

CONCLUSIONI

Questo volume ci propone un viaggio: è un viaggio per molti versi inedito e certamente non scontato. Le tappe sono evidenti al solo scorrere l'indice dei contributi e ci portano non solo in alcune delle più importanti *poleis* greche dell'isola (Naxos, Siracusa, Casmene, Gela, Imera, Selinunte), ma anche in alcuni centri di tradizione indigena, che in età storica hanno conosciuto esperienze di scambio e di contatto con i Greci e che sono più volte menzionati in queste pagine anche lì dove ci si concentra su specifiche classi di materiale o su contesti ellenici. La scelta del percorso è dettata evidentemente dalla disponibilità di documentazione, dagli interessi degli studiosi coinvolti, dalla possibilità stessa di recuperare dati grazie a recenti campagne di scavo o, più spesso, al ripensamento su quanto già acquisito ma non sufficientemente valorizzato; non si tratta tuttavia di un percorso casuale o determinato da elementi in certa misura estrinseci o soggettivi, ma di una proposta esemplare in almeno due direzioni: perché, pur non esaustiva, essa offre un quadro ampio e solidamente documentato delle diverse pieghe assunte dal tema al centro della presente riflessione; e poi perché in ogni sua tappa essa si rispecchia nella mappa tracciata già nel 2017 nell'omologo Convegno dedicato alle armi votive in Magna Grecia. Si coglie in filigrana, infatti, il riconoscimento di un'impostazione solida e giustamente ambiziosa che già nel corso di quell'incontro aveva disegnato alcune linee fondamentali nello studio delle armi: l'attenzione per questi materiali spesso trascurati perché troppo frammentari o residuali rispetto alla documentazione ceramica, la corretta descrizione degli oggetti anche attraverso una tassonomia lessicale e funzionale comune, la ricomposizione critica dei contesti di ritrovamento. La buona filologia archeologica è prolettica ad altrettanto buone domande di carattere storico e culturale che riguardano le pratiche rituali legate al mondo delle armi, la percezione e la rappresentazione della guerra, il rapporto stesso tra guerra e religione, un binomio apparentemente semplice che nasconde invece molte sfumature. Sia la guerra che la religione, in effetti, costituiscono aspetti centrali del mondo antico, entrambi a loro modo totalizzanti: la guerra come esperienza su cui si conformano la vita personale e collettiva degli individui determinandone, o svelandone, il ruolo; la religione come dimensione pervasiva che si esprime in forme molteplici, ma che coinvolge l'intero corpo sociale, ben oltre i limiti più o meno angusti della comunità politica. Lunghi dall'essere parziale, questo binomio apre interessanti prospettive su mentalità, cultura e società che risultano particolarmente innovative quando, come in questo caso, muovono dall'analisi di una specifica categoria di oggetti per poi riflettere su gesti e intenzioni che ne hanno accompagnato la deposizione. La complessità del fenomeno è stata già ottimamente messa in evidenza nel citato Convegno che, tracciando nuove linee interpretative, registrava varietà e diversità dei contesti: come la Magna Grecia, anche la Sicilia è uno spazio geografico intimamente plurale sia dal punto di vista strettamente fisico, sia da quello antropico, etnico e culturale; ma forse ancor più della Magna Grecia, la *Sikelia* ha preteso in sede storiografica una sua specificità in virtù della sua condizione insulare, diventata paradigma interpretativo già nella tradizione antica. Un primo risultato importante di questo secondo incontro è però nel segno dell'efficacia euristica dell'impostazione e delle domande poste per la Magna Grecia: hanno dunque fatto molto bene, gli Autori di questo volume, a seguire quella traccia critica che ha rivelato la propria correttezza anche alla prova dei contesti sicelioti. L'eventuale specificità della Sicilia va misurata piuttosto con i santuari della Grecia propria: il tema dell'originalità o della continuità della grecità occidentale rispetto a quella della madrepatria si pone continuamente agli studiosi e non può trovare una risposta univoca, tanto più che, proprio a proposito di

armi donate ed esibite, è molto chiara anche per le città greche d'Occidente l'importanza dello specchio panellenico di Olimpia. Quello che certamente accomuna le due aree occidentali, plasmando e declinandone la storia in maniera per molti versi peculiare, è il confronto necessario con le culture locali: esse furono tra loro differenti e diversamente incisive (nel tempo e nelle modalità) sull'esperienza greca, ma nello studio della Magna Grecia e della Sicilia da esse non si può prescindere. Tanto che, ferma restando l'evidenza della riconoscibile identità ellenica di molti manufatti e dei gesti sociali che ne accompagnano uso e deposizione, in molti dei casi qui in esame emerge anche il profilo delle esperienze indigene e con esso la testimonianza di processi di costruzioni identitarie che vanno ben oltre la semplificazione delle etichette etniche.

