



HAL
open science

Le élite arcaiche

Alain Duploux

► **To cite this version:**

Alain Duploux. Le élite arcaiche. M. Giangiulio. Introduzione alla storia greca, pp.77-90, 2021, 978-88-15-29351-0. hal-03380487

HAL Id: hal-03380487

<https://hal.science/hal-03380487>

Submitted on 16 Jan 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

Capitolo sesto

Le élite arcaiche

di Alain Duplouy

La questione delle élite arcaiche è forse, innanzitutto, un problema di vocabolario. Senza voler esagerare, la definizione di aristocrazia greca non ha mai suscitato un dibattito appassionato; il concetto è unanimemente accettato per la sua apparente semplicità. Molti storici e archeologi considerano gli aristocratici gli attori maggiori delle città greche arcaiche, attribuendo loro i principali sviluppi della storia, nonché tutte le tombe o offerte monumentali che si scoprono. Perché quella tomba è più grande e ricca dalle altre? Perché si tratta di una tomba «aristocratica»? In sintesi, vengono spiegate le dinamiche sociali, anche se il concetto in sé non è mai stato chiaramente definito.

L'apparente facilità con cui molti studiosi usano le parole «aristocrazia», *Adel*, *Oberschicht*, *upper class* o «nobili» continua però ad oscurare un vero problema di definizione. Questi termini, tutti specificamente connotati nelle nostre lingue da più di un millennio di storia medievale e moderna, hanno infatti molto spesso determinato *a priori* la nostra concezione delle realtà antiche. Già nel 1984 lo storico italiano Benedetto Bravo ci avvertiva:

Non si dovrebbe, come si fa di solito, parlare dei «nobili», degli «aristocratici» della Grecia arcaica senza indicare cosa si intende con questi termini, perché l'attuale nozione di nobiltà, per quanto riguarda la Grecia arcaica, si basa solo su un consenso superficiale, che è il prodotto non di una lunga tradizione di ricerca critica, ma di abitudini di pensiero non ragionate.

In effetti, pochi hanno cercato di capire l'esatta natura di queste élite e il loro rapporto con il resto della società. Per evitare di adottare questi automatismi concettuali, dobbiamo prima di tutto rendere esplicito il nostro vocabolario e chiarire le realtà storiche che stanno dietro alle parole che usiamo.

È per questo motivo che la nozione di élite è oggi sempre più spesso utilizzata. L'idea non è quella di sostituire un termine con un altro, la cui novità sarebbe attraente, ma di indicare, con l'uso di un vocabolo più neutro degli altri, i processi

di gerarchizzazione sociale al centro dell'indagine, non un modello di interpretazione preconfezionato.

1. Il vecchio modello dell'aristocrazia gentilizia

In generale, gli studiosi hanno basato lo status aristocratico su tre elementi principali: il potere, la nascita e la ricchezza. Definita in questo modo, l'aristocrazia greca riunirebbe tutti gli individui che occupavano una posizione politica, sociale ed economica dominante. L'aristocratico sarebbe stato quindi un nobile: doveva il suo rango alla stirpe, era il detentore dell'autorità politica nelle città arcaiche e godeva di un'agiatazza che gli permetteva di condurre una vita di lusso e di divertimento. Tuttavia, questi tre elementi di definizione dell'aristocrazia – politico, gentilizio ed economico – hanno subito negli ultimi decenni profondi riadattamenti, che hanno dimostrato la natura in gran parte falsa della definizione tradizionale.

1.1. Il potere politico

Per molti storici, l'aristocrazia greca è innanzitutto un regime politico strettamente legato alla vita delle città arcaiche. Si tratta di una concezione che ha origine negli storici greci del V e IV secolo. Per Erodoto, Tucidide e Aristotele, le costituzioni erano classificate in base al numero di governanti e all'atteggiamento che adottavano nei confronti dei governati. Così, secondo loro, c'erano sei possibili forme di governo: la monarchia e la tirannia quando regnava un solo sovrano; l'aristocrazia e l'oligarchia quando un piccolo numero aveva il potere; la repubblica e la democrazia quando tutto il corpo civico governava. Secondo questi stessi autori, più o meno tutte le città greche hanno conosciuto la stessa evoluzione politica. Ai mitici re succedettero le aristocrazie in seguito ad un atto rivoluzionario; poi, quando i governanti si allontanarono dal popolo e pensarono solo al proprio interesse, le aristocrazie si trasformarono in oligarchie; in seguito venne un tiranno, che attraverso la sua politica populista e antagonista nei confronti dell'aristocrazia, preparò la strada alla democrazia, forma perfetta di costituzione. Questo schema evoluzionistico e teleologico ha dominato tutto il pensiero politico antico e moderno, da Polibio a Montesquieu, fino ad oggi.

Negli ultimi due decenni, tuttavia, alcuni storici hanno cominciato a denunciare la natura teorica, se non artificiale, delle distinzioni che un tempo si facevano tra le varie costituzioni. Se ci atteniamo alla terminologia usata per designare le élite al potere nelle città arcaiche, sia nelle fonti antiche che negli studi moderni, vediamo oggi che «tiranni», «re» o «oligarchi» non sono altro che designazioni teoriche nate da imperativi di classificazione *a posteriori*, ma che non corrispondevano ad alcuna particolare posizione istituzionale. Molti di quelli che chiamiamo «tiranni», per esempio, occupavano in realtà una funzione di *basiléus*, cioè di sacerdote.

