

SANTUARI MEDITERRANEI TRA ORIENTE E OCCIDENTE

Interazioni e contatti culturali

Atti del Convegno Internazionale, Civitavecchia – Roma 2014

a cura di

Alfonsina Russo Tagliente e Francesca Guarneri



SCIENZE E LETTERE
Roma 2016

Comitato tecnico-scientifico:

Alfonsina Russo Tagliente (Soprintendente per l'Archeologia del Lazio e dell'Etruria Meridionale); Alessandro Naso (ISMA-CNR); Paolo Xella (ISMA-CNR); Leonor Peña Chocarro (Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma-CSIC)

Segreteria tecnica:

Francesca Guarneri

Elaborazioni grafiche della copertina:

Giovanni Pellegrini Raho

Ufficio stampa e comunicazione:

Marco Sala, Patrizia Bruno, Leonardo Bochicchio, Francesca Licordari

Servizi di vigilanza e accoglienza:

Museo Archeologico Nazionale di Civitavecchia: Teresa Varlese, Luana Crocetti, Maria Grazia De Florio, Teresa De Rosa, Mario Patrizi, Cristina Pellegrino, Annamaria Pieragostini, Orsola Rovetti

Antiquarium e area archeologica di Pyrgi: Rocco Giangreco, Paola Cesarini, Riccardo Coleine, Antonia Imperatori, Anna Maria Medici, Ornella Padroni, Anna Vannacci

Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia: Umberto Betti, Pasquale De Bellis, Fabrizio Zibellini, Fernanda Abbadessa, Maria Luisa Ancora, Daniela Ardeni, Ezio Belloni, Isabella Berti, Claudio Campanella, Massimo De Santis, Paola Di Paolo, Claudio Fedele, Livia Feri, Mario Fiorentino, Alberto Franzini, Debora Genghini, Patrizia Guglielmotti, Laura Lombardo, Luca Mazzocco, Simonetta Mignucci, Luca Monagheddu, Vincenzo Morabito, Antonella Moriconi, Massimo Paggi, Paola Pellegrino, Rosina Perri, Stella Rendina, Stefania Ricci, Giovanna Satta, Roberto Stoisman, Patrizia Taffo, Laura Topino, Angelo Zacchei, Carla Zeppa.

Si ringraziano per la collaborazione:

Antonio Fontanella (Ufficio Relazioni Esterne, Stampa e Comunicazione dell'Autorità Portuale Civitavecchia-Fiumicino-Gaeta), il Comune di Civitavecchia, il Comune di Santa Marinella, il Comune di Tarquinia e il Corpo Forestale dello Stato-Ufficio Territoriale per la biodiversità di Roma

Si ringraziano per il sostegno:

l'Autorità portuale di Civitavecchia-Fiumicino-Gaeta e la Port Mobility

© 2016 Scienze e Lettere S.r.l.

Via Piave, 7 - 00187 Roma

Tel. 0039/06/4817656 - Fax 0039/06/48912574

e-mail: info@scienzelettere.com

www.scienzelettere.com

ISBN 978-88-6687-097-5

INDICE

	pp.
PASQUALINO MONTI, <i>Presentazione</i>	IX
ALFONSINA RUSSO TAGLIENTE, <i>Premessa</i>	XI
SANTUARI ETRUSCO-ITALICI	
MARIO TORELLI, <i>Anatomia di un santuario. Alle radici materiali degli scambi religiosi mediterranei</i>	3
LUCIO FIORINI, <i>Il santuario emporico di Gravisca: nuovi dati dalle recenti campagne di scavo</i>	23
MARIA BONGHI JOVINO, <i>Tarquinia. Il santuario dell'Ara della Regina: nuove scoperte e processi di interazione</i>	33
GIOVANNA BAGNASCO GIANNI - MASSIMO CULTRARO - GIULIO MAURO FACCHETTI, <i>Tarquinia, contatti egeo-anatolici, nuovi apporti</i>	37
LUCIANA DRAGO - CLAUDIA ANTONETTI - STEFANIA DE VIDO - FILIPPO AVILIA, <i>'Culti aniconici' in santuari etruschi e greci tra Tirreno ed Egeo</i>	47
PAOLA AURINO - GELTRUDE BIZZARRO - IRENE BRAGANTINI - LORENZO COSTANTINI - MARCELLA MANCUSI - DIANA SAVELLA - MONICA STANZIONE, <i>Il santuario settentrionale di Pontecagnano: gli spazi votivi e le offerte alimentari</i>	59
MARIJKE GNADE, <i>Il santuario di Satricum. Connessioni mediterranee riflesse nei suoi depositi votivi</i>	73
MADDALENA BASSANI - FRANCESCA GHEDINI, <i>Santuari e acque curative: un primo censimento nella penisola italiana</i>	81
GIORGIA DI PAOLA - EDOARDO VANNI, <i>Paesaggi sacri di frontiera e mobilità: alcuni spunti dall'Etruria settentrionale costiera</i>	93
NUCCIA NEGRONI CATAACCHIO - MASSIMO CARDOSA - MARCO ROMEO PITONE, <i>L'Etruria delle origini: il processo di formazione dei grandi santuari</i>	105
MARIA DONATELLA GENTILI, <i>Nuove ricerche sulla divinità e il culto del tempio "Del Manganello" a Cerveteri</i>	115
FRANCESCA CECI - PAOLA DI SILVIO - STEPHAN STEINGRÄBER, <i>Santuari extraurbani dell'Etruria rupestre tra Barbarano romano e Blera. I luoghi sacri in località La Noce e La Lega</i>	125
LAURA AMBROSINI, <i>Le cosiddette "chiavi" metalliche dai santuari etruschi ed italici: analisi della tipologia, funzione e diffusione</i>	131
HELGA DI GIUSEPPE, <i>La ceramica a vernice nera e l'economia del tempio</i>	143
FLAVIO ENEL, <i>La ricerca subacquea nello specchio di mare antistante il santuario di Pyrgi: nuove scoperte e acquisizioni</i>	157

MARIA GILDA BENEDETTINI – ANNA MARIA MORETTI SGUBINI, <i>Il santuario capenate di Feronia: la ripresa delle indagini</i>	171
FRANCESCO BELFIORI, <i>Santuari centro italici e romanizzazione: valenze itinerarie e processi acculturativi</i>	181
MIRELLA SERLORENZI – MARCO ARIZZA, <i>La recente scoperta di una struttura templare sul Quirinale</i>	193
ROBERTO CEREGHINO – ALESSANDRA GHELLI – GIAMPAOLO LUGLIO, <i>Santa Palomba. Testimonianze di antichi luoghi di culto</i>	201
<i>Poster</i>	
GIOVANNA RITA BELLINI – GIOVANNI MURRO – SIMON LUCA TRIGONA, <i>Santuari delle acque nel Latium adiectum: il ruolo dei culti salutari nella strutturazione del territorio e della viabilità attraverso i casi di Satricum volscorum, Aquinum, Interamna Lirenas, Atina</i>	209
SIMONA CAROSI, <i>Il santuario di Campetti Nord a Veio. Alcune riflessioni sul regime delle offerte e sulla diffusione di elementi demetriaci nel culto</i>	215
GIUSEPPINA GHINI – FRANCESCA DIOSONO, <i>Diana nemorense: considerazioni dopo 25 anni di ricerche</i>	219
GIUSEPPE LEPORE – MICHELE SILANI, <i>Santuari e conquista militare: il caso di Sena Gallica</i>	223
MARIA CRISTINA MANCINI, <i>La moneta degli dèi. Riflessi di economia nei santuari italico-romani dell'area centro-adriatica</i>	227
SONIA MODICA, <i>'In agro ardeati rem divinam facere solemus...' forme del culto e paesaggio rurale nel territorio di Ardea</i>	233
GABRIELLA SABATINI – TIZIANA CAPONI, <i>Santuari italici della Sabina interna</i>	239
TANJA VAN LOON, <i>Votive gifts, ritual practice and society. A research project on the cult place of Laghetto del Monsignore (Campoverde, central-Italy)</i>	245
SANTUARI FENICI	
JOSÉ-ÁNGEL ZAMORA, <i>Autres rois, autre temple: la dynastie d'Eshmounazor et le sanctuaire extra-urbain de Eshmoun à Sidon</i>	253
MARIA GIULIA AMADASI GUZZO, <i>Il culto di Astarte nella documentazione epigrafica a Malta e nel Mediterraneo</i>	263
VALENTINA MELCHIORRI, <i>I santuari infantili a incinerazione della Sardegna. Una rassegna preliminare</i>	271
BEATRICE LIETZ, <i>Dalla Sicilia al Mediterraneo: l'Afrodite/Astarte di Erice</i>	283
ROSSANA DE SIMONE, <i>Identità etniche e pratiche culturali: il contributo delle fonti epigrafiche fenicie e puniche</i>	293
MARÍA CRUZ MARÍN CEBALLOS, <i>El santuario de Melqart en Gadir, dudas y certezas</i>	299
ARTURO RUIZ – MANUEL MOLINOS – MANUEL PÉREZ – ROSA FERNÁNDEZ – CARMEN RUEDA, <i>El santuario ibero de la Puerta del Sol</i>	309
SEBASTIÁN CELESTINO PÉREZ – ESTHER RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, <i>Il riflesso dell'architettura fenicia in Tartesso</i>	321

JACOPO DE GROSSI MAZZORIN – CLAUDIA MINNITI, <i>Studi sul sacrificio animale nel Mediterraneo antico: alcuni contesti a confronto</i>	329
ANNA DEPALMAS – CLAUDIO BULLA – GIOVANNA FUNDONI, <i>I santuari nuragici: architettura, organizzazione e funzione degli spazi</i>	341
<i>Poster</i>	
FRANCESCA BONZANO – ELISA GRASSI, <i>Al di sotto del santuario: un ipogeo per Astarte?</i>	351
PAOLA CAVALIERE – DANILA PIACENTINI, <i>Al servizio della divinità: il caso del santuario di Astarte a Tas-Silg (Malta)</i>	355
FRANCESCA CECI – VITTORIO LAURO, <i>La casa della divinità: la ricostruzione virtuale in 3d del tempio di Afrodite a Palaipahos (Cipro) sulla base della monetazione provinciale romana. Una proposta interpretativa</i>	359
MARÍA LUISA CERDEÑO – EMILIO GAMO – IZARRA RODRÍGUEZ-BILBAO – GRACIA RODRÍGUEZ-CADEROT – ISABEL BAQUEDANO, <i>The celiberian cave-shrine of Aguilar de Anguita (Guadalajara, Spain)</i>	363
ANNA CHIARA FARISELLI – FEDERICA BOSCHI – MICHELE SILANI, <i>Santuari costieri e strutture di segnalazione nel Mediterraneo fenicio e punico: nuove indagini geofisiche sul Capo San Marco (penisola del Sinis - Or)</i>	367
SARA LANCIA, <i>Santuari "fenici" in Andalusia occidentale</i>	373
FLORINDA NOTARSTEFANO, <i>La ceramica punico-maltese dagli scarichi votivi dell'area Nord del santuario di Tas Silg (Malta)</i>	377
ELISA POMPIANU, <i>Nuovi bronzi da Sulky (Sant'Antioco – Sardegna) un santuario urbano nella colonia fenicia</i>	383
CARMEN RUEDA – CARMEN RÍSQUEZ, <i>Transformaciones religiosas en los santuarios iberos del Alto Guadalquivir: los cambios en la imagen votiva femenina (siglos IV-I a.C.)</i>	389
SANTUARI GRECI E MAGNO-GRECI	
GIOVANNA GRECO, <i>Lecture da un santuario di frontiera: il caso dell'heraion alla foce del Sele</i>	395
BIANCA FERRARA, <i>Un hestiatorion nel santuario di Hera alla foce del Sele</i>	411
DIEGO ELIA – VALERIA MEIRANO, <i>Il sacro e l'acqua a Locri Epizefiri: osservazioni alla luce delle scoperte recenti</i>	419
GIOVANNI MASTRONUZZI, <i>Il santuario di Demetra ad Oria: dinamiche insediative e società nella Messapia in età arcaica</i>	435
FRANCESCA SPATAFORA, <i>Forme di culto e processi di interazione nei santuari della Sicilia occidentale: ideologia e cultura materiale</i>	449
VASSILIS ARAVANTINOS – MARGHERITA BONANNO ARAVANTINOS – KYRIAKI KALLIGA – MARCELLA PISANI, <i>La scoperta di un thesmophorion e di un culto delle Charites(?) ad Orchomenos (Beozia)</i>	459
GIORGIO ROCCO – LUIGI MARIA CALIÒ, <i>La ricostruzione di un paesaggio architettonico e religioso di età ellenistica: i santuari del porto di Kos</i>	471
CHIARA MARIA MARCHETTI – VALERIA PARISI, <i>I santuari di Saturo. Contesti, materiali e forme rituali nella chora tarantina</i>	485

PAOLO CAPUTO – CRISTINA REGIS – CARLO RESCIGNO, <i>Il limite sacro della città. Santuari periurbani cumani</i>	499
--	-----

Poster

MICAELA CANOPOLI, <i>Il culto di Artemide in attica: il materiale votivo negli inventari brauronii</i>	513
GIULIA COLUGNATI, <i>Delfi: presenze pre-apolinee fra tradizioni mitiche e dati culturali</i>	519
LILIAN DE ANGELO LAKY, <i>La diffusione del culto di Zeus Olimpio tra le poleis nei secoli VI e V a.C. Olimpia: ideologia aristocratica e formazione dell'identità greca</i>	523
CONSTANZE GRAML, <i>Il cosiddetto santuario della dea Ecate nel ceramico di Atene</i>	527
RITA SASSU, <i>L'iterazione dell'edificio templare nel santuario greco. Il caso dell'heraion samio</i>	531

SANTUARI NORD-AFRICANI

GIOVANNI DISTEFANO, <i>Cartagine. Demetra "peregrina sacra": un santuario greco nella città punica?</i>	539
ALESSIA MISTRETTA, <i>Aspetti della devozione e luoghi di culto in un emporio della Tripolitania: il caso di Sabratha</i>	543
NICOLÒ MASTURZO, <i>Da Šadrafa e Milk'aštart a Roma e Augusto. Santuario poliade e assetto imperiale a Leptis Magna</i>	557
OSCAR MELI, <i>Il santuario di Apollo Apotropaïos di Cirene</i>	571
OLIVA MENOZZI, <i>Santuari rupestri nella chora di Cirene: incontro tra mondo libyo, greco e romano</i>	581

PRESENTAZIONE

Il Convegno "Santuari Mediterranei tra Oriente e Occidente – interazioni e contatti culturali" rappresenta un momento di discussione che vuole analizzare la relazione tra i santuari e i porti, visti, principalmente, come crocevia degli scambi commerciali e come interazione ed integrazione tra le diverse culture e religioni.

In questo ambito assume particolare interesse, anche come spunto di confronto, la relazione tra l'antico porto di Gravisca, anche noto come porto Clementino, e il moderno porto di Civitavecchia, scalo strategico per i traffici commerciali, oggi pietra fondamentale per la costruzione della piastra logistica del Lazio.

Il richiamo alla memoria, in questa circostanza, figura quale vincolo imprescindibile tra il passato e il presente, per non dimenticare e per osservare come si sono evoluti, grazie allo sviluppo e alle trasformazioni, sia infrastrutturali che architettoniche, una costa e un porto, come quelli di Civitavecchia, ricchi di fascino, di cultura e di storia.

La centralità dell'"economia del mare" per l'Italia è fondamentale per il rilancio e per la crescita del sistema produttivo e questo concetto viene particolarmente enfatizzato ripercorrendo realmente l'evoluzione e il cambiamento di un territorio che, anche grazie al suo porto, si è sviluppato ma ha mantenuto inalterata, nei secoli, la sua inclinazione naturale per tutte quelle attività che sono direttamente legate al mare.

Ieri c'erano il porto di Gravisca e i santuari, oggi c'è il porto di Civitavecchia quale terminale, domani ci sarà una vero Hub della logistica.

Dal dibattito è emerso il risultato di studi, analisi e ricerche approfondite, che hanno come obiettivo quello di dare ai porti una prerogativa e un'immagine indistruttibile e duratura nel tempo e di ribadire, ancora di più, il loro ruolo strategico ed essenziale nell'economia del nostro paese e nell'interscambio tra le diverse identità culturali, religiose e politiche.

Pasqualino Monti

Commissario Straordinario dell'Autorità Portuale di Civitavecchia Fiumicino e Gaeta

PREMESSA

Viviamo in un'epoca in cui il Mediterraneo rappresenta un limite, un confine, un elemento, seppure mobile, di separazione. La sponda settentrionale e quella meridionale di questo mare, che pure arrivano a sfiorarsi al confine con l'oceano, sono lontane, lontanissime sotto il profilo culturale, economico, politico. La storia successiva alla caduta dell'impero romano le ha infatti divise, ha lasciato che percorressero strade diverse fino alla situazione attuale, dove, troppo spesso, questo specchio d'acqua rappresenta una cicatrice, un recinto, un limite.

Eppure non è sempre stato così: il convegno internazionale "Santuari mediterranei tra Oriente e Occidente. Interazioni e contatti culturali", organizzato dalla Soprintendenza e tenuto a Civitavecchia, nel giugno del 2014, nella sede dell'Autorità Portuale di Civitavecchia, Fiumicino e Gaeta, che ringrazio per la collaborazione, ha inteso portare le testimonianze di un'epoca in cui questo mare univa. Nell'antichità questo apparente non-luogo era invece una linea di comunicazione, una strada mobile, che legava popoli diversi, a volte ostili tra loro, ma alla fine uniti nelle stesse attività commerciali, negli stessi viaggi condotti su navi simili, nella devozione a dèi che, sotto sembianze diverse, incarnavano in fondo lo spirito di tutti.

La pubblicazione degli Atti del Convegno consente ora di raccogliere e offrire alla comunità scientifica le ricerche dei tanti studiosi provenienti dai diversi paesi lambiti dal Mare Nostrum. Si vuole dare in tal modo un contributo allo studio di questo mondo, riprendendo la prospettiva di ampio respiro che fu propria del convegno del 1989 "Anathema. Regime delle offerte e vita dei santuari del Mediterraneo antico". Uno sguardo di insieme, quindi, un abbraccio vasto su questo spazio di terra e mare che permetta di inquadrare e di comprendere fenomeni di lunga durata e di ampio raggio nella giusta angolatura. Abbandonando le prospettive etniche o centrate su un solo quadrante del Mediterraneo o su un limitato periodo, dopo quasi 20 anni si torna a delineare un quadro generale.

Santuari greci, etrusco-italici, fenici, iberici e nordafricani sono messi a confronto attraverso i risultati delle più recenti ricerche archeologiche che vogliono focalizzare l'attenzione sui processi di interscambio culturale. Non a caso il convegno si è tenuto a Civitavecchia, in questo angolo di Etruria caratterizzato dalla presenza di due luoghi che ebbero in età arcaica una spiccata vocazione internazionale: Pyrgi e Gravisca furono due santuari, due porti di carattere emporico, sviluppatisi proprio allo scopo di ospitare gli scambi, le interazioni tra i vari popoli del Mediterraneo, interessati ad approdare in terra etrusca. Prima che si imponesse il modello dell'*agorà*, il mondo dello scambio, lo spazio del contatto con lo straniero dovevano collocarsi fuori dal centro abitato, in terra di confine, in un terreno neutrale in cui gli dèi, gli dèi di tutti, vegliavano sull'andamento delle cose. Sono dèi che si integrano, che dialogano, al tempo stesso gelosi dei propri devoti ma anche desiderosi di raggiungere gli altari di altre terre e di altri popoli.

Civitavecchia, grande porto di scambio, avamposto mediterraneo, centro di rotte internazionali, raccoglie in qualche modo l'eredità di questa antica tradizione e ci richiama all'obbligo deontologico di recuperare questo tempo passato e restituirlo al nostro presente: un porto commerciale, figlio di una terra di porti e di santuari. Il convegno di Civitavecchia si inserisce a pieno titolo nell'attività di ricerca, condotta dalla Soprintendenza e finalizzata a delineare l'identità storica di un territorio, quello del Lazio e dell'Etruria, che da sempre ha guardato con attenzione al mare, inserendosi in un ampio sistema di rapporti, di rotte culturali, di influssi esterni.

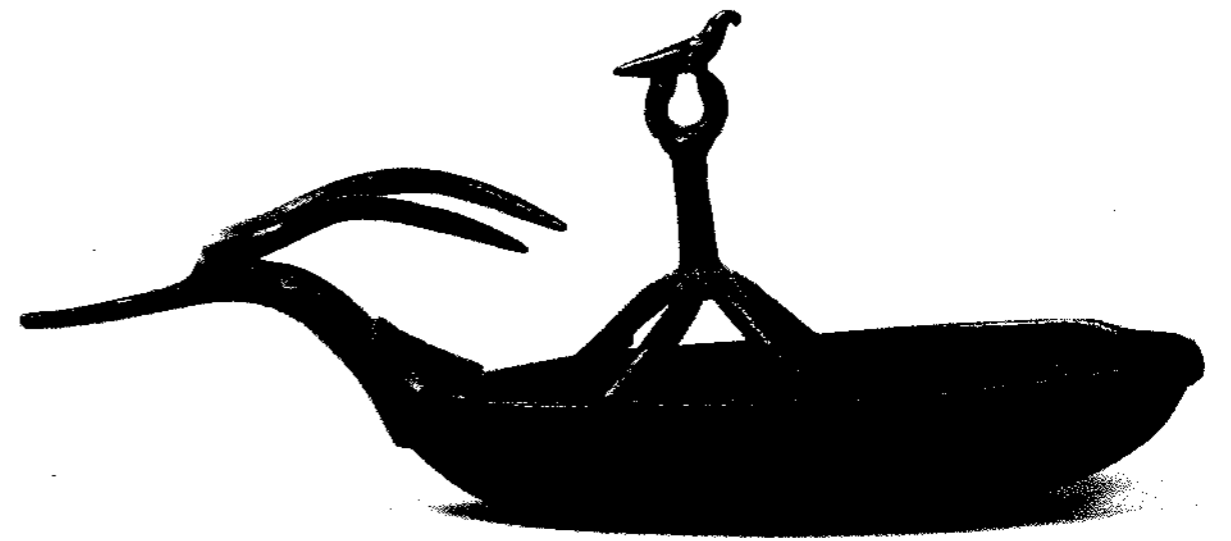
Due giornate organizzate in occasione del Convegno sono state la testimonianza più tangibile della volontà di mantenere vivo il dialogo tra le genti del Mediterraneo che ha le sue radici robuste nell'antichità, ma che oggi non può e non deve interrompersi: la prima, il 20 giugno 2014, dedicata a Gravisca con l'inaugurazione della mostra "Il mare che univa. Gravisca santuario mediterraneo" nel Museo Archeologico Nazionale di Civitavecchia; la seconda, il 21 giugno 2014, dedicata a Pyrgi per il cinquantenario del rinvenimento delle lamine d'oro bilingui (etrusco e fenicio) con la piantumazione simbolica di un ulivo e di un cedro del Libano presso l'area archeologica di Pyrgi-Santa Severa, alla presenza di S.E. l'Ambasciatore della Repubblica di Tunisia e il Console dell'Ambasciata del Libano.

Per un auspicio di pace e di cooperazione culturale tra i popoli del Mediterraneo.

Alfonsina Russo Tagliente

Soprintendente per l'Archeologia del Lazio e dell'Etruria meridionale

SANTUARI ETRUSCO-ITALICI



ANATOMIA DI UN SANTUARIO
ALLE RADICI MATERIALI DEGLI SCAMBI RELIGIOSI MEDITERRANEI

Mario Torelli

Sono particolarmente commosso per il grande onore che mi hanno voluto concedere Alfonsina Russo, mia antica allieva di laurea e di dottorato, e con lei la Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Etruria Meridionale tutta, organizzando una mostra sugli scavi di Gravisca e, ancor più, affidandomi la relazione inaugurale di un convegno, che vede riuniti tanti colleghi italiani e stranieri in questi giorni attorno al tema, quello dello scambio religioso nei santuari del Mediterraneo antico, al quale ho dedicato direttamente e indirettamente una parte non secondaria dei miei interessi scientifici, proprio a causa dello scavo di quasi mezzo secolo del santuario di Gravisca, l'unica vera impresa di scavo della mia vita. Lascio molto volentieri al mio antico allievo ed eccellente continuatore Lucio Fiorini il compito di fornire un dettagliato aggiornamento sulle conquiste più recenti delle sue esplorazioni nel santuario graviscano e ritaglio per me un'indagine sulle radici profonde, materiali e sociali, che motivano la nascita e la lunga vita del santuario di Gravisca, che, per la natura stessa di *empóron* alle origini del luogo di culto, può aspirare a dare un contributo al tema al centro del nostro incontro, le interazioni e i contatti culturali tra Oriente e Occidente. L'area sacra continua a dare risultati di prim'ordine, rivelandosi molto più estesa di quanto io stesso non abbia pensato in passato: Fiorini ha constatato la sostanziale erroneità della prima idea che ci eravamo fatti dei rapporti fra le varie parti del santuario (Fig. 1) e che si riflette sul nome di "santuario meridionale" attribuito all'area sacra scavata tra il 1969 e il 1979 e di "santuario settentrionale" assegnato invece all'area sacra, la cui esplorazione è ripresa nel 1994 ed è tuttora in corso: di fatto le due aree sacre ne compongono una sola. L'area unica si estende per oltre ottanta di metri su di un asse NO-SE, disponendosi sul dorso di una grande duna parallela al mare, che meglio potrebbe essere definita un "tombolo", dislocato tra la laguna e l'area del Porto Clementino; il dato topografico riveste un certo interesse per la storia di questi luoghi di culto portuali, da confrontare con l'analogo sviluppo Nord-Sud dell'infinitamente più vasto complesso di Pyrgi, che di fatto si dispone lungo le rive del mare. Per questa relazione ho invece inteso presentare una sorta di riepilogo su quanto finora il caso veramente emblematico di Gravisca¹ può suggerire allo storico, allo storico delle religioni, all'archeologo, riflessioni che non vogliono avere un carattere né sistematico né definitivo, ma piuttosto mirano a offrire materiale di discussione a studiosi di assai varia provenienza e interessi diversi, comunque collegati al tema dei santuari come luoghi dello scambio materiale e religioso.

Più di quanto non si possa dire a proposito di moltissimi santuari del mondo antico – per non dire di quasi tutti – sono ben note tanto le circostanze della nascita del santuario di Gravisca quanto le linee generali del suo funzionamento per la fase più antica, che si colloca tra la fondazione dell'*empóron* intorno al 590 a.C. e l'abbandono di questo da parte dei Greci nel 480 a.C. circa: in breve, per questo primo secolo di vita siamo in grado di elencare cause vicine e remote, date, attori, forme del culto. L'*empóron* sorge sulle sponde settentrionali di una grande laguna (Fig. 2), lontano dall'epicentro della vita dei più antichi residenti etruschi, che trovamenti di età villanoviana ed orientalizzante ci consentono di collocare nell'area delle Saline, e cioè sul lato opposto, meridionale, della stessa laguna; sarà proprio questa presenza emporica, che già nel corso dell'età arcaica finirà per attirare il grosso della popolazione in quell'area a settentrione del bacino lagunare, un tempo marginale rispetto all'insediamento originario, destinata a formare il nucleo dell'abitato etrusco arcaico, classico ed ellenistico, sull'estremità settentrionale del quale si imposterà la colonia romana del 181 a.C. La cronologia

¹ La bibliografia più antica è raccolta da M. Torelli in Torelli 1990, pp. 172-176; dopo di allora, oltre all'edizione dello scavo (*Gravisca, Scavi nel santuario greco*, 1.1-2, 2.4, 5.6, 10, 11, 12, 15, 16, Bari dal 1993), v. Fiorini, Torelli 2007, pp. 97-108; Fiorini, Torelli 2007, pp. 27-49; Masseria 2009, pp. 329-368, Torelli 1993, pp. 505-506; *Id.* 1997, pp. 233-291; *Id.* 2000, pp. 383-393; *Id.* 2004a, pp. 211-227; *Id.* 2004b, pp. 119-148; *Id.* 2006, pp. 347-369; Torelli-Boitani 1999, pp. 93-101.

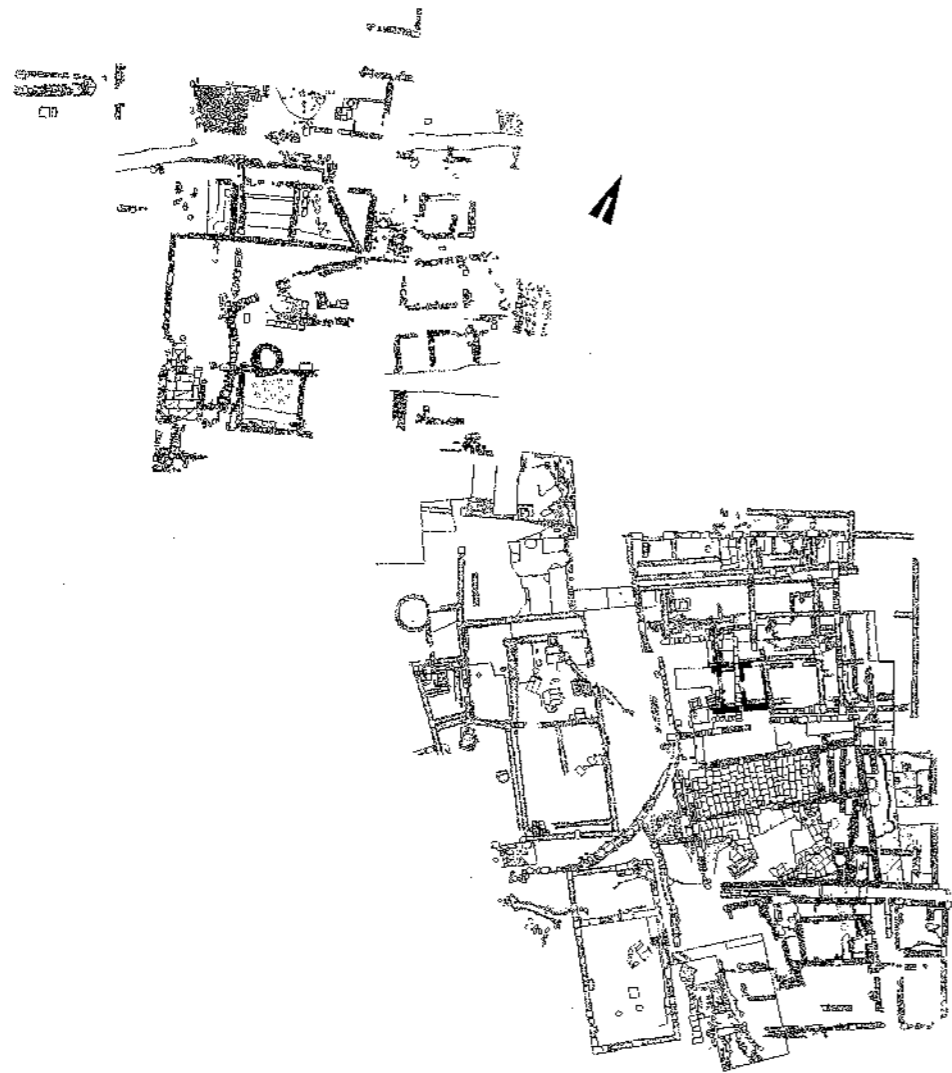


Fig. 1. Gravisca. Pianta del santuario nel 580 a.C.



Fig. 2. Collocazione topografica del santuario in rapporto all'area delle Saline.

dell'“apertura” dell'*empóron* è abbastanza nettamente fissata attorno al 590 a.C., quando viene costruito un piccolo sacello di pianta e dimensioni identiche a quelle del tempio di Afrodite a Naukrati (Fig. 3). La cronologia è assicurata dalla convergenza di numerosi dati, fra i quali spicca la datazione di tre o forse quattro oggetti di alto pregio della fine del VII-inizi del VI sec. a.C., tutti sostanzialmente contemporanei, che marciano in maniera chiarissima l'evento dell'“apertura”²: mi riferisco ai frammenti di un lussuoso

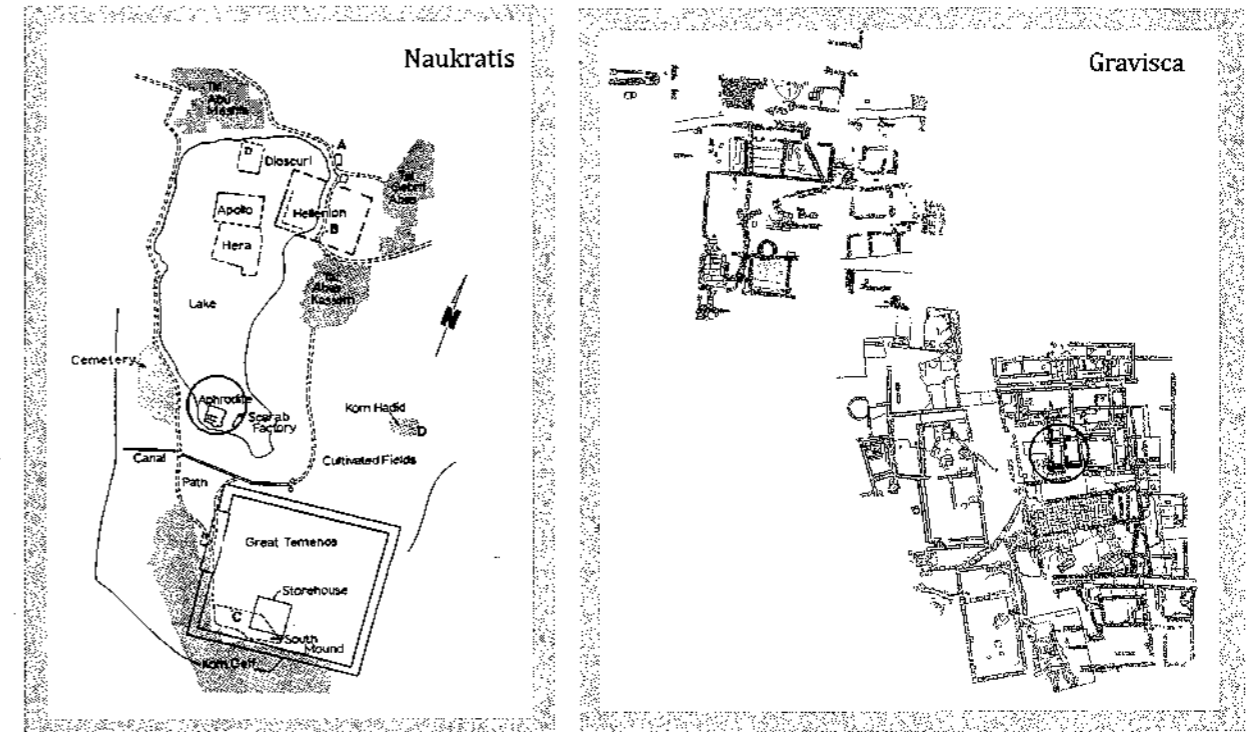


Fig. 3. I santuari arcaici di Afrodite a Naukratis e a Gravisca. I sacelli di Afrodite sono entro un piccolo cerchio.

dinos su sostegno del “Wild Goat Style” (Fig. 4), uscito da una fabbrica c.d. “eolica”, ossia di area nord-ionica e quindi presumibilmente focea, ad una protome di grifo (Fig. 5) pertinente ad un calderone di fabbricazione greco-orientale, anche questo dono di spicco, e ad una statuina bronzea di Afrodite armata di probabile fabbrica laconica (Fig. 6), che con F. Colivicchi possiamo ritenere che fosse nella parte inferiore in tecnica o materiale diversi (forse in avorio)³, da considerare come l'*ágalma* del culto perché proveniente dal primo sacello: a questi tre indubitabili *anathémata* di gran lusso si può forse aggiungere una eventuale quarta offerta, la nota navicella nuragica di bronzo (Fig. 7), anche questo dono di qualità alta e tipologicamente isolato, il cui pregio è confermato dall'analogia, più antica navicella nuragica deposta nel c.d. “tesoro di Hera” del Capo Lacinio.

La formula dall'“apertura” dell'*empóron* conosce vari esempi nel dossier dell'*emporía* greca arcaica⁴, dato centrale nella filiera della costituzione e del funzionamento dell'*empóron*. Giustino⁵ ricorda che ai tempi

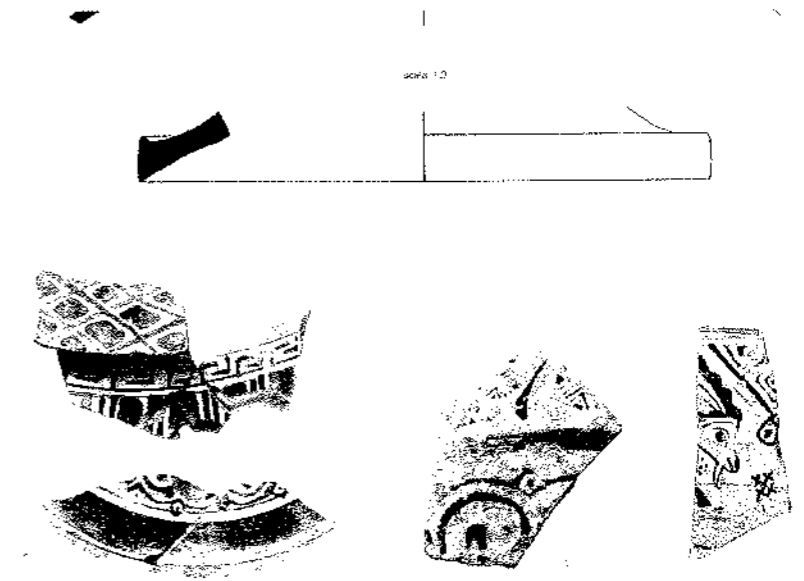


Fig. 4. Gravisca. Frammenti di *dinos* del tardo Wild Goat Style. 600-580 a.C.

² Torelli 1982, pp. 304-325.

³ Colivicchi 2004, pp. 30-32, n. 14.

⁴ La letteratura sugli *emporía* si è molto arricchita negli ultimi tempi: Aquilué-Castanyer *et al.* 2010, pp. 65-78; Bresson 1980, pp. 291-349; *Id.* 2005, pp. 133-155; Foraboschi 2007, pp. 556-560; Gras 2010, pp. 47-56; Hansen 2006, pp. 1-39; Möller 1997-2000, pp. 193-205; Wilson 2011, ed. spec., B.10.7., 67-72.

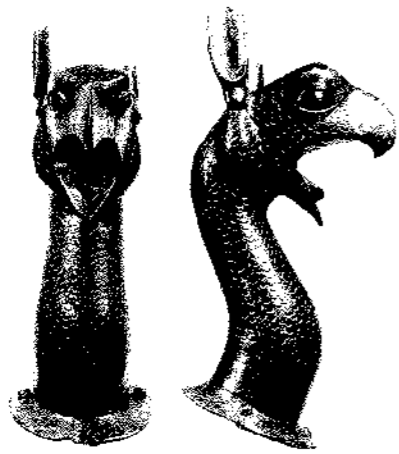


Fig. 5. Gravisca. Protome di Grifo.



Fig. 6. Gravisca. Statuetta bronzea di Afrodite armata.

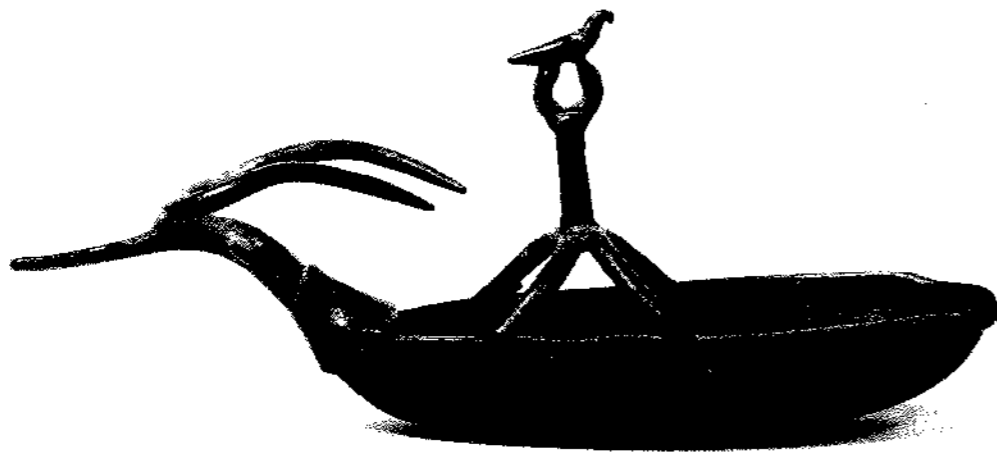


Fig. 7. Gravisca. Navicella nuragica in bronzo.

di Tarquinio Prisco un gruppo di giovani focei sarebbero arrivati *ad ostium Tiberis* ed avrebbero stretto amicizia con Roma, cosa che ha fatto evocare a molti la navicella sarda della collezione Torlonia⁶, oggi inaccessibile, cui si attribuisce una provenienza da Porto e che a Gravisca trova un importante riscontro: questo dato contribuisce a ritenere probabile l'ipotesi che l'"apertura" dell'*empóron* graviscano possa doversi ai Focei. A questo dato possiamo aggiungere la notizia data da Ateneo⁷, il quale riferisce una storia da lui tratta dal Περὶ Ἀφροδίτης di un altro suo concittadino, Polycharmos⁸. In questo libro si narra che nella 23^a olimpiade (684-680 a.C.), non a caso all'epoca in cui, del decisivo aiuto di mercenari greci, si stavano gettando le basi per la riscossa dell'Egitto con l'avvento della XXVI dinastia, un *emporos* di nome Erostrato, anch'egli naucratite, avrebbe fondato il primo emporio di Naucrati erigendo un sacello di Afrodite presso il tempio della dea locale Neith, del quale la nuova fondazione sarebbe stata tributaria: lì Erostrato avrebbe dedicato un *agalmaíon* della dea recato con sé da Cipro, dove la dea era ἑγγεῖος, in armi, esattamente come la statuetta bronzea di Gravisca. Si noti che il testo di Polycharmos parla di un ἀγαλμάτιον σπιθαμῶν, una statuetta di culto di una spanna di altezza, ancora una volta come quella di Gravisca⁹.

⁵ Justin. XLIII, 3, 4: "temporibus Tarquinii regis ex Asia Phocaensium iuventus ostio Tiberis in vecta amicitiam cum Romanis iunxit".

⁶ Pinza 1905. La notizia non è contenuta nella peraltro ottima raccolta di A. Depalmas (Depalmas 2012, pp. 111-120).

⁷ Athen. XV, 675 F.

⁸ FHG IV, 480.

⁹ Hesych. s.v. ἑγγεῖος; cfr. Flenberg 1991.

Questi dati, uniti a quelli offerti dalla situazione graviscana, contribuiscono a determinare un modello, che appare del tutto consono alle nuove strutture socio-politiche di area medio-tirrenica e al conseguente sviluppo in quell'area di un nuovo modo di concepire il rapporto mercantile. L'"apertura" dell'*empóron* consiste nella creazione da parte dei mercanti e con il beneplacito dei locali, un'area "protetta", consistente in un santuario pensato come funzionale a un rapporto di scambio in condizioni di sicurezza, al quale venivano offerti doni, un tempo appannaggio dei "capi": questi doni, come gli altri che seguiranno nel tempo, recati via via dai frequentatori, verranno a rappresentare un *telos* nascosto e una forma di tesaurizzazione



Fig. 8. Gravisca. Kántharos con Gigantomachia vicino al pittore di Acropoli 2134.

collettiva della società che accoglie, non più nella diretta disponibilità del "capo", ma della comunità che ospita e amministra l'*empóron*. Naturalmente tutto questo ci fa intravedere le dinamiche socio-politiche attive in tutta la zona tirrenica tra la fine del VII e gli inizi del VI secolo a.C., ben descritta dal contemporaneo avvento della cosiddetta "monarchia etrusca" di Roma, segnalando così la profonda trasformazione dei poteri dei re etruschi e latini, non più "capi" di tipo preistorico e invece sempre più simili ai tiranni greci: non è un caso che nei comportamenti dei tiranni è tipico il tema della "spoliazione dei templi", altra faccia dell'acuto bisogno dei tiranni di poter disporre di risorse per le proprie politiche. Poiché gli *empóron* sono sempre amministrati dalle comunità ospitanti, la nascita di questi santuari va perciò ricercata nel mutato assetto socio-politico delle città indigene e nel progressivo declino dell'organizzazione protostorica e dei poteri monocratici che la caratterizzavano.

La scelta della divinità si basa sul prestigio da questa detenuto, ma, come vedremo avanti, il prestigio non è il solo elemento che fa preferire come protettrice dell'*empóron* una figura divina piuttosto che un'altra. A Naucrati le testimonianze del primo cinquantennio di vita, fra la fondazione di Erostrato e l'arrivo in massa di materiali dell'Orientalizzante recente sono evanescenti: in maniera del tutto analoga a Gravisca, particolarmente opaco ci appare il mezzo secolo successivo all'"apertura", probabile frutto - abbiamo visto - della grande intraprendenza focea in anni, che non a caso coincidono con la fondazione di Massalia. L'oscurità riguarda sia la provenienza che la qualificazione sociale dei frequentatori greci, di cui è difficile stabilire l'origine dal solo materiale che circola in abbondanza nella prima metà del VI secolo a.C., e cioè le coppe ioniche di forma precedente a quella delle B3, che coprono il periodo 590-550 a.C. A questo periodo non siamo in grado di attribuire alcuna dedica epigrafica certa e nessun dono di rilevante livello, con la sola eccezione di quattro vasi in frammenti scaglionati tra il 590 e il 560 a.C., due del Pittore della Gorgone¹⁰, uno attribuito alla cerchia di Kleitias¹¹ e uno straordinario vaso (Fig. 8) degno di comparire fra gli *anathémata* dell'Acropoli di Atene, un *kántharos* con Gigantomachia vicino al pittore di Acropoli 2134¹². Come si può vedere, è oggettivamente assai poco. Riprendendo una distinzione formulata autorevolmente già nel 1927 da Knorrिंगa¹³, l'attività mercantile di questo primo mezzo secolo di vita somiglia più ad una *kapella* che ad un'*emporía*.

Il discorso cambia abbastanza radicalmente negli anni attorno alla metà del VI secolo, quando ad Afrodite si aggiunge un'altra divinità, Hera, segnale dell'arrivo massiccio dell'*emporía* samia, che condurrà rapida-

¹⁰ Iacobazzi 2004, p. 23 ss., nn. 1-2.

¹¹ *Ibid.*, p. 31, n. 18.

¹² Torelli 2004a, pp. 211-227.

¹³ Knorrिंगa 1927.

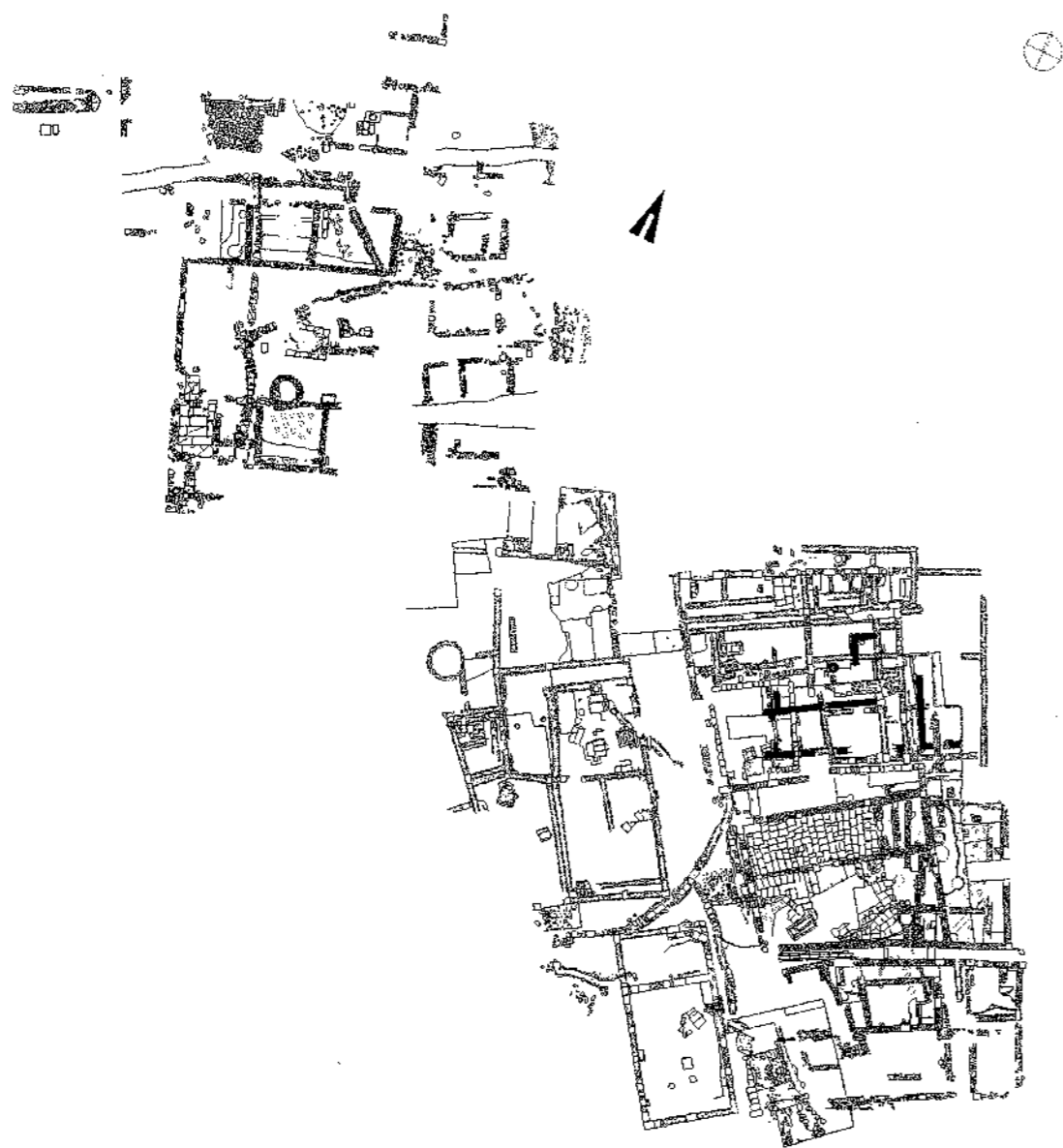


Fig. 9. Gravisca. Pianta del santuario nel 530/20 a.C.

mente a profonde trasformazioni tanto nelle pratiche devozionali e nel regime delle offerte quanto nello stesso assetto monumentale del santuario, che coincide con una seconda fase edilizia (Fig. 9), datata al 550 a.C., caratterizzata dal rifacimento dell'originario sacello, dal rinnovamento dell'immagine di culto: il nuovo *agalmáton*, integro e alto cm. 19 (Fig. 10), ancora una volta pari a una spanna esatta come quello recato a Naucrati da Cipro, ma ora di produzione greco-orientale. A questa fase ne fa subito seguito una terza (Fig. 9), datata al 530 a.C., quando il sacello originario, per planimetria e dimensioni da considerare un clone di quello di Naucrati, viene spostato poco più a Nord e sostituito da un sacello doppio, destinato ad ospitare assieme al culto di Afrodite quello di Hera, fortemente affine e in parte sovrapponibile a quello dell'altra dea (Pyrgi *docet*, con la sua *Ishtar* resa come *Uni*), recato dai Samii e, sul modello dell'Heraion di Samo, di fatto giustapposto a quello precedente di Afrodite. Il numero degli *anathémata* cresce ora in maniera esponenziale: non solo le offerte di anfore vinarie sono in numero dieci volte superiore a quello precedente, ma il picco rappresentato dagli arrivi di ceramica attica a figure nere tra 550 e 520 a.C. è assolutamente ineguagliato, anche a paragone di altri contesti di Etruria, tanto di santuari che funerari, con una cifra, che per le sole coppe dei Piccoli Maestri, conta un numero presuntivo di esemplari dedicati superiore ai 2.000, da accostare alle oltre 5.000 lucerne, in larga misura appar-



Fig. 10. Gravisca. Statuetta bronzea di Afrodite armata di fabbricazione greco-orientale. Metà del VI secolo a.C.

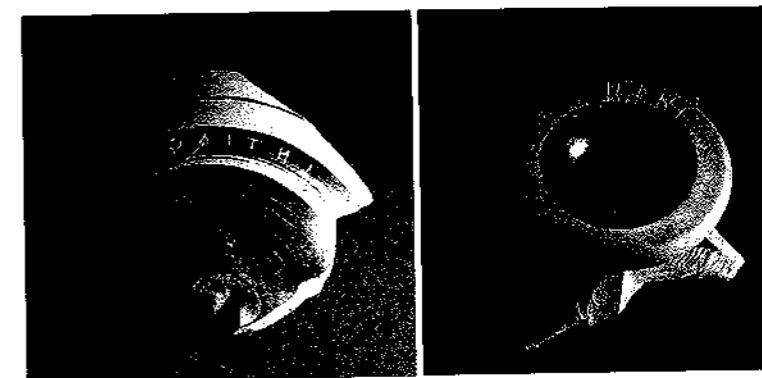


Fig. 11. Gravisca. Dediche ad Afrodite (a sn.) e a Hera (a ds.).

tenenti a questo periodo¹⁴. Le dediche greche iscritte¹⁵ si moltiplicano: su un totale di 42 iscrizioni contenenti nomi di divinità, accompagnati talora dal nome del dedicante, si possono assegnare al terzo venticinquennio del VI secolo a.C. ben 38 dediche, che, unite alle 27 delle 30 frammentarie note, danno un totale di 63 dediche sulle complessive 72 dell'intera documentazione epigrafica greca dell'*empóron*. Ancora una volta però i prodotti eccezionali sono assenti: anche limitandoci alla sola ceramica figurata, possiamo dire che i doni di pregio sono molto, molto rari.

Più eloquenti sono i dati epigrafici. Trent'anni or sono¹⁶ l'onomastica presente nel *corpus* epigrafico di Gravisca e in quello di Naucrati è stata oggetto di una mia indagine, dalla quale mi limito qui a riprendere alcuni dati incontrovertibili riferiti sia a Naucrati che a Gravisca. In entrambe gli *empória* è visibile il fenomeno di dediche, che sul piano epigrafico possiamo definire "semplici", sia per Hera che per Afrodite (Fig. 11), contenenti cioè il solo nome della divinità, ma assai curate sul piano scritto-

rio, che a volte sembrano uscite dalla stessa mano: è legittimo pensare a dediche – per così dire – già "pronte"¹⁷, un'ipotesi che potrebbe farci immaginare dei veri e propri automatismi sul piano culturale. In entrambe gli *empória*, a fronte di una massa di frequentatori di basso livello sociale, è documentato un certo numero di dedicanti di *élite*, appartenenti ad un circuito che coinvolge in larga misura le stesse persone¹⁸, dai samii Zoilos e Hyblesios all'egineta Sostratos. Per soffermarci su questi nomi che costituiscono il livello sociale più alto, sia pur con tutte le *scholarly dubitations* del caso, trattandosi di documenti epigrafici contenenti il solo nome del dedicante privo di patronimico, mi è stato possibile ricostruire la presenza a Naucrati di una parte della genealogia del Sostrato figlio di Laodamante di Egina, ricordato da Erodoto come il più fortunato dei mercanti a lui noti¹⁹, titolare della celebre ancora iscritta di Gravisca. Conosciamo ben tre generazioni della famiglia egineta con un albero genealogico così fatto: la più antica testimonianza del lignaggio si riferisce a un [*S*]ostrato[s] I, attivo intorno al 600 a.C., che dedica nell'Aphrodision di Naucrati cinque sontuosi vasi del Wild Goat Style e, al pari di altri *émporoi* di altissimo livello, firmatario prima della cottura di un calice della c.d. ceramica bianca naucratite; figlio di Sostrato I è un Leodamas, che deposita un vaso greco-orientale forse del 560-50 a.C.; a sua volta figlio di questo Leodamas è il Sostrato II, autore della dedica di una coppa dei Piccoli Maestri, a torto da taluni ritenuta non genuina per la singolare forma di interpunzione con crocette. Sostrato II in Etruria non figura soltanto per la dedica della nota ancora di marmo di

¹⁴ Masseria 2009, pp. 329-368, partic. p. 331.

¹⁵ Johnston 2000, pp. 15-66.

¹⁶ Torelli 1982, pp. 304-325.

¹⁷ *Ibid.*, p. 315 ss.

¹⁸ *Ibid.*, p. 319 ss.

¹⁹ Herodot. I, 155.

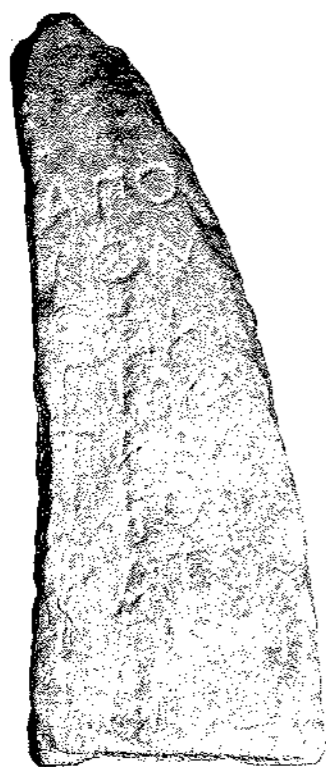


Fig. 12. Gravisca. Ceppo d'ancora con dedica di Sostrato.

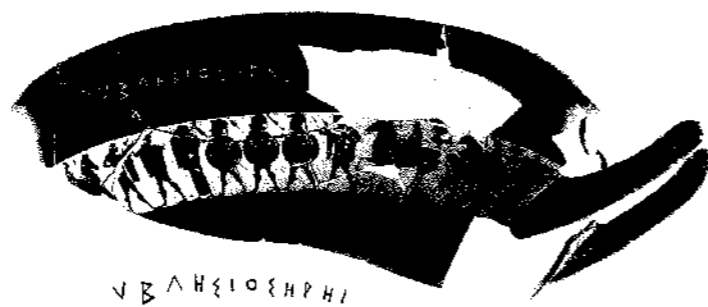


Fig. 13. Gravisca. Coppa con dedica ad Hera da parte di Hyblesios.



Fig. 14. Gravisca. Coppa ionica di tipo B 3 con dedica a Hera da parte di Paktyes.

Gravisca (Fig. 12), ma anche per aver spedito alla volta di queste terre decine di migliaia di vasi attici. Questa cifra è stata ricostruita grazie al riconoscimento dovuto ad Alan Johnston di ben 35 marchi di mercante SO su ceramiche dell'ultimo quarto del VI secolo a.C.: l'alto numero di questi marchi, poiché segnano le "teste" delle pile di vasi per l'imbarco, combinato con un calcolo probabilistico dei marchi perduti, fa ascendere il calcolo del numero dei vasi importati a cifre spropositate. Non si può dar torto a Erodoto quando afferma che con questo Sostrato "nessuno può contendere"²⁰.

Sempre riguardo a questo livello sociale elevato, a Gravisca la testimonianza di Sostrato II non è isolata. Abbiamo già ricordato il caso di Hyblesios, che depono nel santuario una raffinata *Kleimasteschale* (Fig. 13), sulla quale, in bella evidenza, compare una dedica accuratissima; accanto a costoro dobbiamo ricordare il caso di Paktyes, dedicante di una coppa ionica B 3 (Fig. 14). In ultima analisi, a un elevato numero di *emporoi* anonimi si affiancano testimonianze onomastiche isolate, a Naucrati come a Gravisca, che documentano la presenza di individui di altissimo livello, che nell'*emporion* egiziano giungono a contare addirittura personaggi appartenenti ai piani alti della società ionica, come Rhoikos, l'architetto dell'Heraion, o Phanes, capo dei mercenari greci al servizio di Amasis, poi passato ai Persiani. La chiave di questa situazione sta in un'altra iscrizione rivelata da Gravisca (Fig. 15): si tratta della dedica di un tal *Pat[roklos]* (come credo sia da completare il nome)²¹, che suona così:

Πάτ[ροκλος ἀνέθηκε (vel similia) τ]ῷ δόλῳ κατ<τ>άζαντος

²⁰ Herodot. I, 153-61.

²¹ È l'iscrizione Johnston 2000, n. 117 p. 22, da me valorizzata in Torelli 1982, p. 321.



Fig. 15. Gravisca. Coppa attica a figure nere con dedica da parte di Pat[roklos], deposta da un doulos.

Evidentemente lontano, il dedicante *Pat[roklos]* ha affidato il compito di deporre l'*anathema* a un suo *doulos*: l'affidamento all'elemento servile del trasporto, del versamento della decima e persino dell'esecuzione della libagione dovuta alla divinità serve a rendere conto di molte cose di questi santuari emporici, che vanno dal modestissimo livello delle strutture templari all'altrettanto modesta fisionomia media degli *anathémata* fino a giungere, come vedremo più avanti, alla diffusa pratica dell'*asylia*, presente in molti santuari mediterranei a elevata frequentazione servile. Nella sua concreta materialità, lo scambio appare perciò nelle mani di ceti subalterni, composti da intermediari liberi, simili ai *kápelei* della tradizione, e soprattutto di *douloi*, di schiavi: questi elementi subalterni, che popolano l'*emporion* e ne permeano l'esistenza, conferiscono al quotidiano della vita del santuario un tono ben preciso, che reca con sé una folla di elementi indigeni, anch'essi subalterni, rivelati dalle iscrizioni etrusche, tutte, tranne una, ma dipinta prima delle cotture su bucchero²² senza eccezioni contraddistinte da *Individualnamen* e dunque riferibili a *servi*. La lista comprende dieci uomini e tre donne: gli uomini contano tra VI e V secolo a.C. un [---]jaretu (CIE 10256), un [---]nuzu (CIE 10278), un [--- ? ar]nza (CIE 10295), un [--- ?]arza (CIE 10369), un *paíbe* (CIE 10310), un *pav(e)* o *pav(a)* (CIE 10279), mentre al IV secolo a.C. sembrano appartenere un *ti[e]* (CIE 10263), un *kuru* (CIE 10353), un *veru* (CIE 10261) e un *v(e)æ* (CIE 10303); le donne, non per caso tutte contraddistinte da nome greco, annoverano nel VI secolo a.C. una *zui*, greco Zoe (CIE 10260) e una *lai*, greco Lais (CIE 10344), e nel IV secolo ancora un'altra *lai* (CIE 10283): addirittura *pav(a)* potrebbe corrispondere al greco *πάρις*, latino *puer*, in questo caso nel significato di schiavo²³. Tutti costoro, *servi* etruschi e *douloi* greci assieme alle prostitute, sono i veri intermediari materiali dello scambio: se il prestigio dell'Egitto attirerà a Naucrati presenze di alto livello sociale, dal fratello di Saffo allo stesso Erodoto, a Gravisca è invece certo che nessun greco del livello dei dedicanti più abbienti abbia mai messo piede, ma per la conclusione dello scambio si è invece servito, come abbiamo appena visto, di *douloi*, di schiavi. Per concludere, possiamo senza tema di errore affermare che il santuario di Gravisca brulica di personaggi di rango servile, circostanza che dobbiamo tenere a mente per comprendere gran parte degli sviluppi successivi.

Ma il dato nuovo, che ancor più ci aiuta a capire il contesto sociale del santuario, è costituito da una scoperta di Lucio Fiorini, che con particolare (e raro) affetto filale, ha voluto che pubblicassimo insieme nel 2007²⁴: su tutta l'area sacra e per tutta la durata della sua funzione emporica, prima fase di vita del santuario, sono stati attivi non meno di 22 piccoli forni di fusione con relativi crogioli, presso i quali si sono rinvenute tenaglie da forno, assieme a ingenti scarti di fusione di minerale di ferro, sui quali sono state condotte delle analisi mineralogiche, che hanno permesso di riconoscerne la provenienza elbana. D'altro canto, nei riempimenti di

²² CIE 10378 = Pandolfini 2000, n. 397, p. 72.

²³ Torelli 1988, p. 115.

²⁴ Fiorini, Torelli 2007.

epoca arcaica sono presenti ben 11 vomeri di aratro in ferro, che in passato, sulla scorta di dati antiquari²⁵, tendono a spiegare in termini di rituali matrimoniali: non fosse altro che per l'incredibile loro numero, ritengo che questi vomeri più verisimilmente siano prodotti finiti di questi forni, destinati a trasformare la pirite dell'Elba in strumenti e come tali ad essere commercializzati. A questo dato archeologico possiamo accostare il rincorrersi nelle fonti²⁶ della notizia della scoperta di una tecnologia semplice né universalmente nota, la κόλλησις τοῦ σιδήρου, ossia il modo di "incollare" il ferro con altro ferro, attribuito ad un metallurgo greco-orientale, tal Glaukos di Chios, autore del celebre *hypokratérion* in ferro donato alla fine del VII secolo a.C. da Aliatte a Delfi assieme al relativo cratere d'oro²⁷. E infatti, a differenza del bronzo, che sin da epoca protostorica è noto in pani, lingotti e "ox-hide ingots", è assai raro che il ferro si presenti sotto forma di lingotti o pani. C'è infatti da chiedersi se non venisse commerciato come prodotto finito, forse anche per un *know how* specifico dell'area tirrenica in materia di trasformazione del minerale elbano ed eventualmente segreto. Conosciamo infatti forni identici a quelli di Gravisca, sulla costa etrusca, ma più a Nord, presso Follonica, realizzati apparentemente sulla spiaggia senza altri apprestamenti²⁸; sia a Gravisca che a Follonica l'acqua marina doveva avere un ruolo particolare nel procedimento di raffreddamento della fusione, perché Plutarco²⁹ definisce la κόλλησις τοῦ σιδήρου come una μάλαξις διὰ πρὸς καὶ δι' ὕδατος βαφή. L'uso di procedere alla trasformazione sulle spiagge delle piriti dell'Elba costituisce un fenomeno diffuso sul litorale tirrenico e soprattutto di lungo periodo: Strabone precisa³⁰ che ai tempi suoi il minerale dell'Elba era lavorato sulle spiagge del continente, come hanno dimostrato gli scavi condotti da Antonio Minto negli anni Venti del secolo scorso. Parallela alla situazione di Gravisca è la presenza nel quartiere industriale (scavi di Minto e della Martelli) di almeno 20 iscrizioni³¹ su 41 pertinenti a *servi*, con la significativa attestazione solo due nomi femminili appartenenti però al II secolo a.C.³²

In un lavoro recente³³ sono tornato a mettere in risalto, soprattutto dal punto di vista socio-economico, l'esistenza di un circuito comune tra Gravisca e Naucrati, rilevando – come era ovvio attendersi – l'esistenza di sorprendenti analogie tra i due *empòria* anche sul piano religioso. Sia a Naucrati che a Gravisca il culto di partenza è quello di Afrodite, e in particolare dell'Afrodite armata di Cipro, la stessa di altri *empòria*, a partire da Corinto. In tutti e due i centri tuttavia il culto originario viene affiancato da altri che rispondono alle tradizioni religiose delle città più implicate nel processo di scambio. Erodoto ricorda³⁴ che a Naucrati, grazie all'intervento di Amasis, regnante tra il 570 e il 526 a.C., si giunge a "parcellizzare" il culto *katà poleis*, concedendo ad un gruppo ristretto di città di erigere altari in propri distinti *teméne*, ai Milesi per il culto di Apollo, ai Samii per quello di Hera, agli Egineti per quello di Zeus o dei Dioscuri, come ho a suo tempo proposto sulla base di una dedica graviscana di difficile lettura³⁵, mentre a tutte le altre città ioniche, che Erodoto elenca minuziosamente, era consentito di svolgere le proprie funzioni religiose in un *Panellénion*. Gli scavi di Naucrati hanno confermato le parole di Erodoto e l'intervento di Amasis³⁶. Anche sotto questo aspetto, Gravisca, malgrado il profondo rivoluzionamento della situazione arcaica messo in atto in ambedue i grandi rifacimenti, quello dell'inizio del V secolo a.C. e quello della fine dello stesso secolo, offre con Naucrati un parallelo impressionante. Va comunque rimarcato che la vicenda dell'aggiunta dei nuovi culti a quello originario di Afrodite, che a Naucrati appare avvenuta in due tappe distanti fra loro oltre un secolo, nel sito etrusco lo stesso fenomeno si consuma entro lo spazio di un trentennio o poco più: il sincronismo tra l'allargamento del culto dei due *empòria* è il risultato tanto del poderoso sviluppo che l'economia ionica conosce nei decenni centrali del VI secolo a.C., riverberandosi in tutti i luoghi toccati dal commercio greco-orientale, quanto della coincidenza degli

²⁵ Torelli 1977, p. 438.

²⁶ Cfr. ad es. Plut. *def.orac.* 47, p. 436 A; Philostr. *Vita Apoll.*, 11, p. 114; Achill. Tat., II, 3; Athen. V, p. 210 B.

²⁷ Paus. X, 16, 2.

²⁸ Aranguren, Giachi, Pallecchi 2009, pp. 159-162; Cucini 1992, pp. 23-30.

²⁹ Plut. *def.orac.* 47, p. 436 A.

³⁰ Strab. V, 223.

³¹ Mi riferisco a *mam(erkes)* (ET Po 2.1), *la* (ET Po 2.2), *vel* (ET Po 2.3), *vepe* (ET Po 2.4), [---] *nzas* (ET Po 2.13), *vipi* (ET Po 2.14), *alepu* (ET Po 2.15), *sesa* (ET Po 2.18), *venel* (ET Po 2.19), *larces* (ET Po 2.20), *paites* (ET Po 2.22), *larizas* (ET Po 2.23), *arnzas* (ET Po 2.24), *venu* (v ET Po 2.25), *laru* (ET Po 2.26), *laris* (ET Po 2.27), *lar* (ET Po 2.29), *vel* (ET Po 2.30), *saltu* (ET Po 2.33), *apiu* (ET Po 2.36).

³² Le iscrizioni appartengono ad una *acui* (ET Po 2.38) e ad una *tanfa* (ET Po 2.41).

³³ Torelli c.d.s.

³⁴ Herodot. II, 178.

³⁵ Torelli 1982: l'iscrizione è in Johnston 2000, p. 19, n. 56, tav. 3.

³⁶ Su Naucrati v. da ultimo Demetriou 2012 e Boardman 2013, pp. 265-267.

Fig. 16. Ardea. Duplici altari del santuario di Inuus a Castrum Inui.

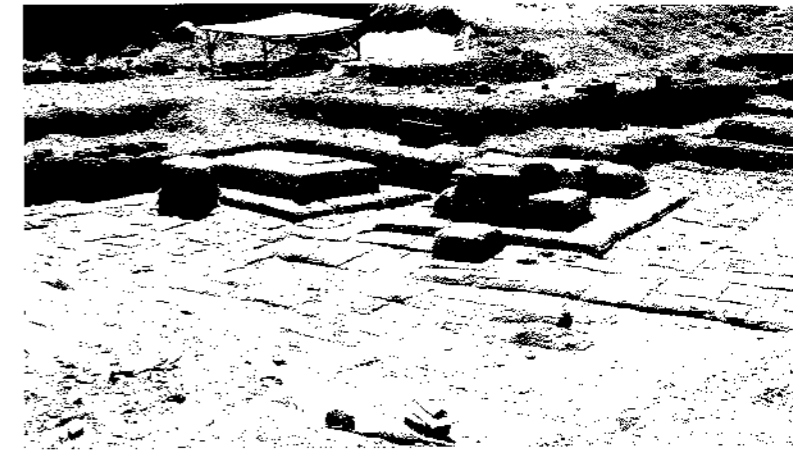


Fig. 17. Gravisca. Edificio Alpha. Al centro i due altari di diverso orientamento.



interessi economici tra i visitatori greci e gli ospitanti sia egiziani che etruschi. L'originario culto di Afrodite a Gravisca viene subito affiancato da un culto di Demetra, attestato da una sola iscrizione su coppa ionica della prima metà del VI secolo a.C.³⁷, una dedica con tutta probabilità da collegare ad un primo radicamento del culto di Apollo-*Suri* e di *Cavatha*; solo nel tardo VI secolo a.C., in concomitanza con l'apparizione di frequentazioni greco-occidentali e siceliote in particolare, che vanno ad aggiungersi alle tradizionali correnti greco-orientali, il culto avrà la sua sede nel c.d. santuario settentrionale, di cui vi parlerà Lucio Fiorini. Come accade a Naucrati, il culto di *Suri* e di *Cavatha* appare praticato all'interno di un *temenos* del tutto autonomo contenente due altari con orientamento ctonio della fine del VI secolo a.C., un'associazione tra altari nota nel santuario del dio solare Inuus a Castrum Inui (Fig. 16) e ripresa a Gravisca dall'edificio α (Fig. 17), vero e proprio *remake* del c.d. "santuario settentrionale". Per la fisionomia interamente etrusca del santuario e per la tipologia delle pratiche devozionali, l'istituzione di questo culto potrebbe essere interpretata come una sorta di "risposta" indigena, etrusca, un tempo si sarebbe detto di natura contro-acculturativa, alla soverchiante grecità degli usi religiosi svolti nell'area sacra; in realtà, come ha ben visto Colonna a proposito dell'omologo culto di Pyrgi³⁸, il culto è funzionale allo svolgimento delle pratiche di *asylia*, fondamentali in un santuario cruciale per *servi* e schiavi come questo. Il carattere di divinità giovanile con *manubiae* fulguratorie apparenta l'Apollo-*Suri* etrusco a Veiove, l'apollineo dio infero dell'*Asylum* di Roma³⁹, strettamente collegato con l'istituto dell'*asylia*⁴⁰.

L'individuazione del culto di Gravisca si deve a Simona Fortunelli⁴¹, che, nel pubblicare la stipe del santuario, sulla scorta del regime delle offerte ha avanzato la proposta, del tutto convincente, di attribuire il *temenos* a *Suri* e *Cavatha*, ossia all'Apollo infero etrusco e alla Figlia di questi, un santuario funzionalmente identico al santuario meridionale di Pyrgi⁴², dove le stesse divinità sono oggetto di una devozione di tipo demetriaco, addirittura con dediche greche a Demetra⁴³ e con l'offerta di una statua votiva di grandi proporzioni di offe-

³⁷ Johnston 2000, p. 19, n. 55, tav. 3.

³⁸ Colonna 2007, pp. 101-134.

³⁹ Marcatili 2014.

⁴⁰ Marcatili 2014.

⁴¹ Fortunelli 2007, pp. 307-335.

⁴² V. ora i saggi su vari aspetti del culto del santuario meridionale in Baglione, Gentili 2013.

⁴³ Colonna 2004, p. 72.



Fig. 18. Gravisca. Statuetta del tipo cd. Athena Lindia.

rente con porcellino⁴⁴. Questo spiega la presenza di due o forse tre iscrizioni di *Vei* a Gravisca⁴⁵, il numero di dediche più elevato dopo le 11/14 di *Turan-Afrodite*⁴⁶, contro una sola a *Uni*⁴⁷. Il rapporto originario *Cavatha-Vei* è lungi dall'essere chiaro, anche se tra le due dee si faceva di certo una netta distinzione: poiché *Cavatha* era detta anche *sex*, la "Figlia", il carattere materno di *Vei* deve aver favorito la sua identificazione con Demetra, ben attestata dal santuario veiente di Campetti, dove la dea eponima della città è chiaramente identificata dai conquistatori romani con Cerere. Nella ricezione del culto eleusinio in area italica, la distinzione originaria tra Demetra e Core era peraltro ben nota, dal momento che nella Tavola di Agnone, dove troviamo "Amma", Futir" ed "Evklus", "Madre", "Figlia" ed "Euclò"⁴⁸, la teologia demetriaca appare perfettamente conosciuta. La nuova fondazione di *Šuri* e *Cavatha* a Gravisca, databile al tardo VI secolo a.C., va anche a intercettare i bisogni religiosi greci affacciatisi nell'*empóron* indirizzati verso Apollo nella seconda metà del secolo, dei Milesii, cui va attribuita una dedica ionica ad Apollo⁴⁹, e degli Egineti, cui si riferiscono due dediche, tra le quali va ammoverata la nota ancora di Sostrato⁵⁰; dopo la scomparsa dei frequentatori greco-orientali nel 480 a.C., il santuario di *Šuri* e *Cavatha* aggrega soprattutto un flusso, assai diverso sul piano culturale ed economico, dei mercanti sicelioti, presumibilmente agrigentini, indiziati dalle tipiche statuette delle c.d. Atena Lindia (Fig. 18), cui veniva – per così dire – naturale l'identificazione tra la coppia infera etrusca e le divinità ctonie tanto care ai Sicelioti: sono peraltro incline a credere che anche a Pyrgi i frequentatori greci di V secolo a.C. del santuario meridionale fossero in larga misura di origine greco-occidentale, propagatori

della fama del culto pyrgense e involontari suggeritori dell'incursione di Dionigi di Siracusa nel 384 a.C. Naturalmente non è pensabile alcuna analogia con Naucrati, dove non consta si sia mai verificata un'importante presenza di Greci d'Occidente, anche se il rimprovero sui profitti lucrati in enigmatici *empória*, rivolto da Gelone di Siracusa agli Spartani e registrato da Erodoto⁵¹, potrebbe adombrare cointeressenze siceliote in traffici mediterranei⁵².

La fondazione del santuario di *Šuri* e *Cavatha* va inoltre a iscriversi in una politica attiva etrusca e latina di fondazioni sacre con finalità emporiche, sistematicamente perseguita tra VI e IV secolo a.C.⁵³ sull'intera costa del Medio Tirreno, dove quasi tutti i porti noti tra Gravisca e il Circeo (Fig. 19), soprattutto allo sbocco di corsi d'acqua, sono contraddistinti da un culto del dio che Colonna ha chiamato l'"Apollo Nero", una divinità nel Lazio identica al dio Sole nella sua traiettoria sotterranea e notturna, collegato o meno a figure ancestrali, come Indiges o Inuus⁵⁴. Le testimonianze, scaglionate tra VI e IV secolo a.C., toccano virtualmente tutti gli approdi tra Gravisca e Circeii. A Gravisca abbiamo il *témenos* di *Šuri* e *Cavatha*; a Pyrgi il "santuario meridionale" dedicato a *Šuri* e *Cavatha*, anche questo entro un proprio *témenos*; a Ostia l'Area Sacra di Via delle Foce

⁴⁴ V. Baglione, Gentili 2013, pp. 101-122, partic. 120 s., fig. 27.

⁴⁵ CIE 10310, 10311, 10242 (?), cui potrebbero aggiungersi le sigle ve di CIE 10234, 10271 e 10322.

⁴⁶ CIE 10270, 10316, 10337, 10351, 10367, 10293, 10312, 10335, 10339, 10342, 10391, cui vanno con tutta probabilità aggiunte le iscrizioni frammentarie CIE 10295, 10316 e 10342.

⁴⁷ CIE 10334.

⁴⁸ V. Poccetti 1996, pp. 219-241; Prosdocimi 1996, pp. 435-631.

⁴⁹ Johnston 2000, p. 19, n. 53.

⁵⁰ Johnston 2000, p. 15, n. 1; p. 19, n. 54.

⁵¹ Erodoto VII, 153 ss.

⁵² Maddoli 1982, pp. 245-252.

⁵³ Torelli 2014.

⁵⁴ Torelli 2011, pp. 191-233.

Fig. 19. Dislocazione dei santuari emporici del Sole infero alla costa del Medio Tirreno.

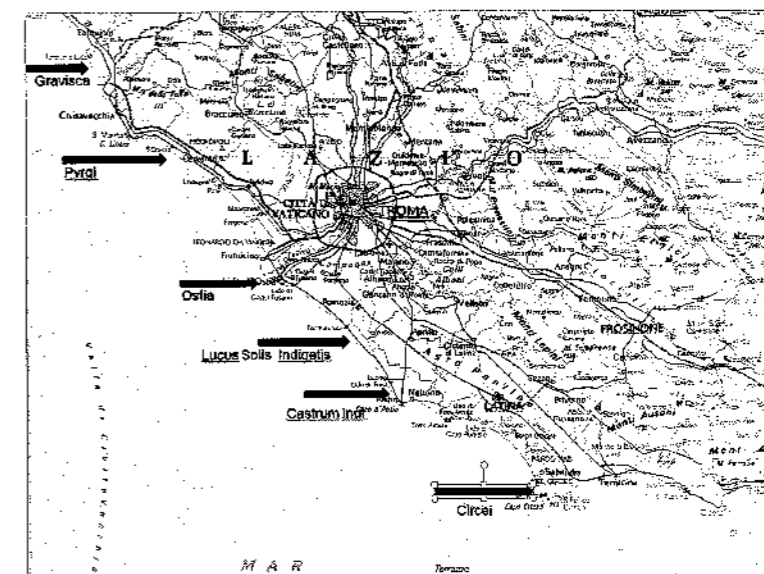
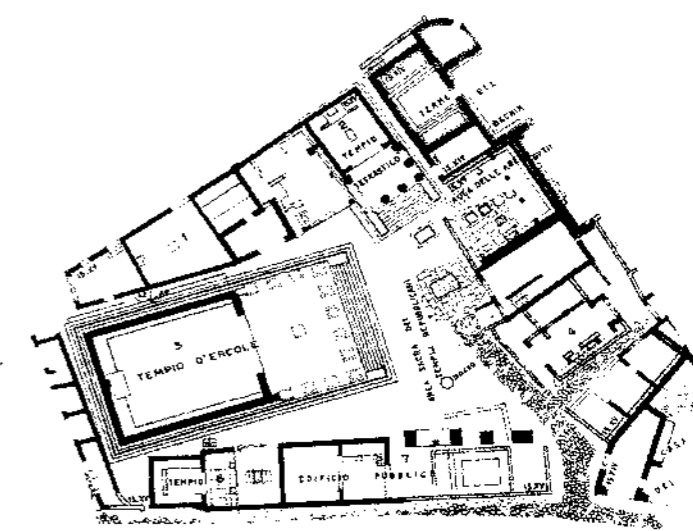


Fig. 20. Ostia. Area Sacra di Via delle Foce.

(Fig. 20), con il Tempio dell'Ara Ronda che ora sappiamo dedicato ad Apollo⁵⁵, cui, come a Castrum Inui, si è aggiunto un tempio di Esculapio (il tempio di Ercole è un'inserzione tardiva collegata al prodigio del recupero in mare della statua del dio); alla foce del Numicio il *Lucus Solis Indigetis* (Fig. 21); a Castrum Inui alla foce del Fosso dell'Incastro⁵⁶, emissario del Lago di Nemi e porto di Ardea, è nota una successione di ben tre templi, dedicati a Inuus/Sol (tempio B) della seconda metà del VI secolo a.C., a Indiges/Sol (Tempio A) della prima metà del II secolo a.C., e ad Esculapio (sacello di Esculapio) di età augustea; a Circeii si conosceva il tempio di Circe, al pari di *Cavatha* figlia del Sole, un santuario che ora Diego Ronchi identifica convincentemente con la c.d. "Villa dei Quattro Venti".



Torniamo ora al rapporto con Naucrati, dove analoghi fenomeni contro-acculturativi si risolvono nell'originaria subordinazione fiscale del culto greco al tempio della dea locale Neith, colosso egizio accanto al quale è sorto il piccolo sacello di Afrodite. Il punto centrale è costituito dalla natura stessa del culto principale dei due *empória*, quello di Afrodite. Si è a lungo speculato sul significato della presenza di questa dea nel particolare contesto mercantile dei due santuari e io stesso mi sono accontentato di farne una questione di mimesi di ruolo dei fondatori greci nei confronti dei mercanti per antonomasia, i Fenici, una mimesi che si sarebbe riverberata sul terreno religioso, tenuto conto dell'origine cipriota del culto di Naucrati. In realtà la scelta della dea di Cipro è dettata da ragioni più profonde dalla pura mimesi sociale che avrebbe spinto i Greci a presentarsi come analoghi ai Fenici. La chiave per comprendere questa scelta operata a Naucrati e a Gravisca sta proprio nella funzione che l'immaginario magico-religioso greco assegnava alla dea e nella ricaduta diretta tra questa funzione assegnata ad Afrodite e le due attività principali svolte in entrambe gli *empória* sotto gli occhi della dea. Di queste due attività, quella di cui già a suo tempo avevo suggerito la centralità in quanto fondamentale risorsa economica del santuario, è l'atto sessuale, rigeneratore di vita, protetto da Afrodite e dispensato nei due santuari con la mediazione delle ierodule, prostitute dipendenti del santuario che con il loro *servitium* riscattavano la propria libertà. La presenza e il funzionamento della prostituzione cosiddetta sacra sono notoriamente argomenti assai controversi⁵⁷, sui quali conto di ritornare in altra sede: una trattazione adeguata richiederebbe una discussione, che non si può esaurire

⁵⁵ Carini 2012, pp. 565-571.

⁵⁶ Torelli 2011, pp. 191-233.

⁵⁷ Sul tema intendo tornare in altra sede: le voci contrarie non si contano.

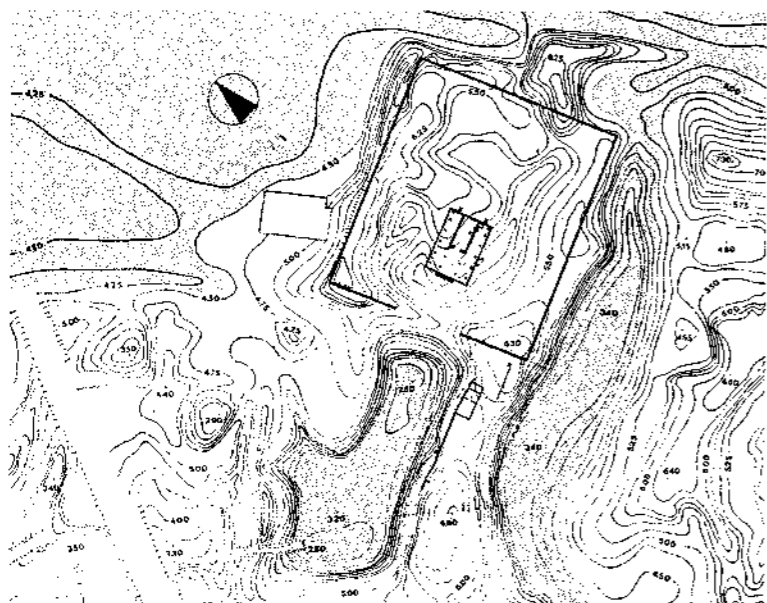


Fig. 21. Lucus Solis Indigetis.

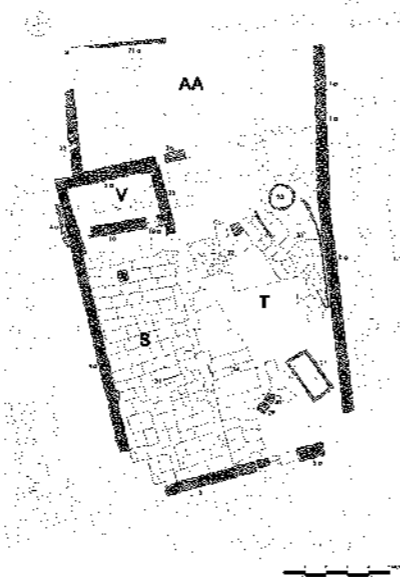


Fig. 22. Gravisca. Pianta dell'Adonion.

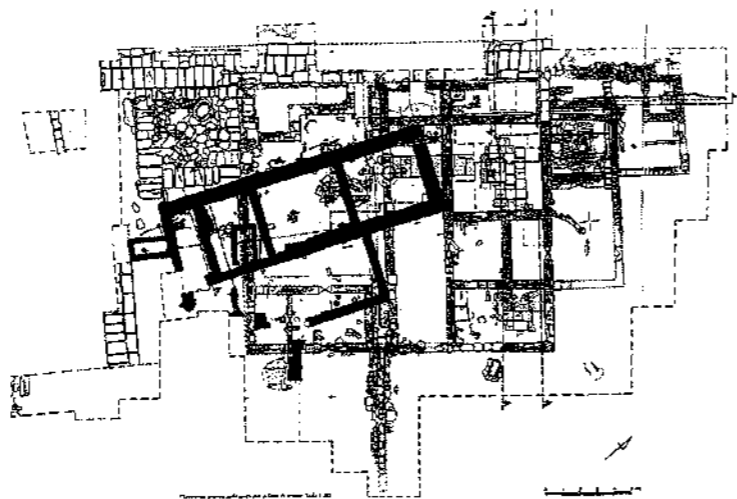


Fig. 23. Locri. Le due fasi dell'oikema di Adone.

nell'ambito di una comunicazione congressuale, anche lunga come è di certo questa mia. La documentazione letteraria sulla ierodulia tocca tutti i grandi santuari di Afrodite, da Cipro a Corinto e a Locri. Per restare in ambito etrusco ricordiamo che il tempio B di Pyrgi, sede del culto della Ishtar identificata qui *tout court* con *Uni*, come attestano le celebri lamine d'oro iscritte in fenicio e in etrusco, è circondato da venti stanze⁵⁸ disposte lungo il muro di *témenos*, che contenevano al proprio interno il solo spazio per l'alcova ove consumare l'amplesso⁵⁹: davanti ad ognuna delle stanze era addirittura un piccolo altare destinato a sancire con un sacrificio il carattere sacrale dell'atto. Per tornare ai nostri due *empória* dobbiamo osservare che, se a Naucrati, a partire dal caso leggendario di Rhodopis⁶⁰, l'attività delle ierodule è ben attestata dalle fonti, per la presenza dell'istituto a Gravisca ci dobbiamo accontentare di indizi e di congetture. L'indizio più significativo, che parla di una larga presenza di ierodule, è costituito dallo strettissimo nesso, molto ben documentato dal V secolo a.C. in poi in Grecia, tra etere e culto di Adone: il caso vuole che l'unica attestazione di tale culto sia l'edificio δ del santuario emporico di Gravisca, destinato alla celebrazione delle feste del giovinetto amato da Afrodite. Nel suo genere l'edificio (Fig. 22), un grande cortile con il *kepos*, la tomba del dio, due altari, un portico terminato da un *pyrgos* destinato a ospitare la ierogamia della "regina della festa"⁶¹, appare privo di confronti: in ambito greco abbiamo tuttavia la notizia dell'esistenza di un *oikema* per le feste di Adone di Argo menzionato da Pausania⁶² e, sul piano archeologico, le due fasi (Fig. 23) dell'*oikema* di Locri⁶³, una prima del V secolo a.C.⁶⁴ e

⁵⁸ Baglione, Gentili 2013, pp. 223-232.

⁵⁹ La prima interpretazione di G. Colonna, autore dello scavo, è stata esposta molti anni fa (Colonna 1984-1985, pp. 57-88), ma poi non più ripresentata, è stata da lui ripresa in una *lectio brevis* detta all'Accademia dei Lincei nel 2013, ora in corso di stampa.

⁶⁰ Fonti in NP 12, 2008, 570, s.v. Rhodopis (L.-M.Günther).

⁶¹ Torelli 1997, pp. 233-291.

⁶² Paus. II, 20,6.

⁶³ Torelli 2013, pp. 1311-1332.

⁶⁴ Torelli 2013, pp. 1311-1332.

una seconda della metà del IV secolo a.C.⁶⁵, che tuttavia, essendo direttamente ispirate alle tipologie proprie dell'architettura domestica, risultano prive di connessioni tipologiche con l'edificio di Gravisca. Al culto di Adone di VI-V secolo a.C. va presumibilmente riferita anche l'enorme quantità di lucerne arcaiche usate rinvenute presso il sacello originario di Afrodite⁶⁶, oltre 5.000, impiegate nel corso delle Adonie, che si celebravano, come è noto, con una sfrenata *παννυχίς*, una grande festa dalla durata di un'intera notte. Oltre a questi dati per Gravisca si può forse contare anche su due altri tenui indizi archeologici, una dedica a *Turan*-Afrodite di una schiava, *Rantha Venatres*, di cui diremo più avanti, e una *faïence* blu che raffigura una donna colta in un inconfondibile *anástyrma*⁶⁷.

La seconda attività tutelata da Afrodite, che unisce i due santuari, è anche quella più imponente e archeologicamente più documentata e documentabile, l'industria fusoria, del ferro a Gravisca, con i suoi ventidue forni, e della *faïence* per fabbricare scarabei (e non solo) a Naucrati (Fig. 24), dove i resti di bruciato (il "burnt stratum" degli scavatori) della *scarab factory* occupano una superficie di 150 x 250 metri. Questa attività si configura come una *meixis*, una "mescolanza", favorita del fuoco, che può tuttavia prendere corpo solo se avviene sotto la sorveglianza della dea che presiede a tutte le unioni, nel caso specifico destinate a generare qualcosa di nuovo grazie all'intervento del consorte a lei destinato dagli dei, Efesto signore del fuoco. Non è questa la sede per discutere le ragioni della vistosa innovazione dei "secoli bui" costituita dall'apparizione di Afrodite nel pantheon greco, da ricercare nell'interferenza orientale e fenicia come frutto dell'egemonia della cultura orientale, siro-fenicia soprattutto, su quella greca; come hanno mostrato sia Kirk che Burkert, tale egemonia è visibilissima sul piano ideologico, *in primis* nella costruzione del ciclo teogonico cantato da Esiodo, ma non è meno rilevante sul piano materiale sul terreno dell'intraprendenza mercantile e delle innovazioni introdotte in molti campi dell'artigianato e soprattutto nell'industria metallurgica. Com'è noto, nel pantheon miceneo non c'è traccia di Afrodite, il cui posto doveva essere occupato dalla dea armata Enyò, parda di Enyalios-Ares⁶⁸, attestato nelle tavolette micenee⁶⁹: figura divina assai arcaica, Enyò non a caso appare documentata in Occidente nella più antica colonia greca di Sicilia, Nasso⁷⁰. L'arrivo di Afrodite ha anche un risvolto sul terreno mitologico nell'altrimenti poco comprensibile assegnazione di Efesto come sposo di Afrodite, che lascia all'antico pardo Enyalios-Ares solo lo spazio per amori adulterini: questa innovazione nel complesso mitico-culturale che lega la dea alla metallurgia potrebbe persino essere un risultato sul terreno mitico-religioso del processo di affrancamento dei *chalkeis* dal palazzo miceneo, ricostruito molti anni or sono da Alfonso Mele⁷¹. Le modalità del contatto tra mercanti e metallurghi levantini e il mondo dei *basileis* della "Dark Age" hanno ricevuto nuova luce dalla scoperta, fatta da Carla Perra e da lei appena pubblicata⁷², di

⁶⁵ Barra Bagnasco 1994, pp. 231-243.

⁶⁶ Galli 2004.

⁶⁷ Colivicchi 2004, pp. 122 ss., n. 388.

⁶⁸ Gais 1986, pp. 746-747.

⁶⁹ Cfr. Townsend Vermeule 1974, V, 60 (Cnosso).

⁷⁰ Guarducci 1985, pp. 7-34.

⁷¹ Mele 1976, pp. 115-142.

⁷² Perra 2013, pp. 235-256.

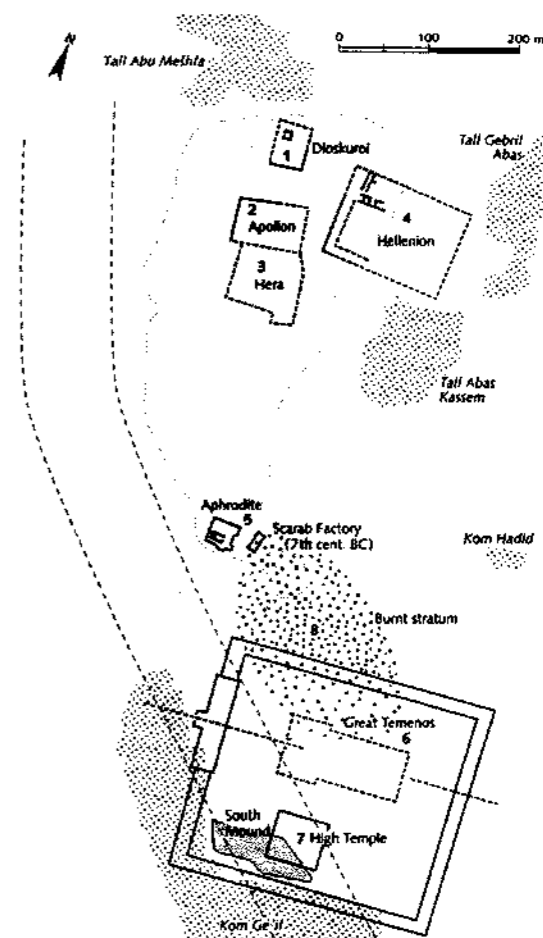


Fig. 24. Naukratis. Pianta dell'area archeologica con indicazione del "Burnt stratum" ("Scarab Factories").

un'officina vetraria fenicia impiantata tra l'ultimo quarto del VII secolo a.C. e la metà del VI secolo a.C. all'interno del Nuraghe Sirai, non lontano da dove sorgerà la fortezza punica di Monte Sirai: l'ingresso nel nuraghe di questi artigiani fenici deve essere avvenuto con l'evidente beneplacito dei signori del luogo, che hanno persino consentito che accanto ai forni gli artigiani fenici costruissero un loro edificio di culto, di chiara ispirazione orientale. Questo dato ci illustra in maniera chiara e indiscutibile non solo la presenza ben all'interno delle società indigene di *banausoi* orientali, cosa da tempo postulata, più che documentata, ma ci fa anche toccare con mano, cosa ben più importante, come possono essere stati trasferiti in ambito indigeno modelli ideologici e religiosi orientali. La rilevanza dell'apporto fenicio allo sviluppo dell'artigianato dell'alto arcaismo greco in ambito greco, sia rodio, che calcidese, e di Fenici e Greci alla nascita del parallelo più provinciale artigianato tirrenico tra Bronzo Finale e Primo Ferro è cosa ben nota e dobbiamo a Marina Martelli e alla sua straordinaria conoscenza di tutti questi materiali, il contributo più compiuto per un inquadramento del vasto e magmatico fenomeno⁷³. Questo ci permette di inquadrare il clima e l'occasione in cui si è sedimentato in ambito sia greco che etrusco l'apporto cipro-fenicio alla costruzione di forme ideologiche e religiose, che spesso si sono conservate in maniera non organica, come relitti perlopiù incompresi in età storica negli ambienti occidentali che li hanno recepiti e poi scientemente cancellati, come *paránomoi*, dal patriziato, come è il caso della investitura ierogamica del re. A ogni buon conto, di questo profondo nesso religioso tra la fusione e la protezione di Afrodite è vivida testimonianza il notissimo vaso eponimo del Pittore della Fonderia (Fig. 25), nel quale il forno destinato a fondere il metallo necessario all'incollaggio delle varie parti delle statue disseminate all'intorno è dominato dal piccolo *hierón* dell'officina, con tanto di ex-voto, nella fattispecie *pinakes* e corna bovine apotropai- che, che in primo piano esibisce due quadri con le teste delle due divinità per governano in processo di fusione, Afrodite ed Efesto.

A Gravisca, la fine della fase dell'*emporía* greco-orientale ed egeica è ben datata agli anni tra il 480 e il 470 a.C., in coincidenza con una grande ristrutturazione del sacello di Afrodite e di Hera (Fig. 26), accompagnata dalla realizzazione di una grande strada N-S, destinata a restare l'asse portante dell'insediamento e del territorio fino alla fine del mondo antico e in certa misura continuata in età moderna dalla via Litoranea appena spostata ad E rispetto al percorso antico. Se percepiamo bene le ragioni della scomparsa dei tradizionali flussi mercantili greci provenienti dall'Egeo, da attribuire alla drammatica fine della *pax Persica* e alle scelte oligarchiche delle giovani repubbliche della penisola, abbastanza chiaro è il senso da dare a questa vasta ristrutturazione del santuario, che tuttavia avviene senza uccidere l'antica vocazione emporica, sicuramente però trasformandola, come provano da un lato la continuità della frequentazione culturale del *témenos* di *Śuri* e di *Cavatha* e dall'altro la fine dell'attività metallurgica: a somiglianza di quanto previsto nel 509 a.C. dal trattato romano-cartaginese, stipulato in seguito alla caduta dei re fino a quel momento soli interlocutori della frequentazione straniera, si può pensare che siano state introdotte nuove clausole regolanti l'accesso ai mercati, come afferma testualmente lo stesso trattato, che vieta contrattazioni al di fuori della sorveglianza dell'araldo pubblico e soste dei mercanti più lunghe del tempo necessario per i sacrifici e per l'approvvigionamento dell'acqua, l'esatto contrario di quanto aveva visto il santuario nei cento anni di vita precedenti. Se, grazie anche alla frequentazione siceliota, nell'immediato il carattere emporico del santuario appare salvo, quantunque mutato e depotenziato, è però indubbio che dal permanere a lungo delle nuove condizioni sia scaturita una lenta consunzione del santuario, che giunge al compimento nell'arco di cinquant'anni o poco più. Il cuore del V secolo a.C., al vertice della stretta oligarchica iniziata dopo le trasformazioni interne e internazionali degli anni 480-470 a.C., vede aggirarsi solo *servi* e ierodule, circondati dalla desolazione di un luogo di culto, un tempo vasto e intensamente frequentato.

A questa terza fase ne segue una quarta, della fine del V secolo a.C. (Fig. 26), che vede la ristrutturazione radicale del santuario, un evento epocale che trasforma l'intero aspetto dell'area sacra, cancellando un assetto topografico concluso un secolo prima dalla nascita del *témenos* di *Śuri* e di *Cavatha*, realizzato entro un unico spazio, nel quale erano attivi due *foyers*, l'antico epicentro del culto di Afrodite a SE e il nuovo *témenos* a NO, poi separati all'inizio del secolo dalla costruzione della grande strada. La nuova ristrutturazione cancella il *témenos* di *Śuri* e di *Cavatha* e riduce drasticamente la superficie un tempo occupata dai due *foyers*, accorpandoli in un unico spazio, articolato però in quattro *teméne* separati, che unificano e concentrano ciò che un tempo era separato e dislocato in un'area assai vasta. Il progetto segue tuttavia rigorose linee rituali e di dottrina reli-

⁷³ Martelli 2008, pp. 120-139; Ead. 2009, pp. 61-148.



Fig. 25. Coppa del Pittore della Fonderia.



Fig. 26. Gravisca. Pianta del santuario alla fine del V secolo a.C.

giosa, che ho illustrato già molti anni or sono, quando ho ricostruito l'impianto "teologico" della planimetria del nuovo santuario, che unifica in un vero e proprio quadrato di chiaro stampo augurale gli altari dei nuovi edifici, presentandosi al tempo stesso come funzionale ad una rievocazione simbolica del mito di Adone. La ristrutturazione conserva, sui due lati della strada dell'inizio del V secolo a.C., la distinzione funzionale tra i due c.d. "santuari", mettendo su ciascun lato della strada due *teméne*, che riprendono nel loro insieme le funzioni dei due antichi *foyers*. Sul lato orientale, viene concentrato il c.d. "santuario meridionale" dedicato al mondo di Afrodite-Turan e Hera-Uni con due *teméne* in successione, il recinto per il culto di Afrodite (l'edificio γ) e il

recinto per la celebrazione delle Adonie (l'edificio δ), che occupano in gran parte la superficie dei sacelli di VI e V secolo a.C. Sul lato occidentale viene riproposto a grande distanza dal sito originale il distrutto santuario di *Suri* e di *Cavatha*, anche questa volta con due *teméne* distinti (gli edifici α e β), che ospitano in sedi distinte le due divinità venerate sui due altari del vecchio *témenos*: il recinto di *Suri*-Apollo o edificio α, con due altari, uno di orientamento uranio e uno ctonio, identici a quelli del santuario ardeate di Inuus al Fosso dell'Incastro, e il recinto di *Cavatha*-Persefone o edificio β, con i suoi due altari di tipo demetriaco, uno rettangolare interno all'edificio e uno circolare all'esterno presso il lato occidentale.

Abbiamo visto che l'intero santuario di Gravisca era nel concreto gestito da persone di rango servile. Anche se realizzato con abbondante materiale di reimpiego, tratto dallo smantellamento degli edifici arcaici, la grande ristrutturazione della fine del V secolo a.C. rappresenta un impegno assai vistoso, ma con canoni di architettura sacra lontani mille miglia dalle tipologie ufficiali dei templi su podio dalla vistosa decorazione architettonica: le sole antefisse note a Gravisca nella decorazione del portico dell'edificio più importante del santuario, l'edificio δ destinato alla celebrazione Adonie, sono frutto di riuso. Come ho argomentato in un mio recentissimo lavoro, questa impegnativa riproposizione di un santuario tradizionalmente a conduzione servile si può spiegare soltanto se si mette questa impegnativa attività edilizia in relazione con il processo di liberazione dei *servi* etruschi ben descritto dall'epitomatore di Cassio Dione Zonara a proposito della rivolta degli *ex-servi* di Volsinii nel 265 a.C.⁷⁴ Si è generalmente d'accordo nel ritenere che i *servi* etruschi, dai greci mai definiti δούλοι, bensì con lessico evocante rapporti di tipo domestico, οἰκέται, θεράποντες o πένεσται, fossero soggetti ai loro *domini* in un regime convincentemente messo in relazione con le forme di dipendenza arcaiche note un po' ovunque, in Asia Minore, in Tessaglia e in Laconia, classificate dal lessico di Polluce sotto la voce μεταξὺ ἐλευθέρων καὶ δούλων, asserviti non per compravendita, ma per antica subordinazione di origine sia militare che civile. Secondo Zonara, i *servi* di Volsinii avrebbero chiesto prima di tutto la διοίκησις τῆς πόλεως, ossia la facoltà di amministrare autonomamente denaro di una cassa allocata presso un santuario, simile a quella creata dalla plebe romana presso il tempio di Cerere, Libero e Libera: l'analogia tra gli inizi del cammino seguito dai *servi* d'Etruria e quello dei plebei di Roma è indubbiamente notevole, ma si arresta qui. Il passo successivo dell'emancipazione dei *servi* di Volsinii, secondo Zonara, sarebbe stato la στρατεία, ovvero il servizio militare, ottenuto il quale si sarebbero a tal punto esaltati, che a spingerli a chiedere, ancora una volta con successo, l'ἐλευθερία; i passi successivi avrebbero consegnato loro pieni diritti civili, la libertà di connubio con le donne dei *nobiles*, la facoltà di conseguire magistrature, un processo concluso tragicamente dalla rivolta del 265 a.C., ma che si deve essere snodato su un arco di tempo abbastanza lungo.

Se interpreto correttamente i segnali che vengono da questo improvviso rinnovamento di un luogo di culto da sempre in mani servili, non senza dispendio e con un piano religioso di un certo respiro, ma che resterà fino alla fine segnata dalla conquista romana del 281 a.C. frequentato dai ceti più umili, il rivoluzionario intervento della fine del V secolo a.C. va a mio avviso letto come il cuore o uno dei cuori dell'ottenuta διοίκησις da parte dei *servi* tarquiniesi e come l'inizio del loro affrancamento.

Abbreviazioni bibliografiche

- Aranguren B., Giachi G., Pallecchi P., 2009, *L'area siderurgica di Rondelli ed il contesto produttivo etrusco nel Golfo di Follonica e al Puntone di Scarlino*, in *Materiali da costruzione e produzione del ferro. Studi sull'economia popoloniese fra periodo etrusco e romanizzazione*, Bari, pp. 159-162.
- Aquilué X., Castanyer P., et al. 2010, *Grecs et indigènes aux origines de l'enclave phocéenne d'Emporion*, in H. Tréziny (ed.), *Grecs et indigènes de la Catalogne à la mer Noire. Actes des rencontres du programme européen Ramsesý (2006 - 2008)*, Paris, pp. 65-78.
- Baglione P., Gentili M.D. (edd.), 2013, *Riflessioni su Pyrgi*, Roma.
- Barra Bagnasco M., 1994, *Il culto di Adone a Locri Epizefiri*, in *Ostraka* 3, pp. 231-243.
- Boardman J., 2013, *Why Naucratis?*, in *Ancient West & East* 12, pp. 265-267.
- Bresson A., 1980, *Rhodes, l'Hellénion et le statut de Naucratis, VI^e - IV^e siècle a.C.*, in *DHA* VI, pp. 291-349.

⁷⁴ Torelli 2015.

- Bresson A., 2005, *Naucratis. De l'emporion à la cité*, in *Topoi* XII-XIII, pp. 133-155.
- Carini A., 2012, *Osservazioni sul Tempio dell'Ara Rotonda*, in E. Marroni (a cura di), *Sacra Nominis Latini. Atti del Convegno Internazionale, Roma, Palazzo Massimo, 19-21 febbraio 2009*, Napoli, pp. 565-571.
- Colivicchi F., 2004, *I materiali minori*, (Gravisca. Scavi nel santuario greco 16), Bari.
- Colonna G., 1984-1985, *Novità sui culti di Pyrgi. Ancora sul culto etrusco di Apollo*, in *RendPontAcc* 57, pp. 57-88.
- Colonna G., 2004, *I Greci di Caere*, in *AnnFaina* 11, pp. 69-94.
- Colonna G., 2007, *L'Apollon di Pyrgi, sur/suri (il "Nero") e l'Apollo Sourios*, in *SE* 73, pp. 101-134.
- Cucini C., 1992, *Due antichi impianti siderurgici presso Follonica (Grosseto, Toscana)*, in *Papers of the Fourth Conference of Italian Archaeology, 4. New developments in Italian archaeology, 2. London, 2nd - 5th January 1990*, London, pp. 23-30.
- Demetriou D., 2012, *Negotiating identity in the ancient Mediterranean. The archaic and classical Greek multiethnic emporia*, Cambridge.
- Depalmas A., 2012, *Le navicelle nuragiche: significati, valore e diffusione tra Bronzo Finale e Primo Ferro*, in P. Bernardini, M. Perra (edd.), *I Nuragici, i Fenici e gli altri. Sardegna e Mediterraneo tra Bronzo Finale e Prima età del Ferro. Atti del I Convegno Internazionale in occasione del venticinquennale del Museo "Genna Maria" di Villanovaforru, 14-15 dicembre 2007*, Sassari, pp. 111-120.
- Fiorini L., Torelli M., 2007, *La fusione, Afrodite e l'emporion*, in *Facta* I, pp. 97-108.
- Fiorini L., Torelli M., 2010, *Quarant'anni di ricerche a Gravisca*, in L. Bouke van der Meer (ed.), *Material Aspects of Etruscan Religion: Proceedings of the International Colloquium Leiden, May 29 and 30, 2008*, in *BABesc. Annual Papers on Mediterranean Archaeology Suppl.* 16, pp. 27-49.
- Flenberg J., 1991, *Venus Armata. Studien zur bewaffneten Aphrodite im der griechisch-römischen Kunst*, Skrifter utgivna av Svenska Institute i Athen, 8°, X, Stockholm.
- Foraboschi D., 2007, *Templi, finanze, emporia [Recensione a "Topoi 12-13, 2005, 1"]*, in *Rivista italiana di numismatica e scienze affini* CVIII, pp. 556-560.
- Fortunelli S., 2007, *Il deposito votivo del santuario settentrionale*, (Gravisca, Scavi nel santuario greco I,2), Bari.
- Gais R.M., 1986, *Enyò* in *LIMC* III, pp. 746-747.
- Galli V., 2004, *Le lucerne greche e locali*, (Gravisca. Scavi nel santuario greco 11), Bari.
- Gras M., 2010, *Emporia ed emporia. Riflessioni sul commercio greco arcaico in Occidente*, in *Hesperia* 25. *Studi sulla grecità di Occidente. Dal Mediterraneo all'Europa. Conversazioni adriatiche*, Roma, pp. 47-56.
- Guarducci M., 1985, *Una nuova dea a Naxos in Sicilia e gli antichi legami tra la Naxos siceliota e l'omonima isola delle Cicladi*, in *MEFRA* 97, pp. 7-34.
- Hansen M.H., 2006, *Emporion. A study of the use and meaning of the term in the archaic and classical periods*, in G.R. Tsetschkladze (ed.), *Greek Colonisation. An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, I, Leiden, pp. 1-39.
- Iacobazzi B., 2004, *Le ceramiche attiche a figure nere*, (Gravisca, Scavi nel santuario greco 5, 1), Bari.
- Johnston A., 2000, *Greek and Latin Inscriptions*, in A. Johnston, M. Pandolfini, *Le iscrizioni (Gravisca, Scavi nel santuario greco, 15)*, Bari, pp. 15-66.
- Knorringa H., 1927, *Emporos. Data on Trade and Trader in Greek Literature from Homer to Aristotle*, Amsterdam (rist. Amsterdam 1961).
- Maddoli G., 1982, *Gelone, Sparta e la "liberazione" degli Empori*, in *APAPXAI. Nuove ricerche e studi sulla Magna Grecia e la Sicilia antica in onore di Paolo Enrico Arias*, Pisa, pp. 245-252.
- Marcattili F., 2014, *"... quod semper pateret". La porta Pandana, la porta Carmentalis e l'asylum*, in *RA*, pp. 71-88.
- Martelli M., 2008, *Il fasto delle metropoli dell'Etruria meridionale. Importazioni, imitazioni e arte santuaria*, in *Etruschi. Le antiche metropoli del Lazio*, Milano, pp. 120-139.
- Martelli M., 2009, *Statuette cipriote dal santuario di Athena a Ialysos. Contributo all'interazione culturale greco-feniciana nell'Egeo*, in *Incontro di studio in ricordo di Sabatino Moscati (Roma, 7-8 novembre 2007)*, Roma, pp. 61-148.
- Masseria C., 2009, *Ceramiche attiche dalla necropoli di Tarquinia e dall'emporion di Gravisca. Un confronto*, 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. 329-368.

- Mele A., 1976, *Esclavage et liberté dans la société mycénienne*, in *Actes du Colloque 1973 sur l'esclavage, Besançon 2-3 mai 1973*, Paris, pp. 115-142.
- Möller A., 1997-2000, *Una storia di fondazione e le sue origini. La ktisis di Naukratis in Strabone XVII 1, 18 (C 801)*, in *AnnPerugia XXXIII*, pp. 193-205.
- Pandolfini M., 2000, *Iscrizioni etrusche*, in A. Johnston, M. Pandolfini, *Le iscrizioni (Gravisca, Scavi nel santuario greco, 15)*, Bari, pp. 69-101.
- Perra C., 2013, *Officina del vetro di età fenicia nella fortezza del Nuraghe Sirai (Carbonia): attività fusoria, culto e interazione con il mondo indigeno*, in *RAL*, s. IX, 223, pp. 235-256.
- Pinza G., 1905, *Monumenti primitivi di Roma e del Lazio antico*, in *MonAnt XV*.
- Pocchetti P., 1996, *Culti delle acque e stadi delle vita muliebre: dottrine misteriche e fondo religioso italico nella tavola osca di Agnone*, in L. Del Tutto Palma (ed.), *La Tavola di Agnone nel contesto italico. Atti del Convegno di Studio, Agnone 13-15 aprile 1994*, Firenze, pp. 219-241.
- Prodocimi A.L., 1996, *La Tavola di Agnone. Una interpretazione*, in L. Del Tutto Palma (ed.), *La Tavola di Agnone nel contesto italico. Atti del Convegno di Studio, Agnone 13-15 aprile 1994*, Firenze, pp. 435-630.
- Torelli M., 1977, *Il santuario greco di Gravisca*, in *PP*, pp. 398-458.
- Torelli M., 1982, *Per la definizione del commercio greco-orientale: il caso di Gravisca*, in *PP*, pp. 304-325.
- Torelli M., 1988, *'Etruria principes disciplinam doceto'. Il mito normativo dello specchio di Tuscania*, in *Studia Tarquiniensia*, Roma, pp. 109-118.
- Torelli M., 1990, *Gravisca*, in *BTCGI VIII*, pp. 172-176.
- Torelli M., 1993, *Gravisca*, in *Enciclopedia Italiana, Suppl. 1990*, Roma, pp. 505-506.
- Torelli M., 1997, *Les Adonies de Gravisca. Archéologie d'une fête*, in D. Briquel, F. Gaultier (edd.), *Les Etrusques, les plus religieux des hommes. Etat de la recherche sur la religion étrusque (Actes du Colloque international, 17-19 novembre 1992)*, Paris, pp. 233-291.
- Torelli M., 2000, *I Greci nel Tirreno: un bilancio*, in *ScAnt 10*, pp. 383-393.
- Torelli M., 2004a, *Un dono per gli dei: kantharoi e gigantomachie. A proposito di un kantharos a figure nere da Gravisca*, in K. Lomas (ed.), *Greek Identity in the Western Mediterranean. Paper in Honour of Brian Shefton*, Leiden, pp. 211-227.
- Torelli M., 2004b, *Quali greci a Gravisca?* in *AnnFaina XI*, pp. 119-148.
- Torelli M., 2006, *Due ritratti greci, una villa marittima e le coste di Gravisca*, in M. Bonghi Jovino (ed.), *Tarquini e le civiltà del Mediterraneo (Quaderni di Acme 77, Atti del Convegno, Milano 22-24 giugno 2004)*, Milano, pp. 347-369.
- Torelli M., 2011, *Inuus, Indiges, Sol. Castrum Inui: il santuario al Fosso dell'Incastro (Ardea) e le sue divinità*, in *Ostraka 20*, pp. 191-233.
- Torelli M., 2013, *Adone a Locri. L'oikema arcaico locrese di Afrodite a Marasà*, in F. Raviola, M. Bassani, A. Debiasi, E. Pastorio (edd.), *L'indagine e la rima. Scritti per Lorenzo Braccisi*, (Hesperia 30), Roma, pp. 1311-1332.
- Torelli M., 2014, *Il sole, gli antenati, gli approdi. Un sistema culturale sulle coste del Tirreno*, in *Forme e strutture della religione nell'Italia mediana antica. Atti del Convegno Internazionale Perugia-Gubbio 2011*, Roma, c.d.s.
- Torelli M., 2015, *Tracing the Etruscan Serf Class*, in *Inequality in Antiquity. Tracing the Archaeological Record, 7th IEMA Visiting Scholar Conference, Buffalo, NY, April 5-6 2104*, c.d.s.
- Torelli c.d.s. M. Torelli, *Le radici materiali nascoste e le pratiche ideologiche visibili della grande emporia arcaica greca*, in *Ploutos & Polis. Aspetti del rapporto tra economia e politica nel mondo greco. Atti del Convegno internazionale di studi, Roma 20-22 maggio 2013*, c.d.s.
- Torelli M., Boitani F., 1999, *Un nuovo santuario dell'emporion di Gravisca*, in *La colonisation grecque en Méditerranée Occidentale. Actes de la rencontre scientifique en hommage à Georges Vallet organisée par le Centre Jean-Bérard, l'Ecole française de Rome, l'Istituto universitario orientale et l'Università degli studi di Napoli "Federico II"*, Roma-Naples, 15-18 novembre 1995, Roma, pp. 93-101.
- Townsend Vermeule E., 1974, *Götterkult*, (*Archaeologia Homerica III*), Göttingen.
- Wilson A., 2011, *Harbour to desert. Emporium to sanctuary. Response*, in *Bollettino di archeologia on line*, ed. spec., B.10.7., pp. 67-72.

IL SANTUARIO EMPORICO DI GRAVISCA: NUOVI DATI DALLE RECENTI CAMPAGNE DI SCAVO

Lucio Fiorini

Sono passati oramai quasi vent'anni dalla ripresa delle indagini nell'area sacra di Gravisca dopo le importanti campagne di scavo condotte negli anni settanta da Mario Torelli, ricerche che hanno permesso di portare alla luce, come è noto, un nuovo santuario (il cd. Santuario settentrionale) situato a qualche decina di metri a nord-ovest dall'area sacra greco-orientale¹ (Fig. 1).

La zona era già stata interessata da un primo sondaggio nel 1972, allorché venne portata alla luce un'area di forma pressoché quadrata lastricata con ciottoli fluviali² (Fig. 1. I, 2), i cui strati di interro restituirono alcuni manufatti di chiara destinazione culturale, quali numerose punte di freccia in bronzo e una mano in avorio a dimensioni quasi naturali, verosimilmente parte di un *agalma* crisoelefantino o di un acrolito della statua di culto³. L'apertura di alcuni limitati sondaggi nel 1994 e poi, a partire dal 1995, l'inizio delle indagini in estensione hanno portato alla luce un intero isolato, delimitato a sud e a nord da due *stenopoi* e ad est dalla *plateia* N/S.

Fino al 2003 si è avuto come obiettivo il raggiungimento dei piani pavimentali degli ultimi edifici costruiti alla fine del IV secolo a.C., nascosti dalle macerie dei tetti distrutti al momento della conquista romana di Gravisca nel 281 a.C.⁴ In questo modo si è riusciti a delineare la pianta di una serie di edifici caratterizzati nel complesso da due differenti orientamenti: il primo gruppo era costituito da almeno quattro piccoli fabbricati, aventi funzione di magazzini a giudicare dal materiale sepolto dal tetto, disposti secondo l'orientamento della strada N/S (Fig. 1, edifici IV, V, VI). Alle spalle di queste modeste costruzioni era il santuario vero e proprio, bipartito in due settori distinti: quello settentrionale è caratterizzato dalla presenza di tre ambienti affiancati con asse est-ovest, di cui quello orientale più grande degli altri (Fig. 1. I, 3-5). Di fronte gli si apriva un altro piccolo spazio (Fig. 1. I, 1), dalla pianta rettangolare, costruito nell'ultima fase edilizia per stipare anfore di tipo corinzie A1 ed etrusche di tipo Py 4A di forma evoluta e cd. "pseudo-chiote".

Il materiale ceramico rinvenuto all'interno dei tre vani affiancati schiacciato dal crollo della loro copertura, restituisce l'ambito cronologico dell'ultima fase di uso delle strutture (la fine del IV e il primo quarto del III secolo a.C.), fornendo al contempo la possibilità di avanzare qualche considerazione sulla loro destinazione funzionale: la presenza di ceramica fine, a vernice nera, di qualche frammento di *skyphos* in ceramica etrusca sovradipinta e il rinvenimento di una certa quantità di ossa di animali macellati nel vano orientale (Fig. 1. I, 3), unitamente a vasellame da cucina e a recipienti da mensa (coppe e piatti su piede a tromba) in ceramica depurata acroma e a fasce, ha fatto ipotizzare per questi ultimi ambienti una funzionalità in qualche modo connessa ad un ambito sacro, "magari riconoscendovi depositi per l'*instrumentum* rituale, se non, almeno nel caso dell'ambiente di dimensioni maggiori, un luogo adatto al consumo di pasti da parte dei devoti che frequentavano l'area sacra"⁵.

Più caratterizzato in funzione del sacro è sicuramente il complesso retrostante, il cui accesso era reso possibile attraverso un ingresso con ante e stipiti in blocchi di macco e di nenfro, situato tra il lato est dell'ambiente I, 3 e la parete ovest dell'edificio IV (Fig. 1, indicato da una freccia). Attraverso questa apertura

¹ Si vedano relativamente al santuario meridionale Torelli 1977, Torelli 1982, Boitani 1994, *Gravisca* 1.1, dove è raccolta tutta la bibliografia fino al 2005; cfr. inoltre Fiorini, Torelli 2007; Boitani 2008; Fiorini 2008; Fiorini, Torelli 2010; Fiorini 2014 a; Torelli 2014. Sui nuovi scavi nell'area del cd. "Santuario settentrionale" si vedano invece *Gravisca* 1.2; Fiorini, Fortunelli 2009; Fiorini, Fortunelli 2011.

² *Gravisca* 1.2, p. 29.

³ *Gravisca* 16, p. 126, n. 370.

⁴ Sulla data della sottomissione di Tarquinia a Roma, confermata a Gravisca dai dati di scavo, cfr. Torelli 1975, p. 176 e ss. con bibliografia.

⁵ *Gravisca* 1.2, p. 32.



Fig. 1. Foto aerea del santuario settentrionale di Gravisca (foto di Filippo Materazzi - Siralab Robotics).



Fig. 2. L'altare β dedicato a Cavatha.

si entrava in un vasto spazio all'aperto che la presenza di un altare, situato presso l'angolo SO dell'area, caratterizza come sacro: l'altare β era delimitato a sud da una zona pavimentata con lastre di nenfro (Fig. 1. II, 9), riutilizzate da qualche monumento a noi sconosciuto, e dalla base di un piccolo *agalma*; dal lato opposto, invece, esso era affiancato da un pozzetto circolare in macco, cavo nel fondo, evidentemente utilizzato in rituali connessi a una divinità ctonia (Fig. 2).

Una volta raggiunto con lo scavo questo livello di frequentazione, a partire dal 2003 si è proceduto con una serie di approfondimenti, cercando

di mantenere il più possibile tra i vari saggi una omogeneità di quote e di cronologia. Come è noto le indagini delle fasi di età arcaica hanno rivelato la presenza di un nuovo spazio sacro che intorno al terzo quarto del VI

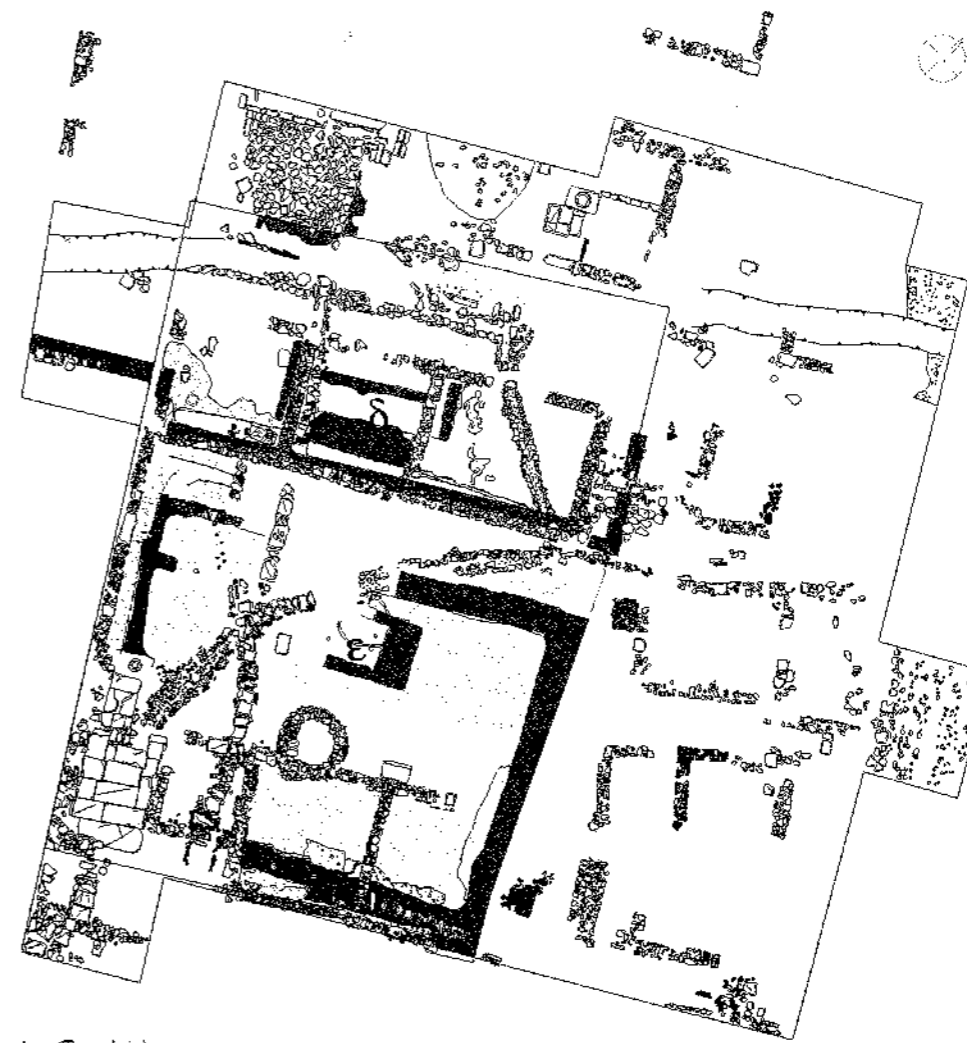


Fig. 3. Pianta del "Santuario Settentrionale". In grigio le evidenze di età arcaica.

secolo a.C. si va ad affiancare ai sacelli di Afrodite e di Hera, una nuova area a cui è associata, a partire dal 520 a.C. e per quasi tutto il V secolo a.C., la presenza di una corrente di frequentazione originante dalla Sicilia, in particolare agrigentina, che si innesta nelle dinamiche dei frequentatori dell'*emporion*⁶.

La ricostruzione planimetrica di questa nuova area sacra si è rivelata sin da subito alquanto ostica a causa del sistematico smantellamento di tutti i muri perimetrali e dei blocchi degli altari avvenuto intorno al 420 a.C., operazione seguita dal livellamento di un primo spesso strato di sabbia e di un secondo livello di terra funzionale alla realizzazione di una grande spianata in vista della ricostruzione del nuovo edificio della fine di V secolo a.C. Per questo motivo l'assetto planimetrico della fase più antica è ricavabile unicamente dalle trincee di spolazione delle strutture murarie e solo in pochi casi da alcune modeste vestigia dei muri casualmente risparmiati (Fig. 3). La campagna di scavo del 2013 a questo riguardo è stata particolarmente importante perché ha permesso di individuare il limite orientale del santuario, che si è visto pressoché coincidente con quello delle epoche successive, dato già verificato per il limite meridionale; ancora incerta invece è l'articolazione del setto-

⁶ Di queste emergenze si è data comunicazione in Fiorini, Fortunelli 2009; Fiorini, Fortunelli 2011; Fiorini 2014a.

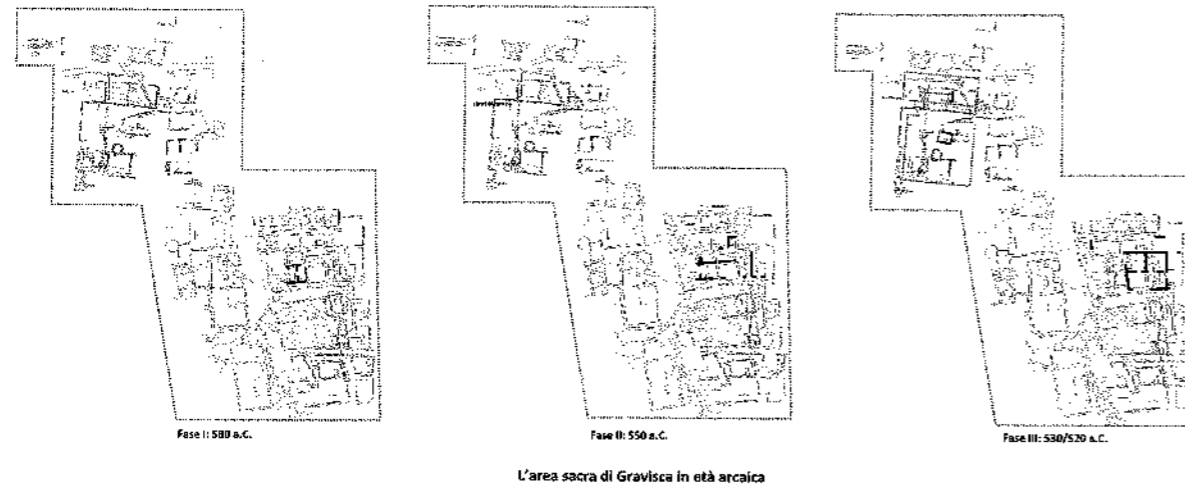


Fig. 4. Le fasi dell'area sacra di Gravisca in età arcaica.

re occidentale, dove una maggiore complessità si è cominciata a delineare con la campagna di scavo del 2014⁷: l'area sacra, originariamente pavimentata con spesse lastre di macco, si articolava in due *temène*, separati da uno stretto *ambitus* sedi di due altari monumentali. Questi ultimi, nonostante le differenti dimensioni, sono caratterizzati da una medesima tecnica costruttiva che utilizza blocchi di macco, solo minimamente fondati e con il lato non lavorato (perché destinato al controterra), posto non verso il basso, ma verticalmente verso il lato interno a contenere un *emplecton* di terra e macco tritato, come ancora in parte visibile nell'altare ε. L'altare più grande (δ) era caratterizzato probabilmente da una pianta rettangolare ad ante laterali avanzate tra cui era situata la pedana di accesso; il secondo altare (ε), era rettangolare come mostrano nove blocchi esterni della *prothesis* rimasti *in situ*⁸. La presenza di due altari di cenere, indiziati dal rinvenimento di strati di bruciato, costituiti da carboni misti a minutissimi frammenti ossei e ceramici, messi in opera in corrispondenza dei due altari, ma a livello del piano precedente a quello del loro monumentale apprestamento, permette di ipotizzare la preesistenza di questi spazi sacri perlomeno dalla metà del VI secolo a.C.

Fatta salva l'identificazione del culto, già varie volte discussa⁹, con le due divinità Śuri e Cavatha, ipotesi fondata sullo studio dei materiali del deposito votivo rinvenuto a nord del santuario e sulle molteplici affinità che sono state stabilite con il santuario meridionale di Pyrgi¹⁰, dove le numerose iscrizioni di dedica assicurano la presenza di questa coppia di divinità, assimilate dai Greci ad Apollo e a Persefone, appare allora verosimile assegnare a questa area sacra le tre dediche ad Apollo ritrovate a Gravisca¹¹, databili non a caso tra il terzo e l'ultimo quarto del VI secolo a.C., ovvero in concomitanza con la fondazione del santuario settentrionale in un periodo in cui, oltre a quest'ultimo complesso, non sono attestati in tutta l'area sacra altri edifici, se non quelli di Afrodite ed di Hera. Tra queste è l'ancora di marmo dedicata ad Apollo egineta da Sostrato, probabilmente il figlio di Laodamante, che si può immaginare giacesse qui originariamente ancora non segata tra gli *ex voto* offerti al dio¹².

Per riassumere, intorno all'ultimo ventennio del VI secolo a.C., posteriormente all'edificazione nel 590/580 a.C. del primo sacello di Afrodite ad opera dei mercanti fociasi (Fig. 4, fase I) e alla ricostruzione successiva collocabile alla metà del VI secolo a.C. (Fig. 4, fase II), coincidente con l'arrivo massiccio di frequentatori Samii e con la diffusione del culto di Era, il quadro topografico e culturale che emerge sembra caratterizzato

dalla giustapposizione tra l'area sacra greco-orientale e quella del santuario settentrionale che, con i suoi culti di nascita e tradizione indigena, era posto significativamente tra l'abitato e il porto (Fig. 4, fase III).

A questo riguardo sia la posizione topografica dei due settori, separati da un leggero avvallamento, sia le differenti caratteristiche architettoniche degli edifici, dovevano amplificare questa idea di divisione: alla predominanza e alla monumentalità del macco del santuario settentrionale, dei muri a telaio e delle lastre della pavimentazione, si contrapponevano a sud le strutture murarie dell'edificio sacro ad Afrodite e ad Era costruito nel 530 a.C., realizzate con fondazioni in ciottoli e alzati in mattoni crudi rivestiti da intonaco, mentre sono presenti solo sporadicamente blocchetti di macco, altrimenti tritato e pressato nei piani pavimentali degli ambienti dei vari sacelli. Questa bipolarità è in realtà più apparente che reale, tant'è vero che proprio il santuario settentrionale diviene, come abbiamo detto, sin da subito punto di riferimento anche dei mercanti greci, in particolare sicelioti come deducibile dai materiali della stipe votiva. L'analisi dei manufatti ivi depositi realizzata da Simona Fortunelli ha infatti mostrato la profonda dialettica esistente tra l'elemento greco e quello locale ben individuabile nella specializzazione delle offerte, un interscambio operante come si è detto sotto la forma dell'ellenizzazione del pantheon indigeno, allorquando verosimilmente alle due divinità locali Śuri e Cavatha si sovrappone la coppia Apollo e Persefone¹³. I corredi libatori utilizzati in occasione delle cerimonie religiose celebrate per queste due divinità riflettono bene questo dualismo culturale, rivelando però al tempo stesso la profonda compenetrazione esistente a livello religioso: si tratta di forme vascolari legate ad una specifica valenza funzionale, non altrimenti attestate nel santuario meridionale, manufatti di produzione attica conformati su modelli etruschi ("mastoidi" e *kyathoi*) o comunque di impronta etruschizzante (vasi configurati a testa umana), strettamente legati alla ritualità locale ed espressamente prodotti nel Ceramico di Atene per i bisogni del mercato occidentale. Al contempo sono presenti vasi di probabile produzione locale che rielaborano o imitano invece prototipi di ascendenza greca e greco-coloniale (*skyphoi* a gocce e *olpai* parzialmente verniciate), a cui si associano altri *ex-voto* dai caratteri fortemente ellenizzati ("mugs", *lekythoi*, maschere a protome femminile e le statuette "aux parures"), in un intreccio tra esigenze culturali e frequentazioni mercantili che ben si confà alla destinazione emporica del santuario. Si aggiunga a questo quanto noto dal santuario meridionale da dove proviene un'importante documentazione relativa al quotidiano svolgersi della vita religiosa da cui emerge come il vasellame usato per il culto appaia in maniera assai significativa composto da ceramiche locali e fondamentalmente da bucchero, in due casi iscritto con la parola (*h)irón* in alfabeto e dialetto ionici, a indicazione di come gli addetti a quei culti fossero o tutti o in maggioranza greci, ma che, come gli indigeni, si servivano di ceramiche di produzione locale¹⁴.

Nel decennio tra il 480 e il 470 a.C. la caratterizzazione emporica del santuario entra progressivamente in crisi, a causa di una serie di restrizioni comuni al mondo etrusco di carattere politico ed economico-sociale. L'analisi dei flussi delle importazioni attiche è in questo senso significativa di tale nuova realtà, mostrando in base a quanto noto presso il santuario meridionale, una profonda flessione delle importazioni, che passano dal 28,6% del computo totale dell'ultimo quarto del VI secolo a.C., al 6,2% del venticinquennio compreso tra il 475 e il 450 a.C., un dato comune ad altri centri etruschi costieri, che se non indica la quasi totale interruzione a Gravisca delle correnti mercantili greci posteriormente al secondo quarto del V secolo a.C., comunque è fortemente rivelatore dei mutati meccanismi di scambio¹⁵. La stessa dinamica emerge dal quadro cronologico dei manufatti della stipe, il cui acme di attestazioni si concentra nella maggior parte in età tardo arcaica, nonostante complessivamente i manufatti abbraccino un periodo di almeno un secolo e mezzo, dalla metà del VI a.C. ai decenni finali del V secolo a.C.; a partire dal secondo venticinquennio del V secolo a.C. si assiste, invece, ad una forte riduzione delle presenze, in particolare di quelle di importazioni attica e di origine siceliota (le *olpai* semiverniciate e le terrecotte votive), estremamente ridimensionate a livello quantitativo e qualitativo¹⁶.

La ricostruzione edilizia del 480 a.C. si concentra fondamentalmente presso il santuario meridionale, intervenendo programmaticamente in quello che era stato il fondaco prima greco-orientale e poi egineta con la manifesta finalità di dare comunque continuità a dei culti che, come dimostrano le tante dediche a *Turan* e a

⁷ Le indagini, a differenza di quanto ipotizzato in Fiorini 2014a e Fiorini 2014b, hanno cominciato a mostrare la presenza di probabili articolazioni planimetriche oltre l'attuale limite occidentale dello scavo, anche se, essendo le ricerche proprio nello stato iniziale, è troppo presto per formulare una qualsiasi ipotesi ricostruttiva.

⁸ Fiorini, Fortunelli 2009, p. 315, nt. 15-19.

⁹ *Gravisca* 1.2, p. 309 ss.; S. Fortunelli in Fiorini, Fortunelli 2009; Fiorini, Fortunelli 2011.

¹⁰ Sul Santuario meridionale di Pyrgi si veda Baglione, Gentili 2013 con tutta la bibliografia ivi compresa.

¹¹ Cfr. A. Johnston in *Gravisca* 15, p. 15, n. 1; p. 19, n. 54.

¹² Sull'identificazione del personaggio cfr.: Torelli 1971, p. 59; Harvey 1976; Cook 1981; Torelli 1982, pp. 317-318; Mele 1988; Jeffery 1990; Gill 1991, p. 30; Johnston 1991, pp. 404-406; Williams 1993, p. 593; Gill 1994, pp. 99-101; Walter, Karydi 1994, p. 136; A. Johnston in *Gravisca* 15, pp. 15-16, n. 1 e nt. 6.

¹³ *Gravisca* 1.2, p. 309 ss.

¹⁴ Torelli in Fiorini, Torelli 2010, p. 45.

¹⁵ Fiorini 2006.

¹⁶ Fortunelli in Fiorini, Fortunelli 2009, pp. 306-308.

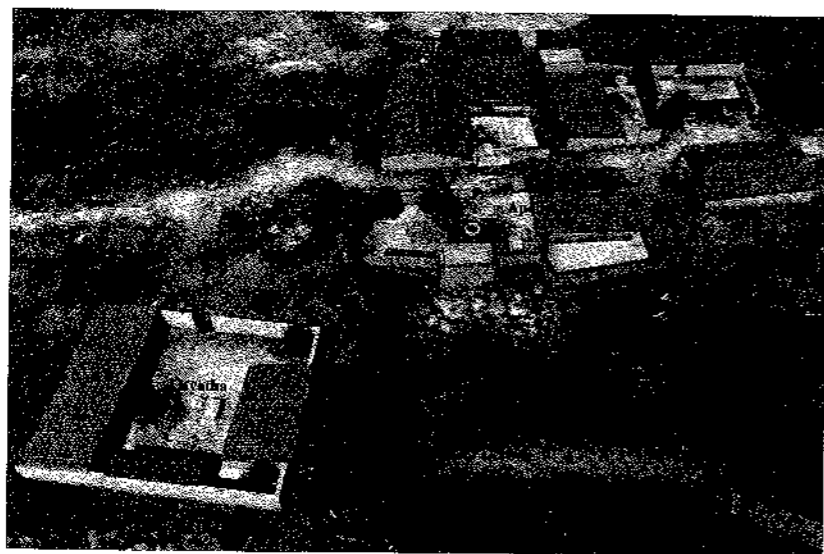


Fig. 5. Ricostruzione dell'area sacra alla fine del V secolo a.C.

Uni, comunque erano oggetto di una consistente devozione anche in ambito locale¹⁷. Uno dei primi interventi è la sistemazione dell'asse stradale, dall'andamento nord-sud che, mentre rendeva più facili i col-

legamenti interni, al tempo stesso valorizzava la nuova prospettiva di accesso all'area sacra, oramai non più come in età arcaica prevalentemente dal mare, ma da nord, ovverosia da quella direttrice territoriale volta dal lido alle mura della metropoli Tarquinia.

Nonostante le trasformazioni edilizie apportate, l'organizzazione complessiva del santuario meridionale rimane quello di età arcaica: l'edificio a doppia cella viene in questa fase semplicemente ampliato in modo tale da definire i limiti di due vani allungati, identificabili con l'*Heraion*, quello orientale, e l'*Aphrodision*, quello occidentale; quest'ultimo si apriva su di un ampio spiazzo delimitato dai muri di recinzione del *temenos*, presso il cui angolo sud-occidentale era situato il fulcro culturale dell'intero complesso sacro, la cassa di nenfro, riconosciuta come la tomba di Adone, affiancata ad est dal nuovo edificio dedicato all'eroe e alle sue feste annuali. La ricostruzione edilizia del 480 a.C. non tocca invece, se non per interventi marginali, il santuario settentrionale.

Posteriormente al 480/470 a.C. segue una fase di inattività dal punto di vista edilizio, un periodo che dura fino all'ultimo ventennio del V secolo a.C., quando si può datare l'inizio di una trasformazione che riguarderà l'intera area sacra per circa un ventennio, coinvolgendo tutta la fisionomia della zona, che viene urbanisticamente regolarizzata mediante la creazione di veri e propri isolati scanditi da *stenopoi* perpendicolari all'asse principale nord-sud. Come già ricordato, l'inizio dell'opera nel 420 a.C. è segnato dal totale smantellamento del santuario settentrionale arcaico e dal livellamento di uno spesso strato di sabbia, frammista alla quale sono stati rinvenuti migliaia di frammenti di ceramica, per lo più coppe e *skyphoi* di importazione attica a figure nere e a figure rosse, pertinenti a corredi potori, appositamente frantumati probabilmente in ossequio all'obbligo rituale di consacrare e conservare le offerte della divinità. L'ambito cronologico di riferimento tra il 520-510 e il 480 a.C. suggerisce di riconoscere in questa ceramica il materiale pertinente alle pratiche rituali della più antica fase di costruzione e di utilizzo del santuario, mentre i pochi pezzi che scendono al terzo quarto del V secolo a.C. (*kylikes* a figure rosse), mostrano una continuità di vita fino al momento della distruzione e dell'obliterazione delle strutture (Fig. 5).

Sia il nuovo assetto architettonico, sia le trasformazioni di carattere socio-economico che si colgono dalle oramai poche iscrizioni etrusche o dagli ex-voto lasciati dai frequentatori del santuario¹⁸, permettono di affermare che siamo di fronte ad una "rifondazione" dell'intera area sacra, da questo momento sicuramente non più divisibile in due entità distinte, quella greca a sud e quella etrusca a nord, ma riconducibile ad un unico universo religioso, di impronta etrusco-italica.

Profonde trasformazioni riguardano tutti gli edifici, oggetto o di una parziale ricostruzione (come per l'*Heraion* e per l'*Aphrodision*, i cui culti sono associati nell'edificio Gamma), oppure invece totalmente ricostruiti, come nel caso del primo *Adonion*, riedificato ora con diverso orientamento nell'edificio Delta. Di nuova



Fig. 6. Zona X. L'altare in pietre brute.

costruzione sono inoltre gli edifici Epsilon e Beta, quest'ultimo adibito al culto di Demetra, così come il vasto spazio che si estendeva immediatamente ad ovest (la cd. Zona X), dove è stato portato alla luce un grande altare in pietre brute che nelle dimensioni ricorda molto quanto pubblicato da Grazia Semeraro in relazione al sito di S. Vito dei Normanni in Loc. Castello di Alceste¹⁹ (Fig. 6).

Per quanto attiene agli spazi sacri a *Šuri* e a Cavatha, la loro originaria associazione nel settore settentrionale dell'area sacra, viene meno in questa fase con l'edificazione di due nuovi complessi in aree separate, ben distinti tra di loro: da un lato infatti si assiste alla costruzione a qualche decina di metri più a sud, nella zona antistante al *temenos* di Afrodite, dell'edificio Alfa, caratterizzato dalla presenza di due altari all'interno del cortile, il primo orientato verso E, quindi uranio, il secondo volto invece verso SO, dunque ctonio, una divergenza di orientamento recentemente messa in relazione da Mario Torelli, nell'ambito di una più ampia trattazione relativa al doppio altare posto dinanzi al tempio B di Inuo/Sol di Fosso dell'Incastro (*Castrum Inui*), al duplice carattere del culto di Apollo/*Šuri*, nella sua valenza di divinità celeste ed infera²⁰. A Gravisca i dati archeologici sembrano confortare questa ipotesi, mostrando come una simile caratteristica, così essenziale per la definizione del culto, sia stata mantenuta anche nella successiva sistemazione dell'edificio, ovverosia quella della fine del IV secolo a.C.²¹ È da sottolineare, infine, come a marcare il perimetro di questo edificio fossero stati infissi nove dei quindici ceppi di ancora trovati a Gravisca (ma verosimilmente si devono aggiungere anche gli altri quattro riutilizzati alla fine del IV secolo nelle murature dell'edificio Gamma), probabilmente a ragione di una loro precedente consacrazione al dio: in base ai dati di rinvenimento, sembrerebbe che questi ceppi fossero posizionati spesso come *semata* in relazione ai diversi ingressi o degli angoli dell'edificio sacro, una coincidenza che permette di ipotizzarne un loro impiego al momento della fondazione, evidentemente per marcare zone volutamente sensibili, nell'ambito di una più complessa ritualità che vede anche la realizzazione di sacrifici di fondazione realizzati con l'impiego di olle o anfore segate²².

¹⁹ Semeraro 2009, p. 500, fig. 2.

²⁰ Gravisca 1.1, pp. 121-122. Torelli 2011, p. 205.