Nel segno di una sostanziale continuità con la ricerca già svolta per la Magna Grecia va letto anche, dunque, il preludeo dedicato alle fonti letterarie che testimoniano la presenza di armi nei santuari greci. Il setaccio, pur solo esemplificativo, è passato a maglia molto stretta e basta di per sé a mostrare tutte le sfaccettature del fenomeno, a partire dalla varietà di luoghi che comprendiamo sotto la definizione di «santuario». Il regesto si presenta come un tentativo di classificazione che distingue e raffina la sola registrazione da parte di un autore antico della presenza di armi, da sé sola troppo banale e troppo generica. Questa «presenza» può essere temporanea, occasionale, periodica, oppure stabile e strutturale; può rimandare a esperienze belliche contro un nemico esterno o a guerre civili, oppure a occasioni cerimoniali o rituali; essa va letta in stretta relazione con la divinità venerata (maschile o femminile che sia), interpretata alla luce dei caratteri e delle intenzioni dei dedicanti, intesa anche nel suo valore materiale o strettamente funzionale. Le fonti letterarie mostrano una casistica tanto ampia quanto la tipologia delle armi menzionate (difensive o offensive), il profilo dei soggetti dedicanti, le divinità destinatarie o i riferimenti a specifici santuari. Ma l'aspetto descrittivo, pur utile a dare un primo orientamento, non può poi che cedere il passo a quello squisitamente interpretativo, che ci consente di ricostruire le coordinate che conferiscono senso agli oggetti e ai gesti rituali. Esse insistono in primo luogo sulle parole, sulla meravigliosa ricchezza di una lingua e di una cultura che, ad esempio, distingue nel definire il bottino tra nemici vivi o morti, suggerendo un'inattesa soggettività tarata sugli effetti della violenza praticata; o che rimanda a figure eroiche, che pur al di fuori della storia hanno ad essa consegnato efficaci modelli di comportamento.

Il confronto con i testi si rivela necessario soprattutto al fine di mettere a fuoco i «paradigmi valoriali» e le pratiche sociali entro cui inquadrare l'offerta delle armi, o almeno il modo in cui essa è stata percepita e rappresentata già in età antica. Non possiamo certamente attribuire un valore «assoluto» alla tradizione letteraria, che anzi richiede una lettura storica, volta non a sottrarle un valore testimoniale credo indubitabile, ma a recuperare la giusta prospettiva in cui essa è stata prodotta e recepita. Le testimonianze della storiografia antica, di un autore come Pausania, o degli anonimi poeti dell'*Antologia Palatina* sono interessanti non solo e non tanto perché reali o realistici, quanto piuttosto perché vettori di filoni tradizionali, di intenzioni identitarie o celebrative, del portato ideologico, insomma, di cui oggetti e gesti sono testimoni. Anche quello dei testi, infatti, è un punto di vista: autorevole e irrinunciabile, ma anche ideologizzato, volutamente retorico, prepotentemente intellettuale. La cosa davvero difficile è riempire lo spazio tra un oggetto, uno spazio, un evento, e il formarsi della tradizione su quell'oggetto, quello spazio o quell'evento; nonché cogliere la forza espressiva del rito sia nel momento in cui esso si compiva, sia nello spazio sociale e temporale in cui si riteneva potesse avere qualche efficacia.

La lettura delle fonti letterarie è un punto di partenza doppiamente necessario sia in ragione del buon metodo filologico e storico, sia per poter assumere un punto di osservazione solidale al materiale storico che si sta analizzando; essa, tuttavia, non basta, e non esaurisce la gamma di domande che scaturiscono anche dalla comparazione, dalle scienze sociali e dall'antropologia, dalla consapevolezza che esistono intenzioni (rituali, religiose, ideologiche) non censite come tali dalla tradizione, e che invece governano dall'interno al-

cune pratiche individuali o collettive delle società antiche. Questa prospettiva è tanto più necessaria quanto, come anche questo volume dimostra, la guerra e i suoi strumenti vedono una continua contaminazione tra il mondo greco e il mondo degli altri. Siano essi nemici vinti o compagni di battaglia, mercenari o artigiani specializzati, essi sono una presenza costante che irradia dal di dentro le armi usate, strappate, deposte, esibite nei santuari. Ma nei confronti di questi «altri» (in Sicilia Punici, Iberici, indigeni, Etruschi, Italici) la tradizione letteraria rischia di essere distratta o pregiudizialmente denigratoria: inevitabilmente, così, anche la riflessione sulla presenza delle armi nei santuari (greci) si trova a fare i conti con il vigoroso ripensamento che riguarda quella che chiamavamo «colonizzazione» e che pretende oggi nuovi nomi e nuove nozioni.

