



Dipartimento di Storia, Culture e Religioni
Dottorato di Ricerca in Storia Religiosa
XXVI ciclo

Luoghi di culto extraurbani della Sicilia
occidentale: presenza indigena,
fenicio-punica e greca.
Un'analisi storico-religiosa.

Dottoranda: D'Aleo Alessia

A.A. 2013/2014

“Che cos'è il Mediterraneo? Molte cose allo stesso tempo.
Non un paesaggio ma molteplici paesaggi.
Non un mare ma un susseguirsi di mari.
Non una civiltà, ma diverse civiltà sovrapposte le une alle altre”.

Il Mediterraneo
Fernand Braudel

“Non v'è guerra che non abbia pause di pace,
non v'è scontro di culture che non sia pure incontro”.

Sabatino Moscati
I mille segreti di Mozia,
La stampa 12 febbraio 1987

Sommario

Abbreviazioni.....	5
Introduzione	7
I luoghi di culto extraurbani della Sicilia occidentale: status quaestionis e criteri di selezione.....	9
Problematiche di una ricerca: Metodo di analisi e stato della documentazione...	18
Questioni di definizione.....	23
Capitolo 1	28
L'area fenicia.....	28
1.1 Mozia.....	28
1.2 Palermo	33
1.3 Monte Adranone.....	40
1.4 Conclusioni	43
Capitolo 2.....	45
L'area elima.....	45
2.1 Segesta.....	45
2.2 Erice.....	52
2.3 Entella.....	64
2.4. Conclusioni.....	66
Capitolo 3.....	69
L'area greca.....	69
3.1 Himera.....	69
3.2 Selinunte.....	71
3.3 Agrigento.....	89
3.4 Gela.....	98
3.5 Conclusioni.....	106
Capitolo 4.....	109

L'area sicana.....	109
4.1 L'entroterra di Himera.....	110
4.2 La costa nei pressi di Agrigento.....	120
4.3 L'entroterra di Agrigento e la valle del Platani.....	124
4.4 Conclusioni.....	130
Capitolo 5	135
Luoghi di culto extra-urbani: permanenza di una tipologia.....	135
5.1 La "montagna sacra" di Palermo.....	135
5.2 Conclusioni.....	156
Carte e Immagini.....	168
Bibliografia.....	211
Sitografia.....	266

Abbreviazioni

AC	Archeologia Classica. Roma.
AION	Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Napoli.
AION(archeol)	Annali di archeologia e storia antica. Napoli.
AJA	American journal of archaeology. Boston.
AnnPerugia	Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia. Perugia.
ARG	Archiv für Religionsgeschichte. Berlin.
ASNP	Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Pisa.
BABesch	Bulletin antieke beschaving = annual papers on classical archaeology. Leiden.
BNum	Bollettino di Numismatica. Roma.
ClAnt	Classical antiquity. Berkeley.
CCG	Cahiers du Centre Gustave-Glotz. Paris.
CPh	Classical philology. Chicago.
CRAI	Comptes rendus - Académie des inscriptions et belles-lettres. Paris.
DHA	Dialogues d'histoire ancienne. Besançon.
EAA	Enciclopedia dell'Arte Antica. Roma.
FGrHist	Die Fragmente griechischer Historiker. Leiden.
GRBS	Greek, Roman and Byzantine studies. Durham.
IncidAntico	Incidenza dell'Antico: dialoghi di storia greca. Napoli.
JHS	Journal of Hellenic Studies. London.
MEP	Minima epigraphica et papyrologica. Roma.
MonAnt	Monumenti antichi. Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Milano.
NSA	Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Notizie degli scavi di antichità. Roma.
OA	Oriens Antiquus. Roma.
OpAth	Opuscula Atheniensa. Stockholm.
PP	La Parola del passato: rivista di studi antichi. Napoli.
QUCC	Quaderni Urbinati di Cultura Classica. Urbino.
QVO	Quaderni di Vicino Oriente. Roma.
RA	Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale. Paris.
RAC	Rivista di archeologia cristiana. Roma.
RAL	Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche. Rendiconti. Roma.

RE	Pauly-Wissowa, Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Stuttgart.
REA	Revue des études anciennes. Paris.
REG	Revue des études grecques. Paris.
Rev. Arch.	Revue archéologique. Paris.
RHR	Revue de l'Histoire des Religions. Paris.
RFIC	Rivista di Filologia e di Istruzione Classica. Torino.
RIASA	Rivista dell'Istituto Nazionale di Archeologia e Storia dell'Arte. Roma.
RSF	Rivista di Studi Fenici. Roma.
SAI	Studi Archeologici Iconografici. Palermo.
ScAnt	Scienze dell'Antichità. Storia, Archeologia, Antropologia. Roma.
SicA	Sicilia Archeologica. Trapani.
SMEA	Studi Micenei ed Egeo-Anatolici. Roma.
SMSR	Studi e Materiali di Storia delle Religioni. Roma.
YCIS	Yale Classical Studies. New Haven.
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bonn.

Introduzione

“Dai luoghi di culto deve prendere le mosse qualsiasi indagine sulle religioni dell’Italia antica precristiana. Sono religioni, queste, senza rivelazione, senza libro sacro né dottrina esplicita, complessiva, trasmessa, insegnata ed interpretata. Le religioni italiche e romana si configurano come religioni dell’atto, del rito, che vengono trasmesse oralmente e sotto forma di regole rituali. ... In tale quadro, le fonti che si riferiscono esplicitamente al campo religioso sono soprattutto quelle legate al culto e perciò ai luoghi dove questo veniva celebrato, poiché lì erano conservate iscrizioni, offerte, altari, statue, in breve tutto quello che informa sulle religioni dell’Italia antica, e poiché l’organizzazione stessa – la topografia – del recinto sacro rispecchia in qualche modo il culto ivi praticato.”¹

Con queste parole Olivier De Cazanove introduceva, nel 2008, all’interno della tavola rotonda seguita al grande convegno di Roma dedicato ai luoghi di culto *Saturnia tellus*, la presentazione di un ambizioso progetto di ricerca mirato alla creazione di uno strumento dedicato alla fruizione degli studiosi di storia delle religioni: l’inventario dei luoghi di culto dell’Italia antica.

Lo studioso, nell’illustrare le questioni metodologiche da tenere presenti nell’impostazione del progetto, sottolineava in prima istanza il problema della mancanza di univocità nell’utilizzazione del termine “luogo di culto” in quanto il concetto cambia a seconda del periodo storico e la stessa geografia sacra dell’Italia antica appare diversa persino da città a città. Se già la natura articolata del politeismo greco costringe lo studioso di religioni ad impostare analisi interpretative dei dati sui culti tenendo sempre conto della componente locale, onde evitare di arrivare a conclusioni falsate da fonti atenocentriche², si pensi alla varietà degli aspetti culturali che la religione greca, e poi romana, deve aver assunto nell’Italia antica dopo il fenomeno della

1 De Cazanove-Scheid 2008, 699.

2 Esempio del risultato di tale direzione metodologica ormai presa dagli studi sulla religione può essere considerato il saggio di Simon Price sul politeismo greco che è stato, in tal senso, intitolato al plurale: *Religions of Ancient Greek*.

colonizzazione greca e fenicia che ha coinvolto, a seconda delle regioni del paese, le diverse popolazioni indigene. Dunque, la necessità di impostare una raccolta dati di tale grandezza per criterio topografico appare immediatamente funzionale. Il progetto previsto per l'Italia antica è partito in forma ridotta ed al momento riguarda alcune regioni dell'Italia centrale: Lazio, Lucania, Pompei, Ostia, Abruzzo, Molise³.

Tale premessa dimostra la centralità del ruolo assunto dai luoghi di culto per uno studio delle religioni antiche, soprattutto per quanto riguarda le regioni dell'Italia antica. Oggetto della presente ricerca sono, infatti, luoghi di culto selezionati ai fini di uno studio comparativo storico-religioso che riguarda aree sacre extraurbane della Sicilia occidentale, dall'età arcaica al periodo dell'eparchia punica.

I luoghi di culto extraurbani della Sicilia occidentale: *status quaestionis* e criteri di selezione

La questione dei luoghi di culto extraurbani non è nuova nel panorama degli studi del mondo antico, al contrario, è uno dei grandi temi su cui, ancora oggi, storici ed archeologi riflettono per ricostruire un tassello all'interno del più grande problema storico costituito dalla colonizzazione⁴ greca e fenicia d'Occidente e della religione antica nel Mediterraneo occidentale.

Il fenomeno coloniale costituisce un momento affascinante della storia del Mediterraneo antico; iniziato tra la fine dell'VIII e l'inizio del VII sec. a.C.⁵ ha avuto come protagonisti esponenti di alcune potenti città fenicie e greche, Tiro, Corinto, Calcide e Megara ed ha caratterizzato il paesaggio politico, culturale e religioso di

3 De Cazanove-Scheid 2008, 705.

4 La complessità del fenomeno coloniale greco rende necessaria una nota sull'uso della terminologia di riferimento. Il termine "colonia" non appartiene alla lingua greca, ma preso a prestito dal linguaggio moderno europeo, traduce il termine *apoikia*: fondazione fuori casa. Per non incorrere nel rischio, sempre presente per gli studiosi dell'antichità, di modernizzare un concetto antico, bisogna tener presente che l'uso di un'espressione coniata per un fenomeno storico moderno implica solo una scelta di comodo, in mancanza di migliori termini offerti dal nostro vocabolario, e nell'impossibilità di tradurre letteralmente tali concetti. Pertanto si preferisce usare, con la coscienza della sua intrinseca particolarità, un termine ormai entrato nel linguaggio convenzionale degli studi specifici: colonizzazione, appunto, associandolo a sinonimi quali espansione ed emigrazione, che concorrono a definire meglio la realtà di questo fenomeno di fondazioni di *poleis* greche e stanziamenti fenici, indipendenti, nel Mediterraneo arcaico e che non hanno nulla a che vedere sul piano istituzionale con la colonia europea in terra non europea. Cfr. per una sintesi del problema Cordano 1986.

5 Cfr. Botto 2005, 599; Domínguez 2007, 139.

tutti i siti costieri del Mediterraneo arcaico. Probabilmente, quando divenne evidente il progredire della “strutturazione politica delle genti indigene, e la loro crescita organizzativa nella produzione e nello scambio”⁶ si creò la necessità da parte dei *partners* commerciali orientali (Greci e Fenici) di incentivare la creazione di insediamenti più stabili, di tipo coloniale appunto, non più solo stagionali, come nei periodi precedenti, che mirassero ad un maggiore controllo non solo dei traffici ma anche della produzione agricola.

Dal punto di vista della storia culturale il fenomeno coloniale presenta interessanti risvolti. Nell’VIII sec. a.C. inizia ad emergere la *polis* nel mondo greco-eggeo⁷, che raggiungerà la sua struttura classica nel V sec. a.C., come anche il *pantheon* classico della religione greca che, come fa notare A. Brelich, “nella prima metà del VII sec. a.C. ... era ancora in piena formazione”⁸. Pertanto il mondo coloniale diventa, rispetto al vecchio mondo egeo, un “campo di sperimentazioni”⁹ tramite il quale è possibile osservare le strategie di presa di possesso ed organizzazione del territorio messe in atto dagli ecisti al momento della fondazione delle nuove realtà urbane occidentali, dal punto di vista della fondazione di nuove città. Mentre, sul piano religioso, lo studio della diffusione dei culti permette di capire quali divinità ebbero maggiore spazio, ma soprattutto con quali attributi e quali aspetti del culto ebbero maggiore fortuna rispetto agli attributi divini e culturali delle divinità del *pantheon* in madrepatria, tenendo conto, infine, del possibile apporto che diede l’incontro con la religione praticata dagli indigeni e dai Fenici. Se si considera ancora che è stato notato che i Fenici segnalassero la loro identità culturale soprattutto tramite la religione¹⁰, si comprende quanto una ricerca sulle interferenze culturali nel Mediterraneo antico possa risultare utile anche ai fini della comprensione dello sviluppo delle identità culturali dei popoli coinvolti.

I luoghi di culto extraurbani, che non sono un fenomeno peculiare legato alla colonizzazione d’Occidente, sono emersi però all’attenzione degli studiosi proprio

6 Liverani 1988, 508.

7 Cfr. De Polignac 1991, 21.

8 Brelich 1964-65, 42.

9 Mossé 1991, 11.

10 Cfr. Xella 2008, 71.

per quanto riguarda i contesti coloniali, da una parte perché funzionali ad analizzare la genesi stessa del fenomeno in ambiente egeo, da un'altra perché, aggiungiamo noi, la dislocazione di tali luoghi di culto lontano dai centri urbani, nella *chora* coloniale, o alle porte dei siti greci, sembrano avere funzioni diverse da quelle che dovevano avere in madrepatria, anche solo per la semplice constatazione che nei territori egei non si presentava il variegato panorama etnico con il quale si dovettero confrontare i coloni nei territori del Mediterraneo occidentale; infine il fenomeno in Occidente non sembra legato unicamente all'*ethnos* greco, ma, come mostriamo con la nostra ricerca, è osservabile anche in territori limitrofi alla presenza greca ma di origine etnica diversa, sia fenicio-punica che indigena¹¹.

La genesi di queste aree sacre è stata argomento di discussione nella storiografia scientifica già dagli inizi del secolo scorso ed il dibattito a riguardo è stato più volte brillantemente sintetizzato in lavori di impostazione metodologica preziosi per aver messo a punto lo *status quaestionis* di un fenomeno di complessa interpretazione. Come bene definite da David Asheri in un intervento del 1988, mirato ad offrire una nuova impostazione metodologica all'analisi del problema¹², le teorie interpretative del fenomeno in esame si possono suddividere nella teoria indigenista, per cui tali luoghi extraurbani sarebbero stati edificati esattamente sopra luoghi di culto di origine indigena¹³; nella teoria micenea, secondo la quale la sovrapposizione sarebbe avvenuta invece con aree sacre di origine micenea e poi, in età coloniale, recuperate dalla presenza greca¹⁴; o nella teoria precoloniale, per la quale questi luoghi individuati e scelti dai *prospectors* che intrattenevano solo rapporti commerciali con i siti d'Occidente prima di stabilire vere e proprie città, e in piena età coloniale vennero recuperati dagli ecisti ufficiali¹⁵; infine è stato anche ipotizzato che la scelta di tali

11 Nel caso dei centri indigeni molto probabilmente la presenza di luoghi di culto extraurbani è dovuta al processo di ellenizzazione che essi subirono. Il fenomeno, tuttavia, appare interessante, perché rappresenta uno degli aspetti peculiari dei contesti coloniali in cui si può notare cosa venne recepito, dal punto di vista religioso, dagli abitanti del luogo.

12 Per una discussione puntuale sullo *status quaestionis* rimandiamo ad Asheri 1988, poi ripreso da Leone 1998.

13 La teoria fu proposta da Oldfather 1912 e ripresa da Ciaceri 1927, cfr. Asheri 1988, 2; Maddoli 1988, 121; Leone 1998, 7; Veronese 2006, 30.

14 La teoria è stata proposta da Pugliese Carratelli 1988, cfr. Asheri 1988, 4; Maddoli 1988, 121; Pugliese Carratelli 1988, 151; Leone 1998, 7; Veronese 2006, 31.

15 Cfr. Asheri 1988, 5; Veronese 2006, 32.

luoghi dipendesse da particolari caratteristiche naturali percepite dagli antichi come contraddistinte da particolare carica “numinosa”¹⁶. Di natura diversa è l’interpretazione di F. De Polignac che lega invece la presenza dei santuari extraurbani alla genesi della *polis* e attribuisce al fenomeno un ruolo prettamente politico legato a forme di possesso del territorio¹⁷ e, di conseguenza, connesso poi con il sinecismo e la nascita stessa della città¹⁸. Il valore politico viene riconosciuto e avvalorato anche da B. D’Agostino, soprattutto per il contesto magno greco e siciliano in relazione alla presenza indigena, ma viene messo sullo stesso piano dell’esigenza primaria di “organizzare lo spazio vitale della comunità”¹⁹ nell’ottica di una differenziazione funzionale degli spazi tra *chora* strutturata, e mantenuta sotto controllo, e natura selvaggia. In contrasto con l’impostazione di De Polignac argomenta I. Malkin, che trova, invece, necessario differenziare l’approccio analitico con cui interpretare l’installazione dei santuari extraurbani nell’area egea da quelli nell’Occidente coloniale. Secondo Malkin le origini del fenomeno nell’antica Grecia si perdono nei tempi remoti della *Dark Age* rendendo impossibile conoscere le condizioni politiche e sociali da cui sorsero tali luoghi di culto, la cui extraurbanità è visibile adesso solo rispetto alla topografia dei centri urbani ormai del tutto sviluppati e non rispetto alle prime fasi di vita di tali centri²⁰, correndo il rischio di fare considerazioni anacronistiche. Il contesto coloniale, al contrario, permette di osservare come si sviluppa questo fenomeno in un territorio in cui non ci sono altre presenze greche limitrofe, e in cui tutto viene instaurato *ex novo*²¹. Nonostante il cambio di prospettiva, Malkin ritiene che, anche in questo caso, sia rischioso parlare di ruolo politico dei santuari posizionati lontano dai centri urbani coloniali. In questo caso, risulta comunque arduo stabilire il confine di un centro urbano coloniale arcaico perché probabilmente questo non era determinato sin dal primo momento di fondazione del nuovo centro, ma solo in un secondo momento in

16 Per esempio la teoria di Scully 1962 discussa in Asheri 1988, 6.

17 Cfr. De Polignac 1991, 155-156.

18 Cfr. il concetto formulato da De Polignac di “città culturale”, De Polignac 1991, 153-156.

19 D’Agostino 1985, 44.

20 Cfr. Malkin 1996, 77. L’A. cita il caso del santuario di Hera a Perachora nel territorio di Corinto che viene considerato extraurbano, eppure probabilmente doveva essere il luogo di culto del villaggio che gravitava intorno a Perachora oppure un santuario comune ad un gruppo di località nelle vicinanze di Megara. Sembra che solo in seguito sia stato incorporato a Corinto divenendo così un luogo di culto lontano dal centro urbano ufficiale.

21 *Ibidem*, 78.

cui emerse la volontà di espansione verso l'entroterra, dunque il concetto stesso di frontiera doveva essere un concetto venuto solo dopo l'atto della fondazione e non contestuale ad essa o predeterminato²². Secondo lo storico, dunque, la disposizione dei santuari nei contesti coloniali non è legata sin dal principio a questioni di natura politica e di presa di possesso del territorio, come però è evidente che sia accaduto in una seconda fase per molti grandi centri urbani greci d'Occidente²³, ma si tratterebbe di una questione di spartizione del territorio, di "division of the same"²⁴, per cui l'ecista all'atto della divisione delle parti del nuovo centro stabilisce dei luoghi per gli uomini e dei luoghi per gli dèi, riservando ad essi grandi porzioni di territorio extraurbano, nella stessa ottica dei sacrifici durante i quali avviene la spartizione della vittima divisa tra quanto viene consumato dall'uomo e quanto sia destinato alla divinità²⁵.

L'interpretazione prettamente politica viene recuperata, poi, e difesa con intensità, infine, nello studio di F. Veronese, che si propone di delineare e definire il "paesaggio del sacro"²⁶, come lo chiama la studiosa, attraverso una nuova classificazione dei luoghi sacri non più per criterio topografico (urbano, extraurbano, rurale o di frontiera²⁷) ma rispetto all'universo di riferimento politico e culturale di ogni edificio. La studiosa parte da una considerazione in parte condivisibile quando dichiara che "la dimensione del sacro è per tutto il mondo greco lo strumento manifesto del potere, il simbolo attraverso cui esprime il controllo politico sul territorio e, come facilmente si può immaginare, assume connotati oltremodo significativi in ambito coloniale, dove l'esigenza di controllare nuove terre e comunità potenzialmente ostili comporta, quale esito finale, il sorgere di una fitta infrastrutturazione sacra costruita da grandi e piccoli luoghi di culto. Il santuario quindi, in una prospettiva di analisi spaziale, si configura come marcatore territoriale, come elemento cioè che 'territorializza' il paesaggio"²⁸. Nel dimostrare, poi, l'ipotesi di partenza esplicitata nella pre-

22 *Ibidem*, 79.

23 Lo studioso non nega in toto l'analisi di De Polignac, ma la limita cronologicamente alla fase di espansione territoriale delle colonie d'Occidente, in cui sembra più coerente parlare di "territorialismo" Malkin 1996, 81.

24 *Ibidem*, 79.

25 Cfr. *Ibidem*, 79.

26 Veronese 2006, 35.

27 *Ibidem*.

28 *Ibidem*, 74.

sentazione della ricerca, e cioè che “la proiezione del sacro nel territorio risponde, fondamentalmente, a criteri di natura socio-politica”²⁹ la studiosa aggiunge anche che ragione ultima dell’edificazione di luoghi di culto greci nel territorio coloniale fosse quella di “lasciare un segno tangibile sul territorio... evocativo della superiorità politica, culturale e culturale... e di controllo politico del territorio appena conquistato”³⁰. In un panorama simile, quindi, i numerosi santuari di architettura greca presenti in contesti indigeni vengono considerati “una sorta di trasposizione della grecità dal centro alla periferia realizzata all’insegna del sacro”³¹, senza riconoscere però, in questo modo, alcuno spessore culturale indipendente alla presenza indigena. Tale approccio si ripercuote, così, nella categorizzazione dei luoghi di culto per cui “la qualifica di santuario extraurbano è stata attribuita, per convenzione, anche ai santuari greci inseriti in contesti indigeni, precisando di volta in volta questa loro specifica situazione”³² al fine di focalizzare “eventuali dinamiche correlate alla presa di possesso del territorio”³³, ma snaturando così, aggiungiamo noi, il cuore del problema della dislocazione dei luoghi di culto fuori dai centri urbani. Considerare nel repertorio dei luoghi di culto extraurbani anche quelli presenti all’interno dei centri indigeni, ma di architettura e culto greco, compromette il bacino dei dati di analisi. La peculiarità delle aree sacre extraurbane è quella di trovarsi lontano da luoghi legati ad istituzioni civiche, la cui dislocazione, oltre a dipendere da probabili motivazioni politiche, come strenuamente difeso dalla studiosa, deve anche dipendere da esigenze di natura culturale che richiedono la distanza dal contesto urbano.

Sebbene non condividiamo l’ipotesi di partenza con cui è affrontato l’importante lavoro sui santuari greci di Sicilia di Veronese, dobbiamo riconoscere che la studiosa ha escluso dal suo campo di analisi, però, proprio l’estremità occidentale dell’Isola, per cui non ha considerato i centri anellenici elimi e fenicio-punici per “esigenze di omogeneità culturale”³⁴; pertanto, ha basato le sue ipotesi di lavoro principalmente sulla Sicilia orientale in cui la presenza greca era decisamente più consi-

29 *Ibidem*, 26.

30 *Ibidem*, 24.

31 *Ibidem*, 34.

32 *Ibidem*, 84.

33 *Ibidem*.

34 Cfr. *Ibidem*, 27.

stente e radicata anche nell'entroterra.

Nessuna delle teorie finora avanzate è stata riconosciuta unanimemente come unica interpretazione possibile del fenomeno. Le teorie riguardanti la continuità del culto indigeno, miceneo o precoloniale non sono state smentite, ma al contrario non possono essere ancora confermate dal dato archeologico che risulta ancora lacunoso per il periodo arcaico e per le fasi antecedenti anche se, come afferma R. Leone, “è pur vero che il sacro non necessariamente doveva esprimersi nelle forme canoniche ... della civiltà greca in altri ambiti culturali”³⁵. D'altra parte, la lettura politica, chiaramente plausibile, non può essere completamente scollegata dal contesto religioso e culturale, altrimenti, come si è fatto notare sopra, si rischia di snaturare il dato cercando di fare rientrare ogni *casus studi* all'interno di un rigido sistema meccanicistico fuori dal contesto culturale di pertinenza. Pertanto in linea con la proposta metodologica suggerita da Asheri, che consiglia come approccio necessario quello di partire dalla singolarità di ogni sito ed analizzare la questione per comparazione anche con il resto dei luoghi di culto di tutti i siti greci del Mediterraneo³⁶, e, seguendo le orme del lavoro iniziato da Leone, che nel 1998 ha presentato uno studio sistematico dei contesti votivi extraurbani dei siti d'Occidente pertinenti la Magna Grecia, proponiamo un'analisi approfondita dei luoghi di culto extraurbani della Sicilia occidentale, ponendo attenzione alle caratteristiche che hanno i culti fuori dalle città.

A dimostrazione di quanto la questione risulti complessa e difficile da inserire all'interno di interpretazioni rigide e generiche, ancora Asheri conclude lo studio citato fino ad ora con l'esempio del caso di santuari extraurbani la cui genesi è legata all'arrivo di una seconda ondata di coloni che per diversità etnica con la popolazione cittadina furono costretti ad edificare i loro luoghi sacri fuori città³⁷, dimostrando chiaramente la molteplicità delle motivazioni che hanno portato alla nascita del fenomeno dei luoghi di culto fuori città e la necessità di guardare al fenomeno analizzando i singoli contesti culturali.

Si è scelto quindi di dare priorità al culto ed alle esigenze rituali nel processo della nostra analisi per riportare la questione al suo principale ambito di riferimento,

35 Leone 1998, 7.

36 Cfr. Asheri 1988, 6-7.

37 Cfr. *Ibidem*, 7-10.

e cioè ad una questione legata alla religione dei popoli che in questi luoghi praticavano dei culti.

La scelta di analizzare tali culti e presentare uno sguardo di insieme sulla topografia dei culti extraurbani della Sicilia dipende in prima istanza dall'idea di creare una continuità ed uno strumento di confronto con l'unico studio sistematico riguardante questo fenomeno storico, cioè l'opera di Leone sui luoghi di culto extraurbani di Magna Grecia³⁸. La Sicilia inoltre è stata unanimemente riconosciuta come osservatorio preferenziale per analisi di incontri di culture nel Mediterraneo antico dal momento che è "l'unica area mediterranea in cui convivano la colonizzazione greca e quella fenicia e in cui la dinamica dei rapporti tra le due parti sia parte essenziale dello stesso radicamento territoriale"³⁹, senza contare che proprio in Sicilia "la cultura greca si presenta ai Fenici come portatrice di modelli «alti», la cui condivisione è evidentemente ritenuta in grado di qualificare positivamente chi se ne appropri"⁴⁰.

Isolare poi i casi studio della Sicilia occidentale, è una scelta dettata, da una parte, ancora una volta, dalla storia degli studi, dal momento che l'ultima analisi sistematica dei luoghi di culto di Sicilia è stato messa a punto nel 2006 dal volume, in parte discusso sopra, dell'archeologa Veronese⁴¹ e che si è occupata della raccolta dei dati riguardanti tutti i luoghi di culto arcaici greci della Sicilia orientale, a esclusione appunto della cuspide nord occidentale dal panorama etnico più articolato.

Proprio perché peculiare per la sua frequentazione si è deciso di selezionare l'area di analisi con criterio etnico, pertanto è stata isolata l'area di territorio di pertinenza greca, fenicia ed indigena, in cui vengono considerati Elimi e Sicani, in quanto popoli dei territori in cui si verificò sia l'espansione fenicia che greca. La particolarità della storia dell'occupazione dell'Isola ha reso necessario poi un'ulteriore riflessione a riguardo dell'espansione fenicia in Sicilia, che non può essere separata nell'analisi dall'espansione punica. Dal punto di vista culturale e religioso, infatti, tentare di isolare le due componenti è assolutamente "illusorio"⁴², soprattutto nei contesti co-

38 Leone 1988.

39 Bondi 2001, 380.

40 *Idibem*, 381.

41 Veronese 2006.

42 Bonnet-Xella 1995, 317.

loniali, spagnolo, sardo, siceliota, cipriota in cui si sono più o meno integrate⁴³.

Il criterio etnico ha quindi poi influito su quello cronologico, per cui il fenomeno in questione è stato analizzato a partire da quanto è possibile studiare dall'età arcaica, cioè dallo stanziamento dei primi siti coloniali fino alla fine dell'eparchia punica, quando poi la conquista romana introdusse una diversa variabile etnica nell'isola. La necessità di un'analisi in diacronia è dovuta a due fattori: dal punto di vista del dato materiale, i resti di età arcaica sono ancora di difficile interpretazione, quando non si tratta addirittura di impossibilità di accesso al dato per questioni inerenti agli scavi non ancora editi o non ancora terminati, dal punto di vista religioso, poi, episodi di continuità culturale sono interessanti da studiare nella loro diacronia. Le caratteristiche di un culto extraurbano sono rintracciabili in alcuni casi proprio dall'analisi della continuità di culto che certi luoghi ebbero, soprattutto quando frequentati da *ethne* diversi⁴⁴.

L'area interessata dalla nostra analisi riguarda, dunque, sia il paesaggio costiero delle colonie fenicio-puniche di Sicilia Mozia e Palermo, e delle sotto colonie greche di Imera e Selinunte, sia l'entroterra indigeno elimo (Erice, Segesta, Entella) e sicano fino alle coste e la relativa *chora* delle colonie greche di Agrigento e Gela. Tale selezione topografica è stata operata per privilegiare, nella selezione dei santuari extraurbani, la presenza di quegli *ethne* che caratterizzano la cultura della Sicilia occidentale, dunque i Greci della seconda ondata coloniale⁴⁵, gli indigeni ed i Fenici che rimangono presenti sull'isola soprattutto durante l'eparchia punica, esercitando un ruolo importante dal punto di vista dei culti nei centri di conquista punica quali Selinunte, Monte Adranone, ma anche Agrigento e Gela.

43 Cfr. *Ibidem*.

44 Un caso esemplare per eccellenza è il culto di Aphrodite Erykine per le cui caratteristiche è stato necessario addirittura seguire la storia del culto fino alla sua trasposizione a Roma quando il luogo di culto venne sdoppiato in due sedi: una sul Campidoglio ed una fuori Porta Collina (cfr. *infra*).

45 Parlando di seconda ondata coloniale facciamo riferimento alla distinzione che si usa fare per i siti greci d'Occidente tra *colonie primarie*, le fondazioni di ecisti partiti direttamente dalla madrepatria, e *colonie secondarie*, le fondazioni delle fondazioni coloniali, la cui caratteristica principale è la posizione costiera. Le colonie secondarie, invece, nate per una successiva esigenza della colonia di controllare il territorio interno, sono in genere fondazione nell'entroterra o in zone di frontiera strategicamente importanti per la presenza, ad esempio, di sbocchi commerciali o realtà indigene molto organizzate, come nel caso di Selinunte, fondazione di Megara Iblea.

Il confine spaziale è stato considerato il corso del fiume Salso⁴⁶, che è stato riconosciuto come il confine orientale dell'eparchia punica in Sicilia, oltre il quale iniziava la zona di dominio siracusana almeno fino al trattato timoleonteo del 339 a.C.⁴⁷.

La ricerca che si è voluto condurre dunque ha lo scopo di descrivere e definire il panorama dei culti extraurbani della Sicilia occidentale da un punto di vista inter-etnico, visto che i recenti lavori di analisi sistematica del dato archeologico presenti per la Sicilia, il già citato studio di Veronese ed il lavoro di Salvatore De Vincenzo *Tra Cartagine e Roma*⁴⁸, che raccoglie, descrive e analizza il dato archeologico pertinente alla presenza punica in Sicilia dal VI sec. a.C. fino alla conquista romana, hanno un fine prettamente archeologico e non propongono un'analisi delle interazioni tra gli *ethne* co-presenti sul territorio. Con la nostra analisi, invece, si vuole contribuire a quel "capitolo", come lo definisce S. De Vido, "sulla collocazione dei luoghi sacri, ancora povero se non del tutto silente per gli spazi sacri di fondovalle e in prossimità della costa" che "meriterebbe di essere completato con qualche riflessione sui santuari extramurari... ferma la necessaria cautela sulla natura di questi luoghi quando inseriti in contesti indigeni e sull'ancora impossibile valutazione del rapporto tra siti di carattere sacro e ambiente rurale"⁴⁹.

Problematiche di una ricerca: Metodo di analisi e stato della documentazione

A conclusione di questa introduzione che definisce e giustifica i termini della ricerca condotta è necessario mettere in evidenza le problematiche preliminari che tale studio ha presentato.

Come si evince dalla storia degli studi sopra sintetizzata, la scelta del metodo di analisi storico-religioso per affrontare la questione dei santuari extraurbani si giustifica da sé. Il problema è stato preso in analisi, in passato, a partire da presupposti di natura archeologica e storica, si è cercato di dare delle interpretazioni di tipo gene-

46 Vedi Fig.1; fig. 1a.

47 Diod. Sic. XVI 82, 3; Plut. *Tim.* 35 in cui viene sancito come confine dell'eparchia punica il fiume Lykos e non più l'Halykos come nel precedente trattato. Cfr. per analisi storiografica della fonte De Vincenzo 2013, 24-26.

48 De Vincenzo 2013.

49 De Vido 2006, 173.

rale, prima, e con maggiore attenzione ai singoli contesti, nell'ultimo ventennio di storia degli studi, ma in entrambi i casi, non tenendo in debito conto l'aspetto religioso della questione. Un approccio di natura storico-religiosa che parta dalla tipologia dei culti praticati fuori dai centri urbani appare dunque una scelta d'obbligo.

Inoltre, già nel 1964 A. Brelich aveva modo di constatare quanto importante potesse essere uno studio della religione greca in Sicilia focalizzata sul momento della colonizzazione, partendo dalla constatazione che essa in quell'età (fine VIII a.C.-inizio VII a.C.) fosse ancora in fase di formazione, e dunque che le sfere di competenza delle divinità non fossero definite come nell'età classica, per cui i tratti delle divinità dei santuari coloniali dovevano conservare caratteri arcaici⁵⁰. A partire da quelle basi arcaiche, poi, si formò una religione particolare perché, sebbene legata originariamente alla madrepatria, fu caratterizzata da una sostanziale indipendenza che le permise di di “muoversi con maggiore libertà”⁵¹ e giungere alla formazione di un sistema religioso con tratti originali rispetto a quello della madrepatria. Come poi conclude N. Cusumano, nel riprendere criticamente l'intervento di Brelich, lo studio del panorama dei culti della Sicilia greca diventa uno studio che indaga anche la “costruzione dell'identità e della ricerca di legittimazione attraverso l'uso o l'abuso del passato”⁵². Da una parte, quindi, una ricerca volta ad analizzare il sistema religioso della Sicilia arcaica, attraverso il ruolo svolto dai culti, non può non partire dalle caratteristiche della religione greca arcaica e da come si espanse ed ellenizzò i siti indigeni, da un'altra parte, poi, bisogna tenere in considerazione il fatto che la compresenza di diversi *ethne* ha comunque influito sul modo stesso in cui i Greci si relazionarono con le differenze culturali incontrate sul territorio. Come osserva D. Mertens, infatti, analizzando proprio il ruolo dei luoghi di culto extraurbani in relazione alla presenza indigena, “i luoghi di culto (tra gli elementi più nevralgici delle colonie), protessero verso l'esterno anche le pianure dell'entroterra destinate alle colture. ...I coloni vollero così rimarcare sin dagli esordi le loro pretese sull'estesa zona in modo inequivocabile, giacché, con il nitido linguaggio figurato del fregio, narrazione quasi letterale di scene chiave dell'epica omerica ... ostentarono al cospetto della popola-

50 Cfr. Brelich 1964, 45.

51 *Ibidem*, 54.

52 Cusumano 2012, 20.

zione nativa la propria identità. A contare maggiormente non furono tanto i concreti contenuti delle immagini quanto la dimostrazione della superiorità culturale, e dunque anche sociale, dei Greci e dei loro dèi; ma va sempre tenuto nel debito conto che ciò fu possibile, solo supponendo da parte degli autoctoni la comprensione del loro linguaggio figurativo”⁵³. E perché ci fosse una comprensione, dovette probabilmente esserci anche una scelta precisa di divinità da utilizzare in tal senso.

Dunque indaghiamo quali tipologie di culti vennero posti ai confini dei territori urbani per ricostruire i tratti arcaici di alcune divinità greche ma anche per studiare processi di formazione identitaria in quel *Far West* che doveva sembrare la terra di Sicilia al tempo delle fondazioni coloniali.

La prima problematica che risulta necessario affrontare nell'impostazione di tale questione riguarda la natura delle fonti. Il metodo storico-religioso si basa principalmente sull'analisi di fonti letterarie, come d'altra parte avviene per tutte le discipline storiche. La questione dei santuari extraurbani invece, come la definisce Malkin, da questo punto di vista appare un mistero⁵⁴ perché non ci sono fonti antiche che riportano informazioni dettagliate in merito all'esistenza di luoghi di culto così lontani dai centri urbani e sul perché di tale particolare localizzazione, ma soprattutto dal momento che per la maggior parte di tali siti non ci sono fonti letterarie che ne descrivano storia culturale o mito di fondazione, pertanto allo storico delle religioni rimane quasi sempre unicamente il dato materiale come unica fonte di informazione, lasciando in questo modo il campo interpretativo aperto alle più ampie speculazioni.

Eppure, come è stato giustamente osservato, il manufatto è un oggetto culturale parimenti al testo e costituisce quindi anch'esso un punto di partenza “di un percorso che ambisce a cogliere e ricostruire da questo angolo di visuale tutte le esperienze umane attinenti alle istituzioni religiose e alla vita spirituale”⁵⁵. Il problema che è necessario porsi, a questo punto, prima di affrontare una simile analisi, è proprio riguardante il rapporto tra dato archeologico e analisi storico-religiosa. Riflessioni in merito a tali incontri di discipline sono diventate di grande attualità al punto tale da rendere necessari incontri di studio specializzati come l'importante convegno del

53 Mertens 2006, 48.

54 Cfr. Malkin 1996, 76.

55 Xella 2003, 8.

2003 *Archeologia e Religione*, tenutosi a Roma, con lo scopo di mettere a fuoco quali problematiche debba tenere presente uno storico delle religioni nel momento in cui si trovi a dover lavorare con fonti archeologiche.

Partendo dal presupposto che il sacro sia una categoria relazionale⁵⁶, dunque tenendo conto che ogni società ha una propria visione della realtà e in base ad essa attribuisca categorie di sacro e profano, l'approccio storico-religioso analizza modi e finalità delle azioni rituali leggendo le evidenze archeologiche e "reinserendole nel patrimonio culturale della società indagata"⁵⁷ considerando, pertanto, anche che la stessa scelta del luogo in cui avvengono determinati riti sia funzionale a prerogative del culto stesso. Come ben sintetizzato da M. Rocchi, "il nesso tra il contesto naturale e i riti è parte essenziale nel rapporto che lega gli esseri sovranaturali a quegli elementi ed in tale prospettiva si deve spiegare"⁵⁸.

Inoltre, caratteristica intrinseca all'approccio analitico qui utilizzato è la comparazione, sia compiuta all'interno della totalità dei fatti documentati da una tradizione che in modo più ampio "tra fatti religiosi di civiltà di vario tipo e livello, che permette di controllare ed eventualmente confermare l'autenticità e l'arcaicità di nuclei religiosi anche di tarda documentazione"⁵⁹.

Esattamente in tale prospettiva recuperiamo, quindi, la questione dei luoghi di culto extraurbani e la analizziamo a partire dal particolare contesto etnico e culturale della Sicilia occidentale, operando poi una comparazione tra la morfologia di tali siti in Sicilia e quelli coevi in Magna Grecia, per concludere poi con un'appendice comparativa su un piano cronologico più vasto analizzando la storia di un culto fuori città nella sua continuità dall'età arcaica alla sua venerazione in età cristiana⁶⁰. In tal modo, sempre tenendo conto del contesto storico e culturale, abbiamo la possibilità di notare l'arcaicità di alcuni aspetti culturali antichi assorbiti poi dal cristianesimo, nonché come rimangono intatte alcune caratteristiche che sembrano specifiche dei

56 Cfr. *Ibidem*, 11. Per categoria relazione si intende legata ad un sistema culturale specifico, pertanto non concordiamo, come anticipato sopra, con l'impostazione metodologica di Veronese 2006 quando parla di caratteristiche del "paesaggio del sacro" in relazione ai santuari della Sicilia arcaica.

57 Rocchi 2003, 18.

58 *Ibidem*, 19.

59 Brelich 1970, 623.

60 Cfr. *infra*, ci riferiamo al culto di Santa Rosalia su Monte Pellegrino.

luoghi di culto extraurbani, in questo caso l'inclinazione ad essere frequentati da etnie diverse.

La scelta topografica, infine, presenta a sua volta ulteriori questioni problematiche legate alla natura delle fonti che vanno tenute presenti ai fini di considerazioni conclusive.

Da un punto di vista generale si presenta il problema che tutti gli studi che fanno riferimento ai dati archeologici hanno: una documentazione materiale a volte anche abbondante ma di non facile uso, in quanto non tutti i risultati sono stati oggetto di pubblicazione sistematica o, nel caso contrario, non tutti gli scavi offrono dati per ricostruzioni del culto sistematiche, esempio più frequente è l'impossibilità di identificare la divinità venerata in alcuni luoghi, poiché raramente si può beneficiare anche di dati epigrafici e letterari. Si aggiunga poi che per il mondo fenicio abbiamo meno fonti sia sulla religione della madrepatria che sul suo sviluppo occidentale⁶¹ e che per il contesto indigeno elimo⁶², e soprattutto sicano, sono presenti santuari, ma raramente fonti dirette su culti e divinità.

In questi contesti misti, inoltre, la decodificazione dell'evidenza archeologica appare quanto mai complessa perché si lavora contestualmente con *ethne* diversi a contatto e dunque l'interpretazione di indicatori che definiscono lo spazio sacro già per sua natura complessa, diventa ancora più ardua quando si sospetta l'esistenza di processi formativi di nuovi sistemi simbolici⁶³.

Infine un problema che risulta determinante per i centri urbani arcaici è la difficoltà di distinguere un *dentro* ed un *fuori* città non essendo sempre chiaramente definibili i confini urbani⁶⁴. In questo caso si può ragionare con cautela, tenendo sempre presente questi limiti, e porre maggiore attenzione alla questione del rapporto uomo-ambiente e sulle "ideologie religiose che tale relazione può aver sotteso"⁶⁵, seguendo

61 Volendo fare un bilancio del materiale epigrafico fenicio-punico di carattere religioso (l'unica fonte diretta a disposizione), constatiamo che allo stato attuale della documentazione, disponiamo di poche iscrizioni funerarie e dediche a Baal Hammon da Palermo, Lilibeo e Mozia, dediche a Tanit e ad Astarte da Mozia, Palermo ed Erice, e le iscrizioni provenienti dalla Grotta Regina (Palermo). Cfr. Bonnet 2006, 206.

62 Cfr. De Vido 2006, 149.

63 Cfr. per l'approccio metodologico G. Greco 2008.

64 Cfr. per l'impostazione metodologica anche Bonnet-Garbati 2009.

65 *Ibidem*, 343.

l'esempio metodologico condotto da C. Bonnet e G. Garbati per l'analisi dei luoghi di culto fuori della città nella Sardegna fenicia e punica⁶⁶.

Questioni di definizione

Prima di concludere questa premessa metodologica è necessario affrontare un'ultima questione preliminare: il problema della definizione dello spazio sacro oggetto del nostro studio, quello extraurbano, appunto.

In uno studio sul lessico riguardante i luoghi di culto, il noto linguista M. Morani introduceva così la complessità di tale argomento:

“Il sistema lessicale di una lingua non è qualcosa di fisso e immutabile: esso riflette i modi con cui una determinata epoca o una determinata cultura vedono e classificano la realtà, e, come molte idee umane sono soggette a mode o a cambiamenti, così anche il lessico di ogni lingua appare come una realtà in continuo divenire, che cerca di adeguarsi in maniera sempre più perfetta alle esigenze che la cultura di un popolo o la sensibilità di un'epoca comporta”⁶⁷.

Ed entrando nello specifico del lessico di ambito religioso, continuava riconoscendo che “la difficoltà è accresciuta dalla consapevolezza che nel patrimonio lessicale di ogni popolo il lessico religioso riveste una particolare importanza e occupa un posto assai delicato. [...] il lessico religioso è per sua natura conservativo, in quanto le parole hanno una pregnanza particolare e una capacità evocatrice straordinariamente accentuata: legate a un sapere tendenzialmente immutabile, le parole del lessico religioso vengono mantenute anche quando risultano completamente isolate durante uno stadio che un sistema linguistico ha poi raggiunto”⁶⁸.

Con questa premessa, il linguista introduceva lo studio, sopra citato, da un punto di vista diacronico, sottolineando innanzitutto la ricchezza dei termini presenti in greco e latino e la difficoltà, per lo studioso contemporaneo, di risalire per ogni termine alla realtà che doveva descrivere, dal momento che, appunto, tale sistema di definizione, da una parte, si presenta molto conservativo per aspetto fonetico, ma,

66 Cfr. *Ibidem*.

67 Morani 1983, 3.

68 *Ibidem*, 5-6.

dall'altra, è legato alla storia culturale di ogni popolo e pertanto soggetto a fenomeni di ri-semantizzazione insiti nei processi storici.

Quindi, quando si affronta uno studio riguardante i luoghi di culto ci si trova innanzitutto davanti ad una difficoltà legata al lessico da usare, che parte dalle culture stesse oggetto di analisi. Moreno stesso conclude che “sia per il lessico latino sia per quello greco il linguista non perviene a delle certezze circa il valore delle parole indicanti il tempio e il santuario, bensì si trova di fronte a una massa di dati parziali, confusi, contraddittori. È forse compito dello storico e dell'archeologo verificare, nella realtà dei fatti, che cosa siano gli ἱερά o i ναοί, i *templa* o i *fana* di cui parlano gli autori antichi, e dare così una risposta a una serie di questioni aperte che il semplice esame dei testi letterari o epigrafici non è in grado di risolvere”⁶⁹.

All'indeterminatezza del campo semantico che definiva i luoghi di culto nelle lingue antiche si deve aggiungere poi il sistema lessicale utilizzato oggi dagli archeologi per descrivere i luoghi di culto rispetto alla loro struttura e posizione. Categorie e definizioni moderne che non sono per nulla omogenee e che non hanno a che vedere con sistemi di definizione dello spazio usati dagli antichi⁷⁰.

Proprio il fenomeno dei luoghi di culto posti fuori dai centri abitati ha offerto l'occasione per la fioritura di una ricca nomenclatura atta a catalogare tali aree sacre a seconda dell'interpretazione funzionale attribuitagli. G. Vallet ha inaugurato la questione distinguendo, all'interno della generica definizione di “santuari extraurbani”, tra santuari suburbani (nelle immediate vicinanze della città, nel raggio di un chilometro) e santuari extra-urbani (molto lontani dal centro abitato, nel raggio di 7-10 km)⁷¹. Secondo lo storico si potrebbero ancora suddividere i santuari extraurbani in luoghi di modeste dimensioni (“le petits sanctuaires”⁷², che avrebbero solo una funzione locale) e in grandi aree sacre (“le grands sanctuaires”⁷³, che avrebbero una funzione politica, rispetto al possesso del territorio). Vallet nota che nella maggior parte dei santuari suburbani erano praticati con una maggiore frequenza culti ctonii, men-

69 *Ibidem*, 32.

70 Cfr. per considerazioni affini Dubourdieu-Scheid 2000, 60.

71 Cfr. la tesi di Vallet in Vallet 1968, 84.

72 Vallet 1968, 88.

73 *Ibidem*, 89.

tre per i piccoli luoghi di culto extraurbani spesso è difficile risalire alla tipologia del culto praticato. Infine, i grandi luoghi di culto extraurbani sono per la maggior parte i grandi Heraia della Magna Grecia, l'Apollonion di Capo Ciro e l'Olimpieion di Siracusa⁷⁴.

Le analisi dello storico tengono conto solo dei luoghi di culto greci e si riferiscono alla situazione archeologica degli anni sessanta. Le campagne di scavo avvenute successivamente hanno ampliato e diversificato il panorama, per cui una categorizzazione basata sulla distanza dal centro urbano non sembra adesso efficace per delineare tale campo di indagine. Il proliferare di sistemi di definizione degli spazi sacri fuori dalle città degli anni successivi dimostra che, ad un certo punto, si sentì l'esigenza di rendere giustizia alla grande eterogeneità del fenomeno.

Difatti, successivamente, I. Edlund, in uno studio dedicato ai luoghi di culto della Magna Grecia, in cui vengono messi a confronto luoghi di culto greco-italiote ed etruschi, distingue tra "extra-mural" (immediatamente fuori la città), "extra-urban" (fuori dalla città ma legati ad essa, essendo amministrati dalla città), "political" (una sorta di santuario federale con il ruolo di punto di incontro per le comunità che vivono lontano dal centro abitato principale), "rural" (legati alla campagna ed a culti agrari) e "sanctuaries in nature" (molto lontani dal centro abitato e nei pressi di sorgenti d'acqua, boschi, grotte, dove i culti spesso sono in continuità con quelli preistorici)⁷⁵.

Più o meno negli stessi anni, Parisi Presicce, che ha raccolto tutti i dati riguardanti le aree sacre delle colonie della Magna Grecia, propone una lettura articolata per cui si potrebbero definire "schematicamente e convenzionalmente" santuari "limitrofi o peripolitici" quelli "al margine delle terre sulle quali la colonia impone il suo diritto di sovranità", santuari urbani "centrali o civici" i luoghi di aggregazione del corpo civico, e "periferici o periurbani" quelli distanti dal centro della città in cui venivano compiuti "riti di passaggio che permettevano alle giovani donne di prepararsi al matrimonio e agli uomini di diventare a pieno diritto cittadini"⁷⁶.

Nello studio, già citato, in merito al ruolo dei luoghi di culto extraurbani ri-

74 Cfr. *Ibidem*, 90-93.

75 Cfr. Edlund 1987, 41 e ss.

76 Parisi Presicce 1984, 107.

spetto alla nascita della *polis*, De Polignac sostiene che “non esiste luogo di culto [...] che non possa essere sistemato entro una delle seguenti categorie: 1) santuario monumentale del polo urbano; 2) santuario monumentale del polo non urbano; 3) santuari non monumentali periurbani; 4) santuari non monumentali del territorio”⁷⁷.

Condividendo invece l’opinione di E. Greco⁷⁸, Leone, l’archeologa che ha condotto lo studio citato nei paragrafi precedenti sui luoghi di culto extraurbani della Magna Grecia, preferisce utilizzare una nomenclatura più generica, ma che tiene comunque conto delle differenze topografiche della dislocazione di tali aree in esame, distinguendo tra santuari suburbani (o periferici), santuari sparsi nella *chora* e grandi santuari extraurbani⁷⁹, che poi vengono classificati in base alle loro funzioni come: luoghi di culto periferici, rurali e di frontiera⁸⁰. Per quanto riguarda questi ultimi, P. G. Guzzo ha aggiunto una ulteriore sotto-categoria con cui distingue “un triplice ordine di frontiera: quella che distingue l’abitato dalla campagna; quella che distingue la campagna dalla terra incolta; quella che distingue il territorio, comunque utilizzato, riconosciuto o riconoscibile come possesso di una colonia determinata da quello di altre colonie o di altri popoli”⁸¹.

Secondo un approccio più recente, suggerito in prima analisi da Greco⁸² e poi seguito da Veronese⁸³, considerata l’eterogeneità del fenomeno dei santuari extraurbani, soprattutto, aggiungiamo noi, nel caso in cui oltre a tenere in considerazione la distanza del luogo di culto dalla città si valuti anche il culto in esso praticato, risulta molto arduo trovare una categorizzazione univoca e omogenea. Concordiamo con Veronese che afferma che “i santuari extraurbani, in definitiva, non si configurano come realtà tutte uguali né paragonabili, non rispondono sempre alla stessa logica e non possono, perciò, essere considerati alla stessa stregua”⁸⁴. Pertanto in questo studio indichiamo, con una definizione generica, “luogo di culto extraurbano” ogni forma di area sacra, entro la quale comprendiamo luoghi attestati architettonicamente,

77 De Polignac 1991, 97.

78 Cfr. Greco 1990, 187.

79 Cfr. Leone 1998, 9

80 *Ibidem*, 32.

81 Guzzo 1987, 374.

82 Cfr. Greco 1990, 187.

83 Cfr. Veronese 2006, 34-35.

84 *Ibidem*, 34.

aree che presentano tracce di culto per la presenza di depositi votivi, e infine spazi sacri attestati solo nelle fonti letterarie, lontani dal centro urbano o, in ogni caso, fuori dalle mura cittadine. Per ogni contesto sacro cerchiamo di restituire una descrizione più completa possibile dell'ambiente geologico e del contesto topografico in cui ogni luogo di culto è installato; isolando le connessioni tra luogo e culto ivi praticato, noteremo, poi, in sede di conclusioni, quanto, a nostro avviso, non sia la distanza dal centro urbano a fare la differenza tra i vari luoghi dal punto di vista culturale, ma la tipologia del luogo stesso. Un esempio fra tanti potrebbe essere il caso dei luoghi di culto extraurbani costituiti unicamente dalla presenza di fosse ricavate o scavate nella roccia. Che siano esse in riva al mare, nei pressi della porta della città o nell'entroterra rurale, sembra che, nella maggior parte dei casi, fossero destinate a deposizioni votive connesse con culti ctonii⁸⁵, in quanto punti dello spazio profondi, connessi in qualche modo con la terra nella sua profondità. Non intendiamo dire che tali luoghi di culto non potessero anche avere una funzione politica, in quanto segnacolo di possesso del territorio, ma intendiamo solo mettere in risalto il ruolo che la precisa scelta del posizionamento del luogo di culto aveva ai fini della pratica culturale stessa.

85 Per quanto riguarda l'uso del termine *ctonio* facciamo notare, in tale premessa, che esso si presenta ambiguo e allo stesso tempo ambivalente, ma è molto frequente nella letteratura scientifica soprattutto nel caso dei luoghi di culto oggetto d'esame. Data la pluralità di significati che spesso viene attribuita a tale categoria, sottolineiamo che in tale studio il termine verrà usato solo per indicare culti dedicati a divinità connesse con il mondo dei morti e con la terra che, con le parole di G. Pedrucci 2013, possiamo considerare appunto "come luogo in cui riposano i defunti, ma anche, qualora coltivata, come fonte di vita". Sempre in linea con le osservazioni di G. Pedrucci, nel suo recentissimo studio sulla classe di *ex voto* che rappresentano madri con bambini, nei santuari di Sicilia, sottolineiamo inoltre che ctonio non verrà usato né in opposizione ad olimpico, né come sinonimo di Demetriaco. Cfr. per un approccio metodologico Pedrucci 2013, 75.

Capitolo 1

L'area fenicia

Per la definizione dell'area Fenicia in Sicilia si è soliti riferirsi al noto passo di Tucidide secondo il quale “anche i Fenici abitavano intorno a tutta la Sicilia, avendo occupato i promontori sul mare e le piccole isole vicino alla costa per il commercio con i Siculi: ma quando i Greci giunsero per mare in gran numero, avendo abbandonato la maggior parte dei luoghi, riunitisi a vivere insieme, occuparono Mozia, Solunto e Palermo vicino agli Elimi, confidando nell'alleanza con gli Elimi e poiché da lì è richiesta la navigazione più breve tra Cartagine e la Sicilia”¹. Dunque i centri urbani di Sicilia di matrice fenicia sono, come riportato dallo storico nell'*archaiologia* siciliana: Mozia, Palermo e Solunto. Ci soffermeremo solo sui primi due in quanto non sembrano ancora emerse tracce di luoghi di culto extraurbani nei pressi di Solunto, aggiungiamo a seguire anche il sito di Monte Adranone che non appartiene alle fondazioni fenicie del primo periodo coloniale, ma all'espansione punica in Sicilia.

1.1 Mozia²

Mozia è, di sicuro, una delle fondazioni fenicie di Sicilia più note dal punto

1 Thuc. VI 2, 6. Bisogna leggere in modo critico la fonte tucididea, tenendo in considerazione la presenza di distorsioni dovute all'eccessivo distacco temporale tra fonte ed evento. Sono stati difatti attualizzati dallo storico due fatti, la cui incongruenza è stata sottolineata dall'archeologia e dalla ricerca storica: 1- l'alleanza con gli Elimi che non risale al periodo arcaico, non ci sono tracce archeologiche elime in territorio fenicio; 2- la descrizione del ruolo di Cartagine, ruolo forte che incide sulla scelta dei luoghi di primo insediamento in Sicilia, che è da riferire al VI secolo a.C., quando la città, dopo la caduta di Tiro in mano ai Babilonesi, diventa nuovo punto di riferimento in Occidente, inserendosi a pieno ritmo nei rapporti politico-economici del Mediterraneo.

2 Vedi fig. 2.

di vista archeologico³. Situata sull'isola di San Pantaleo, nello stagnone di fronte a Marsala, fu abitata da genti fenicie dalla fine dell'VIII sec. a.C., ma è molto probabile che dal VI sec. a.C. in poi vi fosse presente anche un nucleo di abitanti greci, come lasciano intendere le fonti classiche⁴ ed alcune testimonianze archeologiche⁵.

Gli scavi hanno portato alla luce alcune strutture del centro abitato, la cinta muraria, il porto, il santuario del Cappiddazzu e il c.d. tempio del *Kothon*, un *tophet*, una zona industriale ed una necropoli⁶. Per quanto riguarda i luoghi di culto però la documentazione non può dirsi completa e comprensibile. “Bisogna ammettere che la conoscenza che abbiamo di questa città – affermava A. Ciasca – è ben lungi dall'essere soddisfacente. La incompletezza ‘topografica’ deriva dalla necessaria concentrazione degli scavi antichi e moderni ... in settori delimitati dell'isola e riflette dunque unicamente il momento attuale delle ricerche ... Le carenze sono più profonde, riguardando non tanto la documentazione materiale, quanto piuttosto il modo di valutazione culturale dei monumenti, ciascuno in sé stesso e in rapporto con gli altri”⁷.

Sono state individuate a Mozia due aree di culto all'interno della città, a parte il *tophet*, l'area del complesso edilizio detto del ‘Cappiddazzu’ e il discusso tempio del *Kothon*, mentre fuori dalla cinta muraria presso la porta Nord sono presenti tracce ascrivibili a luoghi di culto extraurbani.

Il santuario detto di ‘Cappiddazzu’ si trova nella parte nord-orientale dell'isola, ed è stato frequentato ininterrottamente dall'VIII sec. a.C. fino all'epoca araba, come attestano i resti archeologici⁸. Sorge sul punto più alto dell'isola che fu destinata a luogo sacro fin da quando si formò il centro abitato. L'edificio, secondo l'opinione di V. Tusa, può essere assimilato a edifici sacri a tre celle presenti nei paesi del Vi-

3 Cfr. Ribichini-Xella 1994, 58; Bondi 2001, 387.

4 Diod. XIV 53.

5 Cfr. Ciasca 1980; Bondi 2001, 387.

6 Cfr. Ribichini-Xella 1994, 58; Famà 2009.

7 Ciasca 1980, 503.

8 Secondo l'analisi di Tusa è possibile ricostruire quattro fasi dell'evoluzione delle strutture dell'area sacra. Una prima fase a cui appartengono le fosse scavate sotto la navata centrale del tempio, tra la fine dell'VIII a.C. e il VI sec. a.C. Una seconda fase di costruzione del *temenos* e dell'edificio arcaico posto sotto quello a tre navate, tra il VI e il V sec. a.C. Ad una terza fase dovrebbe risalire un ipotetico edificio della metà del VI sec. a.C. a cui apparterebbero i capitelli a gola egizia, ed infine una quarta fase a cui apparterebbe l'edificio attuale a tre navate ricostruito forse nel III sec. a.C. Cfr. per analisi dettagliata dei dati dello scavo Tusa 2000, 1401; con aggiornamento dei dati in Nigro 2009^a; discussione e revisione dei dati in De Vincenzo 2013, 220-226.

cino Oriente a partire dal III millennio a. C.⁹, ma non è possibile stabilire a quale divinità fosse dedicato. Si è pensato che provenisse dall'area del santuario un frammento ceramico, oggi conservato al museo Whitaker ma di provenienza ignota, del IV sec. con dedica "alla Signora" (LRBT); pertanto è stato ipotizzato un culto a Tanit o forse ad Astarte, ma non è possibile addurre dati certi a conferma di queste che rimangono vaghe ipotesi¹⁰.

All'area sacra del Cappiddazzu, all'interno del contesto urbano, si giunge direttamente tramite una via che parte dalla porta Nord. Interessante, per l'analisi qui condotta, è proprio l'area individuata davanti alla porta urbana a Nord dell'isola e che collega l'ingresso della cittadina con la strada che attraversa lo stagnone per arrivare alle coste del promontorio di Birgi. Presso la porta settentrionale si trovano due edifici in uso, probabilmente, tra il VI ed il IV sec. a.C.¹¹. Questi edifici destano interesse per la loro particolare architettura religiosa¹² dal momento che l'evidenza della loro architettura ellenica pone il problema delle "interferenze con l'ambiente greco"¹³ o "dell'esistenza sull'isola di templi dedicati a divinità elleniche"¹⁴.

Si tratta di due templi di piccole dimensioni posti uno ad Ovest ed uno ad Est della porta d'ingresso della città. Il tempio ad Ovest, più grande, è circondato da una *temenos* ed affiancato da un altare. Entrambi sono datati al VI sec., ma durante la prima metà del V sec. la struttura viene restaurata e modificata, assumendo forma quadrangolare¹⁵. Unico elemento relativo all'alzato è un frammento di capitello dorico, datato per confronto con quelli del tempio F di Selinunte. Dall'analisi dei dati, condotta da Ciasca, si può ipotizzare l'esistenza di "concreti contatti con modi di costruzione di ambiente greco"¹⁶ poiché il tipo di edificio realizzato risulta, sempre secondo l'archeologa, "assai distante non solo da complessi quali l'area sacra del centro abitato di Mozia e le aree sacrificali di Selinunte e Solunto, ma anche da piccoli edifici, presenti in altre regioni del mondo fenicio di Occidente, come il tempio del

9 Cfr. *Ibidem*.

10 Cfr. Ribichini-Xella 1994, 59.

11 Isserlin-Du Plat Taylor 1974, 95-96; Ciasca 1980, 505; De Vincenzo 2013, 241.

12 Cfr. Ciasca 1980, 503.

13 *Ibidem*, 504.

14 *Ibidem*.

15 Cfr. Ciasca 1980; De Vincenzo 2013, 241.

16 Ciasca 1980, 511.

tofet di Monte Sirai e il sacello di Capo San Marco in Sardegna”¹⁷, mentre sembra riferibile a tipologie di ambiente greco con annesso altare esterno. La seconda fase invece sembra rifarsi a modelli in voga nel periodo ellenistico per la presenza di capitelli foliati¹⁸. Ciasca conclude la sua analisi ipotizzando, per la storia dell’architettura religiosa di Mozia “una fase monumentale iniziale che impiega l’ordine dorico almeno in piccoli edifici di culto, in periodo attorno alla metà del VI sec. a.C, quando cioè il centro fenicio si dette un assetto urbano ampio e preciso”¹⁹. Purtroppo anche in questo caso non è stato possibile dedurre a chi fosse dedicato il luogo di culto, per la mancanza di dati utili in merito²⁰. La destinazione stessa della costruzione è incerta, ma date le dimensioni e la posizione, si propende per la funzione religiosa, anche se non sono state escluse destinazioni amministrative o tecnico-funzionali²¹. L’edificio orientale sembra più enigmatico da interpretare, anch’esso è datato al VI sec. con segni di ristrutturazione del V sec.²² ed ha restituito ceramica da cucina tipica di certi santuari sicelioti, ma nessun reperto riconducibile alla sfera sacra orientale. Questi dati sono stati interpretati come segno di un luogo di culto frequentato sia da Greci che da Fenici, segno della piena integrazione culturale tra i due *ethne* presenti sull’isola²³, anche se dalla recente rivalutazione dei dati fatta da De Vincenzo, sembra necessario maggiore cautela nell’attribuire una funzione sacra a questo spazio a causa proprio della scarsità dei dati a disposizione²⁴.

Il panorama dei luoghi di culto di Mozia non può esser chiuso senza fare cenno all’ultimo edificio sacro presso il *kothon*²⁵, a Sud dell’isola, riportato alla luce durante le indagini condotte da L. Nigro e fonte di grande dibattito scientifico²⁶, dal mo-

17 *Ibidem*, 512.

18 Cfr. *Ibidem*, 507.

19 *Ibidem*.

20 Cfr. Isserlin-Du Plat Taylor 1974, 95

21 Cfr. Ciasca 1980, 509.

22 Cfr. Ciasca *et al.* 1989, 25.

23 Cfr. Isserlin-Du Plat Taylor 1974, 96; Ciasca *et al.* 1989, 25.

24 Cfr. la discussione delle tesi precedenti in De Vincenzo 2013, 99.

25 Dai dati emersi è stato possibile risalire ad almeno quattro fasi di utilizzo dell’area ipotizzata come sacra: all’ VIII sec. a.C. risalirebbe un primo tempio, non ancora indagato, in uso fino al VI sec. Alla metà del VI sec. un tempio che nel V sec. a.C avrebbe subito dei cambiamenti strutturali. Dopo la distruzione del 367 a.C sembra che l’edificio sia stato nuovamente destinato ad attività cultuali ma stavolta come *temenos* a cielo aperto. Cfr. per la descrizione dello scavo e catalogo del materiale trovato Nigro 2009.

26 Cfr. Nigro-Rossoni 2004; Nigro 2009. Sebbene la nuova interpretazione della funzione di tali ri-

mento che per alcuni studiosi è ancora dibattuta la natura del *kothon*. Nonostante la scarsità dei dati epigrafici e di dati determinanti per dedurre la tipologia del culto ivi praticato Nigro ipotizza, in base ai depositi votivi analizzati, che l'area fosse dedicata a Baal 'Addir/ Poseidon ed a Demeter²⁷.

Nonostante le difficoltà interpretative che presenta l'impianto cultuale dell'isola, partendo anche solo dai dati ipotetici offerti dagli scavi, si delinea per Mozia una topografia cultuale interessante in cui i due sacelli di fronte alla porta Nord si trovano in una posizione molto significativa. Esattamente all'ingresso dell'accesso alla città dal lato Nord da cui parte la strada che connette Mozia con Birgi²⁸, sede dell'ampliamento della necropoli nel VI sec. sulla costa di fronte all'isola, ma anche in esatta direzione del monte di Erice²⁹, sede del noto santuario di Astarte/Aphrodite, il santuario è posizionato in un punto di accesso alla città ma anche connesso direttamente, attraverso una delle arterie principali, al luogo di culto centrale, il sopra discusso santuario di Cappiddazzu³⁰. Quasi speculare, all'interno della porta di accesso a Sud, si trova invece quello che è stato individuato da Nigro come santuario del *kothon*. Le porte di accesso alla città erano posizionate in punti di attracco per le barche, come sembra da alcune strutture visibili di sicuro intorno alla porta Nord³¹ e, come ipotizzano alcuni archeologi, per le strutture davanti alla porta Sud³². Se le ipotesi interpretative di tali luoghi fossero confermate, si delineerebbe così una topografia cultuale per cui i luoghi di culto sono dislocati rispetto all'organizzazione urbana dello spazio nei punti più sensibili, i punti di accesso della città e all'interno del centro civico. La differenza che contraddistingue però i luoghi di culto riguarda l'architettura, se il santuario all'interno della porta Sud sembra derivare da matrice culturale

trovamenti adiacenti all'area de c.d *kothon* non siano unanimemente riconosciuti cfr. per interpretazioni diverse Famà 2009.

27 Nigro-Spagnoli 2012, 50. Riportiamo il dato per completezza espositiva, ma non commentiamo le interpretazioni perché il santuario, in quanto luogo di culto all'interno delle mura urbane, non rientra nel nostro campo di analisi. Ci limitiamo solo a notare che Baal Addir, testimoniato nell'epigrafia a Biblo in età persiana, e poi in alcune iscrizioni puniche e neo-puniche del Nord Africa, sembra invocato come signore degli inferi e della fertilità agraria cfr. Rbichini-Xella 1994, 18.

28 Cfr. Ciasca *et al.* 1989, 26.

29 Cfr. come già notato da Isserlin-Du Plat Taylor 1974, 96.

30 Cfr. Famà 2009, 275.

31 Ciasca *et al.* 1989, 27.

32 Famà 2009, 274.

e architettonica prettamente orientale, come sembra anche, da recenti confronti, la struttura del santuario del Cappidazzu, il luogo di culto extraurbano alla punta Nord dell'isola, orientato verso Birgi e verso il santuario sul monte Erice, è caratterizzato da una struttura architettonica di matrice culturale greca, ed in ogni caso non mostra segni culturali di origine semitica.

1.2 Palermo³³

Seconda, nell'ordine indicato da Tucidide, tra le fondazioni fenicie di Sicilia è Palermo, che presenta una storia archeologica simile a quella di Mozia, fondazione fenicia a cui fa seguito la frequentazione punica. Essendo il sito abitato ancora oggi, non è stato possibile, al contrario di quanto accaduto per Mozia, indagare tutta la fondazione, ma solo alcune zone³⁴. La città sorse sulla piattaforma tra i due fiumi Kemonia e Papireto che la delimitavano a Nord e a Sud. La presenza delle foci dei fiumi offriva ampie zone di ormeggio, mentre alle spalle di questa sorta di penisola creata dalla presenza dei corsi d'acqua si estendeva una fertile pianura chiusa ad Ovest da una catena di rilievi collinari³⁵. La presenza di numerose insenature marine protette, funzionali a zone di attracco per i naviganti, deve essere stata determinante per il panorama dei culti extraurbani che presenta Palermo, in cui questi ultimi sono tutti rivolti verso il mare e connessi proprio alla presenza delle zone portuali.

Data la difficoltà, anticipata sopra, di indagare in maniera completa l'antica fondazione, il panorama dei culti è lacunoso, sia perché è possibile che altri importanti luoghi non siano ancora stati trovati, sia per i dati di quelli a disposizione, la cui datazione è complessa da dedurre. In merito alla datazione, si aggiunga anche che, sebbene i materiali più antichi trovati a Palermo risalgano agli ultimi decenni del VII sec. a.C., non è stato possibile ancora stabilire su base strettamente documentaria il periodo esatto di fondazione³⁶. Nonostante questa difficoltà del reperimento dei dati, quanto è stato messo in luce fino ad oggi offre dati determinanti per la ricerca sulle

33 Vedi fig.3.

34 La città antica giace sotto quella medievale e moderna, come anche per la Solunto fenicia, Cfr. Spatafora 2009, 219.

35 Cfr. *Ibidem*, 222.

36 Cfr. *Ibidem*, 223.

aree sacre fuori dalle città. Tre sono i luoghi di culto interessanti per la loro tipologia e per l'importanza che possiamo ipotizzare debbano aver avuto nell'antichità, data la frequentazione di lunga durata che l'archeologia testimonia. Parliamo dei santuari rupestri di Grotta Regina, di Monte Pellegrino e del c.d. Santuario del porto, recentemente scoperto.

Frequentato assiduamente in periodi storici diversi, sin dalla preistoria³⁷, è il santuario rupestre di Grotta Regina, non distante da Monte Pellegrino, alle pendici del Monte Gallo³⁸, a una quota di circa 130 m³⁹.

Sulle pareti della grotta, profonda circa 50 m. ed alta circa 15 m., sono state trovate e studiate, tra il 1969 e il 1979, delle iscrizioni puniche. L'arduo accesso al sito e la difficoltà di lettura delle iscrizioni, causata dal supporto roccioso irregolare e dalla mancanza di opere di conservazione adeguate, purtroppo rendono illeggibili la maggior parte delle iscrizioni all'interno della grotta. Dall'analisi delle iscrizioni integre e decifrabili, condotta da M.G. Amadasi, è stato possibile capire che si tratta di iscrizioni di carattere votivo in cui compaiono nomi propri noti dell'onomastica fenicio-punica e quelli di due sole divinità: una, attestata più volte, Shadrafa, l'altra, la cui documentazione è problematica, Iside⁴⁰.

Shadrafa è una divinità originaria dell'Oriente e nota nella documentazione fenicia dal VII-VI sec.a.C., si tratta di una divinità specializzata negli interventi salutari, il cui nome sembra da intendere come "Shed il guaritore"⁴¹. "La sua iconografia è infatti quella di un dio dall'aspetto regale, ovvero di cacciatore di prede come leoni ed altri animali nocivi, su cui comunque esercita un assoluto dominio ... Per quanto riguarda la Grotta Regina, il culto prestato in un santuario naturale di tale tipo può evidenziare un aspetto ctonio di Shadrafa, accomunato anche in questo al dio guaritore e teriomorfo Horon"⁴². Oltre alle iscrizioni sono presenti una serie di figure tra una nave, guerrieri ed animali, quali cavalli, animali marini ed altri domestici e selvatici,

37 Gli scavi hanno restituito ceramica che documenta una frequentazione dal periodo neolitico e che continua nel calcolitico fino all'età del Bronzo. l'età punica è documentata da pochi frammenti di brocchette, piatti e anfore. Cfr. Bisi *et al.* 1969, 18-37.

38 Vedi fig. 3b; fig. 3c.

39 Cfr. Bisi *et al.* 1969, 7-11.

40 Cfr. Coacci Polselli *et al.* 1979, 91-93.

41 Ribichini-Xella 1994, 21.

42 *Ibidem*, p. 52.

oltre alla presenza del c.d simbolo di Tanit. Non sembra che tutti i segni appartengano al periodo punico, ed è difficile stabilire connessioni tra le iscrizioni e le raffigurazioni⁴³. Rispetto al culto, si può dedurre qualche indicazione dal carattere delle iscrizioni che sono principalmente richieste di benedizione generiche da parte dei fedeli, che sembrano essere principalmente gente di mare, militari, ma anche gente comune.

Per quanto riguarda la presenza di Iside, è stata ipotizzata per l'interpretazione di alcuni disegni graffiti nella grotta la raffigurazione della festa primaverile del *navigium Isidis*⁴⁴ anche se M.G. Amadasi trova l'interpretazione troppo forzata a causa dell'iconografia della nave che non ha l'aspetto di una nave usata per tale rito, ma piuttosto di una nave da guerra. In effetti in età romana Iside veniva comunemente venerata quale patrona della navigazione, pertanto "è in tal senso possibile ipotizzare che un suo fedele, forse un marinaio, abbia voluto renderle omaggio ricordandola accanto alla rappresentazione della propria imbarcazione ... mettendosi in questo modo sotto la protezione della dea, senza nessun riferimento alla festa sopra ricordata"⁴⁵. Con le stesse cautele anche G. Sfameni Gasparro trova probabile la presenza di tale teonimo associato al disegno dell'imbarcazione, non escludendo quindi che per lo meno in età tarda la grotta abbia ricevuto la frequentazione di gente che venerava gli dèi tradizionali insieme al culto della dea egizia "sotto il cui patrocinio, in vari centri del mondo romano, si inaugurava ogni anno l'apertura della navigazione"⁴⁶.

La menzione delle due divinità così diverse, Shadrafa e Iside, ha posto poi il problema di capire come potessero essere associate nel culto.

Amadasi sostiene che, come Shadrappa, Iside abbia taluni aspetti di divinità ctonia e che entrambe le divinità siano oggetto di un culto prevalentemente popolare. Anche se la studiosa stessa non esclude che l'associazione delle due divinità sia del tutto casuale, magari dovuta ad attestazioni lasciate da frequentatori diversi in diversi periodi e che tenevano a testimoniare la loro devozione a divinità sotto la cui protezione specifica si erano posti⁴⁷.

43 Cfr. Ribichini-Xella 1994, 71.

44 Cfr. Coacci Polselli *et al.* 1979, 97.

45 *Ibidem.*

46 Sfameni Gasparro 1973, 100.

47 Cfr. Coacci Polselli *et al.* 1979, 98-99.

Infine la presenza del simbolo di Tanit può far supporre l'esistenza della pratica di altri culti oltre a quelli sopra citati, sebbene la dea non compaia nelle iscrizioni ritrovate, oppure, come ipotizza ancora Amadasi, può semplicemente indicare la sacralità del luogo in cui compare⁴⁸.

Per quanto riguarda la cronologia ricavabile dall'analisi dei dati forniti da iscrizioni e ceramica, si può affermare che il sito sia stato frequentato dall'epoca preistorica fino al periodo punico, nessuna delle iscrizioni puniche si può far risalire però oltre il V-IV sec. a.C., mentre il gruppo di iscrizioni neo-puniche, più recenti, si fanno risalire al II-I a.C.⁴⁹.

Santuari costieri rivolti ad un pubblico di naviganti e commercianti non sono ignoti alla cultura fenicia, grotte considerate sacre sono testimoniate: in Fenicia a Wasta, presso Tiro, consacrata ad Astarte; a Ibiza, Cueva d'Es Cuyram, in uso tra il IV e il II secolo a.C., con centinaia di terrecotte votive, resti sacrificali di animali e iscrizioni, in cui sono stati individuati culti a Tanit, forse Gad e 'RŠP-Melqart; e a Cadice una grotta consacrata ad una Venus marina, sede di oracolo, secondo Avieno⁵⁰.