Ricordiamo anche che la parola «aristocrazia» è stata coniata solo alla fine del V secolo per mitigare le connotazioni negative associate ai regimi oligarchici, cioè prima di tutto ai nemici della democrazia ateniese. Insomma, «aristocrazia» era, in primo luogo, un termine di propaganda politica.

1.2. Una nobiltà di stirpe

Con l'eccezione di alcune rare riflessioni di Platone e Aristotele (cfr. *infra*), gli antichi non hanno sviluppato un pensiero sociale in relazione alla definizione dei diversi regimi politici. In greco, la parola «aristocrazia» non si è mai riferita in effetti a nulla di più di una costituzione, senza alcuna associazione a individui particolari. Al contrario, i moderni l'hanno pensata come un gruppo sociale. Così è nata la nozione di «aristocratici», una parola che non esiste in greco (se non nel raro antroponimo *Aristocrátes*). Andando oltre il pensiero antico, i moderni hanno dunque fondato il dominio aristocratico delle città arcaiche su un particolare gruppo sociale.

Questo gruppo, ribattezzato «aristocrazia arcaica», è stato concepito spesso come una forma di nobiltà per nascita. «L'esistenza di un ordine nobile separato e specificato», scriveva lo storico francese Louis Gernet, «è un fatto essenziale di struttura». Vista da questa particolare ottica, l'aristocrazia, semplice tipo di costituzione per gli antichi, si è rapidamente trasformata nella storiografia in un ordine sociale basato sulla nascita. I moderni si sono dunque adoperati a descrivere quella che pensavano fosse la struttura portante, la cellula fondamentale delle élite regnanti delle città arcaiche: il *ghénos*. Sono gli storici della seconda metà del XIX secolo, come il francese Fustel de Coulanges o il tedesco Meyer, che hanno teorizzato una tale struttura sociale. Da quel momento in poi, gli aristocratici greci furono assimilati ai patrizi romani o alla nobiltà medievale. Il *ghénos*, definito come un insieme di famiglie nobili, era considerato una struttura immutabile, che avrebbe permesso ai suoi membri di conservare la loro posizione eminente nella società e di garantire i loro diritti fino all'avvento delle democrazie.

Due studiosi francesi, Félix Bourriot e Denis Roussel, hanno tuttavia dimostrato nel 1976 la natura rigorosamente artificiale di questo modello storiografico. Il sistema sociale immaginato dagli storici del XIX secolo e unanimemente accettato nel XX secolo non è mai esistito. In realtà, nella Grecia arcaica non esisteva una struttura familiare più grande dell'*oikos*, la famiglia ristretta, che offriva un appoggio agli individui nella loro vita pubblica, che li aiutasse nelle loro alleanze o li sostenesse nei loro conflitti. Non c'era quindi alcun ostacolo nobiliare all'ascensione di quelli che possiamo forse chiamare, sul modello romano, *homines novi*, né c'era alcuna garanzia familiare contro la decadenza sociale. Essere il figlio di un uomo illustre poteva certo aiutare, ma non era un argomento sufficiente per mantenersi ai vertici della società. Come scriveva Aristotele, «nelle generazioni umane vi è una sorta di raccolto, come per i prodotti della terra, e talvolta, se la stirpe è buona, per un certo periodo di tempo nascono uomini straordinari, e in seguito essa decade

nuovamente» (*Rhet.* 1390b; trad. di M. Dorati). Il concetto storico di un'aristocrazia chiusa e immutabile di nobili deve dunque essere sostituito da quello di uno spazio aperto di competizione tra tutti coloro che miravano ai vertici della società. Più precisamente, il prestigio e il potere nelle città arcaiche si conquistavano, non si ricevevano dagli antenati.

Un buon esempio della rivalutazione necessaria dei concetti per lungo tempo accettati è fornito dai noti Eupàtridi di Atene. Di solito, vengono considerati come un gruppo di famiglie nobili da generazioni. Secondo Plutarco, nell'Atene presoloniana, l'accesso alle cariche pubbliche era limitato ai membri di questa nobiltà, le cui origini risalivano ad antichi eroi fondatori, che avrebbero fissato il loro status superiore una volta per tutte. Tale concezione, sebbene ampiamente accettata dagli studiosi moderni, è purtroppo dubbia. Una definizione alternativa degli Eupàtridi si ricava da un approccio «genealogico» del concetto stesso. La parola *Eupatridai* appare per la prima volta verso la fine del VI secolo in un contesto chiaramente anti-tirannico. Si applica allora ad un gruppo di avversari di Pisistrato e dei suoi figli. Questi «nobili patrioti» rivendicavano la difesa della loro patria (*patris*) dai tiranni e allo stesso tempo celebravano la loro ascendenza paterna (*patèr*), con una ambivalenza sul doppio significato della radice. Se le strategie gentilizie – come il fatto di enunciare una genealogia (cfr. *infra*) – erano ormai diffuse alla fine del VI secolo, l'azione politica era anche un motivo di orgoglio per questi Eupàtridi. Di fatto, per tutto il periodo classico, tale nome fu applicato individualmente solo ai discendenti di questi avversari della tirannia arcaica ateniese. Però, contemporaneamente, attraverso un processo di decontestualizzazione storica e di restrizione semantica, il termine «Eupàtridi» cominciò a perdere il suo specifico significato politico, in particolare nella tragedia, per riferirsi a qualsiasi individuo che fosse «nato bene» – o che rivendicasse questa qualità. In seguito, il termine entrò poi nel pensiero politico di Platone e Aristotele, che lo applicarono ad una descrizione sociale delle varie costituzioni. Secondo i due filosofi, gli *Eupatridai* erano l'élite guerriera che governava l'antica Atene, novemila anni prima di Platone o, secondo Aristotele, al tempo di Teseo. Alla fine, la parola divenne un semplice sinonimo di «nobili» (*eugenéis*) di qualsiasi città greca, denotando persino i patrizi romani. Sarebbe però un errore di metodo attribuire gli usi oscillanti e i significati generici dei tempi posteriori alle occorrenze più antiche del termine. Dobbiamo dimenticare questo ragionamento regressivo, che procede dal più noto al meno noto, e imparare a valorizzare le testimonianze più antiche, anche quelle meno esplicite. Insomma, dobbiamo pensare la storia arcaica ateniese senza ricorrere a questo tipo di aristocrazia gentilizia, per indagare meglio i reali processi di strutturazione sociale.

