

svolgere bene diverse arti, si avranno i *technitai* o portatori di *techne* (termine greco complesso, reso nelle lingue moderne variamente con “tecnica”, “arte”, “mestiere”, e come tale strettamente connesso al mondo del lavoro che va dall’artigianato alle professioni), ovverosia gli agricoltori, i muratori, i tessitori, i calzolai. Nessuno di essi, però, può essere in grado di costruire da solo gli arnesi per svolgere il proprio lavoro, donde il riprodursi di attività come quella del carpentiere, del fabbro, del negoziante, che formeranno lo Stato. Quando poi lo Stato si rigonfia di lusso e proliferano attività non collegate al soddisfacimento dei bisogni fondamentali, non si ha più uno Stato sano; il suo territorio diviene anche insufficiente e può degenerare in condizione d’ingiustizia; esso ha bisogno di un territorio più ampio, ovvero dell’espansione di quello originario, provocando conseguentemente la guerra di aggressione verso altri Stati insieme alla propria difesa; da qui, infine, il bisogno di dotarsi di un proprio esercito che dà origine anche all’attività dei mercenari che devono difendere la comunità ed il suo territorio.

Inoltre, Platone sostiene che, per l’attuazione di uno Stato perfetto, siano necessarie quattro virtù: la sapienza, il coraggio, la temperanza e la giustizia; e nel Libro Ottavo conclude che pur riuscendo a realizzarlo, quale che sia la forma di costituzione politica (timocratica, oligarchica, democratica, tirannica: tutte ripudiate poiché ritenute “impure”), non potrebbe durare in eterno, ma degenererebbe gradualmente, in quanto prodotto umano, per la connessione indissolubile del parallelismo alla base delle forme degli Stati ed i tipi degli individui che li costituiscono; vagheggia, quindi, uno Stato ideale col compito precipuo di formare i propri “custodi” destinati a governarlo.

Anche Aristotele, come Platone, in una delle sue principali opere esoteriche (destinate all’uso interno della sua scuola distinte da quelle essoteriche destinate invece al pubblico e scritte quasi tutte in forma dialogica di cui restano solo dei frammenti), si sofferma sull’origine della città-stato. Nel Libro Primo della *Politica*, com’è noto, sostiene che l’uomo (ma anche l’ape, la formica, la gru) sia per natura un animale politico (*zoon politikon*) e, in quanto tale, “per natura deve vivere in una città e che chi non vive in nessuna città, per la sua propria natura e non per caso, o è un essere inferiore o è più che un uomo”⁴.

Al contrario del maestro, però, non attribuisce alla proliferazione

⁴ ARISTOTELE, *Politica*, trad. it., Bari, Laterza, 1979⁹, p. 32.

delle attività di lavoro disgiunte dal soddisfacimento dei bisogni fondamentali dell'uomo la degenerazione di uno Stato, in quanto considera insuperabile la forma di società composta da liberi e schiavi, ma alla crescita smisurata della popolazione di uno Stato che non consente l'applicazione di qualsivoglia costituzione politica. Nel Libro Settimo, infatti, chiarisce che la condizione principale di uno Stato ideale sia quella in cui l'ordinamento politico impone un limite massimo alla popolazione ma anche un limite minimo, poiché uno Stato con un numero esiguo di cittadini (beninteso, non dei *politai* in senso stretto, ovvero di coloro che partecipano alla *politeia* da cui sono esclusi le donne, gli schiavi e, in genere, i non-cittadini come i meteci o forestieri liberi che, seppure residenti stabili in una data *polis*, sono esclusi dalla partecipazione attiva alla vita politica) non potrebbe essere autosufficiente.

Mentre Platone ritiene realizzabile uno Stato ideale, anche se non eterno, Aristotele ritiene che non lo sia, semplicemente perché considera inattuabile una costituzione assolutamente buona, sebbene indichi la forma aristocratica (governo dei migliori) fondata sulle virtù della classe media e sul merito. Donde, le due opposte tesi: quella del maestro che attribuisce alle istituzioni il compito principale di educare gli uomini e quella del discepolo che, invece, attribuisce all'educazione il compito principale di formare i cittadini che devono concorrere poi a migliorare le istituzioni.

A tal proposito, occorre sottolineare che, contrariamente all'interpretazione tramandata dalla gran parte di studiosi di filosofia antica, non si tratta di due posizioni antitetiche ma complementari per il conseguimento dello stesso scopo, a meno di non reputare contraddittorio lo stesso Aristotele quando afferma che "nell'ordine naturale la città precede la famiglia e ciascuno di noi"; ossia assegna alle istituzioni un compito che precede e non segue quello dell'educazione. D'altra parte, se per un verso la buona educazione degli uomini è una condizione necessaria ma non sufficiente per migliorare le istituzioni, per un altro verso anche le buone istituzioni sono una condizione necessaria ma non sufficiente per migliorare gli uomini ed i loro costumi; insomma, sono fattori di un unico processo, in cui il rapporto non può che essere interattivo per il raggiungimento del medesimo scopo.

Inoltre, Aristotele afferma che la *polis* non debba solo garantire la vita ma anche la felicità dei cittadini, e che non possa esserci felicità dei cittadini senza virtù. Poiché "c'è bisogno di ozio perché nasca la virtù", ai portatori di *techne* e ad altri gruppi subordinati dediti al lavo-

ro fisico non sono riconosciuti i diritti politici che, viceversa, sono riconosciuti essenzialmente ai *politikoi* (da cui discendono le parole “politica” e “politico”), in quanto non possono sviluppare e coltivare le virtù. Tale complesso di motivazioni, a ben vedere, non deriva unicamente dalla visione ideologica di Aristotele, che propugna la costituzione aristocratica formata dalla classe media portatrice della medietà delle virtù, ma da una vera e propria analisi antropologica basata sulla distinzione tra uomini che non nascono eguali rispetto alla società e uomini che la società non considera eguali. Non solo, ma nella *Costituzione di Atene* (l'unico che rimane dei 158 trattati che compongono l'imponente opera sulle città greche), pur vagheggiando una democrazia (governo del popolo) moderata, Aristotele considera inadeguate tutte le forme di governo, in quanto le ritiene esposte in genere al decadimento: la monarchia verso la tirannide, l'aristocrazia verso l'oligarchia, la stessa democrazia verso la corruzione. Realisticamente, quindi, riconosce anche l'inattuabilità di tale costituzione ideale e, in un'ottica strettamente etnoantropologica, conclude che tutto dipende dal clima, dalla situazione geografica e dai precedenti storico-culturali.

