non vi è alcun moralismo, ma solo la volontà di descrivere, attraverso una obiettiva constatazione, ciò che normalmente avviene «nella nostra società capitalistica»<sup>457</sup>. Una constatazione che Marx sviluppa coerentemente senza mai dimenticare che, a suo avviso, oltre che per la radicale *alienazione* dell'Uomo al capitale, l'economia capitalistica si caratterizza per la capacità di superare la civiltà antica e medievale assumendo come «pregiudizio» l'Uomo completo della tradizione umanista, l'Uomo libero ed eguale.

Evidentemente, partendo dalla convinzione secondo cui anche il capitalismo è un'età storica determinata e superabile, tutta la riflessione marxiana muove dall'idea che pensa l'alienazione dell'uomo come un fenomeno scindibile dal giusto «pregiudizio popolare» contro la schiavitù promosso dalla economia capitalistica, giungendo ad ipotizzare una società di uomini tutti liberi ed eguali *capaci però di superare lo stato di sudditanza nei confronti delle ricchezze che essi hanno prodotto* (e trasformato in capitale autonomo) e, dunque, capaci di appropriarsi completamente di quel *surplus* di valore che il lavoro è in grado di produrre.

### 7. La crisi della persona e della proprietà nella società capitalistica

Resta il fatto che *non* il contrasto fra il capitalista e il lavoratore, non un contrasto *fra uomini*, non un rapporto di *dipendenza personale* (tipico delle società premoderne), costituisce, secondo Marx, il nucleo della società capitalistica.

Tale nucleo è rappresentato piuttosto da altro: dal contrasto uomo-capitale, dal rapporto di dipendenza degli uomini (*di tutti gli uomini*) nei confronti di ciò che essi stessi hanno prodotto.

Se, dunque, l'elemento caratteristico del capitalismo consiste, per Marx, nel fatto che il capitale si rende autonomo dall'uomo (si fa Soggetto), l'analisi marxiana mette in evidenza un aspetto di questo autonomizzarsi che pare manifestarsi in modo sempre più evidente nella società contemporanea.

Il fenomeno implicitamente sottolineato da Marx consiste nel fatto che, a rigore, il capitalista *in quanto uomo*, in quanto *persona*, scompare.

Secondo una definizione kantiana, le «*persone*» sono enti dotati di autonoma volontà, che, in quanto sono «fini in se stessi» (mai «mezzi»), perseguono obiettivi non imposti dall'esterno<sup>458</sup>.

---

<sup>456</sup> *Werke*, Bd. 23, p. 74; cfr. IC, I, p. 92; cfr. sopra par. 4, nota 433.

<sup>457</sup> *Werke*, Bd. 23, pp. 58-9; cfr. IC, I, p. 76; cfr. sopra nota 437.

<sup>458</sup> «*Vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich*

Ora è evidente che, per Marx, il proprietario del capitale è effettivamente un 'capitalista', un *buon* capitalista, solo quando, rinunciando alla propria identità personale, diviene «mezzo» del capitale, un mezzo che si astiene dal guadagnare 'per sé' (e, dunque, dal consumo) per assumere il compito di porre la propria intelligenza solo al servizio dell'accrescimento del capitale.

L'idea che il proprietario del capitale sia in realtà una entità *impersonale ed anonima* (e dunque, a rigore, non possa essere un *uomo*) è radicata nella interpretazione marxiana del capitalismo.

Tale idea, d'altronde, pare realizzarsi nell'odierno capitalismo finanziario, ovvero nell'economia in cui diviene evidente il fatto che il capitale può accrescersi al meglio solo quando si svincola dalle persone (gli azionisti) che ne sono 'proprietarie' (dalle loro *umane* passioni ecc.) per essere affidato alle cure di individui (i manager) che lo gestiscono autoconcependosi come esseri che perseguono come fine esclusivo l'accrescersi del capitale.

Evidentemente, da un punto di vista marxiano, la prima vittima del capitalismo è proprio il capitalista: il buon capitalista agisce sempre a favore del capitale, mai per il bene proprio. Nel *Capitale* Marx, dopo aver rilevato che il lavoro cosciente (che prevede una ideazione preventiva) è ciò che caratterizza «esclusivamente» il genere umano<sup>459</sup>, mostra (di fatto) di considerare effettivamente degno del nome di 'uomo' solo il lavoratore, ovvero colui che «realizza nell'elemento naturale (...) il suo scopo (*seinen Zweck*)»<sup>460</sup>. È evidente, infatti, che, come già ricordato, per Marx, al capitalista manca per definizione proprio la capacità di essere fine di se stesso, ovvero di avere uno scopo «proprio», autonomo.

Certamente, come noto, tale mancanza di autonomia (la completa dipendenza dal capitale) caratterizza anche *il lavoratore che vive nella società capitalistica* (e che dunque si autoconcepisce necessariamente come una merce che deve vendersi al capitale), ma, in questo caso, è evidente che (a differenza di quanto accade al capitalista) la mancanza di autonomia è, per Marx, un evento storico in linea di principio perfettamente rimovibile: mentre è possibile pensare società in cui il lavoratore (il *buon* lavoratore) non è schiavo del capitale, non ha senso concepire un capitalista (un *buon* capitalista) che faccia il proprio interesse non ponendosi pienamente al servizio del processo di accrescimento della ricchezza capitalistica.

È evidente, d'altronde, che l'idea (deducibile dalla lettura del *Capitale*) secondo cui il capitalista, a differenza del lavoratore, non è un 'uomo' (in quanto non trasforma la natura per realizzare se stesso: non svolge l'attività che caratterizza in modo esclusivo il *genere umano*<sup>461</sup>) è un'idea che costituisce la premessa della

---

*selbst, d. i. als etwas, das nicht bloss als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet»; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in Kant's Gesammelte Schriften, 1° Abtheilung: Werke, Bd. IV, Georg Reimer, Berlin 1911, p. 428; cfr. l'ed. it.: Fondazione della metafisica dei costumi, Paravia, Torino 1923, pp. 52-3.*

<sup>459</sup> *Werke*, Bd. 23, pp. 192-3; v. IC, I, pp. 211-12.

<sup>460</sup> *Werke*, Bd. 23, p. 193; v. IC, I, p. 212.

<sup>461</sup> *Werke*, Bd. 23, pp. 192-3; v. IC, I, pp. 211-12.

celebre tesi politica marxiana che attribuisce esclusivamente alla classe lavoratrice la rappresentanza degli interessi generali, ovvero del bene dell'umanità.

In proposito si può osservare come l'interpretazione marxiana del capitalismo, basata sulla tesi che separa nettamente il capitalista da ciò che è propriamente umano, trovi di fatto una larga conferma nella contemporanea economia capitalistica globalizzata. Oggi, infatti, il capitale viene sempre più frequentemente posto *nelle mani di manager* che (assumendo come valore assoluto il capitale stesso) trattano (coscientemente e sistematicamente) gli uomini come mezzi, ovvero come oggetti di mercato (*qualitativamente*) *eguali*, perfettamente comparabili e sostituibili. Ogni uomo che vive nell'era del 'capitalismo dei manager' vive in modo sempre più chiaro questa condizione di *oggetto precario*: i manager stessi fanno bene di non poter sfuggire alla precarietà e di non poter mai essere il *fine* del proprio agire, anche se non mancano i casi in cui alcuni di essi, (trasgredendo l'etica del 'buon manager') invece di coltivare l'accrescimento del capitale, lasciano prevalere i propri *umani* interessi accumulando ingenti ricchezze personali.

Comunque oggi, attraverso l'opera dei suoi funzionari diligenti, il capitale diviene sempre più il vero Dio, il vero Soggetto dell'economia e della storia; quella che da molti (liberali, conservatori, socialisti e comunisti) è stata descritta come la 'fantasia' metafisico-hegeliana che inficia le analisi marxiane si rivela essere una realtà semplice, facilmente percepibile (in modo più o meno chiaro) da larghe masse di uomini che non hanno mai letto Marx, ma che ascoltano quotidianamente i martellanti appelli pubblici a trascurare i fini personali e ad autoconsiderarsi come oggetti (*qualitativamente eguali*) assolutamente mobili pronti a porsi a pieno servizio del sistema economico globale<sup>462</sup>.

D'altronde nell'economia globalizzata (essenzialmente finanziaria) il peso dei 'capitani d'industria' diminuisce costantemente. Non mancano certamente celebri casi (ad es. nel campo delle imprese legate alla tecnologia informatica) di uomini che (con l'aiuto di funzionari esperti) continuano a gestire direttamente le enormi fortune da loro rapidamente accumulate, imponendo alle aziende le proprie, *personali*, politiche di sviluppo. Ma la storia dell'ultimo secolo dimostra che, comunque, in tempi rapidi, nell'arco di una o due generazioni, le aziende personali o familiari di grande successo si trasformano normalmente in multinazionali, in società impersonali che gli azionisti lasciano gestire a manager i quali, ad esempio, non tengono in gran conto il legame delle aziende con il territorio in cui sono nate.

---

<sup>462</sup> D'altronde, come è noto, già lo Engels del 1891 richiama l'attenzione del movimento socialdemocratico sul fatto che con il capitalismo non aumenta affatto la miseria materiale quanto piuttosto l'«incertezza dell'esistenza». Egli infatti, commentando la parte del programma di Erfurt in cui si legge che nel capitalismo «diviene sempre più grande il numero e la *miseria* dei proletari», scrive: «Questo non è esatto (*dies ist nicht richtig*), se espresso in modo così assoluto (...). Ciò che invece *sicuramente* aumenta è l'*incertezza dell'esistenza* (*was aber sicher wächst, ist die Unsicherheit der Existenz*)»; *Werke*, Bd. 22, p. 231; cfr. ed. it. K. Marx – F. Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 1170.

Letto attraverso le lenti fornite dalle analisi economiche marxiane questo processo non è altro che il processo che conduce al naufragio del ‘capitalista umano’ (del ‘cavaliere del lavoro’ che non è lontano dal marxiano uomo lavoratore artigiano di sé e del mondo, trasformatore della natura<sup>463</sup>). Un naufragio che lascia in campo *soltanto il capitalista finanziario*, il capitalista ‘puro’ di weberiana memoria: un uomo che considera il profitto (l’accrecimento del capitale) un fine ultimo, non un *mezzo* per conseguire i propri scopi produttivi, per realizzare se stesso e ottenere il bene proprio e ricchezze capaci di soddisfare i bisogni dell’umanità<sup>464</sup>.

#### 8. *La fine del lavoro e della proprietà nella società della libera seduzione infinita*

La crisi economica che si inaugura nel 2008 svela, dunque, i problemi di una società in cui la ‘proprietà’ del capitale è ormai detenuta *o da grandi proprietari* che (spinti anche dall’impossibilità di gestire in modo personale sconfinite ricchezze familiari) lasciano essere ‘impersonale’ il capitale (affidandolo ai tecnici del profitto), *o da moltissimi piccoli proprietari*, che detengono frequentemente (direttamente, o indirettamente: attraverso banche e fondi che gestiscono i loro risparmi) la maggioranza delle azioni (e, perciò, la ‘proprietà’) delle grandi aziende, ma che non sono in grado di intervenire nelle scelte finanziarie ed industriali delle aziende, né pretendono di farlo. Nel complesso i ‘proprietari’, spinti dall’ideologia del profitto, *divengono ogni giorno di più schiavi*

---

<sup>463</sup> Cfr. *Werke*, Bd. 23, pp. 192-3; v. IC, I, pp. 211-12. ‘Cavaliere del lavoro’ (o «capitalista realmente operante (*wirklich fungierend*)» *Werke*, Bd. 25, p. 452; cfr. IC, III, p. 518) a cui Marx contrappone i «cavalieri di ventura (*Glücksritter*)» che dominano, a suo avviso, la fase del capitalismo finanziario; cfr. *Werke*, Bd. 25, p. 456; v. IC, III, p. 522 (cfr. oltre nota 61). Il progressivo affermarsi del capitalismo implica, dunque, per Marx, il fatto che la «fortuna (*Glück*)» (v. sopra par. 6 note 36 sgg. e oltre nota 58) assuma un ruolo sociale sempre più rilevante (al pari dell’«*incertezza dell’esistenza*»; cfr. qui sopra nota 54). D’altronde, la crisi della ‘proprietà operante’ (che significa ‘fine del lavoro’ e fine dell’esaltazione borghese del fare) caratterizza la fase conclusiva del capitalismo ed implica l’affermarsi di una nuova aristocrazia che vive di rendita, fortuna e imbrogli. Alla fine, scrive *profeticamente* Marx (delineando ciò che pare emergere dopo la crisi internazionale scoppiata nel 2008), il capitalismo (dà vita ad una autocontraddizione: lascia che si sviluppi il «monopolio» e l’«intervento dello stato», e) «riproduce una nuova aristocrazia finanziaria (*neue Finanzaristokratie*), una nuova categoria di parassiti nella forma di escogitatori di progetti, di fondatori e di direttori semplicemente nominali; tutto un sistema di frodi e di imbrogli (*ein ganzes System des Schwindels und Betrugs*) relativi alle fondazioni, alle emissioni di azioni e al commercio di azioni»; *Werke*, Bd. 25, p. 454; cfr. IC, III, p. 520.

<sup>464</sup> Riguardo all’etica del capitalismo Weber scrive fra l’altro: «il “*summus bonum*” di quest’etica, il guadagno di denaro e di sempre più denaro, è pensato in tanta purezza come scopo a se stesso (*so rein als Selbstzweck*) (...). L’uomo si riferisce al guadagno come allo scopo della propria vita (*als Zweck seines Lebens*) e non è più il guadagno, come mezzo (*Mittel*) del soddisfacimento dei suoi bisogni materiali, ad esser riferito all’uomo»; M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen, 1963, I, pp. 35-6; cfr. ed. it.: *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1965, p. 105.

dell'esigenza del capitale di autoaccrescersi imponendo ai proprietari di rinviare in eterno la possibilità di usufruire della ricchezza per realizzare se stessi.

*Tutti egualmente liberi di cedere di fronte al capitale appaiono, dunque, non solo i lavoratori* (dai manager ai piccoli bambini dell'India che annodano tappeti<sup>465</sup>) costretti e invogliati a vendere a prezzo di mercato i propri servizi, *ma anche i 'proprietari'*, ai quali l'economia capitalistica globalizzata chiede di rinunciare [non solo provvisoriamente a «bisogni personali momentanei» (come, a suo tempo, raccomandava *acutamente* Böhm-Bawerk<sup>466</sup>), ma] stabilmente a qualsiasi uso proprietario del capitale. Molti di noi, d'altronde, cedono in duplice modo. Trovandosi ad essere dotati di capacità lavorativa spendibile sul mercato, ma, anche, di una certa quantità di risparmio, molti uomini assumono il ruolo sia di 'prestatori d'opera', sia di 'prestatori di denaro'. Servono così il vero Signore, i cui sacerdoti ricordano costantemente a tutti i veri valori: non la saggezza, la bontà, la solidarietà, l'amore, i principi proclamati dalle morali e dalle religioni tradizionali, ma un ben dosato equilibrio fra risparmio, servile operosità lavorativa e consumo; un equilibrio capace di garantire profitti alle aziende e costante accrescimento del capitale e del prodotto interno lordo.

In ogni caso, «nella nostra società capitalistica», appare in declino non solo l'idea di 'uomo=lavoratore' (il valore caratteristico della modernità, proclamato dalla borghesia illuminista, e difeso strenuamente da Marx anche contro Aristotele<sup>467</sup>), ma anche un altro valore tipicamente borghese, la proprietà. Infatti, in una società che chiede stabilmente ai 'proprietari' di rinunciare totalmente a una

---

<sup>465</sup> Cfr. sopra par. 6, nota 440.

<sup>466</sup> «Ma che razza di gente sono, in fin dei conti, i capitalisti? In breve, sono *commercianti che hanno beni presenti da vendere* (Händler, die Gegenwartware feil haben). Fortunati possessori di una quantità di beni non occorrenti ai loro bisogni personali momentanei (*Sie sind glückliche Besitzer eines Güterstocks, den sie für ihre momentanen persönlichen Bedürfnisse nicht brauchen*). Eugen von Böhm-Bawerk, *Kapital und Kapitalzins. 2° Abt.: Positive Theorie des Kapitals*; Verlag Anton Hain K. G., Meisenheim/Glan 1961, p. 427; cfr. l'ed. it.: *Teoria positiva del capitale*, UTET, Torino 1957, p. 408. La 'fortuna' richiamata qui da Böhm-Bawerk ricorda la «fortuna» di cui parla Marx (cfr. sopra nota 444). Quest'ultimo crede però che essa sia un dato storico rimovibile a vantaggio di tutta l'umanità, mentre Böhm-Bawerk non crede affatto necessario rimuovere tale posizione favorevole (tale «fortuna») dei capitalisti. Egli riconosce che il fatto che «tutti hanno assolutamente bisogno di beni presenti per poter vivere» pone *stabilmente* i «nullatenenti» in una condizione sfavorevole, a suo avviso però: «le circostanze sfavorevoli ai compratori [ai lavoratori] possono essere senz'altro corrette da una vivace concorrenza tra i venditori [di beni presenti, ossia tra i capitalisti]»; cit., pp. 428-9; cfr. ed. it. cit. pp. 409-10.

<sup>467</sup> Sulla natura profondamente illuminista dei concetti marxiani (ed il particolare del concetto di lavoro umano astratto) insiste ad es. D. Chakrabarty (cfr. *Rethinking Working-Class History: Bengal 1890-1940*, Princeton University Press, Princeton 1989 e ID., *Provincializing Europe*, cit., p. 50; cfr. l'ed. it. cit., p. 75). Resta aperto il problema, acutamente posto da R. Finelli (cfr. *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo (Saggio su Marx)*, Bulzoni, Roma 1987 e ID., *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2004), relativo alla capacità mostrata da Marx, nel corso del proprio percorso teorico, di superare (nel confronto con Hegel) attraverso un nuovo concetto di 'uomo=lavoratore' la «metafisica del soggetto» e il «mitologema del "genere umano"» (op. cit., pp. 304 e 306) che egli eredita dall'illuminismo di Feuerbach.



gestione dei propri beni volta a conseguire prioritariamente l'autorealizzazione personale, cosa rimane dell'idea, tipicamente borghese, secondo cui la «proprietà» non è altro che la «sfera esterna (*äussere Sphäre*)» nella quale «la persona» deve realizzare la «sua libertà» e, dunque, se stessa<sup>468</sup>?

È evidente che, con lo sviluppo del capitalismo borsistico-finanziario, il numero dei «falsi proprietari» aumenta vertiginosamente<sup>469</sup>. D'altronde, i difensori

---

<sup>468</sup> Cfr. il par. 41 della hegeliana filosofia del diritto; v. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolaische Buchhandlung, Berlin 1821 in *Lineamenti di filosofia del diritto*, Rusconi, Milano 1996, pp. 134-5.

<sup>469</sup> Il capitalismo conduce la «proprietà privata» verso la propria «soppressione (*Aufhebung*)» (ovvero lascia che si estinguano i «proprietari di capitale (*Kapitaleigentümer*)»; *Werke*, Bd. 25, p. 452; cfr. IC, III, p. 518); il «massimo sviluppo della produzione capitalistica» (*Werke*, Bd. 25, p. 453; cfr. IC, III, p. 519) implica una frattura fra «proprietà» («proprietà del capitale (*Kapitaleigentum*)») e «funzione (*Funktion*)» del capitale (rappresentata dal «dirigente»; *Werke*, Bd. 25, pp. 452-3; cfr. IC, III, p. 519-20) che conduce alla totale contrapposizione fra (la proprietà) i «mezzi di produzione» (*solo ora pienamente trasformati* «in capitale») e «tutti gli individui realmente attivi nella produzione, dal dirigente fino all'ultimo giornaliero (*gegenüber allen wirklich in der Produktion tätigen Individuen, vom Dirigenten bis herab zum letzten Tagelöhner*)» (*Werke*, Bd. 25, p. 453; cfr. IC, III, p. 519). Questo è quanto afferma Marx nelle pagine in cui indaga gli ultimi sviluppi del capitalismo: il mondo delle «società per azioni», un mondo nel quale decadono il «capitalista realmente operante» e i «proprietari del capitale» ed emergono il «semplice dirigente, amministratore del capitale estraneo=altrui (*fremdes Kapitals*)» (che svolge la *funzione* del capitale, perché esiste non per sé, ma solo in funzione di esso) e i «semplici (*blosse*) proprietari» (non più *proprietari* del capitale, ovvero della sua *funzione*), i «puri e semplici (*blosse*) capitalisti monetari» (*Werke*, Bd. 25, p. 452; cfr. IC, III, p. 518). In questo contesto Marx, parlando della «ritrasformazione del capitale in proprietà dei produttori (*Rückverwandlung des Kapitals in Eigentum der Produzenten*)», delinea, di fatto, un processo storico scandito da tre fasi: (I) il «capitalismo», ovvero la fase in cui il capitale è «proprietà dei produttori», ma «proprietà privata di singoli produttori (*Privateigentum vereinzelter Produzenten*)»; (II) il «capitalismo manageriale=monetario», nel quale il «capitale» non è più «proprietà dei produttori»; (III) il socialismo, ovvero la fase in cui il «capitale» è «proprietà dei produttori», ma «proprietà di essi in quanto associati» (*Werke*, Bd. 25, p. 453; cfr. IC, III, p. 519). A suo avviso, infatti, la fase II, il «capitalismo dei manager», coincide con «la soppressione del capitale come proprietà privata (*Aufhebung des Kapitals als Privateigentum*) nell'ambito del modo di produzione capitalistico» (*Werke*, Bd. 25, p. 452; cfr. IC, III, p. 518), anzi, addirittura con «la soppressione del modo di produzione capitalistico, nell'ambito dello stesso modo di produzione capitalistico» (*Werke*, Bd. 25, p. 454; cfr. IC, III, p. 520). Evidentemente per Marx tutto ciò che è tipico del capitalismo della prima fase (ovvero la *fattività lavorativa* rappresentata dal «capitalista realmente operante» e il *possesso proprietario* rappresentato dai «proprietari di capitale») viene meno nella fase del «capitalismo manageriale=monetario». E' per questo che egli parla di «soppressione del modo di produzione capitalistico». Tuttavia, a suo avviso, tale «soppressione» (che socializza «capitalisticamente» la proprietà) non è una vera soppressione, perché il capitalismo avanzato=monetario conserva (*anzi sviluppa* fino in fondo) quella che, evidentemente, per Marx, è la caratteristica essenziale del «modo di produzione capitalistico» (ovvero il suo «punto di partenza» che è ad un tempo «il suo scopo»): la defraudazione attuata dal Soggetto-capitale che consiste nell'«espropriare tutti i singoli individui dei mezzi di produzione (*die Expropriation aller einzelnen von Produktionsmitteln*)» (*Werke*, Bd. 25, p. 455-6; cfr. IC, III, p. 522). Un'espropriazione di *tutti gli individui* (di tutti gli uomini) che, evidentemente, per Marx, trova il suo compimento nella citata estrema contrapposizione (realizzata dal capitalismo finanziario-manageriale) tra capitale e lavoro umano, tra (A) il «capitale» *estraneo*, «altrui (*fremd*)» (*Werke*, Bd. 25, p. 452; cfr. IC, III, p. 518), ossia «la proprietà» ormai divenuta pienamente estranea, «*fremdes Eigentum*», e (B) «tutti gli

del sistema economico globale contemporaneo ci ricordano frequentemente che se gli azionisti=‘proprietari’ decidessero di tornare a disporre direttamente delle proprie ricchezze il sistema andrebbe incontro a un collasso. Ciò significa che se i proprietari dei capitali tornassero ad esser tali, tornando ad usufruire delle loro ricchezze per dar vita in proprio (e associandosi in modo nuovo) a imprese volte a soddisfare scopi personali di autorealizzazione (attraverso il consumo e la produzione di beni), allora nascerebbe un diverso ordine economico e sociale.

Dalla volontà non solo degli uomini-lavoratori, ma anche dei ‘proprietari’, sembra dunque dipendere, ancora una volta, il possibile radicale mutamento sociale e la storia dell’uomo. Sperare in un *crollo* causato da ragioni puramente economiche capaci di determinare autonomamente un progresso storico pare un’illusione<sup>470</sup>, un’illusione (una tesi «del tutto spuria»<sup>471</sup>) coltivata da uomini forse ormai troppo abituati all’idea che la storia debba farla un Soggetto economico che si pone al di là e al di sopra degli interessi umani. D’altronde, la storia ci insegna che ogni crollo, ogni crisi, può portare a un progresso solo se opportunamente guidata. Ciò che ci si deve chiedere di fronte a una crisi è sempre: chi guiderà la crisi e l’eventuale ricostruzione dopo la crisi? Per chi la crisi può essere l’inizio di un progresso?

Se il Soggetto che governa la crisi non sarà costituito da uomini animati da valori come saggezza, amore, bontà ecc. pare assolutamente improbabile che un periodo di crisi economica possa aprire la strada al progresso umano.

Un’umanità che crede nella crisi dei valori (ovvero ha *paura* dei propri valori) non guiderà se stessa verso alcun progresso; diversamente andranno invece le cose se la crisi dei valori (così acutamente colta dalla filosofia nietzschiana e postnietzschiana) sarà in grado di produrre un disincanto realistico che consentirà di guardare effettivamente con maggiore laicità scientifica ai mali del mondo senza far sì che gli uomini rinuncino ai propri ideali e, dunque, ad assumersi quelle responsabilità nei confronti del proprio agire richiamate, ad esempio, da Max Weber<sup>472</sup>.

---

individui realmente attivi nella produzione» («dal dirigente fino all’ultimo giornaliero»); *Werke*, Bd. 25, p. 453; cfr. IC, III, p. 519.

<sup>470</sup> Come è noto, a partire ad es. da una lettura meccanicistica della legge marxiana della caduta del saggio d’interesse, la ‘teoria del crollo’ è stata largamente coltivata all’interno del movimento socialista e comunista dell’Ottocento e del Novecento.

<sup>471</sup> Cfr. N. Merker, *Il socialismo vietato*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 127 sgg., in particolare p. 130.

<sup>472</sup> «Gli ideali supremi, che ci muovono nella maniera più potente (*die uns am mächtigsten auswirken*), agiscono in tutte le età soltanto nella lotta con altri ideali (...). La capacità di realizzare la *distinzione* tra il conoscere e il valutare, cioè tra l’adempimento del dovere scientifico di vedere la realtà dei fatti e l’adempimento del dovere pratico di sostenere i propri ideali – questo è il principio al quale dobbiamo attenerci più saldamente». M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von J. Winkelmann, Mohr, Tübingen, 1982, pp. 154-5; ed. it.: *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 156-7.

Naturalmente la scelta da parte degli uomini ('proprietari' e non) di far valere i propri diritti proprietari (sul loro lavoro e sulle loro ricchezze) è una opzione ancora largamente aperta che resterà tale almeno sino a quando, ad esempio, i proprietari di beni non inizieranno a decidere di lasciare in eredità le ricchezze non ai propri 'figli' (non a uomini), ma a macchine perfettamente programmate che (come animali dotati di perfetto *istinto capitalistico* e, dunque, alieni da ogni tentazione di auto-nomia<sup>473</sup>) si assumeranno il compito di dettare ai lavoratori le scelte capaci di far accrescere costantemente il capitale.

Un mondo si fatto, un mondo che ha perfezionato il dominio dei beni sull'uomo ribaltando «l'assoluto *diritto di appropriazione* dell'uomo su ogni cosa» richiamato da Hegel<sup>474</sup>, non è poi così lontano dal nostro. Ma ogni dominio sull'uomo (non solo il rapporto 'antico' servo-padrone) si fonda sul *riconoscimento* del padrone da parte del suo servo<sup>475</sup> e ciò significa che ogni servitù può essere superata se il servo prende coscienza della propria condizione ed agisce di conseguenza<sup>476</sup>. È, dunque, ben possibile, ad esempio, che domani molti 'proprietari' (e/o molti lavoratori) decidano di investire (o, più in generale, di spendere) *diversamente* le proprie ricchezze bloccando di fatto il processo di autonomizzazione del capitale finanziario e favorendo lo sviluppo dell'industria reale gestita in proprio da uomini concreti che cercano di realizzare se stessi senza lasciarsi guidare dalla accecante ideologia del profitto<sup>477</sup>.

---

<sup>473</sup> Sulla già richiamata distinzione marxiana fra il lavoro umano e le forme di lavoro «istintivamente animalesche (*tierartig instinkt-mässig*)» cfr. *Werke*, Bd. 23, pp. 192-3; v. IC, I, pp. 212.

<sup>474</sup> «*Absolutes Zueignungsrecht des Menschen auf alle Sachen*», cfr. il par. 44 della hegeliana filosofia del diritto; v. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolaische Buchhandlung, Berlin 1821 in *Lineamenti di filosofia del diritto*, Rusconi, Milano 1996, pp. 138-9.

<sup>475</sup> Cfr. il (già citato) celebre paragrafo del quarto capitolo della *Fenomenologia* dedicato da Hegel al tema del riconoscimento («*Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft*»); v. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 113-20; I ed., cit., pp. 114-28; trad. it. cit., I, pp. 153-64. Marx mostra chiaramente di muoversi in questo orizzonte hegeliano quando osserva: «l'appropriazione della *volontà* altrui è il presupposto del rapporto di signoria (*Die Aneignung fremdem Willens ist Voraussetzung des Herrschaftsverhältnisses*)». Chi non ha volontà dunque, come ad es. l'animale, può certamente servire «ma non fa del proprietario un *signore* (*macht den Eigner nicht zum Herren*)»; Marx, *Grundrisse*, cit., p. 400; cfr. *Lineamenti*, cit., II, pp. 129-30. Naturalmente il riconoscimento del dominio (di cui parlano Hegel e Marx) presuppone che chi riconosce sia necessariamente un uomo, ma non esclude che il signore sia alcunché di non umano (un animale, un ente astratto ecc.). Questo evidentemente è ciò che accade, secondo Feuerbach, nella relazione di dominio di Dio sugli uomini e, secondo la ricostruzione del pensiero marxiano proposta nel presente saggio, nella relazione di dominio del capitale sugli uomini a cui pensa Marx. In entrambi i casi chi riconosce è l'uomo, ma il Signore non è un uomo, ma un'entità 'astratta' (che comunque agisce anche grazie a uomini che ne interpretano la volontà: sacerdoti, capitalisti e manager).

<sup>476</sup> Contraddicendo la propria condizione di 'servo' (ovvero di autocoscienza disposta a tutto pur di non mettere in gioco «il vivere (*das Leben*)»; cfr. sopra nota 452) e rischiando la propria morte (mosso dalla coscienza del fatto che la fine del suo vivere significa comunque anche la fine del dominio del suo «signore (*Herr*)»; cfr. qui sopra nota 475).

<sup>477</sup> Come noto, fra gli economisti, vi è chi è oggi convinto che si possa ad esempio contrapporre a

Il punto è che nessun mutamento di rapporti economici è possibile senza un contemporaneo mutamento culturale capace di smascherare l'ideologia dominante: la borghesia non sarebbe mai riuscita a prendere le redini del sistema economico se non avesse sconfitto sul piano culturale l'aristocrazia feudale. *L'umanità non potrà appropriarsi dei beni che ha messo nelle mani di un Soggetto a lei estraneo*<sup>478</sup>, se non saprà comprendere in che senso e fino a che punto tale nuovo Signore domina l'uomo sulla base di effettivi atti attraverso cui gli uomini ('proprietari' e lavoratori) riconoscono il suo dominio.

L'affermarsi del pregiudizio capitalistico contro la schiavitù antica conduce dunque l'umanità verso una forma di servitù del tutto nuova e diversa. Gli uomini liberi ed eguali si trovano di fronte a un Signore, il capitale, certamente vulnerabile, ma dotato di un'arma formidabile. Per ottenere servizi (e il riconoscimento del proprio dominio) il nuovo Soggetto della storia è disposto, come già accennato, a concedere agli uomini parti anche piuttosto consistenti dell'enorme ricchezza che lo sviluppo tecnico industriale consente di produrre. Ma, a ben vedere, il nuovo Signore promette molto di più, promette un sogno. Ad esseri sempre più abituati a consumare nuovi beni promette un futuro nel quale tutto, veramente tutto, potrà divenire una merce dotata di «eguaglianza d'essenza (*Wesensgleichheit*)»<sup>479</sup>, e scambiabile sul mercato in base alla quantità di lavoro astratto genericamente umano in essa contenuto. Promette ad individui a cui sa di poter garantire in futuro una certa ricchezza ciò che un tempo neanche il ricco poteva propriamente comprare: *prestazioni d'ogni tipo* (intellettuali, materiali, sessuali, affettive ecc.) offerte da uomini e donne eguali, liberamente disposti a tutto pur di ottenere una remunerazione adeguata e spendibile su un mercato divenuto ormai totalmente libero. Certo gli uomini d'oggi paiono abituarsi sempre

---

«un'economia globalizzata costituita da forze impersonali di mercato» alcune forme di «valuta sociale» al fine di «cominciare a mettere insieme grandi quantità di persone nel processo della creazione e dello scambio di capitale sociale»; cfr. J. Rifkin, *Premessa alla nuova edizione*, in ID., *La fine del lavoro*, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma 2007, pp. XXXIX e L. Riguardo alle proposte di Rifkin si può osservare che esse non sembrano comunque tenere presente il nesso strettissimo (sottolineato dal Marx 'antiaristotelico' di cui si parla nel presente saggio) fra legge del valore=lavoro e società di mercato; Rifkin concepisce piuttosto la nuova società del «post-mercato» come una società comune basata, in larga parte, (sui «*time dollars*» e, dunque) su una rigida applicazione della legge del valore=lavoro per la quale «ogni ora di lavoro è paragonabile alle altre, a prescindere dalla natura e dal tipo di contributo» (*op. cit.*, p. XLIX). Ora è chiaro che tale eguaglianza assoluta di tutti i lavori che abolisce *per decreto* il mercato (e, dunque, la differenza, studiata da Marx, fra lavori semplici e complessi) ricorda da vicino la proposta di 'socialismo confuso' elaborata (sulla scia di Proudhon) da Eugen Dühring (v. *Werke*, Bd. 20, p. 291 nota; cfr. Antid, p. 339) e criticata duramente da Engels. Per Engels, infatti, la legge del valore=lavoro (dell'eguaglianza fra i lavori) caratterizza le società di mercato (e, dunque, la società capitalistica; *ibid.*) ed è, perciò, qualcosa di cui rimane molto poco «in una società comunista» (*Werke*, Bd. 20, pp. 288-9 nota; cfr. Antid, p. 336 nota).

<sup>478</sup> Nella fase del 'capitalismo dei manager' il contrasto sociale fondamentale contrappone, come già notato, il capitale a «tutti gli individui realmente attivi nella produzione» («dal dirigente fino all'ultimo giornaliero»); *Werke*, Bd. 25, p. 453; cfr. IC, III, p. 519; v. sopra nota 469.

<sup>479</sup> *Werke*, Bd. 23, p. 73-4; cfr. IC, I, p. 91; cfr. sopra par. 3, nota 426.

più a considerare normale che si possa in fondo comprare un po' di tutto<sup>480</sup>, da una bella automobile a una bella compagna, da una istruzione nelle scuole giuste alla dignità sociale, da una buona cura psichica a una 'giusta' assoluzione da colpe penali, civili o, persino, morali; e così via. Sapranno, dunque, accorgersi che, forse, la dignità umana non sarà mai effettivamente in vendita<sup>481</sup>? Potranno resistere, con umana semplicità, alle «alcinesche seduzioni» del nuovo Signore del mondo?

### Manifestazioni operaie internazionalistiche di inizio '900



---

<sup>480</sup> «Tutte le cose che prima gli uomini avevano comunicato ma mai barattato, che avevano donato ma mai venduto, che avevano acquisito ma mai acquistato - virtù, amore, opinione, scienza, coscienza ecc. - tutto è diventato commercio». G. Carandini, *Un altro Marx. Lo scienziato liberato dall'utopia*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 11.

<sup>481</sup> Come è noto Kant, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, contesta radicalmente l'idea che gli uomini possano effettivamente essere 'disposti a tutto' (nei confronti degli altri e di se stessi, in quanto uomini), egli, infatti, afferma che: «io non posso assolutamente disporre dell'uomo nella mia persona, per mutarlo, per corromperlo o per ucciderlo (*kann (...) über den Menschen in meiner Person nichts disponiren, ihm zu verstümmeln, zu verderben, oder zu tödten*)»; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cit., p. 429; cfr. ed. it. cit., p. 54.

## **Enrico Raimondi**

### ***Il lavoro tra diritti e mercificazione***

Ringrazio gli organizzatori per avermi dato la possibilità di dare un piccolo contributo a questa tre giorni presso l'Università "G.d'Annunzio".

Cercherò di non annoiarvi con troppi tecnicismi cercando di ripercorrere, con quattro o cinque concetti, la storia normativa di questa materia che è il diritto del lavoro. In merito a quanto detto finora, farò alcune osservazioni preliminari: la prima è che il titolo riecheggia un po' una pubblicazione collettanea curata dal compianto prof. Ghezzi chiamata *Il lavoro tra progresso e mercificazione* che è stata la prima opera che in qualche modo ha analizzato gli istituti introdotti dalla cosiddetta "legge Biagi".