1.3. La ricchezza

Infine, l'aristocrazia è spesso assimilata a un ceto agiato. Quasi per definizione, l'aristocratico è considerato come un uomo ricco. Grazie alla sua ricchezza, può

permettersi il possesso di beni rari e preziosi, e mantenere uno stile di vita fuori dal comune. In questo senso, le risorse economiche delle élite greche avrebbero permesso loro di trascorrere le giornate nell'atmosfera lussuosa e raffinata dei banchetti, nell'eccitazione delle gare atletiche e delle battute di caccia, nell'incanto dei poeti e dei musicisti di corte. Sarebbe del tutto normale, quindi, che le tombe o le offerte monumentali, segni della loro potenza economica, fossero attribuite agli aristocratici. Con il loro comportamento vistoso, riuscivano così a ricordare a tutti il loro status preminente. Certo, come si lamentava il poeta Teognide, il denaro non bastava a fare di un uomo un *agathós*, se la ricchezza non andava di pari passo con un'ascendenza di prim'ordine.

Tuttavia, il rapporto stabilito dagli storici moderni tra lo status sociale e la ricchezza è cambiato sensibilmente negli ultimi decenni. Con l'aiuto di vari modelli antropologici, gli storici dell'economia antica hanno gradualmente ribaltato la prospettiva. Ora ci si rende conto che il possesso e l'ostentazione della ricchezza individuale non sono mai stati valorizzati nella Grecia antica. Solo la redistribuzione di una parte dei propri beni in modo legittimo, cioè socialmente accettabile, offriva all'individuo un valore sociale aggiunto. In altre parole, i processi di circolazione della ricchezza, che includono anche il dono e tutte le forme di scambio informali, erano strettamente legati alla creazione e alla conservazione delle gerarchie sociali. Nelle città arcaiche e classiche, la ricchezza appare, così, non come uno *status symbol* di un ceto aristocratico, ma piuttosto come uno strumento per la costruzione del proprio status sociale, ben prima di diventarne il riflesso meccanico. Il prestigio generato da certi comportamenti – su cui torneremo – permetteva così agli individui di guadagnare o rafforzare la loro posizione nella società, oltre a dimostrarla.

2. Lotta di classe o forza socializzante della competizione?

Se, contrariamente alle apparenze, la parola «aristocrazia» non è mai stata usata dagli antichi per designare un ceto privilegiato, i Greci usavano una serie di parole per porre in contrapposizione tra loro alcuni gruppi, come nel caso dell'opposizione tra *agathòì* e *kakòì*. Si tratta però di capire bene la natura di questa opposizione, che troppo spesso viene equiparata per l'epoca arcaica ad una lotta di classe tra ricchi e poveri, tra cittadini potenti e plebei. Sebbene questo tema sia ben rintracciabile nei discorsi pubblici ateniesi del IV secolo, non è affatto così semplice per l'epoca arcaica.

2.1. *Agathòì* e *kakòì*: una lotta di classe?

Il poeta arcaico Teognide di Megara (fine del VI o prima metà del V secolo) distingueva, nella società megarese del suo tempo, due gruppi: i buoni (*agathòì* o *esthlòì*) e i cattivi (*kakòì* o *deilòì*). Mentre i buoni rappresentavano gli uomini

virtuosi, di buona nascita, i secondi, neoricchi, erano ritenuti vili e avidi. Nei suoi versi, Teognide deplorava il fatto che la ricchezza fosse diventata più importante di ogni altra cosa, compreso il valore degli antenati. Gli storici moderni sono arrivati alla conclusione che Teognide riflettesse il sentimento generale che l'antica nobiltà di nascita (gli *agathòì*) fosse progressivamente superata nella gerarchia sociale da una borghesia di «imprenditori» (i *kakòì*). Secondo loro, questi «nobili» si mettevano sulla difensiva, dando sempre più importanza all'essenza presunta o dichiarata della loro identità, cioè un'ascendenza rinomata. Questo testo e alcuni altri sono all'origine di un'interpretazione globale della società greca arcaica basata sul modello marxista della lotta di classe, di una divisione strutturale tra due gruppi antagonisti. Storici famosi, come l'inglese Geoffrey de Ste. Croix, hanno fatto così dell'opposizione tra una nobiltà di proprietari terrieri e un popolo povero il motore della storia della Grecia arcaica, fino a quando l'aristocrazia avrebbe finalmente lasciato tutti i cittadini a presiedere in epoca classica una città ormai democratica.