Amadasi nota che quanto accomuna queste divinità sia il rapporto con la sfera ctonia, intesa nella sua accezione di legame con la fertilità e con il mondo sotterraneo⁵¹. In effetti la fisionomia stessa della grotta sulla montagna costituisce un punto di passaggio e connessione con luoghi della terra più profondi, quelli sotterranei. Il fatto che poi in questi luoghi siano rivolti verso il mare, e soprattutto apertamente visibili dal mare, quasi a segnacolo per chi dal mare cerca l'attracco verso la costa, costituisce l'indicazione per cui tali luoghi venissero tanto frequentati da gente di mare. Il carattere terapeutico che deve aver assunto il culto, visto che entrambe le divinità attestate hanno la caratteristica di essere guaritrici⁵², può essere anch'esso legato alla fisionomia del luogo di culto che si trova appositamente lontano dal centro urbano, in modo che quanto sia malato o impuro venga guarito o purificato dal dio per poter es-

48 Cfr. *Ibidem*.

49 Cfr. Coacci Polselli *et al.* 1979, 101-106.

50 Cfr. Coacci Polselli *et al.* 1979, 100; Ribichini 1991, 187.

51 Cfr. Coacci Polselli *et al.* 1979, 100.

52 Cfr. per Shadraba Xella-Ribichini 1994, 21. per Iside Sfameni Gasparro 2011, 270.

sere riammesso nella comunità.

Segnaliamo infine che insieme alle iscrizioni in caratteri e lingua fenicia, punica e neo-punica, sono stati trovati segni non decifrati con esattezza ma pertinenti all'alfabeto greco⁵³, dato che dimostra una frequentazione mista del luogo di culto.

Per quanto riguarda lo stato degli scavi di Monte Pellegrino⁵⁴, dopo la sintesi dei dati archeologici del periodo fenicio-punico, condotta da M. Bonanno nel 1973, seguirono sporadici saggi archeologici nella zona sintetizzati nello studio di V. Giustolisi nel 1996 con il quale si dimostra la presenza di un accampamento punico sul Monte, confermando quanto era noto dalle fonti classiche, che indicavano Monte Pellegrino come un'importante sede strategica per l'esercito cartaginese durante la prima guerra Punica.

Fanno riferimento a questo luogo Diodoro Siculo⁵⁵ e Polibio⁵⁶. Riteniamo utile riportare la descrizione del sito che tramanda quest'ultimo per restituire l'immagine che questo luogo doveva avere nell'antichità e dunque per giustificare l'importanza della sua frequentazione e dell'indagine più approfondita che meriterebbe l'intera zona ormai abbandonata.

La critica storica⁵⁷ identifica la descrizione di Heirkte che riporta Polibio, nel primo libro delle *Storie*, con il sito di Monte Pellegrino.

“Dopo aver saccheggiato Locri e il paese dei Bruzi, (Amilcare, n.d.c.) partito di là, approdò con tutta la flotta nel territorio di Palermo, e si impadronì di Eircte, fra Erice e Palermo, località vicino al mare, di gran lunga più adatta di ogni altra per accamparvisi con sicurezza e rimanervi a lungo. Il monte si leva scosceso a notevole altezza sulla pianura circostante; la sommità ha un perimetro non inferiore ai cento stadi, comprendente un territorio fertile e ricco di pascoli, ben esposto ai venti marini, del tutto libero da animali nocivi. È limitato da pareti impraticabili dalla parte del mare e da quella rivolta all'entroterra, mentre la parte intermedia non richiede che per breve tratto qualche opera di difesa. Vi si erge pure un'altura che serve da citta-

53 Cfr. Coacci Polselli *et al.* 1979, 34.

54 Vedi fig. 3b.

55 Diod. XXII 10,4.

56 Polyb. I 56.

57 Cfr. R.E. sv: *Heirkte*.

della e da punto di vedetta sul territorio circostante. Domina infine su un porto dall'acqua profonda, opportunamente situato sulla rotta che da Trapani e Lilibeo conduce in Italia”⁵⁸.

Dallo studio dei dati archeologici, seppur parziale e complesso dato lo stato dello scavo che non è stato condotto in maniera sistematica, è emerso che il sito è stato frequentato stabilmente per almeno duecentocinquant'anni⁵⁹.

La ceramica analizzata da Bonanno appartiene ad un arco cronologico che va dalla metà del V sec. a.C alla metà del III a.C.⁶⁰; la presenza di oggetti fittili di produzione locale, di ceramica greca e contestualmente di ceramica e terracotta di matrice punica⁶¹ dimostra la vitalità dell'abitato e la sua frequentazione; inoltre la presenza di bronzetti siculo-punici del tipo 'testa di Tanit' o di 'Kora'⁶² e di terrecotte recanti il simbolo del caduceo hanno fatto supporre l'esistenza di un culto punico⁶³.

Infine è stato anche notato che “l'attuale vestibolo all'aperto della grotta-sanctuario di Santa Rosalia su Monte Pellegrino, coincide con il luogo di una primitiva edicola punica, poi trasformata in chiesa cristiana ... in epoca bizantina o normanna”⁶⁴. Pertanto il sito considerato sacro fin dalle prime frequentazioni puniche, è stato ritenuto tale nei secoli successivi tanto che ai culti precedenti vi si sovrapposero i culti cristiani. Rimandiamo al capitolo finale la trattazione sistematica della storia di tale luogo di culto in quanto emblematica e significativa ai fini delle conclusioni del presente studio.

Ancora sul mare, ma su un altro versante della costa, è situato l'ultimo luogo di culto scoperto a Palermo di recente durante un'indagine condotta nell'area di Palazzo Chiaramonte⁶⁵, sullo sperone che chiudeva a Sud-Est il bacino portuale. Sotto i livelli di età normanna e tardo-medievale è stata rinvenuta una fossa circolare scavata nella roccia e sigillata da uno strato sabbioso. La fossa conteneva materiali databili tra il IV e il III a.C. di diversa natura: piatti, coppette a vernice nera e acromi, un-

58 Polyb. I 56, trad. Schick 1955..

59 Cfr. Bonanno 1973, 62.

60 Cfr. *Ibidem*, 61.

61 Cfr. *Ibidem*, 57-61.

62 Cfr. *Ibidem*, 60.

63 Cfr. Petrarca 1988, 47.

64 *Ibidem*.

65 Vedi fig. 3a.

guentari, anfore puniche e greco-italiche e numerosi frammenti di statuette di terracotta a carattere votivo, offerenti con *polos* e porcellino di tipi ricorrenti nei santuari siciliani coloniali a partire dal V sec. a.C. Pertanto la fossa è stata interpretata come una stipe votiva che segnala un'area sacra⁶⁶. Come nota F. Spatafora, che ha condotto ed edito lo scavo, i tipi delle terrecotte rimandano a culti femminili diffusi all'epoca in tutta l'isola, ma non è ancora possibile individuare a chi fosse dedicata l'area sacra, che però si suppone connessa all'area portuale che era nelle immediate vicinanze⁶⁷. Sebbene i dati in merito a questa stipe votiva sia scarsi, non poche sono le considerazioni da fare almeno per isolare le caratteristiche di tale area, nella difficoltà di trarre in ogni caso interpretazioni definitive. La fossa sigillata, ricordiamo ancora, si trova fuori dalle mura urbane ed in linea d'aria doveva trovarsi davanti alla porta che si apriva sul porto⁶⁸, in una zona in cui dovevano essere presenti strutture portuali⁶⁹. Essa ha restituito doni votivi e ceramica di natura punica e soprattutto di manifattura greca. Il dato può indicare nuovamente una frequentazione mista del luogo oppure l'utilizzo, da parte di devoti di *ethnos* punico, di ceramica di manifattura greca. Infine le statuette ritrovate che sono tipiche, come nota Spatafora, dei santuari siciliani coloniali, sembrano richiamare forme di culto femminili diffusi nell'isola⁷⁰, ma di solito legate a culti connessi con la fertilità; difatti la deposizione del maiale in una fossa è legata nella religione greca principalmente a culti demetriaci⁷¹. La presenza di aree sacre nei pressi di zone portuali è comune per i centri fenici e punici, soprattutto d'Occidente, come nel caso dei santuari di Nora che racchiudevano il porto della città punica⁷², che la posizione costiera possa suggerire pratiche di culto legate al mondo navale, è assolutamente legittimo. Così in effetti è stato notato per i culti rupestri sul mare di Grotta Regina e di Monte Pellegrino. La natura del deposito votivo, che in assenza di altri ritrovamenti non aiuta nel formulare ipotesi legate alla divinità venerata, porta però ad interrogarci su cosa possa connettere donari legati alla sfera cto-

66 Cfr. Spatafora 2009, 226-227.

67 Cfr. Spatafora 2010^a, 148.

68 Cfr. per sintesi su dislocazione mura e porte di Palermo De Vincenzo 2013, 59.

69 Cfr. Spatafora 2009, 226.

70 Cfr. *infra* ad esempio il santuario di Demeter e Kore di Terravecchia di Cuti o quello di Entella, siti indigeni ellenizzati.

71 Cfr. Clinton 2005, 168.

72 Cfr. Oggiano 2005.

nia, che sia la fertilità o l'oltretomba, con una collocazione topografica tanto rivolta verso il mare. La natura stessa della stipe votiva scavata nel terreno indica, come anche per le grotte, un passaggio o contatto con divinità catactonie⁷³. Si deve trattare quindi chiaramente di un culto legato alla religiosità dei naviganti, e forse potrebbe essere una caratteristica dei culti ctonii, come sembrava possibile anche nel caso di Grotta Regina.

1.3 Monte Adranone⁷⁴

Monte Adranone non appartiene alle colonie fenicie del primo momento coloniale, ma viene preso in esame in questo contesto perché è comunemente considerato sito di rilievo per la storia della diffusione dei culti punici in Sicilia. Nel percorso descrittivo che stiamo seguendo per ordine etnico-topografico sembra opportuno prendere in esame anche questo sito che costituisce un'emblematica testimonianza della "compenetrazione tra cultura greca e cultura punica"⁷⁵, dal momento che dai dati sopra esposti abbiamo potuto notare che, nonostante la fondazione fenicia delle colonie, i dati archeologici per adesso a disposizione si riferiscono principalmente al periodo punico. Dunque, non faremo torto alla distinzione etnica dichiarata in principio associando all'area fenicia la descrizione di un sito fortemente punicizzato.

Situato presso Sambuca di Sicilia⁷⁶, nell'entroterra agrigentino, Monte Adranone⁷⁷ ha restituito, durante le ultime campagne di scavo, l'evidenza significativa di una fase punica della città dal IV sec. alla metà circa del III a.C.⁷⁸. Il centro d'altura fu fondato dai Selinuntini nel VI secolo e poi passò sotto il controllo di Cartagine durante il periodo dell'eparchia punica in Sicilia. L'analisi del dato archeologico ha mostrato che "la punicizzazione del sito, dal IV secolo a.C, riguardò l'apparato di difesa e qualche struttura 'ufficiale', come i luoghi di culto rinvenuti nell'acropoli e subito al di sotto di essa; ma la cultura degli abitanti seguì a essere sostanzialmente greca,

73 Cfr. Ferrara 2008 che descrive le caratteristiche dei *bothroi* (depositi votivi con funzione sepolcrale e sacra) nei santuari di Magna Grecia.

74 Vedi per la posizione fig. 1b.

75 Ribichini-Xella 1994, 72.

76 Vedi fig. 4.

77 Il centro è identificato con l'antica Adranon delle fonti classiche, Diod. XXIII 4.

78 Cfr. Fiorentini 1980.

come attestano ... la frequentazione dei templi dedicati a divinità elleniche⁷⁹.

Difatti dagli scavi del 1975-76 e del 1978 è stato portato alla luce un notevole esempio di architettura sacra punica, il cui eccezionale stato di conservazione ne ha consentito una completa lettura planimetrica ed una adeguata interpretazione delle caratteristiche architettoniche⁸⁰, nonché la possibilità di ricavare dati sicuri sull'aspetto culturale, "non risultando in alcun modo contaminato da epoche e civiltà diverse, essendo stata ... l'intera città, definitivamente distrutta e sigillata dalle macerie degli assalti romani della I guerra punica"⁸¹.

Secondo l'analisi del complesso sacro sull'acropoli del sito di Monte Adranone condotta da G. Fiorentini, il tempio presenta una pianta che richiama "indubbiamente lo schema tripartito a tre ambienti successivi di tradizione fenicia"⁸²; l'impianto originario del tempio sembra, poi, da considerare in connessione con la costruzione di un'ampia cisterna a vasca rettangolare⁸³.

L'archeologa deduce, infine, dalla presenza di altari e celle abbinati a duplici betili (o pilastri votivi) e giustapposti all'interno dell'edificio sacro, che vi fosse tributato un culto ad una coppia divina "come quello predominante a Cartagine dal V secolo di Baal Ammon e Tanit"⁸⁴.

Sempre presso l'acropoli, ma stavolta sul terrazzo mediano della città, è stato portato alla luce dalla stessa missione archeologica ricordata sopra "un secondo notevole complesso sacro punico"⁸⁵. La destinazione culturale di questo secondo edificio, secondo Fiorentini, doveva essere uguale all'edificio sull'acropoli, data la presenza di due betili a pilastro accostati ed allineati sulla parete lunga di fondo. Inoltre sono stati rinvenuti segni di chiazze di bruciato, resti di ossa di animali combuste e astragali che ricoprivano il pavimento del tempio al momento dello scavo⁸⁶, mentre alle spalle dell'edificio sono venute alla luce, analogamente al tempio dell'acropoli, due vaschette circolari di decantazione che dovevano servire "alle esigenze rituali del

79 Bondi 2001, 393; cfr. anche Bondi *et al.* 2009, 170-172.

80 Cfr. Fiorentini 1980, 908.

81 *Ibidem.*

82 *Ibidem*, 909.

83 Cfr. *Ibidem.*

84 *Ibidem*, 911.

85 *Ibidem*, 913.

86 Cfr. *Ibidem.*

santuario e come riserva idrica dell'abitato"⁸⁷.

La peculiarità di questi due complessi sacri risiede nella discrepanza, che l'analisi archeologica ha messo in luce, tra le caratteristiche strutturali e cultuali prettamente di natura punica e tutto il materiale coevo, messo in luce dagli scavi, di produzione esclusivamente greca, siceliota o locale⁸⁸. Secondo Fiorentini quindi "si ha l'impressione che la fondazione della città punica, consacrata, per così dire, dalla costruzione dei due santuari in punti topograficamente essenziali dell'urbanistica punica (l'alto luogo da un lato, e il cuore dell'area urbana dall'altro) rispondano più ad una simbolica imposizione 'di regime' da parte dei conquistatori che ad una assimilazione o appropriazione culturale da parte degli abitanti ... Ai cittadini di Adranon ... fu consentito di continuare a coltivare le proprie tradizioni culturali, di intrattenere commerci con mercati abituali, di frequentare luoghi di culto di più genuina tradizione o di riservarsi, quasi in ogni abitazione, un ambiente dedicato al culto privato delle divinità greche tradizionali"⁸⁹. Recentemente però è stata messa in discussione sia la natura sacra di tali luoghi che l'effettiva punicità della loro architettura da De Vincenzo che, notando l'assenza di confronti con templi simili in ambito punico, ritiene difficile attribuire connotati sacri ad essi in base "unicamente alla planimetria e al rinvenimento di ossa animali e tracce di bruciato", considerata poi anche la mancanza di *ex voto* o elementi qualificanti il sacro⁹⁰.

Non potendo entrare nel merito del dibattito archeologico, ci limitiamo a notare che se i luoghi di culto urbani sono stati messi in discussione, la presenza di una area sacra extraurbana rimane certa e testimoniata da un santuario eretto nel IV secolo a.C. dedicato a Demeter e Persephon⁹¹, dato che testimonia che le genti locali si mantenevano fedeli alle divinità tradizionali elleniche⁹². L'area è stata messa in luce nel 1972 e si trova a ridosso della torre orientale della porta Sud. Essa è provvista di un *temenos*, l'ingresso da Sud porta ad un cortile con al centro il sacello a pianta ret-

87 *Ibidem*, 914.

88 Cfr. *Ibidem*.

89 *Ibidem*, 914-915.

90 Cfr. De Vincenzo 2013, 236, l'archeologo smentisce anche la presenza di betili che sarebbero forse da interpretare come sostegni portanti per ulteriori strutture.

91 Cfr. Fiorentini 1995, 10-11.

92 Cfr. Ribichini-Xella 1994, 72; Bonnet 2006, 210.

tangolare e bipartito provvisto di *adyton*. All'estremità orientale della fronte del tempio è presente un *bothros* quadrangolare con foro comunicante verso l'interno del sacello. Sul pavimento, entro piccoli recinti di pietra, erano le deposizioni votive: copette acrome capovolte, lucerne, coltelli, statuette fittili e, come afferma Fiorentini, "i soliti *ex voto* dei santuari ctoni"⁹³ tra i quali spicca una testa di divinità con *polos* in pietra tenera dai caratteri spiccatamente punico-locali, confrontata con alcuni esempi di sculture punico ellenistiche Nord-africane⁹⁴. La favissa trovata all'esterno ha invece restituito una discarica di materiale votivo che comprende busti fittili di divinità femminili dal volto giovanile identificate con Persephone. In base a questi dati il santuario è stato identificato come dedicato al culto di Demeter e Persephone⁹⁵. Mettiamo in evidenza che il luogo di culto si trova anche stavolta esattamente davanti alla porta urbica, la porta Sud costituisce tra l'altro l'accesso principale alla città, ma è anche prospiciente la piana a fondo valle e contestualmente verso le immediate pendici a Sud-Ovest occupate dalla necropoli. Ci troviamo dinnanzi ad una situazione simile a quella di Mozia. Sebbene il sito indigeno fosse stato conquistato dai Greci nel VI sec. a.C., nel corso del V sec. fu distrutto in seguito alla disfatta selinuntina da parte di Cartagine, quindi fu rioccupato all'inizio del IV secolo dai Cartaginesi⁹⁶, periodo a cui si fa risalire la datazione del santuario extraurbano che dovrebbe, quindi, essere pertinente alla frequentazione punica del sito. Dunque, durante l'occupazione punica, dinnanzi alle porte urbliche ed in asse con l'area della necropoli, fu installato un santuario di architettura greca dedicato a note divinità greche, ma la cui frequentazione, a giudicare dai doni votivi doveva, essere mista⁹⁷.

1.4 Conclusioni

Questa rassegna di dati inizia a delineare un panorama di luoghi di culto coloniali. Nell'area fenicia sono presenti santuari rupestri frequentati da marinai di diver-

93 Fiorentini 1985, 113.

94 Cfr. *Ibidem*, 144.

95 Cfr. *Ibidem*.

96 Cfr. Coarelli-Torelli 1984, 103.

97 Contrariamente Bondi che ritiene che a Monte Adranone "la punicizzazione restò piuttosto un atto di volontà politica, senza conseguenze vistose sul tessuto culturale dell'insediamento, secondo un modello che non dovette essere inconsueto nella Sicilia del tempo". Bondi 2001, 393.

sa provenienza, come Grotta Regina e Monte Pellegrino, templi situati nell'entroterra e legati a culti ctonii ed agrari, come nel caso di Monte Adranone, luoghi di culto extraurbani sulle vie d'accesso alle città o nei punti di collegamento tra i centri urbani ed i punti di scambio commerciale, come nel caso della porta Nord di Mozia.

I santuari extraurbani sembra si trovino sempre in zone strategiche di "ingresso o passaggio" nei punti di mediazione e di transito, come spesso accade presso i luoghi di incontro commerciale.

Capitolo 2

L'area elima

Sebbene l'origine sia ancora controversa¹, si usa definire come siti appartenenti all'*ethnos* elimo: Segesta, Erice ed Entella. Le prime due città vengono presentate come tali da Tucidide all'interno della già citata *archaiologia* siciliana², Entella compare nel novero delle città elime soltanto in uno *scholion* all'*Alessandra* di Licofrone³, dunque in una fonte molto distante cronologicamente dalla prima. Nonostante la lacunosità delle fonti letterarie, la convergenza del dato materiale ha dimostrato l'appartenenza di Entella al panorama di quel popolo di Sicilia, che diversamente dai Sicani, si faceva discendere da origini troiane⁴.

2.1 Segesta⁵

Segesta⁶ è considerata il centro principale di questa popolazione siciliana. Il sito si trova su un vasto altopiano articolato nella collina sulla quale sorge il tempio dorico e nelle due cime della collina del monte Barbaro su cui sorge il centro urbano, in posizione dominante sui rilievi intorno e verso il golfo di Castellammare⁷. I versanti scoscesi del lato sud-occidentale e meridionale della collina che scendono a

1 Cfr. Nenci 1990; De Vido 1997, 386-395.

2 Thuc. VI 2, 3.

3 *Scholium in Lyc.* 964.

4 Cfr. De Vido 2007, 70-72.

5 Vedi fig. 5.

6 Secondo le fonti la città fu spesso in conflitto con Selinunte nel 580 Diod. V 9; nel 454 Diod. XI 86. Quest'ultima occasione offrì il *casus* per la spedizione ateniese in Sicilia nel 415-413 a.C. Nel 397 a.C. fu assediata da Dionigi di Siracusa in quanto alleata di Cartagine (Diod. XII 43; XIV 48). Cfr. per quadro storico di riferimento De Vido 2010, 513-518.

7 Per morfologia dell'insediamento cfr. Camerata Scovazzo 1990, 260-261.

strapiombo nel Vallone della Fusa fungono da difesa, mentre il lato occidentale digrada verso la valle in cui si trova uno dei due templi extraurbani. All'interno della cinta muraria è stato individuato solo il teatro come edificio, mentre all'infuori i due sopraccitati templi: il famoso tempio dorico non finito ed il c.d. santuario di Contrada Mango.

Alle pendici del Monte Barbaro, a Sud-Est dell'abitato, su un tratto di terreno pianeggiante il santuario extraurbano di Contrada Mango, che quasi certamente prese il posto di un più antico luogo di culto, si trova presso due fondamentali arterie stradali scavate nella roccia che costituivano le vie d'accesso alla città, una delle quali direttamente connessa con la vicina Porta Mango, e presso l'acqua del sottostante Vallone della Fusa⁸. Circondato da un muro di *temenos* in blocchi isodomi, orientato est-ovest, il grande santuario *extra moenia* doveva contenere alcune strutture tra cui un tempio dorico della metà del V sec. a.C. ed edifici del VI a.C. Il tempio dorico sembra avere una pianta templare greca d'epoca classica con cella e peristasi⁹. Architettonicamente il santuario è greco, difatti D. Mertens pensa all'utilizzo di maestranze greche provenienti da Selinunte¹⁰, ma si ipotizza che il rito svolto fosse elimo. Colpisce, come sottolinea V. Tusa¹¹, l'assenza completa di terrecotte figurate greche e di quanto di solito abbonda nei santuari greci. Di contro, però, sono presenti vasi esclusivamente di tradizione locale. Dunque questa area sacra si presenta come una struttura architettonica greca in cui venne depositato vasellame di produzione locale¹².

Per quanto concerne il culto ivi praticato, la mancata edizione definitiva dello scavo di Tusa degli anni cinquanta non permise una corretta e univoca interpretazione dei dati, che però sono stati parzialmente ripresi, pochi anni fa, da A. Di Noto che recuperò solo una parte dei materiali ricordati nei giornali di scavo¹³.

A Sud del *temenos* sono state ritrovate deposizioni votive costituite principalmente da armi di offesa quali lance, punte di freccia e *sauroteres* e,

8 Cfr. Camerata Scovazzo 1990, 267.

9 Cfr. Mertens 2006, 408

10 Cfr. *Ibidem*, 409.

11 Cfr. Tusa 1990, 272.

12 Cfr. De Vido 2006, 173.

13 Cfr. per la presentazione dei dati Di Noto 1997; su commento e analisi Spatafora 2011, 190.

probabilmente di difesa se, come pare plausibile, possono attribuirsi a cinturoni di corazze i frammenti di lamine con cerniera decorati a sbalzo e alcune sottili lamine con decorazione puntinata. Il complesso di offerte è datato tra la metà del VI e la prima metà del V sec. a.C. grazie alla presenza di materiale ceramico coloniale e indigeno a decorazione geometrica dipinta¹⁴. La natura delle deposizioni fa ipotizzare chiaramente che i devoti dovessero essere principalmente uomini. Sulla divinità venerata non è possibile fare ipotesi, ma si possono portare come confronto situazioni simili della Sicilia coloniale occidentale. Offerte di armi nei santuari di Magna Grecia e Sicilia non sono rari, come ha dimostrato lo studio sistematico condotto da G.F. La Torre nel 2011. Dal VII sec. a.C. si diffonde nei vari santuari dell'Italia antica l'uso delle deposizioni di armi "senza sostanziali differenze tra l'isola e la penisola o tra i diversi ambiti etnico-culturali"¹⁵. Per quanto riguarda contesti extraurbani della Sicilia occidentali, i confronti che si offrono per le deposizioni del santuario di Contrada Mango sono quelli con il santuario di Contrada Feudo Nobile¹⁶ in cui un elmo corinzio è stato trovato in una deposizione insieme a terrecotte figurate che rappresentano una dea con porcellino, fiaccola o melograno risalenti anch'essi al VI sec. a.C.¹⁷ e con i santuari di Selinunte dedicati alla Malophoros¹⁸, in cui sono stati trovati tra gli oggetti votivi presso il grande altare armi di bronzo, e a Zeus Meilichios, in cui, invece, oltre a deposizioni di armi si sono rinvenuti al di sotto della stele n.19 una spada e due pugnali infissi nel terreno. Secondo l'autore dello scavo, E. Gabrici, si tratterebbe di un "costume tipico dei culti ctonii"¹⁹. In questi casi si tratta di siti greci o fortemente ellenizzati e di aree sacre dedicate a divinità femminili connesse con la dimensione definita ctonia dagli archeologi. In linea di massima, comunque, come afferma F. Spatafora, alla luce di uno sguardo d'insieme sulle caratteristiche dei santuari ove sono presenti tali doni votivi, essi sono dedicati a divinità femminili, soprattutto a quelle in qualche modo connesse con la sfera militare e con la guerra, come ad esempio, il caso di santuari

14 Cfr. Spatafora 2011, 190.

15 La Torre 2011, 87.

16 Vedi *infra*.

17 Cfr. per i dati La Torre 2011, 84.

18 Vedi *infra*.

19 Gabrici 1927, 157-158.

dedicati ad Athena o Hera. “Ma non sono estranee a questa pratica neanche le divinità ctonie se, come sembra attestare l'evidenza archeologica, sono presenti deposizioni di armi anche nei santuari extraurbani di Gela dedicati a Demetra o a Selinunte nel santuario della Malophoros”²⁰. Sebbene non ci siano dati che permettano di stabilire con certezza la divinità venerata nel santuario di Contrada Mango, è possibile inserire il santuario all'interno di una tipologia di riferimento, inoltre si può notare, anche in questo caso, come nei precedenti descritti, la particolarità architettonica per cui in un sito indigeno un santuario extraurbano si rifaccia ad una struttura prettamente greca, mentre i devoti sembrano essere in questo caso unicamente locali.

Non meno enigmatico si presenta lo scenario intorno al grande Tempio c.d. Dorico. Subito all'esterno, ad Ovest dell'abitato, sulla sommità di una collina a sé stante, il tempio è separato dalla città da una modesta sella e ad Ovest è a strapiombo sul Vallone della Fusa. Rimane l'intera corona di colonne della peristasi, mentre mancano segni della cella, presentandosi quindi come un edificio peristilio di 6x14 colonne su basamento di tre gradini, con architrave e fregio sulle due fronti. Le dimensioni di tale peristilio sono così notevoli che Mertens nota la singolarità dell'edificio in quanto unico esempio della seconda metà del V sec. a.C. nell'ordine di grandezza di quelli del tempo della tirannide o dello stile severo²¹. La curiosa forma dell'edificio, che appare come un grande colonnato senza copertura, ha suscitato diverse interpretazioni sulla natura del culto che potesse essere praticato in un luogo simile. In principio si era pensato che si trattasse di una recinzione di un luogo di culto a cielo aperto²², che avrebbe costituito l'unica testimonianza di una caratteristica dei culti elimi, su cui non esistono altri dati, pertanto tale ipotesi avrebbe offerto un dato importantissimo per lo studio della religione elima. Dagli studi di Mertens, che nel 1985 pubblicò il risultato della sua ricerca di dottorato dedicato a questa struttura, è emerso però che si tratta di un tempio incompiuto; lo dimostra il fatto che la costruzione della cella era stata avviata poco prima dell'interruzione dei lavori. Secondo l'archeologo “il suo stato non concluso si

20 Cfr. Spatafora 2006, 221.

21 Cfr. Mertens 2006, 410.

22 Cfr. Pace 1938, 236 ss.; condivisa anche da Tusa 1991, 18-19.

giustifica agevolmente con l'occupazione e la temporanea eliminazione della città per mano dei Cartaginesi nel 409 a.C, così che, più tardi, non vi fu più alcuna occasione per il suo completamento. La corona di colonne conservata fu dunque innalzata in un momento in cui Segesta credette di poter contrapporsi con successo alla rivale Selinunte con l'appoggio dell'alleato ateniese, ragione per cui l'atto va verosimilmente letto più quale gesto di propaganda assai ambizioso che non espressione di esigenze religiose²³. In effetti, sempre secondo lo studioso, l'influsso dell'architettura attica è più forte qui che in altri siti della Sicilia e della Magna Grecia, ma non sussistono dubbi sul fatto che il progettista fosse un siceliota²⁴. Lo studioso dimostra infatti stringenti affinità tra il tempio attico, il Partenone, e quello segestano, "tali da far supporre un immediato collegamento, ossia la conoscenza dei templi coevi attici e delle loro pianificazioni da parte dell'architetto siciliano"²⁵.

Non esistono dati al momento che indichino la tipologia del culto praticato in tale area sacra; è stata presa in esame da Tusa l'eventualità di un culto ad Aphrodite in base all'attestazione di tale culto nel tempio greco del sito indigeno vicino, Monte Iato²⁶. Sottolineiamo, però, il fatto che a Monte Iato si tratta di un tempio all'interno del centro abitato, esattamente sull'acropoli, dunque in una localizzazione profondamente diversa da quella del recinto in questione. Due fonti letterarie, però, attestano a Segesta l'esistenza di due culti: l'iscrizione con dedica ad Aphrodite Urania²⁷ ed il noto passo di Cicerone che ricorda un culto di Diana²⁸. La prima testimonianza, che risale comunque all'età romana (II-I sec. a.C.), potrebbe riguardare un'area sacra in cima all'acropoli²⁹, per quanto riguarda la testimonianza ciceroniana, secondo S. De Vido si tratta di una testimonianza che riferisce di un culto molto più antico della fonte che lo riporta. Cicerone, in effetti, racconta che durante una guerra contro i Cartaginesi Segesta fu privata della statua di una dea la cui descrizione ricorda, sempre secondo la studiosa, Diana cacciatrice³⁰, poi restituita

23 Mertens 2006, 416.

24 Cfr. *Ibidem*, 415.

25 *Ibidem*, 414.

26 Tusa 1990, 275; *id.* 1991, 19.

27 IG XIV 287.

28 Cic. Verr. 4, 33, 72.

29 Cfr. De Vido 2006, 158.

30 Cfr. *Ibidem*, 160.

da Scipione alla città. La studiosa prova ad accostare il dato letterario, che in ogni caso doveva attestare l'esistenza di un culto arcaico di una divinità legata alla caccia con la curiosa questione del peristilio del tempio dorico, una forma architettonica greca anomala funzionale alla ritualità indigena. La dea romana così potrebbe essere testimonianza di una dea elima, che solo con il radicarsi dell'ellenizzazione, fu interpretata con una divinità greca e poi romana, Artemis/Diana³¹. La distanza cronologica tra fonte letteraria e dato archeologico e la lacunosità, in ogni caso, di quest'ultimo, richiedono dovuta cautela sul piano delle ipotesi. Inoltre, ai fini di una riflessione sulla possibile natura del culto praticato nel tempio dorico facciamo notare che proprio ai piedi della Collina del Tempio, durante l'ultima campagna di scavo del 1996, è stata individuata una necropoli ellenistica³² attiva per tutto il III sec. a.C., della quale nel 1996 e 1997 furono scavate 123 sepolture, cui sono da aggiungere altre 3 tombe, contemporanee, rinvenute nello scavo di trincee ca. 230 m più a Sud. Sempre nell'area della necropoli ellenistica settentrionale, sono inoltre da segnalare recenti indagini archeologiche, che hanno permesso il recupero di altre 67 sepolture e individuato una strada cimiteriale che correva ad Ovest della necropoli, e soprattutto hanno portato alla luce i resti di una possente struttura muraria difensiva di età tardo-arcaica, decisamente più esterna rispetto alla cinta muraria inferiore, e ritenuta, in via ipotetica, pertinente ad una cortina muraria che includerebbe anche la collina su cui sorge il celebre tempio³³. Nonostante la possibile presenza di un muro difensivo risalente all'età tardo-arcaica che potrebbe in verità far ritenere il tempio un luogo di culto dentro la cinta muraria, la notevole distanza dal centro urbano separato da una sella non mettono in discussione la peculiare localizzazione del tempio particolarmente distante dal centro della vita civica, mentre la vicinanza con la zona sepolcrale ricorda, invece, quanto già notato per Mozia e Monte Adranone, dove i luoghi di culto extraurbani erano posti in connessione con tali aree sacre extraurbane. Neanche in questo caso è possibile proporre ipotesi circa la divinità venerata a causa della totale assenza di donari votivi, eppure ritornano alcune caratteristiche già notate in contesti diversi riguardanti santuari extraurbani, la

31 Cfr. *Ibidem*, 161.

32 Cfr. per edizione scavo Bechtold 2000.

33 Cfr. De Vido 2010, 532.

possibile connessione con aree sepolcrali e la caratteristica architettonica greca in assenza di culto greco. Questa caratteristica implica qualche dubbio, come è stato correttamente posto da De Vido, sulla misura in cui in effetti architetture greche potessero essere funzionali a ritualità di differente matrice³⁴; inoltre la spettacolare monumentalità sembra quasi voler ostentare un evidente diffusione dell'ellenismo attraverso l'architettura religiosa³⁵, ma quanto questo si ripercuotesse nel contesto rituale purtroppo è ancora difficile da stabilire.

Il panorama dei culti di Segesta non può essere concluso senza citare ancora il rinvenimento nel 1957, presso le pendici Est del Monte Barbaro, di uno scarico formato da migliaia di frammenti di ceramica buttati dall'alto, cioè da dove era l'acropoli, che fu chiamato Grotta Vanella dal nome dello scopritore. Il materiale dello scarico è stato interpretato come materiale votivo o comunque pertinente ad un'area sacra che doveva probabilmente trovarsi sulla cima del monte da cui poi tutto il materiale era scivolato. Il materiale, datato tra la fine del VII e la fine del V sec. a.C.³⁶, è costituito da un insieme di ceramica indigena figurata ed incisa e ceramica greca, mentre tra gli oggetti si segnalano fibule, punte di lancia, pendenti a forma di asce, ami, una statuina di guerriero, e statuette femminili stanti o sedute³⁷. Per quanto riguarda le raffigurazioni vascolari segnaliamo alcuni soggetti interessanti che ricorrono con particolare frequenza come scene legate al mondo oplitico, scene di corse o sfilate di carri, scene di lotta o di partenze di guerrieri o con divinità sul carro, con la presenza di Athena e di Artemis. Insieme a materiale legato al mondo guerriero e maschile sono presenti anche pesi da telaio, oggetti legati alla cosmesi femminile e lucerne che rimandano invece alla sfera muliebre e all'ambiente dell'*oikos*, pertanto i donari potrebbero riferirsi ad una varietà di culti o al culto di una divinità preposta alla protezione di più sfere, ma in assenza anche di contesto archeologico è veramente arduo fare ipotesi sull'identità della divinità venerata sull'acropoli di Segesta, quello che però sembra utile notare è che i culti sopra citati

34 Cfr. De Vido 2006, 175.

35 Cfr. Coldstream 1985, 85.

36 Cfr. per i dati Tusa 1990, 272; De La Genière 1997 e revisione critica dei dati in De Cesare 2009.

37 Cfr. De Cesare 2009, 641.

di Artemis/Diana e di Aphrodite Urania potrebbero essere più pertinenti al culto praticato sull'acropoli che a quelli extraurbani. M. De Cesare, che ha recentemente revisionato ed aggiornato l'analisi dei dati di Grotta Vanella, a tal proposito fa notare la presenza nello scarico anche di mattoni bollati con il simbolo del cane, forse reimpiegati per la pavimentazione di edifici pubblici. Questo dato conferma l'importanza del cane nella sfera culturale segestana, come emerso dai tipi monetali³⁸, se poi l'importanza attribuita da questa città a tale animale fece in modo che questo si tramutasse in una devozione per una divinità greca assimilabile come poteva essere Artemis, legata alla sfera della caccia e dunque all'ambito culturale richiamato dai cani da caccia, non è possibile affermarlo con certezza, ma rimane unicamente sul piano delle ipotesi. Nell'impossibilità di definire anche quale fosse la divinità venerata sull'acropoli della città, possiamo però confermare che anche in cima all'acropoli il contesto culturale era profondamente misto data la compresenza di doni votivi di matrice locale e greca. Il panorama dei culti di Segesta, nella difficoltà di essere definito con esattezza, presenta comunque una realtà profondamente mista in cui indigeni e Greci devono aver collaborato ed in ogni caso condiviso i luoghi sacri.

2.2 Erice³⁹

Del tutto opposta alla situazione di Segesta è lo stato delle fonti riguardo al celeberrimo santuario di Erice sulla cima del monte omonimo. Se per le aree di culto della prima città ci trovavamo in presenza di importanti dati materiali, ma nel totale silenzio delle fonti, per il secondo centro elimo la tradizione letteraria definisce il nome della divinità lì venerata, la storia e le pratiche del culto, ma l'evidenza archeologica invece non ha ancora restituito dati riguardanti la struttura del tempio, per il quale non è nemmeno certa la localizzazione se intramuraria o meno. Secondo quanto attestato dalle fonti sembra, comunque, che il santuario si trovasse in posizione marcatamente separata dal contesto urbano. Polibio⁴⁰ sottolinea, ad

38 Cfr sul cane come tipo monetale di Segesta Marconi 1997 con bibliografia precedente.

39 Vedi fig. 6.

40 Polyb. I 55, 8-9.

esempio, come, mentre il tempio di Aphrodite Erykine si ergeva sulla cima del monte, la città si stendeva più in basso e l'accesso ad essa era arduo. Diodoro parla invece di un santuario sul punto più alto della città⁴¹. Dal punto di vista topografico, però, la città presenta una conformazione simile a quella notata già per Segesta, un sito d'altura in cui su un'acropoli sorge il centro urbano e sulla cima di una collina vicina, separata dal centro urbano da una sella, sorge il santuario. Se, come è stato supposto da G. Cultrera⁴², dopo gli scavi del 1930/31, la zona del santuario fosse quella in cui sorge l'attuale castello c.d di Venere, potremmo legittimamente definire questo luogo di culto extraurbano, in quanto è evidente che le due zone dovevano occupare aree rigorosamente distinte⁴³. Per quanto riguarda la struttura, non abbiamo alcun dato archeologico rilevante, anche se nel 2009 è partita una nuova campagna di scavo finanziata dalla Freie Universität di Berlino⁴⁴, che si è occupata del settore delle mura, della necropoli e dell'area del Castello, con lo scopo di tentare di ricostruire con le future indagini la "topografia sacra" del santuario. Dal punto di vista letterario, invece, soltanto Eliano fa un cenno limitato all'altare, descrivendo un grande altare a cielo aperto⁴⁵, di cui però non abbiamo altri dettagli, mentre Strabone parla di santuario costituito da un tempio circondato da un portico⁴⁶.

Anche dal punto di vista della definizione del contesto etnico Erice risulta problematica, perché storicamente costituisce, come è stato ben sintetizzato da C. Bonnet, uno dei pochi santuari d'Occidente che fornisce una serie cospicua di dati in merito alla "difficile questione dei rapporti fra i vari adstrati (fenicio-punico, greco e romano) e il mondo indigeno"⁴⁷.

Difatti, Erice si trova sulla cima del monte S. Giuliano, a 750 m di altezza, e sovrasta il golfo di Trapani. Il toponimo Eryx è la versione greca del toponimo 'RK attestato in iscrizioni fenicie: per l'esattezza lo si legge in una dedica ad Astarte incisa su marmo ed oggi perduta (di cui rimane un disegno del XVII secolo), in monete

41 Diod. IV 83,1.

42 Cfr. Cultrera 1935.

43 Cfr. anche riflessioni di De Vido 1989, 357.

44 Cfr. il primo resoconto delle nuove indagini in De Vincenzo 2010; De Vincenzo 2013.

45 Ael. *NA* X, 50.

46 Strabo VI 2,6.

47 Bonnet 2006, 212.

datate al IV-III sec. a.C, in un'iscrizione frammentaria dalla Sardegna e in due dediche cartaginesi⁴⁸. Dall'analisi linguistica di queste attestazioni M.G. Amadasi ha dedotto che si dovrebbe trattare di “un adattamento di un toponimo non semitico, nel quale manca come di regola nelle parole adattate alla lingua fenicia, la terminazione del nominativo”⁴⁹.

Potrebbe trattarsi di un toponimo di origine elima, visto che i contatti tra Elimi e Fenici erano noti già a Tucidide⁵⁰ che, nella ricostruzione delle fasi d'arrivo dei Fenici in Sicilia, sostiene che il motivo dello stanziamento del popolo semitico proprio nei pressi di Erice sia da attribuire alla buona natura dei rapporti che intercorrevano tra i due popoli.

Se le origini del sito sono dunque indigene e, come dicono le fonti, elime, nel corso della storia Erice ha però subito importanti conquiste che hanno profondamente inciso nella struttura del tessuto culturale della città. Nel 397/6 a.C. viene conquistata da Dionisio di Siracusa che assedia Mozia, Segesta ed Entella, che erano alleate dei Cartaginesi, mentre Erice si era schierata dalla parte dei Siracusani⁵¹. L'anno successivo però Imilcone prende la città⁵², attuando il progetto di controllo che già era partito nel 407 a.C.⁵³ con quella che è stata definita l'eparchia punica in Sicilia. Significativamente, infatti, dalla conquista cartaginese Erice comincia ad avere una propria moneta punica. Secondo G. Garbini⁵⁴ dal 396 a.C. l'occupazione da parte di Imilcone segna una sorta di stato coloniale, rendendo la città un sito di cultura punica come appare dalla monetazione, dalle iscrizioni del III sec.a.C. in caratteri punici⁵⁵, e dalla menzione dei Sufeti nella famosa iscrizione perduta che citava il culto di Astarte⁵⁶.

48 Cfr. la rassegna della documentazione delle attestazioni di toponomastica fenicia in Italia in Amadasi 2009; in particolare Erice Amadasi 2009, 19.

49 *Ibidem*; di opinione diversa è Garbini 2008, che ritiene invece il toponimo di origine prettamente fenicia soprattutto nella sua valenza di epiteto divino per Astarte, come attestato nell'iscrizione in CIS I 135. Secondo lo studioso l'epiteto indicherebbe “Astarte della tenerezza, della dolcezza” in riferimento probabilmente alla pratica della prostituzione sacra. L'epiteto della dea si sarebbe esteso poi anche al sito di riferimento del santuario. Secondo questa analisi però Erice sarebbe un sito di origine fenicia, contraddicendo quanto raccontano le fonti storiche greche.

50 Thuc. VI 2,3.

51 Diod. XIV 48, 4-5.

52 Diod. XIV 55, 4.

53 Diod. XIII 79,8.

54 Cfr. Garbini 2004, 31.

55 Cfr. Amadasi 1967, 56-57.

56 CIS I 135.

Dunque, dal punto di vista della composizione etnica, Erice si dimostra un caso molto particolare: la città elima presenta una cultura materiale greca all'inizio del V sec. a.C., ma con la conquista cartaginese diventa un centro punico, sostituendosi a Mozia come scalo marittimo più vicino a Cartagine⁵⁷.

Probabilmente l'ubicazione del santuario posto sopra un alto promontorio sovrastante una zona portuale⁵⁸ e la sua vocazione "internazionale"⁵⁹, come ha voluto definirla Grottanelli, hanno fatto di questo santuario uno dei luoghi più famosi e venerati nel Mediterraneo antico.

La divinità venerata nel santuario arroccato sulla cima del monte Erice "si distingue da ogni altra nota per l'area (elima, n.d.c.) perché solo per essa siamo in possesso della serie quasi completa di nomi: Afrodite/Venere/Astarte"⁶⁰. Manca soltanto il nome della dea indigena, della quale non possediamo alcun dato per dedurre le caratteristiche del culto e la natura stessa della dea ivi venerata.

In assenza di dati di provenienza elima di qualunque tipo, però, è necessario, per comprendere al meglio la natura del santuario e il perché di una devozione così duratura nei secoli, analizzare la storia del santuario da quando i Fenici vi sovrapposero il culto della loro divinità protettrice dei naviganti e dei porti, Astarte, ed i Greci vi venerarono contemporaneamente Aphrodite.

Le fonti classiche sono concordi nel descrivere il santuario come un luogo che si distingueva nell'antichità per enormi ricchezze e popolarità. Tucidide⁶¹ racconta che le offerte del santuario ericino furono mostrate agli ambasciatori ateniesi per dimostrare la ricchezza degli Elimi, nell'occasione dei preparativi della spedizione ateniese in Sicilia. L'opulenza delle offerte è ribadita anche da Diodoro Siculo quando descrive, nel IV libro, gli onori che il figlio di Aphrodite, Eryx, tributò alla madre nell'occasione dell'erezione del tempio a lei dedicato⁶². Ancora di ricchezza e di frequentazioni "straniere" parlano Polibio⁶³ e Strabone⁶⁴, quest'ultimo cita anche la pre-

57 Cfr. conclusioni di Garbini 2004, 32; condivise poi da De Vincenzo 2010.

58 Cfr. Grottanelli 1981, 119.

59 *Ibidem*, 120.

60 De Vido 2006, 153.

61 Thuc. VI 46, 3.

62 Diod. IV 83, 1-4.

63 Polyb. I 55, 7-9.

64 Strab. VI 2,6.

senza delle prostitute sacre, altra peculiarità del santuario.

Grandezza, ricchezza, fama e continuità del culto nel tempo fanno del santuario di Erice un centro di frequentazione non solo locale; tale “respiro internazionale”⁶⁵ è stato confermato anche dai rinvenimenti archeologici. La presenza di esemplari di coroplastica, amuleti e scarabei di provenienza orientale (microasiatica, egizia, siriano-palestinese)⁶⁶, segnalano una frequentazione del santuario da parte di tutti i protagonisti degli scambi commerciali lungo le rotte del Mediterraneo dell’età arcaica e dei periodi successivi.

La grande frequentazione del santuario indusse Sabatino Moscati, in uno studio del 1968, ad ipotizzare che proprio dalla Sicilia e dal santuario ericino si fosse diffuso il culto di questa particolare Astarte nel resto del Mediterraneo, riconoscendo così alla Sicilia la funzione di “punto di irradiazione di elementi culturali in genere, e religiosi in specie, ... nel quadro delle relazioni intercorrenti nell’ambito del mondo punico”⁶⁷. Le stesse fonti classiche⁶⁸ tramandano la notizia di una festa annuale celebrata ad Erice detta *Anagogia*, “imbarco”, secondo la quale annualmente “la dea Aphrodite si imbarcava per la Libia scortata da colombe... che facevano ritorno ad Erice al momento di una nuova festa, cioè il ‘ritorno’ (*Katagogia*) o reintegrazione della dea nel suo santuario”⁶⁹. Tale festa sembra fondare, in termini mitico-rituali, la diffusione del culto ericino, dalla Sicilia alla Libia, in cui era noto nell’antichità il santuario di Sicca Veneria tributato infatti ad Astarte Ericina.

Per quanto riguarda le caratteristiche della dea ivi venerata, l’Aphrodite di Erice nella tradizione sacra che riporta la fondazione del culto è una dea che salva dal mare. Si pensi sia ad Aphrodite, madre di Eryx, che salva Butes dal morire in mare⁷⁰, che alla Aphrodite alla quale dedica l’omonimo santuario la figlia di Laomedon che approda in Sicilia fuggendo da Troia⁷¹.

Inoltre, l’enorme ricchezza, nonché il legame con l’episodio della truffa ai

65 De Vido 2006, 154.

66 Cfr. Sfameni Gasparro 1973, 92-94.

67 Moscati 1968, 91.

68 Athen. IX 395a; Aelian. *NA* IV 2, *VHI* 15.

69 Ribichini-Xella 1994, 78.

70 Apollod. I 9, 25; Ap. Rhod. IV 912-919.

71 Lyc. *Alex.* 951-977.

danni degli Ateniesi, sembrano offrire connotazioni mitiche tipiche dei paesi orientali (e fenici in particolare): opulenza ed inganno. La fonte che riporta il mito di fondazione di Lilibeo e che cita il ruolo dell'Aphrodite di Erice quale dea che salva dal mare⁷² sembra attribuire, a nostro avviso, connotati mitici orientali anche all'eroe fondatore di Lilibeo⁷³, città legata all'*entourage* del santuario ericino nonché connessa miticamente con le origini del santuario, dal momento che l'eroe eponimo del monte Erice, Eryx, è detto figlio di Butes, eroe fondatore di Lilibeo, ed Aphrodite. Potrebbe però essere plausibile anche che, trattandosi di tradizione mitica, il racconto fosse funzionale alla connotazione di una realtà urbana etnicamente molto complessa proprio perché composta da tre componenti diverse: greca, fenicia ed elima. Sempre a connotazioni orientali, o fenicie, potrebbe alludere la testimonianza riportata da Teocrito⁷⁴, che accosta i due santuari di Aphrodite a Cipro ed Erice. Si potrebbe leggere in questo accostamento, anche, un ulteriore rimando a quelle connotazioni orientali che definiscono il culto ericino anche come luogo di frequentazione internazionale, senza un ben definito profilo etnico, tipica connotazione, al contrario, delle città greche della madrepatria. D'altra parte anche l'isola di Cipro non è una regione abitata da un'unica popolazione, ma frequentata da una pluralità di *ethne* che l'avrebbero potuta rendere agli occhi dei Greci una realtà culturale mista molto simile a quella di Erice⁷⁵.

Tra le caratteristiche che contraddistinguono il culto praticato in questo santuario extraurbano va citato il fenomeno che ha reso celebre, all'interno della storia

72 Ap. Rhod. IV, 912-919.

73 La questione delle connotazioni orientali dell'eroe fondatore di Lilibeo è stata affrontata in D'Alleo 2011.

74 Theoc. *Idyll.* 15, 100-1001: Δέσποιν', ἃ Γολγῶς τε καὶ Ἰδάλιον ἐφίλησας / αἰπεινάν τ' Ἔρυκα, χρυσῶ παίζοισ' Ἀφροδίτα. Vedi anche schol. 15, 101: <Ἔρυξ> δὲ πόλις Σικελίας ἀπὸ Ἐρυκος τοῦ Βούτου καὶ Ἀφροδίτης.

75 Cfr. Bisi 1968, 37 e ss. Secondo la quale il culto ericino è da considerarsi probabilmente importato da genti cipriote anche per l'analogia dell'epiteto attributivo della dea *'rk hym* che compare simile in un testo punico bilingue cipriota da Kition CIS I n.9; Bonnet 1996, 149, la quale sostiene che il forte legame di Aphrodite con Cipro deve farci interrogare sulle connotazioni che questa terra aveva agli occhi dei Greci, probabilmente come terra a metà strada tra il mondo barbaro e quello civilizzato, un universo ambiguo che non è né greco né orientale, ma soprattutto percepito come luogo di tutte le contaminazioni; infine Budin 2008, 86-87, secondo la quale uno dei motivi che porta Erodoto ad accostare Babilonia e Cipro per la particolare pratica dell'istituzione della prostituzione sacra sia proprio la connotazione di questi due luoghi come "regions marked by ethnic heterogeneity".

degli studi, il santuario in questione, la ierodulia. Si è pensato anzi che proprio la ierodulia, l'istituzione della prostituzione sacra, sia stata fonte della ricchezza del santuario, anzi, come scrive Grottanelli, la prostituzione sacra "si presta ad esser letta come efficace meccanismo di accumulazione"⁷⁶.

La ierodulia costituisce una questione molto discussa e complessa nel panorama delle religioni del mondo antico. Sembra fosse una particolarità del culto fenicio-punico di Astarte⁷⁷, ma è attestata anche in altre zone del Mediterraneo, sia occidentale, come a Locri Epizefiri, dove era praticata nel santuario di Aphrodite, che orientale, come a Biblo connessa alle Adonie, le feste annuali che celebravano la morte e la rinascita di Adonis.

È stato notato però che esistono delle distinzioni tra le forme di ierodulia messe in pratica in questi contesti. Difatti, mentre si conoscono casi di prostituzione regolare, esercitata da persone di entrambi i sessi nell'ambito dell'istituzione templare da cui dipendono, si riscontrano anche casi di prostituzione occasionale nel corso di feste specifiche ed esercitata da categorie di donne particolari (ad es. nubili o spose)⁷⁸. Nel primo caso, che si può definire "prostituzione templare"⁷⁹, la valenza sacra dell'atto era volta, si è pensato, al potenziamento della fecondità attraverso l'unione con la divinità⁸⁰, mentre il secondo, che si può dire più propriamente "prostituzione sacra temporanea"⁸¹, probabilmente era legato a riti a valenza iniziatica⁸². In ogni caso dovevano esistere anche delle motivazioni economiche dietro tale pratica, se l'opulenza delle offerte veniva così sottolineata dalle fonti classiche.

S. Ribichini ipotizza che nel caso di Erice si possa parlare di vera e propria prostituzione templare, e che la scarsità di fonti dettagliate in merito all'istituzione potrebbe essere imputata alla poca attenzione posta dagli scrittori del tempo al fenomeno, in quanto ritenuto fin troppo noto ai contemporanei⁸³.

Secondo Grottanelli, poi, l'importanza di questi santuari di Astarte sta nel for-

76 Grottanelli 1981, 129.

77 Cfr. Bonnet-Xella 1995, 324-326.

78 Cfr. Ribichini-Xella 1994, 76.

79 Ribichini 2000, 62.

80 Cfr. Ribichini-Xella 1994, 76.

81 Ribichini 2000, 62.

82 Cfr. Ribichini-Xella 1994, 76.

83 Cfr. Ribichini 2000, 62.

nire, anche attraverso la sintesi costituita dalla prostituzione sacra, una formalizzazione rituale dell'incontro fra sistemi diversi⁸⁴, ricordando appunto quel carattere internazionale di cui si diceva sopra.

Alla luce però di nuove letture e rivalutazione delle argomentazioni usate dagli antichi per dimostrare l'esistenza della prostituzione sacra nel mondo greco, la portata del fenomeno sembra da ridimensionare. Recenti studi di Vinciane Pirenne-Delforge e di Tanja S. Scheer⁸⁵ hanno messo in dubbio l'esistenza di tale istituzione per Corinto⁸⁶, ritenendo più plausibile l'ipotesi per cui il culto di Aphrodite a Corinto fosse particolarmente caro alla devozione da parte delle prostitute.

Mentre S. L. Budin nello studio in cui raccoglie ed analizza tutte le testimonianze orientali e greco-romane utilizzate a sostegno della prova dell'esistenza della prostituzione sacra in alcuni santuari, *The myth of sacred prostitution in antiquity*, mette in discussione l'esercizio della prostituzione sacra persino nei centri di Locri Epizefiri⁸⁷ e di Cipro⁸⁸, contestando l'obiettività delle fonti antiche, rivalutate alla luce di nuove riflessioni. È interessante una delle ipotesi fatte da Budin per interpretare il tono di disprezzo di Erodoto (I 199) in merito all'istituzione della prostituzione sacra di Babilonia, quando dice che donne babilonesi si univano a uomini stranieri anche tramite l'esercizio della prostituzione con il "risultato vergognoso" di dare vita ad una popolazione bastarda, etnicamente eterogenea, in evidente contrasto con le pretese di autoctonia degli Ateniesi⁸⁹. Dunque Erodoto sembrerebbe creare un legame che connoterebbe città non greche, accusate della pratica della prostituzione sacra, quali zone abitate da popolazione eterogenea/bastarda, come Babilonia e Cipro, qualifica attribuibile anche ad Erice, città portuale ma soprattutto connotata dal suo mito di fondazione come realtà mista, perché fondata da Eryx⁹⁰ eroe locale, figlio, in alcune tradizioni, di Aphrodite e

84 Cfr. Grottanelli 1981, 131.

85 Cfr. Pirenne-Delforge 1994, 127; Scheer 2009, 221-266.

86 Strabo VIII 6, 20; XII 3, 36 descrive un fenomeno simile a quello di Erice a Corinto. L'esempio è stato spesso usato in passato per un confronto con Erice a favore dell'ipotesi della pratica della ierodulia ad Erice.

87 Budin 2008, 212-228.

88 *Ibidem*, 85-89.

89 *Ibidem*, 77 e 86-87.

90 Diod. IV 23, 2; IV 83, 1; Schol. Theocr. 15, 100; Hyg. *Fab.* 260; Serv. ad *Aen.* I 570, V 24.

Butes⁹¹, eroe ateniese (o locale in alcune varianti) ma a sua volta fondatore di Lilibeo, sito punico.

Un recentissimo studio sul culto della dea di Erice condotto da B. Lietz ha recuperato i termini della questione, ed aggiornato il dibattito scientifico. Secondo l'autrice, in effetti, Diodoro (IV 83), che descrive l'atteggiamento dei magistrati romani rispetto alla devozione per la dea ericina che prevedeva forme di intrattenimento con donne⁹², la pratica della prostituzione prenuziale attestata nel santuario di Venus a Sicca, l'ipotesi, seppur non unanimemente accettata, dell'esercizio della prostituzione presso il santuario di Aphrodite a Kition, di sicuro associano il culto della dea di Erice alla "tutela della prostituzione"⁹³, che dunque sembra essere "uno dei tratti più importanti della personalità della dea"⁹⁴. La dimostrazione più evidente dell'antichità e della permanenza di questo tratto è, infine, il caso, che discutiamo poco sotto, del culto della Venus ericina che viene installato fuori Porta Collina a Roma. Questo culto è contraddistinto proprio dalla funzione della dea in qualità di patrona delle prostitute registrate in città, che la celebravano nel giorno del *dies natalis* del tempio⁹⁵. In merito però all'effettiva pratica della prostituzione sacra all'interno del santuario, sembra davvero arduo trarre conclusioni certe. Ci troviamo d'accordo con le ipotesi caute di Lietz, che non esclude del tutto l'ipotesi, dato che il legame della dea con la prostituzione sembra antico, ma sembra plausibile ritenere che l'istituzione della ierodulia non sia stata una caratteristica del santuario rimasta invariata dalla fondazione dello stesso sino all'età romana. Si potrebbe pensare invece che "il santuario abbia adattato le proprie forme esteriori ai cambiamenti imposti dall'evoluzione storica"⁹⁶.

Dunque, sebbene il dibattito rimanga aperto, forti restano le argomentazioni a sostegno di un legame con la prostituzione, sia nell'ipotesi di una devozione particolare da parte di prostitute per la dea, che nel caso di vera pratica della ierodulia.

91 Cfr. *supra*; Apollod. I 9, 25; Ap. Rhod. IV 912-919.

92 Cfr. Lietz 2012, 203.

93 *Ibidem*, 206.

94 *Ibidem*.

95 Cfr. *Ibidem*, 204.

96 *Ibidem*, 206.

Il rapporto con la prostituzione non è l'unico carattere, però, che contraddistingue il culto del santuario di Erice. Da Ateneo ed Eliano⁹⁷ emerge un rapporto con il mare e con il mondo vegetale e animale, attraverso le descrizioni che gli autori fanno delle già citate feste di *Anagogia* e *Katagogia* in cui si nota la connessione della dea con la colomba, che sembra quasi il simbolo del santuario⁹⁸.

Per completare, infine, il quadro delle caratteristiche della dea di Erice è necessario seguire la storia del culto fino al periodo romano, perché si possono cogliere interessanti dettagli ancora in merito ad alcune peculiarità del culto connesse alla sua localizzazione.

Con le guerre puniche avviene un riassetamento degli equilibri nel Mediterraneo che lascia maggiore spazio alla presenza dei Romani, che ritengono fondamentale prendere possesso del luogo di culto, che rappresenta ormai un simbolo della presenza punica nella Sicilia nord-occidentale. Tale operazione culturale sembra avere lo scopo di reinterpretare in chiave romana il culto ericino, obliterando i legami storico-culturali che lo legavano al mondo punico⁹⁹, anche attraverso il recupero delle tradizioni delle origini troiane sia del popolo elimo, che di quello romano. In tal senso le *Verrine*¹⁰⁰ sono la fonte principale in merito ad una delle questioni che ha interessato maggiormente gli studiosi, l'istituzione della servitù sacra che viene menzionata da Cicerone e da Strabone¹⁰¹, secondo quest'ultimo esistevano ad Erice degli schiavi di proprietà del tempio e quindi al suo servizio. Si tratta di una pratica curiosa per le istituzioni romane che prevedevano solo la proprietà pubblica di servi o da parte di privati, sconosciuta era invece la servitù sacra, che Verre sembra far propria, e che evidentemente doveva preesistere all'arrivo del governatore in Sicilia¹⁰². Doveva trattarsi dunque, secondo Lietz, di un tipo di personale legato al tempio e che anche nell'antichità aveva uno *status* giuridico ambiguo.

Con l'ultima tappa della storia del santuario si arriva alla deduzione della dea

97 Athen. IX 395a; Aelian. *NA* IV 2, *VHI* 15.

98 Cfr. Lietz 2012, appendice, per la raccolta sistematica di tutte le fonti letterarie ed archeologiche.

99 Cfr. Lietz 2012, 77.

100 Cfr. *Ibidem*, 84-103 per analisi della dea all'interno del corpus delle *Verrine*.

101 Strabo VI 2,5.

102 Cfr. Lietz 2012, 93.

a Roma, che avvenne durante uno dei momenti cruciali del conflitto punico-romano, e non è difficile pensare che l'operazione compiuta dai Romani nell'introdurre a Roma un culto dedicato ad una delle più note divinità alla quale faceva riferimento l'eparchia punica in Sicilia fosse un atto profondamente ideologico, e legato alla guerra in corso. Tra il 217 e il 215 a.C. Quinto Fabio Massimo fa votare l'introduzione del culto ericino a Roma, sopra il Campidoglio¹⁰³. Inoltre, grazie al tramite offerto dal mito troiano, la dea non doveva essere percepita come straniera; prova di ciò sarebbe l'ubicazione del suo tempio proprio sul Campidoglio, come già notato da R. Schilling¹⁰⁴. Per quel che riguarda il culto però non vi è dubbio che venne profondamente romanizzato e nazionalizzato tanto da perdere le caratteristiche siciliane, che invece sembra continuarono a connotare il secondo tempio di Venus ericina, dedicato nel 181 a.C.¹⁰⁵, fuori Porta Collina, in chiara posizione extraurbana. A differenza del tempio all'interno della mura urbane, Venus di Porta Collina sembra essere protettrice delle prostitute¹⁰⁶, dal momento che sono esse le principali devote del culto. Ovidio in *Fasti* IV 863-878 descrive la celebrazione dei *Vinalia*, festa romana dedicata a Juppiter, seguita però dalla descrizione del rituale celebrato presso Porta Collina, di cui erano protagoniste le prostitute della città¹⁰⁷. Questa distinzione viene fatta notare anche da S. Agostino, che parla dell'esistenza a Roma di due dee Venus: "an Veneres duae sunt, una uirgo, altera mulier? an potius tres, una uirginum, quae etiam Vesta est, alia coniugatarum, alia meretricum? cui etiam Phoenices donum dabant de prostitutione filiarum, antequam eas iungerent uiris"¹⁰⁸. In questo caso la collocazione del santuario assume una caratteristica distintiva fondamentale ai fini del culto; se il santuario sul Campidoglio viene assorbito nella sfera della venerazione dei culti nazionali, perdendo le originali connotazioni cultuali siciliane, la sede extraurbana ha, possiamo dire, la libertà, di recuperare quegli aspetti "esotici" che facevano del culto della Venus ericina un culto straniero¹⁰⁹. Aggiungiamo ancora

103 Liv. XXIII 30, 13-4.

104 Cfr. Schilling 1954.

105 Liv. XXX 38,10.

106 Cfr. Lietz 2012, 171.

107 Cfr. *Ibidem*, 168.

108 Aug. *Civ.* IV 10.

109 A dimostrazione di come fosse funzionale anche per i Romani la dislocazione dei luoghi di culto divisi tra dentro e fuori città rispetto ai fini cultuali, riportiamo per intero un passo del noto ar-

che sempre presso Porta Collina, in posizione extraurbana, si trovava il *campus sceleratus*, il luogo del supplizio delle Vestali accusate di *incestum*. Secondo il rito descritto da Plutarco, la Vestale veniva chiusa viva in una camera sotterranea del tutto simile ad un sepolcro¹¹⁰. Il dato dimostra come fossero fortemente connotati i riti che venivano compiuti fuori dal *pomerium*, queste caratteristiche devono aver inciso sulla scelta di dislocare il secondo culto dedicato a Venus ericina fuori Porta Collina.

A questo punto è possibile concludere il panorama delle caratteristiche del culto che riguardano la dea di Erice concordando con Lietz che chiude il suo lavoro riconoscendo nell’“estrema versatilità”¹¹¹ delle caratteristiche della dea il principale motivo della sua fortuna nella storia. Dal V sec. a.C fino all’età imperiale, dalla Sicilia al Mediterraneo, la dea ericina è stata venerata da popoli diversi che le attribuivano connotati diversi. Difatti, sembra impossibile riuscire ad isolare le varie componenti religiose che si incontrarono nel santuario, distinguendo i singoli profili etnici. “Siamo di fronte a un caso di complessa stratificazione etnica e religiosa, a un culto decisamente sincretistico, la cui comprensione richiede di superare i limiti dei singoli apporti... La dea ericina non è la somma né sincronica né diacronica delle varie componenti etniche: è un’entità composita, mista, sintetica”¹¹².

Questo santuario elevato su una rocca sovrastante un porto, di sicuro molto frequentato nell’età arcaica, in una posizione di confine tra colonie greche di frontie-

chitetto Vitruvio in cui vengono elencate delle indicazioni sulla posizione adeguata per ogni *aedes*. L’autore antico sottolinea nel caso del tempio di Venus la necessità di posizionarlo fuori città: Vit. I 7 “aedibus vero sacris, quorum deorum maxime in tutela civitas videtur esse, et Iovi et Iunoni et Minervae, in excelsissimo loco, unde moenium maxima pars conspiciatur, areae distribuuntur. Mercurio autem in foro aut etiam, ut Isidi et Serapi, in emporio; Apollini Patrique Libero secundum theatrum; Herculi, in quibus civitatibus non sunt gymnasia neque amphitheatra, ad circum; Marti extra urbem sed ad campum; itemque Veneri ad portum. id autem etiam Etruscis haruspibus disciplinarum scripturis ita est dedicatum, extra murum Veneris, Volcani, Martis fana ideo conlocari, uti non insuescat in urbe adolescentibus seu matribus familiarum veneria libido, Volcanique vi e moenibus religionibus et sacrificiis evocata ab timore incendiorum aedificia videantur liberari. Martis vero divinitas cum sit extra moenia dedicata, non erit inter cives armigera dissensio, sed ab hostibus ea defensa belli periculo conservabit. item Cereri extra urbem loco, quo <non quolibet> nomine semper homines nisi per sacrificium necesse habeant adire; cum religione, caste sanctisque moribus is locus debet tueri. ceterisque diis ad sacrificiorum rationes aptae templis areae sunt distribuendae”.

110 Plut. *Nu.* X; cfr. per commento alla fonte De Sanctis 2012, 128-129.

111 Cfr. Lietz 2012, 217.

112 Bonnet 2006, 213.

ra (Selinunte) e postazioni fenicie (Mozia), ha ricevuto devozione e offerte senza soluzione di continuità dal momento della sua fondazione da parte degli Elimi, fino a quando i Romani trapiantarono il culto nell'Urbe, divenendo così il simbolo ed il segno di un Mediterraneo che deve essere considerato "come unità pur nella moltitudine delle sue micro-realtà culturali e storiche"¹¹³.

In conclusione quindi la sua posizione sul mare e la tradizione sacra che ne fa un luogo di culto fondato per una Aphrodite che salva dal mare¹¹⁴ ne dimostrano la protezione della sfera connessa alle attività marine, la sua posizione distante dal centro urbano ne faceva anche la sede di un culto in cui le principali devote erano le prostitute, probabilmente nell'accezione di Aphrodite legata alla sfera erotica, tratto evidentemente molto forte, e quindi forse anche molto arcaico se rimane attivo dopo la deduzione del culto a Roma, in cui viene persino sentita la necessità di sdoppiare le sedi del culto.

2.3 Entella¹¹⁵

Terza città definita elima dalle fonti greche¹¹⁶ ed ultimo sito che presentiamo per tale area è l'antica città di Entella. Essa sorge sul sito dell'odierna Rocca d'Entella, in provincia di Contessa Entellina, su un'altura naturalmente fortificata che sovrasta la Valle del Belice, fiume che costituiva anticamente un facile accesso alla città.

Le prime tracce del periodo degli Elimi ad Entella risalgono al VI sec. a.C., periodo nel quale si inquadrano un'area artigianale con fornaci, la cinta fortificata e parte del complesso pubblico centrale¹¹⁷. La presenza greca è attestata da materiale ceramico che risale già alla fine del VI sec. a.C., mentre nel 404 a.C. il centro viene occupato dai campani¹¹⁸, che divennero l'elemento dominante. Alla fine degli anni Settanta furono rinvenuti una serie di decreti della città su tavolette bronzee. I testi sono stati raccolti in un *corpus* costituito da 8 testi della fine del IV sec. a.C., fonte preziosa per la storia del dorico di Sicilia e per la storia della città, della topografia e

113 Cusumano 1997-1998, 753.

114 Vedi *supra*.

115 Vedi Fig. 7.

116 Schol. Lyc 472, 952, 964.

117 Cfr. Ampolo 2002, 8.

118 Diod. XIV 9, 8-9.

delle relazioni interstatali della Sicilia ellenistica¹¹⁹.

Nel 2000 è stato rinvenuto casualmente un deposito votivo alle pendici Nord della Rocca, esattamente fuori della cinta muraria e della porta urbana Nord-Ovest, nei pressi di un'area di necropoli¹²⁰.

Si tratta di un'area¹²¹ inserita in un ambiente naturale rupestre posto a mezza costa ed in vista del fiume Belice¹²². L'area, successivamente indagata è stata interpretata come un santuario organizzato su almeno tre terrazze. Quella inferiore viene strutturata solo nel IV sec. a.C. con l'edificazione di un piccolo sacello, un *oikos* ad ambiente unico, secondo una tipologia architettonica attestata in altri insediamenti indigeni e sicelioti¹²³. Le terrazze mediana e superiore erano, invece, destinate a culti all'aperto, infatti in alcuni anfratti sono state rinvenute offerte votive consistenti in gruppi di vasi capovolti e posti l'uno sull'altro secondo un tipico rituale che caratterizza i culti ctonii, come è stato interpretato da Spatafora¹²⁴. La zona è circondata da strutture murarie che potrebbero essere l'antico *temenos*.

Dalla composizione delle deposizioni si è dedotto che si trattasse di un *Thesmophorion*. Sono stati ritrovati ossa di animali (bovini, ovini caprini, maiali e cinghiali) e materiale votivo tipico dei santuari demetriaci tra cui le statuette più antiche del tipo della dea con alto *polos* seduta in trono. Alla fine del V sec. a. C. sono datate le terrecotte del tipo figura femminile stante panneggiata con porcellino o patera oppure con porcellino e fiaccola, interpretate come raffigurazione stessa di Demeter, o piuttosto di offerenti strettamente connesse, comunque, a contesti specificatamente demetriaci. Verso la fine del V sec. a. C. si colloca il tipo col porcellino al seno, dalla fine del V, ma particolarmente entro il IV secolo, si datano la maggior parte dei tipi con porcellino e fiaccola. Infine sono presenti lucerne monolici e polilici, *kernoi*, vasi miniaturistici. Unica finora, ma significativa, la presenza di un frammento di *pinax*, con raffigurazione di quadrupede in corsa, che trova evidenti riferimenti, sotto il profilo iconografico, nelle produzioni locresi

119 Cfr. Nenci 2001, 237.

120 Cfr. Spatafora 2002.

121 Vedi fig. 7a.

122 Cfr. Spatafora 2010, 34.

123 Cfr. Spatafora 2010^a, 138.

124 Cfr. Spatafora 2008, 275.

intimamente connesse al mito di Kore-Persephone¹²⁵.

Per quanto riguarda la fase di utilizzo sembra possibile che l'area sacra risalga ad una fase ascrivibile al VI sec. a.C. caratterizzata esclusivamente da offerte votive deposte all'interno degli anfratti rocciosi, e che il sito sia stato utilizzato fino al III a.C.¹²⁶.

Secondo Spatafora, che ha condotto l'analisi dei dati, non va trascurata, in questo caso, la funzione politica "che probabilmente assolveva la celebrazione dei riti tesmoforici che, promuovendo «la continuità della stirpe umana» e la crescita della fecondità agraria, toccava sicuramente temi fondamentali per il benessere e la stabilità della città. E proprio in questa profonda interferenza tra il piano umano e quello agrario-vegetale sta il significato più autentico della festa, che rinsalda i concetti di promozione e garanzia della vita"¹²⁷. Il culto veniva ad assumere così, sempre secondo la studiosa, una connotazione sociale, col fine di rafforzare un particolare senso di appartenenza dopo un duro momento di crisi che colpì la città, con la conquista campana, tra fine V a.C. e inizi IV a.C.¹²⁸.

2.4. Conclusioni

Il panorama dei culti dell'area elima comprende ancora due siti: Monte Castellazzo di Poggioreale e Monte Iato. Nel primo, nel 1956 la scoperta casuale della Pietra di Poggioreale, un'epigrafe arcaica in dialetto dorico selinuntino con dedica ad Herakles datata all'inizio del VI a.C., ha fatto supporre l'esistenza di un culto dedicato all'eroe, ma scavi sistematici riguardo al sito sono stati ripresi solo nel 2008. Durante le ultime ricerche sono state rinvenute parti delle mura, una necropoli ed alcuni edifici all'interno del centro abitato, tra cui una ipotetica area sacra, ma per la quale disponiamo ancora di sparuti dati, non sembrano ancora evidenti strutture extraurbane, ma questo potrebbe dipendere solo dallo stato degli scavi¹²⁹. Nel novero dei siti elimi viene considerato anche Monte Iato, dove è stato identificato un tempio

125 Cfr. Spatafora 2003, 1194.

126 Cfr. Spatafora 2003, 1193; Spatafora 2010^a.

127 Spatafora 2003, 1197.

128 Cfr. Spatafora 2008, 284.

129 Cfr. per aggiornamento sui recenti scavi Giglio Cerniglia *et al.* 2012.

datato al VI sec.a.C. di architettura greco-coloniale arcaica, probabilmente dedicato ad Aphrodite, almeno in età ellenistica, ed anche questa area si trova all'interno del centro abitato, nel quartiere residenziale occidentale¹³⁰.

L'insieme dei culti extraurbani dell'area elima, come si nota, si presenta estremamente complesso da interpretare e molto eterogeneo. Il primo problema che pone difficoltà interpretative è l'esistenza di luoghi di culto di architettura prettamente greca, come a Segesta, dei quali si ignora il tipo di culto svolto dal momento che non esistono fonti dirette sulla religione degli Elimi. Nel caso di Erice, al contrario, le fonti greche e persino una iscrizione punica hanno lasciato il segno di una lunga tradizione culturale, che archeologicamente non ha restituito altrettanti dati, ma in ogni caso le informazioni letterarie lasciano in ombra la storia del luogo di culto prima dell'arrivo dei Greci, e così anche gli aspetti più arcaici. Entella, infine, città elima secondo le fonti letterarie greche, è stata però a lungo soggetta all'occupazione campana. Dal punto di vista della nostra analisi però il risultato non è stato troppo diverso da quanto abbiamo visto in precedenza e riscontreremo dopo, dal momento che anche in questo caso l'unico luogo di culto fuori dalle mura cittadine è dedicato alla venerazione di Demeter, anche in questo caso connesso sia alla porta urbana, e quindi in posizione di accesso/uscita dalla città, e nei pressi di una grande necropoli. Tale posizione era stata riscontrata anche nel caso della zona sacra fuori dalle mura di Segesta.

Per quanto riguarda le caratteristiche delle aree sacre extraurbane qui analizzate, riscontriamo ancora una volta una prevalenza di culti dedicati a divinità femminili e praticati da donne, tranne il caso del santuario a Segesta di Contrada Mango, in cui la deposizione di armi fa pensare ad una frequentazione maschile dell'area. Inoltre la storia del santuario ericino ci porta ad aggiungere una caratteristica da tenere in considerazione ai fini della nostra ricerca, in merito alla possibile storia della pratica della prostituzione sacra. Anche mettendo in dubbio l'effettiva pratica della ierodulia, le fonti greche tendono comunque a fare emergere una divinità dai forti connotati orientali e dalle origini miste, esattamente come la

130 Cfr. per sintesi degli scavi Isler 2002; per studi su interpretazioni De Vido 2006 158-159; Spatafora 2010^a, 141-142.

frequentazione del santuario stesso: un luogo di culto internazionale, e pertanto quasi 'inficiato' nella purezza. Si trattava di un luogo promiscuo per frequentazioni, il che porta, una volta trasferito a Roma, alla intenzionale divisione del culto in due sedi, una più legata alla sfera cittadina sul Campidoglio, mentre l'altra, che prevede la devozione da parte delle prostitute, allontanata in una sede *extra pomerium*, al di fuori di Porta Collina.

