



HAL
open science

Costruire la città arcaica: Un approccio sociologico alle comunità greche

Alain Duploux

► **To cite this version:**

Alain Duploux. Construire la città arcaica: Un approccio sociologico alle comunità greche. Kokalos, 2023, 60, pp.13-32. 10.19272/202300601002 . hal-04348507

HAL Id: hal-04348507

<https://hal.science/hal-04348507>

Submitted on 30 Mar 2024

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Costruire la città arcaica

Un approccio sociologico alle comunità greche

Alain Duplouy

Nel 1995 François de Polignac esortava i ricercatori a «ripensare la città greca» o, più precisamente, a «dimenticare la città per pensare la società», addirittura a «sbarazzarsi della nozione stessa di *polis*» che è secondo lui «più un'etichetta fuorviante che un concetto euristico». ¹ Il suo approccio contrastava con quello linguistico e istituzionale del *Copenhagen Polis Centre*, in particolare con il lavoro di Mogens Herman Hansen che aveva intrapreso l'inventario di tutte le città greche usando le 11 000 occorrenze della parola *polis*. ² Il *modus operandi* di Polignac, profondamente radicato nell'antropologia storica fondata da Louis Gernet, Pierre Vidal-Naquet e Jean-Pierre Vernant, privilegia un approccio olistico e durkheimiano della *polis*, secondo una tradizione francese che risale a Fustel de Coulanges e all'interno della quale i fatti politici e i fatti religiosi sono strettamente legati. Lungi da una visione giuridica o istituzionale, Polignac definisce la città in formazione come una «una realtà sociale, basata su un insieme di relazioni tra i membri di una comunità territoriale, tutti interessati dall'emergere di una nuova forma di coerenza sociale». ³ Più precisamente, secondo Polignac, «la costituzione della *polis* non è concepita solo in termini di accesso alle *archai* e di partecipazione alla cittadinanza politica, ma anche come aggregazione in un unico corpo sociale agente, attraverso l'accesso ai culti, l'aggregazione intorno ad alcuni santuari o la partecipazione esclusiva a determinati rituali, insomma in termini di cittadinanza culturale». ⁴

È in risposta a questo invito a ripensare la città greca tramite la società che ho sviluppato il mio pensiero e pubblicato nel 2019 il libro *Construire la Cité*, che presenterò qui di seguito. ⁵

Ripensare la storia greca: un approccio sociologico e i suoi strumenti

La storia della città greca nel Periodo Arcaico – qui inteso nel senso lato di preclassico, avendo come termine più alto il collasso del sistema palaziale miceneo intorno al 1200 a.C. – è stata a lungo presentata come la contrapposizione tra un'aristocrazia arrogante, rappresentativa di un mondo prepolitico, e un popolo di cittadini in divenire. Nel corso di questi lunghi secoli, un'incessante lotta di classe tra nobili e plebei sarebbe stata il motore della storia dell'antica Grecia, fino a quando i primi, affogati nella massa dei secondi, finirono con il lasciare ai cittadini, a tutti i cittadini, le redini di una città classica ormai compiuta e democratica, che rifiutava i valori e gli atteggiamenti di superiorità di un passato ormai remoto. Questo vecchio schema, peculiare sia del pensiero politico antico che della storiografia più recente, ha profondamente contrassegnato la ricerca sulla Grecia arcaica per gran parte del XX sec., indipendentemente dalle scuole di pensiero. Per molti versi, questo modello storico, come recentemente ricordato da John Ma, ⁶ è ormai obsoleto.

Nel mio primo libro, *Le Prestige des élites* (2006), ho dimostrato che l'aristocrazia, che avrebbe dovuto dominare la vita delle città greche arcaiche, non è in realtà mai esistita sotto forma di un gruppo di origine ancestrale e che nessun aristocratico – termine questo che andrebbe bandito dal vocabolario della Grecia arcaica – si è mai opposto allo sviluppo di

¹ POLIGNAC 1995b, 9 (traduzione personale).

² HANSEN, NIELSEN 2004.

³ POLIGNAC 1995a, 95 (traduzione personale).

⁴ POLIGNAC 1995a, 146 (traduzione personale).

⁵ DUPLOUY 2019. Una traduzione italiana è in corso.

⁶ MA 2016, 637.

quell'entità organizzata rappresentata dalla *polis*.⁷ Se è innegabile l'esistenza di molteplici *élites*, queste non formavano tuttavia un gruppo immutabile, ma si componevano e ricomponavano incessantemente, mediante innumerevoli strategie distintive individuali. Questi individui non si limitavano ad agire in una società panellenica tra pari opponendosi allo sviluppo delle città, poiché il loro status e la loro posizione sociale traevano origine proprio dalla comunità civica nella quale vivevano. Anche nelle forme politiche più perfettamente democratiche, la mentalità agonistica che, secondo le parole di Omero (*Il.* VI 208 e XI 784), doveva spingere tutti ad «essere i migliori e superare gli altri», era un valore ampiamente condiviso. Per citare Nietzsche, questa era la «matrice di tutto ciò che è greco».⁸ In questo senso, l'*élite* non esisteva senza il riconoscimento sociale da parte di tutta la comunità civica. La storia della città greca arcaica non può dunque in nessun caso basarsi su uno schema di contrapposizione sociale, politica o ideologica tra gruppi antagonisti.

Che cos'è una città greca? Questa è probabilmente la domanda più complessa della storia antica, ma anche la più importante. «Il termine *polis* ha molti significati» (*pollachos gar tes poleos legomenes*), osservava già Aristotele (*Pol.* III 1276a 23). Le innumerevoli discussioni che ne sono scaturite tra specialisti hanno cristallizzato l'esistenza di diverse scuole di pensiero. Questi dibattiti sono ben noti. Non è il caso di passare in rassegna ancora una volta questa complessa storiografia. Numerosi studi hanno già intrapreso un riesame critico di un secolo e mezzo di ricerche sulla città greca.⁹ Come scriveva Oswyn Murray, non senza una certa dose di ironia, laddove per i Tedeschi «la *polis* può essere descritta solo in un manuale di diritto costituzionale, la *polis* francese è una forma di Comunione».¹⁰ In questa diversità ermeneutica, ho scelto di seguire il percorso tracciato da Alceo (fr. 112, 10 e 426 L-P) e Tuciddide (VII 77, 7): «la città è fatta d'uomini» (*andres gar polis*), scriveva lo storico, seguendo in questo il poeta. Il mio nuovo libro *Construire la cité* (2019) non è quindi una riflessione sull'architettura o sull'urbanistica delle prime forme di città – anche se vi sono, ovviamente, importanti elementi di definizione e formalizzazione degli spazi che hanno preso parte al processo di costruzione della città nei suoi legami con la società. Come indica il sottotitolo del libro, è un saggio di sociologia storica sulle comunità dell'arcaismo greco. L'approccio sociologico rappresenta di fatto una fonte inestimabile di interrogativi per chi si interessi alla Grecia arcaica dal punto di vista delle comunità umane, della loro struttura e del loro funzionamento. I padri fondatori della sociologia moderna hanno sollevato questioni essenziali e fornito spunti di riflessione che possono essere applicati in una prospettiva propriamente storica – e senza alcun anacronismo – alle comunità della Grecia arcaica.

Seguo in questo la tradizione della cosiddetta Scuola di Parigi, anche se c'è sempre stata un'esitazione nella tradizione francese tra un riferimento antropologico e un riferimento sociologico. Jean-Pierre Vernant scriveva di Louis Gernet: «allievo di Durkheim e amico di Mauss e di Granet, Louis Gernet fu il primo in Francia ad aver affrontato lo studio delle civiltà antiche da una prospettiva sociologica o, meglio, antropologica».¹¹ Poiché era interessato al confronto con altre civiltà e all'antropologia strutturale di Claude Lévi-Strauss, Vernant ha ritenuto importante l'aspetto antropologico, che ha dato il suo nome in francese a quest'approccio: la cosiddetta '*anthropologie historique*'. Se parlare di antropologia, come

⁷ DUPLOUY 2006. Sull'inanità del modello aristocratico tradizionale, si veda anche WĘCOWSKI 2014; FISHER, VAN WEES 2015; GIANGIULIO 2016. Sebbene il termine 'aristocrazia' possa essere inteso anche nel senso di *élite* (così usato da Węcowski), si tratta di un uso recente (inizi dell'Ottocento) e derivato, che lascia spazio a dubbi; preferisco perciò eliminare del tutto questo termine.

⁸ NIETZSCHE 1872 [1973] (traduzione personale).

⁹ Da ricordare in particolare GAWANTKA 1985; SAKELLARIOU 1989; VLASSOPOULOS 2007; AZOULAY, ISMARD 2007.

¹⁰ MURRAY 1990, 3 (traduzione personale).

¹¹ VERNANT 1962, 3 (traduzione personale)

osservava Marcel Mauss, suppone di affermare l'unità del genere umano, si deve anche riconoscere, in accordo con Louis Dumont, che per dare un quadro scientifico, bisogna guardare alle differenze, e per farlo è necessario un metodo sociologico.¹² Secondo me, considerare la città greca come una comunità di individui (*andres gar polis*) implica anche di adottare alcuni concetti sociologici. Le nozioni di *Stand* (Weber) e di *habitus* (Bourdieu), il concetto di *Konkurrenz* (Simmel) e il tema dell'educazione (Durkheim) mi sono apparsi come degli strumenti molto utili per ripensare la città greca e la sua storia preclassica.