²¹ Gravisca 1.1, p. 1119, fig. 140: l'altare quadrangolare 17 a, infatti, apprestato alla fine del V secolo a.C. contemporaneamente all'altare 13 a (orientato secondo gli assi astronomici), viene sostituito alla fine del IV secolo a.C. dall'altare 12 a, messo in opera sempre con il medesimo orientamento.

²² Fiorini 2015.

¹⁷ Gravisca 1.1, p. 181 ss.

¹⁸ Torelli 2014.

Alla sola Cavatha andrebbe invece assegnata la titolarità del nuovo santuario settentrionale, ricostruito al posto dei due altari arcaici, destinataria nella nuova ricostruzione dell'altare α , sostituito alla fine del IV secolo a.C. dal già ricordato altare β (Fig. 2), delimitato a nord dal *bothros* per sacrifici inferi. Il nuovo edificio sacro era costituito inizialmente da un *oikos* a pianta rettangolare, aperto su un ampio cortile delimitato forse all'esterno da un portico. Significativo a questo riguardo è proprio quanto si evince dalla continuità degli spazi del culto che, nel passaggio dal complesso di età arcaica a quello di età classica, appare limitato al solo settore meridionale, con una perfetta corrispondenza dei limiti di *temenos*. Una simile continuità non è invece constatabile nell'area dell'altare più grande δ , che appare invece come esterna, temporaneamente sede di fornaci per la lavorazione del metallo²³.

Le nuove indagini archeologiche hanno mostrato la messa in opera di una totale ricostruzione dell'area sacra settentrionale nel corso del IV secolo a.C., quando, contemporaneamente alla messa in opera di una fitta rete di canali di drenaggio, seguì la totale ricostruzione dell'edificio sacro, ora organizzato in due unità contigue di uguale grandezza: il nuovo sacello ricalcava nella pianta quello precedente, anche se nei pressi del lato lungo settentrionale venne addossato un pozzo/cisterna, proprio in corrispondenza di una ricca vena d'acqua. L'ultima fase edilizia, databile alla fine del IV secolo a.C., coinvolse invece di nuovo la maggior parte degli edifici dell'intero santuario, ricostruiti in una tecnica povera che utilizza per lo più materiali di risulta. Ma la fine del santuario era proprio lì a venire: la distruzione operata dai romani nel 281 a.C., fu totale e immediata, non risparmiando nessuna costruzione dagli incendi e dalle devastazioni. Solo intorno alla metà del III secolo a.C., la sommaria rioccupazione di alcuni spazi sacri (quelli di Afrodite, di Demetra e di Adone) sembrò rianimare gli antichi spazi. Ma fu una breve parentesi, prima che la fondazione nel 181 a.C. della colonia romana di Gravisca, ne segnasse il definitivo abbandono.

Ringraziamenti

Desidero esprimere la mia più profonda gratitudine alla Soprintendente Dott.ssa Alfonsina Russo, sia per l'invito a partecipare ad un convegno di siffatta qualità ed articolazione, sia per la Sua determinazione nell'organizzare la mostra "Il mare che univa. Gravisca santuario mediterraneo", presentata al Museo Archeologico Nazionale di Civitavecchia durante i giorni del convegno e protrattasi per più di un anno. Oltre ad essere stata un'occasione per far conoscere ad una platea non soltanto di addetti ai lavori i risultati delle nostre ricerche a Gravisca, la mostra ha rappresentato un'operazione culturale unica che ha permesso di restituire alla comunità una parte non conosciuta della propria storia, fornendo in tale modo un contributo fondamentale per la creazione di una memoria storica condivisa.

Abbreviazioni bibliografiche

- Baglione M.P., Gentili D. (a cura di), 2013, *Riflessioni su Pyrgi. Scavi e ricerche nelle aree del santuario*, Roma.
 Boitani F., 1994, s.v. *Gravisca*, in *EAA, suppl. II*, pp. 835-839.
 Boitani F., 2008, *Gravisca. Profilo storico topografico*, in M. Torelli, A.M. Moretti Sgubini (a cura di), *Etruschi. Le antiche metropoli del Lazio*, Catalogo della mostra, Roma, pp. 148-153.
 Cook R.M., 1981, *A.W. Johnston, Trademarks on Greek vases, Warminster 1979*, in *JHS* 101, p. 224.
 Fiorini L., 2006, *Ceramiche attiche a Gravisca: import models e scelta di un mercato specializzato*, in F. Giudice, R. Panvini (a cura di), *Il greco, il barbaro e la ceramica attica. Immaginario del diverso, processi di scambio e auto rappresentazione degli indigeni, III, Atti del Convegno di Catania, Caltanissetta, Gela, Camarina, Vittoria, Siracusa 2001*, Roma, pp. 65-74.
 Fiorini L., 2008, *Il santuario dei mercanti greci e le feste di Adone a Gravisca*, in M. Torelli, A.M. Moretti Sgubini (a cura di), *Etruschi. Le antiche metropoli del Lazio*, Catalogo della mostra, Roma, pp. 154-161.

- Fiorini L., 2014a, *Storie dal santuario*, in L. Fiorini, L. Mercuri (a cura di), *Il mare che univa. Gravisca santuario mediterraneo*, Catalogo della mostra, Roma, pp. 31-39.
 Fiorini L., 2014b, *Novità da Gravisca*, in L. Mercuri, R. Zaccagnini (a cura di), *Etruria in progress. La ricerca archeologica in Etruria Meridionale*, Roma, pp. 142-147.
 Fiorini L., 2015, *Le ancore di Gravisca*, in *Un'ancora sul Piano della Civita di Tarquinia, Atti dell'incontro di studio, Tarquinia 12 ottobre 2013*, in *Aristonothos* 10, pp. 65-90.
 Fiorini L., Fortunelli S., 2009, *Nuove acquisizioni dal santuario settentrionale di Gravisca*, in S. Fortunelli, C. Masseria (a cura di), *Ceramica attica da santuari della Grecia, della Ionia e dell'Italia*, in *Atti del convegno internazionale, Perugia 14-17 marzo 2007*, Venosa, pp. 303-328.
 Fiorini L., Fortunelli S., 2011, *Si depongano le armi. Offerte rituali di armi dal santuario settentrionale di Gravisca*, in C. Masseria, D. Loscalzo (a cura di), *Miti di guerra, riti di pace. La guerra e la pace: un confronto interdisciplinare, Atti del Convegno, Perugia 2009*, Bari, pp. 39-50.
 Fiorini L., Torelli M., 2007, *La fusione, Afrodite e l'emporion*, in *FACTA* I, pp. 75-106.
 Fiorini L., Torelli M., 2010, *Quarant'anni di ricerche a Gravisca*, in L.B. van der Meer (a cura di), *Material aspects of Etruscan religion. Proceedings Colloquium Leiden, May 29 and 30 2008*, Leuven, pp. 29-49.
 Gill D., 1991, *Pots and Trade: Spacefillers or Objets D'art?*, in *JHS* 111, pp. 29-47.
 Gill D., 1994, *Positivism, pots and long-distance trade*, in I.M. Morris (a cura di), *Classical Greece. Ancient Histories and Modern Archaeologies*, Cambridge, pp. 99-107.
 Gravisca 1.1 = L. Fiorini, *Gravisca. Scavi nel santuario greco, 1.1. Topografia generale e storia del santuario. Analisi dei contesti e delle stratigrafie*, Bari 2005.
 Gravisca 1.2 = S. Fortunelli, *Gravisca. Scavi nel santuario greco, 1.2. Il deposito votivo dell'area settentrionale del santuario*, Bari.
 Gravisca 15 = A. Johnston, M. Pandolfini, *Gravisca. Scavi nel santuario greco, 15. Le iscrizioni*, Bari.
 Gravisca 16 = F. Colivicchi, *Gravisca. Scavi nel santuario greco, 16. I materiali minori (con contributi di G. Gorini - le monete e C. Sorrentino - i reperti osteologici)*, Bari 2004.
 Harvey F.D., 1976, *Sostratos of Aegina*, in *PP* XXXI, pp. 206-214.
 Jeffery L.H., 1990, *The Local Scripts of Archaic Greece. A Study of the Origin of the Greek Alphabet and its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B.C. Revised Edition with a Supplement by A. W. Johnston*, Oxford.
 Johnston A., 1991, *The vase trade; a point of order*, in *ActaHyp* 3, pp. 403-409.
 Mele A., 1988, *Intervento*, in T. Hackens (a cura di), *Navies and Commerce of the Greeks, the Carthaginians and the Etruscans in the Tyrrhenian Sea, Pact* 20, p. 189.
 Semeraro G., 2009, *Forme e funzioni dei vasi attici in contesti culturali di età arcaica: nuovi dati dall'insediamento messapico del Castello di Alceste (S. Vito dei Normanni - BR)*, in S. Fortunelli, C. Masseria (a cura di), *Ceramica Attica da Santuari della Grecia, della Ionia e dell'Italia. Atti del Convegno Internazionale, Perugia, 14-16 marzo 2007*, Venosa, pp. 495-506.
 Torelli M., 1971, *Il santuario di Hera a Gravisca*, in *PP* XXVI, pp. 44-67.
 Torelli M., 1975, *Elogia Tarquiniensia*, Firenze.
 Torelli M., 1977, *Il santuario greco di Gravisca*, in *PP* XXXII, pp. 398-458.
 Torelli M., 1982, *Per la definizione del commercio greco orientale: il caso Gravisca*, in *PP* XXXVII, pp. 304-325.
 Torelli M., 2011, *Inuus, Indiges, Sol, Castrum Inui: il santuario al Fosso dell'Incastro (Ardea) e le sue divinità*, in *Ostraka* XX, pp. 191-233.
 Torelli M., 2014, *La rinascita del santuario (420-400 a.C.)*, in L. Fiorini, L. Mercuri (a cura di), *Il mare che univa. Gravisca santuario mediterraneo*, Catalogo della mostra, Roma, pp. 41-45.
 Walter Karydi E., 1994, *Das Thearion von Agina. Zum Apollonkult auf Agina*, in *AA* 1994, pp. 125-148.
 Williams D., 1993, *Aegina Aphaia-Tempel, XVII. The Laconian pottery*, in *AA*, pp. 571-596.

²³ Fiorini 2014a, pp. 37-38, p. 42 fig. 2; Fiorini 2014b, pp. 145-146.

TARQUINIA. IL SANTUARIO DELL'ARA DELLA REGINA: NUOVE SCOPERTE E PROCESSI DI INTERAZIONE

Maria Bonghi Jovino

Gli scavi che da più di un trentennio vengono condotti a Tarquinia da parte dell'Università degli Studi di Milano hanno mutato la fisionomia e fatto luce sui processi storici relativi alla città ampliando notevolmente le nostre conoscenze così che la rilevanza assunta dall'abitato durante la fase orientalizzante, specialmente in ambito architettonico, fa da antefatto a quando accadde nel corso del VI secolo a.C. ed immette nel tema, oggetto della presentazione delle scoperte¹.

Lungo la costa tirrenica, appena retrostante al santuario greco di Gravisca e relativamente lontano dal santuario di Pyrgi, si colloca il grandioso santuario dell'Ara della Regina di Tarquinia di cui non si conoscono ancora i limiti ma, a giudicare dal sito in cui è stato rinvenuto un deposito votivo, doveva godere di una rispettabile ampiezza. Il santuario si estende sul lato meridionale rispetto alla dorsale che attraversa il pianoro della Civita e costituisce al momento il secondo polo urbano rispetto al vetusto 'complesso monumentale' situato nell'area sacra sul fronte settentrionale che si distingueva come luogo di conservazione delle più remote memorie identitarie (Fig. 1).

La recente edizione degli edifici sacri (Templi I e II) mi esime dall'entrare nei dettagli per i quali rimando al volume predetto². Le maggiori novità, emerse dagli scavi finora condotti, riguardano per l'appunto la scoperta di due edifici templari inglobati nell'imponente Tempio dei Cavalli Alati del IV sec. a.C. (Tempio III).

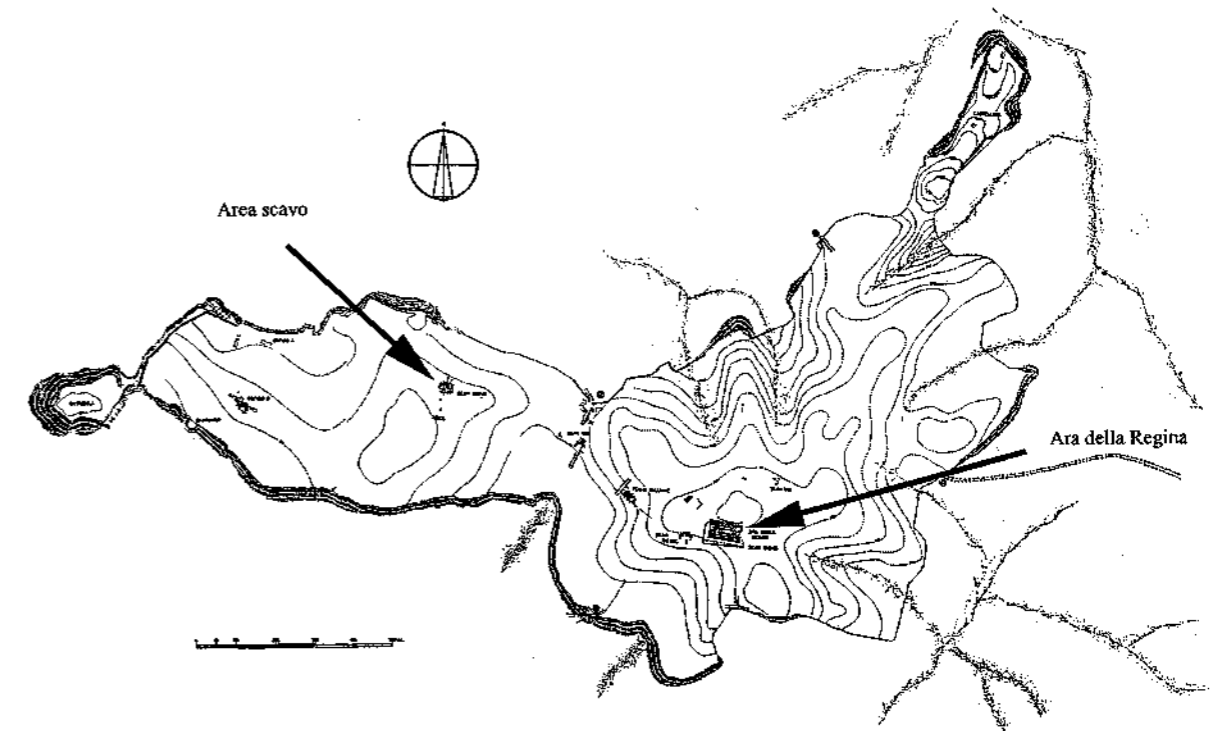


Fig. 1. Tarquinia, Pian di Civita. Pianta con la indicazione degli scavi: 'complesso monumentale' e santuario dell'Ara della Regina.

¹ Mi è gradito sottolineare ancora una volta l'importanza del Convegno dovuto all'interesse scientifico di Alfonsina Russo Tagliente e alla sua disponibilità.

² Bonghi Jovino, Bagnasco Gianni 2012 con bibliografia precedente.

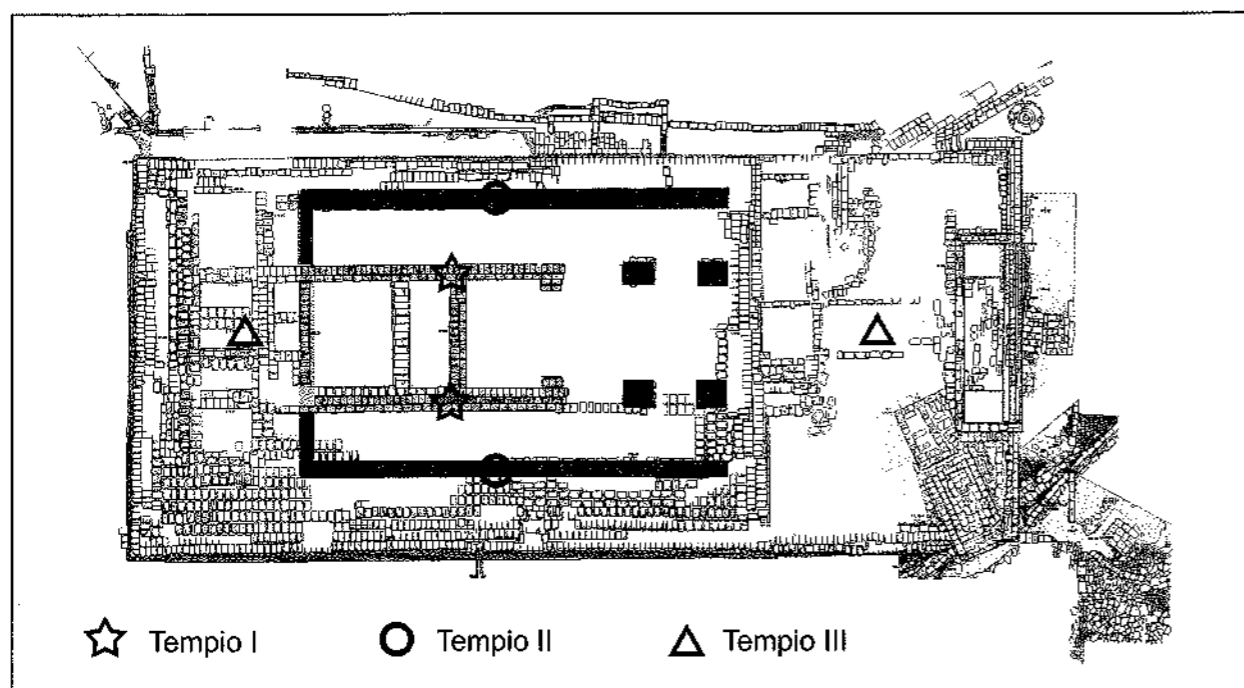


Fig. 2. Tarquinia. Santuario dell'Ara della Regina: i templi.

I templi erano stati eretti su un poderoso basamento, che faceva parte di un progetto unitario che comprendeva un'ampia piazza antistante. Di essi è stata proposta la ricostruzione dell'alzato basata da una parte sulla testimonianza archeologica e letteraria e, dall'altra parte, su una serie di calcoli matematici. L'orientamento degli edifici sacri è simile a quello del pianoro ed è stato osservato come, sovrapponendoli sul *templum* celeste, risultino chiusi alle divinità infernali, del destino e terrestri e, invece, aperti verso le divinità solari e le divinità celesti.

Il Tempio I, datato intorno al 570 a.C. ed eretto su alto podio, affacciava su un'ampia piazza. Si configura come un *oikos* che fu incorporato nelle strutture posteriori. In fase con l'edificio templare è venuta a luce una 'cassa' di straordinario interesse antropologico in quanto accuratamente custodita e salvaguardata dai posteriori interventi. Per essa, data la situazione generale, è stata prospettata l'idea che, in una dimensione mitistorica, fosse vissuta nell'immaginario degli abitanti come il cenotafio di Tarchon, l'eroe eponimo (Fig. 2).

Intorno al 530 a.C. venne eretto il Tempio II con una pianta composta da un pronao con quattro colonne, dal vestibolo e dalla cella. La parte posteriore dell'edificio era chiusa; le *alae* si prolungavano fino alla fronte. La proposta di ricostruzione dell'alzato rappresenta il frutto di una ipotesi coerente formulata sulla falsariga di parametri archeologici e stratigrafici. La copertura dell'intera orditura lignea richiese certamente un allestimento di maggior respiro e le terrecotte decorate rientrano nei canoni stilistici e compositivi dell'epoca.

Al momento gli scavi non hanno fornito indicazioni precise sulla divinità titolare del santuario onde ci si limita all'ipotesi di Artumes, di Apollo venerato a Tarquinia come Šuri, di Eracle richiamato dalla presenza dell'eroe sul frontone del Tempio III³.

Per entrambi gli edifici possiamo affermare che il maestro-costruttore si mosse in una realtà sociale nella quale si articolavano varie esperienze: la remota eredità del 'sacro', l'opzione economica, una realtà politica contemporanea alla temperie romana con la quale interloquiva. In particolare, all'epoca in cui fu costruito il Tempio II, che ha in comune con il Tempio di Giove Capitolino un podio molto elevato, la situazione tarquiniese denuncia un generale programma di monumentalizzazione urbana dal momento che il santuario assunse un aspetto con accentuato carattere sacrale e politico che sembra accostarne le funzioni alle vicende romane⁴.

Risultano anche notevoli interazioni tra il santuario dell'Ara della Regina e quella fase che precedette il santuario greco di Gravisca⁵. Infatti i recenti rinvenimenti di reperti ceramici nel 'complesso monumentale' a Tarquinia vanno in parallelo con le prime tracce di una presenza greca sulla costa prima della nascita e dello sviluppo dell'insediamento graviscano nell'area marginale ed extra-urbana del futuro santuario consentendo di tracciare il contesto e il profilo delle prime attività dei naviganti che sbarcarono sui lidi tirrenici. Essi erano informati sull'esistenza di un grande e potente abitato etrusco a distanza di pochi chilometri verso l'interno e verosimilmente rinvennero elementari approdi come attestano le ceramiche cipriote, euboiche e di tipo euboico rinvenute nel 'complesso monumentale' e i modellini di imbarcazioni rinvenuti nelle tombe villanoviane⁶. E dunque se già nell'età del Ferro tali commerci dovettero aver luogo, sulla vocazione marinara della comunità tarquiniese fin dal primo periodo villanoviano incise senza dubbio il commercio del sale.

Sulla base dei dati attualmente in nostro possesso è opportuno cogliere alcuni segnali, che provengono dalle classi più disparate, mettendo a confronto i reperti provenienti dai due santuari⁷. Così, ad esemplificazione, nel santuario dell'Ara della Regina, nell'ambito della ceramica depurata a bande, una classe tutto sommato per certi versi di difficile lettura, le *lekanai* con orli di ascendenza greco-orientale (Aa10/15) paiono offrire ulteriori indicazioni sul ruolo degli influssi esterni sulla produzione tarquiniese. Parallelamente anche i confronti individuati nei materiali di importazione di Gravisca inducono a pensare che le *lekanai*, come altre forme, siano state introdotte nel repertorio della ceramica tarquiniese per l'intensificarsi dei contatti coi Greci di area ionica, soprattutto in seguito alla nascita dell'*emporion*. Allo stesso modo, risalendo alla produzione più raffinata, l'abbondanza nell'*emporion* delle *Little Masters Cups*, rappresentate con attestazioni di diversi pittori tra il 560 e il 540 a.C., a fronte della realtà tarquiniese, conferma ancora una volta, il ruolo di Gravisca quale centro di scambi.

Infine la scarsa documentazione anforaria nel santuario tarquiniese (sette anfore etrusche, due greco-orientali riferibili a modelli samii, un'anfora probabilmente riferibile a fabbrica milesia, due anfore corinzie A e B, alcune anfore dall'Egeo settentrionale) rende maggiormente evidente come il commercio del vino trovasse il suo punto di smistamento proprio nell'*emporion*.

Sembra inoltre di notare tra i due santuari l'emergere di *convergenze tipologiche* che, tanto per esemplificare, sono state riscontrate a Tarquinia nella ceramica di impasto di VI-V sec. a.C., ad esempio nei bacini con orlo ingrossato a fascia rilevata (Aa6/107) e in alcuni esemplari di Gravisca. Per le epoche più recenti, nella ceramica a vernice nera ellenistica l'abbondanza delle coppe, forma privilegiata all'Ara della Regina, trova riscontro nel cospicuo numero di esemplari attestato nel santuario graviscano.

In altri casi si ravvisano *precisazioni cronologiche* come accade per alcuni *thymiateria* in impasto (Ac 45/8) del santuario dell'Ara della Regina che sono stati datati sulla base della collocazione stratigrafica, all'ultimo quarto del VII sec. laddove a Gravisca il tipo è risultato databile al primo quarto del VI sec. Sempre in impasto un'altra precisazione cronologica è costituita dalle ciotole-coperchio dell'Ara della Regina di difficile datazione ma che, in base al confronto con un esemplare di Gravisca proveniente dalla zona tra le aree *delta* ed *epsilon* del santuario meridionale, recupera una cronologia alla prima metà del VI sec.

Qualche altra osservazione può essere avanzata in merito alle *dissimetrie*. A titolo esemplificativo la ceramica attica a figure rosse risulta abbondante nel santuario tarquiniese nel secondo quarto del V secolo mentre nello stesso periodo a Gravisca si osserva una ben visibile flessione in coincidenza con l'abbandono del porto da parte dei mercanti greci. Per il momento tuttavia si tratta di considerazioni preliminari che meritano un ragionevole approfondimento.

⁵ M. Torelli e L. Fiorini in questo volume con bibl. precedente; Boitani 1994; Fiorini 2005, p. 25.

⁶ G. Bagnasco Gianni - M. Cultraro, in questo volume; Bonghi Jovino 2004, pp. 31-46; Mandolesi, Castello 2010, pp. 9-28.

⁷ Per i materiali dal santuario dell'Ara della Regina e dal santuario di Gravisca, qui di seguito citati con le sigle delle due serie *Tarchna IV* e *Gravisca*: N. Veronelli (*Tarchna*), p. 235; K. Huber 2001 (*Gravisca*), pp. 402 ss.; C. Ridi (*Tarchna*), p. 330; M. Slaska (*Tarchna*), pp. 401-403; L.G. Perego (*Tarchna IV*), p. 151; B. Gori, T. Pierini 2001 (*Gravisca*), tav. 12, n. 120; M. Bozzi (*Tarchna*), p. 322; V. Valentini 1993 (*Gravisca*), pp. 185-205; L.G. Perego (*Tarchna*), p. 160; B. Gori, T. Pierini 2001 (*Gravisca*), nn. 167, 169; L.G. Perego (*Tarchna*), p. 158; B. Gori, T. Pierini 2001 (*Gravisca*), tav. 27, n. 255; C. Ridi (*Tarchna*), p. 332; K. Huber 1999 (*Gravisca*), p. 18.

³ Bagnasco Gianni 2009, pp. 104-144.

⁴ Per i rapporti Tarquinia - Roma: Bonghi Jovino, c.d.s.

Abbreviazioni bibliografiche

- Bagnasco Gianni G., 2009, *I Cavalli Alati di Tarquinia. Una proposta di lettura*, in M. Bonghi Jovino, F. Chiesa (a cura di) *L'Ara della Regina di Tarquinia, aree sacre, santuari mediterranei. Atti della giornata di studio, Milano 13 giugno 2007*, Milano, pp. 104-144.
- Boitani F., 1994, in *EAA 1994, s.v. Gravisca*.
- Bonghi Jovino M., 2004, *A proposito di un'olla 'euboica' rinvenuta nell'abitato di Tarquinia*, in G.M. Della Fina (a cura di), *I Greci in Etruria, Atti dell'XI Convegno Internazionale di Studi sulla storia e l'archeologia dell'Etruria, Orvieto 12/14 dicembre 2003, AnnFaina, XI Roma*, pp. 31-46.
- Bonghi Jovino M., c.d.s., *Tarquinio il Superbo e Tarquinia: un rapporto intricato e complesso*, in *The Age of Tarquinius Superbus. A Paradigm Shift?, Rome 7-9 November 2013*, c.d.s.
- Bonghi Jovino M., Bagnasco Gianni G. (a cura di), 2012, *Tarquinia. Il santuario dell'Ara della Regina. I templi arcaici (Tarchna IV)*, Roma.
- Fiorini L., 2005, *Gravisca. Scavi nel santuario greco. Topografia generale e storia del santuario. Analisi dei contesti e delle stratigrafie*, Bari.
- Gravisca. Scavi nel santuario greco di Gravisca* (serie).
- Mandolesi A., Castello C., 2010, *Modellini di navi tirrenico-villanoviane da Tarquinia*, in *Mediterranea VI* (2009), pp. 9-28.
- Tarchna. Scavi e ricerche a Tarquinia* (serie).

TARQUINIA, CONTATTI EGEO-ANATOLICI, NUOVI APPORTI

Giovanna Bagnasco Gianni – Massimo Cultraro – Giulio Mauro Facchetti

Il tema del Convegno mi dà l'occasione di presentare alcuni rinvenimenti del 'complesso monumentale', che gli studi in corso su Tarquinia hanno di recente permesso di riconoscere come evidenze di contatto con il mondo egeo-anatolico¹. Si tratta di un frammento ceramico con decorazione geometrica, in cui mi è parso di individuare stilemi ciprioti, e di un ceppo d'ancora con un gruppo di tre segni di cui uno, "ad asterisco", può trovare riscontro con lo specifico sillabogramma della scrittura cipriota.

Nel riprendere le fila di queste e altre evidenze di contatto apparse finora nel 'complesso monumentale', nello spirito interdisciplinare del "Progetto Tarquinia", mi sono rivolta alla competenza di due colleghi che si sono generosamente offerti di inquadrarle nelle opportune fattispecie testimoniali, tenendone presente gli aspetti nella più ampia cornice mediterranea. Il presente contributo si avvale dunque di due postille dedicate l'una al frammento ceramico, a firma di Massimo Cultraro, e l'altra ai segni presenti sul ceppo d'ancora, a firma di Giulio M. Facchetti.

I rinvenimenti del 'complesso monumentale' di Tarquinia

L'eccezionale continuità di frequentazione registrata al 'complesso monumentale' consente di procedere in ordine cronologico, tenendo presente un arco di vita che va dalla fine del X secolo a.C. agli inizi dell'era volgare². I reperti di cui si discuterà sono stati rinvenuti in due aree chiave, qui indicate come Area 1 e Area 2, situate la prima a ovest della cavità naturale, fulcro di tutto il 'complesso', e la seconda a nord-est di esso (Fig. 1).

Area 1

In quest'area l'elemento più antico è un frammento (Fig. 2)³ pertinente alla porzione di parete di un vaso, inquadrabile nell'ambito della classe della *White-Painted* (WP), che le analisi archeometriche hanno escluso essere di produzione locale⁴. Rimandando alle considerazioni di M. Cultraro, in assenza per il momento di un confronto con i dati archeometrici egeo-anatolici a disposizione, è più prudente sospendere il giudizio su una sua produzione cipriota o di imitazione levantina. Le implicazioni che ne conseguono in rapporto a quanto finora noto sulla più antica frequentazione levantina delle coste tirreniche nella prima metà dell'VIII secolo a.C. sono infatti piuttosto rilevanti. Nel caso di una produzione cipriota, il frammento potrebbe collocarsi in epoca molto antecedente rispetto a tale frequentazione, tra il X e la prima metà del IX secolo a.C. (Fig. 4); nel caso invece si trattasse di imitazione, si dovrebbe pensare a una cronologia pressoché contemporanea alla circolazione dei primi prodotti egeo-anatolici in Occidente. In entrambi i casi tuttavia il frammento risulta più antico del contesto in cui è stato ritrovato.

Punto di riferimento del contesto di appartenenza del frammento è la doppia deposizione, contenente gli scheletri di un uomo e di una donna sovrapposti, rinvenuta a occidente dell'area *alpha* (settore M) e resa nota da F. Chiesa⁵. A partire dall'epoca arcaica una spessa coltre di polvere e tritume del locale calcare pressato (macco) ne segnalava la presenza in maniera evidente, in un'area tenuta presumibilmente a verde⁶, a ridosso del muro arcaico che la separava dall'area *alpha*.

¹ Sono grata al Soprintendente per aver organizzato un Convegno dal tema tanto importante, dedicato ai santuari mediterranei, a valenza multi-culturale, frequentati nel I millennio a.C., in contiguità con quello volto a illustrare nell'anno precedente le ricerche in corso in Etruria meridionale.

² Per una sintesi sulle ultime scoperte (Bonghi Jovino 2010a); per un aggiornamento sui lavori in corso (Bagnasco Gianni 2012).

³ Il frammento è descritto nel dettaglio nella postilla a cura di M. Cultraro.

⁴ Le analisi recentemente condotte sul frammento, a cura della collega S. Bruni (Università degli Studi di Milano, Dipartimento di Chimica), ne hanno mostrato l'estraneità rispetto alla carta d'identità delle produzioni tarquiniesi in ceramica depurata (Bruni 2006).

⁵ Per la sepoltura finora: Chiesa 2001; Bonghi Jovino 2006, pp. 390-392; *Ead.* 2009, p. 780.

⁶ Bonghi Jovino 2006, p. 390.

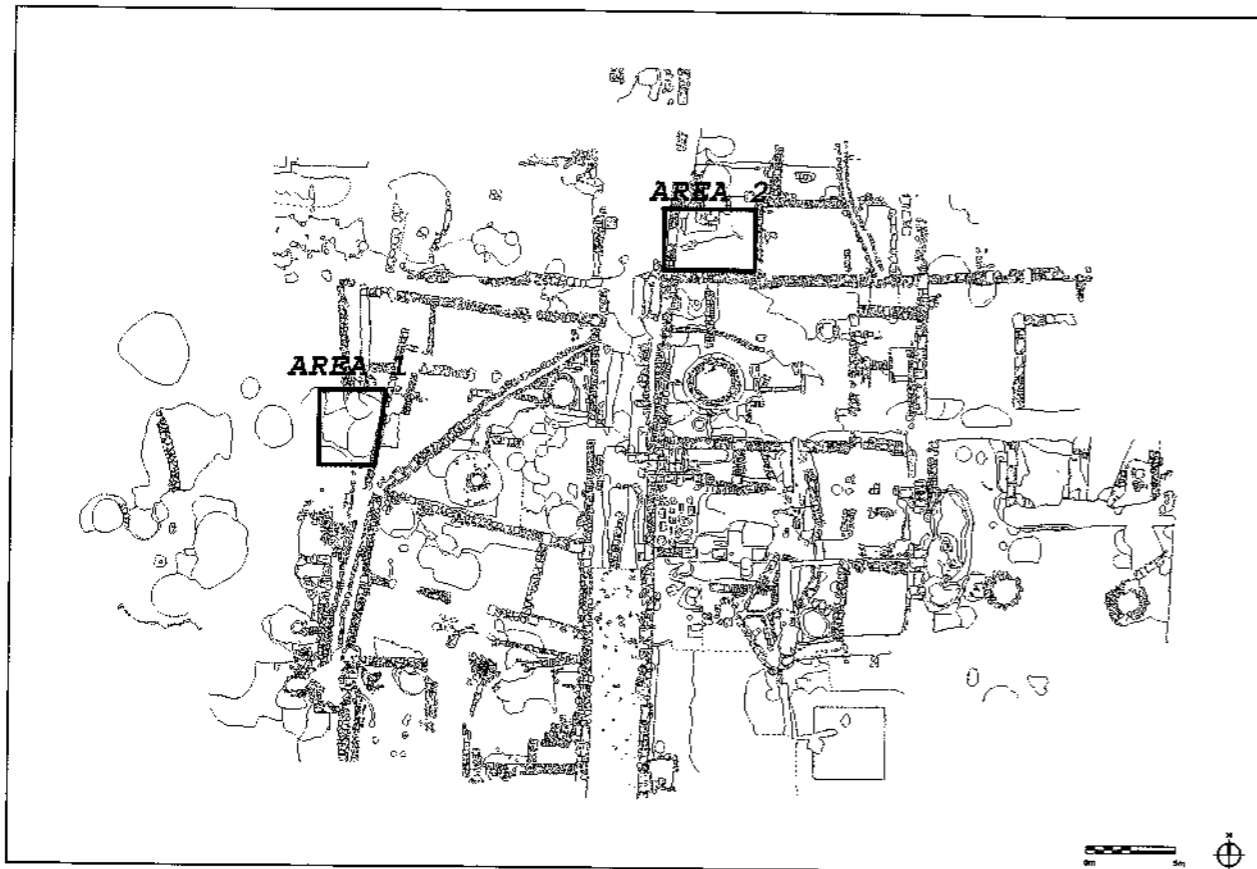


Fig. 1. Tarquinia, 'complesso monumentale', pianta (arch. A. Garzulino) con indicazione delle aree in esame nel presente contributo.

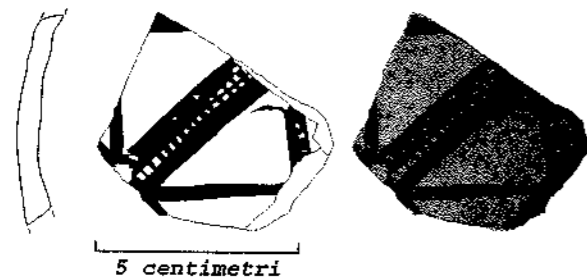


Fig. 2. Tarquinia, 'complesso monumentale', disegno (C. Piazzi) e foto (B. Favero) del frammento C805/228.

Dal medesimo potente strato di riempimento, databile all'Orientalizzante antico, che copriva direttamente la deposizione al di sotto della coltre di macco, proviene il frammento in esame insieme con una grande quantità di altri in ceramica di impasto, tra cui uno di calderone. In esso M. Bonghi Jovino ha riconosciuto a suo tempo un *unicum*, ovvero una complessa integrazione culturale: nella ceramica di impasto di tradizione villanoviana viene realizzata una forma ispirata a prodotti metallici di origine orientale, ampiamente accettata nei contesti dell'Italia antica. Su questa forma è inciso e impresso un apparato decorativo proprio della tradizione locale e di lunga durata mentre al di sotto dell'orlo sono impostate anse accostabili invece al tipo noto come *wishbone handle*, attestato a Cipro a partire dalla tarda età del Bronzo⁷ (Fig. 3).

Secondo M. Bonghi Jovino il calderone "sul piano morfologico si presenta come una nuova tipologia che si inserisce nel tracciato delle ceramiche sacre e attesta forti dipendenze da modelli ciprioti, sul piano stilistico-compositivo si configura come una summa elaborata di formule e stilemi attestando un deciso contrasto

tra la decorazione di stampo villanoviano e la tipologia complessiva dell'insieme che rimanda a prototipi del Mediterraneo orientale, in ambito sacrale appare legato alla pratica del 'sacro agire'...."⁸.

È importante osservare che la quota cronologica di questo riempimento, che sigilla la doppia deposizione, si colloca poco prima e quasi in coincidenza della fondazione dell'edificio *beta*, quando le influenze egeo-anatoliche si percepiscono nella tecnica muraria "a pilastri" e nella pianta dell'altare-tempio⁹.

Area 2

Da questa seconda area proviene un frammento di ceppo di ancora iscritto¹⁰; lo specchio epigrafico, ben scandito al di sotto di una sbazzatura che sottolinea la punta del manufatto, contiene tre segni incisi con profondità differente. Come anticipato in apertura, l'analisi dei segni mi ha portato a escludere l'etrusco, talché in occasione della presentazione del rinvenimento, G.M. Facchetti, avendo autonomamente riconsiderato la questione, è stato in grado di proporre un'identificazione cipriota per la lettura dell'intero gruppo e una conseguente interpretazione linguistica di grande interesse per il tema del presente Convegno (Fig. 5)¹¹.

Rimandando dunque all'edizione completa del rinvenimento, è opportuno ricordare che il manufatto corrisponde al tipo allungato, con due facce piane e con margini l'uno piano e l'altro convesso. Come è noto, questa particolare forma di ceppo non fornisce purtroppo dati per la cronologia; inoltre il tipo di roccia utilizzato, il flysch, è troppo diffuso nel Mediterraneo per poter pensare al momento a una specifica provenienza. Un confronto stringente può trovarsi tuttavia, per le dimensioni e per la particolarità di una sbazzatura nella stessa posizione, con un analogo ceppo rinvenuto nella basilica di Campanopetra a Salamina di Cipro, purtroppo fuori contesto¹².

Di straordinaria rilevanza sono invece i dati stratigrafici del contesto di rinvenimento nel 'complesso monumentale', nel settore nord-orientale, dove fu sepolto il cosiddetto 'uomo di mare', prima maltrattato e poi sacrificato¹³. La sua "carta d'identità" comporta la verosimile provenienza allogena, data la presenza di un frammento di ceramica a decorazione geometrica nel quale sono ravvisabili tratti di una produzione *super-partes*, influenzata da stilemi compositi di matrice euboica e corinzia¹⁴.

Definita la cronologia dell' 'uomo di mare' all'VIII e quella del ceppo alla metà del VI secolo a.C., M. Bonghi Jovino ha subito notato la verticalità che collega le due deposizioni, ponendosi da un lato il problema della casualità o della non casualità della posizione dell'ancora, data l'estensione della città antica sul Pianoro della Civita, e dall'altro della distanza cronologica.

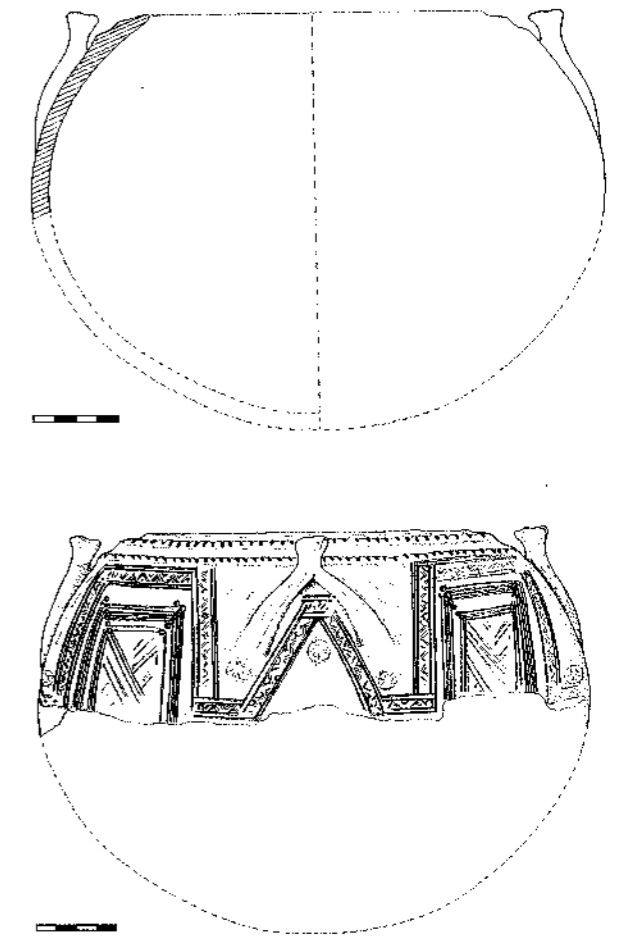


Fig. 3. Tarquinia, 'complesso monumentale', disegno (F. Chiesa) del calderone di impasto (da Bonghi Jovino 2006, p. 391, figg. 2-3).

⁸ Bonghi Jovino 2006, p. 398.

⁹ Sulla muratura a pilastri (Bonghi Jovino 1992); sulle questioni inerenti alla pianta (Bonghi Jovino 1999, pp. 94-99).

¹⁰ Di cui abbiamo dato notizia con M. Bonghi Jovino, Giulio M. Facchetti e Mario Negri, in un colloquio tenutosi a Tarquinia nel 2013 (*Atti Ancora* 2015).

¹¹ Facchetti c.d.s., anche per una discussione dei segni in rapporto a lettere e numeri usati nell'etrusco. Per un confronto con il repertorio dei *sigla* etruschi, al momento privo di riscontro: Bagnasco Gianni c.d.s.

¹² Per la presentazione dettagliata del manufatto, per il quale mi sono rivolta alla competenza di F. Avilia che ringrazio anche per la segnalazione del confronto, rimando a: Bagnasco Gianni 2015, p. 41.

¹³ Bonghi Jovino 2009, pp. 785-787.

¹⁴ Bagnasco Gianni 2008, pp. 486-489, con bibliografia precedente.

⁷ Bonghi Jovino 2006, p. 394.

Se la pesantezza del manufatto conforta la Studiosa nel ritenere che la posizione dipenda da una precisa intenzionalità, più complesso è spiegare il significato dell'insieme, ancorché una via praticabile sembri essere quella del richiamo alla memoria o dell'ex-voto¹⁵.

Questa possibilità sembrerebbe supportata del resto da situazioni del 'complesso monumentale' come quella precedentemente esaminata della doppia deposizione, continuamente tenuta presente alla memoria dei frequentatori grazie alla spessa coltre di macco che la indicava. La strutturazione nel tempo dei luoghi di deposizione umana, che prevede segnalazioni di vario tipo tra cui il macco pressato, è infatti un fenomeno importante nel 'complesso monumentale', in quanto rende oggettiva la modalità adottata per conservare memorie più antiche. Questi particolari luoghi, insieme a altri depositi sempre di tipo votivo, vanno via via configurandosi come dispositivi atti a marcare e organizzare lo spazio di questa antichissima area, riferimento cruciale per la comunità, che mantiene viva la memoria delle azioni culturali anche attraverso i secoli¹⁶.

Secondo gli auspici del presente Convegno, la collaborazione interdisciplinare in atto nel "Progetto Tarquinia" ha permesso di individuare chiari indicatori di ambiente egeo-anatolico che sembrerebbero accompagnare la strutturazione del 'complesso monumentale' fin da epoca remota, in un ambiente dunque multiculturale.

Il frammento dall'Area 1 può essere visto in una più ampia dimensione tirrenica tenendo conto che le ceramiche depurate dipinte di origine "egea" spariscono con il bronzo finale in Etruria meridionale e nel Veneto, alla fine della frequentazione micenea, per poi ricomparire con la grande espansione greca della prima metà/metà VIII secolo a.C. insieme con la circolazione dei primi prodotti levantini¹⁷.

Per ciò che attiene al 'complesso monumentale', il frammento appartiene a una fase di attività ascrivibile all'Orientalizzante antico, talché la possibilità che si tratti di un prodotto originale cipriota oppure di imitazione, avanzata da M. Cultraro in via cautelativa, fa sì che il rapporto con il contesto debba declinarsi in maniera diversa a seconda dei casi.

Nel caso in cui il frammento tarquiniese fosse cipriota potrebbe essere stato importato in un'epoca corrispondente alla sua cronologia; acquisito nel 'complesso monumentale' quando esso fu fondato alla fine X/ inizi del IX secolo a.C., fu poi impiegato e infine incluso frammentario nel grande interro al di sopra della doppia deposizione, molto tempo dopo. Sempre come prodotto cipriota, avrebbe potuto essere anche stato importato in epoca successiva come oggetto-cimelio¹⁸, in concomitanza con il più intenso arrivo di materiali ciprioti nella prima metà dell'VIII secolo a.C.¹⁹.

In entrambi i casi si tratta di un rinvenimento eccezionale che pone ancora una volta la questione della funzione dell'oggetto in sé, ovvero di contenitore particolare nel contesto di origine, in rapporto al ruolo di primo piano che doveva svolgere in ogni caso nel contesto di arrivo. Questo ruolo si desume comunque, come si è detto, sia pensando alla sua rarità nel panorama tirrenico di IX secolo a.C. sia alla sua natura di oggetto-cimelio nel secolo successivo.

Diversamente, nel caso di una produzione di imitazione levantina, il frammento sarebbe da inquadrare ormai nel flusso delle prime consimili importazioni nel Mediterraneo occidentale e dunque da considerarsi a esse pressoché coevo, ferma restando in ogni caso una maggiore antichità rispetto al suo contesto di appartenenza.

Un altro aspetto riguarda il fatto che il frammento si iscrive in un sito il cui apparato vascolare in ceramica depurata locale mostra uno sviluppo costante che tiene presente il mondo egeo-anatolico, dalle imitazioni geometriche a quelle greco-orientali, acrome e a bande. Fin dall'Orientalizzante antico, si colgono bene evidenze formali e stilistiche di commistioni fra elementi diversi, corinzi, ciprioti e greco-orientali di cui ho già riferito in altre sedi²⁰. Tali influssi sulle produzioni locali appaiono forse indicatori più pregnanti, dal punto di vista

delle dinamiche di contatto, rispetto all'acquisizione di prodotti importati, comunque presenti anche in vari contesti chiave dell'orientalizzante tarquiniese²¹.

L'evolversi del codice decorativo e formale approda alla fine dell'Orientalizzante recente nel repertorio delle ceramiche depurate a bande e acrome che si ispira a forme dell'impasto locale di tradizione più direttamente 'orientale', ma soprattutto a forme più direttamente mutate dal repertorio greco-orientale che circola nello stesso torno di tempo nei grandi santuari panionici. In connessione con la monumentalizzazione del 'complesso' avvenuta agli inizi del VI secolo a.C. e con il prevalere di mutati meccanismi di produzione, viene adottata questa ceramica il cui codice visivo sarà ampiamente condiviso nei santuari etruschi, pur mantenendosi identità e differenze nella selezione delle forme²².

In tale quadro le evidenze del 'complesso monumentale' permettono forse di contestualizzare in uno specifico sito tale evidente mutazione dell'apparato vascolare e di rapportarla al mutare della grande dea al culto della quale, in forme e modi diversi, era dedicato²³.

Una conferma recente giunge per esempio dal riscontro individuato fra la scelta di tipologie cipriote, per esempio nel caso del calderone di impasto più sopramenzionato, e i contorni della "dea ancestrale, indistinta sovrana della natura con spiccate valenze ctonie"²⁴.

Almeno alla quota cronologica della dedica dell'*edificio beta*, entro il primo quarto del VII secolo a.C., la testimonianza archeologica indica un potenziamento delle prerogative che avvicinano questa entità numinosa alle omologhe del mondo Egeo, greco e orientale²⁵. In seguito il suo nome è fissato per iscritto nella seconda metà del VII secolo a.C. come *Uni* e più tardi come *Xia*, definendo una divinità il cui carattere ancestrale e polisemico permane anche fino alla piena epoca arcaica²⁶.

In questo quadro, ciò che appare evidente, indipendentemente dalla lettura che si voglia dare all'iscrizione sul ceppo d'ancora, è il fatto che il sillabario cipriota classico, che trascrive a tutti gli effetti un dialetto greco, non è mai stato usato per scrivere il fenicio. Perciò l'iscrizione riveste importanza notevole perché lascia intravedere la fisionomia già multiculturale, nei luoghi d'origine²⁷, di questi particolari frequentatori del 'complesso monumentale', verosimilmente proiettandone la fisionomia in tempi remoti, data la continuità di frequentazione del sito in generale e, in particolare, da parte di elementi levantini di cui doveva presumibilmente fare parte una componente cipriota.

G.B.G.

Importazioni dal Mediterraneo orientale dall'Area 1

In quest'area l'elemento più antico è il frammento (C805/228) pertinente alla porzione di parete, a profilo curvilineo, di un vaso semi-aperto di medie-grandi dimensioni decorato con l'impiego del colore bruno su fondo bianco-avorio accuratamente lustrato²⁸ (Fig. 2). Spessore e curvatura della parete, unitamente alla tecnica decorativa, permettono di inquadrare il frammento nell'ambito della classe *White-Painted Ware* (WP) cipriota, alla quale rimanda anche il motivo delle losanghe formate da bande con tratteggio in rosso (*purple lines*). Questo motivo, tuttavia, appare assai raro nell'ambito della *White-Painted Ware* cipriota, dove in genere risulta pressoché associato ad una particolare classe di contenitori a vasca sub-cilindrica, nota da alcuni prodotti oggi in collezioni private e soprattutto dall'esemplare della tomba 16 della necropoli di Alaas, sulla costa orientale di

²¹ Bruni 1994, p. 326; Perego 2008, pp. 175-177; Cerasuolo, Tabolli c.d.s.

²² Bagnasco Gianni 1999, pp. 148-158; *Ead* 2007, pp. 98-99 (per un confronto fra il 'complesso monumentale' e Gravisca a fronte della scelta delle forme).

²³ In questo stesso senso M. Torelli nel presente Convegno ha ricordato come abbiano giuocato un ruolo fondamentale gli aspetti legati ai culti e alle divinità che presiedevano ai contatti e all'approdo in nuove realtà, riproponendo un tema importante nel trattare il commercio arcaico nel Tirreno e non solo, ovvero quale "...mimesi del commercio fenicio attuata dal più tardo flusso greco-orientale (culti di Afroditte - Hera esemplati sulla fenicia Ishtar)": Torelli 1993, in part. p.181.

²⁴ Bonghi Jovino 2006, p. 398.

²⁵ Bonghi Jovino 2010b, in part. p. 11.

²⁶ Bagnasco Gianni 2014b.

²⁷ Ad esempio per il caso di Cipro si veda la disamina in: Yon 2006, in part. pp. 53-55; Karageorghis 2006, in part. pp.77-78.

²⁸ Il frammento (C805/228) misura: cm 5,60 (larghezza); cm 5, 40 (altezza); cm 0, 54 (spessore).

¹⁵ Bonghi Jovino 2015, p. 35.

¹⁶ Bagnasco Gianni 2005; Bagnasco Gianni 2012, p. 25.

¹⁷ Barbaro *et al.* 2012, pp. 235-237; Delpino 2013, pp. 84-85; in particolare per Tarquinia: Sannibale 2008, pp. 346-349; A. Babbi, in Babbi *et al.* 2013, pp. 74-77.

¹⁸ Sul concetto di oggetto-cimelio al 'complesso monumentale' si veda: Bonghi Jovino 2001, p. 73.

¹⁹ Per una recente messa a punto e una rassegna critica nello specifico dei riferimenti ciprioti nell'archeologia etrusca: Cerasuolo, Tabolli c.d.s.

²⁰ Bagnasco Gianni 2001, p. 343 (ad es. nuclei 536, 539, 1587, 1596, RC 1197, RC 1354, RC 1771, ecc.); pp. 356-357; *Ead.* 2014a, pp. 441-443.



Fig. 4. Cipro, necropoli di Alaas, tomba 16, White-Painted Ware cipriota, contenitore a vasca sub-cilindrica (da Karageorghis 1975, p. 15).

Cipro²⁹ (Fig. 4). La stretta relazione tra forma e il particolare motivo decorativo a losanghe non lascia alcun dubbio sul fatto che il frammento tarquiniese sia da attribuire alla classe dei *sub-cylindrical jars with carinated shoulders*, correttamente interpretata come un adattamento locale ad una foggia di tradizione del sub-Minoico e Protogeometrico B cretese³⁰. Si tratterebbe dunque di un vaso di medie dimensioni (gli esemplari ciprioti presentano un'altezza non superiore ai 25 cm) che, almeno alla luce dell'evidenza cipriota, sembra essere limitato al contesto funerario e forse esclusivo del mondo muliebre. Infatti, nel caso della t. 16 di Alaas, il vaso, erroneamente interpretato come pisside³¹, appartiene ad un gruppo di contenitori di fine fattura, pertinenti al corredo di una donna adulta di alto rango³².

L'esemplare da Alaas inoltre offre un solido aggancio cronologico per la diffusione di questa classe di vasi tra la fine dell'XI e la fine del X sec. a.C., tra il Tardo Cipriota III e il Cipro-Geometrico I, trovando un diretto parallelo nel gruppo cretese degli *straight-sided pithoi* attestato a Cnosso (Protogeometrico B, 875-810 a.C. secondo la cronologia Coldstream) come ricordato in precedenza³³. Gli elementi tecnico-formali rimandano, pertanto, al mondo cipriota del Protogeometrico, ma occorre tener presente, anche ai fini della cronologia

del pezzo in esame, che i prodotti ciprioti potrebbero aver influenzato una produzione di contenitori medio-grandi, di forma sub-cilindrica e spalla spiovente, documentati a Kition e a Tiro³⁴. L'esemplare di Kition, che per la superficie di color bianco e il motivo a losanga trova un diretto parallelo nel frammento da Tarquinia, rappresenta il punto di contatto tra la foggia del contenitore di fabbrica levantina e la classe cipriota *White-Painted*, offrendo inoltre, per il contesto di rinvenimento dall'insediamento pre-fenicio, un prezioso indizio della sopravvivenza del tipo nella prima metà del IX sec. a.C.³⁵.

Il frammento in esame, alla luce dei contesti archeologici del Mediterraneo orientale appena analizzati, potrebbe dunque agevolmente collocarsi tra la fine del X e la prima metà del IX sec. a.C. risultando coevo alle prime evidenze di frequentazione del 'complesso monumentale', ma più antico del contesto in cui è stato ritrovato.

Tuttavia, in attesa di analisi archeometriche e petrografiche, non ci sono sufficienti elementi per stabilire se il frammento dall'Area 1 appartenga ad un prodotto di fabbrica cipriota o di imitazione levantina. Il pezzo tarquiniese non può andare disgiunto dalla recente segnalazione di due frammenti pertinenti ad un cratere anforoide dalla Favissa F. 1680 di Mozia ed attribuiti ad un'imitazione fenicia della classe cipriota *White-Painted Ware* (o *Bichrome Ware IV*), che compare in alcuni siti con serie stratigrafica lungo la costa levantina (Tiro al-Bass; Sidone, Tell Rachidiyeh, Khaldè)³⁶. Come è stato correttamente osservato dall'editore, i frammenti di Mozia si collocano in un contesto anteriore al secondo quarto dell'VIII sec. a.C. in piena sintonia con la circo-

lazione dei più antichi prodotti fenici nel Mediterraneo occidentale e lungo le coste nord-africane³⁷. Tale evidenza, se ulteriormente confermata, potrebbe offrire un'ulteriore evidenza archeologica, e non solo cronologica, a supporto della più antica frequentazione delle coste siciliane e dell'area medio-tirreniche da parte di *prospectors* levantini, tra cui è possibile identificare anche elementi di sicura provenienza cipriota.

M.C.

La scrittura sul ceppo d'ancora dall'Area 2

Per un'analisi più approfondita dell'iscrizione che compare sul ceppo d'ancora ritrovato nell'Area 2 del complesso monumentale, rimando al mio intervento negli Atti dell'Incontro di Studio dedicato al ceppo d'ancora³⁸.

In questa sede vorrei riassumere e porre in luce i termini essenziali dell'impostazione ermeneutica e i risultati che se ne possono trarre in termini di leggibilità e comprensione del testo.

Il punto di partenza è che la lettura in chiave etrusca (o italica o comunque alfabetica) dei grafemi risulta inconcludente, non soltanto sul piano dell'identificabilità dei singoli segni, ma anche su quello del (non)senso emergente dalla loro associazione. Ciò a tanta maggior ragione se si considera anche l'orientamento relativo degli stessi grafemi, che, nella prospettiva etrusco-italica, rimane sprovvisto di qualsiasi *ratio* esplicativa.

Il secondo elemento che sostiene il processo di analisi da noi adottato è, in un certo modo, simmetrico al precedente. Vale a dire che, per chi ha qualche familiarità con il complesso delle scritture egee (e non solo con quello degli antichi alfabeti greci e italici), risulta, una volta individuato il peculiare carattere a forma di asterisco (il sillabogramma *a*), una piena e immediata identificabilità e leggibilità anche degli altri due segni come componenti del sillabario cipriota classico (*sa* per il segno a forma di V e *ta* per quello a forma di \perp).

Il terzo dato, collegato al precedente, anche nell'opposizione al primo punto (inapplicabilità dell'analisi "alfabetica"), consiste nella riconoscibilità di una precisa *ratio*, nella disposizione del testo, coerente con l'orientamento dei grafemi, ma solo se interpretati come sillabogrammi ciprioti classici.

Un quarto, e fondamentale, appoggio al nostro procedimento è rappresentato dal contesto archeologico: nel 'complesso monumentale' sono riemersi significativi reperti di sicura provenienza levantina; ciò riduce o cancella, evidentemente, l'effetto di anomalia e di eccezionalità della presenza di una simile scrittura "esotica" nel territorio tarquiniese. Vorrei significativamente aggiungere che, quando, nel novembre del 2012, ispezionai per la prima volta l'epigrafe, proposi di riconoscervi un testo cipriota sillabico, prima ancora di sapere che nel luogo di ritrovamento erano in effetti comparse altre tracce inequivoche egeo-anatoliche.

Il quinto e ultimo elemento si fonda sui risultati stessi dell'analisi linguistica, che offrono la possibilità di un'interpretazione sorprendentemente confacente con il supporto (un ceppo d'ancora): *a-sa-ta = ánstā* "solleva(ti)!".

Vorrei precisare che, sul piano della "prima decodifica" del testo, vale a dire della lettura, come attribuzione di valori fonetici ai segni grafici di scrittura, la sequenza traslitterativa *a-sa-ta* non è stata scelta arbitrariamente tra le diverse possibili combinazioni, ma è il risultato dell'applicazione di una serie di fattori logici che annullano, o riducono a percentuali infime, la plausibilità delle altre opzioni³⁹.

Per quanto attiene, poi, alla "seconda decodifica" del messaggio, cioè alla determinazione della precisa forma linguistica (nel dialetto greco di Cipro), corrispondente alla sequenza sillabica, bisogna chiarire che, nonostante le peculiarità delle norme ortografiche di questo sistema di scrittura, che possono sembrare strane o ambigue a chi non ne ha dimestichezza, il termine *ánstā* "solleva(ti)!" è perfettamente in linea con le menzionate norme, le quali, d'altronde, riducono notevolmente il tasso di ambiguità del sistema scrittoria (e dunque la possibilità di rinvenire molti altri termini greci "adattabili" per omografia alla medesima sequenza)⁴⁰.

²⁹ Karageorghis 1975, p. 15, pls. XII.16, LVI (da Alaas). A questi si aggiungono i seguenti esemplari, ma privi di contesto, oggi in raccolte private, ma di sicura provenienza da Cipro: *ibid.* p. 35, pls. XXXII, LXXVI.H2 (Collezione Hadjiprodromou); p. 45, pl. XLIV.G3 (Collezione Severis).

³⁰ Karageorghis 1975, p. 54.

³¹ Karageorghis 1975, p. 54.

³² Karageorghis 1975 p. 12, pls. VIII.3 e XLVIII, in cui si vede il vaso collocato a fianco di contenitori per liquidi.

³³ Coldstream, Catling 1996, pp. 314-317, con riferimenti.

³⁴ Bikai 1981, p. 29, pl. XXVI.15.

³⁵ Per il sistema di cronologia relativa tra Cipro e la costa levantina si rimanda a Mazar 2008.

³⁶ Nigro 2013, p. 49, fig. 13.3-4.

³⁷ Per la datazione di questa classe alla prima metà dell'VIII sec. a.C. si rimanda a Aubet-Núñez 2008, pp. 99-100, con riferimento a date ricalibrate da Tiro al-Bass (Periodo III).

³⁸ Facchetti 2015.

³⁹ Anche per questi dettagli rimando a quanto ho già scritto: Facchetti 2015, p. 59.

⁴⁰ Per il differente grado di ambiguità del sillabario cipriota classico, rispetto al sillabario della lineare B nel notare varietà di greco: Facchetti 2002.



Fig. 5. Tarquinia, 'complesso monumentale', ceppo d'ancora foto (F. Fiocchi) e indicazione di lettura dei segni (G.M. Facchetti).

Considerata però la brevità del testo e l'instaurabile parallelo con iscrizioni alfabetiche greche e latine su ancore, che assai spesso consistono in espressioni beneauguranti o in nomi di divinità⁴¹, non è possibile escludere, in linea d'ipotesi, anche una seconda eventualità, e cioè la presenza di una forma abbreviata *a-sa-ta* per *a-sa-ta(-ra-ta)* cioè *Astártā*, dea il cui culto è certamente appropriato in un ambiente di Ciprioti, data l'archeologicamente ed epigraficamente dimostrata forte compenetrazione nell'isola dell'elemento religioso semitico.

Personalmente reputo comunque meno verosimile questa seconda proposta di identificazione, a partire dal fatto che il già costoso postulato di un'abbreviazione sembra piuttosto incompatibile con il senso di completezza suggerito dalla disposizione circolare in senso orario del testo (Fig. 5).

Nell'ambito dell'ipotesi cipriota qui tracciata, né la grafia né le forme linguistiche possono fornire elementi conclusivi per la datazione dell'epigrafe, che comunque il contesto archeologico riporterebbe almeno alla metà del VI sec. a.C.

G.M. F.

Abbreviazioni bibliografiche

- Atti Ancora 2015 = G. Bagnasco Gianni (a cura di), *Un'ancora sul Pianoro della Civita di Tarquinia*, in *Atti della Giornata di Studi (Tarquinia 2013)*, *Aristonothos* 10, Trento.
- Aubert M.E., Núñez F.J., 2008, *Cypriot Imports from the Phoenician Cemetery of Tyre, Al-Bass*, in C. Doumet-Serhal (ed.), *Networking patterns of the Bronze and Iron Age Levant. The Lebanon and its Mediterranean Connections*, Beirut, pp. 71-104.
- Babbi A., Peltz U., Benelli E., et al., 2013, *La Tomba del guerriero di Tarquinia. Identità elitaria, concentrazione del potere e networks dinamici nell'avanzato VIII sec. a.C.*, Mainz.
- Bagnasco Gianni G., 1999, *La ceramica etrusca depurata acroma e a bande*, in C. Chiaramonte Treré (a cura di), *Tarchna II. Tarquinia. scavi sistematici nell'abitato. Campagne 1982-88. I materiali 1*, Roma, pp. 99-176.
- Bagnasco Gianni G., 2001, *Ceramica etrusco-geometrica*, in M. Bonghi Jovino (a cura di), *Tarquinia. Testimonianze archeologiche e ricostruzione storica. Scavi sistematici nell'abitato. Campagne 1982-1988. I materiali 2*, pp. 339-369.
- Bagnasco Gianni G., 2005, *Sui "contenitori" arcaici di ex-voto nei santuari etruschi*, in A.M. Comella, S. Mele (a cura di), *Depositi Votivi e Culti dell'Italia Antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana. Atti del Convegno (Perugia 2000)*, Lecce, pp. 351-358.
- Bagnasco Gianni G., 2007, *Le ricerche sulle ceramiche depurate a Tarquinia: tra importazioni e produzioni locali*, in D. Frère (a cura di), *Ceramiche fini a decoro subgeometrico del VI secolo a.C. in Etruria meridionale e in Campania, Atti del Seminario Les céramiques fines à décor non figuré du VIe s. en Etrurie méridionale et Campanie (Rome 2003)*, Roma, pp. 93-99.

⁴¹ Cordano 2015.

- Bagnasco Gianni G., 2008, *A Project of Greek Colonisation from Sicily to Etruria? The role of Tarquinia*, in *SALA*, LXXXIV, s. III, 6/1 (2006), 2008, pp. 224-234.
- Bagnasco Gianni G., 2012, *Tarquinia, tra spazio e tempo. Appunti da una ricerca in corso*, in C. Chiaramonte Treré, G. Bagnasco Gianni, F. Chiesa (a cura di), *Interpretando l'Antico. Scritti di Archeologia offerti a Maria Bonghi Jovino*, Milano, pp. 23-34.
- Bagnasco Gianni G., 2014a, *Presenza-assenza di mura. Implicazioni storico-culturali. Il caso di Tarquinia*, in G. Bartoloni, L.M. Michetti (a cura di), *Mura di legno, mura di terra, mura di pietra: fortificazioni nel Mediterraneo antico*, in *ScAnt*, 19.2-3 (2013), 2014 pp. 429-453.
- Bagnasco Gianni G., 2014b, *Una nuova iscrizione dal 'complesso monumentale' della Civita di Tarquinia*, in E. Benelli (a cura di), *Cén zic zixuxē. Per Maristella Pandolfini*, Roma, pp. 21-26.
- Bagnasco Gianni G., 2015, *L'ancora iscritta di Tarquinia*, in *Atti Ancora 2015*, pp. 41-55.
- Barbaro B., Bettelli M., Damiani I., De Angelis D., Minniti C., Trucco F., 2012, *Etruria meridionale e Mediterraneo nella tarda età del bronzo*, in V. Bellelli (a cura di), *Le origini degli Etruschi. Storia, archeologia, antropologia*, Roma, pp. 195-247.
- Bikai P.M., 1981, *The Phoenician Imports*, in V. Karageorghis et al., *Excavations at Kition. IV. The non-Cypriote Pottery*, Nicosia, pp. 23-35.
- Bonghi Jovino M., 1992, *Osservazioni sui sistemi di costruzione a Tarquinia. Tecniche locali ed impiego del muro a pilastri fenicio*, in *ArchClass* 43, pp. 171-191.
- Bonghi Jovino M., 1999, *Tantum ratio sacrorum gerebatur. L'edificio Beta di Tarquinia in epoca orientalizzante alto-arcaica. Ancora in merito alle tecniche edilizie, agli aspetti architettonici, sacrali e culturali con comparanda mediterranei*, in M. Castoldi (a cura di), *Koiná. Miscellanea di studi archeologici in onore di Piero Orlandini*, Milano, pp. 87-103.
- Bonghi Jovino M., 2001, *Produzioni in impasto. Ceramica, utensili e oggetti d'uso dall'orizzonte protovillanoviano fino all'orientalizzante medio finale*, in M. Bonghi Jovino (a cura di), *Tarquinia. Testimonianze archeologiche e ricostruzione storica. Scavi sistematici nell'abitato. Campagne 1982-1988. I materiali 2*, Roma, pp. 1-136.
- Bonghi Jovino M., 2006, *I rituali sacri degli Etruschi tra identità e innovazione alla luce di un inedito calderone di impasto dall'area sacra di Tarquinia*, in E. Herring, I. Lemos, F. Lo Schiavo, L. Vagnetti, R. Whitehouse, J. Wilkins (eds), *Across Frontiers. Etruscans, Greeks, Phoenicians and Cypriots, Studies in honour of David Ridgway and Francesca Romana Serra Ridgway*, London, pp. 389-400.
- Bonghi Jovino M., 2009, *L'ultima dimora. Sacrifici umani e rituali sacri in Etruria. Nuovi dati sulle sepolture nell'abitato di Tarquinia*, in G. Bartoloni, M.G. Benedettini (a cura di), *Sepolti tra i vivi. Evidenza ed interpretazione di contesti funerari in abitato. Atti del convegno internazionale (Roma 2006)*, *ScAnt*, 14 (2007-2008), 2009, pp. 771-793.
- Bonghi Jovino M., 2010a, *The Tarquinia Project. A summary of 25 years of excavation*, in *AJA* 114.1, pp. 161-180.
- Bonghi Jovino M., 2010b, *Tarquinia. Types of Offerings, Etruscan Divinities and Attributes in the Archaeological Record*, in L.B. van der Meer (ed.), *Material Aspects of Etruscan Religion, Proceedings of the International Colloquium (Leiden 2008)*, in *BABesch Annual Papers on Mediterranean Archaeology*, Suppl. 16, pp. 5-16.
- Bonghi Jovino M., 2015, *Il contesto di rinvenimento del ceppo di ancora, breve nota: tra testimonianza archeologica e interpretazione*, in *Atti Ancora 2015*, pp. 29-40.
- Bruni S., 1994, *Prima di Demarato. Nuovi dati sulla presenza di ceramiche greche e di tipo greco a Tarquinia durante la prima età orientalizzante*, in *La presenza etrusca nella Campania meridionale. Atti delle giornate di studio, (Salerno - Pontecagnano 1990)*, Firenze, pp. 293-328.
- Bruni S., 2006, *Le analisi chimiche nello studio dei materiali ceramici di Tarquinia*, M. Bonghi Jovino (a cura di), *Tarquinia e le civiltà del Mediterraneo. Convegno internazionale (Milano 2004)*, Milano, pp. 377-380.
- Cerasuolo O., Tabolli c.d.s., *The Legacy of Cyprus: a New Picture from Recent Discoveries in Etruria*, in *ASOR Annual Meeting (San Diego 2014)*, c.d.s.
- Chiesa F., 2001, *Il settore M: la deposizione femminile e deposito delle olle*, in A.M. Moretti Sgubini (a cura di), *Tarquinia etrusca. Una nuova storia*, Catalogo della Mostra (Tarquinia 2001), Roma, pp. 38-40.
- Coldstream J.N., Catling H.W. (eds.), 1996, *Knossos North Cemetery. Early Greek Tombs*, in *BSA* 28 Suppl.
- Cordano F., 2015, *I ceppi d'ancora iscritti da Greci*, in *Atti Ancora 2015*, pp. 135-141.

- Delpino F., 2013, *Le premier âge du Fer: la phase récente (décennies centrales du VIII^e siècle av. J.-C.)*, in *Les Étrusques et la Méditerranée. La cité de Cerveteri* (Catalogue d'exposition, Louvre-Lens 12/2013), Lens, pp. 84-85.
- Facchetti G.M., 2002, *La lineare B: una scrittura contabile e largamente imperfetta*, in *Kadmos* 41, pp. 141-147.
- Facchetti G.M., 2015, *L'ancora di Tarquinia: l'iscrizione*, in *Atti Ancora* 2015, pp. 57-64.
- Karageorghis V., 1975, *Alaas. A Protogeometric Necropolis in Cyprus*, Nicosia.
- Karageorghis V., 2006, *Cypriote styles beyond Cyprus from the late bronze age to the end of the archaic period*, in E. Herring, I. Lemos, F. Lo Schiavo, L. Vagnetti, R. Whitehouse, J. Wilkins (eds), *Across Frontiers. Etruscans, Greeks, Phoenicians and Cypriots, Studies in honour of David Ridgway and Francesca Romana Serra Ridgway*, London, pp. 77-87.
- Mazar A., 2008, *From 1200 to 850 B.C.E.: Remarks on Some Selected Archaeological Issues*, in L.L. Grabbe (ed.), *Israel in Transition. From Late Bronze II to Iron IIA (c. 1250-850 B.C.E.)*, vol. I, *The Archaeology*, New York - London, pp. 86-120.
- Nigro L., 2013, *Before the Greeks. The earliest Phoenician settlement in Motya. Recent discoveries by Rome "La Sapienza" expedition*, in *VO XVII*, pp. 39-74.
- Perego L., 2008, *Rileggendo vecchi dati. Spunti sull'Orientalizzante tarquiniese*, in *Aristonothos* 3, Milano, pp. 171-193.
- Sannibale M., 2008, *Gli ori della Tomba Regolini-Galassi: tra tecnologia e simbolo. Nuove proposte di lettura nel quadro del fenomeno orientalizzante in Etruria*, in *MEFRA* 120/2, pp. 337-367.
- Torelli M., 1993, *Riflessioni sull'emporion di Gravisca*, in T. Hackens (a cura di), *Flotte e commercio greco, cartaginese ed etrusco nel Mar Tirreno*, *PACT*, 20 (1988), 1993, pp. 181-188.
- Yon M., 2006, *Sociétés cosmopolites à Chypre du IX^e au III^e siècle avant J.-C.*, in S. Fourier, G. Grivaud (a cura di), *Identités croisées en un milieu méditerranéen. Le cas de Chypre (antiquité - moyen âge)*, Rouen, pp. 37-61.

'CULTI ANICONICI' IN SANTUARI ETRUSCHI E GRECI TRA TIRRENO ED EGEO

Luciana Drago – Claudia Antonetti – Stefania De Vido – Filippo Avilia

Il testo che qui si presenta, pur riflettendo una concezione unitaria, è distinto in tre parti. Nella prima, a firma di Claudia Antonetti e Stefania De Vido, si presentano riflessioni di carattere metodologico per un corretto approccio allo studio delle forme di culto per cui in letteratura viene genericamente adottata la definizione di 'culti aniconici'; nella seconda, a firma di Luciana Drago, si tenta di affrontare un inquadramento preliminare di alcune manifestazioni culturali riconducibili a tale definizione, dall'evidente valenza polisemantica, attestate in Etruria e in aree culturali limitrofe della penisola italiana, in rapporto più o meno evidente con analoghe forme di culto documentate nel mondo greco tra Oriente e Occidente; la terza, a firma di Filippo Avilia, costituisce una sintesi e al contempo un approfondimento su una particolare categoria di offerte votive, considerate dagli autori una sub-categoria dei *tetragonoi lithoi* secondo la celebre definizione di Pausania: le ancore e i ceppi d'ancora di tipo e inquadramento cronologico diverso, rinvenuti in numerosi contesti e aree sacre del Mediterraneo tra II e I millennio a.C.

L.D.

Premessa metodologica

Il presente contributo nasce da un interesse condiviso che a partire da percorsi di ricerca in parte indipendenti ha condotto gli autori a una riflessione comune, nella consapevolezza che all'approfondimento teorico è sempre necessario affiancare lo studio dei contesti i quali, soli, possono dar conto sia della molteplicità delle espressioni rituali e culturali che si usano definire 'culti aniconici' sia della possibilità di ricondurre questa indubbia varietà a un sistema riconoscibile e per alcuni aspetti omogeneo.

Le definizioni antiche e moderne non aiutano. Il tentativo da noi già operato in altra sede di dare consistenza unitaria a quelli che Pausania (VII 22, 4) definiva *argoi lithoi* (pietre 'grezze') e *tetragonoi lithoi* (pietre 'squadrate') si è misurato con le differenti strade intraprese dalla letteratura moderna, dove essi sono stati inseriti e studiati secondo categorie o tipologie diverse in funzione ora degli elementi formalmente distintivi del supporto, ora della presenza (o l'assenza) di iscrizione, ora dell'associazione con il culto di una specifica divinità. In tal modo, osservazioni e spunti anche molto interessanti si sono sgranati in rivoli lontani che solo a fatica si lasciano riportare a un quadro complessivo di apprezzabile omogeneità¹.

Quando, d'altra parte, le pietre 'grezze' sono state ricondotte al più ampio tema dei culti aniconici le si è spesso etichettate come espressioni primitive e poco evolute, proprie dunque di contesti periferici, di comunità poco sviluppate e più esposte al contatto con culture non greche: fatalmente, così, esse sono state più facilmente riconosciute in ambienti ritenuti marginali – così, a lungo, è stata ritenuta la greicità coloniale, quantomeno per le espressioni storico-artistiche – in cui la manifestazione primitiva della pietra dedicata è stata letta di volta in volta sotto il segno dell'imprestito culturale, o del segno genetico/identitario e per ciò stesso conservativo (ad es. tra gli Achei di Metaponto) o della manifesta contiguità con espressioni culturali – i betili – di matrice semantica (a Selinunte).

Proprio l'approfondimento su questi e simili studi di caso ha confermato perciò la necessità, e forse l'urgenza, di un duplice processo di ricollocazione: i *lithoi* (qualunque sia la forma specifica che essi assumo-

¹ L'acceso ad un recente contributo comune è ad Antonetti, De Vido, Drago 2013, soprattutto all'argomentazione teorica di C. Antonetti (pp. 1-15), cui si rinvia per una più distesa esposizione dei presupposti metodologici condivisi da cui muove anche questa *Premessa*. Vi si troverà anche la principale bibliografia di riferimento all'interno della quale si segnalano, per un corretto approccio all'aniconismo, i bei lavori di Gaifman 2008, Gaifman 2010, Gaifman 2012. Riferimenti più precisi ai singoli temi e problemi verranno segnalati di seguito, in relazione all'analisi e all'interpretazione dei casi allo studio.

no) chiedono di essere riconosciuti e letti nel proprio contesto di appartenenza, correttamente posizionati nello spazio rituale e culturale ad essi proprio, guardati non tanto come esemplari singoli ma in una prospettiva globale in cui tutto – anche i vuoti, le assenze, il deliberatamente nascosto – concorre a definire e continuamente ribadire un sistema di significati. Esso, ed è il secondo passaggio, non potrà che essere ricondotto al più ampio tema dell'aniconismo, letto non già come forma di attardamento o primitivismo, ma quale compiuta manifestazione di una religiosità aliena o forse alternativa all'antropomorfizzazione, ma non per questo definibile come 'arcaica' o 'incompiuta'.

Il superamento di questi pregiudizi di valore potrà subito condurre, crediamo, alla ri-scoperta di materiali di studio dimenticati, di situazioni ignorate o comunque poco approfondite, e dunque a una messa a punto generale, se non a un vero e proprio censimento, le cui ricadute sono già evidenti nei risultati qui di seguito presentati da Luciana Drago, impegnata a decifrare – nell'ambito del gruppo di lavoro sul settore meridionale del santuario di Pyrgi coordinato da Maria Paola Baglione della Sapienza Università di Roma – la realtà eccezionale della marcatura, della fondazione e della consacrazione dello spazio sacro in età tardo-arcaica e classica attraverso il peculiare utilizzo di offerte in metallo grezzo. Da un lato risulta chiaro che non è più possibile accontentarsi di descrizioni frettolose e distratte, lì dove invece andranno registrate con attenzione tutte le manifestazioni anche minimali del fenomeno votivo: forma, colore, tipi di pietra, posizionamento, misure, eventuali abbozzi di antropomorfizzazione, fino a considerare l'ipotesi che possano essere funzionalmente omogenei ai *lithoi* anche manufatti di altro materiale. A noi rimane particolare evidenza del metallo – e le scoperte di Pyrgi, come accennato, sono da questo punto di vista importantissime per l'evidente contiguità funzionale ed ideologica fra offerte litiche e metalliche –, ma non si può escludere che potessero rientrare in questa tipologia rituale anche oggetti di materiale deperibile, primo tra tutti, ovviamente, il legno, la cui abbondanza nei santuari arcaici non è mai abbastanza sottolineata. E così la categoria degli *argoi lithoi* si amplierebbe ben oltre la definizione letterale. D'altro lato l'ampiezza di un censimento che ritenga pertinente una casistica tanto estesa potrebbe andare ben oltre le aspettative arrivando a toccare contesti geografico-culturali del Mediterraneo anche molto distanti, e a disegnare così una mappatura di qualche significatività anche dal punto di vista economico e sociale.

Un approccio intenzionale di questo tipo non può che richiedere un'ampia sinergia che sappia andare oltre i confini disciplinari o regionali e che trova un condiviso punto di convergenza proprio nell'aniconismo, da intendersi come realtà concettuale prima che culturale. Pur descritto solo per negazione ('ciò che non è iconico') esso tratteggia un panorama di gesti e di scelte molto caratterizzati: l'attenzione si deve spostare dall'immagine alla postura, dalla fissità dell'iconografia al dinamismo del gesto rituale che conferisce significato all'oggetto. È solo così che si colgono la varietà e la complessità semantica dei simulacri aniconici (siano essi ciottoli, pietre allo stato naturale, metalli o manufatti per quanto rozzi) che proprio in quanto *semata* e *anathemata* diventano il perno di qualsivoglia riflessione sui culti aniconici, soprattutto se oltre a segno dell'intenzione votiva essi possono o devono essere interpretati anche come manifestazione della presenza del dio oppure come rappresentazioni della divinità. Ma il confine tra oggetto votivo e rappresentazione divina, tra soggetto dedicante e oggetto parlante può essere spesso così sfumato da divenire enigmatico e lambire spazi e percezioni che per lo più sfuggono alla sensibilità moderna, impreparata per inveterata abitudine concettuale e visiva ad immaginare spazi sacri dominati da sontuosi edifici templari e al contempo popolati di espressioni culturali povere e quotidiane; queste ultime tuttavia, al pari di quelli, contribuiscono a conferire profondo significato al vissuto religioso della comunità.

Pietre, stele, manufatti grezzi o naturali, tutte le espressioni che con facilità mettiamo sotto il segno di 'simulacri aniconici' accompagnano e convivono con espressioni più riconoscibili e dunque a noi più familiari, rispondono probabilmente a tradizioni e gusti locali, ma si inscrivono a pieno titolo nell'esperienza religiosa antica, al di là di troppo facili distinzioni tra Oriente e Occidente, tra Greci e barbari.

C.A., S. D. V.

Riflessioni sui 'culti aniconici' fra Etruria e Grecia: dati archeologici e questioni aperte

Le varie forme di culti compresi nella più ampia e polisemantica definizione di 'culti aniconici', attestate diffusamente in diverse aree culturali del Mediterraneo antico per lo più nel corso del primo millennio a.C., occupano un posto particolare tra le manifestazioni del sacro, ancora in attesa di una trattazione sistematica, come precisato da Claudia Antonetti e Stefania De Vido nella prima parte di questo contributo. Le riflessioni² che di seguito – sulla scia della messa a punto metodologica tracciata dalle due studiose – si presentano su questa complessa problematica, con particolare riguardo all'Etruria e alle aree limitrofe dell'Italia centrale, sono l'esito di un approccio di tipo interdisciplinare ad alcune tematiche e attestazioni tra loro correlate in veri e propri sistemi (forse dialoganti), in contesti santuariali sia etruschi che greci connessi con culti agricoli, ctonii e catactonii, prevalentemente di età arcaica e classica, con probabili radici protostoriche e continuità nelle età successive. In questa sede, dati i limiti di spazio, ci si sofferma solo su pochi punti che rivestono un maggiore interesse in relazione non solo alla peculiarità di alcuni gruppi di documenti finora noti, ma non sufficientemente valorizzati, ma anche e soprattutto in relazione al loro particolare grado di ambiguità sul piano classificatorio e interpretativo.

1. *Simulacri aniconici, oggetti di culto, offerte votive e cippi di delimitazione: argoi e tetragonoi lithoi, pietre nere e ciottoli, riproduzioni di ceppi d'ancora*

In primo luogo sono particolarmente degne di attenzione una serie di offerte – votive, di fondazione e consacrazione o oblitterazione/espiazione, nonché di delimitazione dello spazio sacro – caratterizzate dall'utilizzo di pietre di grandi dimensioni connotate da forme irregolari o squadrate che ne hanno suggerito l'attribuzione da parte degli studiosi rispettivamente alla prima e alla seconda delle due ampiamente discusse categorie degli *argoi* e *tetragonoi lithoi* menzionati nei noti passi di Pausania³.

Tra questi documenti – che se da un punto di vista strettamente morfologico e tipologico appaiono una congerie in apparenza assai poco omogenea, sono invece verosimilmente accomunati quanto alla funzione e al significato originario da una analoga ascendenza da ricercare in culti di estrema antichità – spicca un gruppo di pietre o grandi ciottoli ben levigati ovoidali o pseudoglobulari di diverse dimensioni e colore, in particolare nero, i più grandi dei quali – in letteratura per lo più considerati semplicemente "cippi" – potrebbero rappresentare o alludere a simulacri aniconici. Nell'Italia centrale i rinvenimenti di questi "ciottoloni" di pietra nera talora bluastri (trachite, basalto, diorite, serpentino o lidite), in parte forniti di segni incisi o in rilievo interpretati come "fulmini", appaiono concentrati in contesti culturali⁴ (Fig. 1, A-B) databili per lo più tra l'età arcaica e tardo-arcaica, più raramente in aree funerarie⁵ (Fig. 1, C), nell'ambito dell'Etruria interna tra i territori di *Volsinii*, *Chusium* e *Perusia*, variamente messi in relazione con il culto di *Timia* o di *Suri*, con attestazioni più o meno isolate nell'Etruria meridionale costiera, in particolare nel santuario presso il porto tarquiniese di Gravisca (oltre che, con altre valenze, nell'Etruria padana, a Marzabotto). L'ipotesi che si tratti di una "rivisitazione" di età arcaica e classica di forme di culti aniconici di ascendenza protostorica incentrate sull'utilizzo di grandi "pietre" sacre, prevalentemente nere, con le quali venivano identificate/rappresentate le diverse divinità, largamen-

² Del tutto preliminari ed esclusivamente finalizzate all'impostazione di una ricerca sistematica da affrontare necessariamente all'interno di un gruppo di lavoro composto da specialisti di aree diverse e forniti di competenze specifiche ma tra loro complementari, per la cui creazione si confida nei risultati di un Convegno a carattere seminariale ideato dalla scrivente nell'ambito delle attività di ricerca del Dipartimento di Scienze dell'Antichità della Sapienza Università di Roma.

³ Per tali attestazioni e le problematiche ad esse connesse si rinvia, oltre che alla prima parte di questo contributo, alle considerazioni e alle esemplificazioni discusse, con particolare riguardo a Selinunte e a Metaponto, in Antonetti, De Vido, Drago 2013, con l'ampia bibliografia di riferimento.

⁴ Cfr., con relativa bibliografia, Colonna 2009; Colonna c.d.s.; Fiorini 2015 per Gravisca; De Lucia Brolli, Cerilli 2010 per l'agro falisco (territorio di *Falerii*).

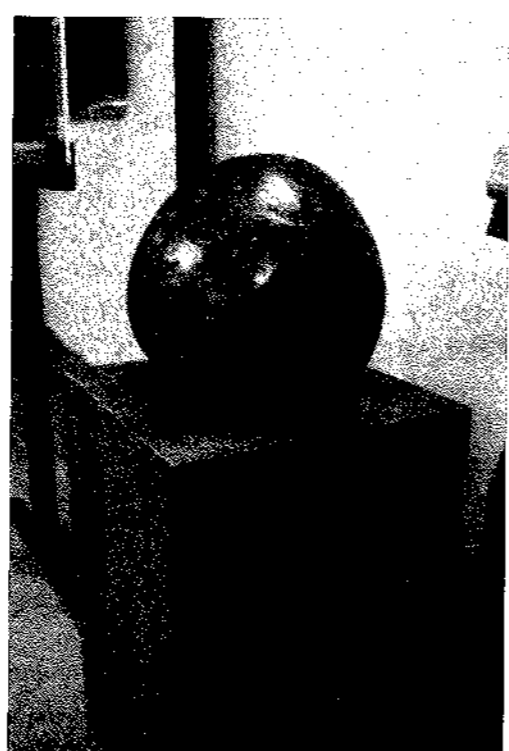
⁵ Degno di nota è il grande cippo pseudo-globulare di trachite nera esposto nel Museo Civico di Sarteano (in corso di studio da parte di Alessandra Minetti), adespota ma forse proveniente da un'area sepolcrale, provvisto di un foro nella parte inferiore che ne indicherebbe una originaria collocazione su una base di pietra distinta e con la rappresentazione schematica di un fulmine, in parte incisa e in parte in leggero rilievo, sulla parte superiore (Fig. 1, C).



A



B



C

Fig. 1. A - B. Pietre nere con e senza fulmine inciso o a rilievo, isolate (A) e infisse su altari di dimensioni ridotte (B), da Volsinii (Orvieto, Museo Archeologico, foto di Vilma Basilissi). C. Pietra nera con fulmine inciso e a rilievo nel Museo Civico Archeologico di Sarteano (foto di Matia Bischeri).

diffuse in ambito mediterraneo tra Oriente e Occidente almeno dal II millennio a.C. con continuità nel I⁶ (Fig. 2, A-E), può essere supportata dal rinvenimento nel territorio volsiniense di una serie di esemplari conficcati sul-

⁶ Tra le testimonianze protostoriche più note basti citare le raffigurazioni del sigillo aureo dalla tomba a *tholos* A, Fourni, Archanes, del LM IA (1600-1480 a.C.), di un altro sigillo e un anello sempre da Creta e la grande pietra nera legata al culto di Afrodite a Paphos, nell'isola di Cipro, di forma singolare (vedi da ultima Zeman 2008, con bibliografia), di cui si presenta la documentazione fotografica e grafica (Fig. 2, A-E). Tra i culti e i riti più o meno noti risalenti ad età protostorica che talora comprendono processioni con pietre, ampiamente attestati sia attraverso le fonti che archeologicamente tra II e I millennio a.C., in varie aree della Grecia e della Magna Grecia, vale la pena menzionare *in primis* quelli riservati annualmente ad *Hellotys*, antica divinità protostorica venerata a Creta prima dell'affermazione del culto di Europa, ricordata insieme ad altre fonti letterarie su riti analoghi in Cassola 1998. Tra le diverse testimonianze letterarie relative a venerazione di pietre come simulacri del culto, oltre a quelle citate in Antonetti, De Vido, Drago 2013 e nella relativa bibliografia, va menzionato ad esempio il passo di Pausania relativo al culto delle Cariti praticato dagli *Orcomenii* in Beozia (Paus., IX, 38, 1; Moggi, Osanna 2010, pp. 183, 428). Per l'età romana (per cui si rimanda al contributo di Domenico Palombi al Convegno in preparazione sui culti aniconici, cui si è fatto cenno *supra*) si possono ricordare tra l'altro le processioni che si svolgevano a Roma in relazione al culto di Giove Statore nella prima età imperiale, i betili relativi ai culti di Apollo e di Diana riprodotti in età augustea sulle lastre Campana e sulle pitture parietali nell'area del Palatino, il culto della pietra nera della Magna Mater/Cibebe.

la sommità di altarini modanati di dimensioni ridotte⁷ (Fig. 1, B), perfettamente corrispondenti per tipologia ai più numerosi e poco più grandi 'ciottoloni' rinvenuti isolatamente in maggiore quantità soprattutto nel santuario del Belvedere e più di recente in quello di Campo della Fiera, indagato magistralmente da Simonetta Stopponi ed ormai pressoché unanimemente identificato con il celebre *Famum Voltumnae*⁸.

Accanto a queste attestazioni vanno prese parallelamente in considerazione le ancor più ambigue offerte votive di ciottoli che, pur essendo in apparenza assimilabili per affinità nella forma ai più grandi 'ciottoloni', prevalentemente neri, se ne distaccano in realtà per le dimensioni decisamente più ridotte e per le modalità dell'offerta. Non se ne può escludere tuttavia un originario nesso semantico, suggerito dalle caratteristiche delle diverse attestazioni dell'Italia – sia centrale⁹ che orientale (soprattutto nell'area adriatica, in particolare in Veneto e in Puglia)¹⁰ – e della Grecia continentale, note sia archeologicamente¹¹ che dalle fonti letterarie¹².

Un posto a sé occupano le riproduzioni di ceppi d'ancora¹³, su cui più avanti si sofferma Filippo Avilia per precisarne diffusione e differenziazioni tipologiche, cronologiche e funzionali. Tali ceppi sono ampiamente presenti in contesti santuariali e per lo più realizzati in pietra, con la peculiare eccezione di Pyrgi dove, oltre a tre esemplari litici, sono attestati nella prima metà del V sec. a.C. ben 11 esemplari in piombo (in Etruria metallo prediletto per i culti inferi), di misure e pesi crescenti da circa Kg. 1 a oltre Kg. 38. Nel settore meridionale del santuario le offerte di ceppi d'ancora in piombo caratterizzano significativamente i rituali di fondazione e consacrazione di edifici ed altari al dio *Suri*, assimilato ad Ade e ad un particolare aspetto di Apollo, e sono strettamente confrontabili con le offerte di ceppi d'ancora litici (alcuni in marmo, ma per lo più in macco locale) caratteristiche, insieme a grandi ciottoli di pietra nera bluastrea (privi di segni a forma di fulmine), di un settore ben delimitato del santuario di Gravisca, ugualmente messi in relazione a culti inferi¹⁴.

Particolarmente importante ai fini della ricerca sulla dedica di ancore – speciali tipi di 'pietre' – e sulla loro relazione con specifici culti, in particolare quello di Apollo, è un passo delle Argonautiche di Apollonio Rodio¹⁵.

Di grande interesse è inoltre l'utilizzo di ancore che replicano tipi in uso fin dall'età del Bronzo per atti rituali compiuti in età arcaica¹⁶.

2. Metalli per gli dei

Un'ulteriore problematica categoria in parte connessa con i documenti più propriamente riconducibili a forme di 'culti aniconici', a cui in effetti si trova ampiamente associata in contesti sacri ancora una volta di tipo agricolo, ctonio e catactonio, è costituita dalle offerte di porzioni di metallo grezzo talora informi, di peso e materiale diverso (piombo, ferro, bronzo, oro e argento), dalle valenze differenziate¹⁷. Un *trait d'union* tra le offer-

⁷ Cfr., oltre a quello del Museo di Orvieto (Fig. 1, B), già riprodotto in Colonna 2009, tav. XXIII a, il gruppo di analoghi monumenti ancora inediti, esposti a Copenhagen nella Ny Carlsberg Glyptoteque, in corso di pubblicazione in uno dei volumi in preparazione del Catalogo del Museo.

⁸ Per una ampia sintesi sui rinvenimenti nel santuario vedi Stopponi 2012.

⁹ Per l'Italia centrale cfr. in particolare – oltre all'importante testimonianza fornita in merito alla relazione con culti specifici dal "ciottolo" da Arezzo iscritto in etrusco con il teonimo *Aphu*, ritenuto da G. Colonna "una *sors* cleromantica di II sec. a.C. in forma di ciottolo" (da ultimo Colonna 2014, p. 98, nota 72, con bibliografia) – le importanti osservazioni di Maria Anna De Lucia scaturite dallo studio del deposito messo in luce nel santuario di Narce, Monte Li Santi - Le Rote, nell'agro falisco, relative anche alla contrapposizione tra ciottoli bianchi e ciottoli scuri, con relativi riferimenti bibliografici (De Lucia c.d.s.).

¹⁰ Semeraro 1990; sull'argomento si segnala un contributo di S. Verger in c.d.s.

¹¹ Merita di essere citato in particolare il caso esemplare dell'offerta di ciottoli rivestiti di lamina d'oro nell'Agorà di Atene discusso in Santoro 2014.

¹² Tra le diverse testimonianze letterarie va menzionato in particolare il passo di Pausania relativo al culto di Tereo attestato in Attica, a Megara (Paus., I, 41, 8-9; Beschi, Musti 1982, pp. 223, 428) e ai culti praticati dagli *Orcomenii* in Beozia (Paus., IX, 38, 1; Moggi, Osanna 2010, p. 428).

¹³ Drago Troccoli 2012; Drago Troccoli 2013, pp. 169-180; L. Drago, in Antonetti, De Vido, Drago 2013, pp. 24-33; Drago 2015.

¹⁴ Cfr., con la relativa bibliografia, Drago 2015; Fiorini 2015.

¹⁵ Apollonio Rodio, *Argonautiche*, I, 955-960, 965-967; Paduano, Fusillo 1999, pp. 202-203. Cfr. Drago 2015.

¹⁶ Come a Mozia, nell'area del *kothon*: Nigro 2015.

¹⁷ Tra quelle in piombo spicca la grande "colatura" informe in piombo di circa mezzo chilo versata direttamente sul terreno al livello del pavimento della cella maggiore del sacello tardo arcaico β, sacro a Cavatha/ Kore /Persefone, nell'area meridionale del santuario di Pyrgi (Drago Troccoli 2013, p. 189, fig. 19). In contrapposizione all'uso del piombo, riservato alla coppia infera formata dalla dea Cavatha e da *Suri* /Ade/Apollo, si contrappongono le offerte in bronzo (*aes rude*, pani e lingotti e loro porzioni) offerte in cambio della fertilità della terra, degli animali e degli uomini alla coppia Demetra – Kore, deposte a gruppi direttamente sul terreno in diversi punti dell'area sacra o

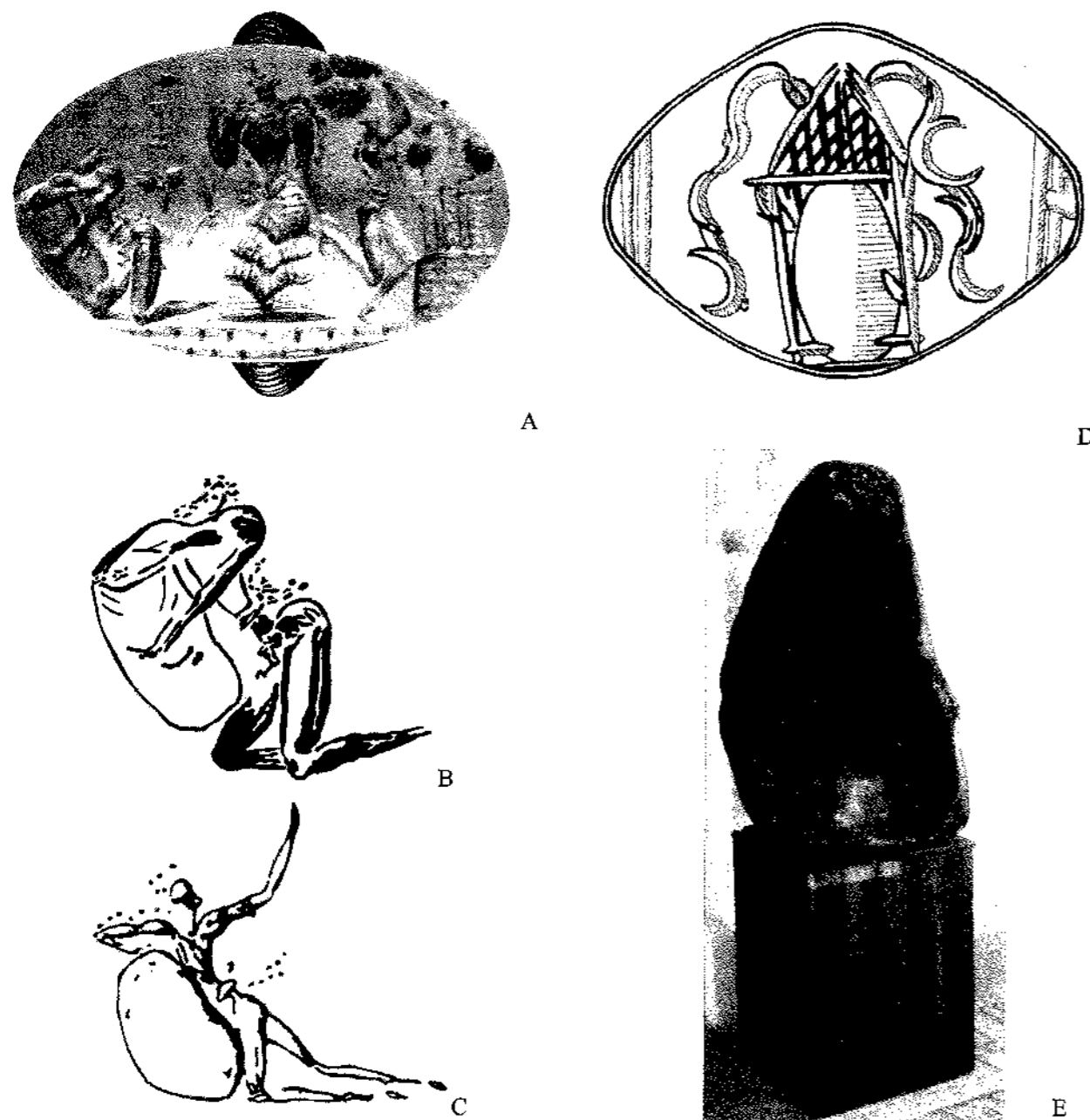


Fig. 2. A. Sigillo aureo da Creta, Fourni, Arkanes, tomba a tholos A (Museo Archeologico di Heraklion, da <https://jackdempseywriter.wordpress.com/2011/01/28/cosmos-erotica-the-shapes-of-minoan-desire/>). B. resa grafica del particolare dello stesso sigillo con figura maschile che abbraccia un betilo (da Zeman 2008, p. 63, fig. 3b). C. resa grafica del particolare dell'anello da Knossos, Seliopoulo, tomba 3, con figura maschile inginocchiata in adorazione di un betilo (da Zeman 2008, p. 63, fig. 3a). D. Resa grafica del particolare di un sigillo cretese con pietra di culto entro tempio (da Zeman 2008, p. 62, fig. 2b). E. Pietra nera dal santuario di Afrodite a Paphos (foto di Francesca Boitani).

te litiche i cui caratteri sono stati sopra tratteggiati e quelle in metallo è testimoniato dal già menzionato gruppo di "lingotti" in piombo a forma di ceppo d'ancora consacrati (insieme a ceppi realizzati in pietra) alle divinità inferi nell'area meridionale del santuario di Pyrgi, dalla funzione polivalente ("lingotti", cippi e *semata*)¹⁸.

Concludendo, va messo in evidenza come per la maggior parte delle problematiche e ambigue attestazioni dell'Italia centrale tirrenica qui solo sommariamente prese in considerazione appaia fortemente indiziata una relazione, da approfondire attraverso un rigoroso percorso multidisciplinare, con analoghe manifestazioni

culturali attestate tra Sicilia, Magna Grecia, Grecia continentale e isole dell'Egeo, nonché in alcuni contesti sacri di ambito levantino, tra Oriente e Occidente. Non appare pertanto superfluo sottolineare la necessità di operare una ricognizione e contestualizzazione sistematica delle evidenze rilevabili nel più ampio orizzonte geografico e cronologico possibile, per tentare di individuare origini e sviluppi differenziati nel tempo e nello spazio di queste singolari forme di religiosità arcaica e soprattutto comprenderne la particolare affermazione/rivisitazione in numerosi contesti santuariali del Mediterraneo – soprattutto occidentale – nei secoli centrali del I millennio a.C., nonché la loro forse solo apparentemente contraddittoria convivenza con le più diffuse attestazioni culturali di tipo antropomorfo, nuovamente rivivificata nel mondo romano tra età repubblicana e imperiale.

L. D.

Ancore antiche fra sacro e profano

Piero Alfredo Gianfrotta, in un articolo del 1975¹⁹ sulla utilizzazione di ceppi d'ancora in pietra in contesti sacri indica due necessità: prima di tutto di aggiornare la carta dei rinvenimenti di ancore in contesti terrestri e, in seconda battuta, di effettuare "il riesame completo della documentazione relativa ai santuari marittimi di ambiente greco"²⁰, come precisato dallo stesso autore alcuni anni più tardi "senza perdersi in virtuosismi interpretativi"²¹. Partendo dalle considerazioni dello studioso, il primo passo compiuto in occasione dell'intervento a questo Convegno è stato la redazione di un elenco aggiornato, di seguito presentato, unitamente alla elaborazione di una carta del Mediterraneo antico in cui sono evidenziati i contesti sacrali, "d'ambiente greco" e non, con presenza di ceppi d'ancora in pietra e in metallo (Fig. 3) e, a seguire, il tentativo di comprendere il ruolo di questi reperti nei singoli contesti.

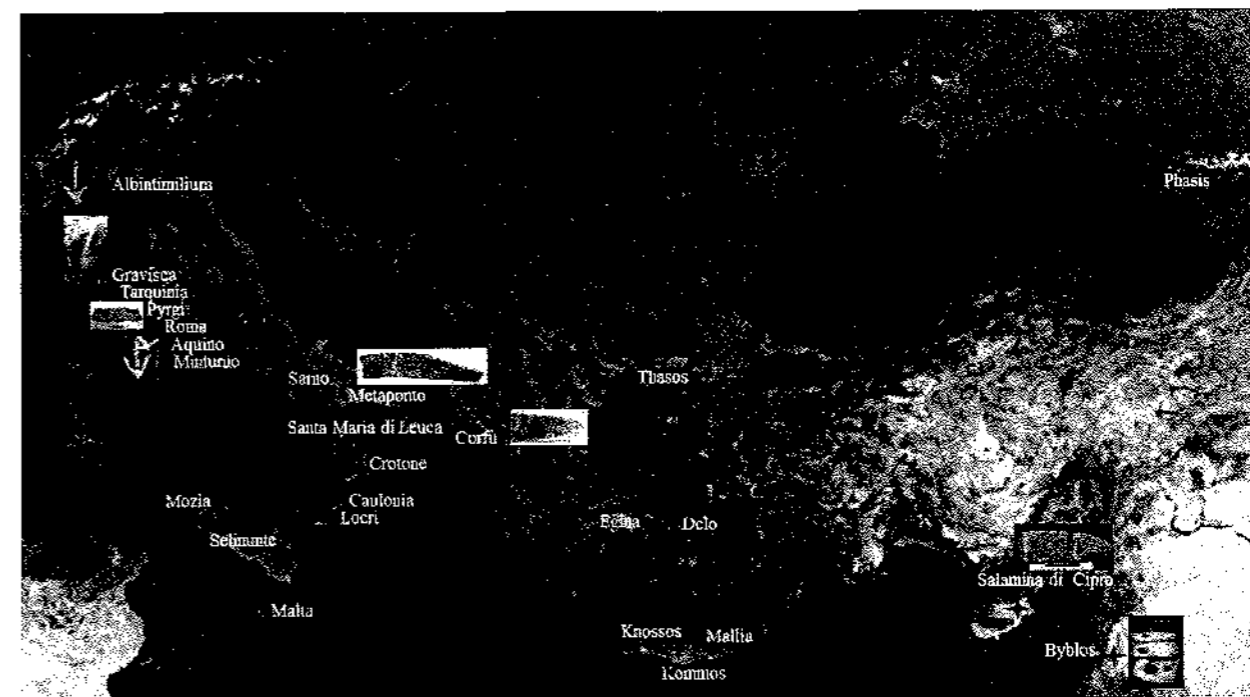


Fig. 3. Carta del Mediterraneo con i rinvenimenti di ancore e di ceppi d'ancora litici e metallici in aree sacre, in siti costieri e interni. Le stelle a 4 punte indicano le ancore litiche forate, le stelle a 5 punte i ceppi d'ancora in pietra e in piombo, i quadrati le ancore miniaturistiche in metallo, il triangolo le attestazioni basate esclusivamente sulle fonti letterarie (elaborazione di Filippo Avilia).

eccezionalmente in contenitori, come l'olla dal deposito κ dallo stesso settore del santuario (Drago Troccoli 2013, p. 193, fig. 20; Drago c.d.s., con riferimenti ad analoghe offerte in contesti sacri in Etruria, Lazio, Sicilia e Magna Grecia).

¹⁸ Cfr. Drago 2015.

¹⁹ Gianfrotta 1975.

²⁰ *Ibid.*, p. 318.

²¹ Gianfrotta 1982, p. 60.

A. *Àncore in pietra a uno o più fori del II e dei secoli iniziali del I millennio a.C.* (Fig. 3, stelle a quattro punte)

Libano: Byblos – cinque àncore in pietra forate (III millennio a.C.)²²

Malta: (loc. Mgarr e Tarxien) – due àncore litiche con foro (II millennio a.C.)²³

Creta: Mallia – tre àncore in pietra (2000 a.C. ca.)²⁴

Knossos – àncora in pietra con polpo (1500 a.C. ca.)²⁵

Kommos – due àncore in pietra (fine Età del Bronzo)²⁶

Makrygialos – àncora in pietra frammentaria con foro (1500 a.C. ca.)²⁷

Cipro: Hala Sultan Tekke – cinque àncore in pietra a uno o più fori (fine Età del Bronzo)²⁸

Salamina – cinque àncore in pietra forate (Età del Bronzo?)²⁹

Kition, Bamboula – due àncore con un foro³⁰

Larnaca – àncora in pietra a tre fori³¹

Mozia: due àncore in pietra a tre fori³²

Etruria: Gravisca – àncora a ciambella³³

B. *Ceppi d'àncora in pietra e in piombo di età arcaica e classica* (Fig. 3, stelle a cinque punte)

Cipro: Salamina – due ceppi d'àncora (VI sec. a.C.)

Kition, Bamboula – un ceppo d'àncora (VII sec. a.C.)

Etruria: Gravisca: quindici ceppi d'àncora in pietra (fine del VI - fine del IV sec. a.C.)³⁴

Tarquini, Civita – un ceppo d'àncora in pietra con iscrizione incisa (seconda metà/fine del VI sec. a.C.)³⁵

Pyrgi: tre ceppi in pietra (seconda metà/fine del VI sec. a.C.)³⁶, 11 ceppi/barre di appesantimento in piombo (prima metà del V sec. a.C.)³⁷

Magna Grecia: Metaponto – sette ceppi in pietra (VI/ metà del V sec. a.C.)³⁸

Santa Maria di Leuca – ceppo in pietra dal Santuario di Punta della Ristola (con materiale del VII sec. a.C.)³⁹

Crotone – metà ceppo di àncora in pietra con iscrizione/dedica di Faillo a Zeus⁴⁰

Caulonia: due mezzi ceppi d'àncora e un corpo morto in pietra (?) (V-IV sec. a.C.)⁴¹

Locri, area della Stoa ad U – tre ceppi d'àncora in pietra (fine del VII - inizi del VI sec. a.C.)⁴²

Sicilia: Selinunte – tre ceppi d'àncora in pietra nel santuario della *Malophoros* (V sec. a.C.)⁴³

Grecia: Delo – àncore in legno, in ferro, con ceppo in pietra o in piombo⁴⁴

Egina – due ceppi d'àncora in pietra⁴⁵

Corfù – ceppo d'àncora in pietra con iscrizione (VI sec. a.C.)⁴⁶

²² Frost 2002, p. 57.

²³ Gianfrotta 1975, p. 314.

²⁴ Shaw 1995.

²⁵ Davaras 1980.

²⁶ Shaw 1995.

²⁷ Davaras 1980.

²⁸ Frost 1970a, pp. 377-390.

²⁹ Chavane 1975, pp. 114-117.

³⁰ Frost 1982, pp. 263-273.

³¹ Frost 1970a, pp. 377-390.

³² Nigro 2015.

³³ Fiorini 2015.

³⁴ Per la bibliografia relativa si rimanda al testo di L. Drago.

³⁵ Bagnasco Gianni 2015.

³⁶ Per la bibliografia relativa si rimanda al testo di L. Drago.

³⁷ Per la bibliografia relativa si rimanda al testo di L. Drago.

³⁸ Boetto 1997.

³⁹ Gianfrotta 1975.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Parra 2010.

⁴² Boetto 1997.

⁴³ Parra 2010.

⁴⁴ Da attestazioni epigrafiche: Deonna 1938, pp. 197-200.

⁴⁵ Uno con dedica ad *Aphrodite Epilimena*, prima metà del V sec. a.C. (Gianfrotta 1975, pp. 311-318) ed uno con iscrizione *μη χίψε τόδε*, metà del V sec. a.C. (Gianfrotta 1980, p. 110).

C. *Àncore miniaturistiche in metallo* (Fig. 3, quadrati)

Italia: Liguria, *Albintimilium* – àncora in piombo (epoca romana)⁴⁷

Roma, Foro romano, tempio di Vesta – àncora in bronzo (età repubblicana)⁴⁸

Aquino, loc. Mefite – àncora in bronzo (V - II sec. a.C.)⁴⁹

Minturno, santuario della dea Marica – àncora in bronzo (età repubblicana)⁵⁰

Sarno, necropoli propr. Mancuso, tomba 574 – àncora in bronzo in lamina ritagliata (età ellenistica)⁵¹

Grecia: Thasos, Egeo nord orientale – modellino di àncora in piombo (IV sec. a.C. ca.)⁵²

Delo – sei modellini di àncora in piombo e ferro (età ellenistica?)⁵³

D. *Àncore menzionate come offerte in santuari nelle fonti letterarie* (Fig. 3, triangoli)

Costa orientale del Mar Nero (Georgia): Phasis – àncore in pietra nel santuario di Rea e un'àncora in ferro menzionate da Arriano⁵⁴

Molti indizi diretti e indiretti, in parte supportati dalle fonti letterarie, sembrano suggerire che il rinvenimento in contesti sacri di àncore o ceppi d'àncora, per lo più in pietra ma anche in metallo, di dimensioni naturali o miniaturistiche, possa indicare una relazione con una consacrazione delle àncore (o di loro parti con funzione simbolica di *pars pro toto*).

L'attribuzione di una valenza sacrale all'àncora sembrerebbe implicita anche nel passo degli Argonauti (I, 955) in cui si fa riferimento alla piccola àncora in pietra (*eunaias*) che viene lasciata presso la fonte Artacia per poi dedicarla ad Atena, protettrice di Giasone⁵⁵.

Tale funzione sembrerebbe attribuibile anche ai rinvenimenti dell'Età del Bronzo sia di ambito greco/egeo che levantino: a Byblos (Libano) ove cinque àncore in pietra, forate, sono poste su un gradino di ingresso di una "Tower temple"/faro con funzione sacrale legata all'attività marinara; a Malta, con àncore in pietra a uno o più fori datate al II millennio a.C.; a Creta, con àncore in pietra della fine dell'Età del Bronzo, come a Kommos, ove si può pensare ad una sacralizzazione dell'àncora, come anche nel caso di Mallia, legata ad una divinità del mare; a Cipro, con le àncore in pietra di Sultan Tekke, Kition Bamboula, dove in un'area templare si sono rinvenute un'àncora informe con foro e un mezzo ceppo in pietra, in un contesto di VII sec. a.C.

In età tardoarcaica e classica sono da menzionare i numerosi già più o meno noti contesti di ambito greco, in Grecia, in Magna Grecia e in Sicilia. Qui il sito di Selinunte è interessato anche da significative attestazioni di ambito indigeno (elimo) e fenicio-punico⁵⁶, mentre a Mozia, colonia fenicia che mostra profondi rapporti culturali con l'ambito greco, è significativamente attestata la consacrazione rituale di due àncore in pietra forate⁵⁷.

In Italia, in particolare in Etruria, oltre ai diversi ceppi d'àncora litici di Gravisca, spiccano i rinvenimenti di Pyrgi come sottolineato *supra* da Luciana Drago che ha proposto in particolare il nesso tra le diverse offerte di parti di ceppi di àncora eccezionalmente in piombo ("barre" di appesantimento) per lo più della prima me-

⁴⁶ Gianfrotta 1975.

⁴⁷ Mercanti 1979, p. 1.

⁴⁸ Gianfrotta 1975.

⁴⁹ La datazione è desunta dal contesto (cfr. Rizzello 1980).

⁵⁰ Mingazzini 1938.

⁵¹ Inedita. Ringrazio per la notizia l'amico Luigi Cicala, docente di Metodologia della ricerca archeologica presso l'Università degli Studi Federico II di Napoli.

⁵² Bon, Seyrig 1929, p. 348. Si segnala inoltre un modellino d'àncora in piombo rinvenuto in mare, in Provenza (Théoule, Francia) su un fondale di 0,90 mt (Benoit 1952).

⁵³ Deonna 1938.

⁵⁴ Gianfrotta 1975; Arriano, *Peripl. Pont. Eux.* 11. La testimonianza dello storico antico purtroppo è generica in quanto testimonia di àncore in pietra più antiche della sua epoca (Arriano visse fra il 95 e il 175 d.C.).

⁵⁵ Si è anche opinato di vedere una invocazione ai demoni marini di non far disancorare la barca nell'iscrizione *μη κίψη τόδε* del ceppo di Egina (Gianfrotta 1983, p. 338), rinvenuto in un pozzo, mentre il Davaras 1980, pp. 56-57, vede l'iscrizione "... *de nature magique, ce qui place quand meme l'objet dans la sphere magique - religieuse*". Ma il rinvenimento nel pozzo potrebbe forse far ricollegare l'invocazione alla teoria della Frost (Frost 1970) di non far mancare l'acqua a bordo.

⁵⁶ Cfr. Antonetti, De Vido, Drago 2013 e i testi delle stesse studiosi in questa sede.

⁵⁷ Nigro 2015.

tà del V sec. a.C. – presenti nel santuario insieme a pochi esemplari litici – con culti legati alla sfera infera e dionisiaca⁵⁸, anche per lo stretto legame che il piombo assume con la realtà infera⁵⁹.

Sempre ad una sfera culturale si collega il frammento di ceppo di ancora di età arcaica rinvenuto alla Civita di Tarquinia, con iscrizione sillabica cipriota incisa su una faccia⁶⁰. Il reperto, messo in relazione da Giovanna Bagnasco con la memoria di una sepoltura dell'VIII sec. a.C. sottostante, attribuita ad un marinaio euboico⁶¹, si riferisce probabilmente ad una consacrazione dell'area avvenuta fra la seconda metà e la fine del VI sec. a.C. Identica situazione sembra riscontrarsi con il ceppo d'ancora rinvenuto in una tomba di Spina, rinvenuta nella necropoli in località Val Trebbia nel 1927. Pur non essendo di ambito sacrale ma strettamente funerario, il ceppo d'ancora in pietra era perfettamente funzionale, e quindi secondo il Gianfrotta "È perciò più convincente ritenere la scelta intenzionale proprio per il carattere di strumento legato alla navigazione ... per collegarsi con piena evidenza all'attività marinara del defunto..."⁶². Tuttavia appare stringente il collegamento con la realtà infera ove l'ancora potrebbe rappresentare ancora una volta un simbolo dell'Aldilà, come sarà anche in epoca paleocristiana.

Caratteristiche culturali simili si hanno anche in doni votivi miniaturistici raffiguranti ancore di età ellenistica e imperiale, rinvenuti in siti dell'entroterra (anche se su vie fluviali) come Aquino, Minturno e Roma. È interessante notare un aspetto che apre nuovi scenari interpretativi, ovvero la connessione delle piccole ancore con culti ctonii come quello della dea Mefite ad Aquino, poi identificata con Demetra e Persefone, e come quello attestato a Roma dai rinvenimenti nel pozzo repubblicano del tempio di Vesta. Il modellino di ancora in piombo rinvenuto nel tempio di Poseidone a Thasos sembrerebbe invece, secondo gli editori, riportare alla tematica degli *ex voto* di marinai scampati al disastro, vedendo nel santuario compreso fra due porti un luogo dedicato al mare e ai navigatori.

Siti e ambiti diversi, come abbiamo visto, ove però il ceppo d'ancora, integro o frammentario, esprime una sua consonanza con ambiti ctonii e inferi. Resta quindi da prendere in esame in modo più approfondito e sistematico il rapporto tra questo tipo di culti, la dedica di ancore e il mare, da alcuni studiosi preso in considerazione solo in relazione ad attività lavorative pratiche, da altri in relazione al suo riferimento al mondo dell'Aldilà.

F. A.

Abbreviazioni bibliografiche:

- Antonetti C., De Vido S., Drago L., 2013, Lithoi, semata, anathemata. Connotare lo spazio sacro: contesti esemplari tra Grecia ed Etruria, in A. Inglese (a cura di), *Atti del Convegno Epigrammata 2. Definire, descrivere, proteggere lo spazio, in ricordo di André Laronde, Roma 2012*, Themata 14, Roma, pp. 1-38.
- Bagnasco Gianni G., 2010, *Fenomeni di contatto nelle più antiche iscrizioni etrusche: spunti tarquiniesi*, in G. Della Fina (a cura di), *La grande Roma dei Tarquini, Atti del XVII Convegno Internazionale di Studi sulla Storia e l'Archeologia dell'Etruria*, (AnnFaina XVII), pp. 113-132.
- Bagnasco Gianni G. (a cura di), 2015, *Un'ancora sul pianoro della Civita di Tarquinia, Atti della Giornata di Studi, Tarquinia, 12 ottobre 2013, Aristonothos. Scritti per il Mediterraneo antico* 10.
- Benoit F., 1952, *L'archéologie sous-marine en Provence*, in *RStudLig* XVIII, pp. 266-269.
- Beschi L., Musti D., 1982, *Pausania, Guida della Grecia, Libro I, L'Attica*, Borgaro Torinese.
- Boetto G., 1997, *Cippi litici "sacri" e culti aniconici a Metaponto e Locri*, in *Archeologia Subacquea* 2, pp. 51-64.
- Bon A., Seyrig H., 1929, *Le sanctuaires de Poseidon a Thasos*, in *BCH* LIII, pp. 348-349.

- Bonghi Jovino M., 1995, *Scoperte dei nostri tempi: recenti campagne di scavo alla Civita di Tarquinia*, in *Bollettino Società Tarquiniense di Arte e Storia*, Suppl. n. 24, pp. 5-16.
- Cassola F., 1998, *Il nome e il concetto di Europa*, in *Atti del Convegno per Santo Mazzarino, Roma 9-11 maggio 1991*, Roma, pp. 9-54.
- Cerchiai L., 2000, *L'immaginario del mare nel mondo etrusco*, in B.M. Giannattasio, C. Canepa, L. Grasso, E. Piccardi (a cura di), *Mare, uomini e merci nel Mediterraneo antico*, Firenze, pp. 174-178.
- Chavane M.J., 1975, *Salamine de Chypre. Les petits objets*, VI, Paris.
- Colonna G., 2009, *L'Apollo di Pyrgi, Śur/Śuri (il "Nero") e l'Apollo Sourios*, in *SE LXXIII* (2007) 2009, pp. 101-134.
- Colonna G., 2014, *Nuovi dati sui porti, sull'abitato e sulle aree sacre della Pyrgi etrusca*, in *SE LXXVI* (2010-2013), 2014, pp. 81-109.
- Colonna G., c.d.s., *Una categoria particolare di cippi etruschi: i ciottoloni di pietra scura*, in *Cippi, stele, statue-tele e semata. Testimonianze in Etruria, nel mondo italico e in Magna Grecia dalla Prima Età del Ferro fino all'Ellenismo, Atti del Convegno, Sutri 24-25 aprile 2015*, c.d.s.
- d'Agostino B., Cerchiai L., 1999, *Il mare la morte l'amore*, Roma.
- Davaras C., 1980, *Une ancre minoenne sacrée?*, in *BCH* CIV, pp. 47-71.
- Deonna W., 1938, *Le mobilier délien*, in *Exploration Archéologique de Délos*, Paris, pp. 197-200.
- De Lucia M.A. (a cura di), c.d.s., *Il santuario di Monte Li Santi – Le Rote a Narce. Scavi 1985-1996*, c.d.s.
- De Lucia Brolli M.A., Cerilli E., 2010, *Un culto ctonio nell'hinterland di Falerii*, in H. Di Giuseppe, M. Serlorenzi (a cura di), *I riti del costruire nelle acque violate, Atti del Convegno Internazionale, Roma, Palazzo Massimo 12-14 giugno 2008*, Roma, pp. 343-358.
- Drago Troccoli L., 2012, *Ancore litiche, ancore in piombo e altri "oggetti del sacro" in metallo dal santuario meridionale di Pyrgi*, in V. Nizzo, L. La Rocca (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto: Rappresentazioni e pratiche del sacro (Atti del Secondo Incontro Internazionale di Studi)*, Roma, pp. 827-840.
- Drago Troccoli L., 2013, *Le offerte in metallo: riflessioni preliminari sugli aspetti formali, ponderali ed economici*, in M.P. Baglione, M.D. Gentili (a cura di), *Riflessioni su Pyrgi. Scavi e ricerche nelle aree del santuario, Supplementi e Monografie della Rivista Archeologia Classica* 11, n.s. 8, Roma, pp. 167-194.
- Drago L., 2015, *Le ancore di Pyrgi*, in Bagnasco Gianni 2015, pp. 91-107.
- Drago L., c.d.s., *L'aes rude nei contesti votivi del santuario meridionale di Pyrgi*, in *Numismatica e archeologia. Monete, stratigrafie e contesti. Dati a confronto, Atti del I Workshop Internazionale di Numismatica, Roma, 28-30 settembre 2011*, c.d.s.
- Facchetti G.M., 2015, *L'ancora iscritta, lettura e commento del testo*, in Bagnasco Gianni 2015, pp. 57-64.
- Fiorini L., 2015, *Le ancore di Gravisca*, in Bagnasco Gianni 2015, pp. 65-90.
- Frost H., 1970a, *Bronze Age stone-anchors from the Eastern Mediterranean: dating and identification*, in *Mariner's Mirror* 56, pp. 377-394.
- Frost H., 1970b, *Some Cypriot stone-anchors from land sites and from the sea*, in *RDAC*, pp. 14-24.
- Frost H., 1982, *The birth of the stocked anchor and the maximum size of early ships*, in *Mariner's Mirror* 68, 3, pp. 263-273.
- Frost H., 2002, *Byblos: the lost temple the cedars and the sea. A marine archaeological survey*, in *Archaeology & History in Lebanon* 14, pp. 57-77.
- Gaifman M., 2008, *The Aniconic Image of the Roman Near East*, in T. Kaizer (ed.), *The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods*, Leiden, pp. 37-72.
- Gaifman M., 2010, *Aniconism and the Notion of the "Primitive" in Greek Antiquity*, in J. Mylonopoulos (ed.), *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome (Religions in the Graeco-Roman World, vol. 170)*, Leiden - Boston, pp. 63-86.
- Gaifman M., 2012, *Aniconism in Greek Antiquity (Oxford Studies in Ancient Culture and Representation)*, Oxford - New York.
- Gianfrotta P.A., 1975, *Le ancore votive di Sostrato di Egina e di Faillo di Crotona*, in *PP* XXX, pp. 311-318.
- Gianfrotta P.A., 1980, *Ancore "romane", nuovi materiali per lo studio dei traffici marittimi*, in *Seaborn Commerce of Ancient Rome: Studies in Archaeology and History, MAAR* XXXVI, pp. 103-116.

⁵⁸ Cfr. d'Agostino - Cerchiai 1999, in particolare pp. 73-88, sulla sfera dionisiaca connessa con il mare e la morte; Cerchiai 2000. Cambiando epoca e contesti di riferimento è interessante vedere la connessione fra ambiente funerario, mare e tiaso dionisiaco su cui si ferma Zanker 2008, pp. 117-167, a proposito dei rilievi e sarcofagi con tale soggetto a partire dalla media età imperiale.

⁵⁹ Drago Troccoli 2012; Drago Troccoli 2013; vedi *supra*.

⁶⁰ Bagnasco Gianni 2015; Facchetti 2015.

⁶¹ Bonghi Jovino 1995, p. 5; Bagnasco Gianni 2010, p. 114.

⁶² Gianfrotta 1982, p. 60; ma cfr. Fiorini 2015.

- Gianfrotta P.A., 1982, *L'ancora di Kutikhuna (ovvero considerazioni sulla tomba n. 245 di Valle Trebba)*, in *Musei Ferraresi, Bollettino Annuale* 12, pp. 59-62.
- Gianfrotta P.A., 1983, *McCaslin, Stone Anchors in Antiquity, recensione a*, in *Gnomon* 55, pp. 336-339.
- Mercanti M.P., 1979, *Ancorae antiquae*, Roma.
- Mingazzini P., 1938, *Il santuario della dea Marica alle foci del Garigliano*, in *MonAnt* 37, cc. 693-979.
- Moggi M., Osanna M., 2010, *Pausania, Guida della Grecia, Libro IX, La Beozia*, Borgaro Torinese.
- Nigro L., 2015, *Moza tra VI e V secolo a.C. Monumentalizzazione e organizzazione socio-politica: un nuovo modello*, in M.P. Baglione, L.M. Michetti (a cura di), *Le lamine d'oro a cinquant'anni dalla scoperta. Dati archeologici su Pyrgi nell'epoca di Thefarie Velianas e rapporti con altre realtà del Mediterraneo, Atti della giornata di studi*, Roma, 30 gennaio 2015, *ScAnt* 21.2 - 2015, Roma, pp. 225-245.
- Paduano G., Fusillo M., 1999, *Apollonio Rodio, Le Argonautiche*, Milano.
- Parra M.C., 2010, *Dei, devoti, offerte: nuovi temi di ricerca nel 'tessuto' del santuario di Punta Stilo a Kaulonia*, in *Caulonia tra Crotone e Locri I*, Firenze, pp. 45-65.
- Rizzello M., 1980, *I santuari della media valle del Liri IV-I sec. a.C.*, Sora.
- Santoro G., 2014, *Ricontestualizzare il sacro: il caso del "recinto dell'incrocio" nell'angolo nord-occidentale dell'Agorà di Atene*, in *Gli Ateniesi e il loro modello di città, Atti del Convegno di Studi, Roma 2012, Thiasos, Monografie* 5, pp. 65-76.
- Semeraro G., 1990, *Vaste. Fondo Melliche*, in *Archeologia dei Messapi. Catalogo della mostra*, Bari, pp. 57-60.
- Shaw J.W., 1995, *Two three-holed stone anchors from Kommos, Crete: their context, type and origin*, in *International Journal of Nautical Archaeology* 24, pp. 279-291.
- Stopponi S., 2012, *Il Fanum Voltumnae: dalle divinità Thuschva a San Pietro*, in G.M. Della Fina (a cura di), *Il Fanum Voltumnae e i santuari comunitari dell'Italia antica, Atti XVII Convegno Internazionale di Studi sulla Storia e l'Archeologia dell'Etruria (Orvieto 2009), AnnFaina XIX*, Roma, pp. 7-40.
- Zanker P., 2008, *Vivere con i miti*, Torino.
- Zeman K., 2008, *The Aegean origin of the aniconic cult of Aphrodite in Paphos*, in *POCA 2005. Postgraduate Cypriot Archaeology. Proceedings of the Fifth Annual Meeting of Young Researchers on Cypriot Archaeology, Department of Classics, Trinity College, Dublin, 21-22 October 2005, BAR S1803*, pp. 61-64.

IL SANTUARIO SETTENTRIONALE DI PONTECAGNANO: GLI SPAZI VOTIVI E LE OFFERTE ALIMENTARI

Paola Aurino – Geltrude Bizzarro – Irene Bragantini – Lorenzo Costantini –
Marcella Mancusi – Diana Savella – Monica Stanzione

Il santuario settentrionale di Pontecagnano venne individuato tra il 1962 e il 1963, in occasione della realizzazione dell'autostrada SA/RC. In quella circostanza fu intercettato il margine orientale dell'abitato etrusco-sannitico e solo il lembo settentrionale del santuario. La successiva progettazione di un'altra opera pubblica, il metanodotto SNAM, segnò il momento dell'intervento più strutturale nel sito, tra il 1975 e il 1976, seguito da campagne di scavo affidate all'Università Orientale e condotte dal 1981 al 1987¹.

La complessità, l'estensione e la consistenza della realtà archeologica indussero in fase di progettazione a limitare i lavori dell'ampliamento della terza corsia autostradale nella fascia a monte – e non a valle del tracciato autostradale, come invece era previsto – e a farli precedere dall'esplorazione integrale del tracciato.

Le ultime campagne di scavo sono state realizzate in occasione dall'ampliamento dell'autostrada SA/RC nel tratto di Pontecagnano e sono state condotte con un primo intervento, protrattosi dall'ottobre del 2001 all'ottobre 2002, e con una seconda e ultima indagine, dal maggio 2005 al novembre 2007.

Va sottolineato che l'esemplare attività di tutela preventiva operata dalla Soprintendenza per i Beni Archeologici di Salerno ha previsto le diverse fasi che hanno poi trovato regolamentazione normativa con la Legge 109 del 25 giugno 2005 e nel Decreto Legislativo 163 del 12 aprile 2006, articoli 95-96. La contingenza legata alla realizzazione di un'opera pubblica si è così potuta trasformare in un'opportunità irripetibile di conoscenza, consentendo – grazie alla collaborazione e alla sinergia tra Soprintendenza e Università – di superare la dimensione di emergenza, traducendola in un'occasione per contribuire al corretto sviluppo del territorio².

Il santuario settentrionale sorge nella prima metà del VI sec. a.C., impostandosi su una piattaforma di travertino pleistocenica per una superficie indagata di circa 2000 mq, e rappresenta un complesso suburbano situato in corrispondenza dell'angolo nord dell'abitato antico. Se i confini precisi dell'impianto restano in parte incerti, una serie di corsi d'acqua a est e a ovest costituiva il limite naturale dell'area sacra e al tempo stesso era parte integrante dello spazio sia dal punto di vista paesaggistico che culturale³.

L'area occupata dal santuario, della quale in questa sede si presentano alcuni significativi contesti, aveva in origine un'estensione sicuramente maggiore, che però non è stato possibile determinare a causa dei limiti topografici imposti dal tracciato autostradale. Quest'ultimo, infatti, ha fortemente danneggiato la parte centrale del complesso sacro, che risulta dunque diviso in due nuclei, uno a monte, l'altro a valle dell'autostrada.

Durante l'ultima campagna di scavo è stata indagata un'ampia area marginata da un recinto di grandi dimensioni (lato breve m 9,40, lati lunghi oltre m 10), di cui è stato riportato in luce uno dei lati brevi. La strut-

¹ Al santuario settentrionale e alla sua scoperta sono già stati dedicati diversi contributi; tra i più recenti cfr. Bailo Modesti 2002; *Id.* 2005; Bailo Modesti *et al.* 2005a; Bailo Modesti *et al.* 2005b; Bailo Modesti *et al.* 2005c; Tocco Sciarelli 2007; Aurino, Bailo Modesti 2009; Bailo Modesti, Mancusi 2013.

² L'esplorazione preliminare del settore nordovest del tracciato autostradale, che interessava l'area santuariale, è stata affidata dalla Soprintendenza archeologica delle province di Salerno, Avellino e Benevento all'Università di Napoli "L'Orientale", nell'ambito di una convenzione-quadro per la tutela e la valorizzazione della città etrusco-campana e del suo territorio, stipulata anche dall'Università degli Studi di Salerno per il settore orientale del tracciato. La missione di scavo dell'Orientale in tutte le sue fasi è stata diretta da Gianni Bailo Modesti: a lui, al suo impegno e alla sua straordinaria capacità intuitiva si deve ogni parte di questo lavoro. Il progetto di studio e di edizione del complesso – di cui si anticipano qui alcuni risultati preliminari – è stato di recente avviato sotto la direzione e il coordinamento di Irene Bragantini (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale") e condotto da Paola Aurino (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" - Soprintendenza Archeologia della Campania) e Marcella Mancusi (Soprintendenza Archeologia della Liguria) per la documentazione di scavo, Geltrude Bizzarro e Diana Savella (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale") per lo studio, rispettivamente, della coroplastica votiva e delle ceramiche comuni, Lorenzo Costantini (Laboratorio di Bioarcheologia e Microscopia Elettronica - Museo Nazionale d'Arte Orientale "Giuseppe Tucci") e Monica Stanzione (collaboratore esterno) per le analisi archeobotaniche e cromatografiche.

³ Per l'inquadramento paleoambientale vd. Bailo Modesti *et al.* 2005b, pp. 197-198.

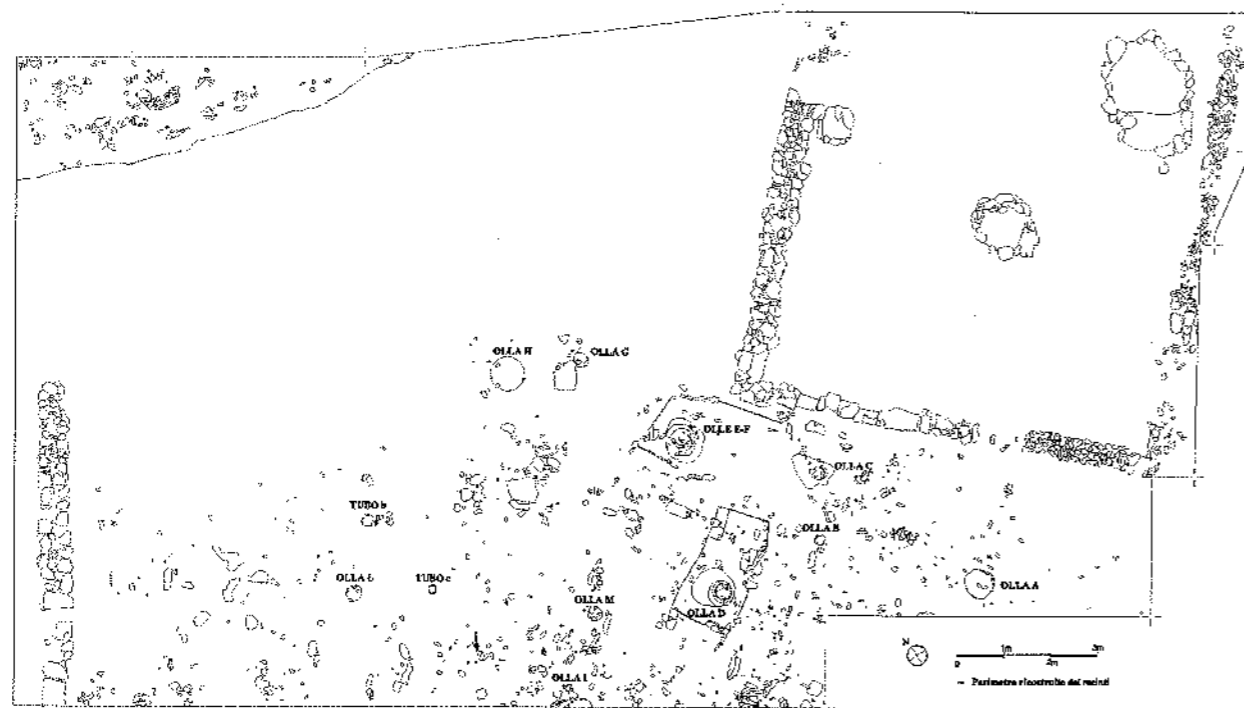


Fig. 1. Planimetria semplificata del santuario settentrionale con localizzazione dei contesti esaminati.

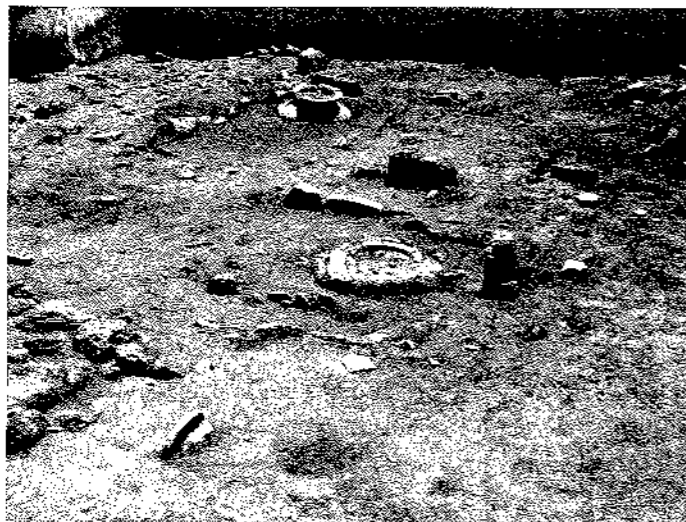


Fig. 2. Panoramica dell'area a ridosso del recinto con le Olle E e F (in primo piano) e l'Olla D (sullo sfondo).

tura racchiudeva numerose deposizioni e fosse votive e, lungo il muro perimetrale occidentale, un tesoretto di 19 monete di argento delle principali zecche magnogreche, deposto all'interno di un'olletta biansata miniaturistica, recentemente edito da Renata Cantilena⁴.

All'esterno del recinto si estendeva un'ampia zona deputata allo svolgimento di complesse pratiche culturali, che riflettono il carattere ctonio dell'area sacra e che caratterizzano quasi l'intera vita del santuario, dal VI alla fine del IV sec. a.C. L'area ha restituito orli di olle, *pithoi* e tubi fittili parzialmente interrati, spesso delimitati da piccoli recinti realizzati con laterizi e scaglie di travertino, e un'ampia fossa contenente resti di sacrificio: ossi privi di connessione anatomica e semi carbonizzati (Figg. 1-2).

Tali apprestamenti culturali, realizzati in uno spazio all'aperto, sono venuti in luce a sudovest del grande recinto e, anche se in maniera più discontinua, in corrispondenza dei livelli di oblitterazione dell'alveo posto più ad ovest. Si tratta di elementi attribuibili a due grandi raggruppamenti: da una parte gli elementi tubolari in argilla, dall'altra le olle e i *pithoi*, entrambi infissi al suolo e pertanto verosimilmente legati ad azioni culturali connesse alla sfera ctonia.

Un analogo complesso sistema, composto dalla metà superiore di grosse olle, da colli di *pithoi* e da alcuni elementi cilindrici o lievemente troncoconici, talvolta dotati di finestrelle triangolari simmetriche presso il fondo, era stato già individuato nello scavo condotto da G. Bailo Modesti a valle dell'autostrada e da lui interpretato come manifestazione evidente di pratiche culturali connesse con divinità ctonie, punti di 'dialogo' con il mondo sotterraneo, verosimilmente attivi nelle due direzioni, verso il sottosuolo e dal sottosuolo. Secondo Gianni Bailo, era possibile ricostruire un sistema in cui convivevano due diverse articolazioni funzionali: l'una pertinente ai tubi, che potevano costituire "elementi predisposti per accogliere, secondo un rituale specifico, qualcosa al proprio interno, qualcosa che era però destinato a non rimanere, a disperdersi nelle profondità della terra", mentre nell'altra, che prevedeva l'uso di olle o *pithoi*, si potevano riconoscere luoghi circoscritti, tramite i quali era possibile anche al mondo catactonio manifestarsi. Un efficace confronto era stato proposto dallo stesso studioso con la scena rappresentata sulla *lekythos* a fondo bianco di Jena dove le *keres*, alla presenza di Hermes, passano attraverso il collo di un *pithos* che spunta dal terreno⁵.

Se apprestamenti grosso modo analoghi si rinvenivano in area etrusco-laziale, come a Volterra presso l'area culturale dell'acropoli, a Gravisca e a *Satricum*; in ambiente magno greco a Locri in contrada Parapezza, dove è stato rinvenuto un altare costituito da una serie di tubi allineati, e a Policoro nel santuario demetriaco; nei santuari indigeni lucani di Monticchio, Armento, Torre di Satriano, dove però sono usati con la stessa funzione i c.d. *pseudothymiateria*; in quello apulo di *Auscium*, e ancora in Sicilia ad Agrigento, in un'area sacra dedicata a divinità ctonie, non risultano noti per ora confronti puntuali per un sistema così ampio e articolato come quello di Pontecagnano⁶.

La definizione cronologica di tali apprestamenti appare molto problematica e si basa essenzialmente sulle possibilità di associazione del sistema con materiali datanti, associazione possibile solo in alcuni casi, che ne consentono un inquadramento nel corso del V sec. a.C., con attestazioni che si spingono fino alla metà del secolo seguente⁷.

In occasione dell'ultima campagna di scavo l'emergere di un numero cospicuo di tali contesti, caratterizzati da un grado notevole di strutturazione, precedentemente non riscontrato, ha spinto ad intraprendere una serie di analisi archeobotaniche, archeozoologiche e cromatografiche, che, grazie ad un'intensa e proficua collaborazione messa in campo da diverse professionalità, ha consentito di recuperare una preziosa mole di dati; i risultati così raccolti contribuiscono alla definizione di un'articolata pratica rituale connessa ad offerte di tipo alimentare e offrono la possibilità di comprendere meglio il dispiegarsi delle complesse attività di culto che si svolgevano all'interno del santuario⁸.

Dal punto di vista strutturale, i contesti di scavo caratterizzati da minore complessità sono quelli connotati dalla presenza di tubi fittili, individuati in questo settore in numero di tre, che si aggiungono ai cinque già messi in luce nei vecchi scavi⁹. Essi sono tutti realizzati in ceramica comune e mentre uno di essi (Tubo a) è infisso nella parte sommitale del livello di oblitterazione di un paleoalveo che aveva rivestito in una fase precedente un ruolo centrale nella dinamica rituale, gli altri due sono posti nell'area dei restanti contesti, a sudovest del recinto¹⁰.

Il Tubo a (US 49107), a sezione cilindrica e con segni di frattura lungo il margine superiore, fuoriesce dal suolo solo per pochi centimetri, anche se non è possibile stabilire se si tratti della condizione originaria o di dinamiche post-deposizionali. L'oggetto, dotato di fondo, è inserito in una fossa circolare di lieve profondità, il cui riempimento ha restituito due carporesti e resti faunistici in corso di studio. Interessante è la presenza di acido deidroabietico, *marker* della resina di *Pinaceae*, che potrebbe essere stata utilizzata per impermeabilizzare il materiale.

⁵ Bailo Modesti *et al.* 2005c, pp. 38-39.

⁶ Per Volterra, Bonamici 2005, pp. 4-5, tav. IV; per Gravisca Fiorini 2005, pp. 90-91, 170-171, 187, figg. 95-96, 234-235; per *Satricum* Bouma 1996, pp. 219-241; per l'area magnogreca e siceliota Milanesio 1996, p. 51; Milanesio Macri 2010, pp. 335, 337, 341, figg. 22.12, 22.25, 22.37; Otto 2008, pp. 84-86; Marconi 1933, pp. 45-47, tav. XV, 3; Osanna, Sica 2005, pp. 127; Battiloro, Di Lieto 2005, pp. 153-154.

⁷ Come già anticipato, i materiali sono in corso di studio e in questa sede ci si limiterà a presentare dati preliminari utili ad un inquadramento generale dei contesti. I dati offerti potranno essere suscettibili di maggiori precisazioni con il proseguimento della ricerca.

⁸ Le analisi archeozoologiche sono state effettuate da Annamaria Frezza.

⁹ Bailo Modesti *et al.* 2005b, p. 201, fig. 11.

¹⁰ Il Tubo a e l'Anfora A non sono riportati nella planimetria in Fig. 1 per esigenze di spazio editoriale; essa costituisce una riproduzione parziale del contesto santuarioale in cui è rappresentata l'area di maggior concentrazione degli apprestamenti in esame.

⁴ Cantilena 2008.



Fig. 3. Tubo b, particolare.

conservazione non consente di valutare la puntuale definizione morfologica¹¹. La flottazione del terreno di riempimento del taglio in cui era alloggiato ha permesso di recuperare resti di fauna e carboni.

Un caso particolare è costituito da un apprestamento per il quale si è utilizzata l'estremità superiore di un'anfora (Anfora A, US 49110), emersa in corrispondenza del livello di oblitterazione del paleoalveo, a breve distanza dal tubo fittile lì rinvenuto. Infissa a lieve profondità, presenta un diametro di poco inferiore a quello degli elementi tubolari, parte del collo concavo e del labbro sagomato ed è assimilabile ad un tipo in argilla grezza presente nelle necropoli di Pontecagnano nella seconda metà del V sec. a.C.¹², ma al momento costituisce un *unicum* nell'ambito del santuario settentrionale. Dalla flottazione del riempimento dell'anfora si sono recuperati resti di fauna e carboni. Ulteriori evidenze sono emerse anche dal riempimento del taglio praticato per l'infissione del collo d'anfora che ha restituito una cariosside appartenente alla famiglia dei cereali, un frammento di coppetta a orlo rientrante in bucchero e uno di coppetta dipinta a fasce, databili tra VI e metà V sec. a.C.¹³ Inoltre, le analisi gascromatografiche condotte su un campione dell'anfora hanno rivelato la presenza di indicatori riconducibili alla cera d'api o al miele poco raffinato.