Quanto poi al punto di vista aristotelico sul tema specifico dell'origine dello Stato, nel Libro Secondo egli valuta i due principali sistemi attraverso cui esso può configurarsi, quello basato sulla comunanza delle proprietà e quello basato sulla proprietà individuale. Ritiene che il primo sia tipico dei popoli barbari (il termine originariamente equivale a “straniero” o non attinente al popolo greco, di conseguenza, i popoli barbari erano considerati l'opposto di quello greco sotto ogni punto di vista: la parola discende della parodia onomatopeica di parole o locuzioni di qualsiasi lingua straniera)⁵, ovvero di popoli senza un'organizzazione politica definiti “Stati etnici” che i moderni hanno poi denominato “Stati tribali” per indicare l'unità culturale di un popolo, poiché presenta molteplici difficoltà che neppure Socrate, abbagliato dal modello “comunista” di Sparta, era riuscito a ben valutare; viceversa, reputa valido il secondo tipo di Stato, ossia quello in cui vengono riconosciute le proprietà individuali che, in ultima istanza, possono

⁵ È interessante notare, a tal proposito, la congettura erodotea: ‘Colombe’ poi io credo siano chiamate dai Dodonei le donne per questo, perché erano barbare, e sembrava loro che emettessero voci simili a quelle degli uccelli. Dicono poi che dopo qualche tempo la colomba parlasse con voce umana, alludendo a quando la donna parlò una lingua a loro comprensibile; invece finché parlava in lingua straniera sembrava loro che emettesse suoni a mo' d'un uccello (ERODOTO, *Le Storie*, cit., pp. 177-178).

divenire comuni solo nell'uso.

Bisogna tenere presente che, a differenza di Atene il cui sistema sociale è composto da due classi (liberi e schiavi, di cui i primi possono essere tanto cittadini quanto meteci), il sistema sociale di Sparta verso la fine del periodo cosiddetto "arcaico", invece, è costituito da tre classi: dai cittadini veri e propri, dai perieci e dagli iloti. I primi, denominati anche "uguali" (*homoioi*) sono quelli che godono dei diritti politici; ai perieci (coloro che abitano intorno), anch'essi uomini liberi, pur avendo una larga autonomia, non sono riconosciuti i diritti politici; alla classe degli iloti (aborigeni sottomessi agli invasori), infine, appartengono i servi dello Stato (utilizzati nell'esercito) a disposizione degli uguali cui versano anche tributi oltre alla prestazione del lavoro manuale.

3. Nell'antica Grecia, la nozione di "popolo" (*demos*) viene anche indicata col termine *ethnos* che denota una comunità non autosufficiente che vive ai margini delle *poleis*, contrapposta a quella con una *politeia* o costituzione politica che, invece, è *autarkes*. Gli *ethne* rappresentano organizzazioni sociali distinte e spesso contrastanti con le *poleis*. La *polis*, quindi, rappresenta il centro supremo con un'organizzazione sociale appunto centralizzata, ossia con un centro abitato unico cui corrisponde anche un centro civico; mentre l'*ethnos* rappresenta una popolazione che vive ai margini e privo di un proprio centro abitato unico come di un centro civico, formando una comunità tribale non autosufficiente o autarchica come nella città-stato. Da qui, forse, la distinzione basilare che in seguito sarà fatta dagli etnoantropologi tra "società centralizzate" e "società non-centralizzate", oppure tra "società con Stato" e "società senza Stato", tra "società industriali" e "società preindustriali"; due modelli che saranno anche indicati comunemente come società "di diseguaglianza" e "di eguaglianza". Nondimeno, il significato moderno di "etnia", che qualifica un aggruppamento basato sulla omogeneità di caratteri razziali, linguistici e culturali, non esclude, anzi talvolta implica (soprattutto nei popoli cosiddetti "primitivi") una struttura sociale autosufficiente.

La *polis* greca, ritenuta la migliore forma di organizzazione politica che un popolo potesse darsi ed opposta a *basileia* che rappresenta la forma monarchica di governo di tipo autoritario, come si sa, sarà un vero e proprio *pattern* o modello per gli studiosi dei sistemi politici di ogni tempo. Bisogna tenere presente, però, che originariamente essa si

caratterizza esclusivamente come organizzazione aristocratica, ed il diritto di cittadinanza viene riconosciuto solo a coloro che possono far parte a proprie spese dell'esercito. Con lo sviluppo commerciale, poi, nasce una categoria di nuovi ricchi che riesce anche ad ottenere il diritto di cittadinanza in funzione del possesso di un patrimonio adeguato e periodicamente censito; il diritto di cittadinanza, dunque, è disciplinato da criteri censitari con cui si estrinseca la timocrazia (governo secondo il censo). Anche le altre categorie sociali, in seguito, riescono ad avere il riconoscimento dei diritti politici come l'appartenenza all'assemblea cittadina (*ekklesia*), ma in nessun caso ottengono l'accesso alle magistrature che, invece, resta riservato ai soli nobili. Solo con le riforme istituzionali, introdotte principalmente da Solone (in realtà, il vero fondatore della democrazia ateniese è ritenuto Clistene che, partecipando alla rivoluzione del 510 a.C., introduce una riforma basilare della *politeia* dello stesso Solone), comincia a concretizzarsi la democrazia, allorché viene consentito a tutti i cittadini di partecipare alla vita pubblica secondo le capacità ed i meriti di ognuno. Si attua, così, il governo dei migliori col consenso del popolo; in tale contesto, è consentito a tutti i cittadini l'accesso anche alle magistrature, tanto di tipo politico quanto di tipo amministrativo, mediante elezione o sorteggio. Anche se la *polis* non scomparirà come centro di vita economica ed intellettuale, in seguito, la sua attività si ridurrà a mere funzioni amministrative.