Innanzitutto, il concetto di *Stand* da Max Weber. Non è una parola semplice da tradurre. In inglese è tradotto come '*status group*'. In italiano, la traduzione 'gruppo di status' è diffusa in sociologia, ma il concetto viene anche comunemente tradotto come 'ceto'.¹³ La nozione di *Stand* è strettamente legata ad una valutazione sociale positiva o negativa dell'onore. Si basa soprattutto su uno stile di vita specifico, che ci si aspetta da tutti coloro che appartengono al gruppo. I membri di uno *Stand* adottano un particolare stile di vita (*Lebensführung*), cioè un insieme di comportamenti e pratiche sociali. Per Weber, la partecipazione alle pratiche collettive e la conformità a uno stile di vita implicano una distinzione tra gli *insiders*, che possono prendere parte alla comunità, e gli *outsiders*, che ne sono esclusi. È questa distinzione che contribuisce a stabilire i confini del gruppo. Su tali basi, un gruppo di status (*Stand*) è in particolare un gruppo sociale i cui membri hanno lo stesso grado di prestigio. Tuttavia, più che le varie qualità possedute dagli individui, sono soprattutto il riconoscimento da parte della comunità delle qualità attese e la loro valutazione positiva che conferiscono la dignità sociale costitutiva dello status. La valutazione dipende dalle qualità individuali e dal modo in cui vengono poste in atto, ma anche dai valori che gli altri membri della comunità apprezzano, onorano e rispettano. Per Weber, infine, i gruppi di status sono spesso comunità relativamente chiuse, formatesi attraverso meccanismi di inclusione e di esclusione nei quali il riconoscimento da parte degli altri dipende dall'osservanza della condotta di vita apprezzata dal gruppo.

La nozione di *habitus*, abbozzata da Marcel Mauss ma resa popolare dalla sociologia di Pierre Bourdieu, è essenziale per capire i comportamenti e il loro valore socializzante. Questo sistema di prescrizioni normative regolate, acquisito attraverso l'educazione e recepito da ciascun membro di un gruppo al punto da fornirgli le chiavi di lettura del mondo, è alla base dei modi di essere e dei comportamenti che egli adotta e che sono accettati e attesi dal gruppo sociale al quale appartiene o cerca di appartenere. Con un'efficace espressione, Bourdieu definiva l'*habitus* come «strutture strutturate predisposte a funzionare come strutture strutturanti». ¹⁴ L'*habitus* è una 'struttura strutturata' perché è il risultato della socializzazione e organizza sia i comportamenti degli individui che le loro rappresentazioni; ma è anche 'struttura strutturante' perché genera infinite nuove pratiche. È in tal senso un sistema aperto di disposizioni che è costantemente sottoposto all'esperienza e, allo stesso tempo, trasformato da questa. ¹⁵ Attraverso l'educazione e le fasi di integrazione nella comunità, l'individuo recepisce gradualmente un'immagine delle strutture oggettive del mondo sociale in cui si trova. Queste prescrizioni normative durature e trasponibili, che costituiscono l'*habitus*, gli consentono poi di guidare la propria azione sotto forma di comportamenti che adotta quasi inconsciamente. Così facendo, contribuisce a riprodurre questo insieme di prescrizioni normative che egli stesso ha integrato e che strutturano il modo di pensare, percepire e agire sul mondo di tutti i membri della comunità di cui fa parte o desidera appartenere. In un certo senso, il sistema si

¹² DUMONT 1966, 324; DUMONT 1983, 91.

¹³ WEBER 1921 [1972], 531-540. Traduzione inglese: GERTH, MILLS 1946, 180-195; ROTH, WITTICH 1978, 926-940. Traduzione italiana: CASABIANCA, GIORDANO 1961 [1999], 28-42; PALMA 2005, 255-285.

¹⁴ In particolare BOURDIEU 2005, 84.

¹⁵ BOURDIEU, CHARTIER 2010, 79.

autoalimenta e contribuisce alla propria sopravvivenza, adattandosi al contempo alle mutevoli condizioni sociali, politiche e storiche.

Più fondamentale ancora è per me il concetto di *Konkurrenz* di Georg Simmel.¹⁶ Nella sociologia di Simmel, la competizione non è considerata avere effetti corruttori sulla società. Simmel la considera invece come uno strumento fondamentale di socializzazione (*Vergesellschaftung*). Perché? Poiché la concorrenza non poggia in realtà sul principio dell'individualismo, ma essa genera l'accettazione di norme e regole che sono condivise e promosse dall'intera comunità, che Simmel chiama la 'terza parte'. In questo senso, la competizione tra due per il terzo mette ciascuno dei due in relazione con il terzo. In effetti, alla fine, la vittoria non è il risultato di una lotta, ma semplicemente la realizzazione di valori che stanno al di là del conflitto e che costruiscono letteralmente la comunità. Secondo Simmel, la competizione è quindi un intreccio di mille fili sociali. Insomma, l'*agon* era in Grecia antica una disposizione mentale che ha favorito la costruzione delle comunità. Il primo studioso che recentemente ha applicato il pensiero di Simmel al mondo antico è Karl-Joachim Hölkeskamp, che ne ha fatto un tema chiave nella sua analisi della Repubblica Romana.¹⁷ Il suo libro è diventato il manifesto di un ramo della storiografia tedesca noto come '*Konsensus-Geschichte*', che è stato applicato in modo produttivo anche al mondo greco arcaico in un recente volume curato da Jan Meister e Gunnar Seelentag.¹⁸

Concludo quest'elenco di concetti sociologici con un tema molto importante per spiegare la perpetuazione delle comunità greche. Nel sottolineare il carattere eminentemente sociale dell'educazione, Émile Durkheim affermò in una delle sue lezioni alla Sorbona che l'educazione «consiste in una socializzazione metodica della giovane generazione».¹⁹ Più specificamente, l'educazione non è dunque che «il mezzo grazie al quale la società rinnova perpetuamente le condizioni della sua propria esistenza».²⁰ In tal senso, nella storia dell'umanità, lo scopo dell'educazione è quello di garantire il perpetuarsi delle società e di rafforzare la loro coesione attraverso la trasmissione di valori comuni a tutti gli individui. La creazione di individui socializzati va quindi di pari passo con l'apprendimento di una disciplina di gruppo, che consenta in particolare al fanciullo di realizzarsi come (futuro) cittadino. Secondo Durkheim, gli insegnamenti trasmessi attraverso l'educazione sono anzitutto il riflesso di norme e consuetudini valorizzate all'interno di una società. Lo studio dei sistemi educativi è quindi un fedele rivelatore delle norme sociali e dei valori comuni, nonché della permanenza delle società umane. Questi principi giustificano l'interesse che va riconosciuto all'educazione nello studio dei meccanismi attraverso i quali le comunità, contemporanee o antiche, si perpetuano.

Muniti di questi strumenti sociologici, come si può pensare diversamente la storia della città greca arcaica? Ripensare questa storia equivale, a mio avviso, a porsi tre domande le cui radici sociologiche sono evidenti:

- a) Come si sono formate le città greche? Cioè come si è delineato il gruppo dei cittadini per opposizione a tutti quelli che non erano accettati come cittadini?
- b) Come si riconoscevano i cittadini fra loro? Cioè, come farsi accettare dagli altri membri della comunità come un cittadino legittimo?
- c) Come si sono perpetuate le città greche? Il che significa reintrodurre la dimensione temporale in quest'approccio sociologico della città greca.

¹⁶ SIMMEL 1908 [2013], 197-266.

¹⁷ HÖLKESKAMP 2004.

¹⁸ MEISTER, SEELENTAG 2020.

¹⁹ DURKHEIM 1971, 41.

²⁰ DURKHEIM 1971, 98.

Anche se raramente formulate in questi termini, queste tre domande offrono l'occasione per rinnovare la riflessione sulle città greche arcaiche. Lungi dall'eludere la questione dello Stato, si tratta di affrontarlo dal punto di vista delle relazioni tra individui, che sono centrali nel processo storico di costruzione delle città greche. Insomma, per me, *Construire la cité* significa studiare le norme comportamentali che definiscono la cultura politica specifica del mondo della *polis*, una cultura che riuniva gli individui attorno a una concezione comune del vivere insieme. Si tratta di esaminare i principi di funzionamento sociale che via via hanno delineato la città o, piuttosto, la diversità delle comunità arcaiche. Come vedremo subito, questa cultura politica e i comportamenti che diedero origine a queste prime comunità si affermarono in alcuni casi già a partire dall'XI sec., se non dal crollo del sistema palaziale miceneo verso il 1200.

Come si sono formate le città greche?

Piuttosto che voler associare la nascita della città greca a un atto di fondazione – colonizzazione o sinecismo che fosse – o a una crescita naturale materializzata da elementi archeologici convenzionali (agorà, urbanistica, mura, tempio poliade, etc.),²¹ quello che è importante per me è capire come si sono definiti i contorni delle comunità umane arcaiche. Considerando la città greca come una comunità (come espresso dalla formula *andres gar polis*) e applicando il pensiero weberiano, propongo di considerare la *polis* come uno *Stand*, cioè uno 'gruppo di status' con il suo funzionamento specifico. Nelle dinamiche sociali di costruzione delle comunità va perciò sottolineata la forza dei processi di inclusione e di esclusione.