Sicuramente, a seconda delle difficoltà e dei problemi del momento, ci si può trovare, durante certe crisi, di fronte ad una divisione della città in due campi antagonisti. Ma *agathòì* e *kakòì* – che sono solo due dei tanti nomi usati per definire questi gruppi antagonisti – non sembrano aver costituito categorie permanenti, di stretta definizione sociale, riconosciute da tutti i Greci allo stesso modo, come lo sono state dalla maggior parte degli storici moderni. Per lo storico olandese Hans van Wees, le distinzioni di Teognide non sono altro che un modo per contrapporre i suoi amici agli avversari, secondo una dicotomia oratoria che lo storico riscontra nel linguaggio della mafia italiana del XX secolo. In questo tipo di contesto, ogni avversario viene sistematicamente denigrato, a tal punto che si costruisce una visione dicotomica di un mondo spartito tra i buoni e i cattivi, una rappresentazione di sé molto favorevole da parte del proprio gruppo in contrasto con un'immagine molto ostile della controparte. In questo senso, Teognide esprimerebbe al massimo un punto di vista personale, che si applica ad una situazione congiunturale e non strutturale. Di conseguenza, ciò non giustifica l'applicazione di uno schema analitico marxista a tutta la Grecia arcaica. Il carattere essenziale della lotta di classe, riconosciuta dagli storici marxisti come una delle forze trainanti della storia greca, è dunque da riconsiderare, sebbene abbia prodotto di recente una trasposizione nel campo dell'ideologia.

In effetti, nel 2000, l'archeologo inglese Ian Morris ha proposto di considerarla come un conflitto culturale fra due ideologie antitetiche: da una parte, la cultura delle élite e, dall'altra, una cosiddetta *middling ideology*. Secondo Morris, l'ideologia elitista si manifestava in seno ad un'aristocrazia definita dalla nascita, dalla ricchezza e dall'educazione, che voleva imporsi come classe dirigente, pretendendo di monopolizzare una cultura elevata al di fuori della portata delle masse. I gusti di questa élite si rivolgevano verso il passato eroico, il lusso orientale, le feste panneleniche e i legami di ospitalità (*xenia*). All'opposto, Morris definisce la *middling ideology* come un'ideologia di classe al servizio degli interessi dei meno abbienti.

Essa apparirebbe nell'VIII secolo fra il ceto medio dei cittadini e sarebbe all'origine di un egualitarismo civico che alla fine avrebbe portato all'instaurarsi delle democrazie nella Grecia classica.

Purtroppo, una tale concezione del mondo arcaico, diviso fra due correnti di pensiero antagoniste, non è affatto convincente, come hanno dimostrato diversi studiosi. Essa costituisce in realtà una visione profondamente anacronistica della Grecia arcaica che si basa soprattutto su uno studio dei discorsi tenuti nei tribunali, nelle assemblee e durante i funerali pubblici dell'Atene classica, di cui Morris ha cercato i primi indizi nella letteratura di epoca arcaica. Alla fine, l'idea di Morris si presenta soprattutto come una trasposizione nel campo culturale della presunta lotta di classe tra *agathòì* e *kakòì*, senza riuscire veramente a convincerci del fatto che la lotta di classe fosse davvero il motore della storia greca arcaica.

2.2. La mentalità agonistica: da Burckhardt a Simmel

Per ricostruire la natura delle élite e delle comunità arcaiche sembra molto più fruttuoso proporre come modello sociale la competizione. I grandi maestri della storia, della filosofia e della sociologia della fine del XIX secolo hanno rivelato l'immenso potere di socializzazione della competizione, *agôn* in greco, che definiva una mentalità detta agonistica. L'*agôn* era una forma di competizione istituzionalizzata. Omero ne ha dato la prima e più chiara espressione: «Essere sempre il migliore e su tutti primeggiare», raccomandava Ippoloco a suo figlio Glauco (*Iliade* VI, 208), così come Peleo ad Achille (*Iliade* XI, 784). Sebbene l'agone sia stato descritto, sin dalla fine dell'Ottocento, come una delle caratteristiche principali della civiltà greca, la sua esatta natura è stata oggetto di discussioni interessanti.

Nessun altro ha saputo descriverne i principi con tanta forza e convinzione come Jacob Burckhardt nella sua magistrale *Griechische Kulturgeschichte* [*Storia della cultura greca*] (1898-1902), uno dei primi e migliori resoconti moderni della cultura greca. Burckhardt ha fatto dell'agonismo una manifestazione specifica dei nobili che governavano le città – come venivano allora definite le élite arcaiche alla fine dell'Ottocento – e la caratteristica fondamentale della loro vita privilegiata. Secondo Burckhardt, per gli eroi omerici e l'aristocrazia arcaica, il pieno sviluppo dell'individuo dipendeva dal suo costante misurarsi con gli altri in esercizi privi di qualsiasi diretta utilità pratica. Ogni momento della vita era un'occasione per competere con i loro pari, soprattutto durante le feste sportive o i simposi privati. L'unica ricompensa erano l'onore e il prestigio. Burckhardt concepiva l'*agôn* come una caratteristica specifica delle aristocrazie e delle oligarchie arcaiche, il manifesto di una classe sociale, che distingueva gli aristocratici dai semplici cittadini, dai commercianti e dagli artigiani, e da tutti i non nobili. Tanto che, per Burckhardt, con l'instaurarsi dei regimi democratici a discapito degli strati sociali sui quali si basava l'*agôn*, l'ideale agonistico stesso sarebbe rapidamente sparito. Sembra quasi che la nota antipatia di Burckhardt per la democrazia, che egli percepiva come

una forza distruttrice della civiltà, avesse condannato una delle più intense forze creatrici della civiltà greca. In questo senso, per tutto il XX secolo, almeno fino all'elitismo di Ian Morris, l'agonismo ha contribuito a definire i comportamenti della cosiddetta «aristocrazia arcaica».

