

Il mito dell'appartenenza. *Politeia* greca e *civitas* romana a confronto

Giovanna Errede (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo)

This essay aims to investigate the origin of the concepts of citizenship and democracy through a reflection on the condition of the citizen in the poleis of ancient Greece – with a particular focus on legal systems in Sparta and Athens – and within the Roman Republic and Empire. Beyond the traditional (and simplistic) distinction between “Roman generosity” and “Greek avarice”, the landscape of ancient citizenship turns out to be very diverse and complex, regulated by the criteria for selecting the community of participants to political life; these criteria not only distinguish the Roman world from the Greek one, but also the Spartan polites from the Athenian one. The present reflection, which is not limited to a mere description of ancient legal systems, means to emphasise how much the concept of citizenship, since the beginnings of Western culture, was closely linked to the dichotomy inclusion/exclusion, to a strongly and meticulously hierarchized politics, to the interpretation of the border as entry threshold for the foreigner, but also as an instrument of expansion and conquest.

Citizenship; Democracy; Inclusion; Polis; Rome.

Le origini della cittadinanza, in Occidente, intesa come partecipazione del cittadino alla *cosa pubblica*, sono senza dubbio rintracciabili nell'antica Grecia, luogo storico dove nacque l'idea di democrazia e dove nel tempo si svilupparono diversi ordinamenti politici nel tentativo di realizzarla. Molti sarebbero dunque pronti a riconoscere ai Greci questo primato. Nondimeno, tale primato non è scevro di critiche e giudizi negativi: la presenza importante della schiavitù, l'esclusione delle donne dalla sfera pubblica, la conflittuale chiusura nei confronti dei *barbari* e l'estromissione degli stranieri dalla cerchia privilegiata dei cittadini. La cittadinanza greca si presenta dunque non priva di contraddizioni: condizione di privilegio riservata a un gruppo ristretto di persone, piuttosto che espressione vera e propria di un principio democratico. Ciò accadeva tanto nella Grecia spartana quanto nell'Atene di Pericle. Al contrario, la questione appare differente se ci si sposta a Roma, dove sembra possibile riscontrare una maggiore *generosità*, proprio in relazione al concetto di cittadinanza. Alla chiusura greca – il cui culmine paradossalmente si raggiunse proprio nell'Atene di Pericle (simbolo, per eccellenza, di democrazia) –, appare dunque opporsi l'Impero Romano, portatore di una grande apertura, che trova la sua massima espressione nella *Constitutio Antoniniana*, editto emanato nel 212 d.C. dall'imperatore Antonino Caracalla,

con il quale si concedeva la cittadinanza romana a tutti gli abitanti dell'Impero, e con la "conseguente" scelta, dopo pochi anni, di un imperatore barbaro, nato senza cittadinanza romana (l'imperatore Massimino, un barbaro della Tracia che ottenne il titolo imperiale nel 235 d.C.).

Il presente saggio, muovendosi nel solco già tracciato da Gauthier nel suo *Générosité romaine et avarice grecque*, intende mettere a confronto la cittadinanza greca e quella romana, con l'obiettivo di "smascherare" l'apparente apertura di Roma. Si cerca dunque di dimostrare che, anche in presenza di importanti occasioni di apertura nei confronti dell'*altro*, a Roma permangono significativi elementi di chiusura, che sembrano portare alla luce aspetti contraddittori, come, ad esempio, il legame tra l'ambizione di creare un impero universale e la concessione della cittadinanza, mero strumento politico atto a realizzare tale ambizione.

Ripercorrendo le vicende che hanno segnato le tappe fondamentali della civiltà greca e di quella romana, si metteranno in evidenza le contraddizioni presenti in entrambi i modelli di cittadinanza, così da ridimensionare tanto l'*avarizia greca* quanto la *generosità romana*.

1. *Polites e politeia*

La prima definizione che Aristotele dà del *polites* (cittadino) riguarda la possibilità per ogni individuo di accedere alle funzioni di giudice e alle cariche pubbliche:

«Cittadino in senso assoluto non è definito da altro che dalla partecipazione alle funzioni di giudice e alle cariche»¹.

Il cittadino è dunque colui il quale interviene attivamente nella vita dello stato. La cittadinanza ha così a che fare con la gestione della vita politica e istituzionale, attraverso una partecipazione attiva che garantisce al singolo l'accesso alla condizione di *polites*.

¹ ARISTOT., *Pol.* 1275a.

Tuttavia, riuscire a dare una definizione univoca del termine *politeia*, nel quale rientra sicuramente anche il significato di cittadinanza – in cui però essa non si esaurisce –, non è semplice. Il significato del termine fa infatti riferimento non solo all'organizzazione politica di una comunità, e quindi al tipo di costituzione adottato, ma anche alla condizione del cittadino, ai suoi diritti, al suo modo di vivere. Tale complessità deriva dall'impossibilità di mantenere separati i vari elementi che costituiscono l'intera attività dello stato, nel mondo antico. Il modo in cui una comunità è organizzata non è infatti distinto dal ruolo politico che i cittadini hanno all'interno della comunità stessa.

«Vediamo pure che tutta l'attività dell'uomo politico e del legislatore versa intorno allo stato e la costituzione è una determinata organizzazione di persone abitanti lo stato»².

Di fronte ad un sistema così organizzato è possibile comprendere il motivo per il quale il ruolo di *polites* assume tanta importanza per l'uomo greco. Come afferma G. Poma, il *polites* non può chiamarsi fuori dall'impegno politico: il sistema non può vivere senza effettiva partecipazione, senza il confronto tra le opinioni, senza l'acquisizione di una consapevolezza dei problemi e delle situazioni su cui si è chiamati a decidere³.

I cittadini sono dunque chiamati ad occuparsi delle questioni che riguardano la comunità attraverso quella partecipazione politica che viene riconosciuta sì come un diritto del *polites*, ma che assume anche il valore di obbligo, di responsabilità a cui l'individuo-cittadino non può sottrarsi. È lo stesso Pericle a ricordarlo quando, in riferimento agli interessi pubblici e al governo democratico, afferma:

«Le medesime persone da noi si curano nello stesso tempo e dei loro interessi privati e delle questioni pubbliche; gli altri poi che si dedicano ad attività particolari sono perfetti conoscitori dei problemi politici; poiché il cittadino che di essi

² *Ibid.*, 1274b.

³ POMA 2013, p. 20.

assolutamente non si curi siamo i soli a considerarlo non già uomo pacifico, ma addirittura un inutile»⁴.

E ancora:

«Abbiamo una costituzione (*politeia*) che non imita le leggi altrui, essendo noi modello ad alcuni più che imitatori di altri. Il suo nome è democrazia, perché si amministra la città non nell'interesse di pochi, ma di una maggioranza; per quanto riguarda le leggi, però, nelle questioni private tutti godono di uguali diritti; per quanto riguarda gli onori, ognuno che si segnali in qualcosa viene innalzato alle cariche pubbliche non in base alla sua parte di ricchezza, ma secondo il suo valore [...]»⁵.

Le parole di Pericle, oltre a sottolineare quale sia il modo giusto di esercitare la funzione di cittadino – non sottrarsi alle questioni che riguardano la *polis* –, rinvia al confronto con le altre *poleis*, ponendo il modello democratico ateniese al di sopra delle altre costituzioni. L'affermazione «siamo i soli» esprime infatti la volontà di differenziare in modo netto Atene dalle altre *poleis*, rimarcando con forza come solo nella città ateniese chi non partecipa concretamente e attivamente alla vita democratica è ritenuto inutile, quindi degno di biasimo. Differenza espressa esplicitamente nel secondo passo, quando l'Ateniese sottolinea la presenza, ad Atene, di una costituzione che non solo non imita le altre, ma che rappresenta un modello (*paradeigma*) per le altre *poleis*.

Il paradigma democratico sancisce ed estende il legame tra partecipazione e cittadinanza: è infatti «l'idea stessa della partecipazione (*metechain*) a esplicitare la nozione di cittadinanza»⁶.

Sulla superiorità del modello democratico ateniese non si trova d'accordo l'autore della *Costituzione degli Ateniesi* pseudosenofontea, il quale giudica negativamente la scelta di estendere le funzioni governative ad ogni cittadino.

⁴ THUC. II 40, 2.

⁵ THUC. II 37, 1 (trad. POMA 2013, p. 19).

⁶ VETTA 2001, p. 87. Sul concetto di *metechain*, cfr. ARISTOT. *Resp. Athen.* XXVII 3.

«Riguardo alla costituzione degli Ateniesi, che essi cioè abbiano scelto questo tipo di costituzione, è cosa che io non lodo, per la ragione che, con una tale scelta, hanno scelto che i cattivi (*poneroi*) stiano meglio dei buoni (*chrestoi*); per questo dunque non li lodo»⁷.

L'autore anonimo critica aspramente il sistema democratico, ritenendo che il popolo abbia come fine unicamente il proprio interesse, per questo lo giudica *cattivo*. È la condanna che inevitabilmente ricade su Atene:

«Io dico che il popolo ateniese sa quali dei cittadini sono galantuomini e quali canaglie, e proprio perché lo sa, ama quelli che gli sono favorevoli e utili, anche se sono canaglie, i galantuomini invece li odia»⁸.

Malgrado la critica che lo Pseudo-Senofonte rivolge alla costituzione degli Ateniesi sia molto decisa, reputandola «situazione senza rimedio»⁹, come emerge dalle sue affermazioni, l'autore riconosce tuttavia la specificità di Atene e il legame inscindibile tra la città e il sistema democratico¹⁰.

Anche Isocrate esprime un punto di vista critico nei confronti del governo democratico ateniese:

«Ora benché la nostra sia corrotta, non ce preoccupiamo per nulla né badiamo a riformarla; ma se, seduti nelle botteghe, denunziamo l'attuale stato di cose e diciamo che mai sotto il regime democratico siamo stati governati peggio, in realtà nelle nostre azioni e nei nostri pensieri siamo più affezionati a questa costituzione che a quella tramandataci dagli avi»¹¹.

Va sottolineato come la critica del retore ateniese fosse in realtà rivolta al governo dell'Atene della seconda metà del IV secolo, quando ormai il sistema democratico si avviava verso il suo declino. Isocrate, infatti, richiamando la costituzione degli avi, vuole sottolineare come la costituzione ancestrale di

⁷ [XEN.] *Resp. Athen.* 1, 1.

⁸ *Ibid.*, 2, 19.

⁹ *Ibid.*, 3, 8.

¹⁰ *Ibid.*, 3, 8-9.

¹¹ ISOCR., *Areop.* 15.

Solone, da lui ritenuto «il più grande amico del popolo»¹², e di Clistene, «l'uomo che cacciò i tiranni e restaurò il regime democratico»¹³, fosse ormai irrimediabilmente perduta.¹⁴

Il dibattito che aveva animato il mondo intellettuale greco, a partire dalla seconda metà del V secolo a.C., in merito alla costituzione migliore per uno stato, era apparso per la prima volta nel famoso discorso che lo storico Erodoto immagina tra il re Dario e altri due notabili persiani, Megabizio e Otane. I tre protagonisti esprimono (e argomentano) ciascuno la propria preferenza rispettivamente per la monarchia, l'oligarchia e la democrazia, e criticano gli altri due sistemi istituzionali, ritenendoli negativi. La scelta dello storico di ambientare in Persia un dibattito che «ha la sua ragion d'essere nell'Atene del V secolo a.C.»¹⁵ è ritenuta da molti studiosi un pretesto, la democrazia descritta è infatti la stessa «che esisteva ad Atene ai suoi tempi»¹⁶. Non è da escludere che la scelta di Erodoto in realtà avesse intenzioni provocatorie nei confronti dei Greci, volendo sottolineare che l'*arete politike* non fosse esclusività del mondo greco¹⁷.

«Come costeggiando l'Asia minore giunse nella Ionia, a questo punto narrerò una cosa meravigliosa, enorme per quei Greci i quali non credono che Otane esponesse ai Sette Persiani il parere che conveniva che i Persiani si reggessero a democrazia: infatti Mardonio destituì tutti i tiranni e istituì nelle città governi democratici»¹⁸.

Nel passo appena citato, lo storico sembra infatti voler sottintendere che i governi democratici non fossero prerogativa del mondo greco e tanto meno della *polis* ateniese.

¹² *Ibid.*, 26-27.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ POMA 2013, pp. 24 sgg.

¹⁵ *Ibid.*, p. 16.

¹⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹⁷ CANFORA 2010, pp. 124 sgg.

¹⁸ HDT VI 43, 3.

La discussione su quale sia la forma di governo migliore è un argomento che interessa anche Aristotele, il quale, dopo aver individuato l'esistenza di tre forme di governo –

«[...] Poiché costituzione significa lo stesso che governo e il governo è l'autorità sovrana dello stato, è necessario che sovrano sia o uno solo o pochi o i molti»¹⁹

– intraprende una ricerca volta a individuare quale sia la forma migliore di costituzione per uno stato. Nella sua indagine, egli non esclude *a priori* il governo democratico, ma cerca di scongiurarne la forma degenerata che si verifica quando la moltitudine, costituita perlopiù di poveri, sovrasta la classe dei ricchi. Allo stesso modo, esiste una degenerazione del modello oligarchico, e ciò accade quando, viceversa, è la classe dei ricchi a dominare sul *demos*. Escludendo di volta in volta ciò che può degenerare nel caos o e nel personalismo, Aristotele individua nella classe media la parte della società più adeguata a governare la *polis*.

«È chiaro, dunque, che la comunità statale migliore è quella fondata sul cetto medio e che possono essere ben amministrati quegli stati in cui il cetto medio è numeroso e più potente, possibilmente delle altre due classi, se no, di una delle due, ché in tal caso aggiungendosi a una di queste, fa inclinare la bilancia e impedisce che si producano gli eccessi contrari. [...] Perché dove c'è chi possiede troppo e chi niente, si crea o una democrazia sfrenata o un'oligarchia autentica, o come risultato di entrambi gli eccessi, una tirannide [...]»²⁰.

La forma media di costituzione è ritenuta dal filosofo la migliore in quanto l'unica che garantisce un equilibrio tra le parti. In tal senso è possibile leggere nella posizione dello Stagirita una forma di uguaglianza democratica che assicuri la giustizia sociale. Pur ritenendo che ognuna delle tre forme di governo possa essere valida, Aristotele fa ricadere la propria preferenza su un modello democratico in cui i cittadini siano forniti di moderata fortuna economica, una via di mezzo tra la l'oligarchia e la democrazia. Chi governa è

¹⁹ ARISTOT. *Pol.* 1279a.

²⁰ *Ibid.*, 1295b.

quindi la moltitudine, ma non dei poveri, che perseguirebbero solo i loro interessi privati, bensì una moltitudine agiata che abbia a cuore l'interesse della *polis*²¹.