Mi è piaciuto riprendere questo titolo perché mi pare che possa essere legato molto al titolo di questa tre giorni sulle vecchie e nuove forme di schiavitù.

La seconda osservazione preliminare, per cercare di dare un quadro anche di metodo nel merito all'intervento che mi accingo a fare, è che il diritto del lavoro non è stato mai come oggi soggetto ad alcune tensioni che ne mettono in discussione in qualche modo la propria identità sistematica. Questo perché il diritto del lavoro, che nasce per tutelare la persona all'interno del rapporto di lavoro e quindi all'interno dell'organizzazione produttiva, via via già a partire dalla fine degli anni '70, si è fatto carico di esigenze che esulavano dalla tutela individuale e collettiva del lavoratore in favore di quelle esigenze, provenienti dal mondo produttivo, di riconversione della produzione con tutti i problemi legati ai livelli di occupazione e disoccupazione. In una parola si è pensato, già dagli anni '80 in poi, che il diritto del lavoro dovesse svolgere la funzione di essere strumento per creare occasioni di lavoro.

Questo ha comportato l'ingresso all'interno della nostra materia di alcune tesi di derivazione economica che non hanno alcuna evidenza empirica e che comunque rischiano di mettere in discussione le tutele e i diritti che sono stati conquistati.

Terza osservazione: il diritto del lavoro in quanto tale non può ritenersi disgiunto da quello che è il diritto sindacale, cioè non possiamo parlare di rapporto di lavoro, di diritti del lavoratore e di tutele, se non mettiamo insieme quello che deve essere il ruolo che svolge l'autonomia individuale, e cioè il lavoratore che si trova a contrattare le proprie condizioni di lavoro con il datore di lavoro, con il ruolo della contrattazione collettiva. Questi due aspetti, che vanno ad integrare il contenuto del rapporto di lavoro, devono essere tenuti uniti, mentre in questi anni si è assistito al tentativo di indebolire l'autonomia sindacale per indebolire ulteriormente la posizione del lavoratore. Faccio un esempio: molte delle tutele collettive, che vengono riconosciute ai singoli lavoratori, vengono in qualche modo attribuite sulla base delle dimensioni organizzative dell'impresa. Allora il processo che da 20 anni a questa parte va avanti, cioè di destrutturazione dell'impresa e quindi di delocalizzazione e di esternalizzazione, in qualche modo ha messo in

discussione la possibilità stessa per i lavoratori di organizzarsi in coalizioni sindacali e di vedersi attribuiti dei diritti non soltanto individuali ma anche collettivi. Questo processo che risponde ad alcune ragioni legittime di organizzazione dell'attività produttiva però fa il paio con una strategia, di cui poi spiegherò il fondamento, di indebolire le tutele nel rapporto di lavoro. Quarta premessa: non tratterò delle politiche comunitarie che comunque vanno ad incidere anche sulla regolamentazione dei rapporti di lavoro e che, dopo le due ultime sentenze della Corte di Giustizia, incidono in maniera significativa sulla stessa libertà di organizzazione sindacale; quindi, come ho già detto, non tratterò di politiche comunitarie, ma farò solo pochi accenni ad alcune strategie in ambito comunitario per cercare di prendere l'Europa sul serio e quindi di valorizzare quegli aspetti provenienti dal diritto comunitario che tendono anche a rafforzare la posizione dei lavoratori.

In ultimo, è chiaro che tratterò del tema della flessibilità, in particolar modo della riforma cosiddetta Biagi, e almeno delle opzioni ideologiche di fondo di questa riforma e cercherò di dare qualche strumento di analisi utile per capire anche se le ultime riforme, quelle che sono state introdotte dal legislatore alla fine del 2007, in qualche modo possano rispondere a un' inversione della logica che ha accompagnato questa materia negli ultimi 15 anni oppure se siamo in piena continuità.

Quindi come ho anticipato, il diritto del lavoro nasce per tutelare la figura del lavoratore, questo perché come ha detto un giurista attualmente vivente, il Prof. Mario Grandi, il lavoro non è una merce e ripeto questo *slogan* che viene riutilizzato giustamente in moltissime occasioni, e cioè il nostro diritto del lavoro si basa su una scelta di fondo, che è contenuta anche nella Costituzione, e cioè che il lavoro serve non soltanto come si suole dire, a contribuire allo sviluppo economico-morale del paese, ma serve soprattutto ad attribuire il diritto di cittadinanza, perché attraverso il lavoro le persone non soltanto riescono a conservare la propria dignità e a svilupparla, ma riescono a procacciarsi i mezzi per vivere e, secondo la nostra Costituzione, questi mezzi per vivere dovrebbero essere proporzionati e sufficienti al lavoro prestato, tali da garantire un'esistenza libera e dignitosa. Allora questa scelta di fondo della Costituzione è significativa perché per un giurista, per analizzare una norma, il primo parametro o il primo criterio interpretativo deve essere quello che è scritto nella Costituzione, non può essere altro come qualcuno vorrebbe fare intendere. Ad esempio cito un autorevole giurista, Pietro Ichino, che non interpreta le norme, né fa scelte di politica del diritto sulla base dei valori di fondo della nostra carta costituzionale e neanche di quei documenti sovranazionali, penso a quelli dell'OIL (Organizzazione Internazionale del Lavoro) ma anche alla Carta di Nizza, ma fa riferimento alle leggi economiche per verificare se una determinata normativa sia efficiente per il mercato oppure no, e nel caso non sia efficiente per il mercato e che quindi non riduca i costi di transazione, quella norma va cambiata. Ecco, questa tesi purtroppo non trova un fondamento normativo perché la nostra Costituzione ha fatto una

scelta di valore tra la legittima iniziativa imprenditoriale e quindi la legittima ricerca del profitto; questa logica deve cedere il passo alla tutela del lavoratore, alla sua dignità, e quindi a quanto sostenevo prima, appunto perché il lavoro non può essere concepito come un fattore qualsiasi della produzione: questa è la scelta che ha fatto la nostra carta costituzionale.

E coerentemente a questa scelta la legislazione ordinaria fino agli inizi del 2000, ha costruito un sistema di tutele, questa cittadella arroccata del diritto del lavoro come qualcuno l'ha definita, fondata su alcuni grandi pilastri.

Ne cito cinque: intanto la norma fondamentale a cui si fa riferimento per attribuire le tutele; l'articolo 2094 del *Codice Civile*, che ci dà la nozione di subordinazione, di lavoratore subordinato, cioè di colui che si obbliga a prestare la propria attività lavorativa alle dipendenze sotto la direzione dell'imprenditore.

Questa è la figura centrale che nel corso degli anni si è costruita e che era una figura social-tipica, cioè quella diciamo del lavoratore, dell'operaio fordista. Un sistema di produzione che oggi è messo in crisi da notevoli fattori, ma è ancora oggi la scelta verso cui tende tutto il diritto del lavoro. Perché se si è lavoratore subordinato allora hai delle tutele; sei tutelato per il licenziamento, puoi accedere ai benefici della cassa integrazione e alle normative sui licenziamenti collettivi.

L'altra grande branca è il lavoratore autonomo, in mezzo non c'è nulla, o meglio negli ultimi 25-30 anni è emersa questa terza figura dei Co.co.co, oggi Co.co.pro, che è una figura ibrida, nel senso che sono prestazioni di lavoro autonomo e quindi non protetti dalle norme sul lavoro standard-subordinato, ma che presentano forti condizioni di subordinazione perché sono tutte prestazioni svolte in regime di monocommittenza. Cioè se un collaboratore non ha più quella committenza si ritrova da solo senza percepire reddito e senza avere una prospettiva di carriera dentro un'azienda. Questo si può dire che sia il primo pilastro che in qualche modo viene ad essere messo in discussione negli ultimi anni quando si teorizza, ad esempio sul contratto a termine, che sia indifferente se venga stipulato un contratto a tempo indeterminato o a tempo determinato, e comunque sia questa figura della subordinazione che sintetizza il fatto che il prestatore di lavoro è sotto-ordinato al datore di lavoro e quindi non c'è una posizione paritaria neanche nel regolamento contrattuale, viene messa in discussione da chi invece oggi dice che il lavoratore dovrebbe contrattare da solo con il datore di lavoro le proprie condizioni di lavoro.

La seconda grande strada che è stata tracciata dalla legislazione fin dagli anni '50, che poi si è compendiate nella legge del '60 sull'intermediazione di manodopera; era una legge che andava a incidere su quello che veniva definito il caporalato, cioè il fatto che io non potessi prestare le attività lavorative di qualcuno in favore di qualcun altro, senza avere la responsabilità giuridico-economica del rapporto di lavoro. In sostanza la legge vietava, fino al primo varco rappresentato dal pacchetto Treu e fino alla somministrazione di manodopera, che qualcuno potesse prestare i lavoratori, come se i lavoratori fossero una merce qualsiasi. Così quella legge, in qualche modo, dava un argine anche a quei processi di



frammentazione e di destrutturazione dell'impresa che comporta, come ho detto prima, un indebolimento dell'autonomia collettiva.

Terzo grande pilastro del diritto del lavoro che è stato messo in discussione, diciamo nel 2003, è quando, in qualche modo, si è definitivamente archiviata la tutela dell'orario di lavoro: tutti quanti sappiamo che il lavoratore deve prestare la propria attività lavorativa fino a un tetto massimo, anche questo lo dice la Costituzione, per il semplice fatto che il lavoratore non dà la disponibilità di se stesso e della sua persona a tempo indefinito al datore di lavoro, ma lo dà vendendo quelle che sono le sue energie lavorative, e deve avere la possibilità quantomeno di reintegrare le proprie capacità lavorative, ma soprattutto di poter condurre e progettarsi una vita al di fuori dell'orario lavorativo.

Nel 2003, anche sulla spinta dell'Unione Europea, è stata completamente stravolta la disciplina dell'orario di lavoro, per cui per la prima volta nel nostro ordinamento non è fissata la durata massima della prestazione lavorativa giornaliera. Ovviamente la si può ricostruire a ritroso, nel senso che la legge ci dice che ci dobbiamo riposare almeno per 11 ore al giorno, significa che per le altre 13 ore io posso lavorare; perché oggi l'orario medio di lavoro si calcola su base mensile multiperiodale, e non si calcola più su base giornaliera. E anche questo che da un lato dovrebbe corrispondere anche a delle esigenze di flessibilità dell'organizzazione produttiva, se noi andassimo a vedere, non ha alcuna giustificazione, ma serve semplicemente ad avere mano libera nella gestione di manodopera e a ridurre determinati costi per l'impresa perché è chiaro che se noi variassimo la collocazione temporale della prestazione lavorativa a nostro piacimento, forse eviteremmo di ricorrere al lavoro straordinario che viene retribuito con una maggiorazione e che quindi non conviene all'impresa.

Altro pilastro è la tutela contro i licenziamenti e su questo noi sappiamo che c'è una grande distinzione tra le imprese che occupino più di 15 o meno di 15 dipendenti. Nelle piccole imprese noi abbiamo un certo tipo di tutela che viene definita "tutela obbligatoria", dove in caso di licenziamento illegittimo il datore di lavoro può essere condannato o a riassumere il lavoratore o a pagare una penale che va da due mensilità e mezzo a sei, in base ad alcuni criteri previsti dalla legge; e poi abbiamo sopra i 15 dipendenti una tutela, che viene definita "tutela reale", che è quella secondo la quale in caso di licenziamento illegittimo, il giudice ordina al datore di lavoro di reintegrare il lavoratore in azienda. Su questo permettetemi di sfatare un luogo comune, quello secondo il quale in Italia non si può licenziare.

Questa è una baggianata: si può licenziare se c'è un motivo legittimo, se non c'è un motivo legittimo non si può licenziare; questo non corrisponde a un capriccio o all'arbitrio di un legislatore, risponde a dei canoni di civiltà giuridica secondo cui io non posso essere licenziato se ho fatto un dispetto al datore di lavoro oppure se sono antipatico.

Questi non sono fattori rilevanti per quanto riguarda la possibilità di rompere un rapporto di lavoro. In Italia si può licenziare se ricorre una giusta causa o un

giustificato motivo di licenziamento, per cui di fronte a una crisi aziendale nessun giudice potrebbe dire che manca un giustificato motivo oggettivo di licenziamento.

Questo lo dico perché attaccare la disciplina sui licenziamenti significa attaccare un altro tipo di livello di discussione, che non è tanto quello sulla tutela dei licenziamenti, ma è quello di dire che il lavoratore ha dei diritti all'interno dell'azienda e quindi all'interno del rapporto di lavoro, a prescindere dalle convenienze imprenditoriali, questo è il nodo che secondo me deve essere rimarcato.

Un altro pilastro, anche questo acciaccato negli ultimi anni, è quello dell'autonomia collettiva. Vale a dire pensare come ha fatto Marco Biagi, anche lui compianto giurista, che dovrebbe essere ricordato per la follia di chi l'ha ammazzato: la tesi che Marco Biagi cercava di far passare nella dottrina giuslaboristica, e in qualche modo l'ha fatta passare con la riforma che porta impropriamente il suo nome, era che nel 2000 ormai il lavoratore potesse contrattare liberamente con il datore di lavoro perché ormai maturo. Non ci sono più le condizioni che c'erano prima negli anni '50 - '60, per cui il lavoratore doveva essere assistito dal sindacato per contrattare le proprie prestazioni lavorative, per contrattare un maggior salario, per contrattare tutto quello che attiene al rapporto di lavoro. Questa è una sciocchezza che però viene perseguita in maniera forte; io invece credo che il lavoratore non possa essere lasciato solo e che quindi i livelli di contrattazione collettiva, cioè quella nazionale e quella territoriale, debbano rimanere tali, perché la contrattazione nazionale credo sia quella che meglio di ogni altra può determinare quali sono le condizioni di lavoro all'interno di questo paese; e poi il secondo livello di contrattazione può anche introdurre, non nel senso peggiorativo ma in quello migliorativo, delle deroghe che possano andare incontro alle esigenze aziendali di un determinato territorio.

Oggi in Italia purtroppo si sta facendo una discussione che è esattamente il contrario di quello che sto dicendo, e cioè quello di eliminare in qualche modo il livello di contrattazione nazionale, e quindi spostarlo alle regioni che oggi hanno competenze in materia di mercato del lavoro e poi affidare alla libera forza dei sindacati e dei datori di lavoro i contratti integrativi. Vedete, questo è un altro *vulnus* del sistema del diritto del lavoro così come venne costruito nel '900, perché il diritto del lavoro del '900 è costruito non soltanto sulla legge, ma anche sulla contrattazione collettiva. Quindi togliere una di queste due gambe, da qui in futuro, significherebbe privare i lavoratori di una serie di tutele che magari la legge non riuscirebbe neppure a reintrodurre.

Ecco quindi questi cinque pilastri che ho descritto: in questi anni sono stati messi in discussione; ma perché sono stati messi in discussione?

Intanto perché negli anni '80 ci si è trovati oggettivamente di fronte a una difficoltà legata ai contesti produttivi, alla riconversione anche del ciclo produttivo, per cui molte lavorazioni magari sono diventate obsolete, la competizione internazionale ha indotto molti settori produttivi di questo paese a entrare in crisi; per cui negli anni '80 il diritto del lavoro si è trovato anche di fronte all'altro

interrogativo, cioè “tuteliamo soltanto chi un lavoro ce l’ha” o “cerchiamo anche di costruire delle strade, dei percorsi, degli strumenti normativi per accompagnare al lavoro chi il lavoro non ce l’ha?”, peraltro tutto questo seguendo il dettato dell’Articolo 4 della Costituzione. Nella realtà, fatta eccezione per una prima stagione, è proprio negli anni ‘80 che, per la prima volta, sono stati introdotti alcuni istituti flessibili nella gestione della manodopera, perché è dell’ ‘84 la disciplina sul *part-time*.

Faccio un esempio: nella stessa legge sono stati introdotti i contratti di formazione-lavoro, di poca formazione e tanto lavoro a dire la verità, ma comunque si è cercato in qualche modo di accompagnare l’ingresso nel mercato del lavoro dei giovani attraverso questi contratti. C’è stata la legge sulle riconversioni industriali, che in qualche modo aiutava le aziende che riassumevano ad avere anche la possibilità di accedere a determinati benefici fiscali o contributivi; la contrattazione collettiva in quegli anni si è impegnata per dare una disciplina organica anche alla materia dei licenziamenti collettivi, che è un fenomeno conosciuto dalla contrattazione collettiva anche negli anni precedenti, ma che negli anni fine ‘70-’80 ha avuto il massimo dell’emersione.

Di fronte a queste prime legislazioni che avevano il pregio, dal mio punto di vista, di tenere uniti quei due pilastri che ho detto prima, cioè la legge e la contrattazione collettiva per cui la legge forniva dei parametri *standard* e la contrattazione collettiva poi derogava determinate discipline, subito dopo, diciamo con il corso degli anni ‘90, questo sistema è saltato. È saltato per esigenze determinate dalle organizzazioni delle imprese e faccio un esempio: prima ho fatto riferimento alla disciplina del *part-time* dell’ ‘84: c’è una bella sentenza del ‘92 della Corte Costituzionale, la numero 210, che ci dà il senso di quell’equilibrio che io ho cercato di descrivere prima, che stava per saltare in quegli anni e cioè sul fatto che ad un lavoratore è possibile chiedere una prestazione lavorativa in maniera flessibile ma con determinati limiti, e questo l’ha detto la Corte Costituzionale, non l’ha detto qualche pazzo di sinistra che si dedica al diritto del lavoro. La Corte Costituzionale è stata presa in causa su quella legge sul *part-time*, di fronte a un caso, che poi è stato, diciamo, ritenuto lecito dalla riforma Biagi, secondo cui il datore di lavoro in caso di *part-time* potesse unilateralmente e arbitrariamente modificare la collocazione temporale della prestazione lavorativa, la Corte Costituzionale ha detto che non si può fare.

Leggo la motivazione perché mi pare che possa dare meglio di me il senso di quello che sto dicendo: “clausole di questo genere...”, che in termine tecnico vengono chiamate clausole flessibili o elastiche, “...farebbero venir meno la possibilità per il lavoratore di programmare altre attività con le quali integrare il reddito lavorativo ricavato dal rapporto a tempo parziale. Tale possibilità, come è stato osservato, deve essere salvaguardata perché soltanto essa rende legittimo che dal singolo rapporto il lavoratore possa ricevere una retribuzione inferiore a quella sufficiente ad assicurare a lui e alla sua famiglia un’esistenza libera e dignitosa.” E la Corte continua: “..che in caso di queste clausole, queste

esigenze...”, cioè quella della retribuzione sufficiente ma anche proporzionale, soprattutto riguardo a tutta la possibilità di programmare una propria esistenza libera, “...verrebbero completamente obliterate ove fosse consentito pattuire la variabilità unilaterale della collocazione temporale della prestazione lavorativa”.

Dopo questa sentenza ci sono stati altri interventi anche in materia di contratto a termine, diciamo fino al 2000, che hanno previsto la possibilità di inserire queste clausole nel rapporto di lavoro, cioè dove io mi metto d'accordo con il datore che lavoro il lunedì dalle 8 alle 12 consentendo così al datore di lavoro di farmi lavorare fino alle 14 o spostarmi il turno di 4 ore dal mattino al pomeriggio. La legge, prima della riforma Biagi, memore anche di queste sentenze della Corte Costituzionale, richiedeva la cosiddetta doppia chiave, cioè richiedeva che questa possibilità non solo fosse prevista dalla contrattazione collettiva nazionale, ad esempio il contratto dei metalmeccanici prevedeva questa possibilità e quindi legittimamente in azienda si poteva fare ricorso a queste clausole, ma dava un altro indice di legittimità che è quello del consenso del lavoratore.

Allora soltanto con la clausola prevista dal contratto collettivo e soltanto con il consenso del lavoratore, io datore di lavoro posso chiedere di variare l'orario di lavoro. Peraltro c'era anche la possibilità per il lavoratore di ripensarci, nel senso che io ho prestato il mio consenso e, al momento della richiesta di questa prestazione da parte del datore di lavoro, io posso ripensarci; questo ripensamento peraltro non costituiva motivo legittimo di licenziamento. Con la 'riforma Biagi', purtroppo è saltato questo meccanismo perché la 'riforma Biagi' ha detto che, se lo prevede la contrattazione collettiva nazionale, posso modificare unilateralmente la collocazione temporale della prestazione lavorativa, ma se la contrattazione collettiva nazionale non dice nulla posso contrattare questa clausola con il datore di lavoro. Converrete con me che se un lavoratore si trovasse davanti il proprio datore di lavoro che gli dicesse: “scusa mi dai il tuo consenso a farti lavorare 4 ore di più? altrimenti c'è una fila fuori che mi chiede questo posto di lavoro..”, che cosa farebbe il lavoratore? Il lavoratore chiaramente accetterebbe. Allora questo meccanismo fortunatamente, come dirò tra breve, in conclusione, è stato nuovamente rimesso in discussione dalla Corte Costituzionale.

C'è, però, alla fine degli anni '80 ed inizio anni '90, una inversione di tendenza anche all'interno della nostra dottrina giuslaborista. Dico questo perché dal '94 (rapporto Ocse del '94 sulle condizioni di lavoro e occupazione) si era fatta strada l'idea che per aumentare i livelli di occupazione, cosa di cui il diritto del lavoro come ho detto prima ha progressivamente iniziato a farsi carico, bisognava puntare a ridurre la rigidità del mercato del lavoro e del rapporto di lavoro. In sostanza si è teorizzato, riprendendo una teoria neoclassica di stampo liberista, secondo cui dosi e iniezioni di flessibilità nel rapporto di lavoro in qualche modo potessero produrre occupazione. Allora si è iniziato a sostenere che bisogna intervenire a rimuovere questo fattore di rigidità del rapporto: cioè la possibilità di non licenziare senza un valido motivo è un fattore di rigidità, e quindi a ripensare la tutela contro i licenziamenti. Si è iniziato a pensare: l'Art. 2094, che ho prima

citato sul lavoro subordinato, anche quello è un fattore di rigidità, perché non mi consente quell'articolazione tipologica dei rapporti di lavoro, che invece potrebbe all'interno dell'azienda favorire maggiore produttività e quindi maggiore occupazione.

Corollario di questa tesi è che chiaramente ci sono lavoratori tutelati, gli *insiders* che sono tutelati, a detrimento degli *outsiders*, cioè quei soggetti non lavoratori o non più lavoratori od in cerca di occupazione, che queste tutele non ce l'hanno. Per cui si è fatta passare anche l'idea che questi lavoratori o non lavoratori in cerca di occupazione, non hanno le tutele per colpa di chi le tutele le ha. Questo è l'altro punto, questa è una teoria anglosassone ed è la nota teoria anche qui riportata nel nostro paese da Pietro Ichino, che però non ha alcuna evidenza empirica.

Cioè non c'è alcuno studio a livello internazionale che dimostri che il tasso di rigidità del mercato del lavoro e del rapporto di lavoro incida sui livelli di occupazione. Faccio un esempio: se il problema fosse l'Art.18 dello Statuto dei Lavoratori, qualcuno mi dovrebbe spiegare perché se l'Art.18 dello Statuto dei Lavoratori si applica a Bari e a Vicenza, a Bari c'è un tasso di disoccupazione del 25% e a Vicenza c'è un tasso di disoccupazione del 2%, cioè sotto il livello fisiologico dei sistemi a capitalismo avanzato. Vuol dire, forse, che il diritto del lavoro non c'entra nulla con la possibilità di creare occupazione, e che forse le politiche che bisogna fare sono di altro tipo ma non sono di quelle che incidono sul diritto del lavoro.

Faccio un altro esempio: c'è uno studioso inglese, Levit Pauls, che è il primo, e mi risulta anche l'unico, che ha studiato da un punto di vista empirico gli effetti sui tassi di occupazione delle riforme che in Inghilterra ci sono state negli ultimi 15 anni, e che hanno anticipato un po' le nostre. Intanto dice che la Gran Bretagna, in questi anni, non soltanto ha conosciuto queste normative, e cioè di flessibilizzazione e spinta dei rapporti di lavoro, ma ha introdotto anche il cosiddetto salario minimo d'ingresso, per cui nei tempi di non lavoro c'è una certa tutela quanto meno del reddito. Ma soprattutto ha introdotto delle normative restrittive sull'orario di lavoro, che quindi sono andate in qualche modo a rimettere in discussione le scelte di flessibilizzazione del rapporto stesso.

Seconda circostanza è che altri paesi europei come Svezia, Olanda, Danimarca, pur non introducendo in questi anni politiche di flessibilizzazione nel rapporto di lavoro, hanno visto crescere l'occupazione, perché hanno fatto un po' come ha pensato di fare la General Motors nella metà degli anni '80 quando era in piena crisi, a fare un ragionamento molto schietto con i propri dipendenti: "vi assicuro un contratto a tempo indeterminato, cioè la stabilità del rapporto a un determinato salario; se invece voi volete scegliere un rapporto flessibile, allora questo rapporto flessibile costa di più ma non vi posso garantire l'occupazione a tempo indeterminato". Questa scelta mi consente di dire che forse sarebbe opportuno iniziare a ragionare sulla flessibilità, e se la flessibilità serve all'impresa- perché non credo che serva a tutti i lavoratori- la flessibilità va

pagata. Perché se la flessibilità in qualche modo aiuta l'impresa a produrre profitti, perché il datore di lavoro ha maggiori possibilità di rispondere alle esigenze di mercato, alla domanda e quant'altro, allora questo tipo di rapporto con il datore di lavoro va pagato di più di un rapporto stabile a tempo determinato.

Ecco, questo potrebbe essere uno spunto soltanto di riflessione sapendo che in questa fase nel nostro paese si sta discutendo di questo.

Ultimo aspetto rispetto alle politiche di flessibilità nei paesi europei è che si è constatato empiricamente che le politiche di flessibilità non soltanto producono quegli effetti negativi che sono stati ben descritti da tutta una letteratura a cominciare da Sennet, Gallino e quanti altri, ma vanno contro le stesse esigenze datoriali, nel senso che l'utilizzo spinto di tipologie di lavoro flessibile abbassa la produttività del lavoratore.

Mi pare evidente che se una persona non sa se rimarrà presso quell'azienda per più di sei mesi non investe su se stessa, non è motivata nel cercare di svolgere la propria prestazione lavorativa al meglio delle proprie possibilità. Mi pare questo abbastanza evidente anche se non si dice mai nel dibattito italiano perché questo potrebbe mettere in discussione qualche convinzione.

Mi avvio a concludere tracciando un bilancio della cosiddetta ' riforma Biagi '.

Allora, io non sono avvezzo a contare le tipologie contrattuali introdotte dalla ' riforma Biagi ' - ci fu un periodo in cui si fece a gara, chi ne aveva trovate 34 chi 48 e chi 72- perché non è questo importante, anche perché molte delle tipologie contrattuali che sono state introdotte dalla Legge Biagi erano già state introdotte dalla contrattazione collettiva in alcuni settori.

Vorrei soltanto mettere l'accento, rifacendomi a quello che ho detto prima, su quali sono state le scelte di politica del diritto portate avanti con la ' riforma Biagi '. Prima dicevo dell' Art. 2094: la ' riforma Biagi ' conferma quella tendenza di disarticolazione dei rapporti di lavoro per minare alla centralità che ha da sempre il lavoro subordinato all'interno di un sistema di tutele. Ma questo non si fa dicendo "io amplio i rapporti di lavoro e nello stesso tempo riconosco a questi nuovi rapporti di lavoro determinate tutele": questo ragionamento si è fatto per sottrarre dalle tutele del lavoro subordinato una larga fetta di lavoratori, soprattutto giovani e donne, perché non scordiamoci mai che una delle finalità principali della ' riforma Biagi ' era quella di aumentare l'occupazione soprattutto delle donne e dei giovani, e cioè dei soggetti deboli all'interno del mercato del lavoro. Diciamo che questo tipo di ragionamento non è passato, e devo dire che qui ha svolto un ruolo fondamentale la stessa giurisprudenza che su alcuni istituti, tipo il lavoro a progetto e lo stesso contratto a termine che era stato modificato due anni prima, ha messo dei paletti.

Poi si riformano alcuni istituti flessibili come il *part-time*, quel meccanismo della doppia chiave è stato eliminato, per cui oggi io e il datore di lavoro contrattiamo queste clausole. Si introduce la somministrazione di manodopera a tempo indeterminato e quindi va a rompere quel pilastro a cui facevo riferimento prima della legge del '60 che vietava l'interposizione di manodopera, e cioè a

determinate condizioni e per determinati casi fino, fortunatamente, al Dicembre 2007, un'agenzia di somministrazione poteva concludere questo rapporto di somministrazione a tempo indeterminato, con il risultato che forse questo lavoratore era a tempo indeterminato nell'incertezza di andare a lavorare o meno un giorno in missione, con tutto quello che consegue poi in termini di stabilità anche psicologica del singolo lavoratore. Si introduce la certificazione dei rapporti di lavoro, altro istituto che peraltro, da statistiche, è stato utilizzato 112 volte in tutta Italia, per dire che è un istituto che non ha funzionato. La certificazione dei rapporti di lavoro serviva ad evitare che io lavoratore, ad esempio assunto con un Co.Co.Co, andassi davanti alla direzione provinciale del lavoro o in altri istituti, dicendo "io effettivamente voglio essere un Co.Co.Co" e che però alla fine svolge una prestazione di lavoro subordinato.

Questo effetto la certificazione non l'ha potuto perseguire, perché comunque il ricorso davanti al giudice del lavoro per l'esatta qualificazione del rapporto di lavoro era possibile, per cui le aziende hanno ritenuto opportuno non dare o utilizzare questo istituto di certificazione che però nasconde un'altra idea, che è quella che dicevo prima, e cioè che si è tentato di fare in modo di far passare l'idea che il lavoratore potesse da solo, senza contrattazione collettiva, contrattare e che poi andava a certificare quello che aveva contrattato. Mi pare che sia la cattiva formulazione della legge, sia gli orientamenti della giurisprudenza in questa materia, abbiano evitato questo effetto negativo. Si introducono una serie di contratti a contenuto formativo, a proposito dei contratti di "tanto lavoro e poca formazione", con l'effetto che se noi andassimo a sommare ad esempio tutti i contratti di inserimento che un lavoratore, un giovane, può fare dai 16-18 anni fino ai 29, vedremmo che, in linea teorica, una persona può essere assunta con un contratto di inserimento per 11 anni, con l'effetto di essere inquadrato in due livelli retributivi inferiori rispetto a un lavoratore che svolge le stesse mansioni e anche con una lauta decontribuzione da parte dello Stato sui contributi e sulle pensioni sociali. Per fortuna l' Art. 247 del 2007 in qualche modo ha preso posizione su questo e ha dato al governo la delega di riformare l'intera materia. Si introduce il lavoro a chiamata, e guardate che questo da un punto di vista empirico ha avuto un debole impatto, forse avranno stipulato contratti di lavoro a chiamata 5 persone in tutta Italia, ma dal punto di vista ideologico di politica del diritto, concepire un istituto contrattuale in base al quale il datore di lavoro può chiamarti 24 ore prima per svolgere una prestazione lavorativa e se ti rifiuti al limite puoi essere anche licenziato se ti sei obbligato a rispondere alla chiamata, mi pare sia forse uno dei più eversivi istituti che la riforma Biagi abbia introdotto. Con l'Art. 247 questo istituto è stato abrogato, per cui il "*job on call*" come dicono gli anglosassoni, nel nostro ordinamento non ha più cittadinanza, salvo che si è data la possibilità alla contrattazione collettiva nel settore del turismo e dello spettacolo di introdurre una regolamentazione di questi rapporti di lavoro. Io credo che in un alcuni settori produttivi di questo paese, penso allo spettacolo e al turismo, abbia

anche senso immaginare tipologie contrattuali che derogano a quello *standard* della 2094, per esigenze proprie produttive.

Come ultima cosa che si introduce con la riforma Biagi c'è la nuova disciplina del trasferimento di ramo alle aziende e dell'appalto di mera manodopera che anche qui è una delle chiavi che va a erodere, in qualche modo, uno dei pilastri che dicevo all'inizio del mio intervento. Cioè il fatto che i lavoratori di un'impresa hanno un solo interlocutore e quindi hanno determinati diritti che derivano dall'imputazione del rapporto di lavoro che ha una determinata impresa, viene messo in discussione con una disciplina che in sostanza liberalizza la possibilità di cedere rami d'azienda a chiunque, perché la vecchia disciplina quanto meno richiedeva che il ramo preesistesse al trasferimento, oggi cedente e cessionario possono identificare al momento della cessione quale ramo della mia azienda posso cedere. Questa è una lesione dei diritti sindacali, perché c'è un'altra legge del '90 che prevede che i sindacati debbano contrattare con il datore di lavoro che voglia cedere un proprio ramo d'azienda quali sono i lavoratori da trasferire insieme ad esso; e questo si doveva fare quanto meno 25 giorni prima della data presunta del trasferimento. Se io oggi dico che cedente e cessionario possono identificare nel momento della cessione quale è il ramo da cedere, sto dicendo in sostanza che io faccio la consultazione sindacale, che per altro non ha efficacia obbligatoria ma che comunque si doveva fare, e poi faccio quello che voglio io e nel frattempo cedo un ramo della mia azienda ad un altro imprenditore che magari applica un contratto collettivo peggiorativo rispetto a quello che applicavo io, e con la riforma dell'appalto di mano d'opera io riprendo in appalto gli stessi lavoratori che avevo dentro la mia azienda. Questo per ridurre evidentemente i costi sul lavoro, ma soprattutto per non essere responsabile direttamente della sorte di quei rapporti di lavoro.

Prima dicevo delle varie tutele sulla base delle dimensioni dell'azienda, è evidente che se io ho un'azienda di 50 dipendenti, la spacchetto in cinque rami e avrò 5 aziende diverse dove non si applica l'Art.18, ma che alla fine producono per me. Quindi si è favorita una frammentazione dell'impresa a scopi di elusione di norme imperative che il diritto del lavoro ha sempre dettato.

C'è uno spiraglio positivo? In merito al protocollo *welfare* che è stato siglato nel Luglio 2007 personalmente credo di poter dare un giudizio positivo; devo dire, anche da appassionato delle dinamiche delle relazioni industriali, che da un punto di vista della politiche concertative si è fatto un passo indietro perché questo assomiglia più al "Protocollo Scotti" dell' '84 che non alla concertazione del '92 – '93, ma a prescindere da questo aspetto che può interessare o meno, credo che ci sia un'inversione di tendenza rispetto alle ultime scelte compiute dal legislatore, perché con la legge 247/2007 che ha dato attuazione al protocollo sul *welfare* si è riformato il contratto a termine e su questo vorrei dedicarci maggiore attenzione.

Dal 2001 quando è stata introdotta la disciplina sul contratto a termine si è pensato che il datore di lavoro potesse stipulare un contratto di lavoro a termine e un contratto di lavoro a tempo indeterminato nello stesso modo, sceglieva lui se



farlo a termine o indeterminato. Per fortuna la giurisprudenza sul contratto a termine ha detto che il datore di lavoro non può apporre un termine al rapporto di lavoro come vuole, ci devono essere delle ragioni e queste ragioni devono avere una natura temporanea; cioè l'occasione che il datore di lavoro offre con un contratto a termine deve essere un'occasione di lavoro non stabile, ma temporanea.

Questo perché altrimenti non avrebbe senso porre un termine al contratto di lavoro, e poi si andrebbe a rovesciare il rapporto che ci deve essere tra la regola "lavoro a tempo indeterminato" e l'eccezione "lavoro a tempo determinato"; operazione peraltro preclusa dalla stessa direttiva comunitaria che nasce da un accordo del '99 tra le confederazioni dei lavoratori e dei datori di lavoro a livello comunitario, dove nel preambolo si dice che la forma ordinaria dei rapporti di lavoro è quella a tempo indeterminato, per cui poi detta una disciplina che va a derogare questa regola e la deroga a determinate condizioni, tra cui quella della temporaneità della ragione di lavoro sottesa nel contratto a termine. Credo che da questo punto di vista la legge 247 e quindi il protocollo abbia perso l'occasione per chiarire definitivamente questo aspetto perché si sarebbe potuto introdurre all'Art.1 del D.L. 368/2001, cioè quello sul contratto a termine, che è possibile stipulare un termine se c'è una ragione di lavoro temporanea. Non si è fatta questa scelta, ma si è fatta una scelta che io condivido, che è quella di dire all'inizio della legge che la regola è l'assunzione a tempo indeterminato e il datore di lavoro può apporre un termine.

Ma non è solo questa la novità sul termine, perché c'è un tetto massimo di 36 mesi invece prima a meno che non si trovasse, ed era difficile, una negoziazione in frode alla legge, il contratto a termine si poteva stipulare con la stessa persona anche all'infinito. Oggi la legge da un tetto massimo di 36 mesi, e anche qui si sarebbe potuto fare qualcosa di più portando il tetto massimo almeno a 18 mesi.