Capitolo 3

L'area greca

Le città greche della Sicilia Occidentale sono realtà urbane coloniali che si distinguono da quelle nella zona orientale dell'Isola per la loro posizione periferica rispetto all'*enclave* greca ad Est. Grecità periferica e a stretto contatto con una realtà etnico-politica variegata è la definizione che ha dato P. Anello¹ di Himera e Selinunte, fondate quasi contemporaneamente e distrutte lo stesso anno dai Cartaginesi. Nel novero della Sicilia occidentale aggiungiamo, poi, altre due città: Agrigento e Gela, che per la loro posizione centrale e la forte presenza punica durante l'eparchia hanno una storia culturale legata appunto alla zona Ovest dell'Isola.

3.1 Himera²

Sottocolonia di Zancle, Himera è una fondazione principalmente calcidese, ma, come riportato da Tucidide, giunsero nella colonia anche Siracusani esuli³. Fondata, secondo Diodoro nel 649/8 a.C.⁴, la sua storia si interrompe bruscamente con la distruzione cartaginese nel 409 a.C.⁵. La città rimane nota per la grande battaglia del 480 a.C., in cui i Greci di Gelone, tiranno di Siracusa, vinsero i Cartaginesi, nella storica vittoria contemporanea a quella ottenuta in Oriente contro il nemico persiano⁶.

1 Anello 2000.

2 Vedi fig. 8.

3 Thuc. VI 5,1.

4 Diod. XIII 62, 4. La cronologia diodorea è discussa in quanto non sono ancora state trovate strutture risalenti a tale periodo, anche se sembra che siano ascrivibili a quel periodo i più antichi reperti rinvenuti ad Himera secondo le analisi di Vassallo 2005. per la questione cronologica sulla fondazione di Himera cfr. Anello 2000, 99-100.

5 Diod. XIII 59, 4-62.

6 Hdt. VII, 166: "E un'altra cosa dicono ancora: essere accaduto che, nello stesso giorno in cui gli Elleni vinsero a Salamina il re di Persia, Gelone e Terone vincessero (a Himera)

La città è distribuita in due settori distinti. La città alta, sul Piano di Imera, che si estende su una collina all'estremità nord-est di un terrazzo. Ad Est di questo scorre l'Imera, ad Ovest, separato da un vallone, sorge il Piano del Tamburino, alla cui estremità nord è presente una sorgente d'acqua. La città bassa, invece, occupa un'area pianeggiante, il limite est era costituito dalla foce del fiume Imera, mentre quello ovest non doveva superare l'asse che divide il Piano di Imera dal Piano del Tamburino, ma questo confine è ancora incerto⁷. Sembra che i primi coloni abbiano occupato prima la pianura bassa, ma i dati in merito al periodo più arcaico sono ancora pochi. Una prima strutturazione organica del sito comincia alla fine del VII sec.a.C., periodo al quale risalgono le prime tracce di abitato sul Piano di Imera e la costruzione del Tempio A. La zona sul Piano del Tamburino sembra invece non sia stata interessata dall'insediamento abitativo, le uniche strutture individuate sono quelle del santuario all'angolo nord-est della collina⁸, che quindi consideriamo, per la particolare distanza dal centro di riferimento, extraurbano.

Il santuario rinvenuto sul Piano del Tamburino, in proprietà Artese, risale al VI sec. a.C., periodo di grande riorganizzazione dello spazio urbano, che comportò un riassetto anche delle zone periferiche. L'edificio, scoperto negli anni '70, non è stato però oggetto di indagini sistematiche, sono venute alla luce solo resti di strutture murarie e materiale di rivestimento sporadico, che però fanno supporre l'esistenza di un edificio di grandi dimensioni⁹. Purtroppo l'area non ha restituito dati utili alla definizione della tipologia del culto praticato; sono state rinvenute sporadiche tracce di ceramica arcaica corinzia e attica a figure nere, terrecotte figurate, e *louteria* di V sec. a.C. In base alle poche strutture ed alla ceramica, l'area è stata datata alla metà del VI sec. a.C., in uso fino alla fine del V¹⁰. Segnaliamo anche in questo caso una stretta vicinanza topografica tra l'area sacra extraurbana e una delle tre necropoli fuori Himera. La necropoli ovest che si trova esattamente ai piedi dell'angolo nord-est del piano del Tamburino, la cuspide su cui sorge il santuario.

Amilcare il re di Cartagine".

7 Cfr. per descrizione sito e aggiornamento scavi Allegro 1999, 269-273.

8 Cfr. per sintesi sulla topografia del sito *ibidem*, 274-282.

9 Cfr. Veronese 2006, 127, con bibliografia precedente.

10 Cfr. *Ibidem*.

Solo in via ipotetica si suppone l'esistenza di un altro santuario extraurbano nei pressi di quello sopra citato, esattamente nella zona di Thermai Imeraiai dove secondo le fonti riportate da Pindaro¹¹ e Diodoro¹² doveva trovarsi un santuario di frontiera legato alle sorgenti termali¹³ e al passaggio di Herakles¹⁴. L'area sacra non è stata trovata, ma la menzione nelle fonti ne indica l'importanza.

Nonostante la lacunosità dei dati, il caso di Himera offre due casi di santuari extraurbani che non sono isolati, il primo strettamente connesso topograficamente con la necropoli, come già osservato altrove, il secondo, sebbene solo attestato dalle fonti, connesso con acqua sorgiva e sulfurea, che potrebbe essere anche indizio di un culto terapeutico, come accade per altri siti della Sicilia.

Per quanto riguarda il profilo urbano, la città di Himera è, come scriveva già Diodoro, la città sacra ad Athena¹⁵ dal momento che lei è la titolare sia del grande santuario nella città alta sia del tempio dorico eretto alla foce del fiume Imera dopo la vittoria del 480 a.C. sui Cartaginesi¹⁶. Il ritrovamento, infine, di un *ex voto* in *faianze* raffigurante, forse, uno *hierodulos*, ha fatto ipotizzare la pratica di un culto dedicato ad Aphrodite. L'ipotesi è stata avanzata da Torelli¹⁷, che ha connesso il dato con la presenza di un ipotetico culto betilico aniconico che è stato individuato nei sacelli A e B sull'acropoli. Sebbene le ipotesi siano interessanti e possano essere supportate da ragioni storiche, data la posizione di Himera, città greca tra fondazioni ed *emporia* fenici come le vicine Palermo e Solunto, i dati sono ancora troppo ambigui¹⁸.

3.2 Selinunte¹⁹

Colonia secondaria fondata dai Greci di Megara Iblea nel VII sec. a.C., è stata considerata “uno dei luoghi d'interesse archeologico più rappresentativi, sia dal punto

11 Pind. *Ol.* XII 26-27.

12 Diod. V 3,4.

13 Cfr. Allegro 1999 291-292.

14 Diod. IV 23,1: Herakles reduce dalla decima fatica trova ristoro presso Thermai Imerai dove le Ninfe avevano fatto sgorgare delle sorgenti termali.

15 Diod. V 3.

16 Cfr. Vassallo 2005, 67.

17 Cfr. Torelli 2003, 675.

18 Cfr. per la discussione delle interpretazioni di Torelli: Spatafora 2010^a, 145.

19 Vedi fig. 9; fig. 9b.

di vista storico-religioso, sia dal punto di vista storico-artistico dell'intera Sicilia”²⁰. La collocazione periferica e l'arcaicità della fondazione sono le caratteristiche peculiari che rendono il sito un luogo di enorme interesse per lo studio dei rapporti che intercorsero tra Greci e non Greci in Sicilia.

Difatti, fondata nel VII sec. a.C., momento di grande fermento economico del Mediterraneo arcaico durante il quale, da un lato, avanza e si rafforza la presenza fenicia e punica sulle coste del Mediterraneo occidentale, dall'altro si amplia l'orizzonte dei traffici commerciali greci grazie alle nuove fondazioni focee come Massalia²¹, Selinunte occupa una posizione strategica a “stretto contatto con una realtà etnico-politica variegata e alquanto complessa, nella quale interagiscono a diversi livelli di ruolo e di importanza Fenici, Elimi, Sicani”²².

La città megarese, fondata da Pammilo a capo di un gruppo di coloni di Megara Iblea²³, è l'estrema propaggine greca a contatto ed al confine con il territorio occupato dagli indigeni Elimi nell'entroterra di Entella e Segesta e dai Fenici delle fondazioni di Mozia e del territorio di Lilibeo.

Questa sorta di “posizione di frontiera periferica” è visibile anche dalla topografia del sito. Difatti, dall'analisi delle fondazioni dei templi, dell'area sacra dell'acropoli e di quelli periferici, è stato dedotto che “l'insediamento dei coloni avvenne simultaneamente su tutto il territorio della città. A partire dall'ultimo quarto del VII secolo a.C. i Greci avevano già preso possesso di tutta l'area compresa fra la sommità delle due colline orientale ed occidentale e fra il mare a Sud e la punta più settentrionale del pianoro della Manuzza a Nord”²⁴, facendo decadere così l'ipotesi formulata in precedenza di un'espansione progressiva²⁵. Questi dati giustificano una possibile lettura strategica della localizzazione dei santuari extraurbani, posti, sul lato ovest, lungo la frontiera con le popolazioni anelleniche precedentemente ivi stanziate, a cerniera, soprattutto, tra la zona di influenza greca e quella che sarebbe stata di influen-

20 Riotto 1985, 25.

21 Cfr. per il quadro storico Anello 2000, 100-103.

22 *Ibidem*, 102.

23 Thuc. VI 4,2. Anche per Selinunte la data di fondazione è incerta secondo Thuc. VI 4,2 nel 627 a.C., mentre secondo Diod. XIII 59, 4 nel 650 a.C.

24 Parisi Presicce 1984, 26.

25 Cfr. *Ibidem*, p. 26.

za cartaginese dopo il 409 a.C., sul lato est, invece, orientati verso l'altro grande polo della presenza greca in Sicilia, Agrigento.

Il sito sorge su un'altura scoscesa, ad Est, verso la valle del fiume Cottone, che costituiva un'antica insenatura portuale e che separava la città dalla collina orientale sulla quale sorgevano tre santuari extraurbani, i cui culti andrebbero messi in connessione con l'antica vocazione emporica della zona²⁶. Ad Ovest l'altura è separata dalla collina della Gaggera, sulla quale si espande una seconda zona sacra, dal fiume Selinos – odierno Modione. Le foci dei due fiumi creavano così due porti funzionali sia all'approdo sia agli scambi commerciali con gli altri siti del Mediterraneo, tra i quali Selinunte costituiva uno snodo fondamentale. La fondazione greca sorge su un sito che aveva visto la presenza di nuclei di popolazioni indigene; il suo sviluppo urbano fu molto rapido data la fertilità della terra, ma soprattutto per la posizione privilegiata sul mare africano che facilitava i traffici con città d'oltremare²⁷. La potenza economica ottenuta con i commerci²⁸ fu la probabile causa della volontà di espansione di Selinunte alla fine del V sec. a.C., espansione che fu presto arrestata dall'intervento di Cartagine, che nel 409 a.C. distrusse la città privandola di quel primato commerciale di cui aveva goduto precedentemente e mantenendola, da quel momento in poi, sotto il controllo punico²⁹.

La dislocazione delle aree sacre interessa, quindi, zone fondamentali per lo sviluppo del centro arcaico, la collina orientale, l'acropoli e la collina occidentale, detta della Gaggera. Le colline ai lati dell'acropoli sono zone nettamente separate dal contesto urbano per la loro posizione oltre i corsi d'acqua.

La natura dei culti praticati su tali colline è stata, e continua ad essere, argomento di discussione tra gli archeologi.

26 Cfr. Coarealli-Torelli 1984, 81.

27 Cfr. EAA s.v. Selinunte.

28 Cfr. Anello 2000, 107-108. Secondo la studiosa infatti “la particolare posizione geografica di Selinunte faceva della *apoikia* megarese un naturale punto di riferimento tanto che tutto il commercio greco diretto al di là del Canale di Sicilia 'doveva svolgersi ormai o passando per Selinunte o valendosi di tramite selinuntini”. A conferma di tale ipotesi la scoperta di un tesoretto, ritrovato nel 1985, nei pressi di Selinunte illumina sulle relazioni commerciali intercorse tra il mondo greco e la Sicilia occidentale, dal momento che questo tesoretto, datato agli ultimi anni del VI secolo, è composto principalmente da monete provenienti da città greche continentali, dimostrando così “la vitalità degli scambi proiettati sia verso la Grecia continentale, insulare e microasiatica, sia verso il mondo fenicio-punico ed etrusco”. Anello 2000, 109.

29 Cfr. EAA s.v. Selinunte.

Sulla collina orientale sorgono tre templi designati per convenzione con le lettere: E, F, G. Il tempio E sorge nel settore meridionale della collina ed è l'unico dei tre ad essere circondato da un *temenos* con un propileo d'accesso ad Ovest³⁰. L'edificio dorico periptero, orientato in senso est-ovest, è uno dei più rappresentativi esempi di architettura dorica d'Occidente³¹. Il pronao era decorato con metope in stile severo di cui ne sono state ritrovate quattro che restituiscono soggetti mitici: Athena ed Enkelados, Artemis e Aktaion, Apollon e Daphne, Herakles e l'Amazzone, *hierogamos* di Zeus ed Hera. Questo soggetto ha portato a far attribuire l'area sacra alla venerazione di Hera, tenuto conto anche della localizzazione extraurbana e della prossimità all'area portuale che pare caratterizzare gli Heraia d'Occidente, come a Crotone e Posidonia³². Per quanto riguarda la datazione, l'edificio si fa risalire alla fine del VII sec. a.C. per confronti architettonici con il *megaron* dell'acropoli ed il tempio della Malophoros sulla collina ovest. Nel V sec. l'edificio viene distrutto e ricostruito nel 460-70 a.C. L'area sacra viene distrutta definitivamente in seguito all'attacco cartaginese nel 409 a.C.³³. A causa dell'incendio che lo distrusse non sono stati rinvenuti resti votivi o altri materiali funzionali all'identificazione della divinità titolare³⁴.

Nel settore centrale della stessa collina sorge il tempio F, più piccolo del precedente, con lo stesso orientamento, ed eretto intorno al 550/40 a.C. L'edificio ha una pianta rettangolare allungata e tripartita in *pronaos*, *naos* e *adyton*, circondato da una peristasi di 6x14 colonne che presenta una particolarità architettonica senza confronti in Occidente, un muro che collega le colonne e che si snoda su tutti i lati ad eccezione dell'ingresso. La funzionalità di tale muro è poco chiara, anche se è stata ipotizzata una funzione di recinto³⁵ o di copertura che occultasse particolari rituali, o ancora di protezione per i doni votivi³⁶. Dal punto di vista decorativo, gli archeologi hanno notato che l'edificio doveva presentare una ricca decorazione fittile, che però è stata sostituita probabilmente dopo l'incendio del 510 a.C. che aveva distrutto il tempio E

30 Coarelli-Torelli 1984, 81.

31 Cfr. Veronese 2006, 508.

32 Cfr. Kerényi 1966, 5-6; Tusa 1967, 191; Bejor 1977, 453-454; Coarelli-Torelli 1984, 81-82; Veronese 2006, 509.

33 Cfr. per la datazione Coarelli-Torelli 1984, 82.

34 Cfr. Veronese 2006, 508.

35 Cfr. *Ibidem*, 511.

36 Cfr. Coarelli-Torelli 1984, 84.

situato a fianco. Al posto della decorazione fittile furono applicate delle metope con la raffigurazione della gigantomachia. Le due metope rimaste, datate intorno al 500 a.C., rappresentano una volta Dionysos ed un'altra Athena in lotta contro un gigante³⁷. Anche in questo caso pochi sono i dati per poter stabilire l'attribuzione del culto, nessuna iscrizione, né dono votivo. Sono state fatte delle ipotesi a partire proprio dalla funzione che potrebbe avere avuto il muro che, unendo lo spazio tra le colonne del peristilio, crea una separazione tra spazio interno ed esterno al tempio, e che potrebbe indicare così la presenza di un culto misterico, che per analogia con i culti della madre patria, potrebbe essere riferito a Dionysos³⁸, anche se gran parte degli studiosi lo avevano attribuito in passato ad Athena, dato il ritrovamento nei pressi del tempio di una matrice per statuette raffiguranti Athena³⁹.

La triade della collina orientale si chiude con il grande tempio G che spicca tra tutti per le sue dimensioni gigantesche. Pseudodiptero con pianta rettangolare allungata con portici intorno alla cella è provvisto di un *pronaos* profondo, prostilo tetrastilo e scoperto. Il *Naos* è diviso in tre navate da due file di dieci colonne in doppio ordine dorico, al termine della navata centrale sorgeva una cappella per la statua di culto. La peristasi è composta da 8x17 colonne. Per dimensioni è tra i più grandiosi di tutta la grecità⁴⁰. Studi recenti attribuiscono a tale grandezza la volontà di conferire importanza al luogo di culto⁴¹.

Per l'identificazione della divinità alla quale era dedicato è stata utilizzata l'iscrizione I.G. XIV 268, rinvenuta nel tempio⁴², e che nomina divinità che hanno sostenuto i Selinuntini in una guerra: Zeus, Phobos, Herakles, Apollon, Poseidon, i Tindaridi, Athena, Demeter, Pasikrateia, ma soprattutto Zeus. L'epigrafe segnala anche che, in seguito alla vittoria, sarebbe stata offerta un'opera d'oro con su incisi i nomi delle divinità, deposta nel tempio di Apollon. Questa fonte ha fatto supporre che la divinità venerata nel grande santuario extraurbano della collina orientale fosse Apollon o Zeus Olimpio. Il confronto con il grande Olympieion extraurbano di Siracusa,

37 Cfr. *Ibidem*, 85.

38 Cfr. su tale ipotesi Bejor 1977, 452.

39 Cfr. Tusa 1967 con bibliografia precedente.

40 Cfr. Coarelli-Torelli 1984, 85-86.

41 Cfr. Veronese 2006, 514.

42 Cfr. Bejor 1977, 440-441 con bibliografia precedente.

che fungeva anche da archivio cittadino, è stato assunto come plausibile argomento per l'attribuzione del tempio selinuntino a Zeus⁴³. Inoltre, anche nella madrepatria Megara Nisea l'archivio cittadino era posto nell'Olympieion⁴⁴.

Non ci sono, purtroppo, molti dati sulla decorazione e sulla copertura, che avrebbero potuto dare ulteriori indicazioni sul tipo di culto praticato.

L'edificio è datato all'ultimo ventennio del VI sec. a.C. e sembra che al momento della sua distruzione nel 409 a.C. fosse ancora incompiuto⁴⁵, probabilmente per l'enorme dispendio di energie che comportò l'erezione di un tempio così imponente.

In conclusione, è stato notato che la disposizione di tale triade sulla collina orientale doveva ricalcare il panorama culturale dei culti alle pendici occidentali dell'acropoli Caria di Megara Nisea, madrepatria di Selinunte, in cui si susseguono luoghi dedicati a Zeus Olimpico, Dionysos Nyktelios, Aphrodite Epistrophìa⁴⁶.

Passando alla collina occidentale⁴⁷, oltre il fiume Modione, si nota, ancora una successione di luoghi di culto quasi simmetrica rispetto alla situazione della collina orientale, sebbene sia più articolata e complessa da interpretare della prima. Da Sud verso l'interno troviamo rispettivamente l'area sacra dedicata ad Hera, il recinto sacro di Malophoros e Zeus Meilichios ed il c.d. Tempio M.

Nel settore meridionale di Selinunte si erge il c.d. Edificio del Triolo Nord⁴⁸ a 68 m di distanza a Sud dal lato meridionale del *temenos* della Malophoros. Ultimo tra i ritrovamenti sulla collina della Gaggera, l'edificio è stato rinvenuto durante la campagna di scavo del 1982-1983. Al centro di un'ampia area recintata da un muro e parallelo al *temenos* della Malophoros è stato rinvenuto un edificio del tipo ad *oikos*, senza peristasi, a pianta rettangolare, bipartito, con ampio *pronaos* e *naos* affiancato da un altare esterno⁴⁹. Sono state identificate due fasi costruttive, una prima, a cui ri-

43 Cfr. Coarelli-Torelli 1984, 87.

44 Cfr. Bejor 1977, 442.

45 Cfr. Coarelli-Torelli 1984, 84.

46 Secondo Coarelli-Torelli 1984, 84-85 Nel caso in cui l'identificazione del tempio F con un luogo di culto dedicato a Dionysos fosse corretta, sarebbe il caso di rivedere l'identificazione del culto praticato nel tempio E, che potrebbe invece essere rivolto ad Aphrodite associata nel culto a Dionysos a Megara.

47 Vedi fig. 9a.

48 Vedi fig. 9d.

49 Cfr. Parisi Presicce 1984, 22-24.

sale il semplice *megaron* o *oikos*, una seconda, posteriore al 409 a.C., durante la quale venne monumentalizzato il lato d'accesso con un portico. I rinvenimenti fittili hanno offerto dati utili per l'individuazione del culto praticato. Numerose statuette raffiguranti esclusivamente divinità femminili in trono, con fiaccola, cerbiatto e porcellino (datati al V sec. a.C), statuette di figure femminili che allattano un bambino o stanti che ne sorreggono uno, la maggior parte delle quali era inserita come deposizione tra la parete di fondo dell'edificio e l'altare aggiunto all'interno dell'ambiente posteriore⁵⁰. Inoltre sono state trovate statuette di infanti in fasce, rare nei santuari di Sicilia, ed infine una iscrizione che riportava le iniziali EPA⁵¹.

L'impianto dell'edificio è stato datato all'inizio del VI sec. a.C., anche se il rinvenimento di materiali ceramici greco-arcaici di fine VII/inizio VI sec. e di alcune tracce di bruciato fanno ipotizzare una frequentazione dell'area sacra anteriore all'edificazione del tempio. Inoltre, in una fase non precisata, ma che sembra comunque successiva alla conquista cartaginese, l'area sacra fu risistemata con l'aggiunta di tre betili⁵² sull'altare antistante la fronte orientale del tempio, dato che fa intendere una rifunzionalizzazione del culto in chiave punica. Incerta però è la divinità a cui fu dedicato il culto.

In seguito, poi, ad una parziale distruzione, forse dovuta ad un evento sismico, l'area cambiò destinazione di uso e fu utilizzata a scopo funerario dalla metà del IV fino al III sec. a.C.⁵³.

La posizione del luogo di culto extraurbana, presso la foce del fiume e connessa con la zona portuale, la natura dei doni votivi e soprattutto la presenza dell'iscrizione hanno fatto supporre che la titolarità del culto appartenesse a Hera, come si riscontra in molti altri siti dell'Occidente greco⁵⁴.

All'estremità opposta della collina, quindi, nel fondo del settore settentrionale, a circa 300 metri a Nord-Est del *temenos* della Malophoros⁵⁵, oltre la

50 Cfr. Parisi Presicce 1985, 49. Per l'analisi delle deposizioni votive riguardanti donne con bambino si rimanda a Pedrucci 2013, 162-166.

51 Cfr. Parisi Presicce 1985, 51.

52 Cfr. Chiarenza 2007; De Vincenzo 2013, 254-259.

53 Cfr. Veronese 2006, 522.

54 Cfr. per l'analisi dei dati e l'identificazione della tipologia del culto Parisi Presicce 1984; Parisi Presicce 1985, soprattutto 58-74 per il confronto con il culto di Hera negli siti d'Occidente.

55 Vedi fig. 9c.

sorgente che alimentava un canaletto di pietra, è stata rinvenuta un'altra area sacra costituita dal c.d. Tempio M. Il santuario del Tempio M è situato, inoltre, a poche centinaia di metri dalle propaggini orientali della necropoli di Manicalunga. Si tratta di un tempio prostilo o *in antis*, articolato in *pronaos* e cella. Di fronte ad esso si trovava una gigantesca gradinata che conduceva a un'area lastricata, all'estremità orientale della quale sorgeva un altare preceduto da alcuni gradini⁵⁶. L'interpretazione dell'edificio non è stata subito unanime, a causa della complessità della planimetria, per la forma, proporzione e impianto dell'altare⁵⁷. Interpretato come un tempio da J. Marconi Bovio, nel 1979 C. Masseria ha proposto di interpretare il complesso come una fontana sacra monumentale collegata alla fonte della Gaggera⁵⁸, poiché nella cella del tempio era stata riconosciuta una cisterna. Alimentata dalla vicina sorgente, la fontana sarebbe stata costituita dalla cisterna (la cella del tempio), da un bacino chiuso all'interno, e da una gradinata d'accesso (quella che era stata identificata come altare)⁵⁹. L'edificio è datato alla metà del VI sec. a.C. età in cui si trova un coerente confronto con la grande fontana di Megara Nisea fatta costruire dal tiranno Teagene.

Seguendo tale interpretazione e confronto è stato ipotizzato che il tiranno di Selinunte abbia voluto donare alla città un'opera monumentale pari a quella del contemporaneo e prestigioso tiranno della madrepatria⁶⁰. L'edificio era decorato con metope, due delle quali, ritrovate integre, raffiguravano una Amazzonomachia.

In seguito agli scavi del 1983 e alla revisione dei dati fatta da L. Pompeo⁶¹ nel 1999, l'edificio è stato datato con più precisione al secondo quarto del VI sec. a.C. e la sua interpretazione è stata ridiscussa⁶². Gli scavi nell'area dell'edificio, pur ridotti in estensione, hanno rivelato non solo la presenza di uno strato di frequentazione culturale precedente alla sua costruzione, ma anche di doni votivi databili al V secolo. Pertanto Pompeo, prima, e Zoppi, poi, hanno rivalutato l'area

56 Cfr. Zoppi 2009, 57.

57 Cfr. Coarelli-Torelli 1984, 102.

58 Cfr. Masseria 1978-1979.

59 Cfr. Coarelli-Torelli 1984, 102; Zoppi 2009, 58.

60 Cfr. Coarelli-Torelli 1984, 103.

61 Cfr. Per il riesame di tutta la documentazione e bibliografia precedente Pompeo 1999.

62 Cfr. Zoppi 2009, 64.

come sacra. In base alla presenza della sorgente e alla luce della monetazione della città, Zoppi ha ipotizzato di poter identificare la ninfa Eurymedousa come la ninfa della fonte e della fontana della Gaggera. L'identificazione deriva dalla leggenda di una dramma caratterizzata al rovescio dalla testa del Selinos, raffigurato come un giovane dalle lunghe corna e dalle orecchie appuntite, e al diritto dalla testa di una ninfa, dietro la quale c'è un uccello acquatico in atto di allontanarsi, la leggenda riporta il nome: Eurymedo⁶³. Sotto questo nome, non altrimenti noto a Selinunte, è stata riconosciuta la ninfa delle acque Eurymedousa, figlia di Acheloo⁶⁴. Questa identificazione, secondo Zoppi, potrebbe spiegare l'associazione con il fiume Selinos, presente nella dramma, sia dal punto di vista della loro effettiva contiguità, sia da quello del ricordo della fondazione di Selinunte, quando i primi coloni, sbarcati probabilmente proprio alla foce del fiume eponimo, ebbero a disposizione la vicina fonte copiosa e perenne, analogamente a quanto avveniva nella madrepatria Megara Hyblaea alla foce del Cantera⁶⁵. Aggiungiamo inoltre che Parisi Presicce aveva anche notato che il Tempio M doveva trovarsi proprio nel punto in cui i coloni, servendosi della vallata del fiume, partirono per la penetrazione verso l'entroterra, che raggiunse Poggioreale, dove il culto di Herakles è attestato fin dalla prima metà del VI sec. a.C⁶⁶. Per il Tempio M si è infatti ipotizzato come titolare del culto Herakles in virtù di alcuni vasi iscritti con le iniziali "HE" e della mancanza ancora a Selinunte di un tempio ad esso dedicato dal momento che compare tra le divinità tutelari di Selinunte nella già citata grande iscrizione del tempio G⁶⁷; di conseguenza, sono stati esplorati i nessi che legavano in Sicilia tale figura con quelle titolari dei santuari immediatamente a Sud, Demeter e Hera⁶⁸. La presenza di una ninfa tra un santuario di Herakles e uno di Demeter sembra comprensibile se si pensa al rapporto in Sicilia di Herakles con le ninfe, come notato sopra per Himera. Zoppi aggiunge alla sua interpretazione anche la possibilità di notare il particolare legame di Demeter

63 Cfr. *Ibidem*, 67.

64 Cfr. *Ibidem*; Eurymedousa è figlia di Acheloo in una variante secondo Ps.Clem. *hom.* 5.13.5: Εὐρώπη τῇ Φοίνικος διὰ ταύρου συνῆλθεν, ἐξ ἧς Μίνως καὶ Ῥαδάμανθους καὶ Σαρπηδῶν ἐξέφυσαν. Εὐρυμεδοῦση τῇ Ἀχελῷου μύρμηξ γενόμενος, ἐξ ἧς Μυρμιδῶν.

65 Cfr. Zoppi 2009, 69.

66 Cfr. Parisi Presicce 1985, 70-71 n. 156.

67 Cfr. Pompeo 1999, 82.

68 Cfr. *Ibidem*, 79-83.

e Kore con l'acqua che nell'isola è concepita soprattutto come ctonia per i suoi legami stretti con l'aldilà e ha, nello stesso tempo, prerogative legate alla fertilità e alla sfera agricola. Concludendo, si potrebbe pensare a una connessione tra Herakles che fa sgorgare sorgenti e laghi, e Demeter e Kore legate alle acque che sgorgano dal sottosuolo⁶⁹.

L'articolato panorama dei culti extraurbani di Selinunte, qui presentato, si chiude, infine, con un'area dedicata proprio alle ultime divinità appena citate. Ci riferiamo al santuario extraurbano della Malophoros, situato sul punto di confine con le popolazioni anelleniche.

L'importanza di questo luogo di culto sulla frontiera è evidente soprattutto alla luce della storia del sito che fu, fin dall'inizio, punto di incontro/scontro tra le realtà greche, fenicie e puniche dell'isola. Anche se si deve parlare di presenza ufficiale della politica punica solo dopo il 409 a.C., "la presenza semitica è attestata archeologicamente almeno dal VI sec. a.C."⁷⁰. La priorità di questi rapporti emerge proprio dall'analisi di quanto hanno restituito gli scavi archeologici del santuario dedicato a Demeter Malophoros.

L'area sacra in questione, che comprende anche il *temenos* dedicato a Zeus Meilichios, "cominciò ad essere usata tra la fine del VII e gli inizi del VI secolo, come dimostrano le iscrizioni e le offerte votive ivi rinvenute, e continuò ad essere ininterrottamente utilizzata fino al V secolo"⁷¹, con il IV secolo inizia una seconda fase più propriamente punica, come dimostrano i segni di lavori di restauro e riadattamento del *temenos*⁷².

L'interesse per questo luogo di culto sta nell'originalità delle testimonianze archeologiche che ha lasciato, originalità che dipende da due fattori: arcaicità e influenze anelleniche.

Per quanto riguarda l'arcaicità, ricordiamo l'impostazione metodologica indicata da Brelich nel suo studio sulla religione greca in Sicilia. Secondo lo studioso è necessario guardare alla religione greca della Sicilia coloniale come un fenomeno di

69 Cfr. per tale interpretazione Zoppi 2009, 69.

70 Ribichini-Xella 1994, 66.

71 Famà-Tusa 2000, 10.

72 Cfr. *Ibidem*.

matrice greca continentale, ma necessariamente di diversa evoluzione. Scrive Brelich, difatti, che è necessario non dimenticare che “nell'epoca di queste fondazioni ... cioè nell'VIII secolo, e ancora nella prima metà del VII, la religione greca, o meglio quella che siamo abituati a considerare come tale, è ancora in piena formazione Dobbiamo renderci conto del fatto che nell'VIII secolo, e ancora nel VII, quando già le colonie calcidesi, megaresi, corinzie e rodio-cretesi avevano una propria esistenza e una propria religione, la forma classica della religione greca non esisteva ancora”⁷³. Pertanto non vanno ricercate troppo lontano le radici di certi tratti originali dei culti attestati nelle colonie di più antica fondazione, dal momento che si tratta di evoluzioni indipendenti dalla religione ufficiale continentale che si stava sviluppando in madrepatria contemporaneamente all'evolversi della storia delle colonie siciliane. Questo non esclude però la possibilità di influenze anelleniche in contesti che dimostrano assidue frequentazioni fenicio-puniche ed indigene.

Il caso del santuario della Malophoros ci obbliga, poi, a riflettere sul fatto che il culto demetriaco assunse il tipico tratto iniziatico-esoterico dei *Mysteria* eleusini verosimilmente intorno al 600 a.C.⁷⁴, data della prima attestazione dell'Inno pseudo-omerico a *Demeter*, pertanto sembra difficile che prima che Eleusi assumesse il ruolo centrale di diffusione del culto panellenico, potesse essere tributato un culto misterico a Demeter nelle colonie siceliote. Piuttosto il culto demetriaco “è segno e testimonianza di quella arcaica situazione religiosa in cui, nella comune struttura politeistica, alcune personalità divine andavano emergendo con particolare rilievo, definendo per gradi le proprie prerogative e funzioni in rapporto al complessivo sviluppo culturale delle popolazioni greche”⁷⁵.

L'interpretazione storico-religiosa della natura del culto demetriaco selinuntino deve tener conto, dunque, del contesto storico in cui si sviluppa la religione coloniale.

Superate ormai le interpretazioni che cercavano di dimostrare attraverso i culti demetriaci coloniali testimonianze di sovrapposizioni di culti greci a sostrati indi-

73 Brelich 1964-65, 40.

74 Cfr. Sfameni Gasparro 2008, 103.

75 *Ibidem*, 104.

geni⁷⁶ e, nel caso specifico, la testimonianza di un culto della “grande madre locale”, eredità della religione mediterranea⁷⁷, sembra più corretta un'indagine che tenga conto della “dialettica dei rapporti con la madrepatria da una parte e dall'altra con il sostrato indigeno e con il complesso delle realtà etniche e culturali con cui essi vennero a contatto nell'Isola”⁷⁸, nel caso della realtà selinuntina il confronto dovrà porsi con la cultura e la religione punica.

Dunque, sembra possibile escludere, almeno per il primo periodo di frequentazione del santuario, il carattere misterico che questo culto avrebbe assunto in madrepatria solo dopo il V sec. a.C., mentre, a scapito del carattere misterico, è stato supposto che fosse particolarmente forte l'aspetto agrario del culto. Tale deduzione scaturisce dal confronto che è possibile fare con il culto demetriaco cartaginese introdotto nel 396 a.C., secondo il racconto di Diodoro Siculo⁷⁹, proprio dai Greci di Sicilia.

Secondo quanto osserva P. Xella nel suo studio sull'introduzione di questo culto a Cartagine, anche se non è da escludere l'importanza politica che assunse tale episodio, bisogna presupporre “una antica familiarità delle genti puniche con questi personaggi sovrumani”⁸⁰(n.d.c. Demeter e Kore). Il caso selinuntino della Demeter Malophoros, cioè “fruttifera”, associato al culto di Zeus Meilichios (una manifestazione ctonia di Zeus) e a Pasikrateia-Persephone, o ancora quello del santuario extraurbano di Monte Adranone (colonia selinuntina⁸¹, tra l'altro) sono esempi di casi in cui i punici di Sicilia ebbero occasione di entrare in contatto con i culti demetriaci coloniali, e - suppone sempre Xella - di recepirne soprattutto l'aspetto agrario del culto⁸², che evidentemente doveva essere quello preponderante. “In un'epoca in cui le risorse agricole del territorio cartaginese diventavano d'importanza vitale, si mirava probabilmente a conseguire il potente aiuto di Demetra e Core per una migliore e

76 Cfr. per la rassegna degli studi sul culto della Malophoros Sfameni Gasparro 2008.

77 Cfr. per una storia degli studi sulla problematica storica ed ideologica sulla religione mediterranea e per una valutazione delle fonti storiografiche Cusumano 1997.

78 Sfameni Gasparro 2008, 106.

79 Diod. XIV 63-77.

80 Ribichini-Xella 1994, 46.

81 Cfr. Fiorentini 1980.

82 Cfr. Ribichini-Xella 1994, 46.

meno precaria esistenza su questa terra, grazie ai raccolti abbondanti e sicuri”⁸³.

Dunque, se si pensa al culto demetriaco dai caratteri agrari e ctoni di Cartagine come ad una mutazione più antica del culto, la cui testimonianza è data dai segni di convivenza di genti greche e semitiche in Sicilia, e soprattutto nei luoghi di culto periferici di Selinunte, si può concludere che una delle cause della fortuna del culto delle varie divinità identificate con Cerere nel mondo punico stia nella relativa consonanza che esso rappresentava con alcune pratiche religiose tradizionali⁸⁴, ed inoltre si ha conferma del fatto che dall'analisi di questi luoghi di culto periferici e di incontro si possa avere un privilegiato punto di vista per analizzare rapporti culturali tra popolazioni che vissero insieme per un certo periodo e cercarono dei modi di adattare i propri culti a quelli preesistenti, cercandone soprattutto le affinità.

Concludiamo l'analisi dei dati che l'area della Malophoros fornisce con il soffermarci brevemente sul recinto sacro dedicato a Zeus Meilichios.

L'area sacra del Meilichios, che si trova a Nord del *temenos* della Malophoros e attigua ad esso, fu interessata dagli scavi archeologici sin dai primi anni delle campagne selinuntine nel 1874, ma solo tra il 1915 e il 1920 fu ultimato lo scavo e furono rinvenute le stele⁸⁵, i reperti che caratterizzano l'originalità del luogo di culto. In seguito, durante la campagna di scavo del 1969-70 furono rinvenute circa duecento deposizioni di ceramica, in gran parte arcaica, e strati di cenere e avanzi di materiale combusto indice di offerte sacrificali alla divinità. Infine, presso il tempietto del Meilichios, furono rinvenuti due altari posti davanti a questo e tre pozzi d'acqua sorgiva.

Dall'analisi stratigrafica di questi ultimi ritrovamenti è stato dedotto che “la zona a Nord del *temenos* della Malophoros è stata utilizzata come area sacra fin dai primi tempi di vita di Selinunte, dalla fine del VII secolo, come documentato dalle iscrizioni arcaiche e dal materiale rinvenuto negli scavi del 1969-70. In un secondo tempo, quando Selinunte entrò a far parte dell'eparchia punica, fu costruito il recinto ... all'interno di questo recinto fu costruito il tempietto”⁸⁶ a Zeus Meilichios.

Le stele ritrovate all'interno del *temenos* sono state classificate da Famà e

83 *Ibidem.*

84 Cfr. Peri 2003, 147.

85 Cfr. per storia degli scavi Famà-Tusa 2000, 10-12.

86 *Ibidem.*, 12.

Tusa, gli archeologi che hanno condotto un'analisi sistematica dei reperti, in quattro categorie: stele aniconiche (5%), stele con una testa umana (10%), stele con due figure umane (83%), stele con quattro teste umane (2%)⁸⁷.

Non sussistono dubbi sul fatto che Zeus Meilichios sia la divinità venerata nel recinto sacro, come dimostrano le attestazioni epigrafiche, ma poiché la maggior parte delle stele ivi rinvenute sono gemine, è stato necessario supporre una compagna del Meilichios venerata nello stesso recinto. Famà propone Pasikrateia dal momento che compare in un'iscrizione proveniente dalla stessa area, mentre Tusa suggerisce, per la seconda fase punica, una sovrapposizione del culto, per cui a Zeus e paredra sarebbero stati sovrapposti Baal Hammon e Tanit⁸⁸.

Dall'analisi stilistica delle stele, però, non sembra così semplice poter separare il periodo di devozione greca da quello punico, dal momento che i dati dimostrano che tipologicamente le stele si possono dividere in quattro gruppi: 1- stele greche, indigene e puniche (dalla metà del V sec. a.C. a dopo il 409 a.C.), 2- stele greche e indigene (dalla fine del VI sec. a dopo il 409), 3- stele greche e puniche (dal VI secolo a dopo il 409), 3- stele puniche e indigene (dopo il IV secolo)⁸⁹.

Pertanto, essendo probabile che frequentassero questo *temenos* le “genti più diverse ... ognuna delle quali vedeva in quel Santuario la 'propria' divinità”⁹⁰, Sfameni Gasparro ritiene che “proprio in relazione alle modalità del culto del Meilichios e ai suoi rapporti con quello della Malophoros si pone il problema delle relazioni fra Punici e Greci”⁹¹.

Se teniamo presente l'insieme dei dati ricavabili dallo scavo facendo il punto di quanto visto fino ad ora, il santuario della Malophoros si presenta come un luogo di culto alla frontiera, di una città greca *di frontiera*, frequentato sin dall'inizio da indigeni, poiché è attestato che il santuario sorge su un insediamento precedentemente frequentato da indigeni, da Punici e da Greci, data la presenza di doni votivi di fattura sia greca che punica offerti a Zeus Meilichios, divinità venerata all'interno dell'a-

87 Cfr. *Ibidem*, 26.

88 Cfr. per l'analisi delle attribuzioni dei culti del *temenos*: *Ibidem*, 13.

89 Cfr. *Ibidem*, 32.

90 Riotto 1985, 34.

91 Sfameni Gasparro 2008, 110.

rea sacra in questione.

Per quanto riguarda, poi, l'interpretazione della sfera di competenza di Zeus Meilichios, la questione è complessa da definire⁹².

È stato possibile fare alcune ipotesi attraverso lo studio di una importante *lex sacra* rinvenuta a Selinunte, che riporta istruzioni per rituali di purificazione dai delitti di sangue⁹³ e nella quale è citato Zeus Meilichios.

L'iscrizione di Selinunte⁹⁴ contiene un testo a carattere rituale ed è comparsa all'attenzione degli studiosi nel 1981, quando giunse dal J. P. Getty Museum di Malibu la notizia dell'acquisizione di una nuova iscrizione greca incisa su lamina plumbea⁹⁵. Datata tra la fine del VI e l'inizio del V sec. a.C.⁹⁶ la *Lex sacra* rappresenta un'importante fonte di informazioni intorno alla dimensione privata della religiosità greca⁹⁷. L'interpretazione della natura dei culti descritti in tale documento risulta ancora problematica. La monografia degli editori, che nel 1993 si occuparono di preparare l'*editio princeps*⁹⁸, rimane ancora un contributo fondamentale per l'interpretazione del testo, secondo gli autori la *lex* è il prodotto di una sanguinosa *stasis*, le cui misure miravano a porre fine allo stato di contaminazione che seguiva un omicidio. Il documento riporta, infatti, due riti di purificazione legati a delitti di sangue. Nella colonna A le divinità menzionate, Zeus Meilichios, Zeus Eumenes, Eumenides e Tritopatores, sono legate agli spargimenti di sangue ed ai legami di parentela. Il rituale descritto riguarda la procedura di purificazione a cui doveva ricorrere un gruppo gentilizio considerato contaminato. I Tritopatores sono stati interpretati come gli antenati da venerare. Il culto descritto nell'iscrizione prevede

92 Cfr. da ultimo Cusumano 2006.

93 Cfr. per le recenti analisi corredate da bibliografia Cusumano 1997-98, 777-783; Dimartino 2003; Cusumano 2012^a.

94 Come si evince dall'uso dell'alfabeto selinuntino e dalla menzione di antroponomi e divinità già attestate a Selinunte cfr. Dimartino 2003, 307.

95 Cfr. *Ibidem*, 306.

96 Jameson-Jordan-Kotansky 1993, 46-48; Dimartino 2003, 311 e n. 18.

97 Sebbene vengano descritte pratiche rituali che hanno luogo pubblicamente bisogna tener conto che "nelle culture di tipo tradizionale il concetto stesso di individuo, nel senso moderno cioè di entità pensabile separatamente e autonomamente dalla comunità di appartenenza, è privo di consistenza, per questo non vi può essere separazione radicale tra pubblico e privato", pertanto nel caso della legge in questione la contaminazione del singolo non coinvolge solo il colpevole, ma ricade su tutta la comunità che necessita di una procedura pubblica di purificazione. Cusumano 1997-98, 780.

98 Cfr. Jameson-Jordan-Kotansky 1993.

che si riservi loro una nona parte della vittima insieme ad una libagione a base di latte e miele. Nella colonna B è descritta una procedura di purificazione di un singolo individuo per allontanare e placare un'entità chiamata nel testo *elasteros*, interpretata come lo spirito vendicatore dell'ucciso che perseguita l'omicida. Il sacrificio è preceduto dal digiuno, segue l'accoglimento dell'istanza di purificazione, l'aspersione rituale insieme al pasto, ed il sacrificio di un maialino a Zeus.

Tra le più recenti interpretazioni che riguardano l'analisi delle caratteristiche di Zeus Meilichios di Selinunte c'è la ricostruzione di A.M. Prestianni Giallombardo, che ha confrontato il culto selinuntino con quello dello Zeus Meilichuos ad Halesa, altra località siciliana. Secondo la studiosa “senza disconoscere o sottovalutare gli aspetti ‘naturali’ del *Meilichios* alesino, divinità feconda e fecondante perché legata all'acqua e, dunque, alla feracità della terra, al rigoglio delle diverse colture, alla prosperità ed abbondanza dei raccolti, tuttavia preminente appare il significato metaforico di *Meilichios*: quello catartico, legato alla purezza rituale, che rende il *Meilichios* affine allo Zeus *Xenios*, al *Katharsios*, all'*Ikesios*, protettore e benevolo accoglitore di supplici, forestieri e stranieri. Il dio, al quale doveva essere di pertinenza ad Halaesa, come a Selinunte e ad Atene, la sfera delle purificazioni, indispensabili per l'ammissione o la riammissione in seno al corpo sociale, l'integrazione o la reintegrazione politica di quanti a diverso titolo ne fossero o ne fossero stati esclusi”⁹⁹.

In effetti, anche nel mito Zeus Meilichios è connesso alla purificazione dai delitti di sangue. Proprio presso l'altare del dio, lungo la via sacra per Eleusi, Theseus viene purificato dopo l'uccisione del brigante Sinis¹⁰⁰, a lui imparentato perché figlio di una sorella di Aithra. Questo dato dimostra il nesso tra il culto del Meilichios e la purificazione da delitti di sangue, per essere riammessi all'interno della sfera civica.

Sulle caratteristiche del culto di Zeus Meilichios, ancora, bisogna citare l'analisi storico-religiosa condotta da Cusumano, il quale ha inteso dimostrare, attraverso un'analisi di dati ricavabili dal culto tributato a questa divinità nella Grecia continen-

99 Prestianni Giallombardo 2003, p. 1070.

100 Paus. I 37,4; Plut. *Theseus* XII 1.

tale, che non si tratta di culto funerario, come era stato precedentemente sostenuto da Picard sulla base dei dati restituiti dal contesto selinuntino¹⁰¹, ma di un culto pari a quello tributato a divinità *soteres*¹⁰², perché vi si riconosce una capacità di salvezza, di soccorso, di benevolenza. Infatti, scrive lo studioso, “se da un lato il Meilichios sembra far parte di quella categoria di divinità particolarmente legate agli affari quotidiani, sia di uomini che di donne, quelle figure divine che i Greci consideravano come *soteres* ed *epekooi*, dall'altro lato non mancano le dediche ... che gli attribuiscono un ruolo di protettore pubblico o ... di garante della coesione e della coesistenza armoniosa tra i diversi elementi sociali della *polis*”¹⁰³.

Pertanto sembra che il culto di Meilichios, che possiamo tradurre come “benevolo”, e della Malophoros, già detta “fruttifera”, siano associati in un culto di carattere ctonio e protettivo, ma anche catartico e purificatore, a cui si rivolgevano Greci, ma anche genti fenicie e puniche, prima ancora dell'eparchia punica in Sicilia. Il tratto purificatore del culto a Zeus Meilichios potrebbe essere inoltre motivo della dislocazione del suo recinto lontano dal centro urbano. Difatti, come nota Dimartino, che ha riesaminato recentemente il testo della *lex sacra*, “all'omicida erano preclusi l'acqua lustrale, le libagioni, i crateri, i templi e l'agorà”¹⁰⁴ cioè i diritti civili, sociali e religiosi; pertanto potremmo ipotizzare che anche questo fosse un motivo per cui collocare il santuario lontano dal centro della vita civile, l'agorà.

Per quanto riguarda la frequentazione punica di tale santuario, la presenza delle stele aniconiche e delle stele gemine di fattura punica testimoniano, certamente, la presenza di pratiche devozionali puniche, ma purtroppo, in mancanza di materiale epigrafico, non forniscono dati per dedurre a quali divinità tali culti erano rivolti. È stato supposto addirittura che Malophoros e Meilichios fossero associati nel culto

101 Cfr. per il punto sugli studi in merito alle interpretazioni del culto di Zeus Meilichios Cusumano 1991, 44-45. Picard basa l'interpretazione su una lettura che, secondo Cusumano, risulta erranea poiché parte dalla considerazione della lontananza del *temenos* di Zeus da quello della Malophoros, e considerandolo nei pressi della necropoli, interpretando di conseguenza i segni di combustione non come segni di sacrifici ma di necropoli ad incinerazione. Cusumano dimostra che non è possibile sostenere questa lettura data l'inclusione dell'area sacra del Meilichios all'interno dell'area della Malophoros, e dato il carattere votivo delle deposizioni che fanno escludere l'ipotesi di una necropoli nelle vicinanze.

102 Cfr. Cusumano 1991, 38.

103 Cusumano 1997-98, 783.

104 Dimartino 2003, n. 81.

come interpretazioni di Baal Hammon e Tanit¹⁰⁵, ma è difficile stabilire “se, e in che misura, i probabili frequentatori del santuario di cultura punica abbiano potuto accostare, se non identificare le due principali figure divine Demetra e (Zeus) Meilichios, che peraltro nella tradizione locale - pur contigue quanto a sedi cultuali - non pare abbiano costituito una 'coppia divina’”¹⁰⁶.

Prima di concludere aggiungiamo qualche altra considerazione sulla topografia del luogo che potrebbe risultare, a nostro avviso, una delle chiavi di lettura più importanti.

Come è stato detto sopra, il santuario si trova esattamente oltre il fiume Selinos, che, oltre a fornire fonti d'acqua utili per i culti ctonii, è la via più comoda di accesso alla città dal mare, ricordiamo inoltre l'originalità di questa fondazione greca che si distingue dalle colonie primarie per l'evidenza della propria doppia vocazione emporica e di espansionismo territoriale. “È infatti da ascrivere alla vocazione emporica quella apertura politica, culturale e commerciale, che caratterizza alcuni momenti della vita di Selinunte ... Si inquadrano in questa ottica la benevola e 'utilitaristica condiscendenza' degli *emporia* fenici e delle genti elime e sicane, senza la quale la colonia megarese ... non avrebbe potuto impiantarsi così profondamente nella Sicilia occidentale e prosperare rapidamente”¹⁰⁷.

Dunque l'occasione dell'incontro nell'area sacra della Malophoros tra Greci, Fenici e Punici poteva essere proprio quella di contatti di natura commerciale.

Il caso di Selinunte, oltre ad essere emblematico, è anche molto fortunato per l'abbondanza del materiale recuperato. Offre di sicuro molti spunti di riflessione, e sebbene non consenta di trarre conclusioni sicure, dimostra però che i contatti avvenuti tra Greci, Fenici e Punici in contesto coloniale non furono sempre violenti, come le fonti letterarie greche cercarono di argomentare molti secoli dopo. I santuari coloniali di confine dimostrano che ci fu un Mediterraneo non solo di scontro, ma anche di incontro e di scambio culturale.

105 Cfr. Sfameni Gasparro 2008, 111.

106 *Ibidem*.

107 Anello 2000, 109.

3.3 Agrigento¹⁰⁸

Fondata intorno al 580 a.C. da Aristonoo e Pistilo¹⁰⁹ inviati da Gela, sorge sulla sommità di tre alture, la collina Girgenti a Ovest, la rupe Atenea a Est, e la Collina dei Templi a Sud. Nel 572 a.C. si impadronisce della città il tiranno Falaride¹¹⁰, che porta avanti una politica espansionistica verso il Mar Tirreno proseguita con successo, poi, dal tiranno successivo, Terone, durante il governo del quale Agrigento riesce a conquistare Himera sulla costa opposta dell'Isola¹¹¹. Nel 406/5 a.C. la città viene conquistata dai Cartaginesi, ed entra a far parte del sistema di controllo punico, fino a quando non viene rifondata da Timoleonte¹¹².

Il centro è delimitato a Nord e ad Est dall'antico fiume Akragas (odierno S. Biagio), e lo Hypsas (odierno S. Anna) ad Ovest. Della città arcaica ci sono pochi dati, ma è interessante notare che risalgono al periodo della fondazione alcune strutture del santuario delle divinità ctonie e segni di frequentazione intorno alla fonte extraurbana di S. Biagio¹¹³, che fanno parte dell'orizzonte di questa ricerca.

Il santuario rupestre S. Biagio¹¹⁴ si trova all'esterno della cinta muraria, a Est della città, su un pendio a strapiombo verso la Valle del fiume S. Biagio¹¹⁵. Esso è incentrato su due profonde cavità naturali, che si addentrano parallelamente nella roccia per circa m 8 fino ad incontrarsi comunicando attraverso uno stretto cunicolo. Le cavità furono sistemate artificialmente in modo da recare un flusso d'acqua dall'interno della rupe verso l'esterno¹¹⁶. La fronte delle grotte è guarnita da un edificio rettangolare diviso in due vani nel senso della larghezza. Un piazzale, o cortile, circondato da un muro con pilastri sulla fronte completa la struttura contenendo all'interno un sistema di vasche comunicanti su livelli diversi, che ricevevano l'acqua proveniente dall'edificio rettangolare antistante alle grotte¹¹⁷. Il

108 Vedi fig.10.

109 Thuc. VI 4,4.

110 Polyæn. V 1, 1-2.

111 Hdt. VII 165; Diod. XI 21-26.

112 Plut. *Tim.* 34,2.

113 Cfr. Coarelli-Torelli 1984, 132.

114 Vedi fig. 10a.

115 Cfr. Siracusano 1983, 3; Coarelli-Torelli 1984, 136.

116 Cfr. De Miro 1986, 238.

117 Cfr. De Miro 1986, 239.

ritrovamento di busti fittili e di ceramiche ha fatto discutere sulla natura cultuale del complesso. L'uso della fonte è iniziato infatti già in età protostorica, come mostrano ceramiche indigene anteriori alla fondazione di Agrigento. Questo ha fatto parlare di sincretismo indigeno-greco¹¹⁸ quando invece, secondo Coarelli e Torelli, siamo in presenza di semplice continuità d'uso (anche se gli indigeni frequentatori della fonte potrebbero aver attribuito a loro volta caratteri sacrali al luogo) tra la fase pre-greca e la fase coloniale¹¹⁹. Le ipotesi sulla natura e la cronologia della struttura sono diverse¹²⁰. Secondo Marconi si tratterebbe di un santuario in grotta indigeno, monumentalizzato dai Greci già nel VII secolo, prima della fondazione di Agrigento, con la costruzione dell'edificio rettangolare, avente funzione di pronao al luogo di culto rupestre¹²¹; per Cultrera si tratterebbe invece di un santuario ctonio greco del VI secolo, poi modificato per la raccolta dell'acqua¹²². Zuntz ipotizza un santuario ctonio arcaico, forse anteriore alla fondazione di Agrigento e distrutto nel 406 a.C., poi sostituito da un ninfeo, probabilmente in età timoleontea; al santuario ctonio forse sarebbe appartenuto l'edificio rettangolare in una sua ipotetica prima fase¹²³. De Waele parla di culto in relazione alle grotte in età arcaica; le strutture antistanti devono invece essere interpretate come una fontana, edificata dopo il 480 nell'ambito dell'attività di Feace e sede di un culto delle ninfe¹²⁴. Per Siracusano si tratta di un santuario ctonio, non frequentato anteriormente alla metà del VI secolo, che però, forse tra la fine del V e l'inizio del IV secolo, fu sostituito da una fontana¹²⁵. Infine, secondo Zoppi, che ha recentemente riesaminato i dati per una valutazione cronologica, sembra ammissibile una frequentazione dell'area a partire almeno dalla seconda metà del VI sec.a.C.¹²⁶ per la presenza di busti fittili che risalgono a quel periodo. Secondo lo studioso sarebbe possibile individuare tre fasi di utilizzo. Una prima che riguarda la presenza di un culto, già durante la seconda metà

118 Cfr. Marconi 1929, p. 47.

119 Cfr. Siracusano 1983, 18; Coarelli-Torelli 1984, 136.

120 Cfr. per una sintesi delle interpretazioni Siracusano 1983, VII-IX, con aggiornamento in Zoppi 2004, 42.

121 Cfr. Marconi 1929, 48-50.

122 Cfr. Cultrera 1942, 619-627.

123 Cfr. Zuntz 1963, 123.

124 Cfr. De Waele 1980, 196.

125 Cfr. Siracusano 1983, 71-75.

126 Cfr. Zoppi 2004, 74.

del VI secolo, svolto inizialmente in relazione alle grotte e solo al V secolo risalirebbe la costruzione della fontana davanti alle grotte e l'acquedotto che l'alimentava. Sempre secondo lo studioso, dato il particolare rapporto esistente in pianta tra la fontana e le grotte, sembra certo che il culto non abbia subito interruzioni. Ad una seconda fase sarebbe da attribuire la creazione del sistema delle piccole vasche e del piazzale. La terza fase di uso della fontana, caratterizzata da una parziale rovina dell'edificio, sarebbe da ascrivere al periodo iniziale della prima guerra punica¹²⁷.

Per quanto riguarda le ipotesi del culto, sono state trovate deposizioni di grandi busti e statuette fittili, lucernette *monolychni*, vasetti di ogni genere e forma, tra cui *skyphoi* con decorazione vegetale¹²⁸, tutti materiali della seconda metà del IV sec. a.C., collocati nelle nicchie, nelle sporgenze e nelle anfrattuosità naturali della parete della roccia. Considerata la natura delle deposizioni paragonabili a quelle di altri santuari ctoni dell'entroterra, è stato ipotizzato che le grotte potessero aver assunto la funzione di favisse del poco lontano tempio urbano di Demeter dove, sin dal momento della sua edificazione, il culto ctonio si sarebbe trasferito¹²⁹. In conclusione, aggiungiamo ancora una notazione di Zoppi che sottolinea l'importanza della zona fuori la Porta I, sotto la quale è situato, appunto, il santuario di S. Biagio, la cui indagine andrebbe approfondita dal momento che nelle vicinanze, sulle due rive del vallone del fiume San Biagio, si trova una necropoli. La sezione di necropoli sita sulla destra, in prossimità della Porta I, sfrutta in parte gli stretti enormi massi caduti dal ciglione della rupe e sembra datarsi in epoca arcaica, quella di sinistra è di età ellenistica¹³⁰. La presenza di un culto ctonio in prossimità di una necropoli è stata già riscontrata nei casi precedentemente descritti, e non suscita quindi meraviglia, inoltre sembra possibile pensare ad un collegamento tra il santuario urbano di Demeter¹³¹, che risale, però, al V sec. a.C., posto nelle immediate vicinanze della Porta urbana I, le grotte, esattamente al di fuori di essa e che dalle profondità della

127 Cfr. *Ibidem*, 77.

128 Cfr. De Miro 1986, 238.

129 Cfr. De Miro 1986, 241; Zoppi 2004, 42; Siracusano 2006, 452.

130 Cfr. Zoppi 2004, 78.

131 Il ritrovamento nell'area sacra di *kernoi* e di statuette e busti fitti tipici dei santuari dedicati a Demeter e Kore ha indotto ad attribuire il culto a divinità infere cfr. Coarelli-Torelli 1984, 136.

rupe conducono l'acqua all'esterno e furono usate per deposizioni votive di statue fittili femminili, e la necropoli sottostante, di età arcaica. Addirittura secondo De Miro la posizione esterna alla Porta I e in prossimità di una strada che ne usciva farebbe pensare ad una connessione diretta con la necropoli piuttosto che con l'area sacra intramuraria, a meno che – egli aggiunge - “non si voglia pensare a influenze puniche nella struttura e nell'ideologia delle acque e delle rocce”¹³².

Nel 406 a.C. la città viene, in effetti, conquistata da Cartagine e, a partire dal 374 fino al 339 a.C., fa parte dell'eparchia punica¹³³; dal punto di vista archeologico la presenza punica emerge all'evidenza proprio in una zona della città adiacente a quella dei santuari sopra discussi, nei pressi della Porta II. In quest'area fu impostato, dopo la distruzione del 406 a.C., un nuovo quartiere abitativo, la cui tecnica edilizia presenta segni tipici delle strutture puniche, ma soprattutto i materiali ritrovati, tra cui anfore a siluro e ceramica acroma, dimostrano i segni della frequentazione punica della zona¹³⁴, che potrebbe essere stata preferita proprio per la vicinanza con l'area sacra, dal momento che nel quartiere, che è stato ritenuto a destinazione artigianale, in cui si produceva ceramica, è stato ritrovato anche materiale votivo. Lo scavo ha restituito materiali fittili quali testine femminili, busti di Persephone e statuette di recumbente su *kline*¹³⁵, riconducibili, secondo gli scavatori, ad un ambito ctonio, e quindi probabilmente connesso con il culto a Demeter. Secondo De Vincenzo, quindi, si potrebbe ipotizzare una produzione di votivi per il santuario rupestre di S. Biagio, “tenuto conto non solo della vicinanza alla Porta II, ma anche alla diffusione di tale culto a Cartagine, elemento questo che rafforzerebbe ulteriormente la matrice culturale punica di questo quartiere abitativo”¹³⁶. Sembra che un'altra zona della città interessata dalla presenza punica, in età ellenistica, sia quella nel quartiere prossimo al santuario delle divinità ctonie¹³⁷.

Quest'ultimo santuario, sebbene collocato ancora entro le mura cittadine, risulta interessante ai fini della nostra indagine per la sua particolare posizione

132 De Miro 1985, 569.

133 Cfr. Plut. *Tim.* 34, 2; De Vincenzo 2013, 86.

134 Cfr. per i dati su Agrigento punica De Vincenzo 2013, 87.

135 Cfr. *Ibidem*, 89.

136 *Ibidem*.

137 Cfr. *Ibidem*, 90.

liminare. L'area sacra definita "delle divinità ctonie"¹³⁸ si trova ad Ovest della Porta V, immediatamente all'interno della porta e connesso con la via sacra che probabilmente connetteva questa area sacra con il *Thesmophorion* extra-moenia di S. Anna, che descriviamo sotto. La particolarità del complesso è costituita dal recinto arcaico numero uno, secondo la denominazione fatta da Marconi al tempo dello scavo. Il *bothros* all'estremità settentrionale del santuario è collocato sull'orlo di un precipizio¹³⁹, in un punto in cui non sono presenti le mura della città, un punto aperto all'esterno. Il primo recinto è costituito da un tempio greco con peribolo, altare rotondo e *bothros* con stipe votiva, mentre il secondo recinto da un'ara quadrata, pozzo circolare e *bothros*. Le stipi all'interno dell'area hanno conservato vasetti, lucerne, *kernoi*, testine e statuette femminili con il porcellino e fiaccola *phialiai kymbala*. Da sottolineare, poi, la presenza di tre statuette arcaiche virili (una di uomo nudo, una di uomo con clamide sulle spalle, una di uomo disteso) e di una testa in pietra di *kouros* arcaico di metà VI a.C. trovati tra le deposizioni del *bothros* nel recinto uno, quello che dà sul precipizio. Questo fa ipotizzare la presenza anche di frequentazione maschile del santuario¹⁴⁰. Sottolineiamo ancora che questo complesso sacro è dentro le mura urbane, in una posizione laterale e isolata, sopra le mura, ma comunque all'interno della città, e solo in questo caso troviamo attestazione di una frequentazione maschile di un'area sacra dedicata a divinità che si suppone ctonie, vista la natura degli *ex voto*¹⁴¹. Tale area sembra sia stata frequentata ininterrottamente dall'età arcaica (prima metà del VI sec. a.C.)¹⁴², fino all'età ellenistica, in un momento successivo alla ricostruzione timolentea¹⁴³, che ha visto quindi una frequentazione anche cartaginese.

Come anticipato poco sopra, il santuario delle divinità ctonie dentro le mura sembra essere connesso a fini culturali con il *Thesmophorion* di S. Anna¹⁴⁴ fuori dalla

138 Vedi fig. 10b.

139 Cfr. De Miro 2008, 59.

140 Cfr. *Ibidem*.

141 Come fa notare anche De Miro 2008, le fonti confermano tale ipotesi giacché in Polieno (VI 1, 1) si racconta che Falaride piombò durante lo svolgimento dei *Thesmophoria* ad Agrigento e uccise un gran numero di uomini, prima di prendere il potere divenendo tiranno della città.

142 Cfr. Veronese 2006, 465.

143 Cfr. De Vincenzo 2013, 90.

144 Vedi Fig. 10c.

cinta muraria. In direzione Porto Empedocle, sulla spianata di un poggio prospiciente verso il settore sud-ovest della Collina dei Templi, oltre il fiume Hypsas – odierno S. Anna, sorge il c.d. Santuario di S. Anna¹⁴⁵. Il complesso è articolato in due settori, occidentale e orientale, rispetto al poggio su cui sorge. Su quello occidentale risulta ubicato un ambiente a pianta rettangolare con due accessi in corrispondenza del lato lungo orientale e pavimento in acciottolato. Sono state trovate abbondanti deposizioni *in situ* raccolte entro circoli di pietre sia all'interno che all'esterno dell'edificio e costituite da statuette fittili, vasi, pesi da telaio, ornamenti in bronzo (anelli) e in pasta vitrea (vaghi per collane), coltelli e *phialai*. Si segnala un deposito bronzeo, probabile *thesauros* del santuario costituito da *aes rude*, pani, strumenti ornamentali e di valore monetario. Sono presenti, infine, anche materiali indigeni (*pithos* inciso nello stile Polizzello, bronzetti)¹⁴⁶. Il ritrovamento di oggetti votivi di tipo indigeno pone il problema di una precedente frequentazione di indigeni, forse ritirati con l'arrivo dei Greci, anche se proprio la presenza del *thesauros* del santuario induce gli studiosi a ritenere l'area sacra di principale carattere indigeno. Secondo la ricostruzione di De Miro, “contadini greci e indigeni che coltivavano le terre che si estendevano a sud-ovest della collina dei templi (più tardi a partire dalla fine del V sec. a.C., interessata in parte dall'ampliamento della necropoli agrigentina) si incontravano in questo santuario che, pertanto, in parte si presenta influenzato dai caratteri dei culti ctonii urbani della collina prospiciente [...] e in parte riflette un'economia tipicamente campestre”¹⁴⁷. L'area continua ad essere frequentata da Greci dalla seconda metà del VI alla fine del V sec. nel settore occidentale e fino al IV-III sec. in quello orientale.

Un'area sacra all'aperto presso la foce del fiume Naro, a circa 7 km da Agrigento, completa il panorama dei culti ctonii praticati fuori dalle mura di Agrigento. Il luogo di culto si trova su un ampio terrazzo fluviale, tra la riva sinistra del fiume e la costa. L'area è costituita da una massicciata di ciottoli entro cui, in cavità artificiali, risultano inserite deposizioni votive¹⁴⁸. Si tratta di brocche acrome

145 Cfr. Veronese 2006, 473.

146 Cfr. per sintesi rinvenimenti Veronese 2006, 473.

147 De Miro 2008, 569.

148 Cfr. De Miro 1988-1989, 543.

con scodella di copertura a chiusura dell'imboccatura. In un caso la deposizione appare costituita da un ciottolo la cui natura e composizione lo differenziano da quelli costituenti la massicciata. La natura delle deposizioni ha fatto ipotizzare un culto di tipo ctonio praticato dalla fine del VI a.C, si ipotizza fino al IV-III (per analogia con il santuario di S.Anna). De Miro non esclude, date le caratteristiche dell'ambiente naturale e delle deposizioni votive, che si tratti di un *Thesmophorion* confrontabile con quello di Bitalemi¹⁴⁹. In età romana e bizantina il luogo diventa un sepolcreto, come dimostra la presenza di tombe entro anfora o nella sabbia trovate all'interno dell'area sacra¹⁵⁰. In questo caso dunque l'archeologia ha restituito stipi votive in prossimità di una foce del fiume, su una spiaggia vicino al mare, anche se secondo De Miro¹⁵¹ è possibile che almeno dal V sec. a.C. fossero presenti altre strutture, data la presenza di tegole intorno all'area sacra. Secondo lo studioso questo santuario rappresenta “un ulteriore esempio di santuario alla foce, e in riva al mare, cui si recavano i coltivatori della contrada o i marinai approdati nell'ampia insenatura, che non era rimasta estranea alla frequentazione delle genti del tardo Bronzo”¹⁵². Sottolineiamo infine come, anche in questo caso, la presenza di una stipe votiva che sembra essere stata utilizzata per culti di carattere ctonio si trovi nelle strette vicinanze del mare e probabilmente di un attracco portuale, come è stato notato già a Palermo¹⁵³.

Per l'ultimo santuario afferente ai luoghi di culto extraurbani di Agrigento disponiamo, fortunatamente, anche di fonti classiche. Secondo Polibio¹⁵⁴, “davanti alla città” alla distanza di un miglio doveva trovarsi il Santuario di Asklepios, dalla parte opposta alla strada per Eraclea. Il grande santuario extraurbano è sito su un'area pianeggiante a 900 m a Sud della cinta muraria, nella piana di San Gregorio, quasi alla confluenza dei fiumi Akragas e Hypsas. Molto probabilmente la scelta del luogo è influenzata dalla presenza dei corsi d'acqua¹⁵⁵. Cicerone¹⁵⁶ cita il tempio per

149 Cfr. De Miro 1988, 544; su Bitalemi vedi *infra*.

150 Cfr. De Miro 1988-1989, 545.

151 Cfr. *Ibidem*, 544.

152 De Miro 1985, 569.

153 Cfr. *infra*.

154 Pol. I, 18.

155 Cfr. Cali 2009, 163.

156 Cic. *Verr.* II 3,93; II 4, 13.

la presenza di una statua di Apollon opera di Mirone, donata da Scipione alla città e richiesta da Verre. Il piccolo tempio dorico *in antis* sorge su *krepidoma* di tre gradini e basamento a vespaio più ampio del *krepidoma*. Particolarità insolita dell'edificio è il falso opistodomo rappresentato da due semicolonne fra ante nella parte esterna del fondo della cella. Parti della trabeazione sono decorate con gronde a testa leonina, fregio e *geison* frontale. Poco lontano sono i resti di un sacello-*thesauros* con pronao e cella contenente un pozzetto-teca nel quale erano deposti gli *ex voto*. Sul lato ovest del santuario si trova un portico lungo oltre 90 m che comprendeva 17 vani contigui nei quali sono state riconosciute le sale dell'*hestiatorion* e dei *katagogia*. Sul lato nord-ovest c'è un'altra struttura porticata. Nella parte nord-orientale un complesso di strutture estese per 62 m doveva costituire la zona delle botteghe degli artigiani degli *ex voto*. Da questo settore i saggi stratigrafici hanno restituito materiale arcaico, forse indizio di un luogo di culto precedente di VI-V sec. a.C.¹⁵⁷. Nello spazio libero tra i diversi edifici sacri si può ipotizzare la presenza di un *alsos*, "il boschetto sacro che costituiva il luogo ideale per l'incontro tra l'uomo e il dio, e dunque il teatro di feste, sacrifici, offerte votive"¹⁵⁸.

Si ipotizza una fase originaria di fine IV sec. a.C., dunque il santuario non risalirebbe alla prima fase della fondazione della città, ma al periodo di diffusione del culto di Asklepios in Sicilia, che si colloca, appunto, nel IV a.C. Secondo Cali, la diffusione del culto in Sicilia si colloca nel IV sec. a.C. quando il grande santuario di Epidauro promosse lo sviluppo del culto nel Mediterraneo. In Sicilia l'introduzione del culto è attestata da una stele marmorea rinvenuta nell'Asklepieion di Epidauro in cui compaiono i nomi dei *theoroi* inviati verso i siti del Mediterraneo. L'arrivo di Timoleonte, di origine corinzia, in Sicilia, ha probabilmente favorito un'ondata migratoria da Corinto e da Kos. Proprio da questa città, sede di un grande Asklepieion, furono mandati altri emissari per la diffusione del culto in Occidente¹⁵⁹. Nonostante il culto, quindi, non appartenga alla prima fase di nascita della città, rimane interessante perché comunque venne subito inserito all'interno del *pantheon*

157 Cfr. De Miro 1985, 570; Cali 2009, 164.

158 Cali 2009, 164.

159 Cfr. *Ibidem*, 159.

di Agrigento, sebbene fosse stato collocato fuori dalla città¹⁶⁰. Secondo De Miro, l'area sacra primitiva doveva essere più modesta rispetto a quella documentata dal IV sec., e doveva quindi mettere in risalto la presenza di una sorgiva e dell'alveo del fiume, che avrebbero caratterizzato l'aspetto ctonio del culto in principio¹⁶¹.

I doni votivi sono quelli caratteristici dei culti terapeutici.

I più numerosi sono *ex voto* anatomici (arti superiori e inferiori, mani, piedi, teste), ma si segnalano anche una statuetta fittile di centauro, che si può collegare alla tradizione sacra su Asklepios¹⁶², quattro serpentelli¹⁶³ fittili arrotolati interpretabili come "raffigurazioni di focacce simbolicamente evocatrici del cibo per i sacri serpenti", ancora un *thymiateron* in ceramica a vernice e, infine, un torso marmoreo del dio greco di età ellenistica¹⁶⁴. I *bothroi* vicino all'altare del tempio hanno restituito poi rottami di tegole ellenistiche, brocchette acrome, unguentari, terrecotte figurate femminili, pesi fittili, lame di grossi coltelli in ferro, ossi animali e numerose conchiglie¹⁶⁵. Secondo De Miro, direttore dello scavo e autore della pubblicazione dei risultati, i *bothroi* "per la loro struttura e per le dimensioni, richiamano il *bothros* del recinto 2 nell'area del Santuario delle Divinità Ctonie"¹⁶⁶ già discusso sopra.

Gli Asklepieia di Sicilia risalgono tutti al IV sec. a.C., dopo la distruzione cartaginese, sono tutti collocati presso zone costiere in presenza di corsi d'acqua o sorgenti. Per l'età ellenistica il culto è ben documentato tanto da divenire un fenomeno religioso panellenico insieme al culto per Demeter e Kore esattamente negli stessi ambiti geografici. Secondo Cali il culto in Sicilia non presenta specificità

160 La collocazione extraurbana di un culto terapeutico è nota anche attraverso le fonti. Plutarco in *Quaest. Roman.* 94 parla proprio della necessità di collocare fuori dalla città i luoghi di culto dedicati ad Asklepios: 'διὰ τί τοῦ Ἀσκληπιοῦ τὸ ἱερόν ἔξω τῆς πόλεως ἐστὶ; πότερον ὅτι τὰς ἔξω διατριβὰς ὑγιεινοτέρας ἐνόμιζον εἶναι τῶν ἐν ἄστει; καὶ γὰρ Ἕλληνες ἐν τόποις καὶ καθαροῖς καὶ ὑψηλοῖς ἐπιεικῶς ἰδρυμένα τὰ Ἀσκληπιεῖα ἔχουσιν. ἢ ὅτι τὸν θεὸν ἐξ Ἐπιδαύρου μετὰπεμπτὸν ἦκειν νομίζουσιν, Ἐπιδαυρίοις δ' οὐ κατὰ πόλιν ἀλλὰ πόρρω τὸ Ἀσκληπιεῖον ἐστίν; ἢ ὅτι τοῦ δράκοντος ἐκ τῆς τριήρους κατὰ τὴν νῆσον ἀποβάντος καὶ ἀφανισθέντος αὐτὸν ᾤοντο τὴν ἴδρυσιν ὑφηγεῖσθαι τὸν θεόν;

161 Cfr. De Miro 1985, 570.

162 Cheiron era stato il maestro di Asklepios Apollod. III 10,3.

163 Secondo Pausania (II 28,1) nel santuario di Asklepios ad Epidauro venivano allevati serpenti come simbolo di rigenerazione.

164 Cfr. per i dati Cali 2009, 165.

165 Cfr. De Miro 2003, 46.

166 *Ibidem*.

locali, anzi il culto si manifesterebbe “attraverso un rituale abbastanza tradizionale che rimase immutato nel corso del tempo, basato sul sacrificio e l’incubazione. L’ambito di competenza del dio ... presumeva che i pellegrini che si recavano negli Asklepieia ... vi trovassero in ciascuno di essi le medesime risposte che si traducevano nei rimedi curativi più efficaci per il recupero della propria salute fisica e psichica”¹⁶⁷.

Per quanto riguarda la posizione fuori dalla città, il santuario di Agrigento risulta particolare, perché nella maggior parte dei casi in Grecia gli Asklepieia si trovavano posizionati in città¹⁶⁸, ma come notato sopra, la presenza della sorgente e la vicinanza all’acqua fluviale, rende il luogo adatto alle esigenze di un culto terapeutico che richiede infatti una zona salubre ed isolata. In ogni caso, la posizione esattamente in linea con la strada che esce dalla Porta IV ne fa un luogo di culto connesso con la città per via della strada¹⁶⁹.

Il quadro delineato per Agrigento, puntellata al suo esterno da culti caratterizzati dalla capacità di mettere in contatto il devoto con la dimensione ultraterrena, anche nel caso del culto terapeutico dedicato ad Asklepios, è molto simile a quello di Gela che illustriamo sotto, a dimostrazione anche del legame politico tra le due città, visto che Agrigento è una subcolonia di Gela.