La condanna di Aristotele non va dunque intesa come una critica *tout court* del modello democratico, quanto piuttosto della sua forma deteriorata che si era determinata nell'Atene del tempo. Un'ulteriore prova della presenza di principi democratici nel modello di cittadinanza proposta da Aristotele la ritroviamo in un'altra definizione che il filosofo fornisce del cittadino:

«E tuttavia si tiene in pregio la capacità di comandare e di obbedire e [par] che sia virtù del cittadino rispettabile un'adeguata capacità a ben comandare e ad obbedire»²².

Indipendentemente dal tipo di costituzione in vigore, possedere l'*arete politike*, ossia la capacità allo stesso tempo di governare e di essere governati, rappresenta per lo Stagirita una qualità imprescindibile, la virtù che ogni buon cittadino deve possedere. La distinzione tra governanti e governati non va dunque concepita come assoluta, e deve riguardare tutti coloro che svolgono appieno la funzione di cittadino. Il titolo di *polites* spetta a coloro i quali esercitano il pieno potere politico, da cui derivano le norme che regolano la loro stessa convivenza sociale, nonché dunque a quelli che agiranno nel rispetto di tali norme. È in tale rapporto di ambivalenza che Aristotele esprime l'inscindibile legame fra il *polites* e la *politeia*.

L'interazione è tale per cui i due aspetti si determinano a vicenda. Da ciò deriva l'interdipendenza tra i criteri di accesso alla cittadinanza e il tipo di costituzione da cui discenderanno le qualità del cittadino. Come infatti sostiene P. Mindus, il «diritto di suffragio produce la società medesima»²³.

Il voto è lo strumento mediante il quale il cittadino determina l'assetto istituzionale dello stato, che a sua volta stabilirà i criteri di accesso alla funzione di *polites*. Ogni costituzione infatti produce modelli differenti di cittadinanza. Tutto ciò, come abbiamo visto, si dà all'interno di un rapporto

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, 1277a.

²³ *Ibid.*, p. 53.

circolare e inscindibile tra *polites* e *politeia*, che si determina a partire dalla funzione di *politenein*, ossia dal ruolo politicamente attivo del cittadino all'interno della *polis*. Ne consegue che il *polites* ateniese differirà dallo spartano o tebano, così come differiscono in egual misura i cittadini ateniesi del V secolo da quelli del IV e del III secolo.

Sarà utile a questo punto chiarire quali fossero i criteri di accesso alla cittadinanza ateniese.

La cittadinanza ad Atene di norma si acquisiva attraverso la nascita, ma era solo il primo passo verso il raggiungimento del pieno titolo di cittadino. L'*iter* procedurale che portava l'individuo ad acquisire lo status di *polites* era costituito di diverse fasi, e tutte piuttosto complesse. Al momento della nascita il bambino era riconosciuto dal padre, di cui prendeva il patronimico; da quel momento, il potenziale cittadino doveva aspettare di compiere la maggiore età (18 anni), per poter fare richiesta di iscrizione nelle liste del demo²⁴. Compiuti i 18 anni il ragazzo veniva giudicato dai demoti, che ne accertavano la maggiore età, nonché la condizione di libertà e di nascita legittima. Dall'esito della procedura dipendeva tutta la vita del ragazzo: il rischio era infatti quello di finire nel «grande mare dei non liberi, su cui ricadevano oneri e non onori»²⁵.

In considerazione dell'importanza della posta in gioco, agli aspiranti cittadini era permesso il ricorso in tribunale, nel caso di un rifiuto. Nella Grecia antica l'identità personale rappresentava un problema cruciale per l'individuo e poteva assumere un carattere drammatico «quando sorgeva la necessità di attestare la propria condizione di cittadino e di difenderla da accuse di illegittimità»²⁶.

Le possibilità di falsificazione e di infiltrazione nei registri dei demi, con la conseguente iscrizione di cittadini illegittimi, era un rischio reale da cui bisognava difendersi attraverso una serie di controlli serrati. Alla fine della procedura di controllo della legittimità della richiesta, il ragazzo veniva iscritto

²⁴ POMA 2013, p. 58 sgg.

²⁵ *Ibid.*, p. 59.

²⁶ *Ibid.*

nel registro demotico, atto con il quale era sancita la sua nuova condizione di *polites*.

I criteri di accesso alla cittadinanza ateniese, come abbiamo già accennato, subirono continue variazioni che ridefinivano ogni volta le modalità di acquisizione. Uno dei casi più significativi, a tale proposito, fu il decreto di Pericle del 451 a.C., che restringeva ai soli figli di entrambi i genitori ateniesi la possibilità di accedere a pieno titolo alla condizione di cittadino, potendo così godere dei diritti civili e politici ad essa connessi. Tale restringimento si colloca, a prima vista, in netto contrasto con quel «processo di democratizzazione» avviato già dai tempi di Clistene. In realtà, come vedremo, il concetto di democrazia nell'antica Grecia prevedeva anche forme di chiusura ed esclusione sociale.

«La nuova forma isonomica dello stato»²⁷ introdotta da Clistene fece sorgere ad Atene «una nuova coscienza della politica»²⁸ che contribuì alla formazione di una nuova identità nella quale l'intera collettività si riconosceva, e che affondava le sue radici nella democrazia: fu da quel momento che «la cittadinanza acquisì un senso inedito»²⁹. Lo stesso Aristotele nella *Costituzione degli Ateniesi* afferma che Clistene «consegnò la *politeia* al popolo»³⁰.

L'importanza del modello democratico è testimoniato dalle statue dedicate ai due tirannicidi Armodio e Aristogitone, nelle quali è possibile riconoscere il primo monumento politico della città, privo di qualsiasi valore religioso. I due amici, che persero la vita in un attentato contro i tiranni ateniesi, furono riconosciuti come eroi, come «i fondatori ideali della nuova forma statale isonomica e democratica»³¹. Una nuova identità politica da cui consegue una nuova forma di cittadinanza, che trova il suo momento più rappresentativo nell'opposizione alla tirannide: «ogni ateniese doveva diventare un tirannicida ideale»³².

²⁷ HOLSCHER 1997, p. 208.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ VETTA 2001, p. 86.

³⁰ BEARZOT 2011, p. 75.

³¹ HOLSCHER 1997, p. 208.

³² *Ibid.*, p. 209.

Il tirannicidio assume così, per la *polis* ateniese, il valore di ideale momento fondativo di una nuova comunità politica, in cui il cittadino assume per la prima volta lo status di uomo politico.

L'importanza della partecipazione politica di ogni cittadino, il suo coinvolgimento nelle questioni pubbliche, è un aspetto su cui, come abbiamo visto, pone l'accento lo stesso Pericle. Nel suo discorso, infatti, egli non si limita solo a valorizzare la partecipazione attiva, ma la ritiene requisito indispensabile perché ogni cittadino possa dirsi tale.

Come mai allora proprio colui il quale riteneva che fosse doveroso per ogni cittadino partecipare alla vita pubblica della *polis* scelse per Atene un modello di cittadinanza più vicino all'oligarchia che alla democrazia? Pericle, il politico democratico per eccellenza, l'uomo che portò a compimento il processo di democratizzazione ateniese attraverso l'introduzione del *misthos*³³, dando alla democrazia stessa una forma solida e marcata, limitò l'accesso alla cittadinanza ai soli figli di padre e madre ateniese, escludendo tutti colori che fossero nati da matrimoni con stranieri. Le interpretazioni della legge sulla cittadinanza di Pericle sono molteplici: il bisogno di fronteggiare un'eccessiva crescita demografica, la volontà di colpire le pratiche aristocratiche (nelle grandi famiglie ateniesi si usava contrarre matrimonio con aristocratici stranieri), il desiderio di evitare matrimoni tra cittadini ateniesi e persone di *status* inferiore³⁴.

È anche possibile che una scelta simile, in linea con il programma democratico, esprimesse la volontà di valorizzare il *demos*, limitando il numero dei beneficiari e sottolineando l'importanza della «appartenenza al corpo civico originario, limitando l'ingresso agli Ateniesi puri»³⁵.

Ciò che avvenne fu senza dubbio una progressiva chiusura della democrazia. La forma democratica dello stato, nella Grecia antica, non appare dunque come un'apertura incondizionata della società verso chiunque ne

³³ Retribuzione prevista per l'attività politica dei cittadini, introdotta da Pericle verso la fine del 460 A.C.

³⁴ BEARZOT 2011, p. 126.

³⁵ *Ibid.*

faccia parte, ma si presenta, al contrario, come una struttura chiusa e fortificata da requisiti precisi che ne tracciano il confine.

Va rilevato che, nel mondo greco, l'esperienza democratica all'interno della *polis* non si sostanzia nell'apertura e nella disponibilità all'integrazione, ma nella «valorizzazione dell'identità e la chiusura verso l'esterno»³⁶. La democrazia nel mondo antico si presenta dunque come un regime in cui contano solo coloro a cui è concesso il diritto di cittadinanza.

Gli aspetti esclusivi della democrazia antica assumono maggiore rilevanza di quelli inclusivi. Il cittadino è definito a partire dal suo opposto, il non-cittadino, ossia colui a cui sono negati quei privilegi che noi oggi chiameremmo diritti (civili e politici). Tale negazione è importante in quanto stabilisce una linea di demarcazione netta tra la cittadinanza e la non cittadinanza, e quindi tra l'appartenenza ad una comunità e l'esserne esclusi. Parlare del cittadino greco implica dunque un continuo riferimento a coloro che sono esclusi dallo status di *polites*. È in questa contrapposizione infatti che si gioca il valore (e il significato) identitario del cittadino e della comunità. La propria identità si determina dunque a partire dal confronto con l'alterità³⁷. Tuttavia, come sostiene Asheri, l'individuo non possiede un'identità unica, ma appartiene a più gruppi, «inseriti l'uno dentro l'altro come scatole cinesi»³⁸. Man mano che la scatola diventa più grande, «l'identità si fa maggiormente astratta, e pertanto meno impegnativa»³⁹.

L'identità dell'uomo greco si definisce infatti a partire da molteplici contrapposizioni, che riguardano progressivamente il confronto con altre civiltà (i barbari), con altre *poleis* e con gli altri membri della comunità stessa. È nei confronti di quest'ultima nondimeno che l'uomo greco avverte il sentimento di appartenenza più forte⁴⁰.

³⁶ *Ibid.*, p. 127.

³⁷ ASHERI 1997, pp. 5 sgg.

³⁸ *Ibid.*, p. 6.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

2. Esclusione e inclusione nel mondo greco

Cerchiamo dunque di comprendere in cosa consistano concretamente appartenenza ed esclusione, nella *polis* ateniese.

Ad Atene il cittadino a pieno titolo è il maschio adulto, che ha compiuto quindi la maggiore età, e a cui, come abbiamo visto, è stato riconosciuto lo *status* di libero. È lui il solo a cui è consentito l'accesso alle funzioni pubbliche, il possesso di beni immobili e la partecipazione al pasto sacrificale. Da tutto ciò erano invece esclusi gli schiavi, gli stranieri, le donne e i bambini.

Alla donna, pur riconosciuta come abitante legittima della *polis*, competeva solo la gestione della sfera domestica, ossia della casa (*oikos*), in cui, tranne che in rarissimi casi, restava relegata per tutta la vita. L'unico evento sociale importante per la donna, che comportava un cambiamento radicale, era il passaggio dalla casa del padre a quella del marito, nel giorno del matrimonio. I bambini erano invece esclusi dalla vita sociale solo fino al raggiungimento della maggiore età, momento in cui potevano diventare cittadini e avere quindi il pieno accesso alla *polis*.

Diversa la condizione degli schiavi e degli stranieri, per cui era in atto una forma di esclusione più marcata. La condizione dello schiavo, come è facile immaginare, era la meno invidiabile. A differenza dello straniero, egli non godeva di nessuna forma di riconoscimento, era ritenuto una proprietà, al pari di un oggetto. Non mancavano tuttavia i casi in cui lo schiavo viveva una vita dignitosa, al fianco del padrone, svolgendo anche mansioni di responsabilità, fino alla possibilità (remota, ma non esclusa) di diventare libero per volontà del padrone.

Lo straniero era colui al quale era concesso di vivere entro il territorio della *polis*, di svolgervi la propria attività lavorativa, ma al quale era negato ogni diritto politico. La forma più conosciuta di straniero (ad Atene) era il *meteco*, proveniente da terre straniere, greche o barbare, che parlava il greco, residente stabile della città, e fortemente integrato nel suo tessuto economico. Gli obblighi erano maggiori dei riconoscimenti: il meteco aveva infatti l'onere di pagare le tasse, di prestare servizio militare qualora gli fosse richiesto, non poteva possedere terre o case e, pur avendo il privilegio di poter accedere ai tribunali popolari (seppur attraverso procedure speciali) e di assistere a certi

sacrifici pubblici, non era ammesso al pasto sacrificale, atto fondamentale attraverso cui era sancita l'appartenenza alla comunità. Va tuttavia riconosciuto che gli stranieri per Atene rappresentarono una grande risorsa economica e che la convivenza con i cittadini della *polis* fu sempre pacifica, come del resto anche quella tra cittadini e schiavi; a differenza di Sparta, che negò completamente l'accesso agli stranieri, e inflisse agli schiavi uno stile di vita durissimo⁴¹.

Gli aspetti di chiusura relativi alla concessione del diritto di cittadinanza, nella Grecia antica, diventano più evidenti se si passa ad analizzare il modello oligarchico e, in modo particolare, quello spartano, dove la linea di demarcazione che separa i partecipanti dagli esclusi si fa più netta, e la cittadinanza diventa una vera e propria forma elitaria.

Sparta, a differenza di Atene, conosce infatti fenomeni di esclusione rivolte a gruppi o individui ritenuti liberi. L'essere uomo libero non è quindi requisito sufficiente per essere cittadino spartano. Volendo passare in rassegna le forme di esclusione sociale e politica presenti nell'età arcaica, non si può quindi prescindere da un esame dell'assetto sociale di Sparta. La *polis* spartana ci offre infatti un modello caratterizzato dall'esclusione tanto degli uomini liberi che vivono nel territorio spartano (i perieci) quanto degli schiavi (iloti), rispetto ai quali i cittadini spartati rappresentano un gruppo ristretto di privilegiati.

La struttura sociale spartana si presenta dunque con caratteristiche differenti rispetto alla *polis* ateniese. Pur ritrovando in entrambe l'elemento della partecipazione alla vita dello stato come tratto distintivo del *polites*, ciò che differisce è il corpo civico, ossia i criteri di selezione della comunità dei partecipanti. A Sparta il cittadino a pieno titolo è lo spartato, appartenente alla comunità degli *homoioi*, gli «uguali», i quali si distinguono dai perieci – uomini liberi presenti nel territorio della Laconia – e dagli iloti (gli schiavi), in quanto sono i soli ad avere accesso ai diritti politici. Lo afferma Luciano Canfora: «qui la nozione di *élite* (gli Spartati) coincide con la nozione stessa di liberi, e quindi di cittadini a pieno titolo»⁴². Il predominio degli aristocratici spartani si fonda dunque sulla presenza di categorie sociali ritenute inferiori,

⁴¹ POMA 2013, p. 70.