Sul *part-time* la 247 reintroduce quel meccanismo che prima ho descritto e definito di doppia chiave, peraltro in un'ottica migliorativa rispetto alla vecchia disciplina del 2000 sulle clausole elastiche, perché oggi si prevede che il datore di lavoro possa chiedere al lavoratore di cambiare collocazione della prestazione lavorativa: però lo deve chiedere intanto 7 giorni prima e non 48 ore prima come con la vecchia legge, il lavoratore ha il diritto di ripensamento per cui se ha accettato può anche ripensarci fino a quando non presta il proprio lavoro, ma soprattutto queste clausole possono essere inserite soltanto se previste sia dalla contrattazione collettiva nazionale sia dal contratto individuale di lavoro, se manca una di queste due previsioni la richiesta del datore di lavoro di prestazioni flessibili in caso di *part-time* è illegittimo.

Inoltre con la 247 viene abrogata la somministrazione di manodopera a tempo indeterminato e voglio dire su questo - non tanto per una questione ideologica, nel senso che nel programma della "Unione" c'era l'impegno di abrogare lo *staff-leasing* e, a parte la strenua difesa dello *staff-leasing* fatta da Confindustria, che il problema dello *staff-leasing* a tempo indeterminato era meno conveniente per l'impresa perché se io ho la possibilità di fare un appalto di manodopera, mi costa

meno di pagare non soltanto lo stipendio al lavoratore, ma anche il prezzo della mediazione della manodopera. Mi conviene molto di più, invece che rivolgermi a un'agenzia di somministrazione di lavoro, direttamente appaltare pezzi del mio ciclo produttivo a tre o quattro lavoratori che si organizzano e mi svolgono un servizio.

Così come mediante l'introduzione di quelle tipologie contrattuali flessibili, mi conveniva molto di più assumere a termine o quanto meno con un *part-time*, per svolgere determinate lavorazioni. Quindi l'abrogazione di questo istituto se può essere salutato in maniera felice dal mio punto di vista, perché comunque anche lì era un istituto che metteva in discussione un apparato di tutele, credo che possa riemergere sotto altre forme e quindi c'è ancora da lavorare per evitare che attraverso gli strumenti che prima ho descritto si possa continuare ad eludere la legge.

Sulla flessibilità si è detto molto, spero di non essere stato noioso e di essere stato chiaro almeno nel tratteggiare un filo di questa materia che si trova sempre più schiacciata verso una concezione mercantilistica dei rapporti di lavoro. Si sta tornando indietro, il *Codice Civile* del 1865 vietava il contratto a tempo indeterminato perché il lavoratore non poteva obbligarsi a tempo indefinito con un'altra persona. Mi pare che dagli inizi del 2000 si stia tornando a quella vecchia concezione, nel senso “non sia mai obbligarsi a tempo indeterminato con un datore di lavoro perché siamo tutti liberi e capaci di contrattare”, però sulla flessibilità devo dire le ultime questioni.

Primo punto: intanto io distinguerei tra flessibilità e flessibilità, nel senso che ci sono oggettive esigenze di riorganizzazione produttiva che richiedono prestazioni lavorative e non solo, che vengano svolte in maniera diversa dal passato. Così come esistono nuovi lavori che per se stessi non possono essere sussunti sotto il paradigma del lavoro subordinato come noi lo abbiamo conosciuto.

Secondo punto: facciamo attenzione quando parliamo di flessibilità, c'è questo bel dialogo a distanza tra Luciano Gallino e Arcornero sulla flessibilità reale e sulla flessibilità presunta, io credo che dovremmo stare attenti anche ai toni che utilizziamo quando parliamo di flessibilità perché comunque il mercato del lavoro in Italia presenta un dato che mi pare incontestabile, secondo cui l'86% della forza lavoro comunque continua a lavorare con contratti a tempo indeterminato, l'altra parte lavora con queste tipologie flessibili. Peraltro ho consultato i dati ISTAT dell'ultimo trimestre 2007 dove c'è una crescita dell'occupazione, questa crescita è maggiormente marcata dal lato dei contratti a tempo indeterminato, è una crescita dell'occupazione che nega la tesi secondo cui la flessibilità aumenta l'occupazione perché l'occupazione che c'è stata in più in questi mesi è legata sostanzialmente alla regolarizzazione del lavoro immigrato, cioè dall'emersione di lavori veramente svolti in regime schiavistico, e che ora con le leggi che ci sono fortunatamente sono emersi; il problema vero è che noi non possiamo nasconderci il senso diffuso di insicurezza che la possibilità di utilizzare questi contratti causa, così come il vero problema che c'è in questo paese e cioè la redistribuzione della ricchezza attraverso

il salario, non possiamo nasconderci che i due temi, quello del salario e quello della flessibilità, vanno analizzati insieme perché io non sono convinto che i problemi più forti, più angoscianti dal punto di vista sociale, siano legati alla diffusione dei contratti di lavoro non-*standard*, o meglio non soltanto a questo; la cosa che a me preoccupa di più è che la remunerazione del lavoro in Italia è tra le più basse in Europa. Allora bassissimi salari con la possibilità di lavorare con tipologie contrattuali che non mi danno la sicurezza di poter accendere un mutuo per poter acquistare casa, e che quindi non mi danno la sicurezza di potermi progettare un futuro, credo che da un punto di vista sociale sia devastante; così come credo che lo sforzo che si debba fare sia uno sforzo di carattere culturale, e qui chiamo in causa anche il sindacato, come dicevo all'inizio, diritto del lavoro e diritto sindacale vanno insieme, non si può chiedere al diritto del lavoro di supplire anche a delle mancanze del sindacato, e il sindacato non credo possa eludere il tema della rappresentanza sociale di nuovi lavori che sono emersi in questo paese, perché se non c'è la rappresentanza sociale di questi lavoratori, ossia il secondo pilastro e quello dell'autonomia collettiva, viene meno a danno dell'autonomia individuale. Credo che questo tipo di ragionamento e questo tipo di battaglia debba spingere chi studia questa materia, e soprattutto chi fa attività sindacale e politica, a ritrovare il filo conduttore che lega tutti questi lavori: la dignità dell'uomo.

Dunque se noi ricostruiamo sia le tutele di chi si occupa di politica del diritto e sia di chi fa rappresentanza sociale, cioè il sindacato, e rileghiamo le tutele partendo da questo filo conduttore allora credo che potremo guardare con più fiducia al prossimo futuro perché credo che se il diritto del lavoro cedesse di fronte alle esigenze della produzione e a quelle del mercato, allora ci troveremmo sicuramente a fare i conti con nuove forme di schiavitù che però assomigliano tanto e tante alle vecchie.

### La tratta mondiale dei bambini lavoratori



## **Giorgio Cremaschi (Segreteria FIOM Cgil nazionale)**

### *Separazione del diritto del lavoro dal diritto al lavoro*

Prima di fare qualche riflessione sulla galleria degli orrori che ci ha qui presentato Raimondi sui vari rapporti di lavoro, vorrei riallacciarmi al tema portante del convegno su cui avevo fatto qualche riflessione. Nel senso che i vari interventi, in qualche modo, hanno dato un'idea di un persistere di forme di schiavitù delle persone a livello nazionale e internazionale, attraverso il mercato del sesso, la tratta delle persone, la tratta dei migranti.

Voglio ricordare anche qui il dato significativo che in tutti i paesi occidentali si è creato, ci sono milioni e milioni di lavoratori che non sono schiavi, sono come i meteci di Atene, cioè formalmente sono cittadini che però non hanno i diritti politici.

Non parliamo solo di migranti irregolari, ci sono anche quelli regolari, e in Italia ce ne sono 3 milioni. Facciamo un esempio: a Treviso la popolazione bianca locale a maggioranza elegge da tempo dei sindaci razzisti, se potessero votare gli operai, che in maggioranza sono immigrati, quei sindaci non sarebbero eletti; dico questo per dire che cosa vuol dire da un punto di vista della democrazia quello che sta avvenendo in tutta l'Europa occidentale.

Noi abbiamo decine di milioni di lavoratori che sono stabili, hanno un posto di lavoro, e non hanno i diritti politici fondamentali. Stiamo tornando, da questo punto di vista, a società nelle quali la classe operaia non ha tutto il diritto al voto e i diritti civili. Citerò due film in questa mia introduzione: c'è un bellissimo film che è stato finanziato dalla comunità europea che raccontava la battaglia alla fine dell' '800 in Belgio per il suffragio universale da parte dei sindacati, delle forze socialiste, perché c'era un suffragio di voto che escludeva i fiamminghi, allora la parte povera della società, mentre quella benestante era rappresentata dai francesi; e c'è una scena bellissima di un'ispezione del lavoro in una fabbrica, che va a controllare come stanno gli operai, e gli operai parlano in fiammingo e gli ispettori parlano solo francese, l'unico che traduce è il padrone e mentre l'operaio in fiammingo gli dice che le cose vanno malissimo, il padrone traduce che le cose vanno benissimo.

Questo lo dico per sottolineare che le piccole cose che succedono oggi nel mondo del lavoro riproducono cose antiche che non sono mai state cancellate e noi non abbiamo ancora avuto, nella storia dell'umanità, un periodo nel quale si può dire che si sia davvero affermato, in misura generalizzata e unificata, un livello minimo di libertà per tutti; questo non c'è mai stato. Ora ho voluto ricordare questo perché è bene considerare che noi oggi vediamo riproporsi continuamente forme di lavoro che non è totalmente schiavo, come è il lavoro di "quelli della capanna dello zio Tom", ma è in condizioni servili, di perdita dei diritti, di perdita della possibilità di far valere i propri diritti, e c'è un'area grigia di lavoro che si diffonde

nel mondo occidentale che è legata alla perdita totale delle condizioni di potere contrattuale per poter rivendicare i propri diritti. Parliamo a proposito del lavoro migrante con l'introduzione della legge Bossi-Fini che peraltro è ancora attiva.

Su questo voglio dare un giudizio diverso da quello del Dott. Raimondi, perché la mia impressione è che seppur con qualche ritocco, ma nella sostanza queste elezioni consegnano al nuovo governo sostanzialmente tutte le leggi che c'erano prima, fatte dal precedente governo Berlusconi. Più o meno è rimasto tutto come prima, sia sulle questioni del lavoro sia sui migranti etc., e io voglio sottolineare questo punto del lavoro migrante, perché è una questione importantissima dal punto di vista del potere contrattuale.

Io ho fatto un'esperienza sindacale per tanti anni a Torino, e lì la rivolta dei lavoratori, che poi ha portato alle grandi lotte sociali degli anni '70 etc., è stata inizialmente portata avanti dagli emigrati del mezzogiorno, furono loro che si ribellarono alla Fiat quando a Torino, negli ingressi dei palazzi, c'era scritto che non si affittava ai meridionali; oppure quando la stampa intitolava "Un calabrese ha fatto una rapina", più o meno come oggi, però con una piccola differenza che erano cittadini italiani quelli che si potevano ribellare, non poteva esserci allora il permesso di soggiorno all'interno del paese. Oggi noi siamo di fronte al fatto che milioni di lavoratori, anche di quelli industriali, non parlo solo dei lavoratori più sfruttati delle aree dell'agricoltura, sono sottoposti a questa vessazione continua che si chiama "il permesso di soggiorno", e a questa privatizzazione del permesso di soggiorno collegato direttamente al rapporto di lavoro, per cui detto brutalmente, tu sei due volte precario, perché magari hai un contratto precario, ma anche perché sei precario nel tuo paese, e quindi il tuo padrone può licenziarti ma anche espellerti dal paese perché non ti rinnovano il permesso di soggiorno.

Quindi c'è una condizione di ricatto che pesa sulla forza lavoro e che si è diffusa in tutto il mondo occidentale.

Anche se c'è una differenza di fondo, e questo è il secondo punto che voglio trattare, questo è comunque il lavoro degli schiavi, perché comunque alla base di questo tipo di rapporto di lavoro c'è una compravendita, c'è appunto il lavoro salariato.

A questo punto voglio fare la seconda citazione cinematografica: ricordo un grandissimo film di Gillo Pontecorvo, che si intitola *Queimada*, che raccontava la rivolta di un'isola dei Caraibi, agli inizi dell'800, che passa dal dominio degli Spagnoli a quello degli Inglesi. Nel film c'è un agente degli inglesi che cerca di convincere i proprietari terrieri spagnoli a schierarsi con gli inglesi, quindi ad abbandonare la schiavitù e a fare una finta rivoluzione. Questo personaggio, interpretato da Marlon Brando, fa un discorso teorico a questi proprietari terrieri e spiega loro: "Voi fino ad adesso avete avuto la schiavitù e la schiavitù ha un costo, è come la moglie che ve la dovete tenere tutta la vita anche quando invecchia e non è più bella; il lavoro salariato è diverso, è come la prostituzione, lo prendete quando vi serve e poi non avete il carico di tutto il resto di cui invece potete farne a meno."

Ora credo che la sostanza del rapporto di lavoro capitalistico è proprio questa. Cioè il capitalista, il datore di lavoro, colui che assume, non assume un lavoratore, certo assume anche un lavoratore, ma tendenzialmente compra una prestazione lavorativa. Nel corso dei secoli, da quando c'è il lavoro salariato, questo "odioso" particolare che attaccata alla prestazione c'è una persona con la sua biologia, con i suoi ritmi, con le sue esigenze di vita, con la sua psicologia, ha prodotto una contraddizione anche nel diritto del lavoro, cioè io non compro una merce normale ma compro una merce che ha un'anima, e la compro a tempo.

Questo ha prodotto due grandi contraddizioni del sistema attuale:

1) che io compro una prestazione che però è fatta di persona e questa persona anche quando la compro ha una sua personalità, e magari non riesco a farle fare tutto quello che vorrei;

2) che questa persona vive anche fuori dalla prestazione lavorativa, quindi io devo trovare il modo perché questa persona mi sopravviva, cioè se potessi fare in modo che per magia la prestazione riducesse a zero la persona che c'è dietro, avrei risolto totalmente il problema. In realtà attaccata alla prestazione lavorativa c'è una persona viva che ha dei momenti nei quali non produce ricchezza, e quindi questo produce una contraddizione, per cui io sono stato convinto da Marlon Brando che è meglio il lavoro salariato della schiavitù perché non ho sulle spalle tutti i costi dello schiavo quando diventa improduttivo, e invece alla fine questi costi ce li ho.

Con questo voglio solo dire che fin dall'inizio questa contraddizione tra il fatto che il lavoratore salariato è contemporaneamente una persona e anche uno che vende se stesso come merce, diciamo che è stata vissuta male dalla cultura liberale borghese, perché ovviamente qui è chiaro che il principio fondamentale, che ispira la cultura liberale borghese, è che tutti siamo liberi uguali e quindi nel mercato anche le merci sono paritarie, da un certo punto di vista "io compro te e tu comprami", il sogno appunto di Ichino e di tutti coloro che la pensano così.

In questo modo la General Motors e il singolo lavoratore sono uguali sul mercato, e questa è una corbelleria colossale poiché è chiaro che non lo sono. Berlusconi e la piccola azienda televisiva locale sono uguali, quindi le regole del mercato devono essere uguali per tutti. Per un lungo periodo della storia le regole commerciali hanno governato il mondo del lavoro, a tal punto che una delle prime leggi della rivoluzione francese, mi pare proprio del 1792, quindi all'epoca dei grandi principi "*égalité, fraternité, liberté*" era una legge contro i sindacati. Questo perché considerava le coalizioni dei lavoratori, cioè il fatto che i lavoratori si mettessero assieme per contrattare assieme le proprie condizioni lavorative, come una violazione della libertà, come se fossero una corporazione, cioè "tu sei una merce? Allora non puoi avere il monopolio!". Quindi per i rivoluzionari francesi il sindacato era una forma di medioevo, era una cosa arretrata perché la libertà degli individui era individuale, se tu metti assieme dei lavoratori fai una coalizione che forza la libertà di mercato e quindi violi la libertà d'impresa. Alla fine dell' '800, negli Stati Uniti, furono fatte le leggi *anti-trust* contro i monopoli, che furono inizialmente contro alcuni grandi monopoli petroliferi, e poi vennero utilizzate

contro i sindacati e contro le coalizioni sindacali, perché il sindacato veniva considerato dal punto di vista del normale diritto commerciale come un monopolio, ossia “tu vuoi impedire la concorrenza dei lavoratori, tu vuoi violare la libertà d'impresa. C'è un libero mercato, quindi il singolo lavoratore deve essere libero di vendere la sua forza lavoro a un prezzo più basso.” Questo è il principio del diritto commerciale: la libertà di commercio è la libertà di concorrenza e la libertà di prezzo, ed è sempre stata nei momenti reazionari applicata contro il sindacato.

Ho fatto queste due citazioni perché Raimondi citava una recentissima sentenza della Corte di Giustizia europea, che su due casi, ormai conosciuti da tutti i sindacati in Europa, uno il caso “Viking” che è una compagnia privata di aerei, l'altro il caso “Laval” che è una multinazionale edile, si è ripristinato quel principio. Cosa ha fatto questa compagnia aerea “Viking”? Ha assunto lavoratori, a fare l'equipaggio, non rispettando i contratti della compagnia, ma assumendoli in un altro paese europeo a contratti più bassi perché questo è il libero mercato.

Il caso “Laval”: in Svezia gli edili hanno un contratto nazionale più o meno come in Italia. Un'azienda lettone ha vinto un appalto per un lavoro, sulla base del principio che anche da noi si adotta dell'appalto al massimo ribasso, e questo appalto è stato vinto da questa compagnia lettone che ha fatto lavorare i suoi dipendenti lettoni e quindi con salari lettoni, ma in Svezia. Ovviamente si capisce la differenza: il salario svedese è il doppio del nostro, quello lettone è la metà del nostro. Allora il sindacato degli edili svedese ha organizzato il boicottaggio di questa azienda chiedendo che venisse applicata la contrattazione nazionale, e questa azienda ha fatto causa al sindacato che per la Corte di Giustizia era in torto, in quanto l'azione sindacale avrebbe violato la libertà di concorrenza perché i lavoratori devono essere liberi di vendere la propria forza lavoro alle condizioni di mercato. Pochi giorni fa, io sono andato a fare le assemblee per il contratto ai cantieri navali di Ancona, finita l'assemblea sono andato a fare un giro nei reparti, e sono andato a vedere un punto particolarmente complesso di un cantiere navale dove c'era un buco particolarmente stretto, e il delegato mi ha spiegato che in quel buco ci vanno i bengalesi che vengono pagati 5 euro all'ora perché non si riesce ad applicare anche a loro il contratto nazionale.

Questo è quello che sta avvenendo nel mondo del lavoro. Quindi chi spiega oggi che, siccome il mondo del lavoro ha conquistato una montagna di diritti che non ne può più, si può in qualche modo essere un po' più “larghi” nel concedere flessibilità perché nella sostanza ormai c'è una stabilità della condizione di lavoro per cui “bisogna smetterla di essere così egoisti perché ce ne è per tutti”, io credo che come minimo non abbia alcuna conoscenza della realtà e di quello che sta avvenendo nel mondo del lavoro oggi: una realtà nella quale il degrado complessivo della condizione di lavoro è in crescita esponenziale, in tutti i paesi occidentali, proprio grazie a quel meccanismo della globalizzazione, non con meccanismi astratti di mercato perché il mercato non esiste ma è solo una produzione umana, ossia non è una cosa della natura ma è una produzione di leggi, di guerre e di organizzazioni, che ha permesso di rimettere in campo quello che

sembrava in qualche modo fosse stato messo in discussione, cioè la brutale concorrenza a ribasso dei lavoratori. Questo è quello che sta accadendo, è stata rimessa in campo la concorrenza a ribasso e quindi la concorrenza internazionale che avviene con il meccanismo classico della minaccia e della pratica della delocalizzazione; è vero quello che dice Raimondi che se andiamo a guardare in Italia la maggioranza dei rapporti di lavoro sono ancora quelli di prima, ma cosa è cambiato? È cambiato l'effetto psicologico. C'è stato uno studio recente fatto in Germania, che dice che in realtà le delocalizzazioni fatte dalle grandi aziende tedesche sono in rapporto di 1 a 100 rispetto a quelle dichiarate, cioè ogni 100 volte che hanno dichiarato di fare la delocalizzazione, solo una volta l'hanno fatta veramente. Ma l'effetto deprimente e terroristico di questa operazione sui salari e sulle condizioni di lavoro c'è stato tutto. Scusate, del resto negli eserciti c'è un'antica parola che si chiama decimazione, e cioè che tu ne colpisci 1 su 10 ed è sufficiente per ridurre alla ragione il reparto; quindi, allo stesso modo, 86% vuol dire 14%, ed è già sufficiente, non c'è bisogno che siano tutti precari. Anche perché non è vero che il lavoro funziona così, il lavoro ha bisogno di gente che stia lì, non puoi avere in una fabbrica o anche in un McDonald's gente che va e gente che viene tutti i minuti, il lavoro ha bisogno di una stabilità. A che cosa serve questa stabilità? Ad abbattere il potere contrattuale del lavoro.

Questo è avvenuto sul piano nazionale e internazionale, ed è avvenuto attraverso la minaccia delle delocalizzazioni, l'estensione dei mercati e attraverso la modifica della funzione e dello scopo del diritto del lavoro, una modifica proprio di natura del diritto del lavoro che a me colpisce come un paradosso.

Negli anni '70 quando in tutti i paesi gli operai erano forti, in qualche modo erano in grado di difendersi da soli, lo Statuto dei Lavoratori è stato conquistato prima dai metalmeccanici nel contratto del '69, e gran parte del testo dello Statuto dei Lavoratori è la riproduzione di alcuni diritti, non tutti, già conquistati e compresi nel contratto. Quindi, detto brutalmente, il diritto del lavoro seguiva un processo di lotte e di conquiste fondamentali per cui non ce ne era tanto bisogno, perché la gente era in grado anche di difendersi da sola; paradossalmente, da quando è iniziata l'era della globalizzazione in cui i lavoratori sono diventati più deboli e le imprese sono più forti e quindi anche il ricatto è più forte, il diritto del lavoro invece che essere più vicino al lavoratore si è spostato verso l'impresa, verso la libertà di mercato.

Ma il punto qual è?

Il punto è che il rapporto di vendita è disuguale dall'inizio, perché quando io faccio il lavoratore salariato, è vero che io vendo una mia prestazione, ma non è vero che è alla pari:

- 1) perché sono costretto;
- 2) quando ho varcato i cancelli o sono entrato in ufficio, insomma quando sono nel posto di lavoro, io non sono più alla pari perché non è vero che io vendo un prodotto, non sono come l'idraulico che chiamo a casa e da cui compro una



prestazione, io vendo in realtà la mia capacità di lavorare e chi la compra la usa come vuole, mi comanda e decide cosa devo fare.

Penso che noi siamo di fronte a una situazione nella quale le condizioni sociali hanno aumentato la subordinazione del lavoratore dentro il posto di lavoro, il lavoratore nelle ore in cui lavora è molto più debole di prima, perché ha paura di perdere il posto.

Qui c'è la discussione della “*flexsecurity*”.

Un cassiere dell' “Ikea” in Danimarca guadagna, in potere d'acquisto italiano, 1.800 euro netti al mese. Un operaio metalmeccanico è vicino ai 2.500 euro netti al mese. Quando uno viene licenziato, è vero che può essere licenziato, ma ha diritto al 90% dello stipendio per 4 anni e con prolungamento fino a quando non trova il posto di lavoro, quindi ha il reddito garantito. Gli studenti universitari sono retribuiti regolarmente come se lavorassero, cioè in realtà lavorano, è da noi che lavorano *gratis* sia durante gli studi ma anche dopo fino a che non hanno un posto di lavoro, lavorano *gratis* per il professore. In questo sì che è rimasta una forma di schiavismo, ad esempio gli studenti che lavorano *gratis* negli studi degli avvocati facendo il cosiddetto praticantato, che è praticamente il lavoro *gratis*.

Noi siamo di fronte a un ritorno in campo di un autoritarismo prepotente nei confronti di tutto il mondo del lavoro. Noi abbiamo fatto un'inchiesta su 100.000 metalmeccanici e metalmeccaniche che hanno risposto sostanzialmente alle nostre domande, e viene fuori un quadro, e qui non parliamo neanche delle piccole aziende ma di quelle sindacalizzate, quindi di tutta quella parte che tutto sommato è privilegiata, disarmante sul piano dei salari ma anche sul piano delle libertà e delle condizioni di lavoro all'interno dei luoghi di lavoro, cioè del fatto che 1 lavoratore su 5 dice che sul posto di lavoro ha subito continue intimidazioni, 1 lavoratore su 2 dice che il lavoro ha compromesso la sua salute e se donna maggiormente, 1 lavoratore su 3 dice che il suo futuro sarà sicuramente peggiore del presente.

Questo è stato prodotto da una spinta che c'è stata in questi anni nella quale il sistema capitalistico si è ricordato fino in fondo il sistema delle imprese del consiglio di Marlon Brando, quindi tutto ciò che era accaduto in tutti questi anni, cioè il fatto che il lavoro aveva progressivamente acquisito dei diritti e che dentro i luoghi di lavoro io non sono più soltanto una merce ma sono anche una persona che quindi ha i diritti della Costituzione. Prima dello Statuto dei Lavoratori, Di Vittorio, segretario della Cgil degli anni '50, lanciò una parola d'ordine: “la Costituzione dentro i posti di lavoro”; questo perché si diceva che la Costituzione dentro i posti di lavoro non c'entra, così io sono cittadino solo quando non lavoro e quando lavoro non sono cittadino ma sono servo, sono così subalterno. Ecco oggi stiamo ritornando a quegli anni, la Costituzione sta “ri-uscendo” dai posti di lavoro. Certo qualcuno potrebbe dire che è solo un momento e che ci sono tante cose nella vita oltre il lavoro, cioè se tu subisci un momento di oppressione, poi il resto della vita ti puoi divertire e fare qualsiasi cosa al di là delle disponibilità di reddito; ma questo non è vero. Io faccio una polemica molto forte all'idea che questi problemi del lavoro, che abbiamo affrontato, si possano risolvere con i soldi, perché di sicuro

i soldi servono, ma le questioni di libertà non si monetizzano, non si risolvono con i soldi.

Quando ci sono stati i cassa integrati alla Fiat, quando nel 1980 furono espulsi 23.000 lavoratori e mandati in cassa integrazione, quei lavoratori da un certo punto di vista dovevano essere contenti perché seppure nell'incertezza del loro reintegro in fabbrica, comunque erano fuori dal loro posto di lavoro con i soldi della cassa integrazione e quindi con un reddito garantito e tanto tempo libero; in realtà ci sono stati centinaia di suicidi derivati da quell'episodio. Questo perché noi abbiamo bisogno di rispettarci, di essere rispettati per rispettarci; e anche se lavorassimo per due ore al giorno, e quelle due ore al giorno sono condizione di subordinazione e schiavitù, quelle due ore pervaderebbero il resto della nostra giornata psicologicamente. Cioè se io ho due ore di oppressione, anche se solamente due e sembrano poche, il resto della giornata io passo a cercare di cancellarle, di rimuoverle, di recuperarle, e alla fine mi guasto dentro. E oggi l'ingiustizia e l'autoritarismo profondo che c'è nei luoghi di lavoro è una condizione che produce un disagio che si espande su tutto il resto.

Quindi io dico che oggi il nodo centrale è questo, le imprese hanno seguito il consiglio di Marlon Brando e sono riuscite ad ottenere che cosa? Che cosa sono tutte queste leggi sulla flessibilità?

Devo dire molto onestamente che penso che abbia ragione Gallino, cioè che la flessibilità è un imbroglio. Certo ci sono delle forme flessibili di lavoro che sono necessarie, ma penso che potrebbero essere regolate diversamente. A che cosa è servita la flessibilità? È servita a distruggere il potere contrattuale. È servita a creare una condizione, appunto, contraria al mercato, quella situazione che c'è negli Stati Uniti. La legge del mercato dice che quando una merce diventa più rara aumenta di valore, quindi quando c'è la piena occupazione, cioè che è più difficile trovare il lavoratore da parte di chi l'assume, il lavoro aumenta di valore. A partire dagli anni '80 tutti si sono scervellati per far saltare questa legge di mercato e la precarietà è servita proprio a questo.

Oggi noi abbiamo, in Europa e negli Stati Uniti, dei livelli occupazionali che dal punto di vista quantitativo sono i più alti degli ultimi 30-40 anni, e nonostante ciò abbiamo i salari più bassi. Il sistema economico è riuscito a distruggere il potere di mercato dei lavoratori, cioè quello per cui quando sei in piena occupazione devi essere pagato di più. Ma è successo persino che è cambiato il modo di reagire della borsa. Negli Stati Uniti, per tutti gli anni '80, la borsa che ragionava ancora secondo il vecchio schema, cioè se aumenta l'occupazione aumentano i salari e quindi diminuiscono i profitti, crollava tutte le volte che c'erano segnali di aumento dell'occupazione. Poi ad un certo punto si sono accorti che questo non succedeva e addirittura oggi sono più preoccupati dell'opposto, perché è nata una nuova generazione, quelli che gli americani chiamano i *working-poor* (poveri che lavorano), cioè una condizione per la quale il tuo lavorare non ti dà potere contrattuale sufficiente per conquistare i diritti, la stabilità e quelle condizioni di sicurezza che ti fanno vivere dignitosamente. La catastrofe dei salari che c'è in tutti

i paesi, chi più e chi meno, è nata da questo, e queste leggi sulla precarietà e sulla flessibilizzazione del lavoro hanno unicamente questo scopo, cioè quello di distruggere il potere di coalizione e il potere di mercato dei lavoratori. Questo vuol dire creare una frantumazione, una competizione, una concorrenza tale che permette di abbassare i salari. Ovviamente li abbassa direttamente dove non c'è il sindacato e indirettamente dove c'è, perché il sindacato si spaventa e pensa di non poter chiedere più di tanto perché i salari stanno precipitando e quindi chiede sempre meno anche di quello che potrebbe.

Questo è il quadro reale che noi abbiamo di fronte, cioè la precarietà del lavoro è diventata lo strumento attraverso il quale si ottiene la flessibilità: la rinuncia del lavoratore a far valere dal lato del salario e dal lato delle libertà, all'interno del luogo di lavoro, il proprio potere contrattuale attraverso la paura che è ciò che oggi domina il mondo del lavoro.

L'altro aspetto interessante è che questa operazione ha in qualche modo cambiato il concetto di "rischio". Fino a che il sistema si fondava su un sistema di garanzie sociali (diritti sociali, stato sociale, pensioni pubbliche, sanità pubblica, diritti del lavoro, buoni salari, etc.), che in alcuni paesi erano state conquistate, è chiaro che l'imprenditore rischiava di più perché, se doveva assumere a tempo indeterminato, doveva pensare a un'organizzazione del lavoro e a un prodotto che durasse di più, doveva programmare a un futuro che non sia la giornata.

Oggi con la possibilità di fare quello che si vuole, il rischio non è più dell'imprenditore ma del lavoratore. Così il concetto di rischio si è completamente ribaltato e non è più dell'impresa perché quando va bene assume e quando va male licenzia usando il polmone del lavoro flessibile. Quindi il rischio d'impresa si è notevolmente ridotto. Allo stesso modo anche il rischio sociale, perché i fondi pensione, la privatizzazione della sanità, la privatizzazione dello stato sociale, la privatizzazione della scuola vuol dire che se li deve pagare il lavoratore autonomamente. Non esiste più un rischio di sistema che in qualche modo è condiviso anche con l'impresa, il rischio è tutto del lavoratore. Quindi possiamo dire che la cosa "stupenda" che ha appreso l'impresa è che il rischio si può sempre di più distribuire.

Questa situazione, accompagnata con quella di perdere la libertà nel mondo del lavoro, produce un ritorno di tutte le forme più terribili di sfruttamento delle condizioni di lavoro.

E quando le associazioni industriali, come la Confindustria, vedono in manette gli imprenditori che violano i fondamentali diritti umani dei lavoratori, allora accusano la violazione della libertà d'impresa; ma questo non lo si può accettare.

Quindi penso che questo paese ricomincerà a respirare meglio quando finirà di considerare la Confindustria come un'organizzazione che parla del bene comune e invece tornerà ad essere considerata un'organizzazione che parla "male" del bene suo, facendo pochi interessi anche del mondo dell'impresa.

Credo che siamo di fronte al fatto che bisogna ricostruire anche una battaglia culturale, e prima che contro queste teorie della libertà d'impresa, del mercato etc.,

bisogna costruire un altro punto di vista che spieghi che la società non può essere dominata dal mercato e che il lavoro non può essere ridotto a merce anche se è una merce, e che la contraddizione fondamentale, appunto, che quando tu acquisti una prestazione di lavoro acquisti una persona, e la responsabilità delle imprese è quella di considerare che quella persona lì è una persona che ti dà la sua prestazione ma che resta sempre una persona e che quindi l'imprenditore deve assumersi questa responsabilità. Dal '45 in poi, ci sono stati 30-40 anni, dove questo si era riusciti un po' ad imporlo, invece adesso siamo di fronte a un riavvolgimento della pellicola all'indietro, come in un film, nel quale purtroppo stiamo tornando a forme di sfruttamento del lavoro di tipo ottocentesco ma che avvengono con luci, suoni, colori e tecnologie della realtà moderna.

Io da questo punto di vista considero che la battaglia per i diritti del lavoro, la battaglia sullo Statuto dei Lavoratori, sono battaglie centrali e di grandissima attualità, così come riaffermare il principio che il diritto ad avere un lavoro non significa rinunciare ad essere un lavoratore con i diritti e che non si può accettare lo scambio tra lavoro e rinuncia ai diritti dei lavoratori, perché il lavoro vero è solo quello che ha i diritti, mentre tutto il resto è solo lavoro servile.

## Immigrati clandestini



## Donatello D'Arcangelo

### *Contro la precarietà*

*“Alla ricerca mentale non esistono aperte che due vie, e basta, in cui si biforca il nostro bisogno, vale a dire l'estetica da una parte e l'economia politica dall'altra.”*

(Mallarmè)

*“Lo schiavo che si erge contro il signore non si cura, notiamolo, di negare questo signore in quanto essere. Lo nega in quanto padrone. Nega che abbia il diritto di negare lui, schiavo, in quanto esigenza. Il signore è decaduto nella misura stessa in cui non risponde ad una esigenza che trascura.”*

(Camus)

Il tema del lavoro e quello del rapporto intrinseco tra il lavoro e la vita sono tornati ad essere ineluttabili. Ineluttabili come lo sguardo che investe il nostro tempo; la necessità di uno sguardo.

Lo sguardo ci ferisce quando si dilegua l'immagine della realtà quanto più ostentata e tanto più falsa; quando il motto, lo *slogan*, la grammatica di una comunicazione decomposta collassano sotto il peso di una realtà altra, complessa e per questo più difficile da cogliere. Il simulacro sorride, è ammiccante. Noi precari no. Il lavoro scompare, anzi va via via scomparendo, come uno spettro e con esso, il nostro futuro, le idee, i progetti. La precarietà della vita inaridisce la volontà e l'immaginazione; facciamo fatica a cogliere la dimensione fantasmatica di un lavoro che non elargisce più reddito, quello vero, non quello necessario a riprodurre la sola forza-lavoro. Siamo finiti in un dramma senza rivolta né azione; un dramma senza catarsi che non può che dichiarare la propria negatività come giustamente intuiva Adorno a proposito di Beckett. Ci resta solo una figura di questo dramma postmoderno: quella di un proletario che tale non si considera, un proletario imbruttito e senza coscienza di classe, paradossalmente con più mezzi intellettuali e più capacità tecniche e con la stessa fame di un proletario di un tempo. Chiamiamo questa massa acritica di proletari inconsapevoli proletariato cognitivo.

La realtà e la sua rappresentazione, ormai sempre più spesso, confliggono violentemente. Allora cercheremo di darne un'idea per quanto parziale, e lo faremo in partenza accogliendo il suggerimento che ci ha lasciato Benjamin a proposito dell'*Angelus Novus*: l'angelo della storia guarda dietro di sé le macerie,

“rovine su rovine”, ma allo stesso tempo è trascinato verso il cielo da una tempesta inarrestabile che rappresenta il progresso, il futuro.

L'angelo, come sappiamo, non si può voltare, e queste rovine lo precedono verso il cielo. Oggi in quel futuro prefigurato nella forza inarrestabile della tempesta, nostro malgrado troviamo quelle macerie. Le macerie del lavoro e della condizione umana che ri-troviamo e ri-conosciamo guardando al passato ed alle sue immagini. Allora per iniziare la nostra analisi, bandendo un inutile tentativo di classificazione del precario, del lavoratore sia esso qualificato o meno, vogliamo usare un'immagine per noi esemplificativa; una rappresentazione o meglio la conoscenza di questa immagine che “passa attraverso la pratica della scrittura”<sup>482</sup>.