Più numerosi dei precedenti sono gli apprestamenti culturali caratterizzati dall'utilizzo di altre tipologie di recipienti, ovvero olle e *pithoi* di varie dimensioni¹⁴. In questo caso i rinvenimenti si concentrano in modo esclusivo nella fascia posta a sudovest del grande recinto e sono accomunati dal fatto che i contenitori ceramici sono stati privati della parte inferiore del corpo prima di essere infissi al suolo. La dinamica di deposizione è caratterizzata da una notevole variabilità di situazioni che saranno illustrate a partire da quelle più semplici a quelle più complesse dal punto di vista strutturale.

Per quanto riguarda le olle, una delle situazioni meno articolate è costituita dall'Olla C (US 49063), emersa in prossimità della parte settentrionale del margine ovest del grande recinto; di essa si conserva circa metà della circonferenza ad esclusione del labbro, della cui assenza non è possibile stabilire l'intenzionalità. Nel riempimento, di esiguo spessore, si rinviene il fondo di un vaso di forma chiusa di argilla grezza, di medie dimensioni, ed un frammento faunistico combusto.

¹¹ L'esemplare è stato inserito tra gli elementi tubolari per l'assenza di parti diagnostiche che ne permettano un inquadramento più definito; non è possibile escludere, per alcune caratteristiche relative alla morfologia e all'impasto ceramico, la sua attribuzione a produzioni in argilla grezza.

¹² Tipo Lupia 10E1a (Lupia 2002-2003, p. 16).

¹³ Tipi Cuozzo, D'Andrea 23A1 e 38A1 (Cuozzo, D'Andrea 1991, pp. 73-74, 84).

¹⁴ In fase di scavo si è preferito adottare la generale nomenclatura di "olle" per favorire una schematica distinzione degli elementi ceramici infissi al suolo, quali i contenitori e i tubi fittili; lo studio in corso della ceramica comune ha ora reso possibile operare un'ulteriore distinzione tra le olle di grandi dimensioni e i *pithoi*, sebbene non sempre agevole a causa dell'estrema frammentarietà dei materiali. È il caso, ad es., delle Olle D, E e F, che si connotano più come *pithoi* che come grosse olle. Tali osservazioni ben si accordano, tra l'altro, con le evidenze emerse nel settore meridionale del santuario, indagato a valle dell'autostrada (Bailo Modesti *et al.* 2005a, pp. 583-585; Bailo Modesti *et al.* 2005b, pp. 199-202). La problematica legata alla definizione dei vari elementi, olle e tubi, è affrontata in Savella 2012-2013.

Al limite occidentale dell'area culturale in esame è il Tubo b (US 49027), di forma cilindrica leggermente rastremata verso l'alto, che si conserva per un'altezza quasi doppia rispetto al pezzo precedente, cui è tuttavia accomunato dal fatto di presentare segni di frattura lungo il margine superiore. L'oggetto è contraddistinto da due aperture di forma circolare disposte simmetricamente presso l'estremità superiore (Fig. 3). Dal riempimento del taglio praticato per l'infissione del reperto si recuperano resti di fauna, carboni e cariossidi appartenenti alla famiglia dei cereali (*Hordeum vulgare*).

A breve distanza verso sud si trova il Tubo c (US 49083), per il quale lo stato di

Meglio conservata, ma pur sempre lacunosa, è l'Olla H (US 49024) interrata all'angolo nordorientale dell'area in esame; ne rimane parte della fascia centrale del corpo, infissa a lieve profondità. Dal terreno di riempimento provengono un frammento di rocchetto di impasto e un frammento di tegola, entrambi con tracce di esposizione al fuoco, insieme ad alcuni resti faunistici, alcuni dei quali pertinenti a *sus* di età giovanile.

Dell'Olla L (US 49030), ubicata al limite nordovest dell'area, si conserva in modo parziale la fascia centrale del corpo di forma globulare, che fuoriesce dal suolo per una superficie nettamente superiore rispetto a quella infissa, posta ad una profondità ridotta. Dal terreno all'interno dell'olla si recuperano, oltre a pareti dell'olla stessa, il fondo di un vaso in argilla grezza ed un orlo di coppetta dipinta a fasce, probabilmente assimilabile ad un tipo databile tra l'ultimo quarto del VI sec. e la metà del V sec. a.C.¹⁵; si individuano inoltre resti malacologici e archeozoologici in stato frammentario, per la maggior parte indeterminabili, di cui alcuni presentano tracce di combustione. È stato, tuttavia, possibile identificare una falange di *sus* di giovane età e un molare molto usurato di *ovis/capra*.

Un apprestamento interessante è costituito dall'Olla A (US 48166), emersa all'estremità meridionale dell'area in esame, in quanto presso il fondo si rinviene una coppetta concavo-convessa a vernice nera, integra, deposta capovolta e databile tra la fine del V sec. e il secondo quarto del IV sec. a.C.¹⁶. Dal riempimento provengono, inoltre, resti archeozoologici in condizioni estremamente frammentarie, parte dei quali con tracce di combustione.

Esistono, poi, casi in cui la deposizione del vaso è associata a quella di elementi che sembrano svolgere la funzione di segnacolo. L'Olla B (US 49061), ad esempio, è interrata all'estremità di un allineamento formato da una lastra di travertino sbazzata, disposta di taglio e poggiata sul lato lungo, e da un frammento di laterizio infisso con uno spigolo verso l'alto. Il recipiente sporge dal suolo per pochi centimetri ed è alloggiato in una fossetta di esigua profondità.

Anche nel caso dell'Olla M (US 49079), il vaso è posto in prossimità dell'allineamento creato da una lastra di travertino disposta di taglio sul lato lungo e da un tegolone.

In parte circondata da scaglie di travertino e da frammenti ceramici di grandi dimensioni è l'Olla I (US 49075), emersa a ridosso della sponda meridionale della trincea di scavo. Si conserva un'ampia superficie del corpo globulare con prese plastiche presso l'estremità superiore, anche questa volta almeno apparentemente priva del labbro. L'esemplare costituisce uno dei pochi casi in cui la parte infissa ha un'estensione maggiore rispetto a quella affiorante (Fig. 4). Nel riempimento sono emersi frammenti (di parete ed uno di labbro



Fig. 4. Olla I, particolare.

svasato) che sembrano in parte pertinenti all'olla stessa, insieme ad un pomello troncoconico di coperchio in argilla grezza (fine V-inizi III sec. a.C.)¹⁷ e orli di coppetta monoansata dipinta a fasce (ultimo quarto VI-metà V sec. a.C.)¹⁸. Sono stati inoltre recuperati resti faunistici costituiti da numerosi frammenti indeterminati, alcuni con tracce di combustione; si segnalano pochi resti di *sus*.

Un'altra olla posizionata in connessione ad un segnacolo litico è l'Olla G (US 49020), infissa a ridosso dell'angolo di un blocco semilavorato di travertino. Del recipiente si conserva in modo lacunoso solo la parte centrale del corpo, appena affiorante dal suolo. È interessante segnalare la presenza all'interno del riempimento

¹⁵ Tipo Cuozzo, D'Andrea 38A1 (Cuozzo, D'Andrea 1991, p. 84).

¹⁶ Assimilabile alla serie Morel 2433 (Morel 1981, pp. 170-171, tav. 50; Serritella 2013, p. 142).

¹⁷ Tipo Lupia 210C, diffuso sia nelle necropoli che nell'abitato (Lupia 2002-2003, pp. 65-66).

¹⁸ Tipo Cuozzo, D'Andrea 38A1 (Cuozzo, D'Andrea 1991, p. 84).



Fig. 5. Olla D e tubo d in corso di scavo.

vo-convesse a vernice nera, anch'esse integre, una delle quali deposta capovolta. La lucerna - un oggetto raramente attestato nelle sepolture di Pontecagnano - è databile tra il V e gli inizi del IV sec. a.C., mentre le coppette sono inquadrabili tra la fine del V e il secondo quarto del IV sec. a.C.¹⁹. Nello stesso spazio sono stati recuperati anche nove piccolissimi frammenti faunistici non determinabili, combustibili, ed un frammento di *sus* di giovane età; un altro frammento pertinente ad un *sus* di età adulta proviene, invece, dal terreno contenuto all'interno dell'olla, che restituisce anche cariossidi della famiglia dei cereali (*Triticum compactum*, *Hordeum vulgare*). Asportato il contenitore, è affiorato un elemento tubolare di ceramica comune (Tubo d, US 49068) caratterizzato da forma cilindrica leggermente rastremata verso il basso, profondamente infisso al suolo (Fig. 5). I campioni prelevati dal tubo presentano tracce di acido deidroabietico, marker della resina di *Pinaceae*, che potrebbe essere stata utilizzata per impermeabilizzare il materiale, così come già visto per il Tubo a. Le analisi condotte su alcuni campioni dell'Olla D hanno rivelato che anche essa presentava tracce imputabili alla resina di *Pinaceae*, ma qui in concentrazioni tali da far supporre che ne fosse stata abbondantemente rivestita; inoltre, la presenza di marker che possono essere attribuiti a sostanze liquide o semiliquide entrate a contatto con la ceramica, ovvero grasso di origine animale, cera d'api o miele poco raffinato, connotano questo vaso come l'unico recipiente, tra quelli esaminati finora, che sembra essere stato effettivamente utilizzato per contenere/cuocere/trasportare sostanze.

Ultimo in termini di complessità è il sistema costituito dalle Olle E e F (UUSS 49012 e 49096) che, ubicate a ridosso dell'angolo nordovest del grande recinto, fanno parte di un elaborato apprestamento (Fig. 2). L'Olla E è collocata in prossimità del lato breve di uno spazio di forma trapezoidale, delimitato da materiali di natura eterogenea: su uno dei lati obliqui da scaglie di travertino sbozzate, sull'altro da laterizi, da un frammento di orlo di *pithos* e da una pietra calcarea, tutti disposti di taglio. Presso il lato rettilineo minore si rinviene invece un cippo di travertino infisso verticalmente in modo da superare di alcuni centimetri l'altezza dell'olla; la stabilità dell'oggetto è assicurata da alcune scaglie di travertino inzeppate alla base nella parte posteriore.

Anche l'olla è ricalzata su un lato da un allineamento di tre grossi frammenti di laterizi e di ceramica comune, pertinenti ad un contenitore di grandi dimensioni. In fase di scavo si è potuto verificare che in realtà le olle infisse sono due e sono sistemate una all'interno dell'altra; la più esterna - Olla E - si presenta priva di labbro, di quella interna, denominata Olla F, invece è stata interrata per intero la metà superiore, labbro compreso. All'interno dell'Olla E sono stati rinvenuti resti carpologici relativi a cereali (*Triticum compactum*, *Hordeum vulgare*), così come anche nell'Olla F (*Triticum compactum*, *Triticum monococcum*, *Hordeum vulgare*),

di un peso da telaio tronco-piramidale di argilla grezza con superficie ingobbiata, contrassegnato sulla sommità da un motivo a croce e cerchiello nel centro.

Tra i casi più complessi si trova l'Olla D (US 49008), emersa in asse con l'allineamento del perimetrale nord del grande recinto e inserita in un articolato apprestamento: è infatti collocata a ridosso del lato breve di uno spazio di forma rettangolare, delimitato su tutti e quattro i lati da frammenti di tegoloni posti di taglio (Fig. 5). Lo spazio così tracciato è in parte ricoperto da tegoloni posti di piatto, sulla cui superficie di posa sono state rinvenute una lucerna a vernice nera integra e due coppette concavo-

dove si accompagnavano alla presenza di leguminose (*Vicia faba*). Rimosse le olle, si è verificato che esse costituivano la parte sommitale di una fossa, al cui interno si sono distinti due livelli di riempimento sulla base delle caratteristiche stratigrafiche. Dal livello superiore (US 49098) provengono un probabile frammento di *kylix*, frammenti di pareti di grossi contenitori, di tegoloni, scaglie di travertino di medie e grandi dimensioni, e, nella parte basale, una coppetta concavo-convesse a vernice nera, integra, deposta capovolta e databile tra la fine del V e il secondo quarto del IV sec. a.C.²⁰. Insieme a questi si rinvennero anche un numero ridotto di frammenti appartenenti a varie classi ceramiche, dal bucchero alla ceramica corinzia, dalla ceramica dipinta a fasce alla vernice nera, unitamente a frammenti di coroplastica e ad alcuni oggetti di ornamento (un vago in osso e l'arco di una fibula in ferro). Nel livello di riempimento sottostante (US 49099), oltre a frammenti di varie classi ceramiche, tra cui una coppa in bucchero, si rinvennero il fondo di un vaso acromo capovolto, una *oinochoe* in argilla grezza ed una *lekythos* globulare mentre, sul fondo della fossa, erano deposte una coppia di ceppi in ferro e un'olletta in argilla grezza. I materiali coprono complessivamente un arco cronologico compreso tra la seconda metà del VI (coppa di tipo ionico B2) e gli inizi del IV sec. a.C.

Entrambi i riempimenti hanno restituito carboni, resti faunistici e resti carpologici pertinenti a cereali (*Triticum dicoccum*, *Triticum compactum*, *Hordeum vulgare*) e leguminose (*Vicia faba*, *Lathyrus sativus/cicera*); dal riempimento superiore, inoltre, proviene anche l'unico resto pertinente a frutti, un nocciolo d'oliva (*Olea europaea*).

Dunque, l'insieme delle offerte alimentari documentate presenta le caratteristiche tipiche dei culti etruschi e, in particolare, dei santuari demetriaci: a Demetra, "al mondo del grano, allo spazio coltivato, al sapere del pane"²¹ possono essere associati la presenza preponderante dei cereali e dei porcellini in età da latte, questi ultimi ricorrenti nei sacrifici incruenti dei culti demetriaci e nei rituali di tipo tesmoforico. L'animale è anche l'attributo caratterizzante la gran parte delle terrecotte votive del santuario, sempre di piccola taglia e in molti casi sicuramente rappresentato vivo, con il muso e le zampe anteriori sollevate. Pur essendo frequenti le attestazioni in aree sacre di diversa titolarità, questa classe è da sempre considerata tipica dei santuari demetriaci e legata a rituali di tipo tesmoforico, per le tradizioni connesse al sacrificio del maiale da latte e per la grande diffusione soprattutto in Sicilia, area di elaborazione delle serie più antiche²².

In questa prospettiva rituale ben si inserisce la presenza della cera d'api e del miele, che diventa espressione tangibile, come ben evidenzia M. Giuman, della "stretta relazione" che nel culto di Demetra "vede la dea legata a doppio filo con le Ninfe/api" e che "trova probabilmente la proiezione più chiara nelle celebrazioni tutte al femminile delle Tesmoforie, le principali festività dedicate al culto della dea eleusina", rifacendosi alla tradizione che fa delle *Melisse* le sacerdotesse della dea. Lo stesso autore evidenzia il legame intercorrente tra api/spose e la tessitura che potrebbe trovare un suggestivo riscontro anche nella deposizione di pesi da telaio e di un rocchetto all'interno degli spazi votivi presentati in questa sede²³.

Una testimonianza iconografica potrebbe essere riconosciuta tra gli oggetti contenuti nella cesta di una serie di terrecotte che combinano la presenza del porcellino con le offerte alimentari delle quali farebbe parte un favo da miele, secondo la lettura che Marina Cipriani propone per le statuette dello stesso tipo di S. Nicola di Albanella²⁴.

Altrettanto evocativi sono il rinvenimento della lucerna a vernice nera deposta in connessione all'Olla D, che potrebbe richiamare rituali femminili notturni che precedono le Tesmoforie, e l'attestazione dei ceppi per schiavi, la cui presenza, legata alla celebrazione di rituali di manomissione o di passaggi di *status*, è già ben documentata nel santuario settentrionale, ma assume qui particolare importanza per la complessità del contesto in cui si colloca.

A completare il quadro delineato va ricordato il ritrovamento sul fondo di un *kantharos* di bucchero della seconda metà del VI sec. a.C. di un'iscrizione che, secondo la recente lettura di Giovanni Colonna, riporta con la formula dell'oggetto parlante in forma di dichiarazione di possesso, *miluasul*, il teonimo *Lua* "nome di

²⁰ Assimilabile alla serie Morel 2433 (cfr. nota 16).

²¹ Giuman 2008.

²² Sulle testimonianze di sacrifici di porcellini in santuari di varie divinità: Bevan 1986, pp. 67-73; Sul ruolo del sacrificio del porcellino nel culto di Demetra, tra gli altri: Ardovino 1986, pp. 91-102; Sfameni Gasparro 1986, pp. 232-234 e nota 38; Sfameni Gasparro 2008, pp. 33-34; Lafon 2011; Sulle terrecotte siciliane: Sguaitamatti 1984.

²³ Giuman 2008.

²⁴ Cipriani 1989, p. 148.

¹⁹ Entrambe le coppette sono assimilabili alla serie Morel 2433 (Morel 1981, pp. 170-171, tav. 50; Serritella 2013, p. 142), mentre la lucerna, anch'essa a vernice nera, è molto simile ad un esemplare di Roccaigliosa, assimilato al tipo Howland 21 B-C (Howland 1958, pp. 46-49, tavv. 6, 34; Gualtieri, Fracchia 1990, p. 291, n. 414, Figg. 193 e 196).

un'arcaica dea madre della cerchia di Saturno, di etimo controverso, significante la (dea) verdeggiante", affine alla greca *Demeter Chloë*²⁵.

P.A., G.B., I.B., M.M., D.S.

Appendice: le offerte alimentari

Durante la campagna di scavo condotta nel 2006 nell'area del santuario settentrionale di Pontecagnano fu avviata un'indagine di carattere archeobotanico per il recupero di resti vegetali, residui di offerte votive presenti nel deposito archeologico.

L'indagine si svolse in due fasi principali di cui la prima, direttamente sul sito, finalizzata al prelievo e al trattamento dei campioni di terreno archeologico, mentre la seconda, presso il Centro di Bioarcheologia del Museo Nazionale d'Arte Orientale "Giuseppe Tucci" di Roma, ebbe lo scopo di selezionare, studiare e identificare i reperti vegetali recuperati.

L'indagine di campo, condotta in stretta collaborazione con Paola Aurino e Marcella Mancusi, prese in esame alcuni contesti del deposito archeologico, quali fosse, *bothroi*, contenitori e aree di accumulo, nel cui riempimento si riteneva potessero essere presenti resti dei sacrifici e delle offerte di vegetali. Complessivamente furono prelevati 75 campioni di terra per un peso totale di circa 300 kg; la strategia di campionatura seguì il criterio della raccolta a vista (l'unità di misura dei campioni fu valutata a seconda dell'estensione e della rilevanza dell'unità stratigrafica, talvolta fu prelevata l'intera US, mentre altre volte si prelevarono campioni di terra del peso minimo di 5,00 kg).

I campioni furono trattati con il metodo della flottazione, utilizzando un bidone dotato di una serie di tre setacci con maglie rispettivamente di 5, 2, e 0,5 mm. L'indagine ha permesso di recuperare semi e resti organici da 69 dei 75 campioni esaminati, mentre 6 sono risultati sterili.

In questa sede si presentano i risultati dell'indagine archeobotanica del nucleo di campioni prelevati dalla fossa US 49010 in cui erano alloggiati le Olle E e F (11 campioni), e dal riempimento delle tre Olle D (1 campione), E (1 campione) e F (1 campione), del Tubo b (1 campione) e dell'Anfora A (1 campione) (Tab. 1).

L'indagine archeobotanica ha permesso di recuperare 134 resti carpologici, tutti carbonizzati, di cui più del 55% del totale era ridotto allo stato di frammento.

Nel complesso dei resti vegetali recuperati erano presenti cariossidi di cereali, semi di leguminose e un frammento di nocciolo di frutto. La tabella n. 2 (Tab. 2), in cui sono elencate le specie identificate, il numero di reperti a loro attribuito, in relazione alla unità stratigrafica di provenienza, mostra che il maggior numero di reperti fu recuperato dal riempimento della fossa US 49010 che conteneva le Olle E e F, per un totale di 100 reperti, pari al 76,86% del totale, mentre nei campioni delle altre unità stratigrafiche il numero di reperti è compreso tra 1 e 13.

1) Cereali

L'insieme dei reperti attribuiti a cereali è composto esclusivamente di cariossidi intere e frammentarie per un totale di 125 reperti, pari al 93,28% del totale dei macroresti recuperati. Le cariossidi di frumento erano 31 (28,40% del totale dei cereali), quelle di orzo 20 (16,00%), mentre per 74 (59,20%) frammenti non è stato possibile fare una determinazione certa e sono stati genericamente classificati come *Triticum/Hordeum*. L'analisi delle cariossidi meglio conservate ha permesso di identificare due specie di frumento vestito, *Triticum monococcum* e *Triticum dicoccum*, una di frumento nudo (*Triticum compactum*) e una di orzo (*Hordeum vulgare*).

Triticum monococcum – Monococco o farro piccolo

Una cariosside di forma tozza, con superficie ventrale convessa e profilo dorsale molto acuto è stata attribuita alla specie diploide di frumento vestito. L'unica cariosside di monococco è stata recuperata dal riempimento dell'Olla F.

Contesto	US	Descrizione	US	n. campioni	Peso (kg)
Olla D	49008	Riempimento Olla D	49007	1	5
Olla E	49012	Riempimento Olla E	49011	1	5
Olla F	49096	Riempimento Olla F	49095	1	5
Fossa	49010	Riempimento superiore pozzo sotto Olle E-F	49098	4	30
Fossa	49010	Riempimento inferiore pozzo sotto Olle E-F	49099	7	40
Tubo b	49027	Riempimento fossa con Tubo b	49081	1	5
Anfora A	49110	Riempimento fossa con Anfora A	49111	1	5

Tab. 1. Elenco dei campioni prelevati e sottoposti ad analisi paleobotaniche.

	Riempimento Olla D	Riempimento Olla E	Riempimento Olla F	Riempimento superiore fossa sotto Olle E-F	Riempimento inferiore fossa sotto Olle E-F	Riempimento fossa con Tubo b	Riempimento fossa con Anfora A	Tot.
	US 49007	US 49011	US 49095	US 49098	US 49099	US 49081	US 49111	
<i>Triticum monococcum</i>			1					1
<i>Triticum dicoccum</i>					2			2
<i>Triticum compactum</i>	1	4	2	8	4			19
<i>Triticum sp.</i>			2			7		9
<i>Hordeum vulgare</i>	1	3	1	8	6	1		20
<i>Triticum/Hordeum</i>	1	6		20	44	2	1	74
<i>Lathyrus sativus/cicera</i>					2			2
<i>Vicia faba</i>			1	3	2			6
<i>Olea europaea</i>				1				1
Tot.	3	13	7	40	60	10	1	134

Tab. 2. Sintesi delle specie vegetali identificate nei contesti analizzati.

Triticum dicoccum – Dicocco o farro

Due cariossidi di farro erano presenti nel terreno di riempimento della fossa in cui erano alloggiati le Olle E e F.

Triticum compactum – Frumento tenero, grano comune

Il frumento tenero o grano comune è documentato da 19 cariossidi che rappresentano il 15,20% del totale dei semi di cereali (14,18% del totale dei macroresti), di cui 12 rinvenute nei campioni prelevati dai riempimenti della fossa US 49010 (UUS 49098 e 49099), che conteneva le Olle E e F, 4 dal riempimento dell'Olla E, 2 dal riempimento dell'Olla F e 1 dal riempimento dell'Olla D.

Triticum sp.

Alcune cariossidi di frumento (9) sono state classificate solo a livello generico perché danneggiate dal processo di combustione.

Hordeum vulgare – Orzo

Un totale di 20 cariossidi di orzo sono state recuperate nei campioni prelevati dal riempimento delle Olle D, E, F, dal riempimento della fossa US 49010 che conteneva le Olle E e F e dal riempimento della fossa del Tubo b. Le cariossidi esaminate sono state attribuite all'orzo vestito a sei file per la presenza di residui di glume ancora aderenti alle superfici.

Triticum/Hordeum

In questo gruppo sono state inserite le cariossidi molto danneggiate e tutti i frammenti privi di caratteri diagnostici, per un totale di 74 reperti.

²⁵ Colonna, Schiano di Cola 2009.

2) *Legumi*

La documentazione relativa ai legumi è piuttosto scarsa e limitata a 8 reperti, in parte frammentari, che rappresentano il 5,97% del totale del materiale vegetale recuperato. Il maggior numero di reperti (8) è stato identificato come semi o parti di semi di *Vicia faba*, due sono stati identificati come semi di *Lathyrus sativus/cicera*.

Vicia faba – Favino

Semi di fava sono stati recuperati dai campioni prelevati all'interno dell'Olla F e dal riempimento della fossa US 49010 che conteneva le Olle E e F. L'esame dei reperti ha permesso di rilevare, in un seme parzialmente danneggiato, una fossetta regolare riconducibile all'azione predatoria di una larva d'insetto. Tracce simili a quella osservata sono in genere prodotte dalle larve del tonchio (*Bruchus rufimanus*), un coleottero parassita che depone le uova sui baccelli e le cui larve svolgono una parte del loro ciclo vitale all'interno dei semi.

Lathyrus sativus/cicera – Cicerchia, cicerchiella

Due semi schiacciati, angolosi, di forma trapezoidale se osservati dall'alto, isolati dal terreno del riempimento della fossa US 49010 che conteneva le Olle E e F, sono stati attribuiti a cicerchia o cicerchiella, poiché è assai difficile distinguere i semi delle due specie soltanto sulla base delle osservazioni morfologiche e dimensionali²⁶ anche se, secondo Marinval, le dimensioni dei semi delle due specie potrebbero offrire un criterio di identificazione²⁷.

3) *Frutti*

La documentazione archeobotanica relativa alle piante da frutto comprende un solo reperto identificato come frammento di un nocciolo d'olivo.

Olea europaea – olivo

Un frammento di nocciolo, proveniente dal riempimento della fossa US 49010 che conteneva le Olle E e F, è l'unica testimonianza di olivo trovata nel santuario. Il frammento era associato ad altri reperti vegetali e ciò potrebbe significare che i frutti dell'olivo furono utilizzati nei riti sacri che si svolgevano nel santuario, senza però poter precisare se facessero parte delle offerte votive oppure dei residui alimentari legati ai pasti rituali.

Considerazioni

L'indagine archeobotanica condotta nell'area sacra di Pontecagnano ha permesso di raccogliere resti vegetali che documentano alcuni aspetti della vita del santuario legati alla tipologia e al significato delle offerte rituali. Il materiale vegetale rappresenta inoltre una preziosa fonte d'informazioni per la storia agricola del territorio dal quale provenivano i prodotti vegetali rinvenuti nel deposito archeologico. Questa doppia valenza dei reperti archeobotanici è particolarmente importante perché consente di collegare direttamente la produzione agricola con i riti religiosi locali, conferendo al tempo stesso a ogni categoria di reperti valore simbolico quale offerta al santuario e valore assoluto per la ricostruzione dell'agricoltura.

Tra le forme rituali, risultano documentate quattro olle e un tubo fittile che contenevano cariossidi di cereali (farro, grano tenero, orzo) e un frammento di seme di fava (Olla F US 49096, US 49095). Tra i contesti la fossa US 49010 è quella che ha restituito il maggior numero di reperti vegetali e nel quale sono rappresentate tutte le specie identificate ad eccezione del farro piccolo.

Dal punto di vista dell'agricoltura, i macroresti vegetali recuperati rappresentano i tre gruppi principali di prodotti della terra, cereali, legumi e frutti. Infatti, nella lista delle specie identificate tra i macroresti vegetali sono presenti soltanto il farro piccolo o monococco, il farro o dicocco, il grano tenero e l'orzo. Le due specie di frumento a cariossidi vestite, il monococco e il dicocco, sono strettamente legate tra loro perché, come appare dalla documentazione archeobotanica attualmente disponibile a partire dal neolitico antico, il primo non ha mai

costituito una coltivazione a sé ma ha sempre rappresentato una presenza (percentuale) secondaria dei raccolti di farro.

Secondo Plinio in Campania, in particolare, si coltivava una delle tante specie di frumento la *zea*, chiamata localmente *sementa*, della quale erano note due specie, quella con un solo seme (per articolo o internodo della spiga, monococco) e quella con due semi (dicocco)²⁸. Quest'ultima specie era forse più nota con il nome di *far* che, sempre seguendo Plinio, gli antichi chiamavano *adoreum* e che era ritenuto il cereale di gran lunga più resistente al freddo. In Campania si coltivava anche un altro particolare tipo di frumento, la siligine, frumento di poco peso, dal quale si otteneva una farina bianchissima utilizzata per produrre la migliore qualità di pane. La siligine era un frumento tenero paragonabile al *Triticum aestivum* o al *Triticum compactum*, due specie del gruppo dei grani nudi esaploidi ben documentate tra i reperti di Pontecagnano.

L'altro cereale che aveva un ruolo importante nell'economia agricola e nell'alimentazione umana e del bestiame era l'orzo, considerato il più antico dei cibi²⁹. La presenza congiunta di cariossidi carbonizzate e di frammenti d'impasti alimentari con cariossidi d'orzo attesta che, insieme alle offerte di semi, i fedeli portavano al santuario pane e/o dolci prodotti con farina d'orzo.

Tra i legumi identificati, la fava era senza dubbio il legume più importante e, come tale, entrava nella composizione delle offerte come prodotto dei campi. La cicerchia era considerata come un legume meno importante, che si seminava in autunno, più tardi delle fave. Tutti questi legumi entravano nella composizione della dieta e, inoltre, la farina di cicerchia veniva usata per far fermentare la farina di orzo, nella produzione di pane lievitato³⁰. Oltre alla valenza sacra e alimentare, i resti di legumi documentano la presenza di pratiche orticole che servivano anche a migliorare la qualità del terreno³¹, oltre che a fornire ottimi prodotti alimentari.

La terza categoria di prodotti vegetali è quella dei frutti e comprende solo l'olivo, pianta sacra a Minerva, della quale Plinio traccia la storia in Italia, l'importanza della pianta, dei suoi frutti e dell'olio d'oliva³².

I reperti vegetali del santuario settentrionale di Pontecagnano costituiscono una preziosa documentazione che ha permesso d'individuare le principali offerte di origine vegetale e di conoscere come era articolata l'agricoltura nel territorio, tra il VI e la metà del IV sec. a.C.

L.C., M.S.

Le gascromatografie e la spettrometria di massa

Al fine di individuare sui reperti ceramici attentamente selezionati e campionati, la presenza di eventuali residui organici si è ritenuto opportuno far eseguire analisi di chimica analitica: gascromatografiche e di spettrometria di massa. Per il riconoscimento delle sostanze che sono entrate a contatto con la ceramica è necessario infatti identificare tutti quei *marker*, ovvero quegli indicatori, caratteristici delle sostanze che sono entrate a contatto con essa. Tali *marker* possono fornire informazioni importanti come la presenza di grassi di origine animale, vegetale o di rivestimenti naturali utilizzati per l'impermeabilizzazione delle ceramiche stesse.

L'indagine è stata svolta in collaborazione con la sezione dedicata allo studio funzionale delle ceramiche e dei pavimenti del Laboratorio Archeometrico (LSAA) del Dipartimento di Archeologia e Storia delle Arti dell'Università di Siena, il Centro di Analisi e Determinazioni strutturali (CIADS) della stessa Università di Siena ed il Laboratorio CIRCE del centro regionale di competenza INNOVA.

Dallo studio dei dati forniti nel *report* (tab. 3) si deduce che: i due campioni prelevati dal Tubo d (US 49068, campioni PC49068_1 e PC49068_2) presentano tracce di colesterolo che, in assenza di altri indicatori, potrebbe essere imputato a contaminazione da contesto di giacitura e tracce di acido deidroabietico, *marker* della resina di *Pinaceae*, che potrebbe essere stata utilizzata per impermeabilizzare il materiale. Lo stesso vale per il campione PC49107 (Tubo a).

²⁸ Plin., *Nat.*, XVIII, 19.²⁹ Plin., *Nat.*, XVIII, 14.³⁰ Plin., *Nat.*, XVIII, 26: 103-104.³¹ Plin., *Nat.*, XVIII, 30: 120-121.³² Plin., *Nat.*, XV, 1-8.²⁶ Kislev 1989.²⁷ Marinval 1986.

US	Descrizione	Squalene	Colesterolo	Resina di <i>Pinaceae</i>	Cera d'api/miele poco raffinato	Risultati
49008	Fr. Olla D		x	x	x	Grassi di origine animale, cera d'api, resina di <i>Pinaceae</i>
49068	Fr.1 Tubo d	x	x	x		
49068	Fr.2 Tubo d	x	x	x		
49107	Fr. Tubo a	x	x	x		
49011-49012	Fr. Olla E + riempimento	x	x	x		
49095-49096	Fr. Olla F + riempimento					
49110	Fr. Anfora A	x	x	x + sitosterolo	x	Cera d'api/miele, sitosterolo, resina di <i>Pinaceae</i>

Tab. 3. Elenco dei campioni sottoposti a gascromatografie e spettrometria di massa e sintesi dei risultati ottenuti.

Il campione PC49011-12 (Olla E) presenta colesterolo squalene, imputabile alla manipolazione della ceramica, e acido deidroabietico. In generale, quindi esso non sembra essere stato a contatto con sostanze particolari; anche nel campione PC49095-6 (Olla F) non vi sono indicatori di sostanze organiche con cui la ceramica può essere stata a contatto.

Nel campione PC49110 (Anfora A) vi sono tracce di colesterolo, come nei campioni precedenti, di sitosterolo, indice di materiale vegetale, e alcoli a catena lunga che potrebbero essere indicatori della presenza di cera d'api o del miele poco raffinato (è impossibile al momento distinguere tra i due). Si ricorda che mentre il colesterolo è legato alla componente animale, il sitosterolo è legato a quella vegetale come sostanza lipidica contenuta nelle piante; esso infatti è uno sterolo vegetale tipico delle cellule eucariote. Dallo studio svolto su di esso si può dedurre come, sebbene si tratti di un composto spesso presente nei suoli quale indice di alterazione del terreno, esso sia facilmente degradabile, mentre appare interessante notare dato il contesto, come sia attestato tra gli steroidi, ossia molecole lipidiche, presenti nell'emolinfa dell'ape³³; ciò legherebbe maggiormente la presenza di sitosterolo alla cera d'api o al miele poco raffinato che non allo stato di alterazione del suolo.

Interessante è il campione PC49008 (Olla D), in cui sono presenti tracce evidenti di *marker* che possono essere attribuiti a sostanze entrate a contatto con la ceramica. Sono presenti infatti acidi grassi saturi quali C_{16:0} e C_{18:0}, in proporzioni tali da far pensare a grasso di origine animale ed è considerevole come dallo studio di tali dati si possa dedurre che le tracce di colesterolo rilevate appartengano ad animali non ruminanti; idrocarburi, alcoli e acidi a catena lunga (gli alcoli da C₂₄ a C₃₂ e gli acidi da C₂₄ a C₂₈), *marker* della cera d'api o del miele poco raffinato. La presenza inoltre dell'acido deidroabietico relativamente alta in proporzione agli altri picchi, insieme all'acido 7 – oxodeidroabietico, indicano che l'olla doveva essere stata abbondantemente rivestita o presentava concentrazioni di resina di *Pinaceae*. Si tratta dell'unico recipiente che sembra essere stato utilizzato per contenere/cuocere/trasportare sostanze. Si ricorda che i lipidi, le cere e le resine non sono solubili in acqua e pertanto sono le sostanze che più facilmente si conservano nei pori delle ceramiche.

M.S.

Abbreviazioni bibliografiche

- Ardevino A.M., 1986, *I culti di Paestum antica e del suo territorio*, Napoli.
 Aurino P., Bailo Modesti G., 2009, *Pontecagnano (SA) - Between the city and the Sanctuary: the excavations along the motorway's SA/RC extension*, in *Newsletter Archeologia (CISA)* 0, pp. 6-21.
 Bailo Modesti G., 2002, *Pontecagnano (Salerno)*, in E. Pellegrini, R. Macellari (a cura di), *I lingotti con il segno del ramo secco. Considerazioni su alcuni aspetti socio-economici nell'area etrusco-italica durante il periodo tardo arcaico* (Biblioteca di Studi Etruschi 38), Pisa-Roma, pp. 102-105.

- Bailo Modesti G., 2005, *Pontecagnano - Lavori di ampliamento dell'autostrada A3 SA-RC*, in *Notiziario della Soprintendenza per i Beni archeologici di Salerno, AV, BN 1*, pp. 8-9.
 Bailo Modesti G., Battista A., Cerchiai L., Lupia A., Mancusi M., 2005a, *I santuari di Pontecagnano*, in A. Comella, S. Mele (a cura di), *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana, Atti del Convegno di Studi, Perugia, 1-4 giugno 2000*, Bari, pp. 575-595.
 Bailo Modesti G., Cerchiai L., Amato V., Mancusi M., Negro D., Rossi A., Viscione M., Lupia A., 2005b, *I santuari di Pontecagnano: paesaggio, azioni rituali e offerte*, in M. L. Nava, M. Osanna (a cura di), *Lo spazio del rito. Santuari e Culti in Italia Meridionale tra Indigeni e Greci, Atti delle giornate di studi, Matera, 28-29 giugno 2002, SIRIS, suppl. I*, Bari, pp. 193-214.
 Bailo Modesti G., Frezza A., Lupia A., Mancusi M., 2005c, *Le acque intorno agli dei: rituali e offerte votive nel santuario settentrionale di Pontecagnano*, in M. Bonghi Jovino, F. Chiesa (a cura di), *Offerte dal regno vegetale e dal regno animale nelle manifestazioni del sacro, Atti dell'incontro di studio, Milano, 26-27 giugno 2003, Tarchna, suppl. I*, Roma, pp. 37-60.
 Bailo Modesti G., Mancusi M., 2013, *Pontecagnano Località Pastini. Santuario settentrionale*, in T. Cinquantaquattro, G. Pescatori (a cura di), *Fana, templa, delubra. Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica (FTD). 2. Regio I*, Roma, pp. 55-60.
 Battiloro I., Di Lieto M., 2005, *Oggetti votivi e oggetti rituali: terrecotte figurate e thymateria nel santuario di Torre di Satriano*, in M.L. Nava, M. Osanna (a cura di), *Lo spazio del rito. Santuari e Culti in Italia Meridionale tra Indigeni e Greci, Atti delle giornate di studi, Matera, 28-29 giugno 2002, SIRIS, suppl. I*, Bari, pp. 141-155.
 Bevan E., 1986, *Representations of Animals in Sanctuaries of Artemis and other Olympian Deities*, Oxford.
 Bonamici M., 2005, *Appunti sulle pratiche cultuali nel santuario dell'acropoli volterrana*, in M. Bonghi Jovino, F. Chiesa (a cura di), *Offerte dal regno vegetale e dal regno animale nelle manifestazioni del sacro, Atti dell'incontro di studio, Milano, 26-27 giugno 2003, Tarchna, suppl. I*, Roma, pp. 1-10.
 Bouma J.W., 1996, *Religio votiva: the Archaeology of Latial Votive Religion. The 5th – 3rd c. BC votive deposit south west of the main temple at 'Satricum' Borgo Le Ferriere*, I, Groningen.
 Cantilena R., 2008, *Un gruzzolo di monete d'argento da Pontecagnano*, in *Incidenza dell'antico* 6, pp. 183-203.
 Cipriani M., 1989, *S. Nicola di Albanella. Scavo di un santuario campestre nel territorio di Poseidonia-Paestum (Corpus delle stipi votive in Italia IV, Regio III, 1)*, Roma.
 Colonna G., Schiano di Cola C., 2009, *Picentia (Pontecagnano). Santuario settentrionale*, in *REE, SE LXXIII*, pp. 355-361.
 Cuozzo M., D'Andrea A., 1991, *Proposta di periodizzazione del repertorio locale di Pontecagnano tra la fine del VII e la metà del V sec. a.C. alla luce della stratigrafia delle necropoli*, in *AIONArch* 13, pp. 47-114.
 Fiorini L., 2005, *Gravisca. Scavi nel santuario greco. 1. Topografia generale e storia del santuario. Analisi dei contesti e delle stratigrafie*, Bari.
 Giuman M., 2008, *Melissa. Archeologia delle api e del miele nella Grecia antica*, Roma.
 Gualtieri M., Fracchia H., 1990, *Roccagloriosa I: l'abitato, lo scavo e ricognizione topografica (1976-1986)*, Napoli.
 Howland R.H., 1958, *The Athenian Agora IV. Greek Lamps and Their Survivals*, Princeton.
 Kiselev M., 1989, *Origin of the cultivation of Lathyrus sativus and L. cicera (Fabaceae)*, in *Economic Botany* 43(2), pp. 262-270.
 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.
 Lupia A., 2002-2003, *Proposta per una tipologia della ceramica di uso comune a Pontecagnano (SA)*, Tesi di Specializzazione in Etruscologia e Antichità Italiane, Università degli Studi di Roma "La Sapienza", aa. 2002-2003.
 Marconi P., 1933, *Agrigento arcaica. Il santuario delle divinità ctonie e il tempio detto di Vulcano*, Roma.
 Marinval P., 1986, *Découvertes et utilisations des graines de Lathyrus sativus et Lathyrus cicera en France du Mésolithique (9000 B.P.) jusqu'au Moyen Âge (1300 A.D.)*, in A.K. Kaul, D. Combes (a cura di), *Lathyrus and Lathyrism*, New York, pp. 39-45.
 Milanese M., 1996, *L'area sacra di Parapezza*, in E. Lattanzi, M.T. Iannelli, S. Luppino, C. Sabbione, R. Spadea (a cura di), *Santuari della Magna Grecia in Calabria*, Napoli, pp. 49-54.

³³ Milani 1988.

- Milanesio Macri M., 2010, *Forme di culto nel Thesmophorion di c.da Parapezza*, in L. Lepore, P. Turi (a cura di), *Caulonia tra Crotona e Locri, Atti del Convegno Internazionale, Firenze, 30 maggio - 1 giugno 2007*, Firenze, pp. 331-350.
- Milani N., 1988, *Proprietà fisiche e composizione chimica dell'emolinfia in Apis mellifera L.: una rassegna bibliografica*, Firenze.
- Morel J.P., 1981, *Céramique campanienne: les formes (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 244)*, Roma.
- Osanna M., Sica M.M., 2005, *Articolazione dello spazio e pratiche rituali nel santuario lucano di Torre di Satriano*, in M.L. Nava, M. Osanna (a cura di), *Lo spazio del rito. Santuari e Culti in Italia Meridionale tra Indigeni e Greci, Atti delle giornate di studi, Matera, 28-29 giugno 2002, SIRIS, suppl. I, Bari*, pp. 125-139.
- Otto B., 2008, *Il santuario di Demetra a Policoro*, in M. Osanna, L. Prandi, A. Siciliano, *Culti greci in Occidente II. Eraclea*, Città di Castello, pp. 69-94.
- Savella D., 2012-2013, *La ceramica comune del santuario settentrionale di Pontecagnano: osservazioni su alcune forme*, in *AIONArch* 19-20 n.s., 2012-2013 c.s.
- Serritella A., 2013, *Un nucleo di tombe di armati tra IV e III secolo a.C. a Pontecagnano*, *Ergasteria* 3, Salerno.
- Sfameni Gasparro G., 1986, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma.
- Sfameni Gasparro G., 2009, *Aspects of the cult of Demeter in Magna Graecia. The "case" of San Nicola di Albanella*, in G. Casadio, P. A. Johnston (eds.), *Mystic cults in Magna Graecia*, Austin, pp. 139-160.
- Sguaitamatti M., 1984, *L'offrande de porcelet dans la coroplathie gélénne: étude typologique*, Mainz am Rhein.
- Tocco Sciarelli G., 2007, *Pontecagnano*, in *Passato e futuro dei convegni di Taranto, Atti del quarantaseiesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto, 29 settembre-1 ottobre 2006*, Taranto, pp. 391-396.

IL SANTUARIO DI SATRICUM. CONNESSIONI MEDITERRANEE RIFLESSE NEI SUOI DEPOSITI VOTIVI

Marijke Gnade

Sin dall'inizio la ricerca archeologica a Satricum si è concentrata sul Santuario della dea Mater Matuta, l'unica dea finora archeologicamente attestata nel sito antico (Fig. 1). Il suo culto dominava l'area satricana e conobbe una lunga continuità espressa nei tre templi successivi, risalenti all'età arcaica e preceduti da una capanna dell'età del Ferro anch'essa probabilmente destinata a pratiche rituali¹. Tale straordinaria durata del culto per più di sei secoli è riflessa nelle tantissime offerte votive portate alla luce sia nell'Ottocento sia negli scavi recenti, indicando nello stesso tempo la presenza attiva di moltissimi fedeli, di cui talvolta è possibile ricostruire la provenienza geografica grazie al tipo di dono votivo. L'esempio più chiaro di dono che attesti l'identità dell'offerente è offerto dalla coppa in bucchero dalla forma particolare di produzione ceretana dell'ultimo quarto del VI secolo a.C. recante un'iscrizione etrusca che possiamo integrare perché presente anche su un esemplare completo proveniente dalla necropoli di Caere² (Fig. 2). Molte sono le indicazioni sull'acropoli che testimoniano delle attività religiose. I livelli più profondi all'interno del complesso templare hanno infatti rivelato chiare tracce risalenti all'età del Ferro. Sono state trovate circa 30 buche o fosse, quattro delle quali si distinguono per la presenza al loro interno di oggetti integri identificabili come offerte votive³. Inoltre molte offerte votive sono state rinvenute nel cosiddetto strato di livellamento sottostante le fondazioni del Tempio I⁴. Gli oggetti hanno molto in comune con il contenuto del grande deposito votivo (deposito I) trovato nell'Ottocento fra le stesse fondamenta dei templi e in seguito completamente scavato⁵. Tale deposito, comprendente oltre 20.000 oggetti, è il più ricco rinvenuto in Italia centrale. Corrisponde cronologicamente alle due fasi più an-

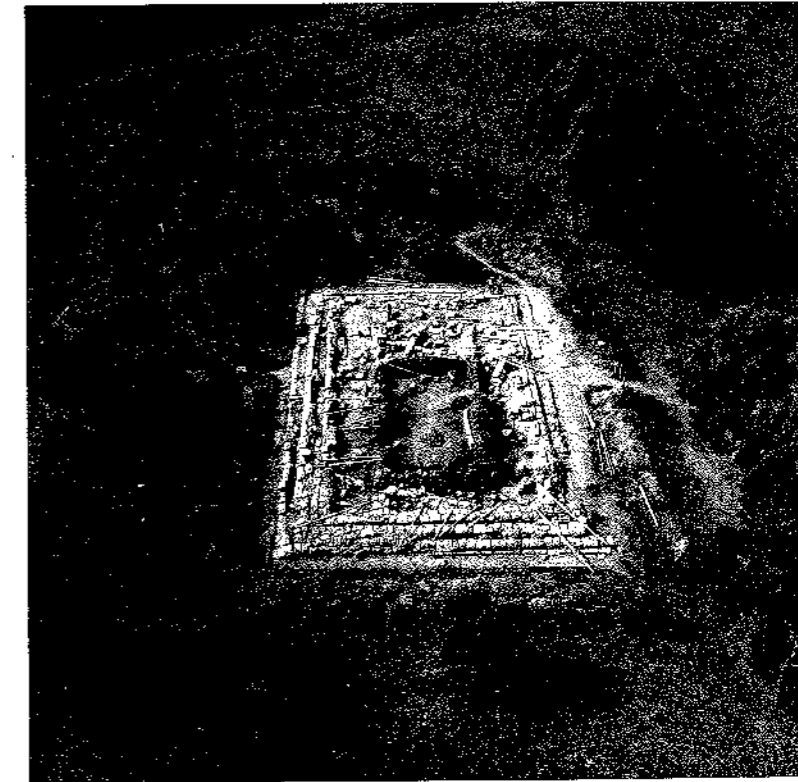


Fig. 1. Foto aerea delle fondazioni del primo e secondo tempio di Mater Matuta (da est).

¹ Ringrazio Martina Revello Lami che ha corretto l'italiano del presente articolo. Per un riassunto delle fasi consecutive del complesso templare di Mater Matuta, vedi Knoop, Lulof in *CatSatricum* 2007, pp. 32-36.

² Per i frammenti della coppa satricana, si veda Colonna in *CatSatricum* 2007, pp. 194-195, con bibliografia; Colonna in *CatLazprimitivo* 1976, pp. 374-375, cat.no. 128, tav. C.c (*editio princeps*), con bibliografia; Colonna in *CatSatricum* 1985, p. 176, cat.no. 342; Rix 1992, 18, La 3.1; CIE II, 2 (1996), 8, n. 8613, tav. III (M. Pandolfini Angeletti); Bagnasco Gianni 1996, 306-308, nn. 298-299; per la coppa di Cerveteri, Rizzo 2001.

³ Vedi Heldring in *CatAreaSacra* 1985, pp. 123-126, sulle prime tracce di culto costituite dalle fosse votive nella vicinanza della capanna I sottostante le fondazioni del complesso templare di Mater Matuta; Gizzi in *CatAreaSacra* 1985, pp. 138-146 sulla "piccola stipe"; Stobbe in *CatSatricum* 2007, pp. 24-26.

⁴ Vedi Heldring in *CatAreaSacra* 1985, pp. 127-137 sullo strato di livellamento.

⁵ Barnabei, Cozza 1896, pp. 29-31; vedi Colonna in *CatLazprimitivo* 1976, pp. 328-333, tavv. LXXXVII-LXXXVIII, per la pubblicazione di una selezione del materiale rinvenuto nel deposito; vedi anche *CatSatricum* 1982, pp. 75-107; *CatSatricum* 1986, pp. 97-117. Il deposito è in corso di studio da Demetrius Waarsenburg il quale è anche responsabile per la sua pubblicazione.



Fig. 2. Frammento delle coppa in bucchero recante un'iscrizione etrusca.

tiche del santuario della Mater Matuta, cioè quella della capanna templare e del cosiddetto "Tempio 0" o sacello, successivo alla capanna e costruito in pietra.

Gli oggetti votivi più caratteristici consistono in numerosissimi vasetti miniaturistici in una grande varietà di forme. Tra la ceramica di dimensioni normali si trovano vasi d'impasto, importazioni greche, cioè vasi corinzi, ed imitazioni locali di queste (vasi italo-geometrici), inoltre una notevole varietà di vasi di bucchero, oltre ad una vastissima quantità di ceramica etrusco-corinzia. Chiaramente legati all'attività domestica di filatura sono le centinaia di fusi, rocchetti e pesi da telaio. Molto ben rappresentati sono gli oggetti in bronzo, quali ornamenti di uso personale come le armille, i pendenti e soprattutto le fibule, di cui sono stati

recuperati oltre 2.500 esemplari intatti. Un'altra categoria consiste nei manufatti in bronzo laminato, di forme esclusivamente riferibili al banchetto aristocratico: bacini, tripodi, brocche e coppe. Inoltre, migliaia di pezzetti informi di bronzo (*aes rude*) che fungevano da mezzo di pagamento.

In genere il carattere dei doni votivi è per lo più locale nel senso che la quantità più grande degli oggetti trova confronto nell'area laziale, essendo stati prodotti anche in quest'area. Va comunque sottolineato anche l'aspetto regionale che comprende l'area di Roma, Caere e Veio.

Della connessione con il mondo orientale – Assiria, Urartu ed Egitto – indubbiamente presente nei bronzi dei corredi tombali principeschi del periodo IVA (710-675 a.C.) nella Necropoli Nordovest⁶, non vi sono invece tracce nel deposito votivo come se tali esotici oggetti non fossero stati offerti in tale contesto oppure le ragioni di tale assenza vanno ricercate altrove. L'unico vero elemento esotico in questo periodo è rappresentato dalle importazioni protocorinzie che a Satricum si presentano in quantità notevole in confronto con gli altri centri laziali⁷.

Anche per la prima parte del periodo IVB (c. 650-625 a.C.) continua questa notevole rarità di tali esotiche importazioni nel deposito. È vero che ci sono indicazioni nelle tombe di contatti con il mondo greco-orientale attraverso le figurine d'ambra, ma tale evidenza nel deposito votivo è magra e consiste solo in una dozzina di figurine in 'blue egiziano' nonché in due amuleti in osso del tipo Bes⁸.

Dalla fine del VII secolo (seconda metà del periodo IVB) la frequenza di attestazioni di oggetti esotici nel deposito sembra cambiare. Se da una parte le tombe non contengono più importazioni dal mondo greco-orientale – sono totalmente assenti nei corredi nel Lazio – dall'altra parte i depositi votivi ora presentano oggetti di *faience* provenienti dal mondo greco-egiziano, più specificatamente da Naukratis, nel delta del Nilo, dove nel VII e VI secolo si sviluppa una bottega di produzione di oggetti in *faience*. In una delle fosse votive individuate negli strati sottostanti il futuro complesso templare sono stati rinvenuti uno scarabeo, un amuleto e circa 935 perline di *faience*⁹. Gli stessi scarabei sono presenti nel grande deposito votivo, insieme con un *aryballos* di *faience*, perline di *faience* e pasta vitrea e una figura di Harpokrates¹⁰. Inoltre gli stessi scarabei, ma anche stuette di *kouroi* eseguite in avorio, sono state recuperate nello strato di livellamento, realizzato quando fu spianato il terreno attorno il *Sacellum* per creare un sottolivello di alloggiamento per il primo grande tempio¹¹.

Questi doni sono stati rinvenuti durante gli scavi recenti. La notevole presenza nel deposito di un numero alquanto alto di *aryballoi* corinzi fa pensare ad un ruolo centrale di questa città nel commercio mediterraneo di questo periodo (620-540 a.C.), responsabile nello stesso momento per le importazioni degli oggetti da Naukratis¹².

A parte il deposito arcaico ubicato fra le fondazioni del complesso templare, gli scavi a Satricum hanno portato alla luce altri due depositi, ambedue ubicati nelle vicinanze dell'edificio templare. Il cosiddetto deposito II, situato a nord del complesso templare è stato recentemente scoperto¹³. In termini cronologici, il deposito è considerato dagli scavatori come intermedio fra quello arcaico e quello cosiddetto ellenistico, posto di fronte al complesso e che presenterò tra poco. Il deposito II si trova in una lunga depressione naturale presso l'angolo nordovest del Tempio e contiene una grande quantità di ceramica che consiste principalmente di forme di uso quotidiano, come olle, scodelle, piatti e ciotole, databili tra l'inizio del V e l'inizio del II secolo a.C. Da notare, per quanto riguarda i reperti del V e IV secolo, la somiglianza con quelli provenienti dalle tombe volsche del V e IV secolo scavate negli anni ottanta e negli ultimi dieci anni¹⁴. Il deposito è tra i più grandi conosciuti di Lazio. Lo studio della stratificazione verticale ha permesso distinguere 12 strati nettamente separati tra loro che sono stati depositati in sequenza cronologica. Lo studio della stratificazione orizzontale ha rivelato come i primi reperti furono collocati intenzionalmente *in situ* in gruppi di vari oggetti (per un diametro di circa m 0,60) e isolati dai gruppi circostanti da una zona lasciata vuota. Dopo il 375 a.C. tali gruppi di materiale contengono di solito molti vasi, alcuni frammenti di terracotta e oggetti non di ceramica (spesso di metallo). Come i gruppi di oggetti anteriori, anche questi erano chiaramente visibili come entità in sé, separati tra loro da aree con terra prive di concentrazioni di materiali. Il deposito è stato interpretato come una stipe votiva aperta o primaria. Tale interpretazione però non è condivisa da tutti. È stato suggerito, ad esempio, di interpretare il complesso come un deposito di materiale scaricato nel quadro di una pulizia generale degli ambienti distrutti dell'acropoli dopo un lungo periodo di occupazione della città da parte dei Volsci¹⁵. Un argomento in favore di questa interpretazione è fornito dalla grande massa di circa 20.000 frammenti di tegole trovati frammisti nella terra di riempimento del deposito.

Comunque sia, è un dato di fatto che il deposito contiene il materiale che in questo periodo fu usato nella zona di Satricum stessa e nelle aree limitrofe. Pochi sono gli oggetti di importazione tra cui solo alcuni frammenti di coppe a vernice nera databili al V secolo a.C. Come tale il deposito riflette chiaramente un periodo in cui pochi sono i contatti rintracciabili con il mondo esterno. Rimane però discutibile se si tratti davvero del deposito mancante che si cercava già nell'Ottocento¹⁶, cioè quello associato con l'ultimo grandioso Tempio II di stile greco del 500-480 a.C. Nello stesso tempo, ci si potrebbe anche chiedere se tale deposito sepolto sia mai esistito. Come sappiamo dalle fonti scritte e come è diventato palese grazie agli scavi archeologici degli ultimi tre decenni, Satricum è stata al centro delle attività belliche fra i Romani, i Latini ed i Volsci durante il periodo della costruzione del Tempio II. Anche se manca la prova archeologica della distruzione del complesso templare sull'acropoli, ci sono molte altre indicazioni che la città come tale mutava aspetto nella situazione caotica causata da queste attività. Ciò risulta nella sua parziale distruzione come evidente nell'area urbana ed in una destinazione nuova dell'allora area abitata, in cui vengono installate almeno tre necropoli volsche. Una di queste necropoli è stata messa in evidenza sull'acropoli il che indica probabilmente che il complesso templare non veniva più utilizzato¹⁷. Addirittura, la necropoli recentemente scoperta nell'area settentrionale di Poggio dei Cavallari, viene direttamente impiantata sopra i ruderi della grande strada centrale che portava al Santuario interrompendo dunque l'asse viario verso il tempio¹⁸. Tutto ciò sembra indicare che il nuovo e grandioso tempio abbia conosciuto solo un breve periodo di uso, e questo potrebbe essere il motivo dell'assenza di un vero proprio deposito votivo. È possibile che le offerte votive relative al Tempio II fossero ancora stivate nel tempio stesso quando fu messo fuori uso oppure in un edificio specifico oggi non più riconoscibile.

⁶ Waarsenburg 1995 per la pubblicazione della Necropoli Nordovest.

⁷ Vedi Waarsenburg 1995, p. 220, nota 644; Colonna in *CatLazprimitivo* 1976, pp. 330-331, tav. 87 B.

⁸ Waarsenburg 1995, pp. 412-459, tavv. 73-81 per le figurine d'ambra presenti nella tomba VI; Waarsenburg 1995, pp. 430-431 nn. 1130-1132, pp. 455, 460, tav. 78, per le figurine in 'blue egiziano'; *CatSatricum* 1985, n. 186; si veda anche Della Seta 1918, p. 291.

⁹ *CatSatricum* 2007, pp. 108-111 (buca votiva 8).

¹⁰ *CatSatricum* 1985, nn. 188-190; Della Seta 1918, pp. 290, 295; Hölbl 1979, p. 106 (per la figura di Harpokrates), pp. 164-173, Taff. 95-97 per gli scarabei.

¹¹ Heldring in *CatAreaSacra* 1985, pp. 127-137 sullo strato di livellamento. *CatSatricum* 2007, nn. 64-66 (scarabei), 63 (*kouros* d'avorio bianco miniaturistico), 79-80 (*kouroi* d'avorio bruno scuro miniaturistici).

¹² *CatSatricum* 1985, nn. 103-112 sul materiale corinzio nel deposito votivo.

¹³ Bouma 1996.

¹⁴ Gnade 1992 per la Necropoli Sudovest; *Ead.* 2009; *Ead.* 2011; *Ead.* 2012; *Ead.* 2014a.

¹⁵ Gnade 2002, sull'interpretazione del deposito votivo II.

¹⁶ Si veda Barnabei 1896, p. 101; Barnabei, Mengarelli 1896, p. 193.

¹⁷ Per la necropoli sull'acropoli vedi Maaskant-Kleibrink 1992, pp. 101-105.

¹⁸ Gnade 2009; *Ead.* 2011; *Ead.* 2012; *Ead.* 2014a.



Fig. 3. Foto aerea del deposito votivo III.

trebbe essere stato riutilizzato come offerta funeraria²⁰. Ciò è anche deducibile dagli oggetti recanti fori di restauro e dallo stato lacunoso di alcuni vasi. Che il riuso secondario di materiale considerato pregiato nei corredi funerari sia un costume della popolazione sepolta in questa necropoli, potrebbe trovare ulteriore conferma nella presenza di un *aryballos* antico in uno dei corredi databile al IV secolo²¹. Anche in questo caso l'oggetto quasi sicuramente proviene da un altro contesto, o tombale o votivo. Questa ipotesi di un 'prestito' da parte dei nuovi abitanti di Satricum porta, a mio avviso, nuova luce sulla questione del deposito mancante connesso con il grandioso ultimo tempio della città.

Il terzo deposito votivo a Satricum, il cosiddetto deposito votivo ellenistico anche chiamato deposito III, fu scoperto alla fine dell'Ottocento²² (Fig. 3). Il disegno della fossa circolare che conteneva i doni votivi è stato inserito nelle piantine dei vecchi scavi. La ricca raccolta dei suoi reperti fu portata al Museo di Villa Giulia. Contrariamente a quello arcaico, però, il deposito fu scavato solo parzialmente. Sembra che siano stati raccolti in questo periodo specialmente gli oggetti più belli e meglio conservati deposti in una zona specifica del deposito. Tale analisi è stata resa possibile grazie ad un riscavo del deposito da parte dell'équipe olandese durante quattro campagne alla fine degli anni Ottanta (1986-1990). Da questi scavi è risultato che la fossa circolare esisteva già da qualche secolo prima che vi fossero riposti gli oggetti votivi. La funzione originaria era probabilmente quella di cisterna risalente all'età di Ferro coincidente alla costruzione del sacello, cioè la metà del VII secolo a.C.²³

A partire dalla fine del III secolo a.C. la cisterna, ormai fuori uso, fu riutilizzata come deposito votivo. L'interno della buca fu prima svuotato e ripulito accuratamente fino al fondo di terra sterile prima di riporvi le migliaia di oggetti misti alla terra scura. Risulta anche chiaro che dopo la pulizia lo spazio fu diviso in tre compartimenti prima di venire utilizzato, divisi da altrettanti muretti fatti di blocchi di tufo. Questa suddivisione dimostra che vi era intenzione di depositare gli oggetti secondo una scansione temporale o per tipo. Lo scavo più profondo del 1896, quello anche più proficuo, fu fatto proprio a nord del muro centrale, nella parte che, in base all'analisi stratigrafica, fu messa in uso per prima. Gli oggetti più belli e meglio conservati furono deposti

In ogni caso, chiare indicazioni di attività religiose avvenute durante il breve periodo di uso del nuovo tempio potrebbero essere fornite dai tanti frammenti di ceramica attica trovati sporadicamente negli strati superiori dell'acropoli oppure negli strati di riempimento del deposito votivo III ubicato di fronte al tempio¹⁹. A ciò si aggiunge la presenza di alcuni vasi di provenienza greca nelle stesse tombe volsche del V e IV secolo a. C. che sembrano rivelare un carattere antiquario. Infatti dallo studio di tali corredi risulta chiaro che quasi tutto il materiale greco importato fra cui coppe del tipo castulo, uno *skpyhos* a civetta, ma anche un'anfora laconica della seconda metà del VI secolo, po-

¹⁹ Il totale dei frammenti di ceramica attica trovati sporadicamente negli strati superiori dell'acropoli arriva finora a una quindicina circa, vedi Stibbe 1980, p. 131, tav. 48; Ginge 1988, p. 226, nn. 18-23, 25-33, fig. 2. Oltre questi frammenti databili nell'ultimo quarto del VI secolo a.C., ci sono stati trovati anche dei frammenti di un cratere attico a figure rosse con raffigurazione di Eracle sul rogo, trovati già nel 1896-1898 e conservato frammentariamente nel magazzino del Museo di Villa Giulia (inv. 11688), Stibbe 1981, p. 307 con bibliografia, tav. 59; vedi anche il frammento di un cratere attico (1985-P827) pubblicato nel *CatSatricum* 2007, n. 77.

²⁰ Gnade 2011; *Ead.* 2012; *Ead.* 2014a.

²¹ Gnade 2014a, p. 147.

²² Barnabei 1896, pp. 99-100; Barnabei, Mengarelli 1896, pp. 191-193.

²³ Heldring in *CatSatricum* 2007.

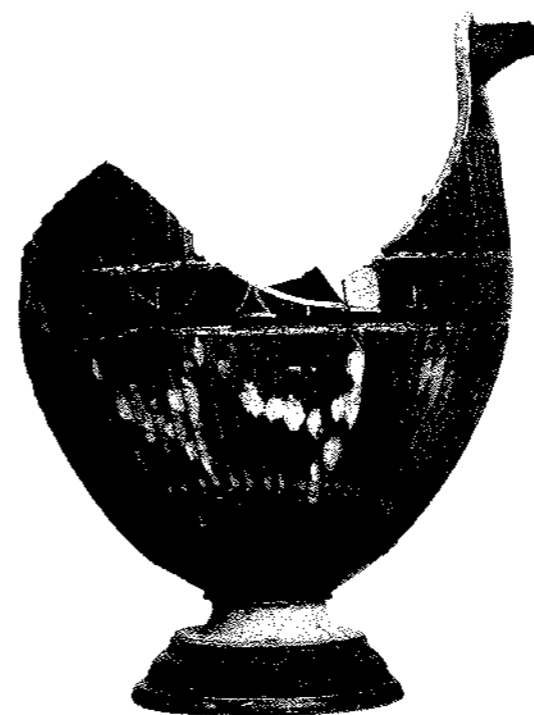


Fig. 4. Grande skyphos con dedica sovraddipinta a Mater Matuta (320-280 a. C.).

in prevalenza in questa zona e in seguito scelti per essere portati a Roma dove furono esposti al Museo di Villa Giulia. Le altre zone contengono più che altro piccoli oggetti e frammenti, molti dei quali sono ora esposti nell'istituendo museo a Satricum.

Per quanto riguarda la datazione occorre dire che gli oggetti votivi coprono un periodo che va dalla fine del V secolo, al IV e tutto il III secolo a.C. La ragione dietro la creazione di questo deposito votivo non è chiara. Forse esiste una relazione con la caduta di un fulmine che, come fu riportato da Livio, avrebbe colpito il tempio nel 207 a.C.²⁴. Per quanto riguarda il carattere generale dei doni votivi presenti nella stipe, è chiaro che siamo di fronte ad una nuova fase di vita del santuario. Primo di tutto è necessario menzionare il vaso con il nome di Mater Matuta che è stato trovato proprio in questo deposito (Fig. 4). Tale vaso illustra bene quanto detto prima. Appartiene infatti alla classe di ceramica a vernice nera che costituisce gran parte del materiale presente nel deposito, consistente in ca. 1250 pezzi. Già nel 1986 se ne erano trovati alcuni frammenti sporadici nello strato disturbato e ributtato nella fossa dai primi scavatori. Nel 1989, fu rinvenuta la base di questo vaso in uno strato ancora indisturbato²⁵. Il vaso, un grande *skyphos* databile fra 320-280 a.C. è molto interessante perché non solo

porta il nome di Mater Matuta sovraddipinto che conferma infatti per la prima volta l'identificazione della dea venerata nel santuario ma anche perché questa iscrizione è in lingua greca. Interessante inoltre il fatto che si tratti di una formula latina che è stata tradotta in lingua greca, il che dà spazio a vari ipotesi sulla provenienza del dedicante. Secondo una delle ipotesi, il vaso sarebbe stato dedicato dal suo produttore di origine apula che si era trasferito nel Lazio per lavorare in una bottega in o nelle vicinanze di Satricum.

La ceramica a vernice nera con 1250 pezzi costituisce la più grande collezione di ceramica nel deposito²⁶. Ci sono 23 forme diverse tra cui prevalgono le scodelle, piatti e *kylikes*²⁷. In totale ci sono 290 vasi con decorazione stampigliata, quasi tutte scodelle del tipo 'echinus'. Per quanto riguarda gli stampigli, esiste una grande varietà, spesso si tratta di stampigli unici, ma la palmetta e la rosetta sono i motivi più frequenti.

A parte la ceramica a vernice nera che costituisce una delle classi di materiale più rappresentata nel deposito votivo III, il resto del materiale rinvenuto è composto principalmente da offerte votive in terracotta fra cui statuette, parti anatomiche, teste votive, bambine in fasce, animali, frutta e modellini di templi²⁸. Infine, pesi di telaio, rocchetti e fuseruole, doni associati con i culti di fertilità a motivo del loro collegamento con il mondo femminile.

Un gruppo di statuette di terracotta che merita più attenzione è quello dei cosiddetti idoli primitivi presenti in ca. 15 esemplari in una grande varietà di personaggi maschili e femminili²⁹. Le statuette si dividono in due gruppi: quelli prodotti a mano in argilla grezza con confronti diretti nel mondo indigeno, cioè nei depositi

²⁴ Liv., *Ab urbe condita*, XXVII, 11,2.

²⁵ Nonnis 1991-1992, pp. 225-234; Colonna in *CatSatricum* 2007, pp. 98 e 196, n. 638.

²⁶ La ceramica a vernice nera è attualmente in corso di studio da Muriel Louwaard.

²⁷ Per una scelta della ceramica a vernice nera, vedi *CatSatricum* 1982, pp. 126-131; *CatSatricum* 1985, nn. 256-261; *CatSatricum* 2007, nn. 510-531.

²⁸ Per una scelta delle offerte di terracotta, vedi *CatSatricum* 1982, pp. 109-126; *CatSatricum* 1985, nn. 262-322; *CatSatricum* 2007, nn. 360-502.

²⁹ Vedi *CatSatricum* 1985, n. 324; *CatSatricum* 2007, nn. 444-448.



Fig. 5. Testa di uno dei cosiddetti idoli primitivi di terracotta rinvenuti nel deposito votivo III.

votivi di Cassino e quelli della Campania settentrionale, fra i quali Minturno e quelli prodotti al tornio in argilla di color arancio, spesso con tracce di ingubbiatura rossa (Fig. 5). Quest'ultimo gruppo può essere considerato esotico per il fatto che è confrontabile con le figurine "a bottiglia" che conosciamo dal mondo punico. Il gruppo presente nel deposito votivo satricano indubbiamente dimostra aspetti iconografici come anche dettagli specifici nell'esecuzione che collegano le statuette ai prodotti punici. Sembrano però prodotti a Satricum stessa, come confermato dalla presenza di una classe di scodelle ad ingubbiatura rossa fabbricate nello stesso tipo di argilla. Le cosiddette *red slipped bowls*, presenti in 258 esemplari, sono finora conosciute prevalentemente da Satricum, sia dal deposito votivo sia dalle tombe volsche nelle quali sono frequentemente attestate³⁰.

Fra la ceramica è necessario menzionare ancora la classe della cosiddetta ceramica argentata con ca. 100 esemplari³¹. Quest'ultimo tipo di ceramica prodot-

to in vari centri dell'Etruria di solito è trovato solo in contesti funerari. Tale classe, fra cui un *askos* miniaturistica³², è presente in una varietà di forme benché frammentarie, fra cui *oinochoai*, *hydriae*, anfore/*aryballoi* in miniatura, situle e *skyphoi*. In genere, il carattere dei doni votivi nel deposito III è per lo più locale, nel senso che la quantità più grande degli oggetti trova confronto nell'area etrusco-laziale, essendo stati prodotti anche in quest'area. Va comunque sottolineata anche la relazione con le aree meridionali visibile nella ceramica di produzione Gnatia, la ceramica sovraddipinta e la ceramica a stampigli. Anche un collegamento con il mondo punico è però presente. Assieme alle figurine di terracotta sopra menzionate che riflettono in ogni probabilità i contatti punici, c'è un ultimo gruppo di materiale che conferma questo contatto culturale. Si tratta dei vasi piccoli di pasta vitrea dei quali sono stati trovati durante gli scavi recenti ca. 139 frammenti appartenenti ad *alabastro* (74 frammenti), *amphoriskoi* (9 fr.), *hydriskoi* (9 fr.), *aryballoi* (2 fr.) e *oinochoai* (13 fr.). Inoltre sono stati rinvenuti almeno 8 vasi. Come nel caso del resto del materiale proveniente dal deposito, gli esemplari completi sono stati recuperati nell'Ottocento e portati al Museo di Villa Giulia³³. Una prima analisi chimica condotta su undici campioni ha rivelato una probabile provenienza del mondo levantino. Ulteriori analisi chimiche sono previste.

In conclusione, la lunga vita del santuario della dea Mater Matuta si riflette in una enorme quantità di oggetti votivi, che sottolineano la grande popolarità del culto. Ciò nonostante, colpisce che questa popolarità si manifesti in particolar modo nel mondo centro-italico con estensioni verso Etruria, Campania e Puglia. Dall'altra parte, abbiamo visto che ci sono anche evidenze di contatti con il mondo esterno alla penisola italiana. Nel VII secolo, ad esempio, tali contatti sono testimoniati dalla presenza di importazioni protocorinzie rinvenute nella prima stipe votiva, più numerose a Satricum rispetto agli altri centri laziali. Va inoltre sottolineata la presenza di un numero alquanto alto di *aryballoi* corinzi anche nel periodo successivo. La frequenza di prodotti corinzi potrebbe essere spiegato pensando al ruolo centrale svolto da Corinto nel commercio mediterraneo in questo periodo, che sarebbe anche all'origine delle importazioni a Satricum di oggetti provenienti da Naukratis, probabilmente interpretabili come merci d'accompagnamento che "viaggiano assieme" a quelle corinzie.

Per quanto riguarda la prima fase di vita dell'ultimo tempio è chiaro che, come illustrato nel caso del deposito intermedio, ci manchino ancora molte informazioni, che potrebbero disegnare un quadro diverso. Anche se il materiale votivo associato con questo tempio non si trova più nel suo contesto originale perché frammentato e sparso oppure riutilizzato come offerte funerarie, in questo periodo sembra delinearsi comunque un forte

³⁰ Steures in Gnade 1992 per la classe di scodelle ad ingubbiatura rossa nella Necropoli Sudovest.

³¹ Per la classe vedi Michetti 2003.

³² Vedi *CatSatricum* 2007, n. 532.

³³ Vedi *CatSatricum* 1985, n. 255.

collegamento con il mondo greco che si riflette nel edificio templare stesso per quanto concerne sia la sua architettura sia la decorazione fittile. Bisogna capire se ci si trovi di fronte in questo caso a contatti diretti oppure, più verosimile, indiretti attraverso il grande mondo greco dell'Italia meridionale.

Per quanto riguarda il periodo ellenistico in cui si assiste ad una grande ripresa del culto testimoniato dai tantissimi oggetti votivi sepolti nel deposito III, sembra possibile seguire le stesse linee interpretative. Sono infatti chiari i contatti con il mondo centro-italico come anche con Etruria e le zone meridionali dalla Campania e Puglia. Inoltre si manifestano in questo periodo nuovi scambi culturali con il mondo punico, ma anche in questo caso il contatto sembra essere avvenuto in modo indiretto. Come già nel VII secolo, si tratta anche ora di oggetti di piccole dimensioni come i vasetti in pasta vitrea che possono essere arrivati a Satricum sempre come merci d'accompagnamento.

Sembra dunque assai verosimile che il culto latino di Mater Matuta fosse popolare solo nel mondo latino, dove la dimora della dea venne costantemente abbellita e adattata alle mode correnti, magari seguendo tendenze internazionali visto l'aspetto grecizzante dell'ultimo edificio templare, ma il numero dei fedeli provenienti da quei mondi esotici rimase sempre comunque modesto.

Abbreviazioni bibliografiche

- Barnabei F., 1896, *Conca. Nuove scoperte nell'area dell'antico tempio presso le Ferriere*, in *NSc*, pp. 99-102.
 Barnabei F., 1896, *Conca. Nuove scoperte nell'area dell'antico tempio presso le Ferriere*, in *NSc*, p. 167.
 Barnabei F., Cozza A., 1896, *Conca. Di un antico tempio scoperto presso Le Ferriere nella tenuta di Conca, dove si pon la sede della città di Satricum*, in *NSc*, pp. 23-48.
 Barnabei F., Mengarelli R., 1896, *Conca. Nuovi scavi nel tempio di Mater Matuta, scoperto sulla collina presso le Ferriere di Conca*, in *NSc*, pp. 190-200.
 Bouma J.W., 1996, *Religio Votiva. The Archaeology of Latial Votive Religion. The 5th-3rd c.B.C. Votive Deposit South West of the Main Temple at 'Satricum' Borgo Le Ferriere, I-III*, Groningen.
CatSatricum 1982 = *Satricum una città latina*, Catalogo della mostra, Firenze.
CatAreaSacra 1985 = P. Chiarucci, T. Gizzi (a cura di), *Area sacra di Satricum tra scavo e restituzione*, Catalogo della mostra, Roma.
CatSatricum 1985 = P.A.J. Attema, J. Beaufort, M. Gnade (a cura di), *Nieuw Licht op een oude stad. Italiaanse en Nederlandse opgravingen in Satricum*, Catalogo della mostra, La Haga.
CatSatricum 2007 = M. Gnade (a cura di), *Satricum. Trenta anni di scavi olandesi*, Catalogo della mostra, Amsterdam.
CatLazprimitivo 1976 = M. Cristofani (a cura di), *Civiltà del Lazio primitivo*, Catalogo della mostra, Roma.
 Della Seta A., 1918, *Il Museo Nazionale di Villa Giulia*, Roma.
 Ginge B., 1988, *Satricum (Latina). Sporadic finds from the excavations 1977-1980*, in *NSc* 1984-1985 [1988], pp. 221-252.
 Gnade M., 1992, *The Southwest Necropolis of Satricum. Excavations 1981-1986*, Amsterdam.
 Gnade M., 2002, *Satricum in the Post-Archaic Period. A Case Study of the Interpretation of Archaeological remains as Indicators of Ethno-Cultural Identity*, Leuven.
 Gnade M., 2007, *I risultati della campagna di scavi 2005 e 2006 a Satricum*, in G. Ghini (a cura di), *Lazio e Sabina 4, Atti del Convegno. Quarto Incontro di Studi sul Lazio e la Sabina, Roma 29-31 maggio 2006*, Roma, pp. 91-200.
 Gnade M., 2009, *La ricerca a Satricum dell'Università di Amsterdam nel 2007*, in G. Ghini (a cura di), *Lazio e Sabina 5, Atti del Convegno. Quinto Incontro di Studi sul Lazio e la Sabina, Roma 3-5 dicembre 2007*, Roma, pp. 363-368.
 Gnade M., 2011, *Nuovi risultati della ricerca archeologica dell'Università di Amsterdam a Satricum*, in G. Ghini (a cura di), *Lazio e Sabina 7, Atti del Convegno. Settimo Incontro di Studi sul Lazio e la Sabina, Roma 9-11 marzo 2010*, Roma, pp. 453-463.

- Gnade M., 2012, *Satricum 2011: proseguimento delle ricerche*, in G. Ghini, Z. Mari (a cura di), *Lazio e Sabina 7, Atti del convegno. Ottavo Incontro di Studi sul Lazio e la Sabina, Roma, 30-31 marzo, 1 aprile 2011*, Roma, pp. 451-457.
- Gnade M., 2014a, *A new burial ground from Satricum*, in Ceaculus. *Current research into pre-Roman burial grounds in Italy*, Leuven, pp. 139-152.
- Gnade M., 2014b, *I Volsci: prospettiva archeologia*, in M. Aberson, M.C. Biella, M. Di Fazio, M. Wullschleger (a cura di), *Entre Archéologie et histoire: Dialogues sur divers peuples de l'Italie préromaine. E pluribus unum? L'Italie, de la diversité préromaine à l'unité augustéenne, Études genevoises d'Antiquité 2*, Bern, pp. 259-277.
- Hölbl G., 1979, *Beziehungen der ägyptischen Kultur zu Altitalien I, II*, Leiden.
- Maaskant-Kleibrink M., 1992, *Settlement excavations at Borgo Le Ferriere, Satricum 2, The campaigns 1983, 1985 and 1987*, Groningen.
- Michetti L.M., 2003, *La ceramica argentata e a rilievo in Etruria nella prima età ellenistica*, in *MonAnt* 61 serie misc. 8, Roma.
- Nonnis D., 1991-1992, *Una dedica alla Mater Matuta di Satricum*, in *RendPontAcc* 44, pp. 225-234.
- Stibbe C.M., 1980, *Breve comunicato sulla prima campagna olandese a Satricum eseguita nel 1977*, in *MededRom* 42, N.S.7, pp. 129-133.
- Stibbe C.M., 1981, *Nuovi e vecchi dati su Satricum*, in *ArchLaz* IV, (QuadAEI 5, 1981), pp. 305-309.
- Waarsenburg D.J., 1995, *The Northwest Necropolis of Satricum. An Iron Age Cemetery in Latium Vetus*, Amsterdam.

SANTUARI E ACQUE CURATIVE: UN PRIMO CENSIMENTO NELLA PENISOLA ITALICA

Maddalena Bassani – Francesca Ghedini

Nell'ambito di un progetto di ricerca di rilevante interesse nazionale (PRIN 2008), dedicato allo studio dei contesti archeologici sorti in prossimità di sorgenti termominerali della penisola italiana dall'età della romanizzazione alla tarda antichità¹, un certo rilievo ha occupato lo studio delle testimonianze votive e culturali, delle quali si presenta qui una panoramica generale, rinviando a pubblicazioni di dettaglio per una loro analisi puntuale².

Da un punto di vista metodologico, la ricerca condotta nell'ambito del PRIN 2008 ha dovuto determinare criteri di scelta precisi per la definizione di termalismo³: sono stati schedati tutti i dati di tipo archeologico⁴, letterario⁵, epigrafico⁶ e iconografico⁷ che fossero associabili in maniera certa a sorgenti mineralizzate, ancora esistenti o attestate in antico. Occorreva quindi selezionare con cura le informazioni che non fossero genericamente legate a fonti d'acqua non meglio classificate, per evitare di catalogare, ad esempio, vasche pertinenti a semplici terme igieniche, oppure luoghi di culto in prossimità di polle d'acqua oligominerale, com'è il caso dei numerosissimi esempi di età preromana e romana in svariate località dell'Italia antica.

Tale criterio può sembrare di primo acchito piuttosto restrittivo e per certi aspetti lontano dalla percezione che gli antichi avevano dell'acqua, intesa come sacra e benefica in senso lato. Tuttavia, alla luce dei risultati ottenuti si crede viceversa che il metodo adottato offra elementi significativi, anche in relazione alle conoscenze che i Romani avevano a disposizione, basate su dati empirici e su osservazioni delle qualità organolettiche della risorsa termale. Quest'ultima già in antico era in qualche modo nota nelle sue tre principali manifestazioni⁸: ossia come sorgente d'acqua (calda, fredda, con vari minerali disciolti⁹), come fuoriuscita di gas o vapore¹⁰, oppure come eruzione o deposito di fango¹¹. In tutti e tre i casi vi sono indizi per rilevare forme di cultualità verso tali fenomeni, che per la loro eccezionalità non potevano che essere percepiti come una manifestazione chiara di divinità.

Con tali premesse giova ricordare brevemente il quadro idrogeologico e distributivo, entro il quale si inseriscono i circa settanta siti di natura culturale che sono oggetto specifico di questa relazione.

Gli studi geologici più recenti¹² individuano in Italia una distribuzione del gradiente termico in due comparti (Fig. 1), uno corrispondente grosso modo alle regioni di Toscana, Lazio e Campania con qualche presenza

¹ Il progetto, intitolato *Il termalismo in età romana fra conoscenza e valorizzazione* (cfr. il sito web http://147.162.44.43/intro_progetto.php), ha visto coinvolte le Università di Padova (F. Ghedini, P. Zanovello, M. Bassani, M. Annibaleto), di Verona (P. Basso, C. Zanetti, A. Rizzi, L. Trevisan) e di Genova (M.F. Petracchia, M. Tramunto), oltre che il CNR (P. Salonia, S. Pescarin). Tale progetto rappresenta un ampliamento dell'analisi condotta per la realtà euganea antica, dove ad azioni di scavo e di riqualificazione di aree archeologiche e si affianca ora la realizzazione di un Museo del Termalismo a Montegrotto Terme (cfr. il sito web www.aquaepatavinae.it). Per i risultati si rimanda alla consultazione dei contributi editi in *Aquae patavinae* 2011; *Aquae patavinae* 2012; *Aquae salutiferae* 2013; *Cura, preghiera e benessere*.

² Dati parziali sono già stati pubblicati (Bassani M. 2011; Bassani M. 2012a; Bassani M. 2012b; Bassani M. 2013); Bassani M. 2014a e Bassani M. 2014b.

³ Per una definizione del termalismo da un punto di vista scientifico, cfr. Pola *et al.* 2014 e Bassani A. 2013; per una sua caratterizzazione archeologica cfr. Zanovello 2013; Annibaleto, Bassani 2013; Ghedini, Zanovello 2013.

⁴ Per le strutture balneari di età tardo repubblicana e imperiale cfr. Annibaleto 2013; per gli aspetti culturali cfr. *supra* nota 2.

⁵ Rizzi 2013; Zanetti 2013.

⁶ Basso, Petracchia, Tramunto 2011; Petracchia, Tramunto 2013; Buonopane, Petracchia 2014.

⁷ Trevisan 2013. La ricerca iconografica si è concentrata sulla documentazione medievale e soprattutto moderna, utile per evidenziare una continuità d'uso delle sorgenti.

⁸ Per un confronto fra i testi antichi e le conoscenze idrogeologiche odierne, cfr. Bassani A. 2014. Per il problema dell'effettiva corrispondenza fra composizione chimica ed efficacia terapeutica, cfr. Bassani A. 2013.

⁹ Rizzi 2013.

¹⁰ Per esemplificazioni cfr. Annibaleto 2014.

¹¹ Plin. *Nat.* XXXI, 2, 32, su cui cfr. Annibaleto 2014, p. 137.

¹² Pola *et al.* 2014.

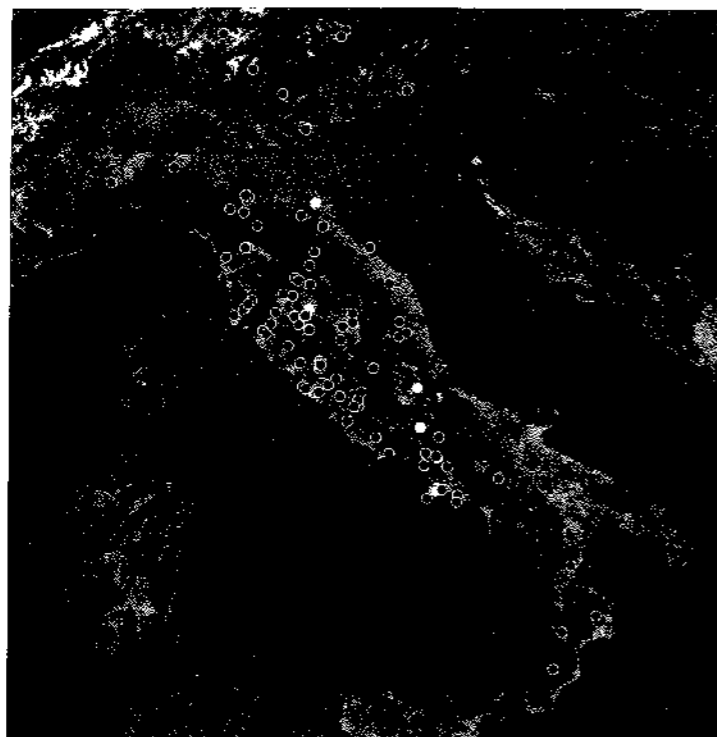


Fig. 1. Screen-shot della distribuzione dei siti termominerali antichi in Italia (elaborazione grafica di M. Annibaletto).

in Calabria, l'altro alle regioni di Emilia Romagna, Veneto e Friuli Venezia Giulia: in questi contesti regionali le sorgenti sono in prevalenza calde (omeo- o ipertermali, ossia fra i 30° e gli 80°), anche se non mancano situazioni di coesistenza di fonti calde e fredde, o di esclusiva presenza di fonti fredde altamente mineralizzate. Il gradiente diminuisce in maniera sensibile altrove, in particolare nel versante appenninico orientale e nell'Italia meridionale, per quanto si conoscano casi puntiformi di acque calde là dove di norma il gradiente termico è basso.

Le evidenze archeologiche censite e nella fattispecie i luoghi di culto trovano una sostanziale corrispondenza in tale ripartizione¹³: essi sono presenti soprattutto in prossimità di fonti termali e ipertermali, che in quanto già calde, si prestavano più delle altre ad impressionare l'uomo antico e ad essere oggetto di venerazione. Va peraltro sottolineato che vi sono anche santuari e depositi votivi là dove sgorgavano acque

fredde di natura curativa, distribuiti fra l'Italia settentrionale e quella adriatica, sfruttati direttamente nel punto di fuoriuscita della polla¹⁴.

Da un punto di vista idrologico e chimico, le sorgenti sono classificabili in sei raggruppamenti: le acque arsenicali-ferruginose, le bicarbonate, le carboniche, le salse o cloruro sodiche, le salso-bromo-iodiche, le solfate e le sulfuree. Proprio queste ultime, le solfate e le sulfuree, rappresentano il tipo di acque presso le quali risulta prevalente l'ubicazione di luoghi di culto: esse, per le loro proprietà antinfiammatorie e antisettiche, erano apprezzate per curare problemi dermatologici, dell'apparato riproduttivo e respiratorio, ma anche dell'apparato gastroenterico. Potevano inoltre essere utilizzate sia se ipotermali, quindi fredde, sia se omeo- o ipertermali, dunque calde.

M. B., F. G.

Aspetti quantitativi e locazionali

Focalizzando lo sguardo sulla documentazione archeologica, può essere utile fornire qualche dato numerico e ubicazionale sui luoghi di culto all'interno del panorama peninsulare¹⁵.

Il Lazio è il comparto regionale che presenta in assoluto il numero più alto di luoghi di culto: ne sono stati individuati diciotto, dei quali dieci frequentati a partire dall'età repubblicana, gli altri otto datati dall'età augustea. Oltre ai casi molto noti quali i due santuari di Vicarello e di Stigliano presso Bracciano¹⁶, che costituiscono contesti imprescindibili per lo studio della tipologia strutturale e di quella dei materiali, interessanti esempi sono costituiti dal santuario orientale di Gabii¹⁷, presso la località Fontana Amara e dal contiguo luogo di culto presso Ponte di Nona¹⁸, dove si conoscono più depositi di *ex voto* fittili. Vanno segnalati inoltre

i santuari presso Casale Pescarolo¹⁹ e Tratturo Canio²⁰, entrambi di un certo rilievo proprio durante l'età medio-repubblicana, ma anche il noto luogo di culto presso Tor Tignosa, importante per la sua vocazione oracolare²¹.

In Campania invece le attestazioni cultuali sono decisamente meno numerose: di sette luoghi di culto solo due risalgono all'età repubblicana e precisamente il santuario di Mefite all'Ansanto²² e quello di Diana Tifatina nel territorio di Capua²³. Quanto alla Calabria, la documentazione archeologica si rivela piuttosto indiziaria, dal momento che nei tre siti a probabile destinazione cultuale gli indicatori coincidono con rinvenimenti sporadici: ad essi tuttavia si affiancano riscontri chimico-fisici sulla natura delle acque e riferimenti nelle fonti letterarie. Si tratta sempre di spazi sacri all'interno di grotte (Galatro²⁴, Grotta delle Ninfe Lusiadi²⁵, Sorgenti di Caronte²⁶), nelle quali talora i culti per le acque calde sulfuree continuarono anche durante il cristianesimo, a testimoniare il radicamento di certe forme di venerazione per l'elemento idrico salutare.

Risalendo verso nord e considerando i casi toscani, ci si trova di fronte, viceversa, a una situazione più articolata: su quindici luoghi di culto sono documentati nove contesti; di questi alcuni coincidono con santuari complessi, come quelli di Sillene e Fuculi presso Chianciano Terme²⁷, altri con aree meno strutturate ma a probabile destinazione sacra, come i depositi di *ex voto* ad Acqua Borra²⁸ o a Bagno Grande²⁹.

Se poi ci si sposta a considerare le regioni centro-adriatiche, la documentazione è assai più rarefatta. In Umbria sono state censite quattro aree sacre, di cui però solo il santuario dell'Aisillo fu frequentato dalla fine del II sec. a.C. (Fig. 2)³⁰, essendo gli altri tre datati all'età imperiale. In Abruzzo per il momento si conosce solo l'incerto caso del deposito di bronzetti votivi presso la sorgente della chiesa di S. Agata, nel Comune di Castelvecchio Subequo³¹, mentre nelle Marche su cinque luoghi di culto censiti, quattro sembrano risalenti nella loro fase iniziale all'età repubblicana. Si tratta dei due santuari di Cingoli³² e di *Lucus Pisaurensis*³³, quest'ultimo di particolare rilevanza storico-sociale oltre che cultuale, mentre in località Via Moro³⁴ e Acquasanta Terme³⁵ il recupero di vario vasellame lascia intravedere una conoscenza delle potenzialità curative delle sorgenti fredde in fase precoce.

Nel territorio della Cisalpina, infine, le regioni che presentano testimonianze di rilievo per la fase repubblicana sono soprattutto l'Emilia Romagna e il Veneto, con qualche caso problematico per la Lombardia e il

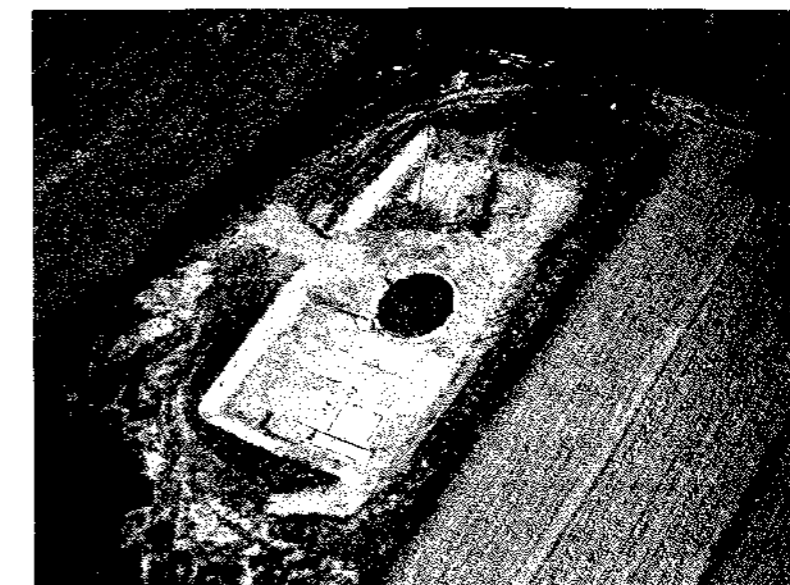


Fig. 2. Perugia, loc. Aisillo. Veduta del santuario (Albanesi, Picuti 2009, p. 142, fig. 4).

¹³ Per una considerazione generale cfr. Annibaletto, Basso 2014.

¹⁴ Sul problema dell'utilizzo delle acque termominerali *in situ* piuttosto che altrove, cfr. Annibaletto 2013.

¹⁵ I rimandi bibliografici che seguiranno, relativi ai siti citati, saranno limitati ai lavori più rilevanti, non potendo in questa sede dar conto di tutti gli studi puntuali, che viceversa sono elencati in una *Appendice* dedicata nel già citato volume *Cura, preghiera e benessere*.

¹⁶ Gasperini 2006, con rimandi precedenti.

¹⁷ Guaitoli 1981; Mancini, Pilo 2006.

¹⁸ Potter 1989.

¹⁹ Bellini 2004.

²⁰ Cassieri 2012.

²¹ Guarducci 1971.

²² Rainini 2003; Calisti 2006, pp. 145-159; *Culto della dea Mefite*.

²³ Da ultima Quilici Gigli 2012, pp. 35-36, con bibliografia precedente.

²⁴ Genovese 1999, pp. 114-115, con bibliografia precedente.

²⁵ Givigliano 2007, pp. 714-715.

²⁶ De Sensi Sestito 1999.

²⁷ Sillene: Chellini 2002, pp. 155-158 e Bonamici 2003; Fuculi: Rastrelli 1993a e *Ead.* 1993b.

²⁸ Chellini 2002, pp. 77-78.

²⁹ *Ibid.*, pp. 148-150.

³⁰ Albanesi, Picuti 2009.

³¹ Buonocore 2002. È in corso di studi ulteriori il santuario di Forcona, presso Civita del Bagno, in provincia de L'Aquila.

³² Landolfi, Baldelli 1997, con bibliografia precedente.

³³ Cresci Marrone, Mennella 1984, pp. 42-60; *Lucus Pisaurensis*.

³⁴ 1957-2007. 50° anniversario del Vettore, pp. 20-27.

³⁵ Conta 1982, pp. 40-41 e pp. 124-141.



Fig. 3. Ravenna, Grotta del Re Tiberio. Vasetti con ocre dal deposito sacro (La grotta del Re Tiberio, p. 432, fig. 5).

Friuli Venezia Giulia. Infatti, su nove contesti culturali emiliani, ben sette possono essere ricondotti ai secoli precedenti il controllo di Roma su questa porzione della penisola: assai interessante è, ad esempio, la Grotta del Re Tiberio³⁶, che dal VI sec. a.C. fino alla tarda antichità è stata sede di un luogo di culto legato alle sorgenti fredde sulfuree e salso-bromo-iodiche ivi presenti; oppure il deposito di Montegibbio³⁷, dove tra le varie ceramiche si conta pure una coppa con dedica a Minerva. Nel Veneto, invece, di luoghi di culto se ne contano sei, di cui cinque di età preromana: oltre ai noti santuari di Lagole di Calalzo³⁸ e di Santorso³⁹, spicca fra tutti il famoso caso del santuario lacustre di S. Pietro Montagnon⁴⁰, sul quale ci si soffermerà più oltre.

Altrove, le testimonianze sono assai sporadiche, se non incerte. Per la Lombardia, ad esempio, è tutta da dimostrare la pertinenza a un effettivo luogo di culto presso le acque curative di Bormio del rilievo con scena culturale portato all'attenzione alcuni anni fa⁴¹: l'ipotesi che la divinità rappresentata sia *Velchans/Vulcano* è certo suggestiva, dato il suo legame con i fenomeni geotermici, ma non sono attestati né per la fase preromana né per la fase romana indicatori archeologici che provino un qualche utilizzo per usi culturali o curativi delle sorgenti calde, citate per la prima volta da Cassiodoro⁴². Viceversa, sembra plausibile riconoscere a Monfalcone, sulla collina di S. Giovanni, un'area sacra connessa a quel *fons Timavi* ricordato da più fonti letterarie e nominato anche in qualche iscrizione recuperata nei pressi⁴³: il sito conosce infatti qualche prima attestazione dagli inizi del I sec. a.C., pur avendo avuto una frequentazione estesa all'età imperiale.

Organizzazione dello spazio e tipologie delle strutture

Dalle considerazioni idrogeologiche e quantitavo-distributive occorre ora rivolgersi, pur in maniera esemplificativa, alle casistiche dei luoghi di culto emerse dal censimento, esplicitando sia casi morfologicamente semplici, sia altri più complessi e strutturati.

Procedendo da nord a sud, il territorio corrispondente all'Italia settentrionale presenta molteplici esempi di contesti votivo-culturali di età arcaica e repubblicana: si tratta di siti nei quali sono stati rinvenute quantità talora considerevoli di accumuli di votivi, ma che non presentano, eccetto un caso, elementi strutturali indicativi di una qualche costruzione sacra per la fase cronologica precedente il controllo romano.

Si consideri a titolo esemplificativo il deposito veneto di S. Pietro Montagnon a Montegrotto Terme, individuato nell'Ottocento lungo gli argini di un laghetto termale di incerta estensione⁴⁴: esso era costituito da migliaia di tazze, coppe e scodelle spesso miniaturizzate, ma anche da bronzetti di cavalieri e cavalli e da lamine in bronzo o in foglia d'oro viste dai primi scavatori. Frequentato dal VII al III sec. a.C. e poi abbandonato forse per l'esaurimento della sorgente, non si sa se fosse dotato di apprestamenti strutturali specifici: la segnalazione ottocentesca di alcuni pali in legno è stata generalmente ricondotta a un'edicola al centro del lago, peraltro mai riconosciuta, mentre potrebbe trattarsi dei resti di una passerella per gettare le offerte. Tale ipotesi

³⁶ La grotta del re Tiberio, pp. 419-479.

³⁷ L'insediamento di Montegibbio.

³⁸ Materiali veneti preromani e romani.

³⁹ Gamba 2012.

⁴⁰ San Pietro Montagnon.

⁴¹ Valvo 1996.

⁴² Cassiod. var. X, 29; per una riconsiderazione del problema di Bormio e di *Bormanus* cfr. Ghedini 2014, in part. nota 29.

⁴³ La voce dell'acqua.

⁴⁴ Per i rimandi bibliografici cfr. *supra*, nota 40; per una sintesi sui dati noti cfr. Bassani M. 2012a, pp. 392-393.

si basa sul confronto con un analogo caso individuato nel già citato santuario di Casale Pescarolo⁴⁵, nel Lazio, nel quale restano i buchi dei pali di una probabile pedana rialzata sull'argine del laghetto.

La ricorrenza di luoghi di culto caratterizzati per lo più da semplici depositi votivi si nota pure in Emilia Romagna dove, se si escludono i due pozzi preistorici alle Fonti Romane della Fratta⁴⁶, di norma si trovano accumuli di *ex voto* presso le sorgenti, come in Veneto.

La Grotta del Re Tiberio, in provincia di Ravenna⁴⁷, fu scelta come luogo di culto dal VI sec. a.C. fino al IV sec. d.C.: in prossimità dell'ingresso, dov'era una delle sorgenti, furono deposti nel tempo manufatti ceramici (vasi e vasetti, *skyphoi* di fattura etrusca) e bronzetti, per poi essere affiancati dal II sec. a.C. da ceramica a vernice nera, in terra sigillata italica e medio-adriatica e poi da altri materiali di età imperiale.

Le componenti salso-bromo-iodiche che connotano le fonti presso la Grotta di Tiberio e che oggi sono riconosciute come un rimedio importante per la cura di un ampio spettro di patologie (della pelle, dell'apparato riproduttivo, di quello respiratorio ecc.), caratterizzano anche le sorgenti di Montegibbio (Modena)⁴⁸. Questo sito fu sede di un accumulo di ciotole e vasi votivi datato dal III sec. a.C. al I sec. a.C., mentre in seguito prevalse un insediamento di tipo residenziale, proseguito fino al VI sec. d.C.: l'iniziale vocazione culturale va forse legata alla presenza dei fenomeni geotermici noti come le "salse", che coincidono con emissioni di idrocarburi liquidi e gassosi misti a fanghi, che creano apparati conici (Fig. 4). Il fenomeno è tipico della zona, giacché anche nelle vicine Salvarola⁴⁹ e Nirano⁵⁰ vi sono indizi per riconoscere probabili luoghi di culto legati a tali manifestazioni geotermiche, le quali, se impressionavano gli antichi per la loro eccentricità, potevano essere già note per le loro potenzialità curative, sia sull'uomo che sugli animali.

Rinviamo al paragrafo conclusivo per alcune note sulle possibili terapie veterinarie già in età antica attraverso le *aguae* e in generale mediante il termalismo, l'assenza in Emilia Romagna, come nella maggior parte delle regioni considerate, di strutture culturali stabili non deve comunque far escludere la possibilità che vi fossero situazioni più articolate oggi non riconoscibili. Infatti, esclusi alcuni casi di veri e propri edifici di culto fra breve proposti, il censimento ha consentito di porre attenzione anche su alcuni contesti nei quali la presenza di cippi ha fatto ipotizzare l'esistenza di aree sacre delimitate da segnacoli. Esemplicativi i casi di S. Pietro in Sylvis presso Bagnacavallo (Ravenna), o il santuario di Pesaro, noto come *Lucus Pisaurensis*⁵¹, oppure quello di Tor Tignosa, nelle vicinanze di Ardea-Pomezia⁵².

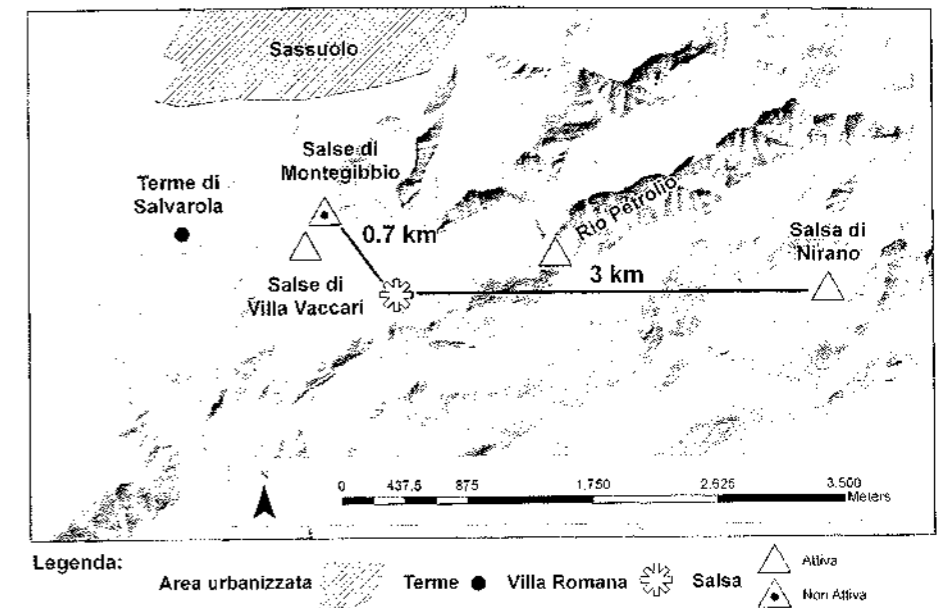


Fig. 4. Modena, parco delle Salse di Nirano. Localizzazione dei siti di Salvarola, Nirano e Montegibbio (L'insediamento di Montegibbio, p. 104, fig. 11).

⁴⁵ Bassani M. 2012a, p. 401 nota 48.

⁴⁶ Botto Micca 1927; Morico 1997.

⁴⁷ Cfr. *supra*, nota 36.

⁴⁸ Cfr. *supra*, nota 37.

⁴⁹ Doderlein 1861, pp. 37-65; Guandalini 2006.

⁵⁰ Atlante dei Beni Archeologici della Provincia di Modena 2009, pp. 229-230, nn. 92, 96.

⁵¹ Per il sito di S. Pietro in Sylvis cfr. Susini 1991; Maioli, Montevecchi 2003, pp. 125-126. Per i cippi cfr. Coarelli 2000, con bibliografia precedente e discussione delle varie ipotesi interpretative; per una descrizione degli scavi settecenteschi e dei recuperi cfr. ora *Lucus Pisaurensis*.

⁵² Torelli 1984.

Ma oltre a depositi semplici e ad aree delimitate da segnacoli, vi sono anche contesti provvisti di edifici di culto complessi. Tra i casi meglio documentati basti ricordare il santuario di Stigliano⁵³, che presenta un tempio rettangolare su podio con gradinata di accesso (III sec. a.C.), poi affiancato dall'impianto termale, dato a partire dalla tarda età repubblicana. Oppure quello di Diana Tifatina nei pressi di Capua: qui il fulcro del santuario coincideva con un tempio su podio, con gradinata e altare antistante la fronte, per quanto questa non fosse l'unica struttura documentata, giacché gli scavi e le iscrizioni ricordano anche un *calcidicum* (*sic*) e una *culina* affiancata da una *porticus*. Si trattava dunque di un santuario assai articolato, sulla cui valenza si rimanda alle osservazioni formulate in altra sede⁵⁴.

I materiali votivi

Un campo ancora tutto da approfondire è quello dello studio dei materiali dedicati alle divinità venerate presso le sorgenti curative. Infatti, la ricerca fin qui condotta ha privilegiato soprattutto analisi tipologico-strutturali, necessitando lo studio dettagliato dei manufatti mobili di maggiori approfondimenti: e ciò tanto più in considerazione del fatto che l'ambito di indagine è stato proiettato in prevalenza sulla documentazione romana.

Rinviando allora ad alcune osservazioni generali già formulate in precedenza⁵⁵, occorrerà prevedere indagini mirate sui materiali votivi, per i quali in questa sede si propongono alcune note utili a illustrare la documentazione di fase repubblicana.

Come in altri contesti sacri legati alle fonti⁵⁶, gli spazi sacri censiti presentano tipologie di manufatti piuttosto variegati, che si configurano o come un dono per ringraziare (o per pregare) la divinità, oppure come oggetti o strumenti pertinenti ai rituali; non potendo trattare nel dettaglio tutta la casistica, in questa sede vale menzionare almeno le tipologie più ricorrenti, suddividendole in base al materiale.

Tra i bronzi sono frequenti le statuette di divinità e di offerenti (ad esempio a Santorso presso Vicenza, a Lagole di Calalzo, a S. Agata, in Abruzzo), ma si trovano anche le laminette, talora sbalzate e rivestite di materiali preziosi (a S. Pietro Montagnon, Tratturo Caniò); si contano pure armi, fibule, *simpula* (questi ultimi soprattutto a Lagole di Calalzo, ma anche a Santorso e forse a Cesadoro, in Umbria⁵⁷), oltre che altri oggetti. Tra le ceramiche, possono essere numerosissimi i contenitori per bere e per versare (vasi, coppe, tazze, bicchieri, *skyphoi*), non di rado miniaturizzati (migliaia, come si è detto, a S. Pietro Montagnon), ma si trovano talora anche contenitori per mangiare (piatti, piattelli, pentole); più rari si mostrano invece i rinvenimenti di pesi da telaio (numerosi all'Ansanto, sporadici altrove, come a Tratturo Caniò e nella Grotta del Re Tiberio). Fra le terrecotte sono molteplici le statuette di divinità, ma anche gli *ex voto* anatomici (teste, mezze teste, arti, organi esterni e interni), le statuette di animali domestici e dei loro arti (a Tratturo Caniò, Ponte d'Ercole, al *Lucus Pissurensis*), né mancano le monete, comprendendo in tale insieme sia gli esemplari di *aes rude* (ad esempio a Vicarello, *Gabii*, Sillene), sia quelli repubblicani.

Se proprio la presenza delle monete, attestata fino al tardoantico, costituisce una ricorrenza davvero significativa nei luoghi di culto presso le sorgenti terapeutiche⁵⁸, decisamente rare per la fase repubblicana sono invece le sculture a tutto tondo o ad alto rilievo. Risultano pertanto del tutto eccezionali i frammenti di statue di bronzo e di terracotta di grandi dimensioni da due località termominerali fin qui non menzionate se non occasionalmente, ovvero Sillene e Fuculi, presso Chianciano Terme, dove vi sono sorgenti sia calde che fredde bicarbonato-solfato-calciche⁵⁹. In questi due siti tra la fine del VI e il II sec. a.C. sorsero due importanti santuari, la cui articolazione spaziale e strutturale resta per ora problematica per la scarsità dei dati archeologici registrati negli scavi ottocenteschi. Rimangono però porzioni importanti dell'apparato statuario decorativo, in bronzo a Sillene⁶⁰, in terracotta a Fuculi⁶¹, che denunciano la monumentalità dei due complessi santuari.

⁵³ Cfr. *supra* nota 16.

⁵⁴ Bassani M. 2014a, in part. § 2.

⁵⁵ Bassani M. 2011; *Ead.* 2012a; *Ead.* 2012b; *Ead.* 2013.

⁵⁶ Cfr., ad esempio, *Archeologia dell'acqua in Basilicata; Sanctuaires et sources; Lo spazio del rito*; Giontella 2012.

⁵⁷ Dove però la cronologia è incerta, trattandosi di uno scavo settecentesco privo di precisi riscontri sui materiali: Sensi 2006.

⁵⁸ Si consideri che su settanta contesti schedati (datati dall'età arcaica al tramonto dell'impero) le monete sono attestate in più della metà dei siti.

⁵⁹ Per una riconsiderazione globale di questi due siti e del vicino Acquasanta, di epoca romana, cfr. Bassani M. 2014b.

⁶⁰ Bonamici 2003.

⁶¹ Rastrelli 1993a e b.

Aspetti cronologici e sociali

Alla luce di quanto è emerso dalla schedatura, vari sono gli spunti per una riflessione sulle modalità di occupazione di queste località termominerali, in particolare per la fase tardorepubblicana e per quella imperiale⁶². Ma per le fasi precedenti, ossia per quelle comprese fra l'età arcaica e l'età medio-repubblicana, sono proprio i contesti cultuali che risultano forieri di elementi interessanti per comprendere, almeno nelle linee generali, le dinamiche sottese allo sfruttamento del fenomeno geotermale.

Valutando infatti i sistemi occupazionali, è stato chiarito come le prime forme di "relazione" con le sorgenti (fumanti, ribollenti, puzzolenti o insolitamente colorate di bianco, talora di rosso) siano state quelle di tipo sacrale⁶³: infatti, se dal II sec. a.C. cominciano ad essere attestati impianti per sfruttare i fenomeni geotermici a fini curativi⁶⁴, in precedenza, dal VII al II sec. a.C. si ha un numero considerevole di luoghi di culto nelle due macroregioni interessate dalla geotermia (come si è detto, la fascia tirrenica dalla Toscana alla Calabria e quella padana dall'Emilia Romagna al Veneto). In particolare, se nella fase più antica (arcaica-repubblicana) rari sono i contesti strutturati (ad es. *Gabii*, Monte Tifata, Sillene) essendo prevalenti i semplici depositi votivi (ad es. Ansanto, S. Pietro Montagnon, Lagole di Calalzo ecc.), nella fase medio-repubblicana si registra viceversa un notevole incremento di interventi per monumentalizzare le costruzioni sacre già esistenti (ad es. Stigliano, Monte Tifata, Tratturo Caniò, Casale Pescarolo ecc.). Il dato è di particolare rilievo perché dimostra l'attenzione rivolta verso questo tipo di risorsa naturale, che per le sue potenzialità benefiche e curative era ritenuta non solo una manifestazione tangibile del potere taumaturgico delle divinità⁶⁵, ma anche un fattore di aggregazione comunitaria, ovvero un elemento di grande utilità sociale⁶⁶.

Valutando infatti solo a titolo esemplificativo l'altissimo numero di monete recuperate a Vicarello, che documentano l'arrivo di pellegrini da gran parte dell'Italia centro-meridionale alla ricerca di una guarigione⁶⁷, si intuisce il valore intrinseco di queste *aguae* e l'aura sacrale con la quale venivano venerate: e ciò soprattutto in una fase, come quella arcaica e repubblicana, nella quale erano scarse le conoscenze di terapie farmacologiche valide almeno in Occidente⁶⁸. Ecco quindi che una guarigione mediante bagno, bibita o impacchi di fanghi da una ferita, da un'infezione, dalla scabbia o da altre patologie comuni, diventava un fattore non solo di benessere individuale, ma anche di salute collettiva. Al punto che in qualche caso particolare, come in quello del santuario di Diana sul Monte Tifata cui è stato dedicato un approfondimento storico-letterario, si è compresa l'importanza che questo luogo di culto dovette rivestire anche durante la seconda guerra punica e poi in occasione della guerra sociale sotto il comando di Silla⁶⁹. Quella cioè di luogo strategico per controllare il territorio, ma anche quella di località terapeutica scelta per curare gli eserciti e probabilmente anche lo stesso Silla, affetto da gravi patologie non curate da tempo.

Dunque, la conoscenza delle potenzialità benefiche che potevano offrire le manifestazioni geotermiche si manifestò, almeno inizialmente, attraverso la mediazione del sacro, al quale era possibile ricorrere per spiegare fenomeni anormali altrimenti incomprensibili per l'uomo antico. Quest'ultimo, se faceva su di sé esperienza

⁶² Cfr. i diversi contributi presenti nel volume *Cura, preghiera e benessere*.

⁶³ Bassani M. 2014a.

⁶⁴ Annibaletto 2014.

⁶⁵ Sul problema delle divinità presso le sorgenti termominerali cfr. alcune osservazioni in Buonopane, Petracchia 2014, con rimandi precedenti.

⁶⁶ Sui frequentatori delle terme in età romana cfr. Basso 2014.

⁶⁷ Panvini Rosati 1967-1968; Michelini Tocci 1967-1968: dal chiusino della sorgente sono state estratte 5200 monete in bronzo, oltre all'*aes rude*: *aes rude* (in pezzi minutissimi, in tot. 1200 libbre=400 kg ca.; un quadrilatero (appartenente alla serie ancora/tripode, con funzione votivo-celebrativo, non monetale); *aes grave* (in tot. ca. 1400 pezzi, di cui solo 13 pezzi appartenente alla serie urbana della prua, il resto alle serie latine, 84 di serie incerta); monete coniate (le romano/campane erano 2136; le romane 1619; le imperiali in numero imprecisato, datate fino all'inizio del IV sec. d.C.; 106 da altre città: Populonia, Vetulonia, *Peithesa*, Suessa, *Neapolis*, *Teanum*, *Thurium*, *Rhegium*, *Alaesa*).

⁶⁸ Su questi aspetti cfr. Zanetti, Rizzi, Mantovanelli 2012, soprattutto per la fase romana; Rizzi 2014 per alcuni dati anche sull'utilizzo delle sorgenti terapeutiche in età classica, con rimandi bibliografici precedenti.

⁶⁹ Bassani M. 2014a, § 2.



ἀρὰ λήσθησι πτωσώμιαν· αὐτοὶ ὄρμασθε μετ' ἐροῦ
φορτίου· ἠποισώμιαι· ὡσὺ δὲ δέμερσι εἰσὶ καὶ
πρὶν πρὸ χύλου πορροκαταμπαύσθη· κατὰ τὴν ἄλυσαν
ὄρεσιν· καὶ τοῖς ἰσθμοῖς· ποσὶ δὲ αὐτῶ ἀνακάλυ
ματω· ἀπὸ ἀλευρομαθέρου σχοίρικα· οἱ βουδρῶ
μακρῶ· μακρῶ σαπύρω· ὡσὺ β. ἀνακάλυ· εἰς τὸ
αὐτὸ· κατὰ χεῖρε τοῦ ὡμῶσ καὶ τῶν τραχύλων· εἰς τὸ
δεξιὸν εἰς τὴν ἄνω πτέρω· καὶ τῶν καυτέρων· εἰς τὸ
εἰς τὴν ἄνω πτέρω· ἀλλὰ πικρῶ· εἰς τὴν ἄνω πτέρω
εἰς τὴν ἄνω πτέρω· εἰς τὴν ἄνω πτέρω· εἰς τὴν ἄνω πτέρω
εἰς τὴν ἄνω πτέρω· εἰς τὴν ἄνω πτέρω· εἰς τὴν ἄνω πτέρω

Fig. 5. Parigi, Bibliothèque Nationale de France. Disegno di epoca bizantina riprodotto da una terapia "balneare" per un cavallo (McCabe 2007, fig. 14).

empirica dell'efficacia di certi trattamenti, poteva forse cogliere una naturale propensione a curarsi presso quelle speciali sorgenti anche da parte degli animali. Infatti, attraverso ricerche mirate⁷⁰ e grazie allo studio di fonti scritte post-antiche, è stato possibile capire che sovente la scoperta delle potenzialità terapeutiche delle *aquae* fu legata proprio all'osservazione del comportamento degli animali, che per istinto andavano alle sorgenti a trovare guarigione. Pertanto, sulla base di tali testimonianze ci si è chiesti se le statuette di cavalli, tori, buoi, pecore e forse anche capre nei contesti analizzati potessero rappresentare un ringraziamento per una salute ritrovata degli animali stessi: ad esempio, a seguito di infestazioni/infezioni del manto (per la presenza di parassiti o della rogna, o di altre forme di patologie dermatologiche), ma anche a causa di ferite o di problemi articolari. Potrebbero essere letti in tal senso gli *ex voto* a forma di zampe di monoungulati e di biungulati provenienti dal *Lucus Pisaurensis* di Pesaro e forse pure i preziosi bronzetti di cavalli da S. Pietro Montagnon, solo per citare qualche esempio: se i primi risalgono al III-II sec. a.C., i secondi si datano ben prima, già al V sec. a.C., a testimoniare come le conoscenze dell'efficacia positiva delle sorgenti mineralizzate si possa far risalire già all'età arcaica⁷¹. Ovviamente ciò non esclude la possibilità di interpretare tali manufatti anche come un indicatore di un sacrificio o come simboli di status, in particolare nel caso dei cavalli, come di norma si tende a fare⁷². Tuttavia l'esistenza della famosa iscrizione di II sec. d.C. dalle *Aquae Albulae* presso Tivoli, in cui si ringra-

ziano le *aquae* per aver fatto guarire il cavallo *Samis* da una ferita, lascia aperta tale possibilità di lettura. Quest'ultima non solo è confermata da pratiche allevatorie ancora in uso, ma viene indicata pure da testi bizantini di recente edizione⁷³, nei quali confluirono conoscenze dei secoli precedenti circa l'opportunità di bagnare gli animali, soprattutto i cavalli, e di assicurare loro trattamenti a base di zolfo (Fig. 5)⁷⁴.

In conclusione, allora, lo studio dell'utilizzo della risorsa termominerale apre a molteplici spunti di ricerca, sia per gli usi civili e i risvolti economici che di essa se ne fecero nell'antichità⁷⁵, sia per le implicazioni culturali e rituali, qui sinteticamente proposte per fornire un quadro di riferimento in vista di ulteriori approfondimenti.

M. B.

Abbreviazioni bibliografiche

1957-2007. 50° anniversario del Vettore = 1957-2007. 50° anniversario del Vettore, a cura di Cicli Integrati Impianti Primari, Ostravetere, 2007.

⁷⁰ Bassani M. 2011; Ead. 2012b. Il tema è stato trattato anche da B. Santillo Frizel (Santillo Frizell 2004, Ead. 2010) e da de Cazanove 2013.

⁷¹ Non mancano dati per ipotizzare una conoscenza della geotermia anche per le fasi protostoriche (Grifoni Cremonesi 2005), come parrebbero indicare alcuni rinvenimenti segnalati nel censimento da noi effettuato (coltelli, un grattatoio, piccole frecce e cunei preistorici da Vicarello: Colini 1979; deposito di asce protostoriche dalla Grotta delle Ninfe Lusiadi: Givigliano 2007).

⁷² Comella 1981; Van Andringa, Lepetz 2003.

⁷³ McCabe 2007.

⁷⁴ Hierocles, *Hipp.* B76: McCabe 2007, p. 254.

⁷⁵ Zanovello 2014.

- Acque, grotte e dei* = M. Pacciarelli (a cura di), 1997, *Acque, grotte e dei. 3000 anni di culti preromani in Romagna, Marche e Abruzzo*, Fusignano.
- Albanesi M., Picuti M.R., 2009, *Un luogo di culto d'epoca romana all'Aisillo di Bevagna (Perugia)*, in *MEFRA* 121/1, pp. 133-179.
- Annibaletto M., 2013, *Servirsi delle acque minerali e termali: criticità e spunti di riflessione*, in *Aquae salutiferae* 2013, pp. 77-89.
- Annibaletto M., 2014, *Le stazioni termominerali: tipologie architettoniche e sistemi infrastrutturali*, in *Cura, preghiera e benessere*, pp. 129-142.
- Annibaletto M., Bassani M., 2013, *Morfologie del termalismo antico. Proposte metodologiche per un loro riconoscimento*, in *Aquae salutiferae* 2013, pp. 49-61.
- Annibaletto M., Basso P., 2014, *Tra uomo e natura: insediamenti e paesaggi termali*, in *Cura, preghiera e benessere*, pp. 73-108.
- Anthropozoologica* = P. Meniel (a cura di) 1989, *Anthropozoologica. L'animal dans les pratiques religieuses: les manifestations matérielles, Actes du Colloque International (Compiègne, 11-13 novembre 1988)*, Compiègne.
- Aquae Patavinae* 2011 = M. Bassani, M. Bressan, F. Ghedini (a cura di), 2011, *Aquae Patavinae. Il termalismo antico nel comprensorio euganeo e in Italia, Atti del I Convegno Nazionale (Padova, 21-22 giugno 2010)*, (Antenor Quaderni 21), Padova.
- Aquae Patavinae* 2012 = M. Bassani, M. Bressan, F. Ghedini (a cura di), 2012, *Aquae Patavinae. Montegrotto e il termalismo in Italia: aggiornamenti e nuove prospettive di valorizzazione, Atti del II Convegno Nazionale (Padova, 14-15 giugno 2011)*, (Antenor Quaderni 26), Padova.
- Aquae salutiferae* 2013 = M. Bassani, M. Bressan, F. Ghedini (a cura di), 2013, *Aquae salutiferae. Il termalismo tra antico e contemporaneo, Atti del Convegno Internazionale (Montegrotto Terme, 6-9 settembre 2012)*, (Antenor Quaderni 29), Padova.
- Archeologia dell'acqua in Basilicata* = AA.VV. 1999, *Archeologia dell'acqua in Basilicata*, Lavello.
- Atlante dei Beni Archeologici della Provincia di Modena* 2009 = A. Cardarelli, L. Malnati (a cura di), 2009, *Atlante dei Beni Archeologici della Provincia di Modena*, II, Firenze.
- Bassani A., 2013, *Le ambiguità idrogeologiche irrisolte dalla chimica fisica*, in *Aquae salutiferae* 2013, pp. 19-42.
- Bassani A., 2014, *Note idrotermali: caratterizzazione, prodotti, usi diversi*, in *Cura, preghiera e benessere*, pp. 29-44.
- Bassani M., 2011, *Le terme, le mandrie e Gerione: nuove ipotesi per l'area euganea*, in *Aquae Patavinae* 2011, pp. 223-243.
- Bassani M., 2012a, *La schedatura dei contesti culturali presso sorgenti termominerali: osservazioni preliminari su aspetti strutturali e materiali*, in *Aquae Patavinae* 2012, pp. 391-410.
- Bassani M., 2012b, *Greggi e mandrie fra termalismo e profezia*, in *Gerión* 30, pp. 185-208.
- Bassani M., 2013, *Spazi sacri e materiali culturali nei contesti termominerali*, in *Aquae salutiferae* 2013, pp. 91-107.
- Bassani M., 2014a, *I santuari e i luoghi di culto presso le sorgenti termominerali*, in *Cura, preghiera e benessere*, pp. 143-160.
- Bassani M., 2014b, *Per una carta distributiva dei luoghi di culto alle fonti curative*, in *Cura, preghiera e benessere*, pp. 161-188.
- Basso P., 2014, *Termalismo e società*, in *Cura, preghiera e benessere*, pp. 191-204.
- Basso P., Petracchia M.F., Tramunto M., 2011, *Il termalismo nelle testimonianze letterarie ed epigrafiche: primi passi di un Prin*, in *Aquae Patavinae* 2011, pp. 189-191.
- Bellini G.R., 2004, *Il santuario di Casale Pescarolo in Valle di Comino*, in A.M. Reggiani, L. Quilici, S. Nievo, G. Papi (a cura di), *Religio: santuari ed ex voto nel Lazio meridionale, Atti della Giornata di Studio*, Terracina, pp. 95-107.
- Bonamici M., 2003, *I bronzi del Santuario di Sillene a Chianciano Terme*, in *L'acqua degli dei. Immagini di fontane, vasellame, culti salutari e in grotta*, Catalogo della mostra, Montepulciano, pp. 45-55.
- Botto Micca A., 1937, *Fonti Romane della Fratta (Forlì)*, Pisa 1937.
- Bruckner E.C., 2003, *Considerazioni sui culti e luoghi di culto a Setia e nel suo territorio in età repubblicana ed imperiale*, in L. Quilici, S. Quilici Gigli (a cura di), *Santuari e luoghi di culto nell'Italia antica*, a cura di, (ATA 12-2003), Roma, pp. 75-98.

- Buonocore M., 2002, *Il santuario di Ercole a Corfinium (Loc. S. Ippolito): prime acquisizioni epigrafiche*, in M. Buonocore, *L'Abruzzo e il Molise in età romana tra storia ed epigrafia*, II, L'Aquila, pp. 601-626.
- Buonopane A., Petraccia M.F., 2014, *Termalismo e divinità*, in *Cura, preghiera e benessere*, pp. 217-245.
- Calisti F., 2006, *Mefitis: dalle madri alla madre. Un tema religioso italico e la sua interpretazione romana e cristiana*, Roma.
- Cassieri N., 2012, *Il santuario di Tratturo Caniò a Sezze (Latina)*, in E. Marroni (a cura di), *Sacra Nomini Latini. I santuari del Lazio arcaico e repubblicano, Atti del Convegno Internazionale (Roma, Palazzo Massimo, 19-21 febbraio 2009)*, in *Ostraka*, Volume Speciale, pp. 421-436.
- Chellini R., 2002, *Acque sorgive Salutari e Sacre in Etruria (Italiae Regio VII). Ricerche Archeologiche e di Topografia Antica*, Oxford.
- Coarelli F., 2000, *Il Lucus Pisaurensis e la romanizzazione dell'Ager Gallicus*, in C. Bruun (a cura di), *The Roman Middle Republic. Politics, religion, and historiography c. 400-133 B.C., Papers from conference at the Institutum Romanum Filandiae (September 11-12, 1998)*, Rome, pp. 195-205.
- Colini A.M., 1979, *Vicarello, la sorgente termale nel tempo*, Roma.
- Conta G., 1982, *Il territorio di Asculum in età romana*, Pisa.
- Cresci Marrone G., Mennella G., 1984, *Pisaurum I, Le iscrizioni della colonia*, Pisa.
- Culto della dea Mefite* = A. Mele (a cura di), 2008, *Il culto della dea Mefite e la Valle d'Ansanto. Ricerche su un giacimento archeologico e culturale dei Samnites Hirpini*, Avellino.
- Cura, preghiera e benessere* = M. Annibaletto, M. Bassani, F. Ghedini (a cura di), 2014, *Cura, preghiera e benessere. Le stazioni curative termominerali nell'Italia romana*, (Antenor Quaderni 31), Padova.
- De Cazanove O., 2013, *Ex voto anatomici animali in Italia e in Gallia*, in F. Fontana (a cura di), *Sacrum facere, Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro (Trieste, 17-18 febbraio 2012)*, Trieste, pp. 23-39.
- De Sensi Sestito G., 1999, *Tra l'Amato e il Savuto, tomo I, Terina e il Lametino nel contesto dell'Italia antica*, Soverra Mannelli.
- Doderlein P., 1861, *La sorgente salso-jodica della Salvarola presso Sassuolo*, in *Memorie delle Reale Accademia di scienze, lettere e arti in Modena*, III, pp. 37-65.
- Gamba M., 2012, *Il Monte Summano. Un santuario sulle vie della transumanza*, in M.S. Busana, P. Basso (a cura di), *La lana nella Cisalpina romana. Economia e società, Studi in onore di Stefania Pesavento Mattioli, Atti del Convegno (Padova-Verona, 18-20 maggio 2011)*, (Antenor Quaderni 27), Padova, pp. 81-95.
- Gasparini L., 2006, *Le terme-santuario di Stigliano e Vicarello*, in L. Gasparini (a cura di) *Usus veneratioque fontium. Fruizione e culto delle acque salutari nell'Italia romana*, Tivoli, pp. 189-224.
- Genovese G., 1999, *I santuari rurali nella Calabria greca*, Roma.
- Ghedini F., 2014, *Le acque termali nella toponomastica antica: fonti itinerarie, letterarie ed epigrafiche*, in *Cura, preghiera e benessere*, pp. 109-127.
- Ghedini F., Bassani M., 2014, *Il metodo, gli strumenti, i problemi*, in *Cura, preghiera e benessere*, pp. 7-15.
- Ghedini F., Zanovello P., 2013, *Il termalismo in età romana fra conoscenza e valorizzazione (PRIN 2008)*, in *Aquae salutarum* 2013, pp. 65-76.
- Giontella C., 2012, «...nullus enim fons non sacer...». *Culti idrici di epoca preromana e romana (Regiones VI-VII)*, Pisa-Roma.
- Givigliano G.P., 2007, *Mesopotamia e sregolatezza. Antichi fiumi nella piana di Sibari*, in *Athenaeum* 95, pp. 693-715.
- Grifoni Cremonesi R., 2005, *Il rapporto dell'uomo con le manifestazioni geotermiche in Italia dalla Preistoria all'alto Medioevo*, in M. Ciardi, R. Cataldi (a cura di), *Il Calore della terra. Contributo alla Storia della Geotermia in Italia*, Pisa, pp. 10-26.
- Guaitoli M., 1981, *Gabii: osservazioni sulle fasi di sviluppo dell'abitato*, in *Ricognizione archeologica. Nuove ricerche nel Lazio*, in *QuadlStoPA IX*, pp. 23-57, tavv. I-II.
- Guandalini F., 2005-2006, *Approfondimenti sul fenomeno "pseudovulcanico" delle salse modenesi: estrazione del sale, uso curativo, aspetti culturali*, in *Ocnus* 14, 2005-2006, pp. 275-278.
- L'insediamento di Montegibbio* = F. Guandalini, D. Labate (a cura di), 2010, *L'insediamento di Montegibbio. Una ricerca interdisciplinare per l'archeologia, Atti del Convegno (Sassuolo, 7 febbraio 2009)*, (Quaderni di Archeologia dell'Emilia Romagna 26), Firenze.

- La grotta del Re Tiberio = La collezione Scarabelli. 2. Preistoria*, Imola 1996.
- La voce dell'acqua* = A. Giovannini (a cura di), 2011, *La voce dell'acqua: il Lacus Timavi fra mito, realtà materiali, eredità spirituali*, Monfalcone.
- Landolfi M., Baldelli G., 1997, *San Vittore di Cingoli*, in *Acque, grotte e dei*, pp. 180-183.
- Lo spazio del rito* = M.L. Nava, M. Osanna (a cura di), 2005, *Lo spazio del rito. Santuari e culti in Italia meridionale tra indigeni e greci, Atti delle giornate di Studio (Matera, 28-29 giugno 2002)*, SIRIS, Suppl.1.
- Lucus Pisaurensis* = M.T. Di Luca (a cura di), 2004, *Il Lucus Pisaurensis*, Pesaro.
- Maioli M.G., Montevecchi G., 2003, *La villa romana di Bagnacavallo e i cippi del santuario*, in G. Montevecchi (a cura di), *Viaggio nei siti archeologici della provincia di Ravenna*, Ravenna, pp. 125-126.
- Mancini A., Pilo C., 2006, *Materiali votivi ed oggetti rituali dal Santuario Orientale di Gabii*, in *SIRIS*, 7, pp. 85-126.
- Materiali veneti preromani e romani* = G. Fogolari, G. Gambacurta (a cura di), 2001, *Materiali veneti preromani e romani del santuario di Lagole di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*, Roma.
- McCabe A., 2007, *A Byzantine Encyclopaedia of Horse Medicine. The Sources, Compilation, and Transmission of the Hippiatrica*, New York.
- Michellini Tocci L., 1967-1968, *Monete della stipe di Vicarello nel Medagliere Vaticano*, in *RendPontAcc XL*, pp. 75-81.
- Morico G., 1997, *Il pozzo della Panighina*, in *Acque, grotte e dei*, pp. 63-71.
- Panvini Rosati F., 1967-1968, *Monete della stipe di Vicarello nel Museo nazionale romano*, in *RendPontAcc XL*, pp. 57-74.
- Petraccia M.f., Tramunto M., 2013, *Il termalismo curativo nei testi epigrafici: il caso delle Ninfe / Linfe*, in *Aquae salutarum*, pp. 173-189.
- Pola M., Fabbri P., Zampieri D., Piccinini L., 2014, *Il fenomeno termale: alcuni esempi in Italia*, in *Cura, preghiera e benessere*, pp. 19-28.
- Potter T.W., 1989, *Una stipe votiva da Ponte di Nona*, Roma.
- Quilici Gigli S., 2012, *Il santuario di Diana Tifatina e il contesto topografico*, in S. Quilici Gigli (a cura di), *Carta archeologica e ricerche in Campania. Fascicolo 6. Ricerche intorno al santuario di Diana Tifatina*, (ATTA 19, XV supplemento), Roma, pp. 9-190.
- Rainini I., 2003, *Mephitis aedes o locus consaeptus. Alcune osservazioni sul santuario della dea Mefite nella Valle d'Ansanto*, in *Sanctuaires et sources*, pp. 137-143.
- Rastrelli A., 1993a, *La decorazione fittile dell'edificio sacro in Loc. I Fucoli presso Chianciano Terme*, in *Ostraka*, 2, pp. 351-367.
- Rastrelli A., 1993b, *Scavi e scoperte nel territorio di Chianciano Terme: l'edificio sacro dei Fucoli*, in *La civiltà di Chiusi e del suo territorio, Atti del XVII Convegno di Studi Etruschi ed Italici (Chianciano Terme, 28 maggio-1 giugno 1989)*, Firenze, pp. 463-476.
- Rizzi A., 2013, *Canaque sulphureis albula fumat aquis. Il termalismo romano in Italia e le fonti letterarie: un quadro d'insieme*, in *Aquae salutarum* 2013, pp. 219-230.
- Rizzi A., 2014, *Acque e cure termali nel mondo antico*, in *Cura, preghiera e benessere*, pp. 65-72.
- San Pietro Montagnon* = H.-W. Dämmer (a cura di), 1986, *San Pietro Montagnon (Montegrotto). Un santuario protostorico lacustre nel Veneto*, Mainz am Rhein.
- Sanctuaires et sources* = O. De Cazanove, J. Scheid (a cura di), 2003, *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, 30 novembre 2001)*, Napoli.
- Santillo Frizell B., 2004, *Curing the flock. The use of healing waters in Roman pastoral economy*, in B. Santillo Frizell (a cura di), *Pecus. Man and animal in antiquity. Proceedings of conference of Swedish Institute in Rome (Rome, 9-12 September 2002)*, Roma, pp. 80-93.
- Santillo Frizell B., 2010, *Lana, carne, latte. Paesaggi pastorali tra mito e realtà*, Firenze.
- Santorso 2009* = M. Gamba, R. Salerno (a cura di), 2009, *Santorso (Vicenza). Indagini 2008*, in *QuadAVen*, XXV, pp. 97-109.

- Sensi L., 2006, *Culto delle acque nel territorio di Tuderte*, in L. Gasperini (a cura di), *Usus veneratioque fontium. Fruizione e culto delle acque salutarie nell'Italia romana, Atti del Convegno Internazionale di Studio (Roma-Viterbo, 29-31 ottobre 1993)*, Tivoli, pp. 321-353.
- Susini G., 1975, *Culti salutarie e delle acque: materiali antichi nella Cispadana*, in *Studi Romagnoli*, XXIV, 1975, pp. 321-338.
- Susini G., 1991, *San Pietro in Sylvis, santuario pagense e villaggio plebano nel Ravennate*, in M. Van Uytvanghe, R. Demeulenaere (eds.), *Aevum inter utrumque. Mélanges offerts à Gabriel Sanders, professeur émérite à l'Université de Gand*, Steenbrugge den Haag, pp. 395-400.
- Torelli M., 1984, *Lavinio e Roma*, Roma.
- Trevisan L., 2013, *Rappresentare il termalismo. Tracce di un percorso iconografico*, in *Aquae salutariae* 2013, pp. 289-303.
- Valvo A., 1996, *Il bassorilievo di Bormio e il culto a Volcanus nelle Alpi Retiche*, in *ArchClass* XLVIII, pp. 111-141.
- Van Andringa W., Lepetz S., 2003, *Le ossa animali nei santuari: per un'archeologia del sacrificio*, in *Sanctuaires et sources*, pp. 85-102.
- Zanetti C., 2013, *I siti termali d'Italia tra fonti letterarie e dati archeologici*, in *Aquae salutariae* 2013, pp. 231-245.
- Zanetti C., Rizzi A., Mantovanelli L., 2012, *Acque e siti termali nell'Italia romana: le testimonianze degli autori antichi*, in *Aquae Patavinae* 2012, pp. 365-377.
- Zanovello P., 2013, *Per una definizione di termalismo*, in *Aquae salutariae* 2013, pp. 43-48.
- Zanovello P., 2014, *Termalismo ed economia*, in *Cura, preghiera e benessere*, pp. 205-215.

PAESAGGI SACRI DI FRONTIERA E MOBILITÀ: ALCUNI SPUNTI DALL'ETRURIA SETTENTRIONALE COSTIERA

Giorgia Di Paola – Edoardo Vanni

Lo studio delle dinamiche di genesi e sviluppo della frontiera tra i centri etruschi di Populonia e Volterra, si inserisce pienamente nel filone della feconda stagione di ricerche sull'articolazione dei territori delle città magnogreche ed etrusco-italiche¹. Uno dei progressi più interessanti nel campo che ci interessa è rappresentato dalle ricerche sulla localizzazione dei luoghi di culto come *markers* delle origini e degli sviluppi dei territori dei centri urbani². Il ruolo "liminale" delle aree sacre, ben inteso come l'influenza che esercitano quei luoghi di culto ubicati in una determinata posizione periferica all'interno di un preciso territorio politico, è stato sottolineato da Pier Giovanni Guzzo, che ha proposto un modello funzionale a descrivere la tipologia dei santuari della Magna Grecia³. Secondo Guzzo, infatti, le caratteristiche topografiche e storiche dei processi di colonizzazione sono una chiara espressione della loro natura eminentemente economica⁴. I santuari, quindi, assumono il ruolo precipuo di segnalare un limite e si distinguono in tre categorie fondamentali:

- I santuari che individuano un limite tra la città e la campagna;
- I santuari che marciano una separazione tra le terre coltivate e le aree incolte;
- I santuari che segnano un limite tra il territorio, comunque utilizzato, riconosciuto o riconoscibile come possesso di una colonia determinata, da quello di altre colonie o di altri popoli confinanti⁵.

Da questa classificazione si può ulteriormente precisare che il ruolo di "liminalità" rivestito dalle aree sacre trova una sua compiuta manifestazione proprio nella effettiva capacità delle medesime di demarcare un limite tra due differenti sfere di influenza, siano esse interne al territorio di un centro urbano (per esempio tra città-campagna o tra aree urbane-suburbane), siano esse esterne alle *chorai* cittadine (per esempio tra i Greci e le comunità italiche). Le aree sacre, talvolta, possono anche promuovere contatti e relazioni tra gruppi sociali e politici differenti ma ugualmente propensi a condividere reciproci interessi in attività economiche e produttive: in questo caso precipuo il luogo di culto può pertanto appartenere alla categoria dei "santuari di frontiera"⁶. Proprio la frontiera, recentemente, è al centro di nuovi studi e riflessioni che ne mettono in rilievo la complessa articolazione, e la considerano non più come una linea fissa a cavallo tra due territori, bensì come un'area più articolata, più o meno permeabile e fluttuante nell'estensione, dipendente da una entità statale, in quanto imprescindibile componente dell'organizzazione del suo *ager*⁷. Ne consegue che, in quest'ottica, le aree sacre contribuiscono efficacemente a configurare e a modellare gli antichi confini delle città e delle frontiere statali. Volgendo lo sguardo e la nostra attenzione ai territori dell'Italia centrale, l'analisi e la ricerca dei luoghi di culto lungo le aree di frontiera tra i vari territori si è rivelato, e si rivela tuttora, molto promettente in virtù della consuetudine invalsa presso i popoli etruschi ed italici di porre i limiti fisici dell'*ager* sotto la protezione di divinità tutelari⁸. Una tale concezione è molto probabilmente alla base della complessa organizzazione territoriale che le città di Populonia e Volterra misero in atto a partire dall'età arcaica e tardo arcaica, posizionando aree sacre in punti ben precisi delle *chorai* cittadine, con l'intento di marcare differenti limiti territoriali. Per quanto riguarda

¹ Torelli 1982, pp. 54-58; Zifferero 1995, pp. 333-350; *Atti Taranto* 1999; Cifani 2003; Cifani, Stoddart 2012.

² Molinos, Zifferero 1998, p. 178.

³ Zifferero 2002, p. 246.

⁴ Guzzo 1987, pp. 373-379.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Zifferero 2002, p. 246.

⁷ Guidi 1998, pp. 139-161.

⁸ Zifferero 2002, p. 247.

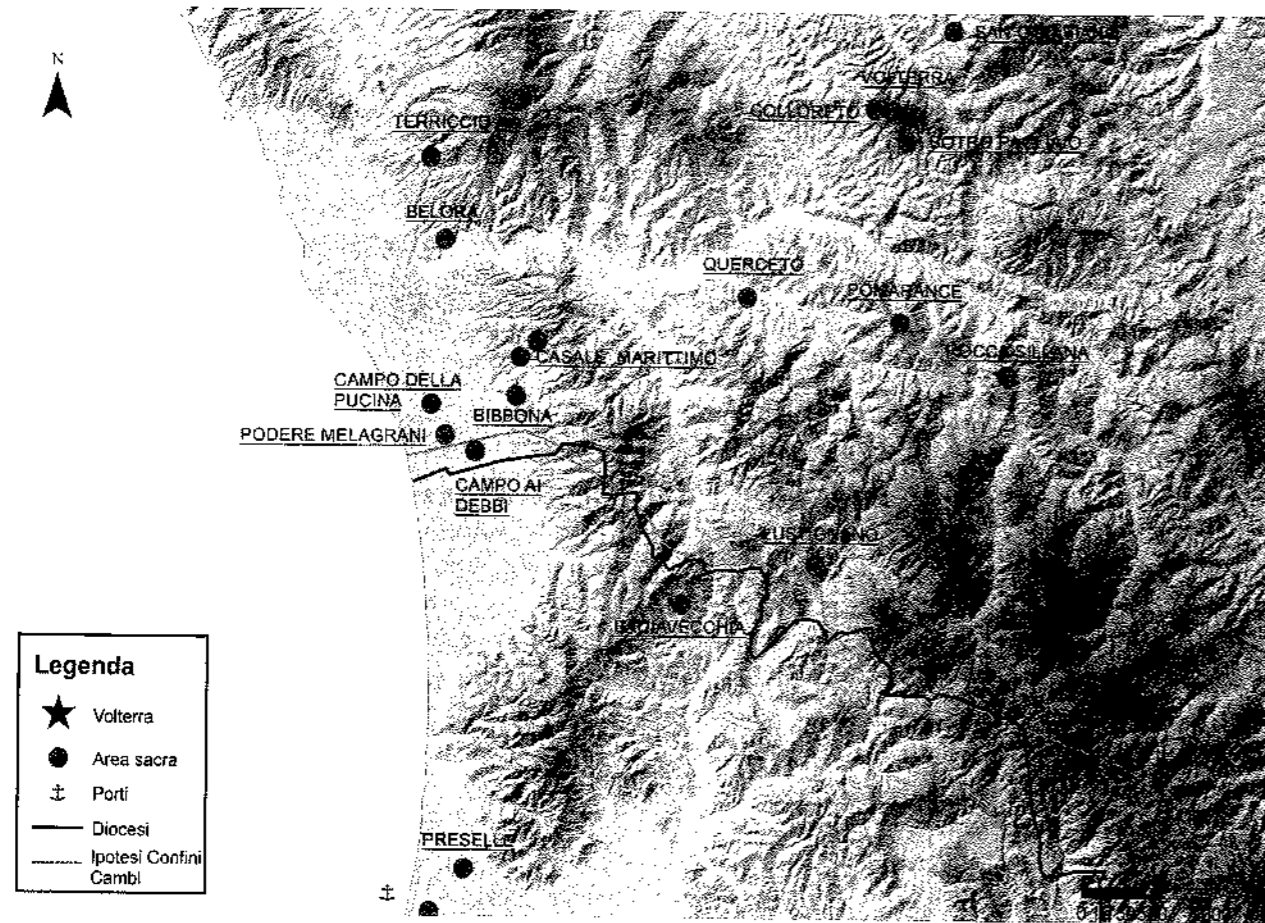


Fig. 1. Distribuzione aree sacre di età arcaica del territorio di Volterra.