⁴² CANFORA 2010, p. 121.

costituite appunto da perieci e iloti. «La polarità liberi/schiavi»⁴³, afferma ancora Canfora, «coincide quindi, a Sparta, con la polarità *élite/masse*»⁴⁴.

Il corpo civico degli Spartiati si presenta dunque come un' *élite* ristretta che esercita il proprio potere sugli schiavi e sul resto degli uomini liberi, i quali, pur non essendo considerati schiavi, hanno uno statuto ridotto, non avendo accesso a nessuna delle funzioni pubbliche della *polis*. I perieci, in particolare, rappresentano una sorta di comunità nella comunità, proprio perché ritenuta inferiore rispetto a quella dominante, e per questo relegata ai margini della città. La loro condizione potrebbe essere paragonata a quella dei meteci ad Atene, pagavano infatti tributi ed erano tenuti ad offrire apporto militare, pur essendo esclusi dalla vita politica.

L'appartenenza alla *polis*, come abbiamo visto, rappresenta nella Grecia antica il cuore dell'esistenza di ogni individuo, la sfera entro cui si esprime la sua identità di uomo in quanto *polites*. Esserne esclusi dunque significa essere confinati ai margini della vita politica e sociale, significa addirittura uscire dalla condizione di umano ed entrare in un mondo ferino e primitivo, come dimostra l'esempio paradigmatico del Ciclope, uomo-mostro (*aner pelorios*) a cui sono ignote le leggi (*themistes*), il rispetto degli dei, le assemblee legislative (*agorai boulephoroi*), tipici dell'ordinamento sociale e politico della *polis*.

«[La] terra dei Ciclopi violenti
e privi di leggi, che fidando negli dei immortali
con le mani non piantano piante, né arano:
ma tutto spunta senza seme né aratro,
il grano, l'orzo, le viti che producono,
vino di ottimi grappoli, e la pioggia di Zeus glielo fa crescere.
Costoro non hanno assemblee di consigli, né leggi,
ma abitano le cime di alte montagne
in cave spelonche, e ciascuno comanda,
sui figli e le mogli, incuranti gli uni degli altri»⁴⁵.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ HOM. *Od.* IX 106-115.

I Ciclopi rappresentano dunque tutto ciò che eccede dai limiti dell'ordinamento sociale della *polis*, e che per questo ne resta escluso.

Tuttavia, è proprio ciò che resta escluso dalla *polis* – in misura maggiore a Sparta che ad Atene – a garantire il mantenimento dell'ordinamento statale; non è un caso infatti che sia proprio il lavoro degli iloti a costituire la principale fonte di reddito delle famiglie spartiate. La contrapposizione ideologica *chaos/nomos* permette dunque di stabilire un rapporto gerarchico su cui si fonda il sistema economico e sociale della *polis* e che, sul piano ideologico, consente di giustificare lo sfruttamento della massa indistinta dei non-cittadini.

Ad ogni spartiatea, all'atto di nascita, era assegnata un lotto di terra (*kleros*) che rappresentava la principale forma di sostentamento, al cui lavoro erano impiegati esclusivamente gli iloti (in qualità di schiavi, naturalmente), poiché lo spartiatea doveva dedicare la sua intera esistenza all'addestramento militare e alla guerra. Ogni bambino spartiatea, raggiunta l'età dei sette anni, abbandonava la propria casa per essere introdotto all'interno di un sistema educativo (*agoge*) rigidamente controllato dallo stato, allo scopo di formare i futuri guerrieri spartiatei, forti, sani e dotati di estremo coraggio⁴⁶.

Il sistema oligarchico spartano ha la caratteristica di restringere il campo della partecipazione ai pochi ai quali è consentito di vivere il loro status di *politai* grazie allo sfruttamento e all'esclusione dei molti. Ciò che dunque consentiva al cittadino spartiatea di vivere la condizione privilegiata di uomo politico e di guerriero era l'esistenza di una schiavitù collettiva (gli iloti erano assoggettati in quanto popolo) che lavorava al suo posto. Nel caso particolare degli iloti, l'esclusione raggiungeva anche forme estreme di violenza. Essi infatti venivano utilizzati come bersagli all'interno di prove di forza e di coraggio che spesso si concludevano con la morte degli schiavi stessi.

L'uguaglianza, nella *polis* spartana, uguaglianza aritmetica e non geometrica, espressa nella forma di un'oligarchia diretta, diventa così sinonimo di privilegio di pochi 'uguali', di corpo civico elitario in cui i diritti civili e politici sono solo prerogativa di chi ne fa parte, e dunque rinviano, per contrasto, al loro riflesso oscuro, le nutrite schiere degli esclusi.

⁴⁶ POMA 2013, pp. 162 sgg.

Pur rintracciando significative differenze nei vari modelli di *poleis* presenti nella Grecia antica, in particolar modo tra le due forme più conosciute, l'oligarchia spartana e la democrazia ateniese, ciò che ci preme sottolineare è la presenza, in entrambi i casi, di quell'elemento di chiusura legato al diritto di cittadinanza e quindi al concetto stesso di *polis*.

Una riflessione sulla concezione classica della *polis*, come entità politica e comunità di uomini, e quindi come espressione della *politeia*, non può dunque sottrarsi al confronto con quegli aspetti di esclusione a cui essa stessa, per sua natura, ci rinvia.

3. Generosità romana e avarizia greca

Al modello della cittadinanza greca spesso è stato contrapposto quella della *civitas* romana, come esempio di maggiore apertura e inclusività. Pur rappresentando in entrambi i casi un aspetto della vita civile e collettiva molto importante, per il singolo individuo e per l'intera comunità, nel mondo romano la concessione del diritto di cittadinanza seguiva iter procedurali differenti. Se dunque le differenze non sono dovute alla maggiore o minore rilevanza data alla cittadinanza e al suo ruolo nella società – anche Roma, come vedremo, conobbe momenti conflittuali intensi legati proprio alla concessione del diritto di cittadinanza –, esse sono legate piuttosto a un diverso significato attribuito dai due popoli a questo aspetto complesso e controverso della vita politica dello stato.

Nelle pagine che seguono ci dedicheremo all'analisi del concetto di cittadinanza a Roma. Come vedremo, l'indagine ci consentirà di definire ulteriormente, e per contrasto, il *polites* e la *politeia* greca.

3.1. Il mito fondativo di Roma

La fondazione della città di Roma, come sappiamo, è legata ad una leggenda in cui il fondatore, Romolo, offrì ospitalità a tutti coloro che cercarono rifugio a Roma. Già nel mito della fondazione della città sembrano essere presenti aspetti di apertura e quel carattere inclusivo su cui

originariamente il concetto romano di cittadinanza pose le sue basi. Ed è proprio rievocando il mito della fondazione dell'*Urbs* romana, che Elio Aristide compone il suo *Elogio di Roma*:

«Ma vi è qualcosa che, decisamente, merita altrettanta attenzione e ammirazione di tutto il resto: voglio dire la vostra generosa e magnifica cittadinanza, o romani, con la sua grandiosa concezione poiché non vi è nulla di uguale in tutta la storia dell'umanità. Voi avete fatto due parti di coloro che vivono sotto il vostro impero – e cioè in tutta la terra abitata – e voi avete dappertutto dato la cittadinanza, come una sorta di diritto di parentela con voi, a coloro che rappresentano il meglio per talento, coraggio e influenza, mentre gli altri li avete sottomessi come sudditi. Né i mari né le terre sono un ostacolo sulla strada della cittadinanza, l'Europa e l'Asia non sono trattate diversamente. Tutti i diritti vengono riconosciuti a tutti. Nessuno di coloro che meritano potere o fiducia ne è escluso, ma al contrario una libera comunità è stata creata in tutta la terra, sotto la direzione di un responsabile unico, garante dell'ordine del mondo, che è il migliore possibile; e tutti si volgono, perché ciascuno riceve ciò che gli spetta, verso la vostra cittadinanza, come verso una comune agorà. E come le altre città hanno le loro frontiere e il loro territorio, questa città (la vostra) ha per frontiere e per territorio l'intero mondo abitato»⁴⁷.

Le parole dello scrittore e retore greco, che non appare qui come un vinto, ma come un uomo che si sente a tutti gli effetti cittadino romano⁴⁸, attribuiscono ai Romani l'invenzione di una nuova forma di cittadinanza caratterizzata da un'estrema apertura, che come criterio d'inclusione tiene conto esclusivamente delle capacità personali e non dell'appartenenza. Non è straniero, infatti, colui che si mostra all'altezza del potere e degno della fiducia di Roma.

Oltre all'apertura su cui, come abbiamo visto, la cittadinanza romana sembra fondarsi fin dalle sue origini, il passo appena citato mette in evidenza l'estrema importanza data al concetto stesso di *civitas*, importanza che Ducos ritrova nel diritto romano, segnalando che l'organizzazione del diritto, a Roma, si fonda sulla condizione di *cittadino*. Tale condizione diventa indispensabile per formare una famiglia legittima, fare testamento e possedere

⁴⁷ AEL. ARIST. XVCI 59-61 (trad. NICOLET 1980).

⁴⁸ NICOLET 1980, p. 26.

beni. In altre parole, «solo il cittadino ha la facoltà di compiere gli atti dello *ius civile*. È lui che, nell'ordine politico, partecipa alla vita della comunità»⁴⁹.

Il cittadino romano è colui che, all'interno della società, ricopre un ruolo di rilievo, di privilegio. E lo stesso accade nelle *poleis* greche: come abbiamo visto, infatti, il cittadino greco ha accesso a privilegi che sono negati ai non-cittadini. Michèle Ducos prosegue riferendosi al risvolto oscuro della cittadinanza romana, che precedentemente abbiamo rintracciato nella struttura sociale delle *poleis* greche: la condizione degli schiavi. A tale proposito, la studiosa afferma: «per farsi un'idea della condizione del cittadino romano, si [deve] ricorrere al confronto con altre categorie meno privilegiate»⁵⁰. La contrapposizione schiavo/uomo libero diviene la divisione fondamentale su cui la società romana si fonda. Anche a Roma, dunque, la condizione di cittadino sembra rinviare a quanti sono esclusi da tali privilegi.

Ci troviamo nuovamente di fronte ad una contrapposizione imprescindibile, la sola che, a quanto pare, ci consente di tracciare il profilo del cittadino. Pur disponendo, infatti, di una definizione positiva del cittadino romano, è solo attraverso il confronto con le figure che gli sono opposte che possiamo delineare i tratti distintivi della società romana, proprio come accadeva per quella greca.

Anche a Roma dunque sono presenti quegli elementi di chiusura ed esclusione riscontrati già nel mondo greco, e che sembrerebbero contraddire, proprio nell'organizzazione concreta della vita quotidiana della città e dello stato, gli aspetti di apertura presenti nel mito di fondazione. Ma cerchiamo di capire brevemente quali fossero le forme di esclusione presenti all'interno dell'*Urbs* romana.

La forma principale di esclusione a Roma è rappresentata dalla condizione dello schiavo, di colui che all'atto della nascita non è riconosciuto libero o che, pur essendo nato libero, perde tale condizione nel corso della vita, a seguito di una serie di eventi (quasi sempre in seguito a una guerra). Al pari dello schiavo greco, anche quello romano è considerato un bene, una *res*, sulla quale

⁴⁹ DUCOS 1998, p. 29.

⁵⁰ *Ibid.*

si esercita il pieno diritto di proprietà (*potestas*)⁵¹. Tale condizione nega dunque qualsiasi forma di riconoscimento civile e politico: lo schiavo romano infatti non può possedere beni, non può fare appello alla giustizia, non può prendere parte alla vita pubblica della città. L'unica mansione che gli compete è il lavoro. Ciò che dunque differenzia lo schiavo dal *civis* è ancora una volta la dimensione della partecipazione, contrassegnata anche qui da una serie di elementi che separano in modo netto il cittadino dal non-cittadino.

La condizione schiavile romana presenta tuttavia alcune differenze importanti rispetto a quella greca, prima tra tutte la possibilità, legata alla volontà del padrone, di rendere libero il proprio schiavo. Nelle *poleis* greche non era contemplata la possibilità di liberare uno schiavo, ancor meno nel caso particolare di Sparta che, come abbiamo visto, riusciva a garantire il mantenimento del sistema sociale della *polis* proprio a partire dall'esistenza della schiavitù. Affrancare gli schiavi per i Greci avrebbe significato dunque ridefinire profondamente gli assetti sociali, politici ed economici su cui la *polis* si reggeva. Cosa diversa accade invece nella società romana, in cui la mobilità sociale è resa possibile da differenti modi di intendere la città e lo stato.

Lo schiavo, una volta liberato, cessa di essere assoggettato all'autorità del padrone, ed entra a far parte di un nuovo *status* sociale: il liberto (*libertus*). Differenti sono le forme attraverso cui un cittadino romano può rendere libero un proprio schiavo; la nuova condizione di libertà infatti può essere concessa alla presenza di un magistrato o attraverso un atto testamentario. Una volta reso libero, l'ex-schiavo può ottenere la cittadinanza grazie alla volontà del magistrato che, all'atto del censimento, ha il potere di decidere se iscriverlo o meno nella lista dei cittadini⁵².

L'arbitrio del magistrato romano non riguardava solo l'affrancamento di uno schiavo, egli poteva infatti accettare o rifiutare la richiesta di cittadinanza di un immigrato e, all'atto della fondazione di una colonia romana, era sempre lui ad avere il diritto di registrare nella nuova città un certo numero di stranieri ritenuti a tutti gli effetti cittadini romani⁵³.

⁵¹ *Ibid.*, p. 30.

⁵² *Ibid.*, p. 33.

⁵³ GAUTHIER 1974, 212.

Per il momento, non ci interessa approfondire gli aspetti giuridici del percorso di affrancamento o quali fossero i soggetti a cui era concessa la cittadinanza. È utile piuttosto sottolineare come a Roma la facoltà di accordare la cittadinanza a qualcuno, come abbiamo visto, fosse prerogativa riconosciuta anche a un singolo cittadino, e non solo alla comunità⁵⁴.

Accanto alla possibilità di affrancare uno schiavo, va dunque rilevata una seconda differenza importante col mondo greco: il potere di un singolo individuo di concedere il diritto di cittadinanza.

È proprio su tale aspetto di arbitrarietà individuale che pone l'accento Gauthier, in quanto costituisce una delle differenze più importanti con il mondo greco.

«Dans les cités grecques, aussi bien à la période classique qu'à la période hellénistique, le droit de cité ne peut être conféré à un individu ou à un groupe que par une décision de l'Assemblée populaire. Peu importe ici le régime politique des cités: que ce soit dans une cité démocratique (comme Athènes au IV siècle ou Milet au III) ou dans une cité aristocratique (comme Rhodes ou... Larissa en 215), il faut un décret de l'Assemblée qui représente la communauté tout entière»⁵⁵.