Però, già nel 1872, in un testo intitolato *Homer's Wettkampf* [L'agone omerico], Friedrich Nietzsche, allora giovane professore di filologia all'università di Basilea e collega di Burckhardt, enunciava un'altra concezione dell'*agôn*. Laddove Burckhardt vedeva la competizione come l'espressione di un gruppo sociale specifico, Nietzsche la considerava anzi «la più nobile e fondamentale delle idee greche». Invece di associarla ad una particolare categoria sociale o a un'epoca specifica, la mentalità agonistica incarnava per lui lo spirito greco in tutta la sua essenza. Egli concludeva: «l'uomo greco non può tollerare la gloria senza la sfida, né accettare il successo come suo semplice epilogo». Di fatto, la mentalità agonistica non era né un tratto sociale particolare, in quanto non si limitava a uno specifico gruppo sociale, né una singolarità cronologica, poiché può essere evidenziata dalla Grecia post-micenea al periodo romano. L'interpretazione di Nietzsche estende dunque l'*agôn* a «tutto ciò che è greco».

Poiché ne fa una caratteristica fondamentale della civiltà greca nel suo insieme, il modello di Nietzsche appare molto più fecondo da un punto di vista storico di quello di Burckhardt, perché è in grado di prendere in considerazione molte più testimonianze antiche. Esso offre anche la possibilità di sviluppare un approccio nuovo alla dinamica del sistema sociale. In effetti, mettendo la competizione al centro della società e della costruzione delle gerarchie sociali, il modello di Nietzsche si allinea con l'evoluzione stessa del concetto di aristocrazia: l'aristocratico non è più tanto la persona che gode di una posizione acquisita dai suoi antenati quanto un individuo in una posizione instabile che deve faticare instancabilmente per costruire la sua posizione nella società. In questo caso, la competizione diviene il motore delle dinamiche sociali, e non solo il riflesso di gerarchie già stabilite.

Purtroppo, considerare la competizione come una costante antropologica richiede comunque una spiegazione storica. A questo punto, la sociologia relazionale di Georg Simmel ci può aiutare ad andare avanti. Una caratteristica essenziale della competizione è che essa può essere considerata anche come una forma di relazione sociale, i cui risultati contribuiscono alla formazione della comunità. All'inizio del XX secolo, il sociologo tedesco Georg Simmel definiva la competizione (*Konkurrenz*) come uno strumento fondamentale di socializzazione (*Vergesellschaftung*). Mentre la competizione è spesso considerata come una pratica dagli effetti deleteri, distruttivi o devastanti sulla società e la sua struttura, Simmel ha invece sottolineato la sua forza socializzante o, come scriveva, il suo «immenso potere sintetico». Perché? Poiché in realtà essa non si basa sul principio dell'individualismo, ma implica invece la subordinazione di tutte le individualità all'interesse integrativo dell'insieme. Di conseguenza, ogni concorrente si batte sotto l'autorità reciprocamente riconosciuta di norme e regole condivise e promosse da quella che Simmel chiamava la «terza parte», cioè l'intera comunità. In questo senso, la competizione

tra due per il terzo mette ciascuno dei due in relazione con il terzo. Ed è proprio questo il valore socializzante della competizione. In effetti, alla fine, la vittoria non è il risultato di una lotta, ma semplicemente la realizzazione di valori che vanno al di là del conflitto e che costruiscono letteralmente la comunità. Secondo Simmel, la competizione è quindi un intreccio di mille fili sociali e la ragione stessa dell'esistenza della comunità.

A questo punto, coloro che chiamiamo di solito gli «aristocratici» non vivevano in un mondo a parte, in un'ipotetica «società di pari» che avrebbe funzionato in un circuito chiuso, al di fuori o perfino in opposizione con i valori della città. Al contrario, le regole di emulazione sociale erano condivise da tutta la comunità civica: il prestigio ottenuto da alcuni individui era concesso dall'insieme dei cittadini, che riconoscevano il loro valore. Ai meccanismi mentali che incitano gli individui a competere fra loro, corrisponde in questo senso una cultura comune del riconoscimento, che permette al gruppo di valutare le strategie di ciascuno secondo una scala di valori comune.

Un tale funzionamento sociale, che lega strettamente la cultura della competizione e il consenso della comunità, è stato evidenziato anche in un'altra società arcaica: la Roma repubblicana. Portavoce di una scuola della storiografia tedesca moderna, la cosiddetta *Konsensus-Geschichte*, Karl-Joachim Hölkeskamp ha mostrato fino a che punto a Roma il consenso fra le élite e il *populus romanus* era indispensabile per l'accettazione dei ruoli e della posizione riconosciuta all'aristocrazia senatoriale. Ora sappiamo che la stessa cosa è valida pure per la Grecia arcaica.