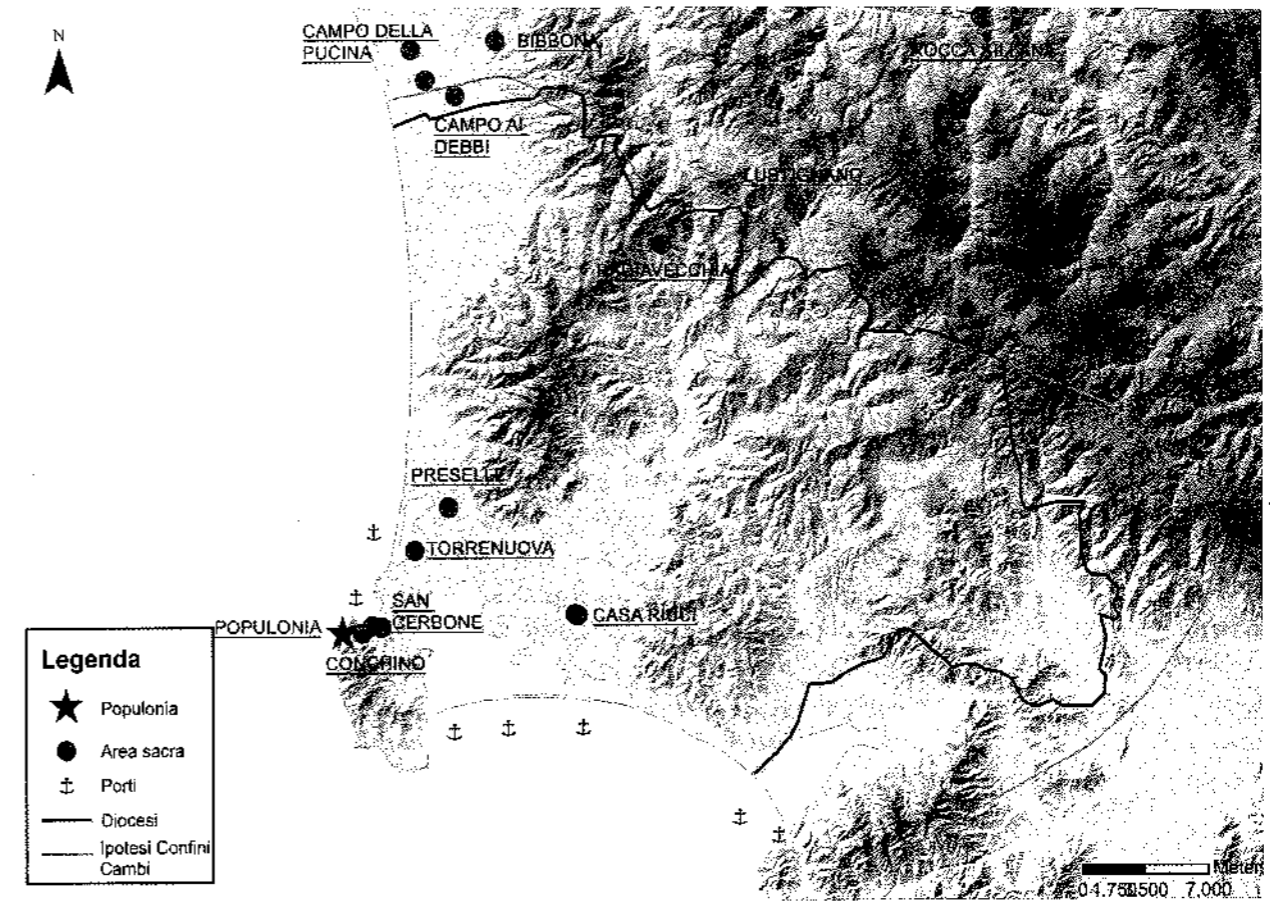


Fig. 2. Distribuzione aree sacre di età arcaica del territorio di Populonia.

la città di Volterra, gli scavi condotti sull'acropoli⁹ da una parte ed i ritrovamenti sporadici di statuette votive provenienti dall'agro¹⁰ dall'altra, se valutati nel loro insieme, consentirebbero di ricostruire un triplice ordine di luoghi di culto che, a partire dall'acropoli cittadina verrebbero a marcare, rispettivamente, la distinzione tra il cuore della città e le aree suburbane, tra queste ultime e la campagna, ovvero *l'ager strictu sensu*, ed infine a cristallizzare i confini del centro etrusco nei confronti delle confinanti Populonia e Pisa (Fig. 1). Esempi del primo caso sono i bronzetti votivi rinvenuti a San Ottaviano¹¹, nel podere Colloroto¹², e nel Botro Pagliaio¹³, probabilmente voluti dal centro urbano per controllare gli itinerari di collegamento con le campagne e con gli insediamenti vicini. Esempi, invece, del secondo caso, cioè della delimitazione suburbio-ager, sono i bronzetti arcaici ritrovati a Terriccio, a Belora, a Pomarance, a Querceto in località Poderi Nuovi, a Casale Marittimo e a Rocca Sillano¹⁴. Il ritrovamento di queste statuette, quindi, fa chiaramente presumere la presenza di diversi luoghi di culto sparsi nel territorio di cui però attualmente poco o nulla si può dire sulla eventuale consistenza architettonica e sulla tipologia delle divinità oggetto di venerazione. Sempre a partire dall'epoca arcaica, nuove installazioni sacre sorgono nelle zone più lontane della città, come l'area sacra di Podere Ortaglia, a Peccioli¹⁵, al confine con il centro etrusco di Pisa, ed i considerevoli ritrovamenti archeologici di Bibbona¹⁶, uniti al bron-

zetto arcaico di tipo egineta proveniente da Lustignano¹⁷, entrambi posizionati a marcare il confine con il centro etrusco di Populonia. Qualche parola in più va spesa nei riguardi dei depositi votivi di Bibbona, il più cospicuo dei quali, rinvenuto nel 1868 sotto il castello di Bibbona, contava ben cinquantadue bronzi etruschi, dei quali se ne conservano solo una ventina nei musei di Volterra e di Firenze. Le offerte votive consistono in figurine in bronzo, maschili e femminili, tipiche autorappresentazioni dei devoti che frequentavano il santuario. Nella stipe dovevano essere deposte anche figure di animali, a testimoniare la funzione protettiva della divinità oltre che sugli uomini anche sulle greggi. Di queste statuette, ad eccezione del celebre "capro rampante di Bibbona", nessun esemplare è pervenuto fino a noi. Il deposito votivo di Bibbona testimonia una frequentazione della zona dagli inizi del VI secolo a.C. fino al primo quarto del V¹⁸, ed è associabile ad altri ritrovamenti di bronzetti arcaici provenienti sempre da Bibbona, nello specifico dal campo detto della Pucina, dalla località Campo ai Debbi e dal podere Melagrani¹⁹. Anche in questo caso, le esigue testimonianze archeologiche non consentono di formulare ipotesi riguardo alla eventuale consistenza architettonica delle aree sacre e alla tipologia delle divinità oggetto di venerazione. Volgendo ora lo sguardo a Populonia, Andrea Zifferero, recentemente, ha tracciato una vera e propria "geografia del sacro" per il suddetto centro etrusco, evidenziando la presenza di luoghi di culto nel suburbio e nell'agro popoloniese²⁰ (Fig. 2). Lo studioso, infatti, ipotizza la creazione di un vero e proprio "corridoio sacro" a partire dalla fine del VI secolo a. C. funzionale, probabilmente, a contenere la spinta verso la città delle necropoli e dei quartieri metallurgici tardo arcaici, suggerendo l'ipotesi, alquanto suggestiva, di sincronizzare la nascita e lo sviluppo di tale corridoio sia con l'attivazione dell'area sacra del Conchino, per la quale si segnalano ritrovamenti di frammenti di bucchero e di impasto, sia del santuario enucleato da Anto-

⁹ Bonamici 2003, pp. 237-252; *Ead.* 2007, pp. 201-221.

¹⁰ Fiumi 1961, pp. 273-275; Rapezzi 1968, pp. 17-20.

¹¹ La località è situata a circa 5,5 chilometri a nord-est di Volterra. Cfr. Fiumi 1961, p. 286; Bonamici 2007, p. 203.

¹² La località è situata a circa 1,25 chilometri a nord-ovest di Volterra. Cfr. Fiumi 1961, p. 286; Bonamici 2007, p. 203.

¹³ La località è situata a circa 7,5 chilometri circa di distanza da Volterra in direzione sud. Cfr. Bonamici 2007, p. 203.

¹⁴ Fiumi 1961, p. 273; Bonamici 2007, p. 203.

¹⁵ Bruni 2007, pp. 226-228.

¹⁶ Romualdi 1985, pp. 161-162; Esposito 2007, pp. 134-135.

¹⁷ Fiumi 1961, p. 273, n. 58.

¹⁸ Romualdi 1985, pp. 161-162; Esposito 2007, pp. 134-135.

¹⁹ Rapezzi 1968, pp. 17-20; Romualdi 1985, p. 161.

²⁰ Zifferero 2006, pp. 391-427.

nella Romualdi nel podere S. Cerbone, in corrispondenza della *plateia lastricata* degli scavi Milani²¹. In età classica, poi, i resti di edifici ubicati in prossimità del Fosso di Valgranita, dei quali almeno uno decorato con antefisse a testa di Sileno, potrebbero far pensare, proprio in virtù della loro posizione periferica rispetto alla prima cintura di luoghi di culto esterni al circuito delle mura basse, ad una sorta di cerniera fra la città ed il suburbio, corrispondente ai *finis publici* veri e propri²².

In posizione strategica all'interno dell'agro popoloniese, erano, invece, le aree sacre di Preselle, di Casa Ricci²³ e di Torrenuova²⁴, attivate già a partire dall'età tardo arcaica e, nel caso di Casa Ricci, in uso fino ad età ellenistica. L'area sacra di Preselle, attestata dal ritrovamento di due bronzetti tardo arcaici di offerenti, verrebbe a trovarsi ai margini orientali del Lago di Rimigliano e sarebbe, perciò, da mettere in relazione con un approdo lagunare più settentrionale rispetto al golfo di Baratti. La stipe di Torrenuova, composta da sei bronzetti, un sigillo, undici frammenti di bronzo ed una medaglia, da intendersi, con ogni probabilità, come una moneta, si data anch'essa in epoca arcaica e, secondo Antonella Romualdi, verrebbe a collocarsi in un punto nodale per il collegamento con l'entroterra minerario, nei pressi di un altro probabile approdo portuale sul Lago di Rimigliano²⁵. Il santuario di Casa Ricci, verosimilmente attivato nella fase tardo arcaica e frequentato fino alla fine del IV secolo a.C., avrebbe, invece, un punto di riferimento nella grande laguna costiera di Piombino, al cui interno dovevano trovarsi i principali scali portuali di età etrusca. Per quest'ultimo santuario e per quello di Preselle, poi, aspetti quali la contiguità con le lagune costiere ed il probabile carattere emporico inducono Andrea Zifferero a proporre uno dei due siti come possibile sede di un culto di Afrodite/Venere, sulla cui presenza, a Populonia, rimangono tracce di non facile lettura e comprensione²⁶. Da questa rapida rassegna verrebbero a mancare, ad oggi, uno o più luoghi di culto posizionati a marcare l'estensione del territorio popoloniese *versus* l'*ager Volaterranus*, a meno che non si prendano in considerazione i cospicui ritrovamenti di epoca classica e romano-imperiale provenienti dalla località dal suggestivo toponimo "Badiavecchia", ubicata pochi chilometri a Sud-Ovest del centro storico di Monte Verdi Marittimo (PI). L'area, in realtà, è nota alla letteratura archeologica per essere stata la prima sede del cenobio altomedievale di *S. Pietro in Palatiolo*, individuato grazie a recenti indagini stratigrafiche condotte dall'Università degli Studi di Siena nei terreni del Podere San Valentino²⁷. Dall'area di Badiavecchia, inoltre, provengono rocchi di colonne granitiche di grandi dimensioni, variamente riutilizzate negli edifici del moderno podere di San Valentino²⁸ e nel vicino paese di Monte Verdi²⁹, frammenti di ceramica depurata ed anforacei³⁰, ma soprattutto l'ara dedicata a Bellona dal liberto augusteo *Donax*³¹, attualmente conservata nella Chiesa di Sant'Andrea a Monte Verdi, dove è stata riutilizzata come acquasantiera. Il monumento, accuratamente studiato da Giulio Ciampoltrini, è annoverato tra le rare testimonianze epigrafiche provenienti dal vasto territorio compreso fra Populonia e Volterra, ed è cronologicamente ascritto ad un periodo compreso tra la fine del I ed il II secolo d. C.³². La qualifica di *ensor* di cui si fregia il libero imperiale *Donax* e la precisa "riorganizzazione" dei crescenti beni imperiali nell'Etruria centrosettentrionale tra la fine del I e gli inizi del II secolo d. C., inducono lo studioso a considerare l'ara come la testimonianza di beni imperiali nel territorio compreso tra Populonia e Volterra, confluite successivamente nelle grandi proprietà regie longobarde della Val di Cornia, il *waldum domini regis*, conquistate alla fine del VI secolo³³.

Di estremo interesse per tentare di ricostruire l'assetto insediativo dell'area in questione prima dell'impianto del monastero, sono tre fonti d'eccezione che documentano i primi decenni di vita dell'abbazia benedettina maschile di San Pietro a Monte Verdi. Nello specifico, si conservano: il dettato della *cartula dotis*, con la

quale nel 754 Valfredo, uno dei tre fondatori, concesse al monastero un'ampia donazione, il testo della *vita Walfredi*, un'opera agiografica sul medesimo personaggio redatta nei primi anni del IX secolo, ed alcune liste di monaci di Monte Verdi provenienti dall'abbazia di Reichenau³⁴. Vorrei soffermarmi sulla seconda delle tre fonti menzionate, la *Vita Walfredi*, secondo cui la chiesa di san Pietro venne edificata *ex novo* attorno alla metà del secolo VIII, probabilmente presso un luogo di culto preesistente come sembra indicato dalla denominazione di *Fons Sanctus* utilizzata per una sorgente le cui acque vennero incanalate verso il monastero³⁵. L'ipotesi adombrata dalla *Vita Walfredi* di un luogo di culto pagano preesistente al monastero altomedievale, unito all'effettiva esistenza in località Badiavecchia di una fonte d'acqua perenne, ai ritrovamenti di colonne granitiche e dell'ara dedicata a Bellona mi indurrebbero a suggerire che la località fosse stata, in antico, sede di un culto pagano, sicuramente di epoca imperiale, come si può evincere dall'iscrizione dedicatoria a Bellona, ma presumibilmente anche di epoca precedente, anche se i dati in nostro possesso non ci consentono di dire molto a riguardo. L'ubicazione topografica della località di Badiavecchia in un'area prossima a quello che doveva essere il confine di epoca etrusca e romana tra le due *civitates* di Volterra e Populonia³⁶ mi porterebbe, poi, a considerare l'eventuale luogo di culto come un santuario di frontiera/confine, in una zona topograficamente marginale e periferica ma molto appetibile per l'abbondanza di risorse boschive, sorgenti minerali e sulfuree, la cui importanza strategica non dovette passare di certo inosservata ai popoli antichi. Del resto, già la stessa Volterra aveva compreso la rilevanza dell'area e delle sue risorse posizionando un luogo di culto, oggi purtroppo scomparso, nell'attuale centro di Lustignano³⁷, che potrebbe quindi rappresentare il *pendant* archeologico dell'area sacra di Badiavecchia sull'altra sponda della frontiera. In età ellenistica e romana, poi, l'erezione del vicino complesso sacro-termale di Sasso Pisano, considerato anch'esso un santuario di confine da Anna Maria Esposito e Daniele Manacorda³⁸, comproverebbe ulteriormente l'importanza strategica rivestita dall'ampia porzione di territorio a cavallo tra le due *civitates* e dalle sue risorse naturali, conferendo al paesaggio di frontiera di epoca etrusca, romana repubblicana ed imperiale i caratteri della "liminalità" e della sacralità (Fig. 3).

G.D.P.

I luoghi di culto rappresentano in ultima istanza un complesso palinsesto di accumulo di valenze e nessi materiali, che non si esauriscono nel loro ruolo di *markers* territoriali fra diverse comunità. Poco esplorata è la possibilità di desumere alcune caratteristiche del paesaggio dalla presenza di specifiche divinità nel territorio, correlando alcuni attributi e funzioni culturali, a precise pratiche agro-silvo-pastorali e di gestione delle risorse, attivate e mediate attraverso quei particolari spazi di elettrificazione rappresentati dai luoghi di culto. La ricca e variegata geografia del sacro che emerge per l'Etruria costiera centro-settentrionale tra periodo etrusco e romano, va inevitabilmente iso-orientata con i possibili scenari ambientali ricostruibili attraverso le analisi paleo-ambientali e con le complesse dinamiche della geografia insediativa, desumibili dai dati di scavo e dalle ricognizioni, procedendo dal paesaggio immaginario-religioso al paesaggio materiale e viceversa. In questa prospettiva alcuni dati recenti e pregressi, provenienti dal nostro comprensorio, gettano nuova luce sul ruolo di alcuni santuari e divinità nella strutturazione del paesaggio e nello sfruttamento delle risorse.

Particolarmente interessante è la recente messa in luce di un complesso santuarioale, in località Scoglietto nei pressi della foce del fiume Ombrone, posto sulla sommità di un'altura all'interno del Parco Naturale della Maremma³⁹. Ad una grande fase monumentale di fine II inizi III secolo d.C., sono riferibili la gran parte le strutture superstiti, costituite da un tempio presumibilmente tetrastilo *sine postico* di tipo etrusco-italico e da vani di servizio prospicienti il tempio. Ad una fase precedente (fine III - I secolo a.C.), appartiene un sacello *in antis* e un lacerto di muro tagliato dalle fondazioni di età imperiale, interpretabile come muro di *temenos* originario,

²¹ *Ibid.*, pp. 411-415.

²² *Ibid.*, p. 417.

²³ *Ibid.*, pp. 417-422.

²⁴ Romualdi, Zaccagnino 2009, pp. 53-63.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Zifferero 2006, p. 391-422.

²⁷ Belcari, Bianchi, Farinelli 2003, pp. 93-111; Belcari 2007, pp. 581-586.

²⁸ Belcari 2007, p. 583.

²⁹ Nello specifico, le colonne sono state riutilizzate all'esterno della Chiesa di Sant'Andrea a Monte Verdi e nel Monumento ai Caduti della Grande Guerra, realizzato nel 1924. Cfr. Farinelli 2003, p. 98.

³⁰ Belcari 2007, p. 583.

³¹ *CIL* XI, 1, 1737; Ciampoltrini 1994-1995, pp. 591-604.

³² Ciampoltrini 1994-1995, pp. 591-604.

³³ *Ibid.*

³⁴ Su tali fonti cfr., anche per i rimandi bibliografici, i saggi in Schmid 1991.

³⁵ Farinelli 2003, p. 95.

³⁶ Fiumi 1943, pp. 18, 36-41; Cambi 2002, pp. 9-27; Terrenato 2008, pp. 94-106.

³⁷ Fiumi 1961, p. 273, n. 58.

³⁸ Esposito 2005, pp. 224-232; Manacorda 2008, pp. 265-269.

³⁹ Sebastiani *et al.* 2013; Cygielman *et al.* 2009.

che non sorprendono associati alla dea. Una Diana legata alle zone umide e salmastre era venerata già dal VI secolo a.C. sull'Aventino a Roma, non lontano dal Velabro e dal luogo denominato Salinae⁴⁷. Una Diana salmastra è registrata a Siponto, forse proprio in connessione con il sale e le greggi transumanti⁴⁸. A Cipro nell'Artemision di Kition l'epiclesi *paralia* (παρά - vicino, ἅλς - sale), in un'iscrizione di II secolo d.C., ne connota il legame con il sale e la laguna⁴⁹. Come ipotesi di lavoro, interessante sarebbe seguire le tracce di diffusione del culto in connessione alle vie di transumanza. A tal proposito il toponimo Seggiano, località sulle pendici nord del Monte Amiata dove insistette un'area sacra di V secolo a.C., potrebbe derivare da una *aedes Dianae*, così come la menzione di *saxum laterone* (Monte Laterone) potrebbe riferirsi a Latona, madre di Diana e Apollo. L'area santuariale di Seggiano in particolare costituirebbe un centro attrattore lungo la via terrestre che dalla pianura maremmana porta verso l'interno chiusino seguendo la direttrice fluviale dell'Orcia, una vocazione produttiva rivolta a pratiche silvo-pastorali caratterizzate da una accentuata mobilità. L'altra divinità che qui ci interessa da vicino è Ercole. Ercole rappresenta una divinità connessa alle greggi transumanti, ai pastori e al sale, una divinità dotata di un alto gradiente di mobilità. Un'iscrizione con dedica ad Ercole, datata tra III e II secolo a.C., proviene dalla località Poggi Alti, situata lungo il corridoio del fiume Albegna, a guardia di un sicuro guado⁵⁰. Non distante, si segnala il ritrovamento di due capanne a carattere stagionale datate intorno al V-IV e III secolo a.C., in località Poggio alle Sorche, certamente legate con le vie di transumanza delle greggi che probabilmente trovavano intorno all'*oppidum* di Ghiaccio Forte, sede anche di un culto di *Selvans*, un centro attrattore⁵¹. Una serie di oggetti votivi testimoniano la diffusione del culto di Ercole lungo le vie di penetrazione interne e lungo le zone umide, come i bronzettini nel noto schema di assalto e dati tra V e III secolo a.C., assimilabili a bronzettini umbro-sabellici, e clave miniaturistiche attribuibili al II secolo a.C. Un bronzettino votivo in particolare, proveniente ancora una volta dal poggio di Talamonaccio, e finora interpretato come Tinia o Veiove, potrebbe essere attribuito all'Ercole in assalto con braccio destro e clava e *leonté* sul braccio sinistro⁵². Il culto è generalmente attribuito a Tinia-Zeus in base ad una statuetta fittile del tipo *Giove seduto*. Lo stesso mito dei sette a Tebe non sarebbe che un omaggio al dio. Ad un'attribuzione differente contribuisce il ritrovamento di una testa in terracotta di *Herclé*, considerata in un primo momento pertinente al rilievo dei Sette a Tebe e che un'analisi più dettagliata ha rivelato essere pertinente una statua di culto. È probabile che l'insediamento di Talamonaccio, assorbisse flussi piuttosto provenienti dall'entroterra che dal mare Mediterraneo. A favore di questa interpretazione è il ritrovamento del ripostiglio per fonditori 'tra Manciano e Semprugnano' con confronti puntuali con ripostigli paleoveneti, segno evidente di movimenti a lungo raggio verso luoghi di approvvigionamento di materie prime. Il tempio di Talamonaccio d'altronde si situa in una zona di confine e di passaggio di uomini, animali e merci, lungo una direttrice e in un territorio caratterizzato da una alta mobilità a causa della natura instabile dell'ambiente, a guardia dei pascoli nella pianura tra Talamone ed Orbetello. A Vetulonia, tra gli straordinari reperti venuti alla luce nella zona del cosiddetto 'quartiere ellenistico' di Poggiarello Renzetti, si segnala una clava bronzea di grandi dimensioni, sicuramente pertinente una statua di culto⁵³. Questi ritrovamenti si situano lungo il percorso storico di penetrazione interna verso l'Etruria, connessi alle vie di penetrazione della transumanza, al culto delle acque salutari, lungo dei veri e propri corridoi di comunicazione che conducevano alla pianura costiera dominata dal lago Prile, la cui evoluzione ha fortemente condizionato le strategie insediative dell'area (Fig. 5)⁵⁴. La presenza di una vasta zona umida non contrasta assolutamente con le pratiche allevatizie né con le prerogative di Ercole, il quale è perfettamente a suo agio nelle vicinanze di fonti e sorgenti (essenziali sia per l'uomo che per gli animali) e vicino a acque termali (entrambe presenti ad esempio sul poggio di Talamonaccio), utilizzate per la cura di mali cutanei sia per gli uomini ma soprattutto per le greggi. In questo senso la diffusione di votivi anatomici fittili, pesi da telaio e votivi zoomorfi fitti, sono in stretta

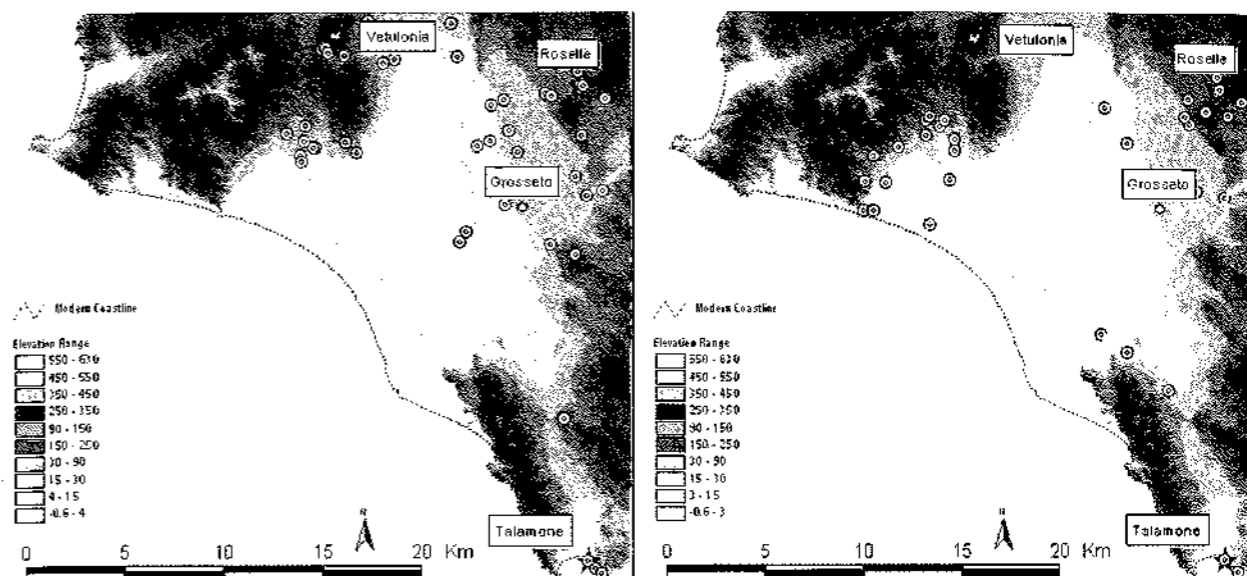


Fig. 5. Estensione del lago Prile tra VIII-VI secolo (sinistra) e II secolo a.C. - IV secolo d.C. (destra), foto autore.

relazione non solo alle sorgenti termali, ma anche alla rete fittissima di santuari rurali posti lungo vie di comunicazione e punti di snodo. Bronzettini del tipo Ercole in assalto e *promachos* datati tra V e IV secolo a.C. si registrano in prossimità di fonti (Stigliano, Orvieto), laghi (Vulci) e fiumi (Lago degli Idoli). A Veio in località Campetti una dedica votiva a *Hercules e Fontes* per la guarigione dalla febbre terzana (evidentemente presente in zona dal II secolo d.C.), testimonia il carattere salutare e curativo del dio⁵⁵. Nella sua versione di eroe civilizzatore, come 'ordine' opposto al 'caos', il culto di Ercole è in stretto rapporto con il controllo delle acque interne, l'irregimentazione dei fiumi, le opere di ingegneria idraulica e quel che più conta per il nostro contesto, con le opere di bonifica. La particolarità iconografica di alcuni bronzettini figuranti Ercole accanto a fonti ed anfore in area padana, ha fatto pensare ad un legame di questo tipo: un'*oinochoe* proveniente dalla necropoli di San Cerbone a Populonia, datata alla seconda metà V secolo a.C., l'eroe piegato in avanti sorregge un'anfora sotto una fontana con maschera leonina⁵⁶, mentre dall'acropoli provengono una serie di *pocola deorum* con una *H* sovradipinta sul fondo in posizione centrale, da sciogliere come dedica ad Ercole in caso dativo o genitivo⁵⁷. Tra questi, un'iscrizione recante una formula onomastica unimembri al nominativo, di una schiava di origine corinzia (*Philica*)⁵⁸, ha suggerito la pratica della ierodulia in relazione al culto di Afrodite Euploia⁵⁹. Tuttavia, il tema della prostituzione sacra è presente nella versione della leggenda di Acca Larentia come ierodula del tempio di Ercole⁶⁰ e nell'aneddoto eziologico relativo al santuario dell'*Ara Maxima*⁶¹ per cui si potrebbe proporre un culto sull'Acropoli del dio, legato al paesaggio lagunare, agli empori ed ai commerci, al sale e alla transumanza. L'ipotesi che in questi luoghi avvenisse l'estrazione del sale secondo metodologie attestate in area celtica, potrebbe essere confermata da una serie di insediamenti costieri tra il Golfo di Baratti e la laguna di Orbetello, frequentati tra Bronzo Finale (Baratti) e la prima età del Ferro (Duna Feniglia)⁶². I pani di sale ottenuti attraverso l'ebollizione, ideali per il trasporto a lunga distanza, suggeriscono l'estrema mobilità dei gruppi umani implicati in questo processo.

⁴⁷ Liv. 1, 45; Dio. Hal. AR. 4, 26; Mercatelli 2012 con bibliografia.

⁴⁸ AE 1974, 286 e con nuova lettura AE 1997, 487.

⁴⁹ Yon 1992, pp. 303-305; Gras 1997, pp. 28-31.

⁵⁰ Eck, Pack 1981; CIL XI 2644, AE 1981, 341.

⁵¹ Del Chiaro 1975; Del Chiaro, Talocchini 1973 sul deposito votivo di Ghiaccio Forte, Firmati 2002.

⁵² Bentz 1992, p. 74, Abb. 90-92 Tav. XVIII. Bentz attribuisce la statuetta a 'Tinia/Jupiter oder Veiovis' segnalando un fascio di fulmini (*Blitzbündel*) o una lancia (*Lanze*) nella destra e sulla sinistra un mantello arrotolato (*Mantelchen gewunden*).

⁵³ Falchi 1898.

⁵⁴ Sul ruolo delle zone umide e della *Wetland Archaeology* nella ricostruzione dei paesaggi antichi, da ultimo Saggiore 2012.

⁵⁵ Fusco 2008-2009.

⁵⁶ Camporeale 1995, p. 38, n. 18. Da non confondere con l'Ercole *bibax*, Cassola Guida 1986, pp. 64-65; Sassatelli 1993, pp. 126-127.

⁵⁷ Nonnis 2010.

⁵⁸ Manacorda 2007.

⁵⁹ Manacorda 2002. Su Locri Epizefiri: Musti 1974; Torelli 1977; da ultimo Ghezzi 2004; per l'area etrusca: Colonna 1985, pp. 127-134; da ultimo Panzetti 2006.

⁶⁰ Dio. Hal., I, 79, 6-10; Liv., I, 4, 6-8; Plut., *Rom.*, 4, 1-4; Lic. Macr., *Hist. Rom. Reliq.* I, fr. 1; Macr. *Sat.*, I, 10, 14. Momigliano 1969 pp. 471-479; Coarelli 1988, pp. 137-138; Frascchetti 2002, pp. 5, 124-125.

⁶¹ Da ultimo Torelli 2006 con ampia bibliografia.

⁶² Vanni, Cambi 2015 con bibliografia.

Nel quadro delle risorse, qui appena accennato, la presenza dei santuari e dei luoghi di culto, non è un fattore secondario in chiave di geografia del popolamento, strategie di mobilità e sfruttamento delle risorse. Essi rappresentano veri e propri elettrificatori situati nel paesaggio, capaci di attivare o disattivare reti di pratiche agro-silvo-pastorali. A livello euristico nuove serie documentarie, come quelle pertinenti all'ecologia storica, possono, se messe a sistema con altre fonti, costituire una via alla ricostruzione del paesaggio antico. Importante è dunque rinsaldare il rapporto uomo-ambiente, comunità umane e gestione delle risorse naturali, non necessariamente secondo la prospettiva dell'appropriazione dei mezzi di produzione, ma come co-evoluzione tecnico-funzionale ed eco-funzionale. La mobilità è la chiave d'interpretazione più efficace per affrontare questi fenomeni, in cui i confini non sono solo porosi, ma mobili, strutturandosi come veri e propri corridoi. In questa prospettiva il territorio in esame rappresenta una cerniera, un confine ed un'interfaccia per epoche e problematiche differenti.

E.V.

Abbreviazioni bibliografiche

- Atti Taranto 1999 = AA.VV., *Confini e frontiera nella Grecità d'Occidente*, AttiMGrecia XXXVI, 1997, Taranto 1999.
- Belcari R., 2007, *Elementi architettonici e di arredo dal Monastero altomedievale di San Pietro in Palazzuolo a Monteverdi (Pisa)*, in R. Francovich, M. Valenti (a cura di), *IV Congresso Nazionale di Archeologia Medievale (San Galgano, Siena, 26-30 settembre 2006)*, Firenze, pp. 581-586.
- Belcari R., Bianchi G., Farinelli R., 2003, *Il monastero di San Pietro a Monteverdi. Indagini storico-archeologiche preliminari sui siti di Badiavecchia e Poggio della Badia (secc. VIII-XIII)*, in R. Francovich, S. Gelichi (a cura di), *Monasteri e castelli tra X e XII secolo. Il caso di San Michele alla Verruca e le altre ricerche storico-archeologiche nella Tuscia meridionale, Atti del Convegno di Studi (Vicopisano 17-18 novembre 2000)*, Firenze, pp. 93-111.
- Bentz M., 1992, *Etruskische Votivbronzen des Hellenismus*, Firenze.
- Bonamici M. (a cura di), 2003, *Volterra. L'acropoli e il suo territorio, Scavi 1987-1995*, Pisa.
- Bonamici M., 2007, *Città e territorio*, in G. Catani (a cura di), *Etruschi di Volterra: capolavori da grandi musei europei*, Milano, pp. 202-221.
- Bruni S., 2007, *Il santuario di Ortaglia*, in G. Catani (a cura di), *Etruschi di Volterra: capolavori da grandi musei europei*, Milano, pp. 226-228.
- Cambi F., 2002, *I confini del territorio di Populonia: stato della questione*, in F. Cambi, D. Manacorda (a cura di), *Materiali per Populonia*, Firenze, pp. 9-27.
- Cassola Guida P., 1989, *I bronzetti friulani a figura umana*, Roma.
- Ciampoltrini G., 1994-1995, *Nota per l'epigrafia di Populonia romana*, in *Rassegna di archeologia*, 12, pp. 591-604.
- Cifani G., 2003, *Storia di una frontiera. Dinamiche territoriali e gruppi etnici nella Media Val Tiberina dalla prima età del Ferro alla conquista romana*, Roma.
- Cifani G., Stoddart S., 2012, *Landscape, ethnicity and identity in the Archaic Mediterranean area*, Oxford.
- Coarelli F., 1979, *La riscoperta del sepolcro degli Haterii: una base con dedica a Silvano*, in *Studies in Classical Art and Archaeology*, pp. 255-269.
- Colonna G., 1970, *Bronzi votivi umbro-sabellici a figura umana. Il periodo arcaico*, Roma.
- Cygielman M., Chirico E., Colombini M., Sebastiani A., 2009, *Dinamiche insediative nel territorio della foce dell'Ombro. Nuovi dati dagli scavi presso l'area templare dello Scoglietto (Alberese - GR)*, in *Notiziario della Soprintendenza ai Beni Archeologici della Toscana*, 5, pp. 35-92.
- Del Chiaro M.A., Talocchini A., 1973, *University of California, Santa Barbara Excavation in Tuscany*, in *AJA*, 77, 3, pp. 327-31.
- Del Chiaro M.A., 1975, *The Ghiaccio Forte Votive Terracotta Figurine*, in *California Studies in Classical Antiquity* 8, pp. 33-39.
- Eck W., Pack E., 1981, *Das Römische Heba. Materialien aus der Vorarbeit zu CIL suppl. alterum*, in *Chiron*, 11, pp. 139-168.
- Esposito A.M., 2005, *Castelnuovo Val di Cecina (PI). Il complesso sacro-termale etrusco di Sasso Pisano*, in *Notiziario della Soprintendenza per i Beni Archeologici della Toscana* 1, Firenze, pp. 224-232.
- Esposito A.M., 2007, *Un santuario di confine? La stipe di Bibbona*, in G. Catani (a cura di), *Etruschi di Volterra: capolavori da grandi musei europei*, Milano, pp. 134-135.
- Falchi I., 1898, *Vetulonia*, in *NSc*, pp. 81-99.
- Fentress E. (a cura di), 2003, *Cosa V: An Intermittent Town, Excavations 1991-1997*, (MAAR Suppl. Series II), Ann Arbor - Michigan.
- Firmati M., 2002, *New Data from the Fortified Settlement of Ghiaccio Forte in the Albegna Valley*, in *Etruscan Studies. Journal of the Etruscan Foundation* 1, 9, pp. 63-75.
- Fiumi E., 1943, *L'utilizzazione dei laghi boraciferi della Toscana nell'industria medievale*, Firenze.
- Fiumi E., 1961, *La facies arcaica del territorio di Volterra*, in *SE XXIX*, pp. 253-292.
- Fraschetti A., 2002, *Romolo il fondatore*, Bari.
- Fusco U., 2008-2009, *Iscrizioni votive ad Ercole, alle Fonti e a Diana dal sito di Campetti a Veio: ulteriori elementi per l'interpretazione archeologica*, in *RendPontAcc* 81, pp. 443-500.
- Ghezzi V., 2004, *I tiranni siracusani e le vergini locresi*, in *PP* 59, pp. 321-360.
- Gioia P., Volpe R., 2004, *Centocelle I. Roma S. D. O. Le indagini archeologiche*, Roma.
- Gras M., 1995, *La Méditerranée archaïque*, Paris.
- Guidi A., 1998, *The emergence of the state in central and northern Italy*, in *AArch* 69, pp. 139-161.
- Guzzo P.G., 1987, *Schema per la categoria interpretativa del "santuario di frontiera"*, in *ScAnt* 1, pp. 373-379.
- Manacorda D., 2007, *Philica: Un graffito da Populonia e il tema della prostituzione sacra*, in L. Botarelli, M. Coccoluto, M.C. Milletti (a cura di), *Materiali per Populonia* 6, Pisa, pp. 149-167.
- Manacorda D., 2008, *Spigolature epigrafiche. Un'iscrizione paleocristiana, S. Regolo e i santuari di confine*, in V. Acconcia, C. Rizzitelli (a cura di), *Materiali per Populonia* 7, Pisa, pp. 305-321.
- Mercattili F., 2012, *Per un'archeologia dell'Aventino: i culti della media Repubblica*, in *MEFRA* 124.1, pp. 109-122.
- Molinos M., Zifferero A., 1998, *Political and Cultural Frontiers*, in M. Pearce, M. Tosi (eds.), *Papers from the EAA Third Annual Meeting at Ravenna 1997. I Pre-and Protohistory*, BAR International Series 717, pp. 177-258.
- Momigliano A., 1969, *Tre figure mitiche: Tanaquilla, Gaia Cecilia, Acca Larentia*, in *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, 455-480.
- Musti D., 1974, *Città e santuario a Locri Epizefiri*, in *PP* 29, pp. 5-21.
- Nonnis D., 2010, *Le iscrizioni vascolari latine da Populonia e da contesti sacri dell'Etruria tra media e tarda Repubblica*, in G. Baratti, F. Fabiani (a cura di), *Materiali per Populonia* 9, Pisa, pp. 123-42.
- Panzetti C., 2006, *La prostituzione sacra nell'Italia antica*, Imola.
- Rapezzi P., 1968, *Scoperte archeologiche nuove o inedite nel territorio volterrano*, in *Rassegna Volterrana* XXIII-XXV, pp. 3-40.
- Romualdi A., 1985, *Il deposito votivo di Bibbona*, in G. Colonna (a cura di), *Santuari d'Etruria*, Milano, pp. 161-162.
- Romualdi A., Zaccagnino C., 2009, *Rinvenimenti inediti del XIX secolo: la stipe di Torrenuova*, in *SE LXXIII*, pp. 53-63.
- Saggiore F., 2012, *Paesaggi in equilibrio: uomo e acqua nella pianura padana centrale tra IV e IX secolo*, in *Antiquité Tardive* 20, pp. 47-67.
- Sassatelli G., 1993, *Spina nelle immagini etrusche: Eracle, Dedalo e il problema dell'acqua*, in P.G. Guzzo, F. Berti (a cura di), *Spina. Storia di una città tra Greci e Etruschi, Ferrara - Castello Estense 26 Settembre 1993 - 15 Maggio 1994*, Ferrara, pp. 115-127.
- Schmid K. (a cura di), 1991, *Vita Walfredi und KlosterMonteverdi, Toskanisches Mönchtum zwischen langobardischer und fränkischer Herrschaft*, Tübingen.
- Sebastiani A., 2014, *Spolverino (Alberese - GR). The 4th Archaeological Season at the Manufacturing District and revision of the previous archaeological data*, in *FOLDER* 320.
- Sebastiani A., Chirico E., Colombini M., 2013, *Dinamiche insediative nel territorio della foce dell'Ombro: l'area dei templi di Scoglietto (Alberese - GR). Relazione alla campagna di scavo 2010*, in *FOLD&R* 274.

- Terrenato N., 2008, *Tam firmum municipium: the romanization of Volaterrae and its cultural implications*, in *JRS* 88, pp. 94-106.
- Torelli M., 1977, *Greci e indigeni in Magna Grecia. Ideologia religiosa e rapporti di classe*, in *StudStor* 18, pp. 45-61.
- Torelli M., 1982, *La società della frontiera*, in M. Bergamini, G. Comez (a cura di), *Verso un museo della città. Mostra degli interventi sul patrimonio archeologico, storico e artistico di Todi*, Todi, pp. 54-58.
- Torelli M., 2006, *Ara Maxima Herculis. Storia di un monumento*, in *MEFRA* 118, pp. 573-620.
- Vanni E., c.d.s., *Il periodo ellenistico*, in M. Cygielman, E. Chirico, M. Colombini, A. Sebastiani, *Diana Umbronense alla foce dell'Ombro*, (BAR International Series), Oxford.
- Vanni, E., Cambi, F. 2015, *Sale e Transumanza. Approvvigionamento e mobilità in Etruria costiera tra Bronzo Finale e Medioevo*, in F. Cambi, G. De Venuto, R. Goffredo (a cura di), *I pascoli, i campi, il mare. Paesaggi d'altura e di pianura in Italia dall'Età del Bronzo al Medioevo*, *Storia e Archeologia Globale 2* (Insulae Diomedae), Bari, pp. 107-28.
- Yon M., 1992, *The God of the Slat Lake*, in G.C. Ioannides (a cura di), *Studies in Honour of V. Karageorghis*, Nicosia, pp. 301-306.
- Zifferero A., 1995, *Economia divinità e frontiera: sul ruolo di alcuni santuari di confine in Etruria meridionale*, in *Ostraka* 2, pp. 333-350.
- Zifferero A., 2002, *The geography of the Ritual Landscape in Complex Societies*, in P. Attema, G. Burgers, E. Van Joolen, M. Van Leusen, B. Mater (a cura di), *New Developments in Italian Landscape Archaeology*, (BAR International Series 1091), Oxford, pp. 246-265.
- Zifferero A., 2006, *Confini e luoghi di culto nel suburbio e nell'agro popoloniese*, in M. Aprosio, C. Mascione (a cura di), *Materiali per Populonia 5*, Pisa, pp. 391-427.

L'ETRURIA DELLE ORIGINI: IL PROCESSO DI FORMAZIONE DEI GRANDI SANTUARI

Nuccia Negroni Catacchio – Massimo Cardosa – Marco Romeo Pitone

1. Premessa

I grandi santuari etruschi sono il risultato di un processo mentale e culturale che affonda le sue radici nella tarda protostoria. Nell'arco di tempo compreso tra il Bronzo Finale e l'inizio dell'Orientalizzante si possono individuare alcuni processi che portano alla formazione della città e alle società complesse e strutturate.

Anche nell'ambito religioso e rituale si sviluppano processi evolutivi paralleli a quelli osservabili nella struttura degli insediamenti: il "luogo sacro" passa dallo spazio naturale (i "paesaggi culturali" pre e protostorici), al sito con funzioni rituali costruito all'interno dell'abitato durante il Bronzo Finale, alle abitazioni in grotta artificiale di Sorgenti della Nova, alcune delle quali destinate esclusivamente al culto, alle capanne-santuario della prima età del Ferro, prefigurazione diretta dei veri e propri edifici culturali, al tempio vero e proprio nell'Orientalizzante.

Questo intervento intende prendere in esame alcune situazioni dell'età del Bronzo che precedono i luoghi sacri costruiti all'interno degli insediamenti e i ritrovamenti databili ancora al Bronzo Finale che si configurano come gli esempi più antichi di "santuari" all'interno di un abitato.

Lo scopo finale del lavoro è quello di sottolineare come già alla fine dell'età del Bronzo esistono segni evidenti del processo che porta la divinità ad antropomorfizzarsi e abitare nella "città", in una casa simile a quelle degli uomini. Lo sviluppo futuro consisterà nella progressiva monumentalizzazione di questa casa fino ad assumere forme architettoniche sue proprie, diverse da quelle delle abitazioni degli uomini.

N.N.C., M.C., M.R.P.

2. I precedenti dell'età del Bronzo: paesaggi mentali e luoghi cerimoniali

Il processo sopra sintetizzato è ben riconoscibile nel territorio di Vulci (Fig. 1), dove lo scavo di

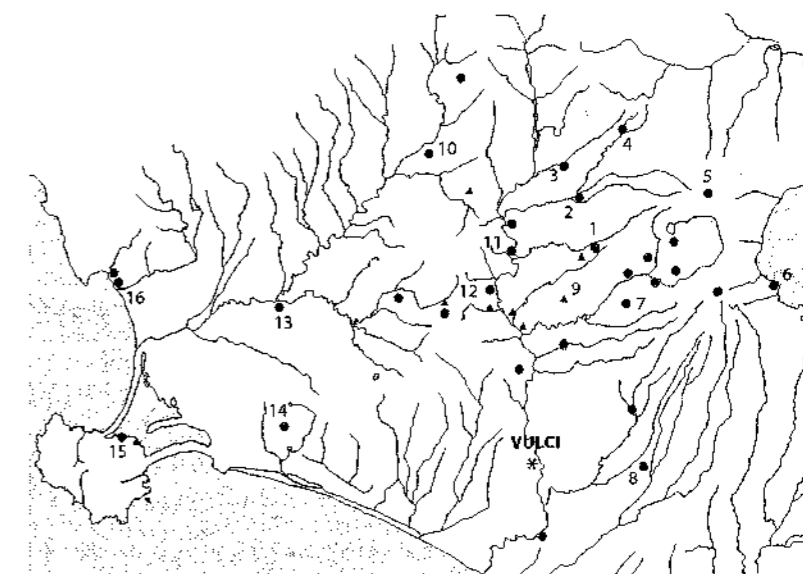


Fig. 1. Il territorio di Vulci nel Bronzo Finale. È indicato il nome dei soli siti principali 1. Sorgenti della Nova; 2. Pittigliano; 3. Sovana; 4. Sorano - Castelvecchio; 5. Poggio Evangelista; 6. Bisenzio; 7. Farnese; 8. Banditella; 9. Crostoleto del Lamone; 10. Saturnia; 11. Le Sparne di Poggio Buco; 12. Scarceta; 13. Marsiliana; 14. Capalbiaccio; 15. Punta degli Stretti; 16. Talamonaccio.

Sorgenti della Nova¹, in corso ormai da quarant'anni, ha permesso di acquisire un numero di informazioni tali da permettere non solo di ricostruire il modello abitativo, ma anche in molti casi di individuare gli ambienti destinati al culto e a ipotizzare diverse tipologie di rituali: alcuni infatti sembrano pertinenti a singoli gruppi familiari, quali i riti di fondazione, o le offerte votive di oggetti miniaturistici rinvenuti all'interno delle abitazioni; invece alcune grotte artificialmente scavate nel tufo e collocate in punti diversi dell'abitato, su cui si tornerà più avanti, sembrano destinate al culto di gruppi formati da più famiglie; infine, sulla parte più alta della rupe la presenza di un altare a gradoni permette di ipotizzare l'esistenza di cerimonie destinate a tutta la comunità².

Anche le nuove scoperte³ e la revisione di vecchi scavi hanno permesso di conoscere meglio la protostoria di questo territorio: è stato così possibile non solo individuare abitati, necropoli, grotte ecc., ma ricostruire gli antichi paesaggi e, almeno in via ipotetica, i comportamenti delle comunità rispetto alla scelta dei siti ove costruire un abitato, collocare una necropoli o onorare le proprie divinità. Un primo risultato degno di interesse permette di affermare che queste scelte sono quasi del tutto indipendenti dalla morfologia del territorio e in parte anche dalle sue potenzialità produttive. Infatti dall'Eneolitico al Primo Ferro il territorio rimane lo stesso, mentre le scelte insediative e quelle dei siti da destinare alle necropoli e al culto cambiano col passare del tempo⁴.

Nell'area qui in esame, prima del Bronzo Finale, i siti dedicati al culto sono tutti esterni agli abitati e non recano, almeno per quanto sinora conosciamo, tracce di monumentalizzazione, se non piuttosto rare e legate comunque alle necropoli e al culto dei morti.

In un recente studio sui paesaggi cerimoniali⁵ vengono presi in esame tutti quei luoghi naturali in cui è possibile riconoscere testimonianze di culti: sono numerosi e di tipologie diverse, di seguito brevemente descritti.

Le sorgenti, i fiumi, gli specchi d'acqua, i laghi

Numerosi "paesaggi d'acque" sono stati oggetto, durante l'età del Bronzo, di culti specifici, che consistevano nel sacrificare alle divinità strumenti di lavoro o oggetti preziosi, gettandoli nell'acqua. L'esempio più importante per questo territorio è quello del lago di Mezzano⁶, situato nella caldera di Latera, nei pressi di Valentano. Qui sono stati rinvenuti resti di palafitte e numerosi vasi ceramici interi e reperti metallici che sembrano rientrare perfettamente nel quadro delle offerte votive: i più antichi risalgono all'inizio dell'età del Bronzo: si tratta di tre asce scaglionate nella fase media e tarda del periodo. Appare evidente che si tratta di preziosi strumenti di lavoro sacrificati – offerti alla divinità. Il quarto elemento, il più antico di tutta la serie, è uno spillone con testa a disco raro nell'Italia centrale, legato piuttosto all'ambiente palafitticolo nordico; anche il quinto oggetto, ancora uno spillone di tipologia piuttosto rara riferibile al Bronzo Antico, non trova confronti locali. In entrambi i casi si tratta di oggetti non legati alla vita quotidiana, ma di prestigio, provenienti probabilmente da terre lontane, un dono ricco e importante. Al successivo Bronzo Medio (fase iniziale) risale un'ascia con margini rilavorati e un prezioso oggetto di prestigio, una spirulina d'argento contenuta in un vaso biconico. Al Bronzo Recente, tra XIII e inizio XII secolo a.C. sono datate due splendide spade; la prima è riferibile al tipo Arco; sono diffuse nell'Italia settentrionale e quasi tutte rinvenute nel letto dei fiumi. Le analisi metallografiche, che hanno evidenziato una durezza della lama piuttosto bassa, inducono a ipotizzarne una destinazione non funzionale. È probabile che anche l'altra spada, di tipo Canegrate, sia stata offerta alla divinità, secondo un rituale comune in questo momento storico. Ancora nell'ambito degli oggetti denotanti il rango e il prestigio van-

no inserite la punta di lancia foliata con immanicatura a cannone, forse non finita, e la fibula ad arco di violino foliata, mentre alla rappresentazione del lavoro e della vita quotidiana vanno riferiti l'ascia ad alette tipo Pertosa e la paletta a largo codolo.

Le grotte e gli inghiottitoi

Lungo il medio corso del fiume Fiora, numerose grotte⁷ si aprono nel banco di travertino, resto di un antico lago di sbarramento, a contatto con i tufi vulcanici. Grotta Nuova, Grotta Misa e le altre sono molto note in letteratura per i rinvenimenti legati a cerimonie culturali e alla deposizione dei defunti, vere e proprie porte di un Aldilà ctonio, dove vivevano divinità alle quali venivano offerti i prodotti della terra e resti di pranzi rituali e a cui tornavano gli uomini dopo il loro cammino terreno. Il momento del loro maggiore utilizzo si colloca tra la fine del Bronzo Antico e il Bronzo Medio iniziale, con qualche persistenza nella fase appenninica, mentre l'abbandono definitivo del loro uso e delle cerimonie praticate all'interno si ha dal Bronzo Finale, quando cessa anche la frequentazione di Mezzano.

Ciò che qui si vuole in particolare sottolineare, tuttavia, è il dato che le grotte erano concentrate, per i motivi geologici sopra detti, tutte nello stesso punto del territorio. Si può quindi supporre che costituissero una grande area sacra e funeraria, un vero e proprio paesaggio cerimoniale meta di pellegrinaggi provenienti da più villaggi, forse non l'unico nel territorio, ma certamente quello più riconoscibile per epoche così antiche.

Altri elementi geografici che assumono un valore simbolico sono gli inghiottitoi, cavità naturali che si aprono sulla superficie e si perdono sottoterra, senza che sia possibile conoscerne il fondo. Spesso al loro interno si rinvenivano offerte votive e deposizioni umane; in parte simili al modello mentale delle grotte e in parte anticipatori del *mundus*, la fossa sacrificale che nella Roma arcaica, ma anche nell'Etruria, indicava il centro dell'universo visibile.

Nel territorio qui in esame due esempi paiono significativi: le grotte inghiottitoio dei Sassi Neri, nei pressi di Capalbio (GR) e la spaccatura di Poggio La Sassaiola, nei pressi di Santa Fiora, sul monte Amiata. Nel primo caso l'utilizzo è maggiore nell'Eneolitico, ma continua anche nelle epoche successive; qui si rinvennero boccaletti-attingitoio riferibili a pratiche rituali piuttosto che a corredi e punte di freccia, probabili offerte votive. Tutti questi materiali, compresi gli scheletri, erano stati presumibilmente gettati dall'alto.

I rinvenimenti di Poggio la Sassaiola si collocano nell'ambito della fase finale del Bronzo Antico o molto iniziale del Bronzo Medio, che precede la *facies* di Grotta Nuova. Poggio la Sassaiola è un'altura di circa 1000 m che sorge sul versante meridionale del complesso del Monte Amiata. Quasi sulla sommità del poggio è stata scoperta verso la metà degli anni ottanta una spaccatura naturale nella roccia calcarea ricca di materiale archeologico. La spaccatura doveva presentarsi originariamente come un profondo pozzo entro cui, dall'alto, venivano periodicamente gettati oggetti collegati ad azioni culturali e sacrificali. I materiali contenuti erano davvero abbondanti e la presenza di oggetti pregiati quali numerosi frammenti di ceramica fine, vasetti miniaturizzati, punte di freccia in selce e diaspro, strumenti in osso, vaghi di collana in pietra, bottoni in conchiglia e la presenza di un dente canino umano individuano un deposito rituale.

La "selva oscura"

Nello studio sui paesaggi mentali⁸ ci si chiedeva se la selva, e in particolare la Selva del Lamone che caratterizza i territori di Farnese e Ischia di Castro, durante l'età del Bronzo fosse già considerata un luogo selvaggio e pericoloso, come in parte accadeva in epoca romana e medievale (la Selva del Lamone è ancora considerata un sito pericoloso anche ai giorni nostri), oppure, data la sua impenetrabilità, un luogo sicuro, dove i nemici non potevano giungere.

Alcuni rinvenimenti protostorici sembrano delineare un fitta rete di frequentazioni e di insediamenti distribuiti in un lungo arco di tempo tra il Paleolitico e il Bronzo Finale, con una maggiore presenza durante l'età del Bronzo. È quindi probabile che la collocazione dei siti all'interno della Selva risponda a una esigenza di sicurezza che l'ambiente impervio poteva fornire.

¹ Non è possibile in questa sede riportare la vasta bibliografia relativa all'abitato del Bronzo Finale di Sorgenti della Nova. In generale si possono vedere *Sorgenti Nova* 1981, 1995, 2007 con la bibliografia precedente e da ultimo gli aggiornamenti in Negroni Catacchio, Fizzotti 2010; Negroni Catacchio, Kori Gaiaschi 2010; Negroni Catacchio, Capuzzo 2011; Negroni Catacchio *et al.* 2014a, Negroni Catacchio *et al.* 2014b, Cardosa, Kori Gaiaschi 2014.

² Su questo specifico argomento si veda Negroni Catacchio *et al.* 1989-1990, Negroni Catacchio 2014.

³ In particolare quella della tomba a camera del Bronzo Medio iniziale di Prato di Frabulino (Farnese, VT) e della necropoli simile di Roccoia (Farnese, VT) (Negroni *et al.* 2014c, con la bibliografia precedente).

⁴ Si veda da ultimo Negroni Catacchio 2008 con la bibliografia precedente.

⁵ Negroni Catacchio 2014. Nel 2012 ai "Paesaggi cerimoniali" è stato dedicato un intero convegno (*PPE. Atti XI* 2014), che approfondisce e completa un altro convegno dedicato ai "Paesaggi reali e paesaggi mentali" tenutosi nel 2008 (*PPE. Atti VIII* 2008). In entrambi è stato preso in esame il valore che le comunità antiche attribuivano a specifici luoghi.

⁶ Tutta la bibliografia relativa a questa parte è reperibile in Negroni Catacchio 2008.

⁷ Per la bibliografia si veda Negroni Catacchio 2008 e inoltre Metta 2014.

⁸ Cfr. Negroni Catacchio 2008 con tutta la bibliografia sull'argomento.

I rinvenimenti di questi ultimi anni hanno tuttavia indotto a supporre che anche la Selva del Lamone abbia assunto uno specifico carattere sacrale, quale luogo destinato alle sepolture dei ceti egemoni, almeno per quanto riguarda il territorio in esame. Qui infatti nel 2007 è stata rinvenuta la necropoli di Roccoia⁹, formata finora da 4 tombe; si tratta di strutture monumentali per l'epoca (inizi del Bronzo Medio) costituite da una camera quadrangolare e da un lungo *dromos* di accesso; esse sono del tutto simili alla tomba di Prato di Frabulino rinvenuta nel 1992 poco lontano da Roccoia e sempre all'interno della Selva del Lamone. I caratteri monumentali di queste tombe indicano l'appartenenza dei defunti a un ceto egemone, i cui sepolcri dovevano "marcare" il territorio, anzi quello specifico territorio così ben caratterizzato dalla selva.

Si conoscono altre tombe di questo tipo, ma non nelle aree vicine: durante il Bronzo Medio le sepolture più comuni erano costituite da deposizioni in grotta, come sopra si è visto, senza specifiche strutture.

Un'altra necropoli monumentale difficilmente databile, ma il cui primo impianto è sicuramente precedente la fase iniziale del Bronzo Finale, era collocata sempre nella Selva del Lamone, ma in un'area che ora risulta al suo limite esterno, in località Crostoletto. Era formata da tumuli che coprivano tombe dolmeniche con inumati, molto rovinata già al momento della scoperta e all'inizio degli anni '70 dello scorso secolo completamente distrutte. Anche in questo caso le sepolture erano destinate ai ceti egemoni, forse agli antenati e ai loro discendenti, dato che durante il Bronzo Finale all'interno dei tumuli vennero ricavati piccoli loculi in cui deporre le urne con le ceneri dei discendenti. Il pianoro era tutto percorso da possenti muraglioni, anch'essi, come è noto, completamente distrutti. Il loro andamento non permette di considerarli parte di un villaggio fortificato, ma, in attesa di altre chiarificatrici scoperte, data la connessione con i tumuli sepolcrali e i caratteri dolmenici, possono essere interpretati come parte di una grande area sacra. In tal modo è possibile ipotizzare la Selva del Lamone come paesaggio cerimoniale in parte naturale e in parte antropizzato dalle costruzioni di necropoli monumentali dedicate forse al culto degli antenati.

In conclusione fino al Bronzo Finale il territorio della futura Vulci è interessato da una molteplice e vivace attività culturale che si attuava in cerimonie sia religiose che funerarie localizzate in punti specifici e significativi nel territorio. Solo nella fase media del Bronzo Finale, la divinità ha una sua "casa" all'interno degli abitati e risiede in mezzo agli uomini.

N.N.C.

3. I contesti "sacrali" dell'età del Bronzo Finale in Etruria

Come si è visto, allo stato attuale delle nostre conoscenze, i luoghi in cui sono state riconosciute azioni rituali databili alle fasi iniziali e piene dell'età del Bronzo, non sembrano recare strutture artificiali o apprestamenti particolari, se non la presenza di focolari, elementi che però si possono inquadrare più nell'ambito delle tracce strettamente legate alla modalità di determinate semplici azioni rituali più che alla necessità di strutturare in qualche modo il luogo destinato al culto, che pare essere lasciato essenzialmente nel suo stato naturale. È con il Bronzo Finale che, almeno nel territorio in esame, il luogo destinato al culto sembra invece cominciare ad essere trasformato artificialmente, se non addirittura completamente costruito¹⁰.

Il caso più evidente è costituito dal monte Cimino, altura più elevata di tutta la Tuscia (1053 m s.l.m.), in posizione dominante sullo specchio d'acqua del lago di Vico, sulla cui cima uno scavo della Università La Sapienza in collaborazione con la Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Etruria Meridionale¹¹ ha messo in luce un tratto di una imponente struttura a gradoni sorretta da una serie di contrafforti e addossata a quattro grandi massi di trachite disposti ad arco di cerchio, in parte lavorati (Fig. 2). All'interno dell'area così delimitata, forse munita anche di un accesso monumentale, è stato individuato un deposito stratificato, che alterna spessi livelli fortemente carboniosi, ricchi di materiali archeologici, databili ad un momento tardo del Bronzo Finale, ad altri di colore rossastro sterili. A confermare la probabile destinazione culturale della struttura, il rinvenimento di materiali particolari, tra cui tazze di impasto fine dalla ricca decorazione e un insolito vaso di forma zoomorfa. L'imponenza della struttura, che si colloca all'interno di una più ampia area abitativa limitata

⁹ Negroni Catacchio *et al.* 2012.

¹⁰ Un discorso a parte andrebbe fatto per il sito di Crostoletto di Lamone (cfr. *supra*), in cui, pur trattandosi di un sito funerario, è possibile che si assista ad una manifestazione precoce di fenomeni che si vanno poi diffondendo e affermando successivamente. Le aree funerarie comunque costituiscono un discorso a sé stante rispetto ad altri luoghi sacri.

¹¹ Barbaro *et al.* 2011; Cardarelli, Trucco 2014.

da una cinta muraria fortificata, ha fatto ipotizzare di trovarsi di fronte a un insediamento di particolare rilievo, probabilmente al centro di un sistema federativo di più abitati, la cui esistenza nell'Etruria del Bronzo Finale è stata più volte ipotizzata a partire da diversi elementi¹².

Un'altra struttura imponente e complessa, strettamente legata probabilmente ad azioni di tipo rituale, è stata identificata nella valle del Fiora, nel sito delle Sparne di Poggio Buco¹³: qui al margine del pianoro dove doveva estendersi l'abitato (Fig. 3), probabilmente in connessione con uno dei punti di accesso, scavi promossi dall'Università degli Studi di Firenze hanno permesso di datare al Bronzo Finale una vera e propria collinetta artificiale che, prima delle indagini sistematiche, si era ipotizzato potesse essere da datare ad epoca etrusca, data la rilevanza del sito in tale fase cronologica. Lo scavo ha messo in luce la struttura della collinetta, di forma approssimativamente ovale (m 60x45), elevata di circa 8 m rispetto alla superficie del pianoro e costituita da un reticolo di blocchi di tufo sbozzati. Sulla cima sono state identificate tracce di strutture di difficile lettura, con aree di fuoco e concotti. Il materiale rinvenuto sembrerebbe confermare la destinazione rituale della struttura, con il rinvenimento di numerosi pezzi di ceramica miniaturistica, figurine zoomorfe e svariati reperti di tipo pregiato, in bronzo, in avorio e in osso.

Luoghi destinati a pratiche rituali sono noti anche all'interno dell'insediamento di Sorgenti della Nova. Si tratta in particolare di due complessi ipogei artificiali (grotta 7 e grotta 10-11) al cui interno sono state individuati chiari indizi di attività rituali¹⁴.

La grotta 7 (Fig. 4) era costituita da un ambiente principale, di forma quadrangolare, sul fondo del quale si apriva un'ampia nicchia a pianta subcircolare, separata da una parete divisoria in materiale deperibile con una apertura centrale. Sul pavimento, approssimativamente al centro, vi era un focolare strutturato, su una piastra rettangolare di concotto; inoltre su tutta la superficie dell'ambiente erano presenti fossette scavate nella roccia di varie forme e dimen-

¹² Cardarelli, Trucco 2014, p. 36. Per la valle del Fiora tale ruolo potrebbe essere stato assunto da un sito dalle caratteristiche eccezionali quale è Crostoletto di Lamone (Cardosa 2005, p. 552), la cui frequentazione si estende dal Bronzo Antico alla fase antica e media del Bronzo Finale senza soluzione di continuità (cfr. *supra*).

¹³ Setti, Zanini 1998.

¹⁴ Cardosa, Romeo Pitone 2012.

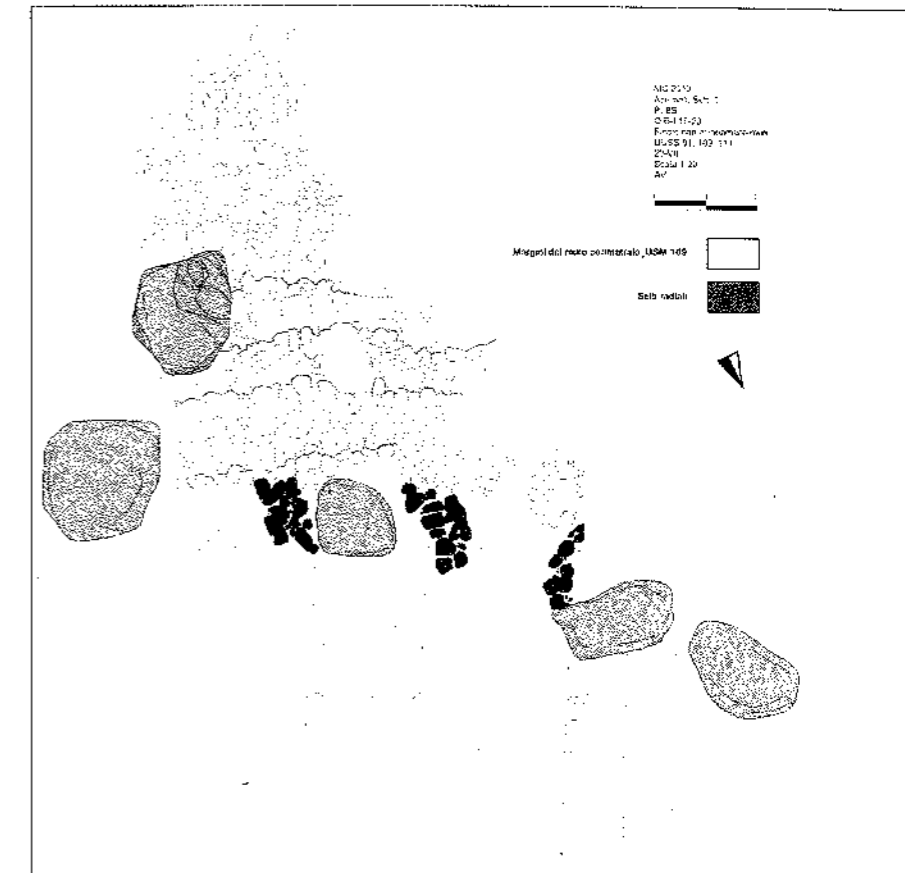


Fig. 2. Monte Cimino (Soriano nel Cimino, VT). Planimetria della struttura sulla vetta (da Barbaro *et al.* 2011).

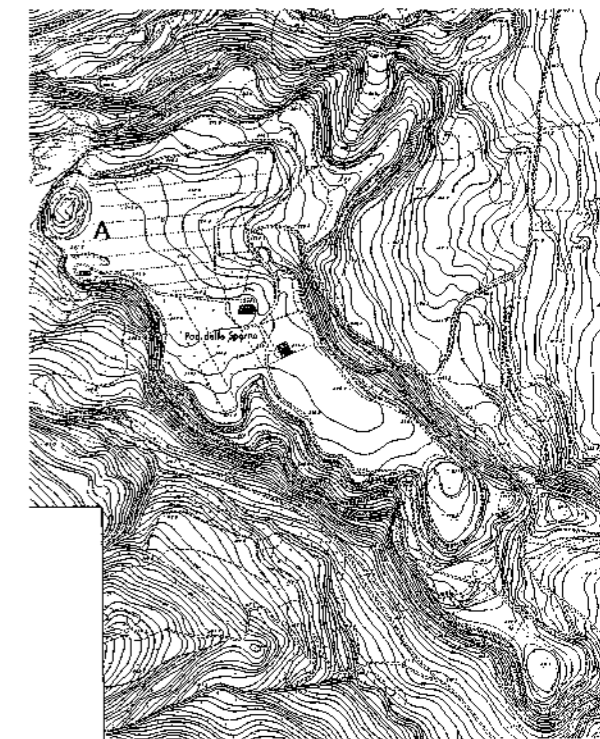


Fig. 3. Pianoro delle Sparne di Poggio Buco (Pitigliano, GR) con indicazione della collinetta artificiale, la cosiddetta "acropoli A" (da Setti, Zanini 1998).

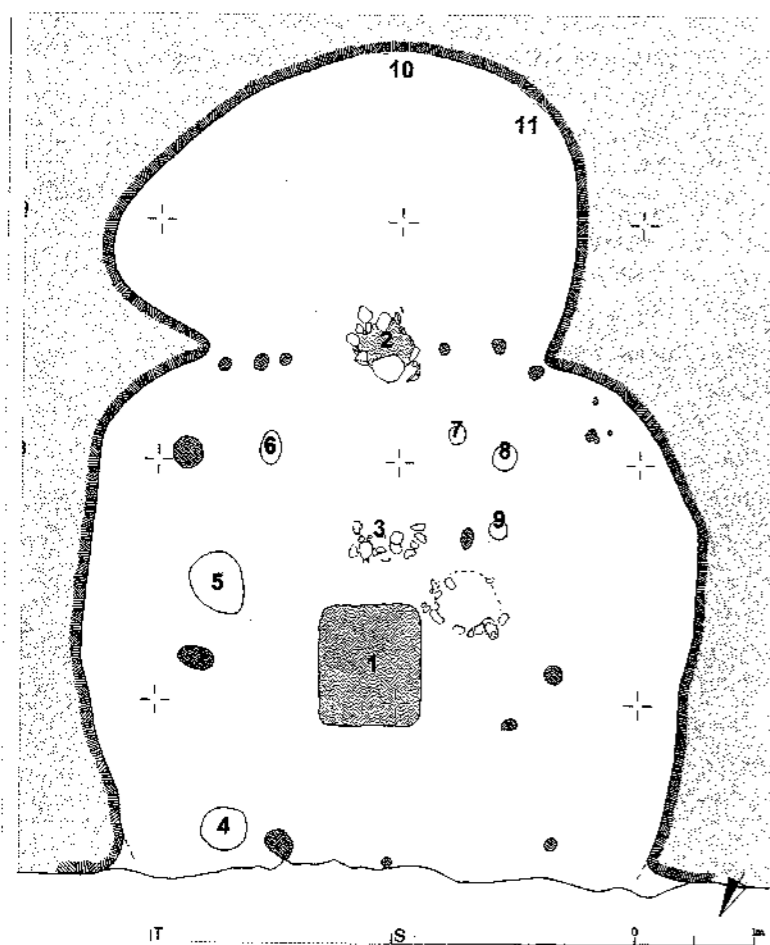


Fig. 4. Sorgenti della Nova (Farnese, VT). Planimetria della grotta 7. 1-2. Focolari; 3. Fosssetta con calotta cranica umana; 4-9. Fosssette nella roccia con deposizioni; 10-11. Fosssette nell'ambiente più interno della grotta.

quello superiore, che era quasi completamente occupato da un grande focolare. I materiali ceramici, non particolarmente abbondanti, non presentavano particolarità rispetto ai consueti rinvenimenti di abitato, ma il tratto caratteristico che ne rivela l'utilizzo a fini rituali, è dato dal rinvenimento negli strati di frequentazione di una consistente quantità di frammenti di ossa di maiali, in prevalenza appena nati o in età giovanile. La presenza di un ambiente sotterraneo collegato a quello principale, di un grande focolare, elemento che fa riferimento alla cottura e al consumo comunitario del cibo, e la presenza di ossa di maialini, delinea un quadro rituale che ha più che precisi riferimenti a quello che in epoca classica sarà il culto tesmoforico di Demetra¹⁵.

L'insieme di questi contesti sembrerebbe indicare come durante la fase tarda del Bronzo Finale i luoghi specificatamente destinati alla ritualità non si trovino più nel territorio, in corrispondenza di contesti ambientali particolari (la cima dei monti, le grotte naturali), ma vengano "trasportati" all'interno dell'abitato, assumendo forme "mimetiche" rispetto a quelle dei luoghi tradizionalmente dedicati ad esse ("monti" e grotte artificiali)¹⁶.

Con l'età del Ferro da una parte è possibile assistere alla permanenza dello stesso fenomeno, già individuato nel Bronzo Finale, di "strutturazione" del sito naturale: alla sorgente della Banditella¹⁷, per esempio, si

sioni, all'interno della maggioranza delle quali sono stati rinvenuti rocchetti, fusaiole e macinelli.

Ulteriori elementi di spiccato carattere rituale provengono dagli strati di frequentazione della grotta. Il più evidente è costituito da un frammento di calotta cranica umana rinvenuto in una fosssetta delimitata da una fila di pietre in una zona centrale della grotta, di fronte alla piastra di focolare, vicino a cui è stato rinvenuto anche un altro reperto di particolare rilevanza: un alare a protome bovina. Un secondo focolare, delimitato da un circolo di pietre, era posto in corrispondenza della soglia tra l'ambiente principale e la nicchia, a isolare completamente la nicchia dall'ambiente principale, posizione evidentemente anomala per un ambito di tipo abitativo, ma invece dalle forti suggestioni in questo particolare contesto. All'interno della nicchia mancano le fosssette scavate nella roccia che caratterizzano l'ambiente principale, ma comunque sono presenti altre tracce di attività rituali: nelle vicinanze del focolare sulla soglia d'ingresso è stato rinvenuto il cranio di un giovane bovino, mentre due fosssette erano scavate nello strato di frequentazione e nelle loro adiacenze era presente una macina. Gli strati della nicchia hanno inoltre restituito varie ossa che potrebbero appartenere ad un unico esemplare di suino in età molto giovane.

Il complesso delle grotte 10 e 11 (Fig. 5) è costituito invece da due ambienti artificiali scavati nella roccia uno sopra l'altro e comunicanti attraverso un foro scavato sul pavimento davanti all'ingresso di

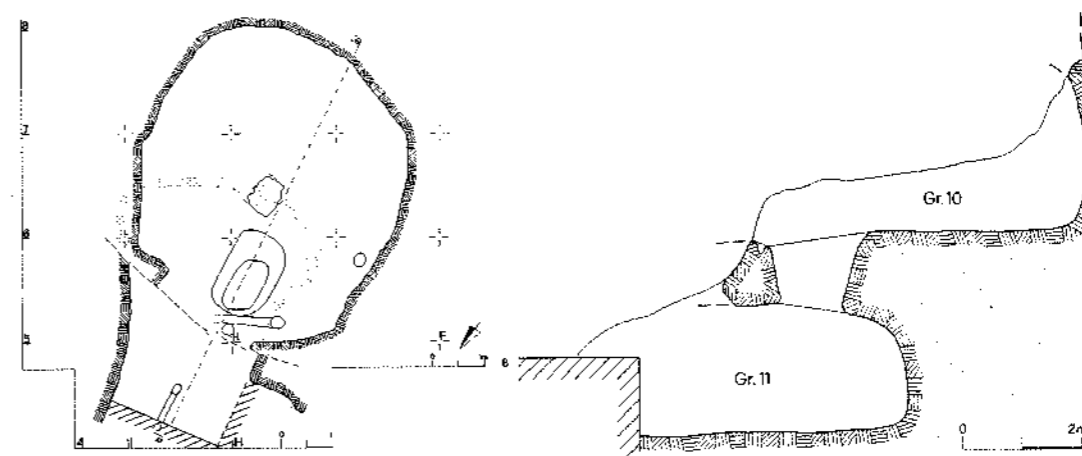


Fig. 5. Sorgenti della Nova (Farnese, VT). Pianta e sezione del complesso delle grotte 10 e 11.

osserva come il primitivo luogo di culto frequentato fin dalla media età del Bronzo¹⁸ venga rimaneggiato in maniera consistente, con la realizzazione di un muro a secco che crea una sorta di vaso artificiale articolato in più laghetti e cascatelle.

Il tratto più significativo di questa fase cronologica è tuttavia la comparsa delle "capanne - santuario": sembrerebbe quasi che, una volta trasportata la divinità all'interno dell'insediamento, questa finisca per assumere le stesse modalità abitative dei suoi abitanti e quindi il luogo in cui si manifesta non è più un luogo "naturale" o l'imitazione di esso, ma una abitazione analoga a quella degli altri "cittadini". Si tratta di un fenomeno ampiamente osservato e studiato in diversi contesti sia etruschi che laziali¹⁹: spesso al di sotto di complessi santuariali di epoca classica sono state infatti identificate evidenze di strutture dell'età del Ferro definibili come "capanne", ma che probabilmente costituiscono la fase più antica di tali complessi sacri, architettonicamente non distinguibili, contrariamente a quanto sarà per le epoche successive, dalle strutture destinate all'abitazione. Per citare solo alcuni casi esemplificativi, tra i tanti, si pensi ai rilevanti casi di Tarquinia - Pian della Civita (scavi dell'Università di Milano), Cerveteri - Sant'Antonio e Satricum²⁰. Sarà solo con la fine dell'età del Ferro che la "casa della divinità" comincerà ad assumere un aspetto monumentale che la porterà ad assumere forme sue proprie, diverse da quelle delle strutture di civile abitazione: il tempio.

M.C.

4. Lo spazio sacro tra natura e artificio

La Natura come teatro ierofanico

Nello studio dello spazio sacro è sempre necessario valutare il valore specifico che si suppone venisse conferito dalla comunità a determinati luoghi poiché esso condiziona la percezione ierofanica in un senso piuttosto che in un altro.

Tuttavia, come già visto, l'Etruria protostorica sembra rispondere perfettamente alle costanti del sacro

¹⁵ Cardosa, Milanesio Macri 2000.

¹⁶ A Sorgenti della Nova le grotte artificiali sono considerate una delle forme che assumono le strutture abitative nell'insediamento, accanto a grandi abitazioni a pianta ellittica, capanne a base incassata e abitazioni a fossato (Negroni Catacchio, Domanico 2001). Non è questa la sede per entrare nello specifico di quale sia il significato di questa variabilità tipologica, e quali siano gli elementi che portano ad attribuire loro, in maniera più o meno sicura, una medesima funzione abitativa, tuttavia non deve essere privo di significato che, tra le svariate possibilità, sia stata scelta come "casa della divinità" quella "tipologicamente" più vicina al luogo naturale in cui era avvertita la sua epifania.

¹⁷ D'Ercole et al. 1992.

¹⁸ Seppure i materiali recuperati nella sorgente databili all'età del Bronzo non presentino apparentemente caratteristiche di tipo rituale, al contrario di quelli della prima età del Ferro, è difficile pensare che la sorgente non sia stata considerata "sacra" fin dalle origini. Per il Bronzo Finale, in particolare, la valenza rituale del deposito è indicata dalla presenza di materiale pregiato quale rotelle in osso e vaghi di pasta vitrea accanto al più consueto materiale ceramico. L'apparente variazione nella tipologia del materiale (da cui si parte per ipotizzare una trasformazione nella funzione del sito) può essere invece da imputare al mutamento che la concezione del rituale subisce nel corso dell'età del Bronzo, quando non esiste, al contrario che nelle epoche successive, una produzione di materiali specificatamente destinati a tale uso, come chiaramente indica tra i casi esaminati, per esempio, quello del complesso delle grotte 10 e 11 di Sorgenti della Nova. Anche da questo punto di vista i momenti più avanzati del Bronzo Finale sembrano essere decisivi nella trasformazione della concezione del rituale, se si considera che proprio in questo momento sembrerebbero diffondersi forme specializzate per questo tipo di funzione (cfr. i cosiddetti "vasi a beccucci", Cardosa 2014).

¹⁹ Guidi 2009.

²⁰ Per tutti e tre i siti vd. Guidi 2009, pp. 145-146 con bibliografia essenziale.

inerenti l'ambiente²¹ così come vengono individuate dall'antropologia del sacro e dalla storia delle religioni.

Queste costanti archetipiche si configurano tuttavia come il punto di partenza per quello che si va delineando come un processo cognitivo ben preciso posto alla base dell'evoluzione percettiva rispetto ai luoghi sacri durante il periodo di transizione tra l'età del Bronzo e quella del Ferro.

Prima di tentare una riflessione su questo fenomeno è bene operare alcune considerazioni a proposito del rapporto tra sacro e ambiente. Il luogo sacro non è mai *scelto* dall'essere umano, ma semmai viene "scoperto" come teatro della ierofania, spazio in cui essa si ripete rendendolo fonte inesauribile di forze e sacralità. In questa ottica si inseriscono le tipologie di luogo sacro descritte nel primo paragrafo.

Questa caratteristica si pone alla base del fenomeno riguardante ogni possibile futura rifrequentazione di un determinato spazio ierofanico, motivata dall'eredità culturale che passa da un sistema religioso antico ad uno più moderno²².

Il luogo sacro è del resto, insieme alla periodicità, un *focus* d'interesse principale per ogni sistema religioso²³.

Non rientrano invece nell'ambito della mera "scoperta" i luoghi sacri descritti per l'età del Bronzo Finale, che vengono consapevolmente "scelti" e costruiti secondo dettami e consuetudini precise, come nel caso di Sorgenti della Nova, Monte Cimino, Le Sparne *etc.*

Divinità nell'abitato: evoluzione sociale alla base del processo cognitivo

Spingendosi oltre la frequentazione dei luoghi sacri archetipici presenti in natura, si arriva a "costruirne" di propri, seppur mimetici rispetto ad essa e sempre ispirati ai suddetti archetipi.

Si rompe un'antica consuetudine che in qualche modo legava anche territorialmente le comunità a determinati luoghi sacri naturali intorno ai quali necessariamente le medesime dovevano orbitare²⁴ per svolgere le proprie attività culturali.

Inizia un processo che porterà a "costruire" luoghi sacri, dapprima mimetici rispetto alla natura, verso vere e proprie strutture antropiche specificatamente dedicate, fino a giungere alle complesse ritualità legate, molto più avanti, al *templum* ben note in ambito prima etrusco e poi romano²⁵.

La costruzione delle grotte santuario di Sorgenti della Nova all'interno dei moduli abitativi o delle strutture sopraelevate di Monte Cimino e Le Sparne testimoniano come cadano probabilmente alcuni *tabu* nei confronti del luogo sacro. Si percepisce ora come legittima la possibilità di "ospitare" più che il sacro generalmente inteso²⁶, le divinità²⁷, che prendono dimora, similmente agli uomini, all'interno dell'abitato ove occupano uno spazio ben preciso a loro appositamente dedicato.

Tuttavia, ipotizzando che ancora non si sia completato il processo di antropomorfizzazione del divino, che crea paralleli sociali diretti con i membri archetipici della comunità, risultano ancora validi alcuni dei *tabu* relativi all'imperscrutabilità del divino e alla sua alterità rispetto al mondo degli uomini, annichilita di fatto solo nel momento del rito all'interno dello spazio sacro.

Non è dunque ancora lecito ospitare il divino in una semplice capanna²⁸. Per questo motivo si rende necessaria la realizzazione di strutture adeguate, sia all'interno dell'insediamento, ma non troppo dissimili dalle sedi naturali ove fino a quel momento ci si era recati per venerare le divinità²⁹.

È stato già notato come le normali abitazioni venissero costruite e consacrate tramite i riti di fon-

dazione³⁰ previsti dal *codex* religioso protostorico, ma esse si differenziano dalle strutture dedicate al culto, proprio perché in queste ultime avviene una reiterazione dell'azione rituale riscontrabile a livello archeologico, che testimonia la periodicità, elemento fondamentale di ogni sistema culturale³¹.

La ripetizione teofanica che si verifica in ogni gesto sacro, assicura la persistenza del numinoso all'interno di un determinato luogo, che non è come nel caso dell'abitazione consacrata, solo posto sotto la tutela del sacro, bensì è fonte costante e inesauribile di esso³².

Il caso di Sorgenti della Nova ben esemplifica il fenomeno per il quale nell'età del Bronzo Finale, nella realizzazione di ogni "modulo insediativo" presente sui terrazzamenti della rupe, lo spazio è ben razionalizzato e il sacro si inserisce in un progetto di occupazione. Gli abitanti di ciascun "modulo" possono dunque usufruire delle diverse strutture funzionali presenti nel medesimo, come magazzini, forni e recinti per gli animali, fra i quali è sempre presente anche una struttura dedicata al sacro.

Questa "razionalizzazione" del sacro sembra procedere di pari passo con l'evoluzione socio-economica della comunità in chiave via via sempre più protourbana verso i più palesi contesti della prima età del Ferro.

Anche l'elemento religioso ora sembra ricadere sotto l'egemonia decisionale dell'élite artefice della conformazione dell'abitato, che ha il potere di stabilire dove e come non solo gli uomini, ma anche le divinità possano prendere dimora in mezzo ad essi e chi fra loro vi si possa eventualmente avvicinare.

M.R.P.

Abbreviazioni bibliografiche

- Barbaro B., Cardarelli A., Damiani I., di Gennaro F., Ialongo N., Schiappelli A., Trucco F., 2011, *Monte Cimino (Soriano nel Cimino, VT): un centro fortificato e un complesso culturale dell'età del bronzo finale. Rapporto preliminare*, in *ScAnt* 17, pp. 611-620.
- Bredholt Christensen L., 2009, "Cult" in the Study of Religion and Archaeology, in J. Tae Jensen, G. Hinge, P. Schultz, B. Wickkiser (a cura di), *Aspects of Ancient Greek Cult Context, Ritual and Iconography*, Aarhus, pp. 13-27.
- Cardarelli A., Trucco F., 2014, *Monte Cimino: abitato fortificato e centro cerimoniale di sommità nell'Etruria protostorica alle soglie della svolta proto urbana*, in L. Mercuri, R. Zaccagnini (a cura di), *Etruria in progress. La ricerca archeologica in Etruria meridionale, Roma 2012*, Roma, pp. 30-36.
- Cardosa M., 2005, *Paesaggi nel territorio di Vulci dalla tarda protostoria alla romanizzazione*, in *Dinamiche di sviluppo delle città nell'Etruria meridionale. Veio, Caere, Tarquinia, Vulci, Atti del XXIII Convegno di Studi Etruschi ed Italici*, Pisa - Roma, pp. 551-557.
- Cardosa M., 2014, *Gli strumenti del rituale. Una forma ceramica da Sorgenti della Nova: uso, significato, distribuzione*, in *PPE.Atti XI*, pp. 211-230.
- Cardosa M., Kori Gaiaschi M., 2014, *Sorgenti della Nova: l'US 60 e la fase tarda dell'abitato*, in *PPE.Atti XI*, pp. 681-702.
- Cardosa M., Milanesio Macri M., 2000, *La grotta 10 di Sorgenti della Nova (Farnese, VT): affinità di rituali tra Etruria protostorica e Grecia postmicenea*, in N. Negroni Catacchio, *Preistoria e Protostoria in Etruria, Atti del Quarto incontro di Studi, "L'Etruria tra Italia, Europa e mondo mediterraneo"*, pp. 379-390.
- Cardosa M., Romeo Pitone M., 2012, *Quotidianità del rito e ritualità del quotidiano a Sorgenti della Nova*, in *PPE.Atti X*, Milano, pp. 597-617.
- Cardosa M., Romeo Pitone M., c.d.s., *Rituali di fondazione nell'Etruria della tarda età del bronzo*, in *Pezzi Scelti/ChoicesPieces - Distruzione e manipolazione di beni tra età del Bronzo e del Ferro: dal riciclo al sacrificio*, Atti del Convegno internazionale presso l'Accademia Belgica, Roma, 16-18 febbraio 2012.
- D'Ercole V., Trucco F., De Grossi Mazzorin J., 1992, *Canino (Viterbo). Località Banditella. Un luogo di culto all'aperto presso Vulci*, in *Bollettino di Archeologia*, pp. 77-85.

²¹ Ries 2008, pp. 127-134.

²² Eliade 1999, cap. 10.

²³ Bredholt Christensen 2009, p. 18.

²⁴ Ries 2008, p. 135.

²⁵ Edlund Berry 2006, pp. 116-118.

²⁶ Cardosa, Romeo Pitone 2012.

²⁷ Di cui non possiamo descrivere archeologicamente forme ed essenza, ma la cui esistenza ci pare fortemente ipotizzabile nel periodo trattato, antecedente diretto delle società villanoviane ed etrusche la cui religione pare troppo complessa per essersi sviluppata senza alcun precedente significativo.

²⁸ Come avverrà invece in seguito con le prime capanne-santuario (Guidi 2009, pp. 144-146).

²⁹ Le grotte a Sorgenti della Nova sembrano avere avuto sia funzioni abitative, sia funzioni di servizio. Tuttavia la scelta di questa tipologia per ospitare la divinità trascende la loro funzionalità e deve essere invece legata all'aspetto mimetico rispetto ai luoghi tradizionalmente associati alla ierofania; è importante infatti anche tenere conto che nessuna capanna ha rivelato al momento indizi di una destinazione culturale/rituale.

³⁰ A questo proposito abbiamo chiari esempi di riti di fondazione in diverse strutture dell'abitato tra cui le stesse capanne (Cardosa, Romeo Pitone c.d.s.).

³¹ Romeo Pitone 2012; Bredholt Christensen 2009, p. 18.

³² Eliade 1999, cap. 10.

- Edlund Berry I.E.M., 2006, *Ritual Space and Boundaries in Etruscan Religion*, in N. Thomson de Grummond, E. Simon (a cura di), *The Religion of the Etruscans*, Austin, pp. 116-131.
- Eliade M., 1999, *Trattato di storia delle religioni*, Torino.
- Guidi A., 2009, *Aspetti della religione tra la fine dell'età del bronzo e la I età del ferro*, in L. Drago Troccoli (a cura di), *Il Lazio dai colli Albani ai monti Lepini tra preistoria ed età moderna*, Roma, pp. 143-151.
- Metta C., 2014, *Rituali d'altura: il monte Amiata e l'inghiottitoio di Poggio La Sassaiola*, in *PPE. Atti XI*, pp. 101-128.
- Negroni Catacchio N., 2008, *Paesaggi reali e paesaggi mentali*, in N. Negroni Catacchio (a cura di), *Preistoria e Protostoria in Etruria. Atti dell'Ottavo Incontro di Studi, "Paesaggi reali e paesaggi mentali"*, Valentano - Pitigliano 2006, Milano, pp. 21-40.
- Negroni Catacchio N., 2014, *Paesaggi cerimoniali* in *PPE. Atti XI*, pp. 13-24.
- Negroni Catacchio N., Domanico L., 2001, *L'abitato proto urbano di Sorgenti della Nova: dagli spazi dell'abitare all'organizzazione sociale*, in J. Rasmus Brandt, L. Karlsson (a cura di), *From huts to houses. Transformations of ancient societies*, Stockholm 2001, pp. 337-359.
- Negroni Catacchio N., Fizzotti C., 2010, *Recenti rinvenimenti del Bronzo Finale da Farnese (VT)*, in *PPE. Atti IX*, pp. 227-246.
- Negroni Catacchio N., Kori Gaiaschi M., 2010, *Le abitazioni a pianta ellittica in Etruria nei secoli XII - VIII a.C.*, in *PPE. Atti IX*, pp. 269-290.
- Negroni Catacchio N., Capuzzo P., 2011, *L'architettura spontanea in roccia: lo scavo di una abitazione in grotta dalla protostoria ad oggi / Spontaneous rock architecture: the excavation of a rock settlement from prehistory up to now*, in F. Lugli, A.A. Stoppiello, S. Biagetti (eds), *Atti del 4° Convegno Nazionale di Etnoarcheologia, Roma, 17-19 maggio 2006 / Proceedings of the 4th Italian Congress of Ethnoarchaeology, Rome, 17-19 May, 2006*, (BAR International Series 2235), Oxford, pp. 118-130.
- Negroni Catacchio N., Domanico L., Miari M., 1989-1990, *Offerte votive in grotta e in abitato nelle valli del Fiora e dell'Albegna nel corso dell'età del bronzo: indizi e proposte interpretative*, in *ANATHEMA: Regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo Antico*, in *ScAnt* 3-4, pp. 579-598.
- Negroni Catacchio N., Aspesi M., Metta C., Pasquini G., 2012, *Una nuova necropoli del Bronzo Medio iniziale Roccoia (Farnese, VT). Relazione preliminare*, in *PPE. Atti X*, pp. 357-380.
- Negroni Catacchio N., Fizzotti C., Finotti C., Gallo V., Metta C., 2014a, *Sorgenti della Nova (Farnese, VT). Il settore XII: una nuova struttura abitativa*, in *PPE. Atti XI*, pp. 663-680.
- Negroni Catacchio N., Cardosa M., Fizzotti C., Kori Gaiaschi M., Romeo Pitone M., 2014b, *L'abitato del Bronzo Finale di Sorgenti della Nova (Farnese, VT). Nuovi rinvenimenti*, in L. Mercuri, R. Zaccagnini (a cura di), *Etruria in progress. La ricerca archeologica in Etruria meridionale, Roma 2012*, Roma, pp. 37-43.
- Negroni Catacchio N., Aspesi M., Metta C., Pasquini G., 2014c, *Roccoia (Farnese VT) La necropoli con tombe a camera del Bronzo Medio*, Milano.
- PPE. Atti IX* = N. Negroni Catacchio (a cura di), 2010, *Preistoria e Protostoria in Etruria. Atti del Nonno Incontro di Studi, "L'Alba dell'Etruria"*, Valentano - Pitigliano 2008, Milano.
- PPE. Atti X* = N. Negroni Catacchio (a cura di), 2012, *Preistoria e Protostoria in Etruria. Atti del Decimo Incontro di Studi, "L'Etruria dal Paleolitico al Primo Ferro. Lo stato delle ricerche"*, Pitigliano - Valentano 2010, Milano.
- PPE. Atti XI* = N. Negroni Catacchio (a cura di), 2014, *Preistoria e Protostoria in Etruria. Atti dell'Undicesimo Incontro di Studi, "Paesaggi cerimoniali"*, Valentano - Pitigliano 2012, Milano.
- Ries J., 2008, *Opera Omnia vol. IV/1, Simbolo. Le costanti del sacro*, Milano.
- Romeo Pitone M., 2012, *Le testimonianze del sacro nella valle del Fiora: metodologia della ricerca*, in *PPE. Atti X*, pp. 583-596.
- Setti B., Zanini A., 1998, *L'acropoli A delle Sparne nella protostoria*, in *RivScPr XLIX*, pp. 499-522.
- Sorgenti Nova 1981* = N. Negroni Catacchio (a cura di), 1981, *Sorgenti della Nova - Una comunità protostorica e il suo territorio nell'Etruria meridionale*, Catalogo della mostra, Roma.
- Sorgenti Nova 1995* = N. Negroni Catacchio (a cura di), 1995, *Sorgenti della Nova: L'abitato del Bronzo Finale*, Firenze.
- Sorgenti Nova 2007* = N. Negroni Catacchio, M. Cardosa, 2007, *Sorgenti della Nova. Un abitato tra Protostoria e Medioevo*. Guida allo scavo, Milano.

NUOVE RICERCHE SULLA DIVINITA' E IL CULTO DEL TEMPIO "DEL MANGANELLO" A CERVETERI

Maria Donatella Gentili

Nella storia delle ricerche sui culti urbani dell'antica Caere¹ il santuario, noto nella letteratura scientifica come tempio "del Manganello"², riveste un'importanza non molto lontana da quella delle grandi aree sacre tornate in luce alla fine del '900 nella Vigna Parrocchiale³ e in contrada S. Antonio⁴. Infatti, nonostante l'esiguità dei resti architettonici, l'enorme deposito votivo, rinvenuto in due riprese nel XIX⁵ e nel XX secolo⁶, e di cui è prossima l'edizione integrale⁷, tramanda una serie di dati che guidano l'interpretazione verso una complessa tipologia cultuale non priva di confronti sia in Italia che in Grecia. All'evidenza degli *ex voto* fittili si affianca, con pari eloquenza, la posizione topografica del santuario (Fig. 1), collocato sulla sommità di quello sperone roccioso che, quasi isolato dal resto del pianoro, si affaccia dal margine nord-occidentale della città sulla valle in cui scorre il torrente Manganello, volgendo lo sguardo al rilievo della Banditaccia e agli importanti itinerari che collegano la città ad un settore strategico del suo territorio, sia verso l'interno che verso occidente⁸, ove primeggia la via diretta a Pyrgi⁹. Il deposito votivo, ancora sostanzialmente inedito, a parte le celeberrime teste entrate precocemente e con pieno diritto negli studi sul ritratto antico¹⁰ e qualche *ex voto* anatomico selezionato in occasione di mostre¹¹, a prima vista si presenta come uno dei complessi più rappresentativi del grande

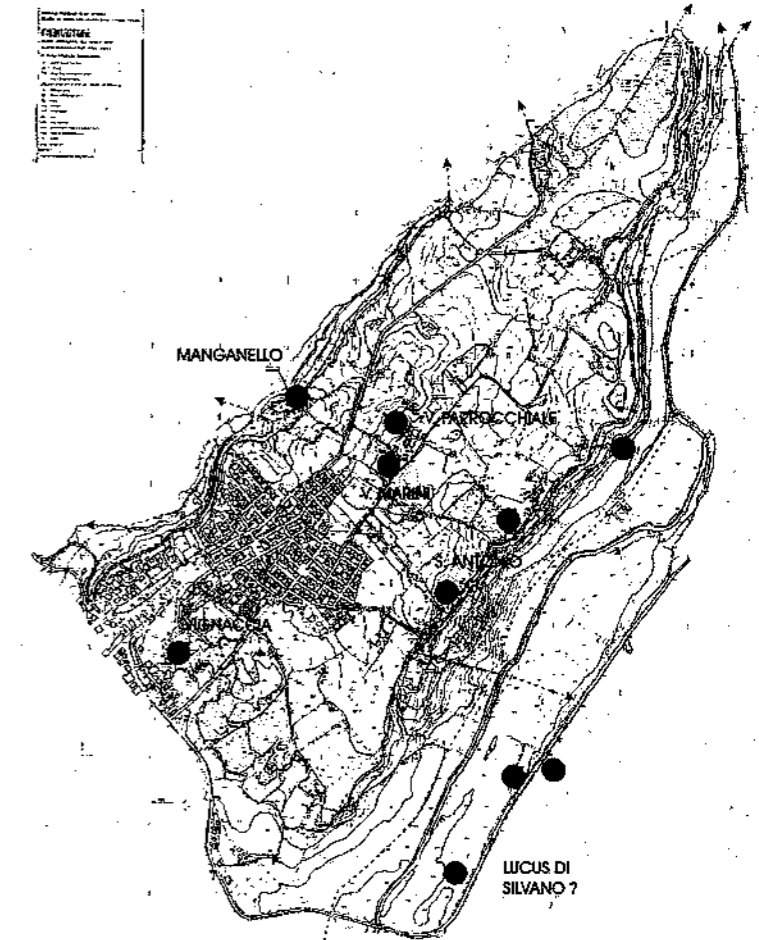


Fig. 1. Santuari urbani dell'antica Caere.

¹ Mengarelli 1936; Nardi 1986; Nardi 1989a; Cristofani 2000, pp. 409-410; Nardi 2001; Gentili 2004; Nardi 2005; Nagy 2011; Bellelli 2013, 286-287; *Id.* 2014b, pp. 286-287.

² Mengarelli 1935; Renard 1953; Comella 1981, p. 732; Gentili 1985; *Ead.* 1989-1990; *Ead.* 2013b; *Ead.* 2014a; Bellelli 2014a.

³ Mengarelli 1936; Rizzo 2008, p. 85; Bellelli 2013, pp. 170-175, 281; 286-287; *Id.* 2014b, pp. 170-175, 281; 286-287 (con bibliografia).

⁴ Rizzo 2008, pp. 83-85; Maggiani 2013, pp. 176-178, 277-280; *Id.* 2014, pp. 176-178, 277-280 (con bibliografia).

⁵ Materiali affluiti ai Musei Vaticani: Nardi 1989a, pp. 65-66; Talamo 1985; Bonifazi, Fadda, Pisani, Baroncini 2012, pp. 253-256.

⁶ Materiali affluiti ai Musei di Villa Giulia e di Cerveteri: Mengarelli 1935.

⁷ L'edizione sarà comprensiva anche dei materiali migrati a Monaco di Baviera (Colonna, Di Paolo 1997, pp. 135-136, nota 11), a Pavia (Invernizzi 1983, pp. 15-43) e a Lovanio (Decoufflé 1964).

⁸ Nardi 1985; *Ead.* 1989b; Bellelli 2014a, pp. 68-69.

⁹ Cristofani 2000, pp. 409; 422. Per la via Caere-Pyrgi v. Colonna 1968; Petacco 2014.

¹⁰ Kaschinitz Weinberg 1924-1925; *Id.* 1926; Hafner 1965; *Id.* 1966-1967; *Id.* 1969; Papini 2004, pp. 232; 252-255, 265-267, 278-280; Avagliano 2011 (con bibliografia); Sannibale 2011; *Id.* 2013; *Id.* 2014 (con bibliografia).

¹¹ Gentili 1985; Talamo 1985; Gentili 2013b; *Ead.* 2014a.

fenomeno dei votivi in terracotta: in esso sono contenute tutte le categorie di manufatti che, negli usi religiosi dell'Italia preromana, distinguono il comparto medio tirrenico dal resto della Penisola¹². L'arco cronologico, definito in base ai caratteri tecnici, tipologici e stilistici del materiale, si estende dai primi decenni del V alla metà del II sec. a.C., il momento di massima generalizzazione dell'ex voto fittile, circostanza che, in difetto di elementi decisivi, può rendere assai problematica l'identificazione del nume titolare del culto. La documentazione materiale dei doni votivi non permette in se stessa di risalire all'identità di una figura divina, ma l'ampiezza delle conoscenze oggi disponibili sul tema dei santuari e l'affinamento dei mezzi critici consentono pur sempre di leggere in filigrana i caratteri del rituale e la prassi liturgica, modellati sulle funzioni e sui ruoli che alla divinità erano attribuiti nella specifica realtà del santuario. Molto più delicato è il passaggio ulteriore, dalla ricostruzione del rito alla definizione della divinità di culto. La frequente mancanza di notizie storiografiche o di indicazioni epigrafiche e, nel caso delle divinità femminili, la molteplicità ma anche la profonda connessione delle sfere di influenza (fecondità, fertilità, nascita, cure, *sanatio*, iniziazione, matrimonio, morte), rendono quasi indistinguibile una figura dall'altra¹³. Ciò nonostante l'attenta analisi dei caratteri salienti del deposito, eseguita in stretta relazione con il contesto ambientale, culturale e storico del santuario, e un'accurata cernita dei confronti, possono condurre, sia pure in via prudentemente ipotetica, al riconoscimento di una divinità cui, nel caso specifico, meglio si adatti la somma dei ruoli e delle funzioni che sembrano emergere dalla documentazione disponibile. La legittimità della metodologia comparativa applicata a dati archeologici che attengono alla sfera ideologica è assicurata del resto dalla sostanziale affinità che si riscontra, a livello religioso, fra le grandi civiltà urbane del mondo classico, presso le quali, pur attraverso forme differenti, l'organizzazione sociale ha sviluppato un analogo grado di complessità. Complessità che inevitabilmente si riflette nella struttura religiosa politeistica e nel carattere sistematico dei suoi fenomeni, il primo dei quali è la formazione di un *pantheon* regolato da un meccanismo di rapporti e di equilibri attraverso il quale ogni personalità divina dispiega la sua azione¹⁴. Nel caso del deposito del "Manganello" l'apparenza di complesso simile a tanti altri è fortemente attenuata da due aspetti che risaltano in modo particolare: l'altissimo numero di teste e statuette di bambini, fanciulli e giovani d'ambo i sessi e l'eccellente qualità stilistica delle opere, molte delle quali estranee al commercio delle più comuni matrici che avvolge in un'unica rete buona parte dei santuari d'Etruria e del Lazio¹⁵.

Ma c'è di più. Ad una osservazione accurata emerge la possibilità di distinguere nella compagine delle immagini giovanili la riproduzione di momenti successivi della vita individuale precedenti l'ingresso nella comunità civica: la nascita, affidata alle immagini di bambini in fasce; l'infanzia, fissata sia nelle statuette di bambini seduti in terra, i c.d. "temple-boys"¹⁶ (Fig. 2), che in un'ampia serie di finissime teste; l'adolescenza, a cui si riferiscono effigi maschili e femminili, in qualche caso di alta levatura (Fig. 3); e in fine la giovinezza¹⁷. E questo principio di ordinamento attinge un valore più alto di una semplice classificazione tipologica poiché trova significativi riscontri nelle fonti letterarie, a cominciare da un passo eschileo dei *Sette a Tebe* (vv. 664-666) in cui, in un contesto tutt'altro che religioso, Eteocle rievoca polemicamente lo sviluppo del fratello minore Polinice attraverso la nascita, l'infanzia, l'adolescenza e l'apparizione della prima barba. Altrettanto laica è la prospettiva in cui il pensiero pitagorico¹⁸ colloca la riflessione sulle età della donna, dallo stadio di giovinetta *ἄγαμος*, a quello della sposa (*νόμφη*), alla madre genitrice di figli, alla nonna "levatrice dei figli dei figli", per la quale Giamblico suggerisce l'appellativo dorico di *μαῖα*. Quanto la successione delle fasi nella vita individuale fosse rilevante nella coscienza dell'uomo antico è dimostrato dalla istituzionalizzazione che essa riceve nel quadro dei culti pubblici, nella forma del rituale iniziatico per gradi, di cui alcuni passi di Senofonte¹⁹ e Plutarco²⁰, nonché uno scolio ad Erodoto (IX, 85), forniscono i particolari per il versante maschile e i celebri versi della *Lisistrata* di Aristofane (vv. 638-645)

¹² Comella 1981.

¹³ La difficoltà di individuare la divinità venerata utilizzando solo i materiali votivi è un aspetto lungamente dibattuto nella letteratura scientifica. A titolo di esempio si vedano Rebuffat Emmanuel 1961, pp. 473-475; Greco 2008, p. 8.

¹⁴ Un'ampia riflessione su questi temi è in Vernant 1982, p. 49; *Id.* 2007.

¹⁵ Comella 1997.

¹⁶ Hadzisteliou-Price 1969.

¹⁷ Sannibale 2011, p. 148.

¹⁸ Iambl., *De Vita Pythagorica Libri*, XI, 56.

¹⁹ *Res Publ. Lac.*,

²⁰ *Vita di Licurgo*, XVI, 1-4; XVII, 2.



Fig. 2. Stuetta di bambino, Musei Vaticani (Foto Musei Vaticani).



Fig. 3. Testa di giovinetta, Musei Vaticani (Foto Musei Vaticani).

per quello femminile²¹. Se questo percorso interpretativo fosse praticabile, nell'economia della religione pubblica dell'antica *Caere*, il tempio "del Manganello" si configurerebbe allora come sede del culto demandato a celebrare in gradi successivi e a sancire ritualmente lo sviluppo delle giovani generazioni, fino alla maggiore età, in vista del loro ingresso nel corpo civico, offrendo fra l'altro, con tutta la forza del dato archeologico, una conferma dell'inevitabile connessione reciproca dei riti di iniziazione maschili e femminili che, per alcuni santuari greci si ricava solo da accenni storiografici²². Quello che nelle fasi primordiali delle società umane era l'istituzione iniziatica con finalità pedagogiche, cui erano tenuti tutti i giovani, nelle evolute società urbane si trasforma in riti celebrati, in rappresentanza di tutti i loro coetanei, da un ristretto numero di giovani e di fanciulle che, almeno la ricca documentazione letteraria di Atene²³ e di Sparta²⁴, dice scelti tra le famiglie più in vista. Riguardo a quest'ultimo aspetto, la mancanza di fonti utilizzabili per Cerveteri, potrebbe essere compensata dall'alto livello esecutivo di tanta parte degli *ex voto*. Pienamente in accordo con l'ipotesi di un culto caratterizzato da rituali iniziatici è la collocazione topografica del tempio al margine dell'abitato²⁵, nel *προάστειον*, per usare un'espressione che Strabone (VIII, 363) applica alla posizione del santuario di *Artemis* a Sparta, preposto ad analoghe funzioni. Tuttavia, nonostante la marginalità topografica, si tratta di culti di assoluta centralità nella religione civica; nel mondo antico i passaggi d'età degli individui non hanno nulla di privato, poiché da essi dipende il rinnovamento e l'esistenza stessa della comunità cittadina²⁶. In questa luce è assai probabile che i giovani selezionati per seguire i gradi

²¹ Tutta la questione è affrontata in Brelich 1969, pp. 113-207; 229-311; Burkert 1989.

²² Brelich 1969, pp. 136-138, 145-147; Burkert 1989, p. 37, nota 21.

²³ Brelich 1969, pp. 229-238; Burkert 1989, p. 28.

²⁴ Brelich 1969, pp. 127-128; Vernant 1984, p. 17.

²⁵ Brelich 1969, p. 185.

²⁶ La portata sociale dei riti di passaggio dei giovani alla maggiore età è perfettamente illustrata dal testo di una epigrafe rinvenuta sull'Acropoli di Atene (*IG II/III*², 1006): "Il popolo vuole che coloro i quali subiscono il passaggio da fanciulli a uomini adulti divengano buoni successori nella gestione della patria".

dell'*agogé* rituale, rivestissero nel santuario un ruolo ufficiale²⁷. Qualche anno fa immaginai per il culto "del Manganello" un vero e proprio sacerdozio infantile²⁸, ipotesi, per altro, non priva di riscontri²⁹; oggi preferisco pensare a giovani utilizzati, fin dalla tenera età, come personale incaricato di compiti culturali durante il rito in onore della divinità. Per il mondo greco si dispone di un ricco *corpus* di fonti letterarie³⁰; nel deposito "del Manganello" risaltano alcune teste infantili cinte dal raro attributo di una corona di fiori e soprattutto alcuni frammenti di busti di giovani donne (Fig. 4), tramandati nella loro integrità da esemplari ricavati dalla stessa matrice e rinvenuti, sempre a *Caere*, nel deposito di Vignaccia³¹ e, recentemente, in un piccolo deposito contiguo alla Tomba delle "Teste votive" nella necropoli della Banditaccia³². Si tratta di teste di piccolo formato, con volti ispirati a modelli stilistici di impostazione classica. Elemento qualificante è la sovrabbondanza di ornamenti e gioielli, del tutto inusitata negli ex voto di officina etrusca. L'alto diadema a quattro file di foglie ovali e rosette stilizzate³³, gli orecchini a grappolo e il sontuoso pettorale con amuleti di varia forma³⁴, noto nella statuaria in pietra³⁵ e nei sarcofagi³⁶, richiamano alla mente le numerose descrizioni delle *kanephoroi* greche, le fanciulle ormai in età da marito, giunte al termine del percorso iniziatico, alle quali erano affidati compiti rituali nelle cerimonie ufficiali, cui presenziavano sovraccariche di ornamenti d'oro. Un passo di Pausania (I, 29, 16) ricorda il provvedimento ateniese della fine del IV sec. a.C. con il quale Licurgo, preposto alle finanze dello stato, donò gli ornamenti aurei alle canefore della città. Sul versante maschile il punto di arrivo del percorso iniziatico è l'ingresso



Fig. 4. Frammento di busto femminile, Musei Vaticani (Foto Musei Vaticani).

nella comunità dei cittadini di pieno diritto, sancito dall'assunzione della toga, celebrata nel deposito da un gran numero di statuette di piccolo formato, ma anche da immagini di togati quasi a grandezza naturale. Dunque un culto teso a sacralizzare i passaggi d'età e di stato, con l'immane appendice della *sanatio*, la cui divinità potrebbe rimanere anonima se nel deposito non fossero compresi ex voto talmente connotati in senso simbolico da svolgere il proprio potenziale informativo anche presentandosi in singoli esemplari. Singoli, ma pienamente coerenti con il contesto ambientale e storico del santuario cui trasferiscono tutta la loro portata ideologica. Mi riferisco ad un raro esemplare di mascherina orrida o grottesca (Fig. 5), databile in base al corpo ceramico, non oltre la prima metà del IV sec. a.C., che trova i più puntuali confronti tipologici in esemplari analoghi rinvenuti nel santuario di *Artemis Orthia* a Sparta³⁷, ove simboleggiano la dimensione selvaggia, potremmo dire "precivica", nella quale si trovano gli iniziandi prima dell'ingresso nel mondo degli adulti³⁸. In quel contesto si chiarisce assai bene

il ruolo di Artemide, non tanto signora della natura selvaggia, bensì divinità che agisce sul confine tra il selvaggio e il civilizzato, fra il mondo esterno e la città, come rimarca la posizione topografica del tempio spartano condivisa anche dal tempio "del Manganello". L'immagine, compresa nel deposito del tempio cerite, di due divinità in trono all'ombra di una palma, albero che, nella specifica relazione con Artemide, si carica di complessi significati simbolici³⁹, effettivamente potrebbe rappresentare la dea in compagnia della madre Leto⁴⁰. Nella sua funzione di "civilizzatrice" dei giovani Artemide non agisce da sola, ma trova punti di contatto con Demetra, la dea civilizzatrice per eccellenza, molto evidenti nel rituale di Brauron e nelle Thesmophorie ateniesi⁴¹ e così profondamente sentiti in Grecia da suggerire una versione del mito (Pausania, VIII, 37, 6) secondo la quale Artemide sarebbe figlia di Demetra e Zeus. In questa prospettiva assume particolare rilievo un frammento di *ex voto* del deposito "del Manganello" emerso dai magazzini del Museo Gregoriano Etrusco e limitato ad una mano che stringe un porcello per le zampe posteriori, riferibile ad una statua simile all'ormai noto *anathema pyrgense*⁴², ma più recente e di dimensioni leggermente inferiori. Anche l'evocazione di Demetra non resta isolata, ma nel deposito cerite ricorrono altri frammenti di figurine femminili con il porcellino in braccio e di offerenti con la melagrana. Sia Artemide che Demetra presiedono ai parti, alla curotrofia e ai passaggi, ma la loro associazione non dipende solo dalla tendenza politeistica ad abbinare divinità affini, la collaborazione fra le dee, in Grecia e molto probabilmente anche in Etruria, affonda le radici nel momento di massima affermazione degli istituti cittadini⁴³, quando anche i culti furono rimodellati e risemantizzati per rispondere alle funzioni che erano loro attribuite dalla comunità politica⁴⁴. Sul pianoro di Cerveteri, con significativa concomitanza, nei primi decenni del V sec. a.C., nella fase post-tirannica, si assiste alla strutturazione dei grandi santuari che evidentemente svolgono una funzione complementare (Fig. 1): dal tempio dell'area centrale⁴⁵, ai santuari di margine "Manganello", S. Antonio⁴⁶ e Vignaccia⁴⁷, tutti, a ben vedere, caratterizzati da aspetti diversi ma comunque preposti alla protezione del corpo civico. Soprattutto i tre santuari di margine, collocati in relazione ad accessi urbani, richiamano l'importanza dei culti tributati ai *theoi propylaioi*⁴⁸, i numi che, schierati agli ingressi delle città, svolgevano una funzione di tutela nei confronti di tutta la *civitas*, sia a vantaggio dei singoli, ed ecco i caratteri salutari, sia a vantaggio della comunità nel suo complesso, ed ecco tutti gli aspetti che hanno relazione con la riproduzione, conservazione e buon funzionamento del corpo civico, dalla nascita all'ingresso nella maggiore età e oltre fino a comprendere tutti i livelli e le funzioni di una società cittadina ben strutturata. Il caso di Cerveteri appare quanto mai eloquente: mentre i culti dell'area centrale, attraverso la divinità poliade, tutelano l'identità politica in quanto tale, i santuari sul bordo della rupe, in vicinanza delle porte, rimarcano lo spazio concentrico della società civilizzata che si estende dalla città fino agli estremi confini del territorio⁴⁹ e, in questo senso, proiettano all'esterno l'ordine che il cittadino trova all'interno, stabiliscono una mediazione con ciò che è sottoposto alle leggi della natura, con



211601

Fig. 5. Mascherina grottesca, Musei Vaticani (Foto Musei Vaticani)

²⁷ Brelich 1969, pp. 259 ss.

²⁸ Gentili 1989-1990, pp. 722-726.

²⁹ Pestalozza 1933; Van der Leeuw 1939; Pestalozza 1951, pp. 233-259; Brelich 1969, p. 237.

³⁰ Per le fonti v. Brelich 1969, cit. alla nota 27.

³¹ Nagy 1988, pp. 66-71, IA 16, Tav. XII, Fig. 24.

³² Cosentino 2013, pp. 300-303; *Ead.* 2014, pp. 300-303.

³³ Il diadema rientra nel tipo Coen 10a (Coen 1999, pp. 146-147, Figg. 104-106) che, molto probabilmente, riproduce in forme stilizzate l'esemplare reale del tipo Coen V B (Coen 1999, pp. 31-32), databile nella seconda metà avanzata del V sec. a.C.

³⁴ Zuntz 1971, pp. 139-141; Burkert 1987, pp. 207-211.

³⁵ Bonamici 1985, pp. 132-133; Bartoloni, Baglione 1987, 236-238, tavv. LXVII-LXVIII.

³⁶ Herbig 1952, p. 17, n. 12, Taf. 47 a, 104 c; p. 23, n. 24, Taf. 22 b; p. 37, n. 64, Taf. 22 c (una foto migliore è in Torelli 2000, p. 13); pp. 41-42, n. 76, Taf. 57 a; p. 66, n. 139, Taf. 9 a; p. 71, n. 161, Taf. 61 c.

³⁷ Dickins 1929, pp. 163-186, Pl. XLVII-LXII.

³⁸ Vernant 1984, pp. 13-14; Vernant, Frontisi-Ducroux 2102, pp. 18-23.

³⁹ Torelli 2000.

⁴⁰ Cristofani 2000, pp. 410-414.

⁴¹ Per il rituale di Brauron v. Kondis 1967, pp. 221 ss.; Breglia Pulci Doria 1984, pp. 83-85. Per le Thesmophorie ateniesi v. Breglia Pulci Doria 1979, p. 58; *Ead.* 1984, pp. 83-84.

⁴² Gentili 2013a, pp. 120-121.

⁴³ Mazzarino 1974, p. 97; Breglia Pulci Doria 1984, pp. 83-84.

⁴⁴ Un'operazione di rifunzionalizzazione del culto nel santuario di Portonaccio, in base alle esigenze della comunità cittadina, è ipotizzata da Colonna 2001b, p. 43.

⁴⁵ Bellelli 2011.

⁴⁶ Per il santuario in località S. Antonio v. nota 4; Colonna 2001a.

⁴⁷ Per il santuario di Vignaccia, i cui materiali sono dispersi in numerosi musei d'Europa e del Nord America v. Maule, Smith 1959; Nagy 1988; Nagy 1989-'90; Millemaci 1997; Cristofani 2000, pp. 410-414; Nagy 2008; *Ead.* 2013; *Ead.* 2014.

⁴⁸ Maier 1961; Pugliese Carratelli 1965; Robert 1983, pp. 171-176; Camporeale, 2012.

⁴⁹ Sul concetto di spazio nel mondo antico v. Vernant 1978.

ciò che è *akleros*, non colonizzato, e quindi potenzialmente ostile. Se questo schema afferrasse effettivamente il principio ideologico seguito a Caere nel grande sforzo riorganizzativo dei culti pubblici, compiuto nella prima metà del V sec. a.C., sembrerebbe prendere consistenza un sistema ben calibrato di distribuzione delle competenze, sia all'interno dello stesso santuario ove, in veste di *theoi synnaoi* agisce una pluralità di numi associati non casualmente, sia nella relazione reciproca fra le diverse aree sacre che condividono lo scopo di proteggere la città. In questa luce la presenza nei tre santuari di margine di divinità quali *Artumes* ("Manganello", Vignaccia) e *Turms* (S. Antonio), le divinità che presidiano l'ἐσχάτια, l'estremo confine del territorio, lungi dal costituire una replica bizzarra, sancisce l'importanza cruciale del punto di incontro tra l'*oikos* e l'*agros*. Alle prerogative di Artemide si affiancano assai bene quelle di *Hermes*, il dio che attraversa i confini, il dio mediatore, sotto la cui protezione ricade l'attività economica, concepita dalla città come mediazione per eccellenza, composizione degli opposti interessi garantiti da un sistema ponderale di riferimento. La scoperta nel santuario di S. Antonio del noto *aequipedium* iscritto⁵⁰, di un probabile peso campione e di un edificio interpretato ipoteticamente come *ponderarium*⁵¹ conferisce alla congettura una certa verosimiglianza, ma la centralità di *Hercle*⁵², il paladino della società civile e probabile titolare del tempio A, esprime lucidamente, all'interno della stessa area sacra, la polarità tra le istituzioni del centro cittadino e le relazioni con l'esterno. Se dunque il mondo "di fuori" è visto e regolato a S. Antonio sotto le specie dello scambio economico, nei santuari di Vignaccia e del "Manganello" l'esterno, tutelato da Artemide, assume le forme metaforiche della marginalità sociale dei giovani. Ma anche qui senza sovrapposizioni e inutili ripetizioni. I due enormi depositi votivi solo apparentemente sono del tutto simili; in effetti dal panorama omogeneo dei più consueti *ex voto* fittili emerge una diversa funzione demandata dalla comunità civica ai due rituali, pur nel comune obiettivo di formare nuove leve di buoni cittadini. Non appare casuale infatti la venerazione alla Vignaccia di *Menerva*, cui corrisponde un buon numero di figurine di armati, interpretabili come giovani ormai atti alle armi e inquadrati nei ranghi della loro città. Nel deposito del "Manganello" si registra invece la totale assenza di figurine di guerrieri, a tutto vantaggio di un alto numero di togati di varia dimensione. Gli esemplari di piccolo formato e di aspetto generico potrebbero alludere all'ingresso dei giovani nel novero dei cittadini di pieno diritto, mentre alcune statue quasi a grandezza naturale recano segni specifici, come la vasta calvizie che attribuisce ad un togato l'autorità del *senex*⁵³ o l'anello dal grande castone quadrato che adorna la mano di un frammento inedito, interpretabili quali allusioni alla dignità magistratuale dei personaggi e alla tutela estesa dalla divinità a tutte le componenti sociali, ai ruoli e alle funzioni istituzionali. In effetti accanto alle immagini di fanciulli e di giovani nel deposito del "Manganello" è compreso un nucleo di effigi riferibili a soggetti di età matura, sia sul versante maschile, per il quale potrebbero essere già sufficienti i due eccezionali ritratti plasmati a mano⁵⁴, sia su quello femminile, nel quale la connotazione dell'età adulta e soprattutto della dignità sociale di matrona, sposa legittima e madre di cittadini di pieno diritto, è affidata all'unico indicatore possibile nel caso di immagini abbreviate alla sola testa, costituito da elaborate ed austere acconciature dei capelli, con file di trecce avvolte intorno alla nuca e masse di ciocche ben composte ai lati del volto⁵⁵.

In conclusione è assai probabile che l'originaria e polivalente divinità femminile del tempio del "Manganello", cui avevo, a suo tempo, attribuito le sembianze di una arcaica *Hera* sdoppiata e reduplicata anche iconograficamente⁵⁶, nel corso del tempo si sia precisata nelle personalità apparentemente inconciliabili di Artemide e Demetra. In realtà la dea vergine e la dea madre insieme appaiono quanto mai indicate ad estendere sulla società civile una tutela a tutto campo, presiedendo allo sviluppo dei futuri cittadini in momenti e per fini complementari: Demetra è la dea che protegge i fondamentali momenti di passaggio, sentiti come separazione della prole dalla madre, e concentrati nell'evento iniziale e traumatico della nascita e poi nel distacco della figlia che va sposa o del figlio che assume lo statuto di cittadino e oplita. Fra i due momenti si colloca la lunga fase della curotrofia in cui il giovane è ancora fuori della società, è "precivico", come si diceva, quindi affidato alle cure di Artemide per esplorare la dimensione esterna all'ordine costituito e, al termine del percorso iniziatico, entrare in esso consapevolmente, pronto ad assumere le responsabilità civili tramandate dal padre.

⁵⁰ Cristofani 1996.

⁵¹ Maggiani 2014, pp. 176-177.

⁵² Rizzo 1999; Cristofani 2000, pp. 414-418.

⁵³ Haumesser 2013, p. 289, fig. 342.

⁵⁴ Avagliano 2011, p. 143; Sannibale 2011, p. 182.

⁵⁵ Gentili 2014b, pp. 120-121, Fig. A.

⁵⁶ Gentili 1989-1990, pp. 719-722.

Abbreviazioni bibliografiche

- Avagliano A., 2011, *Ritratto virile*, in E. La Rocca, C. Parisi Presicce, A. Lo Monaco (a cura di), *Ritratti. Le tante facce del potere*, Catalogo della Mostra, Roma, p. 143.
- Bartoloni G., Baglione M.P., 1987, *Elementi scultorei decorativi nelle tombe tarquiniesi del primo Ellenismo*, in M. Bonghi Jovino, C. Chiaramonte Trerè (a cura di), *Tarquinia: Ricerche, Scavi e Prospettive, Atti Convegno Internazionale (Milano 1986)*, Milano, pp. 233-242.
- Bellelli V., 2008, *Per una storia del santuario della Vigna Parrocchiale a Cerveteri*, 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*, Roma, pp. 319-333.
- Bellelli V., 2011, *Un'iscrizione greca dipinta e i culti della Vigna Parrocchiale a Caere*, in *SE LXXIV*, pp. 87-120.
- Bellelli V., 2013, *Le secteur archéologique de la Vigna Parrocchiale: des origines à la construction du temple toscan; La Vigna Parrocchiale: les phases récentes; Le temple d'Héra*, in F. Gaultier, L. Haumesser, P. Santoro, V. Bellelli, A. Russo Tagliente, R. Cosentino (a cura di), *Les Étrusques et la Méditerranée. La cité de Cerveteri*, Catalogo della Mostra, Roma, pp. 170-175, 281, 286-287.
- Bellelli V., 2014a, *Il santuario sulla rupe del Manganello a Cerveteri: il contesto topografico e le evidenze archeologiche alla luce delle recenti indagini del CNR-ISMA*, in L. Mercuri, R. Zaccagnini (a cura di), *Etruria in Progress. La ricerca archeologica in Etruria meridionale*, Roma, pp. 67-72.
- Bellelli V., 2014b, *L'area archeologica della Vigna Parrocchiale: dalle origini alla costruzione del tempio tuscanico; La Vigna Parrocchiale: le fasi recenti; Il tempio di Hera*, in F. Gaultier, L. Haumesser, P. Santoro, V. Bellelli, A. Russo Tagliente, R. Cosentino (a cura di), *Gli Etruschi e il Mediterraneo. La città di Cerveteri*, Catalogo della Mostra, Roma, pp. 170-175, 281, 286-287.
- Bonamici M., 1985, *L'uso del marmo nell'Etruria settentrionale. Le statue funerarie*, in A. Maggiani (a cura di), *Artigianato artistico in Etruria*, Catalogo della Mostra, Milano, pp. 123-137.
- Bonifazi T., Fadda N., Pisani L., Baroncini F., 2012, *Volti Etruschi*, in A. Mandolesi, M. Sannibale (a cura di), *Etruschi. L'ideale eroico e il vino lucente*, Catalogo della Mostra, Milano, pp. 253-256.
- Breglia Pulci Doria L., 1979, *Le Thesmophorie eretriesi*, in *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 1, Naples, pp. 53-64.
- Breglia Pulci Doria L., 1984, *Demetra tra Eubea e Beozia e i suoi rapporti con Artemis*, in *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 2, Naples, pp. 69-88.
- Brellich A., 1969, *Paidés e Parthenoi*, Roma.
- Burkert W., 1987, *Mito e Rituale in Grecia. Struttura e Storia*, Bari.
- Burkert W., 1989, *La saga delle Cecropidi e le Arreforie: dal rito di iniziazione alla festa delle Panatenee*, in M. Detienne (a cura di), *Il mito. Guida storica e Critica*, Roma-Bari, pp. 25-49.
- Caere 6 = V. Bellelli (a cura di), 2014, *Caere e Pyrgi. Il territorio, la viabilità, le fortificazioni*, *Atti Giornata di Studio (Roma, CNR 1 marzo 2012)*, Roma.
- Camporeale G., 2012, *Sulla sacralità delle porte urbane in Etruria*, in G.M. Della Fina (a cura di), *Il Fanum Voltumnae e i santuari comunitari nell'Italia antica*, *Atti XIX Convegno Internazionale di Studi sulla Storia e l'Archeologia dell'Etruria (Orvieto 2011)*, Roma, pp. 327-348.
- Coen A., 1999, *Corona Etrusca*, Viterbo.
- Colonna G., 1968, *La via Caere-Pyrgi*, in *QuadIstTopA IV*, pp. 75-87.
- Colonna G. (a cura di), 1985, *Santuari d'Etruria*, Catalogo della Mostra, Milano.
- Colonna G., 2001a, *Divinazione e culto di Rath-Apollo a Caere (a proposito del santuario in località S. Antonio)*, in *ArchClass LII*, pp. 151-173.
- Colonna G., 2001b, *Portonaccio*, in A.M. Moretti Sgubini (a cura di), *Veio, Cerveteri, Vulci. Città d'Etruria a confronto*, Catalogo della Mostra, Roma, pp. 37-44.
- Colonna G., Di Paolo E., 1997, *Il letto vuoto, la distribuzione del corredo e la "finestra" della Tomba Regolini-Galassi*, in *Etrusca et Italica. Scritti in ricordo di Massimo Pallottino*, I, Pisa-Roma, pp. 131-172.
- Comella A., 1981, *Tipologia e diffusione dei complessi votivi in Italia in epoca medio e tardo repubblicana. Contributo alla storia dell'artigianato antico*, in *MEFRA 93*, pp. 717-803.

- Comella A., 1997, *Circolazione di matrici in area etrusco-laziale-campana*, in A. Muller (a cura di), *Le moulage en terre cuite dans l'antiquité. Création et production dérivée, fabrication et diffusion, Actes du XVIII^e Colloque du Centre de recherches archéologiques, Lille III (1995), Villeneuve d'Ascq 1997*, pp. 333-351.
- Cosentino R., 2013, *La Tombe des Têtes votives* in F. Gaultier, L. Haumesser, P. Santoro, V. Bellelli, A. Russo Tagliente, R. Cosentino (a cura di), *Les Étrusques et la Méditerranée. La cité de Cerveteri*, Catalogo della Mostra, Roma, pp. 300-303.
- Cosentino R., 2014, *La tomba delle teste votive*, in F. Gaultier, L. Haumesser, P. Santoro, V. Bellelli, A. Russo Tagliente, R. Cosentino (a cura di), *Gli Etruschi e il Mediterraneo. La città di Cerveteri*, Catalogo della Mostra, Roma, pp. 300-303.
- Cristofani M., 2000, *I Culti di Caere*, in *ScAnt* 10, pp. 395-425.
- Cristofani M., 1996, *Aequipondium Etruscum*, in M. Cristofani, *Due testi dell'Italia preromana*, Roma, pp. 39-54.
- Decouflé P., 1964, *La notion d'ex-voto anatomique chez les Étrusco-Romains. Analyse et synthèse*, in *Latomus* LXXII.
- Della Fina G.M. (a cura di), 2004, *I Greci in Etruria, Atti XI Convegno Internazionale di Studi sulla Storia e l'Archeologia dell'Etruria (Orvieto 2003)*, *AnnFaina* XI.
- Dickins G., 1929, *The Masks*, in R.M. Dawkins, *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta*, London, pp. 163-186.
- Dupré Raventós X., Ribichini S., Verger S. (a cura di), 2008, *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*, Roma.
- Gentili M.D., 1985, *Deposito votivo del tempio "del Manganello" a Cerveteri*, in G. Colonna (a cura di), *Santuari d'Etruria*, Catalogo della Mostra, Milano, pp. 38-41.
- Gentili M.D., 1989-1990, *Ipotesi sulla divinità e il culto del tempio "del Manganello" a Cerveteri*, in G. Bartoloni, C. Grottanelli (a cura di), *Anathema: Regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico, Atti Convegno Internazionale (Roma 15-18 giugno 1989), Roma 1989-1990*, pp. 99-115.
- Gentili M.D., 2004, *Osservazioni sulle iscrizioni greche dal "tempio di Hera" a Cerveteri*, in G. Della Fina (a cura di), *I Greci in Etruria, Atti XI Convegno Internazionale di Studi sulla Storia e l'Archeologia dell'Etruria (Orvieto 2003)*, *AnnFaina* XI, pp. 309-339.
- Gentili M.D., 2013a, *Il regime delle offerte votive: un'analisi preliminare*, in M.P. Baglione, M.D. Gentili (a cura di), *Riflessioni su Pyrgi. Scavi e ricerche nelle aree del santuario*, Roma, pp. 101-122.
- Gentili M.D., 2013b, *Le temple du Manganello à Cerveteri*, in F. Gaultier, L. Haumesser, P. Santoro, V. Bellelli, A. Russo Tagliente, R. Cosentino (a cura di), *Les Étrusques et la Méditerranée. La cité de Cerveteri*, Catalogo della Mostra, Roma, pp. 288-291.
- Gentili M.D., 2014a, *Il tempio del Manganello*, in F. Gaultier, L. Haumesser, P. Santoro, V. Bellelli, A. Russo Tagliente, R. Cosentino (a cura di), *Gli Etruschi e il Mediterraneo. La città di Cerveteri*, Catalogo della Mostra, Roma, pp. 288-291.
- Gentili M.D., 2014b, *Teste votive in terracotta dal tempio "del Manganello" a Cerveteri*, in F.L. Porcaroli (a cura di), *Mater et Matróna. La donna nell'Antico*, Catalogo della Mostra, Roma, pp. 120-123.
- Greco G., 2008, *Introduzione*, in G. Greco, B. Ferrara (a cura di), *Doni agli dei. Il sistema dei doni votivi nei santuari*, Napoli, pp. 7-9.
- Hadzisteliou-Price T., 1969, *The Type of Crouching Child and the "Temple Boys"*, in *ABSA* 64, pp. 95-111.
- Hafner G., 1965, *Frauen und Mädchenbilder aus Terracotta in Museo Etrusco Gregoriano*, in *RM* 72, pp. 41-61.
- Hafner G., 1966-1967, *Männer und Jünglingsbilder aus Terracotta im Museo Etrusco Gregoriano*, in *RM* 73-74, pp. 29-52.
- Hafner G., 1969, *Etruskische Togati*, in *Antike Plastik* IX, pp. 23-45.
- Haumesser L., 2013, *Statue masculene*, in F. Gaultier, L. Haumesser, P. Santoro, V. Bellelli, A. Russo Tagliente, R. Cosentino (a cura di), *Les Étrusques et la Méditerranée. La cité de Cerveteri*, Catalogo della Mostra, Roma, p. 289.
- Herbig R., 1952, *Die Jüngeretruskischen Steinsarkophage*, Berlin.
- Invernizzi R., 1983, *Terrecotte figurate*, in G. Invernizzi, G. Tomaselli, M.G. Zezza (a cura di), *Museo dell'Istituto di Archeologia. Materiali, 1. Fonti e Studi per la storia dell'Università di Pavia*, Milano, pp. 15-43.
- von Kaschnitz Weinberg G., 1924-1925, *Ritratti fittili etruschi e romani dal III al I sec. a.C.*, in *RendPontAcc.* III, pp. 325-350.
- von Kaschnitz Weinberg G., 1926, *Studien zur Etruskischen und Frühromischen Porträtkunst*, in *RM* 61, pp. 133-211.
- Kondis J., 1967, *Artemis Brauronia*, in *AD* 22, pp. 156-206, 221-226.
- Maggiani A., 2013, *Le sanctuaire du lieu-dit Sant'Antonio: la phase archaïque; Le sanctuaire du lieu-dit Sant'Antonio: la phase hellénistique*, in F. Gaultier, L. Haumesser, P. Santoro, V. Bellelli, A. Russo Tagliente, R. Cosentino (a cura di), *Les Étrusques et la Méditerranée. La cité de Cerveteri*, Catalogo della Mostra, Roma, pp. 176-178; 277-280.
- Maggiani A., 2014, *Il santuario in località Sant'Antonio: la fase arcaica; Il santuario in località Sant'Antonio: la fase ellenistica*, in F. Gaultier, L. Haumesser, P. Santoro, V. Bellelli-A. Russo Tagliente, R. Cosentino (a cura di), *Gli Etruschi e il Mediterraneo. La città di Cerveteri*, Catalogo della Mostra, Roma, pp. 176-178; 277-280.
- Maier F.G., 1961, *Torgötter*, in J. Kroymann (Hrsg.), *Eranion. Festschrift für H. Hammel*, Tübingen, pp. 93-104.
- Maule Q., Smith H.R., 1959, *Votive Religion at Caere: Prolegomena*, Berkeley-Los Angeles.
- Mazzarino S., 1974, *Il pensiero storico classico I*, Roma-Bari.
- Mengarelli R., 1935, *Il tempio del Manganello a Cerveteri*, in *SE IX*, pp. 83-94.
- Mengarelli R., 1936, *Il luogo e i materiali del tempio di Hera a Caere*, in *SE IX*, pp. 67-86.
- Millemaci G., 1997, *Il deposito votivo della Vignaccia a Caere. La divinità di culto*, in *Atti e memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere "La Colombaria"* 62, pp. 11-61.
- Nagy H., 1988, *Votive terracottas from the "Vignaccia" Cerveteri in the Lowie Museum of Anthropology*, Roma.
- Nagy H., 1989-1990, *Typological and Iconographic Analysis of the Vignaccia Deposit of Cerveteri*, in *ScAnt* 3-4, 1990, pp. 729-739.
- Nagy H., 2008, *Etruscan Votive Terracottas from Cerveteri in the Museum of Fine Arts, Boston: a Glimpse into the History of the Collection*, in *Etruscan Studies II*, pp. 101-119.
- Nagy H., 2011, *Etruscan Votive Terracottas and their Archaeological Contexts. Preliminary Comments on Veti and Cerveteri*, in N.T. de Grummond, I. Edlund Berry (a cura di), *The Archaeology of Sanctuaries and Ritual in Etruria*, *JRA*, Suppl. 81, pp. 113-125.
- Nagy H., 2013, *Le sanctuaire de la Vignaccia*, in F. Gaultier, L. Haumesser, P. Santoro, V. Bellelli, A. Russo Tagliente, R. Cosentino (a cura di), *Les Étrusques et la Méditerranée. La cité de Cerveteri*, Catalogo della Mostra, Roma, pp. 284-285.
- Nagy H., 2014, *Il santuario della Vignaccia*, in F. Gaultier, L. Haumesser, P. Santoro, V. Bellelli, A. Russo Tagliente, R. Cosentino (a cura di), *Gli Etruschi e il Mediterraneo. La città di Cerveteri*, Catalogo della Mostra, Roma, pp. 284-285.
- Nardi G., 1985, *La viabilità di una metropoli: il caso di Caere*, in M. Cristofani (a cura di), *Strade degli Etruschi*, Milano, pp. 157-213.
- Nardi G., 1986, *Ricognizioni nell'area urbana antica*, in A. Emiliozzi Morandi, A.M. Moretti Sgubini (a cura di), *Archeologia nella Tuscia II, Atti degli incontri di studio organizzati a Viterbo 1984*, Roma, pp. 15-21.
- Nardi G., 1989a, *Appunti sui santuari urbani*, in M. Cristofani (a cura di), *Miscellanea Ceretana I*, Roma, pp. 51-68.
- Nardi G., 1989b, *Nuovi dati dalla ricognizione a Caere e nelle aree adiacenti: principali vie etrusche dell'entroterra*, in *Atti II Congresso Internazionale Etrusco (Firenze 26 maggio- 2 giugno 1985)*, Roma, pp. 517-523.
- Nardi G., 2001, *Ancora sui santuari urbani di Cerveteri: nuovi elementi di topografia*, in *Prospettiva* 103-104, pp. 2-10.
- Nardi G., 2005, *Di una nuova area sacra scoperta a Cerveteri*, in B. Adembri (a cura di), *Ἀσιμνητός. Miscellanea di Studi per Mauro Cristofani, II*, Firenze, pp. 585-598.
- Papini M., 2004, *Antichi volti della Repubblica. La ritrattistica in Italia centrale tra IV e II secolo a.C.*, Roma.
- Pestalozza U., 1933, *Sacerdoti e sacerdotesse impuberi nei culti di Atena e di Artemide*, in *SMSR* 9, pp. 173-202.
- Pestalozza U., 1951, *Religione Mediterranea*, Roma.
- Petacco L., 2014, *La viabilità in uscita da Cerveteri: osservazioni sulla via Caere-Pyrgi*, in *Caere* 6, Roma, pp. 177-196.
- Pugliese Carratelli G., 1965, *Theoi Propylaioi*, in *Studi Classici e Orientali* 14, pp. 5-10.
- Rebuffat Emmanuel D., 1961, *Contribution à l'identification des divinités de Portonaccio*, in *Latomus* XX, pp. 469-484.
- Renard M., 1953, *Iuno Historia*, in *Latomus* XII, pp. 137-154.
- Rizzo M.A., 1999, *La coppa con Ilioupersis al J.P. Getty Museum di Malibu con dedica ad Hercle ed il santuario di Hercle a Cerveteri. Storia di una ricontestualizzazione*, in P. Pelagatti, P.G. Guzzo (a cura di), *Antichità senza provenienza, BA Suppl.* 101-102, pp. 64-83.
- Rizzo M.A., 2008, *Le grandi architetture dei vivi e dei morti*, in M. Torelli, A.M. Moretti (a cura di), *Etruschi. Le antiche metropoli del Lazio*, Catalogo della Mostra, Milano, pp. 79-87.
- Robert J.L., 1983, *Les Fouilles d'Amyson*, Paris.

- Sannibale M., 2011, *Testa votiva maschile; Testa di statua di giovinetto; Testa maschile di statua votiva; Busto-ritratto femminile*, in E. La Rocca, C. Parisi Presicce, A. Lo Monaco (a cura di), *Ritratti. Le tante facce del potere*, Catalogo della Mostra, Roma, pp. 148-149; 182; 384.
- Sannibale M., 2013, *1826, Les découvertes de Vignali*, in F. Gaultier, L. Haumesser, P. Santoro, V. Bellelli, A. Russo Tagliente, R. Cosentino (a cura di), *Les Étrusques et la Méditerranée. La cité de Cerveteri*, Catalogo della Mostra, Roma, pp. 29-30.
- Sannibale M., 2014, *1826, Le scoperte dei Vignali*, in F. Gaultier, L. Haumesser, P. Santoro, V. Bellelli, A. Russo Tagliente, R. Cosentino (a cura di), *Gli Etruschi e il Mediterraneo. La città di Cerveteri*, Catalogo della Mostra, Roma, pp. 29-30.
- Talamo E., 1985, *Offerte votive*, in M. Cristofani (a cura di), *Civiltà degli Etruschi*, Catalogo della Mostra, Milano, pp. 386-388.
- Torelli M. (a cura di), 2000, *Gli Etruschi*, Catalogo della Mostra, Milano.
- Torelli M., 2002, *Divagazioni sul tema della palma. La palma di Apollo e la palma di Artemide*, in B. Gentili, F. Perusino (a cura di), *Le Orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa, pp. 139-152.
- Van der Leeuw G., 1939, *Virginibus Puerisque. A Study on the Service of Children in Worship*, in *Meded. Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen*, pp. 443-485.
- Vernant J.P., 1978, *Hestia-Hermes. Sull'espressione religiosa dello spazio e del movimento presso i Greci*, in J.P. Vernant, *Mito e Pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino, pp. 147-200.
- Vernant J.P., 1982, *Storia e struttura della religione romana arcaica*, in J.P. Vernant, *Nascita di immagini*, Milano, pp. 49-67.
- Vernant J.P., 1984, *Une divinité des marges: Artémis Orthia*, in *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 2, Naples, pp. 13-27.
- Vernant J.P., 2007, *Religione greca, religioni antiche*, in J.P. Vernant, *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino, pp. 253-276.
- Vernant J.P., Frontisi Ducroux F., 2012, *Figure della maschera nella Grecia antica*, in J.P. Vernant, P. Vidal Naquet (a cura di), *Mito e Tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, Torino, pp. 11-29.
- Zuntz G., 1971, *Persephone*, Oxford.

SANTUARI EXTRAURBANI DELL'ETRURIA RUPESTRE TRA BARBARANO ROMANO E BLERA.

I LUOGHI SACRI IN LOCALITÀ LA NOCE E LA LEGA

Francesca Ceci – Paola Di Silvio – Stephan Steingraber

Scavi e ricognizioni effettuati nella zona viterbese dell'Etruria meridionale interna hanno individuato importanti aree sacre extraurbane che permettono, anche alla luce di nuovi e recenti ritrovamenti nella zona, di meglio cogliere la "topografia sacra" di centri minori quali Barbarano Romano e Blera, dove sono situati rispettivamente il piccolo santuario e l'area sacra in grotta qui presentati, che vanno ad aggiungersi ai luoghi di culto già noti a Grotta Porcina e a Macchia delle Valli presso Vetralla, confrontabili tra loro per ambito sacrale e modalità culturali.

La Noce a Barbarano Romano

Nella piccola piana compresa tra l'alta rupe dell'abitato etrusco di San Giuliano, la necropoli omonima e la collina della chiesa rupestre di San Simone, in località La Noce, nel corso delle ricerche effettuate nel 1901, Luigi Rossi Danielli trovò una serie di grossi blocchi di tufo pertinenti a un edificio di culto¹. Negli immediati pressi si scavò un pozzo sacro, di forma cilindrica, del diametro di un metro e una profondità di oltre venti, che restituì abbondante materiale votivo in terracotta. Altri ritrovamenti sono documentati per gli anni 1907-1908. Anche A. Gargana nella sua meritevole pubblicazione del 1931 su San Giuliano menziona le strutture architettoniche "costituenti il podio di un tempio" e "l'abbondantissima stipe votiva" scoperte durante gli "scavi eseguiti dai Signori Rossi (Danielli) e Balestra nel 1901"². Questi materiali votivi fittili, per lo più anatomici, finirono in una raccolta a Vetralla, nel Museo Civico di Viterbo e nel Palazzo Sagretti a Barbarano Romano e sono elencati nella pubblicazione di A. Emiliozzi del 1974³ sulla Collezione Rossi Danielli nel Museo Civico di Viterbo, considerati tutti come di "esecuzione in serie priva di valore artistico" (18 teste, 1 figure in coppia, 2 statuette, 17 piedi, 1 mano, 4 organi genitali e 6 altri oggetti fra cui anche cippetti) (Fig. 1).

Nel 1957 nel corso di scavi occasionali, nella stessa zona furono ritrovati numerosi frammenti ed ex voto fittili, forse di un secondo deposito votivo, e



Fig. 1 Alcuni degli ex voto anatomici dal santuario in località La Noce (Museo Archeologico di Barbarano Romano). Foto S. Steingraber.

¹ Rossi Danielli 1962. Per questo edificio di culto e la stipe votiva vedi anche Rosi 1925, p. 8; Radke 1965, p. 69 (Apollo); Piffig 1975, s.v. *Apollo e Votivdepot*, in part. pp. 251-255; Colonna Di Paolo 1978, p. 19; Steingraber 1980, p. 237; Edlund 1987, p. 72; Giannini 2003, p. 213; Rallo 2005, pp. 229-236; Steingraber 2009, p. 34.

² Gargana 1931, p. 334, tav. V, 9.