3.4 Gela¹⁷⁰

Fondata nel 689/8 a.C. da coloni condotti da Rodi e da Creta, secondo la fonte di Tucidide¹⁷¹, Gela viene considerata una colonia egeo-orientale. Nel 405 a.C., dopo l’attacco cartaginese, la città affronta un periodo di declino e viene rioccupata solo in parte. Con la rifondazione compiuta da Timoleonte nel 339 a.C. la città si espanse poi sulla dorsale fino a Capo Soprano. La distruzione ad opera dei Mamertini avvenne nel 282 a.C., dopo tale data la città viene abbandonata¹⁷².

167 Cali 2009, 171.

168 Cfr. De Miro 2003, 31.

169 Cfr. *Ibidem*, 32.

170 Vedi fig. 11; 11a.

171 Thuc. VI 4,3; cfr. anche Diod. VIII 23,1. Secondo Erodoto, Hdt. VII 153, però la colonia ha origini soltanto rodie in quanto lo storico parla solo dell’ecista Antiphemos.

172 Cfr. Veronese 2006, 359.

Il sito sorge su una collina stretta e lunga parallela al mare, delimitata a Ovest dalla foce del fiume Gelas e ad Est da Capo Soprano¹⁷³. Del primo impianto cittadino si sa ancora poco. Secondo Mertens una *plateia* est-ovest poteva trovarsi lungo la cresta della collina, mentre l'*agora* si ipotizza collocata al centro del *plateau* intorno all'odierna piazza Duomo¹⁷⁴. Le aree sacre extraurbane sono, invece, le zone più note archeologicamente e meglio studiate. Alle pendici meridionali della collina si trova l'*heroon* dell'ecista Antiphemos ed il complesso sacro di Predio Sola. Ancora sul lato meridionale a Villa Iacona si trovano due sacelli presso il mare risalenti al VI sec. a.C. Sul lato settentrionale della città si trovano i santuari di Via Fiume-Scalo Ferroviario e quello in località Carrubbazza. All'estremità nord-ovest della collina si trova il santuario in località Madonna dell'Alemanna, e infine sulla collinetta sulla riva sinistra del fiume Gelas, il grande santuario di Bitalemi.

L'ubicazione dei luoghi di culto di Gela sfrutta le caratteristiche morfologiche del sito, come nota De Miro¹⁷⁵. Difatti questi si configurano nella loro prima fase come aree a cielo aperto con semplici deposizioni votive sepolte nel terreno.

Sulle pendici della collina dell'acropoli, a Sud-Ovest di questa poco sopra l'area dell'emporio, ma all'esterno della cinta muraria è stata localizzata un'area sacra dedicata all'ecista Antiphemos. L'esistenza dell'*heroon* è stata in realtà ipotizzata sulla base del rinvenimento di frammenti di vasi attici tra cui uno con dedica a Mnasthales ed Antiphemos. Dai saggi archeologici però non è stata rinvenuta alcuna struttura, per cui è stato supposto per tale luogo di culto un edificio ligneo che dunque sarebbe presumibilmente stato costruito nel VII-VI sec. a.C.¹⁷⁶. La posizione sopra l'emporio e prospiciente il mare, dunque in relazione al sito dell'approdo dei primi coloni, sembra plausibile, secondo De Miro¹⁷⁷, per un luogo legato al culto del fondatore della città.

Poco distante dell'*heroon*, sempre alle pendici meridionali del sito, prospiciente al mare ed esterna rispetto alla cinta muraria, si trova l'area sacra del c.d. Pre-

173 Cfr. Coarelli-Torelli 1984, 120.

174 Cfr. Mertens 2006, 79.

175 Cfr. De Miro 1985, 567.

176 Cfr. De Miro 1985, 567; Veronese 2006, 393.

177 Cfr. De Miro 1985, 567.

dio Sola. Si tratta di un piccolo edificio a forma rettangolare orientato nord-ovest/sud-est; del sacello rimangono solo le fondazioni sotto le quali è stata rinvenuta una stipe votiva con due strati di *ex voto* distinti. Il primo ha restituito circa 240 oggetti e circa 200 frammenti tra cui: statuette fittili femminili di tipo dedalico e sub-dedalico, vasetti corinzi, lucerne, tra le quali un esemplare decorato con teste maschili alternate a teste di ariete e un vasetto plastico a forma di genitali maschili, simbolo di fecondità¹⁷⁸. Questi reperti risalgono al VII sec. a.C. per un periodo che arriva a circa il 550 a.C.¹⁷⁹. Nel secondo strato sono stati trovati frammenti di statuette, lucerne, vasetti e maschere in terracotta raffiguranti le divinità ctonie. I doni sono datati ad un arco di tempo che copre dal 530 a.C. fino al 480 a.C. Dalla sovrapposizione degli strati dei depositi si è dedotto che l'area sacra, come luogo di culto a cielo aperto, risale alla fine del VII sec. a.C. almeno fino alla metà del VI sec. a.C., mentre in un secondo momento è avvenuta l'edificazione del sacello¹⁸⁰. Dalla natura dei doni votivi il luogo è stato attribuito al culto di Demeter e Kore. L'attribuzione tradizionale è stata messa in discussione recentemente dallo studio di Ismaelli¹⁸¹ che ha analizzato il materiale votivo e rivisto alcune interpretazioni relative al culto svolto. Secondo l'archeologo, rimane indiscusso che fosse venerata una divinità femminile, ma non si tratterebbe di Demeter, in quanto il culto non sembra rivolto ad una divinità che presiede la sfera della fertilità e della maternità, ma sembra, piuttosto, un culto funzionale "ad una comunità di fanciulle in fase di transizione all'età adulta"¹⁸². Lo studioso propone l'ipotesi di un culto dedicato ad Aphrodite o a Kore, nell'accezione di protettrice delle giovani donne in età da matrimonio, in quanto caratterizzata nel mito come "giovane dea, giunta alla maturità sessuale" e che "viene concessa dal padre Zeus al fratello, il quale la rapisce all'affetto della madre e delle compagne per farne la padrona della sua dimora"¹⁸³.

Ancora a Sud, ma nel settore occidentale delle pendici della collina in località Capo Soprano-Villa Iacona, nei pressi del precipizio che domina il mare e il porto e

178 Cfr. Orlandini 2008, 173.

179 Cfr. Veronese 2006, 390.

180 Cfr. *Ibidem*, 391.

181 Ismaelli 2011; *Idem* 2013.

182 Ismaelli 2013, 135.

183 *Ibidem*, 136.

ai margini delle necropoli, sorgono piccoli santuari arcaici forse culturalmente legati alle vicine necropoli¹⁸⁴. Le aree sacre sono state individuate in base al rinvenimento di terrecotte architettoniche e di arule tra cui una con un rilievo relativo al mito di Herakles¹⁸⁵. Le due zone sono state datate circa al VI sec. a.C.¹⁸⁶.

Dal lato opposto, a Nord della collina, nella zona detta di Via Fiume-Scalo Ferroviario si trova una grande area sacra in prossimità dell'imboccatura della strada che, uscendo dal lato nord della cinta muraria, conduceva alla piana agricola¹⁸⁷. L'area è caratterizzata da diversi edifici sacri, di cui due risultano affiancati. Il materiale votivo ritrovato è costituito da oltre cento statuette fittili raffiguranti figure femminili sedute, stanti, con porcellino, con vasi votivi. Inoltre si trovano monete, bronzi, pesi da telaio, ed una tartaruga fittile, ritenuta dagli archeologi simbolo di fertilità. È stato trovato un frammento di statuetta raffigurante una divinità maschile, che è stata interpretata come Dionysos¹⁸⁸. Il santuario è datato al VII sec. a.C. ed è probabilmente dedicato a Demeter e Kore, anche se non si può escludere una compresenza di un culto dionisiaco. La sua posizione connessa all'ingresso della città doveva assumere un ruolo determinante soprattutto nelle relazioni con la popolazione locale dell'entroterra. Secondo De Miro proprio questa collocazione a settentrione in una posizione quasi di "cerniera" tra campagna e città potrebbe spiegare la particolare ricchezza del santuario che conservava anche un tesoro monetale del V sec. a.C.¹⁸⁹, "probabile deposito di offerte che le genti di fuori erano tenute a versare entrando in città"¹⁹⁰. La frequentazione da parte di genti locali è documentata, tra l'altro, dalla presenza di suppellettili votive di carattere "formalmente ibrido"¹⁹¹.

A Nord-ovest dell'acropoli si trova ancora in località Carrubazza un'area sacra caratterizzata da un sacello. Nell'angolo sud-orientale dell'edificio è stata rinvenuta parte della stipe votiva costituita da frammenti di ceramica, monete e statuette fittili rappresentanti donne con procellino e colomba e una divinità femminile in tro-

184 Cfr. De Miro 1985, 568.

185 Cfr. *Ibidem*.

186 Cfr. De Miro 1985, 568; Veronese 2006, 404.

187 Cfr. De Miro 198, 567.

188 Cfr. De Miro 1985, 567; Veronese 2006, 388.

189 Cfr. Orlandini 2008, 173.

190 De Miro 1985, 567.

191 *Ibidem*.

no del VI sec. a.C., mentre al secolo successivo risale un modellino fittile di sacello, che probabilmente riproduce il sacello stesso. Sempre al V sec. È datata una statuetta raffigurante Athena Promachos armata di scudo. La costruzione del sacello è stata datata al VI a.C., anche se non si esclude una prima forma di culto a cielo aperto¹⁹². È stato ipotizzato che il culto praticato in tale sacello fosse rivolto a Demeter e Kore, ma associato in un secondo momento a quello di Athena¹⁹³.

L'ultima zona sacra a Nord della collina di Gela, sulla collinetta al margine meridionale della piana agricola sorge il santuario c.d. della Madonna dell'Alemana. Dell'area sacra non sono state rinvenute strutture architettoniche, ma dai diversi tipi di terrecotte rimasti si deduce che la zona doveva essere composta da un gruppo di piccoli edifici sacri¹⁹⁴.

In una fossa rettangolare intagliata nell'argilla della collina sono stati rinvenuti centinaia di frammenti tra terrecotte architettoniche, ceramica arcaica e statue, disposti a strati. Si segnala la presenza di una testina di divinità femminile cornuta interpretata come dea-mucca, simbolo di fertilità, secondo Orlandini, perché già associata a Demeter nel santuario della stessa ad Hermione, nell'Argolide¹⁹⁵. Sempre Orlandini fa notare come il nome della località e del culto cristiano sovrapposto a quello antico è esattamente "Madonna della Manna". Quest'ultima è un'erba spontanea e commestibile che cresce nella zona. Al tale Madonna è poi dedicata l'8 settembre una delle più grandi feste religiose di Gela, dal momento che si tratta della festa della patrona. In base a questi dati Orlandini ha ipotizzato che il culto cristiano si sia sovrapposto ad un antico culto di una divinità della vegetazione, che potrebbe essere Demeter¹⁹⁶.

Sul lato ovest della fossa è stato trovato un *silos* profondo 1.50 m che probabilmente fu inserito in un secondo momento all'interno della stipe arcaica¹⁹⁷.

Dunque il santuario sarebbe dedicato a Demeter e Kore, secondo Orlandini, sebbene Coarelli e Torelli avanzino una ipotesi diversa, sempre in virtù della presenza dell'*ex voto* a forma di mucca, che potrebbe essere anche requisito di Hera Argiva

192 Cfr. per i dati sul santuario Veronese 2006, 385.

193 Cfr. De Miro 1985, 567.

194 Cfr. Veronese 2006, 395.

195 Cfr. Orlandini 2008, 173.

196 Cfr. *Ibidem*.

197 Cfr. Veronese 2006, 395.

nel suo aspetto ctonio¹⁹⁸.

Infine il santuario di Bitalemi completa il quadro dei luoghi di culto extraurbani di Gela. Quest'ultimo si distingue dagli altri per la sua posizione, a Est della città, al di là della foce del fiume Gelas, su una collina emergente in area prospiciente l'acropoli e dominante le campagne¹⁹⁹.

Scavato sistematicamente dal 1963, è il luogo sacro meglio noto e che ha restituito più materiale tra tutte le aree indagate nella zona. Probabilmente la quantità di materiale ritrovata dimostra anche l'importanza che tale luogo aveva nell'antichità. Già la sua collocazione lo rende un luogo particolarmente notevole perché posto nel punto di incontro di tre elementi fondamentali per la vita di Gela: la pianura, la foce del fiume, il mare²⁰⁰.

L'area individuata è stata riconosciuta come un grande *Thesmophorion* attivo dalla seconda metà del VII a.C. e monumentalizzato intorno alla metà del VI a.C. Dallo scavo sono emerse diverse fasi di utilizzo delle strutture. Lo strato 5 presenta moltissime offerte votive deposte ritualmente sotto la sabbia e risale al VII sec. a.C., allo strato 4 appartengono resti di piccoli edifici datati al V sec., mentre lo strato 3 risale al periodo romano, il due ed il primo a quello medioevale²⁰¹.

I depositi votivi dello strato 5 comprendevano statuette, maschere e balsamari di origine corinzia, coppe ioniche e rara ceramica di origine rodia. Frequente è anche ceramica di produzione locale, soprattutto per pentole e vasi. Tra i doni fittili spiccano una statuetta di Demeter Kibele di tipo orientale, in trono con leone in grembo, protomi della dea, alcune statuette raffiguranti divinità maschili tra cui un *kouros* deposto acefalo e senza piedi. Diversamente dai santuari sopra citati a Bitalemi venivano deposti anche oggetti di bronzo e ferro²⁰², come alcuni attrezzi agricoli e diversi vasi deposti capovolti. Sono documentati, poi, i resti di banchetti insieme alle suppellettili dei pasti rituali deposte in modo ordinato. Non mancano infine ornamenti femminili, mentre singolare è una coppa dipinta piena di ciottoli marini e fluviali. Lo

198 Cfr. Coarelli-Torelli 1984, 122.

199 Cfr. De Miro 1985, 568.

200 Cfr. Orlandini 2008, 173.

201 Cfr. Veronese 2006, 398, Orlandini 2008, 174.

202 Cfr. per analisi dei doni votivi in bronzo e ferro provenienti da Bitalemi Verger 2011.

strato 4, che copre un arco temporale dal 530 a.C. al 480 a.C., conteneva centinaia di coppe acrome.

Accanto alle fondazioni del sacello nominato G5 è stato trovato un *bothros* con al centro una coppa ed una brocca ed all'angolo una statua della dea con porcellino e fiore di papavero. All'interno del sacello G8, che risale al 520 a.C., sono state ritrovate invece statuette, di produzione locale, della dea in trono con *polos* e collane ed i primi segni di ceramica attica. L'unica statuetta non femminile raffigura un sileno con due otri fra le mani.

Con l'ultima fase si assiste alla monumentalizzazione del santuario a cura dei Dinomenidi, probabilmente ad opera di Gelone divenuto tiranno di Gela nel 490 a.C. A questo periodo risalgono delle iscrizioni su frammenti di vasi attici dedicati a Demeter Thesmophoros. Nello strato sconvolto dalla distruzione cartaginese sono stati trovati pesi di telaio iscritti, uno dei quali recava l'iscrizione *Theotimos*. Numerose, infine, nell'ultima fase del santuario sono le statuette di donne che portano bambini in braccio o in spalla²⁰³.

La presenza tra i doni votivi di un sileno e di alcune statuette fittili con soggetto maschile ha fatto ipotizzare la partecipazione maschile al culto insieme all'eventuale associazione al culto tesmoforico di un culto dionisiaco, che secondo Orlandini, è "ipotizzabile nel quadro di quella sacralità del pane e del vino che, fin dai tempi di Omero, era uno dei caratteri fondamentali della religione greca"²⁰⁴. Per quanto riguarda invece la deposizione di oggetti in bronzo e ferro, come coltelli e strumenti agricoli, è possibile che la donazione sia stata fatta sempre dalle donne. Nota Orlandini come anche nel santuario di Demeter a Gravisca siano stati trovati oggetti legati al lavoro agricolo offerti in dono nel santuario demetriaco e siano stati interpretati da Mario Torelli come *ex voto* nuziali, in quanto facenti parte della dote delle spose secondo una pratica nota attraverso Plutarco²⁰⁵.

Aggiungiamo, infine, a corollario della storia del culto di Bitalemi, una nota sottolineata da Orlandini e che riteniamo utile ai fini dell'analisi della definizione della natura del culto compiuto nell'antichità. L'archeologo osserva che al culto de-

203 Cfr. per la raccolta aggiornata dei dati dello scavo Orlandini 2008, 174.

204 Orlandini 2003, 512.

205 Cfr. Torelli 1977, 411 e 438.

metriaco è stato sovrapposto in età cristiana il culto della Madonna di Bitalemi che prevede il pellegrinaggio delle donne con bambini portati in spalla al santuario posto fuori città, in occasione della festività della Vergine Madre nel mese di maggio²⁰⁶. Il dato dimostra non solo che l'area fuori dalla città ha mantenuto il suo carattere sacro fino all'età cristiana, ma che anche la natura del culto praticato principalmente da donne e probabilmente da madri (ricordiamo la presenza di *ex voto* di donne con bambini in braccio ed in spalla) ha mantenuto alcune delle antiche caratteristiche.

Come già notato per Agrigento, i santuari demetriaci, anche nel caso di Gela, non sono collocati solo in posizione extra muraria ma anche sull'acropoli. Fiorentini, durante una delle prime campagne di scavo sull'acropoli trovò, infatti, una statua fittile alta mezzo metro e raffigurante Demeter, dato che lasciava intuire la presenza di un importante luogo di culto, confermato poi dall'esame di oggetti contenuti in tre stipi votive ritrovate nello stesso sito²⁰⁷. Le stipi hanno dimostrato l'esistenza sull'acropoli del culto a Demeter tra la fine del VI sec. a.C. e la fine del V a.C. Anche in questo caso oltre a statuette di offerenti con porcellino e papavero o a *kourotrophoi*, sono presenti statuette di recumbenti maschili e che secondo gli archeologi potrebbero alludere sia all'offerente che all'officiante, ma in ogni caso sono indicative della partecipazione maschile ad alcuni momenti della festa²⁰⁸.

La diffusione del culto demetriaco a Gela è legata probabilmente all'ascesa al potere dei Dinomenidi e di Gelone, che in quanto ierofante di Demeter e Kore²⁰⁹, ebbe l'interesse di diffondere il culto per mantenere forte il prestigio politico. Inoltre Gelone, nella storia riportata da Erodoto è il discendente di Teline, un sacerdote di Demeter e Kore che aveva ottenuto la carica di ierofante in modo molto particolare. Teline aveva aiutato una parte della popolazione di Gela, che era stata cacciata dalla città in seguito ad alcuni scontri e che aveva trovato rifugio presso Maktorio, a tornare in città senza l'aiuto di forze armate. Attraverso il potere riconosciuto da tutti delle insegne sacre delle dee sotterranee, egli aveva ottenuto la possibilità di far rientrare in città ed indenni i cittadini che erano stati cacciati, a condizione di ottenere la cari-

206 Cfr. Orlandini 2003, 512.

207 Cfr. Panvini 2008, 241.

208 Cfr. *Ibidem*, 251.

209 Hdt. VII 153,3.

ca di ierofante delle dee per lui e per i suoi discendenti. Erodoto aggiunge che nessuno sapeva come Teline si fosse procurato le insegne, soprattutto perché non godeva della fama di uomo particolarmente coraggioso, ma al contrario si diceva fosse “effeminato e piuttosto molle”. Il ritratto di Teline riportato da Erodoto ha i tratti di un racconto di fondazione di una famiglia potente e connessa al culto demetriaco che dunque giustifica la grande diffusione di tale culto tra Gela, la sua sottocolonia Agrigento ed il territorio circostante, come vedremo nel prossimo capitolo.

3.5 Conclusioni

Il panorama dei culti extraurbani dell’area greca è molto articolato rispetto alle aree precedentemente illustrate soprattutto perché si tratta di zone archeologicamente più note di quelle fenicio-puniche ed elime.

Il legame delle colonie di Sicilia con la madrepatria è inoltre un dato da tenere presente in sede di analisi della disposizione dei luoghi di culto. Da quanto esaminato sopra emergono delle differenze rispetto alla tipologia di culti extraurbani che dipendono infatti dalla matrice coloniale dei siti siciliani. Selinunte, ad esempio, ultima *enclave* greca in territorio di pertinenza elima e fenicia, è stata fondata a fianco di Agrigento e Gela di matrice egeo-orientale, e marca la sua discendenza megarese attraverso l’esposizione sulla collina orientale, in direzione quindi delle altre colonie greche, delle divinità protettrici di Megara Nisea, in madrepatria.

Tenendo presente, dunque, che alcuni contesti sacri vanno spiegati alla luce della storia politica della nascita delle colonie, la disposizione dei luoghi di culto nell’area greca per molti aspetti non è troppo distante da quella analizzata in precedenza.

Ci sono anche per l’area greca luoghi di culto connessi con le zone delle necropoli come ad Himera, per i quali non è stato però possibile determinare a chi fosse dedicata l’area, ma la stretta vicinanza con l’area sacra delle necropoli fa sospettare dei legami nel culto, come ancora il santuario di S. Biagio ad Agrigento ed i due sacelli di Villa Iacona a Gela.

La maggior parte dei luoghi di culto è legata, poi, a caratteristiche geomorfo-

logiche del territorio per cui sorgenti d'acqua, termali in alcuni casi, o foci dei fiumi sembrano essere i luoghi preferiti presso i quali stabilire aree sacre dedicate a ninfe o a culti terapeutici o di purificazione come avviene a Thermai Imeraiai, che, sebbene attestato solo dalle fonti letterarie, testimonia la presenza di luoghi di culto terapeutici presso sorgenti d'acqua termale. Ancora il Tempio M a Selinunte che non solo è costruito sopra la sorgente d'acqua, ma attraverso alcune strutture incanala la stessa acqua sorgiva che raggiunge poi il vicino santuario della Malophoros; la sorgente in questione deve essere stata fondamentale per la nascita della colonia stessa se al tempo in cui la città cominciò a battere moneta la ninfa della sorgente fu scelta come tipo monetale. Il santuario di S. Biagio, poi, oltre ad essere connesso all'acqua sorgiva si trova all'interno di una grotta, per cui la connessione con l'interno della roccia o del monte, potrebbe aver influito sulla tipologia del culto che sembra da attribuirsi a divinità ctonie, dunque nella loro accezione di culti legati con l'aldilà; in questo caso infatti, la connessione con la vicina area sepolcrale è ancora più plausibile. L'Asklepieion, ancora, dinanzi alle mura di Agrigento è fuori dalla città, perché sfrutta le acque sorgive e l'abbondanza delle acque provenienti dalla confluenza dei due fiumi che scorrono intorno alla città; inoltre un culto terapeutico presenta la necessità di trovarsi in un luogo salubre, dunque, in alcuni casi, lontano dai centri urbani.

Infine tutti i santuari demetriaci o dedicati a culti della fertilità sono molto diffusi sia nell'area fuori Selinunte sulla collina occidentale, dunque dal lato a contatto con la componente fenicia e punica dell'isola, non distante dai culti ctonii già analizzati a Monte Adranone, sia intorno ai grandi siti di Agrigento e Gela. Queste aree sacre si trovano al di là dei corsi dei fiumi, spesso prospicienti i territori indigeni, o sulla costa, in riva al mare e presso le aree portuali. Nella maggior parte dei casi questi santuari sono frequentati da diverse popolazioni oltre a quella greca; a Selinunte il santuario della Malophoros presenta materiale votivo anche di provenienza fenicia, punica e indigena, mentre i *Thesmophoria* di S. Anna ad Agrigento, di Via fiume-Scalo ferroviario e di Bitalemi a Gela hanno chiari segni di una massiccia partecipazione degli indigeni al culto.

Ancora presso le aree portuali e di approdo sono da segnalare oltre ai santuari legati ai culti ctonii anche il santuario dedicato ad Hera a Selinunte, che si trova esat-

tamente sopra la zona portuale, anche se il culto sembra essere legato alla maternità per la grande presenza di statuette fittili di donne *kourotrophoi*, ed ancora l'*heroon* di Antiphemos a Gela la cui posizione, particolarmente vicina all'emporio, potrebbe essere legata al punto di approdo dei primi coloni.

A parte il culto dedicato all'ecista, per il quale non abbiamo dati in merito alla tipologia dei devoti, per il resto delle aree sacre analizzate sembra che la maggior parte dei culti fossero praticati da donne. Il dato dipende probabilmente dal fatto che gran parte dei culti sono dedicati Demeter e Kore, anche se è stata ipotizzata la presenza di una partecipazione maschile ai culti tesmoforici proprio nel caso del *Thesmophorion* di Bitalemi, dei sacelli di Via Fiume-Scalo Ferroviario, a Gela, e nel santuario delle divinità ctonie ad Agrigento. In questi casi ciò potrebbe dipendere dal particolare prestigio politico che aveva questo culto nell'area geloo-agrigentina che, come detto sopra, è legato all'ascesa al potere dei Dinomenidi e di Gelone, tiranno di Gela e ierofante delle dee.

Capitolo 4

L'area sicana

Definire i confini dell'area di pertinenza sicana è un'operazione alquanto delicata. Finché non intervennero nel territorio dell'entroterra siciliano Greci e Punici, i territori delle popolazioni locali, ovvero Elimi, Sicani e Siculi, non dovevano avere confini ben definiti ed in ogni caso non sono giunte a noi testimonianze in merito.

Seguendo una indicazione di Anello, potremmo intendere per Sicania l'area compresa tra l'antico fiume Himera e l'Halykos¹. Per il resto, dell'*ethnos* sicano non conosciamo praticamente nulla: eventi, usi, costumi, lingua. La fonte storica di partenza è sempre il noto passo di Tucidide² sul popolamento della Sicilia antica. Dopo Kyklopes e Laistrygones, i primi abitanti dell'Isola furono i Sicani, che si definivano autoctoni, mentre secondo lo storico ateniese erano Iberi scacciati dai Liguri dal fiume Sicano nell'Iberia. Da loro l'Isola prese il nome di Sicania, e al tempo dello storico abitavano la parte occidentale della Sicilia.

A dimostrazione dell'esistenza di un dibattito storiografico in merito alla notizia dell'autoctonia di tale popolo interviene Diodoro³ che riporta i pareri di altri storici quali Filisto che sostiene la notizia tucididea, descrivendo i Sicani come giunti sull'Isola dall'Iberia per via di una missione coloniarica; mentre Timeo, storico siciliano, difende invece la teoria dell'origine autoctona del popolo. In ogni caso, su una notizia tutte le fonti sono concordi, cioè sul fatto che il popolo Sicano occupò la parte occidentale della Sicilia, in seguito all'arrivo dei Siculi che mantennero il possesso della parte orientale.

Unici dati di maggiore certezza sono le conoscenze dovute all'evidenza archeologica, da cui deduciamo soltanto qualche vago elemento in merito alla cultura

1 Cfr. Anello 2006, 150; vedi fig.1.

2 Thuc. VI 2,2.

3 Diod. V 6.

qualora ne sia corretta l'attribuzione ai Sicani, dal momento che la traduzione dal piano archeologico a quello storico si basa unicamente sulla localizzazione geografica indicataci dalle fonti scritte⁴.

Abbiamo preso qui in esame solo i siti indigeni della Sicilia occidentale che hanno restituito tracce di luoghi di culto fuori dal centro abitato a partire dalla fine dell'VIII sec. a.C., periodo dei primi contatti con i Greci, fino alla fine dell'eparchia punica. Presentiamo i siti raggruppati per vicinanza topografica con le diverse colonie greche che in molti casi funsero proprio da colonia di riferimento nella fase di ellenizzazione che portò questi villaggi indigeni a crescere simili a piccoli centri greci.

4.1 L'entroterra di Himera⁵

Colle Madore⁶ è uno dei più noti centri indigeni dell'entroterra imerese. Il sito si trova su un colle nei pressi di Lercara Friddi tra il fiume Torto a Nord e il Platani a Sud, sull'asse diagonale Est-Ovest di collegamento tra i Monti Sicani, la Valle del Belice e i monti del palermitano⁷. Abitato a partire dall'antica-media età del Bronzo (II millennio a.C.), come dimostrano i più antichi frammenti ceramici trovati in loco, il villaggio entrò in contatto con gli Imeresi, forse, poco dopo la fondazione della colonia nel 648 a.C., presso la foce del fiume Himera settentrionale non distante da quella del fiume Torto⁸. Probabilmente i primi contatti furono a scopo commerciale e nel corso del VI sec. a.C. l'enorme aumento della presenza di ceramica greca dimostra come i contatti si fecero più intensi. Nella seconda metà del VI sec. l'influenza greca sull'insediamento indigeno divenne molto profonda ed investì anche le tecniche di costruzione e l'aspetto culturale⁹.

Il sacello che illustriamo di seguito è proprio la testimonianza del processo di ellenizzazione di Colle Madore. Al centro del pendio, ai piedi del colle e ben separato dall'abitato, si trova un sacello a pianta rettangolare con un solo ambiente, orientato in senso est/ovest. L'edificio è parzialmente incassato nella roccia del pendio re-

4 Cfr. Pancucci 2006, 107.

5 Vedi fig. 12.

6 Vedi fig. 12a.

7 Cfr. Vassallo 2002^a, 99.

8 Cfr. *Ibidem*, 100.

9 Cfr. *Ibidem*, 101.

trostante¹⁰, al suo interno è stata ritrovata un'edicola lapidea scolpita con una figura virile che attinge acqua ad una fontana¹¹. All'interno dei blocchi dei muri nell'angolo sud-occidentale del sacello è stata rinvenuta una deposizione votiva di fibule, anelli metallici, coppette, olpi, brocchette di ceramica greca, coloniale e importata, e indigena. Ancora oggetti come lamine bronzee, manufatti ceramici, *louterion* fittile, *pithoi* indigeni, oggetti metallici provengono dall'interno del sacello¹². Interessanti sono infine alcuni oggetti di armamento: una punta di lancia in ferro con manico a codolo rinvenuta nell'area, mentre frammenti di una lama in ferro e sette cinturoni in lamina bronzea, due dei quali comprensivi anche di una maschera antropomorfa, simile a quelli di Terravecchia di Cuti e Sabucina, che illustriamo sotto, provengono dalla deposizione votiva¹³. Tali deposizioni sono state datate tra la fine del VII sec. a.C. e l'inizio del VI sec. e sono state interpretate come un deposito di fondazione¹⁴. Il dato dimostra una frequentazione maschile del luogo di culto, tra l'altro di provenienza indigena, a giudicare dall'origine delle armi deposte che trovano confronto con altri depositi votivi di armi di fattura indigena.

L'edificio, invece, è stato datato dal terzo venticinquennio del VI sec. alla fine del VI-inizi V a.C.¹⁵.

Il ritrovamento più interessante è proprio l'edicola scolpita che è stata interpretata dagli archeologi come una scena di Herakles alla fontana seguendo una possibile interpretazione del passo di Diodoro (IV 23, 2) che narra dell'eroe che in viaggio per la costa nord-occidentale dell'Isola, nei pressi di Himera, incontra le ninfe che fanno sgorgare per lui delle acque termali¹⁶.

È proprio l'elemento dell'acqua, che ha creato la connessione tra immagine e racconto mitico. Il personaggio rappresentato sull'edicola di pietra tiene un'anfora simile ai *pithoi* ritrovati nel sacello stesso che sembrano funzionali anche al trasporto di acqua come il *perirrhantèrion* (bacino idrico di pietra) al centro dello spazio che

10 Vedi fig. 12b; 12c.

11 Vedi fig. 12d.

12 Cfr. Per sintesi sui rinvenimenti Veronese 2006, 129.

13 Cfr. Spatafora 2006, 217; La Torre 2011, 86.

14 Cfr. Spatafora 2006, 217.

15 Cfr. Vassallo 2002^a, 102.

16 Cfr. *Ibidem*.

quindi aveva una funzione centrale nel rituale¹⁷. In effetti dalle analisi geologiche è stata scoperta la presenza sul versante settentrionale del colle di una sorgente di acque sulfuree (detta acqua mintina), utilizzata in passato, tra l'altro, per scopi terapeutici¹⁸.

La presenza della sorgente d'acqua sulfurea è un elemento che ricorre tra le caratteristiche dei luoghi di culto lontani dal centro abitato. Se il culto fosse poi davvero tributato ad Herakles non è possibile stabilirlo con certezza. L'ipotesi, ben argomentata e plausibile, che ha ricostruito Vassallo, l'archeologo che ha scavato e pubblicato i dati del sito, da una parte sembrerebbe confermare un'aspettativa che le fonti greche hanno creato attraverso la tradizione sacra di Herakles, che nel suo viaggio per l'Isola è entrato in contatto con tutte le popolazioni anelleniche della Sicilia, evento che giustificerebbe quindi una certa diffusione del culto tra le genti non greche; da un'altra parte, in questo caso, come nota C. Marconi¹⁹, ci troveremmo di fronte alla più antica raffigurazione presente in Sicilia del mito di Herakles alla fonte. Questo dato dimostrerebbe quindi una assimilazione molto rapida di un mito greco da parte degli indigeni di Colle Madore e, di conseguenza, un'adozione di un culto straniero. Colle Madore, in effetti, presenta forti segni di ellenizzazione già a partire dall'inizio del VI sec. a.C. ma, in assenza di dati più certi, tutte le ricostruzioni sono ipotesi plausibili che attendono ulteriori conferme.

Come notato già in precedenza, il fatto che sia proprio un luogo di culto extraurbano la sede di una sorta di sincretismo religioso tanto forte non stupisce troppo, perché i luoghi di culto lontani dai centri urbani sembrano, per quanto notato fino ad ora, punti di incontro di popolazioni diverse.

In questo scenario di mistione culturale deve essere citata infine la notizia del ritrovamento di un'iscrizione punica tardo-arcaica graffita sul collo di un'anfora greca che riporta un nome proprio maschile teoforo, "cliente della leonessa", che rimanda, secondo De Simone, che ha interpretato l'iscrizione, alla religiosità fenicia d'Oriente e costituisce un antropónimo molto arcaizzante per l'onomastica fenicia di Occidente. Il graffito è eccezionale sia per il ritrovamento, in quanto unica iscrizione

17 Cfr. Vassallo 1999, 206.

18 Cfr. *Ibidem*, 249.

19 Cfr. Marconi 1999, 302.

punica rinvenuta in un centro indigeno, sia perché risale al VI sec. a.C., dunque è coevo ai testi votivi moziesi e alle poche iscrizioni d'Occidente²⁰.

Questi dati confermano la grande mescolanza culturale della vita di questo centro indigeno che emerge proprio dal piano religioso, sebbene sia un fenomeno complesso da analizzare a causa del silenzio delle fonti e della mancanza di testimonianze scritte da parte della componente locale.

In una posizione strategica da cui era possibile controllare la via naturale di comunicazione tra il versante Sud della Sicilia e la Valle dell'Imera settentrionale, sorge l'antico centro indigeno di Terravecchia di Cuti²¹. L'area a Sud dell'Imera settentrionale si trova quasi al centro geografico della Sicilia ed è quindi una zona di straordinario interesse perché posta a cavallo delle tre aree dell'Isola lungo le vie di collegamento tra oriente e occidente e costa tirrenica e mediterranea. Data l'importanza del controllo di tali vie di comunicazione l'area è stata presto mira dell'espansionismo agrigentino da parte di Falaride²². Consideriamo il sito orbitante nell'area del territorio Imerese visti i collegamenti naturali che connettono il sito indigeno e la colonia greca, nonostante la posizione del sito sia quasi equidistante tra Himera e Agrigento²³. Al contrario Veronese²⁴ inserisce Terravecchia di Cuti nell'area di pertinenza di Agrigento, visto l'interesse mostrato dalla politica di Falaride verso il centro indigeno. Nonostante il dato storico, il sito è considerato, per consuetudine, appartenente all'area dell'entroterra imerese per la vicinanza geografica. In verità è difficile definire quale sia la colonia greca di riferimento con cui per prima il sito indigeno ebbe contatti e da cui partì il processo di ellenizzazione. In effetti se, come osserva Vassallo, la prima colonia greca più vicina con cui la popolazione locale entrò in contatto fu Gela, per motivi cronologici legati alla fondazione, e se, a partire dalla metà del VI, si faceva avanti anche la potenza agrigentina, bisogna anche ipotizzare che Himera, fondata mezzo secolo prima di Agrigento e comunque meglio collegata al sito per le vie di comunicazione fluviali, avesse già alla fine del VII sec. a.C. intratte-

20 Cfr. per descrizione e analisi dell'iscrizione punica di Colle Madore De Simone 1999.

21 Vedi fig. 12.

22 Cfr. Vassallo 1996.

23 Cfr. Belvedere 2011.

24 Cfr. Veronese 2006, 496.

nuto rapporti con la popolazione di Terravecchia²⁵. Sembra che il centro si costituissero nel corso del VII sec. C. ed ebbe contatti con le colonie greche a partire dall'inizio del VI sec. a.C., per ricadere infine sotto l'influenza agrigentina con la politica di Falaride. Il sito fu abbandonato agli inizi del IV sec.²⁶

Il centro antico sul monte Cozzo Terravecchia²⁷, a cavallo tra le valli del Salso e del torrente Barbarigo-Belici (affluente del Platani), è difeso a Nord e Ovest da ripide balze rocciose, mentre a Est e Sud dalle fortificazioni. L'abitato occupava la cima di due colline, mentre in contrada Cuti a 1,250 km a Est dal sito, su una piccola collina, a partire dal 1977, è stata esplorata la sede di un culto extraurbano²⁸. La via di collegamento tra il centro abitato e l'area sacra parte dal lato ovest della collina, sale costeggiando a sud la base di una parete rocciosa, lascia a Sud il colle della necropoli est e incontra le fortificazioni orientali del centro abitato²⁹. L'area sacra si trova in posizione isolata su una collinetta sabbiosa³⁰, non sono presenti strutture architettoniche per il periodo arcaico perché la fase di monumentalizzazione è stata successiva. Probabilmente un evento sismico ha distrutto quanto doveva rimanere dell'area sacra dopo il suo abbandono, però gli archeologi ipotizzano che il santuario presentasse aspetti tipici di luoghi di culto posti su collinette sabbiose, i cui anfratti rocciosi erano sfruttati per le offerte votive.

Al periodo arcaico risalgono solo alcuni materiali votivi rinvenuti entro un ricco deposito costituito da statuette fittili sedute, stanti con porcellino, busti femminili e maschere, testine femminili con *polos*, ed un frammento di statua che reca sul petto una sfinge entro una ghirlanda. Sono stati rinvenuti anche i frammenti di due statue fittili di culto a grandezza naturale, una delle due possiede un *himation* a pieghe databile, per il pannello, al V sec. a.C. Secondo gli scavatori l'area era consacrata alle divinità ctonie, "accanto all'aspetto legato alla fertilità, che rimanda a Demetra, è evidente nella stipe votiva il richiamo a Persephone, signora dell'Oltretom-

25 Cfr. Vassallo 1996, 220.

26 Cfr. per storia del sito Epifanio Vanni 2011.

27 Vedi fig. 13.

28 Cfr. Epifanio Vanni 2011.

29 Cfr. Vassallo 1990, 68.

30 Vedi fig. 13a.

ba³¹. Il carattere puramente greco delle deposizioni contrasta con la natura dei resti dello scavo dell'abitato che è puramente indigeno³², tale dato andrebbe interpretato secondo Epifanio Vanni come processo di acculturazione degli indigeni da parte dei Greci³³.

La questione è interessante dal momento che invita a riflettere sul perché alla periferia di un grande centro di origine indigena, sorse un santuario in cui erano venerate grandi statue di culto e portate offerte votive peculiari della religiosità greca. Secondo Vassallo la spiegazione è da collegare ad un controllo politico da parte greca del territorio, in un periodo, agli inizi del V sec. a.C., in cui le conflittualità tra Greci, Punici ed indigeni si andavano progressivamente accentuando, e trovarono il culmine nel corso della spedizione Cartaginese del 480 a.C. e nella battaglia di Himera³⁴. Agrigento, agli inizi del V sec. a.C., sotto il tiranno Terone, si espanse verso Nord, nell'area sicana della Sicilia centrale, arrivando a controllare direttamente la stessa Himera tra il 490 circa e il 470 a.C. Così alcuni dei centri indigeni caddero sotto il controllo di Agrigento, che potrebbe avere voluto ribadire la sua presenza con l'istituzione di luoghi sacri come simbolo di potere politico sul territorio ma anche come sostegno a punti di riferimento per la religiosità delle popolazioni locali. Sempre secondo Vassallo³⁵, la scelta di Demeter e Kore appare in sintonia con la sensibilità indigena, in quanto, come affermato da Rosa Maria Albanese si tratta di culti "maggiormente collegati alla terra e alla sua capacità fruttifera, che potevano essere compresi dai locali, identificandosi ideologicamente con precedenti pratiche religiose indigene"³⁶.

La posizione vicino al fiume Salso, confine con i Siculi ad Est potrebbe indicare, infine, secondo Burgio, una posizione di confine, come è stato ipotizzato anche per il santuario vicino di Cozzo Tutusino³⁷.

Quest'ultimo sito sorge su un rilievo³⁸, non distante da Cozzo Terravecchia,

31 Cfr. Epifanio Vanni 2011, 512.

32 Cfr. Epifanio-Vassallo 1984, 653.

33 Cfr. Epifanio Vanni 1988, 675.

34 Cfr. Vassallo 2010, 50.

35 Cfr. *ibidem*.

36 Cfr. Albanese 2003, 215.

37 Cfr. Burgio 2002, 142.

38 Vedi fig. 14.

tra la valle dell’Imera meridionale e i valloni del Landro e del torrente Barbarigo-Belice a Sud. L’esistenza di un centro abitato indigeno è nota da molti anni, difatti dal 1954 al 1951 sono state fatte diverse ricognizioni aeree³⁹. Recentemente, però, a circa 450 m a Nord-Est del centro indigeno abitato sono state individuate, su un pianoro a ridosso dei principali accessi ad Est e Nord-Est ed a poche decine di metri a monte di una sorgente d’acqua, tracce di un luogo di culto. Si tratta di pietrame e reperti fittili ad altissima densità e traccia di struttura muraria e di depositi votivi molto ricchi tra cui sono stati rinvenuti: *soleres*, *kalypteres* e coppi, frammenti di *pithoi*, ceramica comune, un frammento di anfora punica, ceramica indigena, 4 frammenti di terrecotte figurate, che richiamano le deposizioni del santuario di Terravecchia di Cuti, e uno di busto di statua panneggiata di fine V sec. a.C. con il torace con il seno coperto dal chitone, simile alla statua di culto trovata a Terravecchia, e infine una testa femminile con *polos*. Secondo Burgio, che ha effettuato le prospezioni, si tratterebbe di un culto a Demeter e Persephone simile a quello attestato a Terravecchia di Cuti e coevo ad esso. L’archeologo sostiene che i due luoghi di culto furono certamente luogo di incontro tra Greci ed indigeni e sono probabilmente “espressione di un controllo del territorio visibile e riconosciuto dalle comunità indigene che vivevano ai margini”⁴⁰.

Secondo Vassallo “l’analogia delle situazioni porterebbe a credere che la nascita di santuari alla periferia di abitati indigeni fosse in qualche modo prevista e programmata dai Greci, in modo da costituire, nel territorio, importanti segni di religiosità, accettati dalla popolazione locale, che potevano contribuire a determinare, nelle genti sicane, un sentimento sempre più forte di condivisione, se non di appartenenza, in taluni casi, con i valori e gli ideali delle colonie”⁴¹.

In effetti, secondo le analisi di Belvedere riguardo alla *chora* tra Himera e Agrigento, sembra ormai visibile una sorta di relazione tra i vari siti indigeni dell’entroterra riuniti per comprensori, come nel caso di Terravecchia di Cuti e Cozzo Tutusino⁴². Il territorio interno analizzato da questo punto di vista non appare più come una sequenza di siti arroccati su alture in posizioni strategiche per la propria difesa,

39 Cfr. Vassallo 1990, 39.

40 Burgio 2002, 150.

41 Vassallo 2010, 51.

42 Vedi fig. 14a.

ma una sorta di rete funzionale di approccio al territorio con abitati, maggiori e minori, sulle acropoli a controllo della campagna sottostante. Secondo Belvedere un comprensorio unico è quest'ultimo costituito da Terravecchia, come centro maggiore, e Tutusino, minore, che sembrano costituire un avamposto in difesa della via al confine con il territorio siculo⁴³. Secondo l'archeologo in questa prospettiva va guardata anche la diffusione dei culti extraurbani la cui dislocazione va osservata non più solo dal punto di vista della distanza centro-periferia ma anche in rapporto alla distanza tra i santuari rurali dislocati in prossimità delle stesse valli⁴⁴.

Partendo dalle considerazioni di De Polignac⁴⁵ sul ruolo politico dei santuari extraurbani nei territori coloniali, funzionali alla creazione della *polis* stessa, Belvedere allarga le osservazioni anche al contesto indigeno aggiungendo a tali considerazioni alcune variabili circa la complessità dei fenomeni di interazione che “implicano comportamenti diversi all'interno delle comunità autoctone testimoniando anche la differenziazione in gruppi sociali della società indigena che poteva esprimersi in forme oppostive di reazione a difesa di una identità che si sentiva minacciata”⁴⁶. L'archeologo allude alla complessità di scenari diversi, come i due casi esaminati sopra in cui a centri indigeni corrispondono luoghi di culto extraurbani profondamente ellenizzati o casi come Monte Saraceno e Sabucina, che illustriamo più avanti, in cui la componente identitaria indigena è evidente anche nelle strutture delle aree sacre fuori dal centro abitato. Queste osservazioni sono utili per il tipo di analisi qui condotta perché dimostrano come sia impossibile ricostruire forme di interazione uniforme tra Greci e altre popolazioni nella Sicilia coloniale. Nel contatto tra gruppi diversi entrano in gioco molte variabili tra cui, per esempio, la vicinanza/distanza dei centri urbani indigeni con le realtà greche, il che influisce sulla facilità di entrare in contatto o ancora il loro livello di strutturazione sociale e politica. Quanto più una società indigena era organizzata tanto meno avrebbe assorbito caratteri della cultura greca⁴⁷.

Concludiamo la rassegna dei luoghi di culto di questa zona con il caso del re-

43 Cfr. Belvedere 2010, 56.

44 Cfr. *Ibidem*.

45 Cfr. De Polignac 1991, vedi introduzione.

46 Belvedere 2010, 59.

47 Cfr. *Ibidem*, 61.

cente ritrovamento di un santuario extraurbano a Cozzo Spolentino, situato in una zona interna della Sicilia occidentale compresa tra gli attuali centri abitati di Corleone e Prizzi⁴⁸. Il centro si eleva fino a circa m 1000 s.l.m. sulla linea di spartiacque tra la Valle del Belice e quella del San Leonardo. Il santuario si trova in posizione extraurbana e in prossimità dell'unico accesso al sito indigeno ed è stato individuato nel 1993 in seguito al rinvenimento di materiale votivo⁴⁹. Il materiale ritrovato riguarda produzioni vascolari, coroplastica, monili in pasta vitrea e bronzo, pesi da telaio⁵⁰. A ciò si aggiunge un buon numero di monete di bronzo relative a varie zecche isolane. Tra le deposizioni fittili si trovano statuette femminili sedute in trono, senza spalliera distinta o con spalliera distinta ad apici, teste – con tutta probabilità di figurine stanti – caratterizzate da volto ovale, basso *polos* cilindrico cordonato, capigliatura divisa al centro in due masse rigonfie di ciocche ondulate che lasciano scoperte le orecchie, risalenti al V sec. a.C.⁵¹. Al IV sec. appartengono invece una protome a busto non modellato con testa con volto ovale e naso pronunciato, alto *polos* svasato, con foro passante al centro, su capigliatura divisa in due bande con ciocche a festone, orecchie scoperte e orecchini a bottone. Ed anche due piccole teste, inoltre, la cui parte posteriore è assolutamente piatta, sono caratterizzate da una capigliatura suddivisa in due bande raccolta ad alta crocchia sulla sommità del capo⁵². Teste di questo tipo, secondo i confronti di Spatafora, sono solitamente pertinenti a rappresentazioni di Artemis, così come la porzione di figurina a dorso non modellato con foro ovale, caratterizzata da una tunica con scollo a V e mantello, che trattiene una lancia o una fiaccola con il braccio sinistro⁵³. Si segnala la presenza di una gemma incisa in cristallo di rocca, materiale impiegato nel V e IV sec. a.C., con raffigurazione di Isis che allatta Horus, motivo iconografico noto nelle produzioni glittiche dell'Occidente punico, soprattutto

48 Vedi fig. 1a.

49 Cfr. Spatafora 2013, 277.

50 Spatafora 2013, 286: “La presenza di pesi da telaio nelle aree sacre è un fatto abbastanza comune anche se non è sempre facile comprenderne funzione e significato: in alcuni casi, infatti, si è ipotizzata una loro relazione con strutture in qualche modo legate allo svolgimento delle cerimonie; in altri, più semplicemente, si è ritenuto che si trattasse di offerte collegate a una attività, la tessitura, tipica del mondo femminile, così come del resto richiamato dalle fonti letterarie di età classica”.

51 Cfr. Spatafora 2013, 282.

52 Cfr. *Ibidem*, 283.

53 Cfr. *Ibidem*.

to sarde, a partire dal VI sec. a.C.⁵⁴. Alla sfera del banchetto e del simposio richiama, infine, un frammento di grattugia di bronzo, manufatto attestato in molti contesti isolani e diffuso soprattutto in ambito funerario e sacro⁵⁵. Secondo l'archeologa è possibile che l'oggetto – la cui diffusione nei santuari dell'isola è documentata, ad esempio, a Gela nel *Tesmophorion* di Bitalemi⁵⁶ – pur avendo assolto a una funzione pratica in relazione alla preparazione di particolari cibi o bevande, venisse poi consacrato alla divinità anche in virtù del suo alto valore simbolico⁵⁷.

In base a queste deposizioni, Spatafora ipotizza un culto connesso al mondo muliebre, o comunque a divinità protettrici della giovinezza e della fertilità. Tutte le offerte, infatti, richiamano l'universo femminile nei suoi diversi aspetti: le forme vascolari sono legate alla toeletta o alla conservazione di monili e oggetti e le raffigurazioni stesse sui vasi si riferiscono a scene di vita quotidiana che vedono protagoniste le donne. I pesi da telaio, secondo l'archeologa, sono preferibilmente da interpretare come offerte da connettere a una attività tipicamente femminile quale la tessitura e, probabilmente, considerate le abbondanti tracce di combustione su alcuni di essi, venivano offerti su un altare e bruciati. Infine, anche le terrecotte votive richiamano temi connessi a passaggi importanti della vita femminile, quelle del tipo "tanagrine", che rappresentano forse le dedicanti stesse o le giovani spose che offrono i loro *ex voto* alle divinità protettrici delle nozze e della fertilità; protomi e busti che, oltre ad essere legate al culto di divinità femminili, identificate spesso con Demeter e Kore, sembrano in connessione con altre divinità legate al concetto di *anodos* e ai passaggi di *status* femminili (maturità sessuale, matrimonio e nascita), quali Aphrodite, Nymphai, Hera e Artemis⁵⁸.

Il panorama descritto conferma alcune osservazioni già fatte per le aree geografiche analizzate prima. Le aree sacre extraurbane sono legate alla presenza di elementi naturali quali fonti o sorgenti d'acqua sulfurea, e spesso, prima della fase di

54 Cfr. *Ibidem*, 287. Spatafora inoltre nota che "Il motivo iconografico di Iside nutrice, che si collega al culto della dea diffuso in Egitto nell'Epoca Tarda e largamente utilizzato nell'ampia produzione di scarabei in diaspro della Sardegna, si afferma più diffusamente tra il V e il IV sec. a.C".

55 Cfr. *Ibidem*, 290.

56 Cfr. Verger 2011, 29 fig. 18.

57 Cfr. Spatafora 2013, 290; su oggetti votivi legati al banchetto Kistler 2009.

58 Cfr. Spatafora 2013, 291.

monumentalizzazione, viene sfruttata dai devoti la conformazione geologica dell'area, come anfratti rocciosi o zone sabbiose, per depositare gli *ex voto*. I culti sembrano essere legati alla fertilità e alla riproduzione, e ad esclusione del sacello di Colle Madore, sembrano frequentati principalmente da donne.

4.2 La costa nei pressi di Agrigento⁵⁹

Dall'entroterra imerese passiamo ai siti nell'area di controllo della colonia di Agrigento, poiché l'entroterra selinuntino, come visto nel capitolo precedente, è occupato dagli Elimi. All'estremità occidentale dell'influenza di Agrigento c'è, però, un ultimo sito su cui ha influito la presenza selinuntina, situato sulla costa e di origine sicana. Monte San Calogero, noto anche come Monte Kronio di Sciacca.

Il sito è stato identificato con il luogo descritto da Diodoro Siculo (IV 78,3) in cui Daidalos creò delle stufe che emettevano vapori. Proprio queste costituirono l'attrazione principale in passato, prima che nel 1957 venissero scoperti dei depositi archeologici all'interno delle stufe⁶⁰. Si tratta esattamente di un massiccio calcareo a Nord-Est di Sciacca, sul cui versante meridionale si aprono cavità carsiche. Dal VI sec. a.C. tutta questa zona venne a far parte dell'area di influenza di Selinunte che qui creò Therma, per via delle acque calde⁶¹, una roccaforte anti-agrigentina. Dal punto di vista dell'evidenza archeologica si tratta di un inghiottitoio fossile costituito da una galleria apertesi sulla parete della montagna con larghe aperture corrispondenti a caverne, tra le quali il c.d. antro di Dedalo, famoso per l'uso terapeutico⁶². La grotta è stata abitata a partire dal Neolitico siciliano per circa 3 mila anni, il livello di epoca storica ha restituito materiale dal V sec. all'età medievale. Sembra che la grotta fu frequentata in epoca storica per scopi rituali e terapeutici perché sono state trovate al suo interno deposizioni di statuette fittili di Demeter del V sec. a.C., lucerne del IV e del III a.C. e frammenti di ceramica⁶³.

Ancora di santuario rupestre parliamo per un luogo di culto nei pressi di

59 Vedi fig. 15; 15a.

60 Cfr. McConnell 1992.

61 Cfr. Veronese 2006, 534.

62 Cfr. De Miro 1986, 236.

63 Cfr. *Ibidem*.

Agrigento in località Casalicchio-Agnone⁶⁴, 5 km a Nord della montagna di Licata, ai piedi di un'altura a sud-ovest di Poggio Marcato Agnone, in un terreno oltre il quale è attestata la presenza di un antico letto torrentizio e di sorgenti. L'insediamento, che si trova sul poggio di Contrada Marcato Agnone e di cui è stata rinvenuta la cinta muraria, va dal VI sec. a.C. alla fine del IV sec. Non si è certi su quale sia il nome del centro antico, ma tra le ipotesi proposte è stato indicato l'antico sito di Eknomos⁶⁵. L'area sacra di carattere rupestre si trova in un ambiente di rocce e di sorgive naturali, integrata da modeste strutture architettoniche, con caratteri culturali simili al santuario di Mollarella-Poliscia scoperto sulla spiaggia di Licata⁶⁶. Le deposizioni votive hanno restituito ceramica meso-tardo-corinzia, ceramica attica a figure nere, a figure rosse, pani di bronzo, terrecotte figurate di varia tipologia di VI e V sec. a.C., tra cui maschere e busti femminili assise del tipo ionico, del tipo rodio-siceliota dell'Athena Lindia, del tipo corinzio; figure femminili stanti di quest'ultimo tipo, di quello della Kore e del tipo delle offerenti con porcellino. Infine terrecotte del IV sec. a.C. del tipo con fiaccola e dell'Artemis⁶⁷. Il culto sembra dedicato a divinità ctonie, o forse connesse al culto delle acque⁶⁸.

Sempre afferente, probabilmente, al centro arcaico di Eknomos-Licata, è il già citato santuario sul promontorio della Mollarella a 5 km ovest di Licata, ai piedi della collina Poliscia⁶⁹, nei pressi della foce del Salso, a poca distanza dalla riva marina. Negli anni settanta è stata rinvenuta nei pressi del mare un'area sacra caratterizzata da una stipe votiva di epoca greca di cui rimanevano pochi elementi di strutture murarie e una grande quantità di materiale votivo seppellito nella sabbia. Le deposizioni richiamano ancora i contesti sacri dei santuari ctoni *extra moenia* sia di Bitalemi (Gela), sia di S. Anna (Agrigento). Si tratta infatti di vasetti tardo-corinzi, vasi locali con decorazione geometrica, statuette fittili e oggetti bronzei quali bracciali e spilloni databili VI a.C., anfore acrome, statuette fittili con porcellino raffiguranti figure femminili stanti o sedute, maschere di piccole dimensioni, piccoli

64 Vedi fig. 16.

65 Cfr. A. De Miro 1997, 35.

66 Cfr. De Miro 1985, 570.

67 Cfr. A. De Miro 1997, 35.

68 Cfr. A. De Miro 1986, 100.

69 Vedi fig. 16; 16a.

oggetti bronzei femminili, lucerne e terrecotte figurate⁷⁰. Da queste deposizioni De Miro ipotizza che anche a Monte Poliscia si trovasse un *Thesmophorion* tra la fine del VII e la fine del VI sec. a.C. Il santuario però resta ancora inedito, sebbene le terrecotte votive siano state pubblicate nell'ambito di uno studio sulla coroplastica gelese⁷¹.

In un recente contributo La Torre⁷² considera il santuario ctonio e la necropoli vicina in relazione alla politica territoriale di Falaride che, in una fase conflittuale tra Agrigento e Gela, provvede a presidiare le postazioni costiere (su rilievi e presso foci di corsi d'acqua) tramite l'installazione di *phrouria* o di strutture sacre⁷³. Inoltre le insenature sabbiose ad Ovest e ad Est del sito sono state identificate come luogo dello sbarco dei rinforzi cartaginesi durante la battaglia tra Amilcare e Agatocle nel 311-310 a.C.⁷⁴

Sempre sullo stesso tratto di costa, tra Agrigento e Licata, si trova il santuario campestre di Contrada Tumazzo presso Torre S. Carlo, a 1 km dalle foci del fiume Palma, in pianura. Nel 1934, presso la sorgente sulfurea detta mintina, in occasione di lavori idraulici, fu scoperta una stipe votiva scavata da Caputo⁷⁵. L'area in seguito indagata ha restituito un sacello con accanto una fossa-focolare circolare, non lontano dal sacello un deposito votivo. La fossa era piena di ceneri e resti organici ed è stata interpretata come altare circolare probabilmente di origine sicana⁷⁶. Accanto alla fossa-altare sono stati rinvenuti residui di pali di sostegno appartenenti probabilmente ad un tempietto, cui apparterrebbero anche dei frammenti di tegole. Nella fossa vi sono resti organici animali (ossa di vittime sacrificali) e ceneri; dalla stipe, invece, sono venute maschere e statuette fittili raffiguranti figure femminili stanti, in trono, con *polos* o diadema databili VI-V sec. a.C. Tra i materiali della stipe si trovano anche tre statuette lignee (*xoana*) alto arcaiche che, assieme a due *kotylai* databili al corinzio antico confermano la presenza di Greci a Tumazzo già alla fine

70 Cfr. De Miro 1985, 570.

71 Cfr. Zirone 2010, 722.

72 Cfr. La Torre 2005.

73 Cfr. La Torre 2005; Zirone 2010, 722.

74 Cfr. Zirone 2010, 723.

75 Cfr. Caputo 1938.

76 Cfr. Veronese 2006, 431.

del VII a.C.⁷⁷.

I reperti documentano l'arcaicità del culto presso la sorgente mostrando uno stretto collegamento con la produzione coloniale rodio-cretese, al cui ambito culturale potrebbe riferirsi l'attività del culto, dedicato forse a divinità ctonie⁷⁸. L'uso del legno riporta all'alto arcaismo pertanto la frequentazione del santuario si può ipotizzare già dalla fine del VII a.C., ma ci sono elementi che fanno pensare ad una iniziale frequentazione da parte di indigeni ai quali si sarebbero sovrapposti i Greci. La vita del santuario sembrerebbe protrarsi fino ai primi del V sec. a.C. La sorgente di acqua solfidrica, ad oriente della quale si trova il santuario, è ancora oggi nota per virtù terapeutiche⁷⁹.

Ancora sulla costa tra Agrigento e Gela, nell'area di espansione rodio-cretese, su una collina lungo la costa, nei pressi della foce del fiume Palma a, 5 km dalla sorgente di Tumazzo, sorge l'area sacra sul Castellazzo di Palma⁸⁰. Esattamente alle pendici nord del monte si trova un'area sacra caratterizzata da una stipe votiva, rinvenuta casualmente, e da resti di edifici sacri databili al IV sec. a.C. parzialmente ricostruiti su resti di un precedente santuario arcaico. La stipe conteneva ceramica corinzia e terrecotte dedaliche da attribuire ad un periodo tra VII e IV sec. a.C., coppe in argilla chiara locale, piccole *kotylai* e *alabastra* in argilla giallina, frammenti di pissidi e di *oinochoai*, *aryballoi* e un *dinos* di fabbrica gelese in argilla rossiccia locale, inoltre una statuetta fittile raffigurante una dea nuda e stante (di stile dedalico medio), forse di produzione cretese, e un'altra statuetta fittile di divinità femminile stante, databile al VII sec. a.C.⁸¹. Strati inferiori dimostrano, inoltre, una presenza indigena al momento della colonizzazione, avvenuta ad opera della non lontana Gela.

Non è stata rintracciato alcun elemento determinante per individuare la titolarità del culto, che possiamo ipotizzare femminile, ma non ci sono deposizioni particolari che aiutino a risalire a caratteristiche specifiche.

77 Cfr. *Ibidem*.

78 Cfr. Canzanella 2012, 250.

79 Cfr. Veronese 2006, 431.

80 Vedi fig. 15a.

81 Cfr. Veronese 2006, 430.

I luoghi di culto extraurbani della costa tra Selinunte e Gela sono tutti legati a zone rupestri connotate da particolari fenomeni naturali come la presenza di grotte, sorgenti d'acqua sulfurea, foci dei fiumi, presenza di anfratti profondi sfruttati per le deposizioni. La particolarità di questi luoghi di culto sta nella difficoltà di individuare una esatta afferenza etnica. Si trovano tutti lontani da centri abitati, sono caratterizzati principalmente da strutture architettoniche greche, sebbene molto modeste, e doni votivi principalmente di matrice greco-coloniale mista a ceramica indigena, la tipologia del culto appare però prettamente greca. Si sono sviluppati tra la fine del VI e l'inizio del V sec. a.C., nel momento in cui Gela ed Agrigento hanno dato avvio ad una politica espansionistica, e nessuno dei centri presenta evidenze archeologiche che permettano di affermare che fossero in rapporto con più antichi culti indigeni, come ha già notato Albanese Procelli⁸², archeologa che ha studiato a lungo le presenze materiali delle popolazioni indigene di Sicilia. Nel caso del culto presso la sorgente sulfurea di Tumazzo ci sono doni votivi che risalgono all'età alto arcaica, ma si tratta comunque di manufatti di origine greca.

I dati che è interessante isolare riguardano il fatto che questi luoghi di culto, sorti probabilmente sull'onda dell'espansione greca, sono comunque stati frequentati dalle popolazioni locali, e presentano caratteristiche affini a quelle viste per le altre zone della Sicilia. Si tratta ancora di culti che privilegiano l'aspetto terapeutico e purificatorio, o che sfruttano anfratti e cavità che rimandano a dimensioni ultraterrene tipiche dei culti ctonii, che riguardano la sfera dell'al di là e della fertilità. Sottolineiamo ancora una volta la presenza di un probabile *Thesmophorion* sulla spiaggia, ai piedi di Monte Poliscia, come già notato per altre zone della Sicilia.

4.3 L'entroterra di Agrigento e la valle del Platani

Lungo la valle del Platani si trovano due noti centri sicani che prendiamo qui in analisi: Sant'Angelo Muxaro e Raffè di Mussomeli⁸³.

Il primo è stato riconosciuto come l'antica Kamikos, la sede di Kokalos mitico re dei Sicani, secondo la tradizione riportata da Diodoro⁸⁴. Il sito sorge su un

82 Cfr. Albanese Procelli 2003, 215.

83 Vedi fig. 1.

84 Diod. IV 79.

colle isolato e scosceso sui fianchi meridionali e orientali, e si trova a Nord di Agrigento. Il centro sicano si trovava quindi a controllare la media valle del Platani, in una posizione strategica sulla via del mare e verso l'entroterra⁸⁵.

La prima campagna di scavo interessò il sito nel 1931, in seguito ad alcuni rinvenimenti casuali di alcune tombe a *tholos*, e portò alla luce, sul costone meridionale del colle, 19 tombe a camera integre con deposizioni multiple e ricchi corredi. Nel 1932 una seconda campagna di scavo mise in luce altre tombe analoghe, sotto il vicino Colle Castello. Una terza campagna nel 1976 ha indagato la cima del colle, da cui sono emersi solo dati di età medioevale. Gli archeologi hanno concluso che alle pendici del Monte Castello si trovava un insediamento costituito da piccoli gruppi di abitazioni e circondato da una serie di necropoli tra cui quella meridionale del colle S. Angelo⁸⁶. Dal punto di vista cronologico la vasta vallata al cui centro sorgono i due monti è stata frequentata a partire dall'età neolitica. Da un recente riesame del materiale edito delle tombe di S. Angelo e dell'architettura delle stesse è stato anche notato che le tombe a camera hanno la stessa struttura di molte tombe siciliane del Bronzo Medio e Tardo⁸⁷.

Dunque sulla base dei dati noti fino ad ora è stato concluso che le più antiche attestazioni della necropoli (di S. Angelo) e dell'abitato (di Monte Castello) riconducono l'inizio del centro ad una fase in cui potevano esserci contatti con il mondo egeo, rendendo così plausibile l'identificazione della zona in questione come Kamikos⁸⁸, il centro indigeno presso il quale avvenne l'omicidio di Minos, secondo il racconto diodoreo.

Infine Palermo⁸⁹, lo studioso che ha ripreso in esame tutti i dati provenienti dalla necropoli ha formulato anche l'ipotesi che “nell'ambito di un insediamento abitativo sviluppato per nuclei sparsi su una vasta area intorno ad uno spazio centrale fortificato, la necropoli di S. Angelo Muxaro, per la sua posizione e magnificenza, possa avere rappresentato una sorta di collina dei defunti, in cui erano portati capi o

85 Cfr. Gargini 2010, 177.

86 Cfr. *Ibidem*, 180.

87 Cfr. *Ibidem*, 181.

88 Cfr. *Ibidem*.

89 Cfr. Rizza-Palermo 2004.

gruppi che potevano o avevano il diritto di esservi seppelliti”⁹⁰. Anche questo secondo dato trova un riscontro nella tradizione mitica che fa di Kamikos la sede di un curioso luogo di culto: la tomba di Minos ed il tempio di Aphrodite.

Diodoro⁹¹ racconta che Minos, re dei Cretesi, giunge in Sicilia per inseguire Daidalos. Salpato da Creta, sbarca in una località del territorio di Agrigento, dal suo nome chiamata Minoa. Una volta giunto in Sicilia chiede al re Kokalos di consegnargli Daidalos che doveva essere punito. Ma il re dei Sicani invita invece Minos ad un colloquio e lo riceve con grande ospitalità. Mentre però il re cretese faceva il bagno, Kokalos⁹², “trattenendolo lungo tempo al caldo, lo uccide, e ne restituisce il corpo ai Cretesi adducendo a ragione della sua morte il fatto che fosse scivolato nella stanza da bagno e fosse morto cadendo nell’acqua calda”. Poi i compagni di spedizione di Minos lo seppelliscono in una tomba a due piani costituita da una parte inferiore, nascosta sotto terra, in cui furono deposte le ossa e da una parte superiore, aperta ai devoti, che aveva l’aspetto di un tempio dedicato ad Aphrodite. Minos, così, è onorato per molte generazioni, perché gli abitanti sacrificavano in quel luogo convinti di adorare Aphrodite. Diodoro continua raccontando che in epoca più recente, dopo la fondazione di Agrigento, si venne a sapere della deposizione e la tomba venne distrutta, mentre le ossa furono restituite ai Cretesi, quando Terone aveva il potere ad Agrigento. I Cretesi rimasti in Sicilia fondarono lì una città a cui diedero un nome ispirato a quello del loro re, Minoa⁹³.

Abbiamo inserito il sito dell’antica Kamikos all’interno della nostra ricerca perché, sebbene non siano state trovate tracce di luoghi di culto, ma solo di tombe, il racconto diodoreo narra di una area sacra le cui caratteristiche potrebbero essere

90 Gargini 2010, 181.

91 Diod. IV 79.

92 In altre varianti mitiche sono le figlie di Kokalos ad uccidere il re cretese.

93 Diod. IV 79. Il racconto continua con la storia di un secondo gruppo di cretesi che invece fondarono una seconda città più all’interno, in posizione strategica, cui diedero nome Engion. “Dopo la presa di Troia, quando Merione arrivò in Sicilia, accolsero, a motivo della comunanza di stirpe, lui e i Cretesi approdati e divisero con loro la cittadinanza; muovendosi da una città in posizione strategica, e sconfitti alcuni popoli dei dintorni, si assicurarono territorio sufficiente. Crescendo sempre più la loro potenza, costruirono un santuario alle Madri, ed onoravano particolarmente le dee adornandone il santuario con offerte votive. Il loro culto fu trasferito – così affermano – da Creta, per il fatto che anche presso i Cretesi queste dee sono particolarmente onorate”.

quelle di un tempio extraurbano. Come già notato da Caserta⁹⁴, storica del mondo greco, che ha pubblicato un articolato studio sulla politica degli Emmenidi in Sicilia, la c.d. tomba di Minos dovrebbe trovarsi nei pressi di S. Angelo Muxaro, nella *chora* di Agrigento. Pertanto, secondo questa descrizione, potrebbe trattarsi di un territorio appartenente alla categoria delle *chorai eremoi*, “territori connotati da situazioni di instabilità, su cui gli stati limitrofi non rinunciavano a estendere il limite di sovranità e il cui possesso diventava rilevante nei casi di conflitti militari”⁹⁵. Secondo la studiosa le *chorai eremoi* rivestivano un ruolo notevole come strumento di relazioni, soprattutto in ambito religioso, e porta come esempio i culti celebrati in comune da Messeni e Lacedemoni nel tempio di Artemis Limnatis (Strab. VIII 4,9; Paus. IV 4,2). Una condizione di *eremia* poteva anche essere riprodotta impedendo forme di occupazione stabile: in questi casi la presenza di un santuario e dunque la tutela degli dèi aveva infatti la funzione di impedire qualsiasi iniziativa volta a occupare o estendere su queste terre lo sfruttamento del suolo, al fine di mantenere la neutralità⁹⁶.

Il santuario di Aphrodite descritto da Diodoro sembra essere in effetti posto in un luogo “neutro” frequentato sia dalla comunità greca che da quella indigena a partire dalla sua fondazione fino a quando vengono sottratte le ossa, mentre la presenza della tomba, secondo Caserta⁹⁷, funzionerebbe allo stesso modo dei miti di precedenza, per legittimare il successivo arrivo di genti cretesi in quelle vicinanze. La studiosa aggiunge poi che “il carattere frontaliero del santuario potrebbe ricevere conferma da particolari aspetti del culto di Aphrodite, in relazione con attività e paesaggi posti al di fuori dello spazio politico la caccia, l’incolto, il selvaggio, il pascolo”⁹⁸. Un’altra ipotesi avanzata dalla studiosa è che il santuario fosse sede di un

94 Cfr. Caserta 1995.

95 *Ibidem*, 15.

96 Cfr. gli studi di Daverio-Rocchi 1988 sulle terre di confine; Caserta 1995, 16.

97 Cfr. Caserta 1995, 16.

98 Cfr. *Ibidem*. La studiosa cita poi a suffragio di tale interpretazione un frammento di Empedocle (fr. 119 Gallavotti) secondo il quale sarebbero desumibili particolari aspetti del culto di Aphrodite. Il frammento in questione riporta alcune caratteristiche del culto della dea legate alla predilezione dei sacrifici incruenti e alla sfera della natura incolta, legata ai fiori, ma sembra una forzatura inserire tra questi aspetti anche caratteristiche tipiche invece della sfera di azione di Artemis, che invece presiede ad attività extraurbane come la caccia. Riportiamo per completezza il frammento che cita l’autrice per presentare un quadro più preciso dell’analisi. Empedocle fr. 117-119 Gallavotti: “117 (fioriva) con la dovizia (di alberi sempre verdi e)/ perennemente in fiore,/

culto femminile già indigeno, che poi i coloni greci inglobarono in quello di Afrodite⁹⁹. Il mito che riguarda la morte di Minos potrebbe essere nato dall'esistenza di lontane ascendenze egee della regione, e la sua connotazione negativa "poteva ben simboleggiare le ingerenze esterne contro le quali si era affermata vittoriosamente la signoria di Cocalo e l'identità stessa della Sicania"¹⁰⁰.

Ritornando al mito e ai dati offerti dalle indagini archeologiche, si potrebbe ipotizzare che uno degli aspetti culturali che il mito della tomba di Minos fonda è la caratteristica di Monte S. Angelo che è stato definito dagli archeologi come una "collina di defunti"¹⁰¹ di alto livello sociale, data la ricchezza dei corredi, come potrebbe rappresentare in effetti la tomba di Minos.

Il dato che ci interessa qui isolare è che la tradizione sacra riportata da Diodoro nel descrivere le caratteristiche di questo particolare santuario extraurbano unisca in sé dei tratti che abbiamo già notato in precedenza. Il luogo di culto lontano dal centro urbano è dedicato ad una divinità femminile che sembra presiedere in questo caso ad attività non connesse con quelle urbane ed è a sua volta collegata ad una necropoli, altro elemento che insieme ai culti extraurbani non riguarda attività cittadine.

Il secondo sito della Valle del Platani che intendiamo illustrare qui è quello di Raffè di Mussolemeli, presso il fiume Salito, affluente del Platani. Segnalato per la prima volta dal Salinas nel 1881 attraverso il rinvenimento sul colle di numerose grotte sepolcrali utilizzate dai locali, il sito purtroppo fu preda di ricercatori di antichità che hanno portato via una gran quantità di reperti, tra cui un tesoretto di 137 monete della fine del V sec. a.C., che fu uno dei pochi resti di valore ad essere recuperato dalle forze dell'ordine¹⁰².

nell'aria primaverile, durante l'anno intero. 118 ... e tutte erano mansuete, e per gli uomini amiche:/ le fiere e gli uomini insieme, ed era acceso l'amore. 119 Non avevano un Ares come dio né cimento di guerra,/ né un sovrano Zeus né Crono né Posidone,/ ma solo Cipride sovrana.../ e questa si propiziavano con venerande effigi/ e con immagini dipinte, e con unguenti elaborati/ e offerte di pura mirra e di incenso odoroso,/ e al suolo versando i libami dei biondi favi./ Non si tingeva l'altare con l'immacolato sangue dei tori,/ ma per gli uomini era questo il massimo abominio,/ le pie membra divorare strappandone l'anima".

99 Cfr. Caserta 1995, 17.

100 *Ibidem*, 30.

101 Gargini 2010, 181.

102 Cfr. Lagona 1996, 535.

Le prime indagini archeologiche avvennero, invece, nel 1956 e 1957 mettendo in luce un centro abitato indigeno sorto nel II millennio a.C., numerose tombe rupestri sui fianchi est e nord della collina, la cinta muraria, una vasta necropoli sul pendio sotto le mura con tombe del VI e IV sec. a.C., ed infine un santuarietto rupestre fuori delle mura con statuette votive di tipo agrigentino in parte ellenistiche in parte del VI-V a.C.¹⁰³.

Il santuario è costituito da un grande altare centrale parzialmente scavato nella roccia, così come la lunga banchina che correva lungo la fronte rocciosa, sull'altare sono state trovate numerose statuette, lucerne e piccoli manufatti come vasetti, una ruota e alcuni pesi da telaio, ma i dati di questo scavo non sono stati pubblicati integralmente¹⁰⁴.

Le indagini sul colle sono state riprese da Lagona nel 1979 e poi successivamente ancora nel 2007-2008¹⁰⁵. In seguito a quest'ultima campagna di scavo sono emerse le tracce di un altro santuario *extramoenia* ai piedi del colle Raffè, a poca distanza dall'ansa del fiume Salito, "probabilmente in prossimità di un punto di facile approdo e prima dell'accesso al sito"¹⁰⁶.

L'area scavata è costituita da tre strutture murarie, un primo muro divide l'ambiente in due tra una parte aperta, probabilmente una strada, ed una interna. Il secondo muro separa un'area nord dedicata al culto all'aperto da un'area sud di destinazione ancora incerta. Nel vano a Nord sono state ritrovate invece deposizioni votive. Le tre strutture murarie definiscono quindi uno spazio rettangolare orientato NO-SE, diviso in tre vani a pianta rettangolare, di piccole dimensioni¹⁰⁷.

Le deposizioni sono costituite da gruppi di frammenti e di oggetti votivi sparsi, e presentano tutte tracce di combustione, alcune sono impilate, molte sono capovolte. Tra i doni sono state rinvenute scodelle, ciotole, due olle da cucina, un peso, una lucerna monolite di VI-V sec. a.C. e un coltello in ferro integro trovato sotto le scodelle¹⁰⁸. Ad una seconda deposizione appartengono invece frammenti di

103 Cfr. *Ibidem*.

104 Cfr. *Ibidem*, 537.

105 Cfr. Congiu-Chillemi 2009.

106 *Ibidem*, 118.