In Grecia, sottolinea l'autore, la cittadinanza non poteva essere accordata se non attraverso una decisione dell'assemblea popolare. Poco importava il regime politico vigente (democratico o oligarchico che fosse): la decisione era presa dall'intera comunità e non poteva essere in modo diverso. Nei rari casi in cui accadde diversamente, quando cioè fu solo un uomo a prendere la decisione di integrare nuovi cittadini, l'accusa fu quella «d'ôter au peuple le droit souverain de faire citoyen qui il lui plaît»⁵⁶. Ci riferiamo al caso di un certo Stefano che nell'Atene del 340 a.C. introdusse nella sua fratria dei bambini stranieri, i quali, una volta maggiorenni, sarebbero diventati cittadini a pieno titolo.

Nelle *poleis* greche la sovranità del popolo non può essere messa in ombra dalla volontà del singolo, soprattutto quando è in gioco un aspetto

⁵⁴ DUCOS 1998, pp. 33 sgg.

⁵⁵ GAUTHIER 1974, p. 209.

⁵⁶ *Ibid.*

politicamente rilevante come il diritto di cittadinanza. Diventa impossibile a questo punto negare il differente valore che i Greci danno alla comunità, che si esprime proprio nella partecipazione collettiva alle questioni pubbliche, come se la collettività fosse un soggetto unico, indivisibile, collocato al di sopra delle singole volontà di cui è costituita, a differenza di quanto accade a Roma, dove la volontà del singolo e quella della collettività possono agire separatamente.

Per il romano infatti la cittadinanza ha un valore personale, è garanzia di libertà individuale; per il greco, al contrario, essa esprime l'integrazione e l'appartenenza ad una comunità politica sovrana.⁵⁷

Ciò è determinato dall'esistenza di due realtà politiche differenti:

«Pour qu'un affranchi, sur simple décision de son maître enregistrée par un magistrat, devint citoyen, il fallait que les Romains eussent de la *civitas* une conception très différente de celle de Grecs à l'égard de la *politeia*»⁵⁸.

A tale proposito, è interessante soffermarsi brevemente sulla differenza tra *civitas* romana e *politeia* greca, elaborata da Claude Nicolet a partire dal valore etimologico dei due termini: «mentre la parola greca equivalente (*politeia-polites*) è formata sulla parola *polis* (anticamente *ptolis*), che propriamente significa 'cittadella', il che implica che per i greci il cittadino è fondamentalmente l'abitante, la parola latina *civis* etimologicamente si riallaccia a parole indoeuropee che indicano l'idea di famiglia, di ospite ammesso nella famiglia, di amico. *Civitas* è un termine che contiene l'idea di compagno: 'propriamente significa non cittadino ma concittadino'»⁵⁹.

Volendo interpretare il significato etimologico che ci ha fornito Nicolet, a Roma il cittadino non è colui che abita la città, ossia colui il quale è già in qualche misura appartenente alla comunità, quanto piuttosto colui il quale *può esservi ammesso*, volendo in questo modo esprimere la possibilità per ognuno di diventare cittadino. Tale elemento di apertura, che torna nel valore

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 207 sgg.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 211.

⁵⁹ NICOLET 1980, p. 32.

etimologico del concetto di *civitas*, sembra nuovamente tracciare una distanza tra il mondo romano e quello greco. Se è dunque vero che a Roma va riconosciuta una maggiore apertura rispetto alla concessione del diritto di cittadinanza, occorre a questo punto entrare più nel dettaglio della questione, al fine di comprendere quale fosse il contenuto della condizione di cittadino a Roma, e se fosse davvero così semplice accedervi.

Una prima analisi dello *status* di cittadino non può prescindere dall'esame del rapporto tra vita politica e vita civica presente a Roma, ossia della distinzione tra diritti politici e diritti civili. La condizione di cittadino nella città romana infatti non garantiva l'accesso alla vita politica, essendo quest'ultima prerogativa esclusiva dei ceti più abbienti.

«Non cercare dunque, Catone, di privare le classi inferiori della soddisfazione e dell'interesse che esse trovano nel renderci omaggio (nel farci corteo quando siamo candidati). Lascia a coloro che si aspettano tutto da noi il mezzo di dare a noi, anch'essi, qualcosa (*Noli igitur eripere hunc inferiori generi hominum fructum officii, Cato, sine eos qui omnia a nobis sperant habere ipsos quoque aliquid quod nobis tribuere possint*). Se deve essere lontano il loro suffragio, è ben poca cosa, poiché anche posto che abbiano occasione di darlo, esso è senza alcuna influenza; ed essi non possono, come ben sanno, né perorare per noi, né offrirci cauzioni, né invitarci a casa loro [...]»⁶⁰.

La denuncia di Cicerone è chiara: dare a tutti i cittadini lo stesso peso politico, attraverso un voto che non sia «frazionato e singolarmente gerarchizzato, realmente efficace soltanto per i cittadini più ricchi e più influenti»⁶¹ ma estendere anche ai ceti inferiori i pieni diritti politici. Ne consegue che «l'esercizio della cittadinanza a Roma è precipuamente non egualitario»⁶².

L'errore che dunque non va commesso, quando si parla del cittadino romano, è quello di credere che i diritti e i doveri fossero identici per tutti. La politica a Roma si presenta infatti altamente gerarchizzata; il potere politico, rappresentato dal diritto di voto e dall'accesso alle cariche pubbliche, non è

⁶⁰ CIC. *Mur.* 71 (trad. Nicolet 1980).

⁶¹ NICOLET 1980, p. 13.

⁶² *Ibid.*, p. 16.

concesso ai semplici cittadini. Il contenuto della cittadinanza romana sembra dunque sdoppiarsi, presentando un quadro sociale tutt'altro che unitario. L'affrancamento degli schiavi può rappresentare, in tal senso, una prova: il liberto infatti ha accesso alla cittadinanza romana, ma solo per quanto concerne lo *status* civile, che può a sua volta ottenere «soltanto entrando in una famiglia, una *gens*, quella del suo vecchio padrone e nuovo patrono»⁶³.

Resta invece escluso dalla sfera politica. Così come

«L'étranger qui obtient à titre individuel la *civitas romana* acquiert surtout des droit civils [...] Mais politiquement il ne compte que s'il est riche et influent[...]»⁶⁴.

L'origine di una forma simile di cittadinanza, che contemplasse la separazione dei diritti civili da quelli politici, risale agli inizi del IV secolo a. C., quando Roma subì l'invasione dei Galli⁶⁵. In quell'occasione gli Etruschi di Caere fornirono il loro appoggio ai Romani contro il nemico barbaro, offrendo loro ospitalità e salvezza, in uno dei momenti più traumatici per la città. In cambio di un simile beneficio, Roma decise di sdebitarsi concedendo ai Ceriti la *civitas sine suffragio*: secondo le fonti furono loro i primi a ricevere questa forma di cittadinanza, un privilegio ottenuto come forma di ricompensa⁶⁶. L'istituto della *civitas sine suffragio*, nel caso specifico dei Ceriti, trova il suo vero fondamento storico nel «regime del *municipium*»⁶⁷. Come sostiene Marta Sordi, la collaborazione offerta da alcune città straniere a Roma, relativa a servizi di carattere pubblico, non ha nulla a che fare con il diritto di cittadinanza; si tratta piuttosto di un accordo che non implica l'inferiorità – e quindi la subordinazione – dei popoli stranieri rispetto ai cittadini romani. Vista in quest'ottica, l'esclusione dei membri dei municipi dallo *ius suffragii* non rappresenterebbe una vera esclusione, ma «la conseguenza del carattere straniero di queste città»⁶⁸.

⁶³ *Ibid.*, p. 33.

⁶⁴ GAUTHIER 1974, p. 212.

⁶⁵ SORDI 1960, p. 37.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 41.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 107.

⁶⁸ *Ibid.*

Inizialmente, la cittadinanza senza diritto di voto ha più il carattere di un trattato che concede il privilegio della residenza, piuttosto che un vero e proprio diritto di cittadinanza; una concessione reciproca, accordata ai membri di città straniere, di risiedere in modo pacifico nelle rispettive città. La si ritrova infatti presso gli Etruschi e i Cartaginesi sotto forma di trattati stipulati per favorire il commercio tra le potenze del Mediterraneo⁶⁹.

Nondimeno, il significato iniziale della *civitas sine suffragio*, come forma di scambio tra due popolazioni, attraverso cui veniva accordato, sulla base di una parità, un privilegio, assume successivamente diverso valore. Alcuni storici, infatti, individuano due stadi della cittadinanza senza diritto di voto: durante il primo, possedere il diritto di «*Romam venire*»⁷⁰ significava risiedere a Roma con lo stesso titolo di un cittadino romano; il secondo è caratterizzato dalla perdita di tale riconoscimento. Possedere la cittadinanza *sine suffragio* significò infatti essere inglobati nello stato romano insieme a tutta la propria città, perdendo così la propria autonomia statale. Marta Sordi infatti afferma: «il primo stadio della *civitas sine suffragio* riguardava tutti i membri di una città considerati individualmente, ma non la città stessa; il secondo stadio, invece, riguardava la città in quanto tale»⁷¹. I Ceriti sono infatti ricordati come il primo esempio di città incorporata e sottomessa allo stato romano.

Al di là di quale fosse il valore originario della cittadinanza senza diritto di voto, essa finisce con l'assumere dunque la condizione di dipendenza⁷².

La trasformazione che il diritto di cittadinanza *sine suffragio* subisce, nel passaggio dal primo al secondo stadio, coincide progressivamente con l'acquisizione di uno *status* inferiore, che si esprime nell'assoggettamento rispetto a una classe dominante, all'interno dello stesso contesto sociale; venendo infatti assimilati al corpo civico romano, gli stranieri diventano «cittadini di seconda classe»⁷³, a cui sono concessi libertà e diritti civili, ma a cui sono negati alcuni diritti fondamentali, che proprio per questo diventano privilegi.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 115 sgg.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 121.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² NICOLET 1980, p. 38

⁷³ GAUTHIER 1974, pp. 207 sgg.

Una simile idea di cittadinanza ‘parziale’ è impensabile nel mondo greco.

«[...] Le droit de cité grec a d’abord valeur *politique*. Le nouveau citoyen, rangé dans une tribu, dans une dème, participe désormais de droit à une communauté politique indépendante, dont il recevra tout, charges e privilèges. Il pourra, sauf exception, être candidat aux magistratures, mais surtout il pourra siéger dans les Assemblées (c’est-à-dire écouter mais aussi prendre la parole, et voter – son vote comptant pour une unité) et dans les tribunaux»⁷⁴.

Nelle *poleis* greche infatti il cittadino lo è *tout court*, sia per quanto riguarda l’aspetto civile, sia (e in particolar modo) per ciò che ha a che fare con gli aspetti politici della società. È quanto ci ricorda Aristotele: ciò che contraddistingue il cittadino greco è la possibilità di partecipare al potere deliberativo e giudiziario.

Quel che a Roma viene concesso con maggiore facilità non equivale dunque a ciò che nel mondo greco si presenta come meno accessibile: il cittadino della *polis* non è il cittadino romano, a meno che non si distinguano, nel contesto sociale e politico di Roma, due diverse cittadinanze. Soltanto una di queste, infatti, equivale nei contenuti a quella greca: solo il cittadino romano aristocratico, l’unico al quale siano riconosciuti i diritti politici, e quindi l’accesso al potere, corrisponde al *polites* greco; l’altro, il cittadino di seconda classe, non trova nessun tipo di corrispondenza in Grecia.

3.2. Permeabilità strategica

All’interno di una tale riflessione, merita di essere riconsiderato il giudizio espresso in merito «all’avarizia greca» e, conseguentemente, quello che riguarda la «generosità romana», rispetto alla concessione del diritto di cittadinanza. Se, infatti, come abbiamo visto, a Roma esistevano due differenti modi di intendere e applicare il concetto di *civitas*, ne conseguirà che quell’elemento di generosità riconosciuto a Roma sin dalle sue origini avrà a che fare soltanto con la cittadinanza che riconosce lo *status* civile.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 210.

A questo punto è necessario capire quanto davvero fosse semplice ottenere la cittadinanza romana, ossia in che misura Roma fosse realmente propensa ad accogliere nel proprio corpo civico elementi allogeni. Al riguardo, è significativo il discorso pronunciato da Claudio in Senato per ammettere i Galli alla dignità senatoria:

«I miei maggiori, al più antico dei quali, Clauso, venuto dalla Sabina, furono conferiti insieme la cittadinanza romana e il patriziato, mi esortano ad adottare gli stessi criteri nel governare lo Stato, col far venire in Roma quanto di pregevole vi sia altrove (*bortantur uti paribus consiliis <in> re publica capessenda, transferendo huc quod usquam egregium fuerit*). Non ignoro, infatti, che i Giulii furono chiamati da Alba, i Coruncanii da Camerio, i Porcii da Tuscolo e, per non risalire ad epoche più antiche, dall'Etruria, dalla Lucania e da tutta l'Italia furono chiamati uomini al Senato romano. L'Italia stessa portò i suoi confini alle Alpi, in modo che non solo i singoli individui, ma le terre e le genti si congiunsero strettamente in nostro nome (*postremo ipsam ad Alpes promotam, ut non modo singuli viritum, sed terrae, gentes in nomen nostrum coalescerent*). Allora in patria fiorì pace duratura e noi toccammo il massimo della potenza nei rapporti con le altre genti, quando, accolti come cittadini i Traspadani, si poté risollevar l'indebolito impero, assimilando i migliori elementi provinciali col pretesto di fondare colonie militari (*cum Traspadani in civitatem recepti, cum specie deductarum per orbem terrae legionum additis provincialium validissimis fesso imperio subventum est*). È il caso, forse, di pentirsi che dalla Spagna siano venuti i Balbi e dalla Gallia Narbonese uomini non meno famosi? Rimangono i loro discendenti, che non sono a noi secondi nell'amore verso questa patria. A quale altra cagione fu da attribuirsi la rovina degli Spartani e degli Ateniesi, se non al fatto ch'essi, per quanto prevalessero militarmente, tenevano i vinti in conto di stranieri? Romolo, fondatore della nostra città, fu invece così saggio che ebbe a considerare parecchi popoli in uno stesso giorno prima nemici e subito dopo concittadini (*at conditor nostri Romulus tantum sapientia valuit, ut plerosque populos eodem die hostes, dein cives habuerit*). Stranieri ebbero presso di noi il regno, e l'affidare a figli di liberti uffici pubblici, non è, come molti falsamente credono, cosa di questi tempi, ma già era stato fatto nella precedente costituzione. È pur vero che noi combattemmo contro i Senoni, ma non si sono forse mai schierati contro di noi in campo aperto i Volsci e gli Equi? Fummo sottomessi ai Galli, ma abbiamo anche consegnato ostaggi ai Tusci ed abbiamo subito dai Sanniti l'umiliazione del giogo. Pur tuttavia, se esaminiamo tutte le guerre, vediamo che nessuna si concluse in più breve tempo che quella contro i Galli, con i quali in seguito fu pace continua e sicura. Ormai

essi si sono assimilati a noi nei costumi, nelle arti, nei vincoli di sangue; ci portino anche il loro oro, piuttosto che tenerlo per sé. O padri coscritti, tutte le cose che si credono ora antichissime, furono nuove un tempo: dopo i magistrati patrizi vennero i plebei, dopo i plebei i Latini, dopo i Latini quegli degli altri popoli italici. Anche questa nostra deliberazione invecchierà, e quello che oggi noi giustifichiamo con antichi esempi, sarà un giorno citato fra gli esempi (*iam moribus artibus adfinitatibus nostris mixti aurum et opes suas inferant potius quam separati habeant. omnia, patres conscripti, quae nunc vetustissima creduntur, nova fuere: plebei magistratus post patricos, Latini post plebeios, ceterarum Italiae gentium post Latinos. inveterascet hoc quoque, et quod hodie exemplis tuemur, inter exempla erit*)⁷⁵.