³ Emiliozzi 1974, pp. 83-88, tavv. 38-46.



Fig. 2. Cippetto con iscrizione dedicatoria ad Apollo dal santuario in località La Noce (Museo Archeologico di Barbarano Romano). Foto S. Steingraber.

pubblicati da P. Villa d'Amelio nelle *Notizie degli Scavi di Antichità* del 1963⁴. Il materiale rinvenuto è oggi esposto in gran parte nel Museo Archeologico delle Necropoli Rupestri a Barbarano Romano e comprende 12 teste e semiteste, 10 frammenti di teste, 2 testine, 2 mascherine, 3 statuette, 5 piedi, 3 mani, 6 uteri, 1 frammento di tronetto e 1 testina acroteriale con parte di tetto, ovvero un *ex voto* di tipo architettonico.

L'elemento più interessante ritrovato è certo una base tronco-piramidale di peperino, alta 20 cm, avente nella parte superiore un incavo destinato probabilmente all'inserimento di una statua bronzea, e con un'epigrafe a due righe in caratteri latini "arcaici" dedicata ad Apollo: *A(ulus) S(e)mo(nius) Ti(berii) f(ilius) Apolo(ni) d(edit)*, ripubblicata da L. Gasperini nel 2009⁵ (Fig. 2). Secondo Daniele F. Maras – che qui si ringrazia per i suggerimenti – è databile nella prima metà del III secolo a.C. e non può comunque risalire oltre la fine del IV secolo a.C. Significativa è la "A" con traversa orizzontale, che potrebbe rimandare a un momento più recente. Resta il problema del supposto gentilizio *S(e)MO(nius)*, che è alquanto improbabile e privo di confronti diretti. Un *Semonius* è documentato solo nella prima età imperiale in un'iscrizione di un soldato della flotta a Miseno. Non è da escludere infine un rapporto del nome *Semonius* con le divinità *Semo Sanco* e *Salus Semonia*, come nel Canto dei Fratelli Arvali.

Grazie al "cippo" con l'iscrizione latina è possibile attribuire il piccolo santuario suburbano di San Giuliano, probabilmente identificabile con quello scoperto già da Rossi Danielli,

ad Apollo nel suo aspetto salutare cioè ad "Apollo Medico" e assegnabile cronologicamente alla fase del primo ellenismo. Di particolare interesse è il fatto che l'iscrizione sia scritta in latino e non in etrusco, in una zona come l'Etruria meridionale interna rupestre dove fino alla seconda metà del II secolo a.C. prevaleva in parte ancora l'etrusco, come per esempio nel caso di Musarna con i mosaici iscritti della *gens Alethna*. L'uso del latino è senza dubbio da mettere in relazione con la presenza di coloni latino-romani in seguito alla fondazione di varie colonie latine sin dal 273 a.C. (Cosa) in Etruria meridionale.

Teste votive simili sono documentate anche a Roma, Veio, Narce, Calvi, Capua, Lucera e particolarmente a Carsoli. La "folia terapeutica" nell'ambito votivo e "l'esplosione di religiosità popolare" soprattutto fra i ceti sociali più bassi riflettono la grande importanza di divinità con carattere salutare, non sempre identificabili e prevalentemente di sesso femminile, soprattutto dalla seconda metà del IV fino al II secolo a.C. non solo in Etruria ma anche in molte altre zone dell'Italia centrale ormai in piena fase di romanizzazione.

Poco lontano dall'area sacra si trova l'eremo rupestre di San Simone ricavata in una tomba etrusca a doppia camera, già segnalato dal Gargana e che potrebbe infine far pensare a una sorta di continuità di culto⁶. La chiesetta, che versa in uno grave stato di degrado e abbandono, aveva un altare, oggi scalpellato, e presenta un importante affresco del XII secolo con la *Presentazione di Gesù al Tempio*, davanti al sacerdote Simeone con iscrizione. È possibile che il toponimo San Simone derivi dalla figura qui raffigurata. Recenti tentativi di preservare la chiesa dal degrado e dalle azioni vandaliche non sono riusciti a ottenere un esito positivo (Fig. 3).

⁴ Villa D'Amelio 1963, pp. 65-69, figg. 71-75.

⁵ Gasperini 2009.

⁶ Gargana 1931, p. 375; Piazza 2006, pp. 39-40, con bibliografia precedente.

La Lega a Blera

Nel 1998, nel territorio del comune di Blera, a seguito di un intervento di recupero della Soprintendenza Archeologica per l'Etruria Meridionale dovuto a una segnalazione di scavi clandestini avvenuti l'anno precedente, fu ritrovato un luogo di culto suburbano sino ad allora sconosciuto⁷ (Fig. 4). L'area sacra, in località La Lega, si trova su una terrazza rocciosa lungo la valle del fosso Biedano e ricade nel vasto contesto della necropoli etrusco-romana che interessa, senza quasi soluzione di continuità, tutto il versante occidentale del promontorio di Blera. Vi si accede tramite un sentiero che si stacca dalla via che corre alle falde del promontorio, ricalcante un tracciato viario più antico, ma non è improbabile che in epoca arcaica l'area fosse raggiungibile da una strada impostata più a valle. L'intervento seguito allo scavo clandestino portò all'identificazione di tratto di muro, interpretato erroneamente come una struttura tarda e il materiale etrusco qui recuperato venne considerato derivante della ripulitura delle tombe sovrastanti effettuata al momento del loro riutilizzo come ricoveri agricoli. Uno scavo più approfondito voluto dalla Soprintendenza, in stretta collaborazione con l'Amministrazione Comunale di Blera, avviò un'indagine più sistematica sull'area. Diretta dalla dott.ssa Gabriella Barbieri, si è estesa su una superficie di 180 mq, fortemente manomessa e saccheggata dai tombaroli. Sono stati messi in luce due muri a secco in opera quadrata, realizzati con grandi blocchi di tufo disposti su quattro filari (Fig. 5). I due tratti di muro delimitano, insieme alle pareti di tufo N e E, un ambiente quadrangolare (7.75x5 m), con ingresso sul lato O. Nella parete di tufo, all'interno dell'area recintata, fu in seguito ricavata una grotta artificiale (Grotta A), ancora parzialmente interrata. Una seconda grotta (Grotta B), anch'essa artificiale ma esterna al recinto, è stata individuata ca. 7 m a O della prima. In entrambi i casi lo scavo in grotta fu sospeso per motivi di sicurezza. Il materiale archeologico attesta una frequentazione dell'area dalla fine del VI secolo a.C. fino al tardo ellenismo, con una interruzione, tra la fase arcaica e quella più recente, testimoniata da uno strato di abbandono.

Il repertorio morfologico della ceramica si presenta ripetitivo, con prevalenza di forme aperte, soprattutto coppe (bucchero, impasto, vernice nera), in qualche caso contraddistinte da segni incisi o nomi di dedicanti. Frammenti di piatti su alto piede, in bucchero, appartenenti alla classe dei *thymiateria*, rimandano ai rituali qui praticati. Scarsa la presenza di votivi anatomici, che sembrerebbe escludere una connotazione salutare del culto.

Interessante il rinvenimento di coppe capovolte, provenienti da contesti non sconvolti dell'area, a ridosso del recinto, chiaro indizio di episodi analoghi di ritualità di natura ctonia e presente anche a Macchia delle Valli. Al loro interno è stato recuperato materiale combusto, tra cui ossa di animali rinvenute in abbondanza su tutta l'area culturale. L'analisi osteologica di questi resti sarebbe quanto mai opportuna, in quanto l'individuazione dell'animale sacrificato potrebbe fornire utili indizi per l'identificazione della divinità venerata. Le ossa,

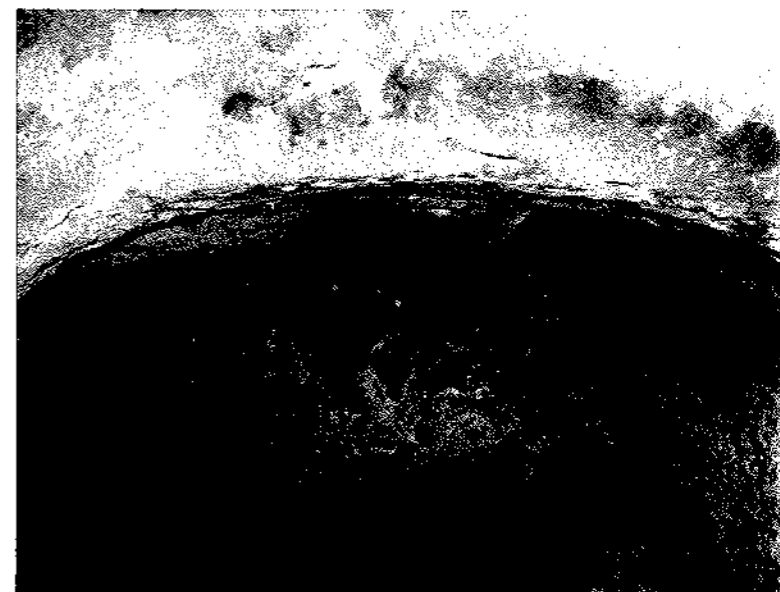


Fig. 3. La Grotta di San Simone, ricavata in una tomba etrusca a San Giuliano (Parco Archeologico Marturanum, Barbarano Romano). Foto S. Steingraber.



Fig. 4. L'area di scavo del santuario de La Lega a Blera. Foto P. Di Silvio.

⁷ Di Silvio 1998; Di Silvio C., Di Silvio C., Polozzi 2004; Di Silvio 2013.



Fig. 5 Il muro in blocchi di tufo rinvenuto a La Lega a Blera. Foto P. Di Silvio.

che sembrerebbero appartenere ad ovini o comunque ad animali di piccola taglia, sono state rinvenute anche entro piccole cavità, ricavate nei blocchi di tufo, negli interstizi del muro, o sotto piccoli cumuli di schegge litiche.

Questi rituali, essenziali e scarni, sono forse rappresentativi dell'ultima fase di vita del santuario, quando, ormai in disuso, era solo sporadicamente frequentato, con caratteristiche di una estemporanea manifestazione di religiosità e devozione.

Riguardo al culto praticato è possibile fare delle considerazioni, soprattutto in base al materiale recuperato. Per l'età tardo-arcaica sembra degna di nota la quasi esclusiva presenza di coppe potorie, di varie tipologie e dimensioni, forme chiaramente legate al consumo di liquidi (vino?). Inoltre, alcuni frustuli di ceramica a figure rosse,

pertinenti a grandi *kylikes*, presentano un apparato iconografico piuttosto eloquente. Su un frammento di fondo di una grande coppa a figure rosse, di produzione locale, è raffigurato un Satiro, seduto su una roccia, che stringe tra le mani il vello di un capro. Su una piccola porzione di parete di *kylix* attica a figure rosse si distingue chiaramente la parte posteriore di un personaggio, intento in una danza, nei pressi di una fontana, in cui si potrebbe riconoscere il partecipante a un *kómos*. Anche la presenza di una testina fittile di serpente è perfettamente compatibile con un contesto ctonio e dionisiaco. Il rettile, potenza salutare e legata alla morte e alla rigenerazione, era un elemento centrale nel mito e nel culto di Dioniso.

Queste coppe per vino, di grande raffinatezza, sono perfettamente in linea con l'iniziale connotazione di stampo aristocratico del dionisismo in Etruria, che affonda le sue radici proprio nel tardo arcaismo. In questa fase introduttiva, il culto di *Fufuns*-Dioniso si presenta come emblema quasi esclusivo del ceto aristocratico e si configura come una forma di autorappresentazione. Solo in un secondo momento avrà un'adesione sociale più allargata e apparirà sempre più sbilanciato verso l'ambito misterico. Questa evoluzione parrebbe cogliersi anche nel santuario de La Lega, dove a una fase di maggiore ricchezza e ostentazione delle offerte, insieme a una certa tipologia di apprestamento santuariole (sacello chiuso, banchina) si sostituisce, nella fase più tarda, uno scadimento del rituale, con una accentuata valenza misterica del culto, rappresentata anche dalla realizzazione dell'ambiente in grotta. Gli ultimi momenti di vita del santuario rivelano un fase di semiabbandono. I reperti di ceramica ellenistica si concentrano nel III secolo a.C., e poi si esauriscono. Verrebbe spontaneo pensare a una conferma archeologica di quanto riportato dalle fonti letterarie a proposito della repressione dei Baccanali (186 a.C.), nell'età della romanizzazione dell'Etruria, che per Livio era stata la culla della diffusione dei culti bacchici in Italia.

Tutto il materiale, al momento conservato in decine di cassette nell'archivio del Comune di Blera, è stato solo oggetto di uno studio preliminare ed è in attesa di un'analisi più sistematica che potrebbe portare un contributo fondamentale alla comprensione di tutto il complesso.

Anche se la suggestione dei numerosi confronti con il santuario di Macchia delle Valli, dedicato a Demetra⁸ e distante pochi chilometri dall'area in questione, potrebbe far vagheggiare una coincidenza di culto, in realtà le differenze sono tali da orientarci verso una divinità con altre caratteristiche. Gli unici nessi tra i due contesti sono l'ambito rupestre ed extraurbano, la presenza della grotta (naturale in un caso, artificiale nell'altro) e la connotazione ctonia del rituale.

Un confronto forse più calzante è quello con l'area sacra scoperta a Grotta Porcina, sito posto su un diviccolo della via Clodia e in epoca etrusca dipendente da Blera. Qui è stato rinvenuto un piccolo tempio, risalente al VI secolo a.C., edito solo con brevi accenni, costituito da alcune grotte scavate nel costone tufaceo e da

una cella rettangolare in blocchi di tufo (Fig. 6). Davanti all'edificio è stato individuato un pozzo di forma rettangolare utilizzato come deposito votivo. Gli scavi effettuati da Giovanni Colonna negli anni 60 del secolo scorso hanno consentito di stabilire che l'area cessò di essere frequentata tra la fine del IV e gli inizi del III secolo a.C. a seguito di un incendio⁹. Tra i reperti ritrovati si distingue un'antefissa in terracotta policroma a testa femminile di VI-V secolo a.C.¹⁰.

I luoghi sacri qui presentati, benché pertinenti a una frequentazione senz'altro locale, sono comunque di significativa importanza per meglio qualificare la sfera del sacro della zona. Solo il santuario di Macchia delle Valli è ora ampiamente studiato in tutti i suoi aspetti, mentre gli altri complessi sacri attendono ancora, oramai da troppi anni, un'attenzione, uno studio e un restauro quanto mai auspicabili.



Fig. 6. Grotta Porcina, i blocchi di tufo del tempio. Foto L. Proietti.

Abbreviazioni bibliografiche

- Colonna G., 1965, *Grotta Porcina*, in *BA* 50, p. 130.
 Colonna G., 1966, *Grotta Porcina*, in *Archeologia* 35, p. 207.
 Colonna di Paolo E., 1978, *Necropoli rupestri del Viterbese*, Novara.
 Di Silvio P., 1998, *Un'area sacra in località "La Lega"*, in *La Torretta* 12, 2, pp. 8-10.
 Di Silvio C., Di Silvio P., Polozzi N., 2004, *Osservazioni preliminari sull'area sacra suburbana della Lega a Blera*, in A. Naso (a cura di), *Appunti sul bucchero. Atti delle giornate di studio*, Firenze, pp. 43-47.
 Di Silvio P., 2013, *Santuari in grotta dell'Etruria rupestre*, in A. Capoferro, L. D'Amelio, S. Renzetti (a cura di), *Dall'Italia. Omaggio a Barbro Santillo Frizell*, Roma, pp. 45-56.
 Edlund I., 1987, *The gods and the place: location and function of sanctuaries in the countryside of Etruria and Magna Graecia (700-400 B.C.)*, Stockholm.
 Emiliozzi A., 1974, *La Collezione Rossi Danielli nel Museo Civico di Viterbo*, Viterbo.
 Gasperini L., 2009, *Epitafio latino inedito dal Blerano*, in *Epigraphica* 71, p. 374, n. 15.
 Gargana A., 1931, *La necropoli rupestre di S. Giuliano*, in *MonAnt* XXXIII, pp. 297-467.
 Giannini P., 2003, *Centri etruschi e romani dell'Etruria meridionale I*, Grotte di Castro.
 Pfiffig A.J., 1975, *Die etruskische Religion. Sakrale Stätten-Götter-Kulte-Rituale*, Graz (Wiesbaden 1998), s.v. *Apollo e Votivdepot*, in part. pp. 251-255.
 Piazza S., 2006, *Pittura rupestre medievale. Lazio e Campania settentrionale (secoli VI-XIII)*, Roma.
 Radke G., 1965, *Die Götter Altitaliens*, Münster.
 Rallo A., 2005, *Appunti preliminari sulle aree sacre di San Giuliano*, in A. Comella, S. Mele (a cura di), *Depositivi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana. Atti del convegno di studi, Perugia 2000*, Bari, pp. 229-236.
 Rosi G., 1925, *Sepulchral Architecture as Illustrated by the Rock Fagades of Central Etruria*, in *JRS* 15, pp. 1-59.
 Rossi Danielli L., 1962, *Gli Etruschi nel Viterbese II*, Viterbo.
 Sanna M., Proietti L., 2013, *Tra Caere e Volsinii*, Viterbo.
 Santella L., 1999, *L'area archeologica di Grotta Porcina*, in *La Torretta*, XIII 1, pp. 1-6.

⁸ Scapaticci 2014.

⁹ Colonna 1965; *Id.* 1966. per una rapida storia degli studi e degli scavi si veda Santella 1999, pp. 1-6.

¹⁰ L'immagine dell'antefissa è in Sanna, Proietti 2013, p. 148.

Scapaticci G., 2014, *Nuovi interventi nel santuario rupestre di Macchia delle Valli (Vetralla)*, in *L'Etruria meridionale rupestre. Atti del convegno internazionale "L'Etruria rupestre dalla Protostoria al Medioevo. Insediamenti, necropoli confronti, Barbarano Romano-Blera 8-10 ottobre 2010*, Roma, pp. 130-149.

Steingraber S., 1980, *Zum Phänomen der etruskisch-italischen Votivköpfe*, in *RM 87*, 1980, pp. 215-253.

Steingraber S., 2009, *La necropoli etrusca di San Giuliano e il Museo delle Necropoli Rupestri di Barbarano Romano*, Grotte di Castro.

Villa D'Amelio P., 1963, *San Giuliano. Scavi e scoperte nella necropoli dal 1957 al 1959*, in *NSc XVII*, pp. 1-76.

LE COSIDDETTE "CHIAVI" METALLICHE DAI SANTUARI ETRUSCHI ED ITALICI: ANALISI DELLA TIPOLOGIA, FUNZIONE E DIFFUSIONE

Laura Ambrosini

Da vari santuari etruschi ed italici proviene un gran numero di oggetti, variamente denominati (chiodi, verghe, spiedi, ganci¹, spilloni, steli etc...), che definiremo convenzionalmente "chiavi", la cui funzione resta ancora, in parte, da indagare.

La forma e la tipologia (Fig. 1)

In bronzo o in ferro, sono costituiti da uno stelo appuntito, a sezione rettangolare appiattita o ovale (soltanto il tipo II ha sezione quadrata), ripiegato ad angolo retto o ottuso o semplicemente arcuato, e terminano alla sommità con una "impugnatura". Dal punto di vista strutturale, mostrano affinità sia con gli spilloni² che con gli spiedi³. In base alla forma dell'impugnatura, le "chiavi" possono essere ricondotte a quattro tipi: il tipo I ad occhiello semplice; il tipo II (corrispondente alla varietà *b* della Gatti)⁴ con due verghette ripiegate a doppia spirale o chiuse, cioè "a farfalla"; il tipo III ad onda cioè serpeggiante; il tipo IV ad occhiello insellato.

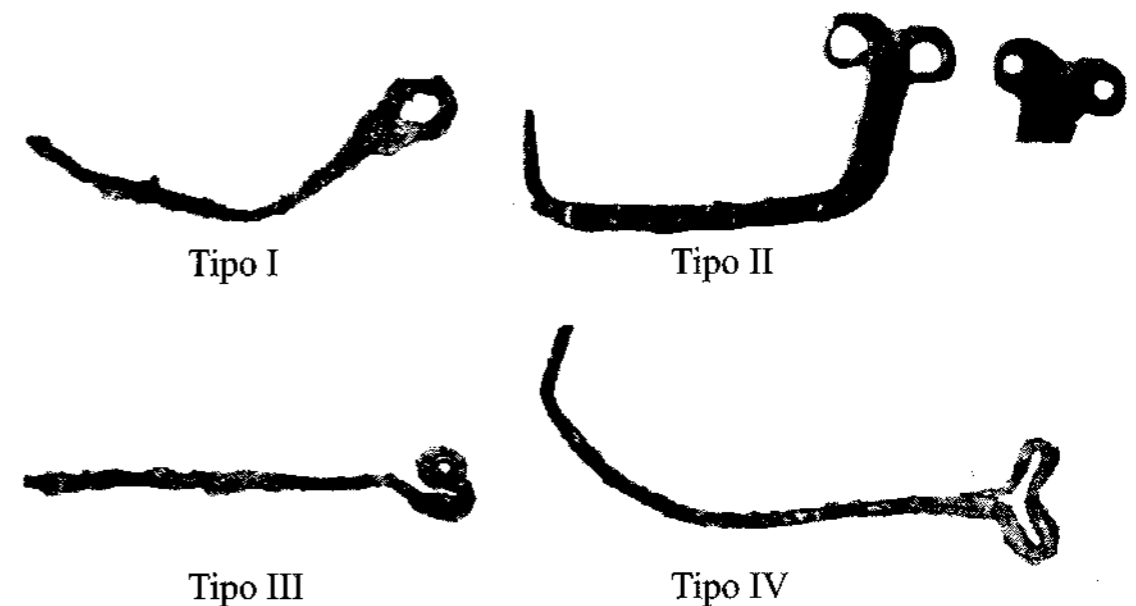


Fig. 1. Tipologia delle "chiavi" metalliche (foto © SAR-LAZ).

¹ Un esemplare in ferro inedito simile al tipo III, segnalatomi cortesemente da Gilda Benedettini, proviene dalla tomba 48 di Capena - San Martino (scavo 1911), maschile e databile all'Orientalizzante medio. L'esemplare, che ha però l'impugnatura ruotata di 90°, dagli appunti di scavo risulta rinvenuto sul petto del defunto. La pubblicazione dell'esemplare consentirà di valutare se si tratti effettivamente di una chiave.

² A doppia spirale, diffusi nel momento iniziale della prima età del Ferro oppure ad occhiello serpeggiante (Carancini 1975, p. 135, n. 650, tav. 21, 650) o del periodo arcaico (Pelagatti 1984-1985, pp. 443, n. 109, 444, fig. 159, 109, da Naxos).

³ Per la forma allungata, lo stelo desinente in alto con un'estremità ingrossata e la presenza di una punta all'altra estremità.

⁴ Gatti 1994-1995, p. 128.

La tecnica di produzione

Pur non essendo stati compiuti esami specifici, ad un semplice esame autoptico, sembra che gli esemplari in bronzo siano stati realizzati sia a fusione che tirando a martello un filo di bronzo. Nel primo caso, si realizza una sorta di piastra a sezione rettangolare con stelo piegato ed "impugnatura" a farfalla; nel secondo, una volta scaldata una barretta di ferro, sull'incudine si procedeva con rapidissimi colpi di martello alla foggia dello stelo e dell'estremità superiore⁵. Gli esemplari in ferro sembra siano tutti realizzati tirando lo stelo col martello. Difficile stabilire, dato lo stato di conservazione degli esemplari, se la piegatura dello stelo sia primaria o secondaria.

Le dimensioni

Gli esemplari in bronzo e in ferro mostrano dimensioni che variano da un minimo di circa 7 ad un massimo di circa 15 cm⁶. Tuttavia, vi sono esemplari di dimensioni eccezionali⁷: da Mazzano, oltre a numerosi esemplari del tipo I, II, III, IV di lunghezza compresa tra 16 e 31 cm⁸, proviene un esemplare del tipo I lungo 48,3 cm⁹, due del tipo II lunghi 51,5 cm¹⁰ e 43,5 cm¹¹. Altri esemplari di grandi dimensioni (tra i 19,6 e i 50 cm), tutti del tipo II, provengono da Roma - Villa dell'Auditorium¹², Anagni¹³, Frosinone¹⁴ e Artena¹⁵. Gli esemplari da Marzabotto del tipo I e IV hanno una lunghezza che va da 16 ai 22,5 cm, quello da Servirola 28,5 cm.

I contesti di rinvenimento

Nel santuario di Mazzano - Le Rote (Fig. 2) quasi tutti gli esemplari provengono dall'Area esterna nord, immediatamente contigua al Recinto A. Sono stati rinvenuti accatastati in uno strato presso l'angolo occidentale esterno del vano A (US 22), nelle immediate vicinanze di due crani di bovino ed altre ossa, probabile espressione di sacrifici rituali. Altri esemplari provengono dai pressi dell'altare I. Il contesto dell'area esterna nord rinvia ad un culto ctonio connotato in senso demetriaco¹⁶, affiancato, nel corso del IV sec. a.C., al culto afferente alla tutela dell'unione coniugale e della procreazione. Le chiavi dal santuario di Fontanile di Legnina a Vulci¹⁷ provengono dal terreno immediatamente a Nord dell'altare, dallo strato del deposito votivo¹⁸ di fine IV-III sec. a.C. (forse prima metà)¹⁹ e dalla "grotta"²⁰ retrostante al settore N-E dell'altare²¹, collegata al culto delle acque²², con possibili valenze sia salutari che di fertilità e fecondità²³. Il santuario è caratterizzato da un culto

ctonio di divinità che sovrintendono alla sfera agrario-funeraria (*Uni* e *Vei-Demetra*)²⁴. Sempre nell'Agro vulcente, un esemplare in ferro del tipo IV proviene dalla fortezza di Rofalco²⁵, dallo strato di distruzione del complesso residenziale (Area 0), ambiente 2B (ora denominato 8), databile nei primi decenni del III sec. a.C. Secondo gli scavatori, il complesso residenziale presenta tracce di un culto domestico. Altri esemplari provengono da Palestrina dalla stipe di Corso Pierluigi da Palestrina, adiacente ad un tempio di V-IV sec. a.C.²⁶; dall'*édifice aux thymiateria* di Artena²⁷ della seconda metà del IV e gli inizi del III sec. a.C.²⁸ (insieme ad una roncola ed una paletta); dagli "scarichi" di materiali votivi adiacenti al tempio di Giunone Moneta di Segni²⁹, con materiale databile tra il V e la prima metà del II sec. a.C.³⁰; dalle strutture di IV sec. a.C. di viale Roma a Frosinone³¹, associato a coltelli, punte di giavellotto, un'ascia di ferro, chiodi e lamine di bronzo³². Le strutture, secondo M.T. Onorati, avevano una connotazione sacra, o comunque connessa direttamente con un sito utilizzato a fini cultuali³³; dalla stipe votiva di Valvisciolo a Sermoneta³⁴ e da Aquino, in loc. Méfete³⁵. Esemplari del tipo II, a doppia spirale sono stati rinvenuti nel deposito votivo di Santa Cecilia ad Anagni³⁶ da Sandra Gatti, cui si deve il primo studio esaustivo in materia. Erano deposti all'interno di una fossa con materiali della seconda metà del VII - prima metà del V sec. a.C. Tra i molti materiali occorre segnalare la presenza di due asce, di una paletta e di un coltello³⁷. Ho potuto individuare e segnalare ai collaboratori del Prof. Carandini un esemplare del tipo II anche a Roma, nella Villa dell'*Auditorium* (fase di fine VI/inizi V - metà del IV sec. a.C.)³⁸, rinvenuto nell'angolo sud occidentale dell'ambiente 10, interpretato come cucina. Tale segnalazione ha spinto A. Carandini³⁹ verso un'interpretazione "sacra" di questo vano (destinato, cioè, ad un culto domestico). L'oggetto si trovava su un piano di cottura ancora *in situ*⁴⁰ (Fig. 3) formato da due tegole accostate una all'altra e poste di piatto, ricoperte da



Fig. 2. Santuario di Mazzano - Le Rote, rinvenimento di una grande "chiave" di ferro presso il Grande Recinto (foto © SAR-LAZ).

⁵ Le chiavi in bronzo rinvenute a Segni sembra siano state realizzate sia a fusione che tirando a martello un filo di bronzo. A Vulci sono presenti solo esemplari realizzati tirando a martello il filo di bronzo.

⁶ L'unico esemplare da Vulci conservato intero, del tipo a doppia spirale in bronzo (tipo II), misura 15 cm, ed uno del tipo I misura 12,3 cm. Quelli in bronzo e in ferro da Segni variano tra 6,5 e 8,5 cm. Quello dal santuario di Pescosansonesco è lungo 15 cm.

⁷ Per alcuni dati sugli esemplari di Marzabotto e Pianella di Monte Savino - Monte Bibele ringrazio la Dott. P. Desantis, Direttore del Museo Nazionale Etrusco "Pompeo Aria" di Marzabotto e la Dott. G. Morpurgo dell'Università di Bologna.

⁸ Ambrosini c.d.s.: M₁74, M₁75, M₁77, M₁78, M₁80, M₁82, M₁83, M₁88, M₂13, M₂18, M₂19, M₃4, M₃5, M₄1, M₄9.

⁹ *Ibid.*: M₁79.

¹⁰ *Ibid.*: M₂5.

¹¹ *Ibid.*: M₂19.

¹² Lung. 27 cm. La distanza tra la punta della chiave e il bordo della parte interna della presa è 22 cm; lo spessore medio della parte lunga è 1,4 cm; la largh. della presa 7 cm.

¹³ Uno della lung. di 50 cm e molti con lung. che varia da 19,7 a 38,5 cm: Gatti 1994-1995, p. 131, nota 419. S. Gatti, a causa dell'andamento rettilineo dello stelo e delle grandi dimensioni dell'esemplare, sembra volerlo escludere dal novero delle altre "chiavi". Un solo esemplare è lungo 10 cm.

¹⁴ Onorati 1998, p. 49, lung. 19,6 cm.

¹⁵ Lung. 21,5 cm. Lambrechts 1983, p. 93, tavv. LX, a, LXI n. 80.AR. 222c.

¹⁶ De Lucia Brolli, Benedettini 2002, p. 60. In un'ulteriore campagna di scavo svolta dopo questo convegno, nell'ottobre del 2014, sono state rinvenute altre "chiavi" in ferro, alcune associate a spiedi, vd. De Lucia Brolli, Tabolli 2015.

¹⁷ Ricciardi 1988-1989, pp. 195-196.

¹⁸ *Ibid.*, p. 209.

¹⁹ *Ibid.*, p. 195, n. 89, fig. 55. Bronzo, lung. di circa 15, estremità a doppia spirale (tipo II), piegato ad angolo retto.

²⁰ Oltre 56 frammenti di chiavi in ferro (tipo II e tipo IV, di varie dimensioni): Ricciardi 1988-1989, p. 196, n. 90, fig. 56.

²¹ Ricciardi 1988-1989, pp. 142, 148. Per i materiali: Massabò, Ricciardi 1988, p. 36; Ricciardi 1988-1989, pp. 152-209.

²² Particolarmente diffuso in ambito falisco: Ambrosini 1996, p. 74. Sulle Cavernette Falische vedi Ambrosini, Benedettini 2007.

²³ Fugazzola Delpino 1990, pp. 51-52.

²⁴ Massabò, Ricciardi 1988, p. 32; Ricciardi 1988-1989, p. 152.

²⁵ Cerasuolo, Pulcinelli 2010, pp. 20-21 (foto e disegno). Area 0, Amb. 2B, US 253-3D; lung. totale 15 cm.

²⁶ US 4 (IV sec. a.C.). A. Tedeschi, in Gatti, Cetorelli Schivo 2002, p. 90, nn. XV.28-29; Tedeschi 2012, p. 323, fig. 19, con bibl. cit. ed. fir. di stelo di chiave (forse del tipo II). A. Tedeschi menziona anche l'uso romano di donare chiavi alle donne per augurare la facilità del parto.

²⁷ Un esemplare in ferro del tipo II, lung. 21,5, in Lambrechts 1983, p. 93, tavv. LX, a, LXI n. 80.AR. 222c, definito ansa; Valenti 2000, p. 202, n. 22.

²⁸ Lambrechts 1983, pp. 84-92.

²⁹ Del tipo I e II Ambrosini 2002-2003, con bibl. cit. Sia negli scavi del 1916 che in quelli recenti: Della Seta 1918, pp. 221-222; Moretti 1962, pp. 234-236; sulla stipe vedi da ultima Ambrosini 2002-2003. Cinque dalla stipe scavata dal Ghislanzoni (ora esposti a Villa Poniatowski), n. inv. 19185, lung. 11,2; 8; 8; 7,1 e 6,5 cm.

³⁰ Per i materiali rinvenuti nello scavo: F.M. Cifarelli, in Cifarelli, Ambrosini, Nonnis 2002-2003, p. 257.

³¹ Onorati 1998, pp. 48-49, figg. 21-22. Con terminazione a doppio anello del tipo II, di ferro, lung. 19,6 cm, appartenente al tipo 24.18.1a Gatti (Gatti 1994-1995, pp. 127, fig. 79, 129, fig. 80, nn. 626-635).

³² Onorati 1998, pp. 47-51.

³³ *Ibid.*, p. 56.

³⁴ E. Mangani, "Sermoneta, Valvisciolo", in *Religio votiva* 2004, pp. 64, 68, fig. 15, due chiavi in ferro con impugnatura a doppio anello (tipo II) (D.45), identiche a quelle di Anagni. La stipe ha restituito materiali che vanno dalla fine del IX alla metà del VI sec. a.C.

³⁵ Del tipo II Caiazza 2005a, p. 136, fig. a sin. in alto.

³⁶ Gatti 1993, pp. 75, 95-96, 97; *Ead.* 1994-1995, pp. 123, 128-131.

³⁷ Gatti 1994-1995, pp. 126, figg. 78.612-613, 127, fig. 79.606-607.

³⁸ Periodo 2, fase I: Carandini *et al.* 1997, pp. 125, fig. 3, 127-128, 137, fig. 8; Carandini, D'Alessio, Di Giuseppe 2006, pp. 112, 459, nota 30; Argento 2006, p. 459, fig. 192.

³⁹ Si tratta di una chiave del tipo II della lung. circa 20 cm, in tre frammenti.

⁴⁰ Argento 2006, pp. 129, 460.

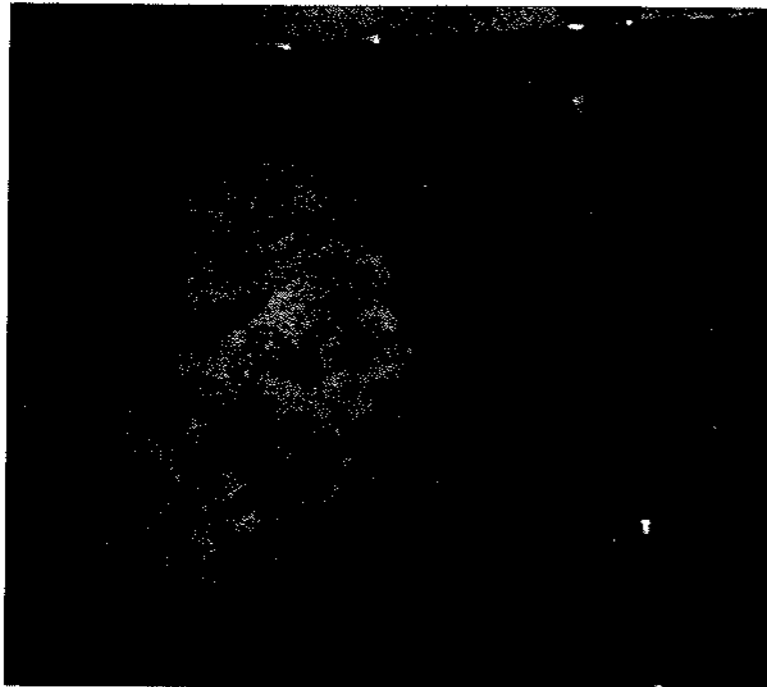


Fig. 3. Roma, Museo Archeologico della Villa dell'Auditorium, "chiave" in ferro su un piano di cottura ancora in situ nell'angolo sud occidentale dell'ambiente 10 (interpretato come cucina) (foto Laura Ambrosini).

alcuni strati di cenere ed argilla concotta⁴¹. In prossimità del piano di cottura, appoggiate ad esso, sono state rinvenute tre olle di impasto bruno ed una coppa di bucchero, interpretate come servizio per bere e per mangiare, utilizzato forse per un'attività cerimoniale⁴². Il rinvenimento di chiavi del tipo I è attestato anche in Abruzzo, in territorio vestino, nel santuario di altura di Pescosansonesco (PE), sul Monte La Queglia⁴³. Il luogo di culto con un importante valore strategico poiché ubicato presso una fonte perenne e in una posizione di confine fra Vestini e Marrucini, ha restituito anche strumenti agricoli. Altre chiavi del tipo II provengono da contesti votivi di ambito osco: dal santuario di Fondo Ruozzo⁴⁴ a Teano⁴⁵, dove le offerte, tra le quali un falchetto in ferro e in terracotta, ricordano il culto di *Demetra Thesmophoros* che favoriva la semina, il matrimonio e le nascite⁴⁶. In Italia settentrionale esemplari del tipo IV (ed alcuni del tipo I e III) provengono da Marzabotto, fase gallica, da Monte Bibele e da Servirola.

Il Brizio⁴⁷ affermava che ne esistevano numerosi esemplari a doppia spirale (tipo II) conservati nel Museo di Marzabotto⁴⁸. Le chiavi da lui recuperate provengono tutte dal settore urbano, sia da unità residenziali⁴⁹, che da pozzi per la captazione dell'acqua. In due casi i pozzi di case ormai fuori uso, utilizzati come luogo di sepoltura dei Galli, hanno restituito oltre alla chiave di ferro anche lo scheletro e vasi riferibili al corredo funerario⁵⁰. Sempre da Marzabotto due chiavi del tipo I provengono dal riempimento del pozzo, purtroppo però già intercettato e svuotato nell'Ottocento, individuato nel settore nord-orientale del tempio di *Tina*⁵¹. Chiavi del tipo I e IV provengono dall'abitato etrusco-celtico di Monte Bibele - Pianella di Monte Savino, da unità residenziali⁵². Un esemplare sporadico dall'abitato di Servirola presso San Polo d'Enza del tipo IV è esposto nel Museo di Reggio Emilia⁵³. I contesti di rinvenimento di questi oggetti, tranne quelli di Marzabotto e di Monte Bibele, so-

no tutti cultuali. Quello della Villa dell'Auditorium resta da valutare⁵⁴. Le chiavi sono associate ad arnesi agricoli ad Artena (roncola e paletta), Frosinone (coltelli, ascia), Teano - Fondo Ruozzo (falchetti) e Pescosansonesco⁵⁵. I contesti identificati mostrano il culto di divinità femminili della sfera della fecondità, della rigenerazione con valenze agrario funerarie, segnatamente *Uni/Iuno* (*Iuno Moneta* a Segni, *Uni* e *Vei-Demetra* a Fontanile di Legnina, *Giunone Lucina* a Palestrina, *Angitia* o *Anaceta* ad Anagni, assimilabile a Proserpina). Ad Aquino la dea *Mefitis* (che proteggeva la crescita della prole delle donne, favorendone la monta latte), già identificata con *Iuno*⁵⁶, era associata nel culto a *Iuno Lucina* e a *Iuno Pupluna*⁵⁷, il cui culto era presente anche a Teano Fondo Ruozzo⁵⁸ (connesso alla fecondità agricola)⁵⁹.

La funzione

Esemplari di dimensioni maggiori rispetto alla norma sono attestati a Mazzano, a Vulci, ad Anagni, Artena, Frosinone e a Roma. Ora, dal punto di vista metodologico, è corretto separare un esemplare lungo 51,5 e con lo stelo rettilineo, da quelli identici ma di dimensioni minori, con stelo leggermente curvo? L'impressione che si ha è che si tratti del medesimo oggetto, probabilmente utilizzato per la stessa funzione. S. Gatti identifica gli esemplari da Anagni con le chiavi con terminazione ad anello o globetto, frequenti nei santuari arcaici⁶⁰ ed in tombe dell'Italia meridionale⁶¹ e della Grecia propria (Fig. 4, a). Si tratta della chiave, costituita da una barra piegata con due angoli retti, definita omerica o "di Penelope" dallo Jacobi⁶². Chiavi di bronzo o d'argento di questo tipo sono state dedicate da donne nei santuari di Artemide a Delos e a Lousoi in Arcadia⁶³. Il richiamo ad un passo dell'*Odissea* (XXI, 5-7), in cui Penelope usa una chiave dall'impugnatura d'avorio, induce a considerare le chiavi trovate nelle tombe femminili come attributi personali o come segni di prestigio delle defunte⁶⁴. Nella chiave è stato riconosciuto un attributo tipicamente femminile presso le società antiche, divenendo nel tempo simbolo del matrimonio⁶⁵. L'uso come chiavi reali è testimoniato da fonti iconografiche, come, ad esempio, l'*hydria* attica a figure rosse vicina al Pittore di Klio (Fig. 4, b) da Vulci⁶⁶. La chiave serviva per raggiungere dall'esterno il paletto interno di chiusura della porta e di afferrarlo, facendolo poi scorrere dentro o fuori dai suoi alloggiamenti, a seconda che si volesse bloccare o sbloccare il sistema di chiusura⁶⁷. Recentemente è stato proposto di reinterpretare, almeno alcune di esse, come oggetti per cardare la lana e conocchie in base a raffigurazioni presenti sulla ceramica attica⁶⁸. La Gatti, collegandosi a fonti archeologiche⁶⁹, iconografiche⁷⁰ e

⁵⁴ Sassatelli 2009, p. 335.

⁵⁵ A Pescosansonesco è documentato il culto di Ercole, che a Roma compare associato a quello di Giunone Lucina (Rescigno 2003, pp. 349-350). Per i materiali dalla stipe vedi: Angeletti, Riccielli 2003. Per gli arnesi agricoli Strazzulla 2013, p. 54, fig. 22.

⁵⁶ Servio, *ad Aen.* VII, 84.

⁵⁷ Caiazza 2005a, pp. 139, 169, 179. Per *Iuno Pupluna* ad Aquino (Pocetti 2005, pp. 85, 93, 94).

⁵⁸ Per Teano - Fondo Ruozzo: Scala, Sirano 2011.

⁵⁹ Pocetti 2005, p. 95.

⁶⁰ Gatti 1993, p. 75. Per l'Italia meridionale, la Gatti cita gli esemplari da vari santuari (*Heraion* del Sele, Garaguso, Medma) e da tombe di Sala Consilina, mentre per la Grecia propria gli esemplari dal santuario di Olimpia (Gatti 1993, p. 77, note 24 e 25). Per gli esemplari dall'*Heraion* alla foce del Sele vedi Zancani Montuoro, Schlager, Stoop 1965-1966, p. 157; Greco 1992, tav. LVI.2, in basso, p. 258; Donnarumma 1996, p. 231, figg. 174.50, 232, nn. 174.50-174-53. Alcuni piccoli esemplari in bronzo, sono forse una riduzione miniaturistica. *Hera*, destinataria del culto, viene venerata in qualità di liberatrice dai dolori del parto. Altri esemplari sono citati da L. Vacca, in Battiloro, Osanna 2011, p. 87.

⁶¹ Vd., per esempio, la tomba 736 di Alianello esposta al Museo di Potenza o le tombe di Oppido Lucano (Guarneri 2006, fig. 134; S. Bourdin, in de Cazanove 2008, p. 549 con bibl. cit.).

⁶² Jacobi 1930.

⁶³ Vedi anche l'esemplare di V sec. a.C. al Museum of Fine Arts di Boston n. inv. 01.7515, dal tempio di Artemide a Lousoi in Arcadia, con iscrizione greca *tas Artamitos tas en Lousois* (Comstock, Vermeule 1971, p. 435, n. 638; Breton Connelly 2007, p. 92).

⁶⁴ Un esemplare dal territorio bellunese: Bonomi, Ruta Serafini 1994; Mastrocinque 1995, p. 155.

⁶⁵ La sottrazione o la falsificazione delle chiavi poteva essere causa di divorzio. A Roma dopo il divorzio, la donna consegnava simbolicamente le chiavi di casa. Nelle XII Tavole si dice che il marito poteva richiedere alla donna le chiavi di casa: "claves ademit, exegit", privandola della sua qualità di signora della casa.

⁶⁶ Berlino, n. inv. F 2382, 440 a.C. Bøhr 2002, pp. 87-88, con bibl. cit., beilage 15. Per la raffigurazione: Gerhard 1840, tav. XXVIII; Diels 1897, fig. 22; Pottier 1899, p. 605; Vallois 1907, p. 1242 fig. 6351.

⁶⁷ Vedi *Enciclopedia Italiana*, s.v. Serratura. Sul funzionamento della serratura: Fogolari 1957, pp. 168-169, fig. 3.8.

⁶⁸ L. Vacca, in Battiloro, Osanna 2011, p. 87, con bibl. cit.; Busana, Basso, Tricomi 2012, pp. 374, fig. 7 (A. Quercia, L. Foxhall), 482, con bibl. prec. cit. (H. Di Giuseppe). Alla pisside attica citata mi permetto di aggiungere almeno altre due raffigurazioni su una *kylix* attica a figure rosse a Firenze (inv. PD422) attribuita al Pittore di Karlsruhe (*ARV²*, 738.148) e su una *lekythos* attica a figure rosse in collezione privata svizzera, forse del Pittore di Karlsruhe (Dorig 1975, p. 218).

⁶⁹ Offerta di chiavi nei santuari paleoveneti di età medio-repubblicana; chiave frentana da Tuffillo con iscrizione osca che ne specifica l'appartenenza a Venere (Riccielli 1997, p. 141, n. 21, con bibl. cit.).

⁴¹ US 2068.

⁴² Argento 2006, pp. 129, 459-460.

⁴³ Ho potuto riconoscere gli esemplari tra i frammenti mostrati in foto (un esemplare integro della lunghezza di circa 15 ed almeno trentadue frammenti, più altri incerti) dalla Dott. Daniela Muscianese Claudiani, che ringrazio, che ha studiato questi materiali nell'ambito del Dottorato "Depositi votivi e luoghi di culto nell'Abruzzo italico e romano", in *Archeologia dei processi di trasformazione. Le società antiche e medievali*, Università di Milano.

⁴⁴ Sui culti del santuario: Pena 1989, pp. 741-744; Morel 1989-1990, pp. 507-517; *Id.* 1991, pp. 9-33; *Id.* 1992, pp. 221-232; *Id.* 1998, pp. 157-167.

⁴⁵ Esposti nel Museo di Teano: nn. inv. 281998, 283658, 282000, definiti "doppi ganci in ferro".

⁴⁶ Scala, Sirano 2011.

⁴⁷ Brizio 1890, col. 311. Due di essi, furono rinvenuti "nei due ambienti dell'Isola IV prospicienti la Decumana A B".

⁴⁸ Ringraziano il Soprintendente Dott. Marco Minoja e le Dott. Paola Desantis e Renata Curina per i dati. Nella vetrina 4 del Museo di Marzabotto sono esposti quattro esemplari in ferro con occhiello non chiuso (a farfalla), nn. inv. 1356-1357-1358-1359, lunghi 21, 16, 18 e 22,5 cm; Brizio 1890, coll. 311-312, 368, tav. X.22-23; Guaitoli 1996, p. 26, fig. 5.

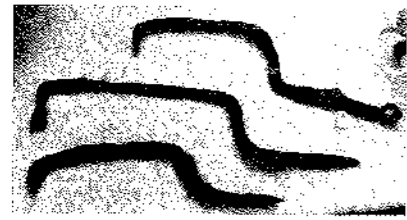
⁴⁹ Brizio 1890, col. 368, nota 1: Regio VI, Insula 1, chiave di tipo I; coll. 311-312, tav. X, 22-23; Regio VI, Insula 2, una chiave di tipo I e una di tipo IV; coll. 341-342, n. 1: pozzo della Regio V, Insula 3, "frammento di chiave di ferro"; coll. 342-342, n. 13: pozzo della Regio V, Insula 4.

⁵⁰ Il problema della corretta identificazione di questi "scarichi" nei pozzi è piuttosto complesso: a nostro avviso è probabile che i pozzi fossero stati usati durante la fase di vita gallica per scaricare materiali delle necropoli. Vedi, ad es., Brizio 1890, coll. 341-342, n. 1 pozzo della Regio V, Insula 3; coll. 342-342, n. 13: pozzo della Regio V, Insula 4.

⁵¹ Sassatelli 2009, p. 332, fig. 10, rivestito con una spessa camicia di ciottoli fino alla profondità di 2,40 m.

⁵² Fiori 2005, pp. 163-164, 198, 202, fig. 19, nn. 131-132.

⁵³ Esposta nel Museo "Gaetano Chierici" di Paletnologia - Reggio Emilia: Fiori 2005, p. 163, nota 56, inv. S38/1522. Ringrazio l'amico Roberto Macellari per i dati anagrafici dell'oggetto.



a



Fig. 4a. Paestum, Museo Archeologico Nazionale, chiavi in ferro dall'Edificio quadrato (foto Laura Ambrosini).

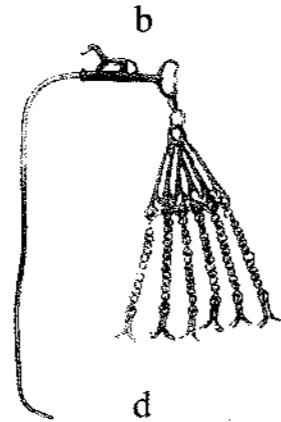
Fig. 4b. Raffigurazione di una chiave su un'hydria attica a figure rosse vicina al Pittore di Klío da Vulci (da Busana, Basso, Tricomi 2012, fig. 7).

Fig. 4c. Stele funeraria di una sacerdotessa di Nemesis con la chiave del tempio, da Rhamnous (da Worshipping women, fig. 87).

Fig. 4d. Chiave halstattiana da Trichiana (da Restituzioni '95. Opere restaurate, catalogo mostra Vicenza 1995, Padova 1995, fig. 2).



c



d

storiche⁷¹ suggerisce per le "chiavi" di Anagni un riferimento all'ambito della fertilità e della riproduzione, forse con carattere ctonio. Secondo il Brizio gli utensili di Marzabotto vanno interpretati come chiavi, in base alla somiglianze con quelle riprodotte sui vasi greci "e date alle sacerdotesse, le quali come

me *kleidoukoi*, erano custodi dei santuari"⁷². La portatrice di chiavi era la sacerdotessa incaricata di chiudere a chiave ed aprire il tempio: ruolo delicato perché in esso si custodivano offerte in metallo prezioso e dediche in altri materiali di lusso. Per chiavi di grandi dimensioni si parla di "chiave del tempio"⁷³, così definita dal Diels, trasportata esclusivamente da donne, spesso sulla spalla per motivo funzionale e simbolico⁷⁴ (Fig. 4, c), come insegna del ruolo di sacerdotessa⁷⁵. *Kleidoukoi* sono varie divinità femminili come *Kore*, *Hekate*, *Cybele*, *Artemis*, *Athena*, *Aphrodite*, *Hera*; tra le maschili solo *Hades*⁷⁶. Stando a Plinio⁷⁷, due importanti scultori, Fidia ed Euphranor, avrebbero creato statue di portatrici di chiavi, un eco delle quali potrebbe essere visto nelle raffigurazioni presenti sulle stele e *lekythoi* funerarie attiche⁷⁸. Chiavi di grandi dimensioni sono attestate anche nell'età del Ferro nel mondo halstattiano perialpino e in quello paleoveneto⁷⁹ (Fig. 4, d). Collegate al mondo femminile, oltre all'apertura del grembo per il parto, potrebbero riferirsi al culto di divinità inferie o ctonie e all'apertura della Porta dell'Ade. Io credo che le "chiavi" prese in esame in questo studio non abbiano la stessa funzione di quelle rinvenute in Grecia e in Italia meridionale. L. Ricciardi per le "chiavi" di Vulci - definite

⁷⁰ Dischi di Montebelluna con *potnia theron* con una grande chiave di tipo celtico, divinità *kleidoukos*, che apre e chiude il grembo della terra e delle donne, legata quindi al ritmo ciclico della riproduzione (Fogolari 1956; Terzan 2004, pp. 225-226). Tra le divinità detentrici di chiavi come attributo A. Mastrocinque menziona per l'ambito etrusco *Culsu*, *Charu* e *Vanth*. Dalle fonti letterarie ed archeologiche sarebbe possibile arguire una connessione tra la chiave ed *Hecate*, *Artemide*, *Demetra*, *Portunus*, *Herentas* ed *Hades*. A. Mastrocinque ricorda l'offerta di chiavi nelle stipi votive atesine (di *Reitia* e dei Dioscuri) (Mastrocinque 1995, p. 158).

⁷¹ *Hekate* invocata nel *I Inno Orfico* come "colei che porta le chiavi dell'Universo": Gatti 1994-1995, p. 130, nota 412 con bibl. cit.

⁷² Brizio 1890, col. 312.

⁷³ Vallois 1907, p. 1242. Per una delle raffigurazioni su ceramica attica: Vallois 1907, fig. 6348; Parisinou 2000, pp. 20-21, fig. 1, chiave su *oinochos* attica a figure rosse a New York n. inv. 37.11.19, Fletcher Fund 1937, del terzo quarto del V sec. a.C. Per le chiavi del tempio rinvenute in Basilicata: Morel 2003-2004, pp. 27-32, a p. 27 due chiavi del tempio in ferro a forma di "S" allungata (dal deposito Altieri, in località Fontanelle); Tagliente 2003, p. 56 santuario incano di San Chirico Nuovo: chiave del tempio in ferro, trovata all'interno del sacello.

⁷⁴ Guaitoli 1996, p. 21.

⁷⁵ Ad es. Io di *Hera*, *Ifigenia* di *Artemide Brauronia* e *Cassandra* di *Apollo*: Vallois 1907, pp. 1247-1248. Per alcuni esempi su vasi a figure rosse vedi *Worshipping women*, pp. 194-195, n. 78, 198-199, n. 80, 213, n. 90.

⁷⁶ Palagia 1980, p. 40. Per alcune raffigurazioni sulla ceramica apula vedi Breton Connelly 2007, pp. 15, fig. 1.1 (*skyphos* apulo a Londra F 127), 99, fig. 4.9 (cratere San Pietroburgo 298 - st. 17349).

⁷⁷ Plinio, *N.H.* 34.54; 77.

⁷⁸ E. Kourinou, *Pikoula*, in *Worshipping women*, p. 210, n. 87. Vedi *Worshipping women*, pp. 206-210, nn. 85-87 (stele funerarie attiche), p. 211, n. 88 (*lekythos* funeraria), pp. 202-203, nn. 82-83 (colonne funerarie); vedi inoltre Breton Connelly 2007, pp. 93 con bibl. cit. (statuette), 229-233, figg. 8.4-8.6 (stele), 233-234, fig. 8.7 (*lekythoi*).

⁷⁹ Fogolari 1956, p. 4. Chiavi da Sanzeno con stelo piegato ad angolo retto arcuato: Fogolari 1956, p. 7, fig. 8. Le chiavi da Sanzeno e S. Paolo di Appiano hanno dimensioni da 20 a 70 cm, con prevalenza della misura intermedia, tra 25 e 50 cm.

chiodi -, propone due ipotesi di utilizzo: 1) come strumento per l'aggancio alla gola di un animale prima del sacrificio⁸⁰ o 2) come bugia⁸¹. La prima ipotesi potrebbe essere accolta solo se considerassimo i nostri oggetti come un'offerta simbolica prettamente votiva e non come oggetti di uso reale a causa del limitato spessore, dell'impugnatura poco salda e della mancata rotazione dello stelo di 90 gradi. Escluderei un uso come bugie poiché risulterebbe difficile spiegare la presenza di esemplari lunghi più di 50 cm. Non si può trattare neanche di ganci per la sospensione del pentolame sul fuoco, a causa dell'estremità appuntita⁸². Ora, occorre valutare l'effettiva somiglianza esistente tra i nostri esemplari e le chiavi rinvenute in Italia meridionale e in Grecia. Va detto che soltanto le chiavi del tipo I hanno un occhiello simile agli esemplari greci e magno greci⁸³. A favore dell'ipotesi che si tratti di chiavi è la posizione dell'impugnatura, giacente sempre su un piano parallelo allo stelo; tuttavia, la conformazione di quest'ultimo varia e non presenta la consueta piegatura a doppio angolo retto, regolare negli esemplari dell'Italia meridionale e della Grecia⁸⁴, l'impugnatura inoltre non è sufficientemente lunga da consentire un'agevole manipolazione per la rotazione. Si può certo postulare l'esistenza di un diverso tipo di serratura in ambito centro-italico; si può, in alternativa, pensare ad oggetti votivi, pertanto la forma dell'impugnatura e dello stelo non avrebbe avuto una particolare rilevanza. A favore del fatto che si tratti di oggetti votivi vi è anche la testimonianza degli esemplari di Segni, di piccole dimensioni e in filo di bronzo, difficilmente utilizzabili per aprire serrature. L'unico confronto iconografico di ambito etrusco potrebbe essere forse quello con l'oggetto impugnato da *Culsu* per aprire le porte dell'Ade, sul sarcofago chiuso di *Hasti Afunei*⁸⁵. In ambito italico, piuttosto incerta mi sembra l'identificazione con una chiave nella mano sinistra della statuetta femminile dalla stipe del santuario della dea *Marica*, alle foci del Garigliano⁸⁶, che Torelli identifica con un'arma attribuito della dea armata *Aphrodite/Hera*⁸⁷. In base a quanto esposto, le "chiavi" prese in esame in questo studio probabilmente non hanno la stessa funzione di quelle rinvenute in Grecia e in Italia meridionale.

Nuova proposta per la funzione

L'identificazione con chiavi reali e simboliche (ad ogni modo, la definizione corretta da utilizzare potrebbe essere "chiavi a gancio") non è al momento provata. Alcuni contesti potrebbero indicare anche una strada diversa che intendo presentare con la speranza di eventuali suggerimenti. Gli esemplari di dimensioni eccezionali rinvenuti nel santuario di Mazzano erano associati ad altri dello stesso tipo ma di dimensioni minori; ciò potrebbe far pensare all'esistenza di *set* di tali oggetti, talora con impugnatura di forma diversa. Il rinvenimento presso l'altare potrebbe essere un indizio del loro uso nelle pratiche legate alle cerimonie del culto. Il recente rinvenimento di una "chiave" del tipo II nell'ambiente 10 della Villa dell'*Auditorium* in connessione con un piano di cottura, unito al rinvenimento di Mazzano, consente di avanzare l'ipotesi che le "chiavi" fossero connesse alla cottura (ed al consumo) della carne. Gli esemplari di dimensioni maggiori possono aver servito da spiedi per arrostitire le porzioni di carne o per infilzare e mescolare la carne durante la bollitura (ricordiamoci le olle d'impasto dell'*Auditorium*, recipienti che generalmente si ritengono utilizzati per la bollitura della carne). Le "chiavi" di dimensioni minori potrebbero essere state utilizzate per la consumazione delle porzioni di carne da parte dei fedeli e, in parte, ritualmente piegate dopo l'uso. In epoca moderna spiedini curvi sono utilizzati prima per marinare e poi cuocere alla brace la carne (ad esempio il *Šaslyk* in Russia) e in altre parti del mondo anche per infilzare cibi da consumare crudi. Nei contesti con chiavi sono presenti falcetti ed altri utensili agricoli, ma anche utensili per il taglio della carne (asce) e per la cottura del cibo (palette). In ambito lucano, una chiave di ferro della lunghezza di 32 cm, della seconda metà del VI-inizio V sec. a.C., è stata rinvenuta presso

⁸⁰ Gli esemplari da Lagole, in Veneto sono veri e propri ganci sia per la sospensione di parti di animali, che da focolare (Gambacurta 1999, nn. 6 e 8).

⁸¹ Ricciardi 1988-1989, p. 195.

⁸² Ganci da sospensione di calderone dall'abitato di Gališ Lovacka (Ucraina) del II-I sec. a.C.: *I Celti* 1991, p. 415, fig. in alto.

⁸³ Per i due esemplari da tombe di Sala Consilina, lunghi 30 e 26 cm, con estremità superiore ad una spirale, vedi Gatti 1994-1995, p. 130, con bibl. cit.

⁸⁴ Parziale negli esemplari di Anagni, assente negli esemplari di Fontanelle di Legnina e di Mazzano, sostituita da una semplice piegatura ad angolo retto o dall'andamento leggermente arcuato dello stelo.

⁸⁵ Herbig 1952, pp. 41-42, n. 76, tavv. 56.76a, 57.76a.

⁸⁶ Mingazzini 1938, coll. 684-955 vedi coll. 910-911, tav. XLI.9-12.

⁸⁷ Torelli 1988; *Id.* 1993; Andreani 2003, p. 189, nota 58.

l'altare dal vestibolo (ambiente 2) dall'*Anaktoron* di Torre di Satriano con vasi con offerte alimentari, un'ascia a codolo e una falce in ferro⁸⁸. La stessa associazione che abbiamo visto ad Anagni, Frosinone, Artena e a Teano. Sempre in ambito lucano sia a Tolve-Valle di Chirico⁸⁹ che nella casa D di Oppido Lucano⁹⁰ chiavi sono state rinvenute insieme a *thymiateria*. Gli utensili agricoli in generale sembrerebbero rinviare al culto di *Demetra Thesmophoros* che favoriva la semina, il matrimonio e le nascite.

La distribuzione (Fig. 5)

La distribuzione dei rinvenimenti merita qualche riflessione. Le "chiavi" sono state rinvenute in modo quasi esclusivo in Italia centrale: in ambito sidicino, ernico, volsco e latino, falisco, etrusco e vestino in contesti databili tra VII ed il III sec. a.C. Per l'ambito celtico va però rilevata la provenienza da siti che hanno avuto in precedenza una fase di occupazione etrusca. Per la diffusione in Italia settentrionale, in cui è presente il tipo I, ma predomina il tipo IV, bisognerà valutare se la diffusione sia un portato centro-italico, mediato dagli Etruschi, oppure lateniano, dal momento che i confronti rinviano anche all'ambito moravo e boemo⁹¹ coerentemente con altri oggetti di tradizione lateniana (come i forchettoni per carne)⁹². Personalmente propenderei per una mediazione etrusca, poiché chiavi del tipo II e IV (presenti nell'Etruria padana) sono attestate contestualmente anche a Mazzano e a Vulci. L'estensione cronologica delle attestazioni (in contesti databili tra il VII e il III sec. a.C.) documenta la vitalità ininterrotta dell'uso di questi oggetti, collegato certamente a ragioni di tipo culturale. Le attestazioni più antiche (tutte del tipo II) sembrano riguardare i siti volschi ed ernici (Sermoneta e Anagni⁹³), mentre le attestazioni al di fuori di questo comparto territoriale (in ambito etrusco e falisco) sembrano circoscritte alla fine IV - prima metà del III sec. a.C. In base ai rinvenimenti finora effettuati, che possono risentire anche di lacune della documentazione o di mancate identificazioni, sembra dunque probabile che l'uso di tali oggetti di ascendenza greca e magno greca si sia diffuso attraverso il contatto con Volsci, Ernici⁹⁴ e Latini propagandosi da Sud verso Nord. Il



Fig. 5. Carta di distribuzione delle "chiavi" metalliche (Laura Ambrosini).

⁸⁸ Osanna, Vullo 2013, p. 195, n. 14.

⁸⁹ Argento 2006, p. 480, con bibl. cit. Una chiave di seconda metà IV-inizi III sec. a.C. proviene da un *oikos* con tracce di bruciato, stamette in terracotta e *thymiateria*; vedi anche Di Giuseppe 2012, p. 482 con bibl. cit.

⁹⁰ Argento 2006, p. 459, nota 28 con bibl. cit. Una chiave è stata rinvenuta con tre *thymiateria*. Da ambito domestico anche la chiave della Civita di Tricarico (S. Bourdin in de Cazanove 2008, pp. 549-550, n. 1296, fig. 345).

⁹¹ *I Celti* 1991, pp. 707, n. 50, 766, fig. 50, 740, n. 511, 767, fig. 511.

⁹² Jacobi per la presenza di chiavi a Marzabotto pensa ad un influsso greco, mediato dagli Etruschi (Jacobi 1974, p. 172). Per le chiavi e i forchettoni per carne da Manching vedi Jacobi 1974, pp. 293-294, tavv. 32 (forchettoni), 299-303, tavv. 43-47 (chiavi).

⁹³ Gatti 1994-1995, p. 141.

⁹⁴ "Forse l'unico indizio di contatti diretti con il Meridione può essere offerto dalle chiavi di ferro, per quanto mi risulta finora scarsamente documentate nell'Italia centrale tirrenica": Gatti 1994-1995, p. 143.

tipo II è quello più diffuso nel Centro Italia e il suo uso potrebbe essersi propagato attraverso i siti dell'attuale Lazio meridionale e Campania settentrionale, in cui genti diverse erano a stretto contatto. Se da un lato risultano facilmente ipotizzabili i motivi della trasmissione dell'uso di quest'oggetto (in connessione con forme di culto e pratiche rituali), dall'altro sembra piuttosto difficile, allo stato attuale delle nostre conoscenze, individuare i modi di tale trasmissione. Ipotizzerei per essi un importante ruolo di Roma: la prima metà del V secolo vede un contatto diretto tra Volsci e Romani, durante le campagne militari tese da parte di Roma ad espugnare le città volsche; i Volsci furono pressoché sottomessi intorno alla metà del IV sec. a.C. Il periodo cronologico compreso tra la fine del IV e la prima metà del III sec. a.C. è per Vulci e l'Agro Falisco particolarmente cruciale. Non appare forse del tutto infondata l'ipotesi che l'uso delle "chiavi" sia da porre in relazione con l'espansione romana e la frequentazione "mista" dei santuari prima dell'avanzata di Roma, che porterà rapidamente alla conquista di Vulci (280 a.C.) e di *Falerii Veteres* (241 a.C.).

Abbreviazioni bibliografiche

- Ambrosini L., 1996, 7. *Il declino e la romanizzazione del territorio*, in L. Ambrosini, S. Maurizi, L.M. Michetti, Corchiano e il suo territorio nell'antichità, Viterbo, pp. 73-78.
- Ambrosini L., 2002-2003, *Un nuovo pocolom e le ceramiche ellenistiche dal deposito votivo dell'acropoli*, e *Appendice I. Iscrizioni sovradipinte su ceramica a vernice nera di IV-III se. a.C.*, in F.M. Cifarelli, L. Ambrosini, D. Nonnis, *Nuovi dati su Segni medio-repubblicana: a proposito di un nuovo pocolom dall'acropoli*, in *RendPontAcc*, LXXV, pp. 259-280, 303-313.
- Ambrosini L., c.d.s., *Ferro*, in M.A. De Lucia Brolli (a cura di), *Il santuario di Mazzano loc. Le Rote*, Civiltà Arcaica dei Sabini, c.d.s.
- Ambrosini L., Benedettini M.G., 2007, *Le cavernette falische: la frequentazione di età storica*, in M.G. Benedettini (a cura di), *Il Museo delle Antichità Etrusche ed Italiche, II. Dall'incontro con il mondo greco alla romanizzazione*, Roma, pp. 481-552.
- Andreani M., 2003, *Sul santuario di Marica alla foce del Garigliano*, in L. Quilici, S. Quilici Gigli (a cura di), *Santuari e luoghi di culto nell'Italia antica*, (Atta 12), Roma, pp. 177-207.
- Angeletti G., Riccitelli P., 2003, *Il santuario di Pescosansonesco*, in F. Aceto, L. Franchi Dell'Orto, C. Vultaggio (a cura di), *Dalla valle del Fino alla valle del medio e alto Pescara. Documenti dell'Abruzzo teramano*, VI, 1, Teramo, pp. 127-133.
- Argento A., 2006, *I reperti, Periodi 1 e 2*, in A. Carandini, M.T. D'Alessio, H. Di Giuseppe 2006, pp. 121-140, 456-462.
- ARV² = J.D. Beazley, *Attic Red-Figure Vase-Painters*, Oxford 1963².
- Battiloro I., Osanna M., 2011, *Brateis Datas. Pratiche rituali, votivi e strumenti del culto dai santuari della Lucania antica*, *Atti delle Giornate di Studio sui santuari lucani, Matera 2010*, Venosa.
- Böhr E., 2002, *CVA Deutschland 74 Berlin 9*, München.
- Bonomi S., Ruta Serafini A., 1994, *Una «chiave di Penelope» dal territorio bellunese*, in *QuadAVen X*, pp. 11-13.
- Breton Connelly J., 2007, *Portrait of a Priestess: Woman and Ritual in Ancient Greece*, Princeton.
- Brizio E., 1890, *Relazione sugli scavi eseguiti a Marzabotto presso Bologna dal novembre 1888 a tutto maggio 1889* in *MonAnt I*, coll. 249-422.
- Busana M.S., Basso P., Tricomi A.R. (a cura di), 2012, *La lana nella Cisalpina romana. Economia e società. Studi in onore di Stefania Pesavento*, *Atti del convegno Padova-Verona 2011*, (Antenor quaderni 27), Padova.
- Caiazza D., 2005a, *Mefitis Regina Pia Iovia Ceria. Primi appunti su iconografia, natura, competenze, divinità omologhe e continuità culturale della domina italica*, in D. Caiazza (a cura di), *Italica Ars. Studi in Onore di Giovanni Colonna per il Premio I Sanniti*, Piedimonte Matese, pp. 129-215.
- Caiazza D. (a cura di) 2005b, *Italica Ars. Studi in Onore di Giovanni Colonna per il Premio I Sanniti*, Piedimonte Matese.
- Carancini G.L., 1975, *Gli spilloni nell'Italia continentale*, PBF XIII, 2, München.

- Carandini A., D'Alessio M.T., Di Giuseppe H. (a cura di), 2006, *La fattoria e la Villa dell'Auditorium nel quartiere Flaminio di Roma*, BCAR Suppl. 14, Roma.
- Carandini A., Ricci G., D'Alessio M.T., De Davide C., Terrenato N., 1997, *La villa dell'Auditorium dall'età arcaica all'età imperiale*, in RM 104, pp. 117-148.
- Cerasuolo O., Pulcinelli L. (a cura di), 2010, *La fortezza di Rofalco vita quotidiana degli ultimi Etruschi. Guida breve*, Acquapendente (VT).
- Comstock C., Vermeule M., 1971, *Greek, Etruscan and Roman Bronzes in the Museum of Fine Arts. Boston*, Greenwich.
- de Cazanove O. 20018, *Civita di Tricarico: I. Le quartier de la maison du monolithe et l'enceinte intermédiaire*, Rome.
- De Lucia Brolli M.A., Benedettini M.G., 2002, *Narce: santuario suburbano di Monte Li Santi - Le Rote*, in P. Andreasi - Bassi (a cura di), *Arte, fede e religioni. Trentacinquemila anni di storia*, Catalogo della mostra, Roma, p. 60.
- De Lucia Brolli M.A., Tabolli J., 2015, *I tempi del rito. Il santuario di Monte li Santi - Le Rote a Narce*, Catalogo della mostra Civita Castellana-Mazzano 2015, Roma.
- Della Seta A., 1918, *Il Museo di Villa Giulia*, Roma.
- Diels H., 1897, *Parmenides: Lehrgedicht*, Berlin.
- Donnarumma R., 1996, 174. Heraion, edificio quadrato, in F. Longo, M. Cipriani (a cura di), *I Greci in Occidente. Poseidonia e i Lucani*, Catalogo della mostra, Napoli, pp. 229-232.
- Dorig J., 1975, *Art antique: collections rivées de Suisse Romande*, Genève.
- Fiori F., 2005, *L'instrumentum metallico dell'abitato etrusco-celtico di Monte Bibele*, in D. Vitali (a cura di), *Studi sulla media e tarda età del Ferro nell'Italia settentrionale*, Bologna, pp. 149-213.
- Fogolari G., 1956, *Dischi bronzei figurati di Treviso*, in BA XLI, pp. 1-10.
- Fogolari G., 1957, *Chiave in uso presso i Paleoveneti della cerchia alpina nella seconda età del Ferro*, in *Atti del I Convegno Interregionale Padano di Paleontologia in memoria di Carlo Maviglia, Milano 1956*, Firenze 1957, pp. 163-172.
- Fugazzola Delpino M.A., 1990, *Cenni introduttivi sul Neolitico del territorio falisco*, in *La civiltà dei Falisci. Atti del XV Convegno di Studi Etruschi e Italici, Civita Castellana 1987*, Firenze, pp. 23-52.
- Gambacurta G., 1999, *L'instrumentum in ferro per il sacrificio e il consumo della carne nel santuario di Lagole: considerazioni di carattere tipologico e funzionale*, in *QuadAVen XV*, pp. 77-84.
- Gatti S. (a cura di), 1993, *Dives Anagnina. Archeologia nella Valle del Sacco*, Catalogo della mostra, Roma.
- Gatti S., 1994-1995, *Anagni (Frosinone). Località S. Cecilia. Indagini nel santuario ernico. Il deposito votivo arcaico*, in *NSc*, pp. 5-153.
- Gatti S., Cetorelli Schivo G. (a cura di), 2002, *Il Lazio regione di Roma*, Catalogo della mostra Palestrina 2002, Roma.
- Gerhard E., 1840, *Griechische und Etruskische Trinkschalen des Kgl. Museums zu Berlin*, Berlin.
- Greco G., 1992, *La ripresa delle indagini allo Heraion di Foce Sele*, in *AttiMemMagnaGr*, 1, pp. 247-258.
- Guaitoli M., 1996, *Le più antiche chiavi fra documentazione archeologica e citazioni nelle fonti classiche*, in U. Raffaelli (a cura di), *Oltre la porta. Serrature, chiavi e forzieri dalla preistoria all'età moderna nelle Alpi orientali*, Catalogo della mostra Trento 1996, Trento, pp. 19-28.
- Guarneri F., 2006, *Il telaio e la tessitura*, in A. Russo (a cura di), *Con il fuso e la conocchia: la fattoria lucana di Montemurro e l'edilizia domestica nel IV secolo a.C.*, Lavello, p. 138.
- Herbig R., 1952, *Die Jüngeretruskischen Steinsarcophage*, Berlin.
- I Celti* 1991 = AA.VV., *I Celti*, Catalogo della mostra, Milano.
- Jacobi H., 1930, *Der Keltischen Schlüssel und der Schlüssel der Penelope, ein Beitrag zur Geschichte der Antiken Verschlüssel*, in *Schumacher Festschrift*, Mainz, pp. 213-232.
- Jacobi G., 1974, *Werkzeug un Gerät aus dem Oppidum von Manching*, Wiesbade.
- Lambrechts R. (a cura di), 1983, *Artena I*, Bruxelles - Rome.
- Le sacre acque* 2003-2004 = AA.VV., *Le sacre acque. Sorgenti e luoghi del rito nella Basilicata antica*, Catalogo della mostra Potenza 2003-2004, Potenza.
- Luoghi degli dei* 1997 = A. Campanelli, A. Faustoferrì (a cura di), *I luoghi degli dei. Sacro e natura nell'Abruzzo italico*, Catalogo della mostra, Pescara.
- Massabò B., Ricciardi L., 1988, *Il tempio, l'altare e il deposito votivo*, in BA 73, pp. 27-42.
- Mastrocinque A., 1995, *Ricerche sulle religioni italiche*, in SE 61, pp. 139-160.
- Mingazzini P., 1938, *Il santuario della dea Marica alle foci del Garigliano*, in *MonAnt* 37, cc. 693-956.
- Morel J.P., 1989-1990, *Aspects économiques d'un sanctuaire (Fondo Ruozzo à Teano, Campanie)*, in *Anathema. Regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico*, *Atti del Convegno Internazionale, Roma 1989*, in *ScAnt* 3-4, pp. 507-517.
- Morel J.P., 1991, *Le sanctuaire de Fondo Ruozzo à Teano (Campanie) et ses ex-voto*, in *CRAI*, pp. 9-33.
- Morel J.P., 1992, *Ex-voto par transformation, ex-voto par destination*, in *Mélanges P. Lévêque* 6, pp. 221-232.
- Morel J.P., 1998, *Les cultes du sanctuaire de Fondo Ruozzo à Teano*, in *I culti della Campania antica. Atti del convegno internazionale di studi in ricordo di Nazarena Valenza Mele, Napoli 1995*, Roma, pp. 157-167.
- Morel J.P., 2003-2004, *Il santuario di Garaguso*, in *Le sacre acque* 2003-2004, pp. 27-32.
- Moretti M., 1962, *Il Museo Nazionale di Villa Giulia*, Roma.
- Onorati M.T., 1998, *Frosinone: area archeologica in viale Roma (prima e seconda campagna di scavo)*, in *Terra dei Volsci. Annali del Museo Archeologico di Frosinone* 1, pp. 37-58.
- Osanna M., Vullo M. (a cura di), 2013, *Segni del potere. Oggetti di lusso dal Mediterraneo nell'Appennino lucano di età arcaica*, Catalogo della mostra Potenza 2013, Venosa.
- Palagia O., 1980, *Euphranor*, (Monumenta Graeca et Romana, 3), Leiden.
- Parisinou E., 2000, *Lighting the World of Women: Lamps and Torches in the Hands of Women in the Late Archaic and Classical Periods*, in *Greece and Rome* 47, n. 1, pp. 19-42.
- Pelagatti P. et al., 1984-1985, *Naxos (Messina). Gli scavi extraurbani oltre il Santa Venera (1973-75)*, in *NSc*, pp. 253-496.
- Pena M.J., 1989, *Influenze etrusche sulla coroplastica della Campania settentrionale. La stipe arcaica di Fondo Ruozzo (Teano)*, in *Atti del II Congresso Internazionale Etrusco, Firenze 1985*, Roma, pp. 741-744.
- Pocchetti P., 2005, *Mefitis rivisitata vent'anni dopo...*, in *Caiazza 2005b*, pp. 73-107.
- Pottier E., 1899, in *Daremberg-Saglio*, III,1, Paris, pp. 603-609, s.v. *Janua*.
- Religio votiva* 2004 = *Religio votiva. Santuari ed ex voto nel Lazio meridionale, Atti della giornata di studio, Terracina 2000*, Terracina.
- Rescigno C., 2003, *Norba. Santuario di Giunone Lucina. Appunti topografici*, in L. Quilici, S. Quilici Gigli (a cura di), *Santuari e luoghi di culto nell'Italia antica*, (Atta 12), Roma, pp. 329-351.
- Ricciardi L., 1988-1989, *Canino (Viterbo). Il santuario etrusco di Fontanile di Legnisina a Vulci. Relazione della campagne di scavo 1985 e 1986: l'altare monumentale e il deposito votivo*, in *NSc*, pp. 137-209.
- Sassatelli G., 2009, *Il nuovo tempio di Tina a Marzabotto e i culti della città etrusca*, in G. Cresci Marrone, M. Tirelli (a cura di), *ALTNOI. Il santuario altinate: strutture del sacro a confronto e i luoghi di culto lungo la via Annia, Atti del Convegno, Venezia 2006*, Roma, pp. 325-344.
- Scala N., Sirano F., 2011, *Per una tipologia delle statuette votive fittili dal santuario di Fondo Ruozzo-Teano (CE)*, in *Gli Etruschi e la Campania settentrionale. Atti del XXVI Convegno di Studi Etruschi ed Italici, Caserta - Santa Maria Capua Vetere - Capua - Teano 2007*, Pisa, pp. 675-701.
- Strazzulla M.J., 2013, *Forme di devozione nei luoghi di culto dell'Abruzzo antico*, in *Polymnia. Studi di Archeologia* 5, pp. 41-94.
- Tagliente M., 2003, *Il santuario di San Chirico Nuovo*, in *Le sacre acque* 2003-2004, pp. 27-34.
- Tedeschi A., 2012, *Un nuovo santuario urbano di Praeneste: Piazzale della Liberazione*, in E. Marroni (a cura di), *Sacra Nominis Latini: i santuari del Lazio arcaico e repubblicano. Atti del Convegno Internazionale, Roma 2009*, Napoli, pp. 311-340.
- Teržan B., 2004, *L'aristocrazia femminile nella prima età del Ferro*, in F. Marzatico, P. Gleirscher (a cura di), *Guerrieri, principi ed eroi fra il Danubio e il Po dalla Preistoria all'Alto medioevo*, Catalogo della mostra, Trento, pp. 225-226.
- Torelli M., 1988, *Riflessioni a margine dell'emporion di Gravisca*, in T. Hackens (ed.), *Navies and Commerce of the Greeks, the Carthaginians and the Etruscans in the Tyrrhenian Sea*, *Pact* 20, pp. 181-188.
- Torelli M., 1993, *Gli aromi e il sale. Afrodite ed Eracle nell'emporion arcaica dell'Italia*, in A. Mastrocinque (a cura di), *Ercole in Occidente. Atti del colloquio internazionale, Trento 1990*, Trento, pp. 91-117.

Valenti M., 2000, *Materiali dal territorio di Montefortino conservati nel Museo Civico Archeologico*, in *Della Terra di Montefortino feudo dell'Ecc.ma Casa Borghese, Il "notaro pubblico" Stefano Serangeli storico e letterato (1654-1730)*, Catalogo della mostra, Artena, pp. 186-205.

Vallois R., 1907, in *Daremberg-Saglio*, IV, 2, Paris, pp. 1241-1248, s.v. *Sera*.

Worshipping Women = N. Kaltsas, H. A. Shapiro (eds.), *Worshipping Women. Ritual and Reality in Classical Athens*, Catalogo della mostra, New York 2008.

Zancani Montuoro P., Schlager M., Stoop M.W., 1965-1966, *L'edificio quadrato nell'Heraion alla foce del Sele*, in *AttiMemMagnaGr* n.s. 6-7, pp. 23-195.

LA CERAMICA A VERNICE NERA E L'ECONOMIA DEL TEMPIO

Helga Di Giuseppe

Una ricerca sistematica condotta sulle officine italiche che producevano ceramica a vernice nera in relazione al contesto di rinvenimento ha rivelato il forte coinvolgimento delle aree sacre nelle attività produttive e la vitalità dell'economia del tempio ancora in epoca medio-repubblicana¹. Fino agli anni Ottanta del secolo scorso la ricerca archeologica aveva fatto grandi progressi in tema di circolazione e scambi delle merci a discapito della conoscenza dei centri di produzione a cui poca attenzione veniva dedicata². Tale situazione era tanto più vera quando si parlava di una classe come la ceramica a vernice nera, di cui oggi conosciamo quasi tutti i segreti grazie all'approccio storiografico di J.P. Morel, alla sua monumentale tipologia³ e alla miriade di studi locali che sono stati prodotti negli ultimi cinquant'anni. J.P. Morel, che in qualche modo non ha mai smesso di occuparsi di questa classe e di stimolare il progresso degli studi, anche archeometrici e che pure aveva già intuito il rapporto stretto tra produzione e luoghi sacri⁴, ci ha insegnato a riconoscere le fogge locali, le caratteristiche tecniche di paste e rivestimenti, i repertori decorativi e gli individui coinvolti nella produzione e quel che è più importante ad usare la ceramica con approccio storiografico, ovvero come fonte archeologica utile a ricostruire frammenti di storia. Tuttavia, Morel non si è mai occupato, né poteva farlo, vista la penuria di informazioni, delle officine che producevano questo vasellame, il cui elenco, limitato a una manciata di casi, era relegato nella sua *Ceramique campaniense* a una nota ed era basato soprattutto su informazioni orali relative a contesti rimasti a tutt'oggi inediti⁵. Fino a dieci anni fa, quando la mia ricerca è iniziata, non esisteva una raccolta sistematica dei centri di produzione di epoca ellenistica e tanto meno incentrati sulle officine di ceramica a vernice nera in Italia. L'ultimo lavoro serio risaliva agli anni Settanta e si doveva a N. Cuomo Di Caprio, che lo aveva aggiornato nel 1992 con una raccolta riguardante l'ambito magno-greco di epoca tardo-ellenistica⁶. Attualmente abbiamo anche l'atlante delle fornaci inerente quattro regioni d'Italia e riguardante le officine di epoca repubblicana e imperiale di varie classi ceramiche⁷, pubblicato poco dopo *Black-gloss Ware in Italy. Production Management and Local History*, da me curato⁸.

La ricerca che qui sintetizzo, pertanto, ha avuto lo scopo di colmare quella lacuna e di capire dove si concentravano le fornaci per la produzione a vernice nera, chi le gestiva e quali rapporti sociali si generavano intorno alla sua produzione. Lo spunto dell'indagine è stato offerto dal *Tiber Valley Project* della British School at Rome, nel quale, tra le altre cose, mi occupavo anche del riesame del corpus di più di 7.000 frammenti di ceramica a vernice nera raccolta da J. Ward Perkins e le sue *équipe* durante la nota *South Etruria survey*⁹. Lo studio di quel materiale portò alla scoperta di vari centri di produzione indiziati da scarti di cottura, distanziatori per fornaci, scarichi, puntualmente associati a materiale votivo. Eclatanti sono stati i casi di Veio, Capena e Falerii Novi, dove gli indicatori di produzione provenivano da località nei pressi delle mura e in particolare delle porte urbane, o lungo i principali assi stradali che attraversavano gli abitati e nei pressi dell'acropoli e puntualmente tornava l'associazione diretta o indiretta con aree sacre, materiali votivi, terrecotte architettoniche. Uno sguardo bibliografico più ampio all'intera regione Lazio lasciava emergere indicatori di produzione di ceramica a vernice nera anche a Falerii Veteres, Vulci, Lucus Feroniae, Narce, Pyrgi, Caere,

¹ Di Giuseppe 2012a.

² Carandini 1980, p. 1.

³ Morel 1994².

⁴ Morel 1987; 1989-90 e 1991.

⁵ Morel 1994², pp. 51-52, nota 143.

⁶ Cuomo Di Caprio 1971-1972, 1992a e 1992b.

⁷ Olcese 2012.

⁸ Di Giuseppe 2012a, pp. 142-155.

⁹ Notizie preliminari sullo studio della ceramica a vernice nera di questa ricognizione sono state pubblicate in Di Giuseppe 2003, *Ead.* 2005, *Ead.* 2008 e *Ead.* 2012b.

Tarquini, Lavinium, Signia, Praeneste, Ardea, Minturnae e anche in questi casi fornaci, scarti di cottura o altri indicatori indiretti erano sempre associati a luoghi di culto o a indicatori di culto quali terrecotte ed ex-voto anatomici¹⁰. Il tipo di ceramica prodotta rientra quasi uniformemente nelle fogge del cosiddetto *Atelier des petites estampilles*, definizione data da Morel per indicare officine attive nel Lazio tra fine IV e III sec. a.C., che usavano decorare i fondi interni dei vasi con l'impressione di piccole stampiglie¹¹. La stessa città di Roma, che ad oggi non ha ancora restituito fornaci di questo *atelier*, che pure doveva essere certamente attivo qui data la peculiarità dell'argilla usata, di molto superiore rispetto a quella impiegata fuori Roma, permette di documentare numerosi indicatori di un'attività ceramica piuttosto intensa. Le fonti ricordano che *Argiletum* (Varr., *De ll.*, 5.50.157; Serv., *In Aen.*, 8, 345) andava forse riferito ai banchi d'argilla esistenti nel sottosuolo di Roma; sull'Esquilino vengono ricordati un *figulus in Esquilina regione* (Fest., 468L) e una *zona in figinis* (Varr., *De ll.* 5.50.3; Fest., 344M), a cui rimandano scarti di cottura e materiale votivo ripetutamente rinvenuti sul colle¹². Inoltre, una *zona inter figulos* viene menzionata nella valle del Circo (Varr., *De ll.* 5.50.154) e in epoca cesariana, ceramica a vernice nera doveva essere prodotta nell'area del Monte Vaticano (Giov., *Sat.*, 6.343-344). I contesti della *Domus Regis Sacrorum* scavati da A. Carandini e quelli delle pendici settentrionali del Palatino scavati da C. Panella hanno restituito ceramica ipercotta e distanziatori per fornaci di epoca medio-repubblicana, che lascerebbero intuire l'attività di una o più fornaci, in aree comunque sacre¹³.

La domanda che è sorta spontanea a questo punto della ricerca è se tali manifatture funzionassero esclusivamente per le esigenze del culto o se avessero anche un ruolo economico legato alla distribuzione del vasellame in ambito territoriale. Chi o cosa era responsabile della distribuzione del vasellame? Le fattorie dislocate sul territorio avevano propri impianti produttivi, come è noto in altri comparti dell'Italia meridionale? Dove veniva prodotto e acquistato il vasellame che si trova negli insediamenti rurali e come avveniva la distribuzione delle merci? I bacini di rifornimento continuavano ad essere le città che ospitavano mercati in occasione delle festività religiose anche quando esse avevano perso ogni autonomia amministrativa dopo la conquista romana?

Per rispondere a queste domande è stato necessario innanzitutto allargare il campo geografico d'indagine all'intera Italia e ricostruire le forme di produzione della ceramica a vernice nera, ove per "forme di produzione" si intende il modello o i modelli che sottendevano la fabbricazione di questa classe. Individuare tali modelli ha voluto dire ricostruire il contesto in cui le varie produzioni si collocavano, analizzare le forze sociali coinvolte nel ciclo manifatturiero – dal reperimento della materia prima alla realizzazione del manufatto finito –, dividere le produzioni domestiche da quelle manifatturiere, le pubbliche da quelle private, le rurali da quelle urbane.

Al fine di non limitare la base statistica e in considerazione dell'alta deperibilità delle fornaci, i centri di produzioni sono stati individuati oltre che per la presenza di fornaci associate a scarti di vernice nera, anche grazie alla segnalazione di indicatori indiretti, quali distanziatori per forni, scarti di cottura, *test-pieces*, punzoni fittili, liscioi per argilla e altri strumenti di lavorazione, scarichi di fornace collegabili a vernici nere, in altre parole indicatori che sappiamo per esperienza diretta, non si trovano mai troppo lontano dai luoghi che li hanno generati.

Ben lungi dal pretendere di aver esaurito l'individuazione di tutte le fornaci di ceramica a vernice nera esistenti in Italia, si è cercato quantomeno di arrivare a un numero statisticamente valido per individuare tendenze ubicative e proporre modelli gestionali sufficientemente affidabili. In questo modo sono state raccolte testimonianze in 178 località, che comprendono nel complesso 324 officine (Fig. 1). Dal punto di vista della qualità del dato, in 106 località le officine sono state individuate grazie alla presenza di 252 fornaci (60%) mentre in 72 (40%) dagli indicatori indiretti sopra elencati¹⁴.

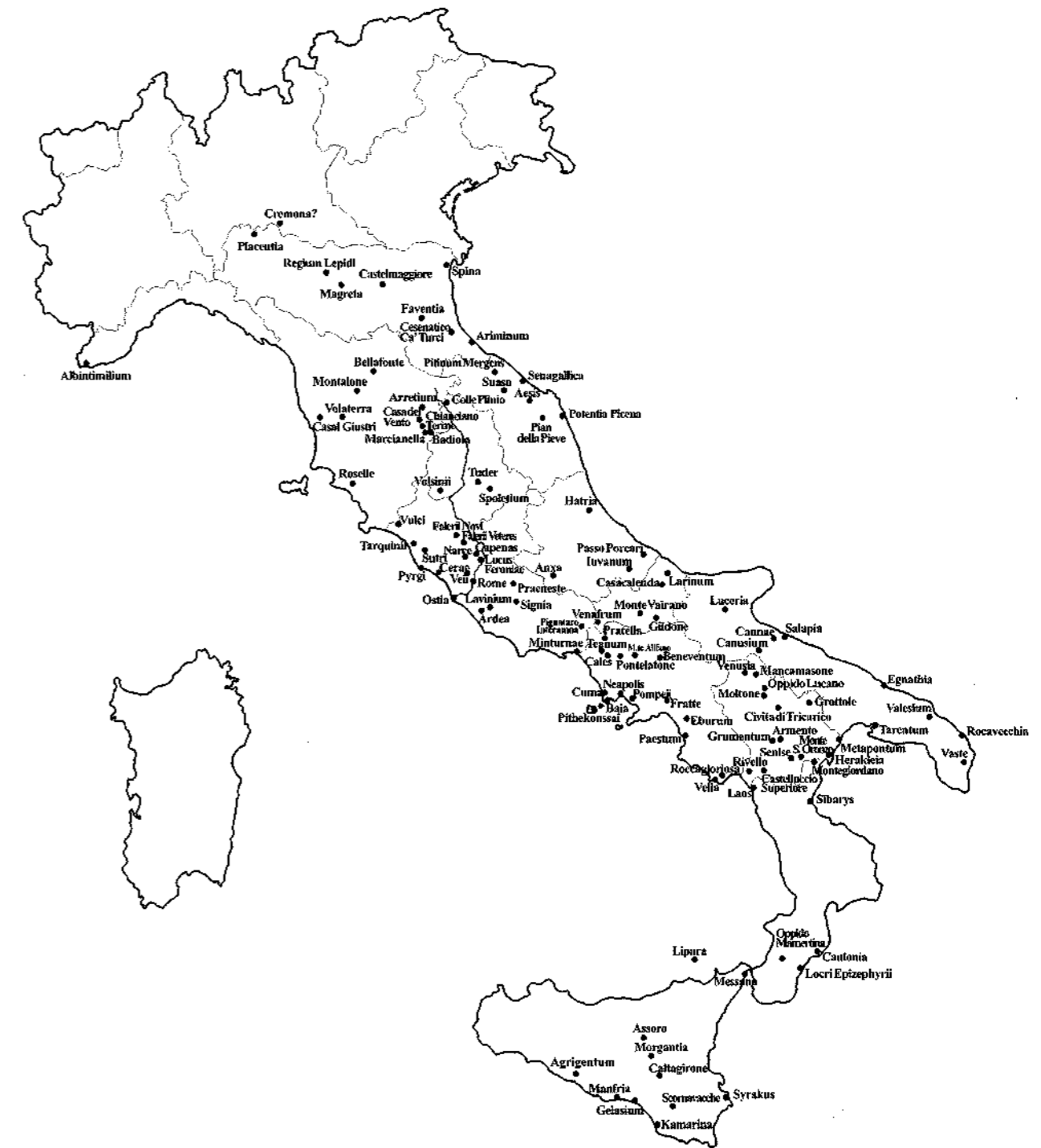


Fig. 1. Carta di distribuzione delle officine di ceramica a vernice nera individuate in base agli indicatori diretti e indiretti della produzione (rielaborato da Di Giuseppe 2012a, fig. 9 con aggiornamenti da Olcese 2012).

Poiché il fine della ricerca era individuare chi gestiva queste produzioni, particolare attenzione nella raccolta del dato è stata riservata al contesto di rinvenimento, ovvero al luogo in cui le officine o i loro indicatori si trovavano. A tal fine sono state individuate quattro ampie categorie di contesto così raggruppabili: contesto sacro (es. agorà, santuario, tempio, sacello, deposito votivo, necropoli), pubblico (es. Foro, *ekklesiasterion*, teatro, *stoà*, granaio pubblico, strade, porte della città, mura urbane), privato (*domus*, villa, fattoria), sconosciuto.

La tabella (Tab. 1) sintetizza gerarchicamente i tipi di associazione più ricorrenti nella ricerca effettuata.

¹⁰ Di Giuseppe 2012a, pp. 62-71; a questi casi vanno aggiunti quelli nel Lazio analizzati in Olcese 2012: L197 (Pigantaro Interamna Masseria Morra (FR), L077 (Ostia, Piazzale delle Corporazioni), L128 (Tivoli Sant'Anna, anfiteatro), L047 (Falerii Novi, Porta Romana), L203 (Sutri, via Cassia), L161 (Vulci, area B Fiora).

¹¹ Morel 1969.

¹² Di Giuseppe 2012a, p. 69, nota 475.

¹³ Informazioni di Sheila Cherubini e Antonio Ferrandes che ringrazio. Vd. ora Panella, Zeggio, Ferrandes 2014.

¹⁴ I dati derivano da Di Giuseppe 2012a, pp. 78-82, Table 7, aggiornati per quanto riguarda la Toscana, il Lazio, la Campania e la Sicilia con Olcese 2012.

Tabella 1. Numero dei siti di produzione di ceramica a vernice nera in Italia raggruppati per associazione di indicatori diretti e indiretti e per tipologia di contesto (da Di Giuseppe 2012a, p. 34, Table 5, aggiornato con Olcese 2012)	
Tipo di associazione	Nr. di siti
Fornace, scarti, distanziatori	43
Scarti, distanziatori	35
Fornace, scarti, distanziatori e area sacra	26
Scarti, distanziatori e area sacra	23
Fornace, scarti, distanziatori, votivi e area sacra	10
Fornace, scarti, distanziatori e area pubblica (mura urbane, ex-stoà, ex-granaio, teatro)	8
Fornace, scarti, distanziatori e votivi	6
Fornace, scarti, distanziatori e <i>domus/villa/fattoria</i> con piccolo luogo di culto	5
Fornace, scarti, distanziatori e <i>domus/villa/fattoria</i>	4
Scarti, distanziatori e area pubblica (mura urbane, Foro)	9
Scarti, distanziatori, area sacra e votivi	3
Scarti, distanziatori e votivi	3
Fornace e votivi	1
Fornace, scarti, distanziatori e necropoli	1
Scarti, distanziatori, votivi e sito pubblico	1
Totale siti	178

Prima di procedere con l'esposizione dei risultati è necessario ricordare, come era stato già evidenziato da N. Cuomo Di Caprio¹⁵, che le fornaci di ceramica a vernice nera sono di piccola taglia, di forma perlopiù circolare con diametro del piano di cottura che va dagli 80 cm a 2-3 m massimo. Sperimentazioni che hanno tenuto conto della superficie dei piani di cottura dei diametri medi dei vasi medio-repubblicani e dell'altezza delle pile ceramiche in fase di cottura hanno permesso di ricostruire carichi di diverse centinaia o migliaia di vasi a seconda delle dimensioni degli stessi, cosa che giustifica l'enorme volume di traffico generato dalla distribuzione di questa classe¹⁶.

La verifica effettuata nel resto d'Italia ha confermato le linee di tendenza notate nel Lazio: le fornaci si collocano nella maggior parte dei casi dentro le città, nei pressi delle mura urbane e in particolare delle porte in modo da facilitare l'approvvigionamento delle merci e del materiale comburente, ma anche per tenere lontano dai luoghi abitati strutture che potevano provocare incendi; inoltre, le aree immediatamente fuori dalle mura offrivano lo spazio ideale per il facile smaltimento degli scarichi di cottura andati a male. Ne costituiscono alcuni esempi Falerii Novi e Signia nel Lazio, Cales in Campania, Rivello in Basilicata, dove gli scarichi su cui fondiamo le nostre ricostruzioni sono stati rinvenuti lungo i costoni degli insediamenti, fuori dalle mura, sovente in corrispondenza delle fornaci intramurane. Luoghi privilegiati per il collocamento delle officine sono anche le strade principali che attraversavano le città, come mostrano i casi di Veio, Volusia, Falerii Veteres, le acropoli, come a Volterra, Egnatia, Venafrum, di nuovo Veio, Herakleia, Morgantina, i porti urbani marini e lacustri, come a Neapolis, Pyrgi, Pompei, Anxa, Locri Epizefiri, Metaponto, forse Pythecussai. Ma al di là di queste localizzazioni generiche, possiamo fare ulteriori osservazioni che ci permettono di meglio inquadrare le forme gestionali di tale produzione.

I risultati della ricerca

Il risultato di questa ricerca è sintetizzabile in due grafici che mostrano il confronto quantitativo delle officine in relazione al contesto di rinvenimento e che per comodità ho distinto in officine di IV-III sec. a.C. e quelle di II-I sec. a.C. La divisione cronologica è legata al momento di rottura della produzione della ceramica a vernice nera, che si individua nel II sec. a.C., precisamente dopo la guerra annibalica, quando si registrano nuovi equilibri nella geografia della produzione, un cambiamento nell'intensità d'uso di questa classe e una totale riorganizzazione del repertorio formale.

Il primo dato macroscopico da sottolineare è l'enorme crescita (Fig. 2) in Italia delle officine di ceramica a vernice nera nel III sec. a.C. rispetto a quelle attive nel IV. Tale crescita viene certamente stimolata dal processo di romanizzazione a seguito del quale ogni colonia, municipio, insediamento occupato si dotava di uno o più ceramiche per il rifornimento autonomo di una classe di vasellame centrale nella vita sociale, economica,

religiosa e funeraria del periodo, come del resto era stato già ben sottolineato da J.P. Morel¹⁷. Meno scontato invece è il risultato che riguarda il II-I sec. a.C., quando il numero delle officine appare dimezzato, cosa apparentemente in contrasto con l'affermazione di produzioni come la cosiddetta Campana B, Campana A, Campana C e Calena, che dominano i mercati del Mediterraneo obnubilando definitivamente le officine dell'*Atelier des petites estampilles*. Il dato potrebbe essere spiegato con una concentrazione delle officine nelle mani di pochi che detengono il monopolio della produzione, aumentandone la diffusione. Purtroppo però, questa possibilità è smentita da un'altra verifica quantitativa effettuata questa volta sui consumi della ceramica a vernice nera in 17 aree campione dell'Italia settentrionale, centrale e meridionale¹⁸ che mostra un calo generale dopo la seconda metà del III sec. a.C. (Fig. 3) di più della metà dei consumi di ceramica a vernice nera con qualche eccezione legata alla fondazione di nuove colonie, o al reinsediamento di quelle esistenti, o all'assegnazione di terreni a veterani, come è il caso di *Grumentum*¹⁹, dell'*ager Venusinus*²⁰, di *Pompeii*²¹ e di *Cosa*²² (Fig. 3), ad esempio, che mostrano un picco dei consumi ceramici nel II sec. a.C. laddove nella maggior parte delle altre aree abbiamo dei cali. Non mi soffermerò in questa sede sulle ragioni di questo calo in quanto già ampiamente trattato in altre pubblicazioni²³.

Mi preme qui soffermarmi su altri risultati della ricerca inerenti la distribuzione delle officine e il contesto di rinvenimento. Il grafico relativo al IV e III sec. a.C. (Fig. 4, a) mostra una schiacciante preponderanza della distribuzione delle fornaci in relazione ai luoghi di culto; di gran lunga inferiori le associazioni ad aree pubbliche e private, come *domus*, ville o fattorie. Nel II-I sec. a.C. (Fig. 4, b) la situazione rimane la medesima con una crescita delle officine nei luoghi pubblici, dato quest'ultimo influenzato dal caso di Morgantina in Sicilia che dopo la presa della città nel 211 a.C. vede l'occupazione di spazi pubblici da parte di officine che producevano ceramica a vernice nera²⁴.

Sono veramente pochi i casi che si rintracciano in Italia di ville/fattorie o *domus* di epoca medio-repubblicana dotate di fornaci per la produzione di ceramica a vernice nera: tra questi possiamo menzionare, ad esempio, il caso del palazzo a Rocca di Capra²⁵ e delle ville del Moltone di Tolve²⁶ in Basilicata e dell'*Auditorium* a Roma²⁷, indubbiamente dimore elitarie dotate di culti domestici e vicinici.

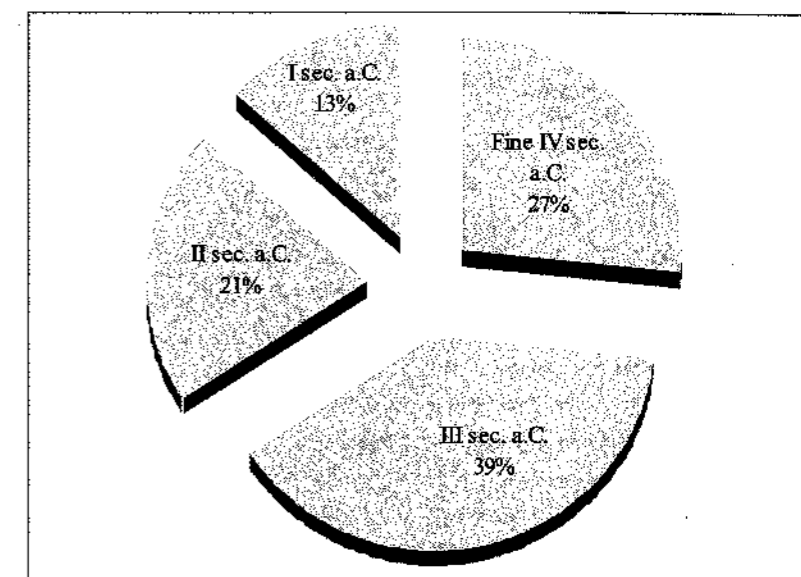


Fig. 2. Confronto percentuale delle officine di ceramica a vernice nera dal I sec. a.C. (totale 309; rielaborato da Di Giuseppe 2012a, fig. 85).

¹⁷ Morel 1981.

¹⁸ I casi studio sono stati scelti da contesti editi e inediti in cui la ceramica a vernice nera è stata studiata con approccio quantitativo, ovvero registrando per ogni tipo le quantità presenti. Toscana: *Volterra* – teatro di Vallebuona (Di Giuseppe 2005); *Cosa* – Casa di Diana (Gusberti 2004). Lazio: South Etruria survey (Di Giuseppe 2012a, pp. 129-133); Roma – Villa dell'*Auditorium* (Di Giuseppe 2006); Roma – *Domus Regis Sacrorum* (inedito, gentile concessione di S. Cherubini); Tempio di Giunone a *Gabii* (Ballester 2003); santuario di *Graviscia* (Fiorini 2005); deposito di Casarinaccio (Ceccarelli, Di Mento 2005). Campania: *Pompeii* – Casa delle Nozze di Ercole (inedito, gentile concessione di B. Chiaretti); *Rocca di Capra* (Fracchia 1990, pp. 234-259). Calabria: *Locri Epizephyrii* – Casa dei Leoni (Preacco Ancona 1997a). Basilicata: Pomarico Vecchio (Preacco Ancona 1997b); Civita di Tricarico (de Cazanove 2008: 393-449); Santuario di Torre di Satriano (Bruscella, Virtuoso 2005); Foro di *Grumentum* (inedito, studiato da chi scrive). Puglia: *Gravina* – *Silvium* (inedito, studiato da chi scrive); *ager Venusinus* (Marchi, Sabbatini 1996).

¹⁹ Di Giuseppe 2012a, pp. 124-125, fig. 115.

²⁰ *Ibid.*, pp. 125-126, fig. 117.

²¹ *Ibid.*, pp. 127-129, fig. 119.

²² *Ibid.*, pp. 140-141, fig. 139.

²³ *Ibid.*, pp. 142-155.

²⁴ Cuomo Di Caprio 1992a; Di Giuseppe 2012a, pp. 37-40.

²⁵ Gualtieri, Fracchia 1990, pp. 105-106, 133-134; Gualtieri 2004.

²⁶ Tocco et al. 1982; Bottini 1992; Russo 1992: 85-87.

²⁷ D'Alessio, Di Giuseppe 2005; Carandini, D'Alessio, Di Giuseppe 2006.

¹⁵ Cuomo Di Caprio 1971-72.

¹⁶ Per una serie di calcoli sperimentali vd. Di Giuseppe 2012a, p. 24.

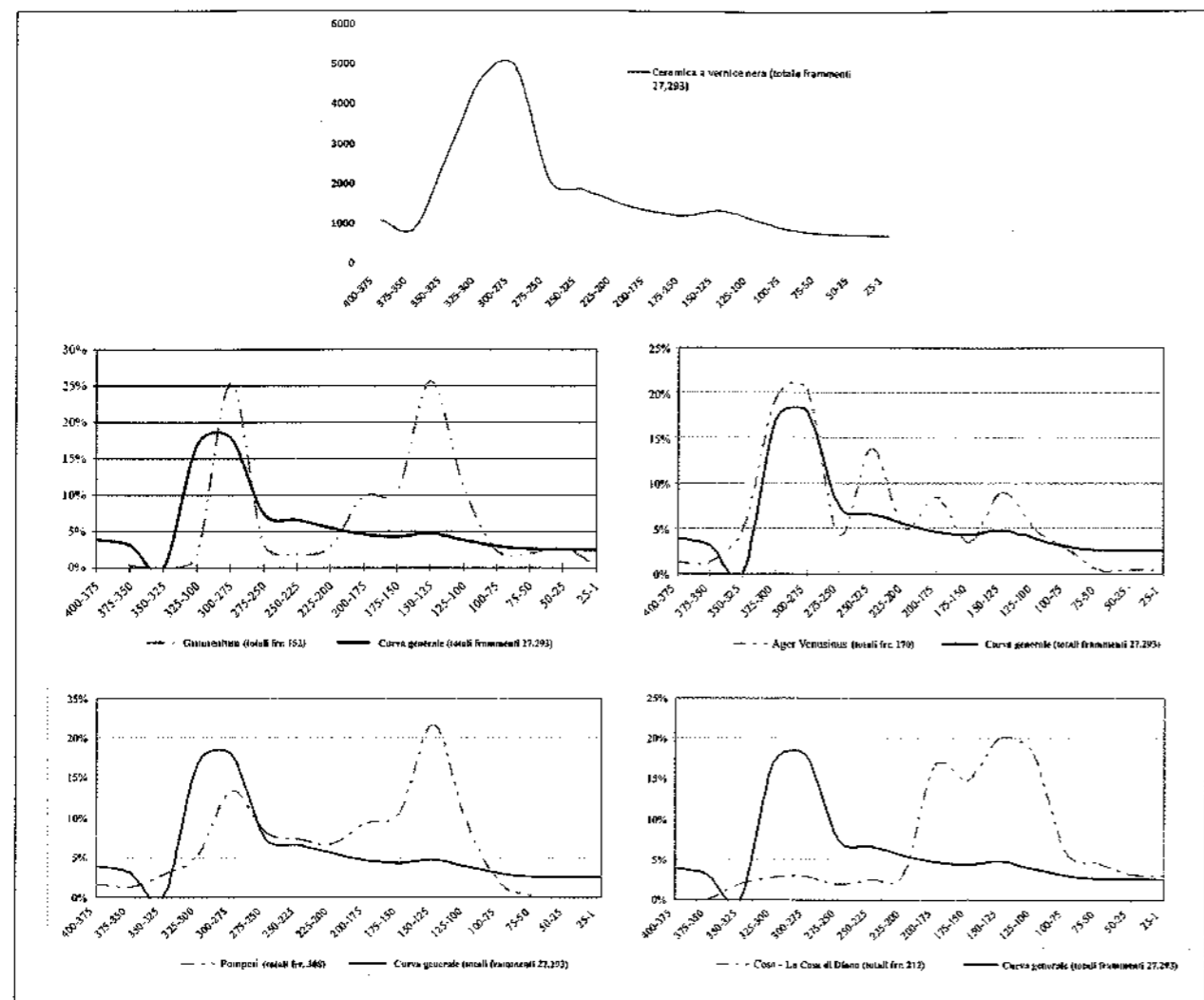


Fig. 3. In alto: media ponderata dei frammenti di ceramica a vernice nera quantificati nei 17 siti campione presi in considerazione nella ricerca (rielaborato da Di Giuseppe 2012a, fig. 103). In basso: media ponderata dei frammenti di ceramica a vernice nera proveniente da contesti di Grumentum, Ager Venusinus, Pompeii - Casa delle Nozze di Ercole e Cosa - Casa di Diana, confrontata con la curva generale in alto (rielaborato da Di Giuseppe 2012a, figg. 115, 117, 119, 139).

Come si spiega dunque questa forte predominanza delle officine nei pressi dei luoghi di culto? Le ragioni possono essere molteplici. Potrebbe trattarsi di una lacuna della ricerca, legata al fatto che gli scavi dei santuari sono di gran lunga più numerosi rispetto a quelli di fattorie e ville medio-repubblicane. Ma i numeri sono così espliciti che sarei comunque propensa a pensare che i santuari fossero soggetti economici estremamente attivi anche in fatto di produzione di ceramica a vernice nera. Del resto è noto che i templi potevano essere dotati di proprietà - estese anche oltre 300 ettari - all'interno delle quali era possibile approvvigionarsi di argilla e materiale comburente. Inoltre, il regime delle offerte, le donazioni, gli affitti dei terreni, la possibilità di concedere prestiti con interessi, la nona e la decima sui raccolti e sulle vendite, di cui abbiamo contezza, ad esempio, grazie alle tavole di Heracleia inerenti le proprietà di Atena Poliade e di Dioniso²⁸ e di quelle di Locri Epizefiri pertinenti al santuario di Zeus Olimpio²⁹, permettevano grandi accumuli di ricchezze. E i casi non si esauriscono qui. Possiamo ancora citare il tempio di Persefone, sempre a Locri Epizefiri (Dion. Hal. 20.9.1-2) che racchiudeva ricchezze a lungo accumulate e rimaste inviolate, tra cui un'immensa quantità d'oro³⁰; il tempio di Giunone Lacina a Capo Colonna di Crotona famoso per le sue ricchezze e per il peculio

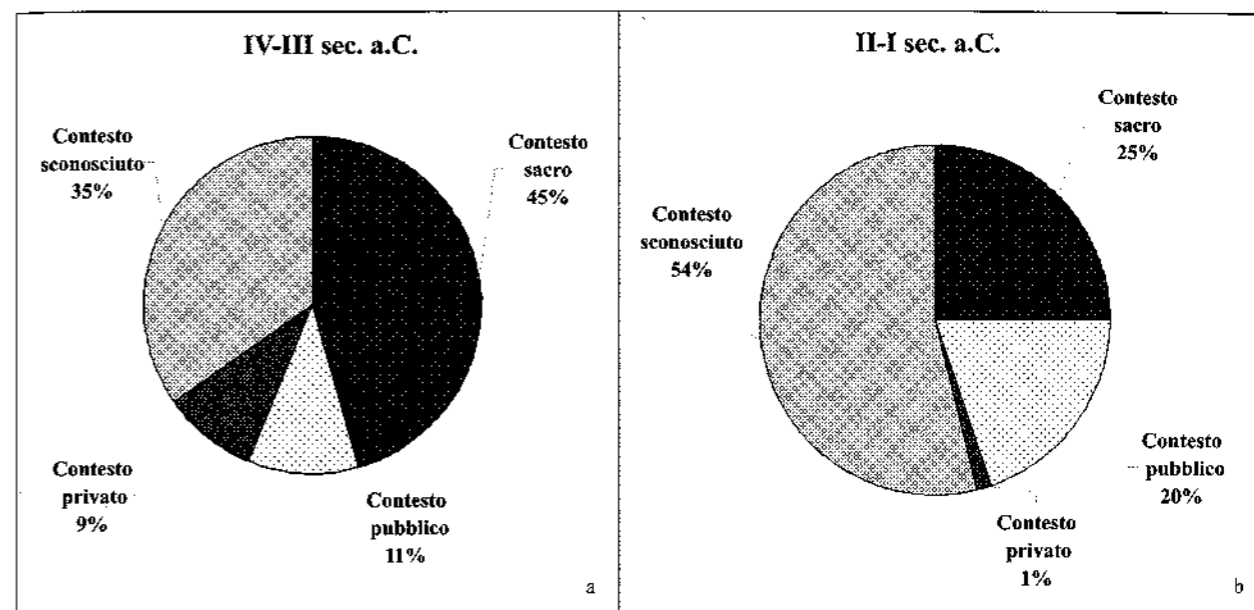


Fig. 4. Confronto percentuale tra tipi di contesto in cui sono state individuate fornaci e indicatori indiretti di ceramica a vernice nera articolato in due fasce cronologiche: IV-III sec. a.C. (totale siti 132) e II-I sec. a.C. (totale siti 76) (rielaborato da Di Giuseppe 2012a, fig. 86 aggiornato con Olcese 2012).

ricavato dall'allevamento brado di mandrie sacre ad Hera (Liv. 24.3.3-8)³¹; il santuario di Ercole a Tivoli che accumulava ricchezze provenienti dalle decime e dai contributi volontari o coatti dei *publicani* per la loro redditizia attività di controllo della transumanza (App., *Bell. civ.* V.24.97; 22.87)³²; ugualmente *Praeneste*, *Lavinium*, *Nemi* e *Antium* erano ritenuti santuari assai ricchi (App. *Bell. civ.* V.97); per il tempio di Diana Tifatina, si parla esplicitamente di proprietà terriere del santuario³³, il tempio di Castore e Polluce a Cori viene ristrutturato con denaro proveniente dal tesoro del tempio stesso³⁴ e in tempi più recenti (I sec. d.C.) conosciamo un santuario di Silvano in Lucania, a cui vengono donate proprietà sparse comprensive di *casae* e *villae*³⁵.

Queste capacità di accumulare ricchezza potevano ben giustificare la creazione di quel *surplus* necessario ad avviare anche attività produttive. A giudicare dalla distribuzione delle fornaci che, ove note, distano dai templi dai 5 ai 50 metri, non di più, e dalle infrastrutture documentate, come fornaci, opere di canalizzazioni, vasche per la decantazione delle argille e spazi per l'immagazzinamento del vasellame, si direbbe che i santuari potevano essere dotati di spazi per la produzione e lo stoccaggio delle merci; se mettessero a disposizione anche l'argilla per la lavorazione e il materiale comburente, resta la spiegazione più facile da accettare rispetto all'idea che gli artigiani portassero con sé queste materie prime o che le acquistassero *in loco* da altri privati.

E gli artigiani che ruolo giocavano in una simile organizzazione? Facevano parte del personale impiegato nel tempio o avevano un regime itinerante? Per rispondere a questa domanda possiamo rifarci al noto caso di Scoppieto analizzato da Margherita Bergamini che mostra, seppur in tempi più recenti, un modello che è certamente ispirato a quello della ceramica a vernice nera. Scoppieto è un sito produttivo di notevole entità, situato in Umbria lungo il corso del Tevere e strettamente collegato ad un santuario. Qui sono state rinvenute le postazioni degli artigiani, le matrici dei vasi, i pani di argilla, gli strumenti di lavorazione e tanti bolli che attestano che si spostavano qui, verosimilmente in occasioni particolari, come feste e fiere, artigiani provenienti da Arezzo che portavano con sé gli strumenti principali del lavoro, fondamentalmente punzoni, con i quali realizzavano nei pressi del santuario le matrici necessarie alla decorazione dei vasi³⁶. Il modello dell'artigiano

³¹ Jaeger 2006; Spadea 2006; de Cazanove 2013.

³² Bodei Giglioli 1977; Bonetto 1999, p. 302, nota 80.

³³ Gabba 1975, p. 155.

³⁴ *CIL* I², 1560 = X, 6505 = *ILS*, 3386 = *ILLRP*, 60; Coarelli 1983, p. 237.

³⁵ *CIL* X, 444 = *ILS* 3546 = *I. It.*, III, 1, n. 7; Solin 1981, p. 8, 15-16, 22; Giardina 2004[1997], pp. 145-146.

³⁶ Bergamini 2001, *Ead.* 2002-2003, *Ead.* 2003, *Ead.* 2005, *Ead.* 2006, *Ead.* 2008, *Ead.* 2011; Bergamini, Comodi 2008[2010]; Nicoletta 2003.

²⁸ Ampolo 1987, p. 89; Costabile 1987, p. 10; Coarelli 1998, p. 284; Greco 2001, pp. 191-193; Lombardo 2001, pp. 92-94.

²⁹ De Francisci 1972; Panuccio 1974; Musti 1974; Id. 1979, p. 221; Costabile 1987, pp. 112-113; Id. 1992, pp. 156, 161-162; Id. 1994-1995; Barra Bagnasco 1996.

³⁰ Costabile 1987, p. 114.

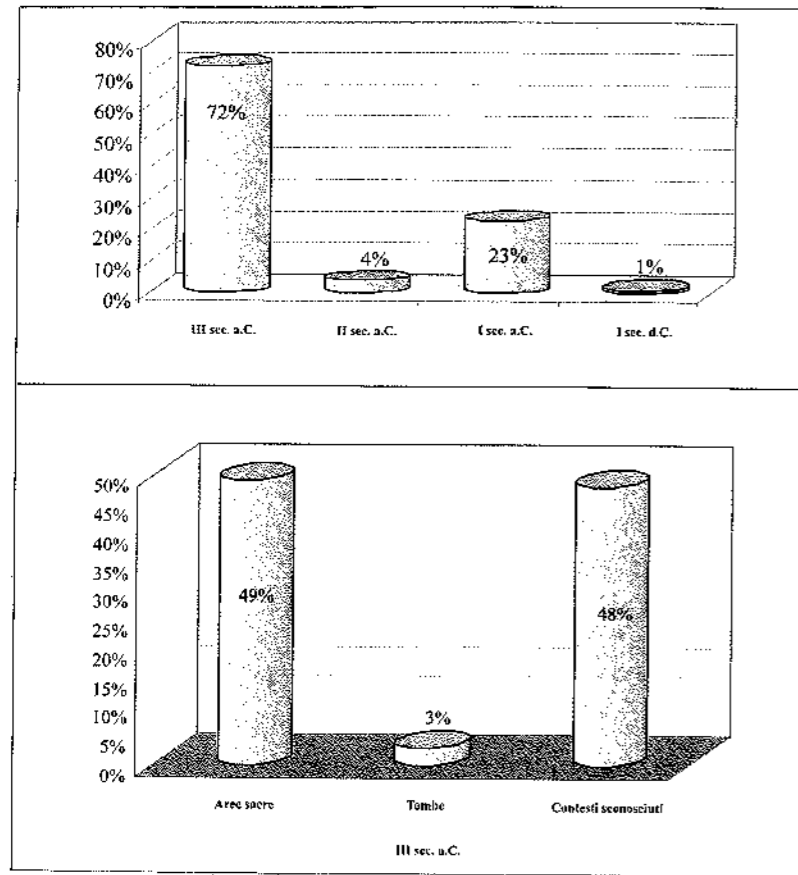


Fig. 5. In alto: confronti percentuali tra bolli su ceramica a vernice nera dal III sec. a.C. al I sec. d.C. (totale campione di bolli 268; rielaborato da Di Giuseppe 2012a, fig. 91). In basso: confronti percentuali tra bolli su ceramica a vernice nera e contesti di rinvenimento nel III sec. a.C. (totale campione bolli 193; rielaborato da Di Giuseppe 2012a, fig. 102).

Dunque, fogge, modelli, apparati decorativi, strumenti di lavoro dovevano circolare al seguito degli artigiani che, verosimilmente, si spostavano con la fondazione di nuove colonie alla ricerca di fortuna e di appezzamenti di terreni che permettessero loro di sopravvivere. Questi artigiani privi di grandi proprietà e capacità attrattive è possibile che integrassero la loro attività agricola, spostandosi periodicamente presso santuari che offrivano loro le strutture necessarie per l'esercizio della loro attività, materie prime, ma anche un guadagno sicuro legato alle esigenze del tempio in *primis* e in secondo luogo alle vendite che qui potevano realizzarsi con l'ausilio di *negotiatores* e privati che aiutavano a redistribuire il materiale sul territorio e per via marittima.

Un aspetto che ci aiuta a meglio articolare il modello dell'economia del tempio è quello che riguarda l'epigrafia della ceramica a vernice nera, fenomeno che è documentabile soprattutto nel III sec. a.C., per scomparire, salvo rare eccezioni nel II sec. a.C. e poi riapparire in epoca augustea, quando verrà riadottato su vasta scala anche dalla sigillata italica che della vernice nera è il principale erede. Vasi di ceramica a vernice nera bollati nel III sec. a.C., come già sottolineato da J.P. Morel, si trovano prevalentemente nelle colonie latine e, aggiungo io, prevalentemente nei pressi dei luoghi di culto, solo raramente si rinvenono nelle tombe, mai in contesto abitativo per quanto se ne sappia (Fig. 5).

Inoltre, nei santuari meglio documentati si nota la presenza di bolli che richiamano vari artigiani, come il caso eclatante di *Praeneste*, nei pressi del santuario di Ercole in località S. Lucia⁴⁰, di *Minturnae* nei pressi del

itinerante, ricordato peraltro da Varrone (r.r. 1.16.3-4), doveva essere tanto più valido in epoca medio-repubblicana quando l'attività vascolare urbana non era evidentemente sufficiente da sola per la sopravvivenza durante l'intero anno. Che fossero gli artigiani a spostarsi e non le merci è dimostrabile attraverso una serie di indicatori.

Ad esempio, vasi dell'*atelier* definito da Morel 1+5³⁷, caratterizzati da un motivo floreale centrale grande circondato da cinque stampiglie disposte radialmente intorno ad esso, sono stati trovati in area falisca e lungo tutto il corso del Tevere da Todi fino ad Ostia e se ne rintracciano varianti anche in area adriatica, ad esempio, ad Ancona. I motivi decorativi richiamano piuttosto quelli caleni o della Campania settentrionale, ma i vasi sono certamente realizzati in impasto locale. Altro esempio, è quello documentato nelle officine di Iesi nelle Marche, dove forme vascolari e decorazioni richiamano chiaramente repertori campani, ma sono realizzati in argilla locale³⁸. Un ulteriore caso e qui mi fermo è quello delle ceramiche a vernice nere o comuni di area adriatica che richiamano l'*Atelier des petites estampilles*, l'*Internal slip ware*, i tegami con orlo bifido e rivestimento interno e i bacini d'impasto sabbioso tipici dell'area laziale, ma realizzati localmente, come hanno dimostrato le analisi delle argille³⁹.

santuario della dea Marica al Garigliano⁴¹ o di Cales⁴², anche se qui l'associazione ai santuari non è sempre evidente o di *Fregellae*, templi A e B⁴³, ma i casi da citare sarebbero molti altri⁴⁴.

I bolli ci informano sui personaggi coinvolti nella produzione, sul fatto che fossero uomini liberi che potevano avere al seguito vari servi, a loro volta in grado di bollare i vasi, a volte sul luogo in cui operavano o sulla loro provenienza, sulle *societas* familiari strette tra fratelli che operavano nello stesso settore⁴⁵. Innanzitutto, il fatto che tali bolli con antroponimi non si trovino mai sul territorio in contesti domestici, ma solo nei pressi dei santuari ci deve dire che il bollo non è un marchio volto a garantire la qualità del prodotto come si potrebbe pensare in altri periodi storici, ma che esprima piuttosto la volontà da parte dell'artigiano di manifestarsi e di esprimere gratitudine rispetto alla divinità che aveva ospitato la sua impresa e protetto i suoi carichi di cottura dai dèmoni distruttori.

L'attività del figulo era sottoposta a notevoli rischi legati alla frattura dei vasi sia nella fase dell'essiccamento sia in quella della cottura. Un errore nel controllo della temperatura e dei tempi di cottura poteva mandare a rotoli interi carichi, il che voleva dire la perdita di mesi e mesi di lavoro e dei guadagni che ne sarebbero derivati. Che la perdita di carichi fosse frequente ce lo testimonia la miriade di scarichi di fornaci rinvenuti ovunque, soprattutto al di fuori dalle mura delle città, non lontano dai luoghi in cui si esercitavano tali attività e grazie ai quali possiamo individuare officine di qualunque periodo storico. Il disagio, la paura e le superstizioni dei vasai sono ben rappresentati nell'epigramma 'omerico' 13 - *La fornace o il vasaio* -, in cui i figli che non si comportano onestamente vengono minacciati di assistere alla rovina della loro attività per mano di dèmoni legati alle fasi critiche della lavorazione e cottura dei vasi. Stritola (colui che stritola), Spicina (colui che fa scricchiolare), Incénera (ovvero il fuoco inestinguibile), Bòmbito (lo scuotitore) e Spacca (il guastatore dei vasi ancora crudi) sono i dèmoni invocati e responsabili dei crepitii, lesioni, fratture, contrazioni e ipercotture dei vasi che generano gli scarichi di fornaci noti agli archeologi. Al contrario a protezione dei vasai onesti viene invocata Atena che di tutte le arti e mestieri era protettrice⁴⁶. Non sappiamo se queste credenze fossero valide anche in ambito italico, tuttavia possiamo immaginare che fosse proprio la necessità di difendersi da forze avverse a spingere gli artigiani a cercare rifugio presso le aree sacre e in quest'ottica non stupirebbe più l'offerta nei santuari di vasi particolarmente pregiati recanti il nome del figulo come forma di risarcimento per un'attività produttiva andata a buon fine⁴⁷.

Altra spiegazione, che non esclude la precedente, ma è un po' più prosaica, è legata all'organizzazione del ciclo di cottura. Se intorno a un santuario si concentravano contemporaneamente più artigiani, questi avevano la necessità di distinguere i loro vasi con bolli onomastici, esattamente come avrebbero fatto in futuro i vasai della terra sigillata italica e come il frammento dell'Isola di Migliarino magistralmente dimostra⁴⁸. Del resto, anche le fornaci di Metaponto, che hanno restituito distanziatori per ceramica recanti nomi diversi⁴⁹, dimostrano che il modello della condivisione delle fornaci da parte di più figuli era valido già in epoche più

⁴¹ Kirsopp Lake 1934-1935, pp. 109-110, Pl. XV e XXI; Forti 1965, p. 137; Morel 1994², p. 52, nota 143.

⁴² Pedroni 2001, pp. 64-80.

⁴³ Nicosia 1979; Malandrino 1991; Antonini 2011.

⁴⁴ Si rimanda alla discussione in Di Giuseppe 2012a, pp. 84-99 e p. 108, table 8.

⁴⁵ È il caso, ad esempio, di C. e L. *Staius* che bollavano vasi insieme a Capua (Pedroni 2001, p. 81, n. 49), T. and L. *Albanios* che bollavano i vasi sia da soli a Cales e a Capua (è il caso di T. *Albanios*) sia insieme a *Teaum Sidicinum* (Morel 1988, p. 55; Pedroni 2001, p. 70, n. 13) e a Sparanise (Passaro, Carcaiso 2006, p. 293, figg. 4-7) e St. *Loucios* e L. *Safinios*, che lavoravano insieme ad *Alba Fucens* (Libratore 2001, p. 189, fig. 8).

⁴⁶ Sull'epigramma vd. Faraone 2001, Vidale 2002, fig. 7 e ora Cassio c.d.s.

"Se voi del canto mio mi darette, o vasai, la mercede, qui vieni Atena, e su la fornace protendi la mano, a buon termine fa' che giungano coppe e bicchieri, che la cottura giusta ne sia, che li paghino bene, che molti nelle vie se ne spaccino, molti al mercato, ed il guadagno giusto facciate, n'esulti il cuor vostro. Se poi bando al pudore darette, e sarete bugiardi, dèmoni qui chiamerò che struggan le vostre fornaci, Stritola, Spicina, Incénera, insieme con Bòmbito e Spacca che a dar sapranno a questa fornace travagli a bizzeffe. Struggi i fornelli, struggi la casa, e con lei la fornace, tutto a sconquasso vada, fra un alto fragore di cocci. Qual di cavallo muggia la fauce, così la fornace muggi, e a briciole, dentro di sé tutti i vasi riduca.

Figlia del Sole, Circe, maestra di filtri, e tu vieni, e questi e l'ope loro danneggia con farmachi tristi. Anche Chirone venga, qui guidi Centauri a schiere, quanti alle mani d'Alcide sfuggirono, e morti non sono, e pestin tutto quanto, sicché la fornace sprofondi, si che dobbiate, piangendo, riflettere ai vostri misfatti. Io gioirò vedendo distrutte le vostre fatiche. E se qualcuno farà capolino nel forno, la faccia tutta gli vada a fuoco; e imparino a fare i bricconi (traduzione di Romagnoli 1925).

⁴⁷ La cottura dei vasi viene sottoposta alla protezione del 'divino' in ogni periodo storico. Si ricorda ad esempio il caso dei vasai di Oristano che utilizzavano forni comuni e le cui mogli passavano la notte in chiesa a pregare affinché i carichi di cottura andassero a buon fine: Annis 1995.

⁴⁸ Camodeca 2006.

⁴⁹ Giannotta 1980, p. 35; Cracolici 2001, p. 113; Silvestrelli 2005, p. 117.

³⁷ Morel 1994², p. 51.

³⁸ Brecciaroli Taborelli 1996-1997, figg. 65-67.

³⁹ Mazzeo Saracino 2008; Lepore et al. 2012, pp. 21-22, figg. 41-42.

⁴⁰ Gatti, Onorati 1992.

risalenti rispetto a quelle in cui si afferma la terra sigillata italica. Per contro, la forte diminuzione della bollatura su ceramica a vernice nera nel II sec. a.C. potrebbe spiegarsi oltre che con cambiamenti di tipo culturale – ad esempio trasformazione del regime delle offerte agli dèi – anche con cambiamenti dell'organizzazione produttiva, per cui le fornaci potevano essere utilizzate da singoli artigiani per volta che non avevano quindi bisogno di distinguere i loro vasi da quelli degli altri in fase di cottura. Del resto la forte diminuzione delle fornaci, la loro concentrazione e la diminuzione della richiesta potevano aver reso vana la necessità da parte degli artigiani di farsi riconoscere.

Per concludere l'ingerenza dell'economia del tempio nelle attività produttive, in quelle commerciali e di committenza di ogni periodo storico, pur con diversa intensità, non è fatto che riguarda solo i vasi a vernice nera, ma si estende a molte altre realtà, come la produzione metallica semplificata dal santuario di Gravisca⁵⁰, Tarquinia⁵¹, Locri Epizefiri⁵², quella tessile rappresentata dall'*Heraion* alla foce del Sele⁵³ e forse del santuario di Ercole ad Armento⁵⁴, quella doliare di Populonia⁵⁵, Pompei (*Cereris sacrum*)⁵⁶, quelli di Diana Tifatina⁵⁷ e Capua (Ercole)⁵⁸, quella fullonica nei pressi del tempio della Magna Mater⁵⁹, quella erboraria nei pressi del tempio di *Hercule Primigenio*, la vestiaria vicino il tempio di Cerere a Roma⁶⁰, quella vascolare nella già ricordata Scoppieto⁶¹ e molti molti altri potrebbero ancora essere citati.

La commistione tra religione e produzione sembra essere un fatto ricorrente e proficuo, le cui origini vanno cercate ancora una volta in ambito orientale, dove si rintracciano sperimentazioni antichissime dell'economia del tempio⁶², la cui tenuta era garantita dalla convinzione che il proprio "saper fare" sottoposto alla protezione del divino aveva maggiori garanzie di successo.

Abbreviazioni bibliografiche

- Ampolo C., 1987, *Organizzazione politica, sociale ed economica delle "polis" italiote*, in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *Magna Grecia. Lo sviluppo politico, sociale ed economico*, Milano, pp. 89-102.
- Annis M.B., 1995, *Economia di una produzione ceramica: ricerca etno-archeologica nell'oristanese (anni '20-anni '80)*, in Associazione Culturale Ossidiana (a cura di), *La ceramica racconta la storia: la ceramica artistica, d'uso e da costruzione nell'Oristanese dal Neolitico ai nostri giorni*, Oristano, pp. 295-329.
- Antonini R., 2011, *L'onomastica di un ceramista attestato a Fregellae. Sulle tracce del percorso verso la piena romanizzazione in una famiglia della diaspora italica*, in *Quaderni Coldragonesi* 2, pp. 11-20.
- Ballester J.P., 2003, *La cerámica de barniz negro del santuario de Juno en Gabii*, Roma.
- Barra Bagnasco M., 1996, *Il culto extramurano di Afrodite - La stipe e il culto di Zeus a Locri Epizefiri - Aspetti di religiosità domestica a Locri Epizefiri*, in E. Lattanzi, M.T. Iannelli, S. Luppino, C. Sabbione, R. Spadea (a cura di), *Santuari della Magna Grecia in Calabria*, Napoli, pp. 27-30, 55-57, 81-88.
- Bergamini M., 2001, *Recenti scoperte a Scoppieto*, in *Gli Umbri del Tevere, Atti del convegno (Orvieto, 8-9 dicembre 2000)*, *AnnFaina* 8, pp. 163-178.
- Bergamini M., 2002-2003 *Scoppieto (Terni) - Scavo di un complesso produttivo di età romana (anni 1995-1998)*, in *NSc XIII-XIV*, pp. 5-88.

⁵⁰ Fiorini 2005, p. 184.

⁵¹ Chiamonte Treré 1997.

⁵² Rubinich 2010.

⁵³ Greco, Ferrara 2003, pp. 116-117. Sulla produzione tessile legata ai santuari vd. Wipszycka 1965, pp. 95 ss.

⁵⁴ Di Giuseppe 2012c, p. 483.

⁵⁵ Manacorda 2008.

⁵⁶ Zancani Montuoro 1961; Steinby 1979, p. 38 nr. 14-15.

⁵⁷ *CIL* X, 8059.

⁵⁸ Morel 1983, p. 29.

⁵⁹ Coletti, Margheritelli 2006.

⁶⁰ Morel 1987, pp. 135-145.

⁶¹ Vd. nota 33.

⁶² Makkay 1983.

- Bergamini M. (con il contributo di Valérie Thirion-Merle), 2003, *Una produzione firmata da Marcus Perennius Crescens a Scoppieto*, in *Actes du XXIIIe International Congress des Rei Cretariae Romanae Fautores, Rome, American Academy, 29 septembre - 6 octobre 2002*, in *RCRF* 38, pp. 133-144.
- Bergamini M., 2005, *Matrici per terra sigillata da Scoppieto*, in *RCRF* 39, pp. 71-79.
- Bergamini M., 2006, *La manifattura romana di Scoppieto. Elementi fittili funzionali*, in S. Menchelli, M. Pasquinucci (a cura di), *Territorio e produzioni ceramiche. Paesaggi, economia e società in età romana*, Pisa, pp. 283-298.
- Bergamini M., 2008, *Scoppieto e i commerci sul Tevere*, in F. Coarelli, H. Patterson (a cura di), *Mercator placidissimus. The Tiber Valley in antiquity. New research in the upper and middle river valley*, Rome, 27-28 February 2004, Roma, pp. 285-321.
- Bergamini M. (a cura di), 2011, *Scoppieto, 2. I materiali. Monete, ceramica a vernice nera, ceramica a pareti sottili, ceramica di importazione africana, anfore, manufatti e strumenti funzionali alla lavorazione dell'argilla e alla cottura, pesi da telaio, vetro, osso lavorato, metalli, sculture, materiale epigrafico*, Firenze.
- Bergamini M., Comodi P., 2008[2010], *Matrici e punzoni di Marcus Perennius Crescens a Scoppieto*, in *RCRF* 41, pp. 75-91.
- Bodei Giglioni G., 1977, *Pecunia Fanatica. L'incidenza economica dei templi laziali*, in *Rivista storica italiana* 89, pp. 33-76.
- Bonetto J., 1999, *Ercole e le vie della transumanza: il santuario di Tivoli*, in *Ostraka* 8.2, pp. 291-307.
- Bottini P., 1992, *Catalogo dei materiali della villa del Moltone*, in *Testimonianze archeologiche nel territorio di Tolve*, Matera-Ferrara, pp. 69-108.
- Brecciaroli Taborelli L., 1996/1997, *Jesi (Ancona), L'officina ceramica di Aesis (III sec. a.C.-I sec. d.C.)*, in *NSc ser. IX*, vol. 7-8, pp. 5-277.
- Bruscella T., Virtuoso T., 2005, *Ceramica a vernice nera*, in M. Osanna, M. Sica (a cura di), *Torre di Satriano I. Il santuario lucano*, Venosa, pp. 261-298.
- Camodeca G., 2006, *Graffito con conto di infornata di sigillata tardo-italica da Isola di Migliarino (Pisa)*, in S. Menchelli, M. Pasquinucci (a cura di), *Territorio e produzioni ceramiche. Paesaggi, economia e società in età romana*, Pisa, pp. 207-216.
- Carandini A., 1980, *Il vigneto e la villa del fondo di Settefinestre nel Cosano: un caso di produzione agricola per il mercato trans marino*, in J.H. D'Arms, E.C. Kopff (eds.), *The Seaborne Commerce of Ancient Rome. Studies in Archaeology and History*, (Memoirs of the American Academy in Rome 36), Roma, pp. 1-10.
- Carandini A., D'Alessio M.T., Di Giuseppe H., 2006, *La fattoria e la villa dell'Auditorium nel quartiere Flaminio di Roma*, Roma.
- Cassio A.C., c.d.s., *Atena, la fornace e i demoni (epigramma 'omerico' 13)*, in *Produzione artigianale in Grecia arcaica, Giornata di Studio (Fisciano, 28 maggio 2014)*, c.d.s.
- Ceccarelli L., Di Mento M., 2005, *La ceramica a vernice nera*, in F. Di Mario (a cura di) con la collaborazione di L. Ceccarelli, *Ardea. Il deposito votivo di Casarinaccio*, Roma, pp. 193-247.
- Chiamonte Treré C., 1997, *Settore F. Lo scavo a nord del recinto dell'Edificio B*, in M. Bonghi Jovino, C. Chiamonte Treré (a cura di), *Tarquinia. Testimonianze archeologiche e ricostruzione storica. Scavi sistematici nell'abitato. Campagne 1982-1988*, Roma, pp. 72-75.
- Coarelli F., 1983, *I santuari del Lazio e della Campania tra i Gracchi e le guerre civili*, in *Les "bourgeoisies" municipales italiennes aux II^e et I^{er} siècles av. J.-C. Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique (Centre Jean Bérard, Institut français de Naples, 7-10 décembre, 1981)*, Napoli, pp. 217-240.
- Coarelli F., 1998, *Problemi e ipotesi sulle tavole greche di Eraclea*, in *Siritide e Metaponto. Storie di due territori coloniali, Atti convegno (Policoro, 31 ottobre-2 novembre 1991)*, Napoli-Paestum, pp. 281-290.
- Coletti F., Margheritelli L., 2006, *Ultime fasi di vita, abbandono e distruzione dei monumenti dell'area sud-ovest del Palatino: contesti stratigrafici e reperti*, in *ScAnt* 13, pp. 465-497.
- Costabile F., 1987, *Finanze pubbliche. L'amministrazione finanziaria templare*, in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *Magna Grecia. Lo sviluppo politico, sociale ed economico*, Milano, pp. 103-114.
- Costabile F. (a cura di), 1992, *Polis ed Olympieion a Locri Epizefiri. Costituzione e finanze di una città della Magna Grecia. Editio altera e traduzione delle tabelle locresi*, Soveria Mannelli (Catanzaro).
- Costabile F., 1994-1995, *L'archivio dell'Olympieion di Locri Epizefiri. Costituzione, economia e finanze di una polis della Magna Grecia*, in *Estudis castellonencs* 6, pp. 415-429.

- Cracolici V., 2001, *Le ceramiche. Tecniche e modi di produzione*, in A. De Siena (a cura di), *Metaponto. Archeologia di una colonia greca*, Taranto, pp. 103-114.
- Cuomo Di Caprio N., 1971-1972, *Proposta di una classificazione delle fornaci per ceramica e laterizi nell'area italiana, dalla preistoria a tutta l'epoca romana*, in *Sibrium* 11, pp. 371-464.
- Cuomo Di Caprio N., 1992a, *Fornaci e officine da vasaio tardo ellenistiche* (Morgantina Studies 3), Princeton.
- Cuomo Di Caprio N., 1992b, *Les ateliers de potiers en Grande Grèce: quelques aspects techniques*, in F. Blondé - J.Y. Perreault (eds.), *Les ateliers de potiers dans le monde grec aux époques géométrique, arcaïque et classique, Actes de la Table Ronde organisée à l'École française d'Athènes (2-3 octobre 1987)*, Paris, pp. 69-85.
- D'Alessio M.T., Di Giuseppe H., 2005, *La villa dell'Auditorium tra sacro e profano*, in B. Santillo Frizell, A. Klynne (eds.), *Roman villas around the Urbs. Interaction with landscape and environment, Proceedings of a conference held at the Swedish Institute in Rome (September 17-18, 2004)*, Roma (disponibile anche in www.svenska-institutet-rom.org/villa/), pp. 7-25.
- de Cazanove O., 2008, *Civita di Tricarico I. Le quartier de la maison du Monolite et l'enceinte intermédiaire* (Collection de l'École française de Rome 409), Roma.
- de Cazanove O., 2013, *Un sanctuaire de Grande Grèce dans une colonie romaine. L'Héraion du Lacinion après la 2ème Guerre Punique*, in *Religiöse Vielfalt und soziale Integration. Die Bedeutung der Religion für die kulturelle Identität und politische Stabilität im republikanischen Italien*, Heidelberg, pp. 111-136.
- De Francisci A., 1972, *Stato e società in Locri Epizefiri. L'archivio dell'Olympieion locrese*, Napoli.
- Di Giuseppe H., 2003, *La ceramica a vernice nera*, in H. Patterson, A. Bousquet, H. Di Giuseppe, F. Felici, S. Fontana, R. Witcher, S. Zampini, *Le produzioni ceramiche nella media Valle del Tevere tra l'età repubblicana e tardo antica*, in *RCRF* 38, pp. 161-170 (161-164).
- Di Giuseppe H., 2005, *Un confronto tra l'Etruria settentrionale e meridionale dal punto di vista della ceramica a vernice nera*, in *PBSR* 73, pp. 31-84.
- Di Giuseppe H., 2006, *La ceramica a vernice nera*, in A. Carandini, M.T. D'Alessio, H. Di Giuseppe (a cura di), *La fattoria e la villa dell'Auditorium nel quartiere Flaminio di Roma*, Roma, pp. 381-387.
- Di Giuseppe H., 2008, *South Etruria survey: la ceramica a vernice nera nella media Valle del Tevere*, in H. Patterson, F. Coarelli (a cura di), *Mercator Placidissimus. The Tiber Valley in Antiquity. New research in the upper and middle river valley. Proceedings of the Conference held at the British School at Rome (27-28 Feb. 2004)*, Rome, pp. 901-915.
- Di Giuseppe H., 2012a, *Black-gloss Ware in Italy. Production Management and Local Histories*, BAR International Series 2335, Oxford.
- Di Giuseppe H., 2012b, *La ceramica a vernice nera*, in H. Patterson, R. Cascino, H. Di Giuseppe (a cura di), *"Vetii. The Historical Topography of the Ancient City". A re-study of John Ward Perkins' Survey*, The Archaeological Monograph of the British School at Rome, London, pp. 253-266.
- Di Giuseppe H., 2012c, *Lanifici e strumenti della produzione nell'Italia centro-meridionale*, in M.S. Busana, M.T. Basso (a cura di), *La lana nella Cisalpina romana: economia e società. Studi in onore di Stefania Pesavento Mattioli, Atti del convegno (Padova-Verona, 12-16 maggio 2011)*, (Antenor Quaderni 27), Padova, pp. 477-494.
- Faraone Ch.A., *A collection of curses against Kilns (homeric epigram 13.7-23)*, in A. Yarbro Collins, M.M. Mitchell (eds.), *Antiquity and humanity: essays on ancient religion and philosophy presented to Hans Dieter Betz on his 70th birthday*, Tübingen, pp. 435-449.
- Fiorini L., 2005, *Gravisca. Scavi nel santuario greco. Topografia generale e storia del santuario. Analisi dei contesti e delle stratigrafie*, Bari.
- Forti L., 1965, *La ceramica di Gnathia*, Napoli.
- Fracchia H., 1990, *Black glaze pottery*, in M. Gualtieri, H. Fracchia, *Roccagloriosa I. L'abitato: scavo e ricognizione topografica (1976-1986)*, Napoli, pp. 231-262.
- Gabba E., 1975, *Mercati e fiere nell'Italia romana*, in *Studi Classici e orientali* 24, pp. 141-163.
- Gatti S., Onorati M.T., 1992, *Praeneste medio-repubblicana: gentes ed attività produttive*, in *La necropoli di Praeneste. Periodi orientalizzante e medio repubblicano, Atti del II convegno di studi archeologici (Palestrina, 21-22 aprile 1990)*, Palestrina, pp. 189-252.
- Giannotta M.T., 1980, *Metaponto ellenistico - romana*, Galatina.
- Giardina A., 2004[1997], *Allevamento ed economia della selva in Italia meridionale*, in *L'Italia romana. Storie di un'identità incompiuta*, Roma-Bari, pp. 139-192.
- Greco E., 2001, *Abitare in campagna*, in *Problemi della chora coloniale dall'Occidente al Mar Nero, AttiMGrecia XL*, Taranto, pp. 171-201.
- Greco B., Ferrara B., 2003, *Heraion alla foce del Sele: nuove letture. La lettura stratigrafica dei saggi intorno al cosiddetto thesaurus*, in O. de Cazanove, J. Scheid (a cura di), *Sanctuaires et sources dans l'antiquité. Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte, Actes de la table ronde organisée par le Collège de France, l'UMR 8585 Centre Gustave-Glotz, l'École française de Rome et le Centre Jean Bérard (Napoli, 30 novembre 2001)*, Napoli, pp. 103-135.
- Gualtieri M., 2004, *Roccagloriosa. I Lucani sul Golfo di Policastro*, Siracusa.
- Gualtieri M., Fracchia H., 1990, *Roccagloriosa I. L'abitato: scavo e ricognizione topografica (1976-1986)*, Napoli.
- Gusberti E., 2004, *La ceramica a vernice nera*, in http://www.press.umich.edu/webhome/cosa/forum_v.html, 2004.
- Jaeger M., 2006, *Livy, Hannibal's monument, and the temple of Juno at Croton*, in *TransactAmPhilAss* 136, pp. 389-414.
- Kirsopp Lake A., 1934-1935, *Campana suppellex, the pottery deposit of Minturnae*, in *Bollettino dell'Associazione Internazionale di Studi Mediterranei* 5, 4-5, pp. 97-114.
- Lepore G., de Marinis G., Belfiori F., Boschi F., Silani M., 2012, *Progetto "archeologia urbana a Senigallia" II. Le ricerche di via Baroccio e via Gherardi*, in *FOLD&R* 265, pp. 1-30.
- Liberatore D., 2001, *Alba Fucens*, in A. Campanelli (a cura di), *Il tesoro del lago. L'archeologia del Fucino e la collezione Torlonia*, Pescara, pp. 186-213.
- Lombardo M., 2001, *La documentazione epigrafica*, in *Problemi della chora coloniale dall'Occidente al Mar Nero, AttiMGrecia XL*, pp. 73-114.
- Makkay I., 1983, *The origins of the temple-economy as seen in the light of prehistoric evidence*, in *Iraq* 45, pp. 1-5.
- Malandrino P., 1991, *Ceramica a vernice nera di Fregellae*, in *Terra die Volsci* 2, pp. 16-32.
- Manacorda D., 2008, *Populonia e l'instrumentum inscriptum. I bolli laterizi*, in M. Hainzmann (a cura di), *Instrumenta inscripta Latina, 2, Akten des 2. Internationalen Kolloquiums (Klagenfurt 5-8, Mai 2005)*, Klagenfurt, pp. 201-208.
- Marchi M.L., Sabbatini G., 1996, *Venusia. Forma Italiae, XXXVII*, Firenze.
- Mazzeo Saracino L., 2008, *La ceramica comune depurata e semidepurata*, in L. Malnati, M.L. Stopponi (a cura di), *Vetus Litus. Archeologia della foce. Una discarica di materiali ceramici del III secolo a.C. alla darsena di Cattolica lungo il Tavollo*, (Quaderni di Archeologia dell'Emilia Romagna 23), Firenze, pp. 77-116.
- Morel J.P., 1969, *Études de céramique campanienne. L'atelier des petites estampilles*, in *MEFRA* 81, pp. 59-117.
- Morel J.P., 1981, *La produzione della ceramica campana: aspetti economici e sociali*, in A. Giardina, A. Schiavone (a cura di), *Società romana e produzione schiavistica. II. Merci, mercati e scambi nel Mediterraneo*, Roma-Bari 1, pp. 81-97.
- Morel J.P., 1983, *Les producteurs de biens artisanaux en Italie à la fin de la république*, in *Les "bourgeoisies" municipales italiennes aux I^{er} et II^e siècles av. J.C. Actes du Coll. Internat. (7-10 décembre 1981)*, Napoli, pp. 21-39.
- Morel J.P., 1987, *La topographie de l'artisanat et du commerce dans la Rome antique*, in *L'Urbs. Espace urbain et histoire (I^{er} siècle av. J.-C.-III^e siècle ap. J.-C.)*. Actes du colloque international organisé par le Centre national de la recherche scientifique et l'École française de Rome (Rome, 8-12 mai 1985), Roma, pp. 127-155.
- Morel J.P., 1988, *Artisanat et colonisation dans l'Italie romaine aux IV^e et III^e siècles av. J.-C.*, in *La colonizzazione romana tra la guerra latina e la guerra annibalica, Atti del convegno di studi (Acquasparta, 29-30 maggio 1987)*, in *DialA* 6, 2, pp. 49-63.
- Morel J.P., 1989-90, *Aspects économiques d'un sanctuaire (Fondo Ruozzo à Teano, Campanie)*, in *ScAnt* 3-4, pp. 507-517.
- Morel J.P., 1991, *Le sanctuaire de Fondo Ruozzo a Teano (Campanie) et ses ex-voto*, in *CRAI*, pp. 9-33.
- Morel J.P., 1994², *Céramique Campanienne: les formes*, Roma.
- Musti D., 1974, *Città e santuario a Locri Epizefirii*, in *PP* 29, pp. 5-21.
- Musti D., 1979, *Strutture cittadine e funzione del santuario*, in *Le tavole di Locri, Atti del colloquio sugli aspetti economici, culturali e linguistici dei testi dell'archivio locrese (Napoli 26-27 aprile 1977)*, Roma, pp. 209-228.