107 Per di dati sui recenti scavi cfr. *Ibidem*, 118-119.

108 Cfr. *Ibidem*, 119-120.

kotylai corinzie, di ceramica a vernice nera, *kylikes* attiche, *lekythoi* e due lucerne (tra il VI e il V sec. a.C.). Ed infine, sono state trovate molte ceramiche da mensa e cucina come ciotole e coppette, un'olla, una coppetta su piede verniciata, un'anforetta, cinque scodelle carenate a decorazione geometrica (datate al VII-VI sec. a.C.). Tra i reperti in metallo un coltello, due anelli e un chiodo di bronzo. Infine un gruppo di statuette votive parzialmente combuste tra cui una testa di statuetta con alto *polos* risalente al VI sec. a.C. In base a questi dati il complesso è stato interpretato come demetriaco databile tra fine VI e inizi V sec. a.C.¹⁰⁹, a supporto di tale ipotesi sono stati presi a confronto i dati dei santuari, già analizzati nel capitolo precedente, di Predio Sola e Bitalemi, soprattutto per l'associazione, nelle deposizioni, di statuette fittili e lucerne come nel caso di Predio Sola, o dell'uso delle stoviglie deposte capovolte o impilate come a Bitalemi, insieme alla presenza, tra i doni, di pentole e coltelli¹¹⁰.

Il quadro dei luoghi di culto pertinenti ai siti sicani è molto complesso da ricostruire, da una parte perché ancora la ricerca e l'analisi archeologica deve progredire, dall'altra perché i dati che abbiamo in possesso costringono a fare delle considerazioni di fondo sulle fonti a disposizione. Come già notato per quanto riguarda la documentazione della presenza fenicia e elima in Sicilia, le fonti sono spesso di matrice greca. Nel caso di Kamikos è una fonte letteraria, nel caso di Raffè di Mussomeli, sito indigeno, almeno una delle due aree sacre indagate presenta caratteristiche prettamente greche, tra l'altro con tratti simili proprio a luoghi di culto nelle vicinanze, cosa che fa pensare ad una diffusione di culti greci piuttosto che ad un originario culto indigeno poi ellenizzato. Quanto riteniamo, in ogni caso, utile sottolineare è che dal punto di vista topografico i luoghi di culto extraurbani presentino un profilo coerente nel trovarsi presso corsi d'acqua, sulle vie d'accesso alle città, o connesse alle necropoli. Anche in questo caso sottolineiamo la frequenza di culti femminili o praticati da donne.

4.4 Conclusioni

109 Cfr. *Ibidem*, 121.

110 Cfr. *Ibidem*.

Come anticipato sopra, muovendoci verso oriente e avvicinandoci alla zona di confine tra l'area sicana e sicula, delimitare le zone di influenza di una colonia greca o la diffusione di un culto diventa un'operazione molto delicata. Nella Valle del baso Himera e del Salso sono presenti altri siti vicino ai quali sono stati rinvenuti luoghi di culto extraurbani, ma che dall'analisi dei dati materiali vengono considerati di area sicula, soprattutto per l'evidenza di maggiori contatti con l'area orientale della Sicilia. Li citiamo in sede di conclusione solo per notare come nell'entroterra gelese ci sia comunque una sorta di omogeneità culturale.

Partendo dal sito più a Nord lungo il Salso e verso la costa tra Gela e Camarina sono presenti: Sabucina, Monte Saraceno, Butera e Feudo Nobile.

A Sabucina¹¹¹, grosso centro sicano lungo la valle del Salso, è stato rinvenuto un complesso sacro fuori le mura, una capanna-tempietto circolare, aperta ad Ovest, con portichetto irregolare a due colonne. Si tratta di un sacello indigeno che riproduce nel VII a.C. la tradizione delle capanne del tardo Bronzo, ma richiama anche il *pronaos* dei tempietti greci. A valle è stato trovato un altro sacello rettangolare ad *oikos* costruito intorno alla metà del VI sec. a.C. su una precedente area di deposizioni rituali. Il culto sembra attribuibile alle divinità ctonie per la presenza di focolari con avanzi di pasti rituali, di piccoli animali e cumulo di mandibole e porcellini. Dal sacello provengono frammenti di ceramica indigena dipinta, frammenti di coppe con graffiti e oggetti di metallo. Il complesso sembra avere caratteri di origine greca¹¹² combinati con elementi indigeni¹¹³. Nei depositi di entrambe le aree sacre sono stati rinvenuti alcuni cinturoni in lamina di bronzo ed una lamina antropomorfa databili tra la seconda metà del VII e la prima metà del VI sec. a.C.¹¹⁴

A Monte Saraceno¹¹⁵, sede di un centro siculo-greco, sono presenti due aree sacre fuori dalla città, una a Nord del pianoro dell'acropoli¹¹⁶, in un'area appartata ed elevata dominante un ampio panorama, forse fuori le mura. Un edificio a pianta rettangolare, bipartito, fondato sulla roccia e aderente ad essa dal lato settentrionale,

111 Vedi fig. 1; 1b.

112 Confronti trovati con Gela e Camarina, cfr. Albanese Procelli 2003, 214.

113 Cfr. Gargini 2001, 181-182.

114 Cfr. La Torre 2011, 86.

115 Vedi fig. 1; 1b.

116 Vedi fig. 17.

orientato NE-SO, all'interno del quale sono state rinvenute statuette fittili con porcellino, ceramica greca e indigena datate tra la metà del VI e il V sec. a.C quando risulta distrutto da incendio. In base alle deposizioni è stato interpretato come dedicato ad un culto ctonio¹¹⁷. Il secondo edificio sacro si trova nella parte bassa della città, a Est dell'abitato del terrazzo superiore¹¹⁸, in posizione decentrata su un'altura degradante verso la valle del Salso, su un pianoro. L'edificio è a pianta rettangolare bipartito in due vani, orientato NO-SE, con una stipe votiva interna ed una in prossimità del muro di divisione con cenere e ossa di animali combuste. Dalle stipi provengono busti fittili femminili, testine con *polos* e collane, patere, lamine di bronzo, piccoli vasi vitrei. La stipe esterna è caratterizzata da manufatti di età arcaica. L'area è stata utilizzata da metà VI a metà IV sec. a.C., all'interno della stipe esterna all'edificio sacro sono presenti materiali di VII sec. a.C. In base ai resti delle deposizioni anche questo tempio sembra dedicato a culti di natura ctonia e comunque contraddistinto da una frequentazione prettamente femminile¹¹⁹.

Ancora più ad Est, tra Gela e Camarina, in località Fontana Calda, a Nord di Butera, si trova un santuario, in una zona impervia e particolarmente ricca di sorgenti che confluiscono nel torrente Comunelli. Proprio sul lato orientale del torrente è ubicata l'area sacra di cui però non è nota la struttura. È stata rinvenuta solo la stipe votiva da cui provengono più di 2.000 oggetti (fittili, in bronzo e in pasta vitrea), monete, numerose statuette di offerenti con bambino al petto, o di donne con capelli raccolti o con copricapo a punta, con tunica corta ed *endromides* (calzature) da cacciatore e mantello, con arco o fiaccola in mano e con vari animali al seguito (cane, cervo o pantera). Dalla tipologia degli *ex voto* e dalle caratteristiche ambientali quali la vicinanza alla sorgente e la presenza di anfratti, si pensa ad un culto dedicato a Demeter e Kore oppure ad un culto delle acque¹²⁰. Pedrucci, che ha pubblicato uno studio monografico sui luoghi di culto in cui sono stati trovati *ex voto* di donne con bambini, fa un'ipotesi più articolata e nota che ancora alla seconda metà del secolo scorso "la sorgente di Fontana Calda era frequentata da donne prossime al parto ...

117 Cfr. Calderone-Caccamo Catalbiano-De Miro 1996, 22-25.

118 Vedi fig. 17a.

119 Cfr. Calderone-Caccamo Catalbiano-De Miro 1996, 89-90.

120 Cfr. Pedrucci 2013, 151.

che usavano fare abluzioni con le sue acque. Gli *ex voto* di donne incinte rinvenute nella stipe hanno fatto supporre che un rito simile avesse luogo già in epoca antica anche se nell'affermare continuità più che bimillennarie è d'obbligo cautela¹²¹. Nonostante l'ipotesi sia impossibile da provare, sembra interessante la connessione, notata dalla studiosa, tra culto che protegge le partorienti, o le madri in generale, e aspetto terapeutico di una area sacra posta presso una sorgente. Il sito è stato frequentato già dalla metà del VII sec. a.C.¹²².

Concludiamo la rassegna con il sito più ad Est, proprio sul confine tra territorio di Gela e di Camarina, Feudo Nobile¹²³. In prossimità di sorgenti e piccoli corsi d'acqua sono state rinvenute due stipi votive di età greca contenenti coroplastica d'importazione e produzione locale, statuette femminili con melograno o porcellino o fiaccola, e protomi metà VI fine V a.C. La presenza di un elemento di copertura in una delle stipi permette di considerare l'esistenza di un edificio sacro della metà del VI a.C.¹²⁴. Insieme alle terrecotte figurate è stato rinvenuto inoltre un elmo corinzio in bronzo¹²⁵.

Il santuario sembra, quindi, dedicato a divinità ctonie. Il fatto che sorga nell'ambito dell'appropriazione rodio-cretese del territorio collinare intorno a Gela, conferma la diffusione del culto demetriaco a partire proprio da quest'ultima colonia. In base al materiale votivo è stato datato a partire dalla prima metà del VI sec. a.C., distrutto, poi, dai Cartaginesi nel 405 a.C., è stato ripristinato nella seconda metà del VI sec. a.C.¹²⁶. Vallet sottolinea infine che nonostante la sua posizione topografica presso l'antica strada Siracusa-Camarina-Gela, e non lontano da Camarina, non sembra aver avuto l'importanza di un "santuario di frontiera"¹²⁷, rimanendo piuttosto legato ad un ambito agricolo, come punto di riferimento per gli abitanti delle fattorie circostanti¹²⁸.

Il profilo delineato per i luoghi di culto afferenti ai centri sicani presenta

121 *Ibidem*.

122 Cfr. Veronese 2006, 410-411.

123 Vedi fig. 17.

124 Cfr. Canzanella 1989, 447-448.

125 Cfr. La Torre 2011, 84.

126 Cfr. Canzanella 1989, 447-448.

127 Vedi la storia della terminologia nel capitolo introduttivo: definizione spazi sacri extraurbani.

128 Cfr. Vallet 1968, 91.

caratteristiche già notate per i santuari coloniali greci, un motivo dipende probabilmente dalla diffusione stessa dei culti greci in territori indigeni, ma possiamo supporre che la ricorrenza di certi aspetti ricorrenti dipenda anche dalla fisionomia stessa dei luoghi di culto fuori dai centri urbani, che sembrano sempre sfruttare caratteristiche morfologiche e naturali del territorio circostante e dedicati a culti che sembrano essere, nella maggior parte dei casi, non connessi con attività civiche.

Nel caso dei centri sicani aggiungiamo però una nota in merito alle deposizioni di armi, soprattutto quando sono associate al culto demetriaco. La Torre, archeologo che ha compiuto uno studio sistematico unicamente sulla deposizione delle armi nei santuari di Magna Grecia e Sicilia, nota che nei centri sicani da noi analizzati l'offerta delle armi da parata in bronzo sia sempre connessa con attività sacrificali e banchetti. Infatti nei centri di Sabucina, Colle Madore, Segesta e Terravecchia di Cuti, le offerte di cinturoni con decorazione antropomorfa, tipici della produzione sicana di età arcaica dimostrano, secondo lo studioso, l'adesione delle *élites* locali a modelli rituali greci, ma contemporaneamente la dedica di tali cinturoni "evidenzia la volontà di attribuire un significato simbolico ed identitario molto forte a queste tradizionali armature difensive offerte alle divinità"¹²⁹.

129 La Torre 2011, 97.

Capitolo 5

Luoghi di culto extra-urbani: permanenza di una tipologia

5.1 La “montagna sacra” di Palermo

“La sacralità dei monti, comunque essa si manifesti in una cultura, non è semplice ‘survival’ di un naturalismo primitivo, ma è da considerare come indice della reale incidenza religiosa che quella porzione di territorio ha su una certa società”¹.

Concludiamo la rassegna dei luoghi di culto fuori dalle città con la descrizione e l’analisi di un’area sacra già citata in precedenza nella sezione riguardante l’area fenicia e lasciata alle riflessioni finali perché, a differenza dei siti già commentati, questa zona si distingue per una frequentazione ancora attuale e per una storia culturale molto articolata. Parliamo del santuario rupestre di Monte Pellegrino, anticipato nel paragrafo 1.1 insieme alla Grotta Regina.

Introduciamo questa ultima sezione con una citazione di Maria Rocchi rispetto ai culti sui monti e alla sacralità che ad essi è stata attribuita dalle diverse società antiche che si sono succedute, perché trattiamo qui di una storia culturale lunga, che parte dalla preistoria e arriva ad oggi senza soluzione di continuità e che si svolge in un unico luogo, una montagna, i cui anfratti sono stati meta di devoti di provenienza diversa. Sebbene non si possa pensare né dimostrare una effettiva sovrapposizione di culti affini che si siano succeduti nei secoli, sembra possibile ricavare, dalle caratteristiche dei culti praticati che isoleremo, una sorta di ‘tipologia’ pertinente ai luoghi di culto extraurbani, a prescindere dalla divinità titolare del luogo, ma legata principalmente ai particolari aspetti che le società antiche e moderne sembra abbiano attribui-

¹ Rocchi 2001, 130.

to ai luoghi lontani dai centri urbanizzati.

Monte Pellegrino², presso Palermo, alto 609 m s.l.m. chiude a Nord il golfo della città e si protende sul mare Tirreno in posizione parallela e opposta, dall'altro capo del golfo di Mondello, a Monte Gallo, ove si trova Grotta Regina. Il massiccio montuoso ha fianchi ripidi segnati da innumerevoli grotte e fratture millenarie, molte delle quali sono state frequentate in periodi molto antichi, come per esempio le c.d. Grotte dell'Addaura abitate nel Paleolitico e nel Mesolitico, come dimostrano la presenza di numerose incisioni rupestri³.

La constatazione della continuità del culto praticato sul Monte Pellegrino è all'origine del nome che V. Giustolisi usò per descrivere, appunto, "la montagna sacra" di Palermo.

Proprio nel caso del monte di Palermo, le prime tracce culturali, in età storica, sembrano risalire alla presenza punica. Come notato già nel primo capitolo, dalle fonti classiche⁴ sappiamo che il sito fu un'importante sede strategica per l'esercito cartaginese durante la prima guerra Punica, dato confermato poi anche dall'archeologia grazie ai riscontri trovati da Giustolisi⁵, che ha dimostrato che il Monte fu la sede dell'accampamento punico. L'Heirkte delle fonti classiche, in cui è stato riconosciuto il Monte, si distingue per la sua vicinanza al mare e per l'altezza e la ripidità dei suoi accessi, nonché per una sommità pianeggiante vasta e ricca di campi e pascoli, dominante il porto. La descrizione trasmessa da Polibio (I 56) sembra messa in correlazione con quella di un monte sacro molto simile per morfologia, quello di Erice ('RK), che è descritto nel paragrafo immediatamente precedente come "un monte presso il mare siculo, nel lato dell'isola rivolto all'Italia, fra Trapani e Palermo, ma molto più vicino a Trapani, di gran lunga il più alto di tutti gli altri monti della Sicilia, tranne l'Etna"⁶. La somiglianza dei siti, nonché la comune storia dei due monti che furono scelti come sedi per accampamenti punici, doveva aver indotto gli autori classici ad accostare le descrizioni dei due monti, che in effetti presentano, anche dal punto di vista culturale, come vedremo, delle caratteristiche affini.

2 Vedi fig. 3b; 19.

3 Cfr. Spanò Giammellaro 1992, 424.

4 Diod. XXII 10,4; Polyb. I 56.

5 Cfr. Giustolisi 1996.

6 Polyb. I 55.

Monte Pellegrino non è stato mai oggetto di scavi sistematici, ma solo di ricognizioni e ritrovamenti casuali; nonostante lo stato parziale dei dati è comunque possibile notare che il sito è stato frequentato stabilmente per almeno duecentocinquanta anni⁷.

Per quanto riguarda la cima del monte, nei pressi dell'attuale santuario rupestre di Santa Rosalia, a partire dal 1917 sono stati segnalati dal Marchese Antonio De Gregorio⁸ rinvenimenti di ceramica punica, che hanno dato sostanza concreta alle ipotesi fatte in precedenza in merito all'identificazione dell'accampamento punico sull'Heirkte, menzionato da Polibio⁹, con il suddetto Monte. Nel 1973 grazie ad un'esplorazione sul versante Sud, M. Bonanno trova materiale ceramico appartenente ad un arco cronologico che va dalla metà del V sec. a.C alla metà del III a.C.¹⁰ che comprende oggetti fittili di produzione locale, ceramica greca e contestualmente ceramica e terracotta di matrice punica¹¹; inoltre la presenza di bronzetti siculo-punici del tipo 'testa di Tanit' o di 'Kora'¹² e di terrecotte recanti il simbolo del caduceo hanno fatto supporre l'esistenza di un culto punico. Nel 1976 viene individuato il campo fortificato sul Monte Pellegrino comprendente un ampio settore del versante nord est, all'interno del campo sono stati riconosciuti resti di un insediamento abitativo e una struttura cilindrica, forse un edificio di culto¹³. Questi dati sono stati messi in discussione nell'ultima pubblicazione sulla rassegna dei materiali archeologici rinvenuti sul monte palermitano, pubblicata nel 1996 sotto la direzione di Giustolisi. Lo studioso, sebbene concordi con l'individuazione del campo punico nei pressi del santuario attuale, non ritiene siano visibili resti di strutture difensive e abitative¹⁴, la

7 Cfr. Bonanno 1973, 62.

8 Cfr. De Gregorio 1917.

9 Pol. I 56. Un'altra identificazione discussa per il Monte Pellegrino è poi quella del monte Kronion dove, come racconta Diodoro Siculo (XV 16,3), Dionisio I fu sconfitto dai Cartaginesi nel corso delle operazioni che portarono alla prima pace dell'Alico. Secondo lo storico antico i Cartaginesi dopo la battaglia si sarebbero ritirati a Palermo, motivo per cui fu proposta una identificazione tra monte Kronion e Monte Pellegrino, nonché tra monte Kronion ed Heirkte, cfr. Bejor 1987^a. Questa seconda identificazione non è comunemente accettata, soprattutto perché lo stesso Diodoro, qualche paragrafo dopo, aggiunge che il monte Kronion era del tutto privo di fonti di approvvigionamento di acqua, mentre su Monte Pellegrino si trova una importante sorgente d'acqua, proprio all'interno dell'attuale santuario cristiano.

10 Cfr. Bonanno, 61.

11 Cfr. *Ibidem*, 57-61.

12 Cfr. *Ibidem*, 60.

13 Cfr. Spanò Giammellaro 1992, 425.

14 Cfr. Giustolisi 1996, 22.

presenza però della ceramica sopra citata e di un ripostiglio monetale, scoperto nel 1958¹⁵ sempre nelle vicinanze del santuario e costituito da circa 80 decadrammi punici d'argento emessi da Cartagine in Sicilia, confermano l'ipotesi della presenza di un campo punico sulla cima del monte.

Tale scoperta ha portato lo studioso ad un'analisi più accurata della grotta, all'interno della quale viene tributato oggi il culto cristiano a Santa Rosalia, inducendolo a notare, all'interno della stessa, resti di una edicola ponica a *naos* egittizzante, sulla parete rocciosa all'ingresso¹⁶. Giustolisi ha argomentato e difeso la sua osservazione in numerosi scritti¹⁷; nonostante questo e la citazione di tale osservazione sotto la voce di "Monte Pellegrino" all'interno della Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia¹⁸, la probabile esistenza di un culto punico non è entrata a far parte della storia degli studi di archeologia ponica in Sicilia. Prendiamo come esempio per tutti il recente studio di De Vincenzo, che ha raccolto e analizzato tutte le presenze materiali del periodo punico in Sicilia. Lo studioso, pur menzionando il Monte tra gli insediamenti di altura di età ponica, grazie alla documentazione costituita da frammenti di ceramica e da monete¹⁹, non cita la notizia della possibile esistenza di un culto punico nei pressi dell'insediamento.

I dati a disposizione in effetti sono molto scarsi, poiché si dispone solamente del gruppo di monete ritrovate nel 1958, ma di cui solo una, del tipo D/Kore R/Pegaso²⁰, è conservata presso il Museo Archeologico Regionale di Palermo, la cui presenza potrebbe segnalare l'esistenza di una deposizione votiva, ma senza alcuna certezza. L'altare punico individuato da Giustolisi è interpretato in tal modo dallo studioso in base all'osservazione di una sporgenza simile ad un'ara scavata nella parete della grotta, che sembra in effetti incorniciata da un *naos* sempre intagliato nella parete rocciosa, di cui però lo studioso non offre confronti²¹. Le difficoltà di interpretazione,

15 Cfr. Giustolisi 1977, 8.

16 Cfr. Giustolisi 1977; vedi fig. 19a.

17 Cfr. Giustolisi 1977; 1977^a; 1977^b; 1978; 1979.

18 Cfr. Spanò Giammellaro 1992.

19 Cfr. De Vincenzo 2013, 74-75.

20 Cfr. Manfredi 1995, 110; vedi fig. 19c.

21 Con le stesse parole dell'autore: "Il particolare adattamento rupestre del motivo architettonico punico non ci offre certo un esempio canonico. È solo approssimativamente, quindi, in base alle linee generali tracciate da Lézine sullo sviluppo della gola egizia che ritengo di dover attribuire l'esecuzione dell'edicola al IV-III sec. a.C.". Giustolisi 1977, 40.

tra l'altro, dipendono proprio dalla scarsità di dati per tali confronti; poche sono, infatti, le strutture templari a *naos* egittizzante presenti nell'Occidente punico²², e ancor più complessa è la situazione dei dati materiali quando si tratta di culti rupestri. Nonostante questo nell'antichità non sono ignoti santuari costieri, rivolti soprattutto ad un pubblico di naviganti e commercianti. Si pensi, ad esempio, alla cultura fenicia che dovette essere presto presente nel territorio di Palermo. "Grotte considerate sacre sono testimoniate in Fenicia (a Wasta, presso Tiro, consacrata ad Astarte), in Sicilia (Grotta Regina, presso Palermo...), in Spagna, a Ibiza (Cueva d'Es Cuyram, in uso tra il IV e il II secolo a.C., con centinaia di terrecotte votive, iscrizioni e resti sacrificali di animali) e Cadice (una grotta consacrata ad una Venus marina, sede di oracolo, secondo Avieno²³)"²⁴.

Nel caso del Monte Pellegrino un'ulteriore difficoltà nella reperibilità dei dati archeologici risiede proprio nella continuità del culto, che ha reso difficile effettuare ricerche negli strati inferiori del pianoro su cui si trova la grotta, a causa dell'edificazione di strutture moderne e della colata di cemento che copre tutta l'area che avrebbe potuto offrire dati in merito a doni votivi.

Tuttavia alcuni altri sparuti dati, che non sono comunque entrati a far parte del dibattito archeologico, né smentendone la presenza né confermandone l'effettiva antichità, mostrano eventuali tracce di culto del periodo punico nei pressi della grotta in questione. Ci riferiamo alla stele c.d. dell'Acquasanta che presenta un'iscrizione con dedica a Tanit e Baal Hammon.

Nel 1917 De Gregorio pubblica l'immagine e il testo di una stele di tipo cartaginese con iscrizione punica votiva frammentaria indicando come luogo di ritrovamento la "probabilità" che il reperto provenisse dalla loc. Acquasanta, zona costiera ai piedi del Monte Pellegrino. La stele²⁵, in calcare grigiastro, manca della parte inferiore, "è del tipo a sommità triangolare con acroteri, presenta nella cuspide triangolare il palmo di una mano destra aperta incisa con polso rivolto verso l'osservatore; gli acroteri, delimitati da una linea incisa, sono decorati con un motivo

22 Cfr. Oggiano 2008, 291.

23 Avien. *Ora* vv. 314-317.

24 Ribichini 1992, 187.

25 Vedi fig. 19d.

vegetale. L'iscrizione, che occupa la parte superiore del campo figurativo, è sormontata da un motivo a onda. Il testo non presenta difficoltà di lettura: «Alla signora, a Tanit, volto di Baal e al signore Baal Bammon; ciò che ha dedicato L...»²⁶. La stele è stata datata al III sec. a.C. e riveste particolare importanza non tanto per il contenuto del testo, che riporta una tradizionale formula nota dalle dediche delle stele del *tophet* di Cartagine, quanto per l'eventuale luogo del ritrovamento che potrebbe indicare, come è stato ipotizzato, la presenza di un *tophet*. In verità, come sottolinea R. De Simone, che ha recentemente rivisto la documentazione e ripubblicato il testo, non vi è la certezza che il reperto provenga dalla località dell'Acquasanta, perché quando è giunto sotto gli occhi del primo editore, De Gregorio, il reperto faceva parte di una collezione privata²⁷, di cui non era indicata con precisione la provenienza di ogni singolo pezzo. Secondo De Simone, in assenza di dati che possano confermare la provenienza del reperto dalle falde del Monte, data l'unicità del ritrovamento, potrebbe essere possibile pensare ad una stele proveniente dal *tophet* di Cartagine giunta in Sicilia nel periodo in cui molti reperti africani si dispersero tra vari musei e collezioni di Europa²⁸.

Nella stessa pubblicazione, in cui De Gregorio dà notizia dell'iscrizione punica, l'autore menziona una seconda iscrizione della cui esistenza e collocazione invece non si dubita, la c.d. Iscrizione della Valle del Porco²⁹. Questa è stata edita nel 1955 da N. Bonacasa che ha riconosciuto nell'iscrizione un testo greco di età cristiana, diversamente da quanto interpretato in precedenza dal Marchese de Gregorio, che l'aveva attribuito al periodo neo-punico³⁰. Bonacasa, invece, grazie ad una fotografia, più recente e accurata del disegno fatto dal Marchese, decifra l'iscrizione che riporta la seguente invocazione: “sii glorificato dovunque e sempre, o Dio”. Secondo lo studioso l'iscrizione si potrebbe datare intorno i primi decenni del VII sec. La presenza di tale documento e di numerosi croci incise sulle pareti rocciose del sentiero in cui si trova l'iscrizione stessa hanno fatto supporre che la

26 De Simone 1997, 448.

27 Cfr. De Gregorio 1917, 10.

28 Cfr. De Simone 1997, 449.

29 Cfr. De Gregorio 1917, 11.

30 Cfr. per la storia delle interpretazioni del testo Bonacasa 1955.

strada “conducesse ad un sacello con un’icona venerata”³¹. Lo studioso aggiunge, inoltre, che non è escluso che, data la frequentazione assidua del monte dalla preistoria fino all’età romana, si siano avvicinati culti “fin da epoche remote”³² e che l’area sacra in questione possa avere connessioni con l’attuale culto cristiano di Santa Rosalia. L’iscrizione si trova su una parete rocciosa che costeggia la Valle del Porco, un canalone che si apre sul versante ovest del Monte.

Sebbene sia corretto tenere in considerazione tutti questi dati con dovuta cautela non si può però escludere a priori la presenza di culti sulla cima del Monte prima della dedica della grotta alla Santa protettrice della città. Tra l’altro, proprio la velocità con cui, secondo la tradizione, venne individuata la grotta come sepolcro della Santa, durante la peste a Palermo del 1623, e quindi luogo di culto ideale per chiedere la grazia della guarigione, fa sospettare che tale luogo fosse già noto per una particolare sacralità.

Secondo la storia culturale della grotta ricostruita da Giustolisi, al culto indigeno si sarebbe sovrapposto quello di una figura divina ellenica non dissimile da Athena guaritrice e oracolare che veniva venerata a Cronia, posta a Cozzo Cannita³³, forse legato alla sorgente d’acqua che per deflusso dà origine al Gorgo di Santa Rosalia, sola risorsa idrica di tutto il monte. “Il grande ascendente che Santa Rosalia ha sul mare, e che nel 1663 induce all’erezione di una statua colossale su un ciglio del monte allo scopo di proteggere la navigazione, è anche questo probabilmente un aspetto locale di culto. Esso induce a formulare un’altra ipotesi, e cioè che a Tanit, così come avviene a grotta Regina, nell’opposto Monte Gallo, si sia sostituita in età romana Iside, la grande patrona dei naviganti. L’ipotesi è certamente aleatoria, ma non tanto, quando si pensa al particolare aspetto che assume il sincretismo nelle aree puniche passate sotto il dominio di Roma. Ad un aspetto più remoto della divinità sembra alludere invece l’uso di amuleto a carattere taumaturgico della cosiddetta pietra della Santa, che altro non è che roccia cristallina del monte (originariamente le stalattiti della sacra grotta)”³⁴. In epoca successiva sul monte è attestato un culto della

31 *Ibidem*, 273.

32 *Ibidem*, 274.

33 Cfr. Giustolisi 1977, 15.

34 *Ibidem*, 17.

Madonna dalla metà del XVI sec. che risalirebbe addirittura a età normanna³⁵, come sembra potersi dedurre dalla presenza di tre profondi fori quadrangolari lungo la cornice dell'edicola punica che inducono a pensare che fossero stati funzionali all'inserimento di travi del tetto di un edificio, probabilmente una chiesetta di età bizantino-normanna³⁶. Sempre secondo lo studioso Rosalia “eredita tutta una serie di attributi e virtù che originariamente non possedeva. Una di queste virtù, quella di guaritrice, evidentemente molto spiccata, fu la causa del grande richiamo che la Santa esercitò sul popolo in quel momento di grande panico che la peste aveva creato. Dagli attributi di culto e dalle tradizioni popolari giunte a noi possiamo in realtà intravedere come Rosalia abbia fornito solamente il nome ad una personalità divina già costituita e dai tratti schiettamente pagani. [...] il grado di sincretismo, prodottosi durante il primo millennio dell'era volgare, ci vieta in realtà di proporre decise attribuzioni. [...] delle manifestazioni di un antico culto nella grotta, attraverso il culto di Santa Rosalia riesce quindi a vedersi ben poco”³⁷.

Lo studioso tenta, comunque, in assenza di effettivi dati materiali, una ricostruzione del periodo più arcaico proponendo la presenza di un culto greco ad Athena e di quello punico a Tanit, riconoscendo però alla fine il carattere meramente ipotetico delle proprie conclusioni, che non possono al momento essere supportate da dati più concreti, però offre un interessante spunto quando sostiene che ricostruendo la sfera degli attributi della Santa è possibile rintracciare gli aspetti più arcaici del culto che era tributato in quel luogo e che probabilmente furono poi assorbiti dalla stessa.

Il carattere terapeutico sembra uno degli elementi distintivi più sicuri, “in questo senso induce a credere anche l'uso dei pellegrini di dormire davanti alla grotta la notte in cui ricorre la festa della Santa (4 settembre). Sembra esso infatti una chiara sopravvivenza delle incubazioni praticate negli antichi santuari oracolari e delle divinità della salute”³⁸. A questo si aggiunga inoltre l'attributo, ancora oggi, di patrona dei naviganti, insieme anche all'immacolata dell'Acquasanta, la località da

35 Cfr. *Ibidem*, 41.

36 Cfr. Giustolisi 1978, 8.

37 Giustolisi 1977, 16.

38 *Ibidem*, 15.

cui potrebbe provenire la stele punica, che adesso è sede di un culto alla Madonna protettrice dei marinai³⁹. Secondo lo studioso la Santa deriverebbe tale ascendenza dalle particolari esigenze di fede dei marinai della costa contigua⁴⁰. La protezione della sfera marina è, inoltre, confermata dalla numerosa presenza di *ex voto* a forma di navi e da quella della grande ancora di ferro⁴¹ che, come recita il cartello esplicativo a fianco, è una “antica ancora portata dai marinai palermitani nel 1934” per aver avuto la grazia di approdare salvi in seguito ad una pericolosa tempesta.

Alle due caratteristiche sopra esposte, terapeutica e marina, si aggiunge ancora quella che potremmo definire ‘ctonia’ nell’ambivalente, e a volte ambigua, accezione con cui è stata usata nel corso del nostro studio, comprendendo sotto questo attributo la sfera del mondo sotterraneo e della fertilità, ovvero quanto sia riconducibile alla terra rispetto ai frutti della superficie e rispetto al mondo che preserva al suo interno.

M.C. Ruggieri Tricoli ha condotto, in un recente articolo, l’analisi dei contenuti degli apparati scenografici creati in età barocca in occasione del ‘festino’, la festa pubblica in cui veniva celebrata annualmente la patrona della città e durante la quale venivano rifondati il suo ruolo e le sfere di protezione della stessa. Secondo l’autrice sono evidenti i richiami ai miti classici di Demeter e Kore. Con le parole della studiosa, infatti, “la crisi della peste fa emergere il desiderio del ritorno al paradosso della Demetra-Kore: al paradosso di vedere la vita oltre la morte, di ritrovare la madre pietosa, la *natura mater*, là dove si sta manifestando invece l’aspetto mortifero e crudele della natura stessa”⁴². Ripercorrendo la storia dell’ascesa del culto della Santa, secondo la studiosa infatti, nel 1600 ci fu una precisa scelta operata dai Gesuiti, che gestirono le notizie della *inventio* delle ossa della Santa e la sua successiva santificazione, e che nell’età barocca scelsero, secondo le analisi della studiosa, di avvalersi di strumenti diversi per favorire l’evangelizzazione, tra cui non escludono le potenzialità del teatro e l’uso di temi tratti dal paganesimo⁴³. Dunque con l’occasione della peste del 1623 “[...] ci si

39 Cfr. Giustolisi 1979, 51 n.93.

40 Cfr. *Ibidem*, 51.

41 Vedi fig. 19e; 19f.

42 Ruggieri Tricoli 2008, 249.

43 Cfr. *Ibidem*, 248.

rivolge dapprima alle figure sacre femminili, tradizionalmente legate alla protezione della città: Santa Ninfa, Santa Cristina, Sant’Oliva, Sant’Agata, o anche più intensamente all’Immacolata Concezione. Quando la peste non cessa di infierire, una fortunata concatenazione di eventi [...] spinge la città prostrata a ritrovare nella ‘santuzza’, fanciulla e madre al tempo stesso, il grande veicolo di una nuova antica devozione alla madre dei viventi: la dea del monte, del seppellimento, degli oracoli e delle grandi terapie”⁴⁴. L’autrice continua osservando che “una situazione di crisi, una situazione-limite, appunto, come la pestilenza, può essere superata soltanto innescando ulteriori pratiche liminali, fra le quali una delle più prepotenti ed efficaci è la festa di piazza. [...] Nelle alterne vicende della conduzione gesuitica delle feste patronali, è soprattutto dopo i moti popolari del 1647 e ‘48 [...] che si registrano gli esempi più interessanti di un palese recupero mitologico-pagano della figura della Patrona. In seguito, ai tempi dell’architetto del senato Don Paolo Amato e del grande iconologo e librettista del festino Ignazio del Vio, l’identificazione fra Rosalia e le antiche divinità femminili, Cerere *in primis*, raggiunge il massimo splendore: la corona e il serpente, le forze dell’ordine costituito e quelle sotterranee che serpeggiano nell’*humus* ancestrale del popolo, trovano uno straordinario momento di sintesi”⁴⁵. Nel 1693, osserva la studiosa, sembra essere avvenuto “il primo esplicito richiamo ad una interpretazione di Rosalia in quanto Demetra” con l’occasione del terremoto. “La natura non può essere affrontata con i santi ‘soliti’, ma è necessario che la stessa Santa Rosalia ritrovi gli arcani poteri degli dei: poiché quando la natura comanda, solo gli dei di un perduto *Genius Loci* possono intervenire. Tutto il cosiddetto festino, infatti, è all’insegna della *Divae Rosaliae Virgini Panormitanae elementorum domitrici*”⁴⁶. Quell’anno, infatti, l’architetto Paolo Amato prepara un carro sul quale erano raffigurati Apollon e le Musai. La Santa è raffigurata quale *domitrix elementorum* e, quando il carro si ferma davanti al palazzo Reale, viene messo in scena il tema del mito di Hades e Persephone “introdotto in questa rappresentazione, intitolata *I tributi di Febo e delle Muse*, nella quale Rosalia viene definita, da uno dei personaggi, la musa Melpomene, domatrice dell’orrido Plutone.

44 *Ibidem*, 250.

45 *Ibidem*, 251.

46 *Ibidem*.

Tale identificazione nasce dall'idea che il terribile terremoto che ha squarciato i territori di Catania, Siracusa, Noto, Avola, sia stato determinato esclusivamente dalla presenza dell'Etna⁴⁷. Ancora nel festino del 1703 la Santa viene rappresentata come "Cerere" nel festino dedicato "al Pantheon della gentilità"⁴⁸, e infine nel 1709 una nuova crisi, la carestia, consente un nuovo e significativo processo di identificazione. In questa occasione Rosalia viene celebrata proprio come protettrice delle messi, difatti durante la rappresentazione sacra essa canta:

"Il mio Palermo non tema più/ che questa mano/ Qual fu/ Sarà/ Di messe e frutta lo colmerà"⁴⁹.

A sostegno delle analisi presentate da Ruggieri Tricoli aggiungiamo che la grotta rupestre dedicata alla Santa, meta oggi di pellegrinaggio, presentava al momento del ritrovamento delle ossa della stessa resti di altre salme che sono state interpretate come sepolture preistoriche, mentre il cosiddetto rosario in pietra trovato con le deposizioni, sembra essere invece una collana di pietra dell'età del rame⁵⁰. Questo dimostra che è molto probabile che l'uso preistorico della grotta fosse quello sepolcrale, dato non insolito per luoghi di questo genere; inoltre, la grotta, secondo la tradizione sul rinvenimento dei resti della Santa, costituiva il sepolcro scelto dalla stessa. In entrambi i casi il luogo di culto possiede caratteristiche che lo connettono con la sfera dell'aldilà. Infine, se proviamo ad interpretare quasi in maniera archeologica i dati che si possono ricavare dagli *ex voto* moderni, data la numerosissima presenza di fiocchi e corone⁵¹ usate oggi per indicare una nascita presso un'abitazione, possiamo dedurre che la Santa sia ritenuta protettrice delle partorienti, probabilmente sempre in virtù degli aspetti terapeutici del culto, ma alla luce della tradizione del culto, almeno in età moderna, non è da escludere l'aspetto ctonio, legato alla fertilità⁵². Queste due considerazioni confermano la persistenza, dunque, di una caratteristica ctonia che si aggiunge alle altre sopra esposte, arricchendo il profilo delle sfere di protezione di Santa Rosalia.

47 *Ibidem*.

48 *Ibidem*, 252.

49 *Ibidem*, 252.

50 Cfr. per questa interpretazione Giustolisi 1977^a, 189.

51 Vedi fig. 19e.

52 Tra gli *ex voto* deposti compaiono anche test di gravidanza, che sembrano connessi più direttamente alla sfera della fertilità.

La frequentazione a scopo culturale della grotta oggi dedicata alla Santa, come abbiamo visto, è cominciata in età preistorica ed è continuata, probabilmente, senza soluzione di continuità fino ad adesso. Devoti di periodi, culture e religioni diverse hanno praticato un culto all'interno della grotta in cima al Monte Pellegrino.

La storia culturale raccontata fino ad adesso non termina, però, con la dedica del santuario alla patrona di Palermo, ma va oltre e sconfinava in una nuova sovrapposizione che rende questo luogo di culto affine, forse, agli antichi santuari internazionali. Ci riferiamo al fenomeno della frequentazione della grotta da parte di devoti di provenienza indiana, i Tamil, per precisione, una delle più grandi comunità indiane in Italia.

Prima di chiudere con la descrizione di quest'ultimo tassello della storia del santuario vorremmo commentare ancora alcuni tratti della tradizione che hanno fatto della grotta su Monte Pellegrino il santuario di Rosalia, e della stessa la patrona di Palermo, dal momento che ci sembra di poter rintracciare nella tradizione alcuni tratti tipici dei luoghi di culto extraurbani che, a nostro avviso, sono stati determinanti per la fortuna di questo culto nei secoli.

È stato notato da diversi studiosi quanto estemporanea e curiosa sia stata la "carriera" di Rosalia che, da personaggio quasi sconosciuto, è diventata la patrona protettrice di una città.

S. Cabibbo, che ha curato una recente monografia che raccoglie un'edizione commentata di tutte le fonti antiche riguardanti la storia della Santa, trova ad esempio curioso il fatto che Palermo, che godeva della protezione di ben quattro Sante, nel Seicento abbia sentito la necessità di ricorrere alla protezione di una nuova patrona. Santa Ninfa, Santa Cristina, Sant'Oliva, Sant'Agata non erano tutte originarie di Palermo; dunque, secondo la studiosa, probabilmente "fu questa cifra prevalentemente forestiera dei santi patroni palermitani a determinare il rinnovamento culturale, [...] attraverso la promozione del culto di Rosalia"⁵³. Inoltre, secondo l'autrice, è possibile anche che la visibilità raggiunta dalla Santa che era una eremita, "cara alla spiritualità degli ordini mendicanti medievali", indichi l'esplicitarsi di un "modello agiografico che si poneva in qualche modo in

53 Cabibbo 2004, 64.

controtendenza rispetto al privilegiamento della santità martiriale”⁵⁴.

V. Petrarca, che ha pubblicato due monografie sulla storia della Santa affrontando la questione in quanto storico delle tradizioni popolari, si chiede inoltre “come mai le istituzioni abbiano legittimato e accettato proprio l’espansione del culto di Santa Rosalia, che [...] al momento vantava minime tradizioni urbane e istituzionali”⁵⁵.

Ci soffermiamo proprio su questo ultimo punto per fare le nostre considerazioni in merito alla fortuna che ha riscosso questo culto rupestre, e cioè sulla mancanza di tradizioni urbane legate alla storia della Santa. Ancora secondo Petrarca “rispetto al problema dei luoghi, si può dire che prima dell’epidemia e del ritrovamento delle reliquie, il culto di Santa Rosalia in sostanza è quasi privo di sedi urbane. Esso appare, invece, intimamente legato a Monte Pellegrino. Si pensi che anche quando si passerà alla produzione di una sterminata attività documentaria, tendente a rintracciare o dar vita a fonti scritte attestanti l’antichità del culto, i luoghi cittadini sacri dedicati alla Santa, cui si potrà rimandare, saranno pochissimi. [...] L’assenza di «*monumentum conscriptum*», al tempo in cui Caetani scriveva, dimostra di per sé che il culto di Santa Rosalia rimaneva ancora estraneo all’attenzione istituzionale e verosimilmente legato a un tipo di devozione più propriamente popolare. [...] D’altra parte, solo introducendo nella discussione il problema del culto della Montagna sembra di poter uscire da una sorta di *impasse* interpretativa, alla base dei principali «vizi» storiografici e antropologici che hanno caratterizzato l’interpretazione del culto qui considerato”⁵⁶. Dunque, secondo l’autore, è l’interesse verso il luogo di culto che ne ha favorito l’elezione a sede ufficiale per la “nascita” della nuova patrona di Palermo, una patrona locale, stavolta.

Proprio in merito alla montagna considerata sacra, lo studioso osserva ancora che “gli oggetti culturali di Monte Pellegrino (acqua – pietre – terra – reliquie) indirizzano immediatamente l’attenzione verso simbologie religiose profonde, cui nessuna religione è estranea. Sembrano avere in se stessi capacità ierofaniche in grado di dare

54 *Ibidem.*

55 Petrarca 1988, 35.

56 *Ibidem*, 44.

forma ad attese religiose connesse all'esperienza umana in quanto tale"⁵⁷. Difatti, come abbiamo già osservato, la grotta dimostra in ogni caso una frequentazione culturale che travalica i secoli e le religioni. "Monte Pellegrino, dunque, in epoca cristiana e precristiana, è stato considerato un luogo sacro, sede di culti dedicati a divinità femminili, che in ambito cristiano si sono tradotti nel culto della Verginità (Immacolata Concezione, Santa Rosalia)"⁵⁸.

L'autore analizza, poi, alcune tradizioni orali, trascritte da Cascini, sulla storia di Rosalia, le cui caratteristiche sembrano utili per comprendere qualche tratto arcaico del culto. La tradizione raccolta "parla di una donna travestita con abiti di frate eremita, detta Angelo, la quale aveva abbandonato la città e si era data al romitaggio su Monte Pellegrino. La stessa tradizione vuole che "Angelo" abbia intrapreso lo scavo per la ricerca del corpo di Santa Rosalia, poi interrotto per il verificarsi di vari fenomeni prodigiosi: la terra trasudava olio, la grotta e il monte tremavano"⁵⁹. Un altro motivo che si trova nella tradizione è quello del pernottamento sul luogo sacro. Cascini trascrive infatti la storia di Geronima Gatto che, malata in ospedale, sogna la Vergine che le promette la guarigione in seguito ad un pellegrinaggio ed un pernottamento nella grotta, dopo il quale in effetti la donna guarì⁶⁰. Secondo Petrarca, "nella testimonianza raccolta da Cascini, il rito del pernottamento sul monte rivela molto probabilmente la memoria dell'incubazione e un suo assorbimento in ambito cristiano"⁶¹. Ultima caratteristica che vogliamo isolare è la provenienza sociale dei personaggi collaterali che hanno partecipato all'*inventio* delle ossa che sono il cacciatore Vincenzo Bonelli, che spinto da intenzioni suicide lascia la città e si reca al monte con il fucile⁶², ed i cavatori, che andarono sul monte a scavare in cerca delle reliquie della Santa e che erano per la maggior parte non di Palermo, "un gruppo di marginali di recente immigrazione urbana [...] che in quegli anni cercavano fortuna in città"⁶³. E, per concludere, la congregazione dei frati, che, secondo il racconto tradizionale, furono i primi a vivere sul monte e cui si era unita la

57 *Ibidem*, 46.

58 *Ibidem*, 48.

59 *Ibidem*.

60 Cfr. Petrarca 1988, 50-51; Cabibbo 2004, 96-97.

61 Petrarca 1988, 52.

62 Cfr. *Ibidem*, 53.

63 *Ibidem*, 72.

“Romita”; essi erano “poveri per scelta (e presumibilmente per origine), immigrati, molto spesso anch’essi analfabeti, i frati partecipavano in sostanza alla stessa cultura dei “cavatori”, e verosimilmente dei devoti del Monte Pellegrino”⁶⁴, prima che il culto venisse rimesso nelle mani della massime autorità cittadine. Difatti, dopo il rinvenimento delle reliquie il culto di Rosalia, da intimo e marginale, relegato al monte, diventa quello della protettrice della città, sotto la direzione dei gesuiti⁶⁵.

L’A. racconta, infine, la vicenda successiva all’*inventio* delle ossa in quanto sembra riflettere una dinamica più ampia, “il passaggio delle reliquie di Santa Rosalia da un luogo di culto fuori città, controllato da umili religiosi e frequentato da umili persone, al luogo sacro centrale di Palermo (la Cattedrale), segna il passaggio alle radicali trasformazioni che hanno dato vita al culto moderno di Santa Rosalia: da una tradizione orale a una tradizione monumentale; da un culto periferico a un culto urbano; da una diffusione soprattutto popolare a una diffusione che per anni non conobbe confini precisi, né di censo, né di luogo”⁶⁶. Secondo Petrarca la principale caratteristica del luogo di culto, la sorgente d’acqua che vi sgorga all’interno ha funzionato a livello simbolico creando una opposizione del tipo “città-peste e Monte Pellegrino-Santa Rosalia” secondo un’opposizione Morte-Vita, per cui la peste nella città di Palermo era la morte che è stata debellata dall’acqua miracolosa che sgorgava dal monte portatore di vita, acqua che non era contaminata⁶⁷, “ciò che si tenta di ottenere col ricorso a un oggetto salvifico (l’acqua) è una sorta di microsimbologia composta in grado di riprodurre fedelmente quella di Monte Pellegrino. [...] la grotta in cui si scava e si trova il corpo della Santa pullulava e pullula di falde acquatiche, e che l’unico uso devozionale e terapeutico relativo al suo culto, registrabile in città prima del ritrovamento delle sue reliquie, pure rimanda a un simbolismo acquatico (il pozzo di Santa Rosalia nella chiesa dell’Olivella). [...] solo quando il culto di Santa Rosalia si sarà imposto all’interno delle mura cittadine, sarà possibile semplificare la sua antica unità simbolica e sperare, come a tutt’oggi avviene, nell’effetto miracoloso delle sole pietre del Monte Pellegrino, le pietre di

64 *Ibidem*, 73.

65 Cfr. *Ibidem*, 74.

66 *Ibidem*, 75.

67 *Ibidem*, 82.

Santa Rosalia”⁶⁸. Petrarca conclude ipotizzando che i frati del monte, custodi dell’antica tradizione cultuale legata alla sorgente, partecipino anche della vita religiosa più istituzionale, “abbiano escogitato e promosso una consuetudine devozionale [...] che sarà stata gradita dal popolo e accettata dalle gerarchie religiose”, che furono poi protagoniste del passaggio successivo e cioè del trasferimento delle proprietà terapeutiche legate ad un luogo percepito come sacro ad un santo cristiano che possedesse le stesse caratteristiche⁶⁹. Infine, il passo conclusivo e fondativo del culto della patrona avvenne nel 1649 quando “il Senato Palermitano decide di fare del ringraziamento pubblico alla Patrona della Città uno dei momenti centrali della sua politica culturale, una delle forme principali di risposta ad attese collettive che ritornavano a essere sostanzialmente indifferenziate tra piano politico e piano religioso”⁷⁰. “Nel suo significato antropologico-culturale, l’evolversi della tradizione relativa a Santa Rosalia segnala anche la ricerca e l’ostentazione di un’identità etnica alla cui costruzione parteciparono, legate da catene di complicità culturali, tutte le parti sociali della comunità urbana; un’identità difficile da tenere assieme, tra tante contrapposte tensioni, ma insistita sul piano simbolico nel ricucire i margini di mille opposizioni: Monte Pellegrino-Palermo (culturalità periferica-culturalità urbana, cultura contadina-cultura urbana, ecc.); Città-Vicereame-Regno (culto orgoglioso di un passato egemonico e perifericità e subalternità del presente storico); Nobiltà-Clero-Popolo-Plebe (cultura d’élite e cultura popolare); ecc.”⁷¹.

Rispetto agli elementi della tradizione orale che ci interessa qui isolare, la verginità e la giovinezza della donna travestita da frate, che decide di allontanarsi dalla città e ritirarsi su un monte isolato, i personaggi coinvolti nel ritrovamento quali il cacciatore ed i devoti cavaatori, rimandano a elementi non connessi alle istituzioni cittadine, ma ad un contesto, appunto, extra-urbano o pre-urbano ed inoltre a contesti che potremmo definire liminari, o di passaggio.

Proprio il fatto di non far parte della città e delle sue istituzioni, potrebbe essere un motivo per cui adesso il santuario rupestre non sia meta solo di pellegrini

68 *Ibidem*, 84.

69 Cfr. *Ibidem*, 85.

70 *Ibidem*, 140.

71 *Ibidem*, 162.

cristiani ma anche di devoti che professano altre religioni. Ci riferiamo al fenomeno della frequentazione dei Tamil di credo cristiano e induista.

Tale fenomeno è emerso all'attenzione degli studiosi dopo alcuni reportage apparsi su quotidiani locali che hanno iniziato a proporre teorie *sui generis* in merito alla devozione dei Tamil nei confronti di una possibile dea Kali a Monte Pellegrino, solo allora sono stati incrementati gli studi sul campo che iniziato a produrre adesso i primi risultati. Per tale motivo la letteratura scientifica riguardo a questo fenomeno è ancora poca ed abbiamo dovuto disporre quindi di fonti alternative tra cui documentari video, articoli su riviste religiose, e interviste e osservazioni compiute di persona *in loco*.

Per quanto riguarda la presenza dei Tamil, è all'incirca dagli anni '80 che ha iniziato a trasferirsi a Palermo una numerosa comunità di indiani costituita da gente del Bangladesh, di religione islamica, e da induisti provenienti dall'isola Mauritius e dallo Sri Lanka (Tamil). Questi ultimi sarebbero quasi 8.000 persone, costituendo così la comunità più numerosa d'Italia⁷².

I Mauriziani sono gli eredi di popolazioni provenienti dal Nord dell'India che vi si trasferirono quando l'isola di Mauritius, scoperta dai Portoghesi e colonizzata dagli Olandesi, fu conquistata dagli Inglesi. Gli abitanti di questa isola erano di etnia indoeuropea e parlavano hindi⁷³.

I Tamil, invece, provengono dall'antica Ceylon (Taprobane dei Greci), oggi Sri Lanka. Essi erano giunti sull'isola per volere dei colonialisti britannici, come braccianti. L'isola era stata abitata però sin dal paleolitico da popolazioni di tipo australoide, i cui discendenti sono i Vedda odierni, ed ha visto succedersi numerose invasioni. La prima fu quella di popolazioni arie provenienti dal mare, sotto il re Vijaya, primo re di Ceylon. I coloni introdussero la loro lingua come ufficiale, il singalese, idioma indo-ario, e si convertirono al Buddismo. In seguito l'isola fu occupata da popolazioni provenienti dal Sud dell'India, dal Tamil Nāḍu, di etnia dravidica, facendo diffondere così la lingua Tamil in Sri Lanka. La convivenza non fu pacifica per cui nel XIII sec. si formò un regno Tamil a Nord, mentre i singalesi occupavano il Sud dell'isola. I rapporti tra i due popoli non migliorarono nei secoli

72 Cfr. Pellegrini 2010, per dettagli sulla storia dell'immigrazione indiana a Palermo.

73 Cfr. Pellegrini 2010, 322.

successivi così che nel 1948, al momento dell'indipendenza dello Sri Lanka, era consolidata sull'isola la presenza di una minoranza di lingua Tamil e religione hindū, contro una maggioranza di lingua singalese e religione buddista. Il contrasto è infine sfociato in una ininterrotta guerra civile che nel 1983 portò il governo a reagire con una profonda repressione militare contro i Tamil⁷⁴.

Il motivo dell'immigrazione di questi ultimi è stata la guerra civile, al contrario dei Mauriziani che invece sono partiti per motivi prettamente economici, non essendo vessati dalla guerra. Questo incide anche sulle caratteristiche dell'emigrazione dei due popoli, come osserva bene A. Pellegrini, che dunque nota come per le due comunità il rapporto con la città ospitante sia diverso. “Se, per i Mauriziani, Palermo è una sede consapevolmente transitoria ma dalla quale sanno che possono andar via, per i Tamil essa è transitoria solo idealmente, perché nella realtà dei fatti essi fanno di non poter tornare nella propria patria”⁷⁵. Ancora secondo la studiosa, questa differenza spiega il forte senso di attaccamento di questi ultimi alle tradizioni e la volontà di mantenere viva la lingua e la tradizione culturale⁷⁶. Mauriziani e Tamil, però, sono accomunati dalla fede religiosa, l'Induismo, che è anche la religione effettiva della maggioranza del popolo indiano, e costituisce il più forte elemento identitario e unitario. Come scrive Pellegrini, “se si tiene conto di ciò, si comprende l'importanza dell'idea di ‘religione’ per gli hindū e, quindi, per i due gruppi che, nonostante le differenze evidenziate, formano un'unica comunità proprio per l' ‘aderenza al *dharma*’ (‘legge, giustizia, dovere’, n.d.c) che ne costituisce l'elemento identitario”⁷⁷. Proprio per questo, continua la studiosa, si capisce il motivo della sofferenza della comunità indiana per la mancanza a Palermo di un luogo di culto ufficiale⁷⁸. Gran parte dei rituali è legata ad una religiosità quotidiana ed individuale che viene svolta in casa. Per matrimoni e funerali sono stati trovati luoghi di culto sostitutivi. Per i primi di solito i fedeli utilizzano un locale in affitto o un ristorante, dove viene allestito un piccolo altare; per quanto riguarda i funerali sono state trovate soluzioni alternative, i Mauriziani li svolgono unicamente nella terra

74 Cfr. per la dettagliata storia del popolamento dello Sri Lanka, Pellegrini 2010, 322-324.

75 *Ibidem*, 325.

76 Cfr. *Ibidem*, 326.

77 *Ibidem*, 327.

78 Cfr. *Ibidem*.

d'origine, i Tamil celebrano, invece, il funerale a Palermo ed hanno dovuto sostituire la cremazione con la sepoltura, dal momento che le ceneri andrebbero disperse nel mare o nel fiume della madre patria. Oltre ai riti giornalieri e 'di passaggio' vi sono i riti occasionali che assumono carattere religioso comunitario e che prevedono feste caratterizzate da processioni e danze, che hanno luogo in uno spazio che è stato preso in affitto dalla comunità hindū e viene condiviso da Tamil e Mauriziani⁷⁹.

Come nota sempre Pellegrini, dato il forte desiderio di mantenere la propria identità religiosa, al punto tale che la comunità immigrata a Palermo si autotassasse per il mantenimento di luoghi adibiti per il culto, sembra appartenere ad un processo diverso la devozione da parte di Mauriziani e Tamil, tanto di fede cristiana che hindū, per S. Rosalia. La studiosa sostiene che alla base di questo culto vi sono due tratti della cultura hindū: il pellegrinaggio ai guadi⁸⁰ sacri (ovvero la pratica della *tīrthayātrā*) e il culto della dea madre. "Il pellegrinaggio ha determinato e incrementato [...] la costruzione di templi e santuari in tutto il subcontinente indiano, dove gli hindū, senza distinzione di sesso o di casta, si recano a piedi e dopo aver osservato precise norme preparatorie, tra cui il digiuno"⁸¹. Questi due aspetti dell'Induismo sono, secondo Pellegrini, alla base del culto di Santa Rosalia che porta gli hindū a salire a piedi al santuario di Monte Pellegrino, ogni domenica mattina, per rendere omaggio alla Santa o per chiedergli una grazia. "Ben lungi, infatti, dall'appropriarsi di una Santa e dall'identificarvi una dea hindū, la comunità venera Santa Rosalia come la Patrona della terra, la Dea Madre, del luogo che l'accoglie; qui, infatti, perduti i propri luoghi sacri, ha attuato un processo di (ri)fondazione (simbolica) del proprio spazio sacro e (ri)sacralizzazione del luogo di accoglienza, rifunzionalizzando un luogo di culto vivo nell'esperienza religiosa della comunità di accoglienza, la cui sacralità è inoltre incrementata dalla sua posizione sopra un monte"⁸².

Dunque, secondo la studiosa, si tratta di un caso di inserimento del nuovo su tratti esistenti della propria religiosità e di mantenimento di essi e della propria

79 Cfr. *Ibidem*, 334.

80 Il guado indica per estensione i luoghi sacri che di solito si trovano vicino ai fiumi, "per il valore purificatorio dell'acqua" Pellegrini 2010, 335.

81 *Ibidem*, 335.

82 *Ibidem*, 336.

tradizione culturale “in armonia con quelle tendenze all’inclusivismo che si è rivelata caratteristica dell’India”⁸³.

Abbiamo osservato il fenomeno personalmente e ne riportiamo una descrizione, dal momento che non esistono, oltre allo studio pubblicato dalla indologa Agata Pellegrini, altre pubblicazioni scientifiche che lo abbiano analizzato.

Il parroco che gestisce il santuario, Don Gaetano Ceravolo, da alcuni anni ha preso degli accordi precisi con i devoti della comunità Tamil e quindi in via eccezionale apre il santuario, su richiesta esplicita degli stessi, ogni domenica mattina alle 7.15 per permettere ai pellegrini indiani di raggiungere il santuario e completare le operazioni di purificazione. Questi non assistono però alle celebrazioni cristiane, che iniziano due ore dopo. Ad intervalli regolari, dunque, ogni domenica mattina, singoli o coppie o famiglie Tamil raggiungono a piedi il santuario, tutti compiono una sequenza di gesti rituali. Entrano nella grotta con un lume in mano, si bagnano con l’acqua della sorgente che sgorga all’ingresso della grotta e poi compiono un giro della grotta soffermandosi qualche secondo davanti a tutte le immagini sacre ed infine davanti alla tomba della Santa. Pregano qualche minuto e poi escono lasciando il lume acceso su un altare che si trova fuori al santuario, verso il mare⁸⁴.

Una domenica di febbraio del 2013 abbiamo intervistato venti devoti appena usciti dal santuario. Abbiamo chiesto loro che religione professassero, se fossero battezzati secondo il rito cristiano, da quale città provenissero, per quale motivo si recavano al santuario e chi venerassero.

Alcuni erano battezzati, ma la maggior parte erano hindū, e tutti provenienti dallo Sri Lanka. Sia gli immigrati da molti anni che i giovani appena arrivati a Palermo partono ogni domenica mattina all’alba per raggiungere il santuario; i primi sono soliti portare in pellegrinaggio anche amici e parenti che vengono a trovarli, i secondi sono stati informati dagli altri appartenenti alla comunità dell’esistenza del santuario, appena arrivati in città. Sono soliti chiedere una grazia, principalmente per

83 *Ibidem*.

84 Guglielmo Enea ha girato un documentario sul culto praticato dai Tamil per onorare Santa Rosalia, la visione del video è fruibile gratuitamente e costituisce un ottimo documento per l’analisi di questo fenomeno. Il documentario *Amman Rosalia*, girato nel marzo del 2012 è visibile al seguente indirizzo: <http://www.youtube.com/watch?v=Ohcg5pfss9A>

il lavoro che in tanti cercano, ma anche per la salute. Alla domanda su chi venerassero in tale luogo le risposte non sono state omogenee come per gli altri quesiti, ma sono state molto variegate. Alcuni hanno risposto di pregare Maria, o la Madonna, altri Sant'Antonio⁸⁵, altri infine Santa Rosalia, e qualcuno ha detto di rivolgersi ad una divinità femminile, ma non precisata.

Se i motivi che hanno portato la comunità Tamil a venerare la grotta di Santa Rosalia sono da ricercare evidentemente nella pratica del *tīrtha-yātrā*, cioè del pellegrinaggio, il fatto che il culto sia rivolto alla grande Madre va, secondo noi, ancora indagato ed approfondito.

Quest'ultimo punto riguarda però una branca di studi che non ci compete e che potrebbe essere uno dei nuovi indirizzi che prenderanno gli studi sulla rifunzionalizzazione dei luoghi di culto cristiani nell'età della multiculturalità e dell'inter-culturalità. Si tratterà di interrogarsi su come le comunità di immigrati e di migranti, che risiedono in Italia da decenni o che passano dall'Italia per periodi brevi, riescono a conciliare le loro esigenze culturali in un paese dove il primo culto professato è quello cattolico. Bisognerebbe indagare se la tendenza è la creazione di nuovi luoghi di culto o l'utilizzo di luoghi già esistenti in grado di accogliere fedeli di religioni diverse. Infine, quali religioni sono in grado di una simile dose di adattamento?

Ci sembra però molto utile la citazione di questo fenomeno a conclusione dello studio qui condotto. Una delle grandi limitazioni che deve affrontare lo

85 Il culto di Sant'Antonio è molto diffuso in Sri Lanka. Esso è stato introdotto dai portoghesi nel 1505, e i primi missionari, arrivati nel 1543, erano dei francescani: così il legame tra loro e sant'Antonio naturalmente influi sull'introduzione della devozione al Santo nel Paese. Quando, nel marzo 2010, da Padova furono portate le reliquie del Santo in Sri Lanka, si sono presentate a onorarle circa tre milioni e mezzo di persone. Molto più dei cattolici dello Sri Lanka, che raggiungono il milione e 700 mila (circa il 7 per cento della popolazione). C'erano anche persone di altre religioni: buddisti, induisti e musulmani. Le reliquie furono portate in giro per molte diocesi dell'isola, e divennero meta di numerosissimi pellegrinaggi. Il santo è comunemente considerato protettore dei pescatori e molte delle chiese a lui dedicate si trovano sulla costa. [le informazioni sulla venerazione di sant'Antonio nello Sri Lanka sono state tratte da un'intervista di Laura Pisanello al cardinale Albert Malcolm Ranjith sul 'Messaggero di Sant'Antonio' n. 1304 http://www.messaggerosantantonio.it/messaggero/pagina_articolo.asp?IDX=2343IDRX=210]. Nel santuario di Santa Rosalia a Palermo è presente anche una statua di Sant'Antonio, che sembra avere anche nel caso di Palermo un rapporto con il mare dal momento che la statua del santo viene portata in processione sul mare l'ultima settimana di giugno. Inoltre in merito alla statua culturale, secondo una tradizione orale, questa è stata ritrovata proprio in mare. Cfr. Giustolisi 1979, 28 e n. 68.

studioso dell'antichità, come è noto, è la reperibilità e l'attendibilità delle fonti in mancanza dell'osservazione diretta dei fenomeni. Uno sguardo, sebbene con le dovute precauzioni del caso, ad un fenomeno contemporaneo e quindi osservabile può offrire a chi studia un fenomeno antico spunti di riflessione utili. Come avevamo detto all'inizio, il santuario di Santa Rosalia oggi sembra avere l'aspetto di uno dei santuari antichi da noi presentati e definiti internazionali, data la frequentazione di genti di religioni diverse. Quello che possiamo osservare è che in un contesto extraurbano un luogo di culto appartenente ad una religione monoteista viene frequentato assiduamente da una comunità di immigrati di credo diverso che non partecipa alle funzioni cristiane e forse non venera nemmeno la stessa 'divinità' a cui è dedicato il luogo. In questo caso, ciò avviene solo fuori dalla città, le chiese della città, che sembrano più istituzionali non sono frequentate dai Tamil, ma soprattutto essi stessi, sebbene in forme precarie, hanno provveduto ad affittare un luogo in cui celebrare i propri riti, e tale spazio si trova anch'esso nel contesto urbano. Fuori dalla città e in un contesto naturale fortemente connotato da attributi non connessi con la città per la presenza della sorgente, l'altezza del monte e la vicinanza del mare, avviene quanto abbiamo notato anche per molti santuari extraurbani dell'antichità, cioè la particolarità del luogo di culto fa superare le differenze religiose, e genti di credo diverso lo frequentano.

Rispetto alle caratteristiche che abbiamo isolato nella nostra ricerca possiamo dire, dopo l'analisi qui esposta, che il culto rupestre su Monte Pellegrino è un culto che racchiude in sé tutti gli aspetti dei culti extraurbani. Difatti a santa Rosalia sono stati attribuiti: il carattere terapeutico (come, ad es., nell'Asklepieion di Agrigento), connesso anche con la sfera protettiva di Demeter (come, per il culto rupestre di S. Biagio ad Agrigento), la connessione con l'aldilà (si vedano tutti i legami con le necropoli vicine ai luoghi di culto analizzati) e dunque un carattere definito più volte 'ctonio', ed infine la sfera della protezione marina, che abbiamo visto, prima fra tutte, attribuito del santuario internazionale sul monte Erice. Sottolineiamo, infine, la caratteristica di punto di incontro tra genti diverse. Forse perché lontani dalle istituzioni e svincolati da esse, forse perché riguardanti attività che non hanno a che vedere con la sfera urbana, tali luoghi sembrano connessi più ad una sfera

devozionale legata al luogo che li accoglie che alla 'istituzione' che li ha fatti costruire.

5.2 Conclusioni

In un saggio pubblicato nel 1976 A. Brelich scriveva, a commento di una sua osservazione in merito al modo di stabilire l'arcaicità di un culto anche attraverso l'analisi della sua collocazione topografica, "varie volte ho avuto occasione di notare che la posizione di un luogo sacro, a seconda se sulla cima, sul pendio o ai piedi di un'altura, ha un significato religioso diverso. Per la dimostrazione rigorosa, sarebbe necessaria un'indagine estesa"⁸⁶.

Ancora in merito alla funzionalità dello spazio sacro, in un saggio del 1953 in cui lo studioso analizza con metodo storico-religioso la morfologia di un culto rupestre cristiano, l'autore si sofferma su osservazioni metodologiche di base, notando che, in quel tempo, la ricerca storico-religiosa non aveva ancora prodotto studi approfonditi sulla tipologia dei luoghi sacri e dei culti ivi praticati. L'autore difatti scriveva: "non è stata fatta finora un'esauriente tipologia dei luoghi sacri. Manuali, enciclopedie, fenomenologie si accontentano, di solito, di rilevare come le configurazioni tipiche della natura – monti, foreste, grotte, ruscelli, ecc. – richiamino volentieri le reazioni religiose dell'umanità. La realtà tuttavia non è così semplice e generica, e sarebbe molto più utile arrivare a una precisa distinzione tra i vari tipi di luoghi sacri preferiti dalle varie civiltà religiose, a cominciare dalla distinzione fondamentale tra le civiltà che conoscono, in generale, e quelle che ignorano i rapporti tra la sacralità e la conformazione del luogo di natura! Finché questo lavoro non sarà fatto, ogni constatazione – così anche le seguenti sulla grotta – sui singoli tipi di luoghi sacri avrà un carattere provvisorio"⁸⁷. Lo studioso affronta, poi, proprio la questione delle grotte sacre e nota che innanzitutto non si tratta di un fenomeno universale, ed anche nel

86 Brelich 1976, 81. L'autore continua poi portando l'esempio del culto di Iuppiter a Roma: "... basterà ricordare che i luoghi sacri di Iuppiter, sin dai tempi latini più antichi, sono sempre sulle *cime* delle alture. Ora, se il dio garante dell'ordine è in cima – e sul colle capitolino lo era anche prima della fondazione dell'*aedes Iovis* – difficilmente sarà senza significato il fatto che al dio calendarialmente e ritualmente contraddistinto quale rappresentante di uno stato 'anteriore all'ordine' sia stato assegnato un posto ai piedi del colle da cui Iuppiter era destinato a dominare il mondo".

87 Brelich 1953, 44.

caso in cui ci siano civiltà che attribuiscono sacralità agli ambienti rupestri, non è detto che tale caratteristica persista nei secoli, ma è possibile che sia limitata solo a specifici archi cronologici o, al contrario, che persista con il succedersi di civiltà con una religione diversa. Riferendosi alla civiltà greca classica continentale, l'autore, per esempio, osserva che la grotta non sembra un luogo sacro tipico della civiltà in questione che invece sembra preferire "il tempio costruito da mani umane, di modo che anche dove esista una grotta sacra, presto viene circondata e, nella sua importanza, obliterata da costruzioni sacre"⁸⁸. Tra l'altro sembra che le grotte sacre della Grecia abbiano assunto tali connotati soprattutto perché costituivano luoghi di culto in tempi preistorici e preellenici⁸⁹. Al contrario, invece, lo studioso nota come nelle culture semitiche ci fosse un'inclinazione "a considerare sacre le grotte, dovunque le condizioni naturali permettano la loro esistenza"⁹⁰. In seguito a tali osservazioni l'autore è portato a concludere che "l'uso sacrale della grotta sia particolarmente caratteristico delle civiltà mediterranee preclassiche"⁹¹.

La questione da porre a questo punto, sempre seguendo le argomentazioni di Brelich, è precisare quali tipi di culti si localizzassero nelle grotte. Rispetto alla civiltà greca, l'autore osserva che sembra esserci una netta preponderanza di divinità femminili venerate nelle grotte, e che persino nel caso di presenze divine maschili queste figurano o come neonati legati alla madre o alla nutrice (in genere una ninfa locale), o "come aggregati o sostituti di originarie divinità femminili"⁹².

Queste osservazioni di natura generica e che indicano le linee dell'approccio metodologico seguito da Brelich risalgono, come anticipato sopra, agli anni cinquanta. Negli anni successivi, e soprattutto nell'ultimo ventennio, la ricerca storico-religiosa ha prodotto importanti riflessioni e raccolte di materiale in merito a tale questione, basti citare alcuni importanti convegni come *Sanctuaires et sources dans l'antiquité. Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte*, organizzato da J. Scheid e O. De Cazanove, a Napoli, e pubblicato nel 2003, ed il più recente *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente*

88 *Ibidem*, 45.

89 Cfr. *Ibidem*.

90 *Ibidem*, 46.

91 *Ibidem*.

92 *Ibidem*, 47.

etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico, svoltosi a Roma e organizzato da X. Dupré Raventós, S. Ribichini e S. Verger, pubblicato nel 2008.

In effetti però l'opera monumentale auspicata da Brelich nei suoi lavori, cioè l'analisi comparativa di tutti i luoghi di culto del mondo antico al fine di distinguerne tutte le tipologie non è stata ancora prodotta, probabilmente anche perché la ricerca archeologica ha aggiunto molti altri casi studio al panorama noto negli anni cinquanta, ed un esame organico del fenomeno sarebbe un'impresa molto complessa, data la mole del materiale oggi a disposizione. Un lavoro di sintesi è stato cominciato da S. Ribichini che ha prodotto un *dossier* preliminare *Lo spazio sacro come categoria storico-religiosa*⁹³. Il saggio non presenta un atlante dei luoghi di culto dell'antichità, analizzati per tipologia e dislocazioni topografica, ma offre una visione sintetica e preliminare, appunto, della varietà dei contesti sacri dell'antichità, mostrando come il concetto di sacralità di un luogo sia strettamente legato alle civiltà della storia e che, nel caso di luoghi che sono considerati sacri da più di una civiltà, a tali aree possono essere attribuiti caratteri sacri differenti dalle popolazioni che si sono susseguite negli stessi spazi.

L'autore ha affrontato la ricerca basandosi soprattutto sui dati archeologici, che costituiscono un punto di partenza fondamentale per tale argomento ma che non costituivano, almeno in passato, il dato principale per l'approccio storico-religioso, basato inizialmente soprattutto sull'analisi delle fonti letterarie. Come anticipato nell'*Introduzione*, l'analisi dei dati materiali attraverso tale metodo di analisi è stato oggetto di discussione negli ultimi anni proprio da parte di molti studiosi, che hanno sentito la necessità di mettere in chiaro aspetti metodologici dell'analisi⁹⁴.

L'obiettivo della ricerca qui presentata è stato quello di isolare, una volta definiti ambiti cronologici e geografici, le caratteristiche di una tipologia di luogo di culto, quello fuori dal contesto urbano, e analizzare le connessioni tra localizzazione ambientale dell'area sacra e culto ivi praticato.

Il panorama che abbiamo presentato è vario, a tratti eterogeneo e a volte lacu-

93 Il *dossier* è la rielaborazione di un articolo comparso su *Archeo* 89, luglio 1992, il saggio adesso è consultabile on-line: www.academia.edu/4372575/Lo_spazio_sacro_come_categoria_storico-religiosa.

94 Cfr. *Introduzione*.

noso a causa della difficoltà della reperibilità dei dati. Per tali motivi, le indicazioni ricavate non ci permettono di trarre conclusioni certe. Non riteniamo che sia possibile, in definitiva, delineare il profilo tipico del santuario extraurbano in generale, però abbiamo individuato un *trand* dei dati che ricorrono con una certa costanza, e che si possono utilizzare per delineare una tipologia di culto che possiamo definire *frequente* in contesti extraurbani, anche se non esattamente presente sempre con le stesse caratteristiche.

Rispetto alle analisi condotte in precedenza riguardo alla funzione dei luoghi di culto extraurbani, riteniamo che possano rimanere associate alcune osservazioni secondo cui, per esempio, uno degli scopi fondamentali di queste aree sacre sarebbe quello di segnalare il possesso del territorio da parte dei coloni greci, soprattutto in presenza di territori non greci, svolgendo un ruolo prettamente politico⁹⁵. Ad osservazioni di questo tipo, qui sintetizzate perché già discusse nell'*Introduzione*, la nostra ricerca affianca una questione in più, cercando di indagare quale fosse, anche nel caso di una funzione politica dell'installazione di un culto fuori dalla città, la divinità che Greci, e a volte, non Greci, scelsero a tale scopo. È importante cercare di rilevare se ci sono divinità che con più frequenza vengono localizzate fuori dai centri urbani e se si può individuare un motivo culturale e culturale alla base di questa scelta.

Rispetto alla localizzazione, i luoghi di culto analizzati sono collocati all'ingresso della città, davanti o poco oltre la porta urbana come nei casi dei centri fenici e punici di Mozia, Palermo, Monte Adranone ed indigeni di Segesta, Entella, Cozzo Spolentino; a ridosso del porto o dentro le aree portuali, o nei pressi di approdi sulla spiaggia, nei centri fenici di Mozia e Palermo, ad Erice, nei centri greci di Selinunte, Agrigento – alla foce del fiume Naro, Gela – l'*heroon*, i santuari di Villa Iacona e del Predio Sola, e nel centro indigeno di Monte Poliscia; alcuni luoghi di culto sono all'interno di grotte o sono comunque ricavati da zone rupestri così a Palermo la Grotta Regina e su Monte Pellegrino, ad Entella, ad Agrigento – S. Biagio, a Raffe di Mus-someli. Una grande parte di questi si trovano nei pressi di sorgenti che furono funzionali, spesso, al primo stanziamento, come a Selinunte – tempio M, ad Agrigento – S. Biagio, a Colle Madore, Cozzo Tutusino, Monte Kronion, Casalicchio-Agnone, Tu-

95 Cfr. le analisi in Veronese 2006 con bibliografia precedente.

mazzo, Feudo Nobile; i luoghi di culto che non si trovano in zone liminari costituite dalla costa, cioè non si trovano sul mare o sul porto, e che non si trovano nei territori interni presso sorgenti, sono collocati in aperta campagna, ma comunque sempre nei pressi di un corso d'acqua, o persino alla confluenza di più fiumi come nel caso dell'Asklepieion di Agrigento. Tra le localizzazioni segnaliamo anche, perché spesso ricorrente, la vicinanza alla necropoli: così si presentano infatti le aree di Mozia, Monte Adranone, Segesta, Entella, Himera, Agrigento – S. Biagio, Gela – Villa Iacona, Monte Poliscia, Sant'Angelo Muxaro.