Nella prima parte del discorso, l'imperatore Claudio ricorda le origini multiethniche di Roma, non a caso infatti egli riprende il mito della fondazione della città che, come abbiamo già visto, narra di come Romolo abbia unito più popoli per dare vita all'*Urbs* romana. Claudio pone quindi l'accento sull'evoluzione e la crescita della vita politica di Roma, facendo riferimento all'apertura che la città mostrò dapprima nei confronti dei plebei, aprendo loro le cariche pubbliche, e poi verso i Latini ed altri popoli Italici, e a come tali esempi di inclusione abbiano rappresentato per la città una progressiva conquista politica e culturale. È indicativo, inoltre, il riferimento alle *poleis* greche come esempio di una chiusura che costò loro la rovina.

Importante a questo punto ricordare che i Galli possedevano già la cittadinanza romana. Ciò che infatti Claudio cerca di ottenere è l'accesso alle cariche pubbliche, attraverso cui, come sappiamo, si accedeva ad un livello 'superiore' di cittadinanza.

Il bisogno dell'imperatore di portare in Senato la causa della Gallia Comata evidenzia dunque quanto fosse in realtà difficile, per uno straniero, avere accesso alla 'vera' cittadinanza romana, quella costituita dai pieni diritti politici. L'esempio rappresenta dunque una testimonianza di quella chiusura, di quell'avarizia attribuita in modo forse troppo frettoloso al solo popolo greco, e che invece ritroviamo anche a Roma. È la direzione verso cui vuole

⁷⁵ TAC. *Ann.* XI 24.

andare il saggio di Gauthier: la *civitas* romana, sottolinea lo storico francese «n'était pas *génèreuse*, mais qu'elle était, pour ainsi dire, *perméable*»⁷⁶.

È lo stesso Tacito a svelarci il carattere non generoso, ma «permeabile» dei Romani, proprio in riferimento alla concessione del diritto di cittadinanza, attraverso alcune delle reazioni che ebbero i senatori romani di fronte alla richiesta dell'imperatore Claudio:

«[...] Si discuteva di ciò presso il principe, partendo da opposti punti di vista, poiché alcuni affermavano che l'Italia non era poi così mal ridotta da non poter rifornire con elementi suoi il Senato di Roma (*non adeo aegram Italiam ut senatum suppeditare urbi sue nequiret*). Un tempo erano bastati ai Romani i popoli di eguale stirpe, né l'antica repubblica aveva avuto a pentirsene, ché anzi si ricordavano ancora esempi di virtù e di gloria, tramandati intorno al carattere dei Romani dei tempi antichi. Non era forse già grave il fatto che Veneti ed Insubri fossero stati immessi in Senato, senza che fosse necessario immettervi ora, con una massa informe di stranieri, quasi una turba di prigionieri? Quale dignità sarebbe rimasta a quei pochi superstiti della vera nobiltà (*Quem ultra honorem residuis nobilium*), oppure a quei senatori latini, se qualcuno ve n'era ancora, che fossero ridotti a povertà? Tutte le cariche sarebbero state ora occupate da quei ricchi, i cui nonni e bisnonni, capi di nazioni nemiche, avevano assalito e tagliato a pezzi i nostri eserciti e assediato il divo Giulio presso Alesia. [...] Godessero pure i capi di quel popolo dei diritti della cittadinanza romana, ma non si prostituissero le dignità antiche e il decoro delle cariche pubbliche (*Fruerentur sane vocabulo civitatis; insigna patrum, decora magistratuum ne vulgarent*)»⁷⁷.

L'apertura rispetto al diritto di cittadinanza assume qui il carattere di necessità: la possibilità di aprire o meno le cariche senatorie agli stranieri sembra essere infatti legata al maggiore o minore grado di necessità da parte del senato romano di acquisire elementi allogeni. La replica riportata da Tacito fa riferimento ad una situazione di urgenza, la sola che, a quanto pare, potesse giustificare l'ingresso di stranieri in senato. Inoltre, l'ultima parte del passo ci fornisce ulteriore conferma della distinzione tra la cittadinanza che accorda

⁷⁶ GAUTHIER 1974, p. 212.

⁷⁷ TAC. *Ann.* XI 23.

solo i diritti civili e quella che apre alle cariche pubbliche: solo i Romani hanno la 'dignità' e il 'decoro' per accedere a quest'ultima.

Un ulteriore esempio lo ritroviamo nella *Lex Canuleia*, legge proposta dal tribuno della plebe Gaio Canuleio e discussa in senato nel 445 a.C., a proposito dell'abolizione del divieto di matrimonio tra patrizi e plebei. Il discorso di Canuleio è riportato nel libro IV di Livio.

«Quanto i patrizi vi odino, o Quiriti, e come vi considerino indegni di vivere accanto a loro all'interno delle mura di una stessa città, a esser sincero mi sembra di averlo già rilevato più volte in passato. E ora più che mai, poiché i patrizi dimostrano un livore senza precedenti nei confronti delle nostre proposte di legge; ma noi cosa facciamo con esse se non avvertirli che siamo loro concittadini e che, pur non avendo pari ricchezze, abitiamo nella medesima patria (*cives nos eorum esse et, si non easdem opes habere, eandem tamen patriam incolere*)? Con uno dei provvedimenti chiediamo il diritto a quel matrimonio che si suole concedere ai popoli confinanti e agli stranieri; noi abbiamo assicurato anche ai nemici vinti la cittadinanza, che è ben più del diritto al matrimonio. Con il secondo non chiediamo nulla di nuovo, ma ci limitiamo a esigere e rivendicare un diritto del popolo, e cioè che il popolo romano possa eleggere i candidati che preferisce (*sed id quod populi est repetimus atque usurpamus, ut quibus velit populus Romnus honores mandet*). Ma allora per quali ragioni i patrizi hanno deciso di mettere sottosopra cielo e terra? E perché mai poco fa io sono stato quasi assalito in senato? Perché hanno dichiarato di non voler limitare il ricorso alla forza, minacciando di violare la nostra sacrosanta autorità? Se al popolo romano fosse garantita la libertà di voto, così che possa affidare il consolato a chi desidera, e se anche il plebeo non fosse privato della speranza di assurgere ai massimi onori - qualora ne fosse degno -, credete che la stabilità di questo nostro paese risulterebbe compromessa (*Si populo Romano liberum suffragium datur, ut quibus velit consulatum mandet, et non praeciditur spes plebeio quoque, si dignus summo honore erit, apiscendi summi honoris, stare urbs haec non poterit*)? È la fine per lo Stato romano? Che un plebeo possa diventare console, equivale forse a dire che un console diventerà un liberto o un servo? Ma vi rendete conto in mezzo a quanto disprezzo vivete? Se solo potessero, vi porterebbero via anche parte della luce del giorno! Non sopportano che respiriate, che parliate e che abbiate forma umana, e arrivano - pensate un po'! - a definire sacrilega l'elezione di un console plebeo. [...] E ora non dovrebbe andarvi a genio un console plebeo, quando i nostri antenati non rifiutarono re venuti da fuori e neppure dopo la cacciata dei re la città chiuse le porte alla virtù straniera (*nefas aiunt esse consulem plebeium fieri*).

Paeniteat nunc vos plebeii consulis, cum maiores nostri advenas reges non fastidierint, et ne regibus quidem exactis clausa Urbs fuerit peregrinae virtuti)? Prendete la famiglia Claudia che veniva dai Sabini: dopo la cacciata dei re, non solo l'abbiamo accolta in città, ma l'abbiamo anche inclusa nel novero dei patrizi. Dunque, uno straniero può diventare prima patrizio e poi console, e invece un cittadino romano, se proviene dalla plebe, sarà privato della speranza di arrivare al consolato (*Ex peregrinone patricius, deinde consul fiat, civis Romanus si sit ex plebe, praecisa consulatus spes erit*)? Dobbiamo forse ritenere impossibile che un uomo forte e coraggioso in pace e in guerra, simile a Numa, a Lucio Tarquinio e a Servio Tullio, sia di estrazione plebea? Oppure, se ve ne fosse uno, gli impediremo di arrivare al timone dello Stato e dovremo avere consoli simili ai decemviri - i più turpi tra gli uomini, pur provenendo tutti dai patrizi -, invece che simili ai migliori tra i re, anche se venuti dal nulla?

Ma, in realtà, dai tempi della cacciata dei re nessun plebeo è mai stato console. E allora? Non si deve introdurre nessuna novità? E ciò che non è ancora stato fatto - e in un paese recente le cose non ancora fatte sono certo moltissime - non bisogna farlo nemmeno se è utile? [...]. Che cos'è questa se non una segregazione all'interno delle mura della propria città? I patrizi fanno di tutto per evitare che intrecciamo rapporti con loro di affinità e di parentela, non vogliono che si mescoli il sangue (*Quid est aliud quam exsilium intra eadem moenia, quam relegationem pati? Ne adfinitatibus, ne propinquitatibus immisceamur cavent, ne societur sanguis*). E che? Se un simile contatto è in grado di contaminare questa vostra nobiltà - che la maggior parte di voi, date le origini albane e sabine, non possiede per lignaggio o per sangue, ma per essere stata cooptata nel patriziato, o scelta dai re o per volontà del popolo dopo la cacciata dei re -, non potevate mantenerla intatta con accorgimenti privati, non prendendo in moglie donne plebee e impedendo che le vostre figlie e sorelle sposassero uomini estranei all'aristocrazia? Nessun plebeo violenterebbe mai una ragazza patrizia: è una libidine tipica dei nobili. Nessuno costringerebbe un altro a stipulare un contratto matrimoniale contro la sua volontà. Ma impedire con la legge matrimoni tra patrizi e plebei, annullare quelli già celebrati, questo sì che è un vero affronto alla plebe! Perché allora non proponete che non ci sia diritto di matrimonio tra poveri e ricchi? Ciò che sempre e dovunque si è lasciato alla decisione privata - ossia che una donna andasse in sposa nella casa dove si era convenuto e che l'uomo potesse prendere moglie dalla casa in cui aveva stretto l'accordo - voi volete assoggettarlo ai vincoli di una legge dispotica, per creare una frattura all'interno della società, spaccando in due lo Stato (*qua dirimatis societatem civilem duasque ex una civitate faciatis*). Perché non decretate che il plebeo non possa stare accanto al patrizio, non possa camminare per la stessa strada, non possa sedersi alla stessa tavola né trovarsi nello stesso foro? Che differenza ci

può mai essere se un patrizio sposa una plebea o un plebeo una patrizia? Contro quale diritto si andrebbe? I figli seguono naturalmente i padri. Volendoci unire in matrimonio con voi, non chiediamo altro che far parte del consesso umano e civile, e voi non avete nessuna buona ragione per impedircelo, a meno che vi piaccia gareggiare a chi ci oltraggia e ci umilia di più.

Ma infine il supremo potere appartiene al popolo romano o a voi (*Denique utrum tandem populi Romani an vestrum summum imperium est?*)⁷⁸.

Il lungo discorso di Canuleio ci mostra come ogni apertura al *novum* sia stata a Roma il risultato di conflitti sociali tra quelle parti della società romana coinvolte nel cambiamento in modo diretto. In questo caso, si tratta di accordare ai plebei l'accesso alle alte cariche pubbliche, attraverso il matrimonio con i patrizi. Quel che è in gioco, ancora una volta, è il potere: i matrimoni tra patrizi e plebei, infatti, consentirebbero a questi ultimi di mescolarsi con il sangue patrizio, eliminando in questo modo la separazione tra le due classi e, di conseguenza, i privilegi ad essa connessi. I plebei, già cittadini romani, chiedono l'accesso ad una forma di cittadinanza 'superiore', privilegio esclusivo, come abbiamo visto, della classe aristocratica. La richiesta, dunque, ci rinvia, ancora una volta, a quella separazione interna alla comunità romana che prevede l'esistenza di due forme di *civitas*. Si può affermare che ciò a cui simili richieste mirano è una ricucitura della frattura interna, di quel che appare come una spaccatura che fraziona la società civile, una separazione vissuta dal popolo come ingiustizia.

Un ulteriore esempio di chiusura di Roma rispetto alla concessione del diritto di cittadinanza lo ritroviamo nel caso della cosiddetta Guerra latina, ossia quando la popolazione latina reclamò ai Romani una equa distribuzione delle cariche politiche.

«Ma poiché non potete di vostra iniziativa risolvervi a mettere fine al vostro desiderio insaziabile di regnare [...] noi veniamo, in considerazione dei legami che ci uniscono, a proporvi la pace a condizioni uguali per i due popoli. D'ora in avanti uno dei consoli sarà scelto a Roma e l'altro nel Lazio. Il senato sarà composto in parti uguali dall'una e dall'altra nazione. Non ci sarà che un solo popolo e una sola

⁷⁸ LIV. IV 3-5.

repubblica e, affinché la sede del potere sia la stessa, che tutti prendano lo stesso nome (*nos, [...] consanguinitati tamen hoc dabimus ut condiciones pacis feramus aequas utrisque [...]. Consulem alterum Roma, alterum ex Latio creari oportet, senatus partem aequam ex utraque gente esse, unum populum, unam rem publicam fieri, et ut imperii eadem sedes sit idemque omnibus nomen*); ma poiché in questo una delle due parti deve necessariamente cedere all'altra, nell'interesse di entrambe, sarà la vostra città la nostra patria, e noi ci chiameremo tutti Romani (*et Romani omnes vocemur*)⁷⁹.