Un' immagine, anzi un insieme di immagini, di fotogrammi che vengono dal passato e che ritroviamo in quel futuro che è già presente. Utile, a nostro modo di vedere, per fornire un' immagine tutt'altro che obsoleta del proletario che fu e del precario che è: “tutto ciò è assai evidente in quel mirabile film che è *Tempi moderni*. Charlot vi sfiora continuamente il tema del proletario ma non l'assume mai politicamente: ci fa vedere un proletario ancora cieco e mistificato, definito dalla natura immediata dei suoi bisogni e dalla sua alienazione totale nelle mani dei padroni (poliziotti e principali). [...]invischiato dalla sua fame cronica l'uomo-Charlot si situa sempre un gradino al di sotto della presa di coscienza politica: lo sciopero è per lui una catastrofe perché minaccia un uomo letteralmente accecato dalla fame; quest'uomo non raggiunge la condizione operaia se non nel momento in cui il povero e il proletario vengono a coincidere sotto lo sguardo (e i colpi) della polizia. Storicamente Charlot riprende a un dipresso l'operaio della Restaurazione, il manovale in rivolta contro la macchina, disorientato dallo sciopero, dominato dal problema del pane (nel vero senso della parola) ma ancora incapace di accedere alla conoscenza delle cause politiche e all'esigenza di una strategia collettiva. Ma appunto perché Charlot rappresenta una specie di proletario bruto, ancora al di fuori della Rivoluzione, la sua forza rappresentativa è immensa”<sup>483</sup>.

Le analogie tra passato e presente sono evidenti, tanto più che ci interessa cogliere le analogie con l'immediatezza della condizione dell'oggi, cogliere in quest'immagine la veridicità della condizione dell'uomo contemporaneo in relazione al lavoro e in quella atavica, ingenua inconsapevolezza che si (ri)rivela nei fotogrammi in bianco e nero di Charlot prima e nella scrittura di Barthes poi.

Perché è nella forza delle immagini e della loro mistificazione che si cela la realtà ed il portato ideologico che fa del mercato quel che è; un meccanismo di espropriazione dell'immaginario e della ricchezza della società. La necessità, la sopravvivenza ci impongono di imparare a vedere, a riconoscere le cause e i rimedi: “vedere qualcuno non vedere è il modo migliore per vedere intensamente

---

<sup>482</sup> U. Eco, *La maestria di Barthes*, in R. Barthes, *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 1994, p.11.

<sup>483</sup> Barthes, *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 1994, p.32.

ciò che egli non vede»<sup>484</sup>. Colmare il vuoto di una storia senza progresso tra queste due figure: il lavoratore di un tempo il precario di oggi.

È bene ora tentare di capire quali sono le condizioni, le cause e gli effetti della precarietà, tentando di mettere in relazione dati statistici, riflessioni sull'economia politica, l'etica, l'ideologia, la storia ecc.. e quant'altro ci potrà essere utile per analizzare, pur sinteticamente, questo argomento.

La flessibilità del lavoro, la lenta ma inarrestabile disgregazione dei meccanismi di protezione sociale, ed in *primis* dei diritti sanciti nello Statuto dei lavoratori e nella stessa Costituzione, hanno completato definitivamente la trasformazione del lavoro in merce, precarizzando di fatto, sia da un punto di vista legale e giuridico sia da quello antropologico, la vita dei cittadini.

Una ingiustizia, a nostro parere, che mina alle fondamenta le radici stesse della convivenza, peraltro facendo leva su una nuova divisione tra lavoratori tutelati e lavoratori senza tutela. Un processo di aggressione rapidissimo che ha cancellato, nel giro di pochi anni, non solo i diritti di cui sopra ma anche e soprattutto forme e meccanismi di solidarietà tra le persone dentro e fuori la società. Quello a cui stiamo assistendo è l'ennesimo processo di ristrutturazione del lavoro; storicamente il movimento operaio, le organizzazioni sindacali ecc.. hanno avanzato rivendicazioni in relazione al reddito, ai diritti ma anche ai tempi e all'organizzazione del lavoro stesso. Le risposte conseguenti dello stato da un lato e del capitale dall'altro sono state repressione e ristrutturazione. Oggi siamo oltre, si ha una nuova configurazione del lavoro e con essa anche nuovi modi di porsi nei confronti dell'individuo e della società (organizzazioni sindacali, associazioni, ecc..), come della tradizionale produzione di beni materiali, che peraltro è ancora dominante quantitativamente.

Oggi pare significativa qualitativamente la diffusa produzione di beni immateriali. Come accaduto tra il XIX e il XX secolo, la produzione industriale, pur essendo quantitativamente meno rilevante nel contesto generale dei processi economici, indicò la strada ai processi di organizzazione del lavoro e più in generale informò l'organizzazione della produzione a venire. Più in generale delinè i rapporti tra capitale e lavoro. Oggi accade la medesima cosa per il lavoro immateriale che è diventato egemonico e ha via via portato ad una trasformazione dell'organizzazione della produzione e del lavoro in generale.

Ad oggi alla tradizionale produzione di beni materiali si è affiancata una imponente produzione di beni immateriali. La produzione di beni immateriali ha messo a valore la conoscenza individuale, i processi cognitivi, la gestione, l'archiviazione e la diffusione dell'informazione, la conoscenza e soprattutto i tempi di vita ormai sganciati dal modello di produzione fordista ( non a caso diversi ma cogenti sono stati i tentativi di definire il modello di società nella quale viviamo – postmoderna – postindustriale – dell'informazione - cognitiva ecc ). Il lavoro nella sua evoluzione in virtù della sua intrinseca creatività e capacità di produrre

---

<sup>484</sup> *Ibidem*, p.32.



rapporti sociali e produttivi, si configura come lavoro immateriale trasformando, ovviamente, l'organizzazione della produzione e con essa la composizione sociale: "In linea generale, l'egemonia del lavoro immateriale tende a trasformare l'organizzazione della produzione, facendola passare dalle relazioni lineari della catena di montaggio a un numero indeterminato e in linea di principio indefinito di relazioni molecolari [...] I sistemi tecnici di produzione corrispondono puntualmente alla loro composizione sociale: da un lato, ci sono le reti tecnologiche, dall'altro, la cooperazione dei soggetti sociali che vengono messi al lavoro.

Questa corrispondenza definisce la nuova tipologia del lavoro..."<sup>485</sup>.

La trasformazione dei rapporti di produzione, legata alla richiesta del mercato (globale) di maggiore flessibilità dei rapporti di lavoro ha conseguentemente relegato nel quadro della precarietà della vita milioni di lavoratori quale conseguenza dei processi di ristrutturazione e delocalizzazione. Il lavoro viene così spogliato del valore che gli ha attribuito la società stessa (e l'articolo 1 della nostra Costituzione), cioè di un diritto che ha valore fondante della democrazia ed è prerequisite fondamentale per la costruzione della libertà individuale e collettiva.

A tal proposito, non meno importante è la definizione delle nuove pratiche e la nuova anatomia dello sfruttamento che abitano il potere che si manifesta. Esse si generano sia come conseguenza delle suddette trasformazioni, sia come forme di dominio che attraverso i rapporti di produzione si fanno sempre più invasive e funzionali: "In realtà è il sistema di potere che penetra profondamente nella vita degli individui e che investe il loro rapporto con l'apparato di produzione. [...]

Perché gli individui siano una forza lavoro disponibile per l'apparato di produzione è necessario un sistema di costrizioni, di coercizioni e di punizioni, un sistema penale e uno penitenziario. *Non ne sono che delle espressioni*"<sup>486</sup>.

Le coercizioni cambiano di segno, non più e non solo attraverso i meccanismi disciplinari della società moderna. Il potere, deduciamo, non si esercita solo attraverso le istituzioni statali ma al contrario è immanente ai processi produttivi e biologici; il lavoro invade la totalità della vita, istituendosi in forme di controllo, (biocontrollo), che portano gli individui a ritrarsi dalla scena pubblica, allontanarsi dalla politica, a riconfigurare le relazioni affettive senza trovare alcun argine all'insicurezza economica, sociale e familiare. Come avviene tutto ciò? Proviamo a rispondere.

La precarietà impedisce ai giovani di entrare nel mercato del lavoro stabilmente, vale a dire che non vengono tutelati, quindi sono loro malgrado soggetti sociali più deboli ma a buon mercato; aggredisce i diritti di chi ha contratti stabili, a tempo indeterminato, e quindi aggredisce i diritti di chi è tutelato; spinge fuori dal ciclo

---

<sup>485</sup> A. Negri, M. Hardt, *Moltitudine*, Rizzoli, Milano 2004, p. 138.

<sup>486</sup> M. Foucault, *Prigioni e rivolte nelle prigioni*, in *Archivio Foucault*, 2. 1971 – 1977, *poteri, saperi, strategie*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 171 (corsivo mio).

produttivo chi è considerato troppo vecchio, cioè troppo tutelato, cioè troppo costoso.

Ne risulta che a livello generale si è stabilita una tendenza del mercato ad inseguire la forza lavoro al prezzo più basso ed a minare alle fondamenta la definizione del lavoro come decente o dignitoso e con essa quelle che dovrebbero essere le forme base di sicurezza economica e sociale a tutela del lavoratore come vorrebbe l'organizzazione mondiale del lavoro:

“*Sicurezza professionale*, che implica la possibilità di valorizzare la propria professione accrescendo via via la competenza tramite il lavoro e formandosi una riconoscibile e stabile identità professionale.

*Sicurezza sui luoghi di lavoro*, che comprende la protezione contro gli incidenti e le malattie professionali grazie ad una adeguata regolazione in tema di salute e sicurezza, che preveda anche limiti agli orari ed agli straordinari, nonché la riduzione dello stress sul lavoro.

*Sicurezza del reddito*, ovvero creazione e mantenimento di un reddito adeguato, in grado di assicurare, al lavoratore e ai suoi familiari la copertura dei «costi dell'uomo» a fronte di un dato livello di sviluppo sociale.

*Sicurezza di rappresentanza*, che rinvia alla garanzia offerta dalla possibilità di espressione collettiva sul mercato del lavoro grazie a organizzazioni sindacali libere e indipendenti, nonché ad altri organismi capaci di rappresentare gli interessi dei lavoratori.

*Sicurezza previdenziale*, ovvero la possibilità di assicurarsi attraverso il lavoro un reddito che permetta di mantenere, dopo l'uscita dal lavoro, un livello di vita comparabile a quello precedente”<sup>487</sup>.

---

<sup>487</sup> Luciano Gallino propone una griglia ripresa ed ampliata dell'organizzazione internazionale del lavoro tenutasi a Ginevra nel 1999. Gallino, *Il lavoro non è una merce, contro la flessibilità*, Laterza, Roma -Bari 2007, p.80.

## Equilibrio precario



È del tutto evidente che queste condizioni non sono applicate e vengono considerate, dagli apologeti del mercato, elementi negativi per la dinamicità dell'economia e per la crescita dei profitti. L'economia nel suo intreccio tra teoria e prassi pare plasmarsi come una sorta di Panopticon, essa è il centro, il cuore della struttura sociale stessa; osserva, presiede, gestisce, concede e sottrae alla vita degli uomini che la costituiscono, considerandoli solo e soltanto attraverso le lenti del profitto e mai dalla loro parte, mai a partire dalla società.

Nell'era della globalizzazione la tendenza dominante ad inseguire il costo del lavoro più a buon mercato è stata trasferita sul piano della competizione internazionale; la conseguenza immediata è stata lo spostamento di interi comparti produttivi in aree dove la forza lavoro costa meno e i lavoratori sono meno tutelati; processo che conosciamo con il nome di delocalizzazione (nel contesto europeo con la normativa *bolkenstain* si è, per di più, tentato di rovesciare il discorso delle delocalizzazioni agendo a livello normativo e provando ad introdurre forzatamente in Europa condizioni contrattuali che si riferissero non alle normative dello stato in cui un'azienda lavora ma a quelle da cui l'azienda proviene, mettendo definitivamente in crisi la nozione di sovranità degli stati stessi). Questa progressiva e inquietante trasformazione del mercato è alla base dell'aumento generalizzato dell'incertezza e dell'instabilità delle persone. Tale condizione si dispiega come fallimento del progetto di democratizzazione legato al liberismo.

Noi occidentali assomigliamo sempre di più ai Paesi del sud del mondo; aumentano le differenze all'interno delle nazioni e tra esse, grazie ad un livellamento globale delle condizioni di lavoro e di reddito verso il basso<sup>488</sup>, dilagano le forme di coercizione economica.

Quando il lavoro viene spogliato del suo valore quale mezzo e modo di emancipazione e affrancamento della propria condizione di vita, questo determina inesorabilmente il ritorno a vere e proprie forme di sfruttamento. La riorganizzazione del lavoro in questo senso ha esteso la condizione della flessibilità del lavoro a dimensione dell'esistente.

Quanto affermiamo si sostanzia nel linguaggio utilizzato da alcuni legislatori, per i quali il lavoro, lungi dall'essere un aspetto fondante e costitutivo della vita, è trattato alla stregua di una merce. Nella famigerata legge 30/2003 si parla di «sommministrazione di manodopera» e negli articoli 3 e 4 il lavoro viene definito: intermittente, lavoro a chiamata, elastico, flessibile, verticale, orizzontale, misto, occasionale, accessorio. O ancora l'anomalia che definisce mercato la relazione tra capitale e lavoro: “mercato del lavoro”. Siamo di fronte ad uno scivolamento semantico pericolosissimo che ci svela il carattere ideologico del mercato, ormai

---

<sup>488</sup> “la mondializzazione ha sconvolto questo equilibrio a scapito dei salariati. La messa in concorrenza dei lavoratori dei paesi ricchi con quella dei paesi più poveri del Sud, attraverso le delocalizzazioni massicce e la messa in concorrenza dei Paesi del nord tra loro nel gioco al ribasso sul piano sociale e ambientale hanno spazzato via le norme protettrici.” S Latouche, *Giustizia senza limiti, la sfida dell'etica in un' economia mondializzata*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 186.

sempre più lontano dall'idea del lavoro come diritto, come dovere o come elemento centrale alla produzione di "valore". La precarietà è l'alveo semantico su cui scorre il flusso ininterrotto della produzione neoliberista articolata in nuove forme di sfruttamento. Si apre così il viatico alla dissoluzione del lavoro in tutte le sue declinazioni, ed in primo luogo in quelle sociali ed istituzionali.

Ci pare opportuno richiamare l'attenzione su quale sia la posta in gioco, quale sia l'oggetto del sovvertimento e della cancellazione prima nella forma ma poi inesorabilmente, immediatamente, nella sostanza: "Fu, infatti di importanza enorme ed inedita la scelta del costituente di fondare sul lavoro la Repubblica democratica italiana. È su questa connotazione della Repubblica e della democrazia e sull'aver fatto assumere quel fondamento alla Repubblica che va richiamata, oggi, la riflessione di tutti, perché stata posta in discussione, implicitamente, subdolamente. Quella scelta rivelò un evento storico. Dopo aver per un secolo e mezzo assunto gli interessi e gli ideali della borghesia liberale come materiali per le conquiste, il costituzionalismo incontrava il movimento operaio come portatore di bisogni, esigenze, progetti ed obiettivi da cui attingere per la sua funzione civilizzatrice del diritto, dell'economia e della storia.[...]

Certo il costituente avrebbe ben potuto fare anche altra scelta, porre a fondamento della Repubblica altri venerati anche se astratti principi, l'unità e l'indipendenza della Nazione, la civile e pacifica convivenza, l'intangibilità dei sacri confini. Volle assumere, invece, come fondamento della Repubblica la condizione umana nella contemporaneità, [...] risponde alle esigenze umane di tale rilevanza, di tale spessore e drammaticità, la decisione di fondare la Repubblica sul lavoro<sup>489</sup>.

Siamo lontani anni luce dall'idea smithiana della mano invisibile che si autoregola e produce democrazia e quindi diritti.

Anzi a noi pare lampante il contrario, dopo un breve intervallo si è tornati alle origini; il capitale trasforma il lavoro in merce che si vende sul mercato attraverso un processo che gli è intrinseco.

Quale è, o quale sarebbe, allora la differenza tra il lavoro servile ed il lavoro salariato? L'unica miserevole differenza è il reddito, il quale a sua volta non garantisce più nessuna mobilità sociale, nessuna possibilità di miglioramento individuale e collettivo, quand'anche la sola soddisfazione dei bisogni primari: la Caritas nell'VIII rapporto "Ripartire dai poveri" su emarginazione ed esclusione sociale del 2008 sostiene che in Italia sono 15 milioni i cittadini in stato di indigenza. Se il lavoro salariato non è tutelato ed il lavoro in generale non viene considerato un diritto, la differenza tra schiavitù e lavoro diventa esclusivamente nominale, in barba all'illuminismo e a quella tensione egualitaria essa stessa figlia della cultura borghese, che per propria tradizione è ostile al lavoro servile.

---

<sup>489</sup> G. Ferrara, *I diritti del lavoro e la Costituzione italiana ed in Europa*, su [www.constituzionalismo.it](http://www.constituzionalismo.it), 26/11/2005.

Nel momento in cui l'*homo oeconomicus*<sup>490</sup> ripercorre a ritroso la storia consumandola, asservito alla pura e semplice ragione economica slegata da una complessiva visione politica e sociale e da qualsiasi vincolo etico, non vi è più alcuna aporia che regga; il carattere strumentale ed ideologico del mercato appare in tutta la sua cruda contingente necessità. Se volessimo esprimerci in termini marxiani diremmo che il capitale trasforma il lavoro in merce che si vende sul mercato, ne consegue che il capitale trasforma l'uomo in merce quindi l'uomo si vende al capitale<sup>491</sup>.

Quello che si mostra inquietante non è il ritorno della storica opposizione tra visioni filosoficamente ed economicamente contrapposte ma la verifica empirica, l'esperienza che oggi la società occidentale al suo interno - autrice suo malgrado, vittima predestinata del discorso economico - fa sulla propria pelle delle politiche imposte dal mercato, nelle sue forme più svariate, dopo vent'anni di indiscusso domino.

L'attualizzazione dell'analisi marxiana della produzione di merci alla luce dello sviluppo tecnico-scientifico e della conseguente trasformazione della produzione e dei prodotti, cioè la messa a valore della conoscenza e dell'informazione, in sostanza del lavoro cognitivo, ci aiuta a comprendere meglio quanto sta accadendo, riconsegnandoci la validità del pensiero di Marx.

La fecondità del pensiero che troviamo nelle opere giovanili e la lungimiranza del metodo e della analisi dei *Grundrisse* ci ritorna intatta. Egli assimila dagli economisti classici la nozione che alla base della ricchezza e del valore c'è il lavoro. Quest'ultimo è l'elemento fondamentale delle relazioni sociali; le costruisce, le articola, la produce. La vita sociale in sé è prodotta dal lavoro.

Ma Marx va oltre la nozione classica e intuisce che il lavoro e in particolare «il «lavoro vivo» può essere imbrigliato dal capitale e ridotto a merce come forza lavoro, che si compra e si vende e che produce capitale e merci, e tuttavia il lavoro vivo è sempre qualcosa di più di tutto questo»<sup>492</sup>. Ma è nella definizione del concetto di *General Intellect* che il filosofo tedesco intuisce le connessioni, le reciprocità tra la il sapere, la futura trasformazione del lavoro, la sua potenziale immaterialità e la capacità di creare la società: «La natura non costruisce macchine,

---

<sup>490</sup> Secondo la definizione proposta da Foucault: «*l'homo oeconomicus* e la società civile sono pertanto due elementi indissociabili. *L'homo oeconomicus* è, se volete, il punto astratto ideale e puramente economico, che popola la realtà densa, piena e complessa della società civile. O ancora: la società civile è l'insieme concreto all'interno del quale bisogna collocare, per poterli gestire nel modo più opportuno, quei punti ideali che gli uomini economici rappresentano. *Homo oeconomicus* e società civile fanno parte, dunque, dello stesso insieme, l'insieme della tecnologia della governabilità liberale...» M. Foucault, *Nascita della biopolitica, corso al collège de France*, Feltrinelli, Milano 2005, p.492.

<sup>491</sup> «L'operaio diventa tanto più povero quanto più produce ricchezza, quanto più la sua produzione cresce in potenza ed estensione. L'operaio diventa una merce tanto più a buon mercato quanto più crea delle merci.» K. Marx, *Il lavoro alienato*, in *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1964, pp. 194-95.

<sup>492</sup> Negri, Hardt, *Moltitudine*, p. 175.

locomotive, ferrovie, telegrafi elettrici, telai meccanici, ecc. Questi sono prodotti dell'industria umana; materiale naturale, trasformato in organi della volontà dell'uomo sulla natura o del suo operare in essa.

Sono organi dell'intelligenza umana creati dalla mano umana; potenza materializzata del sapere. Lo sviluppo del capitale fisso mostra in quale misura il sapere sociale generale, la conoscenza, si è trasformato in forza produttiva immediata, e quindi fino a che punto le condizioni del processo vitale stesso della società sono passate sotto il controllo dell'intelligenza generale e rimodellate in accordo con essa. In quale misura le forze produttive sociali sono prodotte non solo nella forma del sapere, bensì come organi immediati della pratica sociale; del processo reale della vita<sup>493</sup>.

Ma già Agostino e poi Tommaso prescrivevano il lavoro seppur come precetto religioso (e quindi alla base della vita della comunità), e poi Leibniz sottolineava l'importanza del lavoro, non solo ai fini della scienza ma anche a quelli della civiltà umana e così via fino agli illuministi; Rousseau educa Emilio al lavoro e attraverso di esso alla solidarietà umana; si potrebbe continuare passando per Kant ed Hegel fino ad arrivare a Marx.

Se è vero quanto abbiamo asserito finora, se il lavoro per sua natura si pone al centro delle attività umane, se è effettivamente generatore di socialità ed in potenza racchiude in sé, nell'umano, le possibilità stesse del progresso, possiamo quantomeno definire irrazionale (cioè come una razionalità strumentale al solo profitto) lo svuotamento sistematico di cui è oggetto. La castrazione del lavoro, della sua forza creativa, produttiva e sociale attraverso un attacco senza precedenti al lavoro stesso ed ai lavoratori, pur creando nell'immediato maggiori profitti, non danneggerà poi sia lo Stato che il Mercato? Questa deriva politica e legislativa non assume le sembianze di un attacco alla società, o meglio, alla storia alla cultura, all'efficienza stessa del sistema produttivo, alla civiltà tutta? Probabilmente, o così ci piace pensare, siamo vittime e orfani di un rovesciamento e di una divisione dei saperi, di una specializzazione che ha fatto dissolvere "il bene umano" di Aristotele nell'interesse personale del signor Adam Smith. Esempio è la riflessione del Premio Nobel per l'economia Amartya Sen che cita l'*Etica Nicomachea*:

"Lo studio dell'economia, benché collegato in senso immediato al perseguimento della ricchezza, a livello più profondo è legato ad altri studi, rivolti alla valutazione e all'avanzamento di obiettivi più fondamentali: « La vita dedita al commercio è qualcosa di contro natura, ed è evidente che la ricchezza non è il bene che cerchiamo; infatti essa è solo in vista del guadagno ed è un mezzo per qualcosa d'altro». In ultima analisi l'economia si collega allo studio dell'etica e a quello della politica ... »<sup>494</sup>.

---

<sup>493</sup> K.Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica («Grundrisse»)*, a cura di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1983, pp. 718-719.

<sup>494</sup> A. Sen, *Etica ed economia*, Laterza, Bari 2007, pp. 9-10.

La società viene aziendalizzata perché le prerogative dello Stato nella gestione del potere legislativo esecutivo e giudiziario sono sussunte solo ed esclusivamente alla sfera dell'economico, ai suoi fini. È bene precisare, quando parliamo della sfera dell'economico, che ci riferiamo all'immanenza del mercato, alla sua struttura, alla sua logica di funzionamento, alla sua prassi, cose che non sempre corrispondono alla teoria.

La normalizzazione della precarietà da parte degli stati neutralizza il valore fondamentale e costituente della società (e della Costituzione); trasforma negativamente i rapporti tra i cittadini; la vita viene subordinata al valore di scambio; esempio lampante ne sono la diffusa declinazione aziendalista delle scelte politiche che gli stati fanno in materia di sanità, formazione, ricerca ed ovviamente lavoro.

La ragion di stato cede alla ragione economica. In questa guerra tra titani sopravvive lo stato minimo.

Il carattere ideologico del mercato (e il rapporto strumentale che ha instaurato con lo Stato definito da M. Foucault liberalismo<sup>495</sup>) si svela nella retorica del mercato stesso: il mercato magnifica il consumo, lo trasforma in stili di vita, fino a farlo diventare un modello di produzione, cioè tenta, oggi più di ieri grazie all'interazione con le nuove tecnologie della "rappresentazione", di realizzare la sua espressione ideale stessa, cioè più mercato e più profitti e quindi più libertà ed uguaglianza.

Ma questa è solo un'immagine trasfigurata di questa realtà come spiega F. Jameson in un curioso parallelo tra Karl Marx e Milton Friedman:

*“Marx discute qui un aspetto particolarmente essenziale dell'argomento che mi interessa, vale a dire il rapporto delle idee di libertà ed uguaglianza con il sistema di scambio; egli sostiene, esattamente come Milton Friedman, che questi concetti e valori sono reali e oggettivi, organicamente generati dallo stesso sistema di mercato, al quale sono indissolubilmente legati in termini dialettici. Prosegue aggiungendo [...] che nella prassi la libertà e l'uguaglianza finiscono per trasformarsi in illibertà e in disuguaglianza. Tuttavia Marx è un modernista e questa particolare teorizzazione dell'ideologia [...] lascia intendere che la dimensione ideologica è intrinsecamente radicata nella realtà, che occulta come un aspetto necessario della propria struttura. Tale dimensione è perciò profondamente immaginaria*

---

<sup>495</sup> “è la ragione del governo minimo come principio di organizzazione della stessa ragion di stato [...] il principio dell'innesto che cerco di individuare, la connessione cioè tra la pratica di governo e il regime di verità [...] Ed è questo luogo, non la teoria economica, che comincia a diventare un luogo e un meccanismo di formazione della verità a partire dal XVIII secolo. [...] Io si dovrà lasciar funzionare con il minimo di interventi possibili perché possa, a ragione, sia formulare la propria verità, sia proporla come regola e pratica di governo. Questo luogo di verità naturalmente è il mercato” M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, p. 36.



*in senso reale e positivo; ciò significa che essa esiste ed è vera nella misura in cui è una immagine*<sup>496</sup>.

Vediamo quindi come alla creazione di una forma, di una apparenza, non corrisponda una sostanza. Le idee e l'immaginario di una trasformazione del mondo del lavoro e della società propinate dai legislatori ai lavoratori, all'opinione pubblica, ai cittadini, si disgrega sotto il peso insopportabile della realtà.

Prendiamo in considerazione un aspetto della flessibilità del lavoro, che si sostanzia, in particolare nel tradimento della teoria classica dell'equivalenza per la quale una quantità di lavoro complesso equivale ad una quantità maggiore di lavoro semplice.

Infatti, a dispetto di chi ha dichiarato che i contratti atipici sarebbero stati utilizzati per figure professionali di alto profilo e reddito elevato con effetti migliorativi su tutto il mercato del lavoro, se prendiamo ad esempio l'Italia e analizziamo il rapporto tra il grado di formazione dei lavoratori ed il numero di contratti interinali, vediamo come la teoria dell'equivalenza venga meno ed anzi vada in senso contrario alle dichiarazioni d'intenti dei legislatori che rimangono disattese producendo ben altre realtà: "oltre metà del milione di titolari di contratti co.co.co. o co.co.pro. che di fatto al 2006, lavoravano come dipendenti hanno un titolo di studio non superiore alla licenza media. Tra i 500.000 lavoratori che hanno compiuto missioni interinali o in affitto nel 2004 [...] il 51% non andava oltre la licenza media inferiore e due terzi erano operai; un dato che di per sé qualifica il lavoro interinale più come serbatoio di lavoratori massa che non come un mezzo per sopperire alle carenze contingenti di personale di elevata caratura tecnica, come fu presentato all'inizio"<sup>497</sup>.

Questo cortocircuito tra il mercato e la ragione di governo,( la governabilità), provoca un livellamento verso il basso del reddito e delle condizioni sociali generali.

Le teorie che vorrebbero, grazie all'interazione tra l'economia globale, le forme di flessibilità del lavoro e le nuove tecnologie della comunicazione, una benefica azione sulla società dovuta ad una diminuzione esponenziale del lavoro a bassa qualifica, l'emersione del lavoro nero, l'incremento occupazionale ecc.. vengono palesemente falsificate: "...occorre chiedersi quanti siano i lavoratori coinvolti dalle due maggiori tipologie di occupazione flessibile: quella formale regolata dalla legge, e quella informale o irregolare, che ha luogo al di fuori della legge.

La cifra complessiva cui perviene l'Autore e di 10 -11 milioni di persone, di cui 5-6 milioni sono lavoratori regolari. [...] le cifre relative a occupazione e disoccupazione, entità dei lavoratori flessibili, ripartizione dei contratti atipici e altro, presentate di solito come se fossero iscritte nel granito, sono non meno che

---

<sup>496</sup> F. Jameson, *Postmodernismo, ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Fazi, Roma 2007, pp. 265 – 266.

<sup>497</sup> Gallino, *Il lavoro non è una merce*, p. 95.

elementi della statistica, un mezzo di persuasione di massa e uno strumento politico”<sup>498</sup>.

Il carattere ideologico del mercato deborda da ogni dove e si apre una voragine tra la realtà e la sua rappresentazione. Oggi la situazione del mercato del lavoro pare tragica e forse irreversibile, ma se ci voltassimo a guardare un recente passato e lo confrontassimo con il presente potremmo, allo stesso tempo, intravedere le promesse inscritte nel dispiegarsi della modernità ed il loro fallimento.

È stato stimato che una persona nata nel 1935 ha lavorato per circa 95.000 ore durante la sua vita. Nel 1972 le ore di lavoro nell'arco della vita sono scese a 40.000 e si calcola che gli assunti nel 2000 dovranno lavorare circa 100.000 ore<sup>499</sup>. Il lavoro si è impossessato della vita, il capitale dell'uomo, un processo che come ci suggerisce, Foucault è alla base della società industriale e delle sue istituzioni: “il tempo degli uomini deve essere offerto all'apparato di produzione; è necessario che questo possa utilizzare il tempo di vita, il tempo di esistenza degli uomini [...] Due cose sono necessarie perché si formi la società industriale: da un lato è necessario che il tempo degli uomini sia messo sul mercato e offerto in cambio di un salario a coloro che vogliono acquistarlo; e dall'altro è necessario che il tempo degli uomini sia trasformato in tempo di lavoro. È questo il motivo per cui troviamo in tutta una serie d'istituzioni il problema e le tecniche dello sfruttamento ottimale del tempo. [...] Vediamo allora moltiplicarsi le istituzioni in cui il tempo delle persone, anche se non è effettivamente sottratto nella sua totalità, viene controllato per farlo diventare tempo di lavoro”<sup>500</sup>.

È evidente che quello che ci sorprende non è l'elemento dello sfruttamento all'interno dei rapporti capitale lavoro, pietra angolare del pensiero e soprattutto della prassi del liberalismo. Ma totalmente disattesa è stata, storicamente, ogni tensione alla democrazia nel senso più alto di cui al contrario è infarcito il pensiero liberista.

Ma torniamo, appunto, alla precarietà ed i suoi effetti sulla vita delle persone, sul lavoro ed alle sue forme di pervasività. Di certo il lavoro flessibile al di là delle tutele esigue, del reddito insufficiente e dei costi sociali che rappresenta, ha degli effetti anomali sulla vita delle persone; la condizione stabile di precarietà, ossia il susseguirsi, magari discontinuo, di lavori a tempo determinato, di lavori occasionali o in nero sul lungo periodo vengono percepiti, da giovani e meno giovani, come una ferita dell'esistenza e una erosione dei diritti di cittadinanza che si davano per scontati.

Non meno importante è questa condizione in relazione al tempo; l'alternarsi di esperienze professionali occasionali e poco formative impedisce di fatto la crescita professionale nel tempo e quindi la possibilità di crearsi una professionalità

---

<sup>498</sup> *Ibidem*, p.11.

<sup>499</sup> F. Berardi (Bifo), *Il sapiente, il mercante, il guerriero, dal rifiuto del lavoro all'emergere del cognitariato*, Roma 2004, p. 110.

<sup>500</sup> Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, in *archivio Foucault 2, 1971 – 1977 poteri saperi strategie*, p. 157.

appetibile sul mercato del lavoro, in un crescendo di instabilità direttamente proporzionale al passare degli anni. Si diventa più anziani con un profilo professionale frammentario e sempre meno richiesti dal mercato del lavoro.

Inoltre, l'esperienza della precarietà, oltre a rovesciare la normalità della vita e del lavoro esperita dalle generazioni precedenti, impedisce oggettivamente la possibilità di un futuro professionale che passa per l'acquisizione di una identità lavorativa e la costruzione di una carriera, ma anche e soprattutto da un punto di vista esistenziale e familiare ossia l'impossibilità di costruire la propria esistenza.

Quando nulla più dipende dal nostro agire, dal nostro impegno, dalla nostra volontà ci sentiamo espropriati non solo dei diritti ma della libertà stessa.

Esemplificativo è il seguente passo di Luciano Gallino: «l'etimo di «precario» è precisamente questo: qualcosa che si può fare solamente in base ad una autorizzazione revocabile, poiché è stato ottenuto non già per diritto, bensì tramite una preghiera»<sup>501</sup>. Schiavitù e precarietà sembrano convergere sempre più, peraltro paradossalmente la precarietà produce un sistema autoimmunizzante. Lo schiavo non aveva diritti politici, il precario ne viene privato direttamente e indirettamente e se ne allontana.

Perché è vero che l'unico argine a questa disastrosa situazione è il dissenso incentrato su una richiesta di tutele, che peraltro esistono, sulla costruzione del conflitto sociale, sulla pratica della democrazia, quindi sulla politica, sulla coscienza dell'agire individuale e collettivo. La precarietà, di contro, sembra espropriarci di queste prerogative: indebolisce, quando non annichilisce, le relazioni di solidarietà sociale; ci si arrende all'esistente, all'impossibilità del futuro e quindi alla sfiducia nelle proprie azioni e in quelle degli altri. Si alimenta così il veleno dell'antipolitica, del qualunquismo, in definitiva dell'inerzia. Non si agisce e non si genera nessun mutamento. Nel mare nero della precarietà del lavoro e della vita affondano la nostra identità individuale e quella collettiva.

Spogliati dell'identità sociale gli individui vengono condotti verso la rinuncia ai propri diritti di cittadinanza, ai diritti politici, rinunciano, disillusi, alla pratica della democrazia, ad interagire con la sfera del politico o «campo politico» come lo ha definito P. Bourdieu. Questa separatezza spoglia l'individuo delle sue prerogative di cittadino e la politica viene percepita come: “[...] luogo dove si generano, con il concorso di agenti che si trovano coinvolti, prodotti politici, problemi, programmi, analisi commenti, concetti, avvenimenti, tra i quali i cittadini ordinari, ridotti allo *status* di consumatori, devono scegliere, con probabilità di malinteso tanto più grandi quanto più essi sono lontani dal luogo di produzione»<sup>502</sup>.

L'esperienza della precarietà, quindi, motiva in modo sostanziale l'allontanamento del singolo dalla sfera del pubblico. Il cittadino smette di essere tale una volta espropriato dallo stato/mercato della possibilità di accedere ad un

---

<sup>501</sup> Gallino, *Il lavoro non è una merce*, p.76.

<sup>502</sup> P. Bourdieu, *La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique*, in “*actes de la recherche en sciences sociales*”, febbraio – marzo n. 36/37, pp. 3-24.

lavoro “dignitoso”. Vi sono condizioni sociali di accesso alla politica quali il grado di istruzione, il reddito e la divisione del lavoro tra i sessi. L'accesso al campo del politico, è quindi legato a una disponibilità di tempo libero e di *surplus* economico, ossia alla possibilità di “agire” direttamente la politica, esserne soggetti attivi. Queste condizioni sono, a nostro avviso, determinate dalla possibilità di accesso ad un lavoro dignitoso. La precarietà disincentiva, quando non impedisce, queste condizioni, in quanto, come abbiamo già visto, il tempo di lavoro invade i tempi di vita.

Il lavoro non ha più una scansione temporale ed il lavoratore mette tutto il suo tempo a disposizione dell'azienda, vive nell'*horror vacui* dell'attesa, nell'impossibilità di disporre del proprio tempo libero, nell'impossibilità di programmare e scegliere le attività della propria esistenza. Non ha quindi né la possibilità di istruirsi, né, come si è detto, di costruirsi un profilo professionale di qualità. Il reddito è livellato verso il basso ed in questo quadro generale le donne, che partono già svantaggiate, assistono all'aggravarsi della loro condizione. La precarietà, costituendosi come serbatoio di lavoratori-massa è discriminante; indebolisce, quando non impedisce oggettivamente, la pratica della democrazia svuotando il meccanismo dei tempi e delle relazioni sociali, decostruisce l'insita ricchezza del pensiero, la proliferazione della creatività, la molteplicità del desiderio cancellandone l'infinito reticolo, quell' *infra* che è esso stesso il cuore pulsante della politica<sup>503</sup>. Di fatto la precarietà svuota la democrazia, disarticola la grammatica stessa della diversità.

Nella società del 7 x 24, com'è stata definita la società flessibile, è interiorizzata la relazione tra la flessibilità della società stessa, la precarietà del lavoro e l'utilizzo delle nuove tecnologie della comunicazione e dell'informazione.