Come ha notato Max Weber, la partecipazione alle pratiche collettive e la conformità a uno stile di vita valorizzato dal gruppo di status (*Stand*) implicano entrambe una distinzione essenziale tra coloro che prendono parte alla comunità, gli *insiders*, e coloro che ne sono esclusi, gli *outsiders*; è questa distinzione che aiuta a definire i confini del gruppo. La definizione della *polis* comporta quindi l'identificazione di coloro che facevano parte della comunità civica e la distinzione tra chi era e chi non era cittadino. A tal fine è necessario definire i criteri o le modalità di ammissione all'interno del gruppo. In quanto fenomeni di appartenenza, i processi di inclusione sono anche e forse soprattutto processi di esclusione: l'inclusione di alcuni e l'esclusione di altri devono essere pensate dialetticamente. Senza dover porre la questione in termini giuridici, l'appartenenza comporta in sé una straordinaria capacità di escludere tutti coloro che non possono – o non possono più – o addirittura non vogliono – o non vogliono più – stare alle regole del gioco che il gruppo stabilisce o addirittura modifica. Questi individui si pongono ai margini della comunità o vi vengono condotti in modo più o meno brusco e più o meno rapido. Se il processo di integrazione in una comunità può essere relativamente lungo, a seconda del divario esistente tra il comportamento degli individui e lo stile di vita atteso dal gruppo, l'allontanamento può essere invece brusco, se non brutale. La storia arcaica è piena di questi episodi di esclusione, quando questo o quel gruppo della città, per un motivo o per un altro, viene improvvisamente respinto dalla comunità. Basti pensare ai Parteni di Sparta o alle 700 famiglie cacciate da Atene alla fine del VI sec. a causa dell'*agos* ciloniano.²² Siamo qui di fronte a comunità che, in realtà, si cercano, che mutano improvvisamente, se necessario, a spese di interi gruppi della città.

In fondo, questa dinamica sociale, che combina strategie di inclusione e processi di esclusione, è solo una particolare emanazione dell'*agon*. Ho mostrato in che misura la mentalità agonistica appartenesse non a un particolare ceto sociale, quello che chiamiamo da solito 'aristocrazia', ma a tutta la cultura greca, nonostante le innegabili variazioni regionali e

²¹ Come lo proponeva ancora recentemente e.g. MAZARAKIS AINIAN 2017

²² ARIST. *Pol.* v 1306b 29-31; HDT. v 72.

individuali.²³ L'*agon* non è solo al centro delle dinamiche di costruzione delle gerarchie sociali, ma opera anche nella costruzione della città. La celebre formula omerica «bisogna essere i migliori e superare gli altri» (*Il.* VI 208 e XI 784) trova in questo senso la sua prima applicazione pratica quando si tratta di definire i contorni della comunità civica, per inclusione ed esclusione. Non bisogna cedere, infatti, a una immagine irenica della città greca, che sarebbe più basata sull'inclusione che sull'esclusione, ispirata a quel miracolo greco che, da Ernest Renan agli ideologi dell'America democratica e imperiale, vede nella democrazia ateniese di età classica il preludio – se non il modello – del mondo occidentale moderno. Sappiamo che, rispetto alla città sognata, uniforme e immobile dell'antropologia storica francese, Nicole Loraux nel 1986 invocava – con un approccio volutamente critico nei confronti della sua stessa scuola di pensiero – la necessità di 'ripolitizzare' la città, il che significava in realtà rivalutare il ruolo della *stasis* nella città greca e, di conseguenza, reintrodurre la controversia nell'interpretazione delle pratiche comunitarie.²⁴ È quindi l'*agon* che crea la città, stabilendo i vari livelli di prestigio sociale e politico a cui gli individui hanno accesso in base al loro comportamento e alle pratiche collettive a cui partecipano o sono autorizzati a partecipare. Pur essendo in grado di escludere ampie fasce della popolazione dalle comunità civiche che vanno via via costituendosi, l'*agon* non è in alcun modo una forza distruttiva. Contribuendo alla loro ridefinizione permanente, l'*agon* è un fattore essenziale nei processi di costruzione delle città greche, poiché modifica costantemente i legami di riconoscimento tra individui che costituiscono l'essenza stessa del tessuto sociale e politico dell'antica Grecia e ne garantiscono il funzionamento. È qui che entra in gioco il concetto di *Konkurrenz* di Simmel. *Construire la cité* significa infatti concordare con la comunità i principi sulla base dei quali il gruppo può vivere insieme; significa accettarne alcuni, ma anche, escluderne altri.

Per quanti accettano di porre i principi di inclusione e di esclusione alle origini della definizione della comunità umana che via via si considera politica, i santuari e le necropoli sono essenziali e perfettamente documentati dall'archeologia. Tratterò qui solo dei santuari.

In materia di culto, nessun lavoro è stato più importante ed influente nel corso degli ultimi quarant'anni de *La Naissance de la cité grecque* di François de Polignac, la cui edizione originale risale al 1984 e che ha poi subito un'importante revisione nel 1995 in concomitanza con l'uscita dell'edizione inglese.²⁵ Riferendosi ai culti di VIII e VII sec. e alla loro topografia, Polignac sottolineava la loro importanza nella costruzione delle comunità e dei territori civici, ridefinendo così il modo in cui doveva essere posta la questione della formazione delle città greche. Integrando i santuari nello spazio fisico e simbolico delle città nascenti, lo studioso ha contribuito anche a definire una cittadinanza culturale, ben diversa dalla cittadinanza giuridica e istituzionale dei vecchi studi. Da allora però si sono moltiplicate le scoperte di resti archeologici successivi al crollo del sistema palaziale miceneo (intorno al 1200 a.C.), soprattutto nel campo dei santuari. La loro pubblicazione ha così fornito una documentazione rinnovata ed ha comportato una completa rivalutazione di un'epoca a lungo definita dei 'Secoli Bui'.²⁶ Se è vero che nell'VIII sec. si assiste a una serie di fenomeni importanti nel campo dei culti, come lo mostrava Polignac, è vero anche che i secoli precedenti appaiono oggi come un periodo di formazione altrettanto decisivo del mondo delle città greche. In ambito culturale in particolare, è verso la metà dell'XI sec. che in Grecia si assiste alla comparsa di grandi santuari, ma anche all'affermazione di pratiche rituali – nella fattispecie il sacrificio e il banchetto – che divennero proprie alla città greca. In forme diverse e secondo una sequenza ed una cronologia variabile da un sito all'altro, la nascita di luoghi di culto segnala così la formazione di comunità

²³ DUPLOUY 2006, 271-282. Sull'*agon*, si veda adesso piuttosto DUPLOUY 2022.

²⁴ LORAUX 1986.

²⁵ POLIGNAC 1995a.

²⁶ Si vedano in particolare SCHNAPP-GOURBEILLON 2002 e la mostra *Zeit der Helden* 2008.

umane più o meno estese, che vi si riuniscono periodicamente per rendere omaggio agli dèi e tessere legami sociali indispensabili all'organizzazione del gruppo.²⁷

Per l'identificazione dei santuari nella Grecia antica ci si è basati per molto tempo sulla scoperta di offerte più o meno preziose o di un'architettura più o meno monumentale. I recenti studi, grazie a scavi sempre più precisi e all'interesse per la ceramica e per i resti animali e vegetali – una documentazione un tempo poco o mal considerata –, hanno invece messo in evidenza le pratiche culturali all'origine della definizione dei luoghi di culto. In tale ottica appare sempre più chiaramente che una delle attività essenziali che definiscono il culto nella Grecia della prima Età del Ferro era il pasto in comune dopo il sacrificio. Già nel 1993 Nanno Marinatos osservava: «Sembra che fin dall'inizio i pasti sacrificali fossero l'attività principale che si svolgeva nei santuari».²⁸ Gli studi ceramologici, archeobotanici e archeozoologici forniscono oggi indicazioni preziose e consentono di confermare le congetture degli storici sull'importanza del banchetto nel funzionamento delle comunità agli inizi della città greca. Se l'attenzione degli archeologi per le offerte comporta una visione verticale e gerarchica della comunità – con una vera e propria ossessione per le manifestazioni definite 'aristocratiche' –, il recente interesse per i banchetti rituali al contrario pone in risalto i meccanismi di costruzione orizzontale delle solidarietà intracomunitarie. Nella Grecia della prima Età del Ferro, le pratiche culturali ricompaiono essenzialmente in due ambiti distinti, nei santuari e nelle cosiddette 'case principesche', così denominate e messe in evidenza da Alexandre Mazarakis Ainian²⁹ – traduco così in italiano ciò che si chiama 'rulers' dwellings' in inglese e 'maisons de chefs' in francese, utilizzando il termine nel senso in cui l'ha fatto Bruno d'Agostino per le 'tombe principesche' di Pontecagnano.³⁰ Santuari e 'case principesche' riuniscono comunità più o meno estese in occasione di cerimonie in cui la condivisione con gli dèi era la ragione stessa – o meglio una delle ragioni – della riunione. Si deve però fare attenzione a non considerare la comparsa di un luogo di culto come la stretta emanazione di una città intesa come un'entità globalizzante e gerarchica, ma piuttosto di valutare il ruolo svolto dalle dinamiche culturali nel definire le molteplici comunità nascenti dell'arcaismo greco.³¹ Ricordiamo che, nell'interpretazione dei luoghi di culto della prima Età del Ferro, l'orizzonte civico non è né unico né immediato, ma lascia spazio a una moltitudine di gruppi umani il cui ruolo nella costruzione delle città era a sua volta multiforme.