- Nicoletta N., 2003, *I produttori di terra sigillata di Scoppieto*, in *ReiCretActa* 38, pp. 145-152.
- Nicosia A., 1979, *Ceramica repubblicana nella media Valle del Liri*, in *Museo Civico di Pontecorvo. Quaderni* 1, pp. 23-41.
- Olcese G. (a cura di), 2012, *Atlante dei siti di produzione e delle ceramiche dell'Italia centro meridionale* (Toscana, Lazio, Campania e Sicilia), Roma.
- Panella C., Zeggio S., Ferrandes A.F., 2014, *Lo scavo delle pendici nord-orientali del Palatino tra dati acquisiti e nuove evidenze*, in *ScAnt* 20, pp. 159-246.
- Panuccio R., 1974, *Per una nuova collocazione cronologica di alcune delle tavolette bronzee di Locri Epizefiri*, in *Rendiconti dell'Istituto Lombardo* 108, pp. 105-120.
- Passaro A., Carcaiso C., 2006 *Una patera a medaglione di K. Atilius e tre firme vascolari di T. L. Albanus dall'area ex Pozzi di Sparanise. Notizia preliminare*, in D. Caiazza (a cura di), *Samnitice Loqui. Studi in onore di Aldo Prosdocimi per il premio i Sanniti*, Pedimonte Matese (CE), pp. 287-293.
- Pedroni L., 2001, *Ceramica calena a vernice nera. Produzione e diffusione*, Città di Castello (PG).
- Preacco Ancona M.C., 1997a, *La ceramica fine della "casa dei leoni"*, in M. Barra Bagnasco (a cura di), *Locri Epizefiri. IV. Lo scavo di Marasà Sud. Il sacello tardoarcaico e la "casa dei leoni"*, Firenze.
- Preacco Ancona M.C., 1997b, *La ceramica a vernice nera*, in M. Barra Bagnasco (a cura di), *Pomarico Vecchio I. Abitato, mura, necropoli, materiali*, Lavello (PZ), pp. 63-110.
- Romagnoli E., 1925, *La fornace o i vasai*, in *Omero minore. Inni - Batracomiomachia - Epigrammi - Margite*, (I poeti greci tradotti da Ettore Romagnoli), Bologna, pp. 177-180.
- Rubinich M., 2010, *Locri Epizefiri: resti di un'officina metallurgica nell'area del santuario di Marasà*, in L. Lepore, P. Turi (a cura di), *Caulonia tra Crotona e Locri, Atti del convegno internazionale (Firenze, 30 maggio - 1 giugno 2007)*, Firenze, pp. 389-398.
- Russo A., 1992, *Moltone di Tolve. Complesso residenziale. Le fasi costruttive*, in L. de Lachenal (a cura di), *Da Leukania a Lucania. La Lucania centro-orientale fra Pirro e i Giulio-Claudii*, Catalogo mostra, Venosa, pp. 39-42.
- Silvestrelli F., 2005, *Le fasi iniziali della ceramica a figure rosse nel kerameikos di Metaponto*, in M. Denoyelle, E. Lippolis, M. Mazzei, C. Pouzadoux (a cura di), *La Céramique apulienne bilan et perspectives, Actes del la Table Ronde organisée par l'École française de Rome (Napoli, Centre Jean Bérard, 30 novembre-2 dicembre 2000)*, Napoli, pp. 113-123.
- Solin H., 1981, *Zur lukanischen Inschriften*, Helsinki.
- Spadea R. (a cura di), 2006, *Ricerche nel santuario di Hera Lacinia a Capo Colonna di Crotona. Risultati e prospettive*, Roma.
- Steinby M., 1979, *I bolli laterizi*, in F. Zevi, *Pompei 79*, Napoli, pp. 265-271.
- Tocco G., Bottini A., Pica E., Moles P.G. (a cura di), 1982, *Testimonianze archeologiche nel territorio di Tolve*, Matera.
- Wipszycka E., 1965, *L'industrie textile dans l'Égypte romaine*, Warszawa.
- Vidale M., 2002, *L'idea di un lavoro lieve. Il lavoro artigianale nelle immagini della ceramica greca tra VI e IV secolo a.C.*, Padova.
- Zancani Montuoro P., 1961, *La campagna archeologica del 1932 nella piana del Crati. Parte seconda: i ritrovamenti al "Parco del Cavallo"*, in *Atti e Memorie della Società Magna Graecia* 4, pp. 7-63.

LA RICERCA SUBACQUEA NELLO SPECCHIO DI MARE ANTISTANTE IL SANTUARIO DI PYRGI: NUOVE SCOPERTE E ACQUISIZIONI

Flavio Enei

Nel corso dell'ultimo decennio sono state effettuate a più riprese campagne di ricognizione subacquea sui fondali antistanti il sito di *Pyrgi*, tra il Castello di Santa Severa e il santuario etrusco, che hanno portato ad alcune nuove scoperte e acquisizioni sulle origini e sulla struttura del porto antico. La presenza di un punto di approdo naturale ben disposto rispetto ai venti e dalle correnti e la facile possibilità di accedere all'acqua dolce in prossimità della spiaggia, hanno rappresentato, almeno fin dal Neolitico, un forte elemento di attrazione per le comunità umane e per i primi naviganti del Mediterraneo. Per le fasi più recenti della preistoria è possibile ricostruire un paesaggio caratterizzato da lagune e paludi costiere, di certo navigabili con piccole imbarcazioni come quella rinvenuta nella necropoli del Caolino del Sasso di Furbara, ricchissime di specie vegetali ed animali¹. Un *habitat* litoraneo, delimitato sul mare da una linea di costa molto più avanzata e frastagliata rispetto a quella odierna, non molto diverso da quello ancora conservato nella vicina Riserva Naturale di Macchiatonda, dove sussiste un lembo di macchia igrofitica costiera².

I ritrovamenti archeologici testimoniano la presenza di un insediamento umano attivo fin dal Neolitico medio e con tracce di frequentazione nell'età del Bronzo, esistito nei pressi del luogo occupato, in seguito, dal santuario etrusco, non molto distante dal mare. Numerosi reperti, rinvenuti nel terrapieno e nel riempimento delle fosse di fondazione degli edifici templari etruschi, segnalano l'esistenza di capanne con pareti a graticcio, di attività agricole e di allevamento di bestiame ovino, bovino e suino. Frammenti di vasellame con decorazioni incise ed impresse costituiscono il ricordo delle attività domestiche per la preparazione e la consumazione dei cibi, per la lavorazione e la conservazione dei prodotti³. La presenza di alcuni strumenti e schegge di lavorazione in ossidiana sulla spiaggia pyrgense e nell'immediato entroterra documenta l'esistenza di contatti e di scambi commerciali via mare tra gli insediamenti del litorale di *Pyrgi* e altre località del Mediterraneo, dalle quali doveva giungere il prezioso vetro vulcanico, presente solo in particolari località oltremarine tra le quali la vicina Sardegna, le isole di Palmarola e Lipari⁴. Restano ancora in corso di studio e di verifica le strutture scavate nel banco roccioso, segnalate negli anni Ottanta del Novecento a circa 4 metri di profondità sui lati del porto canale⁵. Qualora tali strutture risultassero di costruzione artificiale e non opere naturali, potrebbero costituire un'ulteriore preziosa testimonianza della presenza umana a *Pyrgi* in epoca preistorica, proprio nell'ambito dell'area portuale oggi sommersa. In relazione alle origini del punto di approdo pyrgense, fino ad oggi documentate sul piano storico ed archeologico dalla fine del VII secolo a.C., si riportano in questa sede, in via del tutto preliminare, alcune considerazioni ed ipotesi di lavoro che stanno emergendo in seguito alle ultime ricerche condotte alla luce dei risultati dei recenti studi sull'innalzamento del livello degli oceani e del Mediterraneo, causato dall'azione combinata di molteplici fattori legati all'eustasia, alla glacio-idro-isostasia e alla tettonica verticale terrestre⁶. Per quanto concerne il Tirreno centrale, e quindi le coste dell'antica Etruria, iniziano ad essere disponibili dati significativi che hanno consentito di ricostruire con buona approssimazione la curva dell'innalzamento marino che

¹ Un'ultima sintesi in Enei 2013, pp. 313-387 e in Colonna 2014, pp. 81-109; Per l'imbarcazione del Sasso di Furbara Brusadin, Patrizi 1977-1982, pp. 355-411.

² Per l'avanzamento della linea di costa Schmiedt 1972, pp. 262-270; per il paesaggio costiero e l'habitat di Macchiatonda Cauli, Ceccarelli 1997.

³ Per il ritrovamento di materiali preistorici nel corso degli scavi del santuario etrusco monumentale Colonna 1970 pp. 267-264; *Id.* 1981, p. 14; Belardelli *et al.* 2007, pp. 48,49.

⁴ Per la presenza dell'ossidiana sul litorale pyrgense Colonna 1970, p. 272; Mantero, Belelli 1991, p. 45; Enei 1998, p. 192 e fig. 10. Per la circolazione dell'ossidiana nell'Italia centrale tirrenica via mare Tykot 1996, pp. 24-42.

⁵ Per le strutture scavate nel banco di roccia Protani, Frau 1989, pp. 35-43; Enei 2008, p. 86.

⁶ Per le ultime acquisizioni sul Mediterraneo centrale Lambeck *et al.* 2004, pp. 1567-1598; Lambeck *et al.* 2010, pp. 1-8; Anzidei *et al.* 2014, pp. 453-479; per i dati archeologici relativi all'abitato di *Pyrgi* Belelli 2001, pp. 395-405.

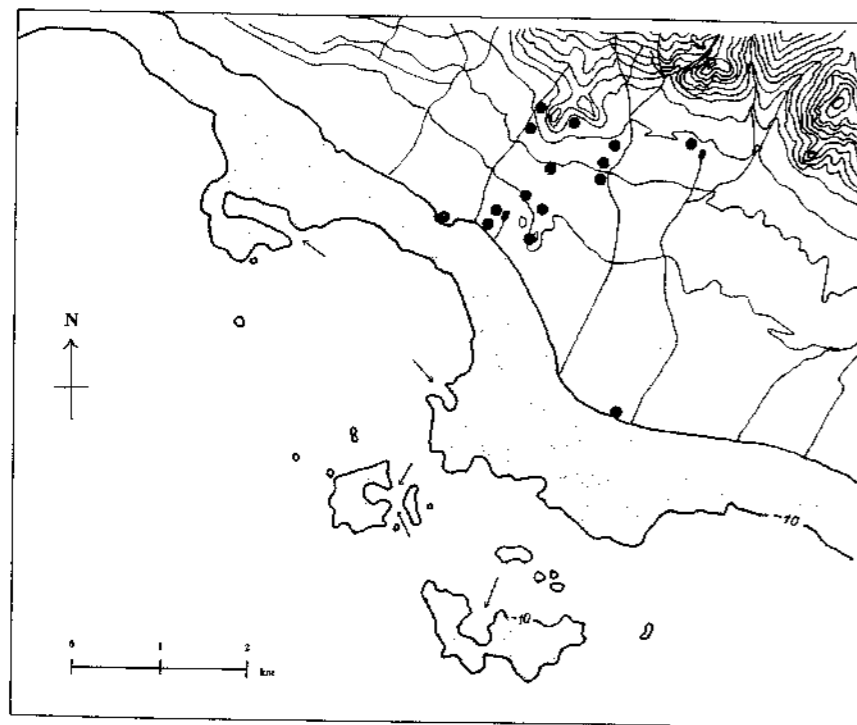


Fig. 1. La costa di Pyrgi in epoca neolitica (circa 5000 a.C.). In evidenza la linea di costa, le isole emergenti, i siti con ossidiana e materiali ceramici di fase neo-eneolitica (cerchi grigi), i potenziali punti di approdo (freccie).

che linee di costa. Per dare un'idea del sollevamento marino avvenuto nei millenni, usando per chiarezza del lettore dei riferimenti topografici moderni, la spiaggia di circa 14.000 anni fa risulta situata a 12 km al largo del Castello di Santa Severa, su un fondale oggi sommerso alla profondità di 80/90 metri. La batimetria del fondale odierno, così come descritta dalla cartografia nautica disponibile, descrive nel complesso una morfologia che scende con regolarità senza eccessivi salti di quota. È probabile che verso la fine dell'ultima glaciazione, dinanzi all'attuale Castello di Santa Severa, si trovasse un ampio territorio costiero, a tratti pianeggiante, in leggera discesa verso il mare, quasi certamente frequentato dai gruppi di cacciatori raccoglitori del Paleolitico medio-superiore ai quali possono essere riferiti alcuni strumenti rinvenuti sull'attuale bagnasciuga e nella terra di coltura della chiesa paleocristiana, come evidenti residui⁸.

Il successivo innalzamento del livello marino, dovuto all'instaurarsi delle condizioni climatiche oloceniche, sembra abbia determinato, nell'arco di alcuni millenni, la sommersione "veloce" di un'ampia fascia di territorio per giungere, intorno ai 6.500 anni da oggi, alla definizione di un assetto morfologico costiero di particolare interesse per lo studio delle origini della portualità pyrgense. In questa fase, inquadrabile nel V-IV millennio a.C., in piena epoca neolitica, il territorio, ora giacente tra i -7 e i -9 metri di profondità, risulta emerso e caratterizzato dalla presenza di una linea di costa più avanzata rispetto a quella attuale di almeno 500 metri, davanti al Castello, e da due promontori estesi per oltre 2 km di lunghezza, oggi rispettivamente sommersi dinanzi alla punta di Macchiatonda e alla cittadina balneare di Santa Severa. L'analisi della batimetria indica con buona certezza che in questa fase preistorica i bassi fondali delle odierne Secche di Macchiatonda possono essere ricostruiti come due grandi isole affioranti site subito dinanzi al promontorio, così come altri due isolotti di dimensioni minori emergono dal mare a chiudere verso nord e verso sud lo specchio d'acqua pyrgense, a breve distanza dalla terraferma (Fig. 1).

Nell'insieme sembra delinearsi una morfologia naturale particolarmente predisposta per la nascita e lo sviluppo di punti di approdo protetti da Scirocco e Libeccio. Il profilo frastagliato delle isole più grandi, la

dalla fine dell'ultimo periodo glaciale segnala un forte innalzamento del mare che, tra i 14.000 e i 7.000 anni da oggi, ha portato il suo livello da -90 a -10 metri. Il periodo successivo registra un innalzamento costante ma più lento con una risalita che si attesta a circa -1,80 metri, tra la fine dell'età del Ferro e l'epoca etrusca, e a -1,35 metri in epoca romana augustea⁷. Tali dati consentono di iniziare ad impostare il problema della portualità dell'Etruria e nello specifico anche del porto di Pyrgi in una prospettiva del tutto nuova, alla luce di un fenomeno di ingressione marina fino ad oggi mai definito con certezza nelle sue reali dinamiche storiche e nelle sue vere proporzioni. Nel caso di Pyrgi, l'utilizzo dei dati forniti dagli ultimi studi sull'innalzamento del mare, analizzati in relazione alla attuale batimetria ed alla conformazione del fondale, permette di formulare delle prime ipotesi di lavoro utili ai fini dell'individuazione di alcune anti-

presenza di estese formazioni che schermano le principali correnti e proteggono quella che appare come una grande insenatura ben ridossata, creano più che legittimi sospetti sulla possibilità che tali caratteri naturali possano aver svolto un ruolo importante per la nascita di insediamenti costieri intorno ad uno o più luoghi di approdo frequentati fin dalla preistoria.

Ai naviganti di 6.500 anni fa in risalita dalla foce del Tevere verso il nord, le attuali secche di Macchiatonda dovettero apparire come un promontorio emerso che si protendeva nel mare aperto e che interrompeva bruscamente la monotona linearità della costa piatta, offrendo un punto di riferimento ben visibile dal mare e un ottimo ridosso naturale.

Oltre agli aspetti paleomorfologici, un altro fattore non secondario da valutare per la genesi dell'approdo pyrgense è costituito senza dubbio dalla notevole disponibilità di acque dolci, sorgive e non, facilmente disponibili lungo le antiche spiagge e nell'immediato entroterra. Ancora oggi almeno cinque diversi fossi portano al mare le acque dei Monti della Tolfa alimentati nei tratti finali anche da alcune sorgenti perenni e da altri affioramenti situati quasi a ridosso del bagnasciuga. In particolare vale la pena ricordare la presenza di una ricca vena d'acqua che sorge proprio nelle immediate adiacenze del famoso santuario etrusco, in località Vigna Murata, a breve distanza dalla spiaggia delle Sabbie Nere⁹. È verosimile che si tratti di una sorgente frequentata fin dalla più remota antichità e che abbia rivestito un ruolo non secondario per la scelta del sito da parte della comunità preistorica insediatasi nelle sue vicinanze, e successivamente, in epoca etrusca, per gli usi della città e del grande santuario, sorto in corrispondenza del luogo occupato dall'insediamento preistorico. Significativo a riguardo il recente rinvenimento di numerosi frammenti ceramici in impasto non tornito avvenuto nel terreno sito proprio a ridosso della sorgente, alcuni dei quali inquadrabili in una fase finale dell'età del Bronzo e nella prima età del Ferro¹⁰. L'esistenza di un'evidente portualità naturale, favorita dall'antica conformazione della costa e dalla disponibilità di acqua dolce in luoghi molto vicini al mare, sembra ben integrarsi con quanto segnalano i rinvenimenti archeologici di epoca preistorica avvenuti a Pyrgi e negli immediati dintorni. Le ricognizioni di superficie effettuate negli ultimi anni nel territorio subito circostante il porto, nell'ambito del progetto *Ager Caeretanus*, hanno condotto all'individuazione di numerosi siti con tracce di frequentazioni che i materiali ceramici e litici inquadrano tra il Neolitico e la fine dell'età del Bronzo¹¹. Nell'area strettamente pyrgense, si registra, oltre ai noti materiali neolitici e dell'età del Bronzo a suo tempo recuperati nel corso degli scavi del santuario monumentale, un'inedita frequentazione preistorica proprio sul rilievo, posto a poche centinaia di metri a sud dell'area sacra, dominante un ampio tratto di litorale e la sorgente perenne della Vigna Murata. Purtroppo i materiali pertinenti a tale insediamento risultano molto sparsi e dilavati dagli interventi successivi e dall'intensa attività agricola antica e moderna. Nonostante la dispersione, si riconoscono numerosi frammenti di ceramica in impasto non tornito tra i quali si distingue una presa a bugna forata e una scodella a pareti rettilinee di probabile fattura neo-eneolitica associati ad alcuni elementi attribuibili forse all'età del Bronzo e ad un'industria litica a lamelle in selce ed ossidiana. È comunque, soprattutto, la presenza e la distribuzione dei reperti in ossidiana, materiale di sicura provenienza oltremarina, ben attestati e diffusi intorno al porto di Pyrgi, che lascia presumere l'arrivo di genti e prodotti via mare e quindi esistenza di un punto di approdo, frequentato dai naviganti a partire almeno dal Neolitico medio, del resto, anche ad imbarcazioni preistoriche e non solo etrusche possono essere attribuite alcune delle numerose ancore litiche rinvenute sul fondale¹².

In conclusione, il quadro paleoambientale ed archeologico che sta emergendo dalle ultime ricerche sembra inizi a gettare nuova luce sulle più remote origini dell'approdo pyrgense. È molto probabile che il porto, famoso dall'epoca etrusca e rimasto in vita per molti secoli, fin quasi ai giorni nostri come canale di ormeggio, sia da considerare la logica continuità, e forse anche l'ultimo ricordo, di uno scalo ben più antico ed articolato, risalente alla preistoria. L'ipotesi che si avanza è che il punto di approdo, posto nell'ambito di antiche paludi costiere e trasformatosi di continuo nel corso dei secoli a causa del costante innalzamento del mare, sia sempre stato frequentato nel tempo, senza soluzione di continuità, a partire almeno dal V-IV millennio a.C. È lecito ritenere che la nota mancanza di dati archeologici relativi in particolare alla prima età del Ferro sia per Pyrgi più

⁷ Il grafico che visualizza il sollevamento marino sulle coste dell'Etruria è stato elaborato e gentilmente messo a disposizione dal Dott. Fabrizio Antonioli, ricercatore ENEA. Per le ricerche sul sollevamento marino rispetto all'epoca romana Lambeck *et al.* 2004, pp. 563-575.

⁸ Per gli strumenti rinvenuti sulla spiaggia e come residui nella chiesa paleocristiana Enei 2008, p. 107. K. Christoupoulou, in Enei 2013, pp. 156-158.

⁹ Da ultimo sulla sorgente di Vigna Murata in relazione a Pyrgi Beelli 2001, p. 397 nota 15.

¹⁰ Enei 2013, p. 318 figg. 8, 9.

¹¹ Per le presenze preistoriche nell'*Ager Caeretanus*, tra Pyrgi e Alsium Enei 2001; *Id.* 2006, pp. 101-118; Belardelli *et al.* 2007, pp. 67-97.

¹² Alcuni esempi di ancore litiche con foro passante in Enei 2008, p. 77 siti 13, 14, 15; p. 85, sito 32; p. 102 sito 97; p. 106, sito 103.

dovuta alla limitata estensione delle aree indagate nell'abitato, alla casualità dei ritrovamenti, e soprattutto all'avvenuta demolizione di un ampio tratto di costa ad opera del mare, che non ad una reale assenza di vita, nella fase villanoviana, tra il IX e l'VIII secolo a.C. Al riguardo, oltre ai citati materiali affiorati presso la sorgente prossima al santuario, si segnala un frammento di una probabile tazza carenata con decorazioni a baccellature sulla spalla, inquadrabile tra la fine dell'VIII secolo e gli inizi del VII, rinvenuto come residuo in uno strato di epoca augustea, nello scavo della Piazza della Torretta all'interno del Castello di Santa Severa. Il pezzo, insieme ai materiali recuperati presso la sorgente, conferma l'esistenza di una frequentazione nel sito di *Pyrgi* anche nell'ambito della piena e tarda età del Ferro¹³. In caso contrario, sarebbe ben difficile comprendere come mai proprio nel punto meglio predisposto dalla natura per la portualità, frequentato dal Neolitico alla fine dell'età del Bronzo, dove i ceretani strutturarono il loro principale *epineion*, non sia esistito nulla di stabile e di significativo prima degli ultimi anni del VII secolo a.C. In realtà, numerosi indizi inducono a supporre che anche *Pyrgi* sia da inserire nell'elenco della fitta rete di siti marittimi attivi sul mare ceretano non solo a partire dalla prima età del Ferro ma con ogni probabilità anche da molto tempo prima. Non è impensabile, del resto, che gli stessi antichi fossero in qualche modo coscienti dell'origine remota dell'insediamento pyrgense che, forse per questo motivo, come nel caso di *Alsium*, viene ricordato di antichissima fondazione pelagica¹⁴.

Proprio in relazione alle origini mitistoriche del santuario, potrebbe non essere casuale la sua costruzione avvenuta esattamente in coincidenza con un'area già frequentata da tempi remoti. Del resto l'origine "pelagica" del santuario di *Pyrgi*, che già gli antichi sentono come un luogo sacro che rimonta a tempi lontani, potrebbe trovare un riferimento concreto e una diretta spiegazione proprio nel sito *religiosus* scelto per la sua costruzione: un luogo che da tempi ancestrali è stato frequentato dagli uomini, dagli antenati, dagli dei e dagli eroi del mito tra i quali Nanas-Odisseo, accolto da *Agylla* e il lidio Tirreno, nipote o figlio di Eracle¹⁵.

Le favorevoli condizioni naturali e la indubbia frequentazione preistorica è probabile che abbiano contribuito allo sviluppo e alla prima strutturazione del punto di approdo tra l'età del Ferro e il VII secolo a.C., epoca in cui l'etrusca *Caere*, insieme alle altre città dell'Etruria costiera, esercitò il controllo quasi incondizionato del Mar Tirreno¹⁶. In epoca arcaica e classica *Pyrgi* fu certamente uno dei più importanti scali portuali dell'antica Cerveteri, aperto ai traffici del Mediterraneo, frequentato in particolare da navigatori e commercianti greci e fenici. L'abitato etrusco, con uno schema urbano regolare, orientato nordest-sudovest, si sviluppava intorno al porto e confinava con il vasto santuario, esplorato nel corso degli ultimi cinquanta anni dall'Università di Roma in collaborazione con la Soprintendenza Archeologica¹⁷.

Per la ricostruzione del paesaggio litoraneo di epoca etrusca rivestono notevole importanza le scoperte avvenute nell'ambito delle ricognizioni subacquee condotte negli ultimi anni per la redazione della carta archeologica dei fondali pyrgensi (Fig. 2). In particolare si pone l'attenzione sul rinvenimento dei resti di almeno cinque pozzi a pianta circolare, di diverse dimensioni, avvenuto nel tratto di mare compreso tra il muro poligonale del lato sud-est del *castrum* e la spiaggia antistante il santuario¹⁸. Tali pozzi, in alcuni casi ancora ben riconoscibili (Carta archeologica siti nn. 1, 4, 7, 101, 112) sono oggi situati a circa 60 metri dalla spiaggia, alla profondità massima di 2,5 metri e costituiscono un elemento di certezza per la definizione della linea di costa antica, essendo con ogni probabilità relativi ad abitazioni un tempo esistite nella zona oggi sommersa. I resti visibili sono da attribuire a pozzi scavati nel terreno e foderati in pietra e argilla, in gran parte distrutti dal mare, in origine aventi l'imboccatura diversi metri più in alto della sezione attualmente esposta, da considerarsi molto vicina al fondo. Qualora si tratti di pozzi per la captazione dell'acqua dolce e non di cisterne di raccolta, è in-

¹³ Il frammento è stato visionato dalla Dott.ssa Flavia Trucco che ringrazio per le preziose indicazioni cronologiche.

¹⁴ Per la fondazione pelagica di *Alsium* e di *Pyrgi* Dion. Halic. I, 20; Strabo 5,2,8.

¹⁵ Per l'insediamento di necropoli etrusche su siti abitati nella preistoria Enei 2001, pp. 57-58; Per le origini mitistoriche del santuario Colonna 2000, pp. 266, 267, nota 36.

¹⁶ Per la presenza degli Etruschi di Cerveteri nel Tirreno Cristofani 1983, p. 24 e p. 119. È forse a questa fase così antica che si riferisce lo scrittore latino Servio quando ricorda *Pyrgi* con i termini *castellum* e *metropolis* degli Etruschi che praticavano la pirateria (Serv., *Ad Aen.* X, 184). Il centro viene anche definito *epineion* di *Caere* da Strabone, che conferma quindi, l'esistenza di un porto attrezzato (Strabo V, 2, 8) e descritto con il termine *polis* da Ateneo (Ateneo VI, 224c).

¹⁷ *Pyrgi* viene soprattutto ricordata dagli antichi come sede di un importante santuario fondato secondo quanto racconta Strabone dal mitico popolo dei Pelasgi (Strabo V, 2, 8), dedicato ad *Eleithyia* sempre a detta di Strabone o a *Leukothea* secondo altri autori (Ps.Arist. II, 1349b; Ael., *Var. Hist.* I, 20; Polyæn. *Strateg.* V, 2, 21). Inoltre, nell'area sacra, secondo la testimonianza di Eliano, era senza dubbio ospitato anche il culto di Apollo (Ael., *Var. Hist.* I, 20). Una raccolta delle fonti antiche su *Pyrgi* in Pallottino 1959, pp. 261-263.

¹⁸ Per la carta archeologica del fondale e le schede dei ritrovamenti Enei 2008, pp.1-117; per i pozzi etruschi Enei 2008, p. 67 sito 1; p. 69, sito 4; p. 73 sito 7; p. 75, sito 9; p. 104, sito 101.

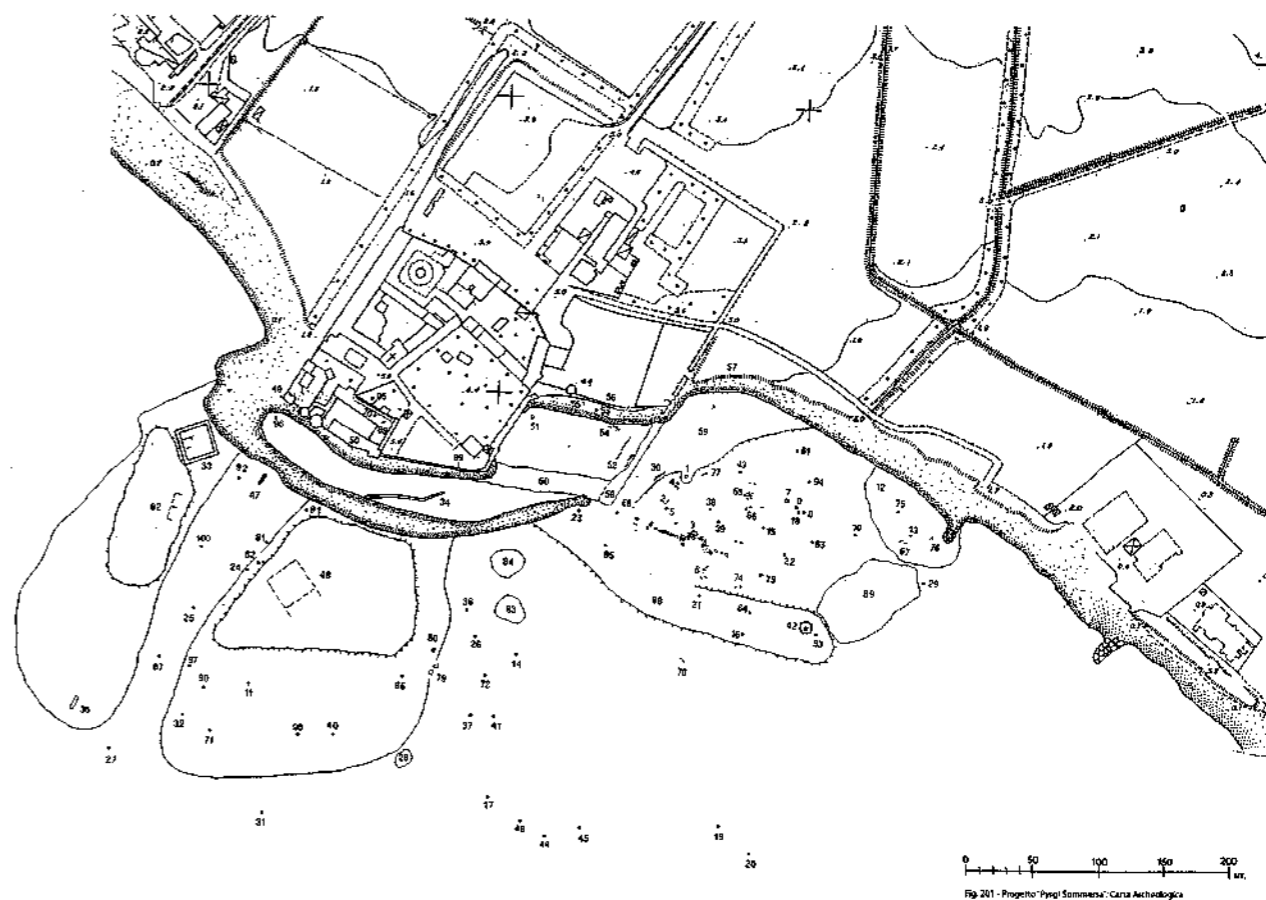


Fig. 2. "Pyrgi Sommersa": carta archeologica del fondale.

dubbio che all'epoca del loro utilizzo dovevano trovarsi ad una discreta distanza dalla battigia. Nell'interno dei pozzi, negli strati di crollo e di riempimento messi in luce dall'erosione, sono presenti numerosi materiali edilizi di I e II fase, ceramiche domestiche, anfore, metalli, ossa animali e carboni. Per quanto riguarda i pozzi nn. 1, 7 e 9, alcuni frammenti in ceramica a vernice nera di epoca romana repubblicana sembrano datare la colmata delle strutture nell'ambito del III secolo a.C., forse proprio in conseguenza degli eventi che portarono alla deduzione della colonia con la costruzione del *castrum* e il supposto abbandono di una parte dell'abitato¹⁹. Anche l'ultimo pozzo di recente scoperta (sito 112), situato molto vicino al pozzo n. 7, già ad una prima analisi dei materiali affioranti dal riempimento, sembra confermare un interro avvenuto nell'ambito del III secolo a.C. Sempre in relazione all'epoca etrusca, si è registrata la presenza di ampie zone di fondale cosparse di numerosi materiali ceramici ed edilizi con accumuli di pietrame e frammenti di tegole, lungo l'intera fascia antistante la spiaggia, con particolari concentrazioni ad una distanza di circa 30-50 metri dalla costa ed alla profondità di 1.50-2.50 metri. Tali aree di macerie sembrano suggerire l'originaria presenza di edifici costruiti in scapoli di pietra e tetti con tegole e coppi, ormai completamente smembrati e demoliti dal mare. Si riconoscono alcuni particolari depositi tra i quali si distingue un mucchio di pietre con alcuni vasi ancora in sito, schiacciati uno sull'altro. Nel tratto di mare indagato a sud del Castello di Santa Severa, all'altezza della foce del fosso del Caolino, i punti fermi costituiti dalla presenza dei pozzi e delle aree di spargimento dei crolli degli edifici descritti, consentono per l'epoca arcaica di ipotizzare con buona certezza una linea di costa più avanzata di oltre 100 metri rispetto a quella attuale. Nella fascia di terreno demolita dal mare dovette esistere un esteso settore di abitato relativo all'insediamento di *Pyrgi* con case costruite con muri di pietra, provviste di pozzi per la raccolta e la captazione dell'acqua, frequentate in un arco di tempo compreso tra il VII secolo a.C. e il III secolo a.C.

¹⁹ Il santuario e di conseguenza alcuni settori dell'abitato potrebbero essere stati distrutti in occasione degli oscuri eventi che opposero *Caere* a Roma intorno al 273 a.C. come sembrano confermare i materiali rinvenuti negli strati di abbandono. Da ultimo in particolare in relazione all'Area Sacra Sud (Colonna 1991, p. 86). Per l'abitato etrusco Bellelli 2001, pp. 395-405. Per i pozzi del Tempio A Coccolini, Follieri 1980, pp. 277-291.

I reperti presenti nei pozzi e sparsi sul fondale testimoniano la presenza di attività metallurgiche, come nel caso della "metallina" recuperata nel pozzo n. 4 e dei nuclei di ematite presenti tra i vasi del sito n. 18, di attività di macellazione di ovini e suini rintracciabili soprattutto nei riempimenti dei pozzi nn. 1, 7, 112. La presenza di un ricco strumentario di uso domestico costituito da olle, fornelli, bacini, scodelle, piattelli, brocche, anfore e *dolia*, sembra confermare il carattere residenziale e produttivo del quartiere esistito nell'area oggi sommersa. Nella zona più vicina al noto Tempio A del santuario è invece possibile che sorgesse almeno un altro importante edificio, forse di culto, anch'esso edificato in opera quadrata di tufo. Anche la famosa area sacra pyrgense con i suoi due templi monumentali, attraversata da un canale potenzialmente navigabile con piccole imbarcazioni, è probabile che fosse distante dal mare almeno un centinaio di metri e che nella zona intermedia, prima della spiaggia, si trovassero altre costruzioni.

Relativamente alla portualità più antica scarseggiano ancora dati sicuri per definire l'esistenza o meno di apprestamenti artificiali di grande entità. È, tuttavia, molto probabile che il primitivo impianto del porto canale, ricavato in un possibile paleoalveo fluviale o all'interno di una depressione paludosa, risalga all'epoca etrusca così come sembrano dimostrare le ancore litiche e i materiali arcaici ivi rinvenuti nel corso delle esplorazioni italo-americane degli anni Settanta nonché i nuovi ritrovamenti di ceramiche e di almeno una metà di un altro ceppo di ancora in pietra. Purtroppo, proprio nel canale, nel corso degli ultimi decenni, molti reperti sono stati rubati o recuperati senza adeguata documentazione e posizionamento. Il probabile uso del canale già nel VII e VI secolo a.C., lascia presumere che anche le due estese massicciate artificiali site sui lati siano state effettivamente gettate in epoca etrusca, nell'ambito dei primi lavori di strutturazione dell'approdo. Alla luce delle ultime scoperte di relitti etruschi avvenute lungo le coste provenzali francesi è del resto impossibile non presupporre a Pyrgi l'esistenza di strutture portuali adeguate all'ancoraggio di navi da carico di notevole stazza. In particolare il relitto denominato *Grand Ribaud F*, pertinente ad una nave oneraria della fine del VI secolo a.C., lunga più di 25 metri e carica di 800-1000 anfore da vino di chiara provenienza ceretana, testimonia indirettamente l'esistenza di un vero e proprio scalo attrezzato con i relativi servizi a partire perlomeno dall'epoca arcaica²⁰. Resta da confermare la possibilità che anche gli apprestamenti portuali di epoca romana, scoperti nell'area immediatamente a sud del castello, possano essere considerati la logica continuità di impianti più antichi anch'essi risalenti all'epoca etrusca. Nell'insieme, per quanto riguarda la portualità, sembra delinearsi l'esistenza di una realtà più complessa ed articolata di quanto fino ad oggi immaginato in cui s'intravede un sostanziale adattamento degli impianti all'antica conformazione naturale della costa, in funzione delle correnti superficiali, dei venti dominanti, delle paludi e dei corsi d'acqua²¹. L'*epineion* cerite è probabile che sia dotato di almeno due distinte aree portuali, forse tra loro collegate tramite canali, già attive intorno al 600 a.C., organizzate nell'ambito di preesistenti stagni o lagune costiere adatte alle necessità dell'ormeggio, frequentate fin dalla preistoria. Oltre alla probabile darsena del noto porto-canale, protetta in particolare dal vento di Scirocco, si va delineando l'esistenza di un secondo bacino, sito a ridosso dell'antico promontorio, sul lato sud-orientale in direzione del santuario, in un'area naturalmente difesa dal vento di sud-est dall'antica punta di Macchiatonda, molto più avanzata di oggi, e soprattutto dal Libeccio tramite un gigantesco antemurale di pietre di costruzione artificiale. Anche l'ingresso del bacino rivolto a Scirocco potrebbe essere stato ulteriormente schermato da una massicciata di pietre, ormai quasi del tutto demolita dal mare. Vale la pena sottolineare come quest'ultima area portuale venga a trovarsi in stretta relazione topografica con la zona monumentale del santuario, dalla quale dista meno di 200 metri. La presenza del bacino, intuiva a suo tempo dal Canina ed in seguito in qualche modo segnalata dallo Schmiedt, dal Fioravanti e dal Frau²², oltre che dall'esistenza degli impianti romani, è resa altamente probabile dalla continuità di frequentazione dello specchio di mare, ridossato rispetto al Castello, anche fino in epoca moderna. Si ricorda a questo proposito il rinvenimento di ceramiche medievali, l'ormeggio e il naufragio delle imbarcazioni destinate allo scarico del minerale di ferro elbano avvenuto a più riprese, per un lungo lasso di tempo tra il XVI e il XVIII secolo, proprio dinanzi al tratto di spiaggia a sud del bastione dove ancora nel XIX secolo approdavano i battelli per caricare il carbone, controllati dai cannoni della "batteria"²³.

²⁰ Per le ultime scoperte di relitti etruschi lungo le coste provenzali francesi di Antibes e Marsiglia Long, Pomey, Sourisseau 2002, in particolare per la nave grande con carico di anfore ceretane detta *Grand Ribaud F*, pp. 55-62.

²¹ Sull'utilizzazione del porto canale a partire almeno dal 600 a.C. Colonna 2000, p. 257 e nota 16.

²² Canina 1838, p. 48, tav. I; Schmiedt 1964, figg. 21-23; Colonna 1966, p. 11; Fioravanti 1972, pp. 48-50; Protani, Frau 1989, p. 94, tav. XVI.

²³ Colonna 2000, pp. 257-258, nota 20.

La scoperta, che attende di essere consolidata dal proseguimento delle indagini, viene a colmare un vuoto di conoscenza di grande entità per la ricostruzione della costa e della sua topografia antica. L'area sacra di Pyrgi non è più troppo distante dall'approdo ma può finalmente essere considerata contigua ad uno dei bacini di cui si compone lo scalo portuale cerite: in questo modo si rafforza e si conferma a pieno titolo il giusto ruolo di santuario emporico del complesso pyrgense.

Alla luce di queste indicazioni acquistano notevole significato i risultati della prima analisi d'insieme dei livelli etruschi effettuata in tutta l'area archeologica e nel santuario monumentale, lungo le sezioni erose dal mare sulla spiaggia subito a sud del castello e negli scavi eseguiti all'interno del complesso castellano. Le quote dei piani di calpestio di epoca tardo etrusca indicano una maggiore sopraelevazione del settore di città posto sul promontorio dominante il canale portuale rispetto a quella circostante il santuario: una differenza di quota di circa 2 metri. Ai fini della migliore ricostruzione del paesaggio antico si consideri, inoltre, che il livello del mare, rispetto alla fase tardo etrusca, potrebbe essere salito di almeno 1,50 m e che un'ampia fascia dell'abitato antico è stata erosa e sommersa²⁴. In base ai dati acquisiti, l'abitato etrusco di Pyrgi, nella fase di V-IV secolo a.C., sembra articolarsi intorno ad un nucleo prominente, sopraelevato sul mare di circa quattro metri, basato su un rilievo naturale che permetteva senza dubbio il migliore controllo di un ampio tratto di costa ma soprattutto il presidio dei sottostanti impianti portuali e dell'annesso santuario emporico. È probabile che anche in questa parte dell'area urbana, leggermente più elevata rispetto ai dintorni, ora compresa nel Castello di Santa Severa, si trovassero importanti edifici pubblici e privati come testimoniano i diversi frammenti di terrecotte architettoniche rinvenuti nel corso degli scavi. Si tratta di labili ma sicuri indizi della presenza di fabbriche monumentali nella zona oggi attraversata dal viale del Castello, tra il Grande Giardino e l'attuale Chiesa del borgo. In particolare un frammento di bacino lustrale decorato a rilievo con scene inerenti il mondo dionisiaco e una piccola coppa votiva con probabile dedica ad APLU, lasciano ipotizzare, per l'epoca tardo etrusca, la possibile esistenza dei relativi luoghi di culto in prossimità dell'area di rinvenimento dei materiali²⁵. Appare fin troppo ovvio e scontato che proprio sulla zona più elevata dell'antico insediamento pyrgense, quella che idealmente potrebbe essere considerata l'"acropoli" della città, sorgessero aree sacre con edifici templari, forse di non secondaria importanza, anche rispetto a quelle presenti nel vicino grande santuario. Non è improbabile che proprio in relazione a queste preesistenti caratteristiche morfologiche e topografiche dell'abitato etrusco, gravitante intorno e, soprattutto, sulla dorsale di un leggero promontorio, che tale area sommitale e non altre, per ragioni di evidente interesse strategico e militare, venne prescelta dai romani per l'insediamento della colonia marittima. Un intero settore dell'abitato più antico dovette di fatto essere incluso all'interno dell'imponente circuito murario in opera poligonale. Purtroppo, le poche informazioni ricavate dallo scavo dei limitati lembi di stratigrafia descritti ancora non consentono di comprendere fino in fondo e con chiarezza quale fu il destino degli edifici etruschi che finirono compresi nel recinto del *castrum*. È molto probabile che la costruzione delle mura poligonali abbia comportato la sistematica demolizione di interi isolati di case direttamente attraversati dall'opera di fortificazione e dalle relative fasce di rispetto circostanti il *pomerium*. Viceversa, non è inverosimile che il resto del tessuto abitativo sia stato almeno in parte conservato e di fatto sia rimasto in vita per tutta l'epoca romana, seppure attraverso continui rifacimenti e trasformazioni. A favore di questa ipotesi di continuità, per quanto di nostra conoscenza, sembrano testimoniare le dirette sovrapposizioni di strutture murarie romane su quelle etrusche e il conseguente analogo orientamento degli edifici riscontrato quasi ovunque nell'area del *castrum*. All'interno delle mura della fortezza romana la presenza nel tessuto urbano di questi orientamenti, anomali rispetto al classico schema ortogonale, ad assi centrali originanti, che caratterizza le colonie marittime medio-repubblicane, nel caso di Pyrgi lascia presumere una realtà forse molto differente rispetto a quella sino ad oggi ipotizzata²⁶. La cinta muraria del *castrum* potrebbe aver semplicemente fortificato la zona più elevata dell'abitato etrusco dominante il porto, conservando al suo interno parte del tessuto urbano e del patrimonio edilizio preesistente.

²⁴ Prime misurazioni generali delle quote dell'abitato etrusco di Pyrgi, tra il santuario e l'area compresa nel successivo *castrum* romano, sono state effettuate in collaborazione con la Dott.ssa Barbara Belevi nell'estate del 2009. Per il livello marino antico e la morfologia del litorale pyrgense tra l'epoca neolitica e quella etrusca da ultimo Enei 2008, pp. 21-26.

²⁵ Enei 2013 pp. 333, 334.

²⁶ Per l'urbanistica della colonia romana di Pyrgi Rasmus Brandt 1985, pp. 65-78; Hesberg 1985, p. 142; Sommella 1988, pp. 56, 57, 69, fig. 69.

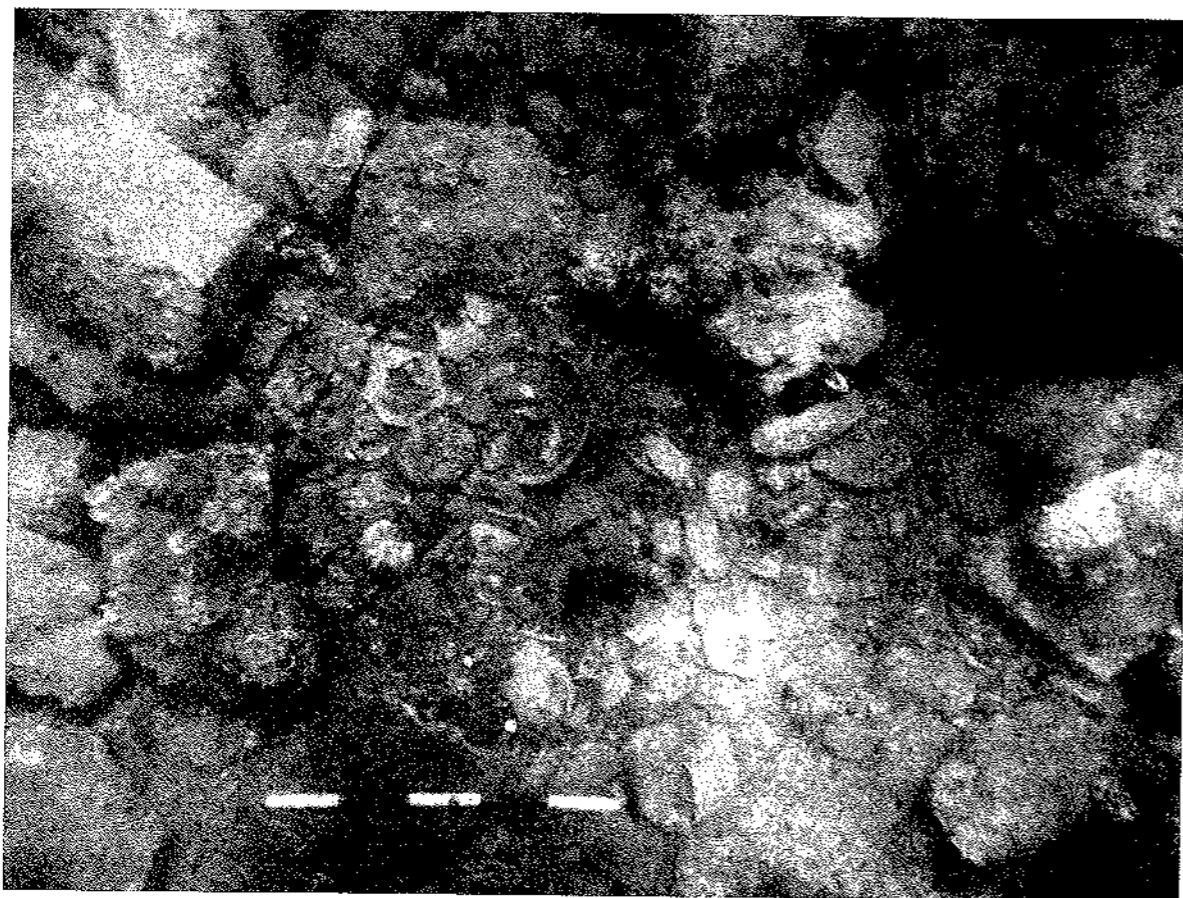


Fig. 3. "Pyrgi Sommersa": il pozzo 112 con i materiali affioranti dallo strato di riempimento.

Le ultime scoperte

Nel corso degli ultimi due anni, in occasione delle ricognizioni di controllo, svolte in seguito alle forti mareggiate invernali che hanno scavato il fondale e demolito la sezione del terreno sulla spiaggia, sono state effettuate alcune altre interessanti scoperte che apportano nuovi elementi di conoscenza utili per lo studio e la ricostruzione del paesaggio costiero pyrgense di epoca etrusca²⁷. In questa sede si segnalano in particolare due nuove acquisizioni relative al citato fondo di pozzo, sommerso nello specchio di mare situato tra il castello medievale e il santuario etrusco monumentale (Sito 112) e ad un interessante piano di spiccato di una casa arcaica, affiorato nella sezione che da secoli viene erosa dal mare a ridosso della spiaggia.

Il fondo di un pozzo etrusco sommerso

In occasione di una ricognizione di controllo è stato possibile riconoscere sul fondale i resti di un nuovo pozzo, oggi situato ad una distanza di circa 68 m dalla battigia, alla profondità di 2,50 m, quasi esattamente dinanzi alla foce del fosso del Caolino (Fig. 3). La struttura (Sito 112 della carta archeologica), messa in luce dall'azione del mare, si presenta a pianta quasi circolare con un diametro di circa 70 cm, con pareti rivestite da un paramento, spesso circa 30 cm, in pietre di varie forme e dimensioni, visibile per un'altezza massima di 20 cm, formato da scapoli sbozzati di calcare, ciottoloni trachitici e rari tufi. Nell'area compresa nel perimetro del pozzo sono stati recuperati numerosi frammenti ceramici, alcune ossa animali e alcuni elementi in piombo di notevole interesse e varia tipologia, giacenti *in situ* in uno strato di riempimento antico, di matrice argillosa di

²⁷ Le ricognizioni sono state condotte dal Centro Studi Marittimi del Gruppo Archeologico del Territorio Cerite (GATC) coordinato dal Dott. Stefano Giorgi in collaborazione con lo scrivente e la Dott.ssa Valeria D'Atri della Soprintendenza Archeologica per l'Etruria Meridionale.

colore scuro, in corso di erosione²⁸. La rimozione dei materiali affioranti dalla loro giacitura ha comportato lo scavo di parte dello strato fangoso che li conteneva, per una profondità di circa 25 cm, effettuando altre interessanti scoperte relative ad ulteriori frammenti di vasellame, metalli ed elementi lignei ancora ben conservati e riconoscibili. In attesa dell'approfondimento degli studi specifici sui reperti, si fornisce in questa sede una prima informazione sulla scoperta e una descrizione preliminare dei reperti²⁹. La documentazione grafica, video e fotografica effettuata in occasione del recupero, insieme alla successiva analisi dei materiali, ha consentito di riconoscere nel deposito la presenza di numerosi oggetti tra i quali spicca un'anfora di tipo greco italico, di probabile produzione magno greca o siciliana, simile alla forma MGS III ma di dimensioni notevolmente ridotte rispetto alla norma (h. 29,5 cm diam. interno dell'orlo 8 cm), ricostruibile per intero da molteplici frammenti (Fig. 4, n. 1). Molto attestate risultano le brocche con almeno 10 diversi esemplari a corpo ovoide, in ceramica depurata chiara con orlo leggermente ingrossato e anse a bastoncino verticale (Fig. 4, nn. 2, 3), una sola ulteriore brocca risulta realizzata in impasto con orlo svasato e ansa a bastoncino, un tegamello in rozza terracotta con leggera risega sull'orlo per l'alloggiamento del coperchio (Fig. 4, n. 5). Si distingue per la sua forte peculiarità una forma chiusa a corpo cilindrico basso (h. 15 cm, diam. orlo 13,5 cm) con ampio fondo piatto, spalla pronunciata, orlo svasato e due anse a nastro verticali (una mancante), impostate tra orlo e parete (Fig. 4, n. 6). Tra i materiali ceramici di particolare interesse per la datazione risulta un attingitoio a corpo cilindrico con orlo svasato e ansa a nastro (h. 13 cm, diam. orlo interno 2,8 cm), in ceramica a vernice nera ma di colore bruno rossiccio per difetti di cottura, interamente ricostruibile, vicino alla forma Morel 5281a, databile nel III secolo a.C.³⁰ (Fig. 4, n. 7), nello stesso orizzonte cronologico potrebbe essere inserito anche un fondo a disco piatto pertinente ad un vasetto a pareti sottili. I materiali metallici recuperati consistono in cinque elementi in piombo riferibili a due lastre irregolari, ad una colatura, ad una probabile grappa a sezione quadrangolare con profondi tagli sulla superficie, ad un peso da rete formato da una lastra rettangolare ripiegata su se stessa lungo l'asse mediano. Dallo strato di fango, insieme al piombo e alle ceramiche, sono riemersi due frammenti di ossa animali di piccolo formato uno dei quali certamente riferibile ad una costola con tracce di macellazione. Infine, di notevole interesse, i frammenti lignei tra i quali spicca un oggetto a simile ad un boccale di forma ovoide con fondo arrotondato, completamente intagliato nel legno. L'oggetto, in parte ricomposto da vari frammenti, è probabile che fosse una sorta di grande bicchiere ligneo usato per attingere l'acqua del pozzo³¹. Sulla superficie esterna sussistono leggere scanalature forse riferibili all'alloggiamento dell'imbracatura in corda destinata a calare il recipiente e a recuperarlo colmo d'acqua. Nel riempimento del pozzo sono stati rinvenuti altri piccoli frammenti di legni lavorati tra i quali un dischetto circolare molto ben curato e rifinito, provvisto di un foro passante nel mezzo. Un lato dell'oggetto risulta piatto, l'altro conformato in forma conica. Potrebbe trattarsi di una fuseruola o di un elemento decorativo di mobilia. La scoperta nel suo insieme appare di particolare interesse in quanto la posizione del pozzo, oggi sito a quasi 70 metri dalla terraferma, conferma, ormai senza ombra di dubbio, l'avvenuta demolizione ad opera del mare di un ampio settore dell'abitato etrusco di Pyrgi. Tra tutti i resti di analoghe strutture fino ad oggi individuati sul fondale si tratta di quella più distante dall'attuale spiaggia, un punto di riferimento certo per la ricostruzione della linea di costa di epoca tardo etrusca, più avanzata di oltre 100 metri rispetto a quella odierna, supponendo che il pozzo si trovasse in origine a soli 20-30 metri di distanza dal mare³². Le caratteristiche della deposizione e la tipologia degli oggetti rinvenuti lasciano aperto il dubbio circa l'identificazione del contesto originario di riferimento. Potrebbe trattarsi di un pozzo per la captazione dell'acqua sorgiva e d'infiltrazione che scorre sullo strato di argilla sito a circa 2 metri di profondità al di sotto del piano di calpestio, riempito da oggetti caduti e/o gettati intenzionalmente prima del suo abbandono e del successivo riempimento. Viceversa, la struttura

²⁸ Il recupero è stato effettuato in data 13 maggio del 2011 a cura del Centro Studi Marittimi del GATC e dell'Associazione Poseidon grazie alla partecipazione dei soci Stefano Giorgi, Mauro Giorgi, Marco Fatucci, Alberto Borruso, Alessandro Dondolini, Flavio Enei, Edoardo Bruni, Enrico Iatta.

²⁹ Lo scavo del pozzo non è stato terminato, sono stati rimossi soltanto i materiali esposti dall'erosione e di conseguenza purtroppo non sappiamo quanto ancora sia fondo. Le analisi delle presenze paleobotaniche del campione di terreno prelevato sono in corso a cura del Prof. Jaromír Beneš del Centre for human and plant studies in Europe and Northern Africa in postglacial period della University of South Bohemia (Repubblica Ceca).

³⁰ Vedi tipologia in Morel 1981, p. 348, Pl. 161.

³¹ Sul restauro e l'utilizzo dell'oggetto Davide Petriaggi, Di Giovanni, Galotta 2014, pp. 177-180.

³² Per la scoperta e la documentazione relativa ad almeno altri 5 pozzi individuati sul fondale pyrgense vedi carta archeologica in Enei 2008, siti nn. 1, 4, 7, 9, 101, alcuni localizzati ad una distanza massima di circa 60 metri dall'attuale linea di costa.

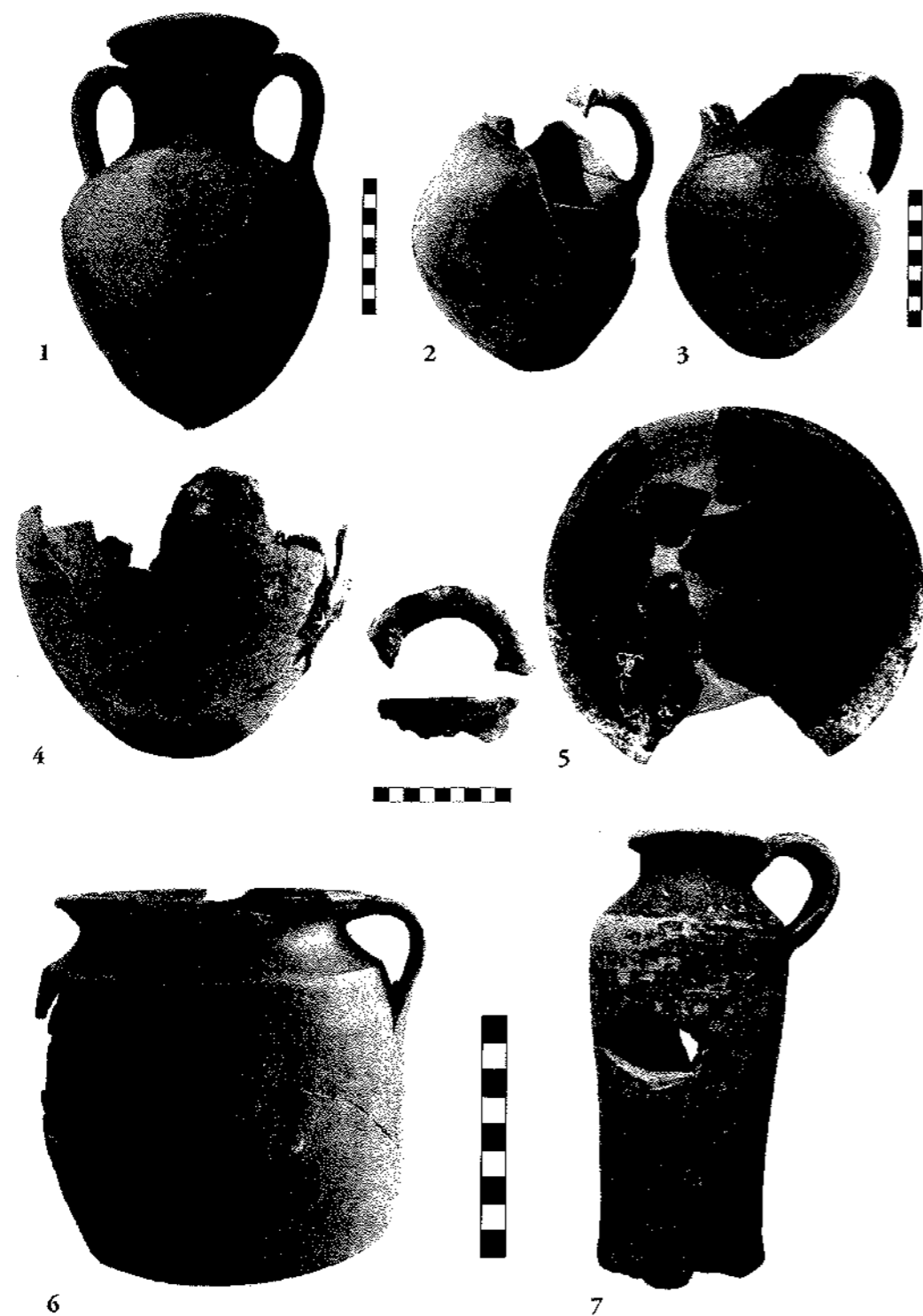


Fig. 4. Reperti dal pozzo 112: 1. Anfora di tipo greco italico; 2, 3. Brocche in ceramica acroma; 4. Brocca in rozza terracotta; 5. Tegamello in rozza terracotta; 6. Vaso a corpo cilindrico con anse laterali; 7. Attingitoio in ceramica a vernice nera.

potrebbe essere anche interpretata come un deposito votivo “di obliterazione” intenzionale, effettuato con materiali ben selezionati, come pratica rituale di espiazione, all’atto della chiusura³³. Le cronologie indicate dai materiali sembrano datare la chiusura del pozzo nell’ambito dell’epoca romana repubblicana. In particolare la presenza della ceramica a pareti sottili, l’attingitoio a vernice nera, il tegamello e il vaso cilindrico biansato rimandano a contesti inquadrabili nell’ambito del III a.C. È possibile che si tratti di una struttura per la captazione dell’acqua, di epoca tardo etrusca, forse costruita e utilizzata nel IV secolo a.C., chiusa ritualmente in coincidenza o subito dopo la definitiva romanizzazione della città con l’avvenuta deduzione della colonia marittima di Pyrgi. Di notevole interesse anche i primi risultati delle indagini paleobotaniche sui campioni di sedimento prelevati nel pozzo e all’interno di due vasi. Si segnala la presenza di fichi, olive, vite vinifera, frumento e prugne. Straordinaria, se confermata, la presenza del riso che costituirebbe una tra le più antiche attestazioni di uso della pianta in Italia per fini alimentari³⁴.

Un edificio a mattoni crudi di epoca etrusca arcaica sull’attuale battigia

Nel gennaio del 2011, in seguito ad una forte mareggiata che ha raggiunto la sezione del terreno esposta a ridosso della spiaggia, sono apparsi nuovi resti di un edificio di epoca etrusca arcaica di particolare interesse, sia in relazione alle strutture conservate sia per quanto riguarda gli studi in corso per la ricostruzione dell’antica linea di costa³⁵. L’opera incessante di demolizione da parte del mare ha messo in luce per breve tempo una stratigrafia nella quale risultavano molto ben visibili i resti di un lungo muro in mattoni crudi, conservato per una lunghezza di 6,20 metri e per un’altezza massima di 70 cm, orientato NO-SE, quasi parallelo all’attuale battigia. In sezione, presso le due estremità della muratura, erano visibili anche le tracce delle partenze degli altri muri laterali che, ortogonali al primo, spessi circa 60 cm, dovevano delimitare un ambiente originario a probabile pianta rettangolare. All’interno del muro nord, sezionato dall’erosione, risultava riutilizzata una grande ancora litica del tipo a gravità con foro passante, trovata caduta sulla spiaggia in seguito ad una violenta mareggiata. Lo scavo effettuato dal mare ha consentito di leggere con estrema chiarezza i livelli di fondazione e di spicco della struttura principale, costruita su un preesistente deposito argilloso contenente ceramiche in impasto e rari frammenti di bucchero databili nel VII secolo a.C. Tale strato, visibile per soli 30 cm di spessore, è oggi situato quasi al livello del mare, alla base della sezione che raggiunge i 3,60 m di altezza sulla spiaggia. Il muro è costruito con mattoni crudi di argilla di colore marrone chiaro, lunghi fino a 40 cm e spessi 8-10 cm, posti in opera con un legante di argilla grigia che consente di distinguere molto bene un mattone dall’altro e l’insieme della tessitura. La struttura è appoggiata su una fondazione costituita da un solo strato di pietre calcaree e ciottoli fluitati, ben allettati nello strato argilloso sottostante. Questa fondazione con il relativo piano di spicco del muro, per la sua posizione stratigrafica, può essere considerata pertinente ad una delle più antiche case dell’abitato di Pyrgi, per quanto fino ad oggi noto. I reperti presenti nello strato sottostante costituiscono un *terminus post quem* certo che, insieme a due frammenti di bucchero sottile rinvenuti nel riempimento della fossa di fondazione del muro, consentono di datare la sua costruzione al più tardi tra la fine del VII secolo a.C. e la prima metà del VI secolo a.C. Il dato cronologico acquista particolare significato se considerato in relazione agli studi in corso per la definizione della linea di costa di epoca etrusca; i resti descritti, con il piano di spicco del muro di certo coincidente con l’antico piano di calpestio, possono essere considerati un nuovo interessante *marker* di riferimento per lo studio delle locali variazioni del livello marino. A documentazione del sito sono state eseguite diverse sezioni della stratigrafia, in coincidenza del tratto di circa sei metri interessato dalla presenza del muro in mattoni crudi.

Tali misurazioni (Fig. 5) hanno consentito di rilevare la quota del piano di spicco che risulta essere posto in media a circa 1,40 m più in alto dell’attuale livello del mare, ad una distanza di 6,70 m dal

³³ Per l’ipotesi di un accumulo di obliterazione a carattere votivo vedi Ambrosini, Michetti 2013, pp. 128-130.

Da ultimo sul tema delle offerte in metallo e della frequentazione tarda del santuario meridionale Drago Troccoli 2013, pp. 167-194; Ambrosini, Michetti 2013, pp. 123-166.

³⁴ Prime notizie sui reperti paleobotanici in Benes *et al.* 2014, pp. 181-188.

³⁵ Per lo studio dell’interessante sezione a ridosso della spiaggia in relazione all’abitato di Pyrgi da ultimo vedi il contributo di Belelli Marchesini 2013, pp. 247-262.

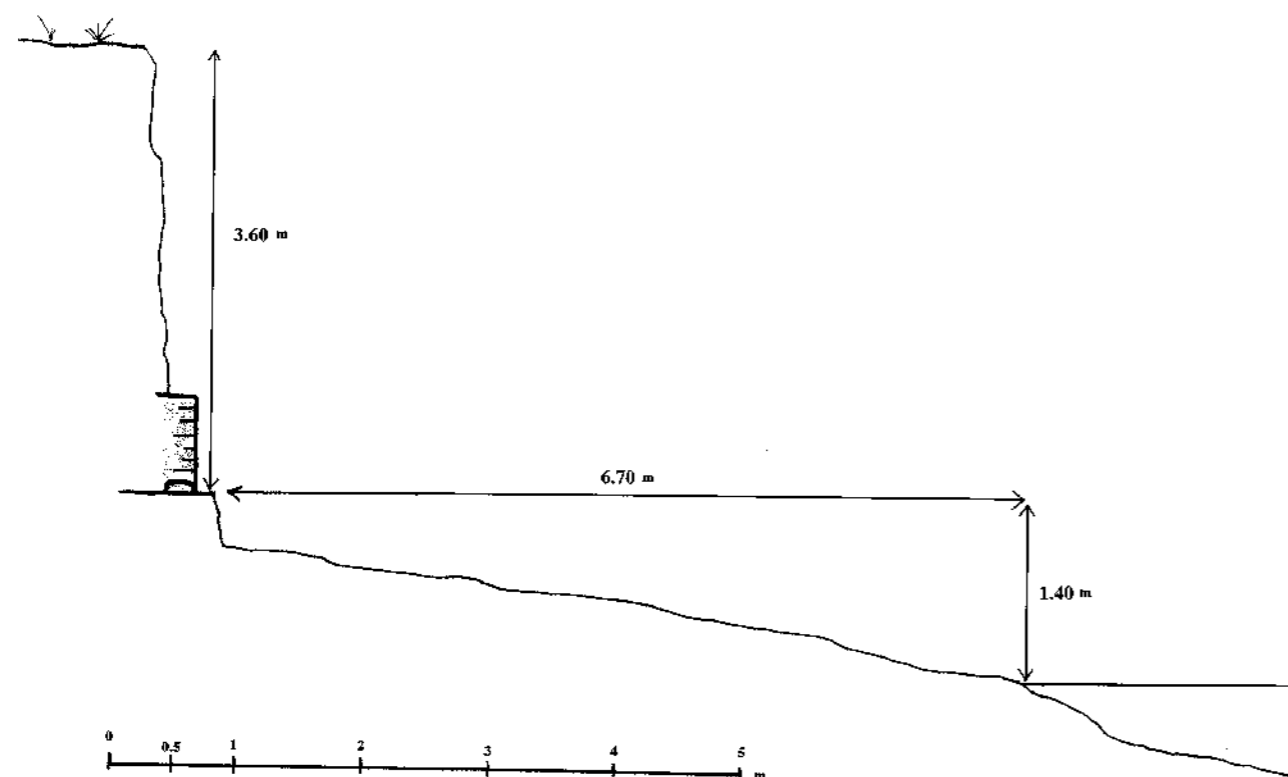


Fig. 5. Spiaggia di Pyrgi: sezione generale della struttura muraria in mattoni crudi con indicazione del piano di spiccato del muro e della sua posizione rispetto all'attuale livello del mare.

bagnasciuga³⁶. La posizione dei resti indica chiaramente che all'epoca della costruzione della struttura il mare doveva trovarsi molto più in basso, di certo ad una discreta distanza dall'edificio che, per sua logica sicurezza, doveva essere collocato a non meno di 3 metri di altezza rispetto alla spiaggia per non essere raggiunto dall'azione delle mareggiate invernali. Alla luce delle misurazioni effettuate e dei dati archeologici disponibili, considerando tre metri sul livello marino la quota minima necessaria per la costruzione in sicurezza di una struttura con murature in mattoni crudi di argilla, si può ragionevolmente supporre un innalzamento minimo del mare di circa 1,60 metri, rispetto all'epoca etrusca arcaica.

In conclusione: nelle linee generali le nuove informazioni ricavate dall'evidenza archeologica pyrgense sembrano coincidere abbastanza bene con quanto ipotizzato dalle ricerche condotte nell'ultimo decennio in relazione allo studio delle locali variazioni del livello del mare³⁷.

I resti del pozzo 112, sommersi nello specchio di mare antistante la foce del fosso del Caolino, e i piani di spiccato del muro di epoca arcaica, tra i più antichi rintracciabili nell'area archeologica, costituiscono senza dubbio interessanti punti di riferimento per la ricostruzione del paesaggio costiero etrusco. Dalla fine del VII secolo a.C. ad oggi, lungo la spiaggia di Pyrgi, potrebbe essersi verificato un innalzamento del mare di almeno 1,60 metri; l'ingressione marina conseguente, nel settore compreso tra il Castello di Santa Severa e il santuario etrusco, ha di certo eroso e sommerso oltre 100 metri di costa, un'ampia fascia di terraferma sulla quale sorgevano edifici ed altri impianti provvisti di pozzi i cui resti della loro parte più profonda sono ancora rilevabili sul fondale.

³⁶ La sezione che si presenta è stata eseguita il 12 gennaio del 2011 con misurazioni del livello marino effettuate intorno alle ore 10.15 con condizione di mare calmo.

³⁷ Per gli studi sulle variazioni del livello marino a Pyrgi Rovere *et al.* 2010 pp. 82-91.

Abbreviazioni bibliografiche

- Ambrosini L., Michetti L.M., 2013, *L'ultima frequentazione del santuario meridionale: testimonianze dai contesti*, in M.P. Baglione, M.D. Gentili (a cura di), *Riflessioni su Pyrgi. Scavi e ricerche nelle aree del santuario*, Roma, pp. 123-166.
- Anzidei M., Lambeck K., Antonioli F., Furlani S., Mastronuzzi G., Serpelloni E., Vannucci G., 2014, *Coastal Structure, Sea-level Changes and Vertical Motion of the Land in the Mediterranean*, in *The Geological Society of London, Special Publications*, vol. 388, pp. 453-479.
- Baglione M.P., Gentili M.D. (a cura di), 2013, *Riflessioni su Pyrgi. Scavi e ricerche nelle aree del santuario*, Roma.
- Belardelli C., Angle M., Di Gennaro F., Trucco F., 2007, *Repertorio dei siti protostorici del Lazio, province di Roma, Viterbo e Frosinone*, Firenze.
- Belelli Marchesini B., 2001, *L'abitato costiero di Pyrgi: osservazioni sull'impianto urbanistico e sugli aspetti edilizi*, in J. Rasmus Brandt, L. Karlsson (eds) *From huts to houses. Transformations of ancient societies*, Stockholm, pp. 395-405.
- Belelli Marchesini B., 2013, *Considerazioni sull'abitato etrusco di Pyrgi*, in M.P. Baglione, M.D. Gentili (a cura di), *Riflessioni su Pyrgi. Scavi e ricerche nelle aree del santuario*, Roma, pp. 248-262.
- Benes J., Kodikova K., Komarkova V., Paclikova K., 2013[2014], *Pilot archaeobotanical analysis of the sediment the well 112 in Pyrgi, Santa Severa*, in *Archaeologia Maritima Mediterranea* 10, pp. 181-188.
- Brusadin La Place D., Patrizi Montoro S. 1977-1982, *L'imbarcazione monossile della necropoli del Caolino al Sasso di Furbara*, in *Origini* XI, pp. 355-411.
- Canina L., 1838, *Descrizione di Cere antica*, Roma.
- Cauli F., Ceccarelli W., 1997, *Macchiatonda. Una riserva sulla costa degli Etruschi*, Roma.
- Coccolini G., Follieri M., 1980, *I legni dei pozzi del Tempio A nel santuario etrusco di Pyrgi*, in *SE XLVIII*, pp. 277-291.
- Colonna G., 1970, *Pyrgi. Scavi del santuario etrusco*, in *NSc*, Suppl. II, 1-2.
- Colonna G., 1981, *La dea di Pyrgi. Bilancio aggiornato dei dati archeologici (1978)*, in A. Neppi Modona, F. Prayon (Hrsg.), *Die Göttin von Pyrgi Archäologische, linguistische und religionsgeschichtliche Aspekte. Akten des Kolloquiums zum Thema (Tübingen, 16-17 Januar 1979)*, Firenze, pp. 13-34.
- Colonna G., 2000, *Il santuario di Pyrgi dalle origini mitistoriche agli altorilievi frontonali dei Sette e di Leucotea*, in *ScAnt* 10, pp. 251-336.
- Colonna G., 2014, *Nuovi dati sui porti, sull'abitato e sulle aree sacre della Pyrgi etrusca*, in *SE LXXVI*, 2010-2013, pp. 81-109, tavv. XIX-XXIV.
- Cristofani M., 1983, *Gli Etruschi del mare*, Milano.
- Davidde Petriaggi B., Di Giovanni A., Galotta G., 2013[2014], *Analisi e trattamento conservativo del contenitore ligneo proveniente dallo scavo del pozzo etrusco sommerso n. 112 (Pyrgi)*, in *Archaeologia Maritima Mediterranea* 10, pp. 176-180.
- Drago Troccoli L., 2013, *Le offerte in metallo: riflessioni preliminari sugli aspetti formali, ponderali ed economici*, in M.P. Baglione, M.D. Gentili (a cura di), *Riflessioni su Pyrgi. Scavi e ricerche nelle aree del santuario*, Roma, pp. 167-194.
- Enei F., 1998, *La necropoli etrusca di Pian Sultano: nuove scoperte ed acquisizioni*, in *Quaderni del Museo Civico di Tolfa* n. 1, pp. 179-193.
- Enei F., 2001, *Progetto Ager Caeretanus. Il litorale di Alsium. Ricognizioni archeologiche nel territorio dei comuni di Ladispoli, Cerveteri e Fiumicino (Alsium-Caere, Ad Turres, Ceri)*, Santa Marinella.
- Enei F., 2006, *Contributo alla tutela dei paesaggi costieri dell'antico Ager Caeretanus: le presenze archeologiche tra Torre Flavia e Santa Severa*, in C. Battisti, *La Palude di Torre Flavia*, Roma.
- Enei F., 2008, *Pyrgi sommersa. Ricognizioni archeologiche subacquee nel porto dell'antica Caere*, S. Marinella.
- Enei F., 2011, *Alle origini del porto etrusco di Pyrgi*, in *Archaeologia Maritima Mediterranea* 8, Pisa-Roma.
- Enei F., (a cura di), 2013, *Santa Severa tra leggenda e realtà storica. Pyrgi e il Castello di Santa Severa alla luce delle recenti scoperte*, Grotte di Castro.
- Fioravanti A., 1972, *I porti di Caere*, in *Archeologia* 10, pp. 48-50.
- Hesberg H.V., 1985, *Zur Plangestaltung der Coloniae Maritimae*, in *RM XCII*, pp. 237-248.

- Long L., Pomey P., Sourisseau J.C., 2002, *Les Etrusques en mer. Epaves d'Antibes à Marseille*, Aix en Provence.
- Morel J.P., 1981, *Ceramique campanienne: les formes*, Rome.
- Lambeck K., Antonioli F., Purcell A., Silenzi S., 2004, *Sea level change along the Italian coast for the past 10.000 yr.*, in *Quaternary Science Reviews* 23, pp. 1567-1598.
- Lambeck K., Anzidei A., Antonioli F., Benini A., Esposito A., 2004, *Sea level in roman time in the Central Mediterranean and implications for recent change*, in *Earth and Planetary Science Letters* 224 (3-4), pp. 563-575.
- Lambeck K., Antonioli F., Anzidei M., Ferranti L., Leoni G., Schicchitano G., Silenzi S., 2010, *Sea level change along the Italian coast during the Holocene and projections for the future*, in *Quaternary International*, pp. 1-8.
- Mantero D., Belevi B., 1991, *Santa Marinella (Roma). Riserva Regionale Naturale di Macchiatonda. Testimonianze archeologiche*, in *Bollettino di Archeologia* 9, pp. 41-45.
- Pallottino M., 1959, *Santa Severa (Roma). Scavi e ricerche nel sito dell'antica Pyrgi*, in *NSc*, pp. 143-263.
- Protani V., Frau B., 1989, *Pyrgi e il Castello di Santa Severa*, Roma.
- Rasmus Brandt J., 1985, *Ostia, Minutino, Pyrgi. The planning of three roman colonies*, in *Acta ad Archaeologiam et Artium Historiam Pertinantia* 5, pp. 65-78.
- Rovere A., Antonioli F., Enei F., Giorgi S., 2010, *Relative sea level change of the archaeological site of Pyrgi (Santa Severa, Roma) during the last seven millennia*, in *Quaternary International*, pp. 82-91.
- Schmiedt G., 1972, *Il livello antico del Mar Tirreno*, Firenze.
- Sommella P., 1988, *Italia Antica. L'urbanistica romana*, Roma.
- Tykot R.H., 1996, *Obsidian Procurement and Distribution in the Central and Western Mediterranean*, in *JMA* 9, (1), pp. 39-82.

IL SANTUARIO CAPENATE DI FERONIA: LA RIPRESA DELLE INDAGINI

Maria Gilda Benedettini – Anna Maria Moretti Sgubini

Dopo sei anni di interruzione l'intervento svoltosi nel 2010 ha avuto come obiettivo primario la continuazione dell'indagine stratigrafica all'interno delle fondazioni dell'edificio sacro riportato in luce dagli scavi 2000-2004¹ (Fig. 1).

I dati allora acquisiti avevano indicato in modo preliminare un'oscillazione cronologica dell'impianto compresa tra la seconda metà e la fine del III secolo a.C. Era quindi essenziale accertare se la struttura fosse stata realizzata o meno in un momento posteriore al 211 a.C., vale a dire dopo il saccheggio del santuario da parte di Annibale, anche alla luce di quanto riportato dalle fonti che ricordano prodigi nel 210 e nel 196 a.C., avvalorando la continuità del complesso culturale.

Restava da indagare, inoltre, la corrispondenza della sequenza stratigrafica riportata in luce nella parte meridionale della cella, scavata in estensione, e quella evidenziata nell'area settentrionale, ancora non compiutamente esplorata, ma solo delineata dalle numerose trincee di spoliazione che avevano interessato l'edificio, interventi questi già messi in luce nelle passate campagne e riconducibili parte al momento della fondazione della colonia e parte alle trincee esplorative risalenti agli inizi degli anni '60 documentate anche dalle foto aeree.

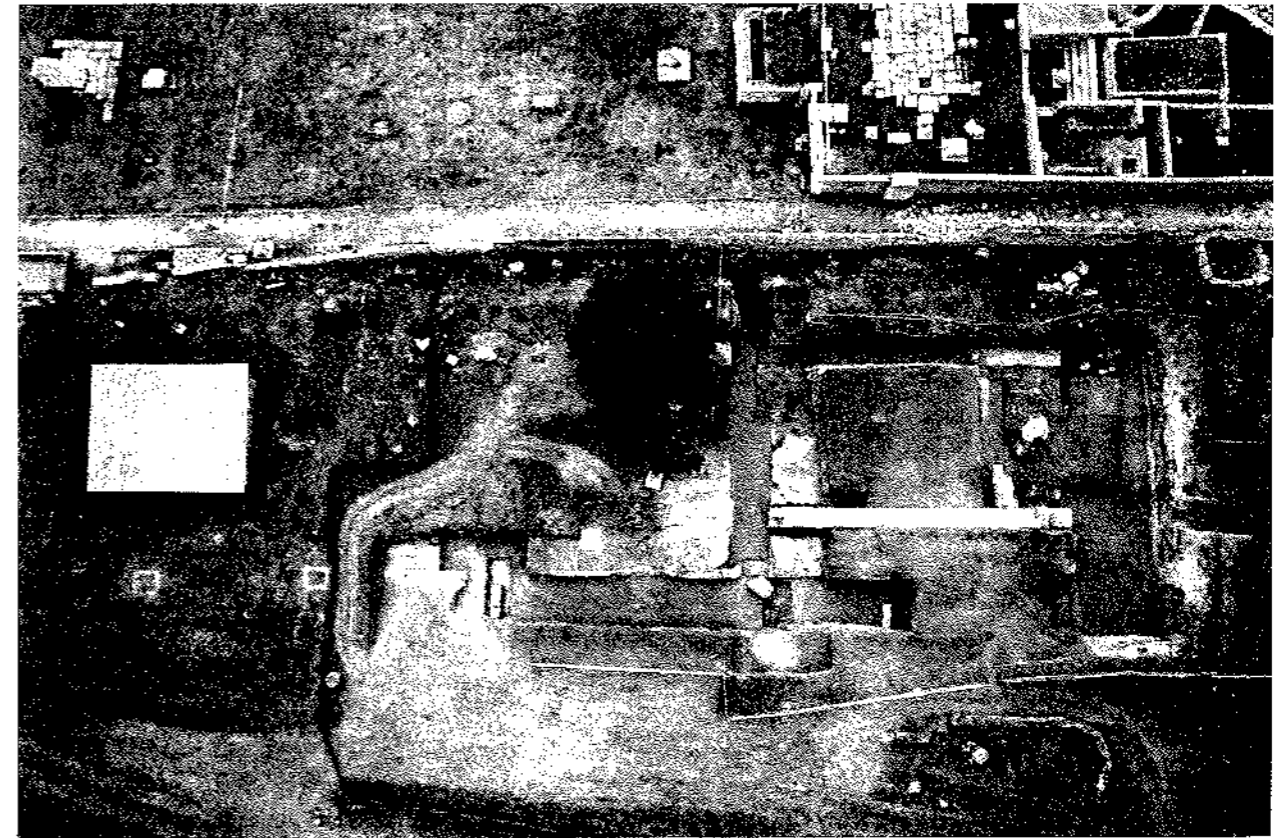


Fig. 1. *Lucus Feroniae. Veduta dall'alto dei resti del tempio a conclusione della campagna di scavo 2004.*

¹ Moretti Sgubini 2005-2006.

Per verificare la validità delle conclusioni cui si era giunti, si è scelto di intervenire nella parte posteriore della cella, corrispondente all'opistodomo, rinviando la pur necessaria indagine degli strati superstiti di livellamento e sigillo nella sua parte centrale alla già prevista, finanziata e conclusiva campagna di scavo².

Allo scavo ha preso parte un gruppo di studenti e laureati della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Roma "Tor Vergata", corso di Laurea in Scienze dei Beni Culturali, cattedra di Antichità dei Popoli Italici³.

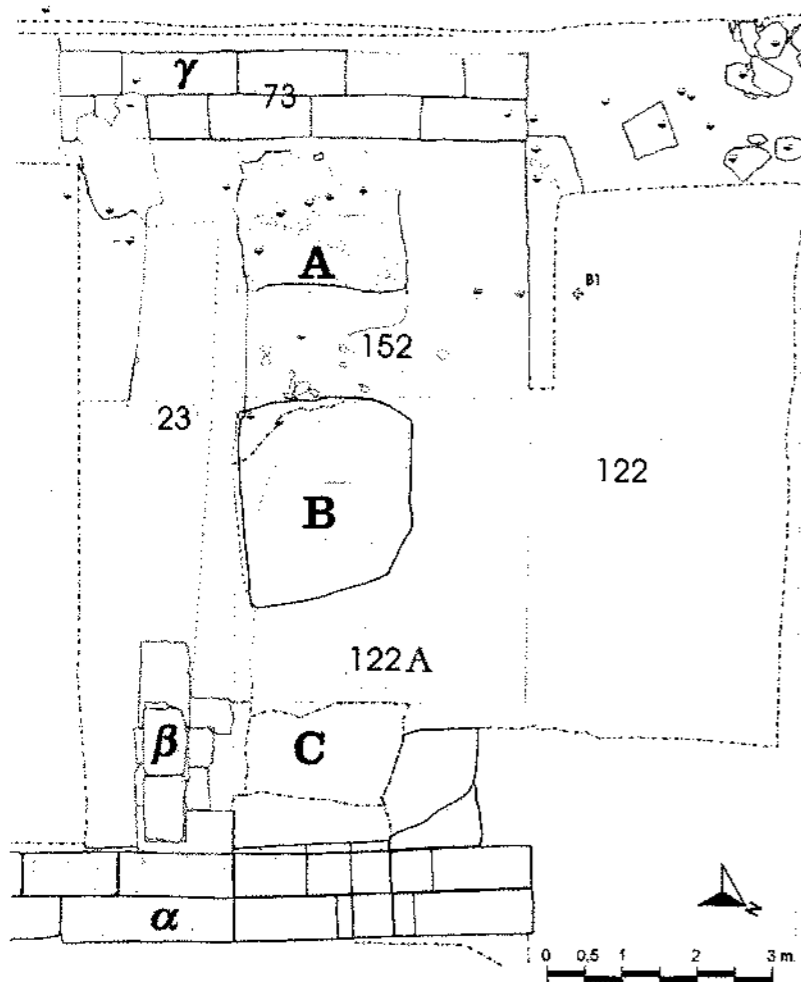
L'indagine si è dunque concentrata in quel settore dell'edificio definito a sud dal setto di muro β e dalla sua trincea di spoliatura US 23, a nord dalla grande trincea US 122 aperta in corrispondenza del potente muro di perimetro Est-Ovest, probabilmente da identificare con il lato settentrionale del podio di cui resta solo un'impronta, a est dal tratto finale superstite del muro α e, a ovest, dal corrispondente muro γ .

Si sono definiti nei loro limiti originari gli interventi di spoliatura US 73, 23 e 122, i più antichi nel settore, compiuti per permettere il recupero dei blocchi dei muri perimetrali dell'edificio sacro, che hanno messo in evidenza il margine meridionale conservato del muro γ e l'impronta del concio del primo filare dell'ortogonale β , impronta rinvenuta sul battuto US 189 che interessa in estensione tutta l'area.

A queste trincee si sovrappongono le due parallele US 152 e 122A che, con andamento N/S, uniscono le due ortogonali US 23 e 122; entrambe le trincee, regolari nel loro andamento verticale, hanno, per fortuna, solo parzialmente intaccato gli strati archeologici profondi. Sulla base dall'esame delle relazioni stratigrafiche che intercorrono tra questi diversi tagli, piuttosto che su quella degli scarsi dati archeologici rinvenuti nei rispettivi riempimenti, è stato possibile determinarne la diacronia interna e attribuire le trincee 122A e 152 alle esplorazioni condotte dalla Soprintendenza nel 1960-61 documentate nelle foto aeree dell'epoca. Nel loro insieme tutti questi interventi hanno prodotto una sorta di "reticolato" nel settore dell'opistodomo che ne ha parcellizzato la continuità stratigrafica, determinando la creazione di tre risparmi - rispettivamente denominati A, B e C. L'esplorazione dei primi due, A e B, ha dato gli importanti risultati oggetto di questo contributo (Fig. 2).

Obliterata dagli stessi ricorsi terrosi di livellamento già evidenziati nelle passate campagne di scavo, caratterizzati dalla peculiare bicromia rosso/verde dovuta alla diversa matrice dei componenti, è la US 182, strato discontinuo composto essenzialmente di pietrame, tufelli, schegge di basalto, spezzoni di travertino naturale che, con l'antropica US 69, forma un accumulo unitario sul settore di scavo. Quest'ultimo strato, caratterizzato da una grande quantità di materiale archeologico allettato in una terra nerastra, era stato già individuato nelle sezioni delle trincee esplorative.

Fig. 2. Lucus Feroniae. Planimetria del settore del tempio: campagna di scavo 2010.



² Malgrado le risorse destinate a tal fine nell'ambito del III Lotto del finanziamento Arcus, lo scavo è stato inaspettatamente sospeso e il tempio rinterrato. Al momento sono interrotti anche i restauri dei numerosissimi materiali e ancora da eseguire sono le necessarie analisi chimico-fisiche sulle diverse classi di rinvenimento.

³ Del corso, tenuto da M. Donatella Gentili, hanno partecipato allo scavo: Federica Baroncini, Enrica Bisiani, Tania Bonifazi, Noemi Fadda, Ludovico Pisani, Damiano Portarena.

Da subito è apparsa evidente la natura disomogenea della concentrazione di pietrame dello strato 182 che, col procedere dello scavo, è risultata indicativa della sostanziale differenza esistente tra l'accumulo A, dove ha funzione di protezione e contenimento della colmata di materiale mediante pietre di piccole dimensioni, e quello B in cui, invece, ragguardevoli croste di travertino determinano un carattere di vero e proprio sigillo dalle precise valenze culturali. In corrispondenza dell'accumulo B, infatti, si evidenzia una complessa situazione che si articola su più livelli. La natura di sigillo dell'insieme è rimarcata dalla presenza di due lastre di travertino irregolarmente appiattite poste in piano, ma a quote diverse, alla sommità del risparmio, nei pressi del suo margine occidentale, a delimitare una sorta di accumulo troncoconico accuratamente agglomerato. A questo si associa l'aspetto propriamente rituale dell'apprestamento testimoniato dalla presenza, sull'interfaccia della terra nera US 69, di due fori allineati⁴ posti significativamente in relazione a due cavità pervie di origine naturale di forma pseudo-circolare presenti sulla sommità del lastrone sito alla quota maggiore, con le quali costituiscono un insieme quadrangolare di ca. 30 x 40 cm di lato. Queste ultime, rinvenute colme di terra, erano chiuse alla sommità con piccoli tufelli coesi da terra, ma pervi alla base mentre i due di origine antropica praticati nella terra mostravano invece i margini superiori di perimetro rinforzati con tufelli e la base chiusa mediante due dischi in bronzo posti in piano all'interno dello strato 69.

Il primo, in corrispondenza del foro 1, è un piccolo disco (diam. cm 9) con il bordo leggermente ingrossato del quale al momento, senza i necessari interventi di restauro, non è possibile determinare la funzione, mentre nel secondo, seppur frammentario, è riconoscibile un piccolo specchio liscio a codolo fuso (Fig. 3).

Nella terra nera di connessione di questo livello superficiale erano una quantità considerevole di frammenti ossei e numerosi materiali tra cui ornamenti (anello in argento, spillone in bronzo, vago ad occhi), suppellettili (anse mobili in bronzo, elemento a palmetta), pesi da telaio, una fuseruola, vasetti miniaturistici di tipo laziale e pochi elementi ponderali (8 monete e 5 *aes rude*). Mescolati alla terra erano anche numerosi frammenti ceramici, perlopiù a vernice nera. I due soli vasi interi recuperati, due coppette a vernice nera con orlo rientrante riferibili alla specie Morel 2780, erano stati deposti presso i margini esterni delle lastre, una capovolta e l'altra, sul versante opposto, rivolta verso l'alto con i resti di una mandibola mentre un'olpetta acroma, in origine intera, era schiacciata contro la crosta di travertino sul lato meridionale.

A questo primo fa seguito un livello sottostante delineato alla sommità, ancora una volta, da due lastre irregolari di travertino poste a scivolo in posizione grossomodo corrispondente agli spezzoni superiori, che determinano due nuclei distinti. La lastra occidentale poggiava direttamente sulla terra nerastra dell'US 69, che qui raggiunge uno spessore maggiore e si caratterizza per la particolare concentrazione di ossa combuste, anche minute. Essa proteggeva un nucleo di materiali composto da un pesante pane o "lingotto" di ferro a barra a sezione rettangolare⁵ posto in piano a coprire una lamina bronzea di forma circolare; al lingotto erano associati tre *aes rude*, un peso da telaio frammentato, un elemento decorativo (forse parte terminale di un'ala) e un anello in argento. Una coppetta capovolta costituiva il momento finale dell'avvenuta libagione rituale.

Più articolato appare l'apprestamento sotto il lastrone orientale che copre un "vespaio" di pietre e spezzoni di travertino allineati lungo il lato settentrionale dell'accumulo in cui spicca la presenza di un grosso baso-

⁴ I due fori misurano cm 14x8, prof. 20 il primo e cm 13x10, prof. 15 il secondo.

⁵ Il lingotto misura approssimativamente cm 19 x 11,5 x 10 per un peso di ca. 5 Kg.

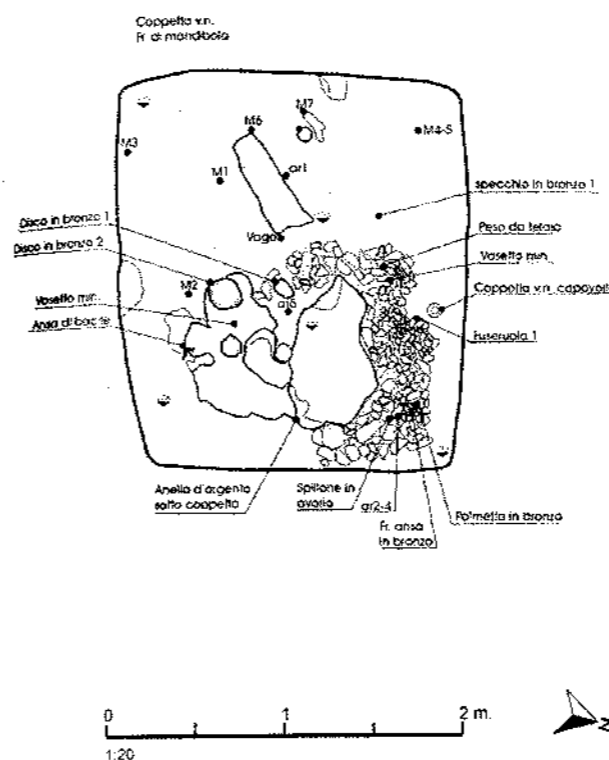


Fig. 3. Lucus Feroniae. Pianta di strato dell'US 69 nel Risparmio B.

lo cuspidato; al diaframma di terra intercluso sono da riferire ancora elementi in bronzo quali un disco, un pendaglio globulare, un anello, *aes rude*. A sua volta questo vespaio costituiva il sigillo di un nucleo di offerte il cui fulcro è nella deposizione intenzionale di una grande ansa di situla in ferro ritorto⁶, accuratamente adagiata su un preparato in tufelli e protetta sul lato orientale dalla lastra di travertino, su quello occidentale dall'acciottolato in cui si incunea il grosso basolo già ricordato. A questa quota di base, oltre all'ansa, erano, insieme a numerosi frammenti ossei, un peso da telaio, una coppetta a vernice nera intera a orlo rientrante del tipo già presente, e materiali metallici quali *appliques* di bronzo fuso configurate a testa di Sileno⁷, borchie di grandi dimensioni in bronzo con stelo in ferro, pendagli, *aes rude*, spiedi e strumenti in ferro. Questa complessa sistemazione costituisce, a sua volta, l'atto iniziale di obliterazione del sottostante *bothros* US 191, di cui si dirà oltre.

Caratteri diversi rispetto a quelli sinora descritti ha rivelato la colmata ubicata nella parte occidentale dell'opistodomo, in corrispondenza del risparmio A, dove il pietrame di connessione appare più rado col procedere verso la struttura muraria γ . Da qui provengono, tra gli altri, numerosi vaghi di collana in pasta vitrea, vasetti miniaturistici, frammenti di spiedi e un pugnale in ferro, ceramica decorata ed un'elevata percentuale di ossa animali, tra cui un frammento di astragalo. Il materiale si rinviene mescolato alla terra, privo di qualsiasi protezione salvo i tufelli che compongono lo strato. La terra di coesione è caratterizzata da un'alta concentrazione carboniosa che tende a tingere di nero al solo contatto, e in essa vi è uniformemente diffusa una gran quantità di frammenti ceramici di piccole e piccolissime dimensioni che si attenua alla base dello strato dove si recuperano ancora vasetti miniaturistici interi, una punta di giavelotto e un pendaglio in oro. Da questa omogeneità stratigrafica si distaccano alcuni piccoli nuclei di offerte che utilizzano spezzoni calcarei quale copertura del dono e del cumulo di doni. Spicca, deposto lungo il margine meridionale, a pochi centimetri dal taglio della già ricordata trincea US 152 aperta nei primi anni 60 del Novecento, un secondo pane o "lingotto" parallelepipedo di ferro⁸ attorno al quale si addensa una gran quantità di ossa animali, anche combuste, e la presenza di tufo e pietrisco. In questo punto si rinvennero, oltre a numerosi frammenti metallici, anche un'ansa di cratere attico a figure nere con la placchetta decorata da una palmetta a 13 petali che si dipartono da un cuore ovale. Una concrezione travertinica proteggeva un altro nucleo composto da una coppetta intera a vernice nera a orlo rientrante e un frammento di *kylix* decorata a fasce, mentre un piccolo raggruppamento di quattro monete in bronzo si individua proprio nell'angolo Nord del risparmio A, anch'esso protetto da una lastra irregolare di travertino.

Assume una spiccata connotazione culturale, da interpretare come l'atto conclusivo delle offerte rinvenute, la deposizione di materiali interi e in frammenti delimitati e contenuti da una serie di pietre poste con andamento irregolarmente circolare rinvenute immediatamente a ridosso del gruppo di monete. L'atto rituale si manifesta con la presenza di una coppa carenata e di una coppetta, entrambe a vernice rossa di età tardo-arcaica, deposte capovolte a coprire un ciottolo di natura basaltica di colore blu, una punta di freccia in ferro e un pendente in pasta vitrea blu⁹. Sulla coppa di dimensioni maggiori era poggiata parte di una mandibola mentre nella terra di coesione delle offerte è altissima la percentuale di minuti frammenti ossei, forse pertinenti a volatili. Appaiono correlati a questo nucleo un anello a castone d'argento, un'ansa in bronzo, numerosi frammenti di ceramica a vernice nera e sovraddipinta; deposti a poco distanza erano anche alcuni vasetti miniaturistici interi e due pesi da telaio.

Tutta la colmata di pietrame con la terra di coesione nerastra ricca di materiale archeologico (US 69/182), quindi, interessava in estensione l'opistodomo, allettata su due sottili strati di natura sedimentaria (US 150) e di livellamento (US 186). L'asportazione di questi due sottili livelli ha messo in luce, in coincidenza col risparmio B, la presenza di una grande fossa di forma sub-rettangolare con l'asse maggiore E/W¹⁰. Essa appare collocata quasi al centro dell'opistodomo, distante ca. m. 3,00 dai muri di perimetro dell'edificio α e γ , risulta

ricavata nel battuto tufaceo US 189, strato che fungendo da sigillo della parte profonda delle fondazioni è da porre in fase con la costruzione dei muri circostanti¹¹. Il lato orientale della fossa è delimitato da un allineamento regolare di tufelli ben compattati con terra mentre quello occidentale presenta un "elevato" in qualche modo più strutturato, costituito dalla delimitazione di pietrame US 187 che divide longitudinalmente le fondazioni dell'opistodomo. Sui lati S e N, invece, la fossa appare definita mediante tagli regolari ricavati nel battuto US 189 (Fig. 4).

La presenza nella porzione orientale della cavità di un risparmio molto irregolare orientato N/S determina una netta ripartizione della struttura in due settori: quello occidentale, di dimensioni maggiori e di forma quadrangolare con gli angoli leggermente arrotondati, ha il fondo liscio e ben levigato costituito dal sottile strato argilloso US 190 ed è caratterizzato da una decisa inclinazione da est verso ovest che ne determina la differente profondità (cm 20 ad ovest; cm 15 a est); quello orientale, invece, di dimensioni nettamente inferiori, si presenta come uno stretto rettangolo dal fondo concavo conformato ad U. Tutta la struttura era riempita con un unico strato di terra a matrice pozzolanica di colore rosso, US 188, priva di inclusi e di materiale archeologico, fatta eccezione per pochi frammenti di pareti e di un piede ad anello di una ciotola-coperchio in ceramica comune rinvenuti sulla superficie del riempimento della fossa maggiore. Il solo incluso naturale è costituito da un frammento di crosta di travertino di forma vagamente triangolare poggiato sul fondo.

È pertanto possibile identificare questa struttura in negativo con un *bothros* e riconoscere nei quattro fori operati nell'accumulo soprastante US 69/182 il mezzo che costituiva il collegamento con il mondo infero durante il rito aspersorio.

L'indagine delle fondazioni dell'opistodomo ha evidenziato la presenza di soli due strati sviluppati in estensione, il battuto tufaceo di sigillo US 189 che copre il sottostante strato argilloso US 190, un sottile film dall'interfaccia piana e liscia che regolarizza l'andamento del travertino. In questo settore dell'edificio, infatti, il banco naturale è solo sbizzato, ricco di frequenti depressioni ma privo di quelle fenditure e vacuoli che, invece, caratterizzavano il travertino messo in luce nel lato meridionale della cella. I due strati costituiscono anche i piani di posa del *bothros* US 191 col relativo riempimento US 188 e del setto di delimitazione US 187.

Si sono definite anche le fondazioni settentrionali del muro γ , la cui faccia superiore era stata già messa in luce durante le passate campagne di scavo. Si è così avuta conferma che dell'originaria struttura perimetrale è stato lasciato in situ un solo filare composto di una coppia di conci di modulo considerevole posti di testa, e sfalsati tra loro, ai quali è stato dato un filo perfettamente allineato tanto che le connessioni tra i blocchi sono appena distinguibili. La volontà di eseguire il lavoro a regola d'arte, nonostante l'assise non fosse destinata ad essere a vista, è evidenziata dalla presenza di un rinzafo eseguito tra il primo e il secondo concio, US 197, reso necessario per ricostruirne la faccia orientale e ripristinare l'originario allineamento. Il muro è inserito in uno stretto cavo di fondazione (US 198) che, regolarmente tagliato nel banco secondo una tecnica largamente attestata anche per altre unità murarie, in questo settore ha una profondità minima tanto che i conci sono incassati per meno della metà del loro spessore. La presenza della seconda assise è testimoniata dalla fascia a superficie ben liscia che corre lungo il lato orientale del muro per una lunghezza di circa cm 80. Il rinvenimento, tra gli scarsi materiali archeologici dei riempimenti del cavo, di monete e frammenti di ceramica a vernice nera ribadisce

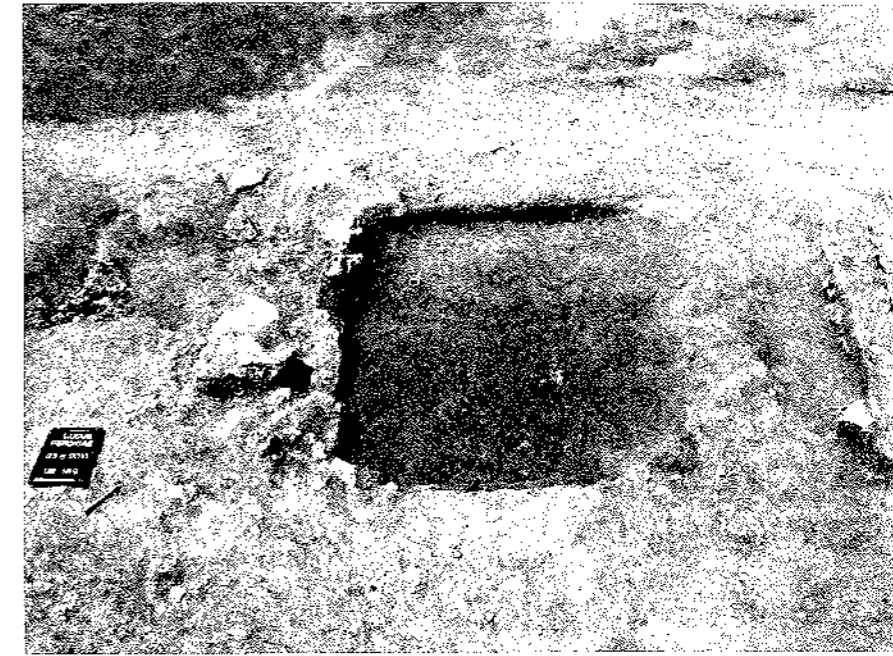


Fig. 4. Lucus Feroniae. Il *bothros* US 191 in fase di scavo.

⁶ L'ansa misura cm 47 di diametro esterno, cm 35 la luce interna, cm 3 di spessore.

⁷ Analoghe *appliques*, utilizzate come decorazioni di elmi, sono attestate in uno scarico a Gravisca e datate tra la fine del VI e gli inizi del V secolo a.C. (Fiorini 2005, p. 246, tav. II, b con confronti a Tarquinia).

⁸ Come il precedente, misura cm 20 x 11,5 x 11,5.

⁹ Sull'importanza delle punte di freccia in contesti votivi, da ultimo Carlucci, Maneschi 2013, p. 67, fig. 26 con confronti.

¹⁰ La fossa ha una luce esterna di m 3,60/3,70 x 2,00 mentre all'interno misura m 2,48/2,60 x 2,00.

¹¹ Lo strato 189 costituisce anche il piano di posa dell'ortogonale struttura muraria β .

sce, in via preliminare, la cronologia dell'erezione dell'edificio sacro alla fine del III secolo a.C. inserendolo, dunque, nell'ambito di quell'intenso programma edilizio che interessò Roma e il Lazio durante la seconda guerra punica e nel periodo immediatamente successivo¹².

Si è avuta conferma, inoltre, dello sviluppo planimetrico del tempio a pianta rettangolare con cella centrale e opistodomo, orientata NNE/SSW e con accesso a Sud¹³. L'indagine ha confermato che per la sua costruzione era stato necessario livellare il pendio naturale del sito, per le caratteristiche morfologiche del suolo e dei suoi componenti di superficie digradante da nord verso sud. E per questo preciso scopo è stata posta in opera la grande e sistematica colmata che occupa non solo l'area della cella ma, come accertato nello scavo 2003, US 114, si estendeva anche al suo esterno, sino ai muri δ ed ε che perimetrano a sud l'edificio e, a Nord, oltre la grande trincea di spoliatura E/W¹⁴. La colmata ha come componente principale una straordinaria quantità di materiale votivo frantumato, probabilmente in uso per le pratiche devozionali del santuario e accumulato in giacitura secondaria, il cui studio fornirà dati fondamentali per l'analisi delle ricorrenze e delle relative associazioni. Tutto il materiale è agglomerato con terra di coesione che, per la decomposizione dei componenti metallici prevalenti, ha assunto il caratteristico colore nero.

La funzione svolta dallo strato si evince in sezione dalla maggiore potenza dei diversi livelli individuati durante la campagna di scavo 2002, organizzati entro una sacca che colmava il dislivello naturale nella parte sottostante l'ingresso, rispetto a quella nell'opistodomo dove la quota maggiore del banco ha determinato il suo assottigliamento. L'andamento naturale del pendio ha condizionato anche l'omogeneità stratigrafica degli strati superiori di livellamento rosso/verde che obliteravano la colmata.

Alla diversa potenza riscontrata tra i margini meridionali e settentrionali della colmata corrispondono anche una serie di differenze nell'allettamento e nella qualità dei materiali recuperati. Infatti, nello scavo 2010 sono risultati evidenti:

- 1) la netta diminuzione di offerte in metallo alla terra, evidenziata dall'assenza di statuette e dalla drastica riduzione di *aes rude* e monete, predominanti invece nella parte anteriore dell'edificio ove sono disposti anche su due livelli (US 86 e 86 inferiore).
- 2) il considerevole aumento dei frammenti ceramici che, sottoposti a frantumazione, talora minuta, si apprezzano in gran quantità mescolati allo strato nero. Si tratta prevalentemente di ceramica etrusca a vernice nera, anche se non risultano del tutto assenti materiali pertinenti a classi diverse.
- 3) la quasi completa assenza di materiale riferibile a età arcaica, fatti salvi rari frammenti di bucchero, di ceramica attica a figure nere, e forse di bronzo.
- 4) l'allettamento dello scarico operato non a diretto contatto col travertino come si è constatato invece nella parte meridionale, dove era sparso liberamente sul banco o, addirittura, infilato nelle fenditure, ma organizzato sul battuto tufaceo US 189 che sigilla le seppur poco profonde fondazioni ed i loro strati di riempimento. La situazione riscontrata nel settore meridionale dell'edificio è coerente con quanto riportato nei dati d'Archivio dei precedenti scavi dell'inizio degli anni 60 del Novecento che, oltre sottolineare la quantità di metallo che tornava in luce insieme a ceramica "etrusco-campana" nei pressi dei due grandi pilastri, annota la presenza nelle fenditure del travertino di materiale metallico, bronzetti votivi compresi¹⁵.
- 5) la conferma di una sostanziale continuità d'uso dell'area.

Sulla base di questi dati è possibile delineare in via ipotetica i criteri d'intervento che dovettero guidare le pratiche di risistemazione dell'area, fatte salve le necessarie verifiche nella parte centrale ancora intatta.

L'azione di livellamento in estensione appare stratigraficamente in fase con l'erezione dell'edificio e ne interessa i livelli di fondazione. La massa di materiale archeologico rinvenuto nella terra di coesione, ritenuto dai precedenti scavatori come pertinente a un deposito votivo vero e proprio, o parte della stipe del santuario, è in realtà un'azione antropica fondamentale per il riassetto dell'area, per cui alle esigenze di carattere strutturale si deve essere associata anche la necessità di reimpiegare i doni votivi accumulati per secoli nel santuario. A

¹² Sul tema si veda quanto riassunto in Lacam 2010, pp. 85-86.

¹³ Moretti Sgubini 2005-2006, pp. 132-133.

¹⁴ Saggio I del 2003.

¹⁵ Questi dati sono desunti anche da una succinta relazione di scavo, priva di data, conservata negli Archivi.

questo proposito è illuminante la sacca rinvenuta nel pronao nello scavo 2002 il cui livello superiore, US 86, si compone di reperti di età ellenistica, soprattutto monete e ceramica a vernice nera, mentre quello inferiore, US 86 inferiore, privo di monete, è formato esclusivamente da materiale arcaico (statuette in bronzo, bucceri, ceramica comune, balsamari e ceramica d'importazione). Non vennero poste in essere né cesure né separazioni tra i due livelli, compare solo nello strato inferiore una netta delimitazione dei materiali lungo il margine occidentale mediante una serie allineata di piccoli tuffelli arrotondati che vanno a congiungersi con un allineamento ortogonale, US 95, di pietre travertiniche bianche.

Seppur con le differenze riscontrate, l'unitarietà della colmata appare incontrovertibile e la sua posa in opera è caratterizzata dallo stesso *modus operandi* sia nella parte meridionale sia in quella settentrionale indagata: materiale metallico e ceramico agglomerato con terra, raggruppato in nuclei isolati o misti alla terra di coesione, gettati sul banco naturale o allettato su sottili diaframmi terrosi, e protetto alla sommità con tuffelli e croste di travertino di diversa grandezza. Spezzoni di travertino biancastro appaiono utilizzati anche per arginare lo scarico e delimitare zone specifiche.

Non è senza significato che la scelta dei materiali da obliterare escluda *in toto* quella che è la manifestazione più eclatante della devozione popolare etrusco-italica di età medio-ellenistica, gli ex-voto fittili (statue, teste, anatomici votivi) che, numerosi, sono stati accumulati nella cd. "stipe dei Bambocci", il deposito rinvenuto a nord del muro di *temenos* all'inizio degli anni '50 del 900¹⁶. L'analisi dei dati, inoltre, indicherebbe che la colmata abbia avuto inizio a partire dal pronao, ove compaiono i materiali più antichi e, procedendo da sud verso nord, sia andata progressivamente esaurendosi ma, soprattutto, abbia utilizzato elementi riferibili ad un momento seriore della vita del santuario.

Si è trattato, dunque, di un intervento grandioso effettuato con procedure accurate, frutto di un'azione attentamente pianificata dall'autorità politica e religiosa preposta alla gestione del santuario. Solo l'autorità pubblica che aveva la cura del complesso emporico capenate, infatti, poteva essere il committente delle pratiche rituali che risacralizzarono la grande colmata di fondazione del nuovo edificio di culto, atto dovuto vista la natura sacra stessa dei componenti che rese indispensabile, a opera conclusa, una serie di atti di riconsacrazione del materiale, piamente ricomposto e sparso su tutta l'area interessata¹⁷.

Dovevano essere destinati a questo scopo i due elementi strutturali di culto rinvenuti, vale a dire il piccolo altare posto a diretto contatto con la terra (US 66) individuato nel 2002 nella parte anteriore della cella¹⁸ al quale si contrappone il *bothros* US 191 praticato nell'opistodomo che, pur nella manifesta unitarietà d'intenti, rimarcano le diversità riscontrate nei due settori di scavo sinora indagati. Il primo, infatti, costituito in piccole bozze di tufo è riferibile alla sfera degli "altari di pietre brute" testimoniati a *Pyrgi*¹⁹, che, tra le diverse attività rituali, poteva assolvere quella di delimitare ritualmente lo spazio sacro²⁰. La valenza liminare sembra particolarmente appropriata per l'altare del nostro edificio vista la sua ubicazione topografica nei pressi del limite meridionale della cella e, soprattutto, della regolarizzazione del banco di travertino (US 99) operata in relazione alla deposizione della colmata. Particolare risalto assume l'aspetto alimentare del rituale connesso all'altare, che ha nella sottostante impronta nera e nella fossetta US 79 il suo epicentro (Fig. 5).

Costituisce un'offerta di fondazione il *bothros* US 191, il cui complesso apprestamento di sigillo che costituisce la parte superiore, culminante nei quattro fori allineati in corrispondenza della *pars inferior*, rimanda ad aspetti propriamente ctoni del culto e ai riti a esso collegati mediante aspersione²¹. Non è da escludere che esso sia da porre in connessione a *piacula* o, comunque, a cerimonie di "obliterazione" e di espiazione celebrate quale risarcimento alla divinità per la manomissione di strutture sacre e per invocare la fecondità dell'area contaminata²².

¹⁶ Moretti Sgubini 2005-2006, note 3-4.

¹⁷ La colmata in questione potrebbe collimare con un "deposito di oblitterazione-espiazione" come quella del settore Nord di *Pyrgi* secondo quanto proposto in Bonghi Jovino 2005, p. 43.

¹⁸ Moretti Sgubini 2005-2006, p. 132, fig. 13.

¹⁹ Si vedano, ad es., l'altare ι (Belelli Marchesini 2013, p. 25, fig. 10 con riferimenti), quello all'interno dell'edificio α (Belelli Marchesini 2013, pp. 36-37, fig. 18) e l'altare ζ (Belelli Marchesini 2013, pp. 38-39, fig. 20). Per un analogo apprestamento a Tarquinia, ma ben più antico: Bonghi Jovino 2005a, p. 74.

²⁰ Baglione, Belelli Marchesini 2013, pp. 119-120, fig. 10.

²¹ *ThesCRA*, II, s.v. Purificazione, p. 80, n. 72 (V. Saladino).

²² Sul tema Bonghi Jovino 2005a, pp. 74-75; *Ead.* 2005b, pp. 40-43; Bagnasco Gianni 2005, p. 352, tipo c.

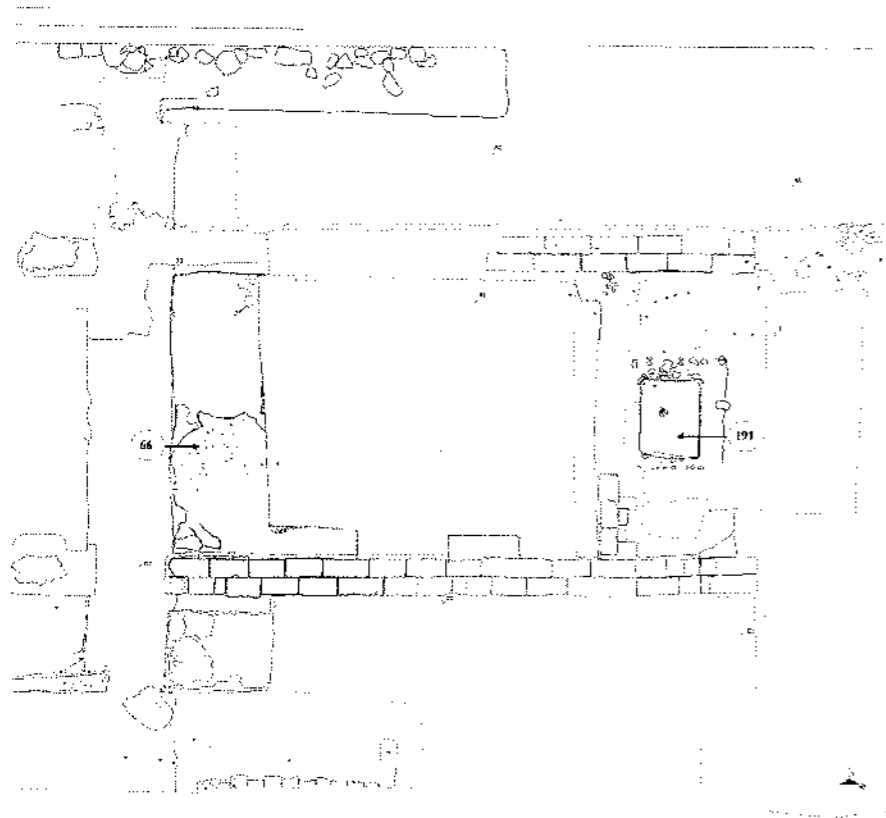


Fig. 5. Lucus Feroniae. Pianta dell'edificio sacro con le due strutture US 66 e US 191.

A questi aspetti culturali si possono riferire anche le svariate testimonianze rinvenute in entrambi i settori dell'opistodomo di coppe e coppette deposte capovolte, nonché di un'olpetta acroma, nei quali sono riconoscibili atti conclusivi di libagioni offerte a divinità sempre dalle forti connotazioni infere, cui non è estraneo il sacrificio di animali²³. Analoghe valenze rivestono le offerte composte di pani parallelepipedi di ferro²⁴, di peso e dimensioni simili, deposti a pari quota all'interno di un'altissima concentrazione di minute ossa combuste che evoca il consumo di pasti rituali. Contestuale è la deposizione degli strumenti utilizzati per la cottura delle carni, nello specifico gli spiedi in ferro, e di astragali, secondo un costume noto sempre a Pyrgi in una analoga fase di ristrutturazione del santuario collocata alla fine del IV secolo a.C. e in Italia meridionale in santuari legati a culti demetriaci²⁵. Degno di nota è che anche a Pyrgi i lingotti, li di piombo, sono in relazione univoca con rituali di fondazione e consacrazione di strutture sacre e, come a Lucus Feroniae, essi costituiscono offerte a carattere "ufficiale" e non doni di singoli devoti²⁶.

Queste testimonianze, unitamente alla tipologia dei materiali riferibili al panorama votivo del regime delle offerte del santuario – in cui prevale l'uso di offrire alla divinità tutti i doni della terra, dagli alimenti al metallo semplicemente formato, rinvenuto in massicce quantità –, orientano nel loro insieme verso una sfera femminile del culto praticato, cui non sono estranee precise valenze ctonie.

Pur non avendo restituito lo scavo testimonianze epigrafiche collegabili alla dea Feronia, è verosimile ipotizzare una continuità di culto con la titolare del santuario d'età arcaica. I numerosi rituali a carattere infero recuperati, del resto, non sono in contrasto con la religiosità ad ampio spettro che è propria della Feronia venerata nel Lucus. Dea dalle molteplici sfaccettature in continua evoluzione, nella sua personalità si sincretizzano, infatti, forme legate alla sfera della fertilità, cui non è estranea l'acqua, e della feracità²⁷, con altre marcatamente "laiche" di natura politico-economica, e ctonia. Se i dati restituiti dallo scavo sono in linea con la tradizionale fisionomia della dea e del suo culto – universalmente noto è il carattere emporico del santuario, del quale l'immensa quantità di monete e *aes rude* dai valori ponderali bassi costituisce, analogamente a quanto attestato ad es. a Pyrgi e a Gravisca²⁸, una caratteristica forma di tesaurizzazione –, quello ctonio rappresenta, invece, un

²³ Simili apprestamenti rituali sono presenti nel piazzale Nord a Pyrgi (Carlucci, Maneschi 2013, pp. 66-67 con bibliografia).

²⁴ Sul valore simbolico e culturale dei lingotti in piombo rinvenuti a Pyrgi e sul rapporto tra morfologia e cronologia: Drago Troccoli 2013.

²⁵ Confronti specifici dalle fondazioni dell'altare λ nel Santuario meridionale (Carlucci, Maneschi 2013, pp. 56-58 con confronti; Gentili 2013, pp. 112-113).

²⁶ Drago Troccoli 2013, p. 190.

²⁷ Sono del tutto sconosciute le pratiche devozionali rivolte dai fedeli a Feronia se si eccettuano le notizie liviane che a lei venivano dedicate nel santuario capenate primizie (Di Fazio 2013, pp. 114-115) e somme di denaro (Lacam 2010, pp. 125, 129 e 286). Vale però la pena di osservare come a Lucus Feroniae siano particolarmente numerose le offerte di oggetti di toeletta (contenitori di profumi, specchi, spilloni) e di ornamenti personali in oro, argento, bronzo, pasta vitrea, pietre dure, secondo un uso che, rilevato a Pyrgi per la ctonia *Cavatha*, assimilata a Kore/Persefone (Gentili 2013, p. 104), è segnalato anche a Orvieto nel Santuario di Campo della Fiera (Stopponi 2014, p. 80).

²⁸ Fiorini 2005, p. 246.

elemento meno noto della personalità della dea che, pur attestato dalle fonti²⁹, è stata messo in dubbio nella letteratura recente³⁰.

Proprio grazie alle indagini condotte, è ora possibile, dunque, delineare questo aspetto infero del culto praticato³¹, aspetto che rientra tra le principali caratteristiche delle divinità venerate nei santuari emporici come quello di *Lucus Feroniae*³², e la cui importanza è rimarcata dal carattere "pubblico" dei riti praticati in fondazione. Se i nuovi scavi, infatti, non fanno luce sulla religiosità quotidiana, senza dubbio pongono l'accento su alcune delle strategie messe in atto dall'autorità preposta nella riorganizzazione del sito che, scandita da specifici atti rituali, dovette radicalmente trasformare il paesaggio sacro.

Abbreviazioni bibliografiche

Baglione M.P., Beelli Marchesini B., 2013, *Altars at Pyrgi*, in *Etruscan Studies* 16, pp. 106-126.

Bagnasco Gianni G., 2005, *Sui "contenitori" arcaici di ex-voto nei santuari etruschi*, in A. Comella, S. Mele (a cura di), *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana, Atti del Convegno di Studi (Perugia 2000)*, Bari, pp. 351-358.

Beelli Marchesini B., 2013, *Le linee di sviluppo topografico del Santuario Meridionale*, in *Riflessioni su Pyrgi*, pp. 11-40.

Bonghi Jovino M., 2005a, *Offerte, uomini e dei nel "complesso monumentale" di Tarquinia. Dallo scavo all'interpretazione*, in M. Bonghi Jovino, F. Chiesa (a cura di), *Offerte dal regno vegetale e dal regno animale nelle manifestazioni del sacro. Atti dell'incontro di studio (Milano 2003)*, Roma, pp. 73-84.

Bonghi Jovino M., 2005b, *Mini muluvanice – mini turuce. Depositi votivi e sacralità. Dall'analisi del rituale alla lettura interpretativa delle forme di religiosità*, in A. Comella, S. Mele (a cura di), *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana, Atti del Convegno di Studi (Perugia 2000)*, Bari, pp. 31-46.

CGL = *Corpus Glossarum Latinarum*.

Capdeville G., 1993, *De la forêt initiatique au bois sacré*, in *Les bois sacrés, Actes du colloque international organisé par le Centre Jean Bérard et l'Ecole pratique des hautes études (Napoli 1989)*, Napoli, pp. 127-143.

Carlucci C., Maneschi L., 2013, *La formazione dei depositi rituali nel Santuario Meridionale: analisi delle tipologie e delle modalità attestate*, in *Riflessioni su Pyrgi 2013*, pp. 41-72.

Di Fazio M., 2013, *Feronia. Spazi e tempi di una dea dell'Italia centrale antica*, Roma.

Drago Troccoli L., 2013, *Le offerte in metallo: riflessioni preliminari sugli aspetti formali, ponderali ed economici*, in *Riflessioni su Pyrgi 2013*, pp. 167-194.

Dumezil G., 1966, *La religion romaine archaïque. Avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris.

Fiorini L., 2005, *La nuova stipe votiva di Gravisca*, in A. Comella, S. Mele (a cura di), *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana, Atti del Convegno di Studi (Perugia 2000)*, Bari, pp. 245-258.

Gentili M.D., 2013, *Il regime delle offerte votive: un'analisi preliminare*, in *Riflessioni su Pyrgi 2013*, pp. 101-122.

Lacam J-C., 2010, *Variations rituelles. Les pratiques religieuses en Italie centrale et méridionale au temps de la deuxième guerre punique*, Roma.

Moretti Sgubini A.M., 2005-2006, *Lucus Feroniae: recenti scoperte*, in *RendPontAcc LXXVIII*, pp. 111-138.

Riflessioni su Pyrgi 2013 = M.P. Baglione, M.D. Gentili (a cura di), *Riflessioni su Pyrgi. Scavi e ricerche nelle aree del santuario*, Roma.

²⁹ In Dionigi d'Alicarnasso (Dion. Hal., *Ant. Rom.* III, 32, 1) che, riportando le *interpretationes graecae*, la ricorda come Persefone e con i caratteristici appellativi di *Anthophoros* e *Philostephanos*; nei Glossari ove è definita "dea agrorum sive inferorum" (CGL, V, 456, 23) ripetuto "agrorum sive inferorum dea" (CGL, V, 500, 47).

³⁰ Dumezil 1966, p. 404, ripreso in Capdeville 1993, p. 134, nota 83, che vedono nella definizione *inferorum* un gioco etimologico collegato ad *agrorum*; anche di recente, in Di Fazio 2013, p. 53, l'aspetto ctonio è considerato privo di dati reali rapportato alla prospettiva marcatamente greca di Dionigi.

³¹ Analoga valenza riveste anche il grande "altare" in blocchi di tufo che, in asse con l'edificio, vede allineati sul lato orientale tre pozzetti costruiti in blocchi di tufo, portati in luce all'inizio degli anni '60 e, sembra, rinvenuti vuoti.

³² Così anche Torelli 1981, p. 78.

Stopponi S., 2014, *Un santuario e i suoi artisti*, in G.M. Della Fina (a cura di), *Artisti, committenti e fruitori in Etruria tra VII e V sec. a.C.*, *Atti del XXI Convegno Internazionale di Studi sulla Storia e l'Archeologia dell'Etruria, AnnFaina*, pp. 75-98.

ThesCRA = *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, I-VIII, Los Angeles 2004-2012.

Torelli M., 1981, *Colonizzazioni etrusche e latine di epoca arcaica: un esempio. Gli Etruschi e Roma*, in *Incontro di studio in onore di Massimo Pallottino (Roma, 11-13 dicembre 1979)*, Roma, pp. 71-82.

SANTUARI CENTRO ITALICI E ROMANIZZAZIONE: VALENZE ITINERARIE E PROCESSI ACCULTURATIVI

Francesco Belfiori

Tra le recenti scoperte archeologiche avvenute nell'ambito dello studio urbanistico di *Sena Gallica*¹, si va delineando la possibilità di circoscrivere una fase occupazionale stabile di età romana precedente la fondazione ufficiale della colonia (290-283 a.C.). Questo orizzonte "precoloniale" è stato per la prima volta riscontrato archeologicamente in occasione del rinvenimento di un'area sacra, riportata in luce contestualmente a un intervento di archeologia preventiva lungo l'attuale via Baroccio² (Fig. 1). La revisione della documentazione archeologica proveniente dal deposito votivo del *Lucus Pisaurensis*³ sta parimenti gettando nuova luce sui tempi e sui modi della presenza romana nella bassa valle del Foglia, con ogni probabilità in atto sin dalla prima metà del III sec. a.C. La definitiva strutturazione del territorio avvenuta nel 232 a.C., anno della *lex Flaminia de agro Gallico et Picenum viriim dividundo*, sembra dunque poter essere letta alla luce della volontà di normalizzare e istituzionalizzare dei fenomeni insediativi in atto nell'*ager Gallicus* sin dalla sua conquista, operata da M. Curio Dentato nel 284 a.C.⁴ Tali orizzonti cronologici, piuttosto risalenti, iniziano a essere apprezzabili in diversi siti del comparto territoriale di riferimento grazie alla disponibilità di nuovi dati archeologici⁵ e i contesti di natura sacra sembrano costituire un campo d'analisi privilegiato ai fini dell'in-

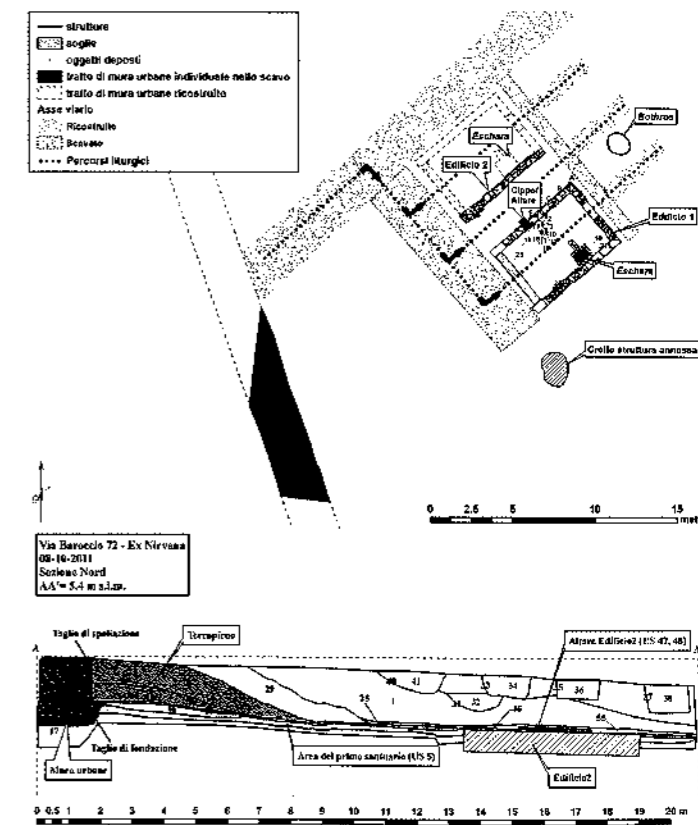


Fig. 1. Il santuario di via Baroccio, Senigallia (An). Pianta e sezione principale dello scavo (da Lepore 2012, figg. 2-14).

¹ Desidero ringraziare gli organizzatori del Convegno per aver accettato nel programma il presente contributo. Mi preme sottolineare come questo sia frutto della costante collaborazione e discussione con un gruppo di ricercatori del Dipartimento di Storia Culture Civiltà dell'Università di Bologna, con i quali condivido lo studio e il lavoro sul campo da ormai diversi anni: la dott.ssa Federica Boschi, la dott.ssa Federica Galazzi e il dott. Michele Silani. Un sentito ringraziamento e la mia gratitudine vanno al Prof. Giuseppe Lepore, coordinatore del *Senigallia Urban Archaeological Project*, con il quale ho avuto la possibilità di formarmi come archeologo e grazie al quale è nato il presente lavoro. Lo studio della colonia di *Sena Gallica* e del relativo *ager* è reso possibile grazie a una Convenzione stipulata tra il Comune di Senigallia, la Soprintendenza per i Beni Archeologici delle Marche e l'Università di Bologna, Dipartimento di Storia Culture Civiltà. I risultati dei primi anni di lavoro sono riassunti in Lepore 2012, *Id.* 2013; *Id.* 2014, con bibliografia precedente.

² La presenza romana precedentemente la fondazione della colonia è stata confermata dai dati provenienti da ulteriori riscontri nell'area urbana, in particolare in occasione di un intervento preventivo in via Gherardi, su cui Lepore 2013, p. 304. L'occupazione del sito della nascita colonia, avvenuta in seguito alla distruzione violenta di un abitato protostorico individuato in via Cavallotti (Lepore 2013, pp. 94-98), ovviamente non si limitò alla sola area di culto, ma dovette contemplare anche un embrionale nucleo abitato, un *castrum* o un *concliabulum*.

³ Lo studio del materiale, ancora in corso, è svolto dallo scrivente e sarà argomento di tesi di diploma presso la Scuola di Specializzazione in Beni Archeologici dell'Università di Bologna. Vorrei ringraziare la dott.ssa Chiara Delpino, ispettrice della Soprintendenza per i Beni Archeologici delle Marche, il dott. Marcello Di Bella, direttore del Museo Archeologico Oliveriano di Pesaro, la dott.ssa Maria Grazia Alberini, responsabile della Biblioteca Oliveriana e tutto il personale dell'Ente Oliveri per la disponibilità e l'appoggio con i quali rendono possibile la ricerca.

⁴ Bandelli 2005; *Id.* 2008.

⁵ Mazzeo Saracino 2013; Lepore 2012; Giorgi 2010; Malnati 2008.

dagine storico-archeologica delle prime fasi della conquista e della romanizzazione dell'*ager Gallicus*. La creazione *ex novo* di capisaldi sacrali romani e la riattivazione di alcuni santuari di tradizione italica, sono aspetti di un unico processo storico, strettamente correlati alle caratteristiche fisiche del paesaggio e alla viabilità di origine protostorica, elementi che influenzarono e al tempo stesso furono sfruttati dall'incipiente espansione romana per quanto concerne le scelte insediative e di occupazione del suolo.

La colonia di *Sena Gallica* fu dedotta presso la foce del fiume Misa, al di sopra di una platea alluvionale naturalmente cinta da una "difesa acquatica". Il santuario di via Baroccio occupa una posizione non casuale, in corrispondenza dell'unico accesso alla platea alluvionale presso il suo limite SO⁶.

Nella sua prima fase di vita (fine IV sec. a.C. - 283 a.C.), il santuario si sviluppa su un'area *sub divo* apprestata *ex novo* (ca. 332 mq), nella quale le uniche strutture consistono in due bassi altari a livello del suolo, costruiti con semplice terra, frammenti laterizi e con i residui stessi dei riti che prevedevano l'uso del fuoco, viste le considerevoli tracce di cenere, carboni e resti organici rinvenuti attorno a essi. Un semplice altare anepigrafe in calcarenite e un *bothros* completano la serie di apprestamenti funzionali al culto e al relativo rituale. Questo è ben testimoniato dagli ingenti quantitativi di ceramica a vernice nera e di ceramica comune rinvenuti sparsi sopra il piano d'uso del santuario, coperto da uno strato organico e carbonioso formatosi in seguito alla reiterazione di atti sacrificali. Tale fase, genuinamente romana e non preceduta da tracce di frequentazione autoctona, anticipa la fondazione ufficiale della città, come evidenziato dai chiari rapporti della colonna stratigrafica individuata⁷.

In una seconda fase (*post* 283 a.C.), circoscrivibile entro il primo venticinquennio del III sec. a.C., il luogo di culto è interessato da sensibili cambiamenti. Il piano d'uso del santuario della fase precedente è tagliato dalle fosse utili alla fondazione di due sacelli gemelli, che monumentalizzano l'area sacra, nel momento in cui questa viene inclusa nello spazio urbano⁸. Lo scavo ha permesso infatti il riscontro archeologico delle mura dell'antica colonia, testimoniate dall'ampia fossa di spogliazione larga 2,60 m e lunga 12,5 m, il cui riempimento era composto in massima parte di frammenti di arenaria giallastra. Al di sotto della suddetta fossa di spogliazione, la sezione principale dello scavo mostra il taglio di fondazione delle mura urbane, il quale incide il medesimo piano del santuario di prima fase.

La successione tra il santuario romano precoloniale, la fondazione delle mura (e la deduzione della colonia) e la contemporanea monumentalizzazione del sito, ora urbano, permette di seguire con estrema puntualità il processo di genesi urbana. Esso risponde a un progetto coerente e unitario la cui realizzazione è circoscrivibile tra la fine del IV sec. a.C. e il primo ventennio del III sec. a.C.⁹. Dopo questo momento il santuario continuerà a vivere fino alle soglie dell'età augustea, momento nel quale viene abbandonato, probabilmente contestualmente a interventi edilizi e urbanistici di più ampia portata che investirono l'intera colonia¹⁰.

Il santuario romano di *Sena Gallica* costituisce un importante confronto per contesti analoghi della regione per i quali è possibile osservare, tra i fattori a monte della nascita e dello sviluppo di un abitato, il ruolo agglutinante e catalizzatore di un complesso santuarioale romano.

È questo il caso di *Fanum Fortunae*, per il quale il dato toponomastico denuncia l'origine del sito che, nel corso del III sec. a.C., sorse in una posizione strategica dalle forti valenze itinerarie, presso il punto di arrivo sulla costa adriatica della principale arteria stradale transappenninica, la via Flaminia. Da questo stesso punto la strada consolare proseguiva verso *Ariminum*. Il santuario dunque doveva rispondere alla volontà di "consacrare" questo snodo fondamentale e costituì la premessa per lo sviluppo di un *vicus* e poi di un *conciabulum* di riferimento per i primi mercanti e poi *occupatores* dell'*ager Gallicus* già nella prima metà del III sec. a.C.¹¹. A nord di *Fanum*, non lontano da Pesaro (*Pisaurum*, dedotta nel 184 a.C.), presso la frazione di Santa Veneranda,

⁶ Ortolani, Alfieri 1978, pp. 51-52. La ricostruzione ambientale e del paleosuolo di riferimento per il periodo romano repubblicano (III-I sec. a.C.) è stata condotta dal Dott. Michele Silani che ringrazio per i recenti aggiornamenti. I risultati della sua ricerca sono in corso di pubblicazione, Silani *et al.* c.d.s.

⁷ A favore della natura genuinamente romana del contesto sacro parlano i dati provenienti dallo studio della cultura materiale, in corso nell'ambito di un dottorato di ricerca da parte della dott.ssa Federica Galazzi, unitamente all'esaurimento del deposito archeologico che non ha restituito tracce di una frequentazione preromana del sito.

⁸ Una descrizione più dettagliata del santuario di *Sena* è offerta nel contributo del Prof. Giuseppe Lepore e del Dott. Michele Silani in questi stessi atti.

⁹ Lepore 2012, pp. 119-124; *Id.* 2013, pp. 305-309; *Id.* 2014, pp. 227-228.

¹⁰ Lepore 2013, pp. 310-312.

¹¹ Paci 2004, p. 47.

scavi del XVIII secolo riportarono alla luce un importante luogo di culto rurale di età repubblicana, noto in letteratura come *Lucus Pisaurensis*¹². Se per quanto riguarda l'ubicazione del santuario la ricerca archivistica, catastale e topografica ha permesso di circoscrivere il luogo della scoperta¹³, occorre sottolineare come l'attenzione rivolta ai materiali del santuario abbia privilegiato un approccio rivolto soprattutto alla documentazione epigrafica¹⁴. Lo studio del restante materiale votivo del *Lucus Pisaurensis* si prospetta quindi di notevole interesse in previsione di integrare e arricchire il quadro conoscitivo non solo del sito, ma anche delle dinamiche storiche che determinarono la sua stessa nascita, la sua evoluzione e le sue peculiarità.

La prima considerazione che emerge da una semplice ricognizione del materiale è la totale assenza di una fase di frequentazione culturale del santuario riferibile all'età preromana. Mancano cioè tutti gli indicatori materiali (ceramica, bronzetti votivi di tradizione umbro-sabellica o etrusca) utili a poter ipotizzare l'esistenza del santuario prima dell'età romana repubblicana. Al contrario, tutto il materiale è interpretabile come frutto di azioni rituali riconducibili alla frequentazione di marca romana o latina del santuario. È dunque possibile stabilire omogeneità e coerenza tra il dato epigrafico e quello archeologico¹⁵.

Altre riflessioni riguardano il contesto di rinvenimento e i manufatti "diagnostici" che possono essere ascritti a ridosso del termine cronologico più alto per la frequentazione del santuario. In base ai documenti d'archivio riguardanti i contatti e gli scambi epistolari dell'Olivieri, si è potuto arricchire il quadro relativo alla scoperta, avvenuta «presso la Chiesa di S. Veneranda, con moltissime are fregiate di Iscrizioni in onore dei Patrii Dei Pesaresi, e sparse tutte all'intorno di ceneri e di carboni [...]. Ora noi ivi trovammo il piano a tre piedi sotto terra tutto sparso di molte teste di Donne velate, e molti piccoli fantocchini cocollati, o velati, indi un ruscelletto di acqua perenne»¹⁶. Oltre alla conferma dell'ubicazione del santuario, vengono per la prima volta fornite vere e proprie indicazioni stratigrafiche: le quote relative del piano di riferimento del *lucus*; la presenza degli altari iscritti e lo spargimento attorno a essi di materiale organico combusto tra il quale erano deposti i votivi fittili e le monete¹⁷. Viene infine menzionata l'esistenza di fenomeni sorgentizi attorno ai quali il santuario insisteva, elemento canonico a molti contesti sacri in area centro-italica¹⁸.

Tra le teste velate femminili espressamente citate, vale la pena soffermarsi su almeno quattro esemplari¹⁹ che permettono di circoscrivere in cronologia relativa, rispetto al restante materiale votivo, la fase di più antica frequentazione del santuario pesarese (Fig. 2). Esse rispondono a un tipo largamente diffuso nei depositi votivi "etrusco-laziali-campani" centro-italici. La tipologia di riferimento è quella della testa femminile *capite velato* con acconciatura caratterizzata da tre file di boccoli ricadenti su ciascun lato del viso e orecchini "a grappolo". Alla sommità del capo i capelli sono raccolti dal *reticulum* che sporge da sotto il velo. Il tipo, rielaborato da modelli di ascendenza magno-greca probabilmente a Roma o *Lavinium*²⁰ oppure a *Caere*²¹ nella seconda metà del IV sec. a.C., nel corso del III secolo caratterizza la maggior parte dei depositi votivi in territorio coloniale²². Il prototipo subisce nel corso del III sec. a.C. numerose varianti, tendenti alla semplificazione e alla standardizzazione dei tratti e dei particolari, primi fra tutti le acconciature.