Contributo essenziale è dato dalla impossibilità del cittadino di decodificare l'enorme flusso delle informazioni; le reti sono diventate più complesse e articolate. La totalità della comunicazione è stata implementata a tal punto da accrescerne la portata e la velocità, in una parola la potenza. L'uomo non si è evoluto così rapidamente come i sistemi tecnologici di comunicazione e vive una asimmetria che viene percepita come saturazione quando questa sovraesposizione non produce conseguenze ben più gravi. Nel contesto definito da queste relazioni la civiltà del lavoro perde la sua innata e autentica spinta all'implementare i processi democratici e il cittadino ad abitare il campo del politico, si indebolisce la concezione del bene comune fuori di ogni tensione alla delega e alla rappresentanza. L'organizzazione sociale si plasma sull'organizzazione aziendale<sup>504</sup>. In questo interstizio, in questo vuoto della prassi democratica regna solo la performatività, il risultato, l'utile<sup>505</sup>.

---

<sup>503</sup> “La politica nasce *tra* gli uomini, dunque decisamente *al di fuori* dell'Uomo. Perciò non esiste una sostanza propriamente politica. La politica nasce nell'*infra*, e si afferma come relazione.” H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, Einaudi, Torino 2006, p.7.

<sup>504</sup> Gallino, *Il lavoro non è una merce*, p. 106.

<sup>505</sup> Lo sviluppo economico (sostenibile, umano, sociale o no) proposto come finalità è un volume di cose; il ben-essere non è altro che un bene avere. L'economia moderna disincanta il mondo

L'utile, peraltro si configura come l'utile dei pochi, l'utile di chi agisce nei centri decisionali della finanza, della politica, più in generale dell'economia e molte volte della malavita che a queste è intimamente legata. La società è espropriata della ricchezza che essa stessa produce. Il paradigma della democrazia in definitiva si svuota all'incrocio dei meccanismi di coercizione dell'economia e della politica; la precarietà ne viene alimentata come terreno inerte di ricezione, di passività; vive nell'indistinto dell'informazione, nell'opacità della comunicazione, nell'*horror pleni* della informazione politica.

Non ci resta che concludere, sapendo che il ragionamento è frammentario e parziale perché impossibile è rendere la complessità dell'argomento, la sua magmaticità, il portato storico e filosofico. Ma necessario è però, confrontarsi, indagare, metter in relazione, sezionare e percorrere e ripercorrere, esplorare le linee di fuga del tempo e dell'uomo in avanti e indietro. Ci congediamo con le parole, l'appello, la raccomandazione, l'invito di Jacques Derrida nel suo intrattenersi con gli "Spettri di Marx" cogliendo la doppia accezione del *je voudrais apprendre à vivre enfin*, che apre e conclude il testo:

*“Perché abbia senso interrogarsi sul terribile prezzo da pagare per vegliare sull'avvenire, bisognerebbe ricominciare tutto. Ma in memoria, stavolta, di questa impura ‘impura impura storia di fantasmi’.[...] se come minimo ama la giustizia, lo “scienziato” dell'avvenire, l' “intellettuale” di domani dovrà impararlo, e da lui. Dovrebbe apprendere à vivre imparando e insegnando, non a fare conversazione con il fantasma, ma a intrattenersi con lui, con lei, a lasciargli o rendergli la parola, sia pure dentro di sé, nell'altro, all'altro in sé: se gli spettri ci sono sempre, anche se non esistono, anche se non sono più, anche se non sono ancora”<sup>506</sup>.*

---

espellendo il valore degli oggetti. Riducendo l'universo delle creature a quello di una produzione di utilità, il mercato mondiale degrada l'etica stessa. Il bene si confonde nei beni e si confonde con loro. Non si sfugge ad un utilitarismo volgare. Latouche, *Giustizia senza limiti*, p. 54.

<sup>506</sup> J. Derrida, *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina, Milano 1994, p. 220.

**Elisabetta Mura**

***Politiche di inclusione sociale e contrasto alle nuove Schiavitù***

Ringrazio Rita El-Khayat per il suo intervento in questo convegno che mi ha fatto balzare in testa alcuni elementi.

L'elemento della condizione femminile e l'elemento dello schiavismo credo che viaggino in parallelo e, in alcuni casi, si sovrappongano. Però mi risulta che le donne pugliesi, durante l'invasione dei mori, riservavano loro una buona accoglienza perché, paradossalmente, i mori le violentavano solamente mentre i mariti le facevano anche lavorare nei campi; sembra paradossale ma in effetti erano contente perché toccava loro una condizione migliore. Faccio un altro esempio: ancora nel 1950, nelle colline del teramano, il "diritto di prima notte" veniva esercitato anche se non legalmente. È un po' frustrante sentire da quanti secoli le donne vengono maltrattate. Un altro elemento che mi salta in mente in maniera terribile è che un tempo una donna veniva catturata e brutalizzata, ma anche adesso accade, perché c'è una fascia dello sfruttamento come quella dei *night* dove c'è stato un deprezzamento della merce-carne umana. Un tempo il *night* era un luogo dove ci si entrava con un certo portafoglio, di certo l'operaio non poteva andarci, e le ragazze venivano pagate in maniera considerevole e non in tutti i casi c'era una oppressione brutale e violenta rispetto alla prostituzione: vale a dire, ad esempio, c'era la reginetta del *night* che aveva la facoltà di scegliersi i clienti. Io ricordo una amica che era stata una reginetta del *night*, oramai erano passati vent'anni, era stata soppiantata da ragazze più giovani e lei aveva trovato un posto di lavoro in una fabbrica per 1.000 euro al mese da uno che era stato un suo cliente, che fece una battuta dicendomi: "io non so mica quando sono stata sfruttata di più, perché per mettermi la mano sul sedere prima mi pagava mentre adesso lo fa *gratis* e in più devo pure produrre."

Quindi il modo in cui lo schiavismo adesso si manifesta lascia davvero perplessi; poi adesso abbiamo questi *night* dove paghi tu il padrone per esercitare, e dove per 10 euro ti toccano il sedere.

Ho la sensazione che gli elementi di imbarbarimento della società siano elementi di scivolamento né più e né meno di come avviene nell'alcolismo, cioè ci scivoli, ti ritrovi, apri gli occhi ti guardi intorno e pensi "ma ho perso un sacco di puntate!", e, in questa situazione, almeno a me è capitato di dire "ma quante puntate ho perso di questa società!". Un esempio che ci ha visto coinvolti, e a cui fa riferimento più puntualmente l'Ass. "On The Road", è accaduto alcuni mesi fa: si liberano 10-15 ragazzi indiani nella Marsica, persone trafficate in merito al traffico lavorativo. "On the Road" si attiva insieme alla questura e si trova un posto nella campagna di Mosciano S. Angelo dove si allocano questi ragazzi liberati. La popolazione era tranquilla perché stavano in campagna, non li vedeva nessuno e non c'erano problemi. Accade lo stesso fatto con 23 ragazzi iracheni di etnia curda,

che ovviamente scappavano da una guerra, si attiva la stessa procedura della precedente e si trova un luogo che era stata una vecchia donazione delle monache ad un istituto ,era una villa sul lungomare di Giulianova. Si è scatenato l'inferno, anche da parte degli amministratori e del sindaco; avvalorata da una radio locale, si è scatenata una sorta di ondata contro questi ragazzi che io immagino fosse perché stavano in un posto troppo bello. È iniziata una cosa terribile, durante la notte arrivavano le macchine davanti a questo luogo, rallentavano e poi andavano via. I ragazzi vengono accusati di una cosa "gravissima", i ragazzi erano accusati di aver utilizzato delle biciclette che nel periodo estivo erano deputate all'utilizzo da parte dei bambini. La mattina ne scappano quattro, perché se si vedono le macchine che rallentano, guardano male e se ne vanno, si inizia a pensare di non essere bene accetti nel luogo. Erano persone che semplicemente stavano transitando in Italia perché scappavano da una guerra. Devo precisare che questa ondata xenofoba l'abbiamo vista nel comune di Giulianova, non in un comune che ha una storicità dove magari ha governato la Lega per vent'anni. La questione si è risolta, c'è stato l'impegno del ministro, del prefetto, e devo dire che in quell'occasione il Presidente della Regione ha espresso una solidarietà molto forte, perché inizialmente volevano sgomberare quei ragazzi e sarebbe stato un segnale politico di non-accoglienza che sarebbe diventato una vergogna.

Detto questo vorrei invece intervenire proprio sul tema, su come si è affrontato il problema della violenza, della tratta, della povertà; le azioni, diciamo chiaramente, che partono da un'idea politica in senso alto, cioè dalla necessità di lavorare sul tema dei diritti, nessuna rivoluzione: basta la Costituzione italiana. Lavorare sul tema dei diritti: io personalmente ritengo che se il diritto non è esigibile è un diritto a metà; ora è chiaro che abbiamo lavorato in questo senso.

Primo elemento sulle inclusioni sociali e sui fenomeni di povertà e nuove povertà: fondi finalizzati agli ambiti sociali esclusivamente per questo settore.

Sulla questione della tratta dello schiavismo e quant'altro, fu veramente interessante vedere come nelle valutazioni che avevano fatto nel precedente piano c'erano le risposte che solitamente sono date negli ambiti dei comuni, che peraltro sono avviliti da tutta una serie di domande. Alla domanda sulla problematicità del fenomeno della prostituzione-tratta, in un valore da 0 a 10, veniva espresso 0,5: cioè non era visto come un problema. Qui si apre anche tutto un problema della sessualità, di come interagisca con il dominio, sui dati allucinanti della sessualità maschile in Italia. In realtà i dati di chi utilizza il meretricio come espressione della propria sessualità sono altissimi, cioè la metà degli uomini che incontriamo; e ti lascia perplesso non tanto dal punto di vista morale ma sul livello di percezione della loro sessualità.

Abbiamo iniziato a lavorare sul fenomeno della tratta, e credo che sia il terzo anno perché stiamo per attivare la terza annualità sull'art. 18; e tranne qualche piccolissimo intervento queste cose non erano mai state fatte. Abbiamo poi ancora attivo un finanziamento sull'art. 13 che coinvolge Abruzzo Marche e Molise, con 7 Provincie e 149 Comuni, e sono azioni di tutela sulle vittime di tratta.

Abbiamo affrontato il tema della violenza femminile con un bando delle pari opportunità e un'associazione femminile che lavora tra la Marsica e Roma, dove lavorano ragazze che sono nate in Abruzzo; in questo caso abbiamo un'azione specifica sulla marsica rispetto alla violenza femminile. È necessario mappare quella zona ; abbiamo la necessità di dati per sapere quante donne finiscono all'ospedale perché "cadute dalle scale". E tra l'altro anche il fenomeno della prostituzione nella Marsica non si esplica come il fenomeno della prostituzione che abbiamo da Martinsicuro a Pescara; è molto dentro gli appartamenti e ciò, per assurdo, dipende anche dall'urbanistica. Cioè, se si creano appartamenti di 45mq che possono essere solo seconde case, in una stagione balneare che dura tre mesi, si creano surrettiziamente quartieri a luci rosse.

Ora questa situazione è talmente complessa, che sì le associazioni come "*On the Road*" vanno bene, ma deve essere la programmazione territoriale che si pone questo problema.

Quindi abbiamo inserito per il momento, all'interno del piano triennale per i migranti, la previsione di azioni, di linee guida e di strutturazione rispetto al fenomeno della tratta e dello sfruttamento. Anche in tempi di vacche magre, lo finanziamo con un finanziamento aggiuntivo, e quindi le associazioni e i centri polivalenti per migranti non avranno meno soldi, e affrontiamo il tema perché credo che da qui ad un anno dovremmo arrivare a strutturarli. Ciò anche perché il valido lavoro che svolgono "*On the Road*" e le altre associazioni rischia di essere invalidato come fosse una goccia nel mare. Per esempio abbiamo finanziato un'unità su strada a Pescara, ma io credo che, se dovessimo affrontare il problema in maniera compiuta, ce ne vorrebbero venti o trenta di unità su strada, visto che ora sono solo due.

Credo che quello che dobbiamo fare è un lavoro forte di rete, di relazione e di strutturazione, perché il diritto di poter vivere la propria vita senza essere trafficato o sfruttato, o lo rendiamo più esigibile o credo davvero che lo scivolamento verso la barbarie che già stiamo attraversando rischia di non avere un fondo. Così si rischia che questa grande Europa che vogliamo costruire, oltre ad essere una portaerei contro il sud del mondo, rischia al suo interno di interiorizzare questa roba e, come un frattale, ripropone lo stesso schema e quindi ci saranno le due o tre nazioni che producono, e gli altri che saranno consumatori, merce e che saranno mercificati.



## Marco Bufo

### *Presentazione "On the Road"*

Vorrei riprendere alcuni spunti delle relazioni interne a questo convegno, a partire dalle riflessioni che hanno mostrato le dimensioni globali di questo fenomeno, quello della tratta degli esseri umani, che pensavamo relegato nello spazio di una storia lontana e che tendiamo a relegare ancora nel nostro immaginario un po' cieco in spazi attuali ma geograficamente distanti da noi, per cui magari possiamo immaginarci le *favelas* brasiliane ma difficilmente cogliamo quanto invece fenomeni del tutto assimilabili siano presenti nella nostra quotidianità e affianco a noi e di cui appunto non prendiamo consapevolezza e chiudiamo gli occhi. Sono stati citati, inoltre, dei dati e questa è un'altra cosa certamente impressionante ma anche problematica, e su questo tornerò dopo, perché quantificare un fenomeno, che per sua natura è così sommerso e così difficile da cogliere, è veramente molto difficile. Sarebbe importante fare degli sforzi per capire veramente che cosa succede ma anche quantificare quello che succede.

Inoltre vorrei sottolineare anche la dimensione transnazionale e storica che si è voluta dare al convegno, e di questo credo che si debba proprio dare atto agli studenti che hanno fatto questo sforzo chiamando così tante diverse figure ognuna capace di portare un proprio punto di vista, proprio per rappresentare la complessità di questo fenomeno. Come pure, riferendomi all'intervento della Dott.ssa. El Khayat, mi ha colpito la definizione del corpo della donna schiava che diventa oggetto d'infamia per i cittadini normali, se pensiamo alla prostituzione di strada che ha luogo nelle nostre città, nei nostri quartieri, nelle nostre strade. Ma è oggetto d'infamia anche per i gruppi nazionali cui quelle donne appartengono per cui si genera non solo il pregiudizio ma proprio la discriminazione da parte degli stessi connazionali, pensiamo per esempio al fenomeno delle donne nigeriane che sono uno dei gruppi principali presenti nella prostituzione di strada, e come a volte vengano emarginate dall'alta società nigeriana. Quindi abbiamo da una parte le retate fatte dalle forze dell'ordine italiane che caricano aerei di 250 donne spesso con i vestiti in cui erano in strada e le rispediscono in Nigeria, che significa destinarle quanto meno alla morte sociale nel loro paese; ma anche all'atteggiamento che le autorità nigeriane hanno rispetto a ciò e al modo in cui persone di alta cultura e di alto grado affrontano questa difficoltà, cioè di vedere queste connazionali con il marchio dell'infamia della prostituzione.

Quindi possiamo vedere come pregiudizi e discriminazione in realtà vengano ad agire da più parti. Inoltre, sono da notare le dinamiche attuali di culture arcaicamente maschiliste che in realtà si perpetuano da parte dei maschi italiani, è stato più volte fatto accenno ai clienti che di sicuro avranno anche le loro difficoltà su più piani rispetto al ruolo dell'uomo nella nostra società e al modo in cui si vive la sessualità, che hanno dei riflessi che possiamo vedere dalle condizioni delle

donne che sono sfruttate dalla prostituzione in Italia. Pensiamo alle donne albanesi che non rappresentano più il gruppo principale delle donne trafficate come lo era in tutti i primi anni '90, e che non immaginavano neanche di potersi permettere l'idea di guardare un proprio diritto, di guardarsi come persone titolari di diritti come la soggettività, proprio perché provenienti da un contesto in cui la cultura maschile è assolutamente dominante. Ma anche qui non dobbiamo soltanto trasportare questa immagine patriarcale lontano da noi caratterizzata da un isolamento così lungo nella storia, dobbiamo sempre cercare di ricollocarlo nei nostri contesti.

Oppure pensiamo, in riferimento ai *night* che faceva l'assessore Mura, a questa immagine della donna che forse un tempo era veramente un'imprenditrice di se stessa, ma che oggi sempre meno lo diventa anche in quei contesti che forse noi continuiamo a voler vedere in quel modo e quindi a immaginare che in strada ci sia la donna sfruttata e invece nei *night* no. Anche qui dobbiamo dotarci di lenti un po' più fini e cercare di cogliere la complessità anche nei micro contesti. Allora nel *night* sicuramente ci saranno donne che si autogestiscono, ma sempre di più è presente una forma che non è solo lo sfruttamento sessuale ma è proprio lo sfruttamento del lavoro malgrado queste donne lavorino regolarmente nei *night*.

A differenza di quelle "extra-comunitarie" che sono in strada senza il permesso di soggiorno, con i documenti sequestrati e quindi nelle mani del ricatto dei loro sfruttatori, le donne che lavorano nei *night* ci lavorano con regolare permesso di soggiorno perché nella nostra legislazione c'è questa possibilità del permesso di soggiorno per spettacolo che però le vincola a quel datore di lavoro e quindi potete immaginarvi il potere di ricatto che è in mano al titolare del *night*. Quindi la condizione della donna che lavora nel *night* non è un diritto esigibile, è lasciato al buon cuore del titolare del *night* con un meccanismo di sfruttamento ancora più subdolo di quello che subiscono le donne in strada perché, ad esempio, nel momento in cui la donna non si dimostra disponibile verso il cliente, il datore non le manda il cliente al tavolo ma decurta il suo stipendio del mancato guadagno.

Questo soltanto per dare qualche *flash* di certi meccanismi che spesso non sono visibili a prima vista e che si manifestano anche in contesti più insospettabili. Per esempio, in riferimento a quei matrimoni forzati e arrangiati che vengono a svilupparsi e a cui si è fatto riferimento durante il convegno; o possiamo pensare anche alle "badanti" che sicuramente si trovano in una condizione di precarietà molto forte, al cui interno vi possono essere inoltre condizioni più gravi di sfruttamento se non addirittura di segregazione e spesso al servizio anche di uomini che abusano non soltanto del lavoro ma anche del corpo della donna. Per guardare in maniera un po' più ampia al fenomeno della tratta degli esseri umani, non soltanto di donne, l'inferno mediatico e politico che si è scatenato in occasione della scoperta di 23 ragazzi iracheni di etnia curda nel doppio fondo di un camion penso che ci debba far riflettere rispetto al come e se siamo preparati a guardare all'altro. Verso queste persone, nonostante vengano da un contesto che di per sé ci dovrebbe porre in attenzione, persone che provengono da un contesto di guerra, la prima reazione è quella di "allontaniamole il più possibile da noi".

Questa era qualche riflessione che mi veniva dagli interventi di questo convegno. Abbiamo un fenomeno che si sviluppa sicuramente a carico delle donne, spesso a carico delle giovanissime e delle minori; abbiamo parlato delle nigeriane, e anche lì i meccanismi attraverso i quali lo sfruttamento sistematico della persona diventa possibile sono i più diversi, e anche di questo bisogna prendere atto. Allora abbiamo i meccanismi che derivano proprio dalla cultura e dalle credenze di certi paesi, donne nigeriane che sono controllate a vista dalle *maman*, le donne stesse che sfruttano le altre donne, perché le ragazze sono vincolate intanto da un contratto per il quale si sono indebitate per 50 o 60 mila euro rinforzato da un rito *vudù* che per loro è un elemento insormontabile. Abbiamo avuto anche dei casi di donne nigeriane che, pur uscite dal percorso di sfruttamento, si sentivano in dovere di continuare a pagare quel debito, un debito indebito naturalmente, ma che nella loro percezione non era così chiaro.

Ma anche le donne che vengono dall'Albania o da altri paesi dell'est-europeo, per esempio le giovanissime rumene che già a partire dal 2000 fino ad oggi sono divenute a rappresentare il gruppo più forte delle donne e delle giovanissime sfruttate nella prostituzione; pensiamo soltanto che a livello nazionale nei programmi di inclusione sociale sono arrivate a rappresentare il 36% delle persone, con anche qui un'auto-percezione di essere vittime dello sfruttamento che non è così pacifica e chiara. Le organizzazioni criminali che le reclutano, le trasportano e le sfruttano, hanno imparato anche ad adottare delle tecniche soprafine di assoggettamento, non più soltanto fisico che pure c'è, la violenza e la brutalità rimangono, ma puntano anche a lasciare un maggior margine di guadagno, di autonomia, di libertà e di movimento.

E quindi anche qui l'importanza di non guardare alle nuove forme di schiavitù immaginandosi solo la persona in catene; il simbolo di questo convegno deve essere appunto un simbolo ma che ci apre poi lo sguardo anche a delle forme molto più "normali" delle nuove schiavitù. Tutto ciò significa però anche la marginalità, persone che partono da un paese per cercare di migliorare la propria vita e spesso anche quella dei propri famigliari, che sono donne ma che sono anche i giovanissimi, i minori; prima dicevo come spesso arrivano qui e poi per via della condizione di fragilità, marginalità e di vulnerabilità in cui si trovano, entrano in circuiti di sfruttamento. Chiaramente non tutti, ma è possibile che da lì poi qualcuno organizzi la loro attività di accattonaggio di piccoli furti e li sfrutti in maniera più o meno pesante; c'è una sorta anche di caporalato dell'attività di borseggio come pure un'attività di riduzione in schiavitù. Anche qui ci sono tante sfumature tra il libero esercizio di una attività e l'assoluta riduzione in schiavitù e la segregazione, ma dobbiamo imparare a guardare tutte queste situazioni.

Come poi un altro campo è il grande settore del mercato del lavoro, quello diciamo "normale", ma che tanto normale non è se si pensa alla situazione in cui ci troviamo, di una precarizzazione sempre più accentuata del mercato del lavoro, un mercato del lavoro che per un quarto è lavoro nero e in cui i diritti difficilmente possono affermarsi, oltre a una difficoltà sempre maggiore che questi si affermino

in quello regolare. Anche qui sempre di più vengono ad insinuarsi delle forme di sfruttamento, e a volte le persone vengono trafficate in maniera consapevole a questo scopo; il riferimento agli uomini indiani sfruttati nell'aquilano è significativo in questo senso, loro sono stati reclutati attraverso un canale, per altro regolare, cioè dotati di uno di quei speciali permessi di soggiorno che sono fuori dalle quote dei flussi migratori, da un'azienda dalla facciata impeccabile, da una multinazionale, che li faceva lavorare 16 ore al giorno e che li faceva dormire nello stesso luogo di lavoro, quindi una forma di schiavitù nettissima. Così come quella che si è verificata in Puglia due estati fa dove uomini rumeni e polacchi erano controllati addirittura con le armi. Ma abbiamo anche delle forme più subdole e meno eclatanti sulle quali dobbiamo porre la nostra attenzione.

Come pure tornando al caso degli iracheni, lì c'è stato un intervento coordinato tra la procura, la questura e l'Ass. "*On the Road*", perché c'era il sospetto che queste persone fossero vittime di tratta, però indubbiamente queste erano persone che avevano pagato per un viaggio che è durato dei mesi, e che sicuramente in ogni caso hanno diritto all'asilo politico, quindi quest'atteggiamento diciamo "espulsivo" sicuramente non è giustificabile.

Quindi dobbiamo farci anche delle domande su quali siano quegli elementi strutturali della nostra società che fanno sì che parliamo ancora oggi di grave sfruttamento e di riduzione in schiavitù; allora dobbiamo probabilmente chiederci anche quanto una visione della politica migratoria tesa a difendere la fortezza europea e a non consentire un ingresso neanche per soddisfare le esigenze del mercato del lavoro, a non considerare *in primis* questi migranti delle persone ma forza lavoro, incida poi sulla tratta degli esseri umani, cioè se non consenta proprio su queste basi alle organizzazioni criminali la possibilità di lucrare, o a quegli elementi della società che consentono ciò come il mercato del lavoro che richiede sempre più manodopera a basso costo.

Questo era qualche spunto, ma ora vorrei illustrare quello che facciamo nell'Ass. "*On the Road*" per poi magari concludere anche con qualche riflessione sulle politiche da attuare in merito.

"*On the Road*", lo dice il nome stesso, "sulla strada", nasce da quella famigerata strada provinciale che corre sul confine tra Marche e Abruzzo perché un gruppo di persone si chiesero nei primi anni '90 che cosa fosse quel fenomeno assolutamente inedito della presenza di donne straniere sulla strada a prostituirsi. E quindi hanno iniziato ad andare da loro per cercare di capire e questo è quello che "*On the Road*" tuttora svolge: andare verso le persone, cercare di capire quale sia la loro situazione ma innanzitutto con un atteggiamento di non-giudizio, sono persone che comunque vanno rispettate nella loro possibilità e nella loro potenzialità ancora inespressa di autodeterminarsi; quindi l'obiettivo principale è offrire degli strumenti per scegliere, allora il non-giudizio significa che si danno dei profilattici in strada ma non siamo dei distributori di profilattici. Innanzitutto teniamo a dare il messaggio "io non ti giudico" e il preservativo è un simbolo in questo senso, che contiene anche un altro messaggio "è importante che tu ti protegga, che tu abbia attenzione a

te”, visto che poi sono i clienti a chiedere prestazioni non protette disponibili a pagare tre volte se non di più il prezzo della prestazione normale. E questo significa cominciare a creare un rapporto di fiducia con persone che spesso non si vedono riconosciute come persone, e da qui forse può partire anche un discorso un po' più ampio “da dove vieni, dove vivi, che cosa fai quando non lavori”, e magari cominciare a parlare anche di diritti e di possibilità che vengono date sul piano sanitario non solo dal pronto soccorso, ma anche dal consultorio; abbiamo una legislazione in Italia che ci dovrebbe fare onore ma che ogni tanto o incontra di nuovo degli inceppamenti burocratici oppure che si stenta da parte dei servizi stessi a mettere pienamente in atto, allora ci dovremmo chiedere quanto in Italia i servizi sanitari non debbano sempre più dotarsi di figure di mediazione interculturale vista la realtà che il nostro paese oggi ci porta davanti agli occhi.

Cioè bisogna cominciare ad utilizzare canali di comunicazione anche diversi e mettere in condizione le persone straniere che sono in Italia di esercitare in pieno i loro diritti, questo per fare un discorso generale.

Tornando allo specifico, significa offrire anche dei luoghi altri che noi chiamiamo *drop-in center*, degli sportelli che offrono informazione e orientamento dal punto di vista legale, noi abbiamo anche degli avvocati nel nostro *staff* perché è importante che ci siano, ma anche degli operatori/trici professionali che offrono consulenza psicologica, sociale, orientamento, possibilità di poter accedere ai servizi del territorio con cui si lavora in rete e la possibilità anche di accedere ai programmi di assistenza e di integrazione sociale; perché non dobbiamo neppure guardare solo agli aspetti negativi, ma dobbiamo dire che in Italia abbiamo un sistema che dal punto di vista delle leggi e delle politiche rappresenta sicuramente un modello di eccellenza, non soltanto nel panorama europeo, perché offre concretamente alla persone vittime di sfruttamento e di tratta di accedere a un programma di assistenza e di integrazione sociale. Ma torno un attimo indietro alla norma che è l'art 18 del T.U. dell'immigrazione che nel '98 ha previsto che per queste persone venisse rilasciato un permesso di soggiorno peraltro che può essere concesso anche se la persona non collabora direttamente con le autorità di polizia giudiziaria e questo può sembrare un tecnicismo ma in realtà è una cosa molto importante. Se c'è un procedimento penale in corso a carico di chi ti ha sfruttato e tu lo denunci io ti do il permesso di soggiorno, ma lo faccio anche nel momento in cui tu non vuoi o non puoi fare una denuncia; e questo è un elemento fondamentale perché usciamo da una visione strumentale di chi è una vittima di un reato sancito da strumenti internazionali e nazionali. Allora non è che possiamo trattare queste persone alla stessa stregua dei pentiti che collaborano perché facevano parte di un'organizzazione criminale e gli vengono concessi dei benefici, qui parliamo di persone che sono state vittime di reati molto gravi, di gravissime violazioni dei diritti fondamentali della persona, e quindi penso che questo faccia onore all'Italia. Ma il problema è anche il modo in cui questa normativa così all'avanguardia e lungimirante viene applicata, qui ci scontriamo di nuovo con pregiudizi e resistenze per esempio da parte delle forze dell'ordine, della magistratura; abbiamo cioè in

Italia questure e magistrature che applicano in pieno anche quel percorso sociale che vede queste persone come vere vittime e a cui si deve dare attenzione e quindi il permesso di soggiorno viene rilasciato.

Per quanto riguarda le questure di Teramo, Pescara, Chieti, per parlare dell'Abruzzo, anche grazie ad un rapporto di fiducia ormai costruito negli anni, questo percorso viene applicato regolarmente, ma in molte altre questure italiane ciò non avviene nonostante abbiamo uno strumento del 1998 e le circolari dei ministri dell'interno volte a sottolineare l'importanza di dare applicazione piena a questo strumento. Quindi questo ci deve far pensare che certo occorrono le norme e gli strumenti, ma occorre anche un cambiamento culturale perché altrimenti si può sempre trovare il modo di non applicare la norma. L'art.18 permette anche di accedere a un programma di assistenza, citava l'Ass. Mura prima che noi abbiamo un progetto interregionale "Art.18" affiancato da un altro strumento che abbiamo adesso grazie alla legge sulla tratta, cioè l'Art.13, che complessivamente offrono strutture di accoglienza di diverso livello, per donne e per uomini, ma modalità anche di diversa accoglienza perché non è detto che chi esce dallo sfruttamento della prostituzione debba per forza entrare in una casa di accoglienza se per esempio ha già una propria autonomia abitativa. E quindi cercare di dare delle risposte che siano delle risposte cioè che guardino alla situazione della persona anche se nei limiti delle possibilità. Se l'obiettivo è quello dell'autonomia della persona significa che si lavora in senso pieno e quindi anche sull'occupazione anche se è sempre più difficile. In questi anni sono stati 554 i programmi di assistenza e di integrazione sociale realizzati sul territorio di Marche Abruzzo e Molise, e gran parte di loro si sono conclusi con l'assoluta autonomia della persona che ha trovato un lavoro regolare anche grazie al rapporto di fiducia che nel tempo abbiamo instaurato con le aziende.

Abbiamo innanzitutto messo nel pacchetto delle nostre attività l'orientamento non solo culturale ma anche professionale, e delle misure che consentono alla persona di sperimentarsi per un periodo limitato, "la formazione pratica in impresa", che però moralmente vincola l'azienda poi ad assumere la persona a fine percorso. Questo per citare un modello che abbiamo sperimentato in questi anni e che però si è rivelato di grande successo e che ha permesso anche alle aziende di guardare in maniera diversa alla persona migrante in senso lato, tanto che adesso riusciamo sempre di più ad ottenere delle assunzioni dirette senza passare attraverso quella facilitazione che indubbiamente "la formazione pratica in impresa" rappresenta.

Dicevo prima del lavoro di rete: tutto ciò si può fare soltanto nel momento in cui si lavora con le diverse agenzie del territorio, e proprio quel cambiamento culturale che vi dicevo prima, che è fondamentale per andare oltre, lo si può raggiungere lavorando direttamente e mettendo a confronto i punti di vista. Qui cito un'esperienza perché uno dei problemi principali, al di là degli elementi strutturali delle nostre società, è come fare emergere dalla condizione di sfruttamento tutte queste persone visto che è un fenomeno sommerso che si manifesta in diversi

settori e anche con un basso livello di autopercezione delle persone stesse di essere vittime. Come si può fare che più persone escano da questa condizione?

In Italia, dal 2000 al 2006, circa 11 mila persone hanno partecipato ai programmi di assistenza e integrazione sociale, un numero impressionante di persone vittime di tratta che hanno fatto un percorso e che vi hanno avuto accesso; questo ci deve solo far pensare a quante altre non abbiano avuto questa possibilità, ci deve far pensare alle dimensioni di questo fenomeno. Allora una delle prime sfide è come portare l'informazione, come riconoscere queste persone. Capita di leggere sui giornali che la guardia di Finanza ha effettuato un'ispezione in un laboratorio di cinesi che vivevano in condizioni disumane e che è stato arrestato il titolare dell'azienda e i suoi collaboratori, e i lavoratori sono stati rimpatriati; eppure noi abbiamo quegli strumenti, di cui parlavo prima, dal 1998 e rinforzati dal 2003 dalla legge sulla tratta.

Dicevo, un'esperienza è il protocollo sull'identificazione delle vittime di tratta della procura di Teramo, diramato a tutte le forze dell'ordine, e che esplicita quali sono le attenzioni da avere verso la persona migrante che viene fermata, per esempio sulla "bonifica", come la prostituta. Bisogna cambiare l'ottica, bisogna cominciare ad individuare gli indizi che possono rilevare questa condizione e nel momento in cui questi vi sono allora forse bisogna chiamare la mediatrice o il mediatore interculturale per fare un colloquio. Un colloquio che va fatto possibilmente non in divisa, sicuramente non insieme al gruppo delle persone dove ci potrebbero essere le stesse persone che la controllano e la sfruttano; ecco questi sono solo alcuni esempi concreti di come poi, sul piano pratico, si possano fare dei cambiamenti. Questo protocollo, però, nasce da un percorso di formazione congiunta, cioè questi vari soggetti hanno incominciato a incontrarsi e a guardare le problematiche, spesso a scontrarsi, soprattutto nella fase iniziale, ma intanto adesso abbiamo questo "pezzo di carta" che viene monitorato continuamente; e continuiamo anche a scontrarci, per esempio il carabiniere appena arrivato che punta l'unità mobile dell'Ass. *On the Road* e chiede, come se fossimo chissà chi, i documenti in malo modo etc. etc.; cioè continuano ad esserci degli episodi, ma vediamo anche come le cose stiano cambiando.

Quindi bisogna anche lavorare sulla contaminazione delle culture e delle prassi operative per trovare delle procedure condivise. Questo tipo di esempio si può applicare ai diversi contesti, al lavoro congiunto che si può fare per accompagnare il percorso di inclusione delle persone, dell'inserimento lavorativo, e chiaramente al ruolo che le istituzioni devono svolgere; quel sistema italiano che io ho descritto in termini così positivi è suscettibile però di ampi margini di miglioramento.

Allora se pensiamo per esempio all'identificazione delle vittime, noi in Italia, a differenza di altri paesi, non abbiamo un meccanismo per cui se si individua una persona trafficata si sappia a chi è indirizzata. Allora, nel momento in cui ci troviamo di fronte a forme di sfruttamento così diversificate, sempre di più i sindacati diventano un interlocutore imprescindibile, sempre di più lo diventano gli ispettorati del lavoro i quali però non ci pensano neppure al problema della tratta,

perché non hanno neanche cominciato a rifletterci; bisogna ragionare anche con loro.

Quindi a livello nazionale occorre questo, occorre un piano nazionale contro la tratta perché abbiamo già tutti gli elementi che lo potrebbero sostanziare, ma non abbiamo una formalizzazione di questo sistema a differenza di altri paesi che sicuramente non hanno questo grande patrimonio che c'è in Italia, ma hanno definito in pochissimo tempo, a volte per adempiere agli obblighi dettati dall'Unione Europea, un sistema nazionale anti-tratta: questo è il caso della Romania. Poi è chiaro che se guardiamo alla realtà di come le cose funzionano, ci sono situazioni diverse e ci sono anche impatti diversi dei fenomeni nei vari territori nazionali.

Quindi abbiamo il dovere di migliorare sul piano nazionale, così come pure sul piano locale ci deve essere un'assunzione di responsabilità progressivamente sempre più forte, quindi non più soltanto la regione che si impegna e che dà delle linee guida, e questa è una notizia che ci fa sicuramente molto piacere che il piano sull'immigrazione venga esplicitato, in maniera che anche nei piani di zona ci sia una presa di consapevolezza da parte dei comuni. Noi abbiamo questa rete di 149 comuni che sostengono i progetti, che è una rete sicuramente importante, ma il tipo di impegno è su diversi livelli, abbiamo degli ambiti che veramente ci sono, in termini non solo di cofinanziamento, ma di interesse a leggere le problematiche e anche a collaborare sul piano operativo, cioè se io posso contare su un assistente sociale del comune questo aiuta. Ma abbiamo anche degli ambiti dove questa sensibilità non c'è, e magari sono proprio quelli che hanno il problema maggiormente presente, pensiamo a quello della prostituzione visibile, eppure non facciamo nulla.

Ecco sicuramente questo deve crescere perché io credo che innanzitutto dobbiamo provare a dare cittadinanza ai diritti, in maniera che poi si arrivi al diritto di cittadinanza anche per le persone più deboli e che magari siamo abituati a guardare come gli indesiderati.