Come hanno mostrato i lavori di Pauline Schmitt-Pantel, le pratiche di commensalità sono delle attività collettive e hanno una dimensione eminentemente politica.³² In questo senso, il banchetto è una delle occasioni che permettono alle comunità di costruirsi. La commensalità deriva in primo luogo dalla condivisione di una vittima sacrificale durante un pasto in comune; si riferisce a valori e rituali che uniscono la comunità in comunione con gli dèi attraverso il rinnovo del patto stipulato con loro. Come osserva Josine Blok, la partecipazione agli *hiera* definiva l'identità collettiva della *polis*.³³ Le pratiche religiose e, in particolare, il banchetto successivo al sacrificio sono quindi al centro della concezione propriamente greca del vivere insieme. Le pratiche di commensalità illustrano inoltre il meccanismo di distinzione radicale tra coloro che prendono parte al banchetto e chi ne è escluso. È questa una costante in tutta la storia dell'umanità: in molteplici culture in tutto il mondo, una delle funzioni del banchetto è quella di definire e consolidare le comunità e la loro identità attraverso un semplice processo di

²⁷ Per esempio, Isthmia: MORGAN 1999; Olimpia: KYRIELEIS 2006; Delfi: LUCE 2008; Eretria: VERDAN 2013. Si veda già DUPLOUY 2012.

²⁸ MARINATOS 1993, 228 (traduzione personale).

²⁹ MAZARAKIS AINIEN 1997.

³⁰ D'AGOSTINO 1977.

³¹ Si vedano anche le riflessioni in MORGAN 2003 e POLIGNAC 2017.

³² SCHMITT-PANTEL 1990 e SCHMITT-PANTEL 1992.

³³ Sul 'patto' (*covenant*) con gli dèi come elemento di coesione della città, si veda BLOK 2014; BLOK 2017.

inclusione e di esclusione.³⁴ La partecipazione al banchetto culturale presuppone in effetti l'accettazione all'interno del gruppo da parte di colui o coloro che offrono il pasto, che contribuiscono all'organizzazione dell'evento fornendo cibo – ovvero animali da sacrificare – e bevande, il che non era evidentemente accessibile a tutti. L'organizzazione di pasti in comune nella vita culturale della prima Età del Ferro contribuisce così alla costituzione di una comunità, delimitando un gruppo più o meno ristretto ed escludendo gli altri ai quali viene negato l'accesso al santuario e che perciò non hanno alcuna visibilità archeologica. In un modo o nell'altro, l'accesso al banchetto rituale funziona come uno strumento di discriminazione. Di fatto, la città greca si basa quindi sull'esclusione di coloro che non partecipano ai pasti in comune – o perché non ammessi o per mancanza di mezzi per potervi prender parte –, ovvero al culto e al sacrificio, ma anche, quindi, alle decisioni, alla guerra ecc.

Poiché occupavano un posto essenziale nella vita delle comunità del Periodo Geometrico, le pratiche culturali – e particolarmente le pratiche di commensalità – ebbero anche una notevole importanza sul piano politico. Oltre al modello omerico, i recenti e meticolosi scavi hanno chiaramente evidenziato l'importanza delle pratiche di commensalità rituale. Laddove il materiale ceramico consente di stabilirlo con certezza, il culto si manifesta fin dai tempi più antichi sotto forma di banchetti rituali, che costituiscono una componente essenziale accanto, se non addirittura prima, delle offerte portate al santuario. Come l'agorà arcaica e classica, il santuario della prima Età del Ferro e le pratiche che vi si tenevano offrono un luogo e un tempo in cui si va definendo la comunità, secondo una dinamica sociale che fa leva sui principi di inclusione e di esclusione.

Come si riconoscevano i cittadini fra loro?

La relazione tra l'individuo e la città si esprime da solito attraverso il concetto di cittadinanza, la cui stessa definizione comporta alcune difficoltà e determina, di fatto, diversi orientamenti di ricerca.³⁵ Bisogna ricordare che la parola greca usata per definire il cittadino è *metechein*, 'partecipare'. Secondo Aristotele, il cittadino in senso stretto (*polites d'haplos*) si caratterizza per la sua «partecipazione ai tribunali e alle magistrature» (*metechein kriseos kai arches*, *Pol.* III 1275a 23), ovvero per l'esercizio del potere giudiziario e politico. Laddove molti storici della città greca hanno concepito la cittadinanza come una forma di appartenenza a un'entità preconstituita, lo 'Stato', gli autori antichi hanno posto la questione della cittadinanza in termini di partecipazione degli individui alla vita comunitaria. Così anche Carmine Ampolo, che molto opportunamente ricordava i versi di Alceo (fr. 130 L-P) in cui il poeta descrive la sua vita di esule in contrapposizione con la sua precedente vita di cittadino. Oltre alla partecipazione all'Assemblea e al Consiglio, Alceo fa riferimento a culti e rituali, guerra e rivalità politiche. L'esercizio della cittadinanza si estende in tal senso a numerosi ambiti della vita comunitaria; corrisponde ad un particolare stile di vita che presuppone un impegno totale alle attività del gruppo.³⁶ L'idea di partecipazione implica quindi una concezione attiva della cittadinanza arcaica e il riconoscimento del ruolo svolto dagli individui nella costruzione delle comunità di cui hanno contribuito a delinearne i contorni. Partendo da queste constatazioni sono arrivato a concepire la cittadinanza come una *performance*.³⁷ Per essere accettato come cittadino, bisognava innanzitutto comportarsi come un cittadino, cioè comportarsi in accordo con le legittime aspettative del gruppo e secondo il modello civico valutato dai suoi con-cittadini.

Anche in questo caso, il concetto di *Stand* di Weber è particolarmente utile. Come già detto, un 'gruppo di status' è definito dal suo stile di vita, che aiuta a distinguere tra *insiders* e

³⁴ E.g., O'CONNOR 2015, con un capitolo sulla Grecia antica (85-113).

³⁵ Per una panoramica su questo tema per il Periodo Arcaico, DUPLOUY 2018a.

³⁶ AMPOLO 1996.

³⁷ DUPLOUY 2018b.

outsiders. Oltre alle attività culturali, di cui abbiamo visto la forza di integrazione e la capacità di esclusione, diversi comportamenti individuali esercitavano il loro potere strutturante sulla formazione e sulla coesione delle comunità. Lo stile di vita dei cittadini, membri della comunità a cui danno forma, costituisce così, per riprendere la definizione dell'*habitus* proposta da Pierre Bourdieu, delle «strutture strutturate predisposte a funzionare come strutture strutturanti». A forza di essere ripetuti e riprodotti, questi comportamenti e le loro rappresentazioni collettive portano alla creazione di una sorta di *entre-soi* comunitario, che permette anche agli individui di uno stesso gruppo di riconoscersi tra loro.³⁸ Veniamo così a considerare il potere strutturante degli stili di vita, con un'attenzione ai processi di comunicazione non verbale.

Attraverso un'attenta analisi terminologica e semiologica, Maria Luisa Catoni ha messo in evidenza la funzione degli *schemata* nella cultura greca.³⁹ In greco, il termine *schema* è polisemico e può avere diversi significati tecnici, in particolare nel campo della geometria, dell'astronomia, della pittura e della scultura e anche della medicina. Tuttavia, riguardo alla comunicazione visiva, di cui la studiosa sottolinea l'importanza per i Greci, lo *schema* è il modo in cui un individuo si manifesta agli occhi degli altri. Il termine si riferisce all'aspetto generale di un individuo, ma anche alle espressioni del viso, alla postura, al modo di vestirsi e di camminare, agli atteggiamenti e al modo di gesticolare. Più in generale, lo *schema* di un individuo riassume il suo stile di vita, i suoi valori etici, la sua posizione sociale, la sua funzione e il suo ruolo, la sua origine. Il termine si riferisce anche all'impressione che un individuo fa, a colpo d'occhio, sull'osservatore; in questo senso lo *schema* è un modo di riconoscimento. Più in generale, gli *schemata* sono tutti quei gesti che, in tutti i campi dell'espressione visiva come nella vita in città, permettono di leggere le norme comportamentali a cui si riferisce un individuo. «Lo *schema* generale, che si compone di vesti, ornamenti, ma anche di gesti e atteggiamenti, incarna e dà evidenza visiva ai valori che si intende comunicare», nota Catoni, «l'impiego del linguaggio degli *schemata* conta su un pubblico e, più importante, su un pubblico perfettamente alfabetizzato rispetto a quel linguaggio».⁴⁰

Quando si parla di comportamenti e stili di vita, uno dei testi fondamentali per la storia dell'Arcaismo greco è senza dubbio questo passo di Tucidide (I 6), che è opportuno citare integralmente:

Poiché era abitudine [*diaitan*] un tempo in Grecia che tutti circolassero armati: le abitazioni non fortificate, i reciproci rapporti irti di rischi avevano imposto l'abitudine di passare la vita in armi, al modo dei barbari. Queste terre greche, dove ancora oggi si vive con il sistema antico, sono indizio di costumanze [*diaitematon*] simili in vigore un tempo e generalmente estese. Primi gli Ateniesi deposero l'uso di camminare armati: con modi di vita sciolti dal rigido tenore antico, divennero meno austeri, più delicati [*es to trypheroton*]. Per questa preziosa raffinatezza [*dia to habrodiaiton*], non è molto da che i rappresentanti più anziani delle classi facoltose hanno smesso d'indossare lunghi chitoni in lino e d'intrecciare alla sommità del capo con cicale d'oro il nodo dei capelli. Pertanto anche tra gli Ioni i più vecchi per la loro parentela con gli Ateniesi, mantennero a lungo questa moda. Furono i primi gli Spartani ad adottare un sistema di vestire misurato e semplice, moderno: anche per quanto concerne gli altri aspetti della vita i più abbienti generalmente si mantennero allo stesso livello del popolo [*isodiaitoi*]. Gli Spartani furono anche i primi a spogliarsi [*egymnothesan*] e, mostrandosi nudi in pubblico, a spalmarsi con abbondanza d'olio in occasione degli

³⁸ Sull'*entre-soi*, TISSOT 2014; BILLARD, CHEVALIER, MADORE 2005, 81-99.