¹² Sulla città Dall'Aglio, Di Cocco 2004; sul territorio e la bassa valle del Foglia Campagnoli 1999.

¹³ A circa un miglio a SO di Pesaro, in località detta oggi «Sotto le Selve», nei pressi della chiesa e del borgo di Santa Veneranda e della Collina di Calibano. Il santuario, riportato in luce tra il 1734 e il 1737, definito convenzionalmente *lucus* dal suo scopritore, Annibale degli Abbatini Olivieri Giordani, ha restituito quattordici "cippi", più propriamente altari, recanti dediche a divinità e in qualche caso il nome del dedicante (*CIL* I² 368-381 = *ILS* 2970-2983 = *ILLRP* 13-26) e una discreta quantità di materiali votivi (ca. 120 fittili; 4 bronzetti di età ellenistica romana; ca. 4000 monete). Di Luca 2004; *Ead.* 1984.

¹⁴ Sisani 2007, pp. 389-391, in part. la seriazione cronologica delle iscrizioni, comprese tra il 284 a.C. e la prima metà del II sec. a.C.; Coarelli 2000; Peruzzi 1990, pp. 25-37; Cresci Marrone, Mennella 1984, pp. 89-150.

¹⁵ La natura squisitamente laziale ed estranea alle tradizioni locali del *pantheon* pesarese è stata già sottolineata da Torelli 2005; Coarelli 2000; Peruzzi 1990, p. 113. La frequentazione preromana del sito è solamente ipotizzata per confronto con altri contesti cultuali in Di Luca 2004 e in Sisani 2001, pp. 77-81.

¹⁶ Cardone 2003-2004, p. 15.

¹⁷ Di Luca 2004, p. 21, l'Olivieri afferma che le monete trovate ammontavano a circa 4000 e furono rinvenute «involte [...] tra carboni intorno all'are». Dalla documentazione d'archivio si apprende la presenza di monete fuse di «tempi anteriori al conio» e di monete dei tempi di Costanzo (293-306 d.C.). La frequentazione del santuario è circoscritta tra III sec. a.C. e III sec. d.C.

¹⁸ Unitamente alle fonti d'archivio, anche la toponomastica della zona fornisce informazioni di tipo paleo-ambientale relative alla presenza d'acqua e alla copertura boschiva ("Monte della Salute"; "Sotto le Selve"). Di Luca 2004, p. 18.

¹⁹ Gli esemplari in questione sono inventariati ai nn. 3154, 3155, 3156 (teste), 3164 (mezza testa).

²⁰ Ciaghi 1990, pp. 138-139. L'Autore data il tipo tra la fine del IV sec. a.C. e la prima metà del III sec. a.C. A confronto dei più antichi esemplari di Roma, *Lavinium*, Veio e Tarquinia cita, tra gli altri, anche due delle teste in esame.

²¹ Comella 2004, p. 336.

²² Ciaghi 1990, pp. 144-145.



Fig. 2. Teste votive dal Lucus Pisarensis, nn. inventario 3141 (1), 3155 (2), 3154 (3), 3156 (4). Pesaro. Museo Archeologico Oliveriano (foto dell'Autore).

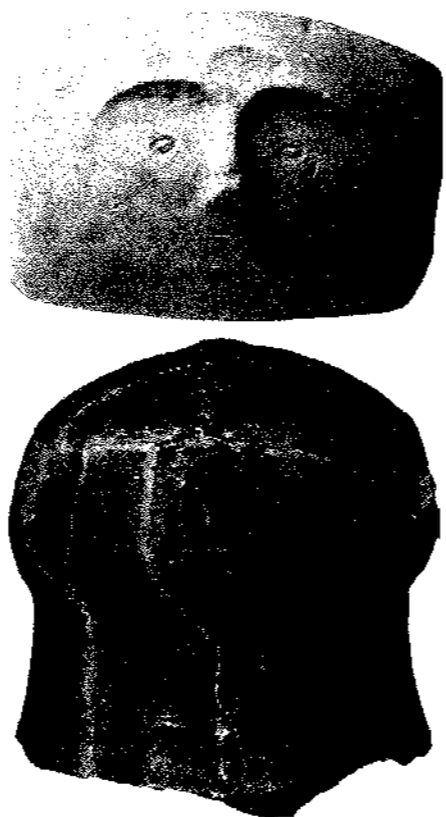


Fig. 3. Maschera fittile dal Lucus Pisarensis (da De Luca 2004, fig. 29) e confronto con una testa di statua fittile da Schiavi d'Abruzzo (da Strazzulla 2013, fig. 21c).

Nel nostro caso tali teste trovano confronti puntuali con esemplari di Roma, Veio, *Lavinium*, *Praeneste*, *Carsioli* e *Luceria*²³ e risultano databili all'inizio del III sec. a.C., o comunque entro la sua prima metà. Come già suggerito dal dato epigrafico, è dunque possibile collocare la prima frequentazione del *lucus* precedentemente al 232 a.C., tradizionale termine cronologico alto per la presenza di coloni romani nel territorio²⁴. La datazione dei manufatti in esame esce rafforzata indirettamente dalla presenza di varianti e semplificazioni successive del tipo in esame, che testimoniano la diacronia d'uso del sito per tutto il III e l'inizio del II sec. a.C.²⁵.

Il quadro così delineato è suscettibile di ulteriori considerazioni grazie alla presenza di un particolare manufatto che costituisce un *unicum* nel suo genere. L'oggetto in esame è una maschera²⁶ interamente plasmata a mano (sono presenti le impronte delle dita su tutta la superficie interna ed esterna) senza il ricorso agli schemi iconografici e ai canoni ellenizzanti, apprezzabili negli altri manufatti (Fig. 3). I tratti distintivi riguardano la schematizzazione del volto, la semplificazione degli occhi e della bocca (molto piccoli e incisi a stecca), la mancanza di plasticità e di volume delle forme, tranne nel caso delle ampie arcate sopracciliari e del piccolo naso appuntito. Nella concezione frontale del viso e nella resa dei particolari anatomici, si potrebbe stabilire

²³ Roma: Gatti Lo Guzzo 1978, p. 88, tav. XXXIV, GII (fine IV sec. a.C.); Veio: Vagnetti 1971, pp. 48-49, tav. XIX, BII (III - metà II sec. a.C.); *Lavinium*: La Regina 1975, pp. 205-206, fig. 274, C 33 (320 - 250 a.C.); *Praeneste*: Pensabene 2001, pp. 239-241, tav. 44: nn. 199-200-201-204 (ultimo quarto del IV sec. a.C. - inizi del III sec. a.C.). In particolare il n. 199 è confrontabile con il nostro 3155, sul quale anche Mancini, Pilo 2006, pp. 109-111, fig. 20 (IV - III sec. a.C.); il n. 204 con i nn. 3154 - 3156. La mezza testa n. 3164 trova il confronto più stretto con quella di *Lavinium*. *Carsioli*: Roghi 2004, p. 186, n. 20; Biella 2006, sui dati numismatici in associazione (prima metà del III sec. a.C.). *Luceria*: D'Ercole 1990, pp. 61-64, tav. 11, A₂I, A₂II (fine IV - III sec. a.C.) e tav. 12, A₂V_A (fine IV - III sec. a.C.).

²⁴ È ormai un dato acquisito l'esistenza del santuario prima della colonia, facilmente motivabile con il formarsi di un popolamento rurale sparso e capillare in seguito alla *lex Flaminia* del 232 a.C. (Di Luca 2004). A favore della sua esistenza prima delle distribuzioni viriane nell'*ager Gallicus* e nel *Picenum*: Lepore 2012; Sisani 2007, pp. 199-202; Bandelli 2005; Torelli 2005, p. 240; Coarelli 2000. Sulle teste votive di Pesaro recentemente de Cazanove 2009, pp. 25-26, nota 18.

²⁵ È questo il caso di cinque esemplari inventariati ai nn. 3141-3142-3143-3144-3145 e databili nel corso del III sec. a.C.

²⁶ Dimensioni: 0,125 x 0,093 x 0,025 m. Oggetto comunemente presente nei depositi votivi medio repubblicani, qui testimoniato da altri cinque esemplari.

un confronto con una statuette a tutto tondo proveniente da Schiavi d'Abruzzo²⁷. È possibile ascrivere tale manufatto, con particolarità tecniche e iconografiche così marcate, nella corrente che comunemente viene definita "popolare", in contrapposizione con quella "colta" degli altri votivi, evidentemente connessa a diversi gradi di ricezione e assimilazione da parte delle popolazioni locali degli usi e dei modi liturgici propri delle popolazioni romane e latine. Il manufatto costituisce una preziosa testimonianza della frequentazione di un santuario romano creato *ex novo* da parte di singoli individui di origine locale²⁸, i quali oltre a condividere il nuovo spazio del rito e l'apparato ideologico di riferimento, adottano in maniera autonoma e originale le forme materiali della devozione propria dei nuovi arrivati, adattandole al proprio retaggio culturale²⁹.

Dall'iconografia delle teste votive suddette è possibile infine avanzare alcune considerazioni circa gli aspetti strettamente culturali. La *parure* dei manufatti riprodurrebbe, secondo Torelli, l'antica acconciatura delle *nubendae*, caratterizzata dai *seni crines*³⁰. Tale lettura è coerente con la presenza, tra le divinità venerate nel santuario, di *Iuno*, *Iuno Regina*, *Iuno Lucina* e *Mater Matuta*, culti tutti preposti alla protezione del matrimonio e dei riti di passaggio femminili³¹. Non sembra fuori luogo richiamare l'attenzione anche sulla presenza di *Liber*, che a Roma presiedeva i riti di passaggio maschili, in particolare l'ingresso degli *iuvenes* nell'età adulta e nella realtà civica, con l'assunzione della *toga virilis*³². Le valenze sociali e civiche sottese a questi culti si aggiungono a quelle più marcatamente politiche e ufficiali, esplicitamente espresse dalle testimonianze epigrafiche relative ai culti di entità astratte divinizzate quali *Fides* e *Salus*, concetti cardine della religione di stato romana



Fig. 4. Are votive dal Lucus Pisarensis (da Sisani 2007, figg. 54, 55, 57, 58, 59, 61).

²⁷ Strazzulla 2013, p. 89, fig. 21c; Faustoferri 2005.

²⁸ Risulta molto arduo, in questo settore territoriale, distinguere l'etnico delle popolazioni locali per gli alti gradi di commistione raggiunti tra V e IV sec. a.C. Lepore 2013, 94-98.

²⁹ Sul rapporto tra colonizzazione, romanizzazione e votivi fittili: Strazzulla 2013 (con ampia casistica e bibliografia); Sisani 2007, p. 15; Comella 2004, p. 336; Reggiani Massarini 1988, pp. 33-34, catalogo d.12, fig. 52 (dove a confronto di una maschera di produzione locale è citato proprio il manufatto pesarese).

³⁰ Torelli 1984.

³¹ Sulle valenze specifiche di ogni divinità del *lucus* si rimanda a Cresci Marrone, Mennella 1984, pp. 89-150. Sui riti di passaggio a Roma si veda anche Torelli 1990; *Id.* 1997.

³² Il culto di *Liber* potrebbe essere letto come un ulteriore elemento a favore della cronologia alta del sito. In particolare la sua presenza sarebbe incompatibile con il *pantheon* ufficiale di una colonia romana dedotta appena due anni dopo la repressione dei *Bacchanalia* (186 a.C.). Sulla reale fattività del provvedimento esteso *per totam Italiam* (Liv. 39.14.7; 17.4; 18.7-8), comprese le colonie di diritto romano e latino, de Cazanove 2000, p. 74; Stek 2009, pp. 19-21.

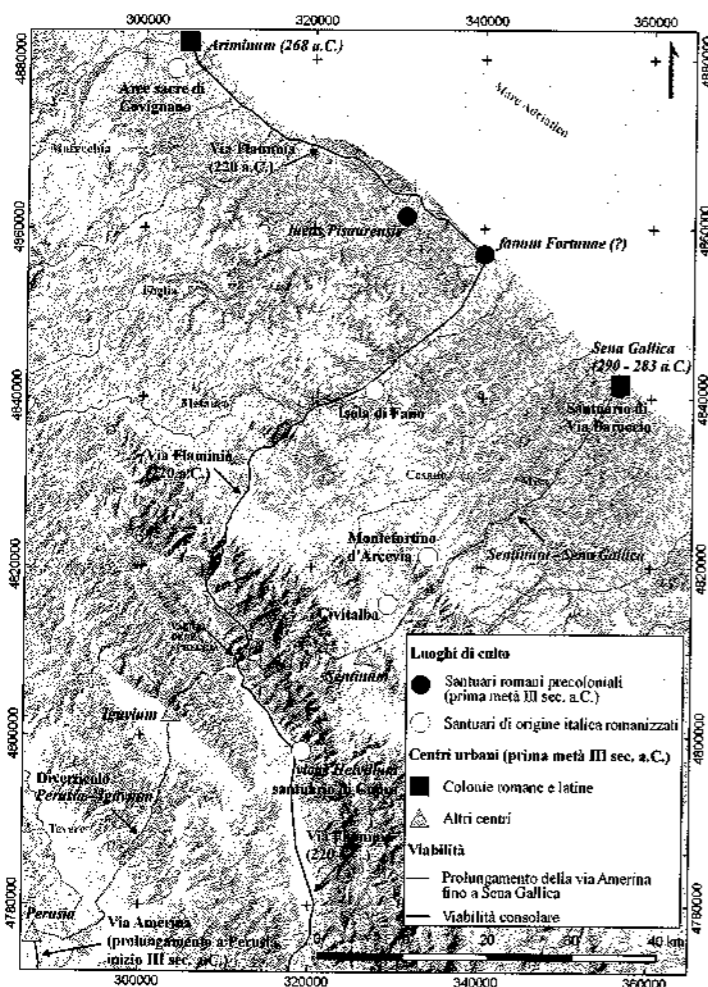


Fig. 5. Carta dei principali luoghi di culto dell'ager Gallicus e del settore appenninico umbro marchigiano nel III sec. a.C. In evidenza i santuari di impianto romano coloniale, i santuari di origine preromana romanizzati e la viabilità (elaborazione dell'Autore).

nel III sec. a.C. È possibile dunque demarcare un complesso teologico articolato e polivalente, testimone di una religiosità politica e civica volta a suggellare i legami tra Roma e i territori coloniali più periferici³³.

La documentazione archeologica e quella epigrafica trovano coerenza e omogeneità nel delineare un quadro interpretativo che conferma quanto già postulato per il santuario di Sena Gallica. Anche il santuario pesarese, creazione genuinamente coloniale, è una chiara testimonianza dell'impatto forte della conquista romana. La creazione *ad hoc* di un nuovo polo sacrale, che potrebbe aver contemplato anche funzioni economiche e assembleari, doveva rispondere perfettamente alle esigenze per i primi nuclei di cittadini romani che, se non dal 284 a.C., almeno dal 268 a.C., (quando più a nord venne dedotta la colonia latina di Ariminum)³⁴, si stanziarono *vicatim* nella bassa valle del *Pisaurus*³⁵. In tale contesto, in cui la strutturazione istituzionale e giuridica della conquista non era ancora definitiva (si dovrà aspettare il 232 a.C.), il *Lucus Pisauensis* potrebbe aver costituito, in mancanza di un referente urbano, un importante luogo di incontro e di aggregazione tra i primi romani precocemente stanziati nel territorio e autoctoni³⁶. Giusta questa lettura, si evince appieno il ruolo svolto dai santuari nelle porzioni periferiche e in via di strutturazione dell'*ager romanus* quali potenziali sedi gestionali e polifunzionali, ma anche di mediazione culturale e di romanizzazione. Essa avveniva tramite la condivisione di momenti e occasioni in cui il rito e la religione contribuivano a definire o a rinnovare l'identità individuale e collettiva dei partecipanti.

Allargando lo sguardo all'intero *ager Gallicus* è possibile evidenziare anche un altro tipo di approccio con cui, a partire dall'inizio del III sec. a.C., la conquista romana operò sugli altri luoghi di culto del territorio già esistenti dall'età preromana (Fig. 5). È noto come Roma sfruttò, nelle fasi di penetrazione nella regione medio adriatica, i più antichi percorsi di tradizione protostorica che si adattavano alla tipica conformazione "a pettine" delle vallate marchigiane e permettevano il collegamento più diretto e veloce tra il versante adriatico e quello tirrenico. Non a caso Sena Gallica fu dedotta in corrispondenze del punto terminale dell'itinerario più veloce e diretto tra Roma e la costa adriatica, la valle del Misa, che costituì una delle vie di più antica penetrazione nell'*ager Gallicus*. Il ruolo di primo piano nelle comunicazioni transappenniniche rivestito da tale tragitto è confermato dall'esistenza di due complessi sacri di notevole importanza che gravitano su di esso, attivi sin dall'età arcaica: da est a ovest incontriamo il santuario di Montefortino d'Arcevia e il santuario di Civitalba³⁷.

Nel primo caso³⁸, l'area sacra sorge in un punto di snodo tra la viabilità intervalliva (Misa e Cesano) e quella di raccordo tra i valichi appenninici e la costa. Il santuario di Montefortino d'Arcevia risulta essere frequentato dal VI sec. a.C. al II sec. d.C. Dal materiale votivo recuperato, è possibile apprezzare il passaggio, collocabile nel corso del III sec. a.C., da una fase di culto di marca italica (bronzetti laminari e ceramica miniaturistica) a una "etrusco-laziale-campana", evidentemente da ricondurre alla presenza di romani nel territorio, specialmente quelli precocemente stanziatisi nel distretto del futuro municipio di *Suasa*³⁹.

Per quanto riguarda il santuario di Civitalba, labili tracce di frequentazione preromana a scopi religiosi sono ravvisabili nel rinvenimento di un unico bronzetto frammentario. Alla fase romana è invece riferibile il grande complesso monumentale testimoniato dal frontone in terracotta con ierogamia di Dioniso e Arianna e il materiale votivo fittile. Anche in questo caso dunque è ipotizzabile la romanizzazione di un luogo di culto italico in età repubblicana in concomitanza alla presenza di coloni nel territorio. Non esistono dati archeologici certi per far risalire al III sec. a.C. la presenza romana nel sito⁴⁰.

È evidente come nel corso del III e del II sec. a.C. tali luoghi di culto, attivi almeno dal VI sec. a.C., vadano incontro a trasformazioni che interessano tanto la dimensione monumentale degli stessi, quanto la cultura materiale votiva proveniente dai depositi di riferimento. La continuità di vita di questi santuari italici è spiegabile grazie alla stretta correlazione con la principale direttrice di traffico tra Sena Gallica e Roma. È possibile stabilire in questi casi la romanizzazione di precedenti luoghi di culto italici, fenomeno conseguente all'annessione diretta dell'*ager Gallicus* da parte dello stato romano. Che la valenza itineraria di determinati luoghi di culto abbia contribuito alla loro frequentazione senza soluzione di continuità tra l'età preromana e quella romana, risulta palese anche nel caso dei santuari che sorgono in prossimità o in corrispondenza dei valichi appenninici. I santuari di origine arcaica individuati presso Fossato di Vico e Colfiorito (entrambi dedicati a *Cupra*) hanno entrambi restituito tracce di continuità di culto fino all'età romana avanzata. La loro posizione favorevole in corrispondenza di punti di passaggio obbligato, unitamente alla volontà di mantenere la protezione divina sopra punti strategici di espansione verso nord est, concorsero alla riconsacrazione di questi due santuari⁴¹. Questa tendenza è ancora ben documentata in età augustea quando il valico della Scheggia sarà posto sotto la protezione di *Iuppiter Apeninus*⁴². Questo passo, la cui importanza nei contatti transappenninici risale all'età del Bronzo e del Ferro, rappresentò con ogni probabilità una delle vie preferenziali per l'accesso ai territori medio adriatici anche durante le fasi di conquista dei territori in esame, dunque precedentemente all'apertura della via Flaminia che lo attraversava⁴³. Infatti, durante le operazioni che portarono alla sottomissione dell'*ager Gallicus* e alla deduzione di Sena Gallica era possibile utilizzare una strada consolare già strutturata, la via Amerina (inaugurata tra il 329 e il 312 a.C.), la quale partendo da Roma risaliva la valle del Tevere e, tramite un prolungamento attivo sin dall'inizio del III sec. a.C., giungeva fino a Perugia⁴⁴. Da qui grazie a un diverticolo era possibile proseguire fino a *Iguvium*⁴⁵ e, attraverso il passo della Scheggia, l'itinerario trovava la sua naturale prosecuzione fino alla conca di Sassoferrato la quale permetteva l'ingresso nella valle del Misa e, come visto, il collegamento tra Roma e Sena Gallica⁴⁶. È possibile dunque ipotizzare come questo sia stato uno dei più antichi percorsi di penetrazione e conquista dell'*ager Gallicus*⁴⁷. Sulla scorta delle precedenti considerazioni risulta evidente la stretta correlazione tra il percorso così individuato e la continuità di vita che interessa i santuari posti sulle alture che bordano tale itinerario. Essi, strettamente connessi al sistema viario, rappresen-

³³ A Roma il tempio alla *Fides publica* (o *Fides populi romani*) fu dedicato sul Campidoglio tra 258 e 247 a.C., ma il culto è risalente, secondo la tradizione, ai tempi di Numa. Il suo culto è connesso a quello dei *Terminalia* per la tutela dei confini poderali e della proprietà privata (Stek 2009, pp. 144-145, 171-185). Il tempio alla *Salus publica populi romani* era sul Quirinale e fu dedicato nel 302 a.C. dal dittatore C. Iulius Bubuculus durante le Guerre Samnitiche (Liv. 10, 1, 7-9; Liv. 9.43.25), nel medesimo contesto storico della conquista dell'*ager Gallicus*.

³⁴ Torelli 2005; Coarelli 2000.

³⁵ A favore di una distribuzione viritana già nel 284 a.C. Sisani 2007, p. 135 sul quale Paci 2010, pp. 19-20.

³⁶ Sisani 2011, pp. 568-569; 660 indica i *conciliabula* quali «[...] semplici luoghi di riunione e di mercato non necessariamente strutturati in forma di abitato ed eventualmente localizzati in contesti santuariali».

³⁷ Dall'Aglio 2008, pp. 83-84; Id. 1991, pp. 12-13.

³⁸ Sisani 2007, pp. 191-198; Id. 2006, p. 282; Landolfi 1997; Id. 1988.

³⁹ Nel I sec. a.C. il santuario farà parte del territorio municipale di *Suasa*, ma la sua posizione è significativamente al confine fra tre distretti: quello sentinate, quello suasano e quello ostrense. Sisani 2007, p. 191. Sulle fasi di inizio III sec. a.C. a *Suasa* Mazzeo Saracino 2013 e Giorgi 2010.

⁴⁰ Sisani 2007, pp. 187-188; Id. 2006, pp. 280-281; Landolfi 1990.

⁴¹ I due valichi permettevano il collegamento con la costa adriatica attraverso la valle dell'Esino (Fossato di Vico-*vicus Helvillum*) e quella del Chienti (Colfiorito-*Plestia*), percorsi ampiamente utilizzati già in età preromana.

⁴² Sul santuario Destro 2009; Sisani 2001, pp. 70-71.

⁴³ Sull'importanza itineraria del valico della Scheggia sin dal VII sec. a.C. Sisani 2001, pp. 30-81.

⁴⁴ Sisani 2007, pp. 117-121. L'Autore relaziona il prolungamento della via Amerina fino a Perugia proprio alla conquista dell'*ager Gallicus*.

⁴⁵ Sisani 2007, pp. 117-121.

⁴⁶ Attraverso due incisioni naturali che si aprono sulla dorsale appenninica del San Vicino, una prodotta dal fiume Misa, l'altra dal Fosso delle Grazie, presso la cui sorgente si trova l'altura di Civitalba. Dall'Aglio 1991, pp. 14-15.

⁴⁷ Un altro percorso, già ampiamente noto in bibliografia, è costituito dal corridoio naturale della valle sinclinale camerte, su cui Dall'Aglio 1991.

tavano dei punti di riferimento per la precoce presenza romana nella valle del Misa, sparsa o organizzata per aggregati minori analogamente al *Lucus Pisaurensis*. Il tratto costiero a nord di *Sena Gallica* si presta a una ricostruzione analoga che conferma il modello interpretativo così delineato. Il *Lucus Pisaurensis*, il *fanum* della dea Fortuna, e la complementare romanizzazione dei santuari sul colle di Covignano nell'immediato entroterra riminese, permettono di stabilire la presenza di importanti poli sacrali romani nel territorio già nella prima metà del III sec. a.C.⁴⁸. Tale successione di santuari anticipa di almeno un quarantennio il successivo percorso costiero della via Flaminia. Come visto la strada giungeva a *Fanum* attraverso il valico della Scheggia e la valle del Metauro, che sostituì per importanza quella del Misa, quale direttrice preferenziale di collegamento tra Roma e la costa adriatica. Non a caso anche nella valle del Metauro si registra la romanizzazione di almeno un importante luogo di culto arcaico ubicato a ridosso della via Flaminia (e dei percorsi ben più antichi che questa andava a razionalizzare e a normalizzare), come attestato dalla documentazione archeologica proveniente dalla stipe votiva di Isola di Fano⁴⁹.

La romanizzazione dei luoghi di culto italici nel corso del III sec. a.C. risulta dunque complementare e conseguente alla precocità con cui vennero installati i santuari genuinamente romani a *Sena Gallica*, nel territorio della futura colonia di *Pisaurum* e forse a *Fanum Fortunae* nella prima metà del secolo. Questi, in qualità di capisaldi territoriali permettevano il controllo del territorio e la gestione dei primi gruppi di *occupatores*. I luoghi di culto italici che sorgevano lungo le piste protostoriche o in corrispondenza dei passi appenninici si prestarono invece, grazie alla loro posizione favorevole, alla riconsacrazione apprezzabile rispetto alla fase precedente dai cambiamenti materiali, strutturali ma anche strettamente culturali. In ogni caso, è possibile individuare il ruolo attivo e il peso strategico dei luoghi di culto nel quadro della politica di presa di possesso e di controllo di territori recentemente acquisiti o in via di strutturazione da parte di Roma. In particolare la loro influenza, ben lungi dall'essere confinata alla sola dimensione sacrale o religiosa, sembra estendersi anche a competenze di tipo economico e commerciale, politico e assembleare, in un quadro territoriale non ancora pienamente strutturato o in attesa della definitiva organizzazione amministrativa, giuridica e infrastrutturale⁵⁰.

In ultima analisi è possibile stabilire come la prassi coloniale romana, intesa nelle sue molteplici accezioni (fenomeno urbano, stanziamento e popolamento nel territorio, fenomeni acculturativi connessi) prenda le mosse da un'intima compenetrazione tra politica e religione, nella quale il secondo elemento costituisce sia la premessa ideologica sia la sanzione del primo. Come è possibile intravedere dalla documentazione archeologica fornita da alcuni dei siti in esame, nei nuovi santuari coloniali come nei santuari italici riattivati, la religione concorreva tramite culti marcatamente politici e ufficiali a suffragare e cementare la nuova realtà politica, a creare forti legami ideologici tra Roma e le sue diramazioni periferiche e a rinnovare l'identità individuale e collettiva attraverso meccanismi tenaci e conservativi, marcatamente identitari. Seppur ancora in gran parte da indagare e da chiarire, l'interazione tra la *religio* e i restanti fattori concorrenti alla genesi e all'evoluzione del processo urbanistico sembra essere confermata nel caso del santuario genuinamente romano e precoloniale di *Sena Gallica*. Al tempo stesso le nuove e recenti scoperte provenienti dal riesame della documentazione archeologica del *Lucus Pisaurensis* consentono di arricchire, articolare e rendere più complesso e problematico il quadro di riferimento della religiosità romana in un contesto coloniale rurale, per la quale sembra necessario ammettere la labilità dei confini tra atti rituali privati e pubblici, individuali e collettivi⁵¹. Soltanto il proseguimento delle ricerche e l'approfondimento di queste tematiche in parte esposte, potranno chiarire l'effettivo contributo della religione nell'indirizzare le scelte insediative e di organizzazione del suolo, ma anche nella trasmissione di modelli culturali nel più ampio fenomeno della romanizzazione.

⁴⁸ I dati archeologici provenienti da Covignano denunciano la precoce romanizzazione dei principali luoghi di culto italici del distretto riminese contestualmente alla deduzione della colonia di *Ariminum* (268 a.C.). Cavalieri 2012, pp. 101-104.

⁴⁹ La diacronia di due fasi culturali tra l'età preromana e quella romana è resa evidente dalla presenza di bronzzetti di produzione etrusca (VI-V sec. a.C.) e di votivi fittili (III-II sec. a.C.). La fase romana è riconducibile, in base alla documentazione numismatica, alla presenza di coloni nel territorio conseguente alle assegnazioni viratane del 232 a.C. Gentili 2005, pp. 376, nota 111.

⁵⁰ Scheid 1996 e Cavalieri 2012 sulla polifunzionalità dei santuari rurali romani, sedi di mercati e di attività commerciali e in non rari casi luoghi della vita politica e amministrativa.

⁵¹ Sui culti propri dei *vici* e dei *pagi* Stek 2009, pp. 123-170; Todisco 2011, pp. 187-212.

Abbreviazioni bibliografiche

- Bandelli G., 2005, *La conquista dell'ager Gallicus e il problema della colonia di Aesis*, in *Aquileia Nostra* 76, pp. 15-54.
- Bandelli G., 2008, *Romani e Picenti dalla stipulazione del foedus (299 a.C.) alla deduzione di Firmum (264 a.C.)*, in M. Luni, S. Sconocchia (a cura di), *I Piceni e la loro riscoperta tra Settecento e Novecento (Atti del Convegno Internazionale, Ancona, 27-29 ottobre 2000)*, Urbino, pp. 336-351.
- Biella M.C., 2006, *Contributo per una rilettura della stipe di Carsoli: i rinvenimenti del 1906*, in *ArchClass* 57, pp. 347-370.
- Campagnoli P., 1999, *La bassa valle del Foglia e il territorio di Pisaurum in età romana*, Imola.
- Cardone M., 2003-2004, *Nuovi documenti oliveriani sul Lucus Pisaurensis*, in *Studia Oliveriana* III-IV, pp. 7-27.
- Cavalieri M., 2012, *Nullus locus sine genio. Il ruolo aggregativo e religioso dei santuari extraurbani della Cisalpina tra protostoria, romanizzazione e piena romanità*, Bruxelles.
- Ciaghi S., 1990, *Sulla formazione di una tipologia di teste votive etrusco-italiche con particolare riferimento alla produzione calena*, in M. Bonghi Jovino (a cura di), *Artigiani e botteghe dell'Italia preromana. Studi sulla coroplastica di area etrusco-laziale-campana*, Roma, pp. 127-145.
- Coarelli F., 2000, *Il lucus Pisaurensis e la romanizzazione dell'ager Gallicus*, in C. Bruun (a cura di), *The Roman Middle Republic: Politics Religion and Historiography c.400-133 B.C., Papers from a conference at the Institutum Romanum Finlandiae, September 11-12 1998*, Rome, pp. 195-205.
- Comella A., 2004, *Offerte in forma di figura umana*, in *ThesCRA* I, pp. 332-359.
- Cresci Marrone G., Mennella G., 1984, *Pisaurum I. le iscrizioni della colonia*, Pisa.
- Dall'Aglio P.L., 1991, *La viabilità in età romana*, in P.L. Dall'Aglio, S. De Maria, A. Mariotti (a cura di), *Archeologia delle valli marchigiane Misa, Nevola, Cesano*, Perugia, pp. 12-23.
- Dall'Aglio P.L., 2008, *Suasa centro di strada*, in M. Medri (a cura di), *Sentinum 295 a.C. - Sassoferrato 2006. 2300 anni dopo la battaglia. Una città tra storia e archeologia*, Roma, pp. 83-90.
- Dall'Aglio P.L., Di Cocco I. (a cura di), 2004, *Pesaro romana: archeologia e urbanistica*, Bologna.
- de Cazanove O., 2000, *Some thoughts on the "religious romanisation" of Italy before the Social War*, in E. Bispham, C. Smith (a cura di), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and experience*, Edinburgh, pp. 71-76.
- de Cazanove O., 2009, *Les demi-têtes, un produit de l'artisanat religieux dans l'Italie républicaine*, in J. P. Brun (a cura di), *Artisanats antiques d'Italie et de Gaule. Mélanges offerts à Maria Francesca Buonaiuto*, (Collection du Centre Jean Bérard, 32), Naples, pp. 39-51.
- D'Ercole M.C., 1990, *La stipe votiva del Belvedere a Lucera (Corpus delle stipi votive in Italia, III, Regio II, 2)*, Roma.
- Destro M., 2009, *Sistema itinerario e luoghi di culto di età romana tra Umbria e Marche: il tempio di Giove Appennino presso Scheggia*, in M. Silvestrini, T. Sabbatini (a cura di), *Fabriano e l'area appenninica dell'Alta Valle dell'Esino dall'età del bronzo alla romanizzazione. L'identità culturale di un territorio tra Adriatico e Tirreno. Atti del Convegno di Studi di Archeologia, Fabriano (AN), complesso di San Domenico, 19-20-21 maggio 2006*, Ancona, pp. 193-211.
- Di Luca M.T., 1984, *Il Lucus Pisaurensis*, in M.R. Valazzi (a cura di), *Pesaro nell'antichità. Storia e monumenti*, Venezia, pp. 91-108.
- Di Luca M.T. (a cura di), 2004, *Il Lucus Pisaurensis*, Pesaro.
- Faustoferri A., 2005, *Stipi votive dell'Abruzzo meridionale: nuove acquisizioni*, in A. Comella, S. Mele (a cura di), *Depositati votivi e culti dell'Italia Antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana (Atti del Convegno di Studi, Perugia 1-4 giugno 2000)*, Bari, pp. 378-390.
- Gatti Lo Guzzo L., 1978, *Il deposito votivo dall'Esquilino detto di Minerva Medica*, Firenze.
- Gentili M.D., 2005, *Riflessioni sul fenomeno storico dei depositi votivi di tipo etrusco-laziale-campano*, in A. Comella, S. Mele (a cura di), *Depositati votivi e culti dell'Italia Antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana (Atti del Convegno di Studi, Perugia 1-4 giugno 2000)*, Bari, pp. 367-373.
- Giorgi E., 2010, *La città e il territorio: riflessioni sull'origine dell'abitato*, in E. Giorgi, G. Lepore (a cura di), *Archeologia nella valle del Cesano da Suasa a Santa Maria in Portuno. Atti del Convegno per i venti anni di ri-*

- cerche dell'Università di Bologna (Castelleone di Suasa, Corinaldo, San Lorenzo in Campo 18-19 dicembre 2008), Bologna, pp. 55-61.
- Landolfi M., 1988, *Il santuario di Montefortino di Arcevia: ricerca preliminare e presentazione di alcuni vecchi disegni*, in *Le Marche. Archeologia storia e territorio* 1, pp. 75-101.
- Landolfi M., 1990, *Il frontone e il fregio di Civitalba*, in *Le Marche. Archeologia storia e territorio* 2, pp. 9-13.
- Landolfi M., 1997, *Montefortino di Arcevia*, in M. Pacciarelli (a cura di), *Acque, grotte e Dei 3000 anni di culti pre-romani in Romagna, Marche e Abruzzo*, Imola, pp. 172-179.
- La Regina A., 1975, *Teste votive fittili*, in F. Castagnoli (a cura di), *Lavinium II: le tredici are*, Roma, pp. 197-251.
- Lepore G., 2012, *Il santuario dei primi coloni di Sena Gallica*, in *Picus XXXII*, pp. 77-106.
- Lepore G., 2013, *L'origine della colonia romana di Sena Gallica*, in *Atti del Convegno Epigrafia e Archeologia romana nel territorio marchigiano (Macerata 22-23 novembre 2013)*, Tivoli, pp. 93-118.
- Lepore G., 2014, *La colonia di Sena Gallica: un progetto abbandonato*, in M. Chiabà (a cura di), *Hoc quoque laboris praemium. Scritti in onore di Gino Bandelli*, Trieste, pp. 219-242.
- Malnati L., 2008, *La romanizzazione dell'ager Gallicus alla luce della documentazione archeologica*, in L. Malnati, M. L. Stoppioni (a cura di), *Vetus Litus. Archeologia della foce. Una discarica di materiali ceramici del III sec. a.C. alla Darsena di Cattolica lungo il Tavollo*, Firenze, pp. 21-30.
- Mancini A., Pilo C., 2006, *Materiali votivi e oggetti rituali dal Santuario Orientale di Gabii*, in *SIRIS* 7, pp. 85-126.
- Mazzeo Saracino L., 2013, *Indigeni e coloni nell'ager Gallicus e nel Piceno alla luce della cultura materiale*, in *Atti del Convegno Epigrafia e Archeologia romana nel territorio marchigiano (Macerata 22-23 novembre 2013)*, Tivoli, pp. 223-256.
- Ortolani M., Alfieri N., 1978, *Sena Gallica*, in S. Anselmi (a cura di), *Una città adriatica. Insediamenti, forme urbane, economia, società nella storia di Senigallia*, Urbani, pp. 21-70.
- Paci G., 2004, *Fanum Fortunae: dal santuario della dea Fortuna al municipio*, in *Quaderni dell'accademia fanestre* 3, pp. 43-64.
- Paci G., 2010, *Le tribù romane nella Regio V e nella parte adriatica della Regio VI*, in M. Silvestrini (a cura di), *Le tribù romane. Atti della XVI Rencontre sur l'épigraphie (Bari 8-10 ottobre 2009)*, Bari, pp. 15-20.
- Pensabene P., 2001, *Le terrecotte del Museo Nazionale Romano, II, Materiali dai depositi votivi di Palestrina: collezioni «Kircheriana» e «Palestrina»*, Roma.
- Peruzzi E., 1990, *I romani di Pesaro e i sabini di Roma*, Firenze.
- Reggiani Massarini A.M., 1988, *Santuario degli Equicoli a Corvaro. Oggetti votivi del Museo Nazionale Romano*, Roma.
- Roghi M., 2004, *La stipe di Carsoli*, in S. Lapenna (a cura di), *Gli Equi tra Abruzzo e Lazio*, Sulmona, pp. 177-198.
- Scheid J., 1996, *Pline le Jeune et les sanctuaires d'Italie. Observations sur les Lettres IV, 1, VIII, 8 et IX, 39*, in A. Chastagnol, S. Demougin, Cl. Lepelley (a cura di), *Splendissima civitas. Études d'histoire romaine en hommage à François Jacques*, Paris, pp. 241-258.
- Silani M., De Donatis M., Savelli D., Boschi F., Lepore G., Susini S. c.d.s., *Geo-archaeological map of the Roman paleosol of Sena Gallica (Senigallia, Italy)*, in *Journal of Maps*.
- Sisani S., 2001, *Tuta Ikuvina. Sviluppo e ideologia della forma urbana a Gubbio*, Roma.
- Sisani S., 2006, *Umbria, Marche*, Roma-Bari.
- Sisani S., 2007, *Fenomenologia della conquista. La romanizzazione dell'Umbria tra il IV sec. a.C. e la guerra sociale*, Roma.
- Sisani S., 2011, *In pagis forisque et conciliabulis. Le strutture amministrative dei distretti rurali in Italia tra la media repubblica e l'età municipale*, Roma.
- Stek T., 2009, *Cult places and cultural change in Republican Italy. A contextual approach to religious aspects of rural society after the roman conquest*, Amsterdam.
- Strazzulla J.M., 2013, *Forme di devozione nei luoghi di culto dell'Abruzzo antico*, in F. Fontana (a cura di), *Sacrum facere. Atti del I seminario di archeologia del sacro (Trieste 17-18 febbraio 2012)*, Trieste, pp. 41-94.
- Susini G., 1990, *Recensione a: E. Peruzzi, I romani di Pesaro e i Sabini di Roma*, in *Epigraphica* 52, pp. 237-238.
- Todisco E., 2011, *I vicini rurali nel paesaggio dell'Italia romana*, Bari.
- Torelli M., 1984, *Lavinio e Roma: riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma.
- Torelli M., 1990, *Riti di passaggio maschili a Roma arcaica*, in *MEFRA* 102, pp. 93-106.

Torelli M., 1997, *Il culto romano di Mater Matuta*, in *MededRom* 56, pp. 165-176.

Torelli M., 2005, *Fanum*, in *ThesCRA* IV, pp. 239-240.

Vagnetti L., 1971, *Il deposito votivo di Campetti a Veio (materiale degli scavi 1937-1938)*, Firenze.

LA RECENTE SCOPERTA DI UNA STRUTTURA TEMPLARE SUL QUIRINALE

Mirella Serlorenzi – Marco Arizza

Con il presente intervento si intendono presentare i risultati preliminari di uno scavo diretto dalla Soprintendenza Speciale per i Beni Archeologici di Roma¹, eseguito in più campagne negli anni 2009/2012, presso l'Ex Regio Ufficio Geologico in Largo di S. Susanna.

La localizzazione sul Quirinale nord orientale (Fig. 1) conferisce alla scoperta un ruolo chiave nel tentativo di ricostruzione di un settore della città antica, oggetto negli ultimi anni di accesi dibattiti scientifici. Verranno in questa sede riassunti i dati dello scavo, suddivisi per fasi cronologiche e si proporrà una lettura del quadro topografico con alcune considerazioni finali.

Le indagini hanno riguardato le stratigrafie contenute nel sottosuolo del primo piano del Palazzo del Canevari, salvatosi parzialmente dagli interventi successivi alla formazione dei depositi antichi².

La prima testimonianza di frequentazione riscontrata nel sito è rappresentata da due solchi realizzati direttamente nel banco naturale di tufo (Fig. 2 in alto); il più lungo raggiunge i 2 mt ed entrambi sono profondi

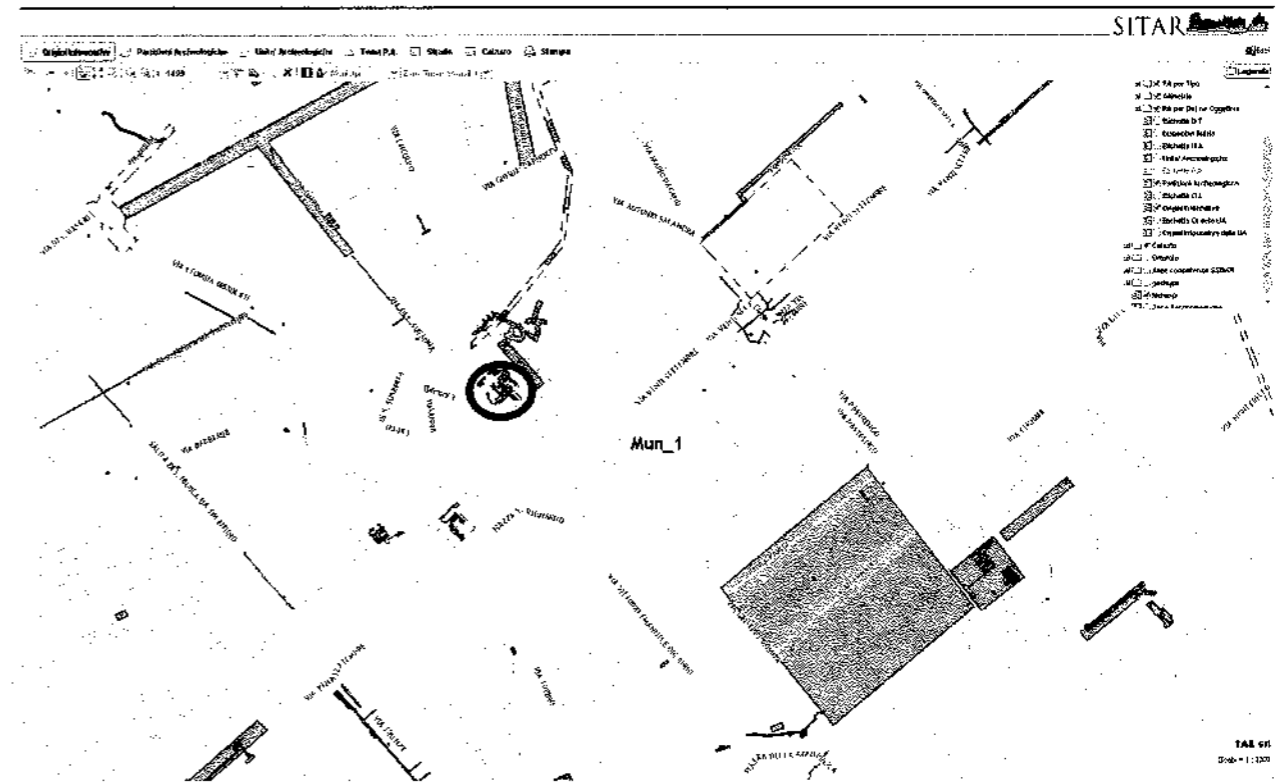


Fig. 1. Localizzazione dell'area dal webgis SITAR (Sistema Informativo Territoriale Archeologico di Roma).

¹ Si desidera ringraziare i colleghi Martina Almonte, Maurizio Crudo e Matteo Milletti che insieme a noi hanno seguito le indagini archeologiche. Un particolare grazie alla committenza dei lavori: Residenziale Immobiliare 2004 SpA. Siamo debitori infine a tutti gli studiosi che hanno visitato lo scavo e che hanno dispensato utili pareri e consigli. Al lavoro è stata dedicata una giornata di studi il 16 ottobre 2013 a Palazzo Massimo i cui atti a cura di chi scrive, pertanto in questo contributo si cercherà di fornire una lettura sintetica dell'intero contesto. Per gli approfondimenti si rinvia all'edizione definitiva e completa, in corso di preparazione.

² Per il dettaglio stratigrafico si rimanda a Arizza, Serlorenzi 2015.

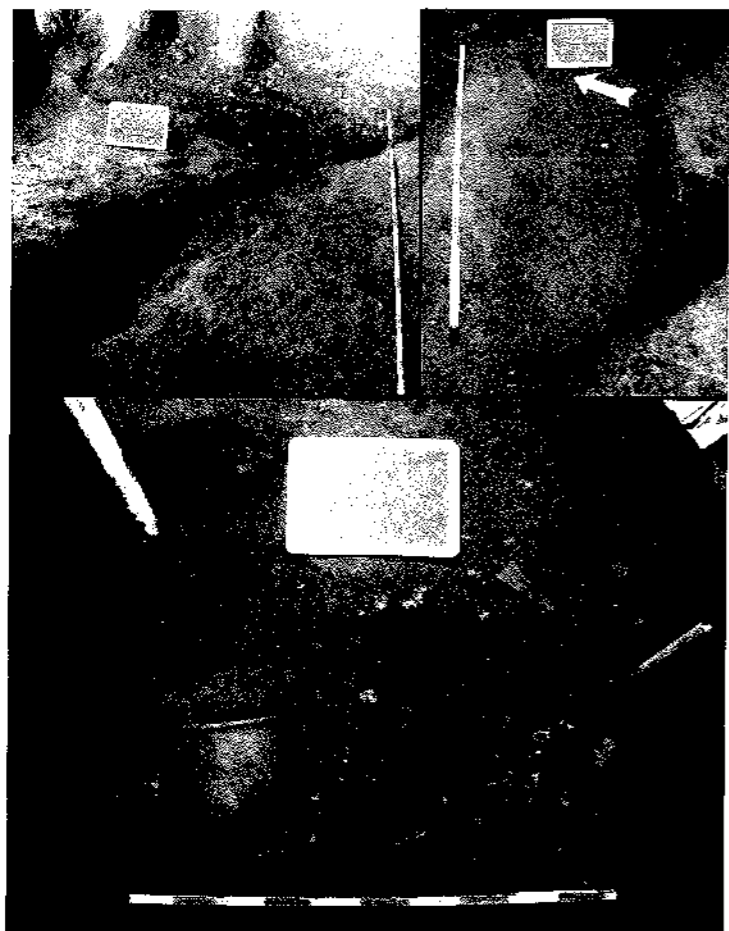


Fig. 2. In alto: solchi nel banco naturale, probabilmente residui di capanne; in basso: fornello e olla contenente le ossa di un inumato di età perinatale (suggrundarium).

stati sottoposti ad analisi archeometriche al fine di recuperare il maggior numero di informazioni sul sito antico; in particolare sono state effettuate analisi paleobotaniche³ sulla terra di riempimento dell'olla contenente il piccolo inumato e dalla fossetta con il frammento di fornello; è emersa la presenza di reperti antracologici appartenenti a due specie selezionate ed utilizzate per attività di combustione: il leccio e il bosso. Oltre alle preziose informazioni che consentono di immaginare dunque l'aspetto paleoambientale dell'area in esame, è suggestiva la ricorrenza della presenza di queste due specie da altri contesti della Roma arcaica: ad es. dal Foro di Cesare e dal Sepolcreto Arcaico del Foro.

Ad una fase successiva appartengono le strutture oggetto di questo intervento la cui posteriorità rispetto alle evidenze precedenti è indicata dal fatto che la fossa di fondazione di uno di questi muri ha tagliato gli strati precedenti intercettando il fondo dell'olla suddetta (Fig. 2 in basso), oltre che, come vedremo, dalla lettura dei materiali ceramici. Si tratta dunque di 4 setti murari (Fig. 3) in opera quadrata di cappellaccio con filari disposti alternatamente di testa e di taglio. Tre di questi (A, B e C in Fig. 3), legati tra loro, descrivono un ambiente di forma rettangolare con misure interne di 6,5 x 13 mt e lo spessore delle murature di 1,3 mt è composto da due file di blocchi che misurano mediamente 27 cm di altezza x 78 di larghezza x 47 di profondità; l'altezza massima conservata è di 1,85 mt pari a 6 filari. Il quarto muro D presenta uno spessore maggiore ed è infatti composto da tre file di blocchi di misure maggiori. Da evidenziare che il muro definito B nella planimetria, non forma un angolo vivo con il muro C ma prosegue verso NE, suggerendo quindi la presenza almeno di un

circa 40 cm. In fase con i solchi erano anche due piccole fossette, sempre realizzate nel banco naturale (Fig. 2 in basso), riempite rispettivamente da un'olla contenente le ossa di un inumato di età perinatale³ e da una porzione di fornello. I materiali dal riempimento dei solchi e la tipologia dell'olla e del fornello consentono di inquadrare questa fase tra la fine del VII e la prima metà del VI sec. a.C.⁴ L'interpretazione di queste evidenze, per quanto labili e frammentarie, appare abbastanza agevole: si tratta verosimilmente di tracce residuali di capanne o canalette ad esse relative; la lettura appare confermata anche dal rinvenimento di alcuni nuclei di *opus craticium* dalla terra di riempimento dei solchi stessi; la sepoltura, quindi, rientra nella tipologia definita in letteratura "suggrundarium" e cioè dislocata in area d'abitato a contatto con la casa, secondo un costume ormai ben documentato per quel periodo⁵. Si riporta, a scopo esemplificativo, un confronto assai stringente con una sepoltura scavata dal Boni nel Foro Romano presso l'area del Tempio di Antonino e Faustina⁶. La presenza di abitazioni trova riscontro anche nelle evidenze, datate tra la fine dell'VIII e la prima metà del VII sec. a.C., rinvenute subito oltre la Via XX Settembre, nel corso di scavi della fine degli anni '90⁷. L'insieme di questi dati consente quindi di immaginare, almeno per l'area compresa tra Largo di S. Susanna e Via Parigi, una continuità di frequentazione a scopo abitativo tra la fine dell'VIII e la prima metà del VI sec. a.C.

I dati raccolti nel corso delle indagini sono inoltre

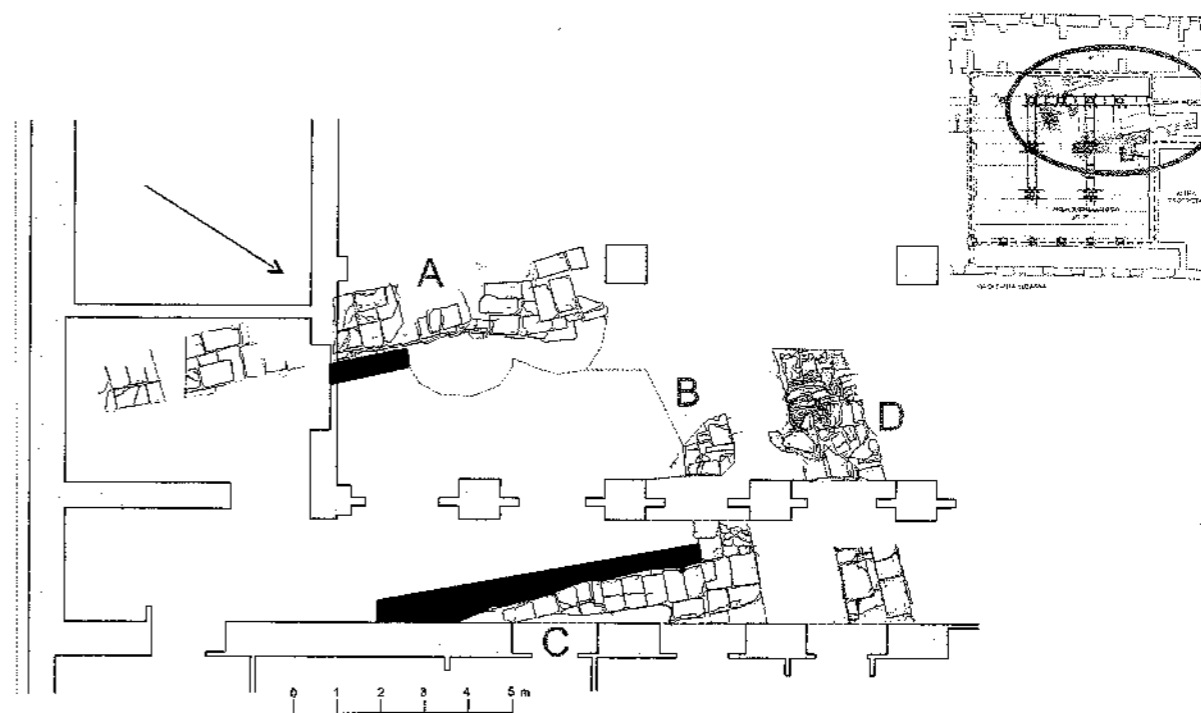


Fig. 3. I muri in opera quadrata di cappellaccio; in nero le fosse di fondazione indagate.

secondo ambiente parallelo al primo. Le apparecchiature murarie risultavano inserite, nei pochi punti in cui è stato possibile approfondire l'indagine per motivi di sicurezza legati alla statica dell'edificio, in tagli di fossa larghi circa 40 cm (Fig. 3). Dei 6 filari rinvenuti, 4 erano alloggiati nelle fosse. Dalle foto in Fig. 4 con i muri C ed A e le relative fosse di fondazione, è evidente come, purtroppo, la stratigrafia di collegamento tra le due murature risulti interrotta sia da una profonda fossa che verrà descritta a breve, che dalla fondazione del Palazzo (vedi anche Fig. 3). Questo elemento è determinante nella lettura stratigrafica delle strutture: i materiali provenienti dal riempimento della fossa del Muro A e dagli strati tagliati dalla stessa, indicano con chiarezza una cronologia tra fine VI e prima metà del V sec. a.C.; i materiali dal muro C mostrano, invece, oltre alla stessa ceramica presente nella fossa gemella, un piccolo nucleo di materiali più tardi, collocati nella parte sommitale del riempimento della fossa, inquadrabili in età medio-repubblicana. Si specifica che i muri A e C sono legati, tramite il muro B, in una tessitura che non presenta soluzioni di continuità. La tecnica edilizia (oltre all'uso del piede "osco italico") e soprattutto il materiale impiegato (cappellaccio) suggeriscono un orizzonte cronologico riferibile alla tarda età arcaica⁸, così come confermato dai materiali relativi al muro A; la presenza dunque di ceramica più tarda nell'altra fossa può essere spiegata con un intervento databile attorno al III sec. a.C. di ristrutturazione della struttura arcaica. Tale lettura troverebbe riscontro nella presenza di un

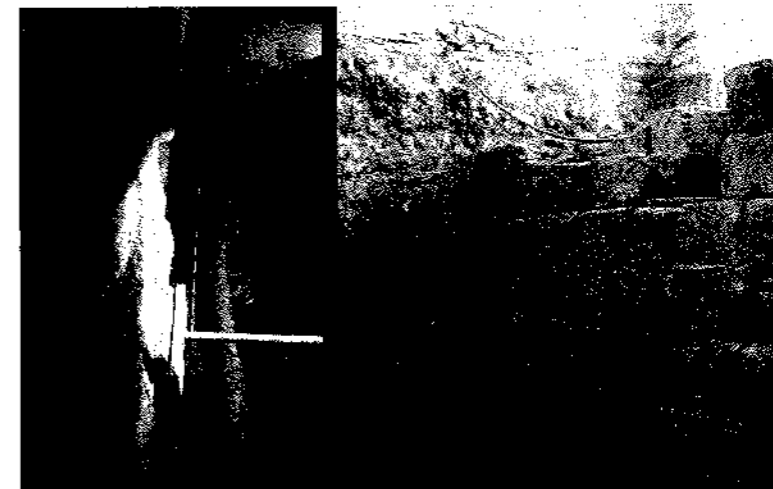


Fig. 4. A sinistra muro C, relativa fossa di fondazione e taglio fossa rinascimentale; a destra muro A e fossa di fondazione.

³ Catalano, Mosticone 2015.

⁴ Cherubini, Piergrossi 2015, pp. 101-102.

⁵ Sul tema spec. Modica 2007; da ultimo De Santis, Fenelli, Salvadei 2008, pp. 725-741, con bibl. prec.

⁶ Tomba F, Boni 1903, pp. 167-169, figg. 49-50.

⁷ Arietti 2000-2001, pp. 553-554.

⁸ Celant 2015.

⁹ Sul piede "osco italico" Cifani 2008, p. 239 con bibl. prec.; sull'impiego del cappellaccio negli edifici pubblici Lugli 1957, pp. 245-252.

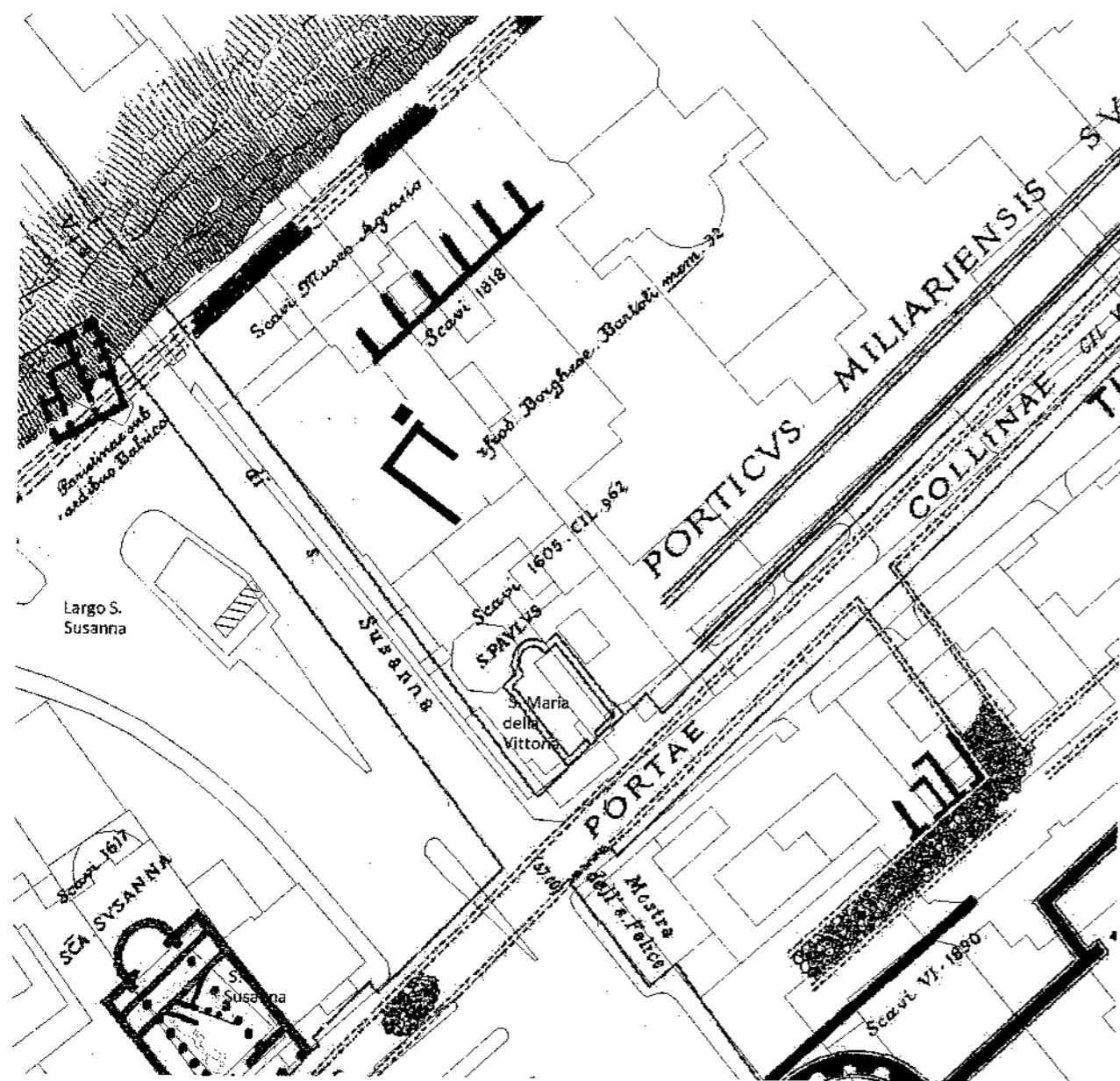


Fig. 5. Localizzazione delle strutture sulla Forma Urbis del Lanciani (in nero le mura in opera quadrata, in tratteggio il muro nell'aiuola di Largo di S. Susanna).

nutrito nucleo di terrecotte architettoniche medio repubblicane rinvenute negli scavi del 1907 dal Vaglieri¹⁰ nel corso dell'edificazione del Ministero dell'Agricoltura. Questi materiali, pubblicati dalla Manca di Mores agli inizi degli anni '80¹¹, indussero la studiosa ad immaginare la presenza di un edificio di culto proprio sotto il Palazzo dell'Ex Istituto Geologico. Al gruppo noto va aggiunto un interessante frammento recuperato nel corso dello scavo e ancora in corso di studio, purtroppo da stratigrafia compromessa dall'impianto dei pilastri moderni, e riferibile anch'esso ad età medio-repubblicana.

Il muro D, invece, più potente e non collegato fisicamente agli altri, potrebbe essere interpretato come struttura di contenimento del pianoro su cui si dislocano le strutture e che, in quell'area, presenta il versante occidentale abbastanza scosceso, ancora apprezzabile nelle pendenze delle vie Bissolati e Barberini, in similitudine a quanto ricostruito per il Tempio di Giove Capitolino¹². A tal proposito è doveroso citare la presenza di una porzione di muratura in opera quadrata di cappellaccio nell'aiuola di Largo di S. Susanna,

¹⁰ Vaglieri 1907, pp. 504-525.

¹¹ Manca Di Mores 1982-1983.

¹² Mura Sommella 2009, p. 363, fig. 12.

suggestivamente allineata con la struttura in esame (Fig. 5). Nella letteratura tale evidenza è stata in modo ricorrente associata al tracciato delle cd. Mura Serviane¹³. Una ricerca d'archivio ha consentito il reperimento di un documento datato 1940 di Guglielmo Gatti, che rinvenne la struttura nel 1939, alcuni mesi prima, in cui è indicata l'azione di delocalizzazione del muro¹⁴. Probabilmente, alla luce dell'occasione del rinvenimento e cioè la realizzazione di Via XXIII Marzo (attuale Via Bissolati), la giacitura originaria della struttura era circa 20 mt a NO dell'attuale, in allineamento quindi con i tratti finora noti della cinta difensiva.

Riassumendo, dunque, siamo in presenza di un edificio in opera quadrata di cappellaccio, interno al circuito murario "serviano", affacciato sull'Alta Semita, composto da almeno due ambienti, databile verosimilmente ad età tardo arcaica e che avrebbe subito una ristrutturazione e quindi un rinnovamento degli apparati decorativi in età medio-repubblicana.

Sulla natura funzionale del ritrovamento sono state vagliate le differenti possibilità interpretative: la non contiguità con le mura difensive porta ad escluderne una qualsivoglia pertinenza (bastioni ecc.); sono assenti eventuali tracce che possano essere ricondotte ad una funzione idrica (cisterne ecc.); non appare compatibile, per dimensioni, localizzazione e caratteristiche, con un edificio abitativo. Nel panorama dell'architettura arcaica una struttura con queste caratteristiche formali appartiene quindi solamente ad un edificio di culto.

Invero numerosi erano gli indizi che suggerivano la presenza di un antico santuario nell'area: oltre alle terrecotte architettoniche sopra menzionate, un ruolo chiave è rappresentato dalla nota stipe di S. Maria della Vittoria. Rinvenuta alla fine del XIX sec. davanti la scala della Chiesa da cui prende il nome, restituì un considerevole numero di materiali¹⁵. Non è questa la sede per approfondire l'argomento che presenta molti nodi problematici che vanno dalla datazione dei materiali più antichi, fino al tentativo di interpretazione del culto mediante la lettura dei materiali stessi.

Da un punto di vista architettonico la planimetria della struttura suggerisce, come detto, la presenza di almeno due ambienti contigui, escludendo così l'ipotesi di una pianta a cella semplice. Si propone, come ipotesi di lavoro ancora in corso di studio, il confronto con la ricostruzione ipotizzata per il tempio arcaico dell'area Sacra di S. Omobono¹⁶: una struttura a base quadrata con cella e relative *alae* laterali. Da evidenziare come le dimensioni del tempio sul Quirinale siano notevolmente maggiori rispetto a quelle ipotizzate per il santuario del Foro Boario, avvicinandosi – *mutatis mutandis* – alle dimensioni ipotizzate per la cella del tempio di Giove Capitolino¹⁷.

Certamente ad una fase successiva appartengono invece dei cunicoli con funzione estrattiva, rinvenuti al di sotto delle strutture; nei punti in cui il percorso delle gallerie incontra quello dei muri, l'aggravio del peso delle superfetazioni moderne ha causato la rottura delle volte e il collasso di porzioni dei muri all'interno delle cavità o, nel migliore dei casi, un distacco dei filari inferiori. Non ci sono elementi certi per fissare la datazione di questa attività estrattiva, documentata su tutto il colle – e non solo – fino all'età moderna; un documento di archivio, infatti, ne testimonia la presenza anche nella specifica area di indagine¹⁸, così come nell'area in via XX Settembre, sotto il palazzo del Ministero dell'Economia¹⁹.

Mancano invece tracce dirette relative alla vita del luogo in età imperiale e medievale; assenza certamente imputabile alla rasatura operata dalle attività moderne: la prima evidenza successiva riconoscibile, è leggibile in alcune già citate grandi fosse che hanno intaccato la stratificazione precedente, riempite da un'ingente quantità di materiale edilizio e decorativo di età tardo-repubblicana e primo-imperiale (laterizi, marmi, intonaci dipinti, mosaici, lastre Campana ecc.). Queste fosse vanno certamente ricondotte agli scavi Seicenteschi documentati nell'area, mirati allo sterro degli *Horti Sallustiani* per il recupero dei pregiati

¹³ Battaglini 2006, p. 88; Cifani 2008, pp. 66-68; Barbera, Magnani Cianetti 2008, p. 18.

¹⁴ Archivio Centrale dello Stato, Archivio Gatti, fasc. 7, Regione VI, foglio 2222. Autorizzazione alla pubblicazione dei documenti n. 1166/2014 del 18 marzo 2014.

¹⁵ Molta la bibliografia sul monumento. Si riportano alcuni testi essenziali: De Rossi 1878, Bartoloni 1989-1990, Magagnini 2005. Il deposito di Santa Maria della Vittoria è oggetto di uno specifico progetto promosso dal CNR-ISMA (Marco Arizza e Alessandra Piergrossi) e in partnership con i Musei Capitolini (Antonella Magagnini e Federica Micarelli), il Museo Pigorini di Roma (Francesco di Gennaro e Letizia Ceccarelli) e la Prof.ssa Gilda Bartoloni, volto al recupero del materiale proveniente dallo scavo, alla catalogazione completa, allo studio e all'edizione generale del monumento.

¹⁶ Mura Sommella 1977, p. 65.

¹⁷ Mura Sommella 2009, con bibl. prec.

¹⁸ Archivio Centrale dello Stato, Roma Capitale, Miscellanea, b. 125, c. 132.

¹⁹ Canevari 1875, tav. 5.

elementi scultorei; si ricorda che proprio da questo punto provengono monumenti quali l'Ermafrodito Borghese e il Cameo di Claudio, recuperati proprio in occasione degli scavi per la costruzione della Chiesa e del Convento di S. Maria della Vittoria²⁰.

L'attuale Palazzo Canevari insiste sulle fondazioni del Convento della vicina Chiesa, le cui vicende edilizie iniziarono nel 1607; di questo Convento sono state rintracciate alcune murature pertinenti ad una cisterna con pozzo presente nell'orto scoperto, interno al cortile ed è stato poi rimesso in luce un tratto di muratura controterra relativo ai piani interrati²¹.

Dopo aver illustrato le fasi cronologiche emerse dallo scavo, al fine inquadrare topograficamente il santuario, ci si avvarrà ancora della pianta del Lanciani (Fig. 5). L'indicazione di una fila di ambienti contigui con la dicitura "scavi 1818" trova conferma in una memoria inedita del priore della Chiesa di S. Maria della Vittoria datata 1817²² nella quale, il Priore stesso, dice: "... fu scoperto un pezzo di muro antico fatto a quadrelli di tufo, ossia reticolato ... gli antichi fabbricati che davano l'aspetto di più stanze tutte parallele a guisa di botteghe ... aventi per pavimento mosaici a scacchi di pietre assai rozze di color bianco e nero"; nelle strutture così descritte sono certamente riconoscibili degli ambienti pertinenti gli *Horti Sallustiani* e, inoltre, proseguendo nella lettura "... si trovarono molti viottoli sotterranei che serpeggiavano nelle viscere della terra..."; si riconoscono invece, in questa indicazione, i cunicoli di cui si è riferito in precedenza.

Un punto cruciale è poi rappresentato dalla dicitura "Scavi 1605 CIL 962" accanto all'indicazione della chiesa di S. Paolo. L'iscrizione ricorda il restauro, per mano di Traiano, di un luogo di culto dedicato ad antichissime divinità. L'informazione potrebbe rappresentare una ulteriore conferma della presenza di un santuario nel luogo ma vi sono alcune incongruenze. Il Lanciani localizzò l'iscrizione dapprima presso S. Maria del Carmine²³ per poi, al momento della redazione della Forma Urbis, posizionarla in questo luogo. I motivi di questo ripensamento sono probabilmente da cercare nelle informazioni antiquarie sul rinvenimento, riportate nel CIL stesso²⁴: infatti leggiamo dal manoscritto del *Sirmondus* che l'iscrizione fu rinvenuta nel 1605 "ad SS. Mari(ae) et...". Dal manoscritto del Bruzio sappiamo poi che, nel luogo dove sorge la Chiesa di S. Maria della Vittoria (dedicata alla vittoria nella guerra dei trent'anni nel 1620²⁵), era in precedenza una chiesolina che fungeva da riparo per i viandanti dedicata a S. Paolo²⁶. Immaginiamo quindi che il Lanciani abbia collegato la presenza della chiesa di S. Paolo, riportandone addirittura la dicitura nella sua pianta, agli anni di edificazione della Chiesa di S. Maria della Vittoria e al conseguente rinvenimento dell'iscrizione. Sempre da un approfondimento presso gli archivi, si è potuta ricostruire la vicenda edilizia della Chiesa, il cui primo atto formale risale al 27 aprile 1607 e cioè la data dell'atto di acquisto del terreno da parte dei Carmelitani per la costruzione della Chiesa²⁷. Riassumendo, quindi, la data del 1605 è incompatibile con i lavori di costruzione della Chiesa; inoltre la dicitura del *Sirmondus* sul luogo di rinvenimento confligge con la dedica avvenuta circa 15 anni dopo e chiaramente riferita a due titolari; l'iscrizione va dunque collocata altrove.

Un ultimo elemento da considerare, per concludere il quadro delle maggiori evidenze archeologiche limitrofe al tempio, è il tracciato del circuito murario difensivo. Nella pianta del Lanciani sono riportati i tratti noti, ancora visibili in Via Carducci, e i tratti rimessi in luce e poi distrutti nel 1907 dal Vaglieri, come già detto per la costruzione del Ministero dell'Agricoltura.

Per quanto concerne il tentativo di identificazione della divinità titolare del santuario, si possono qui sintetizzare le differenti proposte, rinviando per i dettagli e le nuove ipotesi, allo studio di approfondimento²⁸. Come già accennato la Manca di Mores, agli inizi degli anni '80, pubblicando le terrecotte architettoniche e immaginando la presenza di un luogo di culto, avanzò la proposta interpretativa di localizzare qui il tempio di Quirino²⁹; l'ipotesi fu in un primo momento accolta da Torelli in un lavoro della seconda metà degli anni '80³⁰.

²⁰ Fea 1820, p. 116; *Id.* 1836, p. 196.

²¹ Sulle vicende edilizie del Convento e della Chiesa Da Gai 2015.

²² Archivio del Convento di S. Maria della Vittoria, Memorie relative alla Clausura di S. Maria della Vittoria alle Terme, 1817.

²³ Scavi V, 90.

²⁴ CIL VI, 962.

²⁵ *Cenni storici*, pp. 108-110.

²⁶ Scavi V, p. 93; Armellini 1942, p. 332 e nota 1.

²⁷ Archivio di Stato di Roma, *Collegio dei Notai Capitolini*, Octavius Caputgallus, vol. 486.

²⁸ De Cristofaro 2015.

²⁹ Manca Di Mores 1982-1983, pp. 345-348.

³⁰ Torelli 1987, p. 570.

per poi esprimere, di recente, il proprio agnosticismo sul tema³¹. Come noto la localizzazione di questo luogo di culto e le relative implicazioni storico-topografiche, sono oggetto di molti e accesi dibattiti scientifici che, in questa sede, non è possibile riassumere. Una seconda ipotesi è stata avanzata da Coarelli³² e ripresa nel suo recentissimo volume sul Quirinale³³: secondo lo studioso le strutture in esame farebbero riferimento ad un sacello degli Argei ricordati da Varrone e la prova principe sarebbe l'iscrizione traiana di cui si è discusso in precedenza ma che, come si è visto, deve essere localizzata altrove. Inoltre le notevoli dimensioni degli ambienti suggeriscono una potenza della struttura incompatibile con un sacello. Un'ulteriore proposta è riportata nell'Atlante di Roma Antica³⁴ dove si collega la scoperta ad alcune iscrizioni di dedica a Silvano rinvenute tra L.go di S. Susanna e P.zza S. Bernardo; in vero assai numerose sono le iscrizioni e i luoghi di culto, per lo più di piccole dimensioni, presenti in età imperiale in tutta Roma, compresa la VI *regio* e quindi l'ipotesi è apparsa poco stringente. Infine la più recente proposta³⁵ di attribuire la titolarità del santuario ad *Hora*, antichissima divinità paredra di Quirino, presente negli strati più antichi del calendario romano e venerata, secondo le fonti, sul Quirinale in un luogo di culto prossimo a quello del compagno. Anche in questo caso le prove addotte, per quanto convincenti, non dirimono in modo definitivo la questione³⁶ e appare dunque chiaro come il tema sia ancora aperto e suscettibile di precisazioni e approfondimenti.

Convinti del fatto che qualsiasi progetto di scavo e ricerca al di là della sua importanza o della sua ampiezza acquista un reale valore solo se opportunamente comunicato e reso disponibile alla collettività, si vuole in conclusione mettere in risalto che è stato già realizzato un progetto di valorizzazione del sito³⁷ che confidiamo vedrà a breve la sua realizzazione e che permetterà una fruizione dell'area indagata. Si è operato in un contesto assai particolare: un palazzo ottocentesco, le cui strutture insistono su un edificio rinascimentale, voluto da Quintino Sella per suggellare l'unità d'Italia attraverso la creazione di un museo geologico nazionale, sciaguratamente di recente smantellato a causa del fenomeno della cartolarizzazione degli edifici pubblici³⁸; l'intervento prescrittivo della Soprintendenza, dunque, ha assunto una particolare rilevanza che, se pur parzialmente, riporterà questo manufatto architettonico ad assumere la sua funzione originaria di area espositiva.

All'interno dell'area occupata in origine dal giardino del convento, attraverso un percorso che sarà accompagnato da supporti esplicativi, ricostruzioni grafiche e virtuali degli elementi salienti individuati nello scavo, si potranno apprezzare i resti dell'edificio templare che sicuramente costituisce l'elemento maggiormente rilevante, ma sarà possibile conoscere anche ciò che c'era prima dell'edificio sacro e ciò che ne è seguito, in modo da poter narrare la storia del sito dalle origini ai giorni nostri³⁹.

Abbreviazioni bibliografiche

Arietti F., 2000-2001, *Resti di strutture di età protostorica*, in *NSc*, pp. 553-554.

Arizza M., Serlorenzi M. (a cura di), 2015, *La scoperta di una struttura templare sul Quirinale presso l'ex Regio Ufficio Geologico*, Roma.

Armellini M., 1942, *Le Chiese di Roma dal secolo IV al XIX*, Roma.

Barbera M., Magnani Cianetti M. (a cura di), 2008, *Archeologia a Roma Termini*, Milano.

Bartoloni G., 1989-1990, *I depositi votivi di Roma arcaica*, in *ScAnt* 3-4, pp. 747-759.

Battaglini G., 2006, *Le mura serviane*, in *LTUR*, Suppl. II, 2, pp. 87-95.

Boni G., 1903, *Foro romano. Sepolcreto del Septimontium preromuleo*, in *NSc*, pp. 123-170.

³¹ Torelli 2015.

³² Coarelli 1993, p. 122.

³³ Coarelli 2014, pp. 21-34.

³⁴ Capanna 2012, p. 452.

³⁵ De Cristofaro 2015.

³⁶ Torelli 2015, pp. 187-188.

³⁷ Il progetto preliminare voluto dalla Soprintendenza con la direzione scientifica di Mirella Serlorenzi, è stato realizzato, dall'Arch. Grandinetti, per conto della proprietà del palazzo.

³⁸ D'Andrea *et al.* 2015.

³⁹ Serlorenzi 2015.

- Canevari R., 1875, *Notizie sulle fondazioni dell'edificio del Ministero delle Finanze in Roma*, in *MemLinc Serie 2*, Vol. 2, parte 2, pp. 417-435.
- Capanna M.C., 2012, *Regione VI. Alta Semita*, in A. Carandini (a cura di), *Atlante di Roma antica*, Roma, pp. 446-473.
- Catalano P., Mosticone R., 2015, *Analisi dei reperti antropologici*, in Arizza, Serlorenzi 2015, pp. 131-133.
- Celant A., 2015, *Analisi paleobotaniche*, in M. Arizza, M. Serlorenzi (a cura di), *La scoperta di una struttura templare sul Quirinale presso l'ex Regio Ufficio Geologico*, Roma, pp. 125-129.
- Cenni storici = *Cenni storici sui conventi dei PP. Carmelitani Scalzi della provincia romana*, Roma 1929.
- Cherubini S., Piergrossi A., 2015, *I materiali ceramici*, in M. Arizza, M. Serlorenzi (a cura di), *La scoperta di una struttura templare sul Quirinale presso l'ex Regio Ufficio Geologico*, Roma, pp. 93-123.
- Cifani G., 2008, *Architettura romana arcaica*, Roma.
- Coarelli F., 1993, *Argei, sacraria*, in *LTUR I*, Roma, pp. 120-125.
- Coarelli F., 2014, *Collis. Il Quirinale e il Viminale nell'antichità*, Roma.
- D'Andrea M., Patané A., Rossi R., 2015, *Origini e storia delle collezioni e della biblioteca del Servizio Geologico d'Italia*, in M. Arizza, M. Serlorenzi (a cura di), *La scoperta di una struttura templare sul Quirinale presso l'ex Regio Ufficio Geologico*, Roma, pp. 35-53.
- Da Gai E., 2015, *Il Regio Istituto Geologico*, in M. Arizza, M. Serlorenzi (a cura di), *La scoperta di una struttura templare sul Quirinale presso l'ex Regio Ufficio Geologico*, Roma, pp. 7-33.
- De Cristofaro A., 2015, *Alcune considerazioni sulla topografia di età arcaica e repubblicana del Quirinale nord-orientale alla luce dei recenti scavi sotto l'Istituto Geologico in Largo di S. Susanna*, in M. Arizza, M. Serlorenzi (a cura di), *La scoperta di una struttura templare sul Quirinale presso l'ex Regio Ufficio Geologico*, Roma, pp. 147-165.
- De Rossi M.S., 1878, *Intorno ad un copioso deposito di stoviglie ed altri oggetti arcaici rinvenuto nel Viminale*, in *BCAR VI*, pp. 64-92.
- De Santis A., Fenelli M., Salvadei L., 2008, *Implicazioni culturali e sociali del trattamento funebre dei bambini nella protostoria laziale*, in *ScAnt 2007-2008*, pp. 725-741.
- Fea C., 1820, *Frammenti di Fasti Consolari e Trionfali ultimamente scoperti nel Foro Romano e altrove, ora riuniti e presenti alla Santità di N.S. Pio papa Settimo dall'avvocato Carlo Fea*, Roma.
- Fea C., 1836, *Miscellanea filologica critica e antiquaria dell'avvocato Carlo Fea. Tomo secondo, che contiene specialmente notizie di scavi di antichità ordinato da Antonio Fea*, Roma.
- Lugli G., 1957, *La tecnica edilizia romana*, Roma.
- Magagnoli A., 2005, *Documenti per la storia del Quirinale nella prima età del ferro*, in *Bollettino dei Musei comunali di Roma n.s.* 19, pp. 5-34.
- Manca Di Mores G., 1982-1983, *Terrecotte architettoniche e problemi topografici: contributi all'identificazione del tempio di Quirino sul colle Quirinale*, in *AnnPerugia XX*, pp. 325-360.
- Modica S., 2007, *Rituali e Lazio antico. Deposizioni infantili e abitati*, Milano.
- Mura Sommella A., 1977, *La decorazione architettonica del tempio arcaico*, in *PP XXXII*, pp. 62-128.
- Mura Sommella A., 2009, *Il Tempio di Giove Capitolino: una nuova proposta di lettura*, in *AnnFaina XVI*, pp. 333-372.
- Scavi = R. Lanciani, *Storia degli scavi di Roma e notizie intorno le collezioni romane di antichità*, Roma I-VI, 1898-2002.
- Torelli M., 1987, *Culti imperiali e spazi urbani in età flavia. Dai rilievi Hartwig all'arco di Tito*, in *L'Urbs. Espace urbain et histoire (Ier siècle av. J. C. - IIIe siècle ap. J. C.)*, Roma.
- Torelli M., 2015, *Conclusioni*, in M. Arizza, M. Serlorenzi (a cura di), *La scoperta di una struttura templare sul Quirinale presso l'ex Regio Ufficio Geologico*, Roma, pp. 185-189.
- Vaglieri D., 1907, *Roma, Nuove scoperte nella città e nel suburbio. Regio VI*, in *NSc*, pp. 504-525.

SANTA PALOMBA. TESTIMONIANZE DI ANTICHI LUOGHI DI CULTO

Roberto Cereghino – Alessandra Ghelli – Giampaolo Luglio

Il tema del presente contributo concerne le attestazioni del sacro a Santa Palomba, località ubicata nel territorio di Roma Capitale (Fig. 1). L'area in esame occupa un pianoro, posto tra i 140 e i 150 m s.l.m., che si sviluppa lungo le pendici nord occidentali dei Colli Albani. La felice collocazione geografica, in posizione intermedia tra i Colli Albani ad est e il Mar Tirreno ad ovest, ne ha favorito la lunga frequentazione antropica inquadrate all'interno di un ampio orizzonte cronologico che dalle prime fasi della Civiltà laziale giunge, senza soluzione di continuità, ad epoca tardo antica¹. Ne sono una riprova le numerose aree a destinazione funeraria, le tracce quali canali di drenaggio, tagli e fosse di piantumazione, che ne documentano lo sfruttamento agricolo², i complessi rustici e/o residenziali di età imperiale, alcuni dei quali conservano testimonianze di un primitivo impianto di età repubblicana e, infine, un fitto reticolo di assi stradali, diversi per natura e tipologia, che attraversano il pianoro sia in senso longitudinale che latitudinale.

All'interno di questo composito panorama archeologico si inseriscono numerose attestazioni di *religio votiva* frutto dell'intensa attività di ricerca archeologica condotta dalla Soprintendenza Archeologica di Roma³ a partire dall'ultimo ventennio del secolo scorso. Con questo Convegno si è colta quindi l'opportunità di presentare in maniera unitaria, anche se ancora in via preliminare, dati parzialmente già editi⁴ e nuove testimonianze utili alla ricostruzione della topografia del sacro in questa porzione del *Latium vetus*.

L'ambito territoriale all'interno del quale si sviluppa questo fenomeno religioso, contraddistinto da depositi votivi e, in misura minore, da strutture non monumentali ma che rimandano inequivocabilmente ad una funzione sacrale⁵, è quello rurale⁶. Le piccole necropoli sparse nel territorio suggeriscono un popolamento a piccoli nuclei insediativi, alcuni dei quali si raccoglievano attorno ai complessi rustici sopra menzionati.

Il pianoro era attraversato da numerose direttrici viarie; quelle con orientamento est/ovest mettevano in comunicazione le aree interne con la fascia costiera; le altre, con orientamento nord/sud, favorivano il contatto tra le popolazioni rurali e i centri che si sviluppavano lungo il loro percorso. All'interno di questo paesaggio ben si inserisce la fioritura di aree sacre lungo i tracciati di alcune delle arterie maggiormente frequentate⁷, e tal-



Fig. 1. IGM: 1:50.000.

¹ Per le numerose testimonianze archeologiche si rimanda ai vari contributi in Cereghino 2008; si vedano inoltre Bedini 1991; Cereghino 2006.

² Le indagini archeologiche hanno evidenziato un incremento delle attività agricole a partire dall'età arcaico-repubblicana e durante il corso di tutta l'età imperiale.

³ Ora Soprintendenza Speciale per il Colosseo, il Museo Nazionale Romano e l'Area Archeologica di Roma.

⁴ Bedini 1991, Cereghino 2006; *Id.* 2008; Cereghino *et al.* 2015.

⁵ Dalla documentazione archeologica oggi è possibile distinguere sette diversi contesti cultuali.

⁶ Ceccarelli 2012; *Ead.* 2005; Chiarucci 2012; Ghini 2004; La Rocca 2000, p. 7; Melis, Quilici Gigli 1982.

⁷ Musco 2006a; La Rocca 2000; Melis, Quilici Gigli 1982; Stek 2013.

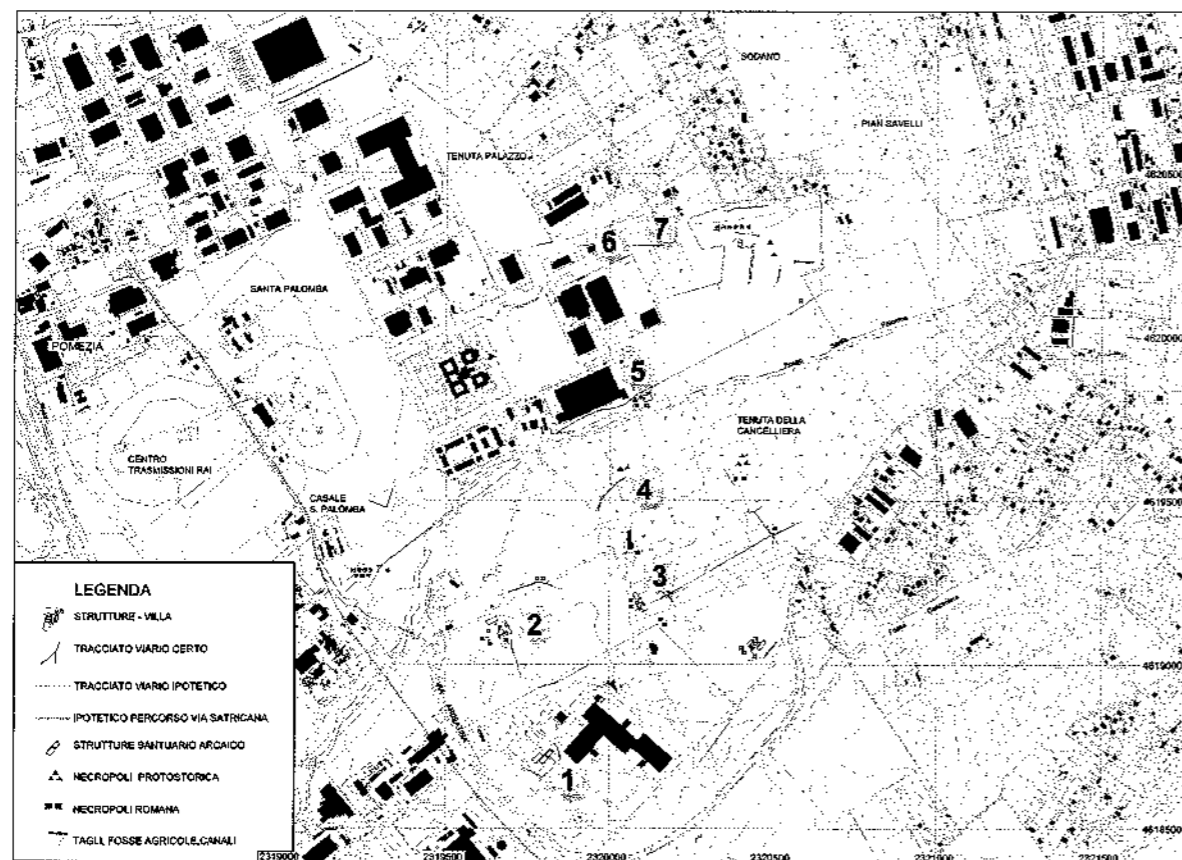


Fig. 2. Planimetria generale con ubicazione dei luoghi di culto (pianta G. Luglio; archivio SS-COL).

volta in corrispondenza di aree di sosta⁸, che diventavano luoghi di incontro e di aggregazione per le stesse popolazioni.

Un primo esempio è costituito dal cosiddetto “santuario arcaico”⁹, individuato in prossimità del margine sud occidentale del pianoro. Al centro di un’area, delimitata a SO da un fossato e da un muro di terrazzamento e a nord da una strada glareata, una grande vasca in muratura circondata da numerosi pozzi, fosse, strutture semipogee e sistemi di canalizzazione domina la scena. All’interno di una delle fosse-cisterne scavate nel banco piroclastico e sigillata da materiale lapideo è stato individuato un deposito votivo (Fig. 2, n. 1), costituito da numeroso materiale ceramico frammentario: bucchero (scodelle e anse), ceramica di impasto (bacili, pentole, coperchi, *dolia* e pesi da telaio), piatti del tipo *Genucilia*, coppette e lucerne in ceramica a vernice nera, uno *skyphos* in ceramica di Gnathia, lucerne in argilla depurata, piatti e coppette in sigillata italica, testine votive (intere e mezze teste), tanagrine. È stata inoltre rinvenuta un’antefissa del tipo Satiro con Menade. Sebbene dallo studio della documentazione archeologica e dai dati editi non sia possibile ravvisare se via sia stata accuratezza nella deposizione con una diversificazione dei vari strati, risulta evidente che, cessata la sua funzione, il deposito venne sigillato con l’apposizione di materiale lapideo a chiusura, configurandolo, quindi, come deposito chiuso.

La nascita di questo luogo di culto, la cui vita si sviluppa in un ampio ed ininterrotto arco cronologico compreso tra l’epoca arcaica e la prima età imperiale, è stata favorita dalla presenza di due degli elementi simbolo della “sacralizzazione”: acqua e viabilità. Da una parte, il ricco e complesso sistema di captazione e canalizzazione delle acque che domina l’area sacra rimanda al legame tra il sacro e l’acqua ampiamente documentato in tutto il mondo antico¹⁰, sia presso santuari monumentali che in prossimità di isolati depositi votivi¹¹.

⁸ Musco 2006b.

⁹ Bedini 1991.

¹⁰ La Rocca 2000, pp. 13-18.

¹¹ Edlund, Berry 2006.

Dall’altra, l’ubicazione in prossimità di una delle principali arterie di collegamento, la via Satricana che correva poco più ad ovest e alla quale era collegata mediante il tracciato glareato, avvicina il complesso ad uno dei numerosi luoghi di culto che sorgevano in corrispondenza di aree di transito, dove potevano aver luogo anche fiere e/o mercati, cui la topografia del luogo ben si addiceva¹².

La connessione tra sacro, viabilità e ambito rurale è documentata, inoltre, dal rinvenimento di una struttura identificabile con un sacello compitale¹³ (Fig. 2, n. 3) in corrispondenza dell’incrocio fra due delle numerose arterie che attraversavano il pianoro, una principale con orientamento est/ovest e un diverticolo che dall’incrocio si dirigeva verso sud.

Il piccolo luogo di culto¹⁴ si inserisce in un’area in cui la presenza dell’uomo, confermata dalle numerose e varie evidenze archeologiche – sepolture, pozzi e strutture semipogee¹⁵ – si è sviluppata, senza soluzione di continuità tra l’orientalizzante recente e la fine dell’età repubblicana (Fig. 3).

Le due strade, al cui incrocio si erge il piccolo sacello, si presentano fortemente incassate nel terreno con una diversa ampiezza degli invasi¹⁶; una sovrapposizione di pianciti su un fondo di usura più antico, individuato direttamente sullo strato geologico, testimoniano in senso diacronico il loro utilizzo ininterrotto ascrivibile al medesimo orizzonte cronologico delle evidenze archeologiche presenti sulla sommità degli invasi.

La struttura presenta una pianta quadrangolare con al centro un blocco di peperino di forma parallelepipeda lesionato nella parte superiore. Il blocco sebbene spostato dalla sua sede originaria, si inseriva all’interno del monumento provvisto di una pavimentazione fittile¹⁷, che occupa solo i tre quarti dello spazio interno, delimitata lungo il margine orientale da un allineamento di scapoli irregolari di leucitite. Sul piano pavimentale un taglio delle dimensioni di poco superiori a quelle del blocco di peperino sopra citato lo identificano come la sede di alloggiamento dello stesso¹⁸ (Figg. 4-5). All’interno, nello spazio libero dalla pavimentazione, uno strato con tracce di combustione, frammenti di ceramica a vernice nera e resti faunistici obliterava una porzione del glareato, precedente la costruzione del manufatto, nel quale si deve riconoscere parte del piancito pertinente ad una delle fasi più antiche della viabilità.

All’esterno, specialmente in corrispondenza del lato orientale, sono state recuperate numerose tegole frammentate e i resti di un’antefissa a testa di Sileno.

Il sacello nel suo complesso, in base allo studio dei materiali recuperati, si inquadra pienamente nell’età repubblicana, tra il IV ed il II-I sec. a.C. Sebbene non sia possibile individuare con precisione il momento del suo abbandono, l’assenza di materiali ascrivibili all’età imperiale negli strati obliteranti sembrerebbe suggerire una sua defunzionalizzazione a partire dalla fine dell’età repubblicana.

Un altro esempio di area sacra associata alla viabilità è costituito dal rinvenimento di numeroso materiale votivo¹⁹ (frammenti di gambe, testine votive e monete della serie della prua) negli strati obliteranti un glareato stradale, orientato secondo la direttrice nord-ovest/sud-est, che testimonia la presenza di una qualche forma di culto nelle immediate vicinanze (Fig. 2, n.6).

In prossimità del margine settentrionale del pianoro lungo una direttrice che, con orientamento est/ovest, metteva in collegamento l’area dei Colli Albani con la fascia costiera, e della quale sono stati rintracciati, in anni recenti, altri numerosi segmenti fin quasi in corrispondenza della moderna via Ardeatina²⁰, è stato individuato un poderoso complesso monumentale di età imperiale (Fig. 2 n.5), contraddistinto da diverse fasi edilizie, sviluppatosi attorno ad un’area a pianta quadrangolare in blocchi regolari di peperino uniti tra loro da grappe a coda di rondine (Fig. 3)²¹. Purtroppo la concentrazione delle indagini archeologiche alle sole strutture imperiali

¹² Bedini 1991; Coarelli 1995.

¹³ Lega 1995; Stek 2009; *Id.* 2008.

¹⁴ Cereghino *et al.* 2015.

¹⁵ Amoroso *et al.* 2009.

¹⁶ La larghezza dell’invaso orientato est-ovest è di 6,30 m, quella del diverticolo 3,25 m.

¹⁷ Frammenti di tegole ed *opus doliare*.

¹⁸ Per un esame dettagliato del monumento si rimanda a Cereghino *et al.* 2015.

¹⁹ Questi dati, relativi a scavi della fine degli anni 80 del secolo scorso, sono stati ricavati rileggendo la documentazione archeologica conservata negli archivi della Soprintendenza Speciale per il Colosseo, il Museo Nazionale Romano e l’Area Archeologica di Roma.

²⁰ L’Ardeatina moderna in questo tratto sembrerebbe ricalcare il percorso dell’antica strada per *Satricum*.

²¹ Il complesso è stato indagato nel 1998 in occasione dei lavori per la realizzazione di un impianto industriale (Michelin).

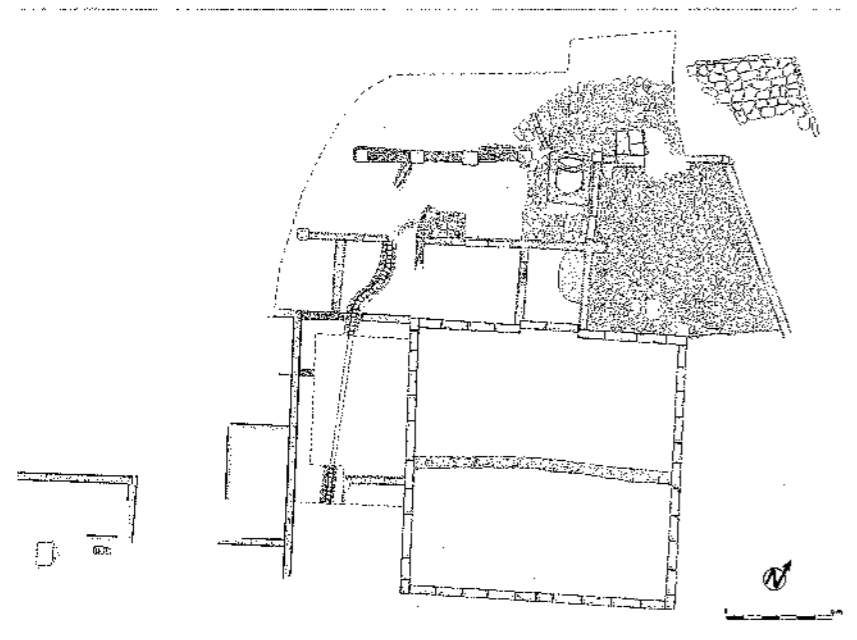


Fig. 3. Pianta della struttura in blocchi e del complesso artigianale (rilievo P. Macri; archivio SS-COL).

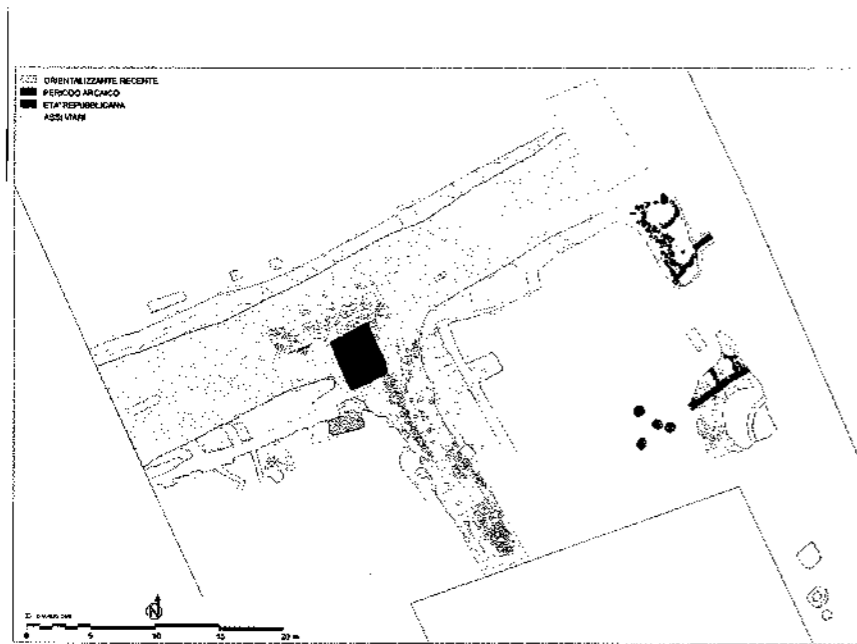


Fig. 4. Compitum: planimetria generale (pianta G. Luglio; archivio SS-COL).

in una fossa a sezione circolare²⁶ è stato recuperato un singolo ex-voto anatomico (piede) associato a frammenti di ceramica comune, coppi e tegole. Il sacello rintracciato a livello di fondazione non ha restituito alcun elemento fittile pertinente alla decorazione architettonica²⁷.

²² Chiarucci 2012; *Id.* 2004.

²³ Castagnoli 1977, p. 475.

²⁴ Dimensioni 6,15 x 3,80 m.

²⁵ Cereghino 2006, in part. pp. 454-455; si veda inoltre il contributo di F. Lanari in Cereghino 2008.

²⁶ Diam. 0,85 m.

²⁷ Si sottolinea come l'integrità degli strati oblitteranti e le fondazioni del sacello siano state compromesse dall'intensa attività agricola che ha interessato l'area in epoche recenti.

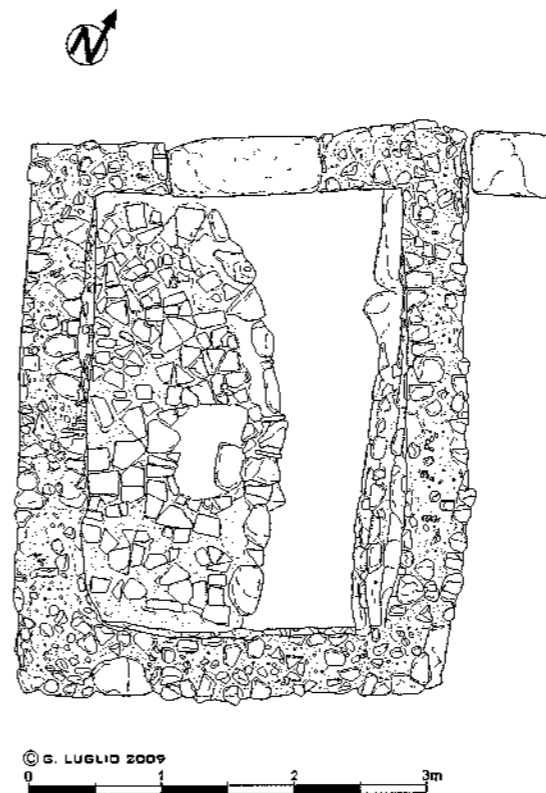


Fig. 5. Compitum (rilievo e foto G. Luglio; archivio SS-COL).

La tipologia del materiale votivo è inquadrabile tra il IV ed il II sec. a.C. La sua defunzionalizzazione, non determinabile cronologicamente per l'assenza di elementi datanti, è testimoniata dalla presenza di 3 sepolture che vanno ad occupare gli spazi dell'area sacra (una all'interno dell'ambiente α e due lungo il perimetro esterno).

Concludono questa breve rassegna due depositi votivi caratterizzati da una predominanza, nelle offerte, di ceramica a vernice nera (Fig. 2, nn. 4 e 7). Nel primo caso (Fig. 2 n. 4) i votivi sono stati rinvenuti all'interno di una fossa a pianta rettangolare, sigillata da scaglie irregolari di tufo, scavata nel banco piroclastico a lato di un paleo-corso. Il deposito si compone principalmente di frammenti di coppe in ceramica a vernice nera (circa 200), un frammento di *Heraklesschalen*, una decina di lucerne a vernice nera tra intere, frammentarie e frammentarie ricomponibili; sono stati recuperati inoltre frammenti di piattelli del tipo *Genucilia*, 5 pesi da telaio e frammenti di ceramica in impasto sabbioso.

Su alcune delle ceramiche a vernice nera sono presenti delle iscrizioni graffite, il cui studio, in corso, potrebbe gettare nuova luce sul contesto specifico.

L'ultimo dei depositi votivi ad oggi noti all'interno del territorio di Santa Palomba è, infine, quello individuato in due pozzi collegati tra loro da un cunicolo ipogeo (Fig. 2, n. 7). Le offerte consistono principalmente in numerosi frammenti ceramici e resti osteologici animali. In particolare in uno dei due²⁸ si nota una deposizione intenzionale degli oggetti con un'accurata stratificazione che rimanda alla tipologia del deposito chiuso: un primo strato di materiale ceramico frammentato prevalentemente ad impasto sabbioso e depurato (scodelle, piatti, bacini, brocche, olle) misto a tegole, oblitterava uno strato a matrice argillo-limosa su cui erano deposti numerosi frammenti di ceramica a vernice nera, alcuni dei quali recano dei graffiti, con una predominanza di lettere in grafia greca²⁹, e resti di ossa animali. Questa stratificazione non è, invece, ravvisabile nelle modalità di deposizione del materiale votivo all'interno del secondo pozzo³⁰, composto anch'esso da numerosi frammen-

²⁸ Bonghi Jovino 2005.

²⁹ I graffiti, in corso di studio, sono in grafia greca ma esprimono la lingua latina.

³⁰ Dimensioni: 1,38 x 0,90 m.

ti di ceramica a vernice nera associati a resti faunistici. Il denominatore comune per entrambe le strutture ipogee è la loro trasformazione da originari “contenitori” nati per scopi pratici (conservazione d’acqua) a “strutture” sacre, dove la sacralizzazione è dimostrata dalla tipologia delle offerte³¹; entrambi i depositi vennero sigillati entro la metà del III sec. a. C.

Dall’analisi di questi contesti culturali si nota, oltre a quanto già evidenziato, l’assenza tra le offerte dei pocola. Di contro, in due casi (Fig. 2, nn. 4 e 7) sono state recuperate numerose coppe in ceramica a vernice nera che recano, generalmente all’esterno della vasca o sul fondo, un’iscrizione graffita costituita da lettere singole, sigle o brevi testi. Esse rientrano in quella specifica tipologia di offerte in cui la scrittura sancisce “la fine della vita comune dell’oggetto, contestualmente alla sua deposizione in un contesto sacro”³². Nei testi brevi sembrerebbero riconoscersi delle formule onomastiche, il cui studio favorirà l’acquisizione di elementi utili alla conoscenza di coloro che frequentavano queste aree sacre.

Il quadro che emerge, in conclusione, è quindi quello di una società poco diversificata che si esprime in maniera uniforme, in linea con quanto riscontrato dalla documentazione delle coeve necropoli nelle quali, raramente, si individuano gli elementi di una “gerarchia economica e sociale”.

Il fiorire di questi luoghi di culto rispondeva inevitabilmente alle esigenze delle popolazioni rurali e in taluni casi poteva trarre origine anche da eventi prodigiosi dei quali non è rimasta memoria³³. Il contesto all’interno del quale essi si sviluppano è meramente rurale in cui la manifestazione della sacralità è spesso espressa esclusivamente dai soli votivi, oppure da modeste strutture che in taluni casi potrebbero coincidere con la monumentalizzazione di un luogo sacro più antico del quale non è rimasta traccia perché realizzato con materiali deperibili o con semplici altari all’aperto.

Sebbene ad oggi non sussistano ancora elementi diagnostici utili per una precisa identificazione delle divinità venerate, i culti praticati rimandano ad attività culturali legate all’acqua e alla terra, quindi collegate a rituali di *sanatio*, della fertilità e strettamente connesse ai culti agricoli.

Tutti i contesti esaminati sembrano arrestarsi tra il II sec. a.C. e le soglie della prima età imperiale; la ragione potrebbe essere rintracciata in quanto rilevato dai dati di scavo, cioè in un declino demografico probabilmente causato da un cambiamento delle forme di insediamento rurale³⁴, come testimoniato dalla quasi totale assenza di sepolture per il periodo compreso tra il II ed il I sec. a.C.

Abbreviazioni bibliografiche

- Amoroso A., Bianchini M., di Gennaro F., Fraioli F., Merlo M., 2009, *Strutture semipogee dell’Ager Fidenatis*, in V. Jolivet, C. Pavolini, M.A. Tomei, R. Volpe (a cura di), *Suburbium II. Il suburbio di Roma dalla fine dell’età monarchica alla nascita del sistema delle ville (V-II sec. a.C.)*, Roma, pp. 347-367.
- Barbina P., Ceccarelli L., Dell’Era F., di Gennaro F., 2009, *Il territorio di Fidenae tra V e II sec. a.C.*, in V. Jolivet, C. Pavolini, M.A. Tomei, R. Volpe (a cura di), *Suburbium II. Il suburbio di Roma dalla fine dell’età monarchica alla nascita del sistema delle ville (V-II sec. a.C.)*, Roma, pp. 325-345.
- Bedini A., 1991, *S. Palomba. Archeologia e Storia*, 1, Santa Palomba-Roma.
- Bonghi Jovino M., 2005, *Mini mulvanice- mini turuce. Depositi votivi e sacralità. Dall’analisi del rituale alla letteratura interpretativa delle forme di religiosità*, in A. Comella, S. Mele (a cura di), *Depositi votivi e culti dell’Italia antica dall’età arcaica a quella tardo repubblicana, Atti del Convegno di studi, Perugia 2000*, Bari, pp. 31-59.
- Bonghi Jovino M., 2012, “*Sacro agire*” e santuari della Campania in epoca preromana note a margine, in *AnnFaina* 19, pp. 349-366.
- Castagnoli F., 1977, *Les sanctuaires du Latium archaïque*, in *CRAI* 121, 3, pp. 460-476.
- Castagnoli F., 1980, *Santuari e culti nel Lazio arcaico*, in *ArchLaz* III, pp. 164-167.

³¹ Bonghi Jovino 2005, nota 29.

³² Nonnis, Sisani 2012.

³³ Melis, Quilici Gigli 1982.

³⁴ Pensabene 1979, p. 221.

- Ceccarelli L., 2008, *Religious Landscape. A case-study from Latium Vetus*, in O. Menozzi, M.L. Di Marzio, D. Fos-sataro (a cura di), *Soma 2005. Proceeding of the 9 Symposium on Mediterranean Archaeology*, Chieti 2005, Oxford, pp. 333-339.
- Ceccarelli L., Marroni E., 2011, *Repertorio dei Santuari del Lazio*, Roma.
- Cereghino R., 2006, *Municipio XII est: il territorio tra la Laurentina e il confine comunale verso i Castelli Romani*, in M.A. Tomei (a cura di), *Roma. Memorie dal sottosuolo. Ritrovamenti archeologici 1980/2006*, Milano, pp. 449-456.
- Cereghino R., 2008, *La Cancelliera: una ricerca sul territorio*, Santa Palomba-Roma.
- Cereghino R., Ghelli A., Luglio G., Rocci M.L., 2015, *Un raro esempio di monumento compitalicio di età repubblicana e relativa viabilità*, in J.M. Alvarez, T. Nogales, I. Rodà (eds.), *Actas XVIII Congreso Internacional Arqueologia Clasica*, Mérida, pp. 755-758.
- Chiarucci P., 1989, *Nuovo culto di campagna ai margini dell’Albanum*, in *Documenta Albana* 2, pp. 21-30.
- Chiarucci P., 2004, *I Sacra Albana: santuari, stipi, templi*, in A.M. Reggiani, L. Quilici, S. Nievo, G. Papi (a cura di), *Religio. Santuari ed ex voto nel Lazio meridionale, Atti della giornata di studio, Terracina 2000*, Terracina, pp. 28-39.
- Chiarucci P., 2012, *Luoghi di culto nel territorio di Albano*, in E. Marroni (a cura di), *Sacra Nominis Latini. I Santuari del Lazio arcaico e repubblicano, Atti del Convegno Internazionale, Roma, 2009*, Napoli, pp. 91-109.
- Coarelli F., 1995, *Vie e mercati del Lazio antico*, in *Nomen Latinum. Latini e Romani prima di Annibale. Atti del Convegno “Eutopia”, IV, 2*, pp. 199-211.
- Comella A., Mele S., 2005, *Depositi votivi e culti dell’Italia antica dall’età arcaica a quella tardo repubblicana, Atti del Convegno di Studi, Perugia 2000*, Bari.
- Di Mario F., 2007, *Ardea. La terra dei Rutuli tra mito e archeologia: alle radici della romanità. Nuovi dati dai recenti scavi archeologici*, Nepi.
- Edlund Berry I., 2006, *Hot, cold, or smelly: the power of sacred water in Roman religion, 400-100 BCE*, in C.E. Schultz, P.B. Harvey (eds), *Religion in the republican Italy*, Cambridge, pp. 162-180.
- Ghini G., 2004, *Luoghi di culto e santuari in area albana e pontina*, in A.M. Reggiani, L. Quilici, S. Nievo, G. Papi (a cura di), *Religio. Santuari ed ex voto nel Lazio meridionale, Atti della giornata di studio, Terracina 2000*, Terracina, pp. 41-52.
- La Rocca L., 2000, *A proposito dei santuari rurali in Lucania*, in L. Quilici, S. Quilici Gigli (a cura di), *Campagna e Paesaggio nell’Italia antica*, (Atlante tematico di Topografia antica, 8), Roma, pp. 7-18.
- Lega C., 1995, *Topografia dei culti delle divinità protettrici dell’agricoltura e del lavoro dei campi nel suburbio di Roma*, in L. Quilici, S. Quilici Gigli (a cura di), *Agricoltura e commerci dell’Italia antica*, (Atlante tematico di Topografia antica, Suppl. 1), Roma, pp. 115-125.
- Letta C., 1992, *I santuari rurali nell’Italia centro-appenninica: valori religiosi e funzione aggregativa*, in *MEFRA* 104, pp. 109-124.
- Melis F., Quilici Gigli S., 1982, *Luoghi di culto nel territorio di Ardea*, in *ArchClass* XXXIV, pp. 1-37.
- Melis F., Quilici Gigli S., 1983, *Votivi e luoghi di culto nella campagna di Velletri*, in *ArchClass* XXXV, pp. 1-44.
- Musco S., 2006a, *In Santuario di Corcolle-Colle Sant’Angelo*, in M.A. Tomei (a cura di), *Roma. Memorie dal sottosuolo. Ritrovamenti archeologici 1980/2006*, Milano, p. 324.
- Musco S., 2006b, *La stipe di Ponte di Nona (Municipio VIII)*, in M.A. Tomei (a cura di), *Roma. Memorie dal sottosuolo. Ritrovamenti archeologici 1980/2006*, Milano, p. 300.
- Nonnis D., Sisani S., 2012, *Manufatti iscritti e vita dei santuari: l’Italia centrale tra media e tarda repubblica*, in G. Baratta, S. M. Marengo (a cura di), *Instrumenta Inscripta III. Manufatti iscritti e vita dei santuari in età romana*, Macerata, pp. 41-91.
- Pensabene P., 1979, *Doni votivi fittili di Roma: contributo per un inquadramento storico*, in *ArchLaz* 2, pp. 217-222.
- Stek T.D., 2008, *A Roman cult in the Italian countryside? The Compitalia and the shrines of the Lares Compitales*, in *BABesch* 83, pp. 11-132.
- Stek T.D., 2009, *Cult Places and cultural change in the Republican Italy. A contextual approach to religious aspects of rural society after the Roman conquest*, (*Amsterdam Archaeologica Studies* 14), Amsterdam.

- Stek T.D., 2013, *Questions of cult and continuity in late Republican Roman Italy: "italic" or "roman" sanctuaries and so-called pagus-vicus system*, in M. Jehne, B. Linke, J. Rüpke (a cura di), *Religiöse Vielfalt und soziale Integration*, Heidelberg, pp. 137-162.
- Strazzulla M.J., 2013, *Forme di devozione nei luoghi di culto dell'Abruzzo antico*, in F. Fontana (a cura di), *Sacrum Facere. Atti del I seminario di Archeologia del sacro, Trieste, 2012*, Trieste, pp.41-94.
- Torelli M., 2011, *Inuus, Indiges, Sol. Castrum Inui: il santuario al fosso dell'Incastro (Ardea) e le sue divinità*, in *Ostraka* 20, pp. 191-234.
- Torelli M., 2014, *Tra Ardea e Lavinium. Culti ancestrali e segmentazioni etniche del mondo antico*, in R. Coates-Stephens, L. Cozza (a cura di), *Scritti in onore di Lucos Cozza*, Roma, pp. 41-48.

SANTUARI DELLE ACQUE NEL *LATIUM ADIECTUM*: IL RUOLO DEI CULTI SALUTARI NELLA STRUTTURAZIONE DEL TERRITORIO E DELLA VIABILITÀ ATTRAVERSO I CASI DI *SATRICUM VOLSCORUM*, *AQUINUM*, *INTERAMNA LIRENAS*, ATINA

Giovanna Rita Bellini – Giovanni Murro – Simon Luca Trigona

Gli studi topografici e la ricerca archeologica condotti negli ultimi decenni nel *Latium adiectum* hanno portato ad una nuova lettura delle dinamiche insediamentali in funzione della strutturazione viaria, condizionata dai percorsi naturali e dalle risorse idriche quali corsi d'acqua e sorgenti che hanno determinato le scelte dei tracciati da seguire nello spostamento di uomini e animali nell'ambito di un contesto sociale e culturale arcaico, fondato sulla pastorizia e sugli scambi commerciali ad essa connessi¹. Punti di sosta necessari lungo queste vie di percorrenza sono le sorgenti, elementi generanti di culti legati all'acqua e alle sue proprietà salutari, in un "trend religioso laziale-meridionale"².

Le ricognizioni, l'analisi dei contesti topografici, i materiali rinvenuti, evidenziano un fenomeno "di genere" che si sviluppa, anche a distanza di chilometri, sempre in modo analogo. Strade, acque e aree sfruttabili a pascolo sono gli elementi costanti all'origine di tali santuari, le cui prime fasi si inquadrano, a seconda dei singoli casi, tra VII e VI sec. a.C. La devozione nei confronti di una divinità femminile, spesso convenzionalmente associata a *Mefitis*, è intimamente legata alla sfera matronale e a tutti gli aspetti ad essa connessi: guarigione, nascita e crescita, fertilità.

Casi emblematici sono il santuario di Fontana del Fico sotto Monte Nero (*Satricum Volscorum* - Castro dei Volsci) sulla via di percorrenza verso il passo di *Lautulae* e quindi la costa (Fig. 1); i santuari di *Aquinum*, su un'importante direttrice viaria trasversale di collegamento tra l'area appenninica e la costa tirrenica (Fig. 2); quello di analoghe caratteristiche ad *Interamna Lirenas* (Fig. 2); e infine quelli nel territorio della Atina sannita (Casale Pescarolo a Casalvieri e Canneto a Settefrati) (Fig. 1).

Gli scavi archeologici e la contestualizzazione dei dati raccolti per *Aquinum* hanno consentito inoltre di inquadrare questi santuari e la viabilità correlata come primo passo verso la futura organizzazione in chiave proto-urbana ed infine urbana delle comunità coinvolte, assumendo una chiara valenza poleogenetica³.

Satricum Volscorum

L'insediamento di Monte Nero (*Satricum Volscorum*) domina l'ingresso da sud della vallata del Sacco (l'antico *Trerus*) subito dopo la confluenza con il *Liris* e controlla la riva destra del fiume, in contrapposizione al centro di Rocca D'Arce (la *Fregellae* volsca), posta a controllo della riva sinistra.

Il sistema fluviale Sacco-Liri era infatti la naturale via di comunicazione tra Etruria, Lazio meridionale e Campania, integrato da assi trasversali, legati alla transumanza, che costituivano i collegamenti tra l'Appennino e la pianura costiera, lungo le vallate fluviali (Liri, Cosa, Amaseno).

Il centro fortificato che con la sua massiccia struttura difensiva detiene il controllo e la difesa della zona di confluenza dei due fiumi principali, il Sacco e il Liri, cioè *Satricum*-Monte Nero, si configura quindi come caposaldo di un sistema di organizzazione territoriale articolato lungo un antico percorso che raggiungeva Fondi (*Fundi*) attraverso il passo di *Lautulae*, passando sotto Rocca D'Arce e costeggiando Monte Nero, in prossimità del quale non a caso sorgono i due santuari di Fontana del Fico e di Colle della Pece, entrambi legati

¹ Bellini, Matullo, Trigona 2013, pp. 445-450.

² Bellini, Murro, Trigona 2014, pp. 1807-1811 e figg. 1-7.

³ *Ibid.*

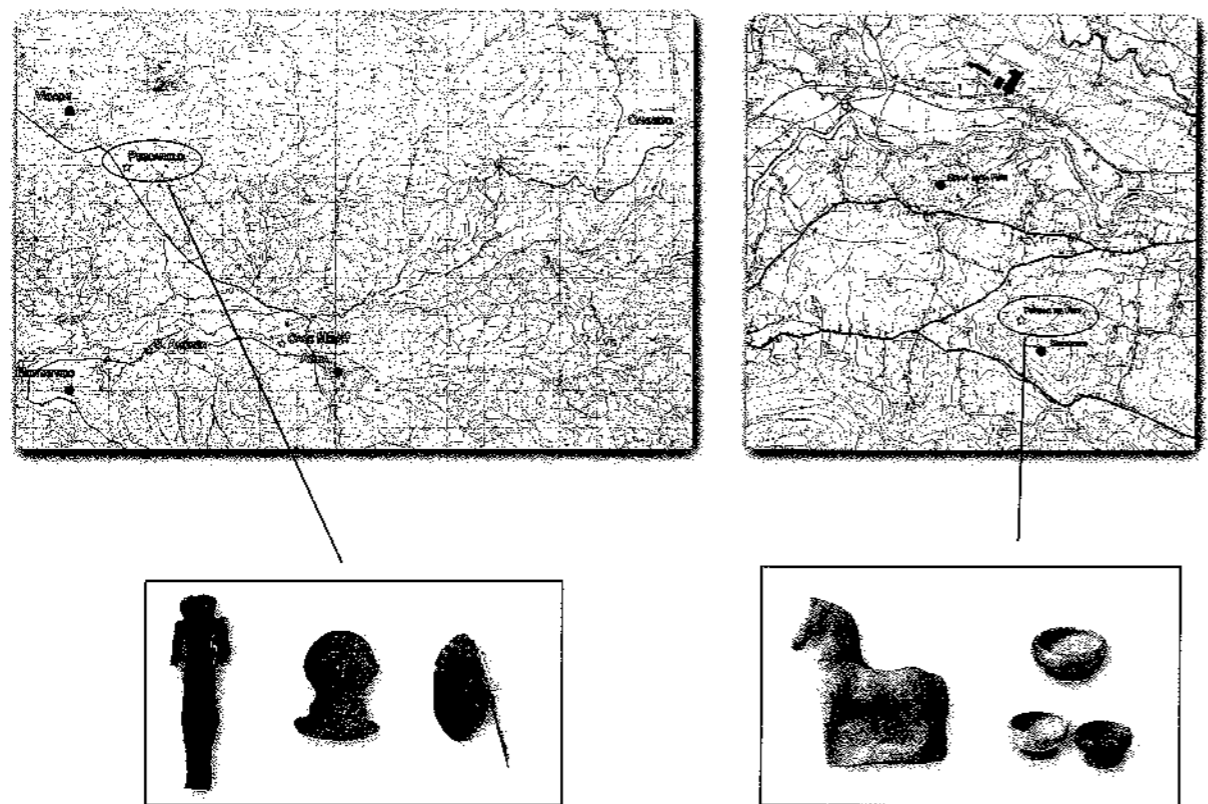


Fig. 1. Il contesto topografico ed alcuni votivi dei Santuari di Atina sannita (Casale Pescarolo e Canneto) e di Satricum Volscorum (Fontana del Fico e Colle della Pece).

ad un culto femminile propiziatorio della fertilità, espressione di una società agro-pastorale che connota l'occupazione del territorio nelle epoche antecedenti la conquista romana⁴.

Aquinum

In prossimità dei laghi, a partire dall'età del Ferro, si svilupparono due importanti luoghi di culto: uno nell'area del futuro cd. *Capitolium* della città romana e l'altro, poco più a nord, in contrada Mefete, strategicamente posti all'incrocio delle piste di transumanza che attraversavano l'Italia centro-meridionale, divenendo durante il periodo arcaico importanti luoghi di scambio commerciale. Non a caso dall'area del *Capitolium* proviene una piccola clava in bronzo attribuito di Ercole, l'eroe tutelare dei commerci e del mondo pastorale.

La transumanza per sua stessa natura e necessità segue le sorgenti e i corsi d'acqua, in prossimità dei quali sono testimoniate anche le prime attività artigianali, che evidenziano un quadro estremamente articolato della frequentazione antropica del territorio.

Sia le tipologie di reperti votivi che quelli numismatici evidenziano una proiezione culturale meridionale, soprattutto attraverso un rapporto continuo con la Campania, facilitato dalla viabilità principale (*via Latina*), oltretutto da una matrice etnico-linguistica verosimilmente più affine (come archeologicamente provato, almeno per il IV sec. a.C., dalla presenza dei Sidicini nella zona⁵).

⁴ Bellini 2002, pp. 83-86; Ead. 2009a, pp. 189-191; Ead. 2009b, pp. 16-18; Bellini, Pietrobono 2009a, p. 24 Ead. 2009b, pp. 25-26.

⁵ Bellini, Trigona 2011, pp. 485-491.

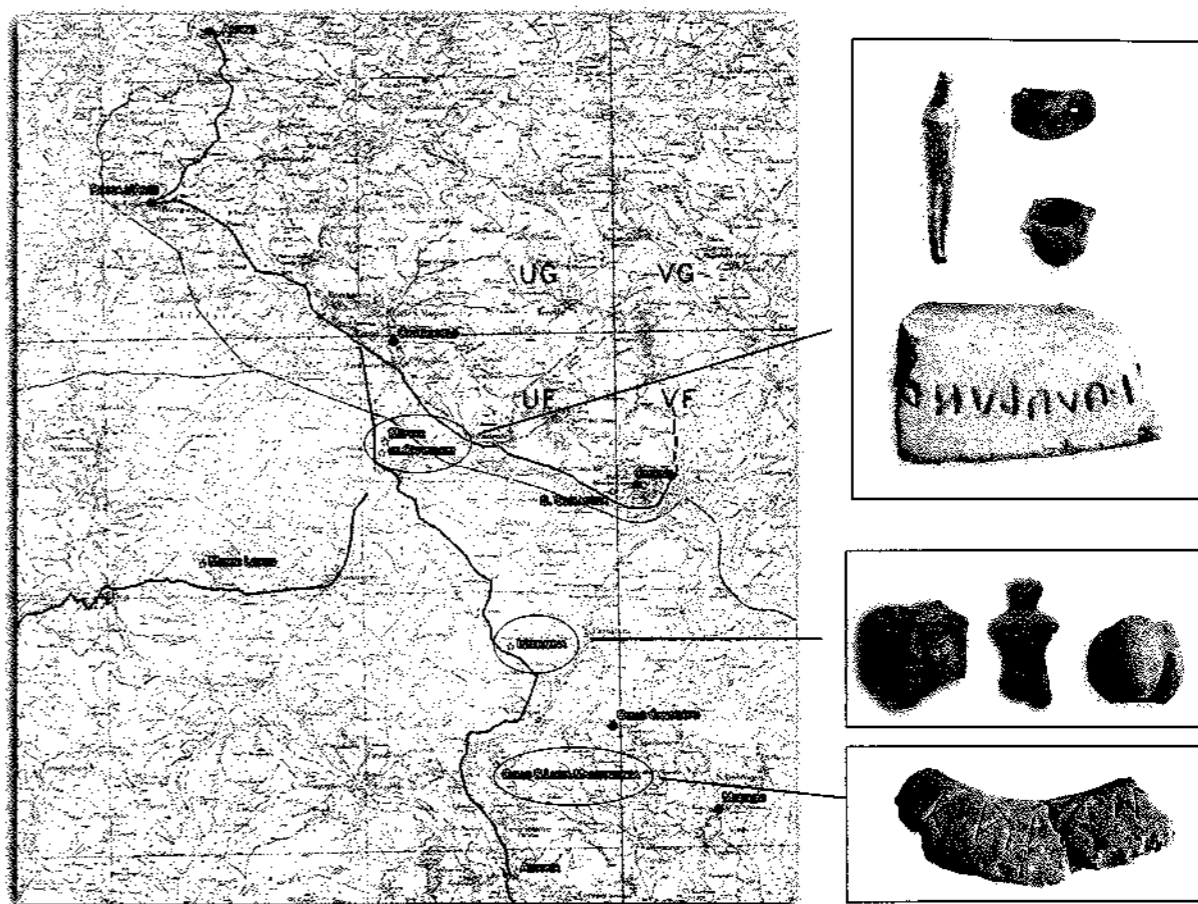


Fig. 2. Il contesto topografico ed alcuni votivi dei Santuari di Aquinum (Mefete e Capitolium) e di Interamna Lirenas (Lago di Scito e Colle Santa Lucia -Maceralunga).

Punto centrale di convergenza viario è il centro preurbano e preromano di *Aquinum*, sorto a partire dalla fine del VII sec. a.C. intorno ai due santuari, e strutturatosi in forma urbana nel IV sec. a.C.⁶

Interamna Lirenas

Sull'antica via di collegamento tra l'agro aquinate e quello interamnate, che correva parallela al corso delle Forme di Aquino, sorge, circa 200 metri a nord-ovest rispetto all'area urbana di *Interamna Lirenas*, un'area santuariale indiziata dalla tipologia dei reperti, la cui cronologia evidenzia una frequentazione dal VII-VI sec. a.C., molto prima dunque della deduzione della colonia di Interamna (312 a.C.). La tipologia di materiali, specie quelli databili all'età ellenistica, e le caratteristiche del paesaggio (vicino ad un corso d'acqua e forse ad una piccola formazione lacustre, indiziata dal toponimo "lago di Scito") evidenzia come questo sia un santuario delle acque, afferente alla sfera della *sanatio* e della fertilità, e associabile ad una divinità femminile (*Mefitis?*). Monete campane, romano-campane e romano repubblicane associate ai reperti fittili evidenziano la marcata valenza commerciale di questo santuario⁷.

Correlato al territorio che in epoca romana sarà di *Interamna Lirenas* è anche il probabile santuario all'interno del grande circuito fortificato costituito da imponenti mura poligonali di Colle S. Lucia-Maceralunga, tra Castelnuovo Parano e San Giorgio a Liri.

⁶ Bellini, Lauria 2012, pp. 139-144; Murro 2010, pp. 85-146; Trigona 2012, pp. 561-572.

⁷ Hayes, Wightman 1984, p. 143, Bellini, Launaro, Millett 2014, pp. 260-268.

L'iscrizione in latino arcaico su frammento di orlo di dolio apre un nuovo scenario interpretativo nell'ambito del già importante contesto, soprattutto per le considerazioni in merito all'identificazione dell'*ethnos* che qui si delinea, e nell'ambito della strutturazione territoriale preromana della bassa valle del Liri⁸.

Atina

I circuiti poligonali di Atina, Vicalvi, Montattico correlati ai santuari di Casale Pescarolo, Case Melfa, Sant'Andrea ed alla viabilità di fondovalle e trasversale (come la via antica che attraversa il territorio di Casalattico)⁹ sono il fulcro di un sistema territoriale le cui profonde radici storiche originano dai fenomeni migratori dell'Italia centrale, a partire dalla tradizione tramandata dalle fonti storiche del *ver sacrum* che vedeva periodicamente genti osco-sabelliche provenienti dall'area mesoadriatica arrivare e fermarsi nella valle. Testimonianze di queste migrazioni sono i due santuari di Mefete di Canneto¹⁰ (Settefrati) e di Casale Pescarolo (Casalvieri)¹¹. Nel santuario di Canneto, alle sorgenti del Melfa, nel punto di incontro delle vie dall'Abruzzo, dal Lazio, dal Molise, avveniva il rito di purificazione nelle gelide acque della sorgente, perpetuato ancora oggi alla metà di agosto in prossimità del santuario mariano che ha sostituito l'antico culto. Il santuario di Casalvieri, nato come luogo di sosta presso la sorgente Pescarola, si trasforma ben presto in emporio commerciale protetto e difeso dal circuito poligonale di Vicalvi, su un'importante arteria di collegamento tra Italia meridionale, Lazio settentrionale e versante adriatico, cominciata come via di transumanza e divenuta ben presto via commerciale. Gli oltre 5000 reperti e le 537 monete testimoniano tra VIII e II sec. a.C. l'incontro tra genti diverse, lo scambio di merci, il comprare e il donare nell'ambito di un sentimento – *religio* – universalmente condiviso¹².

Nel caso del santuario atinate di Pescarola, vista la sua posizione "interstiziale" sul piano geo-culturale, troviamo una maggiore presenza di elementi di tipo "italico" (armi miniaturistiche o parti di armi defunzionalizzate), aspetto questo finora poco presente, o comunque non chiaramente definito, nei casi di *Aquinum*, *Interamna* e *Satricum Volscorum*. Tali peculiarità debbono far riflettere sul sincretismo rituale e devozionale proprio di alcuni casi, ove all'aspetto salutare ed emporico va probabilmente associato quello iniziatico maschile legato al mondo bellico.

Abbreviazioni bibliografiche

- Bellini G.R., 2000, *Il santuario di Casale Pescarolo in Valle di Comino*, in A. M. Reggiani, L. Quilici, S. Nievo, G. Papi (a cura di), *Religio. Santuari ed ex voto nel Lazio Meridionale*, Terracina, pp. 95-107.
- Bellini G.R., 2002, *Satricum Volscorum. Un centro fortificato volsco della Valle del Sacco*, in *Roma città del Lazio*, Roma, pp. 83-86.
- Bellini G.R., 2003, *La Valle del Comino. Un distretto minerario dell'antichità*, in A.M. Reggiani et al. (a cura di), *La via dei metalli. Dalla materia alla forma tra il Melfa e il Rapido*, catalogo della mostra, Roma, pp. 54-65.
- Bellini G.R., 2007, *Paesaggi antichi in Valle di Comino*, in *MiBAC Il Paesaggio "archeologico" - Resti e contesti: prospettive di condivisione su tutela e valorizzazione* (X Borsa del turismo archeologico- Paestum 2007), Roma, pp. 29-33.
- Bellini G.R., 2008, *La piana di Alvito*, in C. Corsi, Polito E. (a cura di) *Dalle sorgenti alla foce. Il bacino del Liri-Garigliano nell'antichità culture, contatti, scambi*, *Atti del Convegno (Frosinone-Formia 10-12 novembre 2005)*, Roma, pp. 77-88.
- Bellini G.R., 2009a, *Castro dei Volsci*, in A. Nicosia, M.C. Bettini (a cura di), *Le mura megalitiche - Il Lazio meridionale tra storia e mito*, Roma, pp. 189-191.

⁸ Lauria 2010, pp. 481-485; Bellini, Lauria 2011, pp. 37-47; Lauria 2012, pp. 145-152.

⁹ Bellini c.d.s.

¹⁰ Bellini 2003, pp. 55-59.

¹¹ Bellini 2000, pp. 95-107; Bellini c.d.s.

¹² Bellini 2000, pp. 95-107; *Ead.* 2007 pp. 29-33; *Ead.* 2008, pp. 77-88; *Ead.* 2014.

- Bellini G.R., 2009b, *Il contesto territoriale antico: il Lazio meridionale tra ambiente e paesaggio*, in *Il Museo Civico di Castro dei Volsci*, Roma, pp. 16-18.
- Bellini G.R., 2014, *Il Santuario di Casale Pescarolo Crocevia di commerci e culture*, Arpino.
- Bellini G.R., c.d.s., *Atina: città e territorio*, in *Lazio e Sabina* 11.
- Bellini G.R., Launaro A., Millett M., 2014, *Roman colonial landscapes: Interamna Lirenas and its territory through antiquity*, in G. Pelgrom, T. Stek (a cura di), *Roman republican colonization: new perspectives from archaeology and ancient history*, *Papers of the Royal Netherlands Institute in Rome*, (Journal of Roman Archaeology, Suppl. 62), Portsmouth, RI, pp. 255-275.
- Bellini G.R., Lauria M., 2011, *L'iscrizione arcaica di Castelmuro Parano. Testo e contesto*, in H. Solin (a cura di) *Le epigrafi della Valle di Comino, Atti del settimo Convegno epigrafico cominese (Atina 31 maggio 2010)*, San Donato Val di Comino, pp. 37-47.
- Bellini G.R., Lauria M., 2012, *Il santuario arcaico di Aquinum: un caso emblematico nella media valle del Liri*, in U. Zannini (a cura di), *Isti (Aurunci) graece Ausones nominantur*, *Atti del Convegno*, Minturno, pp. 139-144.
- Bellini G.R., Matullo G.M., Trigona S.L., 2013, *Prima di Aquinum. Il popolamento del territorio in età protostorica*, in G. Ghini, Z. Mari (a cura di), *Lazio e Sabina*, 9, Roma, pp. 445-450.
- Bellini G.R., Murro G., Trigona S.L., 2014, *Media e Bassa valle del Liris dalla colonizzazione all'alto medioevo (Aquinum, Interamna Lirenas, Minturnae). Viabilità e insediamenti lungo la direttrice fluviale*, in *XVIII Congreso Internacional Arqueología Clásica, Centro y periferia en el Mundo Clásico, S. 15. La transformación de la ciudad y el campo en la antigüedad tardía, Merida 13-17 Maggio, Merida*, pp. 1807-1811.
- Bellini G.R., Murro G., Trigona S.L., c.d.s., *Aquinum città dell'acqua*, in *Aqua, L'approvvigionamento idrico e l'impatto nelle città romane del Lazio meridionale, Atti del Convegno (Galliciano 22 novembre 2013)*.
- Bellini G.R., Pietrobono S., 2009a, *Il Santuario di Fontana del Fico*, in *Il Museo Civico di Castro dei Volsci*, Roma, p. 24.
- Bellini G.R., Pietrobono S., 2009b, *Il Santuario di Colle della Pece*, in *Il Museo Civico di Castro dei Volsci*, Roma, pp. 25-26.
- Bellini G.R., Trigona S.L., 2011, *La necropoli occidentale di Aquinum - IV sec. a.C. IV sec. d.C.*, in G. Ghini (a cura di), *Lazio e Sabina* 7, Roma, pp. 479-492.
- Hayes J.W., Wightman M., 1984, *Interamna Lirenas: Risultati di ricerche in superficie 1979-1981*, in S. Quilici Gigli (a cura di), *Archeologia Laziale VI*, Roma, pp. 137-148.
- Lauria M., 2010, *Il centro fortificato preromano di Colle Santa Lucia-Maceralonga nei territori di San Giorgio a Liri e Castelmuro Parano (Frosinone)*, in G. Ghini (a cura di), *Lazio e Sabina*, 6, Roma, pp. 481-485.
- Lauria M., 2012, *Strategie insediative preromane nella bassa valle del Liri e del Garigliano*, in U. Zannini (a cura di), *Isti (Aurunci) graece Ausones nominantur*, *Atti del Convegno*, Minturno, pp. 145-152.
- Murro G., 2010, *Monumenti antichi di Aquino: La Porta San Lorenzo e il cosiddetto Capitolium*, *Castrocielo*, pp. 85-146.
- Trigona S.L., 2012, *L'area funeraria tardo arcaica in località Campo Cavaliere a Castrocielo (Frosinone)*, in G. Ghini, Z. Mari (a cura di), *Lazio e Sabina* 8, Roma, pp. 561-572.

IL SANTUARIO DI CAMPETTI NORD A VEIO
 ALCUNE RIFLESSIONI SUL REGIME DELLE OFFERTE E SULLA DIFFUSIONE DI ELEMENTI
 DEMETRIACI NEL CULTO

Simona Carosi

Storia degli scavi

Il santuario di Campetti/Nord fu scavato tra 1938 e 1939 da Massimo Pallottino, che mise in luce alcune strutture interessanti nelle quali ravvisava un edificio coperto ed un recinto ipetrale¹. Dopo alcuni recuperi effettuati da custodi negli anni 1938-1941, negli anni '40 del secolo scorso Maria Santangelo poteva raccogliere vari reperti, tra i quali un bronsetto di offerente con cinghialeto ed una piccola olpe con dedica a Cerere². Nel 1969 il GAR effettuava uno scavo presso la "grotta di Campetti" e metteva in luce una "fossa con le olle", di eccezionale importanza per la comprensione della topografia del luogo di culto³. Recentemente è stata accertata la provenienza di una parte del materiale pubblicato in passato dalla vicina contrada di Macchiagrande⁴ dove era un'altra area santuariale.

I materiali della fase più antica

I materiali recuperati nel tempo a seguito delle indagini nel santuario sono molto interessanti per la quantità e distribuzione nel tempo, cosa che consente di fare delle osservazioni sull'influenza di determinati vettori commerciali attivi nel Mediterraneo, oltre che sull'andamento del regime delle offerte e sulle caratteristiche del culto (Fig. 1). A partire da fine VI-inizi V sec. a.C., le offerte predilette sono le teste votive di piccole dimensioni e di produzione locale, espressione di uno stile tardo arcaico con influssi attici, via via sostituito da influssi magno-greci, evidenti in particolar modo nel secondo ventennio del V sec. a.C. quando si fanno più chiari i richiami alla plastica di Locri, Medma e Paestum. Con l'avanzare del secolo, si imposta una produzione sempre più distante da influssi mediterranei e comune ad altri centri dell'interno Etruria (Falerii, Orvieto, Chiusi), mentre è riconoscibile, da fine V sec. a.C. l'influsso tarantino, forse mediato da Capua⁵.

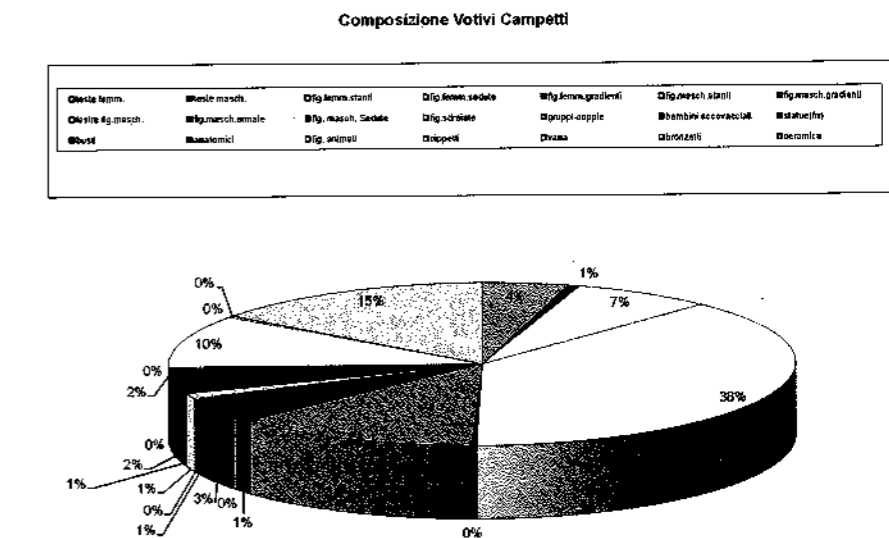


Fig. 1. Grafico con variazione delle tipologie di materiali votivi nel corso del tempo.

¹ Vagnetti 1971, pp. 16-17.

² Santangelo 1948; Santangelo 1952.

³ Comella, Stefani 1990, pp. 198-199; Carosi 2002.

⁴ Colonna 2015.

⁵ Carosi 2012, pp. 145-146.

Il nucleo più numeroso di offerte è costituito ad ogni modo dalle statuette, con una notevole quantità e varietà di tipi che permettono di individuare le sfumature principali del culto. Nella fase più antica sono presenti figure femminili sedute e stanti con melagrana o colomba, afferenti a divinità femminili che presiedono passaggi di *status* e capacità procreativa: i confronti principali sono con Gela, Locri, Selinunte (in particolare per il tipo con la melagrana). I tipi della statuetta seduta e stante, laddove presenti insieme come nel nostro caso, sono stati efficacemente visti rappresentare l'una la fase matura della donna, quando si configura come il cardine della famiglia, l'altra la fase giovanile, con le sue potenzialità riproduttive⁶. Specifica del santuario di Campetti Nord è inoltre la statuetta di offerente femminile con porcellino che garantisce il confronto con contesti di culto sicelioti dove il tipo nasce tra Gela, Camarina ed Agrigento⁷. Molte anche le figure maschili di armati o gradienti da datare nel corso del V sec. a.C. Particolare è il tipo del recumbente⁸ che trova confronti a Taranto e Locri/Medma. Coppie femminili e bambini accovacciati, sempre dal V sec. a.C. completano il quadro delle attestazioni dei tipi più frequenti.



Fig. 2. Frammento di maialetto fittile, forse pertinente a statua di culto. Età ellenistica.

La variazione del regime delle offerte: A partire dal IV sec. a.C. la composizione del deposito votivo cambia sensibilmente ed è chiaro uno iato con la fase più antica, evidentemente da collegare alla presa della città da parte di Roma. Statuette femminili continuano ad essere offerte nel tempo, ma aumentano i tipi maschili stanti, tra cui quello dell'Apollo liricino. Le teste votive e statue di ammantati trovano confronti in altri depositi etrusco-laziali, mentre appaiono pochi votivi anatomici e moltissimi "cippetti"; rilevante il numero, rispetto i periodi precedenti, della ceramica, rappresentata soprattutto da brocchette acrome e coppette. Da evidenziare in relazione proprio alla ceramica, la presenza, nella fossa rituale scoperta dal GAR alla fine degli anni '60 del secolo scorso, di olle bianche assimilabili alle *hydrie* dei santuari locresi e siciliani e alle trozzelle di quelli messapici⁹. La dedica di *L. Tolonios* a Cerere di una piccola olpe in ceramica comune acroma e il già citato bronzetto di offerente con cinghiale, assieme ad un frammento di maiolino¹⁰ probabilmente di statua (Fig. 2), confermano che anche dopo la conquista romana continua la tipologia di culto presente nelle epoche più antiche, anche se lo stile della maggior parte delle terrecotte votive è ormai conforme a quello dei santuari di epoca medio-ellenistica.

Il Culto alla luce dei traffici del Mediterraneo: La divinità alla quale era dedicato il santuario presenta primariamente caratteri di protezione dei passaggi di *status* legati alle fasi biologiche umane ed in particolare della procreazione; essa è stata riconosciuta come la divinità locale *Veī*¹¹, probabilmente correlata, come dice il nome, alla nascita della stessa città di Veio. Appare evidente che i doni votivi del santuario denotano nelle prime fasi un forte rapporto con il mondo siceliota ed in particolare con Gela e Locri, come nell'emporio di Gravisca. Il momento è quello in cui i Dinomenidi, dunque in particolare le città di Gela e poi Siracusa (a partire dalla presa da parte di Gelone nel 485-484 a.C.), rafforzano il loro controllo sui traffici sullo Stretto¹². Da studi sulle protomi fittili magnogreche infatti è stato rilevato come, a partire dal terzo quarto del VI secolo a Gela, ma poi anche a Locri e Selinunte, dagli originari modelli ionici, si crea un autonomo stile di artigianato artisti-

co¹³: non sarebbe fuori luogo pensare ad una mediazione di questi centri, in particolare i primi due, poi con Siracusa, per la diffusione di Demetra ed elementi demetriaci nel Mediterraneo. In tal modo si spiegherebbe la componente ionica delle prime attestazioni scritte a Demetra a Gravisca¹⁴, sostituita poi da quella siceliota/locrese desumibile dagli oggetti votivi, come si nota anche nel santuario veiente.