3. Stili di vita e strategie di distinzione

Il modello di una *nobilitas* arcaica che, di generazione in generazione, avrebbe monopolizzato la scena della storia greca, va dunque definitivamente abbandonato. Abbiamo a che fare in realtà con un tipo di élite molto più instabile, ma anche molto più intraprendente. In un mondo arcaico plasmato dalla competizione, ogni individuo doveva costantemente sostenere la sua posizione nella gerarchia sociale con un investimento in tempo ed energie. Lo status di ciascuno si costruiva di fatto tramite dei comportamenti accettati dalla comunità come degni di essere valutati. In cambio, l'intera comunità conferiva a questi individui intraprendenti il prestigio sociale tanto ricercato.

3.1. Stili di vita

Fin dagli anni ottanta del secolo scorso, lo storico inglese Oswyn Murray ha mostrato quanto gli stili di vita fossero un tema di ricerca molto importante. Lui stesso ha cercato di ricostruire l'universo di comportamenti della *leisure class* arcaica, cioè di un'aristocrazia «del tempo libero» come era allora concepita.

Grazie alla loro ricchezza economica, le élite greche sarebbero state in grado di organizzare grandi banchetti, di allevare dei cavalli, di vestirsi lussuosamente, di praticare l'omosessualità maschile e di partecipare alle principali competizioni atletiche. Tuttavia, la nozione di «pratiche aristocratiche», semplici simboli di una categoria sociale privilegiata, è problematica in quanto implica l'esistenza di una classe aristocratica ben definita, dai contorni precisi ed evidenti, i cui comportamenti sarebbero solo da osservare e da descrivere. Si tratta di un circolo vizioso. Non conviene quindi nascondersi dietro il comodo concetto di *status symbol*, dove il ricercatore deciderebbe quali pratiche sono «aristocratiche», senza nemmeno mettere in discussione la natura e la costituzione di questa «aristocrazia» né i processi attraverso i quali i suoi membri sarebbero riusciti a riservarsi l'esclusività di queste pratiche.

Nonostante queste critiche all'approccio di Murray, l'osservazione degli stili di vita ha offerto una strada molto stimolante alla ricerca. Il comportamento degli individui non era semplicemente il riflesso della posizione occupata nella gerarchia sociale, ma contribuiva direttamente alla definizione dei ranghi all'interno della comunità. L'esame delle fonti letterarie e della cultura materiale rivela l'esistenza di una moltitudine di pratiche sociali, apparentemente aperte a tutti, attraverso le quali gli individui manifestavano il loro status, ma soprattutto cercavano di ottenere un prestigio riconosciuto dalla comunità. In un libro pubblicato nel 2006 ho proposto di chiamare questi comportamenti *modes de reconnaissance sociale*, cioè di riconoscerli come delle strategie di distinzione, permettendo di affrontare il problema della costituzione dello status sociale e delle élite da un punto di vista dinamico. Il concetto ha molti vantaggi. Innanzitutto, la sua formulazione non fa riferimento ad alcun gruppo sociale preconstituito, del quale queste pratiche sarebbero esclusive. Inoltre, il concetto integra una doppia dimensione, sia passiva che attiva, a volte di dimostrazione dello status già acquisto e a volte di costruzione di una migliore posizione sociale. Questi *modes de reconnaissance sociale* riuniscono dunque tutte le pratiche che rendevano evidente il rango di un individuo e che, allo stesso tempo, contribuirono all'acquisizione del prestigio necessario alle sue ambizioni.

Dunque, di fronte alle difficoltà esistenti per definire lo status «aristocratico» sulla base di criteri politici, gentilizi o economici, conviene cercare nel comportamento degli individui un metodo alternativo per definire, attraverso la prassi sociale, la posizione riconosciuta a ciascuno. La concezione sostanzialista dell'aristocrazia greca viene così sostituita da una definizione comportamentale delle élite arcaiche.

A sostenere questa dinamica sociale partecipavano, come attestato da molti testi antichi, lo sguardo degli altri e la stima del pubblico o, al contrario, lo stigma e la vergogna, che erano delle preoccupazioni costanti per i Greci. Come disse Esiodo al fratello:

Agisci così: fuggi la cattiva fama fra i mortali. La fama dannosa si alza lieve e molto facilmente, ma è dolorosa a sopportare e difficile da liberarsene; la fama non si spegne mai

del tutto, quando molta gente la diffonde intorno, e anch'essa, in certo qual modo, è una divinità (*Le opere e i giorni* 760-764; trad. di L. Magugliani).

Questi sentimenti erano un modo corrente per valutare la posizione sociale riconosciuta ad ogni individuo dalla comunità. Nella Grecia arcaica, lo status sociale non era una posizione ricevuta alla nascita, ma doveva essere guadagnato con un continuo investimento in una varietà di pratiche che procuravano prestigio. Tutti gli individui che desideravano mantenere la loro posizione sociale o elevarsi nella gerarchia potevano così investirsi proficuamente in strategie di distinzione volte a mostrare o ad aumentare il loro «capitale simbolico», per riprendere un'espressione del sociologo francese Pierre Bourdieu.

3.2. Strategie di distinzione

Nel mondo greco, numerose strategie permettevano agli individui intraprendenti di ostentare il loro status sociale, ma anche di mantenerlo o migliorarlo al prezzo di costanti sforzi. Per posizionarsi nella gerarchia sociale in seno ad una comunità più o meno vasta, questi individui impiegavano le strategie adeguate alle loro ambizioni. Qualunque momento e qualsiasi luogo potevano prestarsi ad una strategia di distinzione sociale. In questo senso, le élite arcaiche, contrariamente allo stereotipo, non godevano di una vita di ozii e di piaceri, ma faticavano instancabilmente per costruire e mantenere la loro immagine e il loro status. Autori antichi e vestigia materiali permettono di ricostruire numerose strategie di distinzione.