Rispetto alla tipologia culturale, purtroppo non sempre è possibile avere dati certi a disposizione, pertanto di molte aree rimaniamo all'oscuro, però, come anticipato sopra, sembra si possa riconoscere un tipo di situazioni ricorrenti.

Sono pochi i nomi certi delle divinità a cui erano dedicati tali culti, si tratta del caso di Erice, dove veniva venerata Aphrodite/Astarte in quanto protettrice dei naviganti, e come dea legata alla sfera dell'erotismo nell'accezione di protettrice delle prostitute; e sempre Aphrodite, nel santuario attestato solo nelle fonti letterarie a Sant'Angelo Muxaro, nella curiosa doppia struttura costituita da tempio ad Aphrodite e tomba di Minos. A Grotta Regina sono attestati i nomi di Shadrafa e di Iside, in questo caso si tratterebbe di un culto rupestre terapeutico, con connotati ctonii, ma rivolto principalmente a naviganti e soldati, vista la posizione della grotta situata sul mare; l'*heroon* di Gela è dedicato all'ecista Antifemos; gran parte dei culti tesmoforici sono rivolti a Demeter e Kore, anche se in un solo caso è stata trovata un'iscrizione con dedica. In due casi è stato ipotizzato un culto rivolto ad Herakles, uno a Colle Madore, sulla base del ritrovamento di un'edicola votiva, la cui ricostruzione è però ipotetica ed il sito è di origine indigena, per cui si tratterebbe di un precoce caso di assimilazione di un culto greco, in questa circostanza ci troveremmo di fronte ad un luogo di venerazione dell'eroe connesso con un culto alle acque. Ad un contesto culturale simile si è pensato anche per il secondo caso, il Tempio M di Selinunte presso la fonte Eurymedousa, secondo l'ipotesi avanzata da Zoppi.

Selinunte con le sue due colline, ad Est e ad Ovest della città, è l'unico sito che fa eccezione rispetto al resto del panorama, perché presenta una varietà di culti extraurbani non confrontabile con gli altri siti. Sulla collina orientale, sul lato che

guarda all'altra sottocolonia greca di Agrigento, si ergono i templi dedicati ad Hera (o Aphrodite), Dionysos (o Athena), Zeus Olimpios (o Apollon), mentre sulla collina occidentale che volge verso la zona fenicio-punica si trovano l'area sacra dedicata ad Hera, nella sua accezione di protettrice delle madri, il recinto sacro di Malophoros e Pasikrateia, in un culto non bene decodificato, ma che ha aspetti ctonii connessi sia con la sfera della fertilità che con l'oltretomba, ed il *temenos* di Zeus Meilichios, il cui culto ha caratteristiche di natura salvifica, ma sembra connesso anche ad aspetti catartici, come si può dedurre dalla *lex sacra* in cui viene citato il dio. Il caso di Selinunte si presenta nel panorama da noi delineato come una particolare eccezione che si spiega soprattutto in base alla storia del sito, estrema periferia della grecità, in costante contatto con la popolazione punica ed indigena, da una parte, e con la concorrenza greca, dall'altra, sembra abbia marcato i confini della città attraverso una sequenza di templi atti a definirne principalmente l'identità. Ultimo dio esplicitamente citato è Asklepios ad Agrigento, il cui culto è chiaramente terapeutico, come lo sono però anche altri culti nei pressi di sorgenti e di acque termali e sulfuree come a Thermai Imerai, Fontana Calda e a Monte Pellegrino.

La maggior parte dei luoghi di culto extraurbani è ricavato da anfratti e fosse naturali o, a volte, scavate appositamente: unici segni di utilizzo sacro sono spesso il ritrovamento di doni votivi gettati o suppellettili deposte con cura in tali anfratti, la natura di questi doni fa propendere, la maggior parte delle volte, per culti di natura ctonia, quando non sia esplicita la dedica a Demeter e Kore. D'altra parte, la grotta all'interno della roccia, o la fossa scavata all'interno della terra, ovvero i *bothroi* entro i quali riporre le offerte votive, costituiscono dei punti di contatto e comunicazione con una dimensione ctonia. Come scrive B. Ferrara, il termine *bothros*, negli scrittori antichi, indica una cavità "in quanto fossa per sacrifici dedicati ai defunti, o a divinità degli Inferi"⁹⁶. Questo spiegherebbe anche il perché della frequente vicinanza delle necropoli a questi luoghi di culto. D'altra parte Demeter, divinità principale alla quale vengono rivolti culti di natura ctonia, è la madre di Persephone, la regina degli Inferi, per cui, oltre a presiedere alle attività umane legate all'agricoltura, essa ha una sfera di influenza connessa ai morti e all'aldilà⁹⁷.

96 Ferrara 2008, 360; Hom. *Od.* X 517, XI 25.

97 Cfr. anche per Demeter e aldilà Di Vita 2008, 294.

Altra caratteristica ricorrente di molti dei luoghi di culto analizzati è la frequentazione mista. In molti casi è stato notato come santuari afferenti ad una colonia o ad un centro indigeno fossero frequentati a volte da tutte le componenti etniche dell'isola (Erice), altre volte da Greci e Punici o da Greci e indigeni. Questa mistione è evidente anche dal punto di vista architettonico soprattutto per i centri non greci che presentano strutture sacre all'interno della città, che seguono una tipologia architettonica orientale (nel caso di Mozia) o locale (nel caso di centri indigeni di Sicilia) mentre il santuario extraurbano rivela una struttura prettamente greca, basti pensare ai sacelli greci fuori Mozia, o al grande tempio dorico fuori Segesta.

Ultima considerazione da fare è una osservazione di genere. Sembra abbastanza evidente che, sia per quanto riguarda le divinità venerate, che per la tipologia dei devoti (tranne alcune eccezioni che sono state discusse per ogni santuario) ci sia una netta prevalenza di culti rivolti alla sfera femminile e dedicati a divinità femminili.

Secondo Albanese Procelli “non è irrilevante che si tratti di culti riservati alle donne, cioè a quell'elemento che è espressione di ‘alterità’ nella società greca. La celebrazione delle Tesmforie può agire da veicolo di acculturazione nelle comunità autoctone attraverso le donne, grazie al significato agrario del rito, che associa gli aspetti della fertilità della terra e della fecondità umana”⁹⁸. Aggiungiamo inoltre che è probabile che la maggior parte della popolazione femminile delle colonie fosse indigena, dal momento che è stato osservato che la colonizzazione greca fu un fenomeno prettamente maschile, pertanto è probabile anche che la tipologia di tali culti ai quali partecipavano principalmente donne dipenda anche da necessità culturali della popolazione indigena che era, in ogni caso, solita praticare culti in zone naturali connotate da sorgenti e grotte. Forse sempre questo fattore potrebbe spiegare anche perché la maggior parte dei culti extraurbani sia dedicato a divinità femminili. Riprendendo le considerazioni di Brelich in merito ad alcune caratteristiche della religiosità preistorica e preellenica che, per esempio, prediligeva i riti nelle grotte, lo studioso aveva aggiunto anche che apparteneva sempre alla civiltà mediterranea preellenica una preferenza per culti femminili⁹⁹.

98 Albanese Procelli 2003, 215.

99 Cfr. Brelich 1953, 46.

Provando a proporre una sintesi dei dati qui analizzati, a parte alcune eccezioni, i luoghi di culto extraurbani di questa zona della Sicilia, contraddistinta da un fortissimo inter-culturalismo, sembrano principalmente accomunati dall'essere preposti e connessi ad attività che non riguardano la realtà civica e quindi urbana. La protezione della navigazione, l'aspetto terapeutico, quello della fertilità e della cura dei morti, sembrano avere in comune il fatto di non essere immediatamente legati alla vita urbana e pertanto, per motivi diversi, i luoghi delle divinità preposte alla tutela di questi ambiti si trovano dislocate fuori dalle mura cittadine: presso i porti o gli approdi, nel caso di culti rivolti ai naviganti; i culti terapeutici si possono trovare fuori a causa anche della specifica situazione del devoto, che in quanto malato si allontana dal centro urbano per cercare purificazione e guarigione, come possiamo pensare anche nel caso del rito di purificazione dai delitti di sangue a cui era preposto Zeus Meilichios a Selinunte. A tal proposito ci vengono incontro le considerazioni fatte da Campus in merito alla funzione assolta dagli *ex voto*. L'autore ha condotto uno studio sulla produzione e la funzione degli *ex voto* punici nei santuari della Sardegna, e le sue considerazioni finali risultano però applicabili anche ai casi di studio qui presentati, sebbene le analisi siano state condotte sulla classe di materiale considerata nel suo insieme e non distinguendo tra luoghi di culto dentro e fuori la città. Infatti, dopo aver notato che la maggior parte dei dati a disposizione erano connessi a culti terapeutici e connessi con la navigazione, in merito alla funzionalità della deposizione dell'*ex voto* lo studioso conclude che "è possibile che l'offerta votiva sancisca il ritorno nella società: la sua condizione di malato si è felicemente risolta, il suo ritorno alla società può dunque avvenire, può uscire dalla sua situazione di marginalità, di crisi in cui si trovava per poter quindi essere riammesso nel tempo storico; ancora più forte in questa direzione è il senso degli *ex voto* relativi ai naufragi: l'avventura per mare è terminata, si è usciti dal mondo incontrollato del mare, non passando attraverso la storia – il porto -, ma attraverso la non storia – l'intervento soprannaturale -, che però si è concluso, come dimostra l'esposizione dell'*ex voto*. Il momento di crisi è terminato: la malattia è finita, si è quindi concluso quel momento di crisi che ha messo in pericolo la propria stessa esistenza, e quindi ha provocato uno scompenso nel-

l'intero gruppo sociale; il pericolo è scongiurato e la vita può riprendere"¹⁰⁰. In quest'ottica malattia e navigazione sono considerate due condizioni che allontanano il cittadino per motivi diversi dalla società, e che lo mettono nelle condizioni di aver bisogno di cercare un luogo ed un mezzo per essere riammessi, attraverso la purificazione o l'intervento soprannaturale.

Infine la gran parte di culti legati alla sfera ctonia, anche nel caso delle connessioni con l'aldilà, hanno la necessità di trovarsi fuori dai centri urbani principalmente per funzionalità culturali, dal momento che per i sacrifici ed i riti di purificazione previsti per questi culti è necessaria la presenza di acqua, o la vicinanza della necropoli.

Se confrontiamo i risultati qui sintetizzati con le conclusioni delle analisi fatte da R. Leone per i luoghi di culto extraurbani della Magna Grecia, notiamo come il panorama non sia troppo diverso. Nonostante le difficoltà incontrate anche dalla studiosa nel redigere una presentazione dei dati omogenea, data l'intrinseca eterogeneità delle fonti materiali, la studiosa ha isolato la ricorrenza di alcuni fenomeni che sono emersi anche per la situazione culturale in Sicilia occidentale, e cioè la maggiore frequenza di luoghi di culto costituiti principalmente da stipi votive ricavate da fosse ed anfratti naturali¹⁰¹ e la netta preponderanza di culti dedicati a divinità femminili con una evidente prevalenza di quelli dedicati a divinità ctonie, e pochi altri rivolti ad Aphrodite, Hera, Athena e Artemis a cui si aggiungo il culto dedicato alla ninfa Satyria, quello delle Sirene nella penisola sorrentina, quello della Ninfa nella Grotta Caruso e quello "dedicato ad una divinità medica dai contorni non bene precisabili nel santuario di S. Anna di Cruto"¹⁰².

Per quanto attiene alle divinità maschili, sono attestati un culto ad Apollon Aleos, due culti dedicati ad Herakles, e due attestazioni letterarie di culti dedicati a Poseidon, di cui però non è stata rinvenuta traccia materiale¹⁰³.

Un altro confronto si può istituire con la Sardegna che è stata studiata da C. Bonnet e G. Garbati¹⁰⁴ solo per i siti fenici e punici. Anche in questo caso ci sono dei

100 Campus 1997, 77.

101 Cfr. Leone 1998, 22.

102 *Ibidem*, 26.

103 *Ibidem*, 29.

104 Cfr. Bonnet-Garbati 2009.

dati che ritornano. I luoghi di culto fuori dalle città sono “accomunati dalla frequentazione da parte di genti di diversa origine”¹⁰⁵, ma presentano connotazioni che ne modificano il rapporto territoriale ed ideologico con le città¹⁰⁶. Gli autori hanno isolato tali connotazioni definendo tre tipologie di culti.

Vi sono culti che si trovano distanti dalla città, ma che hanno un valore sovra-cittadino, con lo scopo di proiettare sul resto del territorio la “nuova dimensione di Cartagine”, come nel caso del tempio di Antas, in cui sono state ritrovate iscrizioni che menzionano personaggi, tra i quali magistrati, provenienti da diversi punti dell’isola, e che “pertanto, restituiscono all’impianto un ruolo centrale nonostante la sua collocazione topografica”¹⁰⁷.

Ci sono poi i culti di natura agraria, a volte sovrapposti a più antichi luoghi di culto indigeni. Come scrivono gli autori, “la funzione del nuraghe, allora, dovette essere quella del santuario comprensoriale, nel quale poteva convergere molta della popolazione insediata nelle zone contermini; probabilmente l’edificio ricoprì il ruolo di attrarre, anche in virtù della memoria storica che manteneva, i gruppi decentrati nelle campagne. [...] le nuove forme di aggregazione non seguirono una prospettiva sovra-cittadina volutamente pianificata, ma, più verosimilmente, si collocarono spontaneamente a latere dei centri, come a suggerire una sorta di alternativa, anche se non nei termini di opposizione, ai culti cittadini”¹⁰⁸.

Infine ci sono le aree sacre presso le sorgenti naturali, che si trovano in zone montuose e impervie. Gli *ex voto* rinvenuti in tali aree rimandano ad attività lontane dalla cultura urbana. “L’indirizzo religioso più riconoscibile, infatti, rimane quello rinviabile alla *sanatio*, spesso manifestato attraverso l’immersione degli oggetti nelle acque”. Come sottolineano gli autori, lo svolgimento di culti terapeutici non avveniva sempre fuori dalle città, come dimostra il tempio di Bes a Bitia, tuttavia la frequenza di culti terapeutici fuori dai centri urbani è molto elevata, e, “se nei grandi abitati, la guarigione dalla malattia era vincolata alla reintegrazione del singolo nel proprio corpo sociale (e in tal senso assumeva connotati politici), nelle fonti dislocate

105 *Ibidem*, 346.

106 Cfr. *Ibidem*.

107 *Ibidem*.

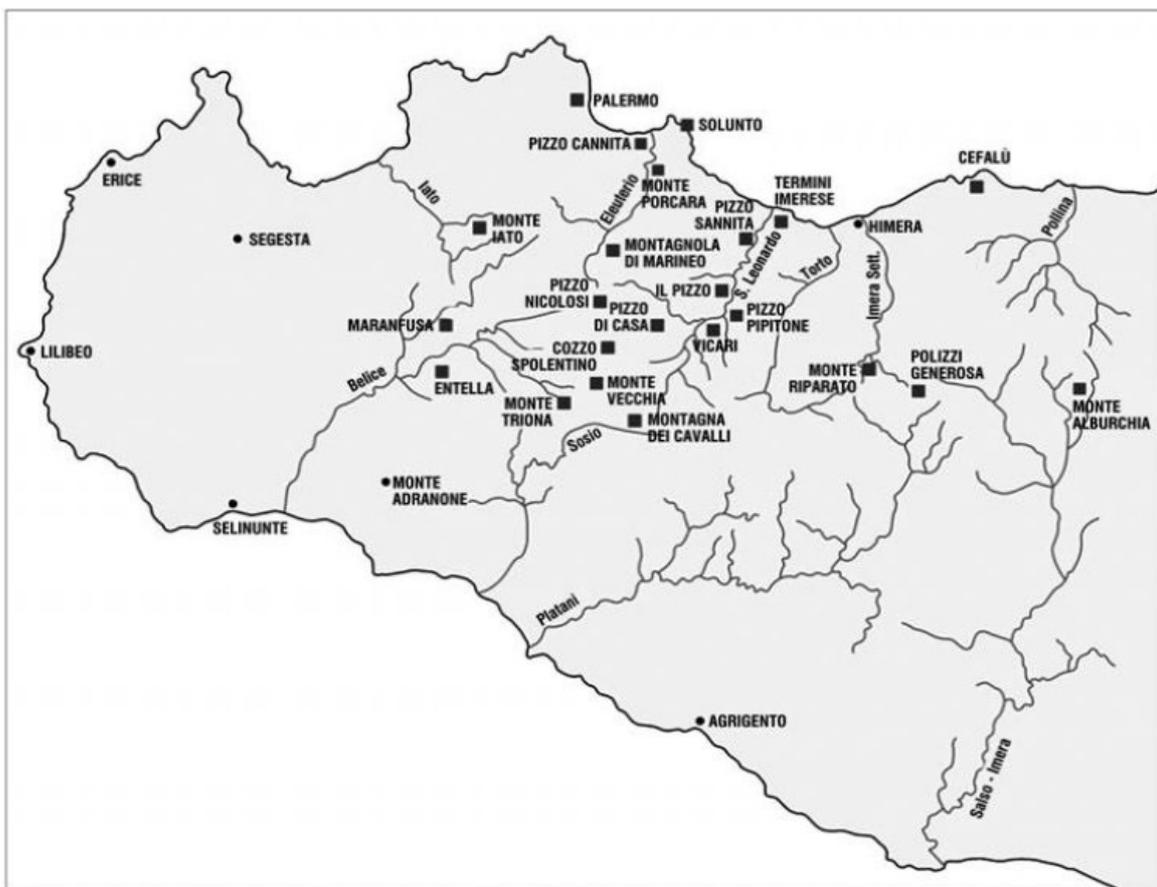
108 *Ibidem*, 347.

in zone di difficile accesso e collegate alle profondità del sottosuolo si manifestava in maniera diretta la soglia tra la vita quotidiana e la dimensione ctonia¹⁰⁹.

Dal confronto con il panorama, seppur parziale, dei luoghi di culto extraurbani fenici e punici di Sardegna emergono alcuni dati confrontabili con il contesto siciliano per quanto riguarda i culti ctonii e terapeutici, che sembrano presenti con più frequenza fuori dai centri cittadini.

109 *Ibidem*, 348.

Carte e Immagini



La rete idrografica della Sicilia centro-occidentale

Fig. 1a Carta idrografica (da Spatafora 2012)

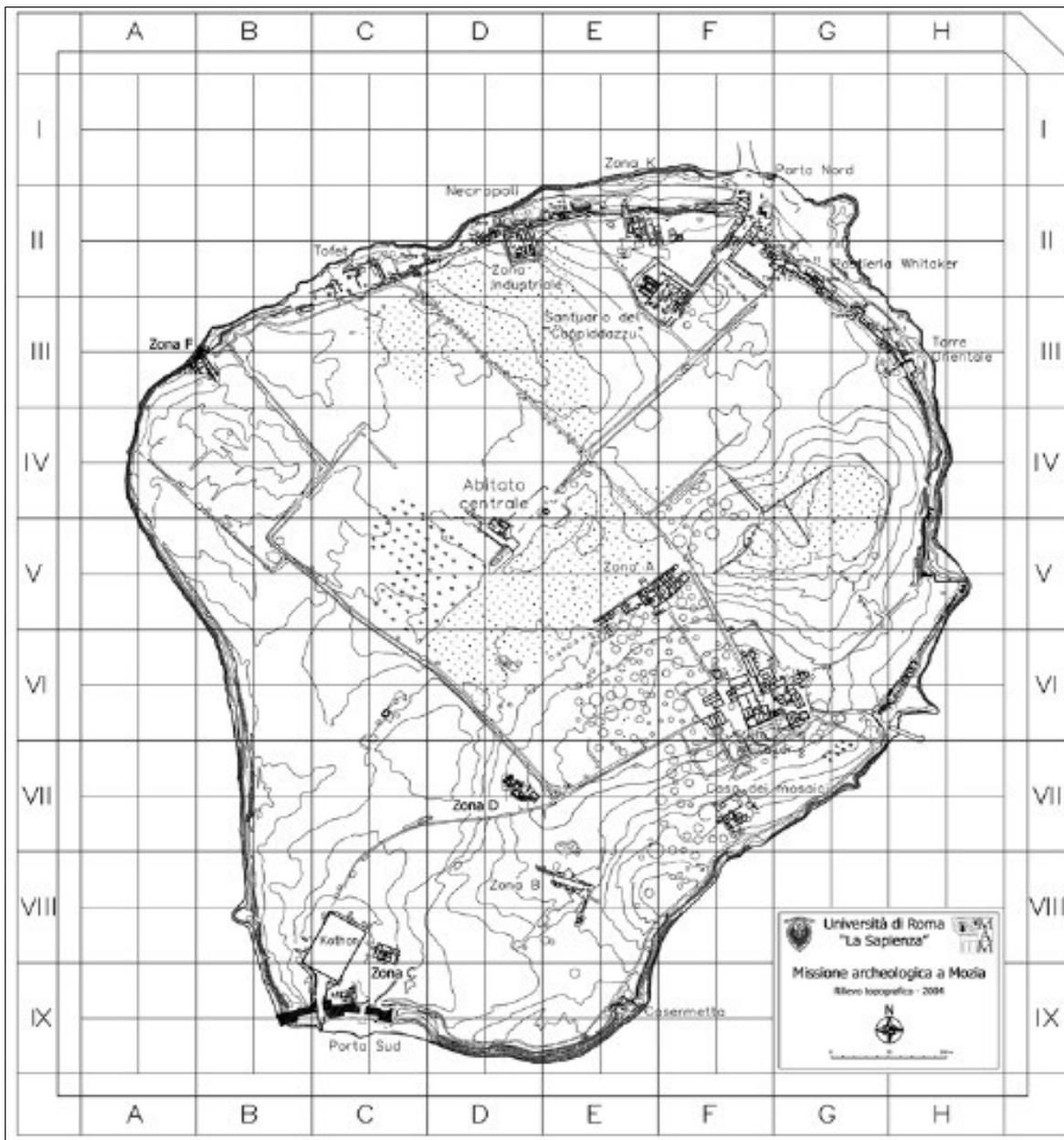


Fig. 2 Carta di Mozia (da Nigro 2009)

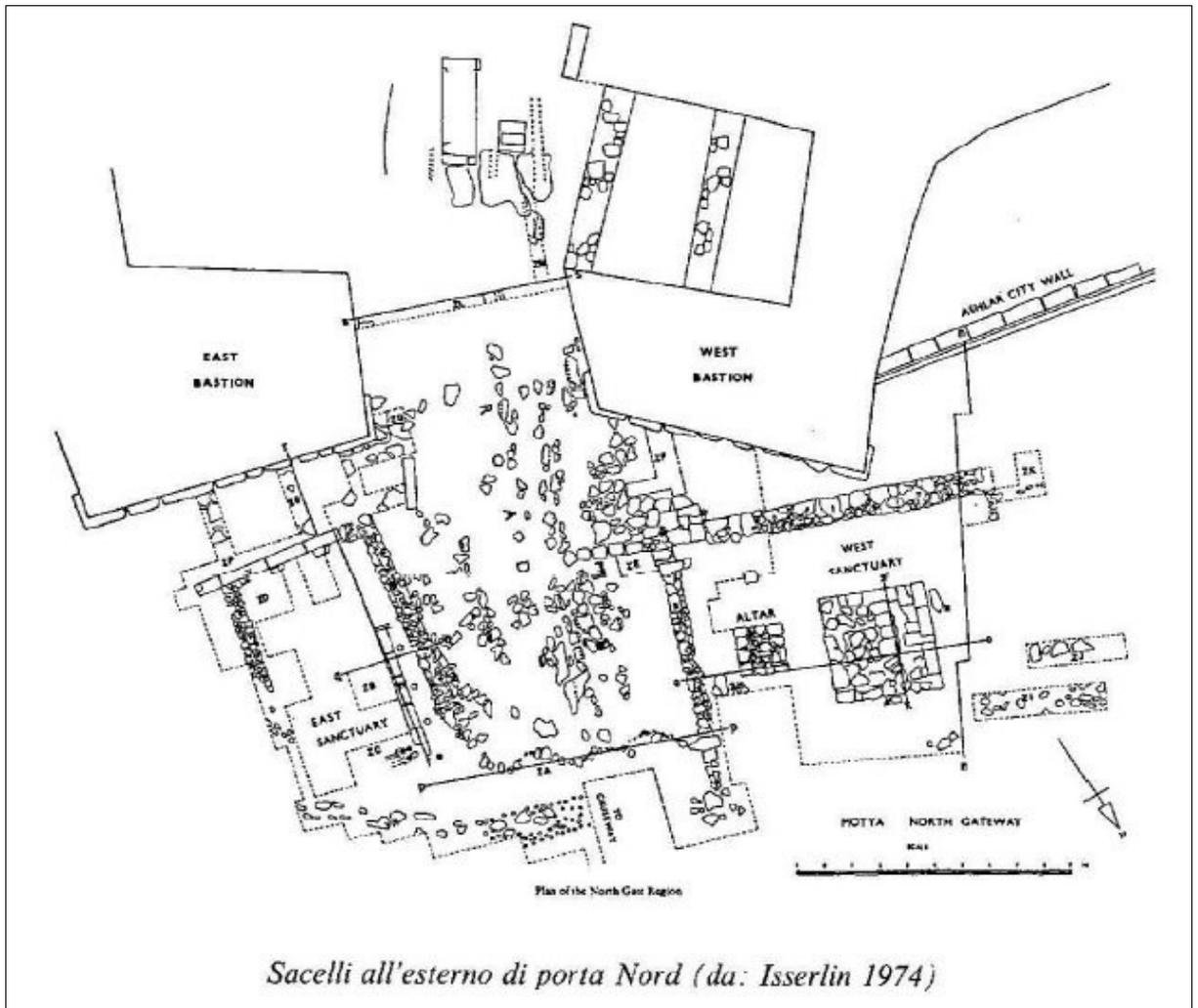


Fig. 2a Mozia, sacelli di Porta Nord (da Ciasca *et al.* 1989)



*Palermo. La città antica e l'area
di Palazzo Chiaramonte.*

Fig. 3 Carta di Palermo arcaica (da Sparafora 2010)

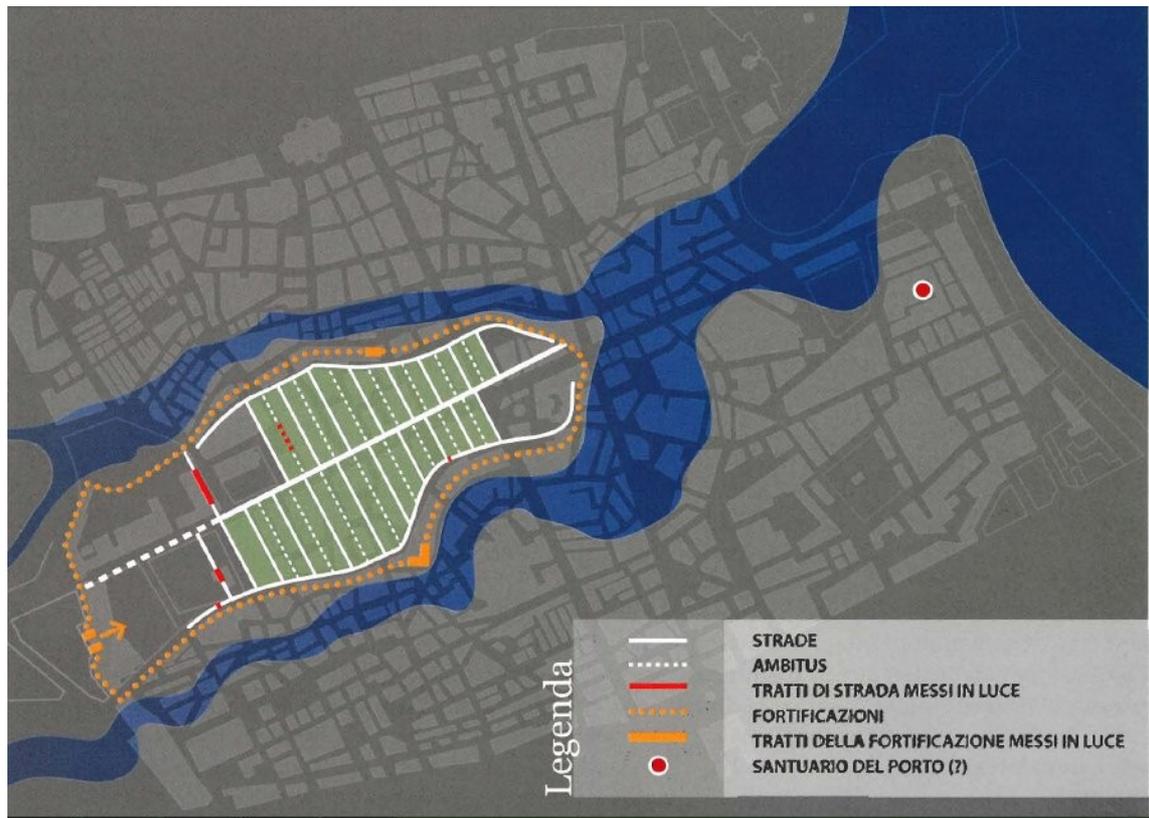


Fig. 3a Santuario del porto di Palermo (da Spatafora 2009)



Fig. 3b Golfo di Palermo. Sono evidenziati Capo Gallo, sede del santuario rupestre di Grotta regina e Monte Pellegrino, sede dell'accampamento punico e del santuario rupestre di Santa Rosalia



Fig. 3c Accesso al santuario rupestre di Grotta Regina.

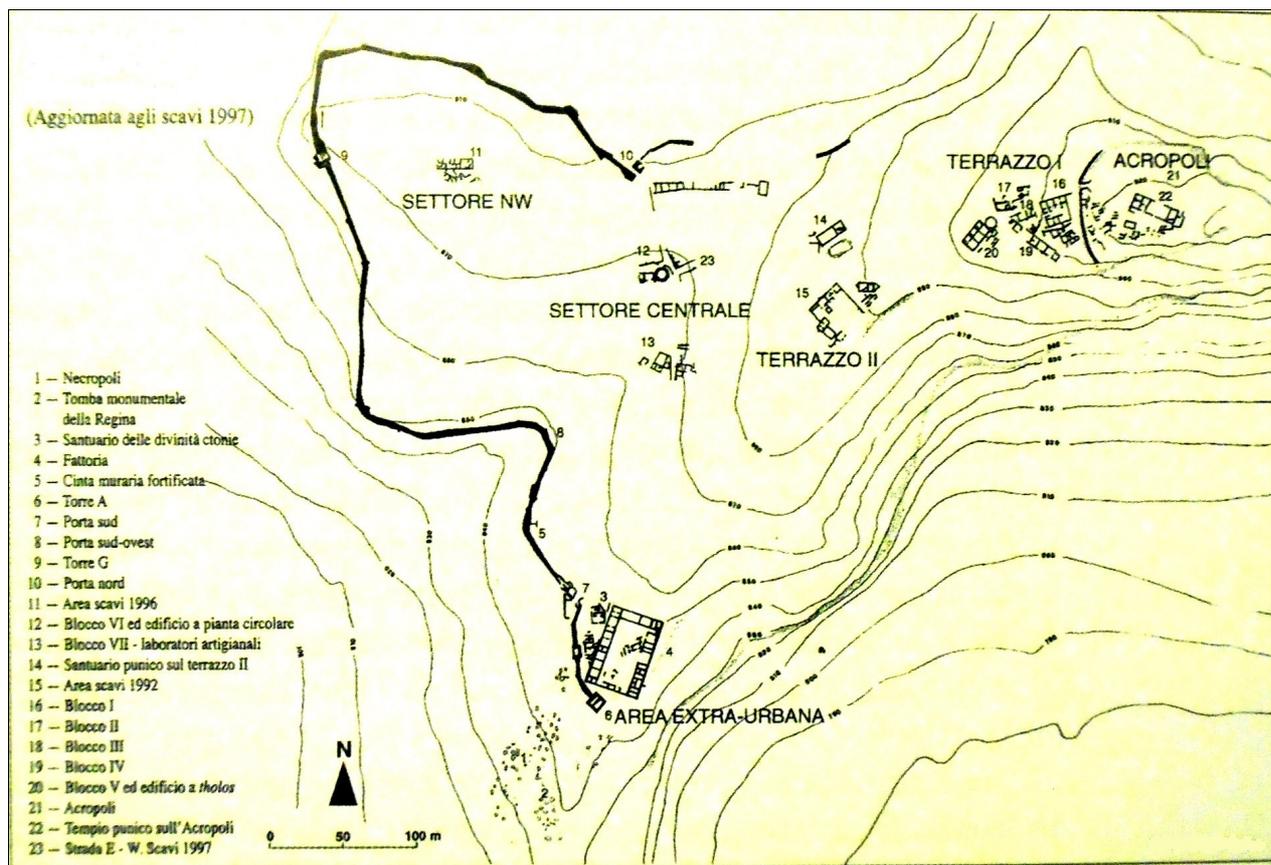


Fig. 4 Carta di Monte Adranone, aggiornata agli scavi del 1997 (da Bondi *et al.* 2009)

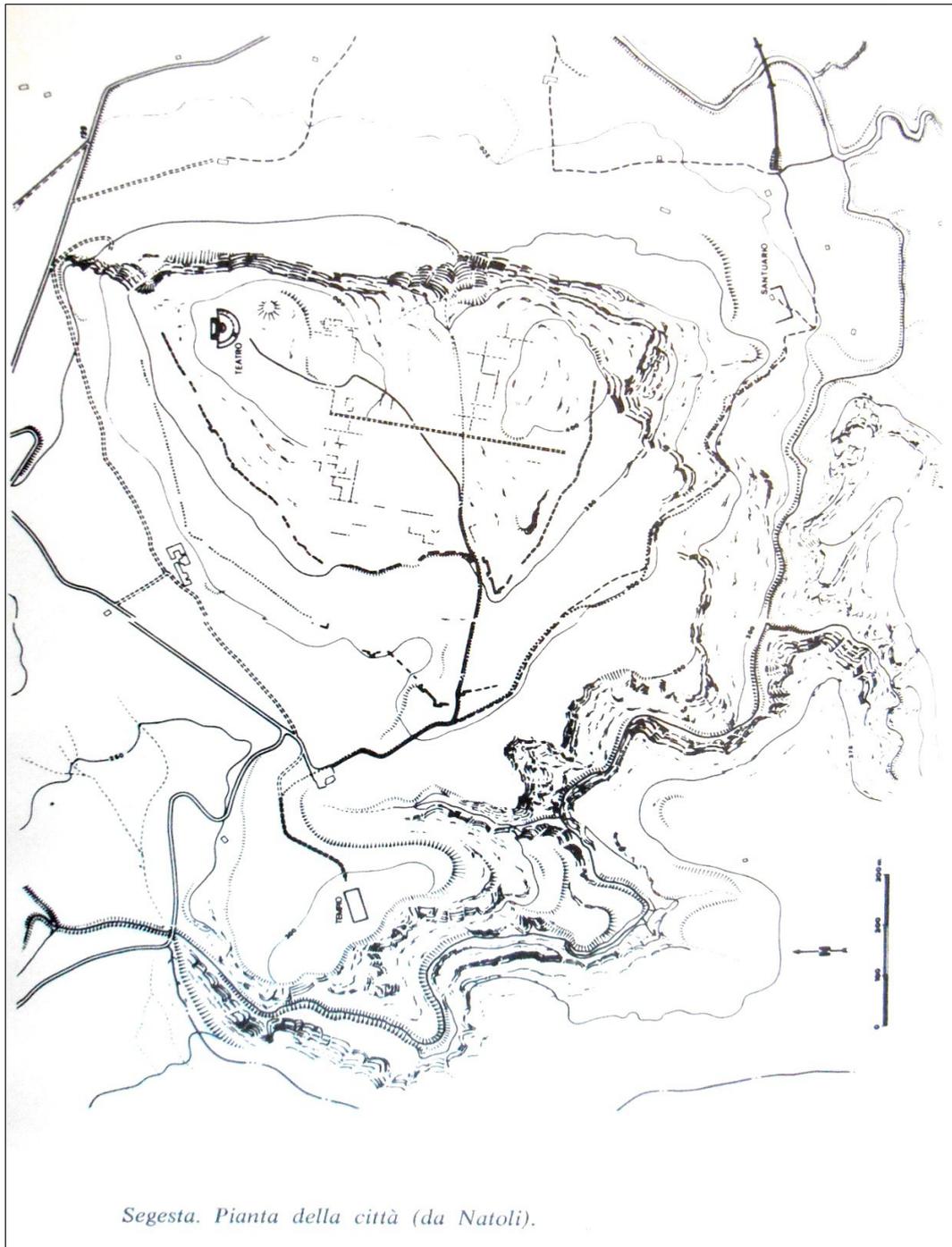
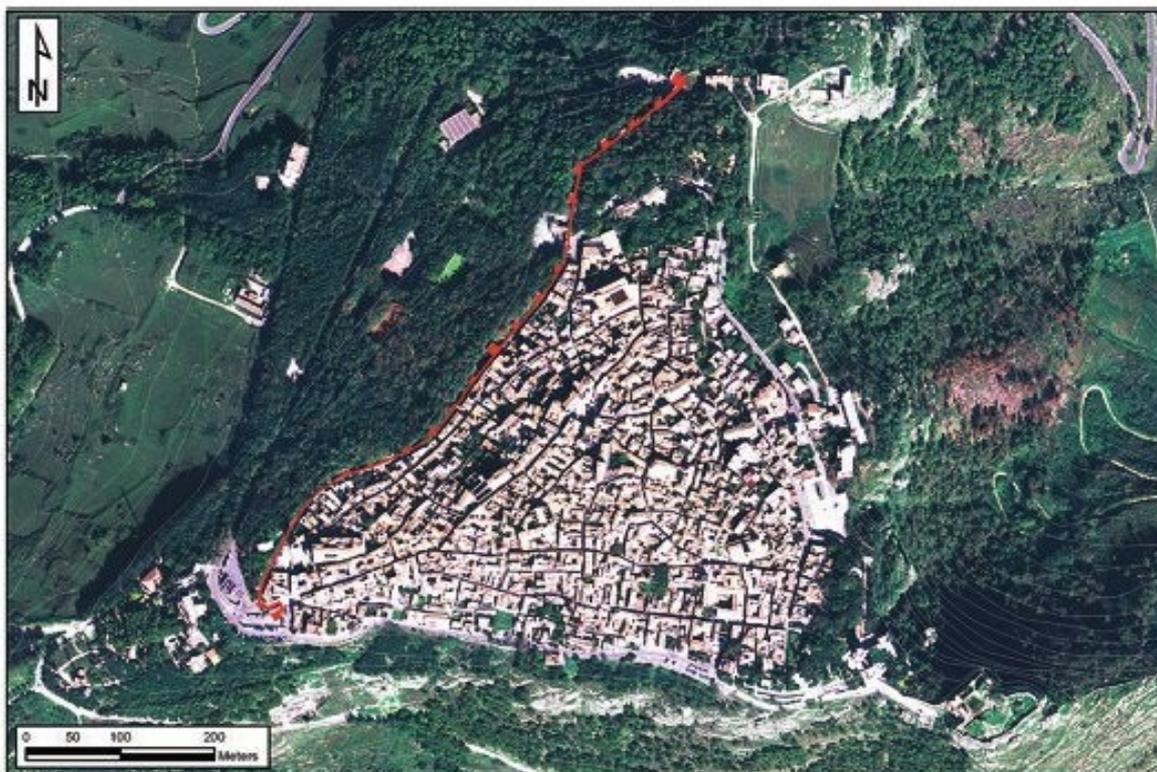


Fig. 5 Carta di Segesta (da Coarelli-Torelli 1984)



Erice. Topografia dell'insediamento

Fig. 6 Foto aerea di Erice e indicazione della cinta muraria (da De Vincenzo 2013)

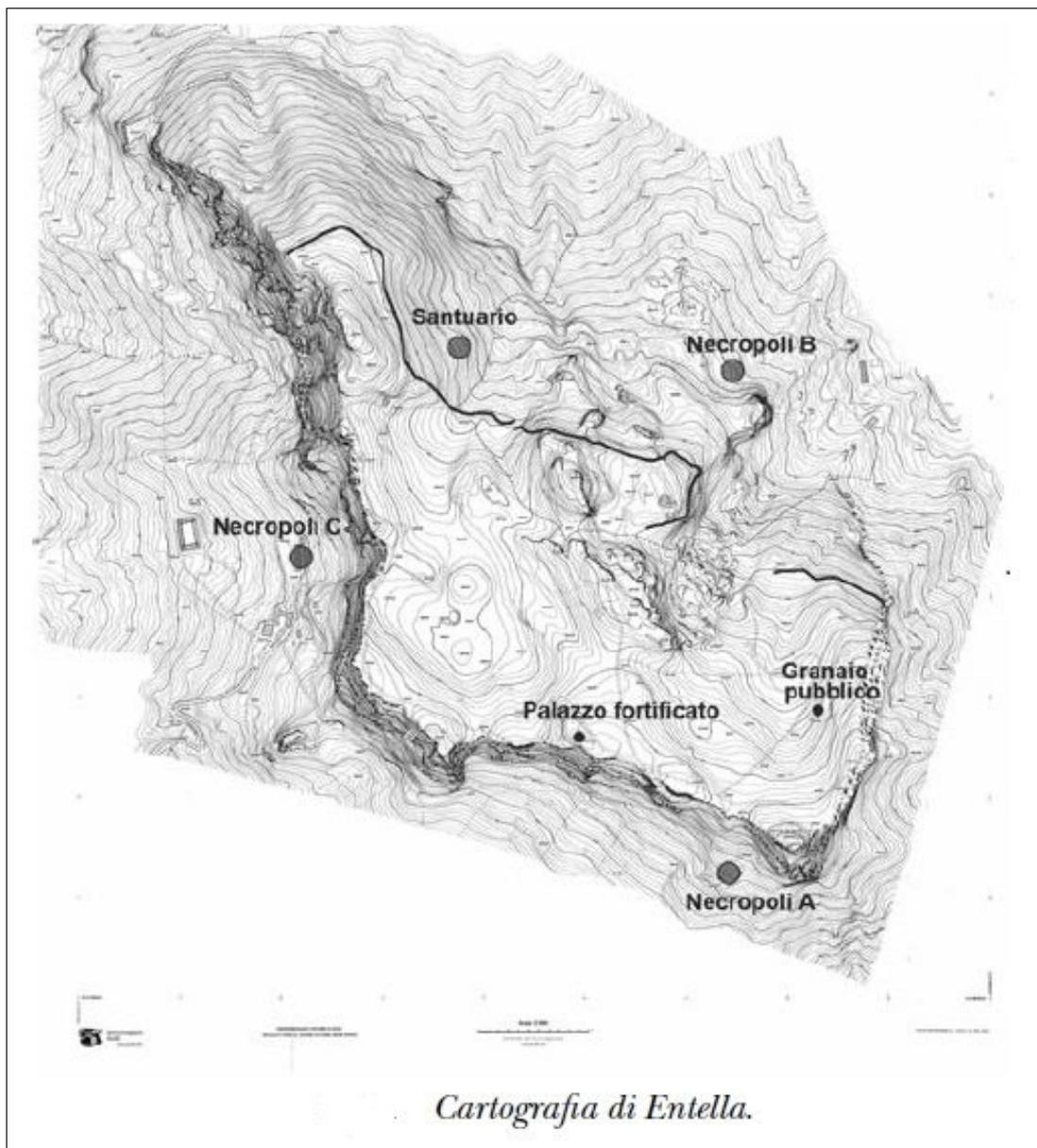


Fig. 7 Carta di Entella (da Spatafora 2010a)



Entella. L'area del *thesmophorion*.

Fig. 7a Foto dell'area del santuario extraurbano di Entella (da Spatafora 2010)

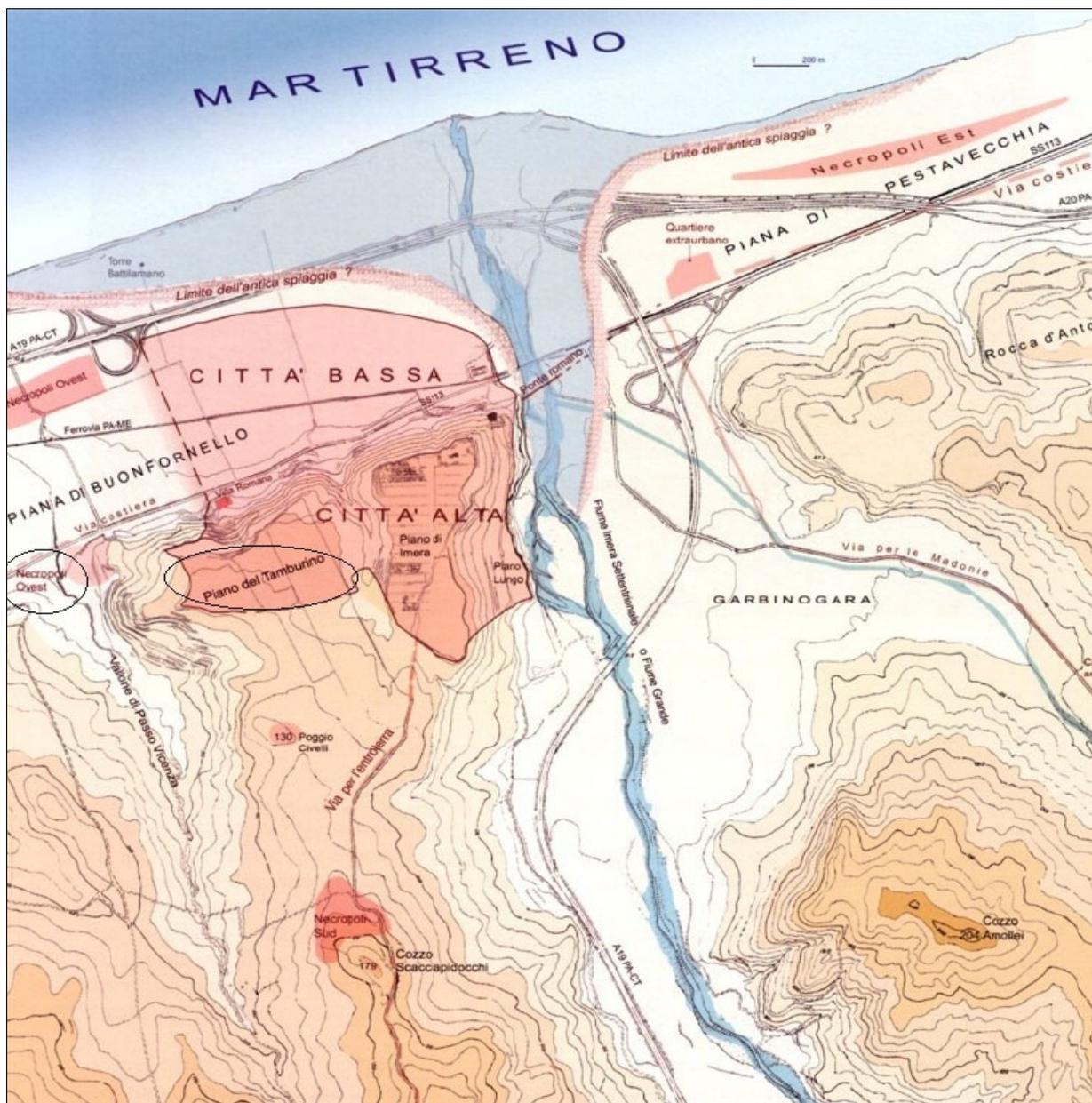


Fig. 8 Carta di Himera in cui sono evidenziate l'area del santuario extraurbano e la vicina necropoli (da Vassallo 2005)

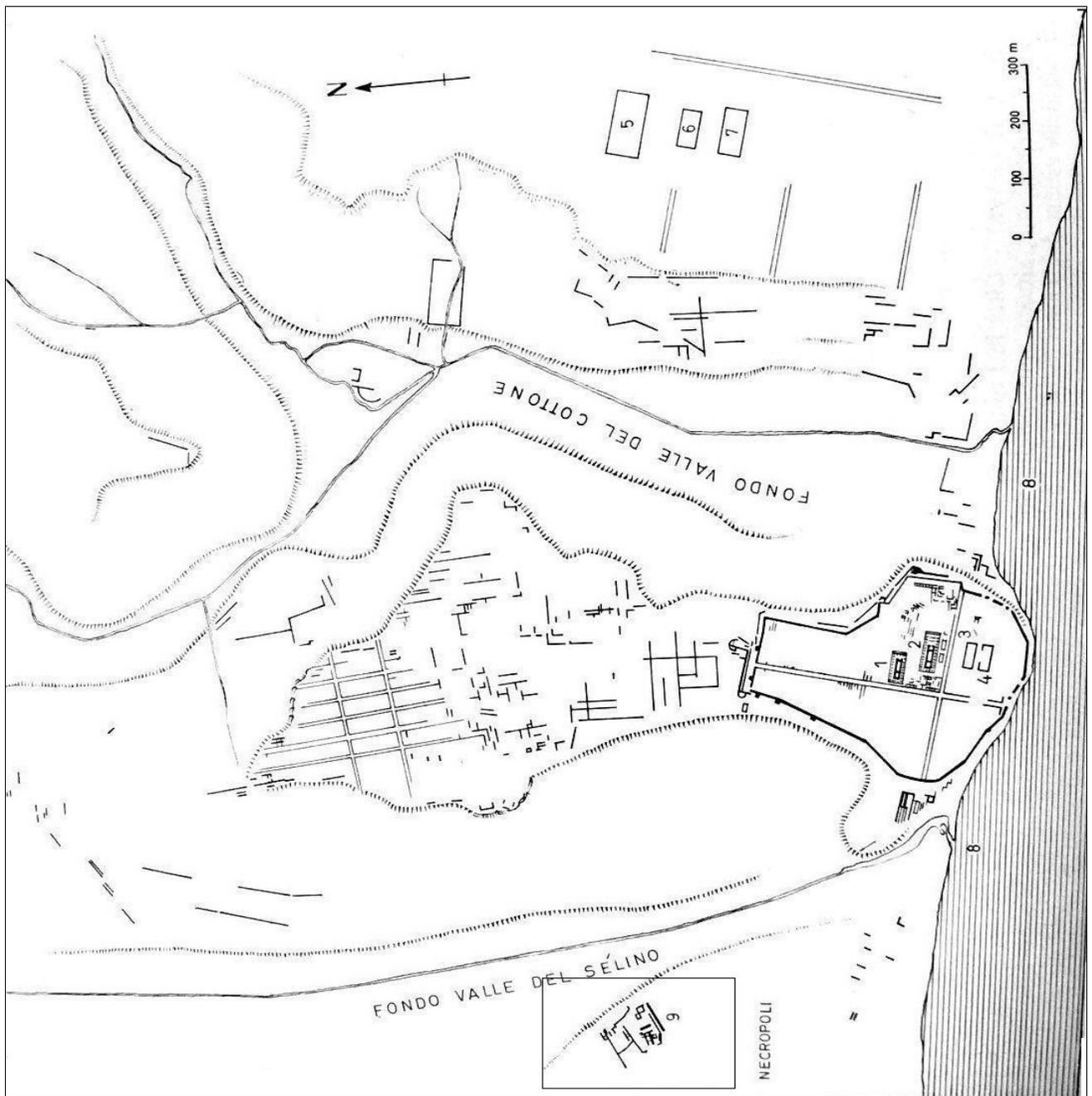


Fig. 9 Carta di Selinunte, nel riquadro è messa in evidenza l'area Ovest (da EAA)



fig. 9a Dettaglio dell'area ovest di Selinunte (da Parisi Presicce 1985)

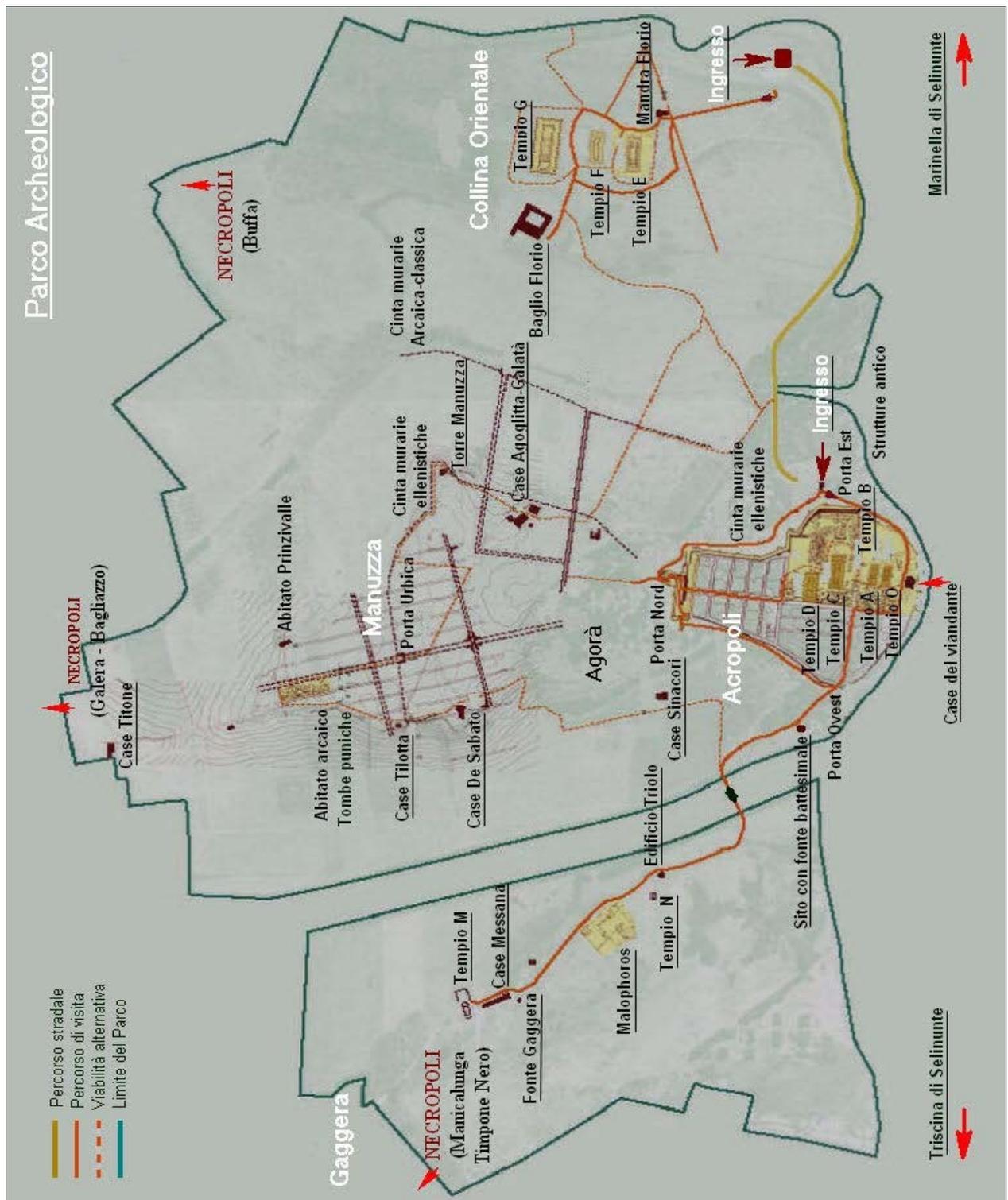


Fig. 9b Carta del parco archeologico di Selinunte (da www.selinunte.com)

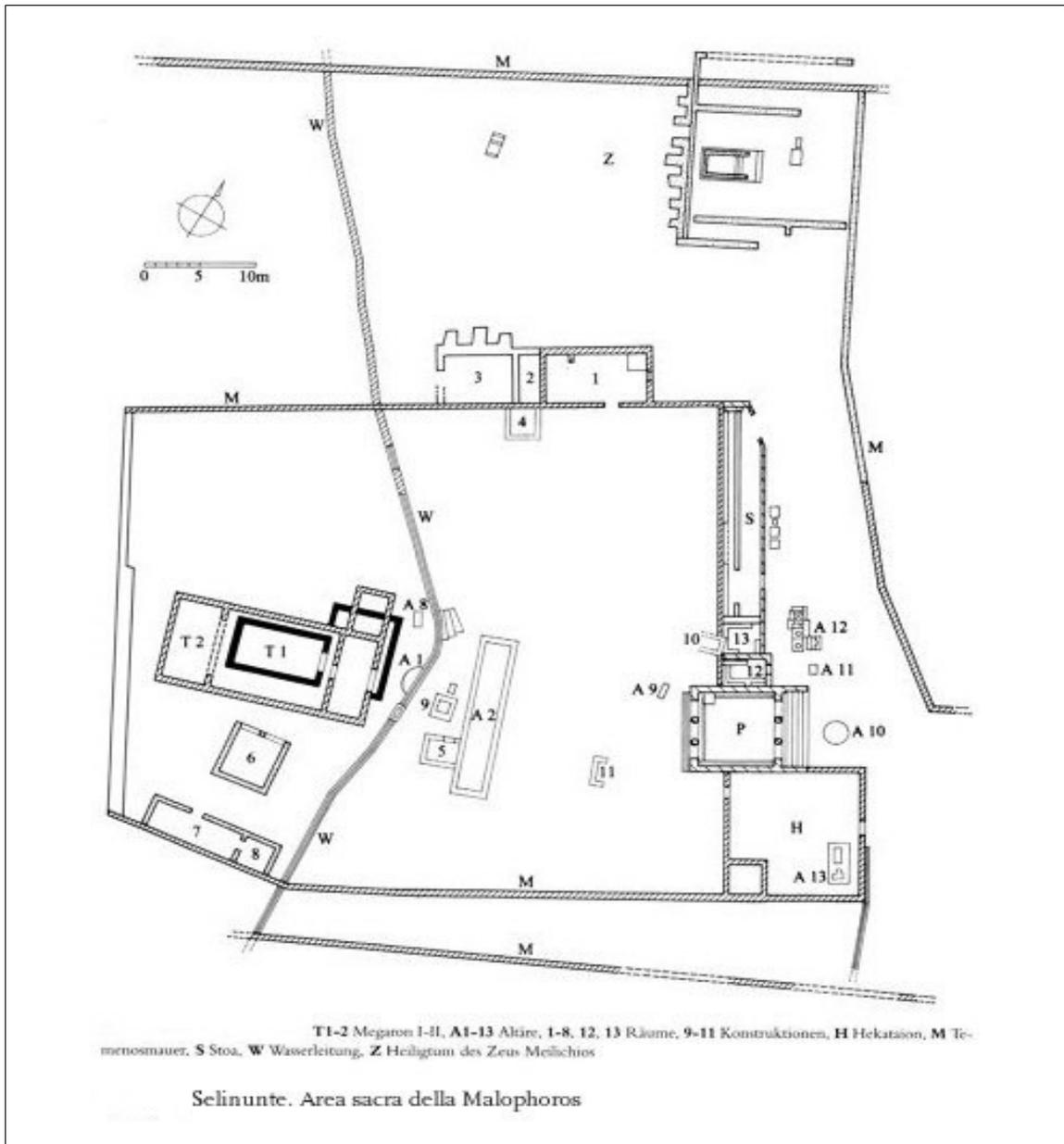


Fig. 9c Complesso della Malophoros (da De Vincenzo 2013)

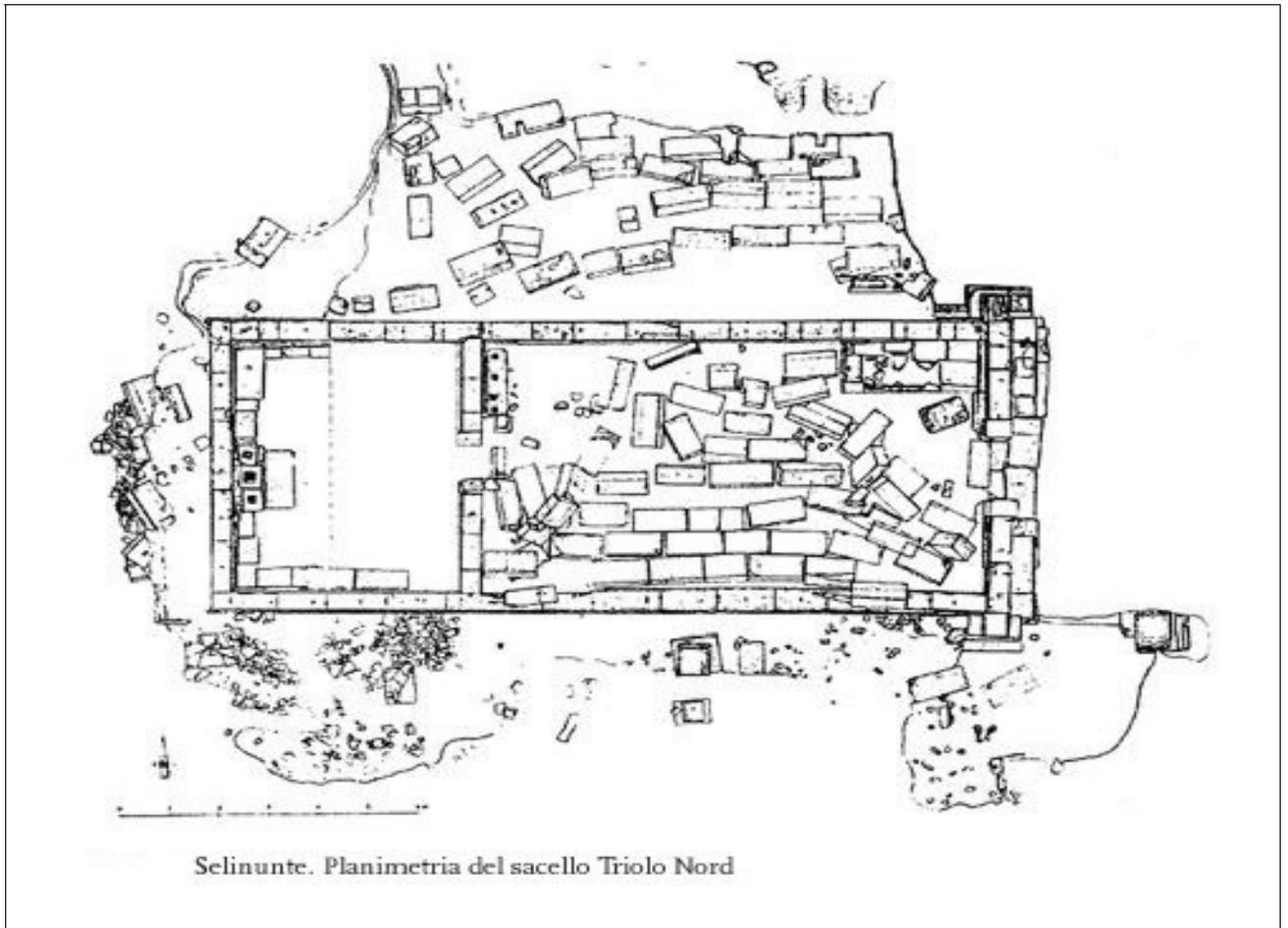
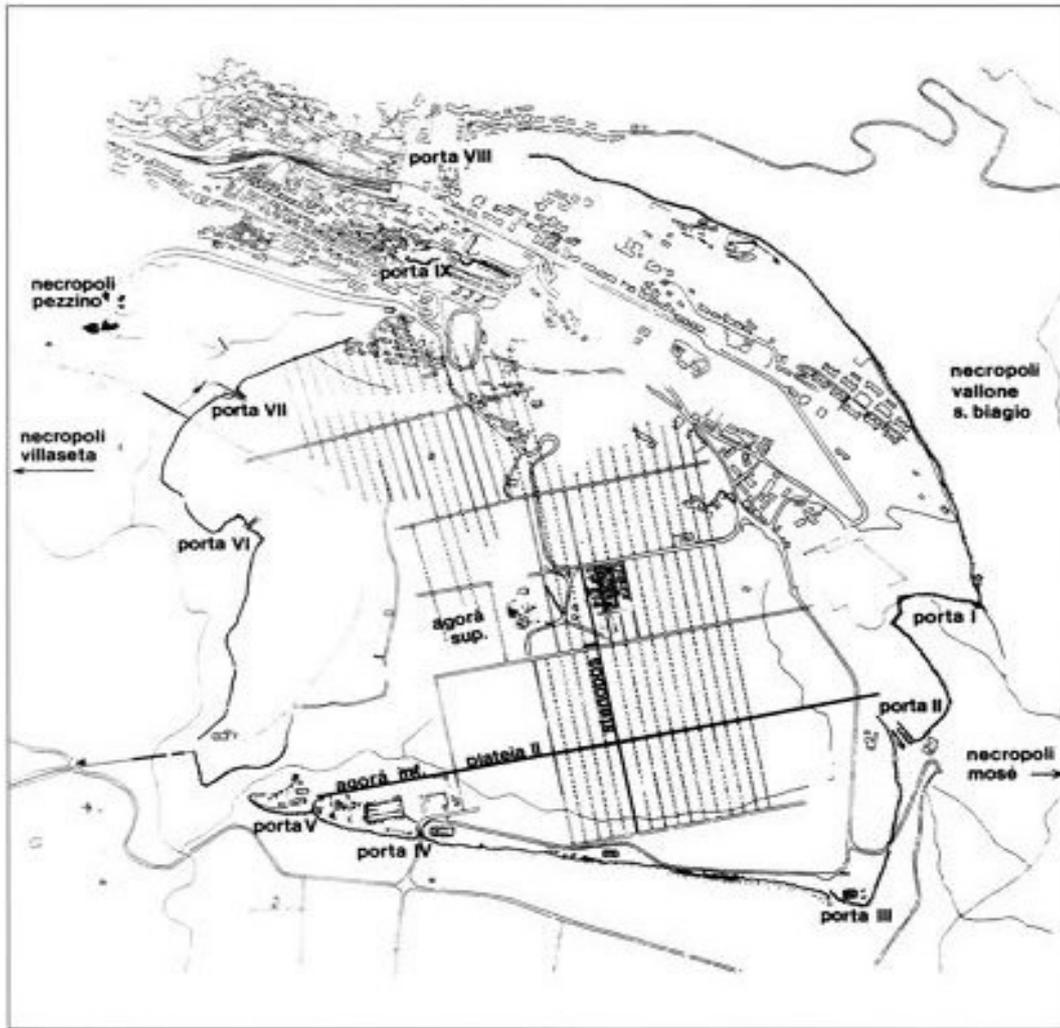


Fig. 9d Sacello del Triolo Nord (da De Vincenzo 2013)



Agrigento. Planimetria della città

Fig. 10 Carta di Agrigento (da De Vincenzo 2013)

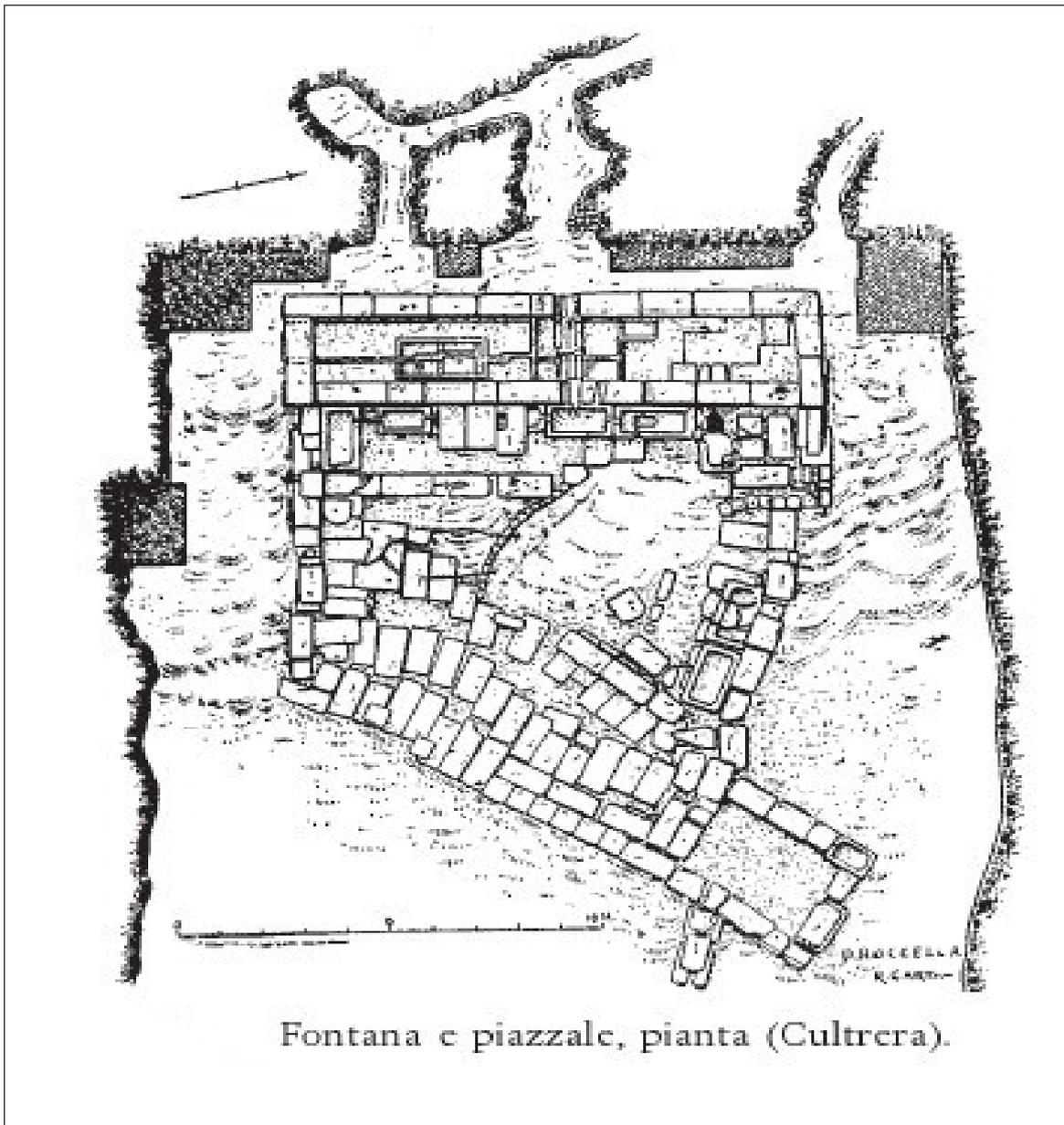


Fig. 10a Pianta del santuario rupestre di S. Biagio (da Zoppi 2004)

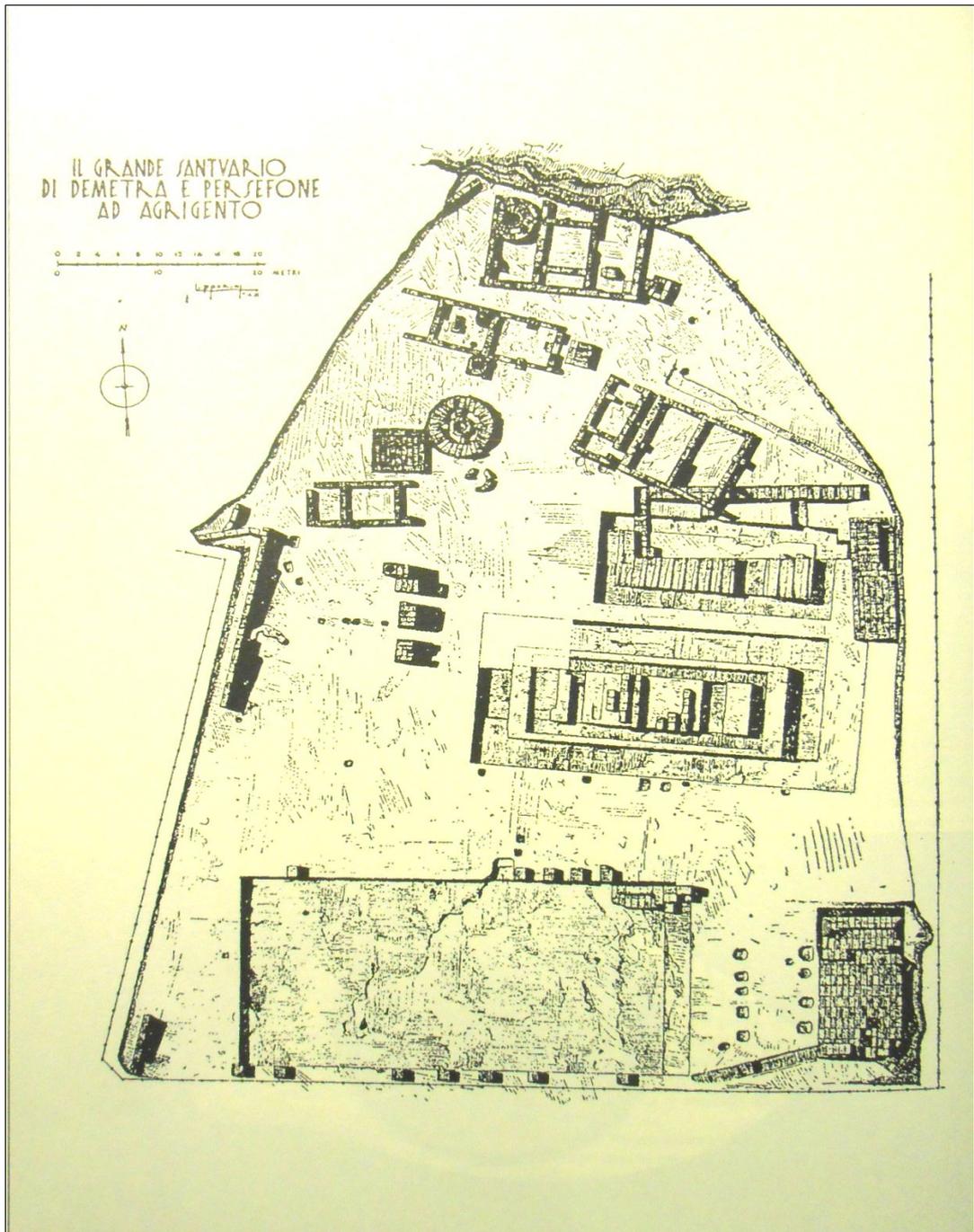


Fig. 10b Agrigento, Pianta del santuario delle divinità ctonie (da De Miro 2008)

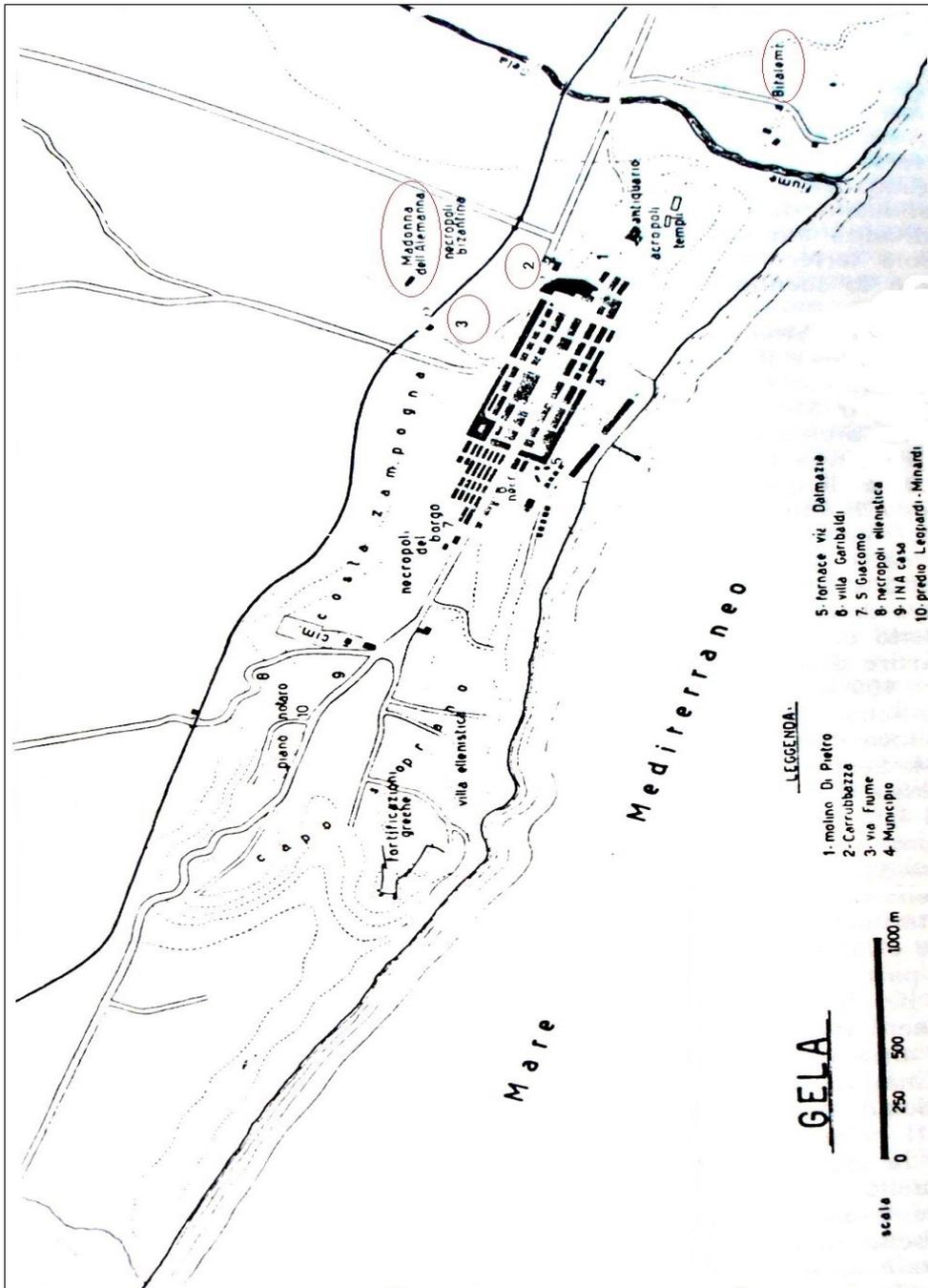


Fig. 11 Gela, pianta della città con in evidenza alcuni santuari extraurbani (da Coarelli-Torelli 1984)

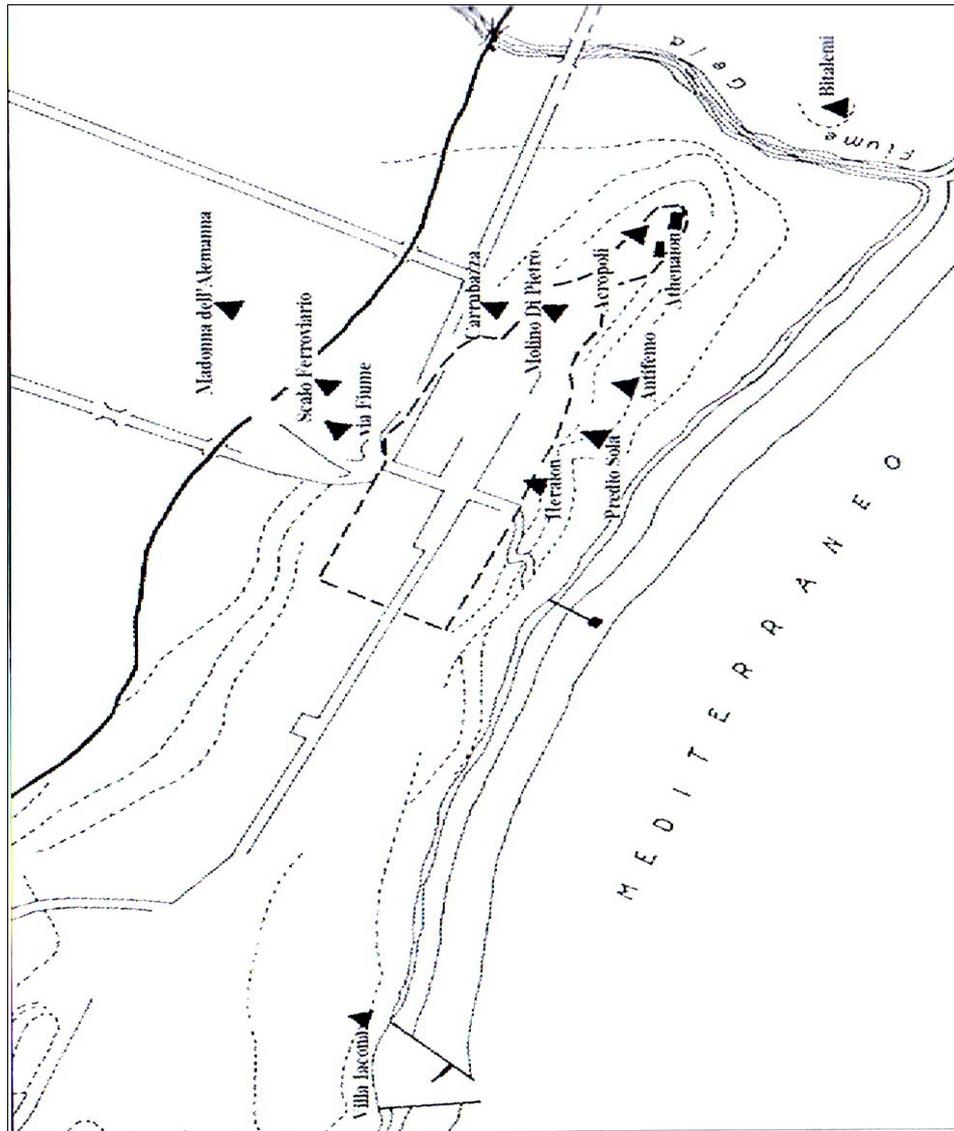


Fig. 11a Gela, pianta della città in cui sono segnalate tutte le aree sacre extraurbane (da Veronese 2003)



Sicilia centro-settentrionale con i principali insediamenti di età arcaica e classica.