³⁹ CATONI 2005.

⁴⁰ CATONI 2005, 248.

esercizi ginnici [*gymnazesthai*]. In antico invece, anche alle Olimpiadi, gli atleti gareggiavano con una cintura sui fianchi, e non è gran tempo che quest'uso si è estinto. Ancora oggi vige presso alcune genti barbare, specie in Asia, la pratica di istituire gare di pugilato e di lotta in cui gli atleti si affrontano muniti di cintura. Si potrebbe provare che anticamente in Grecia si adottava, sotto molti e svariati aspetti, un regime di vita analogo a quello dei barbari del nostro tempo. (Traduzione Emilio Piccolo, 2009)

Riassumendo la storia greca dalle origini, in una versione fortemente influenzata dai grandi temi della propaganda ateniese contemporanea (autoctonia, talassocrazia, contrapposizione Greci-Barbari ecc.), Tucidide distingue due stili di vita (*diatai*): uno stile di vita 'antico', fatto di lusso (*habrosyne*), diffuso tra gli Ioni e anticamente anche ad Atene, e uno stile di vita considerato 'moderno', più austero ed egualitario (*isodiaiton*), adottato inizialmente dagli Spartani, poi dagli Ateniesi.⁴¹ Assimilando lo stile di vita 'antico' dei Greci a quello dei Barbari del suo tempo, Tucidide del resto opera una critica – se non una condanna – delle vecchie tradizioni.

Lo stile di vita austero, che Tucidide attribuisce per primi agli Spartani, va di pari passo con lo sviluppo della pratica atletica nell'educazione dei cittadini. È uno stile di vita rude, in cui l'esercizio fisico, militare e atletico, si pratica nudi e corrisponde a una particolare concezione della vita civile. Come ricorda Nick Fisher, in tutte le città che promuovevano questo modello, la nudità e la pratica atletica non intervenivano solo nel processo di socializzazione dei giovani, ma anche nelle procedure di qualificazione dei futuri cittadini e di reclutamento degli stranieri ammessi nella comunità, senza tuttavia essere un criterio esclusivo di partecipazione civica.⁴² La diffusione dei giochi panellenici nel VI sec. andò in effetti di pari passo con la ridefinizione delle qualità che si aspettava dai cittadini, prima fra tutte l'*andreia*, il coraggio che i cittadini dovevano dimostrare sul campo di battaglia. Anche per questo in molte città la pratica atletica era esplicitamente vietata agli schiavi. Secondo Aristotele (*Pol.* II 1264a 22), i Cretesi, «concedono ai servi tutto il resto, ma proibiscono loro l'esercizio della ginnastica [*ta gymnasia*] e la proprietà delle armi». Eschine (*In Tim.* 138) cita una legge ateniese che proibisce agli schiavi di «praticare esercizi ginnici [*gymnazesthai*] o di strofinarsi con l'olio nelle palestre».

All'opposto dell'austerità atletica, nell'Atene arcaica e nelle città ioniche esisteva, secondo Tucidide, un altro stile di vita. Caratterizzato dall'*habrosyne*, questo stile di vita fu purtroppo associato agli eccessi di una certa *élite* civica e presto assimilato alla *tryphe*, a quella forma di lusso pesantemente condannata da tutta la letteratura ellenistica e imperiale. Il primo ad aver sottolineato l'importanza dell'*habrosyne* arcaica come significativa di uno stile di vita particolare è stato probabilmente Santo Mazzarino, in un'opera oggi poco citata.⁴³ Secondo Mazzarino, l'*habrosyne* è un'arte di vivere che gli Ioni hanno appreso dai loro vicini orientali, i Lidi in particolare. Più precisamente questo lusso sarebbe stato adottato e sfruttato dagli aristocratici greci come un modo di rappresentazione e di distinzione all'interno della *polis*. Elke Stein-Hölkeskamp sottolineava analogamente diversi elementi di questo stile di vita stravagante – per gli standard della città classica, ovviamente – e vedeva in esso tante espressioni simboliche di un indiscutibile dominio politico e sociale dell'aristocrazia sul popolo.⁴⁴ Se una simile definizione dell'aristocrazia arcaica deve essere abbandonata, bisogna invece sottolineare che gli autori del VII e VI sec. non erano ostili all'*habrosyne*. Al contrario,

⁴¹ Esistono pochi commenti a questo testo; si vedano in particolare GEDDES 1987 e VAN WEES 2018.

⁴² FISHER 2018.

⁴³ MAZZARINO 1947, 186-189.

⁴⁴ STEIN-HÖLKEKAMP 1989, 104-107. Sulla stessa linea, NAGY 1996, 579-580.

la apprezzavano come uno stile di vita particolare. Così dichiarava Saffo: «Per quanto mi riguarda, mi piace l'*habrosyne*» (fr. 58, 25 Voigt). In un articolo famoso sulla 'politica dell'*habrosyne*', Leslie Kurke la definiva come un approccio adottato per affermare un particolare stile di vita. Nella storia dei valori è solo tra il V e il IV sec. che si verifica un'inversione di tendenza: associata al lusso ostentato e all'effeminatezza orientale, l'*habrosyne* subì le conseguenze sia delle guerre persiane che delle rivoluzioni democratiche; discreditata, venne assimilata alla *tryphe* orientale.⁴⁵ Ritroviamo qui il senso dell'osservazione di Tucidide che, per meglio discreditarlo lo stile di vita 'antico', lo chiama *trypheroteron* – letteralmente 'più orientato verso la *tryphe*' – e lo associa ai costumi dei Barbari.⁴⁶ Gli autori del IV sec., come Ctesia (*FGrHist* 688, F 1b, l. 684-691 *apud* Diod. II 23, 1) a proposito di Sardanapalo o Senofonte (*Cyr.* VIII 8, 15) attraverso la figura di Ciro il Grande, contribuirono a farne uno stile di vita effeminato. L'*habrosyne* non è né un atteggiamento di superiorità aristocratica, né un segno di depravazione orientale, né tantomeno un comportamento femminile; è in realtà uno stile di vita specifico di alcune città greche arcaiche, che va considerato come tale, con tutto un repertorio di comportamenti particolari.

Se i comportamenti fanno luce su una concezione specifica del vivere insieme, in quanto consentono di costruire un *entre-soi* nel quale gli individui possano riconoscersi e identificarsi rispecchiandosi negli altri membri, le usanze di una città, tuttavia, non erano le abitudini di un'altra: riconoscere i membri di una determinata comunità presupponeva che si conoscessero i codici specifici che le erano propri. Per caratterizzare questo divario Tucidide faceva un distinguo al tempo stesso temporale, politico e culturale: il modo di vivere 'antico' degli Ioni, degli Ateniesi di un tempo e dei Barbari di oggi e il modo di vivere 'moderno' degli Spartani e degli Ateniesi del suo tempo. Non conviene, purtroppo, completare questa classificazione con una distinzione ideologica e sociale. Associando a grandi linee il modo di vivere 'antico' a una forma di ideologia elitaria e collegando l'austerità del modo di vivere 'moderno' a una presunta *middling ideology* di obbedienza civica, Ian Morris crea una rottura nella storia greca che ignora la diversità delle città.⁴⁷ Inoltre, Morris associa la trasformazione dei stili di vita a un comune schema evolutivo di tipo politico, che va dall'aristocrazia arcaica alla democrazia classica, la cui sterilità ermeneutica deve essere costantemente denunciata. In verità, il modo di vivere 'antico' e quello 'moderno' sono in realtà strettamente contemporanei, ed entrambi gli stili di vita avevano lo stesso valore civico. Per esempio, l'Atene arcaica, a cui Tucidide associava lunghi abiti di lino e cicale dorate nei capelli, si dedicava anche agli esercizi atletici, mentre il lusso 'persiano' continuava ad avere importanza nella città classica.⁴⁸ La diversità degli stili di vita in epoca arcaica riflette anche senza alcun dubbio l'eterogeneità delle città nella loro stessa composizione. Nella Grecia arcaica, identificarsi come cittadini non significava solo distinguersi dai non cittadini, ma anche probabilmente differenziarsi dagli altri gruppi di cittadini. Il carattere plurale della cittadinanza arcaica è certamente un elemento che non è stato sufficientemente sottolineato.⁴⁹

Come si sono perpetuate le città greche?

Una volta abbozzati i contorni della comunità e dopo che si sono definiti – e che sono stati accettati da tutti – gli stili di vita che permettevano agli *insiders* di riconoscersi tra di loro e di distinguersi dagli *outsiders*, in che modo le città greche hanno potuto perdurare nel tempo? In altre parole, come spiegare la continuità delle comunità civiche nel corso dei secoli?