La *techne*, come nozione centrale del mondo sociale greco, sarà a lungo indagata: non ci sarà alcuna riflessione sulle origini della società non collegata a tale nozione ed al soddisfacimento dei bisogni dell'uomo; le *technai* come risposta ai bisogni rappresenteranno, dunque, l'archetipo delle scienze sociali.

Com'è noto, l'assunto del *Capitale* di Karl Marx è racchiuso nella formula secondo cui il sistema di produzione della vita materiale domina lo sviluppo della vita sociale, politica ed intellettuale dell'uomo; donde la concezione "materialistica della storia" intesa come processo dinamico che implica azione e reazione reciproca tra struttura e sovrastruttura determinando, in ultima istanza, la coscienza dell'uomo medesimo; è permeata di tale motivo concettuale, in quanto ritenuto canone interpretativo insuperabile della società e della storia, l'intera opera marxiana e la teoria marxista che ne discende⁶.

⁶ Cfr. le *Prefazioni* di F. Engels e dello stesso K. Marx a *Il Capitale*, trad. it., Roma, Editori Riuniti, 1973⁷, pp. 15-44; anche *Introduzione* al I vol. di K. MARX, *Lineamenti fondamentali*

È altrettanto noto che Émile Durkheim, studioso attento della struttura sociale, partendo dalle società primitive da un'angolazione anche strettamente etnologica cui numerosi antropologi faranno poi riferimento, in *La divisione del lavoro sociale* mette l'accento sul principio duale della diversità dei sessi e lo applica alla distribuzione del lavoro umano da cui fa discendere l'origine della società come un tutto che sovrasta i singoli individui; un processo in cui la divisione del lavoro sociale corrisponde alla tendenza diretta alla specializzazione tecnica dei singoli individui e produce solidarietà sociale "organica" distinta da quella "meccanica" (ritenute entrambe forme di solidarietà sociale positiva, sebbene solo la prima derivante dalla divisione del lavoro, mentre la seconda dalle uniformità contenendo in sé la rottura del vincolo medesimo della solidarietà a cui corrisponde il diritto repressivo); e la tendenza associativa è riscontrabile tanto nelle società primitive quanto in quelle evolute di cui costituisce la vera e propria struttura⁷.

A ben vedere, ha molti padri la teoria secondo cui l'esperienza umana sarebbe stata originariamente egualitaria e che l'esordio dell'organizzazione sociale avrebbe messo poi in crisi tale condizione iniziale generando diseguaglianza tra gli uomini; donde la distinzione etnoantropologica, innanzi richiamata, tra società "di eguaglianza" e "di diseguaglianza".

Tuttavia, non mancano anche teorie che capovolgono i termini di tale rapporto. Il nucleo teorico di una originale ricerca sull'antica Grecia, antitetica ad una prospettiva diffusa nella letteratura sociopolitologica tradizionale, è costituito dalla tesi secondo cui non sarebbero state le *technai* a formare la società, ma questa si sarebbe formata in conflitto con esse, e che neppure Platone ed Aristotele sarebbero stati persuasi della naturale socievolezza dell'uomo quanto piuttosto della sua inclinazione all'isolamento.

L'indagine che viene svolta sull'origine dell'eguaglianza da un attento studioso contemporaneo, e che esplora a fondo la società dell'antica Grecia principalmente da un angolo di osservazione storico-

della critica dell'economia politica, trad. it., Roma, Editori Riuniti, 1974; e soprattutto K. MARX - F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, trad. it., Roma, Editori Riuniti, 1975², p. 12 e *passim*; senza parlare poi dello studio essenzialmente antropologico di F. ENGELS, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* (trad. it., Roma, Editori Riuniti, 1993⁴), che gravita sulla teoria formulata da L.H. Morgan in *La società antica* (trad. it., Milano, Feltrinelli, 1974²), cui anche Marx attinge per scrivere *L'ideologia tedesca*.

⁷ Cfr. É. DURKHEIM, *La divisione del lavoro sociale*, trad. it., Milano, Edizioni di Comunità, 1971, *passim*.

filologico, conduce ad esiti opposti a quelli della letteratura tradizionale delle scienze sociali. Il suo assunto poggia su due punti fondamentali: il primo è quello di ritenere l'eguaglianza non un valore originario, ma un valore aggiunto che nasce con l'organizzazione sociale e tende a modificare la disparità (beninteso, non la diseguaglianza in senso stretto, perché l'unica diseguaglianza di partenza riconosciuta dalla cultura greca è quella a disfavore dell'uomo rispetto agli animali) originaria degli uomini; il secondo è quello di ritenere l'eguaglianza societaria iniziale non un valore affermato dal basso, ma dall'alto⁸.

Da tale indagine emergono due categorie socio-antropologiche interpretative del mondo greco costituite dalla "spartizione" e dalla "distribuzione", rappresentante rispettivamente dai termini *isomoiria* (composto da "eguale" e "parte") e *isonomia* (composto da "eguale" e "legge") cui corrisponde la nozione moderna di "eguaglianza nei diritti" dell'uomo e del cittadino; l'*isomoiria* o eguaglianza come spartizione e distribuzione ha una valenza più concreta rispetto all'*isonomia* o eguaglianza di fronte alla legge e mantenuta attraverso la legge, mentre con *isegoria* s'intende l'eguale libertà di parola. A partire dalle fasi iniziali, tuttavia, entrambe le categorie sono emerse simultaneamente come elementi costitutivi della società. Sicché, la centralità del principio di eguaglianza è un valore diffuso "in ambiti socialmente assai diversi (dai re ai pastori) ed è legata alla sua qualità di valore Societario, attinente cioè alle modalità profonde di costituzione e di funzionamento della Società. In quanto valore Societario, essa è differente a connotazioni di parte sociale, di classe, o di regime politico"⁹.