Prendere sposa. Non c'è episodio più famoso nella storia greca arcaica del matrimonio di Agariste di Sicione riportato da Erodoto (VI, 126-131). Dopo una vittoria a Olimpia, probabilmente nel 576 o nel 572, Clistene fece proclamare da un araldo che desiderava dare in sposa sua figlia Agariste e che invitava a casa sua tutti coloro che si ritenevano degni di tale onore. Tredici contendenti provenienti da varie parti del mondo greco si presentarono a Sicione. Durante l'anno successivo, Clistene si informò sulla loro origine civica e sulle loro origini familiari, e poi ne mise alla prova il merito, il temperamento, l'educazione e il carattere sia nella palestra che in numerosi banchetti. Fra tutti i pretendenti, quelli di Atene, Ippoclìde e Mègacle, gli piacevano di più. Ma mentre Ippoclìde stava per ottenere la mano di Agariste, si rese ridicolo pubblicamente nel banchetto finale con alcuni passi di danza grotteschi, rovinando così con un atto sconsiderato il prestigio via via acquisito presso il tiranno di Sicione. Clistene cambiò idea e concesse la figlia a Mègacle, ritenendolo «il migliore di tutti i Greci» (*ho áristos tôn Hellènon*). Altri esempi di matrimoni arcaici dimostrano quanto la scelta di una sposa fosse importante per un uomo. Come il sociologo francese Pierre Bourdieu ha osservato nei suoi studi, le strategie matrimoniali obbediscono spesso alla dialettica dell'onore, poiché mirano a preservare o ad aumentare il «capitale simbolico». In Grecia, la scelta del coniuge non era per nulla casuale, e non risultava nemmeno dai sentimenti tra i

futuri coniugi, per quanto difficili da valutare. Era in ogni caso influenzata dalle trattative tra il padre della sposa e il suo futuro genero. I criteri di scelta dipendevano spesso dai vantaggi che entrambe le parti intendevano ottenere dall'alleanza. Tutti coloro che hanno studiato il matrimonio nella Grecia antica concordano sul fatto che si trattava di un atto sociale con il quale due gruppi sigillavano e proclamavano la loro alleanza il più ampiamente possibile attraverso l'unione matrimoniale di due dei loro membri. In questo senso, il matrimonio costituiva un ovvio mezzo di riconoscimento e, in molti casi, di promozione sociale, e non solo per una delle due parti.

Organizzare un funerale. Fin dall'importante convegno italo-francese organizzato ad Ischia nel 1977 da Gherardo Gnoli e Jean-Pierre Vernant, sappiamo che la morte e i morti nella Grecia antica non erano solo il riflesso della società dei vivi, ma anche una rappresentazione o – piuttosto – una rielaborazione da parte dei vivi dell'immagine della loro società. Di conseguenza, i funerali e le necropoli appaiono come opportunità e luoghi sia di omaggio agli scomparsi che di esibizionismo sociale da parte dei vivi. In Grecia i familiari o gli amici del defunto avevano l'obbligo di dare una vera e propria sepoltura al defunto; era il *gêras thanónton*, la parte d'onore dovuta ai morti. Spesso localizzata lungo «una strada dove passa molta gente» – come scritto in un epitaffio –, la tomba funzionava sia come monumento (*mnéma*) per ricordare il morto che come segnale (*séma*) per comunicare la sua fama ai passanti e alle generazioni future. In aggiunta a tutto ciò, la morte era un'occasione per i vivi di accrescere il proprio prestigio nella comunità tramite l'organizzazione di un funerale sontuoso, grazie all'abbondanza del corredo o alla bellezza del monumento funerario. Infine, era anche per i vivi un'opportunità per recuperare il prestigio del defunto o per attribuirsi l'immagine sociale che si era presentata di lui. Insomma, le necropoli non erano al di fuori del mondo dei vivi, ma facevano parte dei luoghi dove la comunità si definiva e dove i ranghi si manifestavano e si costruivano.

Offrire agli dèi. Come le necropoli, i santuari erano dei luoghi pubblici molto importanti, non solo per la venerazione degli dèi, ma anche per l'affermazione della comunità e per la costruzione delle gerarchie sociali. Dalla statuetta in terracotta alle statue monumentali in marmo passando per il tripode in bronzo, la gamma delle offerte deposte nei santuari dell'età arcaica è estremamente vasta. Essa rappresenta la devozione e le aspirazioni di individui dalle origini sociali assai diversificate, tutti uniti dall'atto dell'offerta e dalla sua dimensione commemorativa nello spazio del santuario. In ogni categoria, sono evidenti le rivalità e il bisogno di mettersi in mostra di fronte agli dèi e alla comunità. Nei grandi santuari poliadi, regionali o panellenici, la competizione tra gli individui che avevano delle ambizioni sociali mirate a questo scopo stimolò – e fu stimolata da – la forza creatrice degli artigiani e degli artisti, che si mettevano a disposizione dei «clienti» per promuovere la loro fama. Così si spiega che non ci sia un solo *koûros*, una sola *kóre* che somigli ad altri o altre – facendo eccezione, naturalmente, per le statue «gemelle» (come Clèobi e Bitòne), commissionate da uno stesso cliente. Nei santuari, i fedeli cerca-

vano di dedicare delle offerte monumentali sempre più originali, più grandi o più raffinate, in modo da non essere mai confusi tra di loro e mettersi in mostra sul palcoscenico sociale. L'ubicazione dell'offerta, nel «luogo più in vista» del santuario – come si dice nelle iscrizioni –, era di per sé di primaria importanza. Permetteva di attirare gli sguardi e dunque l'ammirazione di tutta la comunità, conferendo al suo dedicante il prestigio ricercato. Così si costruiva e si rimodellava, anno dopo anno, la gerarchia sociale.