⁴⁵ KURKE 1992.

⁴⁶ MILLER 1997, 188-189.

⁴⁷ MORRIS 2000.

⁴⁸ MILLER 1997. Si vedano anche VILLACÈQUE 2008 e FILSER 2017.

⁴⁹ Su questo punto, si veda DUPLOUY cds.

Questa è, in un certo senso, una domanda che già Aristotele si poneva: «quando si può dire che una città è la stessa, e quando si può dire che non è più la stessa, ma è diventata un'altra?» (*Pol.* III 1276a 17-19). I cambiamenti di regime sono centrali nel pensiero aristotelico, in quanto determinano la legittimità degli atti di un governo precedente o la validità di una cittadinanza acquisita prima di una rivoluzione. Questo modo di pensare la storia greca – il perpetuarsi cioè delle comunità – attraverso l'evoluzione delle istituzioni politiche ha dato vita a un lungo filone di ricerca, che costituisce oggi ancora un modo comune per pensare la storia greca, dalla monarchia alla democrazia. In parallelo, la comparsa delle prime leggi scritte svolse senza dubbio un ruolo nel processo di costruzione e di consolidamento della città greca. Come scrive Hans-Joachim Gehrke, «la caratteristica specifica della prima forma di Stato greca era lo stato di diritto».⁵⁰ Lo storico tedesco riassume in questi termini l'idea abbastanza comune secondo la quale la codificazione delle leggi o, più precisamente, la trascrizione di norme giuridiche in epoca arcaica sostituì progressivamente uno stato di diritto consuetudinario, reso e trasmesso oralmente, e gli usi basati sulla norma sociale del gruppo dominante. Purtroppo, le leggi dell'Arcaismo greco avevano, nella maggior parte dei casi, ambizioni limitate. In particolare, secondo Karl-Joachim Hölkenskamp, questi testi offrono solo una serie di elementi disgiunti che non costituiscono in alcun modo un sistema. Se considerate nei contesti in cui sono state redatte, queste norme giuridiche rispondono soprattutto a preoccupazioni isolate e concrete delle comunità e degli individui: erano risposte occasionali a problemi specifici.⁵¹

Senza voler negare il ruolo delle istituzioni e del diritto nel consolidamento della città greca come forma di 'Stato', il perpetuarsi delle comunità civiche richiede una angolazione più sociologica. In questo senso, secondo la definizione di Durkheim, la trasmissione dei modi di vita tramite l'educazione dei giovani era uno strumento di riproduzione sociale e dunque un modo per iscrivere le città greche nella continuità.

Molto prima della sociologia moderni, i filosofi greci sottolineavano già l'importanza dell'educazione dei giovani per la costituzione e il perpetuarsi delle comunità. La *paideia* è per loro la spina dorsale della città; attraverso di essa si trasmettono i suoi valori, se non la sua stessa organizzazione. Platone e Aristotele dedicano una parte importante della loro riflessione politica sulla città ideale all'educazione dei giovani, non solo come apprendimento di un certo numero di tecniche, ma anche come trasmissione delle norme che sono alla base della vita in società. Nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, Platone sostiene un'educazione collettiva gestita dallo Stato, e non dai genitori, destinata a formare dei cittadini nell'arco di tutta la vita, in particolare attraverso la formazione musicale e le esibizioni corali. Ne segue che, per usare le parole di Lucia Prauscello, nella Magnesia di Platone, «*citizenship is not – or at least not only – a status or a possession, the once-for-all gained outcome of a given trajectory: it is instead a lifelong practice embedded in the every-day experience of people's lives, with all its changes and transformations through time*».⁵² Analogamente, nei libri VII e VIII della *Politica*, Aristotele affida l'educazione dei giovani alle cure del legislatore e dello Stato; deve essere sottoposta a pubblica supervisione e identica per tutti i membri della città. Aristotele arriva così ad affermare che «il carattere proprio [*to gar ethos*] di ogni forma politica di solito tende a preservarla, oltre che a instaurarla in principio» (*Pol.* VIII 1337a 14-16). Insomma, un'educazione equilibrata tra ginnastica, musica e lettere, poiché interviene nell'ambito della formazione dei futuri cittadini, permette ai filosofi greci di aggiungere una dimensione fondamentale comportamentale basata sull'apprendimento della cittadinanza a una definizione essenzialmente politica e istituzionale della città.

⁵⁰ GEHRKE 2009, 401 (traduzione personale).

⁵¹ HÖLKESKAMP 1999, 262-269.

⁵² PRAUSCELLO 2014, 234-235.

Delineare i principi e gli elementi dell'educazione nella Grecia arcaica si rivela particolarmente complesso. Le fonti letterarie sono spesso posteriori e sono il risultato di una significativa rielaborazione che eleva a idealtipo una realtà spesso immaginata di sana pianta. Nonostante l'insistenza dei filosofi antichi, uno dei miti da sfatare è il carattere statale dell'educazione arcaica che, secondo Henri-Irénée Marrou, conferiva alla *polis* arcaica una dimensione 'totalitaria'.⁵³ Come sottolineato da Mark Griffith, l'educazione arcaica era 'pubblica' solo perché era destinata a produrre cittadini e si svolgeva sotto lo sguardo di tutta la comunità, che doveva constatare e controllare la qualità dei cittadini *in fieri* in occasione di molteplici riti di passaggio. In questo, tuttavia, l'educazione arcaica era molto spesso il risultato di iniziative e finanziamenti 'privati', nel senso che dipendeva dall'ambiente familiare e dalle tante istanze collettive di socializzazione che contribuivano alla formazione e alla sopravvivenza delle città arcaiche.⁵⁴ E precisamente poiché l'educazione arcaica non si basava su un sistema scolastico unificato, dobbiamo presumere una significativa frammentazione dell'educazione arcaica tra le diverse istanze collettive, ciascuna delle quali voleva trasmettere i propri usi e valori, iniziare i più giovani a ciò che costituiva la loro identità e le loro pratiche. Così si spiega che Temistocle non aveva avuto accesso alla più completa educazione ateniese, in particolare non conosceva le arti e la musica, mentre Cimone, che era cresciuto lontano da Atene, non aveva imparato né la musica né l'eloquenza.⁵⁵

Non c'è probabilmente miglior catalogo delle competenze richieste alla gioventù arcaica che il famoso episodio del matrimonio di Agariste di Sicione. Secondo Erodoto (VI 126-130), il tiranno Clistene osservò per un anno i comportamenti dei pretendenti alla mano di sua figlia. Aveva fatto costruire per l'occasione uno stadio e una palestra (*dromon kai palaistren*), prova dell'importanza attribuita alla preparazione atletica nella formazione del genere ideale, «il migliore di tutti i Greci». Dopo essersi informato sulla loro patria e sulla loro stirpe (*tas patras te auton kai ghenos hekastou*), Clistene mise alla prova il loro merito (*andragathia*), il loro umore (*orghe*), la loro educazione (*paideusis*), i loro modi (*tropos*), intrattenendosi talvolta con uno di loro in particolare, talaltra con tutti insieme; coinvolse i più giovani negli esercizi (*gymnasia*) e li mise tutti alla prova durante i pasti in comune (*en tei sunestoi*). Quando il banchetto di nozze stava per volgere al termine, i pretendenti si cimentavano ancora nell'arte della musica e dell'eloquenza (*amphi te mousikei kai toi legomenoi*), pur continuando a bere (*posis*); fu allora che Ippocleide di Atene cominciò a ballare (*orchesato*) in modo sempre più inappropriato. L'esito della storia è noto: la danza di Ippocleide non piacque a Clistene, che diede sua figlia in sposa a Megacle di Atene. Atletismo, musica, danza, eloquenza, simposio, tanti erano, insomma, i campi in cui i giovani Greci dovevano essere preparati. Anche se si tratta in questo caso, nel senso vero e proprio, di un 'matrimonio tirannico' – per usare la formula di Louis Gernet⁵⁶ – e quindi di strategie di riconoscimento sociale, queste discipline e i loro valori erano tuttavia condivisi dalla maggior parte delle regioni del mondo greco arcaico – i pretendenti venivano dall'Italia, dal Golfo ionico, dal Peloponneso, da Atene, dall'Eubea e dalla Tessaglia – e si può pensare che facessero parte di una sorta di educazione comune, anche se variazioni regionali o locali potrebbero spiegare l'eccellenza relativa di ogni pretendente in un campo piuttosto che in un altro.

Nella moltitudine di entità comunitarie e possibili pratiche di socializzazione, ricorderò qui tre ambiti, strettamente connessi tra di loro e di natura fondamentalmente civica, ai quali

⁵³ MARROU 1950. Sulla ricezione e le carenze del lavoro di Marrou, si vedano e.g. SCHNAPP 1996; PAILLER, PAYEN 2004.

⁵⁴ GRIFFITH 2001.

⁵⁵ PLUT. *Them.* 2, 3-4; *Cim.* 4, 5 e 9, 1. Sull'educazione come parte integrante della personalità civica degli uomini politici ad Atene, SCHMITT-PANTEL 2009, 26-31.