Fig. 12 Carta dell'entroterra di Himera (da Vassallo 2010)

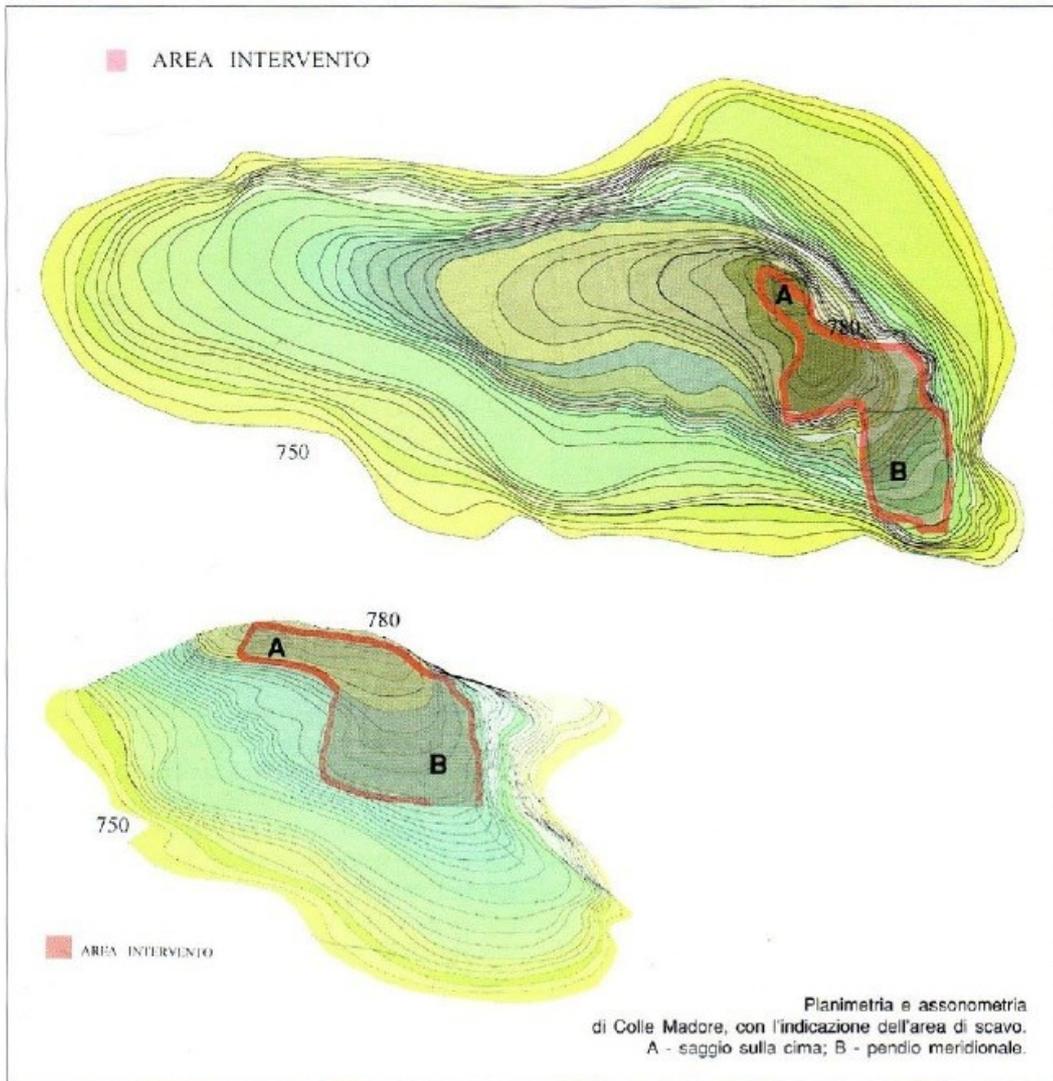


Fig 12a Area su cui sorge Colle Madore (da Vassallo 1999)

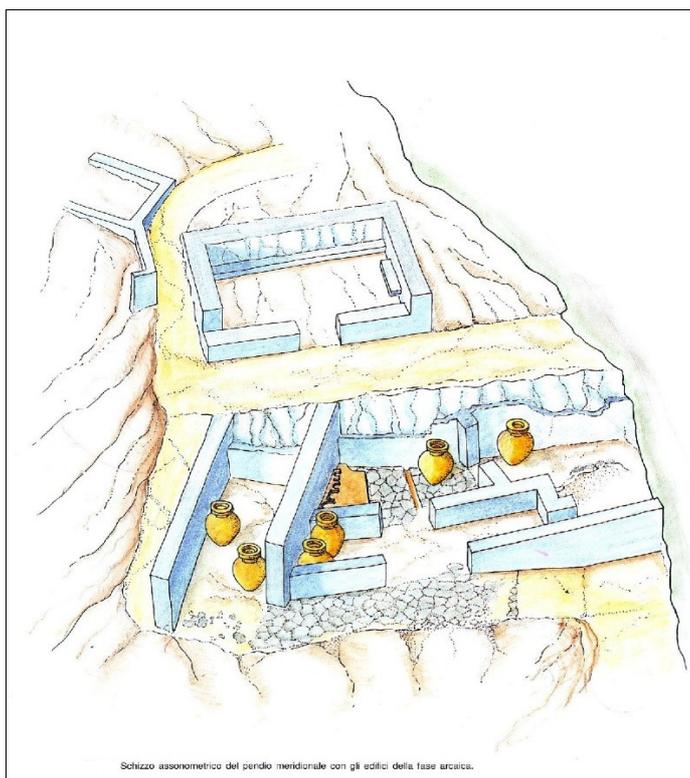


Fig. 12b Ricostruzione dei resti del sacello di Colle Madore (da Vassallo 1999)

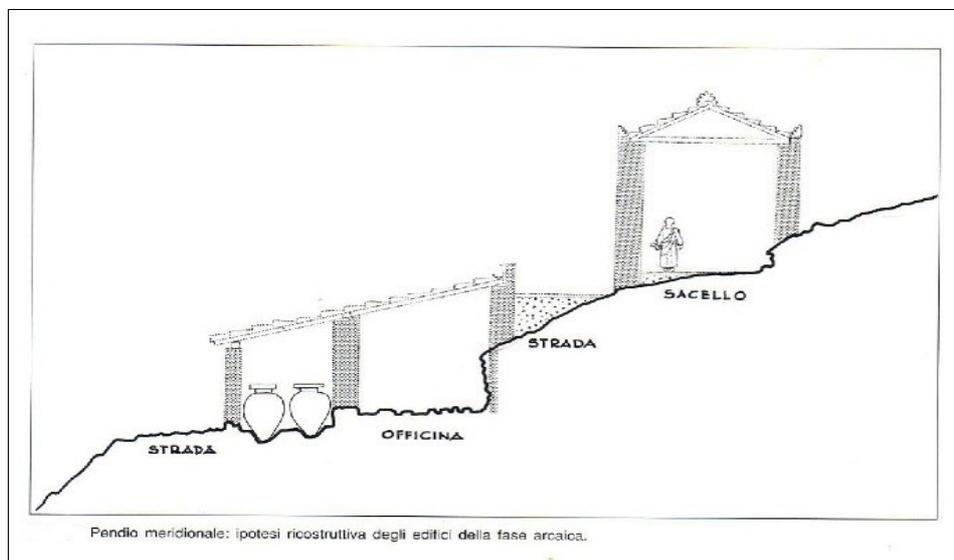


Fig. 12c Ipotesi di ricostruzione del sacello di Colle Madore (da Vassallo 1999)

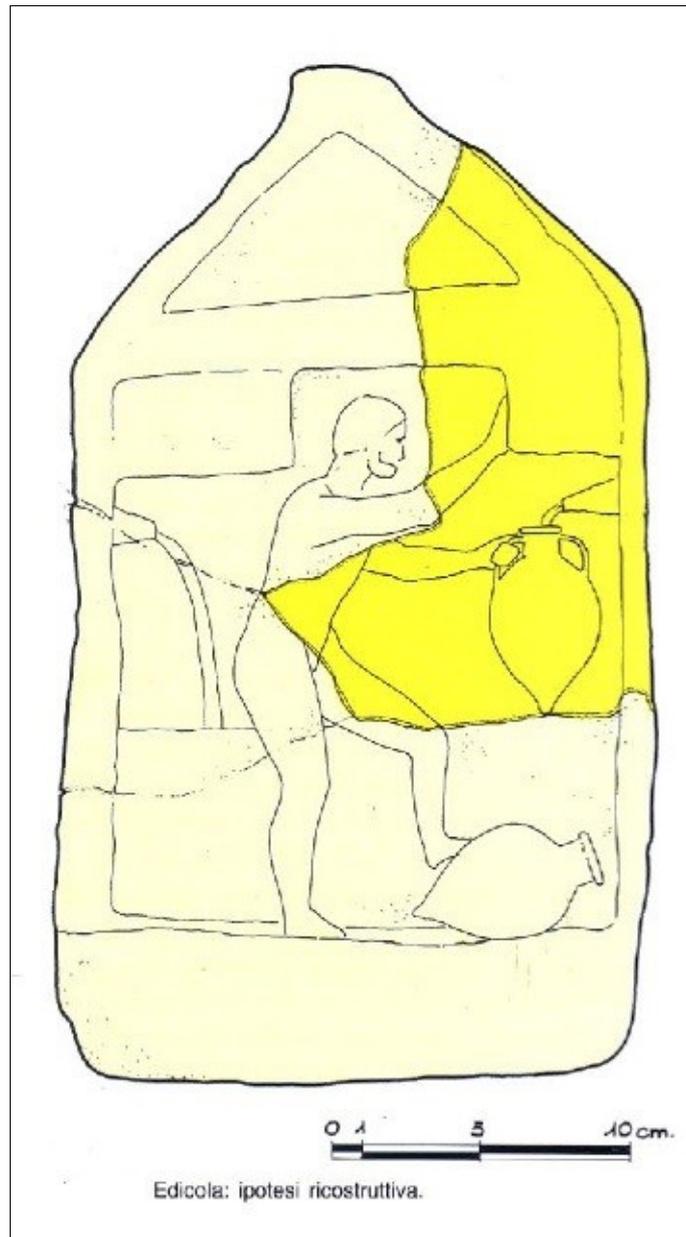


Fig. 12d Ipotesi di ricostruzione dell'edicola trovata nel sacello di Colle Madore (da Vassallo 1999)

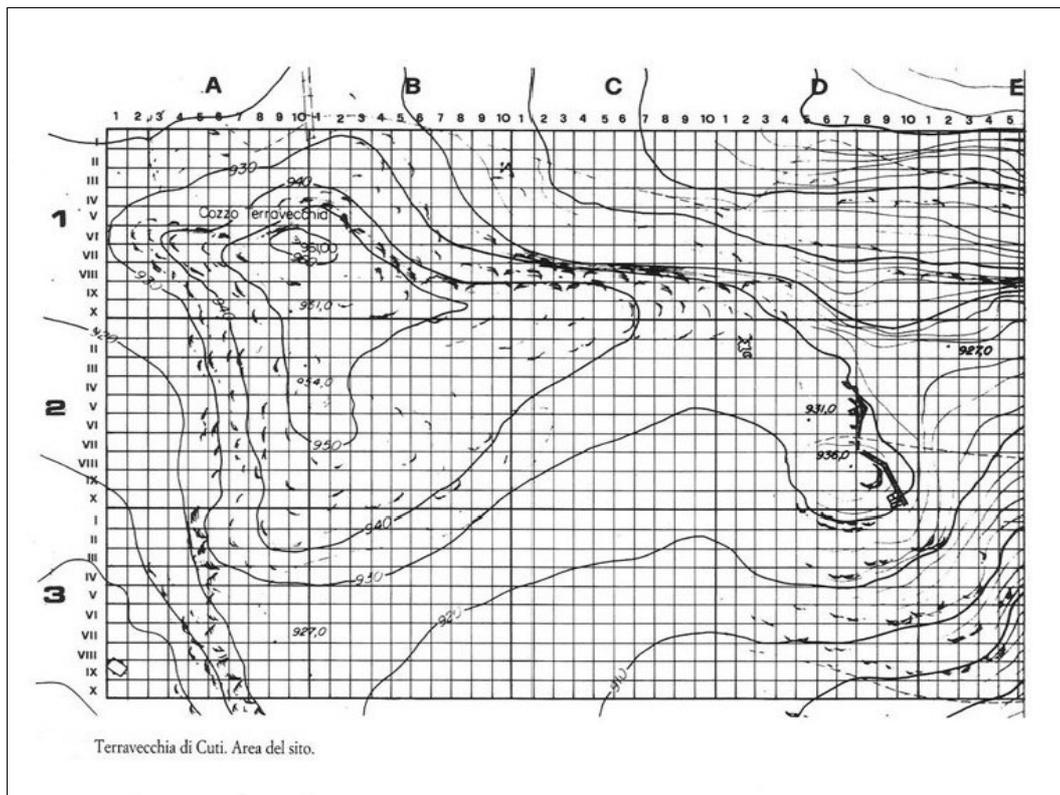


Fig. 13 Area del sito Terravecchia di Cuti (da Epifanio Vanni 1993)

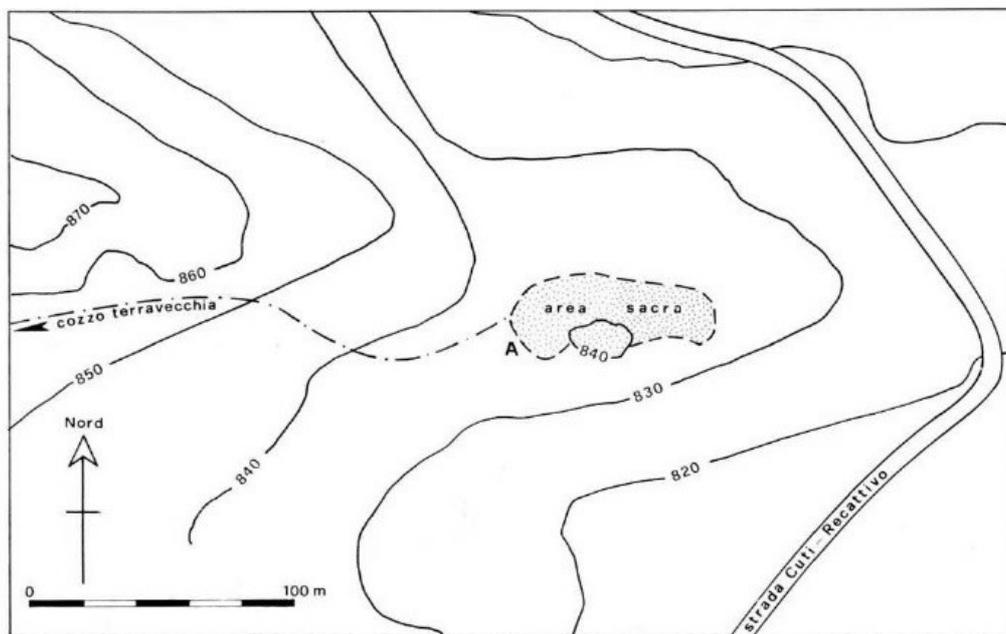
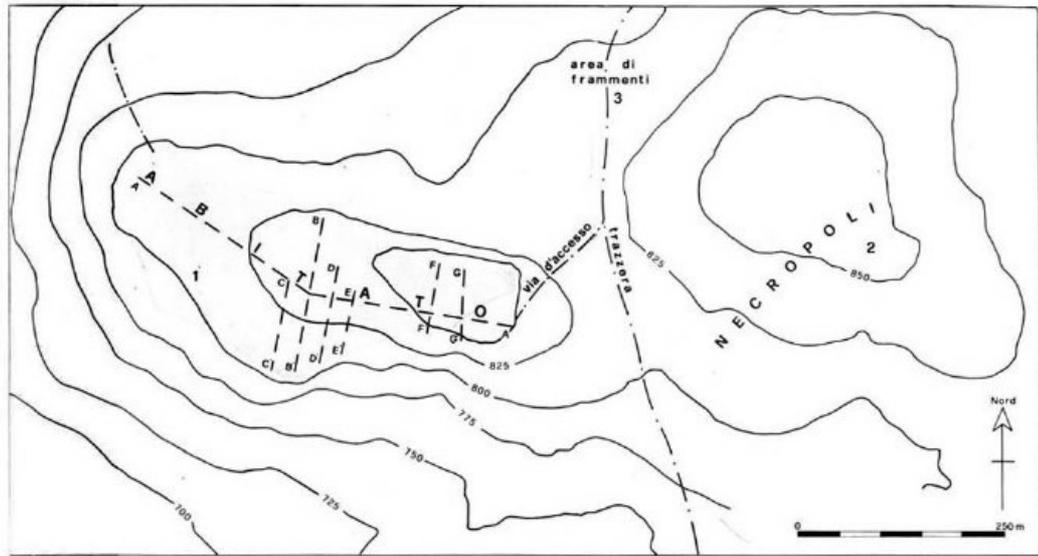


Fig. 13a Area del santuario extraurbano di Terravecchia di Cuti (da Vassallo 1990)



Cozzo Tutusino (n. 1) con le tracce dell'impianto urbano, la necropoli E (n. 2) e l'area di frammenti (n. 3).

Fig. 14 Carta di Cozzo Tutusino (da Vassallo 1990)

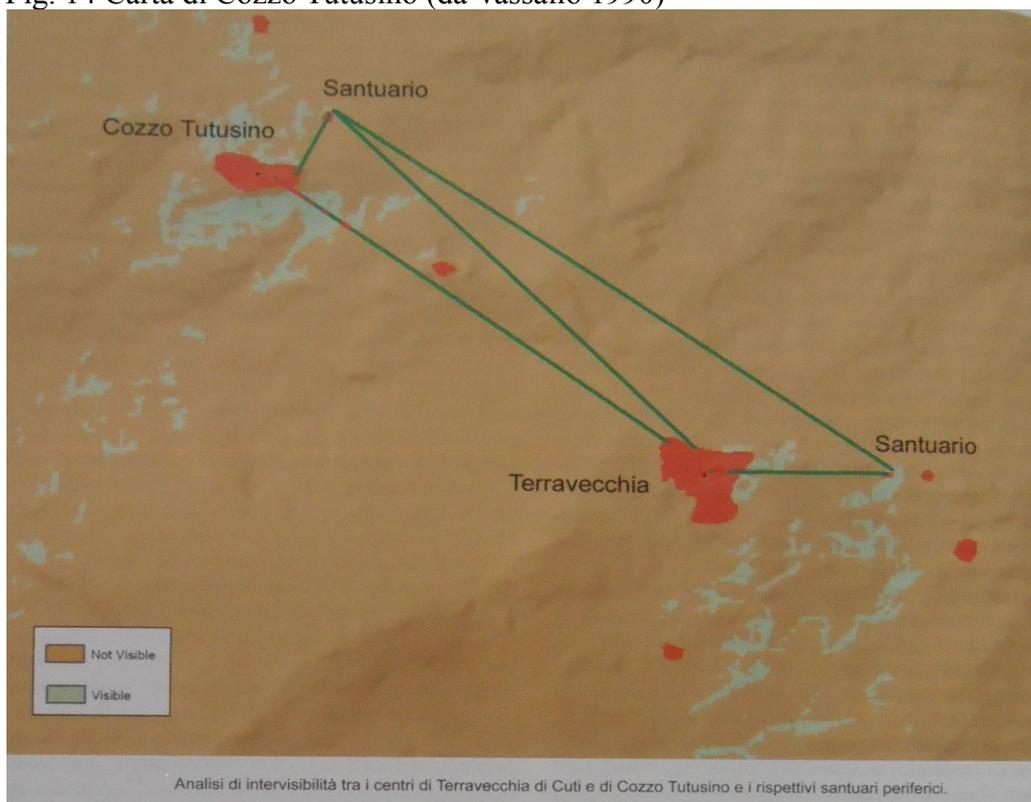


Fig. 14a Area dei siti Terravecchia di Cuti e Cozzo Tutusino (da Belvedere 2010)

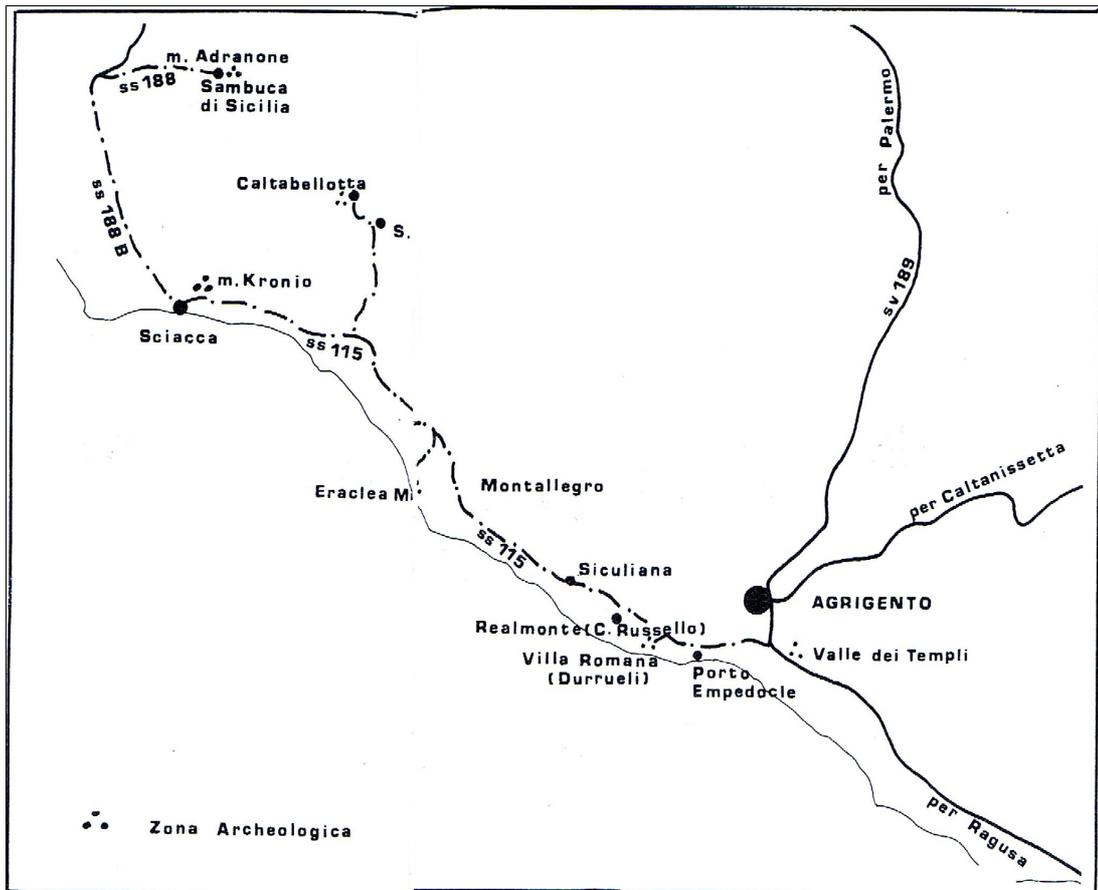


Fig. 15 La costa e l'entroterra di Agrigento (da Tusa-De Miro 1983)

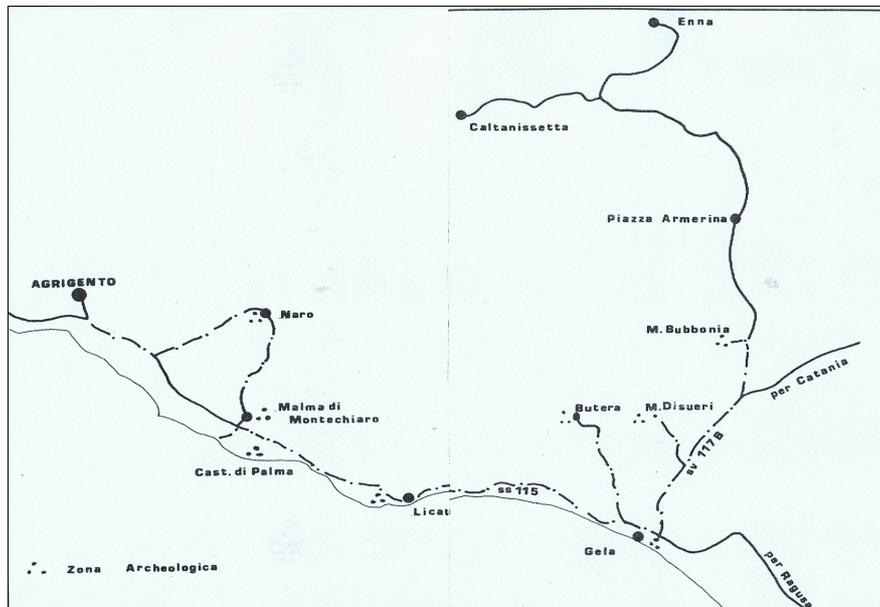


Fig. 15a La costa e l'entroterra di Agrigento (da Tusa-De Miro 1983)

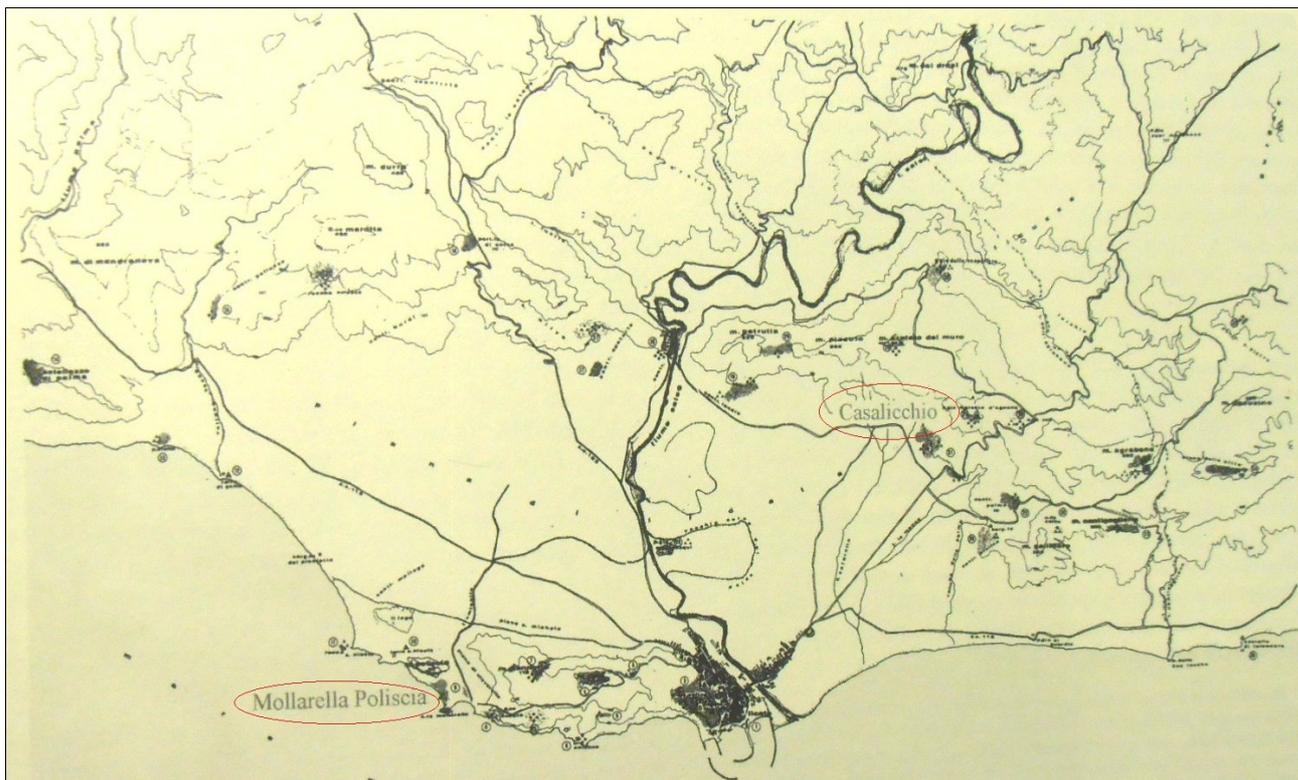


Fig. 16 Area dei siti di Casalicchio Agnone e Mollarella – Monte Poliscia (da De Miro 2008)



Fig. 16a Foto dell'area in cui si trova il santuario extraurbano di Mollarella-Poliscia (da De Miro 2008)

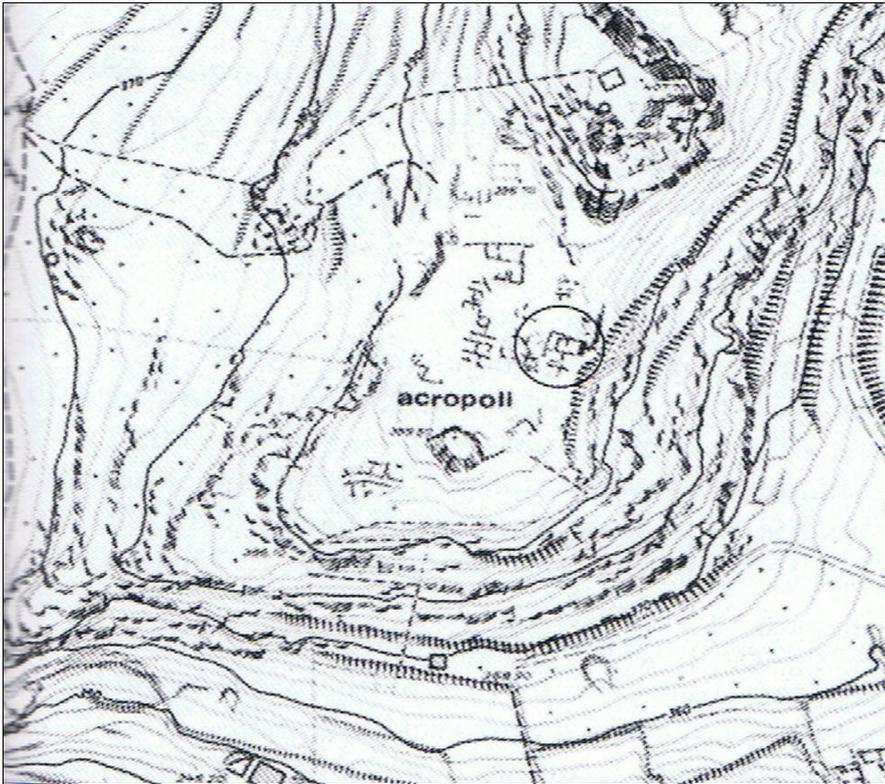


Fig. 17 Particolare dell'acropoli di Monte Saraceno, in evidenza il santuario extraurbano ai limiti dell'acropoli (da Veronese 2006)

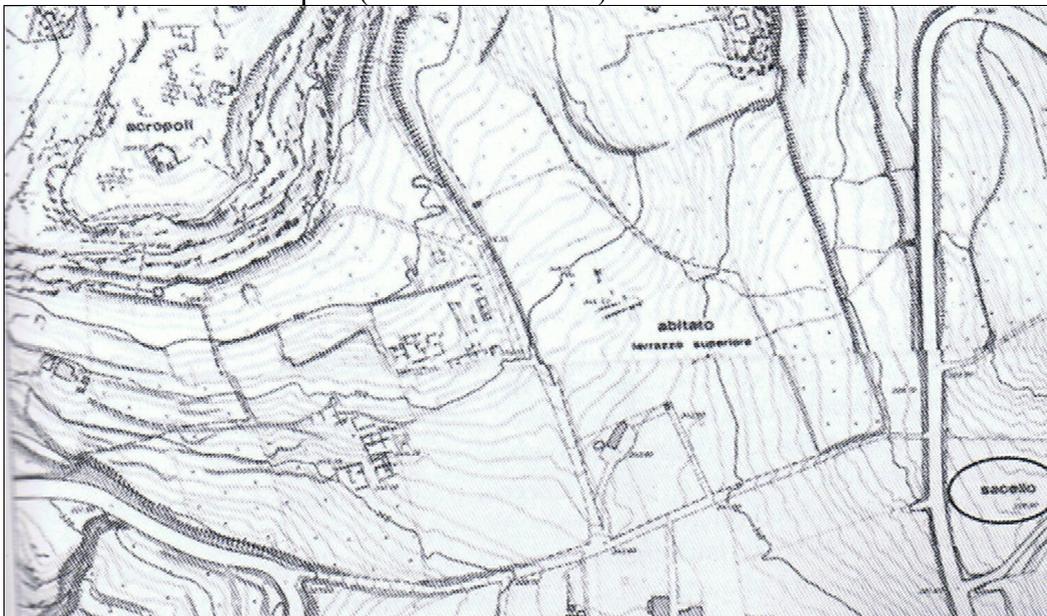


Fig. 17a Monte Saraceno, pianta del sito con in evidenza il sacello extraurbano (da Veronese 2006)

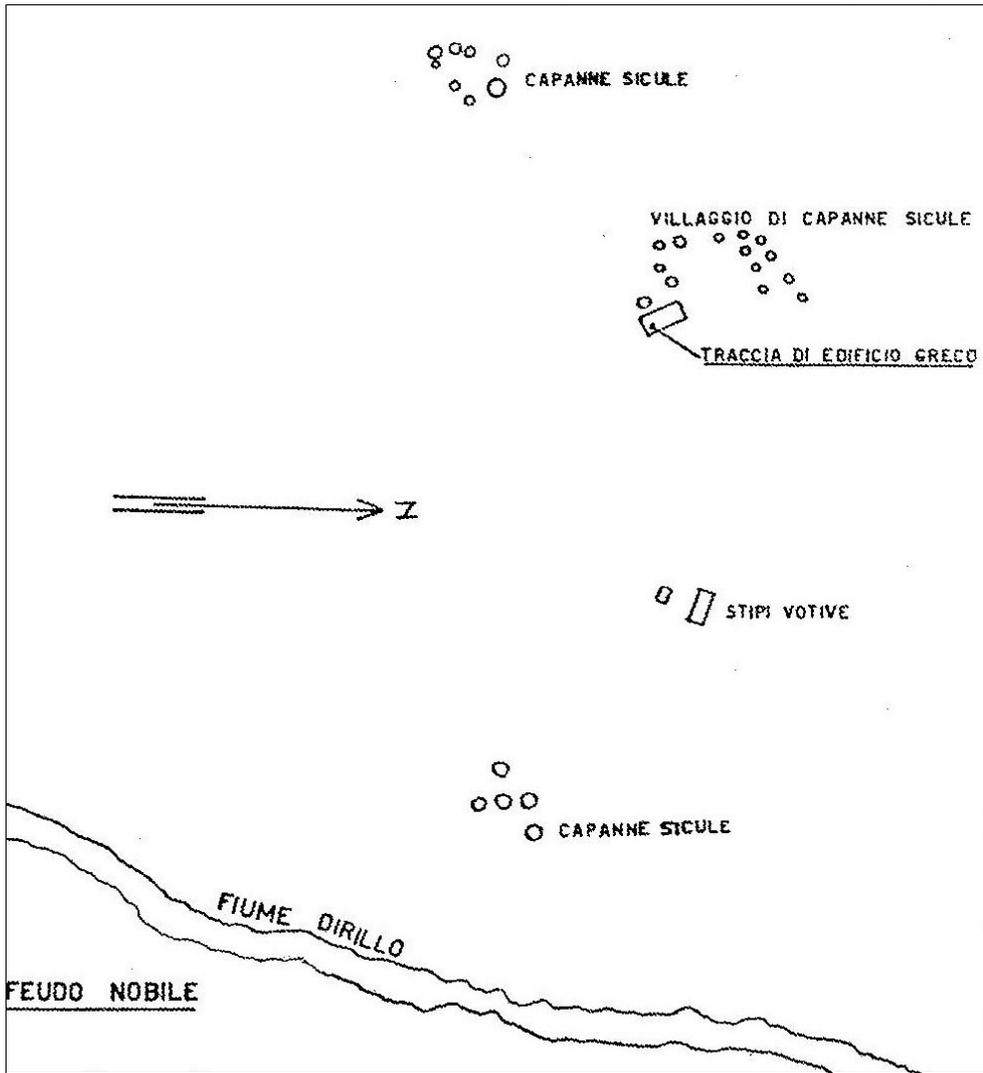


Fig. 18 Feudo Nobile (da Veronese 2006)



Fig. 19 Foto di una veduta d'insieme di Monte Pellegrino dal porto di Palermo. Di Giuseppe Incorpora, 1870.



Fig. 19a Foto del c.d. Altare punico all'ingresso del santuario di S. Rosalia (foto della scrivente)



Fig. 19b. Foto del particolare della targa esplicativa all'interno dell' c.d. Altare punico.



Figura 7. - Esemplare di decadrachma punico facente parte del ripostiglio rinvenuto nel 1958 nei pressi del Santuario di S. Rosalia. Museo Archeologico Regionale di Palermo.

Fig. 19c Immagine della moneta punica conservata al Museo Salinas di Palermo (da Giustolisi 1986)



Fig. 19d Foto della c.d. Stele dell'Acquasanta (da De Simone 1997)



Fig. 19e Foto di alcuni *ex voto* tra cui la grande ancora e coccarde di nascite.



Fig. 19f Foto della targa commemorativa che riporta la storia della deposizione dell'ancora.

Bibliografia

ACQUARO, E.

- 1974 *Il tipo del toro nelle monete puniche di Sardegna e la politica barcide in Occidente*, RSF 2, pp.105-107.
- 1988 *Il tempio nella precolonizzazione fenicia*, in E. Acquaro-L. Godart-F. Mazza-D. Musti (a cura di), *Momenti precoloniali nel Mediterraneo antico. Questioni di metodo, aree di indagine, evidenze a confronto. Atti del convegno internazionale (Roma, 14-16 marzo 1985)*, Roma, pp. 187-189.
- 2008 *Kore nella monetazione di Cartagine punica*, in C. A. Di Stefano (a cura di), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda. Atti del I congresso internazionale (Enna, 1-4 Luglio 2004)*, Pisa-Roma, pp. 135-136.
- 2008 *Numismatica fenicia e punica: alcune riflessioni sullo stato delle ricerche*, *Byrsa* 7, 1, pp. 1-59.

ALBANESE PROCELLI, R.M.

- 2003 *Sicani, Siculi, Elimi. Forme di identità, modi di contatto, e processi di trasformazione*, Milano.
- 2005 *Fasi e Facies della prima età del ferro in Sicilia: dati e problemi interpretativi*, in G. Bartoloni - F. Delpino (a cura di), *Oriente e Occidente: metodi e discipline a confronto. Riflessioni sulla cronologia dell'età del Ferro in Italia. Atti dell'incontro di studi (Roma, 30-31 ottobre 2003)*, Pisa-Roma 2005, pp. 517-525.
- 2010 *Presenze indigene in contesti coloniali sicelioti: sul problema degli indicatori*

archeologici, in H.Tréziny (éd.), *Contacts et échanges technologiques entre Grecs et indigène de la Catalogne à la Mer Noire, Actes des rencontres du programme européen Ramses² (2006-2008)*, Paris, pp. 501-508.

ALBERTOCCHI, M.

2009 *Daedalic Selinuntia II. Osservazioni sulla coroplastica selinuntina d'età tardo orientalizzante*, in C. Antonetti-S. De Vido (a cura di), *Temi Selinuntini*, Pisa, pp. 9-28.

ALLEGRO, N.

1999 *Imera*, in E. Greco (a cura di), *La città greca antica. Istituzioni, società e forme urbane*, Roma, pp. 269-301.

ALMAGRO, M. - M. TORRES-A. MEDEROS

2003 *El indigena*, in J. Á. Zamora (ed.), *El Hombre fenicio. Estudios y materiales*, Roma, pp. 251-258.

AMADASI, M.G.

1967 *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente*, Roma.

1981 *Culti femminili a Mozia*, RSF 9 Suppl., pp. 7-11.

2000 *Note di epigrafia punica in Sicilia. 1. i documenti. 2. ancora r(′) mlqrt. 3. osservazioni onomastiche*, in *Atti delle terze giornate internazionali di studi sull'area elima (Gibellina, Erice, Contessa Entellina, 23-26 ottobre 1997)*, Pisa-Roma, pp. 1-12.

2004 *Astarte fenicia e la sua diffusione in base alla documentazione epigrafica*, in *El mundo punico: religion, antropologia y cultura material, Actas 2. Congreso Internacional del Mundo Punico (Cartagena, 6-9 de abril de 2000)*, Murcia, pp. 47-54.

2009 *Note di toponomastica degli insediamenti fenici in Italia*, in P. Poccetti (a cura di), *L'onomastica dell'Italia antica. Aspetti linguistici, storici, culturali, tipologici e classificatori*, Roma, pp. 7-24.

AMPOLO, C.

1990 *Fra economia, religione e politica: tesori e offerte nei santuari greci*, in *Atti del convegno internazionale Anathema. Regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico (Roma, 15-18 Giugno 1989)*, ScAnt 3-4, pp.

271-280.

- 2002 *Entella. I decreti ritrovati e le popolazioni della Sicilia antica*, in F. Spatafora-S. Vassallo (a cura di), *Sicani, Elimi e Greci: Storie di contatti e terre di frontiera*, Palermo, pp. 7-12.

ANELLO, P.

- 1990 *Gli Elimi e le popolazioni "indigene" nella Sicilia Occidentale*, in G. Nenci-S.Tusa-V. Tusa (a cura di), *Gli Elimi e l'area elima fino all'inizio della prima guerra punica. Atti del seminario di studi (Palermo-Contessa Entellina, 25-28 maggio 1989)*, Palermo, pp.
- 2000 *Grecità periferica in Sicilia. Himeráioi e Selinóuntioi*, *Hesperia* 10, pp. 99-115.
- 2006 *I Sicani nel IV secolo a.C.*, in C. Micciché et alii (a cura di), *Atti del convegno di studi su Diodoro Siculo e la Sicilia indigena (Caltanissetta, 21-22 maggio 2005)*, Palermo, pp. 150-157.
- 2010 *Phoinikes e indigeni nella Sicilia arcaica*, in R. Dolce (a cura di), *Atti della giornata di studi in onore di Antonella Spanò. (Palermo 30 maggio 2008)*, Palermo, pp.123-126.

ANTONETTI, C.

- 2009 *Riflessioni su Zeus Agoraios a Selinunte*, in C. Antonetti-S. De Vido (a cura di), *Temi Selinuntini*, Pisa, pp. 29-51.

ANTONETTI, C.-S. DE VIDO

- 2006 *Cittadini, non cittadini e stranieri nei santuari della Malophoros e del Meilichios di Selinunte*, in A. Naso (a cura di), *Stranieri e non cittadini nei santuari greci, Atti del convegno internazionale (Udine, 20-22 novembre 2003)*, Firenze, pp. 410-451.

ARENA, R.

- 1996² *Iscrizioni greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia. I. Iscrizioni di Megara Iblea e Selinunte*, Pisa.

ARNESE, A.

- 2009 *Per una definizione di sito d'altura nel territorio di Contessa Entellina*, in M. Congiu (a cura di), *Eis Akra. Insediamenti d'altura in Sicilia dalla Preistoria*

*al III a.C. Atti del V convegno di studi (Caltanissetta, 10-11 maggio 2008),
Caltanissetta-Roma, pp. 17-26.*

ASHERI, D.

1988 *A propos des sanctuaires extraurbains en Sicile et Grande-Grèce: théories et témoignages*, in M.M. Mactoux-E. Geny (éds.), *Mélanges Pierre Lévêque 1. Religion*, Paris, pp. 1-15.

AUBET, M.E.

2007 *Les Phéniciennes dans le bassin Méditerranéen*, in L. Badre (éd.), *La Méditerranée des Phéniciens de Tyr à Carthage*, Paris, pp. 39-47.

BASLEZ, M.F.

1986 *Cultes et dévotions des Phéniciennes en Grèce: les divinités marines*, in C. Bonnet – E. Lipiński-P. Marchetti (éds.), *Religio Phoenicia* (= *Studia Phoenicia* IV), Namur, pp. 289-306.

2001 *Entre traditions nationales et intégration: les associations sémitiques du monde grec*, in S. Ribichini-M. Rocchi-P. Xella (a cura di), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca: stato degli studi e prospettive della ricerca. Atti del colloquio internazionale (Roma, 20-22 maggio 1999)*, Roma, pp. 235-247.

BEARZOT, C.

2004 *I santuari e le loro funzioni*, in M. Antico Gallina (a cura di), *I Greci. Il sacro e il quotidiano*, Milano, pp. 57-82.

BECHTOLD, B.

2000 *Una necropoli ellenistica a Segesta (SAS15). Rapporto preliminare delle campagne di scavo 1996 e 1997*, in *Atti delle terze giornate internazionali di studi sull'area elima (Gibellina, Erice, Contessa Entellina, 23-26 ottobre 1997)*, Pisa-Roma, pp. 79-90.

BEJOR, G.

1977 *Problemi di localizzazione di culti a Selinunte*, *ASNP* 7 2, s. III, 1977, pp. 439- 457.

1987 *s.v. Castellazzo di Palma di Montechiaro*, in G. Nenci-G. Vallet (a cura di), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole*

tirreniche, Pisa-Roma, pp. 98-101.

1987^a s.v. *Cronio*, in G. Nenci-G. Vallet (a cura di), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, Pisa-Roma, pp. 468-470.

1989 s.v. *Elima*, in G. Nenci-G. Vallet (a cura di), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, Pisa-Roma.

BELVEDERE, O.

1990 *L'urbanistica*, in *Lo stile severo in Sicilia: dall'apogeo della tirannide alla prima democrazia*, (Catalogo della mostra tenuta a Palermo nel 1990), Palermo, pp. 63-74.

2008 *Introduzione (sezione archeologica)*, in M. Congiu-C. Micciché-S. Modeo-L. Santagati (a cura di), *Greci e Punici in Sicilia tra V e IV secolo a.C.*, Roma-Caltanissetta, pp. 11-13.

2010 *Contatto culturale e interrelazioni tra Greci e indigeni nel territorio di Himera*, in H.Tréziny (éd.), *Contacts et échanges technologiques entre Grecs et indigènes de la Catalogne à la Mer Noire, Actes des rencontres du programme européen Ramses² (2006-2008)*, Paris, pp. 55-62.

2010^a *Insedimenti coloniali e comunità indigene. Occasioni di interazioni culturali*, in R. Dolce (a cura di), *Atti della giornata di studi in onore di Antonella Spanò. (Palermo 30 maggio 2008)*, Palermo, pp. 3-12.

BERNARDINI, P.

2009 *Sulky fenicia. Aspetti di una comunità 'di frontiera'*, in S. Helas – D. Marzioli (Hrsg.), *Phönizisches und punisches Städtewesen, Akten der internationalen Tagung in Rom vom 21. bis 23. Februar 2007*, Mainz am Rhein, pp. 389-418.

BERQUIST, B.

1967 *The Archaic Greek temenos: a study of structure and function*, Stockholm.

1992 *The archaic temenos in western Greece. A survey and two inquiries*, in A. Schachter-E. Kearns-B. Bergquist-F. Graf (éds.), *Le sanctuaire grec, Entretiens sur l'Antiquité classique (Vandoeuvres, 20-25 Août 1990)*, Genève, pp. 109-158.

1992^a *A Particular Western Greek Cult Practice? The Significance of Stele-*

Crowned, OpAth 19, 1992, 41-48.

BERTESAGO, S. M.

2009 *Figurine fittili da Bitalemi (Gela) e dalla Malophoros (Selinunte): appunti per uno studio comparato di alcune classi della coroplastica votiva*, in C. Antonetti-S. De Vido (a cura di), *Temi Selinuntini*, Pisa, pp. 53-70.

BIGA, M.G – A.M.G. CAPOMACCHIA

2008 *Il politeismo vicino-orientale. Introduzione alla storia delle religioni del Vicino Oriente antico*, Roma.

BISI, A.M.

1968 *La religione punica in Sicilia alla luce delle nuove scoperte archeologiche*, in SMSR 39, pp. 31-59.

BISI, A.M ET ALII

1969 *Grotta Regina – I. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, Roma.

BLOESCH, H.

1985 *Tempio e culti a Iaitas*, in *Il tempio greco in Sicilia. Architettura e culti, Atti della I Riunione Scientifica della Scuola di Perfezionamento in Archeologia Classica dell'Università di Catania (Siracusa, 24-27 novembre 1976)*, Catania, pp 183-186.

BOARDMAN, J.

1999 *Greek colonization: the Eastern contribution*, in G. Vallet (ed.), *La Colonisation Grecque en Méditerranée Occidentale. Actes de la Rencontre scientifique en hommage a Georges Vallet, (Rome-Naples, 15-18 novembre 1995)*, Roma, pp. 39-50.

BOESCH GAJANO, S.

1990 *Riti, confini e scatole cinesi*, in S. Boesch Gajano-L. Scaraffia (a cura di), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino, pp. 633-635.

2000 *Conclusion*, in A. Vauchez (éd.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Roma, pp. 393-405.

BONACASA, N.

- 1955 *Documenti cristiani su Monte Pellegrino (Palermo)*, RAC 31, pp. 269-273.
- BONANNO, M.
- 1973 *Punici e Greci sul Monte Pellegrino*, SicA 6 n. 21-22, pp. 55-62.
- BONDI, S.F.
- 1983 *I Fenici in Occidente, in Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche. Atti del Convegno di Cortona (24-30 Maggio 1981)*, Pisa-Roma, pp. 379-400.
- 1990 *Gli Elimi e il mondo Fenicio-punico*, in G. Nenci-S. Tusa-V. Tusa (a cura di), *Gli Elimi e l'area elima fino all'inizio della prima guerra punica. Atti del seminario di studi (Palermo-Contessa Entellina, 25-28 maggio 1989)*, Palermo, pp. 133-143.
- 2001 *Interferenza fra culture nel Mediterraneo antico: Fenici, Punici, Greci*, in S. Settis, (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, 3, Torino, pp. 369-400.
- 2010 *Centri e territori della Sicilia fenicia e punica negli studi di Antonella Spanò Giammellaro*, in R. Dolce (a cura di), *Atti della giornata di studi in onore di Antonella Spanò. (Palermo 30 maggio 2008)*, Palermo, pp. 46-52.
- BONDI, S.F.-M. BOTTO-G. GARBATI-I. OGGIANO
- 2009 *Fenici e Cartaginesi. Una civiltà mediterranea*, Roma.
- BONNET, C.
- 1996 *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma.
- 2005 *Entre Terre et Ciel: Parcours historiographique en «hauts-lieux» sur les traces de Franz Cumont et d'autres historiens des religions*, ARG 7, pp. 5-19.
- 2005^a *Melqart in Occidente. Percorsi di appropriazione e di acculturazione*, in P. Bernardini-R. Zucca (a cura di), *il Mediterraneo di Herakles. Studi e ricerche*, Roma, pp. 17-28.
- 2006 *La religione fenicia e punica in Sicilia*, in P. Anello-G. Martorana-R. Sammartano (a cura di), *Ethne e religioni nella Sicilia antica*, Suppl. a *Kokalos* 18, Roma, pp. 205-216.
- 2008 *Dove vivono gli dei? Note sulla terminologia fenicio-punica dei luoghi di*

culto e sui modi di rappresentazione del mondo divino, in X. Dupré Raventós-S. Ribichini-S. Verger (a cura di), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico. Atti del convegno internazionale (Roma, 10-12 novembre 2004)*, Roma, pp. 673-686.

BONNET, C. - G. GARBATI

2009 *Spazi sacri fuori e dentro la città. Strategie di occupazione e forme devozionali nella Sardegna fenicia e punica*, in S. Helas – D. Marzioli (Hrsg.), *Phönizisches und punisches Städtewesen, Akten der internationalen Tagung in Rom vom 21. bis 23. Februar 2007*, Mainz am Rhein, pp. 343-352.

BONNET, C. -V. KRINGS

2006 *Les Phéniciens, Carthage et nous. Histoire et représentations*, in J. P. Vita – J. Á. Zamora (eds.), *Nuevas perspectivas I: la investigación fenicia y púnica*, Barcelona, pp. 37-50.

BONNET, C. - P. XELLA

1995 *La religion*, in V. Krings (éd.), *La civilisation Phénicienne et Punique. Manuel de recherche*, Leiden, pp. 316-333.

BORGEAUD, P.

2001 *Itinéraires proche-orientaux de la Mère*, in S. Ribichini-M. Rocchi-P. Xella (a cura di), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca: stato degli studi e prospettive della ricerca. Atti del colloquio internazionale (Roma, 20-22 maggio 1999)*, Roma, pp. 117-127.

BOTTO, M.

2005 *Per una riconsiderazione della cronologia degli inizi della colonizzazione fenicia nel Mediterraneo centro-occidentale*, in G. Bartoloni - F. Delpino (a cura di), *Oriente e Occidente: metodi e discipline a confronto. Riflessioni sulla cronologia dell'età del Ferro in Italia. Atti dell'incontro di studi (Roma, 30-31 ottobre 2003)*, Pisa-Roma, pp. 579-630.

BRELICH, A.

1953-4 *Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale: saggio storico-religioso sul pellegrinaggio alla SS. Trinità sul Monte Autore*, SMSR 24-25, pp. 36-59.

- 1958 *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma.
- 1961 *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn.
- 1964-65 *La religione greca in Sicilia*, *Kokalos* 10-11, pp. 35-54.
- 1966 *Introduzione alla storia della religioni*, Roma.
- 1970-72 *Ad Philologos (a proposito del volume di G. Aurelio Privitera, Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica)*, *SMSR* 41/1, pp. 621-629.
- 1976² *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma.

BRILLANTE, C.

- 2001 *Eroi orientali nelle genealogie greche*, in S. Ribichini-M. Rocchi-P. Xella (a cura di), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca: stato degli studi e prospettive della ricerca. Atti del colloquio internazionale (Roma, 20-22 maggio 1999)*, Roma, pp. 255-279.

BRIQUEL CHATONNET F.

- 2005 *Les cités de la côte phénicienne et leurs sanctuaires de montagne*, *ARG* 7, pp. 20-33.
- 2007 *L'histoire des Phéniciens*, in L. Badre (éd.), *La Méditerranée des Phéniciens de Tyr à Carthage*, Paris, pp. 33-37.

BRULÉ, P.

- 1998 *Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines). Quelques pistes de recherche*, *Kernos* 11, pp. 13-34.

BUDIN, S.L.

- 2008 *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge.

BURKERT, W.

- 1988 *The meaning and function of the temple in classical Greece*, in M. V. Fox (ed.), *Temple in society*, Winona Lake, pp. 27-47.
- 1996 *Greek Temple-Builders: Who, Where and Why?*, in R. Hagg (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis. Proceedings of the III International seminar on Ancient Greek cult, organized by the Swedish institute at Athens (16-18 october 1992)*, Stockholm, pp. 21-29.

- 2001 *La religione greca all'ombra dell'Oriente: i livelli dei contatti e degli influssi*, in S. Ribichini-M. Rocchi-P. Xella (a cura di), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca: stato degli studi e prospettive della ricerca. Atti del colloquio internazionale (Roma, 20-22 maggio 1999)*, Roma, pp. 21-30.
- 2009 *Prolusione: Asclepio – un dio guaritore nel contesto dei politeismi greco e romano*, in E. De Miro-G. Sfameni Gasparro-V. Calì (a cura di), *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea, atti del Convegno Internazionale (Agrigento, 20-22 novembre 2005)*, Roma, pp. 17-26.
- 2010³ *La religione greca di epica arcaica e classica*, Milano.
- BURGIO, A.
- 2002 *Resuttano, Forma Italiae 42*, Firenze.
- BUXTON, R.
- 1992 *Imaginary Greek Mountains*, JHS 112, pp. 1-15.
- CABIBBO, S.
- 2004 *Santa Rosalia tra terra e cielo*, Palermo.
- CACCAMO CATALBIANO, M.
- 2008 *Il ruolo di Demetra nel documento monetale greco*, in C. A. Di Stefano (a cura di), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda. Atti del I congresso internazionale (Enna, 1-4 Luglio 2004)*, Pisa-Roma, pp. 123-134.
- CALASCIBETTA, A.M.G.
- 1992 *s.v. Monte Maranfusa*, in G. Nenci-G. Vallet (a cura di), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, Pisa-Roma, pp. 407-409.
- CALDERONE, A.-M. CACCAMO CALTABIANO- E. DE MIRO
- 1996 *Monte Saraceno di Ravenusa. Un ventennio di ricerche e studi*, Messina.
- CALDERONE, A.-E. TRAMONTANA
- 2009 *La ceramica attica figurata nei contesti sacri di Monte saraceno di Ravenusa*, in S. Fortunelli-C. Masseria (a cura di), *Ceramica attica da santuari della Grecia, della Ionia e dell'Italia. Atti Convegno Internazionale (Perugia, 14-17 marzo 2007)*, Venosa, pp. 587-614.

CALÌ, V.

2009 *Santuari e culto di Asclepio in Sicilia*, in E. De Miro-G. Sfameni Gasparro-V. Calì (a cura di), *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea, atti del Convegno Internazionale (Agrigento, 20-22 novembre 2005)*, Roma, pp. 159-173.

CAMASSA, G.

1999 *La lex sacra di Selinunte*, in M.I. Gulletta (a cura di), *Sicilia epigraphica. Atti del convegno internazionale (Erice, 15-18 ottobre 1998)*, ASNP s. IV, quaderni 1, Pisa, pp. 141-148.

CAMERATA SCOVAZZO, R.

1990 *Studi e ricerche a Segesta: la ricostruzione della forma urbana*, in G. Nenci-S. Tusa-V. Tusa (a cura di), *Gli Elimi e l'area elima fino all'inizio della prima guerra punica. Atti del seminario di studi (Palermo-Contessa Entellina, 25-28 maggio 1989)*, Palermo, pp. 259-270.

CAMPUS, A.

1997 *Ex voto come fine, ex voto come mezzo*, RSF 25, pp. 69-77.

2001 *Considerazioni sugli ex voto medici*, RAL s. 9, v. 12, pp. 673-697.

2002 *I materiali votivi: caratteri generali, Il mondo dell'archeologia*, II, Roma, pp. 341-342.

CANZANELLA, M.G.

1989 *s.v. Feudo Nobile*, in G. Nenci-G. Vallet (a cura di), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, Pisa-Roma, pp. 447-449.

2012 *s.v. Tumazzo*, in G. Nenci-G. Vallet (a cura di), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, Pisa-Roma, pp. 249-251.

CAPDEVILLE, G.

1993 *De la forêt initiatique au bois sacrés*, in *Les bois sacrés. Actes du colloque international de Naples (23-25 Novembre 1989)*, Naples, pp. 127-143.

CAPOMACCHIA, A.M.G.

2008 *Ai margini del mondo: lo spazio dell'esplorazione*, in X. Dupré Raventós-S.

- Ribichini-S.Verger (a cura di), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico. Atti del convegno internazionale (Roma, 10-12 novembre 2004)*, Roma, pp. 659-664.
- CAPUTO, G.
 1938 *Tre xoana e il culto di una sorgente sulfurea in territorio geloo-agrigentino*, *MonAnt* 37, pp. 586-685.
- CASERTA, C.
 1995 *Gli Emmenidi e le tradizioni poetiche e storiografiche su Akragas fino alla battaglia di Himera*, *Seia* 12, Palermo.
- CASEVITZ, M.
 1984 *Temples et sanctuaires: ce qu'apprend l'étude lexicologique*, in G. Roux (éd.), *Temples et Sanctuaires, Séminaire de recherche 1981-1983*, Lyon, pp. 81-95.
- CASTELLANA, G.
 1997 *Dalle ceramiche egee del santuario castellucciano di Monte Grande di Palma di Montechiaro presso Agrigento ai materiali ausoni di Scirinda presso Ribera. Considerazioni sulla formazione dell'ethnos elimo*, in *Seconde giornate internazionali di studi sull'area elima*, II, Pisa, pp. 291-320.
- CASTOLDI, M.
 2004 *Le forme del santuario*, in M. Antico Gallina (a cura di), *I Greci. Il sacro e il quotidiano*, Milano, pp.83-100.
- CAUBET, A.
 2007 *Chypre*, in L. Badre (éd.), *La Méditerranée des Phéniciens de Tyr à Carthage*, Paris, pp. 277-279.
- CHIARENZA, N.
 2007 *Nota su un altare a tre betili a Selinunte*, *Vicino Oriente* 13, pp. 177-196.
- CHIRASSI COLOMBO, I.
 1968 *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*, Roma.
 2008 *Biografia di una dea. Demeter*, in C. A. Di Stefano (a cura di), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda. Atti del I congresso internazionale*

(Enna, 1-4 Luglio 2004), Pisa-Roma, pp. 15-23.

CIACERI, E.

1911 *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, Catania 1911.

1927 *Storia della Magna Grecia*, II, Milano.

CIASCA, A.

1980 *Mozia – Note sull'architettura religiosa*, in *Φιλίας Χάρις. Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni*, 2, Roma, pp. 501-513.

CIASCA, A. ET ALII

1989 *Mozia*, Itinerari 4, Roma.

CLINTON, K.

1996 *A New Lex Sacra from Selinus: Kindly Zeuses, Eumenides, Impure and Pure Tritopatores, and Elasteroi*, CPh 91, n. 2 (Apr., 1996), pp. 159-179.

2005 *Pigs in Greek rituals*, in R. Hägg-B. Alroth (ed.), *Greek sacrificial ritual, Olympian and Chthonian, Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, (Göteborg University, 25-27 April 1997)*, Stockholm, pp. 167-179.

COACCI POLSELLI, G. ET ALII

1979 *Grotta regina – II. Le iscrizioni puniche. Rapporto della missione congiunta con la Soprintendenza alle antichità della Sicilia occidentale*, Roma.

COARELLI, F.-M. TORELLI

1984 *Sicilia*, Roma-Bari.

COLDSTREAM, J.N.

1985 *Greek temples. Why and where?*, in P.E. Easterling-J.V.Muir (eds.), *Greek religion and society*, Cambridge, pp. 67-97.

COLLIN BOUFFIER, S.

2003 *Il culto delle acque nella Sicilia greca: mito o realtà?*, in V. Teti (a cura di), *Storia dell'acqua. Mondi materiali e universi simbolici*, Roma, pp. 49-53

COLONNA, G.

1990 «Tempio» e «santuario» nel lessico delle lamine di Pyrgi, in *Atti del convegno internazionale Anathema. Regime delle offerte e vita dei santuari nel Me*

diterraneo antico (Roma, 15-18 Giugno 1989), ScAnt 3-4, pp.197-216.

CONGIU, M.-V. CHILLEMI

2009 *Monte Raffè di Mussomeli. Considerazioni topografiche dalle nuove indagini*, in M. Congiu (a cura di), *Eis Akra. Insediamenti d'altura in Sicilia dalla Preistoria al III a.C. Atti del V convegno di studi (Caltanissetta, 10-11 maggio 2008)*, Caltanissetta-Roma, pp. 117-133.

CORDANO, F.

1986 *Antiche fondazioni greche. Sicilia e Italia meridionale*, Palermo.

COSTANZI, M.

2009 *Les Fondations grecques de deuxième degré en Italie du sud et en Sicile: amies des autres, ennemies des grecs?*, REA 111, 2, pp. 429-451.

CRIPPA, S.-M. DE SIMON

2009 *Sulla valenza pubblica dei rituali defissori a Selinunte*, in C. Antonetti-S. De Vido (a cura di), *Temi Selinuntini*, Pisa, pp. 93-104.

CULTRERA, G.

1935 *Il temenos di Afrodite Ericina e gli scavi del 1930 e del 1931*, NSA, pp. 294-328.

1942 *Il santuario rupestre presso S. Biagio in Agrigento*, *Atti della Reale Accademia di Scienze Lettere e Arti di Palermo* s. IV, vol. III, parte II, fasc. IV, pp. 609-627.

CURBERA, J. B.

1997 *Chthonians in Sicily*, GRBS 38, 4, pp. 397-408.

1998 *Onomastics and river-gods in Sicily*, in *Philologus* 142, pp. 52-60.

2009 *Note di onomastica selinuntina e siceliota*, in C. Antonetti-S. De Vido (a cura di), *Temi Selinuntini*, Pisa, pp. 105-110.

CUSUMANO, N.

1991 *Il culto di Zeus Meilichios*, ΜΥΘΟΣ 3, pp. 19-47.

1993-94 *Storia delle religioni*, *Kokalos* 39-40, I 2, pp. 623-651.

1994 *Una terra splendida e facile da possedere. I Greci e la Sicilia*, Suppl. a *Kokalos* 10, Roma.

1997-98 *Culti e miti*, *Kokalos* 43-44, pp. 727-811.

- 2005 “Una storiografia a rovescio”. *Angelo Brelich e la religione greca in Sicilia*, in M. G. Lancellotti-P. Xella (a cura di), *Angelo Brelich e la storia delle religioni: temi, problemi e prospettive, atti del Convegno di Roma, (Roma-C.N.R., 3-4 dicembre 2002)*, Verona, pp. 83-106.
- 2006 *Polivalenze funzionali e figurative. Osservazioni su Zeus Meilichios*, *Mètis* 4, pp. 165-192.
- 2008 *Culti e miti*, *Kokalos* 47-48, pp. 443-462.
- 2010 *Profilo storico*, in S. Tusa (a cura di), *Selinunte*, Roma, pp. 11-32.
- 2012 *Aspetti della storiografia moderna su ethne e religioni nella Sicilia antica*, in N. Cusumano (a cura di), *Mito memoria identità: ricerche storico-religiose sulla Sicilia antica*, Caltanissetta, pp. 11-23.
- 2012^a *Purificare e salvare la polis Alcune osservazioni sulla “colonna B” della Lex Sacra di Selinunte*, in S. Cataldi et alii (a cura di), *Salvare le poleis, costruire la concordia, progettare la pace*, vol. 1, Alessandria, pp. 419 - 430
- CUTRONI TUSA, A.
- 1997 *Le emissioni frazionarie di argento di Erice. Finalità di una ricerca*, in *Seconde giornate internazionali di studi sull'area elima*, I, Pisa, pp. 415-428.
- D'AGOSTINO, B.
- 1985 *Le strutture antiche del territorio in Italia*, in *Annali della storia d'Italia Einaudi* VIII, Torino, pp. 5-50, ora *AION(archeol)* 17- 18 (2010-2011), pp. 314-343.
- 1996 *L'esperienza coloniale nell'immaginario mitico dei Greci*, in G. Pugliese Caratelli (a cura di), *I Greci in Occidente*, Milano, pp. 209-214.
- D'ALEO, A.
- 2011 *Il mito di Butes: un caso paradigmatico di “sincretismo”?*, *Vicino & Medio Oriente* XV, pp. 181-193.
- DAVERIO-ROCCHI, G.
- 1987 *Il concetto di frontiera nella Grecia antica*, in M. Sordi (a cura di), *Il confine nel mondo classico*, pp. 21-42.
- 1988 *Frontiera e confini nella Grecia antica*, Roma.
- DE CAZANOVE, O.

2005 *Mont et citadelle, temple et templum. Quelques réflexions sur l'usage religieux des hauteurs dans l'Italie républicaine*, ARG 7, pp. 62-82.

DE CAZANOVE, O. - J. SCHEID

2003 *Aux sources d'un colloque*, in O. De Cazanove-J.Scheid (éds.), *Sanctuaires et sources dans l'antiquité. Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte. Actes de la table ronde (Naples, Centre Jean Bérard, 30 novembre 2001)*, Napoli, pp. 1-6.

2008 *Progetto di un inventario dei luoghi di culto dell'Italia antica*, in X. Dupré Raventós- S. Ribichini-S. Verger (a cura di), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico. Atti del convegno internazionale (Roma, 10-12 novembre 2004)*, Roma, pp. 699-705.

DE CESARE, M.

2009 *Lo scarico di Grotta Vanella a Segesta: revisione di un problema*, in S. Fortunelli-C. Masseria (a cura di), *Ceramica attica da santuari della Grecia, della Ionia e dell'Italia. Atti Convegno Internazionale (Perugia, 14-17 marzo 2007)*, Venosa, pp. 639-656.

DE GREGORIO, A.

1917 *Resti del Campo Punico dei pressi di Palermo del terzo secolo (avanti cristo) con un'appendice su una stela fenicia ed una iscrizione su Monte Pellegrino*, SAI Fascicolo IV, Palermo, pp. 3-11.

1921 *Su taluni resti fenici di Mozia di Erice e di Marsala (Lilibeo)*, SAI Fascicolo X, Palermo, pp. 3-13.

DE LA GENIÈRE, J.

1977 *Réflexions sur Sélinonte et l'Ouest sicilien*, CRAI 121, 2, pp. 251-264.

1978 *La colonisation grecque en Italie méridionale et en Sicile et l'acculturation des non-Grecs*, Rev. Arch. NS, II, 1978 pp. 257-276.

1983 *Entre grecs et non-grecs en Italie du sud et Sicile*, in *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche. Atti del Convegno di Cortona (24-30 Maggio 1981)*, Pisa-Roma, pp. 257-272.

1997 *Ségeste, grotta Vanella*, in *Seconde giornate internazionali di studi sull'area*

- elima*, II, Pisa, pp. 1029-1038.
- 2008 *Céramique offerte à la divinité*, in G. Greco - B. Ferrara (a cura di), *Doni agli dei. Il sistema dei doni votivi nei santuari. Atti del seminario di studi (Napoli, 21 aprile 2006)*, Napoli, pp. 13-22.
- DE LA TORRE, E. S.
- 1994 *Gli oracoli relativi alla colonizzazione della Sicilia e della Magna Grecia*, QUCC 48 n.3, pp. 7-37.
- DELCOR, M.
- 1974 *Le hieros gamos d'Astarté*, RSF 2, pp. 63-76.
- DE MIRO, A.
- 1986 *Il santuario greco di località Casalicchio presso Licata*, in *Atti della seconda giornata di studi sull'archeologia licatese e della zona della basse valle dell'Himera (Licata - Palazzo Frangipane, 19 gennaio 1985)*, Palermo, pp. 97-12
- 1997 *s.v. Casalicchio-Agnone*, in G. Nenci-G. Vallet (a cura di), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, Pisa-Roma, pp. 34-36.
- DE MIRO, E.
- 1985 *Topografia archeologica*, in *Sikanie. Storia e civiltà della Sicilia greca*, Milano, pp. 563-576.
- 1986 *Civiltà rupestre dell'agrigentino. Esempi dalla preistoria al Medioevo*, in C.D. Fonseca (a cura di), *La Sicilia rupestre nel contesto delle civiltà mediterranee, atti del sesto convegno internazionale di studio sulla civiltà rupestre medioevale nel mezzogiorno d'Italia (Catania, Pantalica, Ispica, 7-12 Settembre 1981)*, Lecce, pp. 235-244.
- 1999 *Archai della Sicilia greca. Presenze egeo-cipriote sulla costa meridionale dell'isola. L'emporio miceneo di Cannatello*, in G. Vallet (éd.), *La Colonisation Grecque en Méditerranée Occidentale. Actes de la Rencontre scientifique en hommage a Georges Vallet, (Rome-Naples, 15-18 novembre 1995)*, Roma, pp. 71-81.
- 2003 *Agrigento II. I santuari extraurbani. L'Asklepieion*, Soveria Mannelli.

- 2008 Thesmophoria di Sicilia, in C. A. Di Stefano (a cura di), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda. Atti del I congresso internazionale (Enna, 1-4 Luglio 2004)*, Pisa-Roma, pp. 47-92.
- DE POLIGNAC, F.
- 1990 *Déméter ou l'altérité dans la fondation*, M. Detienne (éd.), *Tracés de fondation*, Louvain-Paris, pp. 289-300.
- 1991 *La nascita della città greca: culti, spazio e società nei secoli VIII e VII a. C.*, Milano.
- 1999 *L'installation des dieux et la genèse des cités en grèce d'Occident, une question résolue?*, in G. Vallet (ed.), *La Colonisation Grecque en Méditerranée Occidentale. Actes de la Rencontre scientifique en hommage a Georges Vallet, (Rome-Naples, 15-18 novembre 1995)*, Roma, pp. 209-230.
- DE SANCTIS, G.
- 2012 *La religione a Roma*, Roma.
- DE SIMONE, G-F.
- 2008 *Le donne alla fontana sui vasi attici a figure nere*, in G. Greco - B. Ferrara (a cura di), *Doni agli dei. Il sistema dei doni votivi nei santuari. Atti del seminario di studi (Napoli, 21 aprile 2006)*, Napoli, pp. 317-342.
- DE SIMONE, R.
- 1997 *La stele punica dell' "Acquasanta"*, in *Archeologia e territorio*, Palermo, pp. 447-450.
- 1999 *Un graffito punico da Colle Madore*, in S. Vassallo (a cura di), *Colle Madore. Un caso di ellenizzazione in terra sicana*, Palermo, pp. 285-286.
- 2008 *Tradizioni figurative greche nella 'Selinunte punica'. Le cretule del tempio C*, in M. Congiu-C. Micciché-S. Modeo-L. Santagati (a cura di), *Greci e Punici in Sicilia tra V e IV secolo a.C.*, Roma-Caltanissetta, pp. 31-45.
- 2010 *Selinunte punica*, in S. Tusa (a cura di), *Selinunte*, Roma, pp. 181-190.
- DESTROOPER-GEORGIADIS, A.
- 1995 *La numismatique. Partim orient*, in V. Krings (éd.), *La civilisation Phénicienne et Punique. Manuel de recherche*, Leiden, pp. 148-165.
- DETIENNE, M.