Non resta dunque che tornare ai contesti dell'isola, tutti descritti con attenzione e rigore, e interpretati con grande consapevolezza critica: il quadro d'insieme è offerto da uno dei saggi introduttivi, che allineando i siti presi in considerazione offre già una messa a punto molto preziosa delle numerose tematiche discusse, quali ad esempio la diffusione e la tipologia delle armi dedicate, i significati assunti da questa pratica votiva, i punti nevralgici che ancora rimangono problematici. Si coglie anzi la felice presa d'atto che il mondo dei Greci può riservare ancora molte sorprese dispiegando la sua intrinseca pluralità in molte direzioni, non necessariamente le più scontate. Siamo così sollecitati a non adagiarsi su una spiegazione unitaria e a vigilare affinché nella lettura di ogni contesto (nuovo o vecchio che sia) si sia disponibili a valorizzare nuove sfumature o possibilità critiche. Già solo per questa ragione i casi siciliani qui analizzati non possono, né lo vorrebbero, esaurire né la casistica né le possibilità interpretative, ma rappresentano anzi una sollecitazione a ulteriori confronti e piste di ricerca, almeno all'interno del mondo occidentale.

Lo *status quaestionis* in apertura ha già tracciato, dunque, molte delle linee di indagine più interessanti; in questa sede conclusiva, in parte riprendendo quelle linee, vorrei solo sottolineare alcuni snodi che mi paiono particolarmente meritevoli e che forse si potrebbero assumere tra i punti di partenza per successivi approfondimenti. Il primo, ineludibile, riguarda l'orizzonte cronologico, compreso per tutti i contesti qui presi in esame tra il VII e la metà del V secolo a.C., momento oltre il quale la pratica sembra progressivamente cadere in disuso. Che il fenomeno riguardi anche altre aree del mondo greco non ci esime dal domandarci il motivo di una cesura, la cui esatta collocazione cronologica può oscillare in ragione di aggiustamenti di dettaglio, ma che comunque individua nella piena età classica uno snodo significativo. Difficile non pensare che questo abbia a che fare con il modo di fare la guerra, e con i valori etici e sociali che esso inevitabilmente esprime.

Vediamo meglio. Il censimento tipologico delle armi distingue in maniera chiara tra armi d'offesa (prevalenti) e armi di difesa con uno spettro che comprende lance, giavellotti, frecce, spade, pugnali tra le prime, e scudi, elmi, corazze, schinieri per le seconde: di tutti rimangono solo le parti in metallo, ma dobbiamo ritenere che una quota non inconsistente degli oggetti offerti fosse in materiale deperibile (legno, pelle, cuoio). In alcuni casi si tratta di armi mai utilizzate (armi da parata o miniaturistiche), prodotte, usate e deposte per il loro valore metaforico e simbolico, e che comunque acquistano un senso leggibile solo in controluce con pratiche belliche reali, di cui rappresentano una sorta di sublimazione. Il guerriero evocato è *grosso modo* un oplita, colui che forte della sua panoplia offende e si difende in una formazione collettiva che ha la sua forza nella compattezza (militare) e nella coesione (ideale). L'oplitismo, lo sappiamo bene, non va inteso soltanto come tecnica di disposizione e d'uso del materiale umano (i soldati armati), ma ha un senso ideologico forte, evidente nella poesia arcaica e enfatizzato nella più importante potenza oplitica del mondo greco, Sparta. Proprio come la storia spartana dimostra, con la metà del V secolo il mondo della guerra conosce una profonda trasformazione che riguarda contestualmente – una specchio dell'altra – sia la dimensione militare che quella sociale. La guerra per mare, l'intervento sempre più massiccio di mercenari non greci con usi e tradizioni militari peculiari, l'uso di armi prima confinate ideologicamente nello spazio dei barbari

perché ritenute disetiche, lo spostamento del conflitto dal campo di battaglia alle mura delle città, l'impiego crescente di fasce sociali prima emarginate o impiegate solo in funzione ancillare o di supporto, il fine stesso del combattimento, tutto questo sposta per sempre i confini dello spazio della guerra, che assume quella dimensione totale evocata in maniera molto efficace dallo storico Tucidide. E di questo nuovo mondo l'oplita, che pur continua a esistere, non rappresenta più il formidabile perno.