⁵⁶ GERNET 1968.

l'antropologia storica ha dato un notevole contributo: caccia e pederastia; musica, canto e danza; vino e banchetto.⁵⁷ Insieme agli esercizi ginnici, che costituiscono lo stile di vita 'moderno', queste pratiche mantengono anche una stretta relazione con l'ambito militare, la cui dimensione civica era cruciale nel mondo arcaico, e anticipano in tal senso alcuni aspetti dei sistemi di educazione militare che furono istituzionalizzati in epoca classica – i *kryptoi* spartani, i *kleinoi* cretesi e gli efebi ateniesi – e sui quali siamo un po' meno male informati. Quanto alle donne, il loro posto come cittadine appare molto chiaramente nelle tante cerimonie culturali, in particolare nei riti di passaggio, che le trasformano gradualmente da fanciulle a mogli, passando dallo status di vergine, di ragazza pubescente e nubile ma non ancora investita del ruolo sociale e civico di madre.⁵⁸

Una comunità umana non può perpetuarsi, passando da una generazione all'altra, soltanto per trasmissione biologica da genitori in figli. È anche attraverso l'educazione che si determina la continuità delle comunità nel tempo. Attraverso la *paideia*, i suoi valori e le sue pratiche, è infatti un intero *savoir-faire* sociale che viene trasmesso ai futuri membri della comunità, una sorta di manuale d'uso per la città e per i suoi codici e una rigorosa prescrizione per i successori su come preservarli. Insomma, oltre alla semplice successione delle generazioni, il perpetuo rinnovamento e mantenimento della società si opera anche attraverso l'educazione. In ogni città greca l'educazione diventa così un sistema particolare da cui dipende la sopravvivenza della comunità.

Conclusioni (provvisorie)

Come ripensare la città greca tramite la società, seguendo così il modello definito da Alceo e Tucidide o la via indicata da François de Polignac? Al di là delle strutture istituzionali (Consiglio, Assemblea, fratrici, tribù ecc.) e delle testimonianze monumentali (cinta muraria, agorà, santuario poliade, piano urbanistico), sono le dinamiche sociali, i cui effetti sono fluidi, lenti e mutevoli, che costituiscono il terreno della riflessione sulla costruzione delle città greche arcaiche. Distinguendosi dagli *outsiders*, riconoscendosi tra di loro e insegnando ai loro figli (e figlie) a adottare gli stessi codici, valori e stili di vita, sono gli individui che hanno costruito e perpetuato le comunità durante tutto l'Arcaismo. Sono gli uomini che fanno la città (*andres gar polis*). Come uno *Stand* weberiano, la comunità è il prodotto di complessi meccanismi d'inclusione di alcuni e di esclusione di altri, che si dispiegano in spazi gradualmente costruiti come pubblici, quali la necropoli, il santuario e l'agorà. All'interno della comunità così delineata, e i cui contorni venivano costantemente ridefiniti, gli individui attribuivano grande importanza al riconoscimento reciproco, che li rendeva – nel senso pieno del termine – concittadini, molto più che membri di una teorica ed immutabile Città-Stato. Comportarsi da cittadino, adottando lo stile di vita e i costumi corrispondenti ai valori riconosciuti e attesi dal gruppo, permetteva di affermare e giustificare il proprio posto in seno alla comunità.

Naturalmente, il dibattito sulla città greca è prima di tutto un dibattito con noi stessi, un dibattito cioè storiografico. Tutte le conclusioni che pensiamo di aver raggiunto sono quindi solo provvisorie.

Bibliografia

-
- ⁵⁷ Caccia e pederastia: VIDAL-NAQUET 2006; DOVER 1978; BREMMER 1990; SCHNAPP 1997. Musica, canto e danza: CALAME 1977, con esempi iconografici recentemente scoperti: D'AGATA 2014; GADLOU 2015. Vino e banchetto: LISSARRAGUE 1987; SCHMITT-PANTEL 1992; WĘCOWSKI 2014.
- ⁵⁸ Sul ruolo delle donne nella cittadinanza, SEBILLOTTE-CUCHET 2016; BLOK 2017.

AMPOLO 1996 = C. AMPOLO, *Il sistema della 'polis'. Elementi costitutivi e origini della città greca*, in *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società. 2. Una storia greca. 1. Formazione*, a cura di S. Settis, Torino, 297-342.

AZOULAY, ISMARD 2007 = V. AZOULAY, P. ISMARD, *Les lieux du politique dans l'Athènes classique. Entre structures institutionnelles, idéologie civique et pratiques sociales*, in *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé*, éd. par P. Schmitt-Pantel, F. de Polignac, Parigi, 271-309.

BILLARD, CHEVALIER, MADORE 2005 = G. BILLARD, J. CHEVALIER, F. MADORE, *Ville fermée, ville surveillée. La sécurisation des espaces résidentiels en France et en Amérique du Nord*, Rennes.

BLOK 2014 = J. H. BLOK, A 'Covenant' between Gods and Men: *Hiera kai hestia* and the Greek Polis, in *The City in the Classical and Post-Classical World. Changing Contexts of Power and Identity*, ed. by C. Rapp, H. A. Drake, Cambridge, 14-37.

BLOK 2017 = J. H. BLOK, *Citizenship in Classical Athens*, Cambridge.

BOURDIEU 2005 = P. BOURDIEU, *Il senso pratico*, Roma.

BOURDIEU, CHARTIER 2010 = P. BOURDIEU, R. CHARTIER, *Le sociologue et l'historien*, Marsiglia-Parigi.

BREMMER 1990 = J. N. BREMMER, *Adolescents, Symposion, and Pederasty*, in *Symptotica. A Symposium on the Symposion*, ed. by O. Murray, Oxford, 135-148.

CALAME 1977 = C. CALAME, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Losanna.

CASABIANCA, GIORDANO 1961 [1999] = M. WEBER, *Economia e società. IV. Sociologia politica*, Traduzione da F. Casabianca, G. Giordano, Torino, 1999

CATONI 2005 = M. L. CATONI, *Schemata. Comunicazione non verbale nella Grecia antica*, Pisa.

D'AGATA 2014 = A. L. D'AGATA, *Warrior Dance, Social Ordering and the Process of Polis Formation in Early Iron Age Crete*, in *Archaeological Approaches to Dance Performance*, ed. by K. Soar, C. Aamodt, Oxford, 75-83.

D'AGOSTINO 1977 = B. D'AGOSTINO, *Tombe «principesche» dell'Orientalizzante antico da Pontecagnano*, Roma.

DOVER 1978 = K. J. DOVER, *Greek Homosexuality*, Londra.

DUMONT 1966 = L. DUMONT, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Parigi.

DUMONT 1983 = L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Parigi.

DUPLOUY 2006 = A. DUPLOUY, *Le prestige des élites. Recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les X^e et V^e siècle avant J.-C.*, Parigi.

DUPLOUY 2012 = A. DUPLOUY, *Culti e cultura nella Grecia di età geometrica (1000-750)*, in *Alle origini della Magna Grecia. Mobilità, migrazioni, fondazioni (Atti Taranto L, 2010)*, Taranto, 101-132.

DUPLOUY 2018a = A. DUPLOUY, *Pathways to Archaic Citizenship*, in *Defining Citizenship in Archaic Greece*, ed. by A. Duplouy, R. Brock, Oxford, 1-49.

DUPLOUY 2018b = A. DUPLOUY, *Citizenship as Performance*, in *Defining Citizenship in Archaic Greece*, ed. by A. Duplouy, R. Brock, Oxford, 249-274.

- DUPLOUY 2019 = A. DUPLOUY, *Construire la cité. Essai de sociologie historique sur les communautés de l'archaïsme grec*, Parigi.
- DUPLOUY 2022 = A. DUPLOUY, *The Making of Early Greek Cities: Reason or Competition?*, in *Regions and Communities in Early Greece (1200–550 BCE)*, ed. by M. Rönnerberg, V. Sossau, Rahden, 17-30.
- DUPLOUY cds. = A. DUPLOUY, *Multiple Ways to Citizenship and Pluri-faceted Archaic Cities*, in *Citizenship Imagined, Citizenship Practiced: Citizens and Non-citizens in the Ancient Greek World*, ed. by L. Cecchet, C. Lasagni, Stoccarda.
- DURKHEIM 1971 = E. DURKHEIM, *La sociologia e l'educazione*, Roma.
- FILSER 2017 = W. FILSER, *Die Elite Athens auf der attischen Luxuskeramik*, Berlino.
- FISHER 2018 = N. FISHER, *Athletics and Citizenship*, in *Defining Citizenship in Archaic Greece*, ed. by A. Duplouy, R. Brock, Oxford, 189-225.
- FISHER, VAN WEES 2015 = N. FISHER, H. VAN WEES (eds.), *Aristocracy in Antiquity. Redefining Greek and Roman Elites*, Swansea.
- GADLOU 2015 = A. GADLOU, *Narrative Art and Ritual in the Sanctuary of Poseidon Heliconius in Ancient Helike, Achaea*, in *Pots, Workshops and Early Iron Age Society: Function and Role of Ceramics in Early Greece*, ed. by V. Vlachou, Bruxelles, 267-276.
- GAWANTKA 1985 = W. GAWANTKA, *Die sogenannte Polis. Entstehung. Geschichte und Kritik der modernen althistorischen Grundbegriffe der griechische Staat, die griechische Staatsidee, die Polis*, Wiesbaden.
- GEDDES 1987 = A. D. GEDDES, *Rags and Riches: The Costume of Athenian Men in the Fifth Century*, in *CQ* 37, 307-331.
- GEHRKE 2009 = H.-J. GEHRKE, *States*, in *A Companion to Archaic Greece*, ed. by K. A. Raaflaub, H. van Wees, Malden-Oxford, 395-410.
- GERNET 1968 = L. GERNET, *Mariages de tyrans*, in *Anthropologie de la Grèce antique*, Parigi, 344-359.
- GERTH, MILLS 1946 = H. H. GERTH, C. W. MILLS (ed.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York.
- GIANGIULIO 2016 = M. GIANGIULIO, *Aristocrazie in discussione. Verso un nuovo modello per la società greca arcaica?*, in *Incidenza dell'Antico* 14, 305-317.
- GRIFFITH 2001 = M. GRIFFITH, *Public and Private in Early Greek Education*, in *Education in Greek and Roman Antiquity*, ed. by Y. L. Too, Leida, 23-84.
- HANSEN, NIELSEN 2004 = M. H. HANSEN, T. H. NIELSEN (ed.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford.
- HÖLKESKAMP 1999 = K.-J. HÖLKESKAMP, *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland*, Stoccarda.
- HÖLKESKAMP 2004 = K.-J. HÖLKESKAMP, *Rekonstruktionen einer Republik. Die politische Kultur des antiken Rom und die Forschung der letzten Jahrzehnte*, Monaco.
- KURKE 1992 = L. KURKE, *The Politics of ἀποσύνη in Archaic Greece*, in *ClAnt* 11, 91-120.
- KYRIELEIS 2006 = H. KYRIELEIS, *Anfänge und Frühzeit des Heiligtums von Olympia. Die Ausgrabungen am Pelopion 1987-1996*, Berlino [OlForsch 31].