La rivendicazione da parte dei Latini è fatta in nome dell'appartenenza alla stessa 'razza', ed esprime il desiderio di entrare a far parte del grande 'cosmo' romano. Nonostante l'appartenenza ad unica famiglia, Roma mostra segni di ostilità nei confronti delle sue «sorelle di razza e di lingua»⁸⁰. Questa infatti fu la risposta dei senatori romani di fronte alla richiesta dei Latini:

«Ascolta questi blasfemi, Giove (*Audi, Iuppiter, haec scelera*), e anche voi, Diritto e Giustizia! Degli stranieri consoli (*Peregrinos consules*)! Degli stranieri senatori! ed è nel tuo tempio inaugurato, Giove, che tu devi essere prigioniero e oppresso! Sono questi i [trattati]? Non vi ricordate più il lago Regillo, le vostre antiche sconfitte, i benefici che vi abbiamo concesso?»⁸¹.

L'atteggiamento esclusivo che Roma mostra nei confronti dei Latini, come sappiamo, sfocerà nella guerra dei *socii*.

Se dunque la generosità riconosciuta ai Romani rispetto al diritto di cittadinanza è tale, come ci sembra ormai evidente, solo a partire dalla concessione di una *civitas* di «seconda classe»⁸² – per di più non concessa con facilità –, ci sembra allora corretto ridimensionarne i contenuti positivi, riconsiderando, conseguentemente, il carattere di avarizia attribuito ai Greci. Tali considerazioni, come ci ricorda ancora Gauthier, «n'invitent pas à célébrer la générosité romaine aux dépens du particularisme égoïste des Grecs [...]»⁸³.

⁷⁹ *Ibid.* VIII 5, 4-6.

⁸⁰ NICOLET 1980, p. 34.

⁸¹ LIV. VIII 5, 8.

⁸² GAUTHIER 1974, p. 214.

⁸³ *Ibid.*

Le *poleis* greche, come sappiamo, erano chiuse alla possibilità di accordare la cittadinanza a stranieri; nondimeno, quando ciò accadeva, se pur raramente, il nuovo *polites* godeva di una cittadinanza ‘piena’, senza alcuna distinzione tra i vari aspetti di cui era composta la vita pubblica dello stato. Anzi, è proprio lo stretto legame tra *polites* e *politeia*, come ci ricorda Aristotele, a caratterizzare le *poleis* greche, un legame che definisce il concetto stesso di cittadinanza e l’idea di democrazia su cui essa si fonda.

Pur riconoscendo, dunque, l’elemento di estrema chiusura che caratterizza le *poleis* greche, non può essere tuttavia trascurata una particolare consapevolezza che l’uomo greco esprime rispetto all’idea di *politeia*. La *polis* è quel luogo in cui l’uomo cerca di realizzare la propria felicità, è questo il suo vero significato politico: un valore pragmatico che ha come fine ultimo il benessere del *polites*.

«[...] Lo stato migliore è felice e sta bene: ma è impossibile che stiano bene quelli che non compiono belle azioni. [...] la vita migliore per ciascuno, da un punto di vista individuale, e per gli stati, da un punto di vista collettivo, è quella vissuta con la virtù, provvista di mezzi adatti a compiere azioni virtuose»⁸⁴.

4. I confini della polis

La *polis* è una comunità fondata sul vivere bene (*eu zen*) e sull’agire virtuoso dei membri della comunità. Perché ciò sia possibile, afferma Aristotele, sono necessarie alcune condizioni fondamentali:

«Non è possibile che la costituzione migliore si realizzi senza materiale adeguato: perciò bisogna che, come chi costruisce il suo ideale, presupponiamo molto, anche se niente naturalmente d’impossibile. Intendo con ciò il numero dei cittadini e il territorio. Come gli altri artigiani, quali ad es. il tessitore e l’armatore, devono avere la materia adatta al lavoro [...] così anche l’uomo di stato e il legislatore devono avere la materia propria, convenientemente disposta. Rientra nel materiale per la costruzione dello stato in primo luogo la massa degli uomini, quanti devono essere e

⁸⁴ ARISTOT. *Pol.* 1323b.

di quale carattere, e ugualmente rispetto al territorio quanto dev'essere e di che qualità»⁸⁵.

Il rapporto tra il numero degli abitanti e la grandezza del territorio sembra dunque essere, per lo Stagirita, un requisito essenziale perché il corretto funzionamento di uno stato possa realizzarsi.

«Del resto, anche dall'esperienza si prova che è difficile, e forse impossibile, che abbia un buon ordinamento lo stato troppo popoloso: in realtà di tutti gli stati che hanno fama di essere governati bene, non ne vediamo nessuno che si mostri indifferente di fronte al problema della popolazione. E questo è provato anche da un ragionamento convincente. La legge è ordine e, di necessità, la buona legge è buon ordine: ora un numero troppo smisurato non può avere ordine – ciò senza dubbio è opera di potenza divina, la stessa che tiene insieme questo universo. E poiché la bellezza di solito risulta di numero e di grandezza, per questo è necessario che sia bellissimo lo stato che ha, insieme alla grandezza, il detto limite. [...] chi sarà, infatti, lo stratego di una massa di gente troppo smisurata? O chi l'araldo se non ha la voce di Stentore? Quindi condizione indispensabile per l'esistenza dello stato è che abbia un numero tale di abitanti che sia il minimo indispensabile in vista dell'autosufficienza per un'esistenza agiata in conformità alle esigenze d'una comunità civile»⁸⁶.

Un tale modo di intendere la relazione tra l'estensione di uno stato e la sua popolazione lascia intendere che esiste una differenza rilevante con il mondo romano, ossia tra i confini tracciati dall'uomo greco all'interno della *città-stato* e quelli che delimitano l'Impero Romano.

Se, dunque, è possibile azzardare un confronto tra questi due differenti modalità di intendere e realizzare lo stato, con tutto ciò che questo comporta, ciò è possibile solo a partire da una comparazione che tenga conto del differente valore dato ai concetti di estensione e confine. È evidente che per il romano l'estensione dello stato e i confini che ne delimitano il territorio non hanno lo stesso valore politico, di sacralità – si potrebbe dire –, che ritroviamo invece nel mondo greco.

⁸⁵ *Ibid.* 1325b.

⁸⁶ *Ibid.* 1326a.

Tale valenza sacrale è attestata dalla presenza di santuari che delimitano i confini che circoscrivono l'area di appartenenza. Il confine nel mondo greco si presenta dunque come una circoscrizione territoriale sancita dalla presenza divina che ne sancisce l'inviolabilità e la inamovibilità. Lo stesso Platone sottolinea il valore sacro dei confini quando afferma che «i confini sono consacrati a Zeus Horios; perciò è vietato spostarli e sono stabilite sanzioni per i trasgressori»⁸⁷. Non solo Zeus Horios, ma anche Apollo Horios, Artemide e Hermes, dio delle frontiere per eccellenza, sono gli dei che proteggono e conferiscono un valore sacro alle zone di confine.

La consacrazione alla divinità garantisce dunque tanto la inviolabilità quanto la inamovibilità dei confini, due aspetti essenziali che, se trasgrediti, sono punibili con dure sanzioni. Il valore sacro attribuito al confine rinvia al suo contenuto, a ciò che il suo limite difende e che rappresenta il vero oggetto di tale sacralità: la *polis*.

«Il confine tutela di ciò che racchiude»⁸⁸, il territorio della polis assume così una valenza religiosa e giuridica, il luogo sacro collocato all'interno dei confini che si configura come sistema ordinato – delle istituzioni della polis – contrapposto «all'esterno indistinto»⁸⁹.

Il confine rappresenta dunque la linea che separa l'ordine sacrale e civico della polis da ciò che si colloca al di là e che viene percepito come lo spazio non sottoposto a leggi divine e umane. Il territorio esterno alla *polis* è «la terra dell'esilio, ciò che incarna il luogo 'dell'emarginazione dal *kosmos*'»⁹⁰.

I confini delimitano dunque lo spazio entro cui si dà l'ordine, contrapposto rispetto a ciò che sta fuori: il *caos*. Tale contrapposizione ci rinvia al rapporto che l'uomo greco instaurò con la figura del barbaro. Lo scontro tra il mondo greco e il mondo persiano avvenuto nei primi decenni del V secolo a.C., definito da molti storici un vero e proprio *scontro di civiltà*, ha rappresentato per l'uomo greco un momento di autocoscienza della propria 'appartenenza ellenica'. La contrapposizione con il mondo barbarico esprime infatti una

⁸⁷ SORDI 1987, pp. 26 sgg.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 28 sgg.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*

consapevolezza identitaria attraverso cui l'uomo greco sente il bisogno di differenziarsi rispetto ad un popolo – quello persiano, appunto – caratterizzato da una differente visione dell'uomo e dello stato⁹¹. Solo i Greci, infatti, sono «gli uomini che vivono liberi nella *polis*, mentre tutti i popoli dell'Asia sono sudditi di un despota»⁹². È proprio in tale elemento di differenziazione che è possibile ritrovare il contenuto di quel limite che circoscrive i confini sacri (e giuridici) dell'appartenenza greca. La consapevolezza di appartenere ad una civiltà superiore, contraddistinta da alcuni elementi importanti come la vita politica e la libertà, rappresenta dunque ciò che riempie lo spazio sacro della *polis*. La vita della *polis* diviene così un modello da difendere fino all'estrema chiusura verso l'esterno. Lo stesso Aristotele, come abbiamo visto, afferma che perché sia possibile un corretto funzionamento dello stato è necessario che i suoi confini non siano troppo ampi. Ed è forse a tale consapevolezza che possiamo ricondurre il significato di quella 'avarizia' che molti storici hanno attribuito al mondo greco: ciò che si tenta di difendere è infatti un equilibrio fragile che cerca di garantire ai propri membri 'un'esistenza agiata' e che individua nella chiusura e nell'esclusione gli unici modi di sopravvivere e salvaguardarsi. Il barbaro, colui che sta al di là, che vive in uno spazio oscuro e caotico, rappresenta un grande pericolo: egli incarna la possibilità di contaminare il *cerchio sacro*, quel luogo stabile e inamovibile che custodisce l'identità del *polites* greco.

Il confine nell'antica Grecia ha dunque il ruolo di circoscrivere ciò che si dà sotto forma di ordine e che si contrappone a ciò che, al contrario, si presenta privo di *nomos* assumendo, in tal senso, valore politico. La sua presenza diviene indispensabile nel momento in cui conferisce stabilità a ciò che delimita: «la frontiera è presentata come un istituto politico, strumento regolatore di rapporti interstatali»⁹³.

Difensore dell'ordine, il confine serve a regolare i rapporti (politici) con gli stati confinanti che possono presentarsi conflittuali o pacifici, a seconda dei

⁹¹ BEARZOT 2011, p. 92.

⁹² CASSOLA 1996, p. 21.

⁹³ SORDI 1987, p. 25.

casi. La frontiera presenta dunque un valore ambivalente: «generatrice di tensioni e di contrasti, ma anche luogo di relazioni e di contatti»⁹⁴.

Territorio sacro che racchiude il sistema ordinato della *polis*, luogo di incontro e di scontro, la frontiera non si rivolge solo verso l'esterno, regolando i rapporti con ciò che sta al di là, ma riguarda, in egual misura, i contenuti che essa stessa serve a contenere. I rapporti tra centro e periferia sono infatti definiti dalle divisioni che ritroviamo all'interno del territorio stesso. I problemi legati al confine dunque non riguardano soltanto gli interessi legati alle relazioni con i vicini, ma interessano, allo stesso modo, la distribuzione interna al territorio.

«È necessario quindi che il territorio sia diviso in due parti e che una sia comune, l'altra dei privati. Ciascuna di queste, poi, deve essere suddivisa ancora in due; [...] del territorio dei privati, invece, una parte dovrebbe essere presso i confini, l'altra verso il centro urbano, affinché, assegnandosi a ciascuno due lotti di terra, tutti abbiano interessi in entrambe le parti. Si ottiene in tal modo uguaglianza, giustizia e maggior concordia nell'affrontare le guerre di confine [...]»⁹⁵.

Nel passo citato, Aristotele fa emergere la necessità di gestire i confini interni seguendo una distribuzione che tenga conto della maggiore o minore vicinanza di ciascuno rispetto sia al centro urbano, sia alla periferia, in modo da garantire una solidità, in egual misura, rispetto agli interessi che hanno la loro sede nel centro e a quelli che si determinano nelle zone confinanti. È da tale solidità, infatti, che possono dipendere le modalità con cui verranno affrontati le relazioni con l'altro.

Un ulteriore esempio della distribuzione degli spazi interni in Grecia la ritroviamo nel rapporto tra la sfera pubblica e quella privata. Il confine che separa questi due importanti aspetti della vita sociale della *polis* è netto. Una nettezza testimoniata in primo luogo dal *pudore* con il quale i greci parlarono della dimensione domestica. Come sottolinea James Redfield: «incontriamo i Greci, per così dire, col vestito della domenica: non li cogliamo di sorpresa,

⁹⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁹⁵ ARISTOT. *Pol.* 1330a.

ma essi ci appaiono come scelsero di raffigurarsi»⁹⁶. I greci infatti ci hanno lasciato poche notizie sugli aspetti della loro vita domestica.

Nondimeno, è a partire da tale negazione, da ciò che si vuole tenere nascosto, che è possibile dedurre il valore che l'uomo greco attribuisce alla dimensione privata.

Sappiamo che la sfera domestica era il luogo che custodiva la vita privata del *polites*. Tuttavia, i veri protagonisti dell'*oikos* erano le donne, i bambini e i domestici, a cui, come sappiamo, era vietato l'accesso alla *polis*. La vera vita del cittadino era vissuta fuori dalle mura domestiche, nella *polis*, centro politico e sociale, e cuore dell'intera esistenza di ogni *polites*. Ed è probabilmente questo il motivo per cui la sfera privata non fu degna di attenzione da parte dell'uomo greco: «ci appare una vita divisa tra una sfera pubblica, in cui gli uomini si mostrano al servizio dei valori comuni, e uno spazio privato», che viene tenuto nascosto perché è lo spazio in cui avvengono quelle cose, come concepire i bambini e preoccuparsi delle faccende domestiche, «che sono al di sotto dell'attenzione del potere politico»⁹⁷.

Solo l'uomo, maschio e adulto, è colui che si occupa di ciò che viene ritenuto degno di essere rappresentato, di essere messo a nudo e, per questo, di essere reso immortale: il gioco politico. Siamo così di fronte ad una particolare concezione di confine che traccia il proprio solco tra ciò che è ritenuto *alto*, la cultura, e per questo degno di essere raffigurato, e ciò che invece si colloca in *basso*, la natura, e che qui viene incarnato dalla donna. Le donne, infatti, sono coloro che «abitano il confine tra natura e cultura»⁹⁸.