Enunciare una genealogia. Il modello della parentela è una forma di discorso a cui il pensiero greco arcaico era particolarmente affezionato. Così Esiodo, nella *Teogonia*, presentava il mondo, la sua storia e la sua struttura sociale tra gli dèi e gli uomini. Esso era un modo di pensare il mondo e di presentare le sue entità. L'usanza di evocare antenati prestigiosi permetteva di collocare gli individui in relazione agli altri. Quando il giovane Diomede prende la parola nell'assemblea dei *basiléis* omerici, si presenta come figlio del defunto Tideo, nipote del valoroso Oineo e pronipote di Porteo (*Iliade* XIV, 113-127), rivendicando il suo lignaggio per sostenere il valore della sua opinione. In questo senso, elencare antenati prestigiosi, a cominciare dal proprio padre tramite il patronimico, era un modo di pensare e di presentare la propria posizione sociale in relazione a quella degli altri. Purtroppo, in generale, al di là dei poemi elegiaci, l'uso dei patronimici o delle genealogie non si è diffuso prima della seconda metà del VI secolo. È solo a partire da questo momento che vediamo che gli individui hanno cercato di promuoversi nella società facendo riferimento al padre o ad antenati famosi, come abbiamo visto nel caso degli Eupàtridi o di Teognide. Nel V secolo, l'appello a una buona nascita (*eugéneia*), l'uso di genealogie – spesso rielaborate con antenati «fittizi» – o ancora l'offerta di statue di (o per) parenti vengono più spesso utilizzati per esprimere una posizione sociale attuale o ambita, proiettandola in un passato di cui si celebrava il valore e di cui si pretendeva di essere l'erede. Il potenziale di questa strategia sociale era notevole e molti individui hanno tentato di collegare i loro nomi a quelli di antenati illustri, reali o presunti, per far conoscere e stabilire il proprio status sociale. Tutto ciò non era naturalmente l'espressione di una *nobilitas* arcaica, contrariamente a quanto affermato dai vecchi modelli storiografici, ma mirava comunque ad una certa chiusura sociale, nella speranza di trasmettere ai propri figli il prestigio e lo status sociale così difficilmente guadagnati. Solo in questo momento, e sicuramente non prima, le élite arcaiche sono entrate in un processo di «aristocratizzazione», cioè di creazione di un gruppo unito – almeno nei discorsi – nella sua composizione sociale e nei suoi usi. Questa strategia, apparsa abbastanza tardivamente, mirava spesso a controbilanciare i pericoli dell'intensa mobilità generata dal sistema sociale stesso.

Se le basi politiche, gentilizie ed economiche su cui gli storici hanno a lungo basato la definizione dell'aristocrazia greca sono ormai venute meno, il principio di una lotta di classe come motore della storia arcaica è anch'esso apparso sempre più improbabile. Di conseguenza, man mano che i vecchi modelli vengono abbandonati, la linea di demarcazione tra una presunta aristocrazia arcaica e il resto della comunità si è anch'essa attenuata.

Le figure d'élite arcaiche appaiono così oggi come degli individui in una posizione sociale instabile, che dovevano costantemente dimostrare il loro status, rinegoziare la loro autorità e utilizzare le loro risorse economiche per attuare le loro ambizioni sociali. In quest'ottica la competizione, senza essere una caratteristica quasi biologica o riservata ad un gruppo particolare, appare come uno strumento molto efficiente di gerarchizzazione tra gli individui che miravano ai vertici della città e quelli che riconoscevano o conferivano il prestigio tanto ricercato, basandosi su valori comuni che costituivano pure il fondamento della comunità stessa.

La conseguenza più evidente di questo modo di ripensare le élite arcaiche è di sottolineare l'intensa mobilità sociale imperante in quell'epoca. A tal punto che alcuni individui hanno finalmente cercato, verso la fine dell'epoca arcaica e durante tutto il periodo classico, di proteggersi e di trasmettere alla loro discendenza il loro status privilegiato, insistendo su una supposta natura gentilizia della loro superiorità, proiettandola in un passato remoto. Così si è plasmata l'idea di un'antica nobiltà, che ha fuorviato a lungo molti storici. E così le élite si sono progressivamente richiuse nel loro mondo di rimpianti e di contestazione della democrazia, come espresso da Teognide o dal Vecchio Oligarca.

Letture consigliate

In italiano presentazioni significative delle aristocrazie greche, condotte da punti di vista in parte diversi, sono quelle reperibili in Gabba 1995; Murray 1996; Nagy 1996; Giangiulio 2016; in francese, Duploux 2006 offre uno sviluppo di questo capitolo; in tedesco Meister 2020 è ampio e ben aggiornato; in inglese è imprescindibile ormai Fisher e van Wees 2015, una raccolta di studi che offre un contributo decisivo alla revisione della storiografia tradizionale.