## CONCLUSIONE

**Annunziata Di Nardo**

### *Il lungo cammino della schiavitù*

*“Il vero fine è la libertà degli individui interpretata come conquista dell'indipendenza e della maturità morale per mezzo delle buone istituzioni, delle buone leggi e dell'educazione. La saggezza antica che ci spiega che essere schiavi vuol dire essere schiavi nella mente e vivere senza senso del dovere è diventata attuale proprio nelle democrazie, soprattutto nella nostra”.*

M.Violi, *Il sonno della democrazia produce schiavi*<sup>507</sup>.

1. Riprendo questa citazione tratta da un articolo di Violi perché ci permette di mettere a fuoco l'idea portante dell'intero convegno espressa fin dal suo titolo. La pratica della schiavitù ha le sue radici nel mondo antico e nell'immaginario collettivo più ingenuo è rimasta relegata ai tempi passati, nell'impossibilità di riaffermarsi nelle nostre civilissime società permeate dal bel concetto della libertà.

A sconfessare questa credenza, oltre ai dati statistici riportati dal Prof. J.Quirk, va presentato a questo punto il lavoro svolto dal G.I.R.E.A., il centro di studi internazionale sulla schiavitù, che da sempre si occupa della tematica e che ha partecipato alle nostre discussioni nel contributo offertoci da M. Garrido-Hory che ha illustrato i metodi di lavoro, i contenuti dei seminari, lo studio dell'istituzione della schiavitù dal punto di vista sociale, politico giuridico e anche psicologico relativo ai singoli schiavi, e la necessità di interrogarsi non solo sulla sua nascita e produzione, ma sulla sua persistenza in epoca moderna e contemporanea.

Devo dire che lo scopo del nostro convegno è stato pienamente raggiunto quando onorevoli interventi e interventi di onorevoli hanno mostrato la realtà nel modo più disincantato possibile, testimoniando le brutte condizioni di sfruttamento, violenza, precarietà, schiavitù di cui sono vittime le persone più deboli della scala sociale a livello nazionale e non. Non a caso i due grandi blocchi in cui potremmo suddividere gli interventi che si sono succeduti durante il convegno riguardano proprio la schiavitù nel mondo antico e la schiavitù legata al lavoro, più che nel mondo moderno, in quello a noi contemporaneo; e, in sede di conclusione, partiremo da quella più vicina a noi per recuperare le analogie e le differenze con quelle realizzate nelle diverse società del passato, con la consapevolezza che la teoria della schiavitù naturale rappresenti un triste snodo per il consolidamento

---

<sup>507</sup> “La Stampa” 25 ottobre 2002.

dell'istituzione schiavitù e, di conseguenza, per tutta una serie di riduzioni in schiavitù trasversali che si ripetono a prescindere dalle circostanze storiche.

Una schematizzazione che potrebbe apparire semplicistica, ma all'interno della quale sono rintracciabili sottili linee di collegamento e analogie, ponti tra “un mondo e l'altro”, che tornano, tra le righe, a ribadirci la continuità di questa istituzione mai del tutto debellata. Sulla continuità dell'istituzione schiavitù mi permetto inoltre di rimandare a un dettagliato studio di D. Fusaro sulla schiavitù salariata. Il passaggio nella modernità a forme di lavoro retribuite a norma di diritti dei lavoratori, secondo lo studioso è soltanto una bella illusione di libertà. In tutto lo scritto si dimostra come la schiavitù sia la costante storica che resiste ai mutamenti dei tempi. Si mette continuamente in relazione lo schiavo antico, il servo della gleba e l'operaio del moderno capitalista e si riscontra come in tutti, indipendentemente dalle apparenze e sotto diverse parvenze, si celi lo spettro della schiavitù<sup>508</sup>. E mi permetto inoltre di immaginare il possibile versante polemico che potrebbero rappresentare le tesi chiaramente espresse nell'ambito del convegno dal Prof. C. Tuozzolo sulla natura intrinsecamente antischiavista del capitalismo. All'affermazione di Fusaro riguardo la schiavitù odierna delle classi operaie “generata dal modo di produzione capitalistico”<sup>509</sup> si contrappone la domanda da cui parte Tuozzolo per le sue riflessioni: “esiste un pregiudizio capitalista contro la schiavitù e a favore della eguaglianza umana nella nostra società capitalistica avanzata?”.

In accordo con Fusaro e con gli interventi che si succedono durante il convegno, Tuozzolo sottolinea l'impossibilità di negare evidenti forme di schiavitù nella nostra società capitalistica avanzata ma l'elemento che eleva la domanda riguardo il capitalismo a una importanza non trascurabile per i nostri studi è la fonte da cui proviene quest'analisi. E allora può apparire provocatorio e paradossale quando Tuozzolo ci ricorda la paternità della tesi su un pregiudizio popolare antischiavista capitalista in Karl Marx. Proprio il più celebre critico del capitalismo riconosce nella sua struttura economica una intrinseca propensione all'eguaglianza fra gli uomini che debella la schiavitù. Ovviamente non per un buonismo interno alla logica capitalista, ma piuttosto, servendoci del valido esempio cinematografico che ci offre il Dott. G. Cremaschi, per ragioni di convenienza che derivano dalla possibilità di disfarsi del lavoratore nel momento in cui costui non produce ricchezza, oppure per le derivazioni logiche dell'economia di mercato che, nonostante le divisioni del lavoro crea sul mercato una parità tra prestazioni lavorative in quanto merci.

E allora, tornando ai nostri interventi, la domanda in questione diventa “è un Marx possibile quello che definisce antischiavista il capitalismo?”. Dunque il Marx di Tuozzolo, mutuando Benedetto Croce, il Marx di Fusaro, il Marx studioso di

---

<sup>508</sup> D. Fusaro, *Marx e la schiavitù salariata. Uno studio sul lato cattivo della storia*, Il Prato, Saonara (Pd) 2007.

<sup>509</sup> *Ibidem*, p.22.

Aristotele che, dallo studio di Tuozzolo viene fuori come il primo teorizzatore germinale del valore di scambio e dell'eguaglianza di essenza che domina in ogni scambio. La mancata elaborazione del concetto di valore di scambio nel pensiero del filosofo di Stagira è dovuta alla mancata individuazione dell'essenza comune presente in ogni merce; vale a dire il lavoro umano. E questo essenzialmente perché Aristotele vive in una società schiavistica in cui l'impossibilità di individuare l'eguaglianza di fondo di ogni lavoro umano astratto poggia sulla base della disuguaglianza che la natura stessa, secondo l'interpretazione corrente, imprime tra gli uomini. Ma l'Aristotele che parlerebbe di schiavitù naturale è lo stesso Aristotele di E.Berti che ne dà una giustificazione economica?<sup>510</sup> È lo stesso Aristotele di Lucchetta che con sottili sillogismi e eleganti aporie porta a ribaltare la visione sulla sua ideologia schiavista? Lasciamo aperta la domanda a quanti vorranno interrogare i testi qui proposti e riflettere ulteriormente sulle questioni presentate.

2. È sorprendente notare dagli interventi del convegno che l'attenzione è stata posta oltre che sulla schiavitù conseguenza di sfruttamento economico, capitalista o meno, sulla sfumatura razziale e ideologica che sorprendentemente accompagna questa istituzione più di quanto accadesse nella schiavitù descritta da Aristotele nella *Politica*. Gli interventi dell' Assessore Regione Abruzzo E. Mura, del Dott. M. Bufo dell'associazione *On the Road* e della Dott.ssa R. El Khayat sono a questo proposito particolarmente illuminanti. La donna di cui ci parla El Khayat, relativamente al mondo arabo islamico, venduta, rapita o comperata per popolare un *harem*, non è così diversa dallo spaccato che ci offre Mura sulla condizione delle donne sfruttate, denigrate e violate nei *night club* o sui nostri marciapiedi dove regna un "deprezzamento della merce-carne umana". Sempre e comunque oggetti di schiavitù, dunque, fasce deboli della società. E questa è una costante che ricorre dalla cosiddetta società omerica, nell'analisi ricordata dal Prof. E. Harris sull'approccio di Patterson al tema schiavitù, ai nostri giorni. I nuovi emarginati, i nuovi senza-diritti, i nuovi schiavi sono quelli che oggi, come ci descrive Bufo, sono vittime di pregiudizi e discriminazioni perché stranieri in una terra che non è la loro, reclutati e assoggettati da organizzazioni criminali che letteralmente ne rubano la forza lavoro nonché la dignità. E gli episodi che riporta Bufo a riguardo sono tristemente illuminanti.

La schiavitù nel mondo greco da una parte, valido bottino di guerra contro popolazioni barbariche<sup>511</sup>, la schiavitù nel mondo moderno e contemporaneo

---

<sup>510</sup> E. Berti, *Il pensiero politico di Aristotele*, Laterza, Roma - Bari 1997.

<sup>511</sup> A questo proposito rimando al testo di Y. Garlan, *Guerra, pirateria e schiavitù nel mondo greco*, in M.I.Finley (a cura), *La schiavitù nel mondo antico*, Laterza, Roma - Bari 1990, in cui si problematizza proprio sullo spettro della reciprocità della schiavitù. La guerra contro popolazioni barbariche dovrebbe essere il maggior mezzo di reclutamento schiavi, considerando l'impossibilità, ideologica e legale, di ridurre un greco in schiavitù. Garlan riporta il problema richiamando, invece, le scarse attività belliche svolte dai Greci in territori stranieri che, secondo tali criteri, non rende ragione

dall'altra in cui, l'oggetto da ridurre in schiavitù, resta quasi costantemente il diverso considerato inferiore o reso tale. Come ci ricorda il Prof. P. Cobetto Ghiggia, le riforme soloniane si preoccupavano proprio di affermare il divieto di ridurre un ateniese in schiavitù da parte di un altro, o ancora, dalle informazioni riportate da El Khayat sappiamo che tra i musulmani regnava una legge simile. A questo proposito è pregnante analizzare le testimonianze presentateci dal Prof. J. Roy il quale, oltre a una serie di trattati e accordi tra diverse *poleis*, richiama la *Repubblica* di Platone e la domanda di Socrate "sembra giusto che i Greci riducano in schiavitù cittadini greci?" e da qui l'importanza del riconoscimento della cittadinanza per un greco che è spesso in viaggio e, dunque, spesso ospite in città straniere. Ma proprio la possibilità della reciprocità della schiavitù e la necessità di legiferare, e vietare, sulla possibilità di un greco di divenire schiavo, non sconfessa la rigidità che la natura stessa dovrebbe imprimere nel distinguere nettamente cittadini liberi da schiavi? Questa ipotesi è esaminata da Lucchetta e da altri interventi, ma a parte il fervore filosofico che suscita, resta costante la necessità di rintracciare nell'altro un potenziale schiavo. La matrice razziale è palese. Addirittura il colore della pelle, in occidente, è determinante nel commercio degli schiavi, come marchio originario ed indelebile.

E a questo punto della tela è particolarmente interessante intrecciare i contributi in questo convegno che prendono in esame la cosiddetta 'schiavitù naturale'. Gli interventi in questione sono chiaramente quelli del Prof. D. Plácido Suarez e C. Modesti Pauer. Entrambi rintracciano in Aristotele la matrice di questa teorizzazione. Lo schiavo per natura teorizzato da Aristotele è diventato poi l'indigeno americano, legittimando così le assurde modalità di conquista, assoggettamento e sterminio perpetrate dai coloni e fatte passare per evangelizzazione. Si deve all'elaborazione filosofica fatta da Tommaso d'Aquino l'identificazione degli "infedeli" come contrari alla legge di natura. L'alterità rivelatasi dalle scoperte geografiche mette così in crisi l'antropologia cattolica e il dogma della Rivelazione biblica.

La non volontà, o anche la non possibilità, di questi "nemici di Cristo" ad aderire alle dottrine rivelate che sole rendono un uomo tale ne fanno "degli *homuncoli* più vicini agli animali che all'uomo" e pertanto destinati all'assoggettamento o al peggiore degli stermini. E intendo qui sottolineare, come già altrove nel testo, la radicale e spregevole componente razziale che viene fuori dalla distorsione dei testi di Aristotele che sicuramente non aveva in mente tali pretese di superiorità assoluta.

Ancora ci fa notare Pauer, e questo è rintracciabile anche nell'intervento di El-Khayat, la totale indifferenza della Chiesa Cattolica, almeno fino al XX secolo, di fronte alla riduzione in schiavitù. Ci ricorda altrove M.I. Finley<sup>512</sup> che la Chiesa

---

dell'enorme numero di schiavi presenti ad Atene.

<sup>512</sup> M.I. Finley, *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Laterza, Roma – Bari 1981, p. 174.

Riguardo l'atteggiamento dei diaconi scrive: "Non è che sia possibile scoprire qui molte tracce di

cattolica, nonostante i rispettabili concetti di uguaglianza che promulga, non ha affatto contribuito all'abolizione della schiavitù, anzi offre basi teologiche a tale istituzione di origine pagana. Lo schiavo era considerato come il peccatore punito per volontà di Dio. E anche l'Islam dalla conquista dell' VII secolo si inserisce in un contesto schiavistico e vi si adatta, non vietando Il *Corano* esplicitamente la schiavitù.

3. Quindi, per la maggior parte, lo schiavo è l'altro, il barbaro nella Grecia antica, lo straniero nella nostra società, della cui forza lavoro si dispone ma a cui non si garantisce libertà, dignità e autonomia. Lo schiavo, e questo è particolarmente palese nella Grecia antica, entra a far parte dei beni in possesso del padrone. E dico particolarmente evidente nella Grecia antica grazie alle testimonianze che ci sono rinvenute e che sono state citate nel convegno.

Chiaramente Lucchetta, rileggendo Aristotele, inserisce lo schiavo tra gli strumenti nell'ambito dell'*oikos*, ma sull'argomento torneremo per sottolineare degnamente come la distinzione qui tra strumento animato e inanimato porti con sé una serie di innovative riflessioni verso un'alternativa lettura della schiavitù in Aristotele.

Risulta chiarissima, inoltre, l'appartenenza dello schiavo al patrimonio oggettuale-strumentale del padrone nel contributo di Harris che, ricollegandosi agli avvenimenti narrati nei poemi omerici, argomentando in questo modo come la schiavitù non fosse una istituzione nata nell'Atene classica del VI secolo ma precedente, ricorda il tipo di autorità esercitata da Agamennone sugli schiavi e sul trattamento di costoro del tutto simile al modo in cui si usavano e, in questo caso, regalavano oggetti a Achille.

Ancora sull'argomento, in età classica, risulta interessante il dettagliato studio di Cobetto Ghiggia sulle modalità di rendere fisicamente chiara la proprietà esercitata su uno schiavo. Gli *horoi* conficcati su un appezzamento di terreno ne indicano l'appartenenza a un cittadino, così come il marchio a fuoco su un individuo ne indica l'appartenenza ad un altro. Su questa riga è particolarmente pregnante notare, con Cobetto Ghiggia, il doppio filo che lega lo schiavo con il barbaro, anch'esso fisicamente riconoscibile da segni esteriori, che avvalorano le precedenti riflessioni sulla matrice razziale della schiavitù.

Si tratta di una identificazione corporea sull'individuo che mostri, anche esteriormente, i segni di una schiavitù che è la natura stessa che detta. Il marchio o quant' altro va, diciamo, a sopperire le mancanze della natura, dove questa determinando un individuo alla schiavitù dovrebbe mostrarsi anche sul corpo dello stesso. Ebbene, la natura fa questo ma spesso non ci riesce <sup>513</sup>. Ma di questa

---

abolizionismo, come non molte è possibile rilevarne nella serie di disposizioni papali e conciliari, che, a partire dagli inizi del quinto secolo, limitano e perfino vietano la manomissione degli schiavi che erano proprietà della chiesa o dei chierici”.

<sup>513</sup> Cfr. Aristotele, *Politica* I, 5 1254 b 27 – 32. (Si citerà sempre la traduzione di Laurenti)

“La natura vuol segnare una differenza nel corpo dei liberi e degli schiavi: gli uni l'hanno robusto

germinale contraddizione interna alle teorie aristoteliche sulla schiavitù naturale abbiamo già parlato all'interno degli Atti .

L'analogia, anzi la quasi completa sovrapposizione tra un qualsiasi bene materiale e lo schiavo, risulta altresì manifesta nelle modalità di affitto e di confisca degli schiavi che ci descrive il Dott. M.Valente che, oltre a recuperare tali informazioni da un caso giuridico nell'orazione *In Nicostratum*, ne ritrova tracce nello Pseudo Senofonte che pone l'affitto degli alloggi accanto all'affitto degli schiavi come possibile fonte di reddito per gli ateniesi. Questa usanza dell'affitto o comunque del trarre guadagni dal lavoro dello schiavo potrebbe portarci a riflettere su quella che Berti definisce, ovviamente leggendo Aristotele e ricollegandoci così alla questione sulla strumentalità dello schiavo, la giustificazione materiale della schiavitù, e alla luce dell'intervento di Lucchetta aggiungerei "esclusivamente" materiale della schiavitù. Ricordiamo il passo della *Politica* in questione. Si dice nel I libro che la necessità della schiavitù è data dall'incapacità di strumenti in grado, come le statue di Dedalo, di muoversi da sole. Citiamo il passo di Aristotele:

*se ogni strumento riuscisse a compiere a sua funzione o dietro un comando o prevedendolo in anticipo [...], così anche le spole tessessero da sé e i plettri toccassero la cetra, i capi artigiani non avrebbero davvero bisogno di subordinati, né i padroni di schiavi*<sup>514</sup>.

Basandosi su queste righe, Berti ha espresso la sua tesi di una giustificazione materiale ed economica, e non ideologica, della schiavitù. Si dice cioè che questa è necessaria poiché non esiste un tecnologia che possa sostituire il lavoro manuale. È una spiegazione strutturale che si giustifica sull'impossibilità, nel mondo di produzione pre-capitalistico, di soddisfare le necessità materiali per mezzo di macchine. Addirittura, secondo Berti, "questa ipotesi, che in Aristotele viene espressa da un periodo ipotetico della irrealtà, configura chiaramente l'unica alternativa concepibile alla schiavitù: l'esistenza di strumenti che operano da sé, ossia delle macchine"<sup>515</sup>.

Quello che è però importante da sottolineare e che ci riconduce a quello detto precedentemente riguardo l'intervento di Lucchetta è la lettura, tra le righe, del discrimine tra i meri strumenti e uno schiavo che corre proprio sul filo di quella "natura umana" tanto discussa. Gli schiavi dati in affitto riuscivano in compiti di mediazione, potevano impegnarsi in altre attività sempre sotto l'egida del padrone che stipulava contratti per loro. È lo stesso Valente che ci riporta alle nostre precedenti riflessioni identificando Kerdon e Manes (i due schiavi in questione)

---

per i servizi necessari, gli altri eretto e inutile a siffatte attività, ma adatto alla vita politica[...]spesso però accade anche il contrario, taluni, cioè, hanno il corpo di liberi, altri l'anima".

<sup>514</sup> Aristot. *Pol.* I, 4 1253 b 33-39.

<sup>515</sup> Berti, *Il pensiero politico di Aristotele*, p.32.

sulla scia di Aristotele con gli strumenti animati al servizio del padrone, distinti da quelli inanimati. Nella *Politica* si riconosce che lo schiavo è uno strumento. È però un oggetto di proprietà animato, e la diversità tra tutti gli altri strumenti risiede nella differenza a cui lo stesso Aristotele si riferisce tra *poiesis* e *praxis*.

I cosiddetti strumenti sono strumenti di produzione, un oggetto di proprietà, invece, è strumento d'azione<sup>516</sup>; differenza, questa, che è stata ben illustrata dal Prof. G. Vattimo giocando sulla dicotomia fare-agire, il primo relativo alla *techne*, il secondo alla prudenza: "Il fare, come s'è detto, si distingue dall'agire in quanto questo ha il suo fine in se stesso, mentre chi fa si propone come fine qualcosa di diverso dall'azione stessa"<sup>517</sup>. Diciamo così che la *poiesis*, la produzione, mira a un fine esterno. Ciò che si ricava è, quindi, un prodotto esterno che ha il suo atto fuori dal soggetto. Al contrario, dalla *praxis* si ricava solo l'uso che si fa, rimane in qualche modo nell'agente. Usando le parole di L. Ruggiu, "l'azione, o *praxis*, nel senso proprio del termine, è caratterizzata dall'aver il proprio fine in se stessa: pertanto essa non solo comincia dall'agente, ma ha anche il suo destinatario nell'agente stesso, che risulta pertanto essere l'unico beneficiario dell'attività che ha svolto"<sup>518</sup>. Accenniamo solo come questa subordinazione che ne segue dell'utente dall'artefice, si rispecchi sul piano economico nel prevalere del valore d'uso su quello di scambio. Lo schiavo, come strumento animato, dunque, si distingue da una spola perché esplica una *praxis*. Troviamo ora la definizione che ci interessava : schiavo come strumento di azione. A questa definizione possiamo però opporre quella che Aristotele non cita direttamente ma a cui si rifà per contrasto, ossia lo schiavo come strumento di produzione. Sembra che, in questi passi, Aristotele voglia occultare il lato increscioso della schiavitù ricordando, quasi consigliando, ai padroni di schiavi che i loro lavoratori devono essere utilizzati per l'azione, vale a dire per la vita. Per questi slittamenti semantici sullo schiavo in Aristotele rimando alle tesi di Lucchetta. Questo, intrinsecamente, vuol dire che lo schiavo non deve essere trattato come un oggetto reificato, cosa che invece accade nelle società capitalistiche in cui il lavoratore è subordinato a un fine non umano, il *telos* è il denaro.

La ripresa delle pagine aristoteliche a proposito ci traghettano verso secoli più vicini a noi, verso il secolo contemporaneo. Nel suo articolato studio sulle origini della schiavitù e sulle testimonianze che ne ritroviamo in Omero e Esiodo, Harris ricorda le teorie di due tra i più autorevoli studiosi del nostro tema: il già citato Finley e Meyer. E di quest'ultimo riporta, in piena linea con il nostro convegno, le considerazioni sulla continuità del sistema schiavistico che oltrepassa i confini, spaziali e temporali, dell'antica Grecia. Così la schiavitù non si ferma in Grecia, né tantomeno nel medioevo. Continua nei secoli fino ad arrivare al diciannovesimo

---

<sup>516</sup> Aristot. *Pol.* I, 4 1254 a 2-3.

<sup>517</sup> G. Vattimo, *Il concetto di fare in Aristotele*, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia di Torino, Torino 1961, p. 8.

<sup>518</sup> L. Ruggiu, *Teoria e prassi in Aristotele*, Morano, Napoli 1973, p.30.

secolo in Europa e nel nord America. Sull'argomento sono illuminanti i dati riportati da El-Khayat, la tratta negriera che continua fino al 1870, l'abolizione della schiavitù in Arabia ufficialmente solo nel 1962, in Mauritania addirittura nel 1981.

Date molto vicine a noi. E nonostante le abolizioni ufficiali della schiavitù, come già ripetuto più volte, gli schiavi di oggi acquistano altre forme, ma sotto altre condizioni di apparente libertà condividono la situazione di sfruttamento con gli ospiti delle carovane negriere del secolo scorso.

La situazione del lavoratore reificato oggi non resta nei confini del proletariato. Il modo esponenziale in cui si espande a macchia d'olio è la sua caratteristica più spaventosa. Straborda annoverando tra le sue vittime non solo individui in catene, ma coinvolge come si evince dalla lucida analisi del Dott. D. D'Arcangelo, fasce di lavoratori di diverse estrazioni sociali che vanno ad incrementare le fila del precariato, togliendo così al lavoro il ruolo eminente di valore fondante che i costituenti gli avevano attribuito ponendolo, nel I articolo, a fondamento della stessa Repubblica. Così facendo ci si trova di fronte a un lavoro che anziché rendere liberi, rende schiavi, avvicinando e sovrapponendo pericolosamente il lavoro servile con il lavoro salariato.

Il progressivo indebolimento della condizione del lavoratore è ben analizzata in termini giuridici dall' Avv. E. Raimondi che in una panoramica sulla regolamentazione dei rapporti di lavoro evince una incisione debilitante sulla libertà di organizzazione sindacale derivante dalla progressiva disgiunzione del diritto del lavoro dal diritto sindacale, o ancora le tutele ai lavoratori che vengono continuamente messe in discussione, si veda il tetto massimo di ore di lavoro che, dal 2003, non è più fissata, oppure la tutele contro i licenziamenti, o ancora l'esistenza di lavoratori che l'Avvocato definisce "ibridi" legati da contratti Co.co.pro non protetti dalle norme sul lavoro subordinato. Il tema attualmente più scottante che crea un legame tra lavoro salariato è schiavitù è il problema della flessibilità, trattato quanto da Raimondi, tanto da D'Arcangelo, quanto da Cremaschi. Quest'ultimo riflette esattamente su quanto le leggi sulla flessibilizzazione del lavoro incidano negativamente tanto sul potere organizzativo dei lavoratori che già ricorda Raimondi, ma soprattutto creino una frantumazione e una competizione tale da abbassare il prezzo a cui un lavoratore vende la sua merce, il lavoro appunto, vale a dire il salario. Così viene fuori, ci ricorda Cremaschi, la contraddizione interna del sistema attuale. La prestazione lavorativa che acquista il capitalista è esercitata da una persona che ha una vita a prescindere dalle sue prestazioni e che non in tutti i momenti produce ricchezza. E di nuovo su questo punto specifico il collegamento con l'antichità. L'operaio che vende la sua forza lavoro è comunque un uomo; così, *Politica* I Libro lo schiavo è tale "pur essendo uomo"<sup>519</sup>.

---

<sup>519</sup> Aristot., *Pol.* I, 4, 17.



4. L'onnicomprendività del lavoro che va a occupare non solo una parte della giornata del lavoratore ma che ne pervade la vita intera negli ambiti più disparati, secondo la teoria marxista, rende l'uomo non più padrone neppure del proprio tempo. Cosa in cui, ricorda Tuozzolo, risiede l'ingiustizia della società capitalistica; vale a dire lo sfruttamento che non coinvolge il lavoratore soltanto, ma l'uomo. Mancanza di tempo, mancanza conseguente di istruzione, mancanza di denaro segnano nettamente l'esclusione del lavoratore dall'ambito politico, e di queste riflessioni siamo debitori allo studio del Dott. D'Arcangelo.

Non è casuale che possiamo rintracciare le stesse mancanze nello schiavo greco. Il tempo prima di tutto. Nella *Politica*, Libro VIII, che si occupa esattamente dell'argomento, si chiarisce che il tempo libero è una condizione indispensabile per potersi dedicare all'istruzione e, di conseguenza, diventare un degno cittadino libero. Motivo questo per cui anche un manovale o un contadino erano impossibilitati ad accedere all'educazione e alla cittadinanza mettendo così in ombra la motivazione naturale che escludeva lo schiavo dalla comunità, e creando conseguentemente dubbi sull'idea di una disuguaglianza aristotelica tra i lavori che deriva, ricollegandoci al Marx di Croce e di Tuozzolo, dalla naturale disuguaglianza tra gli uomini.

Inoltre sappiamo che il possesso di beni, precisamente di terre, era la via d'accesso per entrare nella comunità dei cittadini. Entrambe condizioni che escludevano lo schiavo. Ma sorprendentemente, nella società greca, lo schiavo potrebbe accedere alla cittadinanza per altre vie.

Nonostante queste restrizioni, validissime prospettive sulla gestione degli schiavi nelle *poleis* greche ci vengono dall'interessante e, perché no, sorprendente intervento del Prof. S.Ferrucci a cui va il merito di enucleare aspetti della vita schiavistica greca, di presentarci personaggi, schiavi, ma particolarmente attivi nell'economia e che, pertanto, possono ottenere la cittadinanza per decreto. Il che, seguendo il nostro filo conduttore ci fa pensare a quanto la disponibilità economica e il tempo libero siano fattori imprescindibili per educarsi e quindi occupare un posto nell'*élite* dei cittadini, fattori che superano addirittura la tanto inflazionata teoria della schiavitù naturale irrimediabilmente determinata. Così Ferrucci ci introduce nelle sue tesi citando Vidal Naquet che, a sua volta, parafrasa Orwell: "Tutti gli schiavi sono uguali, ma alcuni sono più uguali di altri".

Da un lato, lo schiavo all'interno dell'*oikos* proprietà del padrone impiegato nei lavori più umili e faticosi, aiutato in questo anche dalla natura che, per lo più, gli concede un corpo particolarmente robusto, dall'altro lo schiavo impiegato nel mercato del lavoro. Garantendo al padrone un reddito, e ricollegandoci in questo modo al già citato intervento di Valente, tali schiavi sono una risorsa irrinunciabile per l'*oikos* e proprio la loro particolare condizione garantisce loro di svincolarsi "dall'organizzazione diretta dell'*oikos* del padrone" e dal dominio di costui, acquisendo indipendenza e capacità che rende loro assimilabili, ricorda Ferrucci, "molto più al mondo dei liberi, meteci o cittadini". La particolare presenza ad Atene di elementi di natura servile nell'organizzazione e guida delle banche conseguenza

paradossalmente della loro maggiore libertà di movimento nell'ambito economico anche per questioni di tempo, il loro progressivo accumulo di capacità e ricchezze vanno a incidere profondamente nella società contribuendo a smussare e annebbiare il discrimine netto tra liberi e schiavi, anche, o soprattutto, quando questo viene fatto passare per naturale. A sottoscrivere questo, le parole pronunciate dai padroni di Pasione, esempio di schiavo-banchiere, che lo definiscono "utile e onesto per natura". La possibilità di uno schiavo di scalare le gerarchie sociali, l'esercizio della manomissione, in più casi ricordato da Roy, lo stesso decreto di liberare gli schiavi contenuto nel testamento di Aristotele rendono più enigmatica la teorizzazione di schiavi per natura, come ricordato da Lucchetta e da altri interventi presenti negli Atti.

5. Concludendo, siamo sicuri che nelle strade delle nostre metropoli non assisteremo a mercati in cui la merce venduta siano schiavi, né incapperemo in personaggi incatenati. Siamo però convinti, e grazie agli onorevoli interventi del convegno possiamo affermarlo con maggiori documentazioni, che non tutti i lavoratori godano di dignità e diritti, che non sempre il lavoro rende liberi.

Che la schiavitù nelle nostre società si nasconde facilmente sotto il nome di precariato e flessibilità, di lavoro di immigrati e lavoro nero. E soprattutto siamo convinti della necessità di continuare gli studi critici e storici sul passato e sui classici.

Ma ci sarebbe da discutere ancora sulla schiavitù frutto di pressioni psicologiche, sugli schiavi che oggi sono coloro i quali sono resi tali dalla loro mancanza di cultura e capacità critica che li tiene non solo in inferiorità intellettuale ma isolamento culturale tanto da non rendersi conto dei propri diritti calpestati e della propria dignità derubata. Lo schiavo dal corpo curvo dell'Atene classica torna a essere il lavoratore dalla testa piegata e, proprio come la saggezza antica che richiama Viroli, noi siamo certi che l'educazione alla libertà e alla coscienza critica sia forse l'antidoto più efficace alle riduzioni in schiavitù continue e attuali che si nascondono dietro efficaci pseudonimi, quelle che fanno dire a Gibran:

*“La schiavitù zoppa è quella che fa piegare le nuche ai potenti e li fa governare da impostori,  
fa piegare la determinazione dei potenti alla volontà di persone avidi di gloria e fama, le quali li manipolano come marionette per poi distruggerli quando non servono più.  
La schiavitù canuta è quella che fa precipitare le anime dei fanciulli dal cielo immenso nella dimora della tristezza dove la povertà siede a lato dell'ignoranza,  
la vergogna abita insieme alla disperazione,  
i miserabili crescono,  
i criminali vivono e*

*i depravati muoiono.  
La schiavitù maculata è quella che svende le ose,  
che le chiama con il nome sbagliato,  
che chiama l'imbroglio intelligenza,  
le chiacchiere inutili verità,  
la debolezza docilità e  
la codardia orgoglio”<sup>520</sup>.*

---

<sup>520</sup> K.I Gibran, *Le tempeste*, tr. di V. Colombo, Feltrinelli, Milano 1991.

## BIBLIOGRAFIE

### *Bibliografia G.I.R.E.A.*

**Marguerite Garrido-Hory** (Besançon- ISTA<sup>521</sup>)

### **Il GIREA, metodo e tematiche.**

Il GIREA (Gruppo Internazionale di Ricerca sulla Schiavitù nell'Antichità) è stato fondato nel 1974 su iniziativa dei Professori P. Leveque (Besançon), E. Lepore (Napoli), Dr. A. Levi (Milano), I. Biezunski-Malowist (Varsavia). Attualmente conta alcune centinaia di membri nella Comunità europea, l'Africa e le Americhe, sotto la supervisione del Prof. D. Plácido di Madrid. Sono stati organizzati finora 31 seminari<sup>522</sup> e il nostro gruppo di ricerca ha sviluppato, oltre ad organizzare i seminari, il *database* delle pubblicazioni GIREA, un metodo di analisi del discorso per identificare il tema generale della dipendenza nei testi classici e per raggruppare queste informazioni nel *database* al fine di permettere non solo di studiare separatamente ogni discorso, ma anche di correlare tutto o in parte queste informazioni sulla base dei periodi o dei temi di ricerca<sup>523</sup>.

### **Approccio metodologico**

In effetti, e finora, la principale fonte per lo studio della dipendenza resta per noi il documento scritto benché la schiavitù non sia mai stato oggetto privilegiato di un discorso. Molti dei nostri convegni hanno affrontato i rapporti che potevano avere i testi con la realtà sociologica e ideologica di un'epoca specifica. Tuttavia, si tratta di documenti scritti da liberi per le persone libere e ciò solleva immediatamente il problema di decifrare l'ideologia della scrittura e la necessità di darsi un metodo per evitare di cadere nelle trappole della parafrasi o della sovra-interpretazione. Così abbiamo deciso di fare un censimento generale, senza preferenza o a priori, di tutte le informazioni che riguardano persone dipendenti, o presunti tali, e le forme di dipendenza, insieme a una decodifica lessicale e semantica delle informazioni raccolte.

La necessità di applicare i metodi della linguistica al testo storico ci si è imposta rapidamente, la lettura tradizionale di testi antichi sembrandoci insufficienti a spiegare il complesso funzionamento del discorso sviluppato in specifiche condizioni storiche e per accogliere alcuni funzione. Questi i metodi

---

<sup>521</sup> *Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité.*

<sup>522</sup> Si può trovare una lista esaustiva sul nostro sito (<http://ista.univ-fcomte.fr>).

<sup>523</sup> Ugualmente sul nostro sito, *ibid.*

consentivano letture più globali, più sistematiche, forse più pertinenti.

Risponde proprio a queste preoccupazioni, in parte, l'*Indice tematico dei riferimenti alla schiavitù e alla dipendenza* sviluppato a Besançon. È stato presentato per la prima volta nella conferenza di Gargnano<sup>524</sup> e gestito collettivamente dai ricercatori di Besançon e di Lecce<sup>525</sup> in occasione del simposio su *Lexico e forme discorsive pertinenti alla "dipendenza" nelle fonti letterarie antiche. Metodi e Prospettive di Ricerca*.<sup>526</sup> Questo metodo di analisi del discorso è utilizzato anche dai ricercatori spagnoli, circa Senofonte e Tucidide<sup>527</sup>, Gaio<sup>528</sup>, e Arriano di Nicomedia<sup>529</sup>. Ogni nuovo indice porta a una riflessione collettiva, che permette di migliorare il metodo di indicizzazione delle informazioni, porta ad un arricchimento dell'indice e a un approfondimento di questo aspetto dell'analisi del discorso. Si tratta di uno strumento in costante sviluppo, in funzione di ogni nuovo testo affrontato (il suo ultimo stato segue la pubblicazione dell'indice della dipendenza in Caio da P. Lopez Barja).

Ma la semantica non è l'unica possibilità. Utilizziamo molto la lessicologia<sup>530</sup>, lo studio dei vocaboli, componenti chiave della concezione del linguaggio in movimento. Stiamo attualmente valutando, in seguito agli indici di Petronio e di Plutarco, una quota aggiuntiva del nostro indice che raggrupperebbe i problemi di sintassi e di lessico, questo al fine di far corrispondere il contenuto e la forma.

Oltre alle fonti letterarie, altri settori rimangono inutilizzati: numismatica e onomastica in quanto tali, ma ancora più importante, sistematicamente, le aree epigrafiche e iconografiche, che sono solo occasionalmente intervenute a sostegno di una analisi storica, ma che richiederebbero un'analisi esaustiva.

Alcune eccezioni: gli articoli di P. Cabanes sulle *iscrizioni del teatro di Bouthrotos*; di F. Favory e A. Daubigney sulla *Schiavitù a Lione e a Narbonne* negli Atti del simposio del 1972 (Besançon); di L. Lazzaro su *Schiavi e liberti in Belgio e in Germania Superiore secondo il materiale epi- grafico ("Ceti Dipendenti ...")*. In ambito iconografico J. Kolendo ha presentato al convegno di Bressanone ("*Schiavitù, manomissione...*") *Elementi per un'inchiesta*

---

<sup>524</sup> *Studi vari di storia greca, ellenistica e romana*, Gargnano 1975, Milano- Goliardica 1979.