Non è la donna in quanto tale a essere tenuta nascosta, ma ciò che essa rappresenta: la natura, appunto. E che cos'è la natura se non quell'aspetto che abbassa l'uomo alla condizione di animale, rappresentando perciò una minaccia per l'ordine civile? Ancora una volta è l'ordine (politico e sociale) della *polis* a essere difeso da un confine netto – sia esso rivolto verso l'esterno o tracciato all'interno della comunità stessa –, che cerca di tenere a distanza tutto ciò che può rappresentare un pericolo per la sua sopravvivenza.

⁹⁶ REDFIELD 2010, p. 153.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 170.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 171.

È così possibile rintracciare nel mondo greco differenti modalità di vivere il rapporto con la frontiera, sia quando essa si estende verso l'esterno, sia quando ha a che fare con le proprie divisioni interne.

Tornando al confine, in quanto rapporto con ciò che si colloca al di là, esso è «sostanzialmente negativo quando prevale la funzione sacrale e giuridica [...] positivo, in quanto [promotore] di più ampie solidarietà tra vicini e, di conseguenza, veicolo di relazioni interstatali»⁹⁹, anche se, come abbiamo visto, tali relazioni possono risolversi con accordi pacifici o sfociare in guerre.

Tale ambivalenza, in relazione all'altro, è possibile coglierla nelle differenti modalità di rapporto col mondo esterno che ritroviamo a Sparta e ad Atene.

Il territorio spartano si presenta piuttosto eterogeneo: i perieci, infatti, pur non essendo cittadini spartati, erano considerati lacedemoni, ossia liberi abitanti della Laconia. In contrapposizione a questa divisione interna al territorio lacedemone, Sparta mantenne una unità politica, corrispondente al proprio dominio esercitato su tutta la regione. Tale unità politica, mantenuta, come sappiamo, in un clima di continue tensioni sociali che spesso sfociarono in vere e proprie guerre, si accentua nel momento del confronto con ciò che è al di là del territorio spartano. L'unità del territorio spartano diveniva più forte nel momento in cui la città doveva confrontarsi con il mondo esterno: per Sparta stabilire un contatto con ciò che stava al di là dei propri confini rappresentava costantemente un pericolo, si trattasse di guerre o di interessi politici o commerciali. Emblematica è l'esperienza di Pausania il quale, a causa dei vari viaggi effettuati lontano da Sparta durante le guerre persiane, diventò un uomo peggiore. Da quel momento, a Sparta, la paura di corrompere i propri costumi, oltrepassando i confini della *polis*, aumentò fino ad assumere i tratti di una nevrosi¹⁰⁰.

Il contatto con ciò che stava fuori, il doversi allontanare, seppur per poco tempo, dal solido equilibrio del *kosmos*, ha sempre rappresentato, per Sparta, un momento di inevitabile corruzione, di caduta. Uscire dal territorio lacedemone significava dunque esporsi a tale rischio, mettendo a repentaglio

⁹⁹ SORDI 1987, p. 42.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 112.

quella *purezza* garantita da un sistema fortificato, impenetrabile e altamente ordinato.

La chiusura di Sparta non riguardò esclusivamente gli aspetti politici e sociali della città.

Oltre all'esempio citato di Pausania, e alla stessa egemonia spartana che, a partire dalla fine della guerra del Peloponneso, costrinse la città a doversi confrontare con un impero troppo esteso e con una politica contraria alle proprie tradizioni, a testimonianza delle difficoltà che la città conobbe nel confronto con il mondo esterno, gli Spartani espressero elementi di chiusura anche nel modo in cui rappresentarono se stessi. La gran parte delle informazioni che si hanno a proposito del sistema politico e sociale di Sparta infatti non furono raccontate da Spartani. Lo afferma Gabriella Poma dichiarando che «Sparta è una *polis* senza voce propria. Nessuno spartano, prima della fine del III secolo a.C., ritenne utile mettere per iscritto la storia spartana»¹⁰¹.

L'affermarsi di un sistema politico e sociale fondato sul concetto di *homoioi* – gli uguali – fu, con molta probabilità, la causa della progressiva chiusura che caratterizzò, più di ogni altra *polis* greca, Sparta. Finanche il momento narrativo, l'esportazione delle proprie conoscenze al di fuori del proprio sistema, furono contrassegnati da un atteggiamento di chiusura. Si tratta di un rifiuto significativo nei confronti del mondo esterno: Sparta fu come una cellula che, pur riconoscendo di appartenere ad un organismo più grande (il mondo ellenico), puntò alla completa autosufficienza, attraverso un isolamento che coinvolse tutti gli aspetti della vita cittadina. Non solo dunque un confine territoriale, geografico e politico, ma anche ideale e ideologico. Ed è forse proprio la presenza di un confine costruito politicamente e ideologicamente che può spiegare la paradossale mancanza di mura di cinta intorno alla città. Sparta, infatti, «non aveva cinta di mura – caso raro nell'antichità –, era aperta sul territorio, difesa dall'esercito dei suoi cittadini a tal punto possente che la *polis* spartana subì una sola invasione grave»¹⁰². Le mura a Sparta erano gli Spartani, i guerrieri per eccellenza, che con la loro

¹⁰¹ POMA 2013, pp. 155 sgg.

¹⁰² *Ibid.*

formazione altamente specializzata rappresentavano la vera frontiera della città. Ed è proprio in tale chiusura radicale che molti storici individuano la causa della crisi e del declino di Sparta.

Malgrado evidenti elementi di esclusione e chiusura che contraddistinguevano il suo carattere democratico, Atene, rispetto alla *polis* spartana, presenta aspetti di maggiore apertura verso il mondo esterno. Non solo l'idea di allontanarsi dal territorio della *polis* non rappresentò, per i cittadini ateniesi, né un pericolo, né un momento traumatico, ma lo stesso rapporto con gli stranieri fu decisamente più disteso. Come sottolinea C. Bearzot, Atene è sempre stata considerata più aperta rispetto ad altre città greche nei confronti degli stranieri, non a caso, a differenza di Sparta, che effettuava con una certa regolarità le *xenelasiai*, ossia regolari espulsioni di stranieri, nella *polis* ateniese era presente la *metoikia*, una forma di tutela prevista per gli stranieri liberi residenti nella città¹⁰³.

Va inoltre ricordato che, oltre alla concessione della *metoikia*, dalla quale, colui che risiedeva stabilmente nella città assumeva lo statuto di meteco (*metoikos*), nella *polis* ateniese erano presenti numerosi matrimoni misti, contratti con membri di famiglie aristocratiche straniere. La legge di Pericle sulla cittadinanza, secondo l'interpretazione di alcuni studiosi, aveva come obiettivo proprio quello di ostacolare questo tipo di unioni. La legge, che limitava l'accesso alla cittadinanza di pieno titolo ai figli di padre e di madre ateniesi, cercava infatti di escludere i cosiddetti *patroxenoi/metroxenoi*, nati da matrimoni con stranieri.

A tale proposito, va sottolineato come in Grecia esistevano due modi di intendere lo straniero: lo *xenos*, ossia lo straniero di stirpe greca, e il *barbaros*, lo straniero non greco. Tuttavia, rispetto a tale differenza, Sparta rappresenta un'anomalia. Come sottolinea Erodoto, infatti, «con il termine *xenoi* gli Spartani designavano i *barbaroi*»¹⁰⁴. Ciò rappresenta un'ulteriore testimonianza della maggiore chiusura di Sparta rispetto ad Atene: non riconoscendo, come accadeva nel resto del mondo greco, differenti gradi di estraneità rispetto allo straniero greco e a quello di stirpe non greca.

¹⁰³ BEARZOT 2011, p. 127.

¹⁰⁴ MOGGI 1992, p. 53.

Infine, la stessa sete di imperialismo di Atene, a partire dal V secolo, rappresenta un differente modo di intendere il confine, rispetto a Sparta. Come abbiamo visto, infatti, la *polis* spartana viveva l'allontanamento dalla patria come qualcosa di altamente negativo, e la necessità di gestire un vasto territorio legato alla nuova politica imperialista rappresentò per la città una prova difficile. Al contrario, la *polis* ateniese visse l'estensione del proprio dominio come una scelta proficua, incoraggiata da uomini politici di rilievo, come lo stesso Pericle, grande sostenitore, come sappiamo, dell'impero ateniese. Così come la formazione di un governo ateniese in esilio a Samo, rappresenta un momento di spaccatura che vede il formarsi di un governo democratico, l'unico, in quel momento, ritenuto legittimo, fuori dai confini della *polis*. Inoltre, in quel momento estremamente drammatico per Atene – che nel giro di pochi anni si sarebbe concluso con la capitolazione della città –, gli Ateniesi concessero la cittadinanza attica agli abitanti dell'isola¹⁰⁵.

Ad Atene ritroviamo dunque entrambi i modi di interpretare la frontiera, sia nella sua modalità positiva, con interessi politici che spingono la città oltre i propri confini, sia in quella negativa. Diversamente da Sparta dove, come abbiamo visto, il rapporto con il confine si presenta maggiormente problematico.

Tuttavia, pur rintracciando differenti modalità di interpretazione tra le due principali *poleis* greche, il rapporto con il confine resta, per i greci, un aspetto importante legato, come abbiamo visto, alla inviolabilità e alla stabilità dei suoi limiti. Solo con l'arrivo di Alessandro Magno l'assetto geografico e politico dei confini, nonché la loro valenza sacrale, conosceranno un profondo cambiamento. Il re macedone varca infatti i confini *sacri* tracciati dalle *poleis*, mettendo in atto un'operazione politicamente innovativa per il mondo greco, che da quel momento si dissolve, venendo assorbito da un regno che segue le orme dell'antico impero persiano. La conquista da parte di Alessandro Magno dei territori più orientali dell'antico impero persiano, afferma Marta Sordi, «denuncia la grande portata ideale delle successive conquiste del Macedone»¹⁰⁶ ossia l'intenzione di «proporsi al mondo come l'erede di quell'antico

¹⁰⁵ CANFORA 2010, p. 129.

¹⁰⁶ SORDI 1987, p. 117.

regno»¹⁰⁷. All'atto della conquista dei territori orientali, Alessandro indossò abiti persiani e si fece incoronare con il diadema achemenide con l'esplicito intento di porsi in continuità con i re persiani volendo così affermare di esserne l'erede legittimo.

La grande impresa di Alessandro, che lo condusse fino in India, e che durò poco più di un decennio, assume così un grande significato ideologico che è possibile rintracciare nell'inedita apertura del re macedone nei confronti dei barbari. Una apertura così ampia, infatti, sembra assumere un valore politico nel momento in cui si muove nella direzione opposta rispetto alla politica delle *poleis* greche caratterizzata da una radicale chiusura nei confronti dei barbari e, nello specifico, del popolo persiano con il quale lo scontro (politico) fu diretto. Integrare i barbari all'interno di un impero che muove i suoi primi passi proprio dal mondo greco non può infatti non significare un evidente ridimensionamento di quel confine sacro sul quale il popolo greco aveva fondato la propria identità. Non va inoltre trascurato che gli stessi macedoni, prima della vittoria di Filippo II, furono considerati dai greci alla stregua del popolo persiano. Come ci ricorda C. Bearzot, Demostene, che considerava Filippo II il *nuovo* barbaro, riteneva che il popolo macedone, quasi in modo premonitorio, rappresentasse una minaccia per la libertà e la democrazia della Grecia. Tale giudizio era condiviso dallo storico Teopompo il quale disprezzava la barbarie dei costumi macedoni¹⁰⁸.

La radicale apertura di Alessandro Magno, che portò al completo stravolgimento politico e sociale della *polis*, fu giudicata da Aristotele un'evoluzione negativa per il mondo greco.

5. *Il confine a Roma: dall'urbs romulea all'Impero*

L'atto fondativo che contrassegna la nascita della città di Roma ha già in sé i segni di un confine pronto a essere, per sua stessa natura, ridefinito. Il racconto mitologico del sinecismo con i Sabini avvenuto sotto il regno di

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ BEARZOT 2011, p. 202.

Romolo sembra preannunciare il significato politico di quell'apparente apertura di cui abbiamo, già in parte, mostrato alcuni tratti. L'unione di due popoli, i Romani e i Sabini, «estranei per razza»¹⁰⁹, sancita attraverso il matrimonio, inaugura la lunga storia di Roma, contraddistinta da scelte politiche che hanno come fine la sua grandezza e la sua imponenza. La stessa concessione del diritto di cittadinanza rientra in questo progetto, dotato via via di maggiore consapevolezza, di creare un impero cosmopolita che assumesse carattere universale.

Come sottolinea Meslin, la caratteristica che contraddistinse Roma fu quella di comprendere che l'impero finora costruito «non sarebbe durato se tutte le parti che lo componevano non avessero davvero desiderato aderirvi, facendosi un tutto unico»¹¹⁰.

L'unione con un popolo di differente stirpe non rappresenta un ostacolo nel momento in cui ciò può essere utile ad accrescere il potere della città. I Romani hanno bisogno di donne: è questo dunque il motivo che li induce al ratto delle donne sabine, il bisogno di dare avvio alla stirpe, sia pur facendo ricorso a un popolo straniero. Dopo l'oltraggio subito, i Sabini rivendicano le loro figlie e cercano lo scontro con i Romani, ma le donne, scongiurando la guerra, così si rivolgono ai loro parenti:

«[Le Sabine] supplicavano di volta in volta i loro padri e i loro mariti di non commettere un crimine macchiandosi del sangue di un genero o di un suocero, di non macchiare di quel crimine i bambini che esse avevano messe al mondo, loro figli o nipoti. Se questi legami di parentela, se questi matrimoni vi sono odiosi, è contro di noi che dovete rivolgere la vostra collera [...]. L'emozione prende i soldati e i capi. Tutti tacciono, si placano repentinamente. Poi, allo scopo di concludere un trattato, i capi si fanno avanti. Non contenti di fare la pace, essi uniscono in una sola le *due città*, mettono in comune la regalità, trasportano a Roma la sede del potere, che in tal modo viene ad essere raddoppiata. Per accordare tuttavia qualcosa ai sabini, essi prendono il nome di Quiriti, dalla città di Curi (*Nec pacem modo sed civitatem unam ex duabus faciunt*).

¹⁰⁹ NICOLET 1980, p. 32.

¹¹⁰ MESLIN 1981, p. 125.

*Regnum consociant : imperium omne conferunt Romam. Ita geminata urbe, ut Sabinis tamen aliquid daretur, Quirites a Curibus appellati)*¹¹¹.

Il ricorso al trattato di pace, per un popolo perennemente in guerra, assume un valore politico quanto la guerra stessa. Se, infatti, la guerra è un atto politico attraverso cui si accresce il proprio dominio, assoggettando popoli più deboli, la pace rappresenta lo strumento che serve a garantire il mantenimento di tale dominio. La concessione del diritto di cittadinanza s'inscrive all'interno di questo quadro politico. Il nuovo cittadino romano era libero di vivere la propria vita, scegliendo i propri culti e continuando a parlare la lingua d'origine, e tutto ciò non contrastava con il suo nuovo *status* di *civis* romano. Un simile grado di libertà assicurava all'impero di sopravvivere e di estendere il proprio potere. La concessione della cittadinanza diventa così quello strumento di pace con il quale Roma riusciva a garantirsi il controllo sui popoli assoggettati.