Difficile negare che la guerra del Peloponneso abbia segnato uno spartiacque definitivo per tutto il mondo greco, d'Oriente e d'Occidente, portando a compimento un processo già inaugurato con le guerre persiane, quando il *polemos* cessa di essere confinato al conflitto tra vicini per assumere una valenza assai più ampia. Lo spazio della pentecontaetia ha un suo significato storicamente valido anche per l'Occidente greco: non solo, infatti, i due grandi conflitti del V secolo a. C. trovano anche in Occidente teatro e riverbero, ma proprio in quel periodo le più importanti città siceliote vedono maturare quelle forme di potere autocratico e dinastico che chiamiamo »tirannidi«, e che esprimono una spinta propulsiva e innovatrice i cui effetti si estendono anche lungo i secoli successivi. Anche in Occidente alla dimensione locale, che pure rimane persistente, si aggiungono ambizioni più ampie che trovano espressione in ogni aspetto della *polis*: nell'esercizio del potere, nella dimensione territoriale, nell'enfasi sulla memoria bellica. Le armi dei guerrieri, per quanto valenti, non bastano più: a guerre più grandi corrispondono bottini più ricchi e la ricerca di una più poderosa monumentalità celebrativa.

In Occidente come in Grecia il momento cruciale è rappresentato dallo scontro con i *barbaroi*, grandi potenze militari che contendono alle città greche il controllo di territori, di rotte e di approdi. In Sicilia le punte emergenti di questo antagonismo sono due battaglie e due figure: Gelone di Siracusa, vincitore a Imera contro i Cartaginesi, e il fratello Ierone, vincitore a Cuma contro gli Etruschi. Si tratta di vittorie ottenute con il necessario concorso di cittadini in armi e di alleati, ma la celebrazione percettibilmente sposta il suo fuoco dalla divinità dedicataria al *kleos* di chi ritiene se stesso primo fautore del successo. Anche in Grecia, del resto, qualcuno ci aveva provato, ma la dedica personale che Pausania aveva osato far apporre sulla base del tripode di Platea era stata fatta subito cancellare con le accuse di aspirazione alla tirannide e di medismo. I grandi Sicelioti, invece, osano rivaleggiare con i Greci sul loro stesso terreno, i santuari panellenici, Delfi e Olimpia, dove erigono tripodi e *thesauroi*, e offrono armi (elmi) accompagnate da opportune iscrizioni, che consentono di formulare qualche ipotesi sulle modalità di esposizione e di fruizione nel quadro della topografia dei santuari.

Il confronto stringente tra le armi (nella fattispecie schinieri iberici) rinvenute a Olimpia, sul campo di battaglia di Imera e a Locri consente di articolare più e meglio queste prospettive, superando il rapporto binario centro/periferia o Grecia/Occidente per giungere a una ricostruzione che coglie bene la densità e la varietà delle strategie comunicative dei protagonisti occidentali. L'esibizione sapiente anche di armi di tradizione non greca ostenta l'immediatezza del messaggio, che, come giustamente sottolineato, si iscrive in una più ampia narrazione, sostanziata non solo di nuovi edifici templari, o di articolati programmi iconografici o decorativi con l'uso di elementi del bottino, ma anche dell'immaterialità della parola che di nuovo ci soccorre per dare spessore alla testimonianza archeologica e ai molti passaggi del »discorso della vittoria«.

È dunque l'insieme dei molti elementi discussi nel volume a suggerire un ventaglio di spiegazioni possibili a proposito del progressivo decrescere dell'uso di dedicare armi nei santuari: esse rimandano comunque alla necessità di leggere il mondo occidentale e in particolare la Sicilia nella doppia lente di una specificità incarnata dall'esperienza tirannica, e dell'omogeneità a processi di trasformazione che interessavano tutto l'*Hellenikon* pur nelle sue molte declinazioni locali. Cambiava la società, cambiava il contesto, cambiava il codice della comunicazione pubblica: le armi offerte non erano più il segno tangibile del sistema coeso in cui si erano riconosciute le comunità di età arcaica e della prima età classica.