- LISSARRAGUE 1987 = F. LISSARRAGUE, *Un flot d'images. Une esthétique du banquet grec*, Parigi.
- LORAUX 1986 = N. LORAUX, *Repolitiser la cité*, in *L'Homme* 26, 239-255.
- LUCE 2008 = J.-M. LUCE, *L'aire du pilier des Rhodiens (fouille 1990-1992). À la frontière du profane et du sacré*, Atene (FD II 13).
- MA 2016 = J. MA, *Élites, élitisme et communauté dans la polis archaïque*, in *Annales HSS*, 631-658.
- MARINATOS 1993 = N. MARINATOS, *What Were Greek Sanctuaries? A Synthesis*, in *Greek Sanctuaries. New Approaches*, ed. by R. Hägg, N. Marinatos, Londra, 179-183.
- MARROU 1950 = H.-I. MARROU, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma.
- MAZARAKIS AINIAN 1997 = A. MAZARAKIS AINIAN, *From Rulers' Dwellings to Temples. Architecture, Religion and Society in Early Iron Greece (1100-700 B.C.)*, Jonsered.
- MAZARAKIS AINIAN 2017 = A. MAZARAKIS AINIAN, *'Κώμη' et 'πόλις' : Réflexion sur la formation de la cité dans la grèce ancienne*, in *CRAI*, 21-50.
- MAZZARINO 1947 = S. MAZZARINO, *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, Firenze [Milano, 1989].
- MEISTER, SEELENTAG 2020 = J. B. MEISTER, G. SEELENTAG (hrsg. von), *Konkurrenz und Institutionalisierung in der griechischen Archaik*, Stuttgart.
- MILLER 1997 = M. C. MILLER, *Athens and Persia in the Fifth Century BC: A Study in Cultural Receptivity*, Cambridge.
- MORGAN 1999 = C. MORGAN, *Isthmia VIII. The Late Bronze Age Settlement and Early Iron Age Sanctuary*, Princeton.
- MORGAN 2003 = C. MORGAN, *Early Greek States beyond the Polis*, Londra-New York.
- MORRIS 2000 = I. MORRIS, *Archaeology as Cultural History. Words and Things in Iron Age Greece*, Malden.
- MURRAY 1990 = O. MURRAY, *Cities of Reason*, in *The Greek City. From Homer to Alexander*, ed. by O. Murray, S. Price, Oxford, 1-25.
- NAGY 1996 = G. NAGY, *Aristocrazia: caratteri e stili di vita*, in *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società. 2. Una storia greca. 1. Formazione*, a cura di S. Settis, Torino, 577-598.
- NIETZSCHE 1872 [1973] = F. NIETZSCHE, *Homer's Wettkampf*, in *Friedrich Nietzsche. Kritische Gesamtausgabe. III, 2. Nachgelassene Schriften 1870-1873*, hrsg. von G. Colli, M. Montinari, Berlino, 277-286.
- O'CONNOR 2015 = K. O'CONNOR, *The Never-ending Feast: The Anthropology and Archaeology of Feasting*, Londra.
- PAILLER, PAYEN 2004 = J.-M. PAILLER, P. PAYEN (éd.), *Que reste-t-il de l'éducation classique? Relire «le Marrou» Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Tolosa.
- PALMA 2005 = M. WEBER, *Economia e società. Comunità*, Traduzione di M. Palma, Roma.
- POLIGNAC 1995a = F. de POLIGNAC, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIII^e-VII^e siècles*, Seconda edizione, Parigi.
- POLIGNAC 1995b = F. de POLIGNAC, *Repenser la 'cité'? Rituels et société en Grèce archaïque*, in *Studies in the Ancient Greek Polis*, ed. by M. H. Hansen, K. A. Raaflaub, Stoccarda, 7-19.

- POLIGNAC 2017 = F. de POLIGNAC, *Cités et sanctuaires dans le monde grec. De l'intérêt des décalages*, in *Quand naissent les dieux. Fondation des sanctuaires antiques : motivations, agents, lieux*, éd. par S. Agusta-Boularot, S. Huber, W. Van Andrija, Roma-Atene, 11-18.
- PRAUSCELLO 2014 = L. PRAUSCELLO, *Performing Citizenship in Plato's Laws*, Cambridge.
- ROTH, WITTICH 1978 = G. ROTH, C. WITTICH C. (ed.), *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Berkeley-Los Angeles.
- SAKELLARIOU 1989 = M. B. SAKELLARIOU, *The Polis-State Definition and Origin*, Atene.
- SCHMITT-PANTEL 1990 = P. SCHMITT-PANTEL, *Collective Activities and the Political in the Greek City*, in *The Greek City From Homer to Alexander*, ed. by O. Murray, S. Price, Oxford, 199-213.
- SCHMITT-PANTEL 1992 = P. SCHMITT-PANTEL, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Roma [Parigi, 2011].
- SCHMITT-PANTEL 2009 = P. SCHMITT-PANTEL, *Hommes illustres. Mœurs et politique à Athènes au V^e siècle*, Parigi.
- SCHNAPP 1996 = A. SCHNAPP, *L'image des jeunes gens dans la cité grecque*, in *Histoire des jeunes en Occident. I. De l'Antiquité à l'époque moderne*, éd. par G. Levi, J.-C. Schmitt, Parigi, 21-62.
- SCHNAPP 1997 = A. SCHNAPP, *Le chasseur et la cité. Chasse et érotisme dans la Grèce ancienne*, Parigi.
- SCHNAPP-GOURBEILLON 2002 = A. SCHNAPP-GOURBEILLON, *Aux origines de la Grèce (XIII^e-VIII^e siècles avant notre ère). La genèse du politique*, Parigi.
- SEBILLOTTE-CUCHET 2016 = V. SEBILLOTTE-CUCHET, *Ces citoyennes qui reconfigurent le politique. Trente ans de travaux sur l'Antiquité grecque*, in *Clio Femmes, Genre, Histoire* 43, 185-215.
- SIMMEL 1908 [2013] = G. SIMMEL, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Siebente Auflage, Berlino.
- STEIN-HÖLKESKAMP 1989 = E. STEIN-HÖLKESKAMP, *Adelskultur und Polisgesellschaft. Studien zum griechischen Adel im archaischer und klassischer Zeit*, Stoccarda.
- TISSOT 2014 = S. TISSOT (éd.), *Les espaces de l'entre-soi*, in *Actes de la recherche en sciences sociales* 204.
- VAN WEES 2018 = H. VAN WEES, *Luxury, Austerity and Equality in Archaic Greece*, in *Colloquia Attica. Neuere Forschungen zur Archais, zum athenischen Recht und zur Magie*, hrsg. von W. Riess, Stoccarda, 97-121.
- VERDAN 2013 = S. VERDAN, *Eretria XXII. Le sanctuaire d'Apollon Daphnéphoros à l'époque géométrique*, Atene.
- VERNANT 1962 = J.-P. VERNANT, *Louis Gernet*, in *Archives de sociologie des religions* 13, 3-4.
- VIDAL-NAQUET 2006 = P. VIDAL-NAQUET, *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme d'articolazione sociale nel mondo greco antico*, Milano.
- VILLACÈQUE 2008 = N. VILLACÈQUE, *Histoire de la ποικιλία, un mode de reconnaissance sociale dans la démocratie athénienne*, in *REA* 110, 443-459.
- VLISSOPOULOS 2007 = K. VLISSOPOULOS, *Unthinking the Greek Polis: Ancient Greek History beyond Eurocentrism*, Cambridge.

WEBER 1921 [1972] = M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen.

WĘCOWSKI 2014 = M. WĘCOWSKI, *The Rise of the Greek Aristocratic Banquet*, Oxford.

Zeit der Helden 2008 = *Zeit der Helden. Die 'dunklen Jahrhunderte' Griechenlands 1200-700 v. Chr.*, Darmstadt.