Inoltre, l'eguaglianza politica è un valore trasversale; vale a dire, è difeso, in molti casi sia pure apparentemente, da ogni modello di *politeia*, tanto di tipo democratico quanto aristocratico oppure monarchico. Infatti, anche l'eguaglianza politica aristocratica e monarchica, oltre naturalmente a quella democratica, tende a caratterizzarsi mediante tale valore dando apparentemente eguali leggi a tutti i cittadini, ovviamente a coloro i quali sono riconosciuti i diritti politici da cui vengono esclusi, come sottolineato innanzi, in ogni caso le donne, gli schiavi, i meteci cui appartengono anche i *technitai*. Da qui, la conclusione secondo cui bisognerebbe considerare l'eguaglianza "non come principio che

⁸ G.A. GILLI, *Origini dell'eguaglianza. Ricerche sociologiche nell'antica Grecia*, Torino, Einaudi, 1988, p. 143.

⁹ *Ivi*, p. 153.

emerge *nella* Società a favore di una sua parte componente, ma come principio che emerge *con* la Società, contro esperienze ad esse precedenti¹⁰.

4. La civiltà romana prerепubblicana presenta delle differenze insieme ad analogie politiche significative rispetto a quella ateniese. Il suo ordinamento politico si caratterizza anzitutto come processo dinamico d'integrazione di una molteplicità di elementi in organismo omogeneo di unificazione nazionale e, quindi, anche culturale. Le genti italiche delle varie province della penisola, etnicamente diverse e politicamente frammentate, gradualmente vengono inglobate assumendo anche la cittadinanza (*ius civitatis*). Si giunge ad una eguaglianza dei diritti civili e politici, che non preclude ad alcun abitante (vincitore o vinto) di tutti i territori di accedere alle più alte cariche dello Stato compresa la stessa potestà imperiale; ma, analogamente a quella greca, si tratta di un'eguaglianza formale e non sostanziale, per usare il linguaggio della filosofia e/o scienza politica, come vedremo meglio appresso.

È soprattutto l'ultimo periodo monarchico che consente di osservare il progressivo decentramento costituzionale (incoraggiato da Servio Tullio che sostituisce l'originaria divisione dei cittadini secondo la nascita con quella per categorie sociali secondo il censo) che getterà le basi alla più antica *res publica* (509 a.C.); a tal proposito, vale la pena sottolineare la contemporaneità dell'esordio dei criteri censitari nell'organizzazione sociale di Atene e Roma. I germi di tale processo si trovano, a ben vedere, nella stessa costituzione monarchica che, delegando le proprie funzioni (amministrative, militari, giudiziarie, religiose, e quant'altro), avvia il proprio graduale esautoramento e poi la propria caduta a vantaggio di un potere collegiale rappresentato principalmente dalle magistrature.

La differenziazione originaria tra gruppi sociali, nel periodo repubblicano, viene poi a mutare nella forma, ma non nella sostanza; anzi, essa si accentua. In altre parole, vengono conservate le due categorie sociali tradizionali dei patrizi (*patres*), che in precedenza erano scelti dal re e costituivano il *senatus* o assemblea degli anziani nelle cui mani tornava il potere alla morte del re e procedevano alla nomina del suo successore, e dei plebei (*homini de plebe*) che, provenienti dai territori

¹⁰ *Ivi*, p. 181.

conquistati, diventano sempre più numerosi. È interessante notare la straordinaria analogia non solo tra l'assemblea degli anziani dell'organizzazione politica romana di tale periodo con quella dei popoli cosiddetti "primitivi" di ogni tempo, ma soprattutto quella connessa alla composizione sociale che, sebbene distinta in tre principali tribù, corrisponde ad una suddivisione territoriale e non etnica, come si può appunto riscontrare nelle società "primitive".

Alla differenziazione politica, in seguito, si aggiunge quella economica che assegna il titolo di "gentilizio" ai *patricii* divenuti nel frattempo più ricchi, mentre i patrizi decaduti, i plebei emancipati ed i liberti (affrancati dalla schiavitù, ma con diritti limitati), gli stranieri o i vinti trapiantatisi in città, vengono a formare la nuova e vasta categoria dei *clientes*.

Sebbene non ci siano notizie precise sull'ordinamento politico della civiltà etrusca precedente al suo dominio su Roma, si ritiene che anche tale popolazione sia stata composta da patrizi, plebei e schiavi. Anche gli schiavi ed i plebei, che spesso entravano in rapporto di clientela con i patrizi, avevano un ruolo importante nell'organizzazione sociale. Inoltre, sembra che sia stata molto ampia la sfera di libertà delle donne, contrastante naturalmente con quella del mondo greco.

Il nuovo ordinamento costituzionale di Roma, scaturito dalla trasformazione repubblicana, trova il suo centro di potere in un collegio di magistrati. La fase di avvio del periodo repubblicano, perciò, si fonda sul potere collegiale delle magistrature ordinarie, da cui discendono i *praetores* che sono anche i predecessori dei *consules*.

Infine, si può notare come anche il potere delle magistrature si caratterizza essenzialmente come potere di diseguaglianza: il *praetor maior* viene coadiuvato dal *minor*, da un *dictator* o *magister populi* temporaneo, a sua volta coadiuvato da un *magister equitum*; a queste figure di magistrati se ne aggiungono poi altre subalterne come quelle dei *tribuni militum* o comandanti dei battaglioni che costituiscono la legione, dei *judices* o arbitri delle liti civili, dei *quaestores parricidi* e dei *duoviri perduellionis* per i processi ai delitti comuni i primi e per quelli contro lo Stato i secondi.

La diseguaglianza del potere delle magistrature, che venivano amministrate dai patrizi fino alla conclusione del periodo dei contrasti sociali con i plebei, volge al termine con la pacificazione tra le due categorie sociali che viene sancita dalla riforma delle magistrature medesime.