Esse erano senza dubbio comunità aristocratiche. Il ripensamento, pur interessante, su forma e ideologia delle *élites* difficilmente può mettere in discussione l'esistenza di uno strato sociale ristretto che aveva pienezza di potere decisionale e militare, abbondanza di risorse (agrarie), accesso a saperi specifici e qualificanti. Nonostante qualche imbarazzo lessicale, mi pare che la definizione di «aristocrazia» sia ancora di piena soddisfazione, sia in virtù dell'analisi politica aristotelica, sia per l'aspetto qualitativo e valoriale contenuto evidente nel termine. L'aristocrazia si definisce e si riconosce attraverso alcune pratiche fortemente identitarie, ma proprio in ragione dell'esercizio del potere e della capacità economica svolge una funzione collettiva più ampia, innescando e in qualche modo determinando i processi che rinsaldano le comunità politiche. Religione e guerra – santuari e armi – giocano in questo processo un ruolo essenziale: nei luoghi della ritualità e della partecipazione collettive l'offerta delle armi diventa il veicolo per manifestare e cementare un sistema di valori che riconosce nella guerra un sensore privilegiato al fine di verificare la virtù individuale e attribuire il posto di ciascuno nel mondo. Il binomio cittadino/soldato rivela da sé solo il legame necessario tra aspetto militare e aspetto civico, ma esso non è sufficiente a descrivere le molteplici risonanze tra la città in armi e la città in pace: se infatti la comunità politica (come anche la comunità politica) è definita da un gruppo più o meno ampio di maschi adulti liberi (e abbastanza ricchi da avere una armatura), la comunità sociale comprende anche giovani, donne, anziani ormai inabili. E tutti, anche quelli che in guerra non vanno, partecipano – ciascuno secondo il suo ruolo – alle pratiche religiose che rinsaldano il legame con la divinità. Questo volume descrive la varietà degli oggetti scandendo in maniera precisa tipologie, forme, officine; mostra quali soggetti e quante intenzioni differenti possiamo ricostruire dietro l'offerta e la dedica di armi – dono, ringraziamento, propiziazione, celebrazione –; indica la strada metodologicamente corretta per individuare le specifiche modalità di offerta, rivelando una gamma amplissima di possibili azioni rituali: la defunzionalizzazione nelle sue varie forme, l'esposizione, il rito, gli eventuali sacrifici che si accompagnavano all'offerta. Ma in ogni caso, con ogni intenzione e in ogni santuario, la direzione del messaggio veicolato dalla dedica è duplice: esso si rivolge sia alla divinità onorata sia alla collettività che partecipando o solo assistendo viene coinvolta direttamente in un circolo virtuoso di valori e paradigmi condivisi. L'intento politico è spesso il più evidente, ma ad esso si associa una più sottile intenzione sociale, lì dove attraverso le armi si dichiara la centralità nella *polis* aristocratica del cittadino (soldato) e dei valori da lui incarnati.

La pervasività della guerra non solo come esperienza reale, ma anche come elemento di costruzione sociale e di identità collettiva suggerisce però di aprire il ventaglio delle interpretazioni possibili. In più di un'occasione anche negli studi qui presentati, infatti, si propongono possibilità che completano il quadro in maniera significativa: si evocano in particolare specifici rituali ricorrenti e dunque non legati a precisi eventi militari, in cui l'offerta di armi avrebbe accompagnato il passaggio dalla condizione giovanile a quella adulta. Anche se sullo sfondo, il riferimento alla guerra rimane chiaro: con il passaggio all'età adulta i giovani raggiungevano quella maturità fisica e morale che li rendeva atti a combattere nell'esercito cittadino. Eppure, proprio la frequenza dell'uso di armi in questo tipo di ritualità esprime al meglio la potenzialità sociale che ha il mondo della guerra, da intendersi dunque non solo come pratica strettamente militare o strategica, ma come esempio modellizzante di comportamenti e di funzioni sociali valide anche in tempo di pace. Il passaggio all'età adulta significava infatti la possibilità di partecipare a tutti i luoghi e a tutte le funzioni proprie della *polis*: la pienezza politica, la capacità giuridica, la proprietà di casa e di terra, la funzione riproduttiva normata dal matrimonio. Che in qualche caso si tratti dell'offerta di armi mai utilizzate in battaglia contribuisce a spostare ulteriormente la nostra attenzione dalla guerra praticata alla guerra evocata, e dunque all'autorappresentazione ideologica della comunità.

Le analisi qui presentate inducono a ripensare anche il binomio maschile/femminile, non già per negare la polarità di genere all'interno della cultura greca, ma per rileggerla in termini non antagonisti ma complementari. Se infatti è evidente che il mondo delle armi contiene di per sé una fortissima connotazione virile, la

società che dalle armi è modellata non può che includere anche l'elemento femminile quantomeno nella sua funzione primaria legata alla riproduzione della comunità all'interno del vincolo matrimoniale. Per qualcuno dei contesti votivi analizzati non si esclude infatti che la dedica di armi possa essere in qualche modo legata alle donne delle comunità, vuoi nel coinvolgimento diretto nei riti di passaggio sopra evocati, vuoi nel ruolo da esse svolto in ritualità ad esse proprie (quelle demetriache su tutte), in cui le armi prima di essere offerte erano utilizzate come strumenti del sacrificio, vuoi, infine, in una intenzionale commistione tra sfera civica e sfera privata particolarmente importante per le divinità il cui culto è legato a gruppi gentilizi (il *Meilichios*, ad esempio).