Tale abilità è sottolineata ancora da Meslin quando afferma: «il genio romano inventò uno Stato che non si confondeva con la città vittoriosa, ma che era costituito da un aggregato di comunità locali, subordinate a Roma»¹¹² a cui era tuttavia permesso di vivere liberamente la propria vita. Volendosi differenziare dalle antiche città greche, Roma ha contrapposto alla loro chiusura un nuovo modello di stato fondato «sul consenso e sull'equità (non l'uguaglianza) giuridica»¹¹³ e sulla concessione, al mondo intero, del privilegio di essere cittadini romani.

L'abilità dei Romani fu dunque quella di creare uno stato basato sul consenso dei popoli ad esso sottomessi, attraverso la geniale invenzione della cittadinanza romana come privilegio universale, assoluto, che rappresentava un'opportunità unica per chiunque riuscisse ad accedervi. Ciò che infatti rappresentò una minaccia costante per Roma non furono le rivoluzioni dei popoli assoggettati contro il suo dominio ma, al contrario, la pressione dei popoli sudditi che, «sino alla fine della sua storia, hanno reclamato e tentato

¹¹¹ LIV. I 13, 2.

¹¹² MESLIN 1981, p. 130.

¹¹³ *Ibid.*

di ottenere, anche per mezzo della guerra, l'integrazione nella Città romana»¹¹⁴.

L'ideazione di un mondo cosmopolita e centro dell'universo, in cui ognuno potesse mantenere la propria libertà individuale, e al contempo far parte della città più importante del mondo conosciuto, si rivelò una formula vincente. La cittadinanza romana come «nozione fluida»¹¹⁵, secondo il suggerimento di Meslin, ha rappresentato il punto di forza di Roma, capace di «adattarsi alle circostanze del momento, secondo il genio pragmatico dell'uomo romano»¹¹⁶.

Il concetto di fluidità, che rinvia a quello di permeabilità utilizzato da Gauthier, resta valido se dal concetto di cittadinanza si passa a quello di confine. Anzi, è possibile a questo punto individuare una sovrapposizione tra i due termini. La cittadinanza infatti è proprio il mezzo attraverso il quale uno stato allarga o restringe i propri confini, e ciò vale, come abbiamo visto, anche per il mondo greco.

Se dunque il confine rappresenta la linea di demarcazione che separa i cittadini dai barbari, l'ordine dal caos, nonché lo strumento attraverso cui uno stato decide di allargarsi o di restringersi rispetto a ciò che lo circonda, nel caso specifico dell'Impero Romano il confine assume il valore di una «frontiera militarizzata»¹¹⁷ attraverso cui l'impero filtra quella massa di 'immigrati' che cerca costantemente di oltrepassarne i limiti. Va tuttavia sottolineato che la richiesta continua da parte di popoli stranieri di diventare membri a pieno titolo della *civitas* romana rientrava, seppur in modo inconsapevole, nella politica imperiale di Roma. Come abbiamo visto, infatti, la permeabilità che caratterizzava lo stato romano, determinata dal continuo incorporamento all'interno dell'impero dei popoli conquistati, faceva sì che questa schiera di popoli, integrati solo per metà, presto o tardi reclamasse il diritto di entrare a far parte della comunità romana come cittadini a pieno titolo.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 130.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 126.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ BARBERO 2010, p. V.

Si trattò, nella sostanza, dell'effetto inevitabile di una libertà apparente, determinata dalla *abile* generosità romana, utilizzata tatticamente come strumento di dominio e di controllo, e che, inevitabilmente, presto o tardi avrebbe mostrato i suoi limiti. La strategia di utilizzare la concessione del diritto di cittadinanza, per tenere sotto controllo i popoli assoggettati, smise di funzionare nel momento in cui la concessione di una cittadinanza di *seconda classe* non fu più sufficiente a far sentire i barbari realmente integrati nella nuova comunità. Sappiamo infatti che la cittadinanza romana conferiva una «qualità preminente a coloro che ne beneficiavano»¹¹⁸, non prevedendo tuttavia che «l'uguaglianza fosse assoluta»¹¹⁹. Si trattava in realtà di un processo di assimilazione attraverso cui Roma imponeva le sue istituzioni e il suo modo di vita, e di cui presto ci si rese conto. La richiesta dei Galli di poter accedere alle cariche senatorie, richiesta presentata in senato dall'imperatore Claudio, così come la guerra dei *socii*, combattuta in nome di una maggiore giustizia sociale, rappresentano i tanti esempi del carattere apparente di quella generosità di cui i romani si fregiarono, e dietro cui, in realtà, si celavano forti elementi di esclusione.

Da un punto di vista geografico, nel caso in cui non ci fossero fiumi o montagne¹²⁰, i confini dell'impero erano contrassegnati dalla presenza di truppe che ne difendevano l'inviolabilità. Va tuttavia sottolineato che il concetto di *limes*, inizialmente inteso come barriera difensiva, è stato rimesso in discussione da alcuni studiosi, i quali hanno osservato che il significato di confine fortificato è corretto se applicato al primo periodo dell'impero, ossia quando esso serviva a difendere il territorio da possibili invasioni. Successivamente, nel periodo tardo imperiale, il confine perde il suo carattere iniziale, assumendo un nuovo significato di carattere amministrativo. Come afferma M. Sordi, non si trattò più di frontiere fortificate necessarie per difendere l'impero «da nemici esterni, bensì di misure idonee a mantenere la pace interna e la sicurezza civile»¹²¹.

¹¹⁸ MESLIN 1981, p. 127.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 127.

¹²⁰ SORDI 1987, pp. 296 sgg.

¹²¹ *Ibid.*, pp. 294.

Torneremo in seguito su quest'ultima questione. Ora ci preme sottolineare la differenza tra il confine greco e quello romano proprio a partire dal concetto di frontiera militarizzata. Il *limes* romano come confine fortificato presenta un valore tutt'altro che sacro. Quel che infatti la frontiera romana difende non è un contenuto che si presenta ideologicamente sacro, come nel caso della *polis*, dove, come abbiamo visto, ciò che si dà all'interno del confine si contrappone in modo ideologico a ciò che è posto al di là. Diversamente, la frontiera romana circonda uno spazio che, inizialmente, va difeso militarmente dalle continue pressioni dei barbari e che, successivamente, necessita di essere definito politicamente.

Pur riconoscendo il valore militare dei confini greci – sappiamo infatti che i confini delle *poleis*, oltre ad essere contrassegnati da santuari, erano difesi militarmente –, e pur con la consapevolezza che i contenuti di ciò che veniva difeso erano, allo stesso modo che in Grecia, il potere e il prestigio dei cittadini legittimi, a Roma non ritroviamo lo stesso contenuto ideologico presente nel mondo greco.

L'Impero Romano allargò i propri confini fino al punto di alterare completamente la propria fisionomia (geografica e culturale). Tali proporzioni resero necessario il ricorso a mezzi che assicurassero, da un lato, il controllo politico e militare del territorio, dall'altro, la convivenza pacifica tra i vari popoli che risiedevano entro i confini imperiali.

Ciò che dunque risulta evidente è che Roma sentì il continuo bisogno di oltrepassare i *limiti*, con una chiara intenzione di estendere i propri confini oltre le soglie del mondo *conosciuto*. Il progetto dell'Impero Romano era infatti quello di «conquistare l'universo»¹²². L'importanza di una simile concezione della frontiera viene sottolineata, come abbiamo visto, nell'*Elogio di Roma* dove la presenza di un confine che abbracci il territorio dell'intero mondo viene presentata come un elemento di cui pregiarsi.

«E come le altre città hanno le loro frontiere e il loro territorio, questa città (la vostra) ha per frontiere e per territorio l'intero mondo abitato»¹²³.

¹²² CARCOPINO 2003, p. 21.

¹²³ AEL. ARIST. XVCI 61.

La tendenza di Roma ci appare dunque in netta contrapposizione con l'atteggiamento di chiusura del mondo greco in generale, e con l'estrema fobia del mondo esterno che caratterizza Sparta in modo particolare. Più che un valore sacrale, dunque, i confini romani sembrano esprimere una volontà dissacratoria che si rivela nella colossale ampiezza dei suoi territori.

«Terrarum dea gentiumque Roma,
cui par est nihil et nihil secundum»¹²⁴.

Il desiderio di conquistare il mondo e, di conseguenza, quello di costruire una società cosmopolita, hanno come effetto la perdita di una identità definita che, dispersa nella moltitudine dei nuovi elementi allogeni, lascia il posto a uno stato multi-etnico che conferisce una nuova identità al grande corpo imperiale. Roma diventa una metropoli dalle proporzioni indefinite, pronta sempre a trasformare, o a riadattare, i propri contorni ogni volta che il potere lo richiede. Preservare il potere imperiale significa infatti gestire un territorio vastissimo, riuscendo a garantire la convivenza pacifica tra le varie popolazioni che risiedono nell'impero.

Lo sostiene Carcopino quando scrive: «se Roma regina dell'universo antico, divenne ai tempi di Traiano la città tentacolare e colossale la cui grandezza stupiva gli stranieri e i provinciali, essa ha pagato ancor più caro, pare, il gigantismo che il suo compito di dominatrice aveva finito per infliggerle»¹²⁵.

Quando nel 212 d.C. l'imperatore Antonino Caracalla emanò l'editto ricordato con il nome di *Constitutio Antoniniana*, secondo il quale veniva concessa la cittadinanza romana a tutti gli abitanti dell'impero (per ragioni squisitamente economiche e politiche)¹²⁶, la *romanizzazione* dell'impero ebbe come effetto una maggiore perdita della stabilità dovuta alla evidente

¹²⁴ MART. XII 8, 1-2.

¹²⁵ CARCOPINO 2003, p. 30.

¹²⁶ BRINGMANN 1995, p. 86.

incapacità di controllare un territorio così vasto, e alla continua pressione di nuove popolazioni che cercavano di varcare i confini dell'impero.

Il sistema rigidamente gerarchizzato che stabiliva gradi sociali differenti – pensiamo, ad esempio, al caso dell'imperatore Adriano, che assegnerà un titolo esclusivo di nobiltà ad ogni categoria sociale dell'aristocrazia romana –¹²⁷ in nome dell'universalità dell'impero, giunse al suo apice nel 235 d.C., con l'ottenimento del titolo imperiale da parte di Massimino, un barbaro della Tracia che nacque senza cittadinanza romana, e che non aveva mai ricoperto la carica di senatore. La nuova fisionomia universale non solo consentì di bruciare le tappe, ma portò alla demolizione di ogni barriera etnica, fino a scardinare la rigida gerarchia iniziale, concedendo ai barbari l'accesso alle più alte cariche dello stato.

«Abi, nuntia [...] Romanis, caelestes ita velle ut mea Roma caput orbis terrarum sit»¹²⁸.

Man mano dunque che l'ambizione di creare un impero universale, con Roma *caput mundi*, si realizza, il significato dell'essere cittadino romano si diluisce nella vasta moltitudine di popoli stranieri provenienti da tutte le regioni del mondo conosciuto.

Abbiamo già sottolineato come, all'interno di un territorio così ampio, la frontiera, che inizialmente si presenta militarizzata, diventa in seguito il luogo in cui si amministrano le tante province in cui l'impero è stato suddiviso. Ciò che prima si difendeva militarmente, successivamente viene amministrato, nell'ottica di una continua ridefinizione territoriale legata alla nuova visione dell'impero.

Se, dunque, la sacralità del confine greco, attraverso un'estrema chiusura nei confronti dell'Altro, e all'interno di una cornice chiaramente ideologica, cerca di difendere i privilegi e i poteri dei cittadini legittimi, garantiti proprio da tale esclusione, allo stesso modo il confine romano, nel suo essere continuamente varcato e, per questo, dissacrato, cerca di affermare il proprio

¹²⁷ *Ibid.*, p. 67.

¹²⁸ LIV. I 16.

dominio sulle popolazioni del mondo intero. Due differenti modi dunque di affermare e preservare il potere: l'uno attraverso un'estrema chiusura, l'altro mediante una – strategica – apertura.

Riferimenti bibliografici

BARBERO, ALESSANDRO, 2010

Barbari. Immigrati, profughi, deportati dell'impero romano, Laterza, Roma-Bari.

BETTINI, MAURIZIO (A CURA DI), 1992

Lo straniero, ovvero l'identità culturale a confronto, Laterza, Roma-Bari.

BRINGMANN, KLAUS 1998

Storia romana, il Mulino, Bologna.

BEARZOT, CINZIA 2011

Manuale di storia greca, il Mulino, Bologna.

CANFORA, LUCIANO, 2010

Una società premoderna. Lavoro, morale, scrittura in Grecia, Dedalo, Bari.

CARCOPINO, JÉRÔME 2003

La vita quotidiana a Roma, Laterza, Roma-Bari.

DUCOS, MICHÈLE 1998

Roma e il diritto, il Mulino, Bologna.

DUPONT, FLORENCE 2000

La vita quotidiana nella vita repubblicana, Laterza, Roma-Bari.

GAUTHIER, PHILIPPE 1974

"Générosité" romaine et "avarice" grecque: sur l'octroi du droit de cité, in *Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston*, Éditions de Boccard, Paris, pp. 207-15.

MINDUS, PATRICIA 2014

Cittadini e no. Forme e funzioni dell'inclusione e dell'esclusione, Firenze U.P., Firenze.

MESLIN, MICHEL 1981

L'uomo romano, Mondadori, Milano.

NICOLET, CLAUDE 1980

Il mestiere di cittadino nell'antica Roma, Editori Riuniti, Roma.

POMA, GABRIELLA 2002

Materialismo Storico, n° 1/2019 (vol. VI)

Le istituzioni politiche del mondo romano, Bologna 2002.

EAD., 2003

Le istituzioni politiche della Grecia in età classica, il Mulino, Bologna 2003.

SETTIS, SALVATORE (A CURA DI), 1993

Civiltà dei Romani, Mondadori Electa, Milano.

ID. (A CURA DI), 1997

I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società, vol. II 2, Einaudi, Torino.

SORDI, MARTA, 1960

I rapporti romano-gerici e l'origine della civitas sine suffragio, L'Erma di Bretschneider, Roma.

EAD., 1987

Il confine nel mondo classico, Vita e Pensiero, Milano.

TABBONI, SIMONETTA, 2006

Lo straniero e l'altro, Liguori, Napoli.

VERNANT, JEAN-PIERRE (A CURA DI), 2010

L'uomo greco, Laterza, Roma-Bari 2010.

ID., 2011

Le origini del pensiero greco, Feltrinelli, Milano.

VETTA, MASSIMO, 2001

La civiltà dei Greci. Forme, luoghi, contesti, Carocci, Roma.