5. Se Aristotele è la fonte primaria di conoscenze sull'organizzazione sociale e politica di Atene, certamente Cicerone costituisce quella principale di Roma. Egli, infatti, descrive ampiamente lo *status* dei *cives* che non è egualitario, ma connesso alle differenze fisiche, etniche, sociali e, soprattutto, collegato al *census*. La condizione censitaria disciplina, ai vari livelli, l'organizzazione politico-sociale: militare, fiscale e finanziaria, deliberativa ed elettorale.

Nel periodo monarchico romano, la clientela era priva di diritti politici e dipendeva interamente dalla *gens* patrizia o *pater familias* che aveva obblighi morali e non legali (il diritto non era entrato nell'ambito familiare, donde il divieto per padre e figlio di citarsi in giudizio) verso questa e, nello stesso tempo, era responsabile di reati e danni commessi da coloro che erano soggetti alla sua potestà, ma aveva anche la facoltà di risarcire consegnando il colpevole; in quello repubblicano, invece, essa cambia col mutare delle condizioni sociali e politiche che favoriscono la nascita anche di *gentes* plebee. Nella prima fase repubblicana, esplose il conflitto tra patrizi e plebei per il riconoscimento a questi ultimi dei diritti civili e politici. Un conflitto che cessa, dopo qualche decennio, con la formazione di una nobiltà mista patrizio-plebea e la pacificazione civile e politica ma, ovviamente, non economica; donde l'accesso dei plebei a tutte le cariche dello Stato. Il processo di equiparazione sociale e politica si sviluppa gradualmente, mediante l'introduzione di una serie di riforme nei secoli successivi fino alla cosiddetta "guerra sociale" (91-88 a.C.) che, appunto, rompe l'equilibrio raggiunto.

Ciò premesso, è facile notare come, non diversamente dalla *polis* ateniese, anche il corpo civico della città romana sia costituito da una minoranza, in una parola, da una oligarchia separata e sovrapposta al popolo. Ciò è ampiamente riconosciuto in genere dagli scienziati sociali e dagli storici in particolare. Vale la pena riportare, fra tutte, la conclusione di un autorevole storico francese che ha svolto una lunga ed attenta indagine sulla cittadinanza romana repubblicana, e che riesce a disegnare un quadro esauriente dell'organizzazione sociale e politica della più antica repubblica.

Egli mostra come tutte le condizioni della vita civica siano di tipo inegualitario. Sebbene i diritti civili e politici siano conclamati come principio, non trovano poi un'adeguata attuazione pratica, in quanto "una volta ammessa ed assicurata l'eguaglianza giuridica, la città romana riconosce, immediatamente, la diseguaglianza di fatto degli in-

dividui e dei gruppi”¹¹. La diseguaglianza naturale viene potenziata dal censo che rappresenta il confine fondamentale ed insuperabile della classificazione sociale. L’intera organizzazione sociale si basa, come quella ateniese, sulla gerarchia del censo: dal reclutamento dell’esercito all’accesso alle magistrature, dall’imposizione dei tributi all’organizzazione delle assemblee politiche, tutto dipende da esso. Una segmentazione del sistema censitario che l’accorto storico definisce di “eguaglianza proporzionale o geometrica” e che, in tutti i campi (militare, finanziario, politico), regola la vita civica¹². Solo a partire dalla metà del II secolo a.C., si può rilevare l’indebolimento e la progressiva disgregazione di tale sistema censitario, fino al riconoscimento ai cittadini più poveri da parte dello Stato di un “minimo vitale” in grano, e che rappresenta una forma di *welfare State* o “Stato sociale” *ante litteram*.

Si rafforza, dunque, lo *status* giuridico del cittadino: sul piano dei diritti civili, con maggiori garanzie di libertà individuale contro la forza coercitrice dei magistrati; sul piano dei diritti politici, con maggiori garanzie di partecipazione democratica favorita dall’accresciuta influenza dell’assemblea tributa rispetto a quella centuriata e dall’introduzione del voto segreto. Come abbiamo sottolineato innanzi, però, tale processo di avanzamento si chiude con la guerra sociale; s’indebolisce con la dittatura di Cesare; si disgrega nel periodo del triumvirato.

In conclusione, tutto ciò può far ritenere che lo *status* del cittadino romano sia meramente formale dal punto di vista dei diritti civili e politici, ma appare difficilmente confutabile l’elevato grado di civiltà dell’antica Roma (in sincronia con quello di Atene) raggiunto con oltre due millenni di anticipo: “Molto prima della Francia monarchica e della Rivoluzione o dell’Inghilterra del 1688, Roma ha saputo trasformare l’Italia in nazione, sicuramente la prima della storia”¹³.

Orbene, in questo quadro, sono ben visibili le analogie ma anche le differenze tra l’organizzazione sociale e politica ateniese e quella romana, soprattutto osservando lo sviluppo del rapporto tra società e potere che in entrambi i casi è stato orientato verso l’affermazione dell’eguaglianza sociale, nonché della democrazia politica, senza riuscire ad attuarle compiutamente; ma sotto questo aspetto, è compito

¹¹ C. NICOLET, *Il mestiere di cittadino nell’antica Roma*, trad. it., Roma, Editori Riuniti, 1980, p. 483.

¹² *Ivi*, p. 484.

¹³ *Ivi*, p. 488.

delle scienze sociali, in generale, e della scienza politica, in particolare, procedere ad una comparazione analitica e globale per meglio precisarla. Perciò, nonostante gli storici concordino nel ritenere che l'organizzazione sociale e politica dell'antica Roma si sia sviluppata sul modello di quella di Atene, di cui invece abbiamo potuto notare la contemporaneità, da un'angolazione strettamente etnoantropologica esse rappresentano in ogni caso due realtà distinte e, in quanto tali, due culture con la propria specifica identità.