Il superamento di una troppo netta dicotomia maschile/femminile si impone, del resto, al solo considerare il regesto delle divinità nei cui santuari si sono rinvenute, in quantità più o meno cospicua, armi dedicate. Le divinità femminili sono ben rappresentate: non solo Atena, ma anche Artemide e Demetra; se per Atena il richiamo alla fisionomia guerriera è così ovvio da non richiedere ulteriori dettagli, per altre figure femminili il percorso interpretativo potrebbe sembrare più arduo. Ma dato che, come già detto, la guerra diventa sinonimo e metafora della complessità della società arcaica, anche l'offerta delle armi non va letta in termini rigidi ed esclusivi, ma all'interno di un quadro in cui ciascun elemento concorre alla ricomposizione dell'intera identità comunitaria, nonché al prestigio di alcune sue componenti (individui, gruppi o funzioni). Sarebbe allora interessante sondare il mondo delle divinità attraverso i nomi o gli epiteti che esse assumono localmente, al fine di andare oltre facili opposizioni (di genere e di funzioni) e di verificare invece come esse – maschili o femminili che siano – potessero sovrintendere a tutti i momenti importanti della comunità sociale, guerra compresa. Anche attraverso i nomi e le qualità attribuite agli dèi potremmo ancora di più apprezzare, io credo, la necessità di leggere la comunità arcaica nella sua complessità sistemica, senza segmentarla in singoli comparti, ma evidenziando come ogni elemento si componga ed acquisti senso solo se letto all'interno del suo quadro di riferimento.

Si pensi ad esempio ai casi, qui ben documentati, in cui le armi dedicate rimandano a situazioni o a usi diversi dalla guerra praticata: le attività di caccia e di pesca, il sacrificio o il banchetto, specifiche pratiche rituali collegate al culto che ne richiedevano la produzione all'interno del santuario. In questi casi si ipotizza un utilizzo plurimo degli stessi oggetti evidenziandone la polisemia funzionale. In una società relativamente poco avanzata dal punto di vista tecnologico, è normale che i medesimi strumenti – quelli di offesa soprattutto – fossero usati per colpire, infilzare, tagliare in situazioni anche molto diverse tra di loro. Potremmo però procedere anche un po' oltre, e spostare questa polisemia dagli oggetti alle occasioni e alle pratiche in cui essi venivano utilizzati, prima tra tutte la caccia. Conosciamo l'intrinseca contiguità tra caccia e guerra soprattutto nei contesti aristocratici, e sappiamo quanto le pratiche venatorie fossero mimetiche e paideutiche soprattutto per giovani maschi in prossimità di varcare la soglia dell'età adulta: la caccia portava con sé conoscenza del territorio e dei confini della città, disegnava le gerarchie, si traduceva in un bottino animale che attraverso cottura, smembramento e distribuzione offriva occasione per disegnare il profilo gerarchico della comunità. Guerra, caccia e sacrificio sono occasioni diverse ma intimamente solidali che finiscono per svolgere la stessa funzione in termini non solo di identità ma anche di coesione sociale nel riconoscimento del giusto posto attribuito a ciascuno secondo età, genere, *status*. La polisemia, dunque, non è solo degli oggetti, ma anche della *polis* arcaica, nei molti e diversi scenari in cui essa dichiara e manifesta il medesimo quadro di gerarchie e di valori: le armi rimandano così a una semantica ampia e convergente, da decrittare di volta in volta sulla base sia dei contesti di riferimento, sia dei materiali ad esse associati. Dato che, come più volte sottolineato, i materiali metallici sono percentualmente minoritari rispetto alla quantità e alla varietà degli altri reperti – soprattutto di quelli ceramici –, mi domando se non possa essere estesa anche a questi la polisemia che abbiamo sopra evocato, nell'ipotesi generale che essa non sia da riferire alle singole

classi dei materiali, ma pertenga piuttosto ai luoghi e alle occasioni della vita comunitaria: tra essi spiccano ovviamente i santuari, in virtù sia del loro valore identitario rinnovato in plurime e iterate espressioni rituali, sia delle forme di comunicazione in essi attivate sia in senso orizzontale (tra le diverse componenti sociali) che verticale (nel rapporto con le divinità).