- 1990 *Qu'est-ce qu'un site?*, in M. Detienne (éd.), *Tracés de fondation*, Louvain-Paris, pp. 1-16.
- 1990^a *Apollon Archégète. Un modèle politique de la territorialisation*, in M. Detienne (éd.), *Tracés de fondation*, Louvain-Paris, pp. 301-311.
- 1997 *Expérimenter dans le champ des polythéismes*, *Kernos* 10, pp. 57-72.
- DUBOIS, L.
- 1995 692. *Selinonte*, *REG* 108, pp. 556-562.
- 2003 *La nouvelle loi sacrée de Sélinonte*, *CRAI* I, pp. 105-125.
- DE VIDO, S.
- 1989 s.v. *Erice*, in G. Nenci-G. Vallet (a cura di), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, Pisa-Roma.
- 1990 *Per una carta teotopica dell'area Elima*, in G. Nenci-S. Tusa-V. Tusa (a cura di), *Gli Elimi e l'area elima fino all'inizio della prima guerra punica. Atti del seminario di studi (Palermo-Contessa Entellina, 25-28 maggio 1989)*, Palermo, pp. 203-221.
- 1997 *Gli Elimi. Storie di contatti e di rappresentazioni*, Pisa.
- 1997^a *Orizzonti politici e culturali dell'area elima*, in *Seconde giornate internazionali di studi sull'area elima*, I, Pisa, pp. 549-579.
- 2003 *Genealogie segestane*, in A. Corretti (a cura di), *Atti delle quarte giornate internazionali di studi sull'area elima (Erice, 1-4 dicembre 2000)*, Pisa, pp. 367-402.
- 2006 *Gli Elimi*, in P. Anello-G. Martorana-R. Sammartano (a cura di), *Ethne e religioni nella Sicilia antica*, Suppl. a *Kokalos* 18, pp. 147-179.
- 2009 *Gli Elimi delle montagne. Considerazioni intorno ai centri indigeni della Sicilia occidentale*, in M. Congiu (a cura di), *Eis Akra. Insediamenti d'altura in Sicilia dalla Preistoria al III a.C. Atti del V convegno di studi (Caltanissetta, 10-11 maggio 2008)*, Caltanissetta-Roma, pp. 85-99.
- 2009^a *Selinunte. Gli ultimi anni*, in C. Antonetti-S. De Vido (a cura di), *Temi Selinuntini*, Pisa, pp. 111-128.
- 2010 s.v. *Segesta*, in G. Nenci-G. Vallet (a cura di), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, Pisa-Roma, pp. 513-

576.

2010^a s.v. *Selinunte*, in G. Nenci-G. Vallet (a cura di), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, Pisa-Roma, pp. 596-678.

DE VINCENZO, S.

2010 *Nuove indagini a Erice. Le prospezioni geomagnetiche lungo il versante nord-orientale della città*, in E. Acquaro-A. Filippi-S. Medas (a cura di), *La devozione dei naviganti: il culto di Afrodite ericina nel Mediterraneo: atti del convegno (Erice, 27-28 novembre 2009)*, Lugano 2010, pp. 35-48.

2013 *Tra Cartagine e Roma. I centri urbani dell'eparchia punica di Sicilia tra VI e I sec. a.C.*, Berlin.

DE WAELE, J. A.

1971 *Acragas graeca. Die historische Topographie des griechischen Akragas auf Sizilien*, Gravenhage.

1980 *Das Felsheiligtum unter S. Biagio in Agrigento*, BABesch 55, 2, pp. 191-196.

DEWAILLY, M.

1992 *Les statuettes aux parures du sanctuaire de la Malophoros à Sélinonte. Contexte, typologie et interprétation d'une catégorie d'offrandes*, Napoli.

DIETLER, M.

1997 *Consumption, cultural frontiers, and identity: anthropological approaches to greek colonial encounters*, in *Confini e frontiera nella grecità d'Occidente. Atti del trentasettesimo convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto 3-6 Ottobre)*, Taranto, pp. 475-501.

DI FILIPPO BALESTRAZZI, E.

1999 *Adone o quando la regalità è finzione dalla terrazza culturale di Ebla al rito "sul tetto" nelle adonie occidentali: Storia ed evoluzione di una festa*, *Ostraka* 8, pp. 309-342.

DIMARTINO, A.

2003 *Omicidio, contaminazione e purificazione: il 'caso' della lex sacra di Selinunte*, *ASNP* 8, s. IV, pp. 305-349.

DI NOTO, C.A.

1992 *s.v. Monte Adranone*, in G. Nenci-G. Vallet (a cura di), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, Pisa-Roma, pp. 257-265.

1997 *Materiali bronzei da C. da Mango (Segesta). Nota preliminare*, in *Seconde giornate internazionali di studi sull'area elima*, I, Pisa, pp. 581-594.

DI STEFANO, C.A.

1990 *Insedimenti indigeni ellenizzati in territorio palermitano*, in G. Nenci-S.Tusa-V. Tusa (a cura di), *Gli Elimi e l'area elima fino all'inizio della prima guerra punica. Atti del seminario di studi (Palermo-Contessa Entellina, 25-28 maggio 1989)*, Palermo, pp. 247-258.

DI VITA, A.

1996 *Urbanistica della Sicilia greca*, in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *I Greci in Occidente*, Milano, pp. 262-308.

2008 *Conclusioni. Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda*, in C. A. Di Stefano (a cura di), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda. Atti del I congresso internazionale (Enna, 1-4 Luglio 2004)*, Pisa-Roma, pp. 293-296.

DOMÍNGUEZ, A. J.

2007 *Mobilità umana, circolazione di risorse e contatti di culture nel Mediterraneo arcaico*, in M. Giangiulio (a cura di), *Storia d'Europa e del Mediterraneo. Il mondo antico, II, La Grecia, III, Grecia e Mediterraneo dall'VIII sec. a.C. all'Età delle guerre persiane*, Roma, pp. 131-175.

DORY, D.

1995 *Religions et territoires. Éléments de théorie et propositions de recherche*, in J.F. Vincent- D. Dory-R. Verdier (éds.), *La construction religieuse du territoire*, Paris, pp. 367-375.

DUBOURDIEU, A.

1990-1991 *Le chien de Segeste*, *Kokalos* 36-37, pp. 51-83.

1990-1991 *La rayon d'or d'Eryx*, *Kokalos* 36-37, pp. 85-101.

DUBOURDIEU, A. - J. SCHEID.

2000 *Lieux de culte, lieux sacrés: les usages de la langue. L'Italie romaine*, in A.

Vauchez (éd.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Roma, pp. 59-80.

DUNHAM, S.

1986 *Sumerian words for foundation: part I: temen*, RA 80, pp. 31-64.

DUPRÉ RAVENTÓS, X.-S. RIBICHINI-S. VERGER

2008 *Introduzione*, in X. Dupré Raventós-S. Ribichini-S. Verger (a cura di), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico. Atti del convegno internazionale (Roma, 10-12 novembre 2004)*, Roma, pp. 13-18.

DUPRONT, A.

1967 *Formes de la culture des masses: de la doléance politique au pèlerinage panique (XVIII^e-XX^e siècle)*, in *Niveaux de culture et groupes sociaux, Actes du colloque réuni du 7 au 9 mai 1966 à l'Ecole normale supérieure*, Paris, pp.149-167.

DURAND, J.L.

1990 *Formes athéniennes du fonder*, M. Detienne (éd.), *Tracés de fondation*, Louvain-Paris, pp. 271-287.

EDLUND, I. E.M.

1987 *The gods and the place. Location and function of sanctuaries in the countryside of Etruria and Magna Graecia (700-400 B.C.)*, Stockholm.

EPIFANIO VANNI, E.

1988 *Terravecchia di Cuti. Campagne di scavo 1984, 1986, 1987*, *Kokalos* 34-35 2, pp. 669-678.

2011 *s.v. Terravecchia di Cuti*, in G. Nenci-G. Vallet (a cura di), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, Pisa-Roma, pp. 510-515.

EPIFANIO VANNI, E. ET ALII

1993 *Terravecchia di Cuti*, in A. Marotta et. al. (a cura di), *Di terra in terra*, Palermo, pp. 44-60.

EPIFANIO VANNI, E.-S. VASSALLO

1984 *Terravecchia di Cuti. Scavi nel santuario extraurbano in contrada Cuti, Kokalos* 30-31, pp. 651-653.

ERSKINE, A.

2005 *Unity and Identity: Shaping the Past in the Greek Mediterranean*, in E. S. Gruen (ed.), *Cultural borrowings and ethnic appropriations in antiquity, Oriens et Occidens* 8, Stuttgart, pp. 121-136.

ETIENNE, R.

1992 *Autels et sacrifices*, in A. Schachter-E. Kearns-B. Bergquist-F. Graf (éds.), *Le sanctuaire grec, Entretiens sur l'Antiquité classique (Vandoeuvres, 20-25 Août 1990)*, Genève, pp. 291- 319.

FALSONE, G.

1992 *s.v. Monte Castellazzo di Poggioreale*, in G. Nenci-G. Vallet (a cura di), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirre niche*, Pisa-Roma, pp. 307- 312.

1992^a *Éryx*, in E. Lipiński (éd.), *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Brepols, pp.155-156.

1995 *Sicile*, in V. Krings (éd.), *La civilisation Phénicienne et Punique. Manuel de recherche*, Leiden, pp. 674-697.

FAMÀ, M.L.

2008 *Mozia tra il V e il IV sec. a.C.*, in M. Congiu-C. Micciché-S. Modeo-L. Santagati (a cura di), *Greci e Punici in Sicilia tra V e IV secolo a.C.*, Roma- Caltanissetta, pp. 47-63.

2009 *L'urbanistica e le strutture abitative di Mozia allo stato attuale delle ricerche*, in S. Helas – D. Marzioli (Hrsg.), *Phönizisches und punisches Städtewesen, Akten der internationalen Tagung in Rom vom 21. bis 23. Februar 2007*, Mainz am Rhein, pp. 271-288.

FAMÀ, M.L.-V. TUSA

2000 *Le stele del Melichios di Selinunte*, Padova.

FANTAR, M.H.

2008 *Le culte de Déméter et ses incidences à Carthage*, in C. A. Di Stefano (a cura

di), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda. Atti del I congresso internazionale (Enna, 1-4 Luglio 2004)*, Pisa-Roma, pp. 243-246.

FARAONE, C.A.

1991 *Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of "Voodoo Dolls" in Ancient Greece*, *ClAnt* 10 n. 2, pp. 165-220.

1992 *Talismans and Trojan horses: guardian statues in ancient Greek myth and ritual*, New York.

FEDERICO, E.

2007 *Miti greci oltremare*, in M. Giangiulio (a cura di), *Storia d'Europa e del Mediterraneo. Il mondo antico, II, La Grecia, III, Grecia e Mediterraneo dall'VIII sec. a.C. all'Età delle guerre persiane*, Roma, pp. 663-690.

FERRARA, B.

2008 *Tra Greci e indigeni: problematiche di definizione dello spazio consacrato nel santuario di Hera alla foce del Sele*, in X. Dupré Raventós-S. Ribichini-S. Verger (a cura di), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico. Atti del convegno internazionale (Roma, 10-12 novembre 2004)*, Roma, pp. 357-375.

FIorentini, G.

1980 *Santuari punici a Monte Adranone di Sambuca di Sicilia*, in Φιλίας Χάριν. *Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni*, 3, Roma, pp. 907-915.

1985 *Sacelli sull'Acropoli di Gela e a Monte Adranone nella valle del Belice*, in *Il tempio greco in Sicilia. Architettura e culti, Atti della I Riunione Scientifica della Scuola di Perfezionamento in Archeologia Classica dell'Università di Catania (Siracusa, 24-27 novembre 1976)*, Catania, pp. 105-114.

1995 *Monte Adranone. Itinerari – XVI*, Roma.

FRISONE, F.-M. LOMBARDO

2007 *Periferie? Sicilia, Magna Grecia, Asia Minore*, in M. Giangiulio (a cura di), *Storia d'Europa e del Mediterraneo. Il mondo antico. II, La Grecia. III, Grecia e Mediterraneo dall'VIII sec. a.C. all'Età delle guerre persiane*,

Roma, pp. 177-226.

GABRICI, E.

1927 *Il Santuario della Malophoros a Selinunte*, in *MonAnt* 32, 1927.

GALLO, L.

1992 *Alcune considerazioni sui rapporti elimo-punici*, in *Atti delle Giornate Internazionali di Studi sull'Area Elima (Gibellina, 19-22 settembre 1991)*, Pisa-Gibellina, pp. 315-340.

GALVAGNO, E.

2006 *I Siculi: Fine di un ethnos*, in C. Micciché – S. Modeo – L. Santagati (a cura di), *Diodoro Siculo e la Sicilia indigena. Atti del convegno di studi (Caltanissetta, 21-22 maggio 2005)*, Palermo, pp. 34-48.

GARBATI, G.

2008 *Religione votiva: per un'interpretazione storico-religiosa delle terrecotte votive nella Sardegna punica e tardo-punica*, suppl. a RSF 34.

GARBATI, G.-C- PERI

2008 *Considerazioni sul "culto delle acque" nella Sardegna punica e tardo punica. L'esempio di Mitza Salamu (Dolianova-CA)*, in X. Dupré Raventós-S. Ribichini-S. Verger (a cura di), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico. Atti del convegno internazionale (Roma, 10-12 novembre 2004)*, Roma, pp. 385-396.

GARBINI, G.

1971 *Anatolia sud-Orientale e Cipro*, in P. Tacchi Venturi - G. Castellani (a cura di), *Storia delle religioni*, Torino, pp.189-193.

1980 *I Fenici. Storia e religione*, Napoli.

1993 *La caduta di Mozia*, in *Studi sulla Sicilia Occidentale in onore di Vincenzo Tusa*, Padova, pp. 67-72.

1994 *La religione dei Fenici in Occidente*, Roma.

1995 *I Fenici di ieri, di oggi e di domani*, in *I Fenici: ieri oggi domani (Roma, 3-5 marzo 1994)*, Roma, pp. 195-201.

1996 *Da Nora a Palermo (passando per Cartagine)*, in E. Acquaro (a cura di), *Alle*

soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione, I, *Storia e culture*, Pisa-Roma, pp. 201-207.

1996^a *I Fenici nel Mediterraneo occidentale fino al V secolo a.C.*, in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *I Greci in Occidente*, Milano, pp. 121-132.

2004 *Erice colonia cartaginese*, *RAL* 9, 15, pp. 25-32.

2008 *Erice, la sua Astarte e la sua iscrizione*, *Byrsa* 7,1-2, pp. 77-84.

GARGINI, M.

2001 *s.v. Sabucina*, in G. Nenci-G. Vallet (a cura di), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, Pisa-Roma, pp. 178-186.

2010 *s.v. Sant'Angelo Muxaro*, in G. Nenci-G. Vallet (a cura di), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, Pisa-Roma, pp. 176-185.

GEORGOUDI, S.

2001 «Ancêtres» de Sélinonte et d'ailleurs. Le cas des Tritopatores, in G. Hoffmann - A. Lezzi-Hafter (éds.), *Les pierres de l'offrande. Autour de l'œuvre de Cristoph W. Clairmont*, Zürich, pp. 152-163.

GERMANÀ BOZZA, G.

2008 *Importazioni greco-orientali e fenicie nei santuari arcaici della Sicilia orientale*, in M. Dalla Riva (ed.), *Meetings between Cultures in the ancient Mediterranean, Acts of the XVII International Congress of Classical Archaeology (22-26th September, Rome)*, *Bollettino di Archeologia on line* I, pp. 1-11.

GHINATTI, F.

2003 *Per una comprensione delle feste della Sicilia Occidentale*, in A. Corretti (a cura di), *Atti delle quarte giornate internazionali di studi sull'area elima (Erice, 1-4 dicembre 2000)*, Pisa, pp. 693-718.

GIANGIULIO, M.

1983 *Greci e non-Greci in Sicilia alla luce dei culti e delle leggende di Eracle*, in *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche. Atti del convegno di Cortona (29-30 Maggio 1981)*, Pisa-Roma, pp. 785-845.

1996 *Immagini coloniali dell'altro: il mondo indigeno tra marginalità e integrazione*, in *Mito e storia in Magna Grecia. Atti del trentaseiesimo convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto, 4-8 Ottobre)*, Taranto, pp. 251-303.

2003 *Eracle in Sicilia occidentale. Ancora*, in A. Corretti (a cura di), *Atti delle quarte giornate internazionali di studi sull'area elima (Erice, 1-4 dicembre 2000)*, Pisa, pp. 719-725.

GIGLIO, R.

2000 *Lilibeo (Marsala): recenti rinvenimenti archeologici in Via Quarto*, in *Atti delle terze giornate internazionali di studi sull'area elima (Gibellina, Erice, Contessa Entellina, 23-26 ottobre 1997)*, Pisa-Roma, pp. 727-742.

GIGLIO CERNGLIA, R. ET ALII

2012 *Nuove Ricerche a Castellazzo di Poggioreale. Campagne 2008-2009*, in C. Ampolo (a cura di), *Sicilia occidentale, studi, rassegne, ricerche*, Pisa, pp. 239-250.

GIUFFRIDA, M.

1990 *Rapporti tra l'area elima e il mediterraneo orientale*, in G. Nenci-S. Tusa-V. Tusa (a cura di), *Gli Elimi e l'area elima fino all'inizio della prima guerra punica. Atti del seminario di studi (Palermo-Contessa Entellina, 25-28 maggio 1989)*, Palermo, pp. 115-131.

1996 *Afrodite Euploia a Cipro?*, *Kokalos* 42, pp. 341-348.

GIUMAN, M.

2008 *Il Dio Serpente. Alcune note sul culto attico di Zeus Meilichios*, in AA.VV., *Le perle e il filo. A Mario Torelli per i suoi settanta anni*, Potenza, pp. 135-146.

GIUSTOLISI, V.

1977 *La montagna sacra*, Palermo.

1977^a *Appendice archeologica sul M.P.*, in P. Collura, *Santa Rosalia nella storia e nell'arte*, Palermo, pp. 185-189.

1977^b *La montagna sacra*, in A. Calcara (a cura di), *La religiosità popolare tra passato e presente, Atti del Seminario di Studi di Folklore Siciliano*

- (Marsala, 17-18 dicembre 1977), Trapani, pp. 69-79.
- 1978 *Culti pagani e cristiani nel santuario di S. Rosalia sul Monte Pellegrino (Palermo)*, Palermo.
- 1979 *Topografia storia e archeologia di Monte Pellegrino (Palermo)*, Palermo.
- 1986 *L'accampamento punico sul monte pellegrino (Palermo) (Nuove ricerche)*, *Empúries* n. 48-50 Vol. I, pp. 338-351.
- 1996 *Panormus III. Monte Pellegrino – I campi militari cartaginesi e gli altri antichi insediamenti*, Palermo.
- GLINISTER, F.
- 1997 *What is a sanctuary?*, CCG 8, pp. 61-80.
- GORINI, G.
- 1996 *La moneta*, in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *I Greci in Occidente*, Milano, pp. 223-232.
- GRAS, M.
- 1997 *Il Mediterraneo nell'età arcaica*, Paestum.
- 2008 *Storia e storiografia della Sicilia greca. Ricerche 1997-2000*, *Kokalos* 47-48, pp. 261-296.
- GRECO, E.
- 1990 *I santuari*, in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *Magna Grecia. Vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica*, Milano, pp. 159-189.
- 1996 *La città e il territorio*, in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *I Greci in Occidente*, Milano, pp. 233-242.
- GRECO, G.
- 1999 *Santuari extraurbani tra periferia cittadina e periferia indigena*, in G. Vallet (éd.), *La Colonisation Grecque en Méditerranée Occidentale. Actes de la Rencontre scientifique en hommage à Georges Vallet, (Rome-Naples, 15-18 novembre 1995)*, Roma, pp. 231-247.
- 2007 *La Sicile et Motyé. Entre Orient et Occident*, in L. Badre (éd.), *La Méditerranée des Phéniciens de Tyr à Carthage*, Paris, pp. 287-289.
- 2008 *Tra Greci e Indigeni: problematiche e definizioni del sacro*, in X. Dupré Raventós-S. Ribichini-S. Verger (a cura di), *Saturnia Tellus. Definizioni dello*

- spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico. Atti del convegno internazionale (Roma, 10-12 novembre 2004)*, Roma, pp. 99-118.
- 2008^a *Introduzione*, in G. Greco - B. Ferrara (a cura di), *Doni agli dei. Il sistema dei doni votivi nei santuari. Atti del seminario di studi (Napoli, 21 aprile 2006)*, Napoli, pp. 7-9.
- GROTTA, C.
- 2010 *Zeus Meilichios a Selinunte*, Roma.
- GROTTANELLI, C.
- 1981 *Santuari e divinità delle colonie d'Occidente*, in *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali, Atti del colloquio*, Roma, pp. 109-137.
- GÜNTHER, L.M.
- 2009 *Quellen, Bäche, Flüsse und ihre Gottheiten im griechischen Sizilien. Zum Bildtypus des 'Opfers am Altar'*, in E. Olshausen – V. Sauer (Hrsg.), *Die Landschaft und die Religion, Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 9, 2005*, Stuttgart, pp.81-95.
- GUZZETTA, G.
- 2008 *Prototipi monetali sicelioti e interpretazioni puniche*, in M. Congiu-C. Micciché-S. Modeo-L. Santagati (a cura di), *Greci e Punici in Sicilia tra V e IV secolo a.C.*, Roma-Caltanissetta, pp. 149-171.
- GUZZO, P.G.
- 1987 *Schema per la categoria interpretativa del «santuario di frontiera»*, *ScAnt* 1, pp. 373-380.
- 2011 *Per una critica archeologica della colonizzazione greca arcaica in Italia meridionale*, *Quaderni di archeologia* I, pp. 33-38.
- HANSEN, M.H.
- 2000^a *Introduction. The Concepts of City-State and City-State Culture*, in M.H. Hansen (ed.), *A Comparative Study of Thirty City-State Cultures: an investigation conducted by the Copenhagen polis centre*, Copenhagen, pp. 11-34.
- 2000 *The Hellenic Polis*, in M.H. Hansen (ed.), *A Comparative Study of Thirty*

City-State Cultures: an investigation conducted by the Copenhagen polis centre, Copenhagen, pp. 141-187.

HOLLINSHEAD, M.B.

1999 'Adyton', 'Opisthodomos', and the inner room of the Greek temple, *Hesperia* 62, pp. 189-218.

HVIDBERG-HANSEN, F.O.

1986 *Uni-Ashtarte and Tanit-Iuno Caelestis. Two Phoenician goddesses of fertility reconsidered from recent archaeological discoveries*, in A. Bonanno (ed.), *Archaeology and fertility cult in the ancient Mediterranean. Papers presented at the First International Conference (Malta, 2-5 September 1985)*, Amsterdam, pp.170-195.

ISLER, H.P.

1992 s.v. *Monte Iato*, in G. Nenci-G. Vallet (a cura di), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, Pisa-Roma, pp. 368-375.

2002 *Monte Iato. Indigeni e Greci in età arcaica*, in F. Spatafora-S. Vassallo (a cura di), *Sicani, Elimi e Greci: Storie di contatti e terre di frontiera*, Palermo, pp. 77-85.

ISMAELLI, T.

2011 *Archeologia del culto a Gela. Il santuario del Predio Sola*, Bari.

2013 *Pratiche votive e comunicazione rituale nel santuario del Predio Sola a Gela*, in L. Giardino-G. Tagliamonte (a cura di), *Archeologia dei luoghi e delle pratiche di culto. Atti del convegno (Cavallino, 26-27 gennaio 2012)*, Bari, pp. 119-142.

ISSERLIN, B.S.J. - J. DU PLAT TAYLOR

1974 *Motya. A Phoenicians and Carthaginian City in Sicily*, Leiden.

JACOB, C.

1993 *Paysage et bois sacré: Alsos dans la Périégèse de la Grèce de Pausanias*, in *Les bois sacrés. Actes du colloque international de Naples (23-25 Novembre 1989)*, Naples, pp. 31-44.

JAMESON, M. H.-D. R. JORDAN-R. D. KOTANSKY

1993 *A Lex sacra from Selinous*, Durham-North Carolina.

JOURDAIN-ANNEQUIN, C. - C. BONNET

2001 *Images et fonctions d'Héraclès: les modèles orientaux et leurs interprétations*, in S. Ribichini-M. Rocchi-P. Xella (a cura di), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca: stato degli studi e prospettive della ricerca. Atti del colloquio internazionale (Roma, 20-22 maggio 1999)*, Roma, pp. 195-223.

KAHN, L.

1979 *Hermès, la frontière et l'identité ambiguë*, *Ktema* 4, pp. 201-211.

KAMLAH, J.

2009 *Die Tempel und Heiligtümer Phöniziens. Kultstätten im Kontext der eisenzeitlichen Stadtkultur in der Levante*, in S. Helas – D. Marzioli (Hrsg.), *Phönizisches und punisches Städtewesen, Akten der internationalen Tagung in Rom vom 21. bis 23. Februar 2007*, Mainz am Rhein, pp. 83-100.

KEARNS, E.

1992 *Between God and Man: status and Function of Heroes and their Sanctuaries*, in A. Schachter – E.Kearns – B.Bergquist - F.Graf (éds.), *Le sanctuaire grec, Entretiens sur l'Antiquité classique (Vandoeuvres, 20-25 Août 1990)*, Genève, pp. 65-108.

KERÉNYI, C.

1966 *Le divinità ed i templi a Selinunte*, *Kokalos* 12, pp. 3-7.

LAFON, C.

2011 *Le porc dans les rites de Déméter*, in F. Quantin (éd.), *Archéologie des religions antiques. Contributions à l'étude des sanctuaires et de la piété en Méditerranée (Grèce, Italie, Sicile, Espagne)*, Pau, pp. 77-86.

LAGONA, S.

1996 *s.v. Raffe di Mussomeli*, in G. Nenci-G. Vallet (a cura di), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, Pisa-Roma, pp. 534-538.

LANCEL, S.

1995 *Les prospections et 'surveys' partim occident*, in V. Krings (éd.), *La*

- civilisation Phénicienne et Punique. Manuel de recherche*, Leiden, pp. 106-118.
- 1995^a *Vie des cités et urbanisme partim Occident*, in V. Krings (éd.), *La civilisation Phénicienne et Punique. Manuel de recherche*, Leiden, pp. 370-388.
- LANCELOTTI, M. G.
- 2006 *Magia, pantheon, sacrificio: riflessioni metodologiche su alcuni temi di religione fenicia*, in J. P. Vita – J. Á. Zamora (eds.), *Nuevas perspectivas I: la investigación fenicia y púnica*, Barcelona, pp. 61-72.
- LA ROSA, V.
- 1996 *L'incontro dei coloni greci con le genti anelleniche della Sicilia*, in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *I Greci in Occidente*, Milano, pp. 523-532.
- LA TORRE, G.F.
- 2011 *Le lance di Temesa e le offerte di armi nei santuari di magna Grecia e di Sicilia in epoca arcaica*, *Quaderni di archeologia I*, pp. 67-104.
- LE DINAHET, M.T.
- 1984 *Sanctuaires chthoniens de Sicile de l'époque archaïque à l'époque classique*, in G. Roux (éd.), *Temples et Sanctuaires, Séminaire de recherche 1981-1983*, Lyon, pp. 137-152.
- LE MEAUX, H.
- 2007 *Le mond Grec*, in L. Badre (éd.), *La Méditerranée des Phéniciens de Tyr à Carthage*, Paris, pp. 281-283.
- LEONE, R.
- 1998 *Luoghi di culto extraurbani di età arcaica in Magna Grecia*, Firenze.
- 2000 *La chora segnata. Luoghi di culto extraurbani in Magna Grecia*, *Bollettino della Società piemontese di archeologia e belle arti* 52, pp.17-23.
- LÉVÊQUE, P.
- 1986 *Les cultes de la fécondité-fertilité dans la Grèce des cités*, in A. Bonanno (ed.), *Archaeology and fertility cult in the ancient Mediterranean. Papers presented at the First International Conference (Malta, 2-5 September 1985)*, Amsterdam, pp. 242-256.
- LIETZ, B.

- 2009 *La dea di Erice e il suo rapporto con la prostituzione*, in F. Ghizzani Marcia-C. Megale (a cura di), *Materiali per Populonia 8: Scavi e reperti dall'acropoli e dalla spiaggia. Strategie di rilievo delle tombe a San Cerbone. Venere e la prostituzione sacra nel Mediterraneo. Un imperatore a caccia nei boschi dell'Etruria costiera*, Pisa, pp.247-254.
- 2012 *La dea di Erice e la sua diffusione nel Mediterraneo. Un culto tra Fenici, Greci e Romani*, Pisa.
- LIPPOLIS, E. - M. LIVADIOTTI - G. ROCCO
- 2007 *Architettura greca: storia e monumenti del mondo della polis dalle origini al V secolo*, Milano.
- LIVERANI, M.
- 1988 *Antico Oriente*, Roma-Bari.
- LUPU, E.
- 2005 *Greek sacred law. A collection of new documents (NGSL). Religions in the graeco-roman World*, Leiden-Boston.
- LURAGHI, N.
- 1994 *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia: da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi*, Firenze.
- MADDOLI, G.
- 1988 *I culti delle "poleis" italiote*, in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *Magna Grecia. Vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica*, Milano, pp. 115-148.
- 1996 *Culti e dottrine religiose dei Greci d'Occidente*, in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *I Greci in Occidente*, Milano, pp. 481-498.
- MALKIN, I.
- 1984-85 *Dieux et colons dans la Sicile archaïque*, *Kokalos* 30-31 I, pp.155-159.
- 1985 *What's in a name? The eponymous founders of Greek colonies*, *Athenaeum* 63, pp. 114-130.
- 1987 *La place des dieux dans la cité des hommes. Le découpage des aires sacrées dans les colonies grecques*, *RHR* 204, 4, pp. 331-352.
- 1987^a *Religion and colonization in ancient Greece*, Leiden.

- 1989 *Delphoi and the founding of social order in archaic Greece*, *Mètis* 4, pp. 129-153.
- 1990 *Territorialisation mythologique. Les "autels des Philènes" en Cyrénaïque*, *DHA* 16, pp. 219-229.
- 1996 *Territorial domination and the Greek sanctuary*, in P. Hellström-B. Alroth (eds.), *Religion and power in the ancient Greek world. Proceedings of the Uppsala Symposium 1993, Acta Universitatis Upsaliensis. Boreas. Upsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations* 24, Uppsala, pp. 75-81.
- 2005 *Herakles and Melqart: Greeks and Phoenicians in the middle ground*, in E. S. Gruen (ed.), *Cultural borrowings and ethnic appropriations in antiquity, Oriens et Occidens* 8, Stuttgart, pp. 238-257.
- 2011 *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*, Oxford.
- MANFREDI, L. I.
- 1995 *Monete puniche. Repertorio epigrafico e numismatico delle leggende puniche*, *BNum* 6.
- 2006 *Nuove prospettive della numismatica fenicia e punica: tra tradizione e innovazione*, in J. P. Vita – J. Á. Zamora (eds.), *Nuevas perspectivas I: la investigación fenicia y púnica*, Barcelona, pp. 73-88.
- MANGANARO, G.
- 1985 *Per la storia dei culti nella Sicilia greca*, in *Il tempio greco in Sicilia. Architettura e culti, Atti della I Riunione Scientifica della Scuola di Perfezionamento in Archeologia Classica dell'Università di Catania (Siracusa, 24-27 novembre 1976)*, Catania, pp. 148-163.
- MANNI, E.
- 1963 *Sicilia Pagana*, Palermo.
- 1987 *La Sicilia e il mondo greco arcaico fino alla fine del VI secolo a.C. L'apporto della ierologia*, *Kokalos* 30-31, pp. 165-191.
- MARCONI, C.
- 1997 *Storie di caccia in Sicilia occidentale*, in *Seconde giornate internazionali di studi sull'area elima (Gibellina, 22-26 ottobre 1994)*, Pisa-Gibellina, pp.

1071-1120.

1999 *Eracle in terra indigena?*, in S. Vassallo (a cura di), *Colle Madore. Un caso di ellenizzazione in terra sicana*, Palermo, pp. 293-305

2009 *Il rilievo con il ratto di Persephone dal Santuario della Malophoros. Un riesame*, in C. Antonetti-S. De Vido (a cura di), *Temi Selinuntini*, Pisa, pp. 193-210.

MARCONI, P.

1929 *Studi agrigentini*, R.I.A.S.A. fasc.I, anno I, pp. 29-68.

MARKOE, G.

2007 *L'art du métal phénicien: Les coupes décorées*, in L. Badre (éd.), *La Méditerranée des Phéniciens de Tyr à Carthage*, Paris, pp. 167-173.

MARTORANA, G.

1985 *Il riso di Demetra. Dee, eroi e santi di Sicilia*, Palermo.

MASSERIA, C.

1978-79 *Ipotesi sul tempio M di Selinunte*, *AnnPerugia* 16, pp. 61-88.

MAZZA, F.

1997 *L'immagine dei Fenici nel mondo antico*, in S. Moscati (a cura di), *I Fenici*, Milano, pp. 628-653.

Mc CONNELL, B. E.

1992 *s.v. Monte San Calogero*, in G. Nenci-G. Vallet (a cura di), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, Pisa-Roma, pp. 483-487.

MERTENS, D.

1984 *Der Tempel von Segesta und die dorische Tempelbaukunst des griechischen Westens in klassischer Zeit*, Mainz.

1985 *Nuove ricerche sul tempio di Segesta*, in *Il tempio greco in Sicilia. Architettura e culti, Atti della I Riunione Scientifica della Scuola di Perfezionamento in Archeologia Classica dell'Università di Catania (Siracusa, 24-27 novembre 1976)*, Catania, pp. 187-193.

1990 *L'architettura*, in *Lo stile severo in Sicilia: dall'apogeo della tirannide alla prima democrazia*, (Catalogo della mostra tenuta a Palermo nel 1990),

Palermo, pp. 75-100.

1996 *L'architettura del mondo greco d'Occidente*, in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *I Greci in Occidente*, Milano, pp. 315-346.

2006 *Città e monumenti dei Greci d'Occidente: dalla colonizzazione alla crisi di fine V secolo a.C.*, Roma.

2010 *L'architettura templare*, in S. Tusa (a cura di), *Selinunte*, Roma, pp. 65-96.

2010^a *Urbanistica della città greca*, in S. Tusa (a cura di), *Selinunte*, Roma, pp. 97-126.

MERTENS, D. - E. GRECO

1996 *Urbanistica della Magna Grecia*, in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *I Greci in Occidente*, Milano, pp. 243-262.

MILANI, C.

1990 *Lat. locus sanctus, loca sancta, ebr. m^eqôm haqqōdeš, māqôm qādôš*, in M. Sordi (a cura di), *Santuari e politica nel mondo antico*, Milano, pp. 33-47.

MILLER AMMERMAN, R.

1990 *Terrecotte votive: evidenza di culto e contatto culturale in Magna Grecia*, in *Atti del convegno internazionale Anathema. Regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico (Roma, 15-18 Giugno 1989)*, ScAnt 3-4, pp. 271-280.

MILES, M.

1998 *The Propylon to the Sanctuary of Demeter Malophoros at Selinous*, AJA 102, n. 1, pp. 35-57.

MOGGI, M.

1983 *L'elemento indigeno nella tradizione letteraria sulle ktiseis*, in *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche. Atti del Convegno di Cortona (24-30 Maggio 1981)*, Pisa-Roma, pp. 979-1002.

MONTEPAONE, C.

1993 *L'alsos/lucus, forma idealtipica artemidea: il caso di Ippolito*, in *Les bois sacrés. Actes du colloque international de Naples (23-25 Novembre 1989)*, Naples, pp. 69-75.

MORANI, M.

1983 *Sull'espressione linguistica dell'idea di 'santuario' nelle civiltà classiche*, in M. Sordi (a cura di), *Santuari e politica nel mondo antico*, Milano, pp. 3-32.

MOSSÉ, C.

1991 *Prefazione*, in F. De Polignac, *La nascita della città greca*, Milano.

MUSTI, D.

1990 *Il quadro storico-politico*, in *Lo stile severo in Sicilia: dall'apogeo della tirannide alla prima democrazia*, (Catalogo della mostra tenuta a Palermo nel 1990), Palermo, pp. 9-28.

1990^a *La storia di Segesta e di Erice tra il VI ed il III secolo a.C.*, in G. Nenci-S. Tusa-V. Tusa (a cura di), *Gli Elimi e l'area elima fino all'inizio della prima guerra punica. Atti del seminario di studi (Palermo-Contessa Entellina, 25-28 maggio 1989)*, Palermo, pp. 155-171.

1996 *Tra toponimia e mitografia: sul nome e sul mito di Lilibeo*, in E. Acquaro (a cura di), *Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione*, I, *Storia e culture*, Pisa-Roma, pp. 337-342.

NENCI, G.

1979 *Spazio civico, spazio religioso e spazio catastale nella Polis*, ASNP 9, 2, ser. III, Pisa, pp. 459-477.

1990 *Per una definizione dell'area elima*, in G. Nenci-S. Tusa-V. Tusa (a cura di), *Gli Elimi e l'area elima fino all'inizio della prima guerra punica. Atti del seminario di studi (Palermo-Contessa Entellina, 25-28 maggio 1989)*, Palermo, pp. 21-26.

1999 *Bilancio elimo (1983-1995)*, in *La colonisation grecque en Méditerranée occidentale. Actes de la rencontre scientifique en hommage à G. Vallet (Rome – Naples, 15-18 novembre 1995)*, Rome, pp. 303-314.

2001 *s.v. Rocca D'Entella*, in G. Nenci-G. Vallet (a cura di), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, Pisa-Roma, pp. 235- 276.

NIEMEYER, H.-G.

1995 *Expansion et colonisation*, in V. Krings (éd.), *La civilisation Phénicienne et Punique. Manuel de recherche*, Leiden, pp. 247-267.

2000 *The early Phoenician city-states on the Mediterranean: Archaeological elements for their description*, in M.H. Hansen (ed.), *A Comparative Study of Thirty City-State Cultures: an investigation conducted by the Copenhagen polis centre*, Copenhagen, pp. 89-116.

NIGRO, L.

2005 *Mozia – XI. Zona C. Il tempio del Kothon, Rapporto preliminare delle campagne di scavo XXIII e XXIV(2003-2004)*, *Quaderni di archeologia fenicio-punica II*, Roma.

2009 *Il tempio del Kothon e il ruolo delle aree sacre nello sviluppo urbano di Mozia dall'VIII al IV sec. a.C.*, S. Helas – D. Marzioli (Hrsg.), *Phönizisches und punisches Städtewesen, Akten der internationalen Tagung in Rom vom 21. bis 23. Februar 2007*, Mainz am Rhein, pp. 241-270.

2009^a *Il Tempio del Kothon e le origini fenicie di Mozia*, in A. Mastino-P.G.-Spanu-R. Zucca (a cura di), *Naves plenis velis euntes (=Tharros Felix 3)*, Roma, pp. 77-118.

2009^b *Offerte e depositi votivi nel Santuario C3 del Kothon di Mozia nel IV secolo a.C.*, in S. Fortunelli-C. Masseria (a cura di), *Ceramica attica da santuari della Grecia, della Ionia e dell'Italia. Atti Convegno Internazionale (Perugia, 14-17 marzo 2007)*, Venosa, pp. 703-718.

2009^c *Recenti scoperte dell'Università di Roma 'La Sapienza' a Mozia (2002-2006): il Tempio del Kothon, la «Casa del sacello domestico», il «Basamento meridionale» e la Fortezza Occidentale*, in C. Ampolo (a cura di), *Immagine e immagini della Sicilia e di altre isole del Mediterraneo antico, Atti delle seste giornate internazionali di studi sull'area elima e la Sicilia occidentale nel contesto mediterraneo (Erice, 12-16 ottobre 2006)*, Vol. II, Pisa, pp. 551-560.

2010 *Il sacello di Astarte e i culti femminili a Mozia*, QVO 4, pp. 163-180.

2010^a *Alle origini di Mozia: stratigrafia e ceramica del tempio del Kothon dall'VIII al VI secolo a.c.*, in L. Nigro (a cura di), *Motya and the phoenician ceramic repertoire between the levant and the west 9th - 6th century b.C.*, *Proceedings of the international conference (Rome, 26th february 2010)*, *Quaderni di*

archeologia fenicio-punica 5, pp. 1-48.

NIGRO, L.-F. SPAGNOLI

2012 *Alle sorgenti del Kothon. Il rito a Mozia nell'Area sacra di Baal 'Addir - Poseidon. Lo scavo dei pozzi sacri nel Settore C Sud-Ovest (2006-2011), Quaderni di Archeologia Fenicio-Punica, Colour Monograph 02, Roma.*

OLDFATHER, W.A

1912 *Die Ausgrabungen zu Lokroi, Philologus* 71, pp. 321-331.

OGGIANO, I.

2005 *Lo spazio sacro a Nora*, in A. Giammellaro Spanò (a cura di), *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici, Marsala –Palermo 2-8 ottobre 2000*, pp. 1029-1044.

2006 *Archeologia del culto: questioni metodologiche*, in M. Rocchi – P. Xella (a cura di), *Archeologia e religione, atti del I colloquio del "Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee"*, (Roma-CNR, 15 dicembre 2003), Roma, pp. 25-45.

2006^a *"Categorie interpretative dell'architettura": gli edifici di culto del levante del I millennio a.C.*, in M. Rocchi – P. Xella (a cura di), *Archeologia e religione, atti del I colloquio del "Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee"*, (Roma-CNR, 15 dicembre 2003), Roma, pp. 141- 168.

2008 *Lo spazio fenicio rappresentato*, in X. Dupré Raventós-S. Ribichini-S. Verger (a cura di), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio punico, iberico e celtico. Atti del convegno internazionale (Roma, 10-12 novembre 2004)*, Roma, pp. 283-300.

OGGIANO, I. - P. XELLA

2009 *Sidone e il suo territorio in età persiana. Epigrafia e archeologia*, in S. Helas – D. Marzioli (Hrsg.), *Phönizisches und punisches Städtewesen, Akten der internationalen Tagung in Rom vom 21. bis 23. Februar 2007*, Mainz am Rhein, pp. 69-82.

ORLANDINI, P.

2003 *Il Thesmophorion di Bitalemi (Gela): nuove scoperte e osservazioni*, in G. Fiorentini-M. Caltabiano-A. Calderone (a cura di), *Archeologia del*

- Mediterraneo. Studi in onore di Ernesto de Miro*, Roma, pp. 507-514.
- 2008 *Demetra a Gela*, in C. A. Di Stefano (a cura di), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda. Atti del I congresso internazionale (Enna, 1-4 Luglio 2004)*, Pisa-Roma, pp. 173-186.
- PACE, B.
- 1938 *Arte e civiltà delle Sicilia antica II. Arte ingegneria e artigianato*, Milano.
- PALERMO, D.
- 2008 *Doni votivi e aspetti del culto nel santuario indigeno della Montagna di Polizzello*, in G. Greco - B. Ferrara (a cura di), *Doni agli dei. Il sistema dei doni votivi nei santuari. Atti del seminario di studi (Napoli, 21 aprile 2006)*, Napoli, pp. 257-270.
- PALERMO, D.-D. TANASI-E. PAPPALARDO
- 2009 *Polizzello. Le origini del santuario*, in M. Congiu (a cura di), *Eis Akra. Insediamenti d'altura in Sicilia dalla Preistoria al III a.C. Atti del V convegno di studi (Caltanissetta, 10-11 maggio 2008)*, Caltanissetta-Roma, pp. 53-84.
- PANATTONI, E.
- 2010 *Apporti italiani nel tamil*, in *Tīrthayātrā. Essays in Honour of Stefano Piano*, Alessandria, pp. 265-271.
- PANCUCCI, D.
- 1992 *s.v. Monte Poliscia*, in G. Nenci-G. Vallet (a cura di), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, Pisa-Roma, p. 434.
- 2006 *I Sicani*, in P. Anello-G. Martorana-R. Sammartano (a cura di), *Ethne e religioni nella Sicilia antica*, Suppl. a *Kokalos* 18, pp. 107-119.
- PANESSA, G.
- 2003 *Miti ericini e allume eoliano. Suggestioni e prospettive*, in A. Corretti (a cura di), *Atti delle quarte giornate internazionali di studi sull'area elima (Erice, 1-4 dicembre 2000)*, Pisa, pp. 987-998.
- PANVINI, R.
- 2008 *Il sistema delle offerte nei santuari ctonii dell'acropoli di Gela*, in G. Greco -

B. Ferrara (a cura di), *Doni agli dei. Il sistema dei doni votivi nei santuari. Atti del seminario di studi (Napoli, 21 aprile 2006)*, Napoli, pp. 241-255.

PARISI PRESICCE, C.

1984 *La funzione delle aree sacre nell'organizzazione urbanistica primitiva delle colonie greche alla luce della scoperta di un nuovo santuario periferico di Selinunte*, AC 36, pp. 19-132.

1985 *L'importanza di Hera nelle spedizioni coloniali e nell'insediamento primitivo delle colonie greche alla luce della scoperta di un nuovo santuario periferico selinuntino*, AC 37, pp. 44-83.

PEDRUCCI, G.

2013 *L'isola delle madri. Una rilettura della documentazione archeologica di donne con bambini in Sicilia*, Roma.

PELLEGRINI, A.

2010 *Un tīrtha insolito a Palermo: il santuario di Santa Rosalia*, in *Tīrthayātrā. Essays in Honour of Stefano Piano*, Alessandria, pp. 321-336.

PERALE, M.

2009 *Μαλοφόρος. Etimologia di un teonimo*, in C. Antonetti-S. De Vido (a cura di), *Temi Selinuntini*, Pisa, pp. 229-244.

PERI, C.

2002 *Demetra e Core nella religione punica*, in G. Regalzi (a cura di), *Mutuare, interpretare, tradurre: storie di culture a confronto, Atti del 2° Incontro «Orientalisti» (Roma, 11-13 dicembre 2002)*, pp. 145-153.

2006 *Negli anfratti della roccia, nel segreto della rupe. Un contributo alla storia della religione di Canaan*, *Historiae* 3, pp. 69-82.

PETRARCA, V.

1988 *Di Santa Rosalia Vergine palermitana*, Palermo.

PICCALUGA, G.

1966 *Τὰ Φερεφάττης ἀνθολόγια*, *Maia* 18, pp. 232-253.

1982 *La mitizzazione del Vicino Oriente nelle religioni del mondo classico*, in H.-J. Nissen-J. Renger (Hrsg.), *Mesopotamien und seine Nachbarn. XXV. Rencontre assyriologique internationale (Berlin, 3. bis 7. Juli 1978)*, Berlin,

- pp. 573-612.
- 1983 *Fondare Roma, domare Cartagine: un mito delle origini*, in *Atti del I congresso internazionale di studi Fenici e punic*, Roma, pp. 409-424.
- PICARD, C.
- 1943 *Sur les Diasia d'Athènes*, CRAI 87, pp. 158-175.
- PIRENNE-DELFORGE, V.
- 1987 *Aspects orientaux du culte d'Aphrodite à Athènes*, in E. Lipiński (ed.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the first millennium b.C. Proceedings of the Conference held in Leuven from the 14th to the 16th of November 1985*, (=Studia Phoenicia V), Leuven, pp. 145-156.
- 1994 *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Kernos Suppl. 4, Athens-Liège.
- 2001 *La genèse de l'Aphrodite grecque: le "dossier crétois"*, in S. Ribichini-M. Rocchi-P. Xella (a cura di), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca: stato degli studi e prospettive della ricerca. Atti del colloquio internazionale (Roma, 20-22 maggio 1999)*, Roma, pp. 169-187.
- POMPEO, L.
- 1999 *Il complesso architettonico del Tempio M di Selinunte: analisi tecnica e storia del monumento*, Firenze.
- PRESTIANNI GIALLOMBARDO, A.M.
- 2003 *Divinità e culti in Halaesa archonidea tra identità etnica ed interazione culturale*, in A. Corretti (a cura di), *Quarte giornate internazionali di studi sull'area elima (Erice, 1-4 dicembre 2000)*, Pisa, pp. 1061-1112.
- PRICE, S.
- 1999 *Religions of Ancient Greek*, Cambridge.
- PROSDOCIMI, A.L. - L. AGOSTINIANI
- 1971 *L'elemento locale nella religione della Sicilia antica*, in P. Tacchi Venturi - G. Castellani (a cura di), *Storia delle religioni*, Torino, pp.716-722.
- PUGLIESE CARRATELLI, G.
- 1985 *Tempio e culto nella Sicilia greca*, in *Il tempio greco in Sicilia. Architettura e*

culti, Atti della I Riunione Scientifica della Scuola di Perfezionamento in Archeologia Classica dell'Università di Catania (Siracusa, 24-27 novembre 1976), Catania, pp. 13-20.

1988 *I santuari extramurani*, in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *Magna Grecia. Vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica*, Milano, pp. 149-158.

RACCUIA, C.

2008 *Pirati e barbari. Rappresentazioni di fenicio-punici nella Sicilia greca*, in M. Congiu-C. Micciché-S. Modeo-L. Santagati (a cura di), *Greci e Punici in Sicilia tra V e IV secolo a.C.*, Roma-Caltanissetta, pp. 173-191.

RALLO, A.

1982-83 *L'abitato di Selinunte: il quartiere punico e la sua necropoli*, *Kokalos* 28-29, pp. 169-177.

RAUSCH, M.

2000 *Damos gruppi e individui in una Lex sacra di Selinunte*, *MEP* 3, 3, pp. 39-52.

RIBICHINI, S.

1981 *Adonis: connotati "orientali" e tradizioni classiche*, in *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali, Atti del colloquio*, Roma, pp. 91-108.

1981^a *Adonis. Aspetti 'orientali' di un mito greco*, Roma.

1983 *Mito e storia. L'immagine dei Fenici nelle fonti classiche*, in *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 5-10 novembre 1979)*, II, Roma, pp. 443-448.

1985 *Poenus Advena. Gli dei fenici e l'interpretazione classica*, Roma.

1992 *Credenze e vita religiosa presso i Fenici e i Cartaginesi*, in J. Ries (a cura di), *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro (= Trattato di antropologia del sacro, 3)*, Milano, pp. 169-90.

1995 *Les sources gréco-latines*, in V. Krings (éd.), *La civilisation Phénicienne et Punique. Manuel de recherche*, Leiden, pp. 73-83.

1995^a *Les mentalités*, in V. Krings (éd.), *La civilisation Phénicienne et Punique. Manuel de recherche*, Leiden, pp. 334-344.

1995^b *Studi fenici e storia delle religioni. Esperienze e prospettive di metodo, I*

- Fenici: ieri oggi domani (Roma, 3-5 marzo 1994)*, Roma, pp. 129-138.
- 1996 *Su alcuni aspetti del Kronos fenicio*, in E. Acquaro (a cura di), *Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione*, I, *Storia e culture*, Pisa-Roma, pp.371-381.
- 1997 *Le credenze e la vita religiosa*, in S. Moscati (a cura di), *I Fenici*, Milano, pp. 120-184.
- 1999 *Rileggendo Filone di Biblo. Questioni di sincretismo nei culti fenici*, in C. Bonnet-A. Motte (éds.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont 25-27 septembre*, Bruxelles-Roma, pp.148-177.
- 2001 *“Fascino” dall’Oriente e prime lezioni di magia*, in S. Ribichini-M. Rocchi-P. Xella (a cura di), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca: stato degli studi e prospettive della ricerca. Atti del colloquio internazionale (Roma, 20-22 maggio 1999)*, Roma, pp. 103-115.
- 2004 *Al servizio di Astarte. Ierodulia e prostituzione sacra nei culti fenici e punici*, in *El mundo punico: religion, antropologia y cultura material, Actas 2. Congreso Internacional del Mundo Punico (Cartagena, 6-9 de abril de 2000)*, Murcia, pp.55-68.
- 2008 *“Più volte mutò nome la terra Saturnia” (Verg. Aen. VIII 329)*, in X. Dupré Raventós-S. Ribichini-S. Verger (a cura di), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico. Atti del convegno internazionale (Roma, 10-12 novembre 2004)*, Roma, pp. 19-26.
- 2008^a *L’arrivo della dea. A Roma e a Cartagine*, in C. A. Di Stefano (a cura di), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda. Atti del I congresso internazionale (Enna, 1-4 Luglio 2004)*, Pisa-Roma, pp. 235-241.
- 2009 *Eshmun-Asclepio. Divinità guaritrici in contesti fenici*, in E. De Miro-G. Sfamini Gasparro-V. Cali (a cura di), *Il culto di Asclepio nell’area mediterranea, atti del Convegno Internazionale (Agrigento, 20-22 novembre 2005)*, Roma, pp. 201-217.

RIBICHINI, S. -P. XELLA

- 1994 *La religione fenicia e punica in Italia*, Roma.
- RIDGWAY, D.
- 1996 *Relazioni di Cipro con l'Occidente in età precoloniale*, in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *I Greci in Occidente*, Milano, pp. 117-120.
- RIOTTO, M.
- 1985 *Il Santuario della Malophoros a Selinunte: spunti per una discussione storico-religiosa*, SicA 18 n. 59, pp. 25-51.
- RIZZA, G.-D. PALERMO (a cura di),
- 2004 *La necropoli di Sant'Angelo Muxaro: scavi Orsi-Zanotti Bianco 1931-1932*, Catania.
- RIZZO, G.E.
- 1946 *Monete greche della Sicilia*, Roma.
- ROCCHI, M.
- 2001 *I 'Monti Grandi' e il Parnassos*, in S. Ribichini-M. Rocchi-P. Xella (a cura di), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Atti del colloquio Internazionale*, Roma, pp. 129-140.
- 2005 *Culti sui monti della Grecia. Osservazioni da una lettura di Pausania*, ARG 7, pp. 56-62.
- 2006 *Contesto naturale e religione*, in M. Rocchi-P. Xella (a cura di), *Archeologia e religione, atti del I colloquio del "Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee"*, (Roma-CNR, 15 dicembre 2003), Roma, pp. 17-23.
- 2008 *Monti al servizio di un pantheon: i Capitolia (Verg. Aen. 8,347-358)*, in X. Dupré Raventós-S. Ribichini-S. Verger (a cura di), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico. Atti del convegno internazionale (Roma, 10-12 novembre 2004)*, Roma, pp. 665-672.
- ROCCO, B.
- 1971 *Da Erice a Palermo: revisioni epigrafiche*, SicA 6 n.13, pp. 23-30.
- 1971^a *La Grotta Regina: osservazioni paleografiche e nuove traduzioni*, AION, N.S. 21, pp.1-19.
- ROSIVACH, J. V.

- 1978 *The altar of Zeus Agoraios in the 'Heracleidae'*, PP 33, 178, pp. 32-47.
- ROUILLARD, P.
- 2007 *Historiographie et identité Phénicienne: d'Homère à Renan, et au-delà*, in L. Badre (éd.), *La Méditerranée des Phéniciens de Tyr à Carthage*, Paris, pp. 25-31.
- ROUVERET, A.
- 2000 *Strabon et les lieux sacrés de l'Oikoumène*, in A. Vauchez (éd.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Roma, pp. 43-57.
- ROUX, G.
- 1984 *Trésors, temples, tholos*, in G. Roux (éd.), *Temples et Sanctuaires, Séminaire de recherche 1981-1983*, Lyon, pp. 153-171.
- RUGGERI TRICOLI, M.C.
- 2008 *Il mito di Demetra nell'immaginario pirotecnico: alcune feste palermitane dell'età barocca*, in C. A. Di Stefano (a cura di), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda. Atti del I congresso internazionale (Enna, 1-4 Luglio 2004)*, Pisa-Roma, pp. 247-254.
- SARTRE, M.
- 1979 *Aspects économiques et aspects religieux de la frontière dans les cités grecques*, *Ktema* 4, pp. 213-224.
- SAUVAGE, C.
- 2007 *Marine et navigation phéniciennes*, in L. Badre (éd.), *La Méditerranée des Phéniciens de Tyr à Carthage*, Paris, pp. 93-101.
- SCARAFFIA, L.
- 1990 *Questioni aperte*, in S. Boesch Gajano-L. Scaraffia (a cura di), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino, pp. 11-19.
- SCARPI, P.
- 2010 *Archeologia del mito III. Appunti per una discussione*, *IncidAntico* 8, pp. 221-233.
- SCHACHTER, A.
- 1992 *Policy, cult, and the placing of greek sanctuaries*, in A. Schachter-E. Kearns-B.

- Bergquist-F. Graf (éds.), *Le sanctuaire grec, Entretiens sur l'Antiquité classique (Vandoeuvres, 20-25 Août 1990)*, Genève, pp. 1-63.
- SCHEER, T. S.
 2009 *Tempelprostitution in Korinth*, in T. S. Scheer - M. Lindner (Hrsg.), *Tempelprostitution im Altertum. Fakten und Fiktionen*, Berlin.
- SCHEID, J.
 1993 *Lucus, nemus: qu'est-ce qu'un bois sacré?*, in *Les bois sacrés. Actes du colloque international de Naples (23-25 Novembre 1989)*, Naples, pp. 13-20.
 1997 *Comment identifier un lieu de culte?*, CCG 8, pp. 51-59.
- SCHILLING, R.
 1954 *La religion romaine de Venus: depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, 1954.
- SCIORTINO, G.
 2009 "Decolonizzando i paradigmi coloniali". *Gli indigeni nella Mozia fenicia*, in P. Giammellaro (a cura di), *Visti dall'altra sponda. Interferenze culturali nel Mediterraneo antico. Atti del V Incontro Orientalisti (Palermo, 6-8 Dicembre 2008)*, Roma, pp. 121-146.
- SCLAFANI, M.
 2008 *Personalità divine minori del pantheon greco tra le comunità indigene della Sicilia occidentale*, in M. Dalla Riva (ed.), *Meetings between Cultures in the ancient Mediterranean, Acts of the XVII International Congress of Classical Archaeology (22-26th September, Rome)*, Bollettino di Archeologia on line I, pp. 22-30.
- SCULLION, S.
 2000 *Heroic and Chthonian Sacrifice: New Evidence from Selinous*, ZPE 133, pp. 163-171.
- SCULLY, V.
 1962 *The Earth, the Temple, and the Gods. Greek Sacred Architecture*, New Haven-London.
- SFAMENI GASPARRO, G.
 1973 *I culti orientali in Sicilia*, Leiden.

1990 *Politica, religione e culti*, in *Lo stile severo in Sicilia: dall'apogeo della tirannide alla prima democrazia*, (Catalogo della mostra tenuta a Palermo nel 1990), Palermo, pp. 43-54.

2006 *Demetra al confine tra Greci e Punici. Osservazioni sul culto della Malophoros a Selinunte*, in M. Congiu-C. Micciché-S. Modeo-L. Santagati (a cura di), *Greci e Punici in Sicilia tra V e IV secolo a.C.*, Roma- Caltanissetta, pp. 101-117.

2007 *Il volto ellenistico di Iside: dea cosmica e salutare*, in G. Sfameni Gasparro, *Problemi di Religione Greca ed Ellenistica. Dèi, dèmoni, uomini: tra antiche e nuove identità*, Cosenza, pp.237-270.

2008 *Demetra in Sicilia: tra identità panellenica e connotazioni locali*, in C. A. Di Stefano (a cura di), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda. Atti del I congresso internazionale (Enna, 1-4 luglio 2004)*, Pisa-Roma, pp. 25-40.

SHAPIRO, H. A.

1996 *Athena, Apollo, And the religion propaganda of the athenian empire*, in P. Hellström-B. Alroth, *Religion and power in the ancient Greek world. Proceedings of the Uppsala Symposium 1993, Acta Universitatis Upsaliensis. Boreas. Upsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations* 24, Uppsala, pp. 101-114.

SIRACUSANO, A.

1983 *Il santuario rupestre di Agrigento in località S. Biagio*, Roma.

SOLE, L.

2008 *Un ripostiglio di monete puniche dall'abitato di capo Soprano a Gela*, in M. Congiu-C. Micciché-S. Modeo-L. Santagati (a cura di), *Greci e Punici in Sicilia tra V e IV secolo a.C.*, Roma-Caltanissetta, pp. 133-148.

SOMMER, M.

2010 *I Fenici*, Bologna.

SPANÒ GIAMMELLARO, A.

1992 *s.v. Monte Pellegrino*, in G. Nenci-G. Vallet (a cura di), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, Pisa-Roma, pp. 420-432.

- 2000 *I Fenici in Sicilia: modalità insediamentali e rapporti con l'entroterra. Problematiche e prospettive di ricerca*, in A. González Prats (a cura di), *Fenicios y Territorio. II Seminario Internacional sobre Temas Fenicios* (Guardamar del Segura, Alicante, 9- 11 aprile 1999), Alicante, pp. 295-335.
- SPAGNOLI, F.
- 2003 *Altari punicici nei santuari della Sicilia occidentale*, SicA 36.101, pp. 169-191.
- SPATAFORA, F.
- 2002 *Sicani, Elimi e Greci. Storie di contatti e terre di frontiera*, in F. Spatafora-S. Vassallo (a cura di), *Sicani, Elimi e Greci: Storie di contatti e terre di frontiera*, Palermo, pp. 3-6.
- 2002^a *Entella. Il santuario delle divinità ctonie di contrada Petrarò*, in F. Spatafora-S. Vassallo (a cura di), *Sicani, Elimi e Greci: Storie di contatti e terre di frontiera*, Palermo, pp. 5-13.
- 2002^b *La Montagnola – Makella*, in F. Spatafora-S. Vassallo (a cura di), *Sicani, Elimi e Greci: Storie di contatti e terre di frontiera*, Palermo, pp. 87- 90.
- 2003 *Nuovi dati sulla topografia di Palermo*, in A. Corretti (a cura di), *Atti delle quarte giornate internazionali di studi sull'area elima (Erice, 1-4 dicembre 2000)*, Pisa, pp. 1175-1199.
- 2003^a *Monte Maranfusa: un insediamento nella media Valle del Belice. L'abitato indigeno*, Palermo.
- 2006 *Vincitori e vinti: sulla deposizione di armi e armature nella Sicilia di età arcaica*, in *Guerra e pace in Sicilia e nel Mediterraneo antico (VIII-III sec a.C.). Arte, prassi e teoria della pace e della guerra*, I, Pisa 2006, pp. 215-226
- 2008 *Entella: il Thesmophorion di Contrada Petrarò*, in C. A. Di Stefano (a cura di), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda. Atti del I congresso internazionale (Enna, 1-4 Luglio 2004)*, Pisa-Roma, pp. 273-284.
- 2008^a *Indigeni e Greci negli emporia fenici della Sicilia*, in M. Dalla Riva (ed.), *Meetings between Cultures in the ancient Mediterranean, Acts of the XVII International Congress of Classical Archaeology (22-26th September, Rome)*,

- Bollettino di Archeologia on line I, pp. 34-46.
- 2009 *Dagli emporia fenici alle città puniche. Elementi di continuità e discontinuità nell'organizzazione urbanistica di Palermo e Solunto*, in S. Helas – D. Marzioli (Hrsg.), *Phönizisches und punisches Städtewesen, Akten der internationalen Tagung in Rom vom 21. bis 23. Februar 2007*, Mainz am Rhein, pp. 219-240.
- 2009^a *Culti e ceramiche greche nei santuari dei centri indigeni della Sicilia occidentale*, in S. Fortunelli-C. Masseria (a cura di), *Ceramica attica da santuari della Grecia, della Ionia e dell'Italia. Atti Convegno Internazionale (Perugia, 14-17 marzo 2007)*, Venosa, pp. 739-757.
- 2010 *Per un' «archeologia degli incontri»: Sicani ed Elimi nella Sicilia greca*, in H.Tréziny (éd.), *Contacts et échanges technologiques entre Grecs et indigènes de la Catalogne à la Mer Noire, Actes des rencontres du programme européen Ramses² (2006-2008)*, Paris, pp. 25-40.
- 2010^a *Attestazioni di culti femminili nei santuari della Sicilia Occidentale*, in E. Acquaro-A. Filippi-S. Medas (a cura di), *La devozione dei naviganti: il culto di Afrodite ericina nel Mediterraneo: atti del convegno (Erice, 27-28 novembre 2009)*, Lugano 2010, pp. 137-152.
- 2011 *Armi e guerrieri nella Sicilia indigena: segni di guerra in luoghi di pace*, in C. Masseria-D. Loscalzo (a cura di), *Miti di guerra, riti di pace, Atti del Convegno (Perugia, 4-6 maggio 2009)*, Bari, 181-190
- 2012 *Le vie dell'acqua: città e villaggi nelle vallate fluviali della Sicilia centro-occidentale tra età arcaica ed ellenismo*, in A. Calderone (a cura di), *Cultura e religione delle acque, Atti del Convegno interdisciplinare «Qui fresca l'acqua mormora ...» (S. Quasimodo, Sapph. fr. 2,5), (Messina, 29-30 marzo 2011)*, Roma, pp. 301-313.
- 2012^a *Tucidide e la “colonizzazione” fenicia in Sicilia*, in M. Congiu-C. Micciché-S. Modeo (a cura di), *Dal mito alla storia. La Sicilia nell'«Archaiologia» di Tucidide. Atti del VIII Convegno di Studi*, Caltanissetta, pp. 253-263.
- 2013 *Tracce di culto nell'entroterra sicano: il santuario extraurbano di Cozzo Spolentino (Palermo)*, in S. Bouffier – A. Hermary (éds.), *L'Occident grec de*

Marseille à Mégara Hyblaea Hommages à Henri Tréziny, Arles Cedez, pp. 277-296.

SPATAFORA, F.-A. RUVITUSO -G. MONTALI

2003 *Entella: un santuario ctonio extra moenia*, in A. Corretti (a cura di), *Atti delle quarte giornate internazionali di studi sull'area elima (Erice, 1-4 dicembre 2000)*, Pisa, pp.1191-1212.

STRANGE, J.

2000 *The palestinian City-State of the Bronze Age*, in M.H. Hansen (ed.), *A Comparative Study of Thirty City-State Cultures: an investigation conducted by the Copenhagen polis centre*, Copenhagen, pp. 67-76.

STRATEN, F. V.

1992 *Votives and votaries in greek sanctuaries*, in A. Schachter-E. Kearns-B. Bergquist-F. Graf (éds.), *Le sanctuaire grec, Entretiens sur l'Antiquité classique (Vandoeuvres, 20-25 Août 1990)*, Genève, pp. 247-290.

SUARÉZ DE LA TORRE, E.

2009 *Il mito e il culto di Asclepio in Grecia in età classica ed ellenistico-romana*, in E. De Miro-G. Sfameni Gasparro-V. Cali (a cura di), *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea, atti del Convegno Internazionale (Agrigento, 20-22 novembre 2005)*, Roma, pp. 27-48

TORELLI, M.

1977 *Il santuario greco di Gravisca*, in PP 32, pp. 398-458.

2003 *I culti di Imera tra storia e archeologia*, in E. De Miro et al. (a cura di), *Archeologia del mediterraneo. Studi in onore di Ernesto de Miro*, Roma, pp. 671-683.

TUSA, S.

2009 *Da Mokarta a Monte Polizzo: la transizione dall'età del Bronzo Finale all'età del Ferro*, in M. Congiu (a cura di), *Eis Akra. Insediamenti d'altura in Sicilia dalla Preistoria al III a.C. Atti del V convegno di studi (Caltanissetta, 10-11 maggio 2008)*, Caltanissetta-Roma, pp. 27-52.

2010 *Prima di Selinunte*, in S. Tusa (a cura di), *Selinunte*, Roma, pp. 33-64.

TUSA, V.

- 1967 *Le divinità ed i templi di Selinunte, Kokalos* 13, pp. 186-193.
- 1983 *Greci e non Greci in Sicilia*, in *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche. Atti del Convegno di Cortona (24-30 Maggio 1981)*, Pisa-Roma, pp. 299-314.
- 1985 *Nuovi rinvenimenti nell'area del santuario della Malophoros a Selinunte*, in *Il tempio greco in Sicilia. Architettura e culti, Atti della I Riunione Scientifica della Scuola di Perfezionamento in Archeologia Classica dell'Università di Catania (Siracusa, 24-27 novembre 1976)*, Catania, pp. 115-118.
- 1985^a *I Fenici e i Cartaginesi*, in *Sikanie. Storia e civiltà della Sicilia greca*, Milano, pp. 577-631.
- 1990 *Aspetti archeologici di alcuni siti Segesta*, in G. Nenci-S. Tusa-V. Tusa (a cura di), *Gli Elimi e l'area elima fino all'inizio della prima guerra punica. Atti del seminario di studi (Palermo-Contessa Entellina, 25-28 maggio 1989)*, Palermo, pp. 271-276.
- 1991 *Segesta*, Palermo.
- 1997 *Sicilia*, in S. Moscati (a cura di), *I Fenici*, Milano, pp. 231-250.
- 2000 *Il santuario fenicio-punico di Mozia, detto di "Cappidazzu"*, in *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Punicos (Cádiz, 2 al 6 de Octubre de 1995)*, Cádiz, pp. 1397-1402.
- TUSA, V. - E. DE MIRO
- 1983 *Sicilia Occidentale*, Roma.
- USTINOVA, Y.
- 1998 *Aphrodite Ourania of the Bosphorus: The Great Goddess of a Frontier Pantheon*, *Kernos* 11, pp. 209-226.
- VACCARELLO, P.
- 1986 *Rilievo del tempietto di Zeus Meilichios a Selinunte*, *SicA* 19 n.60, pp.89-96.
- VALLET, G.
- 1968 *La cité et son territoire dans les colonies grecques d'Occident*, in *La città e il suo territorio. Atti del settimo convegno di studi sulla Magna Grecia*, (Taranto, 8-12 ottobre 1967), Napoli, pp. 67-142.
- 1983 *Urbanisation et organisation de la chora coloniale greque en Grande Grèce*

- et en Sicile*, in *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche. Atti del Convegno di Cortona (24-30 Maggio 1981)*, Pisa-Roma, pp. 936-956.
- 1987 *L'apporto dell'urbanistica. Le fait urbain en Grèce et en Sicile à l'époque archaïque*, *Kokalos* 30-31, pp. 133-163.
- VASSALLO, S.
- 1990 *Santa Caterina Villarmosa, Forma Italiae* 34, Firenze.
- 1992 *s.v. Monte Polizzo*, in G. Nenci-G. Vallet (a cura di), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, Pisa-Roma, pp. 434-435.
- 1996 *Il territorio di Himera in età arcaica*, *Kokalos* 42, pp. 199-223.
- 1999 *Colle Madore. Un caso di ellenizzazione in terra sicana*, a cura di S. Vassallo, Palermo.
- 2002 *Himera, la colonia greca e gli indigeni*, in F. Spatafora-S. Vassallo (a cura di), *Sicani, Elimi e Greci: Storie di contatti e terre di frontiera*, Palermo, pp. 37-43.
- 2002^a *Colle Madore. Terra di frontiera*, in F. Spatafora-S. Vassallo (a cura di), *Sicani, Elimi e Greci: Storie di contatti e terre di frontiera*, Palermo, pp. 99-105.
- 2005 *Himera città greca. Guida alla storia e ai monumenti*, Palermo.
- 2008 *L'area centro-settentrionale della Sicilia tra Greci e Punici nel V e IV sec. a.C.*, in M. Congiu-C. Micciché-S. Modeo-L. Santagati (a cura di), *Greci e Punici in Sicilia tra V e IV secolo a.C.*, Roma-Caltanissetta, pp. 193-209.
- 2009 *Insedimenti di altura nell'entroterra imerese tra l'età arcaica e la I guerra punica*, in M. Congiu (a cura di), *Eis Akra. Insediamenti d'altura in Sicilia dalla Preistoria al III a.C. Atti del V convegno di studi (Caltanissetta, 10-11 maggio 2008)*, Caltanissetta-Roma, pp. 149-161.
- 2010 *L'incontro tra indigeni e Greci di Himera nella Sicilia centro-settentrionale (VII-V sec. a.C.)*, in H. Tréziny (éd.), *Contacts et échanges technologiques entre Grecs et indigène de la Catalogne à la Mer Noire, Actes des rencontres du programme européen Ramses² (2006-2008)*, Paris, pp. 41-54.

VAUCHEZ, A.

2000 *Introduction*, in A. Vauchez (éd.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Roma, pp. 1-7.

VERGER, S.

2011 *Dévotions féminines et bronzes de l'extrême Nord dans le thesmophorion de Géla*, in F. Quantin (éd.), *Archéologie des religions antiques. Contributions à l'étude des sanctuaires et de la piété en Méditerranée (Grèce, Italie, Sicile, Espagne)*, Pau, p. 15-76.

VERONESE, F.

2006 *Lo spazio e la dimensione del sacro*, Padova.

VERZÁR, M.

1980 *Pyrgi e l'Afrodite di Cipro. Considerazioni sul programma decorativo del tempio B*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité* T. 92, n.1, pp. 35-86.

VISONÀ, P.

1995 *La numismatique. Partim occident*, in V. Krings (éd.), *La civilisation Phénicienne et Punique. Manuel de recherche*, Leiden, pp. 166-181.

YON, M.

2005 *La culture Chypro-Phénicienne. Art Phénicien, art Chypriote*, in L. Badre (éd.), *La Méditerranée des Phéniciens de Tyr à Carthage*, Paris, pp. 119-125.

2009 *Identifier les espaces urbain à Kition (Chypre)*, in S. Helas – D. Marzioli (Hrsg.), *Phönizisches und punisches Städtewesen, Akten der internationalen Tagung in Rom vom 21. bis 23. Februar 2007*, Mainz am Rhein, pp. 101-114.

XELLA, P.

1969 *Sull'introduzione del culto di Demetra e Kore a Cartagine*, SMSR 40, pp. 215-228.

2003 *Epigrafia e storia delle religioni: considerazioni conclusive*, in P. Xella-J.A. Zamora (a cura di), *Epigrafia e storia delle religioni: dal documento epigrafico al problema storico-religioso, Atti dell'incontro di studi (Roma, 28 maggio 2002)*, Roma, pp. 133-141.

- 2005 *Laici e cattolici alla scuola di Raffaele Pettazzoni*, in M. G. Lancellotti-P. Xella (a cura di), *Angelo Brelich e la storia delle religioni: temi, problemi e prospettive, atti del Convegno di Roma (Roma - C.N.R., 3-4 dicembre 2002)*, Verona, pp. 21-40.
- 2006 *Archeologia e storia delle religioni. Riflessioni sulla terminologia e sul metodo*, in M. Rocchi – P. Xella (a cura di), *Archeologia e religione, atti del I colloquio del “Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee”*, (Roma – CNR, 15 dicembre 2003), Roma, pp. 3-16.
- 2006^a *La religione fenicia e punica: studi recenti e prospettive di ricerca*, in J. P. Vita – J. Á. Zamora (eds.), *Nuevas perspectivas I: la investigación fenicia y púnica*, Barcelona, pp. 51-60.
- 2007 *Religione e religioni in Siria-Palestina: dall'Antico Bronzo all'epoca romana*, Roma.
- 2007^a *Religion et panthéon, iconographie et mythologie*, in L. Badre (éd.), *La Méditerranée des Phéniciens de Tyr à Carthage*, Paris, pp. 49-57.
- 2008 *I Fenici e gli “Altri”. Dinamiche di identità culturale*, in M. Congiu-C. Micciché-S. Modeo- L. Santagati (a cura di), *Greci e Punici in Sicilia tra V e IV secolo a.C.*, Roma-Caltanissetta, pp. 69-79.
- WEISS, C.
- 1984 *Griechische Flussgottheiten in vorhellenistischer Zeit. Ikonographie und Bedeutung*, Würzburg.
- WIDENGREN, G.
- 1960 *Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del Vicino Oriente Antico*, *Numen* 7, pp. 1-25.
- ZIRONE, D.
- 2010 s.v. *Serra Mollarella*, in G. Nenci-G. Vallet (a cura di), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, Pisa-Roma, pp. 721-724.
- ZOPPI, C.
- 2004 *Le fasi costruttive del cosiddetto santuario rupestre di San Biagio ad Agrigento: alcune osservazioni*, *Sicilia Antiqua* 1, pp. 41-79.

2009 *Il tempio M di Selinunte, la fonte della Gaggera e la ninfa Eurymedousa*, *Sicilia Antiqua* 6, pp. 57-70.

ZUCCA, R.

1989 *Venus Erycina tra Sicilia, Africa e Sardegna*, in A. Mastino (a cura di), *L'Africa romana. Atti del VI Convegno di studio (Sassari, 16-18 dicembre 1988)*, Sassari, pp. 771-779.

ZUNTZ, G.

1963 *Osservazioni sul "Santuario rupestre" presso S. Biagio, Agrigento*, *Klearchos* 20, pp. 114-124.

Sitografia

ENEA, G.

2012 *Amman Rosalia*, in <http://www.youtube.com/watch?v=Ohcg5pfss9A> (ultima consultazione maggio 2014).

PISANELLO, L.

2013 *Il cardinale amico del santo, Il messaggero di Sant'Antonio*, in http://www.messaggerosantantonio.it/messaggero/pagina_articolo.asp?IDX=2343IDRX=210 (ultima consultazione Maggio 2014).

RIBICHINI, S.

2012 *Lo spazio sacro come categoria storico-religiosa*, in www.academia.edu/4372575/Lo_spazio_sacro_come_categoria_storico-religiosa (ultima consultazione maggio 2014).