6. Siamo partiti dall'assunto secondo cui la storia dell'antropologia è lunga quanto la storia dell'umanità e che ogni cultura viene interpretata dagli uomini che la vivono, ed abbiamo cercato di dimostrarlo attraverso alcuni esempi diretti (Erodoto, Platone, Aristotele, Cicerone) delle civiltà greca e romana. In tale contesto generale, tratto tratto, è emerso un aspetto particolare della tendenza antropologica che si caratterizza attraverso lo studio delle forme di organizzazione sociale e politica dell'uomo. Siffatto campo d'indagine si qualificherà nella seconda metà del Ventesimo secolo come nuova disciplina che sarà denominata "antropologia politica", e che esamineremo separatamente. In questa fase, occorre svolgere brevemente altre considerazioni, spostandoci ancor più indietro nel tempo, allo scopo di completare il quadro protoantropologico.

Conviene partire dal secondo periodo della preistoria o della protostoria propriamente detta, comprendente l'età del bronzo e quella del ferro della civiltà italica, per giungere, andando a ritroso, al primo periodo, comprendente l'ultima fase dell'età della pietra o del Neolitico della civiltà mesopotamica, avvalendoci naturalmente dei risultati della paletnologia discendenti essenzialmente dalla fonte archeologica.

Per la conoscenza dell'organizzazione sociale e politica della civiltà italica protostorica, compresa tra il Terzo ed il Primo millennio a.C., sono utili i recenti risultati di Renato Peroni, studioso attento di protostoria, ovvero della disciplina che, diversamente dalla preistoria, non attinge soltanto alla fonte archeologica, ma anche alle fonti scritte antiche, per quanto siano limitate. Il lungo arco di tempo (duemila anni) indagato, che parte dal Bronzo antico (2300 a.C.) e transita per il medio, recente e finale, fino all'età del ferro (500 a.C.), tra l'altro, viene presentato secondo l'evoluzione dei suoi modelli di organizzazione sociale e politica della civiltà italica ed europea. Una civiltà costituita da culture tanto diverse tra loro (soprattutto tra Nord e Sud) quanto

analoghe nei processi di accumulazione di ricchezza mediante il metallo, che la caratterizzano sostanzialmente come forma di organizzazione sociale.

In breve, il lavoro di Peroni tende a mostrare che con l'inizio dell'età del bronzo viene a modificarsi la struttura delle comunità, che da piccoli gruppi umani a struttura di parentela e di lignaggio si trasformano via via in tribù ed in organizzazioni sociali più vaste contraddistinte da ripartizioni territoriali e, come tali, organizzate anche politicamente: "Se il passaggio dal sistema fondato sulle comunità a base parentale con stabile differenziazione socio-economica a quello contraddistinto da comunità tribali a base territoriale costituì un processo lungo e complicato [...], la durata del nuovo assetto, fino all'avvento di ulteriori forme socio-economiche dominate da strutture gentilizio-clientelari, che ne presero a loro volta il posto, fu invece assai variabile a seconda degli ambiti storico-geografici interessati"¹⁴. Questo tipo di organizzazione, già ben strutturato gerarchicamente, si basa sul binomio sociale costituito dai gruppi "gentilizi" e da quelli "clientelari", e rappresentano il primo modello di comunità preurbana. Anche le comunità gentilizio-clientelari preurbane si evolvono nel corso delle ultime fasi della protostoria, molte delle quali assumono poi il modello protourbano ed altre, invece, conservano quello originario. Nelle entità politiche protostoriche si consolidano i ceti dell'aristocrazia gentilizia e, conseguentemente, si rafforzano le relazioni personali di dipendenza di tipo clientelare connesse ai rapporti di produzione del metallo. Sicché, conclude Peroni, "la straordinaria importanza storico-politica del processo di formazione delle entità territoriali protourbane è la puntuale prefigurazione delle future città-stato etrusche"¹⁵, e poi di quelle romane, come abbiamo potuto osservare più avanti.

Da parte sua, Jean-Daniel Forest, specialista del primo periodo della preistoria, sostiene che la nascita dello Stato risale invece al Neolitico, ovvero all'ultimo periodo dell'età della pietra. Attraverso lo studio di materiali archeologici ricostruisce le forme di organizzazione sociale nell'antica Mesopotamia (ma analogo discorso ritiene possa essere fatto per Egitto, Indo, Cina, Messico e Perù), da cui fa discendere la teoria della "rivoluzione neolitica" secondo la quale la società mesopotamica, inizialmente strutturata come comunità domestica agricola,

¹⁴ R. PERONI, *L'Italia alle soglie della storia*, Bari, Editori Laterza, 1966, pp. 24-25.

¹⁵ *Ivi*, p. 496.

si trasforma via via in *chefferies* gerarchizzate, poi in città-stato, ed infine in Stato vero e proprio. Il fenomeno della formazione dello Stato, presente nelle civiltà neolitiche, lo indica tipologicamente come "evoluzione primaria", connessa ad un processo endogeno, e come "evoluzione secondaria", connessa ad un processo esogeno che si sovrappone e si integra con quello endogeno¹⁶.

L'attenzione di Forest, dunque, si rivolge principalmente all'organizzazione sociale e politica della Mesopotamia, compresa tra la fine del Settimo e quella del Terzo millennio a.C., intesa come esempio visibile della comparsa e dell'evoluzione della struttura statale (termine inglobante, oltre all'aspetto amministrativo, anche quello politico-giuridico o statutale).

Sembra superfluo sottolineare che tale teoria contrasta con quella tradizionale degli storici occidentali, per i quali, invece, la nascita dello Stato si sarebbe avuta all'alba del Rinascimento, e che tuttavia gli studi etnoantropologici, a partire dalla fine del secolo scorso, mettono in crisi unitamente alla concezione filosofica tradizionale sostenuta variamente da Hobbes, Locke, Hume, Montesquieu, Rousseau, e via continuando. Per questa stessa ragione, la teoria dell'archeologo francese appare maggiormente rivoluzionaria.