La densità del dialogo con gli dèi e il significato che in esso assume la dedica delle armi è dimostrata dal rinvenimento di armi (per lo più d'offesa) in depositi di fondazione di edifici sacri, o comunque in relazione ai rituali connessi allo smantellamento, alla ristrutturazione o alla riedificazione all'interno di aree santuariali. Il rituale, tutto teso alla marcatura del confine e alla difesa, sembra avere il suo fulcro proprio nelle armi, la cui particolare giacitura (sovente addossata intenzionalmente alle strutture murarie) esplicita la protezione invocata sul tempio. L'associazione tra dedica di armi e attività edificatoria sembra configurarsi come elemento tradizionale in più d'una delle città siceliote e la possibile associazione con corna di animali, se confermata, apre di nuovo qualche squarcio interessante proprio nella direzione di un sistema di valori coeso che si manifesta in un codice rituale e comunicativo altrettanto compatto. Resta che l'importanza delle armi in rituali destinati a nascondere per sempre alla vista (ma certamente persistenti nella memoria e nella coscienza religiosa della comunità) conferma la pervasività della dimensione «militare», che emerge non solo nelle occasioni che accompagnano e seguono le guerre combattute, ma anche in molti altri momenti essenziali della vita della città. A ben vedere, quello che tiene insieme tutti questi ambiti non è la pratica della violenza per quanto ritualizzata o normata, ma l'esigenza di proteggere la comunità in ogni sua manifestazione, per il presente e per il futuro. Anche con la dedica di armi la città sembra dichiarare ed esibire la sua forza e la capacità di proteggere se stessa, attivando una benefica coesione tra tutte le sue componenti ben ordinate, e soprattutto tra sé e gli dèi: le armi degli uomini diventano insomma un formidabile strumento di difesa e di garanzia quando trasformate simbolicamente nella mano protettiva delle divinità destinatarie del rito.

Un ultimo aspetto resta da sottolineare, e non tra i più marginali trattandosi della Sicilia arcaica: come già per la Magna Grecia, emergono costanti gli interrogativi sui non Greci, a volte solo come inevitabile rumore di fondo, più spesso come questione sollevata da specifici rinvenimenti. Mi pare buona pratica distinguere in maniera chiara tra i contesti di santuari sicuramente ellenici, e comunità di matrice anellenica: anche se in entrambi i casi siamo costretti a interrogarci sulle forme del contatto, non possiamo usare formule o nozioni identiche per gli uni e per gli altri.

Pressoché in tutti i santuari greci qui presi in esame, si sono individuate armi (in bronzo ma soprattutto in ferro) la cui tipologia sembra rimandare a officine e a usi militari non greci. Tra esse un capitolo speciale è rappresentato dai manufatti di probabile origine italica, la cui diffusione non è pervasiva, ma evidente soprattutto in alcuni contesti e in alcune tipologie che sembrano rimandare a peculiari circuiti di comunicazione concentrati sul Tirreno e nelle città (greche e non greche) su di esso affacciate. Più diffuse le armi di produzione locale, per cui, cioè, si trovano confronti con tipi e sistemi decorativi ben attestati nelle tradizioni indigene dell'isola. Per queste presenze si apre un ventaglio di interpretazioni relativamente ampio, da quella più immediata che le legge come bottino sottratto ai nemici vinti, a quella più complessa che contempla la possibilità che individui o specifici gruppi abbiano frequentato i santuari dei greci condividendo con essi le pratiche votive. Anche una volta superata una corrispondenza troppo facile tra la morfologia di un'arma e l'identità etnica di chi la offre alla divinità, e sottolineando anche in questo caso come la dedica di armi non corrisponda necessariamente o automaticamente alla celebrazione di una vittoria militare, resta comunque da comprendere se questo tipo di offerte denunci una qualche forma di ibridazione, nel senso del prestigio attribuito dai Greci ad oggetti di pregio prodotti al di fuori delle officine elleniche, o in quello dell'assunzione anche da parte di gruppi di indigeni di pratiche rituali tipicamente greche, oppure, infine, nell'ipotesi di una