<sup>525</sup> I ricercatori di Lecce hanno pubblicato le loro ricerche in A. Filippo, R. Guido, M.A. Cervellera (a cura), *Materiali per lo studio della dipendenza (Menandro, Strabone, Petronio)*, Lecce 1987.

<sup>526</sup> *Lessico e forme discorsive pertinenti alla "dipendenza" nelle fonti letterarie antiche. Metodi e prospettive di ricerca*, Lecce, 27-29 ottobre 1981, «Index», 11, 1982. Omaggio A. Guarino

<sup>527</sup> Cfr *index thématiques de la dépendance chez Thucydide et Xénophon*, studiati da D. Plácido, *Annales Littéraires de la Faculté des Lettres de Besançon*, Paris 1992 et PUFC, Besançon 2001.

<sup>528</sup> P. Lopez Barja de Quiroga, *La relaciones de dependencia en Gayo*, PUFC, Besançon 2007.

<sup>529</sup> T. M. Rodriguez Cerezo, *Esclaves et affranchis chez Arrien de Nicomédie*, PUFC, Besançon 2001.

<sup>530</sup> Anche se « utilizziamo la lessicologia non facciamo lessicologia » come spiegato da M.-M. Mactoux nel suo articolo su *Langage et esclavage. Remarques méthodologiques*, «Index», 11.

sull'iconografia degli schiavi in epoca ellenistica e romana. Attualmente B. Amiri (Besançon) svolge attività di ricerca sugli schiavi e i liberti delle Germanie da fonti epigrafiche.

Ma non bisogna nascondersi la difficoltà del compito e la necessità di sviluppare un metodo di analisi del discorso figurato che, per quanto riguarda i dipendenti, è più complessa che per il discorso scritto. Lo stesso, si dovrebbe adattare all'epigrafia un indice tematico che coinvolgerebbe sia il materiale, la datazione, il luogo di scoperta e il contenuto<sup>531</sup>. In questo l'informatica<sup>532</sup> potrebbe intervenire in modo adeguato al concatenamento di *file* diversi, consentendo di correlare le informazioni provenienti da nature diverse.

Per rimanere nel campo della documentazione sistematica sui dipendenti, abbiamo anche intenzione di continuare l'opera di suddivisione tematica dei testi giuridici che M. Morabito aveva iniziato per la sua tesi<sup>533</sup> e materializzata con Gaio<sup>534</sup>. L'obiettivo finale è quello di poter beneficiare, sia su un tipo di dipendente o di un altro, sia su tutta la documentazione scritta e illustrata, dei dati classificati sistematicamente. Da questo enorme *database* multifattoriale potrebbero poi sorgere temi di riflessione che arricchirebbero (e hanno già arricchito) le nostre conferenze future.

## **Tematiche delle conferenze**

### *Cronologia e ripartizione geografica*

Le nostre prime conferenze hanno cercato di raccogliere informazioni in termini di ripartizione cronologica e geografica. Ci è sembrato importante evidenziare le aree di spazio/tempo e, accanto ai tempi forti incarnati dalla Repubblica Romana, l'Alto Impero e Grecia classica, una parte significativa della ricerca si è focalizzata sul mondo ellenistico, in gran parte per il Medio Oriente ellenistico e le province romane occidentali (Gallia, Spagna, Germania ...) che consentiva lo studio delle diverse forme di dipendenza di differenti schiavitù classiche, originali o già esistenti in Grecia (iloti, penesti) e a Roma (colonnato).

È diventato chiaro, nei nostri primi incontri, che sarebbe stato impossibile

---

<sup>531</sup> Esiste adesso un "*Indice tematico concernente le donne nelle fonti epigrafiche della Catalogna romana*", stabilito dall'Università di Barcellona (A. PRIETO), che ha seguito l'esempio di Besançon e che può servire da strumento per lo studio dell'epigrafia.

<sup>532</sup> Per informatica intendiamo il computer come strumento eccezionalmente rapido di classificazione che permette di gestire dei database insieme o separatamente. Chiaramente il ritorno al testo per l'interpretazione dei risultati si impone. Nessuna analisi storica può essere creata dal computer che non può darci altro che dei risultati classificati, delle concordanze e delle statistiche ordinate.

<sup>533</sup> M. Morabito, *Les réalités de l'esclavage d'après le Digeste*, Les Belles Lettres, Parigi 1981, vol. 254 de "*Annales littéraires de l'Université de Besançon*".

<sup>534</sup> Cfr n. 6.

individuare forme di dipendenza definite per aree geografiche o cronologiche. Al massimo si poteva determinare forme dominanti o nel tempo o nello spazio, la dinamica delle conquiste, della colonizzazione, del dominio imperialista e delle esigenze economiche come condizione per la creazione o la trasformazione delle strutture sociali esistenti o nate in un nuovo spazio politico. Una menzione va fatta, però, all'Egitto tolemaico e romano, che già dal simposio del 1971 (Besançon), ci ha portato a porre particolari problemi per l'organizzazione del lavoro, per le diverse categorie di dipendenti, all'economia (irrigazione o occupazione del suolo). A questo proposito il caso dell'Egitto è esemplare: dai faraoni alla dominazione romana, le strutture statali hanno seguito la curva della potenza e della sconfitta, della dominazione e della dipendenza, assimilando i contributi greco-romani e mantenendo, attraverso i secoli, gli elementi del passato. È un tipico esempio di complessità della storia in cui i modi di produzione si gerarchizzano e si sovrappongono.

Ma questo è valido per tutte le regioni studiate, est o ovest, la Grecia e l'Italia però presentano una più grande unità (apparente) di lungo termine a causa della loro natura egemonica ed espansionista, particolarmente lunga e meglio conosciuta dai ricercatori per i testi e le fonti archeologiche. Recenti ricerche sui paesi europei preistorici e proto-storici ci hanno permesso di approfondire la complessità dei rapporti sociali di produzione nel corso dei secoli, di indipendenza e di dominio.

Ne consegue dai nostri studi che la schiavitù, nel senso giuridico del termine, si presenta in forme diverse, che vanno dall'appropriazione brutale della manodopera, alla perdita di tutti i diritti politici e sociali, allo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo, sotto forma di lavoro forzato, a forme più varie di dipendenza, in particolare nella loro dimensione collettiva, molto diverse a secondo delle epoche e dei luoghi. Le prime conferenze hanno quindi trattato la schiavitù in generale, cercando di dare una definizione chiara tra le forme di schiavitù e di forme di dipendenza.

### *Economia e società*

Successivamente la maggior parte delle nostre conferenze sono state generalmente più tematiche e incentrate: *Terre e agricoltori dipendenti*<sup>535</sup>, *affrancati e classi dipendenti*<sup>536</sup>, *l'influenza della schiavitù sui liberi*<sup>537</sup>, *analisi del discorso*<sup>538</sup> ecc, temi che hanno fatto intervenire un gran numero di specialisti

---

<sup>535</sup> Besançon 2-3 maggio 1974, Paris, CNRS 1979.

<sup>536</sup> *Schiavitù, manomissione e classi dipendenti nel mondo antico*, Bressanone 25-27 novembre 1976, Roma 1979.

<sup>537</sup> *L'influence de l'esclavage sur les comportements et les mentalités des hommes libres*, Kazimierz 3-8 novembre 1980, «Index», 10, 1981.

<sup>538</sup> Cfr n. 4.

interessati alla ricerca in storia economica, sociale e studio delle mentalità. Non sono stati sollecitati soltanto i testi e le fonti archeologiche, nel frattempo, sono state ampiamente sfruttate, soprattutto quando furono posti i problemi per l'analisi dei terreni e le strutture della proprietà, particolarmente in termini di analisi dello spazio, come per lo sviluppo e la proiezione del modo di produzione. È in campo economico che si trova il maggior numero di documenti sul lavoro agricolo, l'organizzazione dei campi e del lavoro di campagna, l'occupazione del terreno e l'organizzazione dello spazio e il livello delle forze produttive, il lavoro libero e quello dipendente, la produttività, la tassazione, lo stipendio. L'analisi dello spazio, rurale e urbano, è certamente una nuova direzione per il GIREA perché è una parte di questa produzione che bisognerà continuare ad analizzare al di là del semplice funzionamento della *villa* romana sulla quale finora si è concentrata la maggior parte della ricerca del GIREA.

Abbiamo anche studiato lungamente la pratica sociale, le relazioni padrone/schiavo, dominante/dominato in tutti gli aspetti della vita privata e pubblica, soprattutto in termini di relazioni individuali e senza scelta preconcetta. Troviamo mischiati, in tutti i testi studiati, personaggi divini e storicamente famosi e individui meno conosciuti, se non del tutto anonimi, compresi gli schiavi e i liberti che hanno segnato gli autori antichi: piccoli numeri per quanto riguarda gli schiavi e liberti, vista la massa complessiva di informazioni sulle forme di dipendenza. Tre conferenze hanno coinvolto le donne<sup>539</sup>, le domestiche<sup>540</sup> e globalmente tutti i dipendenti, in termini di demografia<sup>541</sup>. Sembra quindi che, grazie agli sforzi fatti per studiare le persone e attraverso loro lo *status* di un gruppo di dipendenti e il suo ruolo storico, la conoscenza passa di più attraverso un'analisi più ampia e sistematica di testi e dei temi che dallo studio dei singoli individui, siano essi Spartaco, Trimalcione o Tirone, che simboleggiano a gradi differenti la coscienza di classe che porta alla ribellione, l'apparente assimilazione nella società di liberi e il fanatico carrierismo dei nuovi ricchi.

Queste due direzioni di ricerca, economica e sociale, affrontano in modo quasi uguale gli ambiti pubblico e privato e ciò per l'insieme delle società esaminate, per tutte le categorie sociali. Abbiamo ben individuato gli schiavi, gli affrancati, e gli altri dipendenti, al fine di verificare se vi fosse, nei discorsi, una preferenza per gli uni o per gli altri. Abbiamo notato che molti individui non appaiono con uno statuto giuridico chiaramente specifico, sia perché tutti conoscevano la loro appartenenza sociale, sia perché ciò non interessava il relatore. Ci troviamo quindi molto spesso davanti ad una massa importante di individui che classifichiamo come «incerti», anche se sospettiamo la loro

---

<sup>539</sup> *Femme esclave : modèles d'interprétation anthropologique, économique et juridique*, Lacco Ameno (Ischia) 27-29 ottobre 1994, Napoli, «Index», 1995.

<sup>540</sup> *Schiavi e dipendenti nell'ambito dell'oikos e della familia*, Siena, Certosa di Pontignano 19/20 novembre 1995, Pisa, 1997

<sup>541</sup> *Grupos de edad y relaciones de dependencia*, Madrid 23-25 ottobre 1997, Madrid 2000.



dipendenza. Questo è particolarmente evidente nei testi dei primi due secoli dell'Impero romano, in particolare in Petronio, Marziale e Giovenale.

Anche nella sfera privata e pubblica vengono censite queste masse enormi di individui dallo *status* «incerto», perché questo corrisponde a un disinteresse per il personale domestico oppure, più verosimilmente, a un mondo di liberi poveri originari del mondo rurale (vedi Petronio) e che vivevano nelle grandi *familiae* dei liberi ricchi e affrancati. Più avanziamo nelle nostre ricerche e più verifichiamo una società (e alludo soprattutto a Roma) in movimento, che si sposta in tutto l'Impero, alla ricerca dei mezzi di sostentamento. È probabile che molti individui in situazione di dipendenza economica vivessero a spese dei ricchi. Ciò è particolarmente evidente nel *Satiricon* di Petronio. Parimenti «straniero a Roma» non significa sistematicamente «schiavo», e la locuzione «gli individui al lavoro» non rinvierebbe necessariamente alla parola «schiavo». Allora il mondo del lavoro ci sembra molto più variegato e complesso di quello che pensavamo all'inizio delle ricerche. Bisogna notare tra l'altro che abbiamo a che fare con società cosmopolite, praticamente in tutte le epoche e in modo particolare a Roma.

### *Settori delle ricerche e ripartizione degli impieghi*

Nella città il lavoro domestico e artigianale sono predominanti, ma rimangono da sviluppare, come abbiamo visto, le ricerche sull'organizzazione dello spazio urbano, la sua dimensione economica e politica, come proiezione di un sistema di organizzazione della società, con la sua gerarchia e le sue strutture interne. Qui gli individui, come forza lavoro, sono predominanti e tutti i lavori sono censiti sotto l'angolo dello sfruttamento e l'utilizzo funzionale di una manodopera acquisita duramente o caramente. Il mondo artigianale era parte integrante della vita quotidiana e dell'organizzazione sociale mentre il commercio richiama di più l'iniziativa individuale collegata alla dinamica politica.

Le azioni che fanno intervenire la pratica sociale coprono quasi esclusivamente i comportamenti e la vita dei dipendenti. Che si tratti di individui o di collettività i problemi sono sempre posti in termini di dominio e di ricchezza (o di povertà). Dominio del libero sul dipendente dove intervengono maggiormente le relazioni sessuali e il problema della riproduzione dell'ordine sociale. Il tema della ricchezza serve da mediazione nella totalità delle relazioni sociali, e rimanda sempre alle strutture politiche e giuridiche della società, l'ultima parola rimanendo sempre allo stato giuridico dell'individuo, libero o dipendente, per equilibrare e relativizzare le immense differenze di condizione e di *status* sociale esistenti tra gli individui.

In tutte queste ricerche la schiavitù appare come una forma in mezzo ad altre di costrizione al lavoro (ma non la sola), un modo di organizzare la produzione, ma anche tutto un sistema giuridico indissociabile.

Il settore minerario e quello commerciale rimangono poco esplorati anche se abbiamo parlato del problema commerciale in *Routes et marchés d'esclaves*<sup>542</sup>. Il problema della religione è stato affrontato in tre simposi: *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance*<sup>543</sup>, *Divinas dependencias: individuos, santuarios, comunidades*<sup>544</sup>, *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo*<sup>545</sup>.

Infine il sistema giuridico rimane ancora da approfondire sistematicamente, con l'apporto di nuovi indici tematici che completeranno le comunicazioni e le tesi già pubblicate (M. Morabito<sup>546</sup>, M. Melluso<sup>547</sup> o P. Lopez Barja già citati). Diritto greco e diritto romano occupano una posizione costante nei nostri convegni e nelle nostre pubblicazioni ponendo principalmente i problemi dello stato giuridico degli individui dipendenti e dello stato economico dei liberi.

L'affrancamento, e le forme di affrancamento, sono abbastanza studiate. Dalla parte dei padroni o dei liberi viene definito il problema del possesso, possesso degli uomini e dei beni, problema della proprietà, in modo essenziale quella terriera. Un ampio spazio è riservato ai mezzi di acquisizione della ricchezza sotto la forma privilegiata di trasmissione dell'eredità. Queste ricerche pongono il problema dei rapporti inter-generazionali per i liberi, in una società codificata, e dei rapporti tra liberi e dipendenti in un sistema produttivo fondato sull'appropriazione della manodopera da parte di un gruppo giuridicamente libero e dominante. Ma il movimento sociale, l'evoluzione, conflittuale o meno, della società fa comparire forme di dominio sui dipendenti e sui liberi da parte dei dipendenti stessi.

Dopo aver studiato lungamente tutti gli aspetti della dipendenza cerchiamo adesso di capire il divenire dei vecchi schiavi, degli affrancati e dei loro discendenti, e la loro integrazione nella società dei liberi<sup>548</sup>. Cerchiamo anche di capire la mentalità degli schiavi, le loro possibilità di reazione, di resistenza, al limite di rivolta<sup>549</sup> (Salamanca, 2006), rivolta individuale essenzialmente nei rapporti stretti tra dominanti e dominati, poiché le rivolte collettive sono già state studiate a fondo.

---

<sup>542</sup> Besançon 2001, Les Belles Lettres, Paris 2002.

<sup>543</sup> Besançon 4-6 novembre 1993, Les Belles Lettres, Paris 1994.

<sup>544</sup> Huelva décembre 1998, "ARYS : Antigüedad. Religiones y Sociedades", 3, 2000.

<sup>545</sup> *Actas del XXVII Congreso internacional GIREA - ARYS IX*, Valladolid, 7, 8 y 9 de novembre 2002.. Valladolid 2004.

<sup>546</sup> *Les réalités de l'esclavage d'après le Digeste*, Les Belles Lettres, Paris 1981.

<sup>547</sup> *La schiavitù nell'età giustiniana. Disciplina giuridica e rilevanza sociale*, PUFC, Les Belles Lettres, Paris 2000.

<sup>548</sup> *La fin du statut servile? Affranchissement, libération, abolition*, Besançon 2005, PUFC, Besançon 2008.

<sup>549</sup> *Resistencia, sumisión e interiorización de la dependencia*, Salamanca 23-25 novembre 2006, «*Studia Historica - Historia Antigua*», vol. 25, 2007.

## Concetti

Continuiamo, parallelamente allo studio degli individui, una ricerca approfondita dei concetti di schiavitù, di dipendenza, di servitù, nel quadro dei sistemi economici differenti e in momenti storici diversi, poiché i sistemi di dipendenza sono durati per secoli. L'antichità greco-romana, in modo particolare, appare un laboratorio storico dove si sono sviluppate e declinate forme di organizzazione dell'economia che possono illuminarci sulle formazioni economiche e sociali differenti e complesse, particolarmente in epoca moderna, per la schiavitù nelle Antille e in America.

Al concetto di schiavitù si è aggiunta una riflessione teorica sulle forme di dipendenza, in particolare quelle scaturite dalle conquiste e che organizzarono, sul posto, la sottomissione delle popolazioni vinte e il loro sfruttamento in un modo originale di legame alla terra e di funzionamento della produzione agricola. Schiavitù e dipendenza sono essenzialmente comprese nel quadro delle formazioni economiche e sociali diverse, pensate da riflessioni multiple sul rapporto ordine/classe e sul concetto stesso di classe.

La definizione delle forme di dipendenza pone evidentemente il problema del dominio politico dei vincitori e delle strutture dello Stato. È una riflessione che si trova in quasi tutte le nostre comunicazioni e strettamente legata a quella storica e contemporanea: definizione della città stessa come sistema comunitario con una dinamica interna nella quale si sviluppano i processi di integrazione o di esclusione, ricerca dei rapporti di forza e degli antagonismi, ma anche, alla lunga, l'espressione di una coscienza politica. È un tema iscritto nella logica di tutti i nostri convegni, utilizzato come tema per l'incontro di Blagoevgrad<sup>550</sup> dove la ricerca si è sviluppata soprattutto sulla nascita e lo sviluppo delle città in territorio indigeno e cercando di dare una riflessione sul fenomeno e la specificità della *polis* e della *civitas* delle rive del Mediterraneo occidentale e quelle del Mar Nero.

Studiando l'organizzazione della città il problema più importante ingloba il dominio dello Stato, il potere decisionale rappresentato dall'Imperatore, il Re o tutt'altro organismo incarnando il potere esecutivo, ma principalmente l'Imperatore, con uno *status* dominante che ricopre, nell'Impero romano principalmente, la nozione di servitù della popolazione intera sotto la direzione paternalistica di un uomo, rapidamente assimilato a un dio ; il potere è indissolubile da quello del dominio e della dipendenza, sia che si concretizzi nelle forme di sfruttamento schiavista, feudali o «asiatiche» sia nell'antichità classica, africana, orientale o in estremo oriente.

Indissolubile infine dal problema dell'obbedienza, della sottomissione, dell'accettazione o del rifiuto da parte dei cittadini e dei dipendenti delle forme di dominio.

---

<sup>550</sup> *Polis et ciuitas*, Blagoevgrad 3-7 settembre 1989, «Index», 20, 1992.

In effetti lo studio del potere si accompagna obbligatoriamente a quello delle tensioni di classe e dei rapporti di forza, all'interno<sup>551</sup> come all'esterno delle frontiere, e l'immenso campo della conquista e della colonizzazione portando allo sfruttamento delle province, riserva di manodopera, di ricchezze e di gloria: le lotte politiche e sociali ricoprono da una parte lo studio dell'utilizzo degli schiavi nelle lotte dei liberi, legati al tema della violenza<sup>552</sup>, l'insicurezza dei liberi stessi che potevano scivolare nella dipendenza<sup>553</sup> (colloquio di Rethymnon), d'altra parte le rivolte dei servi e di tutte le forme di resistenza dei dipendenti studiate nel colloquio di Tokyo<sup>554</sup>.

Le forme di dipendenza si sono potute creare, sviluppare, mantenere per tutta l'Antichità grazie al consenso delle popolazioni vittoriose: gli spiriti più eccelsi avevano constatato una situazione di debolezza delle popolazioni « barbare » chiamate naturalmente ad essere sottomesse ai più forti. Adesso dobbiamo quindi arricchire l'area ideologica: le teorie che giustificano o rimettono in causa la dipendenza, ricerca dei settori religiosi collegati alla schiavitù, analisi delle mentalità dei liberi nell'ambito delle rappresentazioni figurate. Ma anche studi sui comportamenti degli schiavi e dei dipendenti, nelle forme larvate o aperte di opposizione, individuali o collettive, in un esame approfondito dei comportamenti degli schiavi, e dei comportamenti servili, nei discorsi dei liberi, riesaminati alla luce delle nuove metodologie di analisi del discorso. Ma anche attraverso l'epigrafia e l'iconografia, supporto privilegiato dello studio dei comportamenti dei dipendenti in maniera apparentemente più diretta.

Un'ultima parola sul concetto di libertà. L'impatto della promozione giuridica e economica, dell'arricchimento e dell'appropriazione dei beni da parte degli schiavi e degli affrancati si scontra in maniera ricorrente a una resistenza ideologica che a sua volta porta ritardo all'espressione giuridica. L'ambito del diritto mette in collegamento quasi permanente lo stato giuridico degli individui e il problema della proprietà e del possesso, compreso l'integrazione in un nuovo mondo maggiormente ostile. Integrazione, esclusione, antagonismi sociali, tensioni sociali si trovano lungo un processo dove la schiavitù serve da filo conduttore, da mediatore e da giustificatore dell'evoluzione storica.

È nostra preoccupazione dopo l'incontro delle Baleari (19° colloquio: 1991) aprire le nostre ricerche alle epoche medioevali, moderne e contemporanee,

---

<sup>551</sup> Cfr. soprattutto i problemi della violenza politica nella quale sono implicati gli schiavi: D. Cels, *Les esclaves dans les "Verrines"*; J. Annequin, *Esclaves et affranchis dans la conjuration de Catilina*; id. et M. Letroublon, *Les niveaux d'intervention des esclaves dans la violence (chez Cicéron)*, in *Colloques 1971 et 1972*, Besançon ; F. Favory, *Classes dangereuses et crise de l'État dans le discours cicéronien...*, in *Texte, politique, idéologie*, Besançon 1975, Paris 1976.

<sup>552</sup> Profondamente studiata per la Repubblica romana durante i primi quattro convegni di Besançon.

<sup>553</sup> *Peur de l'esclave, peur de l'esclavage en Méditerranée ancienne (discours, représentations, pratiques)*, Rethymnon 4-7 novembre 2004, PUFC, Besançon, 2007.

<sup>554</sup> *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Tokyo 1986, Tokyo - Leiden - New York 1988.

principalmente in Africa e nelle Americhe, al fine di arricchire le nostre riflessioni sui problemi dello sfruttamento degli individui, i meccanismi di lavoro forzato, i processi di integrazione e di esclusione dei gruppi eterogenei appoggiandoci sul confronto dei metodi e delle culture scientifiche, in modo da capire meglio le dinamiche della schiavitù, sia delle sue origini che del suo sviluppo, nel quadro delle strutture pubbliche e private, nelle società dove si mischiano discriminazione e accettazione, politica e ideologica.

## Bibliografia

- ANNEQUIN J., *Esclaves et affranchis dans la conjuration de Catilina*.
- ANNEQUIN J., LETROUBLON M., *Les niveaux d'intervention des esclaves dans la violence (chez Cicéron)*, in *Colloques 1971 et 1972*, Besançon.
- CELS D., *Les esclaves dans les "Verrines"*, in *Actes du Colloque 1971 d'histoire sociale sur l'esclavage*, Besançon-Paris, 1973, pp. 175-192
- FAVORY F., *Classes dangereuses et crise de l'État dans le discours ciceronien...*, in *Texte, politique, idéologie*, Besançon 1975, Paris 1976.
- LOPEZ BARJA de QUIROGA P., *La relaciones de dependencia en Gayo*, PUFC, Besançon 2007.
- MACTOUX M.-M., *Langage et esclavage. Remarques méthodologiques*, «Index», 11
- MORABITO M., *Les réalités de l'esclavage d'après le Digeste*, Paris, Les Belles Lettres 1981, vol. 254 des "Annales littéraires de l'Université de Besançon".
- PLÁCIDO D., *Index thématiques de la dépendance chez Thucydide et Xénophon*, Annales Littéraires de la Faculté des Lettres de Besançon, Paris 1992 et PUFC, Besançon 2001.
- RODRIGUEZ CEREZO T. M., *Esclaves et affranchis chez Arrien de Nicomédie*, PUFC, Besançon 2001
- G.I.R.E.A., *Studi vari di storia greca, ellenistica e romana*, Gargnano 1975, Milano-Goliardica 1979
- G.I.R.E.A., *Materiali per lo studio della dipendenza (Menandro, Strabone, Petronio)*, a cura di A. FILIPPO, R. GUIDO, M.A. CERVELLERA, Lecce 1987
- G.I.R.E.A., *Lessico e forme discorsive pertinenti alla "dipendenza" nelle fonti letterarie antiche. Metodi e prospettive di ricerca*, Lecce, 27-29 ottobre 1981, «Index», 11, 1982.
- G.I.R.E.A., *Schiavitù, manomissione e classi dipendenti nel mondo antico*, Bressanone 25-27 novembre 1976, Roma 1979.
- G.I.R.E.A., *L'influence de l'esclavage sur les comportements et les mentalités des hommes libres*, Kazimierz 3-8 novembre 1980, «Index», 10, 1981.
- G.I.R.E.A., *Femme esclave : modèles d'interprétation anthropologique, économique et juridique*, Lacco Ameno (Ischia) 27-29 octobre 1994, Napoli, «Index», 1995.
- G.I.R.E.A., *Schiavi e dipendenti nell'ambito dell'oikos e della familia*, Siena, Certosa di Pontignano 19/20 novembre 1995, Pisa 1997.
- G.I.R.E.A., *Grupos de edad y relaciones de dependencia*, Madrid 23-25 Ottobre 1997, Madrid 2000.
- G.I.R.E.A., *Les réalités de l'esclavage d'après le Digeste*, Les Belles Lettres, Parigi 1981.
- G.I.R.E.A., *La schiavitù nell'età giustiniana. Disciplina giuridica e rilevanza sociale*, PUFC, Les Belles Lettres, Parigi 2000.
- G.I.R.E.A., *La fin du statut servile ? Affranchissement, libération, abolition...*, Besançon 2005, PUFC, Besançon 2008.
- G.I.R.E.A., *Resistencia, sumisión e interiorización de la dependencia*, Salamanca 23-25 novembre 2006, «Studia Historica - Historia Antigua», vol. 25, 2007.
- G.I.R.E.A., *Polis et ciuitas*, Blagoevgrad 3-7 settembre 1989, «Index», 20, 1992.
- G.I.R.E.A., *Peur de l'esclave, peur de l'esclavage en Méditerranée ancienne (discours, représentations, pratiques)*, Rethymnon 4-7 novembre 2004, PUFC, Besançon 2007.
- G.I.R.E.A., *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Tokyo 1986, Tokyo - Leiden - New York 1988.

## **Bibliografia generale.**

- AA.VV., *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco De Vitoria e Bartolomé De Las Casas*, Massimo, Milano 1988.
- AA.VV., *La questione del capitale*, Aurora, Varese 1996.
- AA.VV., *Nuove servitù*, Manifestolibri, Roma 1994.
- Agamben G., *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza 2007.
- Agamben G., *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone (Homosacer III)*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- Allende I., *Zorro. L'inizio della leggenda*, Feltrinelli, Milano 2005.
- Ameling W., *Landwirtschaft und Sklaverei im klassischen Attika*, "Historische Zeitschrift" II, 266 (1998), pp. 281-315.
- Amouretti M.C., *Le pain et l'huile dans la Grèce antique. De l'araire au moulin*, Paris 1986.
- Anderson J. P., *Conrad's Heart of Darkness: Rebirth of Tragedy*, Universal Publisher Boca Raton 2005.
- Arendt H., *Che cos'è la politica?*, Einaudi, Torino 2006.
- Aristotele, *Anima*, a cura di G. Movia, Rusconi, Milano 1996.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, ed. it. (con testo greco a fronte) a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1991.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Roma -Bari 1999.
- Aristotele, *La costituzione degli ateniesi*, a cura di M. Bruselli, Rizzoli, Milano 2006.
- Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2004.
- Aristotele, *Poetica*, a cura di D. Lanza, Rizzoli, Milano 2002.
- Aristotele, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma - Bari 2007.
- Aristotelis *Opera ex recensione Immanueli Bekkeri*, ed. O. Gigon, De Gruyter, Berolini 1960.
- Arslan E. A. (a cura), *Iside, il mito, il mistero, la magia*, Mondadori, Milano 1997.
- Barnes J. (a cura), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Barnes J.– Schofield M. – Sorabji R. (a cura), *Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics*, Duckworth, London 1965.
- Barreda J.A., *Diritto naturale e pedagogia della fede in Bartolomé de Las Casas*, in, AA.VV. 1988.
- Barthes R., *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 1994.
- Baslez M.-F., *L'étranger dans la Grèce antique*, Paris 1984.
- Battegazzore A. M., *La dicotomia Greci-Barbari nella Grecia classica: riflessioni su cause ed effetti di una visione etnocentrica*, "Sandalion", XVIII (1995), pp. 5-34.
- Benso S., *La conquista di un testo: il Requerimiento*, Bulzoni, Roma 1989.
- Berardi F. (Bifo), *Il sapiente, il mercante, il guerriero, dal rifiuto del lavoro all'emergere del cognitariato*, Roma 2004.
- Beringer W., *Die ursprüngliche Bedeutung von doulosynen anechesthai in Odysee 22.423*, "Athenaeum", XXX (1960), pp. 65-97.
- Beringer W., *Servile status in the sources for early Greek history*, "Historia", XXXI (1982), pp. 13-32.
- Berti E., *Il pensiero politico di Aristotele*, Laterza, Roma - Bari 1997.
- Berti E., *La nozione di società politica in Aristotele*, in Migliori 2000, pp. 511-528.
- Berti E., *Natura e fine etico-politico in Aristotele*, in Rizzi 1989, pp. 37 - 70.
- Bertinelli M. G. A.- Donati A. (a cura), *Serta antiqua et mediaevalia, 7: Il cittadino, lo straniero, il barbaro, fra integrazione ed emarginazione nell'antichità: atti dell' incontro internazionale di storia antica (Genova 22-24 maggio 2003)*, Roma 2005.
- Bielman A., *Retour à la liberté: libération et sauvetage des prisonniers en Grèce ancienne*, Athens and Lausanne 1994.
- Bien G., *La filosofia politica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1985.
- Biscardi A., *Contratto di lavoro e 'misthosis' nella civiltà greca del diritto*, "RIDA", XXXVI (1989),

pp. 75-97.

Blok J. H. - Lardinois A. P. M. H. (a cura), *Solon of Athens. New historical and philological Approaches*, Leiden 2006.

Boegehold A. - Scafuro A. (a cura), *Athenian Identity and Civic Ideology*, Baltimora 1994.

Boegehold A., *Pericles' Citizenship Law of 451/0 B. C.*, in Boegehold A. - Scafuro A. (a cura) 1994, pp.57-66.

Bogaert R., *Banques et banquiers dans les cités grecques*, Leiden 1968.

Bogaert R., *La banque à Athènes au IVe siècle avant J.C. Etat de question*, "Museum Helveticum", XLIII (1986), pp. 19-49.

Bolkestein H., *Economic Life in Greece's Golden Age*, Leiden 1958.

Bourdieu P., *La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique*, in *Actes de la recherche en sciences sociales*, febbraio – marzo n. 36/37, pp. 3-24.

Bourriot F., *Une famille de banquiers athéniens, celle d'Antimachos, V-IV s.*, "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik", LXX (1987), pp. 229-234.

Bravo B., *I Thetes ateniesi e la storia della parola Thes*, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Perugia.1, studi classici XV-XVI*, (1991-1993), pp. 69-97.

Bresson A., *L'économie de la Grèce des cités: Les structures et la production*, Parigi 2007.

Brockmeyer N., *Antike Sklaverei*, Darmstadt 1979.

Brun P., *Hyperbolos, la création d'une "légende noire"*, "Dialogue d'Historie Ancienne", XIII (1987), pp.183-198.

Burchfiel K., *The Myth of 'Prelaw' in Early Greece*, in Thür 1994, pp. 79-104.

Burford A., *Land and Labor in the Greek World*, Baltimore-London 1993.

Burkert W., *Das hunderttörige Theben und die Datierung der Ilias*, "Wiener Studien", LXXXIV (1976), pp. 5-21.

Burns T., *The tragedy of slavery: Aristotle's Rhetoric and the history of the concept of natural law*, "History of Political Thought", II (2003), pp. 16-36.

Calder W. M.-Demandt A. (eds.), *Eduard Meyer: Leben und Leistung eines Universalhistorikers*, New York-Copenhagen-Cologne 1990.

Calderini A., *La manomissione in Grecia*, Roma 1965 (Milano 1908).

Calimani R., *Storia del pregiudizio contro gli ebrei, Antigiudaismo, antisemitismo, antisionismo*, Mondadori, Milano 2007.

Cambiano G., *Aristotle and the anonymous opponents of slavery*, in Finley 1987, pp. 22-40.

Cambiano G., *Aristotele e gli oppositori anonimi della schiavitù*, in Finley 1990, pp. 27-58.

Cammilleri R., *Juan Donoso Cortés. Il padre del Sillabo*, Marietti, Genova 1998.

Camon F., *Figura ed ambiente di Iperbolo*, "Rivista di Studi Classici", IX (1961), pp.182-197.

Camon F., *Le cariche pubbliche di Iperbolo*, "Giornale Italiano di Filologia", XVI (1963), pp. 46-59.

Camus P., *L'esclave en tant qu'organon chez Aristote*, in *Schiavitù, manomissione e classi dipendenti nel mondo antico*, Roma 1979.

Canfora L., *Lavoro libero e lavoro servile nell'Athenaion Politeia anonima*, "Klio" LIIII (1981), pp. 141-148.

Cantarella E., *Norme e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco*, Feltrinelli, Milano 1979.

Caponetto S., *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Claudiana Editrice, Torino 1992.

Carandini G., *Un altro Marx. Lo scienziato liberato dall'utopia*, Laterza, Roma-Bari 2005.

Caskey L.D.–Fowler H.N.–Paton J.M.–Stevens G.P., *The Erechtheum*, Cambridge 1927.

Cassola F., *La proprietà del suolo in Attica fino a Pisistrato*, "La Parola del Passato", XXVIII (1973), pp. 75-87.

Cassola F., *Solone, la terra e gli ectemori*, "La Parola del Passato", XIX (1964), pp. 26-68.

Cataldi S., *Akolasia e isegoria di meteci e schiavi nell'Atene dello Pseudo-Senofonte*, "CISA" XXVI (2000), pp. 75-101.

Cataldi S., *La democrazia ateniese e gli alleati*, Editoriale Programma, Padova 1984.