Egli premette che l'etnologia, se per un verso ha demolito la concezione filosofica della nascita dello Stato spostandola indietro nel tempo mediante la scoperta di forme di organizzazione sociale di evoluzione secondaria avvalendosi anche del contributo di fonti della storia, per un altro verso essa risulta insufficiente ad interpretare e spiegare da sola il fenomeno del processo dinamico dello Stato senza il contributo fondamentale dell'archeologia. Parimenti, ritiene che l'archeologia non possa prescindere dal contributo dell'etnologia. Donde la conclusione che non possano esserci progressi decisivi della conoscenza sull'uomo e sulla società senza uno stretto rapporto di collaborazione fra loro.

Orbene, dallo studio dei materiali archeologici inerenti ad un arco di storia di circa quattromila anni, sviluppatosi secondo una traiettoria cronologica della civiltà mesopotamica che parte dal periodo cosiddetto `Ubaid (fine del Settimo millennio a.C.) con le sue cinque fasi che si congiunge alle tre fasi di quello Proto-Dinastico (fine del Terzo mil-

¹⁶ Cfr. J.-D. FPREST, *Mesopotamia. L'invenzione dello Stato VII-III millennio*, trad. it., Milano, Jaca Book, 1966, p. 11.

lennio a.C.), Forest fa discendere la teoria secondo la quale la struttura statale e statuale sia presente in questa come in altre civiltà, e che si caratterizzi essenzialmente come *habitus* di un unico processo dinamico. Insomma, l'organizzazione sociale mesopotamica da comunità domestica agricola, basata sul lignaggio, si trasforma gradualmente in Stato. In regime primario, tale processo si basa sull'integrazione e sull'allargamento sociale con il conseguente rafforzamento di controllo, rappresentato dalle *chefferies* gerarchizzate: "Lo Stato primario non può apparire senza questa fase preliminare d'urbanizzazione. È precisamente il blocco del processo d'integrazione urbano che conduce alla formazione dello Stato"¹⁷. In regime secondario vengono a formarsi i primi focolai statali rappresentati da città-stato prima, e da Stati veri e propri dopo: "Lo Stato secondario del resto può costruirsi su delle basi abbastanza simili: quando la società strutturata in lignaggi si trova destabilizzata per effetto di influenza esterna, alcuni elementi incontrollabili, allontanati dalle cariche di responsabilità a causa della deriva genealogica, si costituiscono in bande e, con il pretesto di fornire la loro protezione (contro le comunità vicine che praticano la tratta, per esempio), creano di sana pianta uno Stato bellicoso"¹⁸.

Quest'ultimo brano di Forest consente di comprendere non solo il passaggio dalla fase primaria a quella secondaria nell'evoluzione dell'organizzazione sociale mesopotamica, ma soprattutto permette d'identificare una categoria etnoantropologica che egli definisce *habitus*, ovvero il complesso di caratteri che contraddistinguono l'uomo e la società. Inoltre, pur rilevando che in genere la formazione dello Stato discende dalla violenza e si estrinseca nella coercizione, egli considera inconcludente la disputa classica sull'apparizione dello Stato espressa dall'opposizione contratto/coercizione, semplicemente perché "la struttura sociale è necessariamente già organizzata quando veniamo al mondo e non si ha la scelta se accettarla o rifiutarla"; quindi, conclude che "è questa l'espressione stessa dell'*habitus* nei suoi due aspetti, sincronico e diacronico, e non vi può essere società senza *habitus*"¹⁹.

In conclusione, abbiamo fin qui potuto osservare analogie e differenze di culture diverse tra loro e distanti anche millenni di storia umana, soprattutto sul piano dell'organizzazione sociale e politica anche

¹⁷ *Ivi*, p. 257.

¹⁸ *Ivi*, p. 258.

¹⁹ *Ibidem*.

col contributo dei risultati della paleontologia (per la conoscenza di civiltà e culture della preistoria anteriori alla comparsa della scrittura, come quella mesopotamica) e della protostoria (per la conoscenza del secondo periodo della preistoria che attinge, oltre che alle fonti archeologiche, anche a quelle scritte). Inoltre, abbiamo potuto notare teorie differenti tra loro sulla nascita dell'organizzazione sociale e politica; tuttavia, non bisogna considerarle antitetiche ma complementari, in quanto vengono svolte ed approfondite su piani diversi d'indagine che si integrano vicendevolmente, e tutte insieme possono rendere completa e funzionale la conoscenza sull'uomo mediante gli studi, appunto, sull'origine dell'organizzazione sociale e politica. Vi sono altri piani ed ottiche di osservazione che affronteremo appresso anche con nuovi strumenti o metodi di studio che l'antropologia, nel suo lungo cammino, ed altre scienze umane hanno realizzato. Ad ogni modo, teniamo ben presente, fin d'ora, che la conoscenza globale dell'uomo e della società non possa essere raggiunta solo con l'antropologia, ma col contributo di altre scienze (non solo umane) vecchie e nuove, come vedremo meglio in seguito.

Angelo Mancarella

ALBORI DELL'ANTROPOLOGIA POLITICA

1. Il principio generale sul quale concordano gli antropologi è quello secondo cui la storia dell'antropologia è vasta quanto la storia dell'umanità e che ogni cultura viene interpretata dagli uomini che la vivono. Una tendenza diffusa tanto nel mondo antico quanto nel mondo moderno: da Erodoto a Platone, Aristotele, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, Kant, e via continuando. Un *topos* vero e proprio che ha alimentato, fin dalle origini, la mente umana.

Il primo esempio è rappresentato da Erodoto, ritenuto non solo il "padre della storia" ma anche il "padre nobile" dell'antropologia. *Le Storie* di Erodoto costituiscono, infatti, un'ampia digressione tanto storica quanto geografica ed etnografica, ricavata dai suoi numerosi viaggi lungo i territori dell'intera area mediterranea. La curiosità per le altre culture lo porta a raccogliere un'infinità di descrizioni dirette ed indirette, racconti e miti, usi e costumi di popoli diversi tra loro, che con l'atteggiamento tipico dell'etnoantropologo poi mette a confronto (anticipando il metodo cosiddetto della "comparazione" che caratterizzerà l'antropologia culturale e sociale del XX secolo) per comprendere le analogie e le differenze dei caratteri e dei costumi individuali o etnici (oggetto di studio specifico dell'etologia che si svilupperà parallelamente all'antropologia culturale e sociale), dei sistemi di discendenza, delle conoscenze geografiche, delle concordanze e discordanze linguistiche, e di quant'altro.