condivisione di un orizzonte valoriale in cui le armi assumevano un ruolo centrale per gli uni e per gli altri. Anche e soprattutto nel caso della dedica di armi indigene dobbiamo mettere in conto, inoltre, la possibilità che esse siano state portatrici di un »di più« in termini di esibizione e di memoria quando offerte anche a grande distanza di tempo dalla loro produzione o dal loro utilizzo (veri e propri cimeli di per sé parlanti anche se anepigrafi); o che, quando defunzionalizzate, frantumate e ridotte a rottame, vadano ricondotte al loro valore materiale (misurabile a peso) all'interno di processi di tesaurizzazione. Quello che a mio parere resta ancora da indagare con attenzione è il profilo sociale degli indigeni coinvolti: sulla base di un comprensibile ragionamento analogico si ritiene che essi appartengano a *élites* locali, permeabili alla pratica dello scambio di doni e vettori preferenziali dell'interazione con i coloni greci. È vero, però, che il mondo indigeno, soprattutto nelle prime fasi della colonizzazione greca, potrebbe aver avuto una articolazione solo in parte coincidente con quella gerarchica e aristocratica tipica della *polis*: si deve considerare allora la possibilità, almeno in linea teorica, che l'offerta di armi anche in rituali o in luoghi condivisi con i Greci non significhi di per sé un'equivalenza in termini di struttura sociale e di assetto politico.

Si ricorre all'idea del prestito o della mimesi anche per spiegare l'uso di esporre e offrire armi nelle aree sacre delle popolazioni locali: anche in questi casi si attribuisce un ruolo rilevante a singoli individui, siano essi greci delle colonie o indigeni fortemente esposti alla cultura greca, che avrebbero attivato o favorito l'acquisizione di queste pratiche rituali. Comunque sia, questo non sembra aver comportato automaticamente una forma di abdicazione da parte delle comunità indigene, comunque attente ad affermare la propria identità e le proprie tradizioni anche attraverso specifici oggetti. Anche in questo volume si sottolinea peraltro come la pratica di deporre offerte a carattere militare non fosse estranea al mondo indigeno, a giudicare almeno dai manufatti di tipologie tradizionali rinvenuti in spazi sacri delle comunità locali, e dedicati secondo rituali che ci rimangono però sostanzialmente ignoti. Una classe di materiale molto particolare è costituita da cinturoni di bronzo decorati a sbalzo destinati a decorare parti di armatura in cuoio oggi andate perdute e da inquadrare nell'ambito di produzioni tipicamente locali: si tratta, insieme ai pettorali, degli unici manufatti di età arcaica che possiamo attribuire con certezza ad armature indigene e che, una volta dismessi o sottratti al nemico, confluivano in deposizioni votive. Ma, di nuovo, è solo lì dove essi si accompagnano a materiali ellenici che è possibile formulare ipotesi più articolate intorno alle circostanze della dedica e delle procedure che la normavano: anche in questo caso, insomma, il mondo greco finisce per essere misura e confronto inevitabile per comprendere le esperienze indigene.

Apprestandoci a concludere, non si può che ribadire la felice scelta di estendere alla Sicilia un percorso di ricerca già intrapreso per la Magna Grecia, sottolineando la ricchezza dei risultati che danno l'occasione di approfondire e documentare molti dei temi già esposti e messi a fuoco nella prima occasione. Dalle ricerche così mature e analitiche condotte in Magna Grecia e in Sicilia emerge concorde un'esigenza che mi pare possa costituire un possibile sviluppo di queste indagini: messa a fuoco l'importanza del recupero materiale e culturale delle armi nella lettura delle pratiche votive dei santuari, e descritti tanti depositi metallici in maniera così accurata e consapevole, si potrebbe procedere a una sistematica mappatura che valendosi delle potenzialità degli strumenti digitali offra un quadro sinottico e dettagliato di tutti i depositi votivi con armi, con particolare attenzione per i luoghi (sacri) di rinvenimento, per le tipologie, e soprattutto per le associazioni tra materiali diversi. Una mappa scandita cronologicamente e topograficamente accurata potrebbe offrire un quadro d'insieme utile non solo a recuperare i confronti tipologici per le singole categorie di oggetti, ma soprattutto a ricostruire le possibili analogie tra contesti diversi: attraverso il censimento di tutte le categorie di manufatti, le modalità di giacitura, le forme di azione antropica e grazie alla loro corretta e immediata collocazione nel tempo e nello spazio potremmo forse comprendere meglio dinamiche e pratiche non solo di singoli contesti, ma di aree più ampie o di luoghi sacri lontani, ma culturalmente omogenei.

Certo, non si tratta di ridurre a unità o a un impossibile sistema pratiche che si distinguono proprio per varietà di modi e molteplicità di intenzioni, né di semplificare artatamente fenomeni storici che, proprio in quanto tali, sono molteplici; si tratta invece di condividere competenze e prospettive in luoghi anche virtuali di lavoro che nella collaborazione disciplinare hanno trovato e trovano, come anche questo Convegno dimostra, un'esperienza di elezione.