Cataldi S., *Manodopera servile come pegno fruttifero in Demosth., I Aphob.*, XXVII, in *Miscellanea di*



- Studi Storici*, II (1982), Università degli Studi della Calabria, pp. 9-12.
- Chakrabarty D., *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton 2000. Trad. it. M. Bortolini (a cura), *Provincializzare l'Europa*, Meltemi Editore, Roma 2004.
- Chakrabarty D., *Rethinking Working-Class History: Bengal 1890-1940*, Princeton University Press, Princeton 1989.
- Chomsky N., *Il bene comune*, Piemme, Casale Monferrato(AI) 2004.
- Christ K., *Von Gibbon zu Rostovtzeff. Leben und Werk führender Althistoriker der Neuzeit*, Darmstadt 1972.
- Ciccotti E., *Il tramonto della schiavitù nel mondo antico*, Udine 1940 (1899).
- Cobetto Ghiggia P., [*Andocide*]. *Contro Alcibiade. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Pisa 1995.
- Cobetto Ghiggia P., *Demostene. Orazioni XXVII-XXXI*, Alessandria 2007.
- Cohen E. E., *Athenian Economy and Society. A Banking Perspective*, Princeton 1992.
- Cohen E. E., *The Athenian Nation*, Princeton 2000.
- Connor W. R., *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Princeton 1971.
- Conrad J., *Heart of Darkness*, Giunti, Firenze - Milano 2001.
- Conrad J., *Cuore di tenebra*, a cura di E. Capriolo, Feltrinelli, Milano 2005.
- Cotta G., *La nascita dell'individualismo moderno. Lutero e la politica della modernità*, Il Mulino, Bologna 2002.
- Cozzo A., *Kerlos. Semantica, ideologia e società nella Grecia antica*, Roma 1978.
- Crieldard J. P., *Homer, History and Archaeology: Some Remarks on the Date of the Homeric World*, in Crieldard (ed.) 1995, pp. 201-88.
- Crieldard J. P. (ed.), *Homeric Questions*, Amsterdam 1995.
- Croce B., *Materialismo storico ed economia marxistica*, a cura di M. Rascaglia e S. Zoppi Garampi, nota al testo di P. Craveri, Bibliopolis, Napoli 2001.
- Croce B., *Introduzione ai Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Dietz, Berlin 1953.
- Cuniberti G., *Iperbolo ateniese infame*, Napoli 2000.
- Cuniberti G., *La presenza ateniese a Samo e le uccisioni di Iperbolo e Androcle nell'Ottavo libro di Tucidide*, in *Annali dell'Istituto Italiano per gli studi storici*, XIV (1997), pp. 53-80.
- Cusato D.A., *Il caso Guadalupano del padre Mier*, in *Nuovi Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Messina*, IV (1986).
- Davies J. K., *Athenian Propertied Families 600-300 B. C.*, Oxford 1971.
- De Foucault J.A., *Histiée de Milet et l'esclave tatoué*, "Revue des études grecques", LXXX (1967), pp. 182-186.
- de Las Casas B., *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, 1552. Trad.it. Giacomo Castellani (1643), *Breve relazione sulla distruzione delle Indie*, Roma 2006.
- De Laubier P., *Un' alternativa sociologica. Aristotele – Marx*, Massimo, Milano 1980.
- de Palacios Rubios J. L., *Con la spada e con la croce: Ingiunzione agli indios (1514)*, "Sicilia Libertaria" ,IC, a.16 , Ragusa, maggio 1992.
- Derrida J., *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina, Milano 1994.
- Deschner K., *La croce della Chiesa. Storia del sesso nel cristianesimo*, Massari, Bolsena (VT) 2000.
- De Souza P., *Piracy in the Graeco-Roman world*, Cambridge 1999.
- de Ste. Croix G. E. M., *The Class Struggle in the Ancient Greek World from Archaic Age to the Arab Conquest*, Duckworth, London 1981.
- Diamond J., *Guns, Germs and Steel. The Fates of Human Societies*, London, NY, 1996)., Trad.it., *Armi, Acciaio e Malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, Torino 2006.
- Diller A., *Race Mixture among the Greeks before Alexander*, Urbana 1977 (1937).
- Dillon J. M., *Salt and Olives. Morality and Custom in Ancient Greece*, Edimburg University Press, Edimburg 2004.
- Dinsmoor W.B., *The Burning of the Opisthodomos at Athens. I. The Date*, "American Journal of Archaeology", XXXVI, 2, (1932), pp. 143-172.

- Diogene Laertio, *Vita dei filosofi*, Laterza, Roma – Bari 1975.
- Donlan W., *Scale, Value and Function in the Homeric Economy*, “American Journal of Ancient History”, VI (1981), pp. 101-17.
- Donlan W., *The Politics of Generosity in Homer*, “Helios”, IX (1982), pp. 1-15.
- Dubois P., *Slaves and Other Objects*, University of Chicago Press, Chicago – London 2008.
- Ducrey P., *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique des origines à la conquête romaine*, 2<sup>nd</sup> edition, Paris 1999.
- Eco U., *La maestria di Balthus*, in Barthes 1994.
- Ehrenberg V., *The People of Aristophanes: A sociology of old Attic comedy*, Oxford 1951. Trad. it. G. Libertini, A. Calma (a cura), *L'Atene di Aristofane: studio sociologico della commedia attica antica*, Firenze 1957.
- El Khayat R., *N-èmica, Lettera aperta all'Occidente*, Avagliano 2008.
- El Khayat R., *Le monde arabe au féminin*, L'Harmattan, Paris 1985.
- El Khayat R., *Orientales*, “Arcade”, XXXIV (1995), pp.63-70, Montréal.
- Engels F., *Antidühring*, Edizioni Rinascita, Roma 1950.
- Fanon F., *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1971.
- Farrington B., *Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, Feltrinelli, Milano 1953.
- Ferrara G., *I diritti del lavoro e la Costituzione italiana ed in Europa*, su [www.costituzionalismo.it](http://www.costituzionalismo.it).
- Fausto D.-Jossa B.-Panico C. (a cura), *Teoria economica e riformismo politico*, Angeli, Milano 2002.
- Ferrucci S., *Ai margini della polis? Donne, stranieri, schiavi*, in Giangiulio 2008, pp. 519-541.
- Ferrucci S., *Gli schiavi nell'oikos ad Atene. La testimonianza delle orazioni di Iseo*, in *Routes et marchés d'esclaves. XXVI colloque du Girea, Besançon 27-29 sett. 2001*, Parigi 2002, pp.29-50.
- Ferrucci S. (a cura), *Iseo, La successione di Kiron*, Pisa 2005.
- Ferrucci S., *L'Atene di Iseo. L'organizzazione del privato nella prima metà del IV sec. a.C.*, Pisa 1998.
- Fine J. V. A., *Horoi: Studies in Mortgage, Real Security and Land Tenure in Ancient Athens*, Baltimore 1951.
- Finelli R., *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo (Saggio su Marx)*, Bulzoni, Roma 1987.
- Finelli R., *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- Finley M. I., *Ancient Slavery and Modern Ideology*, edited by B. D. Shaw, Princeton 1998.
- Finley M. I., *Aspects of antiquity: discoveries and controversies*, London 1968.
- Finley M. I., *Athenian Demagogues*, “Past and Present”, XXI (1962), pp. 3-24.
- Finley M.I., *Athenian Demagogues*, in Finley 1974 pp.1-25.
- Finley M.I. (ed.), *Classical slavery*, London 1987.
- Finley M. I., *La servitù per debiti*, “Revue Historique de Droit et étranger Français”, XLIII (1965), pp. 159-184.
- Finley M. I. (a cura), *La schiavitù nel mondo antico*, Laterza, Roma -Bari 1990.
- Finley M.I. (ed.), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris 1973.
- Finley M. I., *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Laterza, Roma - Bari 1981.
- Finley M.I., *Studies in Ancient Society*, London-Boston, 1974.
- Finley M. I., *Studies in Land and Credit in Ancient Athens 500-200 B. C. The Horos Inscriptions*, New Brunswick 1951.
- Finley M. I., *The World of Odysseus*, rev. ed, London 1978.
- Finley M.I., *Was Greek Civilization Based on Slave Labour?*, “Historia”, VIII (1959), pp. 145-164.
- Fisher N. R. E., *Hybris, Status, and Slavery*, in Powell 1995, pp. 44-84.
- Fisher N. R. E., *Slavery in classical Greece*, Bristol Classical Press, Bristol 2003.
- Fornet-Batancourt R., *Dalla inculturazione alla interculturalità*, “Adista”, LXX, 9 Ottobre 2004.
- Fortenbaugh W.W., *Aristotle on Slave and Women*, in Barnes – Schofield – Sorabji 1965, pp. 135-139.
- Foster Haven S., *Archaeology of the United States*, Smithsonian Institute, Washington 1856.
- Foucault M., *L'ordine del discorso. I meccanismi sociali di controllo e di esclusione della parola*, Einaudi, Torino 1972.
- Foucault M., *L'Ordre du discours. Inaugural lecture*, Collège de France, II Dec. 1970, Editions

- Gallimard, Paris 1971.
- Foucault M., *La verità e le forme giuridiche*, in *Archivio Foucault II. 1971 –1977, poteri, saperi, strategie*, Feltrinelli, Milano 1997.
- Foucault M., *Nascita della biopolitica, corso al collège de France(1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005.
- Foucault M., *Prigioni e rivolte nelle prigioni*, in *Archivio Foucault II. 1971 – 1977, poteri,saperi,strategie*, Feltrinelli, Milano 1997.
- Frye N., *Shakespeare. Nove lezioni*, Einaudi, Torino 1990.
- Fusaro D., *Marx e la schiavitù salariata. Uno studio sul lato cattivo della storia*, Il Prato, Saonara(Pd) 2007.
- Fuks A. (ed.), *Social Conflict in Ancient Greece*, Leiden 1984.
- Fuks A., *Kolonos Mithios: Labour Exchange in Classical Athens*, in Fuks 1984, pp.171-173.
- Galimberti U., *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano 2005.
- Gallino L., *Il lavoro non è una merce, contro la flessibilità*, Laterza, Roma -Bari 2007.
- Gallo L., *Lo sfruttamento delle risorse*, in Settis 1997, pp.423-452.
- Gallo L., *Solone, gli «hektemoroï» e gli «horoi»*, “AION (archeologia e storia antica)”, VI (1999), n.s., 59-71, 1999.
- Gallotta S., *Cleofonte, l'ultimo demagogo*, “Quaderni di Storia”, LXVII (2008), pp. 173-188.
- Garlan Y., *De l'esclavage en Grèce antique*, “Journal Des Savants”, II (1999), pp.319-334.
- Garlan Y., *Guerra, pirateria e schiavitù nel mondo greco*, in Finley 1990, pp. 3-26.
- Garlan Y., *Les esclaves en Grèce ancienne*, La Découverte, Paris 1982. Trad.it. S. Demichele, *Gli schiavi nella Grecia antica. Dal mondo miceneo all'ellenismo*, Mondadori, Milano 1984 .
- Garlan Y., *Le travail libre en Grèce ancienne*, in Garnsey 1980, pp. 6-22.
- Garlan Y., *Slavery in Ancient Greece*, Cornell University Press, Ithaca 1988.
- Garlan Y., *War, piracy and slavery in the Greek world*, in Finley 1987, pp. 7-21.
- Garnsey P., *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Garnsey P.(ed), *Non-Slave Labour In Graeco-Roman World*, Cambridge 1980.
- Gauthier P., *Les xenoï dans les textes athéniens de la second moitié du Ve siècle av. J.-C.*, “Revue des études grecques”, LXXXIV(1971) , pp. 44-79.
- Gauthier P., *Un commentaire historique des Poroï des Xénophon*, Genève, Paris 1976.
- Gernet L., *Aspects du droit athénien de l'esclavage*, in Gernet 1995.
- Gernet L., *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Publications de l'Institut de droit romain de l'Université de Paris, Paris 1955.
- Gernet L., *Plaidoyers civils III*, Les Belles Lettres, Paris 1959.
- Gerson L. P. (a cura), *Aristotle. Critical Assessments. Vol IV: Politics, Rhetoric and Aesthetics*, Routledge, London - New York 1999.
- Giangiulio M. (a cura), *Storia d'Europa e del Mediterraneo. Il Mondo antico, II: La Grecia*, IV, Roma 2008.
- Gliozzi G., *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle idee razziali (1500-1700)*, La Nuova Italia, Firenze 1977.
- Goldschmidt V., *La teoria aristotelica della schiavitù e il suo metodo*, in Sichirullo 1979, pp. 183-203.
- Gramsci A., *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, in *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino 1966.
- Gschntzer F., *Studien zur griechischen Terminologie der Sklaverei. Grundzüge des vorhellenistischen Sprachgebrauchs*, Wiesbaden 1964.
- Guest A. G. (a cura), *Oxford Essays in Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford 1961.
- Habermas J.–Ratzinger J., *Etica, religione e Stato liberale*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2004.
- Hall E., *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Clarendon Press, Oxford 1989.
- Hanke L., *Aristotle and the American Indiano. A Study in Race Prejudice in the Modern World*, Indiana

- University Press, Bloomington – London 1959.
- Hannerz U., *La complessità culturale. L'organizzazione sociale del significato*, Il Mulino, Bologna 1998.
- Hansen M. H.-Nielsen T. H. (a cura), *An inventory of archaic and classical Greek poleis*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- Hansen M.H., *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles and Ideology*, Blackwell Publishing, Oxford 1991.
- Harris E.M., *Apotimema: Athenian Terminology for Real Security in Leases and Dowry Agreements*, "Classical Quarterly", XLIII, 1 (1993), pp. 93-95.
- Harris E. M., *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens: Essays on Law, Politics and Society*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Harris E. M., *Did Solon Abolish Debt-Bondage?*, "Classical Quarterly", LII (2002) , pp. 415-30.
- Harrison A.R.W., *The Law of Athens, I, The Family and Property*, Clarendon Press, Oxford 1968. Trad.it. P. Cobetto Ghiggia (a cura), *Il diritto ad Atene, I, La famiglia e la proprietà*, Alessandria 2001.
- Hegel W.F., *Phänomenologie des Geistes*, ed. Ullstein, Frankfurt a. M. 1980. Trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1973.
- Hegel G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolaische Buchhandlung, Berlin 1821, in *Lineamenti di filosofia del diritto*, Rusconi, Milano 1996.
- Heidegger M., *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1964.
- Herman G., *Ritualised Friendship and the Greek City*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Hernández J. E. y Dávalos, *Colección de documentos para la Historia de la Guerra de Independencia de México. De 1808 a 1821*, México 1879.
- Hervagault M.P. – Mactoux M.M., *Esclaves et société d'après Démosthène*, in *Actes du Colloque 1972 sur l'esclavage*, pp. 122-145, Paris 1974.
- Heubeck A., *Die homerische Frage*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974.
- Honoré A. M., *Ownership*, in Guest 1961, pp. 107-21.
- Hoppe H.H., *Democrazia: il dio che ha fallito*, Liberilibri, Macerata 2006.
- Hunter V., *Policing Public Debtors in Classical Athens*, "Phoenix", LIV, 1-2, (2000), pp. 21-38.
- Illuminati A., *Averroè e l'intelletto pubblico*, Manifestolibri, Roma 1996.
- Impara P., *L'educazione come etica politica in Aristotele*, Mondadori, Milano 2007.
- Jacob O., *Les esclaves publics à Athènes*, Liège 1928.
- Jameson M., *Agriculture and Slavery in Classical Athens*, "Classical Journal", LXXIII (1978), pp.122-149.
- Jameson F., *Postmodernismo, ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Fazi, Roma 2007.
- Jaulin R., *La Paix Blanche. Introduction à l'ethnocide*, Seuil, Parigi 1970. Trad.it., *La pace bianca: introduzione all'etnocidio*, Laterza, Bari 1972 .
- Jesi F., *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- Jones C. P., *Stigma: Tattooing and Branding in Graeco-Roman Antiquity*, "Journal of Roman Studies", LXXVII (1987), pp.139-155.
- Joshel S.R. - Murnaghan S. (a cura), *Women and Slaves in Greco-Roman Culture. Differential Equations*, Routledge, London- New York 2001.
- Kant I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, Paravia, Torino 1923.
- Kemper R.V., *Marianismo in Mexico. An ethnographic encounter*, SMU, Dallas 2003.
- Keyt D., *Three Foundational Theorems in Aristotle's Politics*, in Gerson 1999, IV, pp. 87-107.
- Kirk G. S., *The Iliad: A Commentary. Vol 1.*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Klees H., *Herren und Sklaven. Die Sklaverei im oikonomischen und politischen Schriftum der Griechen in klassischer Zeit*, Steiner, Wiesbaden 1975.
- Klees H., *Sklavenleben im klassischen Griechenland (Forschungen zur antiken Sklaverei 30)*, Steiner, Stuttgart 1998.
- Kott J., *Shakespeare nostro contemporaneo*, Feltrinelli, Milano 1982.
- Kränzlein A., *Eigentum und Besitz im griechischen Recht des fünften und vierten Jahrhunderts v. Chr.*, Berlin 1963.

- Kraut R., *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Kung H., *La chiesa cattolica .Una breve storia* , Rizzoli, Milano 2001.
- Küng H., *Das Christentum. Wesen und Geschichte*, München, 1994. Trad.it., *Cristianesimo: essenza e storia*, Rizzoli, Milano 1997.
- Kurz R., *L'onore perduto del lavoro. Tre saggi sulla fine della modernità*, Manifestolibri, Roma 1994.
- Kyrtatas D., *The Competition of Slave and Free Labour in the Classical Greek World*, in *Esclavage antique et discriminations socio-culturelles: actes du XXVIIIe colloque international du Groupement International de Recherche sur l'Esclavage Antique (Mytilène, 5-7 décembre 2003)*, VI. Anastasiadis. N. Doukellis (a cura), Bern-Frankfurt am Main 2005, pp. 69-76.
- Labarrière J.L., *Langage, vie politique et mouvement des animaux. Études aristotéliennes*, Vrin, Paris 2004.
- Lacey W. K., *Homeric HEDNA Penelope's KURIOS* , "Journal of Hellenic Studies", LXXXVI(1966), pp. 55-68.
- Lami. G., *Socrate, Platone, Aristotele. Una filosofia della polis da Politeia a Politika*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2005.
- Lang M. L., *Ostraka. The Athenian Agora*, vol. XXV, Princeton 1991.
- Langener L., *Isis lactans-Maria lactans. Untersuchungen zur koptischen ikonographie*, Oros Verlag, Altenberge 1996.
- Latacz J., *Homer: His Art and His World*, Ann Arbor MI 1996.
- Latouche S., *Giustizia senza limiti, la sfida dell'etica in un'economia mondializzata*, Bollati Boringhieri , Torino 2006.
- Latouche S., *Il pianeta dei naufraghi. Saggio sul doposviluppo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- Latouche S., *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- Latouche S., *La sfida di Minerva. Razionalità occidentale e ragione mediterranea*, Bollati Boringhieri , Torino 2000.
- Lauffer S., *Die Bergwerkssklaven von Laureion*, I-II, Wiesbaden 1956-1957.
- Lauffer S., *Le condizioni di lavoro degli schiavi minatori*, in Sichirolo 1979, pp. 95-108.
- Lesky A., *Homeros*, Reale Encyclopaedie Suppl. 11, cols. 687-846.
- Levin M., *Natural subordination, Aristotle on*, in Gerson 1999, IV, pp. 131-146.
- Livi Bacci M., *Conquista. La distruzione degli indios americani*, Il Mulino, Bologna 2005.
- Lobato A. (a cura), *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, Massimo, Milano 1987.
- London J., *Michael, Brother of Jerry (1917)*; Trad. it., *Michaël*, Mursia, Varese 1997.
- Lonis R. (a cura), *L'étranger dans le monde grec. Actes du colloque organisé par l'Institut d'études anciennes, Nancy, mai 1987*, Nancy 1988.
- Lonis R. (a cura), *L'étranger dans le monde grec : actes du deuxième colloque sur l'étranger, Nancy, 19-21 septembre 1991*, Nancy 1992.
- Losurdo D., *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l' "ideologia della guerra"*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.
- Lutero M., *I Concili e la Chiesa (1539)*, Claudiana Editrice, Torino 2002.
- Manfredini M. - Piccirilli L., *Plutarco. La vita di Solone*, Mondadori, Milano 1977.
- Mariani L., *Missione e dialogo*, Lithos, Roma 1999.
- Maruzzi M., *La Politica di Aristotele e il problema della schiavitù nel mondo antico*, Paravia, Torino 1988.
- Marx K., *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma 1980.
- Marx K., *Il lavoro alienato*, in *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1964.
- Marx K., *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica («Grundrisse»)*, a cura di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1983.
- Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, trad. di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze 1978.
- Marx K.-Engels F., *Manifesto del partito comunista*, a cura di D. Losurdo, Laterza, Roma – Bari

1999.

Marx K.– Engels F., *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1972.

Mauri A., *I cittadini lavoratori dell'Attica nei secoli V e IV a.C.*, U. Hoepli, Milano 1895.

McClure J. A., *Kipling and Conrad. The Colonial Fiction*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) – London 1981.

Merker N., *Il socialismo vietato*, Laterza, Roma-Bari 1996.

Meyer E., *Kleine Schriften zur Geschichtstheorie und zur wirtschaftlichen und politischen Geschichte des Altertums*, Halle 1910.

Migliori M. (a cura), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, La città del sole, Napoli 2000.

Millett P., *Aristotle and slavery in Athens*, “Greece and Rome”, LIV (2007), pp. 178-209.

Millett P. C., *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

Mosse G. L., *Le origini culturali del Terzo Reich. L'ideologia che ha contagiato una nazione*, Net, Milano 2003.

Moggi M. – Cordiano G. (a cura), *Schiavi e dipendenti nell'ambito dell' "oikos" e della "familia". Atti del XXII Colloquio GIREA, Pontignano (Siena), 19-20 novembre 1995*, ETS, Pisa 1997.

Moggi M., *Lo straniero («xenos» e «barbaros») nella letteratura greca di epoca arcaico-classica*, “Ricerche Storico Bibliche”, VIII (1996), pp.103-116.

Morris I., *The Use and Abuse of Homer*, “Classical Antiquity”, V (1986), pp. 81-138.

Mossé C., *Le statut de paysans en Attique au IVe siècle*, in Finley 1973, pp. 179-186.

Mossé C., *Les salariés à Athènes au IVeme siècle*, “Dialogue de Historie Ancienne”, II (1976), pp. 97-101.

Mulgan R., *Aristotle and the Political Role of Women*, in Gerson 1999, IV, pp. 108-130.

Musti D., *L'economia in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1981.

Naiden F. S., *Ancient Supplication*, New York - Oxford 2006.

Natali C., *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Il Mulino, Bologna 1991.

Nazer M.- Lewis D., *Schiava*, Sperling e Kupfer, Milano 2005.

Nenci G., *La concorrenza fra manodopera libera e servile nella Grecia classica*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, VIII (1978), pp. 1287-1300.

Negri A. - Hardt M., *Moltitudine*, Rizzoli, Milano 2004.

Nemeth G., *On Solon's Land Reform*, “AAntHung”, XLV (2005), pp. 321-328.

Nickell J., *Looking for a Miracle: Weeping Icons, Relics, Stigmata, Visions & Healing Cures*, Prometheus Books, NewYork 1993.

Nussbaum M., *Capabilities and social justice*, “International Studies Review,” 4, No. 2, International Relations and the New Inequality (Summer, 2002).

Ober J., *Solon and the Horoi: Facts on the Ground in archaic Athens*, in Blok- Lardinois, pp.441-456.

Osborne M., *Naturalization in Athens*, Bruxelles 1981-1983.

Osborne R., *The Economics and Politics of Slavery at Athens*, in Powell 1999, pp.27-43.

Paoli U.E., *Ipoteca e apotimema nel diritto attico*, in Paoli 1930, pp. 141-194.

Paoli U.E., *Studi di diritto attico*, Firenze 1930.

Paoli U.E., *La 'datio in solutum' nel diritto attico*, “Studi Italiani di Filologia Classica”, X (1933), pp. 181- 212.

Parain C., *I caratteri specifici della lotta di classe nell'antichità classica*, in Vegetti 1977.

Paravicini Bagliani A., *Bonifacio VIII*, Einaudi, Torino 2003.

Patterson C. B., *Pericles' Citizenship Law of 451/0 B.C.*, University of Pennsylvania (1981, New York) 1976.

Patterson O., *Slavery and Social Death*, Cambridge MA 1982.

Patzold K. – Schwarz E., *Ordine del giorno: sterminio degli ebrei. La conferenza del Wannsee del 20 gennaio 1942 e altri documenti sulla "soluzione finale"*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

Perotti E., *Esclaves choris oikountes*, in *Actes du Colloque sur l'esclavages1972*, Parigi 1974, pp. 47-56.

- Perotti E., *Contribution à l'étude d'une autre catégorie d'esclaves attiques: les andrapoda misthophorounta*, in *Actes du Colloque 1973 sur l'esclavage*, Paris 1976, pp. 179-194.
- Pétre-Grenouilleau O., *Les Traités négrières, Essai d'histoire globale*, coll. "Bibliothèque des histoires", Gallimard, Paris 2004.
- Plácido D., *La douleia en Heródoto: imperialismo persa y relaciones de dependenci*, in *"Tês philies tåde dôra. Miscelânea léxica en memoria de Conchita Serran"* (Manuales y Anejos de "Emerita"-XLI), Madrid, C.S.I.C., 1999, pp.681-688.
- Plácido D., *Protagoras et la société athénienne: le mythe de Prométhée*, "Dialogues d'Histoire Ancienne", X (1984), 170.
- Plácido D., *La esclavitud de griegos cautivos durante el período de la crisis de la ciudad estado*, in Sánchez 1996, 19, et passim.
- Plana M., *Messico. Dall'indipendenza a oggi*, Firenze University Press, Firenze 2003.
- Polanyi K. (a cura), *Traffici e mercati negli antichi imperi. Le economie nella storia e nella teoria*, Einaudi, Torino 1978.
- Poliakov L., *Il nazismo e lo sterminio degli ebrei*, Einaudi, Torino 2003.
- Pomeroy S.B., *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity*, Schocken books, New York 1995.
- Pomeroy S. B., *Xenophon Oeconomicus: a social and historical commentary*, Oxford 1994.
- Pospisil L., *Anthropology of Law: A Comparative Theory*, New York 1971.
- Powell A. (a cura), *The Greek World*, London 1999.
- Prandi L., *Ricerche sulla concessione della cittadinanza ateniese nel V sec. a.C.*, Cisalpino Goliardica, Milano 1982.
- Prini P., *Lo scisma sommerso, Il messaggio cristiano, la società moderna e la Chiesa cattolica*, Garzanti, Milano 1999.
- Pritchett W. K., *The Greek state at war*, Part 5, Berkeley and Los Angeles 1991.
- Prosperi A., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996.
- Quinzio S., *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano 1984.
- Raaflaub K., *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, Chicago-London 2004.
- Randall R.H. Jr., *The Erechtheum Workmen*, "American Journal of Archaeology", LVII, 3 (1953), pp. 199- 210.
- Ranke-Heinemann U., *Eunuchi per il regno dei cieli. La chiesa cattolica e la sessualità*, Rizzoli, Milano 1991.
- Ratzinger J., CDF, *Libertatis Nuntius. Istruzione su alcuni aspetti della "Teologia della Liberazione"*, 6 agosto 1984, AAS 76 (1984) 876-909; D. 57.
- Ratzinger J., CDF, *Istruzione Libertatis Conscientia*, 22 marzo 1986, AAS 79 (1987) 554-599.
- Ratzinger J., CDF, *Istruzione Donum veritatis*, 24 maggio 1990, AAS 82 (1990) 1550-1570.
- Ratzinger J., CDF, *Dichiarazione sull'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa Dominus Iesus*, 6 agosto 2000, AAS 92 (2000) 742-765 (n. 16).
- Riedel M., *Metafisica e Metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, Il Mulino, Bologna 1990.
- Riemer U.- Riemer P. (a cura), *Xenophobia -Philoxenie : vom Umgang mit Fremden in der Antike (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 7)*, Stuttgart 2005.
- Rifkin J., *La fine del lavoro*, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma 2007.
- Rifkin J., *Premessa alla nuova edizione*, in Rifkin 2007.
- Rizzi L. (a cura), *Identità naturale e finalità politica*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 1989.
- Rosivach V. J., *Enslaving Barbaroi and the athenian Ideology of Slavery*, "Historia", XLVIII (1999), pp.129-157.
- Ruggiu L., *Teoria e prassi in Aristotele*, Morano, Napoli 1973.
- Sánchez León M<sup>a</sup>. L- López Nadal G.,(a cura), *Captius i esclaus a l'antiguitati al món modern*, Napoli, Jovene, 1996.
- Santos B. R., *Cronaca della tappa in Guerrero dell'Altra campagna*, "Carta", 8 Maggio 2006.
- Salvini G.P., *Prete che abbandonano, prete che ritornano*, "La Civiltà Cattolica", q. 3764, 21

aprile 2007.

- Scheidel W., *Real Slave Prices and the Relative Cost of Slave Labor in the Greco-Roman World*, "Ancient Society", XXXV (2005), pp. 1-17.
- Schiavone A., *Legge di natura o convenzione sociale? Aristotele, Cicerone, Ulpiano sulla schiavitù-merce*, in Moggi-Cordiano 1997, pp. 173-182.
- Schmidt C., *Die Durchschnittsprofite auf Grundlage des Marx'schen Wertgesetzes*, Verlag J. Dietz, Stuttgart 1889; ed. it.: *Il saggio medio del profitto e la legge marxiana del valore*, Presentazione di B. Besnier, Casa editrice Summa I, Milano 1971.
- Schmidt N., *Vaincre l'esclavage Des hommes et des idées XVIème–XIXème siècles*, Fayard, Paris 2005.
- Schmitt H. H., *Die Staatsverträge des Altertums Vol. III: Die Verträge der griechisch-römischen Welt von 338 bis 200 v. Chr.*, Munich 1969.
- Schofield M., *Saving the City. Philosopher Kings and Other Classical Paradigms*, Routledge, London - New York, 1999.
- Schrecker E. W., *No Ivory Tower: McCarthyism and the Universities*, Oxford 1986.
- Schuster M. (a cura), *Die Begegnung mit dem Fremden : Wertungen und Wirkungen in Hochkulturen vom Altertum bis zur Gegenwart (Colloquium Rauricum 4)*, Teubner 1996.
- Sciaccia M. F., *Prospettiva sulla metafisica di san Tommaso*, L'Epos, Palermo 1990.
- Screpanti E., *Contratto di lavoro, regimi di proprietà e governo dell'accumulazione: verso una teoria generale dell'accumulazione*, in Fausto-Jossa e Panico 2002.
- Screpanti E., *La teoria economica marxista: alcuni punti critici*, in AA.VV. 1996.
- Sen A., *Etica ed economia*, Laterza, Bari 2007. Settis S. (a cura), *I Greci II 2*, Einaudi, Torino 1997.
- Shakespeare W., *The Tempest*, ed. F. Kermode, "The Arden Shakespeare", Methuen, London 1968.
- Sichirillo L. (a cura), *Schiavitù antica e moderna. Problemi Storia Istituzioni*, Guida, Napoli 1979.
- Silver M., *Slave versus Free Hired Workers in Ancient Greece*, "Historia", LV (2006), pp. 257-263.
- Spinoza, *Etica*, Roma 1988 trad. it. di E. Giancotti.
- Stannard D. E., *Olocausto americano. La conquista del Nuovo Mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
- Starr C.G., *An Overdose of Slavery*, "Journal of Economic History", XVIII, 1, (1958), pp. 17-32.
- Surdich F., *Verso il nuovo mondo*, Giunti, Firenze 1992.
- Taplin O., *Homeric Soundings: The Shaping of the Iliad*, Oxford 1992.
- Taylor C.C.W., *Politics*, in Barnes 1995, pp. 233-258.
- Thalmann W., *The Swineherd and the Bow: Representations of Class in the "Odyssey"*, Ithaca 1998.
- Thomas H., *La traite des Noirs, 1440-1870*, coll. "Bouquins", Robert Laffont, Paris 2006.
- Thompson W. E., *A view of Athenian Banking*, "Museum Helveticum", XXXVI,(1979), pp.224-241.
- Thür G. (ed.) *Symposion 1993: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Cologne- Weimar- Vienna 1994.
- Todorov T., *La conquista dell'America*, Einaudi, Torino 1984.
- Todorov T., *La conquista dell'America. Il problema dell'"altro"*, Einaudi, Torino 1992.
- Tommaso, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo, I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 1., Bologna s.d.
- Tommaso, *Summa Theologiae*, Roma 1962.
- Tolomeo C., *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, a cura di S. Feraboli, Mondadori, Milano 1985.
- Trevett J., *Apollodoros the Son of Pasion*, Oxford 1992.
- Truffaut F., *Il cinema secondo Hitchcock*, Pratiche, Parma 1977.
- Tuminelli R., *"Sterminate quei bruti". Il Cuore di tenebra dell'Occidente*, Yoni, Milano 2005.
- Tuozzolo C., *Antinomialismo logico, ontologia nominalista e pensiero 'essenziale' in Martin Heidegger*, in *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Giovanni Papuli*, Congedo, Galatina 2008, vol. III, tomo II: *L'età contemporanea*, a cura di F. Minazzi, A. Quarta, D. Rugge e G. Sava.
- Tuozzolo C., *Benedetto Croce teorico marxista 1896-1897*, Franco Angeli, Milano 2008.
- Tuozzolo C., *La civiltà del lavoro (e dell'eguaglianza) e la legge del valore=lavoro nel giovane Croce*, in *Quid animo satis? Studi di filosofia e scienze umane in onore del Professor Luigi Gentile*, a cura di U. Galeazzi e D. Bosco, Aracne, Roma 2008.
- Tuozzolo C., *Marx possibile. Benedetto Croce teorico marxista 1896-1897*, Franco Angeli, Milano



2008.

- Valdés Guía M., *La tierra "esclava" del Ática en el s. VII a.C.: campesinos endeudados y hectémoros*, "Gerion", XXIV (2006), pp. 143-161.
- Valente M., *Kalos poiein: una nota sulla divisione del lavoro nell'artigianato ateniese*, "Rivista Storica dell'Antichità", XXXVI (2006), pp. 165-174.
- Vallauri L. L., *Nera luce. Saggio su cattolicesimo e apofatismo*, Le Lettere, Firenze 2001.
- Vansina J., *Oral Tradition as History*, Madison WI 1985.
- Van Wees H., *Status Warriors: Violence and Society in Homer and History*, Amsterdam 1992.
- Vattimo G., *Il concetto di fare in Aristotele*, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia di Torino, Torino 1961.
- Vaughan A.T. – Mason Vaughan V., *Shakespeare's Caliban, A Cultural History*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Vegetti M., *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma – Bari 1989.
- Vegetti M. (a cura), *Marxismo e società antica*, Feltrinelli, Milano 1977.
- Veyne P., *Il pane e il circo: sociologia storica e pluralismo politico*, Il Mulino, Bologna 1984.
- Veyne P., *Sexe et pouvoir à Rome*, coll. "Points Histoire", Tallandier, 2005.
- Vidal-Naquet P., *Gli schiavi greci costituivano una classe?* in *Il cacciatore nero* (orig.: 1968), pp.157-168.
- Vidal-Naquet P., *La storiografia greca sulla schiavitù*, in *Il cavaliere nero*, Roma 1988.
- Volkman H., *Die Massenversklavungen der Einwohner erobelter Städte in der hellenistisch-römischen Zeit (Forschungen zur antiken Sklaverei 22)*, 2<sup>nd</sup> edizione a cura di G. Horsmann, Stuttgart 1990.
- Vogt J., *Die antike Sklaverei als Forschungsproblem - von Humboldt bis heute*, "Gymnasium", LXIX : V, pp. 264-78.
- Von Böhm-Bawerk E., *Kapital und Kapitalzins. 2° Abt.: Positive Theorie des Kapitals*; Verlag Anton Hain K. G., Meisenheim/Glan 1961, cfr. l'ed. it.: *Teoria positiva del capitale*, UTET, Torino 1957.
- Walters K. R., *Perikles' Citizenship Law*, "Classical Antiquity", II (1983), pp. 314-336.
- Waszynski S., *De servis Atheniensium publicis*, Berlin 1898.
- Waszynski S., *Über die rechtliche Stellung der Staatssklaven in Athen*, "Hermes", XXXIV(1899), pp. 553-567.
- Weber M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen, 1963, I, pp. 35-6; cfr. ed. it.: *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1965.
- Weber M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, a cura di J. Winckelmann, Mohr, Tübingen, 1982, pp. 154-5; ed. it.: *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 2001.
- Welskopf E.C. (a cura), *Hellenische Poleis. Krise-Wandlung-Wirkung*, I, Berlin 1974.
- Welskopf E.C., *Gedanken und politische Entscheidungen der Zeitgenossen in der Krisenperiode Athens über Charakter und Entwicklung der Sklaverei*, in Welskopf E.C 1974, pp. 46-85.
- Wesenberg B., *Kunst und Lohn am Erechtheion*, "Archäologischer Anzeiger" (1985), pp. 55-65.
- West M. L., *Hesiod Theogony. Edited with Prolegomenon and Commentary*, Oxford 1966.
- Westermann W. L., *Athenaeus and the Slaves of Athens*, "Harvard Studies in Classical Philology", Suppl.(1941), pp. 451-70.
- Westermann W. L., *Sklaverei*, RE Supplementband VI, cols. 894-1068.
- Westermann W. L., *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia 1955.
- Whitehead D., *The Ideology of Athenian Metic*, Cambridge 1977.
- Wolf H., *Index. Der Vatikan und die verbotenen Bücher*, München 2006. Trad.it, *Storia dell'indice. Il Vaticano e i libri proibiti*, Donzelli, Roma 2006.
- Wolters P., *Elaphostiktos*, "Hermes", XXXVIII (1903), pp. 265-273.
- Wood E.M., *Agricultural Slavery in Classical Athens*, "American Journal of Ancient History" VIII (1983), pp. 1-47.
- Wood E.M., *Peasant-Citizen and Slave. The Foundation of Athenian Democracy*, London 1988.
- Yaranga Valderrama A., *Las «reducciones», uno de los instrumentos del etnocidio*, "Revista Complutense de Historia de América", XXI, Servicio de Publicaciones UCM, Madrid 1995.
- Zagrebelsky G., *Contro l'etica della verità*, Laterza, Bari 2008.

Zimmermann H.D., *Freie Arbeit, Preise und Löhne*, in Welskopf 1974, pp.92-107.

Zires M., *Los mitos de la Virgen de Guadalupe. Su proceso de construcción y reinterpretación en el Mexico pasado y contemporaneo*, "Estudios Mexicanos", IX, 2 (1994).