Oggi sembra essere ormai assolta dall'accusa secolare di "parzia-

lità” o, peggio, di “fantasticheria” la sua opera sia di storico sia di geografo ed etnografo: vi è una rivalutazione dell’opera di Erodoto su tutti i piani di ricerca. Anzi, a tal proposito, vale la pena sottolineare il sorprendente rigore metodologico con cui egli registra i dati etnografici, ma anche quelli storici e geografici: distingue nettamente quelli raccolti mediante l’“osservazione personale” (anche questa sembra essere l’equivalente dell’ “osservazione partecipante” che costituirà il fondamento metodologico dell’antropologia culturale e sociale) da quelli ricevuti dagli “Egiziani che li raccontano”, nonché quelli ricavati da “quanto narrano sia avvenuto in questo Paese gli altri uomini e gli altri Egiziani stessi perché concordano con gli altri”. Vi è poi un ulteriore aspetto metodologico di grande rilevanza connesso al criterio di comparazione tra i vari significati, allorché egli distingue quelli che vengono attribuiti agli Egiziani da quelli attribuiti ai Greci e quelli attribuiti all’interpretazione personale sulle credenze, sui costumi, sulle cerimonie rituali, sulla teogonia, e via dicendo.

Premesso questo, conviene soffermarsi sul suo primo grande viaggio, che sembra essere appunto quello compiuto in Egitto, e che gli consente anche di assistere nei mesi di soggiorno (luglio-novembre) alla fase culminante della piena del Nilo. Ne seguono molti altri e, fra tutti, per la sua valenza etnoantropologica, va tenuto presente quello compiuto in Persia. Occorre notare soprattutto la massa di dati etnografici raccolti nel Libro Secondo relativo all’Egitto, e che Erodoto spiega con il fatto che “molte cose meravigliose esso possiede ed offre opere superiori ad ogni altro racconto, in confronto ad ogni altro paese”.

Quanto poi alla valenza etnoantropologica che attribuisce ai fenomeni culturali osservati, sembra significativo quello con cui egli interpreta il rapporto tra i climi ed i costumi: “Gli Egiziani, conformemente al clima che è presso di loro diverso ed al fiume [Nilo] che presenta una natura differente dagli altri fiumi, in molte cose hanno costumi e leggi contrarie a quelli di altri uomini; presso di loro le donne vanno al mercato e commerciano, gli uomini invece standosene in casa tessono; e, mentre gli altri tessono spingendo la trama all’insù, gli Egiziani la spingono all’ingiù”¹. E continua con una lunga serie di descrizioni, interpretazioni, raffronti di fatti culturali della civiltà egizia con quella ateniese sempre nel Libro Secondo, ma anche con quella dei Traci sui

¹ ERODOTO, *Le Storie*, trad. it., Firenze, Sansoni, 1951, p. 164.

funerali e sulle sepolture descritti nel Libro Quinto, con quella dei Lacedemoni sulla consuetudine dell'ereditarietà degli araldi descritta nel Libro Sesto, con quella degli Arabi e degli Etiopi in specie per il modo di costruire gli archi e quella dei Libici per il modo di vestire descritti nel Libro Settimo (soprattutto per la differenza degli Etiopi rispetto ai Greci ed ai Libici, in quanto i primi "hanno i capelli lisci mentre quelli della Libia hanno la capigliatura più ricciuta di tutti gli uomini"), e via continuando.

Ad ogni modo, ciò che appare più rilevante e moderno è l'insistenza di Erodoto sul fattore "clima" e la conseguente influenza su popoli e razze, nonché sulla salute degli uomini che li compongono: "Del resto anche per altre ragioni gli Egiziani sono, dopo i Libici, i più sani di tutti gli uomini, a quanto io credo a causa del clima, poiché le stagioni non subiscono mutamenti: ché agli uomini le malattie vengono soprattutto per i cambiamenti, sia di tutte le altre cose, sia particolarmente delle stagioni"².

2. Platone ed Aristotele sono gli altri due principali esempi: entrambi (il secondo più del primo) oggi vengono considerati dai diversi rami delle scienze umane i precursori dell'antropologia in generale o, meglio, del pensiero preantropologico o, se si vuole, della protoantropologia che si chiuderà con la prima metà del XIX secolo. Sono anche ritenuti i precursori dell'antropologia politica in particolare. Per un verso, indagando il mondo dei bisogni e del loro soddisfacimento, Platone ha anticipato di oltre due millenni la teoria scientifica della cultura, con cui si identificherà in larga parte l'antropologia nella prima metà del XX secolo. Per un altro verso, Aristotele ha fondato, oltre che la scienza politica, anche l'antropologia politica che, nella seconda metà dello stesso secolo, comincerà a caratterizzarsi come disciplina scientifica autonoma. Osserviamo, perciò, da vicino il fondamento di tale assunto.

Nel Libro Secondo della *Repubblica*, Platone sostiene che "uno Stato nasce perché ciascuno di noi non basta a se stesso, ma ha molti bisogni" e, tra questi, quello principale è costituito dal nutrimento, il secondo dall'abitazione, il terzo dal vestito³. Il vero e sano Stato, vale a dire la città-stato (*polis*), secondo il filosofo ateniese, è quello in cui ognuno si dedica ad una sola arte secondo la propria naturale inclinazione. Poiché ognuno nasce naturalmente diverso dagli altri e non può

² *Ivi*, p. 187.

³ PLATONE, *Repubblica*, trad. it., Bari, Laterza, 1978¹³, p. 47 e sg.