Osservando il quadro storico del Tirreno, oltre alla più volte rilevata amicizia tra Locri e Siracusa, proprio grazie ai Dinomenidi, non va dimenticato che dovevano esistere già nel VI secolo rapporti stretti tra Locri e le colonie calcidesi di Sicilia, rapporti in cui avranno avuto un posto di rilievo le città dello Stretto, assieme a Lipari¹⁵. Analogie di culti, ma anche di produzioni fittili, sono state rilevate anche tra Locri e Camarina, città quest'ultima, che dopo la parentesi ippocrateo-geloniana (491-484 a.C.) ritrova, con il ritorno della popolazione allontanata dallo stesso Gelone, una nuova vitalità, che si traduce in immagini di divinità che già Orsi aveva confrontato con quelle rinvenute a Medma e Locri¹⁶.

Il sistema calcidese era strettamente legato all'emporio etrusca e si esplicitava in un sistema di tirannidi filo-puniche. A questo sistema si opporrà Gelone che, al governo di Gela dal 491 a.C. si farà testimone di una serie di iniziative nel Tirreno, sia di contrasto alle colonie calcidesi sia chiaramente anti-puniche¹⁷, infine attaccando gli Etruschi del mare a Cuma, nel 474 a.C. e spingendo la propria offensiva fino all'Elba. È stato giustamente osservato come l'Etruria che si oppose ai Dinomenidi e che risentirà degli scontri più aspri come la battaglia di Cuma, dovette essere stata soltanto quella tirrenica meridionale, in primo luogo Caere, ma ne risentirono anche le città della Campania Meridionale, che alcuni indizi storici dicono proiettata verso lo Stretto¹⁸. I rapporti invece tra Roma (con Veio, storicamente legata a Roma) e lo Stretto sarebbero testimoniati dall'invio probabilmente da parte di Anassilao di Reggio (tiranno dal 494 a.C.) dei due decoratori del tempio di Cerere sull'Aventino, *Damophilos* e *Gorgasos*, giustificato dalla nuova situazione politica di Roma, che avrà richiesto gli artisti in un luogo così lontano, per affrancarsi dalla sudditanza culturale da Veio e Caere; presenze siciliano/siracusane sono peraltro adombrate a Roma dai *Cloelii Siculi*, di cui un membro fu console nel 498 a.C.¹⁹.

Quello degli inizi del V secolo è dunque un momento particolare per le città etrusche, ma anche per le altre potenze che con quelle si trovano ad avere rapporti: il panorama internazionale è contrassegnato da figure "tiranniche" che, seppure in forme diverse, paiono continuare le monarchie o poteri personali fortemente accentrati del periodo precedente, come Spurio Cassio a Roma, proveniente da una famiglia aristocratica, ma appoggiatosi al *demos*, oppure come Aristodemo di Cuma, che, insinuatosi nel Lazio per aiutare i Latini contro gli Etruschi dell'interno guidati da Porsenna, prenderà il potere tirannico proprio all'indomani della battaglia di Aricia (504 a.C.), continuando però un sistema di potere che risentiva dell'influenza punica (nell'epiteto di *malakòs* che si dette) e che trovava nella figura di Hera la legittimazione del suo potere. In questo periodo è l'Etruria interna a vivere una grossa fioritura, con Chiusi (v. Porsenna) ma anche con *Volsinii* e Veio, caratterizzate dallo sviluppo di un forte e presente ceto medio, economicamente legato alla terra. Roma stessa, fino al 485 a.C. (momento in cui da una parte inizia il processo noto come "serrata del patriziato", dall'altra cade Spurio Cassio e cade anche a Cuma la tirannide di Aristodemo) nella presenza di magistrati e famiglie etrusche, dimostrerà ancora di partecipare all'attivismo etrusco aperto ai ceti emergenti. Anche a Veio è stato più volte sottolineato il ruolo di questi ceti emergenti, probabilmente appoggiati ad un personaggio di spicco, dalle qualità tiranniche. La particolare temperie storica veiente avrebbe favorito i rapporti con l'ambiente siceliota (geloo) e locrese, come confermato al santuario di Campetti/Nord dalla dedica delle statuette con il porcellino, di una tipologia che trova confronti con esemplari sicelioti della prima metà del V secolo, ma anche di teste votive femminili che rappresentano il passaggio ad uno stile più strettamente magno-greco (locrese e medmeo).

In un momento dunque precedente a quello che, dopo la battaglia di Cuma, con la vittoria di Siracusa sull'Etruria tirrenica, segnerà una svolta nella storia del Mediterraneo, si fanno già sentire gli indizi di un nuovo sistema commerciale-politico, che sostituirà gradualmente le grandi divinità a cui si demandava la tutela degli scambi e la legittimazione del potere, nello specifico le varie forme di Afrodite/Hera/Fortuna, con quelle di tipo

⁶ Bouma, Prummel 1996, pp. 270-272.

⁷ Hinz 1998, pp. 60-61; De Miro 2008, pp. 43-55. Per la diffusione del rituale di offerta di suini anche in Messapia: Mastronuzzi 2008, p. 144 e p. 151.

⁸ Per un legame tra recumbenti, nel caso femminili, e sfera delle nozze: Portale 2008, pp. 44-45.

⁹ Mastronuzzi 2004, p. 145.

¹⁰ Lungh. residua cm 10,25; Museo Nazionale di Villa Giulia-Magazzino dell'Orologio, cass. CAM 31.

¹¹ Bellelli 2012.

¹² Fiorini 2005, p. 26.

¹³ Wiederkehr Schuler 2004, p. XIV.

¹⁴ Johnston, Pandolfini 2000, n. 55, p. 19.

¹⁵ Spigo 2000, fasc. 111, pp. 1-60 e fasc. 113, pp. 1-78, p. 51 e nota 295.

¹⁶ Giudice 2005, pp. 703-704 e p. 707.

¹⁷ Musti 1992, p. 304.

¹⁸ Colonna 1980-1981, pp. 166-169.

¹⁹ Colonna 1980-1981, p. 165; Zevi 2005, p. 65.

“demetriaco”: vettori di questa novità sono le città dello Stretto, Reggio con Locri e le sue colonie, assieme a Gela, ancora precedentemente alla presa di Siracusa. Interlocutori in Etruria sono le città di Tarquinia, Cerveteri e forse Vulci, grazie ai loro porti²⁰ e Veio, come testimoniato dalla tipologia di offerte del santuario di Campetti Nord.

Abbreviazioni bibliografiche:

- Bellelli V., 2012, *Vei: nome, competenze e particolarità culturali di una divinità etrusca*, in V. Nizzo, L. La Rocca (a cura di), *Antropologia e Archeologia a confronto: rappresentazioni e pratiche del sacro, Atti del 2° Incontro Internazionale di Studi, Roma 2011*, Roma, pp. 455-475.
- Bouma J., Prummel W., 1996, *Religio Votiva. The Archaeology of Latial Votive Religion: the 5th-3rd C. BC Votive Deposit South West of the Main Temple at Satricum (Borgo Le Ferriere)*, Groningen.
- Carosi S., 2002, *Nuovi dati sul santuario di Campetti a Veio*, in *ArchClass* LIII, pp. 355-377.
- Carosi S., 2012, *Teste votive dal santuario di Campetti a Veio. Modelli, stile, cronologia*, in *Officina di Etruscologia* 7, Roma, pp. 141-153.
- CIE = *Corpus Inscriptionum Etruscarum*.
- Di Stefano C.A. (a cura di), 2008, *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda, Atti del I Congresso Internazionale, Enna 2004*, Pisa-Roma.
- Colonna G., 1981, *La Sicilia e il Tirreno tra V e IV secolo*, in *Kokalos* XXVI-XXVII, pp. 157-183.
- Colonna G., 2015, *Novità sugli scavi Santangelo a Veio*, in R. Cascino, U. Fusco e C.J. Smith (a cura di), *Novità nella ricerca archeologica a Veio. Dagli studi di John Ward-Perkins alle ultime scoperte, Atti della Giornata di Studi, Roma 18 gennaio 2013*, Roma, pp. 111-132.
- Comella A., Stefani G., 1990, *I materiali votivi del santuario di Campetti a Veio. Scavi 1947 e 1969*, Roma.
- De Miro E., 2008, *Tesmophoria di Sicilia*, in C.A. Di Stefano (a cura di), 2008, *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda, Atti del I Congresso Internazionale, Enna 2004*, Pisa-Roma, pp. 43-92.
- Fiorini L., 2005, *Gravisca. Topografia generale e storia del santuario. Analisi dei contesti e delle stratigrafie*, Bari.
- Giudice F., 2005, *Dalla stipe di Persefone di Camarina a quella della Mannella di Locri Epizefiri: spunti e riflessioni*, in *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana, Atti del Convegno di Studi, Perugia 2000*, Bari, pp. 703-711.
- Johnston A., Pandolfini M., 2000, *Gravisca. Le iscrizioni*, Bari.
- Hinz V., 1998, *Der Kult von Demeter und Kore auf Sizilien und in der Magna Grecia*, Wiesbaden.
- Matronuzzi G., 2008, *Il culto di Demetra in Messapia*, in C.A. Di Stefano (a cura di), 2008, *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda, Atti del I Congresso Internazionale, Enna 2004*, Pisa-Roma, pp. 137-172.
- Musti D., 1992, *Storia Greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Roma-Bari.
- Portale E.C., 2008, *Coroplastica votiva nella Sicilia di V-III sec. a.C.: la stipe di Fontana Calda a Butera*, in *Sicilia Antiqua* V, pp. 9-57.
- Santangelo M., 1948, *Per la storia di Veio tra la conquista romana ed il Municipium Augustum Veiens*, in *RAL* III, pp. 454-564.
- Santangelo M., 1952, *Bronzetto di offerente a Cerere proveniente da Veio*, in *ArchClass* IV, pp. 46-54.
- Sguaitamatti M., 1984, *L'offerente de Porcelet dans la coroplastie gélénne. Étude typologique*, Mainz.
- Spigo U., 2000, *I Pinakes di Francavilla di Sicilia*, in *BA* 85, fasc. 111, pp. 1-60 e fasc. 113, pp. 1-78.
- Vagnetti L., 1971, *Il deposito votivo di Campetti a Veio*, Firenze.
- Wiederkehr Schuler E., 2004, *Les protomés féminines du sanctuaire de la Malophoros à Selinonte*, Napoli.
- Zevi F., 2005, in A. Bottini (a cura di), *Il rito segreto. Misteri in Grecia e a Roma*, Catalogo della Mostra, Roma, pp. 59-65.

DIANA NEMORENSE:
CONSIDERAZIONI DOPO 25 ANNI DI RICERCHE

Giuseppina Ghini – Francesca Diosono

Il santuario di Diana a Nemi

Il santuario di Diana sorge sulla riva settentrionale del Lago di Nemi, circa 30 km a sud-est di Roma. Il culto della dea risale almeno all'età arcaica, come si può dedurre dall'elenco delle città latine facenti parte della lega che aveva sede nel santuario, riportato da Catone nelle *Origines* (fr. 58). Il culto nasce peraltro nell'area di un precedente insediamento protostorico caratterizzato anche da attività rituali, come testimoniato da un ripostiglio di asce della media Età del Bronzo, rinvenuto nel bosco al di sopra del complesso sacro e, soprattutto, da un'area con materiali ceramici della tarda Età del Bronzo venuta alla luce in quella che poi è divenuta la terrazza mediana del santuario.

Accanto a Diana erano venerate anche altre divinità: tra le principali Virbio, la ninfa Egeria, cui era sacra una fonte (attiva fino a pochi decenni orsono) che alimentava un ninfeo rinvenuto nella terrazza superiore e, in età imperiale, Iside e Bubastide.

In età arcaica il luogo di culto era un semplice *lucus* all'interno del *nemus* di Aricia ed aveva anche un significato politico, trattandosi del santuario federale delle città latine che si riunivano presso il *Lucus Ferentinus* (Castel Savelli, ad Albano); tale funzione politica, già indebolita dopo la battaglia del Lago Regillo (496 a.C.), finì definitivamente dopo lo scioglimento della Lega Latina nel 338 a.C.

Nel corso del II sec. a.C., in particolar modo verso la fine di questo secolo, il santuario venne ricostruito con un aspetto monumentale e scenografico, analogamente a quanto avvenuto in altri santuari laziali coevi o di poco posteriori: quelli di Giunone a *Gabii*, di Ercole Vincitore a Tivoli, di Fortuna Primigenia a Palestrina, di Giunone Sospita a Lanuvio, di Feronia o Giove *Anxur* a Terracina. La tecnica costruttiva impiegata è l'*opus incertum* con scapoli di leucite e peperino legati con malta, mentre gli altri interventi e i restauri di età imperiale si distinguono per l'uso dell'*opus reticulatum* e *mixtum*. A questa fase è attribuibile l'impianto at-



Fig. 1. Pianta del santuario di Diana aggiornata al 2013 (da Nemi 2014). A: sostruzioni della terrazza inferiore; B: sostruzioni della terrazza superiore; F: ambienti; K: tempio di Diana; M: "celle donarie"; R: portico che delimita l'angolo nord-est della terrazza inferiore; S: teatro; T: terme (?); U: via di accesso al santuario; V: ninfeo e strutture della terrazza mediana e superiore.

²⁰ A Regae, porto di Vulci di età tardo-arcaica, questo sarebbe indiziato dalla presenza di Vei in due iscrizioni (CIE III,3, nn. 11250-11251); una recente ricerca (C. Regoli, Dottorato di Ricerca Sapienza-Università di Roma in Archeologia-Etruscologia, XXVIII ciclo) sta riconsiderando il contesto dei materiali provenienti dal sito.

tualmente visibile, costruito su più terrazze: quella inferiore di 200x175 m, sostenuta a valle da sostruzioni triangolari, all'interno della quale erano dislocate varie strutture, sacelli e tempietti, tra cui l'edificio K, identificato con il Tempio di Diana; quella mediana, solo parzialmente indagata; quella superiore, nella quale si trova il ninfeo monumentale su due livelli a cui si è prima accennato.

Il santuario di Diana costituisce, insieme ai complessi religiosi laziali sopracitati, un esempio di architettura scenografica ispirata ai santuari ellenistici della Grecia insulare di Atena Lindia a Rodi e di Asclepio a Kos. Caratteristica di tali santuari è la posizione extraurbana, la presenza di ampi spazi aperti, di colonnati, di vari edifici per il culto sparsi e di un teatro, dove si svolgevano riunioni e rappresentazioni rituali, collegate al culto della divinità; comune era inoltre la presenza di un bosco sacro o *lucus*, di acqua (lago, mare, fiume o sorgente) e, in alcuni casi, di un oracolo che dava responsi. Nel I sec. a.C. vennero addossate al muro di fondo della terrazza inferiore una serie di ambienti chiusi, che, per la ricchezza e la quantità dei reperti che restituirono durante gli scavi ottocenteschi, vennero definite "celle donarie"; nello stesso periodo furono realizzati, nella stessa terrazza, bagni idroterapici e un piccolo teatro. Restauri e abbellimenti vennero apportati dagli imperatori giulio-claudii e da Adriano, questi ultimi resi necessari anche per un terremoto che danneggiò alcune strutture del santuario.

Qui aveva luogo un rituale singolare e certo ricollegabile a forme di culto che affondano le loro origini nella protostoria: la successione cruenta del sacerdote della dea (il *rex nemorensis*) che per ottenere questo titolo doveva sfidare in un duello, dall'esito necessariamente mortale per uno dei due contendenti, l'addetto al culto in carica.

Il santuario venne frequentato verosimilmente fino al IV sec. d.C., anche se il suo declino dovette iniziare poco dopo il II sec. d.C. Con l'avvento del Cristianesimo, analogamente a quanto avvenne in altri luoghi di culto pagani, venne abbandonato e saccheggiato, divenendo cava di materiali marmorei.

I primi rinvenimenti fortuiti nell'area del Santuario risalgono alla metà del XVI secolo, mentre gli scavi, limitati alla terrazza inferiore, iniziarono nel secolo successivo, per volontà dei proprietari dei terreni, i marchesi Frangipane; in questa occasione si rinvennero materiali votivi e furono parzialmente riportati alla luce i nicchioni semicircolari del recinto sacro.

Incerta la notizia di indagini condotte nell'area nel XVIII secolo dal Cardinal Antonio Despuig che scavò sicuramente a Vallericcia, recuperando materiali archeologici in parte acquistati dalla Ny Carlsberg Glyptotek di Copenhagen; indagini frettolose e finalizzate al rinvenimento di statue marmoree vennero condotte nell'estate 1885 da Lord Savile-Lumley, ambasciatore inglese in Italia, bruscamente interrotte per dissapori con i proprietari dei terreni, i Principi Orsini. I materiali rinvenuti, consistenti in statue, erme e vasi marmorei recuperati nelle celle donarie, *ex voto* delle favisse e decorazioni architettoniche del Tempio K, furono in parte portati a Nottingham, città natale di Lord Savile (che li donò poi al museo cittadino), in parte rimasero a Nemi, nel palazzo degli Orsini, successivamente passato ai Principi Ruspoli. Di questi una certa quantità venne poi acquistata dalla Ny Carlsberg Glyptotek di Copenhagen, che divenne così la raccolta più ricca di materiali statuari del santuario nemorense.

Gli scavi di Lord Savile vennero proseguiti da Luigi Boccanera nel 1887: alcuni dei materiali rinvenuti finirono al Museum of Fine Arts di Boston e al Pennsylvania Museum di Philadelphia, oltre che al British Museum di Londra; altri sono conservati ed in parte esposti presso il Museo Archeologico Nazionale di Villa Giulia a Roma. Ulteriori scavi vennero intrapresi nel 1895 dall'antiquario Eliseo Borghi, contemporaneamente ai tentativi di recupero delle navi di Caligola che lui stesso andava conducendo.

Nel 1924 lo Stato Italiano condusse scavi al teatro e agli edifici termali, successivamente rinterrati. I materiali rinvenuti in questi scavi, insieme ad altri conservati nel Castello Ruspoli di Nemi, dal 2001 sono esposti a Nemi nel Museo delle Navi Romane.

Dal 1989 la Soprintendenza per i Beni Archeologici del Lazio ha avviato nuove campagne di scavi e restauri nell'area del Santuario, che dal 2003 vengono condotte da chi scrive in collaborazione con Filippo Coarelli, Paolo Braconi e Francesca Diosono dell'Università degli Studi di Perugia.

G.G.

Le recenti ricerche nell'area del tempio di Diana

Nonostante gli sterri ottocenteschi ed i danni causati dalle coltivazioni agricole, le ricerche iniziate nel 2009 nell'area del tempio di Diana e tuttora in corso hanno restituito una grande quantità di dati relativi ai primi secoli delle attività di culto nell'area, ancora in fase di studio. Di essi si presenta in questa sede una brevissima sintesi preliminare, mentre per i risultati degli scavi condotti tra 1989 e 2009 si rimanda necessariamente, in ragione dell'esiguo spazio qui disponibile, alla recente pubblicazione in bibliografia.

I materiali votivi più antichi rinvenuti nell'area del tempio fino alla campagna 2014 si datano intorno al VII sec. a.C. e sono del tutto coerenti con quanto rinvenuto in altri santuari etrusco-laziali coevi. Va sottolineato però che il vero e proprio tempio non sarà costruito che alla fine del IV sec. a.C., inglobando una più piccola struttura precedente di cui la pianta e le caratteristiche non sono a tutt'oggi ben determinabili. Si deve quindi immaginare che le prime attività culturali si svolgessero a cielo aperto, nel già *lucus* riportato nelle fonti letterarie come primo spazio sacro dedicato a Diana. Il paesaggio certamente cambiò con lo scioglimento della Lega Latina, nel 338 a.C., quando il santuario divenne patrimonio comune degli Aricini e di Roma, come specifica Livio (VIII, 14). Proprio in questo periodo fu costruito il tempio dedicato a Diana, in blocchi di peperino, di cui possediamo ancora l'intero podio, di m 28 x 16. Esso conserva al suo interno e di fronte a sé le testimonianze delle precedenti attività culturali, le quali da allora non fecero che aumentare in quantità e ricchezza per tutta l'età repubblicana, come testimoniato dai materiali rinvenuti recentemente, il cui studio sta permettendo una migliore comprensione del santuario nemorense all'interno del quadro dei santuari laziali di età arcaica e medio-repubblicana.

F.D.



Fig. 2. Testa di fanciulla in bronzo rinvenuta nel 2013 in una stipe del tempio databile nell'ambito del III sec. a.C.

Abbreviazioni bibliografiche

- Caligola 2013 = G. Ghini (a cura di), *Caligola. La trasgressione al potere*. Catalogo della mostra, Roma.
- Ceccarelli L., Marroni E., 2011, *Repertorio dei santuari del Lazio*, Roma.
- Coarelli F., 1987, *I santuari del Lazio in età Repubblicana*, Roma, pp. 165-185.
- Diosono F., 2011, *Il collegio dei lotores ed i balnea del santuario di Diana Nemorense*, in *Bollettino dell'Unione Storia ed Arte* 103, pp. 78-82.
- Diosono F., Romagnoli L., Batocchioni G., 2013, *Il ninfeo del santuario di Diana a Nemi. Una proposta di ricostruzione*, in G. Ghini, Z. Mari (a cura di), *Lazio e Sabina 9, Atti del convegno, Roma 2012*, Roma, pp. 285-289.
- Diosono F., 2013, *Nemi: nascita di un luogo sacro e del suo mito*, in G. Ghini, A. Palladino, M. Rossi (a cura di), *Sulle tracce di Caligola. Storie di grandi recuperi della Guardia di Finanza al lago di Nemi*, Catalogo della mostra, Roma, pp. 41-47.
- Diosono F., c.d.s., *Inside the volcano and into the trees. The sacred grove of Diana Nemorensis in archaic Latium between the literary and archaeological sources*, in R. Heussler, G.F. Chiai, E. Betts (a cura di), *Sacred Landscapes: Creation, Transformation and Manipulation*.

- Ghini G., Diosono F., 2012a, *Il Santuario di Diana a Nemi: recenti acquisizioni dai nuovi scavi*, in E. Marroni (a cura di), *Sacra Nominis Latini. I santuari del Lazio arcaico e repubblicano, Atti del Convegno, Roma 2009*, Napoli, I, pp. 119-137.
- Ghini G., Diosono F., 2012b, *Il Tempio di Diana a Nemi: una rilettura alla luce dei recenti scavi*, in G. Ghini, Z. Mari (a cura di), *Lazio e Sabina VIII, Atti del Convegno, Roma 2011*, Roma, pp. 269-276.
- Ghini G., Palladino A., 2012, *Motivi orientali nel culto di Diana a Nemi*, in *Horti Hesperidum* 2.1, pp. 575-600.
- Ghini G., 1993, *La ripresa delle indagini al Santuario di Diana a Nemi*, in *ArchLaz* 11, pp. 277-289.
- Ghini G., 1995, *Il Santuario di Diana a Nemi (RM): nuove ricerche*, in N. Christie (a cura di), *Settlement and Economy in Italy 1500 BC to AD 1500, Papers of the Fifth Conference of Italian Archaeology*, Oxford, pp. 143-154.
- Ghini G., c.d.s., *Boschi sacri e ritualità. Il caso del Lucus Dianae in nemore aricino*, in V. Gasparini (a cura di), *Miscellanea di studi storico-religiosi in onore dell'80° anniversario di Filippo Coarelli (PAwB)*.
- Morpurgo L., 1903, *Nemus Aricinum*, in *MonAntLinc* 13, pp. 297-368.
- Morpurgo L., 1931, *Nemi. Teatro ed altri edifici romani in contrada La Valle*, in *NSc*, pp. 237-305.
- Nemi 2014 = P. Braconi, F. Coarelli, F. Diosono, G. Ghini (a cura di), *Il Santuario di Diana a Nemi. Le terrazze e il ninfeo. Scavi 1989-2009*, Roma.
- Nemi Status quo 2000 = J. Rasmus Brandt, A.M. Leander Touati, J. Zahle (a cura di), *Nemi. Status quo: recent research at Nemi and the sanctuary of Diana. Acts of the seminar, Rome 1997*, Roma.
- Sacred grove 1997 = AA.VV., *In the sacred grove of Diana. Finds from a Sanctuary at Nemi*, Copenhagen 1997.

SANTUARI E CONQUISTA MILITARE: IL CASO DI SENA GALLICA

Giuseppe Lepore – Michele Silani

L'espansione di Roma verso l'Adriatico vede nella Battaglia di *Sentinum* (295 a.C.) e nella campagna di M. Curio Dentato nell'*Ager Gallicus* (284 a.C.) le tappe fondamentali nel processo di controllo della costa medio adriatica. La deduzione di *Sena Gallica* (ca. 283 a.C.), poi, segna il compimento del progetto di conquista e l'inizio dello sfruttamento dei nuovi territori acquisiti, diventati *Ager Publicus Populi Romani*¹.

Dal 2010 un nuovo progetto di ricerca, coordinato dall'Università di Bologna con la Soprintendenza per i Beni Archeologici delle Marche e con il Comune di Senigallia, ha ripreso le indagini nell'area urbana dell'antica colonia romana e ha condotto a risultati decisamente inaspettati sulla *forma urbana*².

La recente scoperta di un santuario romano installato poco prima della deduzione della colonia di *Sena Gallica* (283 a.C.) e solo successivamente incluso nell'area urbana vera e propria (contestualmente alla costruzione della cinta urtica) getta nuova luce sulla prassi ideologica sottesa alla nascita stessa del fenomeno urbano: si tratta della prova di una vera fase "precoloniale", in cui l'area sacra, connessa alla viabilità terrestre e ai corsi d'acqua che cingevano naturalmente il sito della nascita colonia³, costituisce il fulcro del programma ideologico e politico dell'intera operazione di presa di possesso del nuovo territorio e di fondazione della colonia (Fig. 1).

L'area sacra, infatti, collocata significativamente nell'unico punto di accesso – via terra – alla platea individuata dai Romani per la costruzione della colonia, si articolava in una semplice area aperta, organizzata intorno a una serie di altari in arenaria infissi nel terreno (uno è ancora *in situ*, mentre altri due sono reimpiegati nelle fasi successive) e di *escharai* intorno alle quali si svolgevano le azioni rituali⁴. Le offerte, per quel che è possibile vedere, dovevano consistere in prodotti alimentari, come dimostrano le numerosissime conchiglie bivalvi, i frammenti di ossi (soprattutto di bovini e di caprini) e i frammenti di contenitori in ceramica comune (uno dei quali conteneva ancora un uovo).

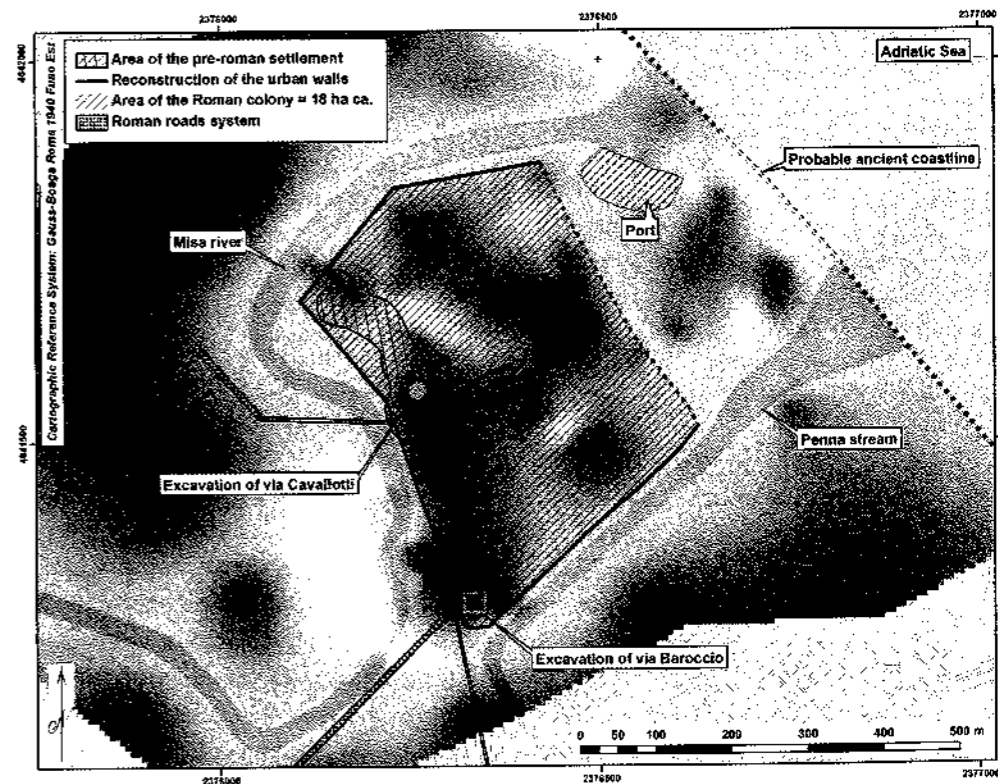


Fig. 1. Nuova ricostruzione dell'area su cui sorse la colonia di Sena Gallica: la platea alluvionale appare interamente circondata dalle acque e il santuario di Via Baroccio si pone a controllo dell'unico accesso da terra, tra il fiume Misa e il fosso di S. Angelo (canale Penna) (elaborazione Michele Silani).

¹ Bandelli 2002, *Id.* 2005, Paci 2008.

² Lepore 2012, *Id.* 2014, Silani 2014.

³ Ortalli 2005, Diosono 2010.

⁴ Lepore *et al.* 2012 a.

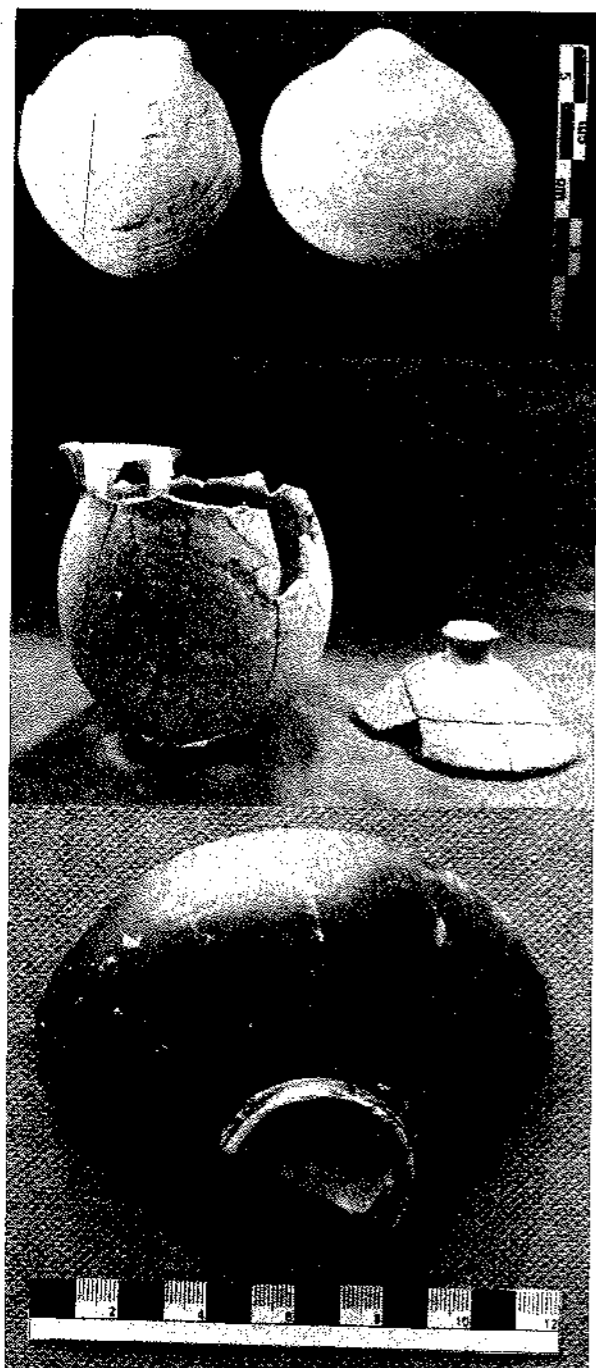


Fig. 2. Alcune delle offerte rinvenute: conchiglie bivalvi, un'olletta globulare in ceramica comune contenente un uovo, coppette in vernice nera frammentate.

l'area dal pericolo gallico (è probabile il rapporto con le campagne di Manio Curio Dentato del 284 a.C.). Solo adesso, quindi, la nuova colonia si dà una veste monumentale e il precedente luogo di culto viene inserito nella definitiva partizione dello spazio urbano: i due recinti, infatti, costruiti con una zoccolatura di tegole e un alzato in argilla cruda, inglobano un altare e una *eschara* della fase più antica e determinano una sequenza processionale già orientata sugli assi stradali della futura colonia (esistono infatti due ingressi che permettono il transito all'interno di ogni sacello per chi, entrato in città, si sta dirigendo verso il centro dell'area urbana)⁸ (Fig. 3).

⁵ Coarelli 2000, Di Luca 2004.

⁶ Lepore et al. 2012b.

⁷ Greco 2003.

⁸ Lepore et al. 2014.

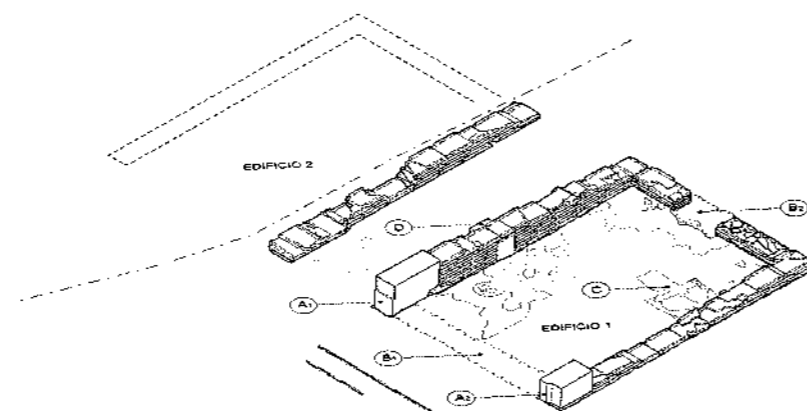


Fig. 3. Ricostruzione assonometrica dei sacelli di Via Baroccio. Il sacello meglio conservato presenta un ampio ingresso a est (B1) e uno più piccolo a ovest (B2) e ingloba nella muratura nord un precedente altare (D); all'interno un'eschara con appendice (C) (elaborazione Mirco Zaccaria).

Numerosissime anche le coppe e i piatti in vernice nera, rinvenuti per lo più frantumati e in posizione capovolta (Fig. 2). Purtroppo nulla si può dire sulla divinità (o sulle divinità) venerata, dal momento che anche gli altari sono anepigrafici.

Questa prima fase del santuario, che doveva essere molto simile al più noto *Lucus Pisaurensis* (edificato ben prima della deduzione della colonia di *Pisaurum*⁵), viene datata tra la fine del IV e i primissimi anni del III sec. a.C. e si mette in relazione a uno stabile insediamento romano nell'area della futura colonia: il sito di questo iniziale insediamento non è ancora stato individuato, ma una serie di indizi sembrerebbero collocarlo nel settore nord della platea, proprio nei pressi del futuro porto fluviale. In questa prima fase si colloca, inoltre, la distruzione di un abitato preesistente individuato, in piccola parte, negli scavi di Via Cavallotti e riferibile al V-IV sec. a.C.⁶

In un secondo momento, posto a brevissima distanza dalla precedente, il santuario è monumentalizzato, assumendo una forma più strutturata con una serie di piccoli sacelli rettangolari (due sono certi), il cui confronto più significativo si trova, non casualmente, all'interno dell'*Heraion* al Sele nella fase immediatamente successiva alla deduzione della colonia di *Paestum* nel 273 a.C.⁷ La monumentalizzazione dell'area, inoltre, è posta in connessione con l'inizio della costruzione delle mura della città, appena intraviste nel settore occidentale dello scavo, e con la messa in sicurezza di tutta

È dunque evidente che la costruzione di un santuario in un punto altamente strategico del territorio rappresenti un atto altamente simbolico, una vera e propria "presa di possesso" del nuovo sito appena strappato agli indigeni. Tale operazione, politica e militare allo stesso tempo, appare ancora più evidente se messa in relazione alla contemporanea distruzione violenta dell'abitato preromano individuato in un'altra porzione dell'area urbana della colonia (scavi di Via Cavallotti). Lo smontaggio del santuario, poi, determinato da necessità di cantiere, ha accertato che non esiste nessun tipo di preesistenza indigena e che tutta l'operazione può essere attribuita a una esclusiva volontà romana. I nuovi dati pertanto, ancorché in corso di studio e pubblicazione, rappresentano uno spaccato delle dinamiche di incontro/scontro tra Roma e le popolazioni locali, nelle quali il fattore religioso e il luogo del culto rivestono un ruolo assolutamente decisivo⁹.

Le due fasi cronologiche individuate, infine, poste a breve distanza di tempo l'una dall'altra (la fine del IV-inizi del III sec. a.C. la prima e gli inizi del III sec. a.C. la seconda), potrebbero gettare nuova luce sul problema della doppia cronologia della colonia di *Sena*, la cui datazione oscilla tra il 290 a.C. e il 283 a.C. a seconda che si seguano le indicazioni di Polibio oppure di Livio: è possibile infatti, come già a suo tempo ipotizzò Alfieri, che le date vadano considerate entrambe, come momenti diversi (e ravvicinati) di un medesimo processo di conquista¹⁰.

Abbreviazioni bibliografiche

- Bandelli G., 2002, *La colonizzazione medio-adriatica fino alla seconda guerra punica: questioni preliminari* in M. Luni (a cura di), *La battaglia del Metauro. Tradizione e studi*, Urbino, pp. 21-54.
- Bandelli G., 2005, *La conquista dell'ager Gallicus e il problema della colonia di Aesis*, in *Aquileia Nostra*, pp. 15-54.
- Coarelli F., 2000, *Il Lucus Pisaurensis e la romanizzazione dell'ager Gallicus*, in C. Brunn (a cura di), *The Roman Middle Republic. Politics, Religion and Historiography (ca. 400-133 b.C.)*, in *Acta Instituti Romani Finlandiae* XXIII, pp. 195-205.
- Di Luca M.T. (a cura di), 2004, *Il Lucus Pisaurensis*, Pesaro.
- Diosono F., 2010, *Pratiche culturali in relazione a porti fluviali e canali*, in H. Di Giuseppe, M. Serlorenzi (a cura di), *I riti del costruire nelle acque violente. Atti del convegno internazionale. Roma, Palazzo Massimo, 12-14 giugno 2008*, Roma, pp. 91-105.
- Greco G., 2003, *Heraion alla foce del Sele: nuove letture*, in O. de Cazanove, J. Scheid, *Sanctuaries et sources dans l'Antiquité. Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte. Actes de la table ronde, Naples 30 novembre 2001*, Napoli, pp. 103-135.
- Lepore G., 2012, *Il santuario dei primi coloni di Sena Gallica?*, in *Picus* XXXII, pp. 77-106.
- Lepore G., 2014, *La colonia di Sena Gallica: un progetto abbandonato?* in M. Chiabà (a cura di), *Hoc quoque laboris praemium (Scritti in onore di Gino Bandelli)*, in *Polymnia: Studi di Storia Romana* 3, pp. 219-242.
- Lepore G., de Marinis G., Belfiori F., Boschi F., Silani M., 2012a, *Progetto "Archeologia Urbana a Senigallia" II: le ricerche di Via Baroccio e di Via Gherardi*, in *FOLD&R* 265, pp. 1-39.
- Lepore G., Ciuccarelli M.R., Assenti G., Belfiori F., Boschi F., Carra M., Casci Ceccacci T., De Donatis M., Maini E., Savelli D., Ravaioli E., Silani M., Visani F., 2012b, *Progetto Archeologia Urbana a Senigallia I: le ricerche di Via Cavallotti*, in *FOLD&R* 248, pp. 1-19.
- Lepore G., Mandolini E., Silani M., Belfiori F., Galazzi F., 2014, *Archeologia urbana a Senigallia III: I nuovi dati dall'area archeologica "La Fenice"*, in *FOLD&R* 308, pp. 1-32.
- Ortali J., 2005, *"Urbanistica" delle acque interne: problemi generali e casi particolari (La Cispadana e Forum Corneli)*, in M. Sapelli Ragni (a cura di), *Studi di Archeologia in memoria di Liliana Mercado*, Torino, pp. 175-186.
- Ortolani M., Alfieri N., 1978, *Sena Gallica*, in S. Anselmi (a cura di), *Una città adriatica. Insediamenti, forme urbane, economia, società nella storia di Senigallia*, Jesi, pp. 21-70.

⁹ Stek 2009.

¹⁰ Ortolani, Alfieri 1978.

- Paci G., 2008, *Romanizzazione e produzione epigrafica in area medio-adriatica*, in G. Paci, *Ricerche di Storia e Epigrafia romana nelle Marche*, in *Ichnia* 11, pp. 335-363.
- Silani M., 2014, *Sena Gallica: dall'abitato indigeno alla fondazione della colonia romana*, in J.M. Alvarez, T. Nogales, I. Rodà (eds.), *Actas de el XVIII Congreso Internacional de Arqueología Clásica, Centro y periferia en el mundo clásico, 13-17 Mayo 2013, Mérida (España)*, pp. 403-407.
- Stek T., 2009, *Cult places and cultural change in Republican Italy. A contextual approach to religious aspects of rural society after the Roman conquest*, Amsterdam.

LA MONETA DEGLI DÈI
RIFLESSI DI ECONOMIA NEI SANTUARI ITALICO-ROMANI
DELL'AREA CENTRO-ADRIATICA

Maria Cristina Mancini

La presenza di moneta nelle aree sacre del territorio centro-adriatico è costante nel tempo e raggiunge, in particolari periodi, quali il II-I secolo a.C., il I ed il IV secolo d.C., un consistente e significativo numero di emissioni, prevalentemente bronzee con rari esempi di moneta argentea. I santuari nel mondo italico hanno sempre rappresentato un luogo di grande rilevanza nella vita delle popolazioni locali. Il loro posizionamento lungo gli assi stradali principali ha fatto sì che fossero strettamente connessi, non solo con viaggiatori e mercanti, ma soprattutto con la pastorizia e la pratica della transumanza; di conseguenza con il commercio, lo scambio culturale, la circolazione di idee e di beni anche con popolazioni lontane dalla regione. Lungo questi circuiti erano, inoltre, spesso presenti importanti mercati, fonti d'acqua ed insediamenti, specialmente *mansiones* e *stationes*. I santuari assunsero, di conseguenza, un ruolo di importanza strategica fino a divenire centri nevralgici non solo per il culto, ma anche e soprattutto per una serie di attività economiche ad essi correlate.

Molteplici sono le fonti, in rari casi anche scritte, che attestano l'uso e la presenza di monete nei santuari e nei templi italici. La più antica è di sicuro rappresentata dalla tavoletta bronzea del santuario di Rapino (CH) (Fig. 1), datata al III secolo a.C.¹, recante una *lex rogata* votata dal popolo marrucino per l'istituzione della prostituzione sacra nel santuario di Giove nell'arce Tarincra, per incrementare i proventi del tesoro di Cerere². Il "ricavato" veniva custodito e amministrato da una sacerdotessa preposta, e solo avvenimenti eccezionali avrebbero potuto rendere necessario un prelievo forzoso da parte di coloro che ne avevano diritto. Tale pratica è lungamente attestata in territorio peligno e marrucino ancora nel II a.C.³. Si tratta senza dubbio di una importante testimonianza di come già in età ellenistica i templi ed i santuari, anche in territorio italico, rappresentassero per le popolazioni locali dei veri e propri *thesauroi*, nei quali preservare ricchezze

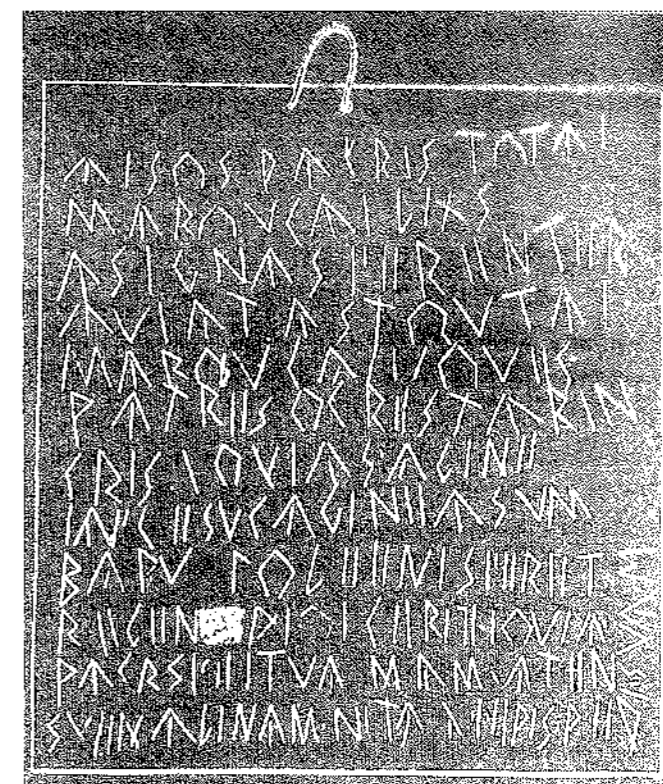


Fig. 1. Tavola bronzea di Rapino (CH) (da La Regina 1998).

¹ La Regina 1998, p. 62.

² Questa citazione nella legge riportata sulla tavoletta permette di dedurre circa la presenza nel santuario di un tesoro o di un luogo preposto per la conservazione di denaro. In particolare la scelta pertinente la funzione di custode da parte di una sacerdotessa di Cerere, evidentemente perché era una funzione ormai usuale.

³ La Regina 1998, p. 63.

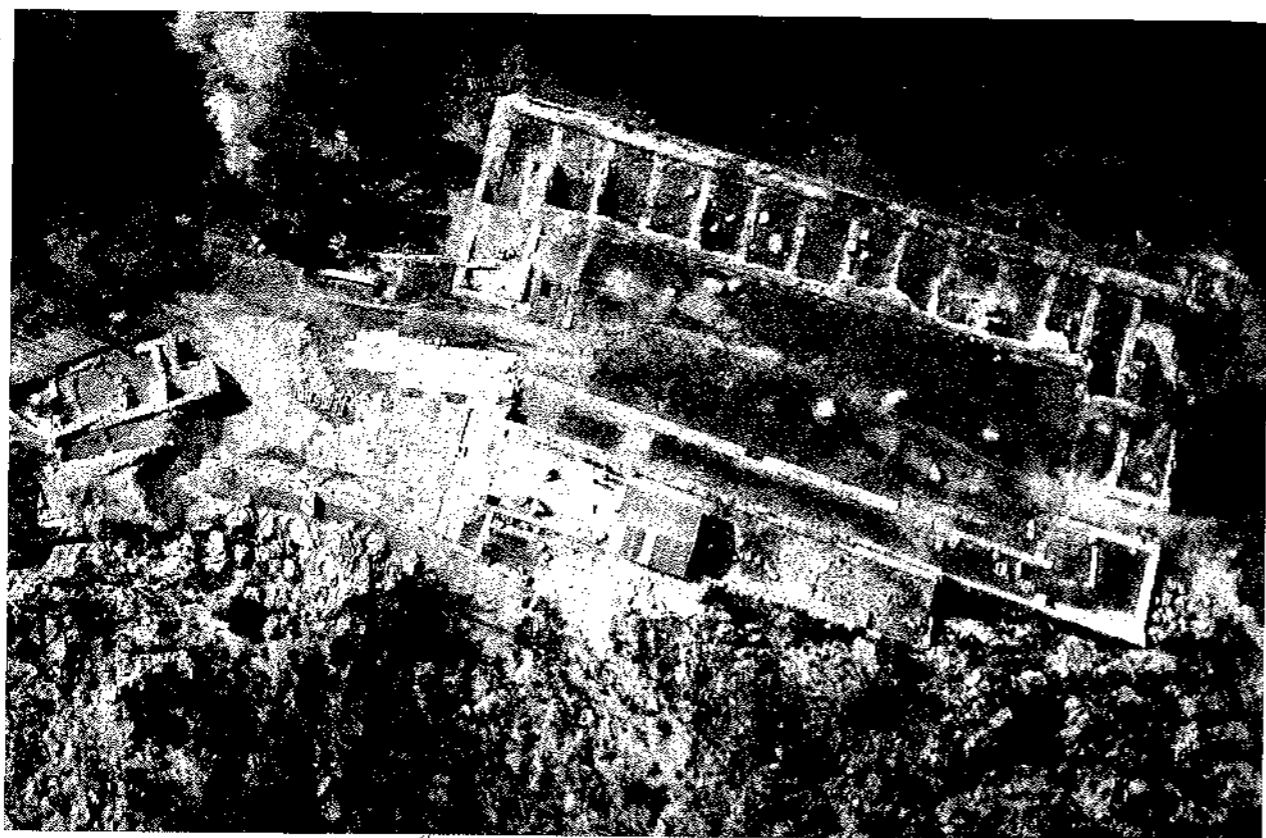


Fig. 2. Santuario di Ercole Curino a Sulmona (AQ) (da Tuteri 2011).

ed utilizzarle in caso di necessità⁴.

Lo stretto legame tra area sacra, città e popolazione è sempre stato molto forte e notoriamente le genti italiche utilizzavano i santuari per riunioni politiche ed assemblee amministrative. Ma è ormai opinione diffusa ed accettata dell'uso di queste aree soprattutto per le transazioni economiche e commerciali. Casi emblematici⁵ sono i santuari di *Aufinum* (AQ)⁶ e di *Iuvanum* (CH)⁷. Situati entrambi lungo la rete stradale principale e strettamente legati alla transumanza ed ai commerci in generale, questi luoghi di culto erano collocati nella parte più alta dell'insediamento dove, lungo il crinale della collina sulla quale in entrambi i siti sorgevano ben due templi, vennero realizzate delle gradinate (*cavee*) per diversi utilizzi – come spettacoli, assemblee, riunioni – ed in particolare per aste e fiere legate alla compravendita del bestiame, principalmente ovino e bovino. Tutte le attività effettuate e gestite nei santuari ed in qualsiasi altro luogo di culto erano sicuramente posti sotto la protezione del dio o degli dei venerati *in loco*, per far sì che avvenissero sotto i migliori auspici. La protezione delle divinità avrà avuto di sicuro un costo, che certamente in percentuale variava a seconda della consistenza delle transazioni, e probabilmente parte delle transazioni o una sorta di tassa sulle stesse erano "donate" al santuario.

La dedica ad Ercole, noto protettore dei commerci, dei mercati e delle transazioni economiche, era la più frequente in territorio italico, insieme in molti casi a quella di Cerere, in particolare per i templi lungo la viabilità principale⁸ ed i tanti tratturi. Tutti i santuari, principalmente quelli extra-urbani, sorgevano in prevalenza lungo i percorsi della transumanza, vicino fonti d'acqua, costituendo in tal modo un confortevole luogo di sosta per i pastori e le loro greggi. Ampi spazi erano riservati al bestiame transumante. Ed i numerosi animali votivi, soprattutto bovini, rinvenuti nei vari santuari e templi italici confermano la straordinaria attenzione e l'in-

⁴ Ricchezze accumulate grazie a proventi delle donazioni dei devoti ed attività economiche e commerciali di varia natura. Si trattava quindi di un vero e proprio deposito "bancario" di proprietà della comunità locale ed utilizzabile in vario modo, soprattutto nelle situazioni di emergenza.

⁵ Grazie in particolare ai nuovi studi, ricognizioni e scavi archeologici.

⁶ Fossataro, Menozzi 2011, pp. 476-489.

⁷ Fabbriotti 1996, pp. 21-36.

⁸ I principali santuari dedicati ad Ercole e a divinità femminili si trovano lungo la *via Claudia Nova* e la *via Tiburtina Valeria*, e nei pressi dei principali insediamenti urbani.

teressato favore delle divinità per le attività legate all'allevamento ed in particolare per quello transumante. Altre attività commerciali e mercantili erano ovviamente poste sotto la tutela degli dei; l'esempio più sensazionale è indubbiamente il dono della pregevole statuina bronzea, di scuola lisippea, di Ercole in riposo da parte di Attio Peticio Marso, al santuario di Ercole Curino a Sulmona (AQ) (Fig. 2). In età ellenistica ed imperiale, buona parte delle lucrative attività economiche era organizzata da imprese private che gestivano proprie compagnie marittime, magazzini e filiali commerciali in tutto il Mediterraneo. Non furono poche le *familiae* italiche coinvolte nelle attività di commercio internazionale. Tra le più note ed importanti si ricorda proprio la *peligna gens Peticia*, alla quale Attio apparteneva, *familia* di produttori, *negotiatores* e *navicularii*, per le attività di import/export tramite il commercio marittimo in Italia e nel bacino del Mediterraneo, e attraverso le vie carovaniere nelle più estreme regioni orientali; attività commerciali attestate per tutta l'età imperiale, fino al IV secolo d.C.⁹ Da alcuni santuari dedicati ad Ercole, provengono dei donari lapidei, alcuni interi ed altri frammentari. Rinvenuti rispettivamente nel santuario di Ercole Curino a Sulmona (AQ)¹⁰, nel territorio di Cerchio (AQ)¹¹, nel santuario di Villalfonsina (CH)¹² e nel santuario di Monte La Queglia a Pescosansonesco (PE)¹³ rappresentano una delle tante modalità di ottenimento e di accrescimento del tesoro sacro. In particolare quello di Cerchio, di cui non si conosce la struttura templare, ma non lascia dubbi la dedica ad un edificio di culto proprio dall'iscrizione con il nome Ercole sul donario stesso, rinvenuto recentemente durante lavori edili, è stato recuperato insieme ad un centinaio di monete in bronzo e quattro in argento, databili al II-I secolo a.C.¹⁴, sicure donazioni di numerosi devoti al santuario stesso.

Il rinvenimento di piccoli pesi in bronzo nei santuari di *Aufinum* (AQ) e S. Ippolito a Corfinio (AQ)¹⁵ confermano le attività di compravendita o, molto probabilmente, di cambio all'interno delle aree sacre. Il sistema ponderale sembra essere, per gli esemplari di *Aufinum*, italico-romano, mentre gli esemplari di Corfinio sono sicuramente pertinenti all'età imperiale e destinati prevalentemente a bilance di piccole dimensioni. Le unità di misura rappresentate permettono di ipotizzare un utilizzo legato prevalentemente al cambio di monete, soprattutto di piccolo taglio; alla valutazione del corretto peso e al saggio delle monete stesse; alla pesatura di minuti oggetti in metallo prezioso, come piccoli lingotti, gioielli o frammenti. Attività tipiche di un *argentarius* o di un *nummularius*, che probabilmente lavorava nel santuario o in una zona pubblica nelle immediate vicinanze. La presenza, inoltre, nel santuario di *Aufinum*, di alcune possibili *mensae lapideae*¹⁶, il cui uso come misure campione delle unità ufficialmente adottate, collocate generalmente in luoghi pubblici ed in particolare riposte nel tempio più importante della città o del territorio, dove venivano verificate e garantite le misurazioni nel commercio, convalida ulteriormente lo svolgersi di attività commerciali o ad esse correlate. Provviste di foro di deflusso erano, con ogni probabilità, destinate alla misurazione dei liquidi e con l'indicazione relativa alla capacità dei recipienti e/o del prodotto scritto accanto alla cavità. Numerosi sono i reperti analoghi segnalati in territorio vestino, prevalentemente in aree cultuali, e lasciano quindi ipotizzare possibili attività di compravendita e di controllo qualità della merce, forse vino, prodotto notoriamente tipico dell'area.

In un paio di casi accertati, invece, si hanno esclusivamente evidenze numismatiche e non architettoniche di indubbe aree di culto. Si tratta di depositi votivi, a volte misti, con un consistente numero di monete. Sono i casi di Carsoli (AQ) Piana del Cavaliere, nei pressi della *Via Tiburtina Valeria*, dove sono state rinvenute circa 3000 monete, con una grande quantità di votivi¹⁷, e Sulmona (AQ) Santa Maria di Roncisvalle con circa 500 monete, con materiale ceramico ed una statuina bronzea di Ercole¹⁸. A Sulmona il rinvenimento è stato effettuato proprio nei pressi di una chiesetta medievale, vicina ad una fonte e lungo una via ancora oggi chia-

⁹ Mancini, Menozzi c.d.s., e relativa bibliografia.

¹⁰ La Torre 1989, p. 140, fig. 55.

¹¹ Letta 2011, pp. 257-264.

¹² Faustoferrari 1998, pp. 70-74.

¹³ Letta 2004, pp. 237-243.

¹⁴ Letta 2011, p. 257.

¹⁵ La notizia del rinvenimento è presentata qui per la prima volta; i pesi sono ancora in fase di studio, da parte della scrivente, insieme al materiale ed ai contesti di rinvenimento, nell'ambito dell'attività di ricerca nei due siti da parte dei progetti archeologici del DiSPUter. Dati più puntuali ed approfonditi saranno presentati in una prossima pubblicazione.

¹⁶ Anche questo materiale è presentato qui per la prima volta. Sono ancora in fase di studio, da parte della scrivente, sempre nell'ambito dell'attività di ricerca nel sito di *Aufinum* per conto del progetto archeologico diretto dalla scrivente e dalla collega O. Menozzi del DiSPUter. Dati più puntuali ed approfonditi saranno presto pubblicati.

¹⁷ Cederna 1951, pp. 149-224.

¹⁸ Van Wouterghem 1984, p. 235.

mata via del Tratturo, nei pressi della porta urbica per la strada per Roma; legata alla pratica della transumanza e della pastorizia, vi si svolgeva una fiera del bestiame ancora in età medievale. In entrambi i casi si tratta di materiale numismatico appartenente ad un lungo arco cronologico, dal III al I secolo a.C. Il ripostiglio di Sulmona presenta esclusivamente emissioni bronzee romano-repubblicane, mentre il ripostiglio votivo di Carsoli, oltre ad un consistente numero di monete bronzee romano-repubblicane, è composto da ben 29 kg. di *aes rude* e da un buon numero di emissioni italiche e romano-campane. È ovvio che tale accumulo di denaro, relativo con ogni probabilità alle consistenti donazioni effettuate dai devoti e dai pellegrini, e forse da attività di mercato, diventava importante e fondamentale in alcune particolari situazioni, esclusivamente per il valore intrinseco del metallo stesso¹⁹. Il rinvenimento monetale ha così permesso l'individuazione almeno delle aree santuariali, le quali, data la consistente mole del materiale, sicuramente erano occupate da importanti complessi di culto ed aree pubbliche, in particolare per quel che riguarda il sito di Piana del Cavaliere a Carsoli.

Il dono di monete da parte dei devoti ai santuari è stato costante e protratto nel tempo, almeno fino alla fine del IV secolo d.C. Ne danno testimonianza i rinvenimenti monetali effettuati in due santuari in particolare, ovvero quello di Monte La Queglia a Pescosansonesco (PE) e a Sant'Ippolito di Corfinio (AQ)²⁰. Fino ad ora, i momenti finali di frequentazione erano stati datati rispettivamente al III secolo d.C.²¹ e al I secolo d.C.²² attraverso lo studio di alcuni materiali votivi rinvenuti. Contrariamente i dati numismatici attestano per entrambi i siti una frequentazione ininterrotta dall'età repubblicana fino a giungere almeno alla fine del IV e agli inizi del V secolo d.C.²³

Gli insediamenti culturali in territorio abruzzese furono creati dalle comunità sparse come luoghi di incontri politico-sociali, ma grazie alla mobilità delle greggi e alla vicinanza dei principali assi tratturali, delle *viae publicae* e degli insediamenti minori divennero ben presto luoghi di fiere e mercati, dove si iniziarono a sancire le transazioni economiche sotto la tutela di una divinità e con la garanzia di una autorità religiosa. Furono, di conseguenza, attivati circuiti commerciali e di interscambio vantaggiosi e diversificati, creando nuove e stimolanti opportunità di mercato, e conseguentemente avviando numerose e varie attività lucrative ad esse connesse²⁴. La favorevole ubicazione geografica dell'Abruzzo giocò un ruolo fondamentale nei rapporti commerciali e culturali tra le varie popolazioni italiche e non solo; si deve proprio alla sua posizione centrale e di cerniera tra il Nord ed il Sud della Penisola, il proficuo e straordinario sviluppo economico, sociale e culturale, che portò a precoci contatti e consistenti flussi commerciali, in particolare verso il Mediterraneo Orientale. Il complesso sistema economico di redistribuzione delle merci e di contatti socio-culturali per gli scambi vede come interlocutori privilegiati proprio i santuari, entità urbane e/o extraurbane legate tra loro da una fitta e buona rete stradale che trovava un punto d'arrivo anche nei numerosi approdi sulla costa. Con una sempre più crescente prosperità ed un continuo gettito commerciale in epoca imperiale molti santuari già esistenti iniziarono una nuova fase di ulteriore sviluppo. Le divinità stesse, alle quali erano dedicati i templi, erano strettamente collegate a tali funzioni di mercato e di commercio, Ercole e Cerere in particolare, ed erano connotate a protezione di coloro che si rivolgevano ad esse e che sotto la loro tutela si affidavano per la riuscita delle trattative. Pagando, ovviamente.

Abbreviazioni bibliografiche

Angeletti G., Riccitelli P., 2003, *Il santuario di Pescosansonesco*, in *Dalla valle del Fino alla valle del medio e alto Pescara. Documenti dell'Abruzzo teramano* VI, 1, Teramo, pp. 127-133.

¹⁹ I depositi votivi composti da monete nei santuari sono da considerarsi delle tesaurizzazioni volontarie delle monete ed altri oggetti metallici.

²⁰ Si tratta di materiale inedito, i cui dati preliminari sono presentati qui per la prima volta.

²¹ Angeletti 2003, p. 131.

²² Campanelli et al. 1997, p. 186.

²³ Non sono purtroppo noti i dati di scavo, ma con ogni probabilità si tratta di monete residuali utilizzate almeno fino alla metà del VI secolo d.C. nella circolazione di età alto medievale, cfr. Mancini c.d.s.

²⁴ I luoghi di culto sorsero nei luoghi di sosta delle greggi e dei pastori, conseguentemente iniziò la pratica di attività commerciali e di mercato.

- Campanelli A., Orfanelli P., Riccitelli P., 1997, *Il Santuario di Ercole a Corfinio*, in M. Pacciarelli *Acque, Grotte e Dei: 3000 anni di culti preromani in Romagna, Marche e Abruzzo*, Imola, pp. 186-202.
- Cederna A., 1951, *Carsoli. Scoperta di un deposito votivo del III secolo av. Cr. (Prima campagna di scavo)*, in *NSc*, pp. 149-224.
- Fabbricotti E., 1996, *Dieci anni di scavo a Iuvanum*, in *IUVANUM. Atti Del II Convegno di studi. Chieti 1993*, Pescara, pp. 21-36.
- Faustoferri A., 1998, *Il santuario italico di Villalfonsina: le terrecotte architettoniche*, in A. Campanelli, A. Faustoferri (a cura di), *I luoghi degli dei. Sacro e natura nell'Abruzzo italico*, Pescara, pp. 70-74.
- Fossataro D., Menozzi O., 2011, *Capistrano: scavi e ricognizioni 2003-2009*, in U. Irti (a cura di), *Il Fucino e le aree limitrofe nell'antichità. Atti del III Convegno di Archeologia (Avezzano 13-15 novembre 2009)*, Avezzano, pp. 476-489.
- La Regina A., 1998, *Legge del popolo marrucino per l'istituzione della prostituzione sacra nel santuario di Giove padre nell'arce Tarinca (Rapino)*, in A. Campanelli, A. Faustoferri (a cura di), *I luoghi degli dei. Sacro e natura nell'Abruzzo italico*, Pescara, pp. 62-63.
- La Torre G., 1989, *Il santuario di Ercole Curino*, in E. Mattiocco (a cura di), *Dalla villa di Ovidio al santuario di Ercole Curino*, Sulmona, pp. 115-150.
- Letta C., 2004, *Un thesaurus nel santuario oracolare? Osservazioni sull'iscrizione vestina di Monte Queglia a Pescosansonesco*, in S. Bruni, T. Caruso, M. Massa (a cura di), *Archeologica Pisana. Scritti per Orlanda Pancrazi*, Pisa, pp. 237-243.
- Letta C., 2011, *Un'offerta per Ercole. L'iscrizione del Theraurus di un santuario vicano da Cerchio (AQ)*, in U. Irti (a cura di), *Il Fucino e le aree limitrofe nell'antichità. Atti del III Convegno di Archeologia (Avezzano 13-15 novembre 2009)*, Avezzano, pp. 257-266.
- Mancini M.C., c.d.s., *Circolazione e uso della moneta in Abruzzo tra tarda antichità e alto medioevo (IV-VIII secolo)*, in E. Cirelli, E. Giorgi, G. Lepore (a cura di), *Economia e territorio nell'Adriatico centrale tra tarda Antichità ed Alto Medioevo (IV-VIII secolo)*, Atti del Convegno Ravenna (28 febbraio - 1 marzo 2014).
- Mancini M.C., Menozzi O., c.d.s., *Vicatum Habitantes. Centri minori in Abruzzo in età romana*, in S. Santoro (a cura di), *Emptor et mercator. Spazi e rappresentazioni del commercio romano*, Atti Convegno di studi (Chieti 18-19 aprile 2013).
- Tuteri R. (a cura di), 2011, *Il filo di Arianna: percorsi del Museo Archeologico di Sulmona tra pannelli e schede*, Catalogo del Museo, Atri.
- Van Woutherghem F., 1984, *Superaequum. Corfinium. Sulmo. Forma Italiae – Regio IV*, Firenze.

'IN AGRO ARDEATI REM DIVINAM FACERE SOLEMUS...'
FORME DEL CULTO E PAESAGGIO RURALE NEL TERRITORIO DI ARDEA

Sonia Modica

Le vicende che caratterizzano i luoghi di culto ubicati nel comprensorio ardeatino tra l'età arcaica e nel corso dell'età repubblicana costituiscono un oggetto d'indagine che solo di recente ha acquisito caratteri di definibilità tali da permettere un primo tentativo di lettura. I recenti rinvenimenti fortuiti, da scavi destinati alla realizzazione di infrastrutture per una centrale elettrica, di due stipi votive, immediatamente a sud-est del centro antico di Ardea (in via del Tufetto a Campoleone di Aprilia) e l'ancor più inaspettato precedente rinvenimento di una stipe votiva in giacitura primaria nel comprensorio di *Lanuvium*, aprono la strada ad un inquadramento storico-topografico, sulla base dei confronti con i dati provenienti dall'area urbana, insieme ad una possibile lettura culturale¹. La distribuzione dei depositi votivi medio-repubblicani, in relazione alla presenza di canalizzazioni e strutture a carattere sorgentizio (Fig. 1), oltre che alla posizione anche in siti a bassa o nulla continuità di occupazione, rivelano il nesso significativo con il nuovo sistema agrario².

Lo sviluppo dell'assetto cittadino ardeate, assai prima che nelle unità morfologico-topografiche del centro urbano, è significativamente manifesto fuori dall'area contenuta dalle necropoli e dalla cinta muraria.

Oltre tale comprensorio urbano, infatti, già nel corso del VI secolo a.C., si trovano settori utilizzati con finalità funzionali distinte e legate ad un'accresciuta e consolidata complessità dell'abitato³. I contesti votivi identificabili nel comprensorio circostante l'area urbana di Ardea, attualmente sono distribuiti secondo due linee di attestazione: l'una riguarda una fascia di territorio a NNE, in cui si collocano i contesti di 'Pescarella', 'Valle Oliva', 'Caffarella/Redditavola', 'Tufetto', l'altra segue una direttrice a SSO con i siti di 'Colle Cane', 'Ponte delle Pantanelle', 'La Fossa', 'Tor S. Lorenzo', 'Buon Riposo'. Se si escludono i casi de 'La Fossa' e 'Colle Cane' (a cui è riferibile l'evidenza da 'Ponte delle Pantanelle'), la cui valenza di santuari extraurbani è ormai ricono-

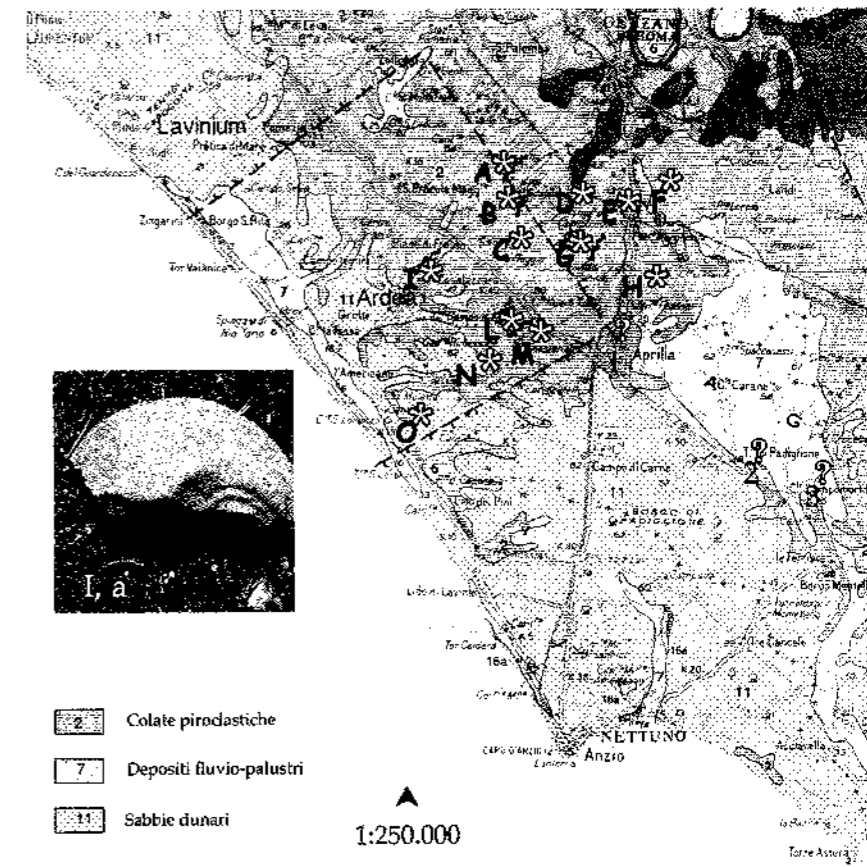


Fig. 1. Siti di rinvenimento dei contesti votivi: distribuzione e, nel riquadro, frammento di maschera da Casalazzara, sito I (I, a) (da Bigi, Cosentino, Parotto 1988).

¹ Per i riferimenti topografici e contestuali del ritrovamento nel sito dei Pantanacci (Genzano-Lanuvio): Attenni, Ghini 2014, pp. 153-156, con aggiornamenti in questo convegno; la documentazione relativa al rinvenimento dal sito del Tufetto (Aprilia) in Panella 2013.

² Per il supposto collegamento tra progressiva romanizzazione e attestazioni votive rurali: Edlund Berry 2006, pp. 162-163, e riferimenti bibliografici in nota 2; per le testimonianze di occupazione complessiva del territorio tra Anzio, Ardea e Satricum: Modica 2009.

³ Una sintesi in questo senso è in Modica 2011, pp. 68-75.

scibile dalle indagini della Soprintendenza Archeologica per il Lazio nel primo caso e, nel secondo, grazie al recupero documentario degli esiti di scavo prodotti con le ricerche di fine '800 nell'area a S di Ardea⁴, vale la pena proporre una veloce disamina di repertorio. Per quanto riguarda il sito di Pescarella (Fig. 1, A), posto in un settore dell'attuale comune di Ardea, si tratta di un'area modificata dalla realizzazione di lottizzazioni e vigneti, oltre che per il passaggio del tracciato della ferrovia Roma-Napoli, oggetto di segnalazione da parte di A. Pasqui che, nel 1914, vi identifica "alcune teste di terracotta e alcune parti di figure umane". Dalla stessa area sono da registrare anche tratti di muro in opera quadrata relativi a "parallelepipedi di pietra albana"⁵. È interessante notare, come sottolineato nella disamina dei dati d'archivio, il fatto che "Il materiale votivo fu trovato in un canaletto tagliato nella roccia che provenendo dalla parte superiore della collina rasentava le strutture in opera quadrata"⁶.

Dalla località 'Valle Oliva' (Fig. 1, B), segnalati in seguito a scasso agricolo per l'impianto di un vigneto, negli anni tra il 1971-1972, provengono votivi di cui: un frammento di testina fittile "forse velata", il frammento di un piede destro e, in modo dubitativo, anche un frammento di torso femminile⁷. Dallo stesso comprensorio si segnala una testa maschile stilisticamente avvicinata a repertorio veiente; alla stessa provenienza (Caffarella Nova o Caffarella) è assegnata la mano votiva il cui ritrovamento è relativo alla località 'Redditavola', sebbene il nome esprima una corruzione della località originaria, probabilmente corrispondente con parte del corso del Fosso attuale dell'Acquabona⁸. È in relazione alla descrizione di Nibby, il quale colloca il Fosso 'Re Tavole' a sud di Ardea, che in questa sede si propone una collocazione topografica intermedia, rispetto a quella fornita in passato, probabilmente nel settore tra Campo del Fico e Campoleone, bagnato proprio dal Fosso dell'Acquabona (Fig. 1, C). Dall'area del comprensorio di Campoleone, sulla collina ad O della stazione (Fig. 1, D), è indicata la provenienza di una testa maschile in terracotta, frammentaria, non lontano da complessi di materiali architettonici, fra cui blocchi in opera quadrata di peperino; probabilmente a NE della medesima stazione (Fig. 1, E), è assegnabile una testina fittile, in un'area devastata dalla realizzazione di vigneti, in cui, tuttavia, è tuttora segnalata documentazione numerosa di tegolame, spezzoni di blocchi di tufo e ceramica a vernice nera⁹. Ai citati contesti, vanno aggiunti i siti derivanti da più recenti ricerche di superficie. Questi offrono ulteriori elementi di valutazione, non solo relativamente alla distribuzione topografica dei rinvenimenti documentati, peraltro sottoposti di recente a successivi aggiornamenti, di cui si propone una sintesi qui di seguito¹⁰. Alla confluenza fra il 'Fosso Campo del Fico' e il 'Fosso Vallelata' (Fig. 1, L), ancora una volta per scasso relativo all'impianto di un vigneto, è stato segnalato il rinvenimento di manufatti fittili pertinenti a raffigurazioni zoomorfe, prevalentemente di bovini; nella prossimità dell'area di rinvenimento si segnala la presenza di un cunicolo scavato nella direzione del 'Fosso di Vallelata'¹¹. Dall'area a S dell'attuale SR 148 - Pontina al km 43 (Fig. 1, M), provengono vari materiali, fra cui ceramica repubblicana e un frammento di statua votiva; il contesto è stato posto in relazione con altri complessi di materiali, gravitanti

⁴ Di Mario 2003, Colonna 1995; a tali contestualizzazioni vanno ricondotti i ritrovamenti segnalati dalla località 'La Fossa' (Melis, Quilici, Gigli 1982, p. 25, H) e quella dal Ponte delle Pantanelle (Melis, Quilici, Gigli 1982, p. 25, G, con bibliografia e precisazione della provenienza dall'area "dirimpetto alla Banditella di sotto").

⁵ Dati d'archivio e bibliografici in Melis, Quilici, Gigli 1982, pp. 2-12, con indicazione, a pp. 4-5, nota 12, di un'area di materiali fittili assegnati ad un orizzonte cronologico inseribile, secondo le studiosi, in quello del materiale votivo.

⁶ Melis, Quilici, Gigli 1982, p. 6, con riferimento alle descrizioni fornite da G. Mancini su 'Notizie degli Scavi' del 1914.

⁷ Questo frammento ritenuto dubitativamente attribuibile a materiale votivo, essendo, per qualità di conservazione, assegnabile pure ad un frammento di antefissa, come altri riconosciuti nell'area e pubblicati: Melis, Quilici, Gigli 1982, p. 14, n. 11.

⁸ Sulla questione dell'identificazione dell'area di ritrovamento, si veda quanto indicato in Melis, Quilici, Gigli 1982, p. 18; in particolare per la confusione sulle denominazioni dei Fossi nelle restituzioni cartografiche, cfr. nota 28; non corrisponde completamente a realtà, al contrario, quanto suggerirebbe il mancato utilizzo del toponimo nella carta del Nibby, il quale descrive chiaramente la corrispondenza del nostro fosso ("Re Tavole") con quello a sud di Ardea (attuale fosso dell'Acquabona): Nibby 1819, p. 268, per la distinzione operata da Nibby, fra tratti artificiali e naturali dei corsi d'acqua intorno ad Ardea, cfr. la sintesi in Modica 2011, p. 9.

⁹ Ancora Melis, Quilici, Gigli 1982, p. 18, posizionamento ripreso in Pompilio 2009, p. 128, n. 190; resti di materiali votivi e ceramica a vernice nera mi sono stati segnalati anche da un sito ad E della stazione e fra questo e il fosso della 'Marrana'; per i connessi votivi non è possibile fruire di alcuna documentazione, per la ceramica a vernice nera, io stessa ho potuto osservarne in superficie i resti molto frammentari.

¹⁰ Un tentativo recente a tal proposito, è stato proposto, attraverso l'applicazione del GIS (Geographic Information System) al caso di studio ardeate, al fine di una valutazione delle componenti di visibilità e intervisibilità tra i siti, soprattutto in connessione al 'religious landscape', confermando la preminenza e la intervisibilità dei santuari urbani ed extraurbani di Ardea e provando una lettura dell'estensione del territorio di Ardea, attraverso la metodologia dei poligoni di Thiessen, in età medio e tardo repubblicana: Ceccarelli 2008, p. 336.

¹¹ Pompilio 2009, pp. 133-134, n. 206, con posizionamento su IGM, come per i successivi siti, richiamati in questa sede.

su un percorso longitudinale al crinale del pianoro con un percorso ricalcato dalle vie di Fossignano e di Vallelata¹². A monte di un cunicolo in cui è incanalato l'affluente del 'Fosso della Ficocchia' (Fig. 1, H) è registrato il rinvenimento di altro materiale votivo: fra cui quello di un piede destro e di una testa virile, frammentari¹³. Vale la pena segnalare, in seguito alle medesime ricerche di superficie, dalla località nota come 'Petra' (Fig. 1, F), il rinvenimento di votivi anatomici (piedi) e di una testa femminile velata, che si associano ai dati di analoghi rinvenimenti noti dalla documentazione d'archivio, riferibile a manufatti fittili, fra cui raffigurazioni di bambini in fasce, torsi maschili (con ventre conformante gli organi interni) ed uno femminile nudo, che trovano corrispondenza con il repertorio donato dalla Contessa Santafiora (alla cui tenuta si potrebbe assegnare la provenienza dei pezzi) conservato a Villa Giulia, arricchita di ulteriori esempi di teste votive velate (maschili e femminili) statuette femminili velate o acefale e soprattutto votivi anatomici (piedi)¹⁴. La contiguità con l'area dei ritrovamenti da Campoleone lascia aperta, tuttavia, anche la strada di una provenienza da siti arealmente prossimi¹⁵. Per completezza, si registrano qui segnalazioni di materiali votivi dai siti di Aprilia-centro urbano (Fig. 1, 1), Torre del Padiglione (Fig. 1, 2), Campoverde, sebbene quest'ultimo da porre nel comprensorio di Satricum (Fig. 1, 3). In base alle testimonianze raccolte, dal sito 1 si registrano: a) teste femminili velate di impasto rosso, realizzate sia a grandezza naturale che ridotta, di cui una con ornamentazione costituita da collana di ciondoli, b) arti inferiori e superiori, tra cui un piede con gamba, realizzato in impasto rosso-bruno, ricco di mica e pozzolana, c) una serie di bovini, di cui uno intero; da Torre del Padiglione (Fig. 2), in prossimità della Torre omonima, posta sulla via di collegamento tra *Lanuvium* e *Antium*, in corrispondenza di un laghetto prosciugato, sono stati rinvenuti manufatti riconducibili sia a ceramica miniaturistica che votivi anatomici e zoomorfi; alla prima categoria appartengono: vasetti miniaturistici di varia foggia tra cui, in particolare olle con o senza anse d'impasto rosso-bruno, bicchieri, frammenti di bucchero, un "unguentario a goccia" (*alabastron*) con decorazione a fasce e puntini; alla seconda categoria di rinvenimenti appartengono: teste a grandezza naturale, arti superiori e inferiori, statuette femminili stanti e sedute, anche con teste "ad incasso" raffigurazioni di bovini (sito 2)¹⁶.

Passando al comprensorio a S del centro urbano ardeate, considerando i siti del territorio più prossimi ad esso, è da segnalare il caso, più volte richiamato, del materiale votivo proveniente da Tor San Lorenzo (Fig. 1, O), consistente in "alcune teste fittili e varie statuette di animali, fra le quali in particolare buoi"¹⁷. A questo, ancora nella fascia a S di Ardea, va aggiunta l'identificazione di un piede votivo, rinvenuto in frammento, dalla collina di Buon



Fig. 2. Stralcio IGM (foglio 158), con posizionamento dei rinvenimenti: strutture edilizie d'età romana (n. 1); stipe votiva (n. 2) nei pressi di Torre del Padiglione (elaborazione: E. Casoni, M. Magliocchetti).

¹² Pompilio 2009, pp. 144-145, n. 239.

¹³ *Ibid.*, p. 178, n. 329.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 188-192, n. 364.

¹⁵ Possibilità cautelativamente richiamata pur nella proposta di assegnazione complessiva ad un unico nucleo: Pompilio 2009, p. 192.

¹⁶ Devo queste notizie alla documentazione raccolta dai membri dell'Associazione Ingegneri e Architetti di Aprilia, (Assinarch) in particolare agli architetti E. Casoni e M. Magliocchetti, che hanno curato la raccolta dei dati e la redazione dei pannelli espositivi, per una mostra permanente su Aprilia e *Satricum*, ospitata presso l'Istituto 'C. e N. Rosselli' di Aprilia.

¹⁷ Segnalazioni di Castagnoli citate in Melis, Quilici, Gigli 1982, pp. 25-26, con bibliografia.

Riposo, in relazione ad un settore con forti attestazioni in epoca arcaica, alto e medio repubblicana (Fig. 1, N)¹⁸. Al quadro di riferimento tratteggiato attraverso i dati di ricognizione in superficie integrati coi risultati delle nuove ricognizioni, vanno aggiunti due contesti acquisiti attraverso attività di tutela e controllo della Soprintendenza per i Beni Archeologici del Lazio: si tratta dell'insieme di manufatti votivi recuperati dal settore tra i due *aggeres* di Casalazzara (Fig. 1, I) con una statua in trono di fine IV-III secolo a.C., piccola plastica costituita da statuetta femminile, teste, maschere (a cui va associato un nuovo frammento dalla stessa area, assimilabile al tipo I di Casalazzara: Fig. 1, I, a) ed arule¹⁹. A questo si è aggiunto, di recente, lo scavo del deposito di due stipi in località Tufetto (Fig. 1, G), recuperato per indagini di scavo preventive, a documentare, accanto a categorie affini a quelle del sito di Casalazzara, ulteriori varietà, fra cui il votivo a forma di gola, analogo alle tipologie della stipe lanuvina di 'Pantanacci', statuette maschili e femminili, votivi anatomici e zoomorfi, un cippo a forma di pigna, una coppetta a vernice nera, un coppo iscritto e, a chiuderne il riempimento, un asse del primo quarto del II secolo a.C.²⁰. L'occupazione rurale capillare e articolata che si ricava anche da questi ritrovamenti, non è estranea, come è noto, all'immaginario richiamato da Cicerone relativamente ai *fana*, dedicati alla dea Natio: '*Natio quoque putanda est, cui cum fana circumimus in agro Ardeati rem divinam facere solemus; quae quia partus matronarum tueatur a nascentibus Natio nominata est*' (Cic., *De nat. Deor.*, III, 47). Oltre a ciò, importanti funzioni della sfera religiosa e politico-economica cittadina paiono presentarsi in maniera decentrata e focalizzata in alcuni distretti extraurbani, come fanno notare la distribuzione su assi viari intermedi tra l'area collinare e la costa, oltre alla stretta connessione con sistemi di convogliamento dell'acqua, torrentizia e meteorica, non a caso distribuiti sulla c.d. 'linea delle risorgive' in un settore di passaggio tra rocce magmatiche, depositi alluvionali e sabbie (Fig. 1). La distribuzione dei dati indica che l'occupazione sistematica delle campagne – forse con un progressivo ordine di fattorie autonome nel corso della media età repubblicana – con andamento pressoché parallelo ai versanti dei fossi irrigui, dovette avvenire non diversamente da ciò che si ricava in area tiberina e costiera²¹, ma anche attraverso presidi di culto in contesti naturali che ne distinguevano le strutture in modo non del tutto convenzionale²². L'importanza di una gestione "idraulica" del territorio rurale, oltre che per interventi noti dalla letteratura storico-archeologica (spicca la sistemazione delle acque dell'emissario del lago di Nemi, incanalate nel Fosso dell'Incastro, a N dell'attuale bivio di Cecchina e frutto degli intensi rapporti fra Ardea e la città di Ariccia, già tra VI e V secolo), si segnala anche per la significatività del nesso con le infrastrutture idriche, utilizzate in parte come spazio di ricollocazione dell'accumulo votivo, in uno dei due depositi del 'Tufetto' di Aprilia²³.

Abbreviazioni bibliografiche

- Attni L., Ghini G., 2014, *La stipe votiva in località Pantanacci* (Genzano di Roma –Lanuvio, Roma), in E. Calandra, G. Ghini, Z. Mari (a cura di), *Lazio e Sabina* 10, pp. 153-161.
- Balestrieri B., Biondi F., Biondi P., Chiabrera A.M., Chiabrera P., Ferrari M.E., Guagliumi A., Nardi L., Palmegiano G., Petriccione V., Russo R., Venturi E., Zanotelli E., 1991, *Il territorio di Nord-Ovest del Comune di Aprilia (contributo per una carta archeologica)*, Roma.
- Bigi G., Cosentino D., Parotto M., 1988, *Modello litostratigrafico-strutturale della Regione Lazio*, Roma.

¹⁸ Quilici, Quilici Gigli 1984, p. 116, segnalato come acquisito dall'*Antiquarium* comunale di Nettuno.

¹⁹ Rossi 2012, pp. 509-515 con schede a pp. 515-522; alla documentazione vanno aggiunte le due arule frammentate documentate in Morselli, Tortorici 1982, p. 132, n. 158; per il tipo del frammento qui segnalato cfr. Rossi 2012, p. 514, fig. 10, a.

²⁰ Sul complesso di materiali da Casalazzara: Rossi 2012, p. 509, con riferimento alle modalità di acquisizione; sul ritrovamento dal sito del 'Tufetto', località Campoleone: Panella 2013, pp. 11-12.

²¹ Si veda quanto indicato per le frequenze dei materiali, con riferimento alla presenza di piccoli santuari domestici tra fine IV e inizi III in Di Giuseppe 2005, p. 9.

²² Anche attraverso strutture *sine tecto* o *sub divo*: cfr. Attni, Ghini 2014, p. 159.

²³ Elemento di qualificazione cronologica per la realizzazione della canalizzazione, risulta del tutto eccezionale il *terminus ante quem* costituito dallo spostamento del materiale nel condotto del canale, allargato ed utilizzato come deposito; sul sistema drenante realizzato a partire dal lago di Nemi: Lilli 2002, pp. 87-88.

- Ceccarelli L., 2008, *Religious landscape. A case-study from Latium Vetus*, in O. Menozzi, M.L. Di Marzio, D. Fossataro (a cura di), *Soma 2005. Proceedings of the IX Symposium on Mediterranean Archaeology, Chieti (Italy), 24-26 February 2005*, Oxford, pp. 333-338.
- Colonna G., 1995, *Gli scavi del 1852 ad Ardea e l'identificazione dell'Aphrodisium*, in *ArchClass XLVII*, pp. 1-67.
- Del Ferro S., Zottis S., 2013, *Via del Tufetto, località Campoleone: rinvenimento di due stipi votive*, in S. Panella (a cura di), *Scavi ad Aprilia*, Viterbo, pp. 23-118.
- Di Giuseppe H., 2005, *Villae, villulae e fattorie nella Media Valle del Tevere*, in B. Santillo Frizell, A. Klynne (eds.), *Roman villas around the Urbs. Interaction with landscape and environment. Proceedings of a conference held at the Swedish Institute in Rome (September 17-18, 2004)*, Rome, pp. 7-25.
- Di Mario F., 2003, *Ardea, i risultati delle nuove ricerche archeologiche in area urbana e nel territorio*, in J.R. Brandt, X. Dupré Raventós, G. Ghini (a cura di), *Lazio e Sabina I*, Roma, pp. 181-184.
- Edlund Berry I., 2006, *Hot, cold, or smelly: the power of sacred water in Roman religion, 400-100 BCE*, in C.E. Schultz, P.B. Harvey (a cura di), *Religion in Republican Italy*, Cambridge, pp. 162-278.
- Lilli M., 2002, *Ariccia. Carta archeologica*, Roma.
- Melis F., Quilici Gigli S., 1982, *Luoghi di culto nel territorio di Ardea*, in *ArchClass XXXIV*, pp. 1-37.
- Modica S., 2009, *Risorse naturali e attività produttive nel Lazio meridionale costiero (Italia): dati conoscitivi tra Antium, Ardea e Satricum*, in M. Dalla Riva, H. Di Giuseppe (a cura di), *Meeting between Cultures in the Ancient Mediterranean. Proceedings of the 17th International Congress of Classical Archaeology, Rome 22-26 sept 2008. Bollettino di Archeologia Online I 2010 / Volume Speciale, Poster session 10*, http://www.bollettinodiarcheologiaonline.beniculturali.it/documenti/generale/7_MODICA.pdf, pp. 75-79.
- Modica S., 2011, *Ardea*, Roma.
- Nibby A., 1819, *Viaggio antiquario ne' contorni di Roma*, Tomo II, Roma.
- Panella S. (a cura di), 2013, *Scavi ad Aprilia*, Viterbo.
- Pompilio F., 2009, *Aprilia* (I.G.M. F 158 IV NE), Roma.
- Quilici L., Quilici Gigli S., 1984, *Longula e Polusca*, in *ArchLaz* 8, Roma, pp. 107-132.
- Rossi C., 2012, *Un nuovo deposito votivo dal territorio di Ardea*, in E. Marroni (a cura di), *Sacra nominis latini. I santuari del Lazio arcaico e repubblicano. Atti del Convegno Internazionale (Roma, Palazzo Massimo, 19-21 febbraio 2009)*, Ostraka, vol. spec., pp. 509-524.

SANTUARI ITALICI DELLA SABINA INTERNA

Gabriella Sabatini – Tiziana Caponi

Il santuario di Ancarano

Lo stato dell'arte delle conoscenze che riguardano i santuari italici dell'alta Sabina risulta alquanto frammentario, frutto di ricerche spesso condotte per anni, che hanno avuto l'onore di gettare luce sulle fasi di vita di tali strutture, ma che risultano ancora carenti per quanto concerne l'interpretazione globale delle dinamiche evolutive dell'intero sistema.

Alle propaggini settentrionali della Sabina interna, tra i santuari più noti, rientra senz'altro quello di *Forca di Ancarano*, collocato in un punto di snodo tra la valle di Campi e quella di Norcia¹. Le campagne di scavo che si sono succedute tra il 1978 ed i primi anni '90 hanno contribuito a fatica a definirne il contesto². Il complesso inizia ad essere frequentato dal VI sec. a.C.³ Attigui all'area, tombe ellenistiche⁴ ed un abitato, probabilmente un *pagus*⁵, in vita dalla prima metà del I sec. a.C., periodo nel quale si registra la decadenza del santuario. Scavi del 1994 hanno interessato un'area corrispondente ad una zona all'aperto adiacente all'edificio, occupata da fosse votive riempite di ceramica, ossa animali e statuine in bronzo⁶. Il riscontro di ossa animali, tra cui corna di cervo, negli inventari Guardabassi, induce ad ipotizzare che parte dei materiali raccolti dall'archeologo potessero provenire da *thysiai* sconvolte. Già in occasione dell'intervento di scavo condotto nel 1993⁷ fu rinvenuta una fossetta votiva, ma la stratigrafia individuata nell'area centro-settentrionale ha messo in evidenza come i materiali⁸ risultino dispersi nella stratigrafia di dilavamento della parte alta della collina, accumulati sopra un crollo di muratura a secco. Si propone l'ipotesi di una collocazione più a monte di altre stipi, forse all'interno di un'area definita da uno dei recinti individuabili in fotografia aerea⁹.

G.S.

I siti di Monte Moro e di Forma Cavaliere

Nella fascia occidentale della Sabina interna, le indagini sulla vetta di *Monte Moro*¹⁰ hanno messo in luce un luogo di culto preromano con segni di distruzione, un recinto, due cisterne scavate nella roccia, una orien-

¹ La presenza di due sorgenti a quota superiore rispetto al complesso, quella di fonte Cugnolo e quella della fonte di Ancarano, concorrono a definire una funzione culturale non legata in via esclusiva alla posizione di valico.

² La complessa situazione stratigrafica del santuario è resa di difficile lettura a causa degli interventi ottocenteschi.

³ Come mostrano i materiali raccolti dal Guardabassi. Tra IV-III sec. a.C. si dota di un sacello templare, in vita per tutta l'epoca repubblicana, monete e votivi anatomici in terracotta accompagnano questa fase. Manconi, De Angelis 1987.

⁴ Guardabassi 1878; *Id.* 1880; Manconi, Cardinali 2013, p. 45.

⁵ Guardabassi 1880; Schippa 1979.

⁶ Il materiale si inquadra tra fine IV ed inizio III sec. a.C. I bronzetti rinvenuti risultano di una tipologia diffusa nel Lazio, nell'Alta Sabina, nel Piceno ed in Umbria già in età arcaica, ma la presenza di essi coerentemente a ceramiche di IV-III sec. a.C. testimonia la diffusione in età più tarda. La situazione trova confronti con altri santuari. Manconi, Cardinali 2013, pp. 45-50.

⁷ Dott.ssa Manuela Bernardi.

⁸ Tra i quali vernice nera, bronzetti e ceramica d'impasto.

⁹ D'altronde le *thysiai* risultano collocate esternamente rispetto al muro del santuario e sarebbero pertinenti alle prime fasi della romanizzazione, mentre per quanto concerne la fase preromana arcaica, data l'incidenza del materiale rinvenuto, doveva pur esistere un luogo di culto attivo già nel VI sec. a.C.

¹⁰ La posizione del santuario, in asse con il Monte di Arrone in affaccio sul Nera, consentiva il controllo del collegamento con Rieti e la Sabina.

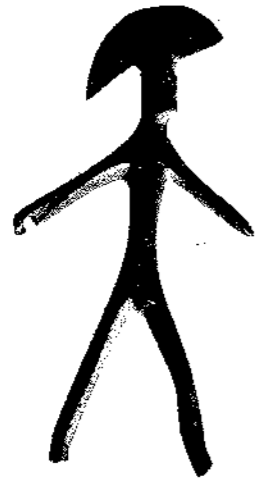


Fig. 1. Forma Cavaliera, bronzetto italico.

tale ed una occidentale, ed infine sulla sommità, un edificio realizzato nel II sec. a.C.¹¹. Secondo i dati delle campagne 1998, 2004, 2010¹², è possibile descrivere il complesso delle strutture. Nella prima fase di occupazione si registra la presenza di un luogo di culto preromano¹³. Contemporaneamente o in una fase intermedia di poco successiva, non necessariamente posteriore al 299 a.C., viene realizzata la cisterna nel settore orientale con un rivestimento in argilla che in realtà non escluderebbe la funzione di contenere liquidi¹⁴. In base a considerazioni di tecnica edilizia¹⁵ ed in base ai reperti residui contenuti negli strati posteriori, la struttura si potrebbe datare al IV sec. a.C. Ad una successiva fase sarebbe da ascrivere la realizzazione di un muro di recinzione e della seconda cisterna¹⁶. Nel 2004 è stato aperto un nuovo saggio nel punto più alto della montagna, a circa m. 695 s.l.m. Tale intervento ha messo in luce la presenza di un edificio a quota superiore¹⁷. Nella seconda campagna di scavo 2004, ampliando in direzione dei muri che delimitano verso N-E e verso S-O la superficie pavimentata, è emerso un complesso che si estende in direzione N-O/S-E, lungo circa m. 26¹⁸. Al confine con il Lazio, il santuario di *Forma Cavaliera* è collocato su un pendio che si affaccia sul fosso Vorgia, disposto su un terrazzo nei

¹¹ Dal riempimento delle cisterne provengono bronzetti votivi, ma anche fittili tipici delle fasi della romanizzazione, e settori di pannello di busti di grande formato, a testimonianza della continuità di uso culturale del luogo. Costamagna 2002a, pp. 22-23. La cisterna orientale, secondo Costamagna, sarebbe datata successivamente alla fondazione di Narnia del 299 a.C. Seppur sia stata proposta una datazione ribassata per i bronzetti appartenenti al gruppo Foligno, Costamagna 2013, pp. 132-134, resta però un punto cronologico fermo in questo caso, l'associazione con *aes rude*.

¹² 1998 redatti dal Dott. Massimo Brizzi; 2004 redatti dal Dott. Daniele Sepio; 2010 redatti da Elena Lorenzetti riportati in Costamagna 2013, p. 133; interessano alcuni vani, ma con stratigrafie compromesse.

¹³ L'area, sottoposta a livellamento nella fase successiva, è caratterizzata da colmate costituite da materiale eterogeneo, proveniente dalla distruzione di strati e strutture preesistenti. Tra i reperti residui all'interno di questi strati il Marte tipo Foligno che potrebbe essere ribassato al IV sec. a.C., e che data l'inizio della frequentazione, ed alcuni frammenti di ceramica a vernice nera di IV-III sec. a.C.

¹⁴ Il banco roccioso della collina viene inciso da una fossa a sezione circolare profonda circa m 4. Al suo interno viene messo in opera un muro in blocchi calcarei perfettamente squadri. Tra le pareti in muratura ed il banco roccioso viene deposta un'intercapedine in argilla che riveste le pareti ed il fondo della fossa. Sul fondo si imposta un pavimento in mattoncini quadrati. Le tracce di asportazione di alcuni blocchi aggettanti rispetto alle pareti perimetrali interne, farebbero supporre l'adozione di una copertura a semi-cupola. Nel punto di giunzione tra il pavimento e le pareti viene quindi realizzato un cordolo in cocciopesto piuttosto compatto. L'area circostante, pavimentata con scaglie di calcare, è sistemata con un muro a secco in grossi blocchi calcarei rozzamente squadri.

¹⁵ Cifani 2008, pp. 316-318; Pensabene, Falzone 2001, pp. 7-10.

¹⁶ Il muro è orientato E-O e delimita a N un'area pavimentata con scaglie di calcare, direttamente al di sopra del livellamento. È probabile che per l'elevato sia stata prevista un'intelaiatura lignea riempita con materiale deperibile. Lungo i margini meridionale e orientale alcune fosse di forma perfettamente circolare farebbero presupporre l'impiego di montanti lignei. È forse associata a questo contesto la realizzazione della cisterna occidentale la quale presenta una forma approssimativamente circolare. Le pareti del taglio sono foderate da cocciopesto e da un sottile strato di calce biancastra che ricopre anche la pavimentazione. Sopra al pavimento è stato rinvenuto materiale organico, ricco di carboni e di alcuni piccoli semi. Il settore esterno prospiciente ad essa, viene pavimentato con un battuto in schegge di calcare. La sua posizione topografica, sulla sommità della collina, l'impiego di un rivestimento non impermeabile, lo strato contenente materiale organico presente sul fondo, farebbero propendere per un impiego come silos per cereali. La costruzione andrebbe datata agli inizi del II sec. a.C. L'allestimento del muro di recinzione, ed il vano appena descritto, risalirebbero anch'essi al II-I sec. a.C. come attestano i frammenti pertinenti a paterette a vernice nera tipo Morel 1441. L'edificio sembra rimanere in vita fino ad epoca tardo antica data la presenza di materiale numismatico datato al III sec. d.C.

¹⁷ Relativi alla fase di vita nell'area sono i resti di un pavimento in cocciopesto realizzato con un massello di scaglie di calcare di medie e piccole dimensioni allestite regolarmente in uno strato di calce piuttosto magra. Al centro dell'area lo strato risulta disturbato da una fossa, scavata probabilmente in epoca piuttosto recente che viene a coincidere con una cavità artificiale, e va ad intaccare l'originario riempimento.

¹⁸ Sono stati messi in luce cinque ambienti, che coprono una superficie di circa mq 200. L'impianto della struttura sembra essere unitario. L'ambiente A a S-O, di forma rettangolare, presenta al centro una struttura rettangolare sovrapposta nella quale il taglio di costruzione ha risparmiato una porzione del banco roccioso ad una quota molto più alta rispetto a quella del pavimento. Entro il cavo di fondazione, sono state messe in opera grosse lastre di calcare, forse un basamento. Nell'ambiente B è presente una fossa circolare, il taglio in corrispondenza di una fessura naturale del banco di calcare presenta, sulla parete N-O una tamponatura. Nell'ambiente C i pavimenti sono realizzati in cocciopesto, ma la preparazione pavimentale copre uno strato che presenta al suo interno una notevole quantità di frammenti di intonaco colorato, il quale potrebbe derivare dalla distruzione di strutture precedenti. È stata evidenziata anche una canaletta per lo scolo delle acque. È possibile datare l'ultima fase di vita della struttura tramite una lucerna dell'inizio del IV sec. d.C., ma poiché si riscontrano nei riempimenti anche materiali di prima età repubblicana e del periodo tardo antico, l'edificio ha avuto sicuramente delle fasi precedenti.

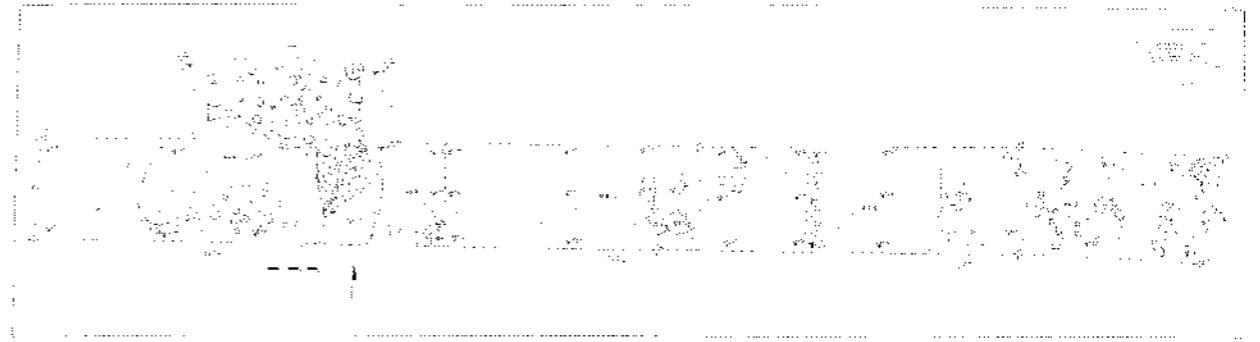


Fig. 2. Forma Cavaliera, pianta dei crolli.

pressi di una sorgente. Il santuario è stato frequentato da età arcaica fino alla romanizzazione come mostrano i votivi fittili¹⁹. Sondaggi esplorativi hanno consentito di indagare sistematicamente una piccola porzione di territorio. Il contesto preromano messo in luce si data tra VI e V sec. a.C.²⁰. La campagna di scavo del 1998²¹, ha restituito una prima fase di frequentazione caratterizzata da resti di alcune superfici pavimentali di terra battuta²². Si ipotizza dunque la presenza di strutture a cui apparterebbero le superfici pavimentali in fase con gli allestimenti murari²³, anche se i materiali emergono quasi esclusivamente dagli strati superficiali (Fig. 1). Per l'organizzazione su terrazze e la presenza della sorgente, la situazione preromana di *Forma Cavaliera* potrebbe trovare similitudini in altri contesti dell'Italia centrale, ma non è possibile determinare se i crolli fossero effettivamente riferibili anche ad una precisa tipologia strutturale o ad un sacello (Fig. 2). La fase preromana di *Monte Moro*, anche se in posizione topografica ed in contesto culturale radicalmente differente, potrebbe essere confrontata con il santuario vestino di *Peltuinum*, nel quale si riscontra la presenza di una stipe votiva, di una sorgente, di una cisterna colmata con materiali di IV-I sec. a.C., di un blocco con incassi e vaschetta, forse sostegno di altare, che precede la costruzione del tempio²⁴.

T.C.

La topografia dei siti minori

Alcuni siti della Sabina settentrionale interna sono contraddistinti da tracce più labili²⁵. Lungo le direttrici con il reatino si riscontrano numerosi luoghi di culto dei quali sono pervenute solo tracce, ma pur significati-

¹⁹ Durante uno scasso agricolo sono stati raccolti *aes rude*, frammenti di impasto buccheroides nerastro, frammenti di ceramica a vernice nera, frammenti di olle stamnoidei globulari con anse oblique. Tra IV e III sec. a.C. è attestata ceramica a vernice nera con esemplari anche dell'*Atelier des petites estampilles*.

²⁰ Una ricognizione di superficie ha indotto all'individuazione di bronzetti che trovano confronto con quelli rinvenuti ad Ancarano. Una fibula in bronzo a navicella con apofisi laterali suggerisce l'inizio della frequentazione dell'area a partire dal VII sec. a.C., trova confronti con l'area di Terni e con S. Anatolia di Narco. Costamagna 2002b, pp. 16-17.

²¹ Dati del 1998 Dott.ssa M.R. Borzetti e dott. M. Pistolesi, del 1999 Dott. C. La Rocca e M. Pistolesi.

²² Costituite da limi e argille, ricche di elementi organici come carboni, disposte sopra uno strato di livellamento, e uno strato di crollo pertinente al disfacimento di una struttura muraria realizzata con uno zoccolo in muratura elevato in materiale deperibile.

²³ Da questi strati provengono pochi frammenti ceramici e laterizi e tracce di carboncini. Materiali più cospicui provengono dagli strati di colluvio che hanno obliterato le strutture della fase precedente con schegge di calcare lavorate pertinenti forse allo scivolamento di materiale lapideo utilizzato per la realizzazione di muretti di terrazzamento. La maggior parte dei materiali rinvenuti provengono però dalla ripulitura superficiale di *humus*. Ulteriori informazioni sono state acquisite in occasione della campagna di scavo del 1999. La fase di frequentazione si individua al limite meridionale dove si collocano due piani limo argillosi di colore nero dovuti alla presenza di materiale organico carbonioso con frammenti ceramici che corrispondono ai battuti individuati nel 1998. L'angolo SO ha restituito materiali e un piano stradale con pendenza E-O. Anche in questo caso gli strati di origine colluviale hanno restituito una quantità maggiore di reperti. Materiali arcaici, tra cui *aes rude*, provengono dall'*humus* e sono forse dilavati da monte.

²⁴ Migliorati 2013, p. 355.

²⁵ La stipe votiva di Monte Aspra è stata individuata in una fossa, depredata. Dai frammenti rilevati sul territorio si può individuare l'arco cronologico di utilizzo del luogo di culto che va dal periodo arcaico al periodo repubblicano con frammenti di impasto buccheroides, *aes rude*, frammenti di impasto di olle a orlo ingrossato ed estroflesso, frammenti di *skyphoi*, vaghi di collana in pasta vitrea e di prodotti all'*Atelier des Petites Estampilles*, con una forte frequentazione tra IV e III sec. a.C. Mancano resti di bronzetti schematici forse da imputare all'attività dei clandestini. Costamagna 2002c, p. 21. La testa rinvenuta alle pendici del Monte di Arrone nell'Ottocento induce a relazione tale rinvenimento con un luogo di culto dedicato ad una divinità femminile. La testa offre spunti tra i confronti con la Testa di Feronia da Terracina, divinità legata al culto delle acque. Lungo il pendio antistante il Monte di Arrone è presente una sorgente monumentalizzata in età romana. Costamagna 2002d, pp. 24-31. Il ritrovamento settecentesco di Valle Fuino costituisce uno dei depositi più

ve²⁶, siti che hanno restituito statuine votive, vaghi di collane in pasta vitrea, ceramiche associate spesso ad *aes rude*. La straordinaria capillarità di diffusione in prossimità di zone d'altura, in affaccio con il reatino, testimonia la presenza di culti strettamente legati al territorio e a controllo delle direttrici viarie. Tale modello di diffusione non si riscontra per l'area settentrionale in affaccio verso il territorio umbro, nella quale oltre ai materiali rinvenuti nel santuario di Ancarano, non risultano documentati altri siti. Come nel mondo sabino reatino, nei centri di Colle S. Basilio, Rocca Sinibalda, Paganico Sabino²⁷, e nelle realtà culturali abruzzesi, ad esempio Carsoli²⁸, si evince una situazione nella quale la maggior parte dei luoghi di culto preromani sono caratterizzati dalla presenza di sole stipi votive, eccezion fatta per i siti di Forma Cavaliera, con tracce di terrazzamenti, e di Monte Moro, con segni di distruzione e forse della cisterna orientale, per i quali si può ipotizzare la presenza di strutture. Monumentalizzati in fase di romanizzazione sono, più precocemente il santuario di Ancarano, Monte Moro, e, per la presenza della statua, si suppone Monte di Arrone.

T.C.

Confronti e conclusioni

Alcuni oggetti che provengono da questi contesti testimoniano il transito di merci e di genti da altre zone della penisola²⁹. All'interno dei santuari del mondo sabino convivono più culti. A Valle del Fuino si riscontrano Marte, dio legato al *ver sacrum*, divinità con melograno ed Ercole, estremamente diffuso lungo le vie di transumanza³⁰; ad Ancarano si riscontrano Marte, divinità con il melograno, ma anche Nemese, Venere, Minerva, statuine di bue, piccole armi³¹. Ad Ancarano il culto arcaico sembra testimoniato ad esempio solo sulla base di fosse votive, similmente a Monte Aspra, Valle Fuino e alla serie dei luoghi minori. Tali siti confermano la capillarità di occupazione del territorio, piccoli centri che, in fase di romanizzazione, spesso manifestano resistenza verso un diverso modello insediativo centralizzato. Nursia, Reate, *Peltuinum*, ma anche altri lungo l'asse appenninico come *Amiternum* e *Aveia*, risultano organizzati in prefetture ed entrano nell'orbita politica romana con la magistratura dell'ottovirato. Non a caso essi si dislocano lungo le reti tratturali e sono funzionali al transito delle greggi, caratterizzati dalla presenza di fonti e cisterne che fungono da approvvigionamento e abbeveratoio, e da santuari lungo il percorso. Tale situazione testimonia aspetti comuni di matrice italica, che unificano diversi ambiti culturali, dal Lazio al sud della penisola³², legati al culto delle acque, strutturalmente evidenti in santuari dotati di vari ambienti con fonti e canalizzazioni, ed in comunicazione tramite la rete dei tratturi centro meridionale.

G.S.

Abbreviazioni bibliografiche

- Alvino G., 2009, *I santuari*, in A. De Santis, F. Coarelli (a cura di), *Reate e l'Ager Reatinus. Vespasiano e la Sabina: dalle origini all'impero*, Roma, pp. 97-103.
 Cardinali C., Manconi D., 2002, *Spoletto e la Valnerina: documenti archeologici dal territorio*, Perugia.
 Cifani G., 2008, *Architettura romana arcaica*, Roma.

ricchi della zona, in affaccio sulla viabilità che collega la Valnerina con la Salaria ed il reatino. Tra le statuette di divinità risulta notevole l'iconografia che rappresenta Ercole vestito da Sciita, contaminazione tra un modello cipriota e un modello sciita. Stalinski 2001, pp. 103-107. I materiali si trovano associati ad *aes rude*. Ranucci 2002, pp. 211-220.

²⁶ Come nel caso di Roccaporena di Cascia, Ocosce, Monte Meraviglia, Monte Alvagnano, Colle dei Cappuccini, Coronella, La Rua, Monte Coscerno, S. Anatolia di Cascia, Monte Motola, Trivio, Savelli di Norcia. Guardabassi 1880, p. 25; Stalinski 2001, pp. 251-289.

²⁷ Alvino 2009, p. 101.

²⁸ Strazzulla 2013, p. 55.

²⁹ Come mostrano i resti di ambra, monete provenienti dalla Magna Grecia, dalla Sicilia, da città etrusche e laziali. Tra le monete si riscontra la presenza delle serie Campana, Romano Campana e Cales. Ranucci 2002, pp. 225-264.

³⁰ Romagnoli 2013, p. 42.

³¹ Guardabassi 1899.

³² Russo 1999, pp. 105-118.

- Costamagna L., 2002a, *Montefranco. Il santuario di Monte Moro*, in C. Cardinali, D. Manconi (a cura di), *Spoletto e la Valnerina: documenti archeologici dal territorio*, Perugia, pp. 22-23.
 Costamagna L., 2002b, *Monteleone di Spoleto. Il santuario di Forma Cavaliera*, in C. Cardinali, D. Manconi (a cura di), *Spoletto e la Valnerina: documenti archeologici dal territorio*, Perugia, pp. 15-20.
 Costamagna L., 2002c, *Monteleone di Spoleto. Il Santuario di Monte Aspra*, in C. Cardinali, D. Manconi (a cura di), *Spoletto e la Valnerina: documenti archeologici dal territorio*, Perugia, p. 21.
 Costamagna L., 2002d, *Arrone. Il santuario del Monte di Arrone*, in C. Cardinali, D. Manconi (a cura di), *Spoletto e la Valnerina: documenti archeologici dal territorio*, Perugia, pp. 24-31.
 Guardabassi M., 1878, *Scoperte di antichità in Ancarano presso Norcia: relazione*, in *NSc*, pp. 13-25.
 Guardabassi M., 1880, *Scoperte di un antico tempio e sue pertinenze in Ancarano presso Norcia nell'Umbria e d'altri monumenti rinvenuti in quella regione nel XIX secolo: memoria*, in *NSc*, pp. 6-28.
 Guardabassi M., 1899, *Manoscritto*, Fondo Guardabassi buste 2284, 2260, Biblioteca Augusta Perugia.
 Manconi D., De Angelis M.C., 1987, *Il santuario di Ancarano di Norcia*, in *DialA* 1, pp. 17-28.
 Manconi D., Cardinali C., 2013, *Il santuario di Ancarano*, in S. Sisani (a cura di), *Nursia e l'ager Nursinus: un distretto sabino dalla praefectura al municipium*, Roma, pp. 45-50.
 Migliorati L., 2013, *La città e il territorio*, in *RPAA LXXXIV* (2011-2012), pp. 351-386.
 Pensabene P., Falzone S., 2001, *Scavi del Palatino I*, Roma.
 Ranucci S., 2002, *Rinvenimenti monetali nel territorio di Cascia: Un manoscritto di fine XVIII-XIX secolo*, in *AiIN* 49, pp. 201-269.
 Romagnoli A., 2013, *I santuari del distretto nursino durante l'età repubblicana*, in S. Sisani (a cura di), *Nursia e l'ager Nursinus*, Roma, pp. 39-44.
 Romagnoli A., Tripaldi L., 2013, *I culti del distretto nursino*, in S. Sisani (a cura di), *Nursia e l'ager Nursinus*, Roma, pp. 51-58.
 Russo A., 1999, *Il ruolo dell'acqua nei luoghi sacri della Basilicata antica*, in AA.VV., *Archeologia dell'acqua in Basilicata*, Lavello, pp. 103-126.
 Schippa F., 1979, *Il deposito votivo di Ancarano di Norcia*, in *Studi in onore di F. Magi*, Perugia, pp. 201-214.
 Strazzulla M.J., 2013, *Forme di devozione nei luoghi di culto dell'Abruzzo antico*, in F. Fontana (a cura di), *Sacrum facere, Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro (Trieste, 17-18 febbraio 2012)*, Trieste pp. 41-94.
 Stalinski A., 2001, *Il ritrovamento di Valle Fuino presso Cascia: analisi storico-culturale intorno ad un deposito votivo in alta Sabina*, Roma.

VOTIVE GIFTS, RITUAL PRACTICE AND SOCIETY
A RESEARCH PROJECT ON THE CULT PLACE OF LAGHETTO DEL MONSIGNORE
(CAMPOVERDE, CENTRAL-ITALY)

Tanja van Loon

During the protohistory in Latium Vetus many sanctuaries were subject to important changes, transforming from small open-air cult places into institutionalized temples. Examples of sanctuaries that underwent such transformation are those at Satricum, Anagni, Tivoli and Gabii. Despite this overall development some cult places have or maintain a *'status aparte'*. They were not situated in a village or urban centre and are likely to have been related to natural phenomena, such as rivers, mountains and springs. Examples include the sanctuaries at *Mons Albanus* (Monte Cavo), *Traturo Caniò* and *Monticchio* (Circeo). The cult place discussed in this article, *Laghetto del Monsignore*, constitutes another example.

As already suggested by its name, the cult place of *Laghetto del Monsignore* (henceforth *LdM*) is formed by a small lake, fed by an underground spring. The site is located in the southern part of Latium Vetus (Fig. 1) in an area that, at the time¹, was surrounded by marshy land. No (monumental) structures that can be interpreted as a cult building or temple have been found in the direct vicinity of the lake, and no clear settlement traces have been found in the surrounding area. However, the objects recovered from the votive deposit suggest a close relationship with the nearby settlement of *Satricum*, located on a tuff-plateau only 4 km to the southwest (Fig. 1)².

Research History

The cult place of *LdM* was identified in the 1960's when concentrations of pottery were found in and near the borders of the lake³. Ten years later a large scale rescue excavation was executed at the site⁴. Unfortunately, no stratigraphy was recorded during the excavation.

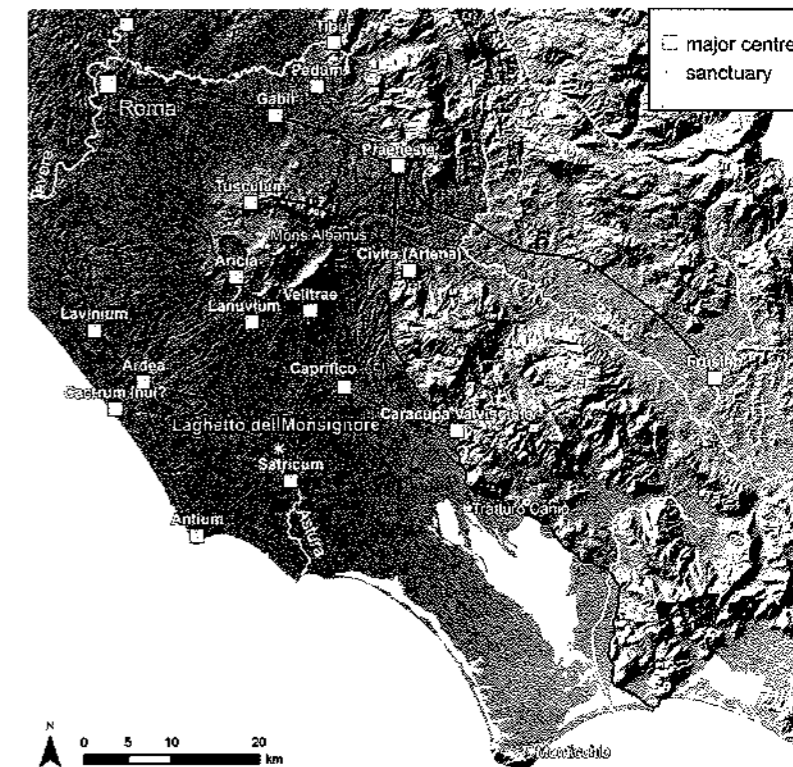


Fig. 1. Map, showing the major centres in 6th century Latium Vetus (after De Haas 2011: fig. 12.1).

¹ Large scale land reclamation during the reign of Mussolini has altered the area considerably.

² See a.o. material publications of, Chiarucci, Gizzi 1985; Crescenzi 1978; Gnade, Attema, Moormann 2007; Maaskant, Kleibrink, Attema 1987, 1992; Waarsenburg 1995; Bouma 1996; Attema *et al.* 2001-2002.

³ Giovannini, Ampolo 1976, p. 347.

⁴ Crescenzi 1978.

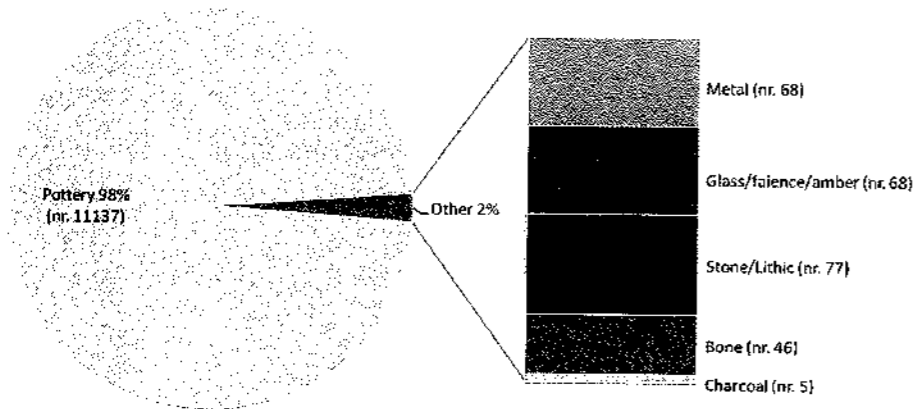


Fig. 2. Combined composition of the four collections of Laghetto del Monsignore.

Apennine style, a more advanced dating seemed more plausible⁵. Nowadays, a starting date of the cult in Latial Period I at the end of the Bronze Age⁹ or even in the Early Iron Age¹⁰ is widely accepted.

In 2008 another rescue operation took place, following private looting. During an intervention by the *Comando dei Carabinieri per la Tutela del Patrimonio Culturale*, materials were confiscated from the house of the landowner, as well as from an illegal excavation at the borders of the lake.

As part of a collaboration between the Groningen Institute of Archaeology (GIA) and the *Soprintendenza per Beni Archeologici del Lazio* (SBAL)¹¹, four collections from the cult place could be studied by the author, including the two collections from the rescue operations in 2008¹², a part of the pottery collected during the rescue excavation of 1977-78¹³ and a collection present in the *antiquarium di Nettuno*¹⁴. An overall publication of the materials from the cult place of LdM will be published in the near future by the author as a joint publication of the SBAL and the GIA.

The materials

The four collections comprise ca. 11.000 fragments of pottery, as well as small amounts of metal, amber, faience and glass objects and animal bones (Fig. 2). The main part of the ceramic fragments consists of locally made Impasto and Coarse Ware pottery, comprising both full-sized and miniature vessels (Fig. 3). The second largest pottery group is formed by the Etruscan pottery types, including *Bucchero* and *Etrusco-Corinthian* pot-

tery. Most of the metal objects are bronzes, including human representations in sheet bronze, jewellery, bronze bowls, and several fibulae. The glass, faience and amber objects are all beads.

Although three impasto fragments can be dated in the Eneolithic period and a few fragments in the Bronze Age, there is no evidence for regular activity at the site of LdM until the Early Iron Age. Only a small number of objects can be dated in the earliest phases of the sanctuary (Latial Period II), mainly consisting of impasto pottery of various shapes, indicating only small-scale activity between the 10th and 8th century. In addition to the full-sized impasto pottery a large number of miniature impasto vases has been found.

Almost all the miniature impasto shapes correspond to impasto shapes of 'normal' size, such as jars, cups and bowls. Yet, some of the vases are unique for votive deposits, such as kernoi and votive disks. The presence of miniaturized objects during the earliest phase of the site, is evidence of the cultic use of the place from the outset. The offering of locally made full-sized and miniature impasto vases continued throughout the entire time-span of the sanctuary.

Increasing numbers of gifts are recorded from the Late Iron Age onwards. However, the main part of the votives can be dated to the Orientalizing and Archaic Period. Objects formerly deposited in graves, such as imported pottery and bronze fibulae, become common in votive deposits, reflecting a shift in aristocratic display from the cemeteries to the settlement, notably the sanctuaries¹⁵. This development can be surmised for the cult place of LdM as well; from the end of the 7th century, alongside the traditional impasto pottery, that is generally assumed to have been locally made, part of the pottery became imported, primarily from Etruria, comprising *Bucchero*, *Etrusco-Corinthian* pottery and *ceramica etrusca a figura nere* (Fig. 3).

Besides the pottery from Etruria a small number of Attic black-figure sherds have been found, which can be dated to the end of the 6th century. Evidence for ritual activity in the 5th century is scarce. The very small number of *bucchero* and coarse ware sherds datable in the 5th century suggests the abandonment of the cult place in this period.

Research project: 'Defining the Ritual, Analyzing Society'

In the upcoming years a more in-depth analysis of the votive deposit will be carried out within the framework of the authors PhD research: 'Defining the Ritual, Analyzing Society. The religious and social significance of material culture in pre-Roman cult places in Central Italy'¹⁶.

The aim of this research is to investigate the relationship between ritual practice at cult places and social change in Latial society. To get better insight in the ritual practice at LdM and the relationship with the settlement (and sanctuaries) of Satricum, three fundamental issues will be explored:

- The first objective of the research is to study and interpret the development of the ritual practiced at the cult place of Laghetto del Monsignore. How can we interpret the material remains found at the cult place, and how will its analysis improve our understanding of the ritual practiced? To get insight in the ritual practice at the cult place of LdM, recourse will be made to an extensive analysis of all ceramic objects recovered from LdM. The methodological approach will be both quantitative, by means of statistical analysis, and qualitative in

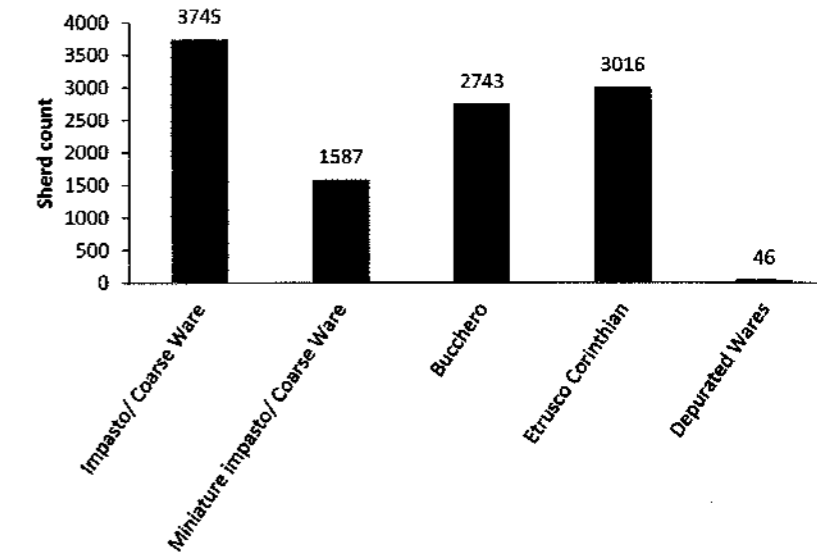


Fig. 3. Sherd count of the different pottery wares at Laghetto del Monsignore.

⁵ Giovannini, Ampolo 1976; Fugazzola Delpino 1976; Crescenzi 1978; Lowe 1978; Velocchia Rinaldi 1978; Chiarucci, Gizzi 1985; Nenci 1985; Knoop 1986.

⁶ Giovannini, Ampolo 1976, p. 347; Crescenzi 1978, p. 54; Lowe 1978, p. 142; Velocchia Rinaldi 1978, p. 24; Nenci 1985, p. 337; Knoop 1986, p. 70.

⁷ Decoratie "a solcature, zig-zag, triangoli excisi, metope campite a triangoli e a tratteggio, spine di pesce e puntinati vari" (see Crescenzi 1978, p. 52).

⁸ f.e. Crescenzi 1978, p. 52; Fugazzola Delpino 1976, p. 66.

⁹ Crescenzi 1978, p. 52; Guidi 1989-1990, p. 411; Waarsenburg 1994, p. 24; Guidi 2009, p. 144; Peroni 2004, p. 420; Quilici Gigli 2004, p. 245; Alessandri 2009, pp. 119-120.

¹⁰ Quilici Gigli 2004, p. 245.

¹¹ Protocol number: Prot. MBAC-SBA-LAZ N.2131, Class 31.10.04/ID 22-02-2010.

¹² The collections are stored in the communal museum in Borgo Le Ferriere and were studied by an Italian-Dutch research group between January and March 2010. The first collection consists of 1343 objects, among which is a large number of complete vases, confiscated from the house of the land owner. The second collection contains the material of a rescue operation by the SBAL at the site of the illegal excavation, during which 1265 of objects were collected from piles of earth near the lake.

¹³ This collection includes 2696 artefacts of the rescue excavation in 1977-78 by Crescenzi. A short publication of the materials was published in *Archeologia Laziale* (Crescenzi 1978). The materials have later on been studied by members of the GIA, which resulted in a publication of the miniature impasto pottery (Kleibrink 1997-1998).

¹⁴ The largest collection of this study (5834 objects) is formed by the material gathered by local amateur archaeologist, Arnaldo Liboni, between 1978 and 1985 and stored at the Forte Sangallo in Nettuno. The materials have been studied between 2005 and 2009 by the author.

¹⁵ Bietti Sestieri 1992, p. 243.

¹⁶ Under the supervision of Prof. dr. P.A.J. Attema and dr. A.J. Nijboer of the University of Groningen.

nature, centred on the analysis of the objects and assemblage in comparison with contemporary closed find deposits, such as funerary contexts and ritual depositions inside settlements.

• The second objective entails the contextualization of the cult place in its regional context. This contextual approach will focus on the relation of the cult place with spatial features in its environment, such as cult places, burials and settlements. Recent research has highlighted the importance of such an approach for our knowledge of the developments of sanctuaries. A good example of such an approach is Stek's study on 3rd-1st century rural cult places in the Molise (Italy), in which he emphasizes the functioning of extra-urban sanctuaries as a major component in local settlement organization¹⁷. Not surprisingly the village of Satricum and its sanctuaries and burial places will play an important role in this study. Not only is the cult place of LdM spatially connected to the village of Satricum, research of the materials of both places have shown that the objects of the votive deposit of LdM display many similarities with the material culture of Satricum¹⁸, and demonstrate a close relationship with the settlement Satricum and more particular with the cult which can be associated with votive deposit I on its acropolis. Another important aim therefore will be to study the nature of the relationship between the sanctuary at Laghetto del Monsignore and the sanctuaries of Satricum.

• The third objective will be to evaluate the results in light of social change in Latial society. In this macro-regional analysis the developments extracted from the case-study and its immediate surroundings (Satricum) will be compared with those in neighbouring regions, in order to shed light on the degree in which the ritual practice at LdM relates to that in contemporary cult places in *Latium Vetus*.

The application of these approaches will highlight specific transformations of the cult place of LdM, and allows comparing the changes that took place in Satricum and at LdM, while it provides the means for a comparative analysis of the various contemporaneous sanctuaries in Latium.

Bibliographical Reference

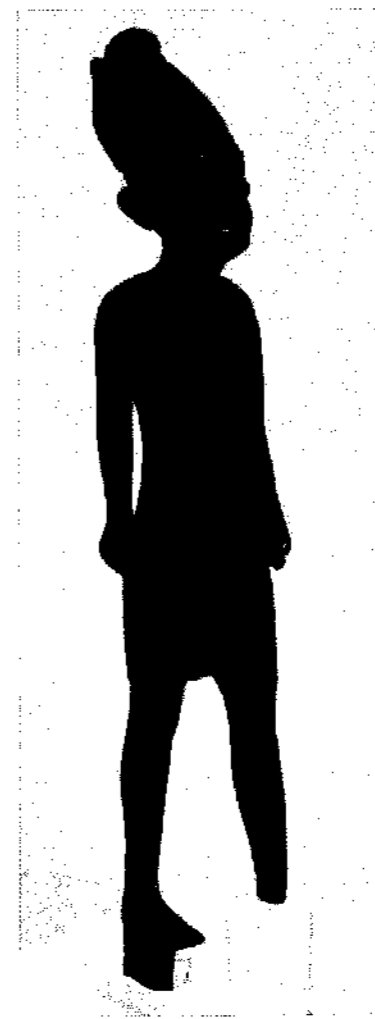
- Alessandri L., 2009, *Il Lazio centromeridionale nelle età del Bronzo e del Ferro*, Groningen.
- Attema P.A.J. et al., 2001-2002, *Pottery classifications: ceramics from Satricum and Lazio, Italy, 900-300BC*, in *Palaeohistoria* 43/44, pp. 321-392.
- Bietti Sestieri A.M., 1992, *La Necropoli Laziale di Osteria dell'Osa*, Roma.
- Bouma J.W., 1996, *Religio votiva: the archaeology of Latial votive religion: the 5th-3rd c. BC votive deposit south west of the main temple at Borgo Le Ferriere*, Groningen.
- Chiarucci P., Gizzi T., 1985, *Area sacra di Satricum: tra scavo e restituzione*, Roma.
- Crescenzi L., 1978, *Campoverde*, in *ArchLaz* I, pp. 51-55.
- De Haas T.C.A., 2011, *Fields, farms and colonists. Intensive field survey and early Roman colonization in the Pontine region, central Italy*, Groningen.
- Fugazzola Delpino M.A., 1976, *Testimonianze di cultura appenninica nel Lazio*, Firenze.
- Giovannini V., Ampolo C., 1976, *Campoverde*, in G. Colonna (a cura di), *Civiltà del Lazio Primitivo*, Roma, p. 347.
- Gnade M., Attema P., Moormann E. (a cura di), 2007, *Satricum: trenta anni di scavi olandesi*, Amsterdam.
- Guidi A., 1989-1990, *Alcune osservazioni sulla problematica delle offerte nella protostoria dell'Italia centrale*, in *ScAnt* 3-4, pp. 403-414.
- Guidi A., 2009, *Aspetti della religione tra la fine dell'età del Bronzo e la I età del Ferro*, in L. Drago Troccoli (a cura di), *Il Lazio dai Colli Albani ai Monti Lepini. Tra preistoria ed età moderna*, Roma, pp. 143-151.
- Kleibrink M., 1997-1998, *The miniature votive pottery dedicated at the 'Laghetto del Monsignore' Campoverde*, in *Palaeohistoria* 39/40, pp. 441-511.
- Knoop R., 1986, *Satricum a metà strada*, in P. Chiarucci (a cura di), *Il Lazio antico, dalla protostoria all'età medio-repubblicana*, Roma, pp. 57-74.

¹⁷ Stek 2009.

¹⁸ Predominantly the impasto vases display similarities with the material culture of the nearby settlement and cult place of Satricum, for example the amphorae decorated with incised spirals and cups with incised comb-motifs.

- Löwe C., 1978, *The historical significance of Latin votive deposits (up to the 4th century B.C.)*, in H.M.K. Blake, T.W. Potter, D.B. Whitehouse (a cura di), *Papers in Italian Archaeology* I, pp. 141-148.
- Maaskant Kleibrink M., Attema P.A.J., 1987, *Settlement excavations at Borgo Le Ferriere "Satricum"*, vol. I, Groningen.
- Maaskant Kleibrink M., Attema P.A.J., 1992, *Settlement excavations at Borgo Le Ferriere "Satricum"*, vol. II, Groningen.
- Nenci G., 1985, *Campoverde*, in *Bibliografia Topografica della Colonizzazione* IV, pp. 336-337.
- Peroni R., 2004, *L'Italia alle soglie della storia*, Roma-Bari.
- Quilici Gigli S., 2004, *Circumfuso Volitabant militi Volsci, dinamiche insediative nella zona Pontina*, in L. Quilici, S. Quilici Gigli (a cura di), *Viabilità e insediamenti nell'Italia antica*, (Atlante Tematico di Topografia Antica 13), pp. 235-245.
- Stek T.D., 2009, *Cult places and cultural change in Republican Italy*, Amsterdam.
- Veloccia Rinaldi M.L., 1978, *Aspetti protostorici ed arcaici del Lazio meridionale*, in *ArchLaz* I, pp. 22-25.
- Waarsenburg D.J., 1995, *The northwest necropolis of Satricum: an Iron Age cemetery in Latium Vetus*, Amsterdam.

SANTUARI FENICI



AUTRES ROIS, AUTRE TEMPLE:
LA DYNASTIE D'ESHMOUNAZOR ET LE SANCTUAIRE EXTRA-URBAIN D'ESHMOUN
À SIDON

José-Ángel Zamora (CSIC, Madrid)

Ainsi que nous le savons, dans l'endroit appelé aujourd'hui Bustān es-Šēh (au nord de Sidon, au moderne Liban) se trouvait un lieu de culte particulier, devenu très important à l'époque phénicienne¹. Il était situé sur l'un des derniers contreforts côtiers du Mont-Liban, qui surplombe la mer à côté de l'embouchure de la rivière Awwālī (Fig. 1-2). Plusieurs inscriptions phéniciennes nous informent de l'importance donnée à son emplacement sur la colline et à l'existence d'une source; elles nous renseignent également sur la divinité titulaire du sanctuaire: Eshmoun, dieu guérisseur, divinité masculine principale de la Sidon phénicienne.

Les plus anciennes inscriptions qui nous parlent du temple ont été faites par des rois sidoniens appartenant à une même famille royale, dont le référent ultime (que tous les monarques tiennent à signaler comme prédécesseur direct) était un roi appelé Eshmounazor (conventionnellement, Eshmounazor I); on parle alors de la dynastie de Eshmounazor. Sous l'administration de ces monarques, probablement dans la deuxième moitié du VI^e siècle av. J.C. ou peu après², Sidon a atteint une importance énorme, car la ville est devenue le grand port méditerranéen de l'Empire perse.

Le fondateur de la dynastie, le premier Eshmounazor, aurait même pu commencer son règne, ou être confirmé sur le trône, immédiatement après la conquête perse du Levant, après avoir obtenu la confiance du Grand Roi. Cela pourrait expliquer le rôle actif et la

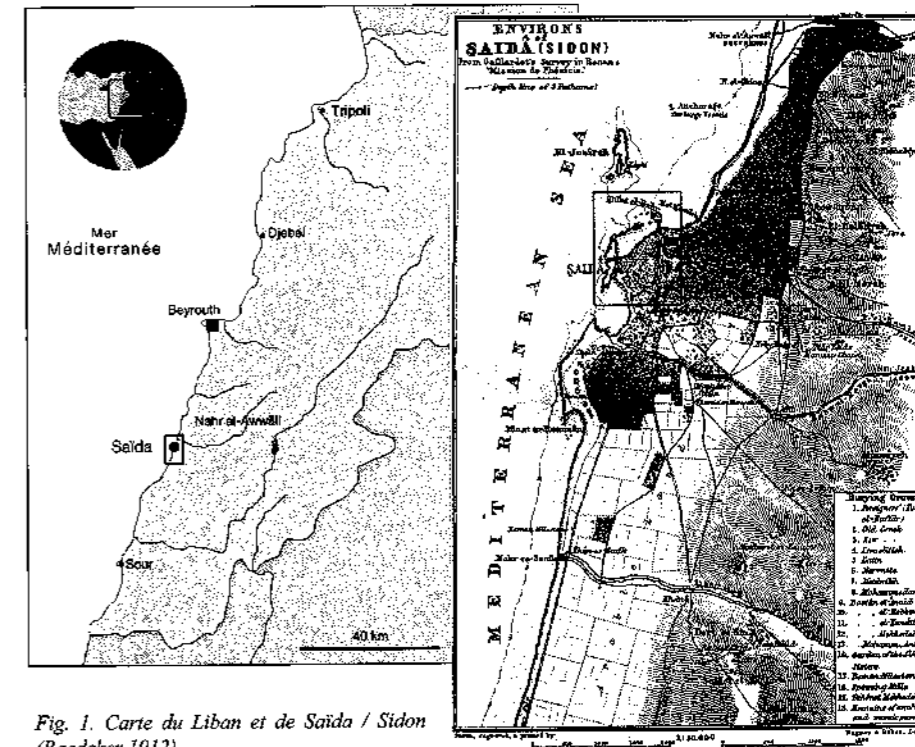


Fig. 1. Carte du Liban et de Saïda / Sidon (Baedeker 1912).

¹ Les fouilles anciennes ont restitué une quantité imposante de matériaux de tous types et époques, y compris une série d'inscriptions de primordiale importance. Sur les premières fouilles, vid. Macridy 1904; von Landau 1905; ensuite Contenau 1924 et Dunand 1973; aussi Ganzmann, van der Meijden, Stucky 1987; Stucky 1993; Stucky, Mathys 2000; Stucky 2002; *Id.* 2005; Xella, Zamora 2004; *Id.* 2005; *Id.* 2013.

² Sur la datation des rois sidoniens, vid. déjà Galland 1963 et surtout Kelly 1987 et les travaux de Elayi 1989, pp. 235 ss.; *Ead.* 2004; *Ead.* 2006; *Ead.* 2008. Les résultats de la recherche archéologique semblent indiquer une chronologie «haute» (constructions attribuées à Eshmounazor II, peut-être inachevées: moitié du VI^e siècle; constructions attribuées à Bodashtart: dernier tiers ou quart du même siècle, cf. *infra*), voir Ganzmann, van der Meijden, Stucky 1987, pp. 127 ss.; Stucky 1991, pp. 462 ss., 468; *Id.* 1993; *Id.* 1998; Stucky, Mathys 2000; Stucky 2002, p. 69; *Id.* 2005, pp. 19-35; cf. plus hétérodoxe Jacobs 2006. Par contre, la reconstruction traditionnelle de la paléographie des inscriptions phéniciennes préférerait une datation beaucoup plus récente, vid. p. ex. Peckham 1968, pp. 75-87, pourtant largement dépassé (il plaçait toute la dynastie après 479 av. J.-C.); cf. maintenant p. ex. Amadasi Guzzo 2012, pp. 6, n. 14 (qui ne défend pas la chronologie «basse», mais qui ne croit pas que la chronologie «haute» s'accorde complètement avec le développement des lettres attesté par les inscriptions sidoniennes). Ce sont des raisons historiques qui ont fait supposer une chronologie «moyenne - basse» (vid. *supra* et aussi Garbini 1984; Coacci Polsellini 1984; cf. maintenant Amadasi Guzzo s. p.) ainsi qu'un début de la dynastie d'Eshmounazor proche du début de la domination perse sur Sidon, vid. Zamora 2008; cf. *infra*.

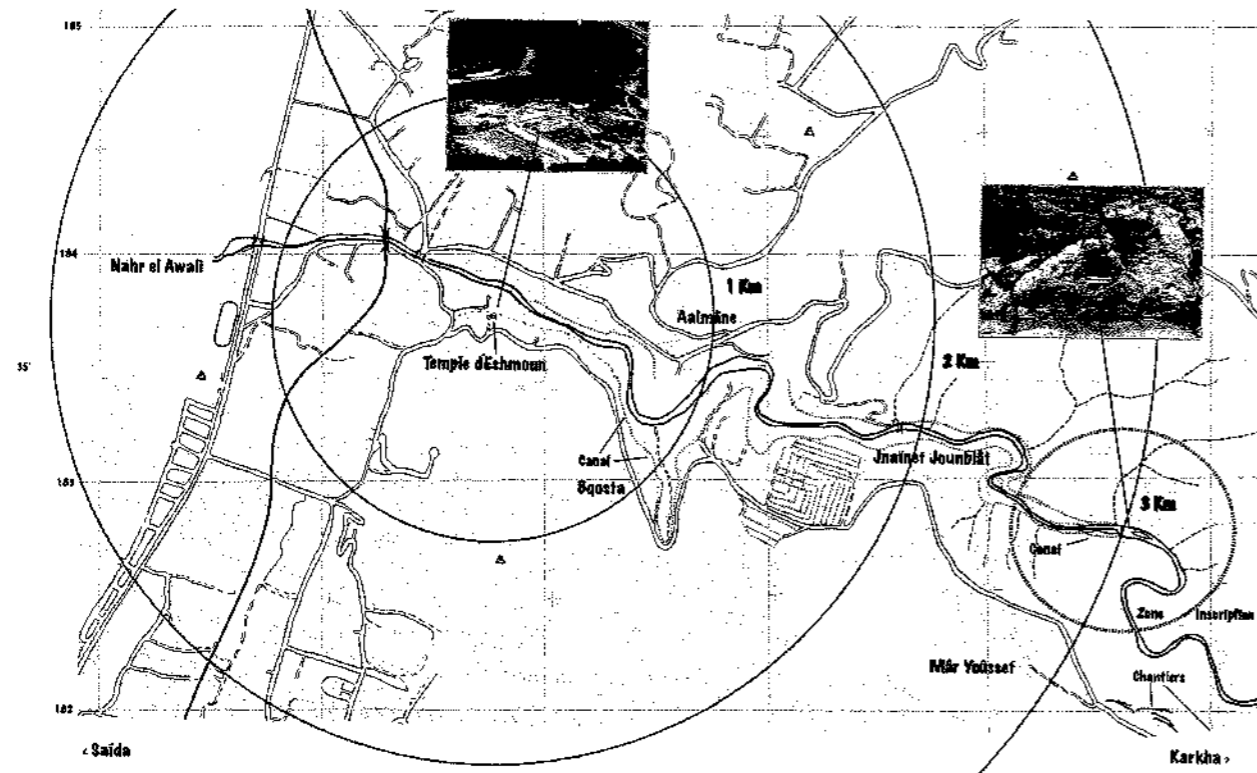


Fig. 2. Carte de l'aire de Bustān es-Šēḥ et de la rivière Awwālī.

condition privilégiée de Sidon au cours de la première phase de la domination achéménide; et cela pourrait justifier l'importance donnée à la mention de leur ancêtre par ses successeurs (Tabnit, Eshmounazor [II], Bodashtart, peut être Yatonmilk) afin de légitimer leur autorité³.

C'est précisément au cours de cette première période de la domination perse que les rois phéniciens ont entamé un vaste programme de constructions monumentales dans le sanctuaire extra-urbain d'Eshmoun à Bustān es-Šēḥ, dont la fréquentation augmentera considérablement. En se fondant sur l'analyse du contenu des inscriptions laissées par cette dynastie, mais aussi sur leur position et leur fonction dans le temple et dans ses environs⁴, on s'efforcera ici de reconstruire l'histoire et les causes de cette transformation du sanctuaire.

Les travaux d'Eshmounazor II

À l'avènement de la dynastie d'Eshmounazor, il existait déjà un lieu sacré à Bustān es-Šēḥ, sur le flanc de la colline, comme l'atteste l'archéologie, mais il semble qu'il n'y avait pas encore de constructions monumentales. À l'origine, le centre du culte était peut-être une anfractuosité, une grotte, une source⁵. À l'époque des premières informations textuelles – celles de la dynastie – l'endroit était en rapport avec le culte du dieu Eshmoun, dont la vénération de la part des rois phéniciens de Sidon est bien documentée⁶ et dont le caractère guérisseur (avant toute influence du dieu grec Asclépios, avec lequel il sera postérieurement identifié) semble

³ Il faut noter que les ascendants d'Eshmounazor [I] ne sont jamais nommés (vid. les inscriptions KAI 13-16); cela fait vraiment penser à un véritable «fondateur» dynastique. Les inscriptions du temple d'Eshmoun permettent de connaître une deuxième succession de rois sidoniens appelée «dynastie de Baalshillel [I]» (vid. KAI 281); elle devrait commencer au cours de la deuxième moitié (troisième quart?) du Vème siècle, vid. Röellig 1969 (esp. n. 3) et surtout Elayi 2006; *Ead.* 2008.

⁴ Suite à l'étude directe des inscriptions conservées, la lecture attentive des rapports de fouilles et l'inspection méticuleuse de l'aire du sanctuaire; voir Xella, Zamora 2004; Xella, Zamora 2005; Xella *et al.* 2005; Xella, Zamora 2013.

⁵ À l'époque phénicienne, la source *ydl* caractérisait le lieu sacré et faisait probablement partie de sa dénomination, cf. KAI 14, 17; KAI 281; RÉS 825; Stucky 1993, p. 104; 228; Stucky, Mathys 2000: 128; Stucky 2005, pp. 283-284. Cf. *infra*. L'orthographe *ydl* est attestée dans les inscriptions de la dynastie d'Eshmounazor; ailleurs l'orthographe attestée est *ydl*; cf. Amadasi Guzzo 2012, p. 5, n. 3.

⁶ Cf. en général Xella 1993. Les premiers rois de la dynastie d'Eshmounazor sont également (et en premier lieu!) des prêtres d'Ashtart. Même si les plus hautes fonctions royales et sacerdotales ont eu des liaisons étroites, elles semblent avoir été bien différenciées. Vid. Amadasi Guzzo 2012, p. 7.

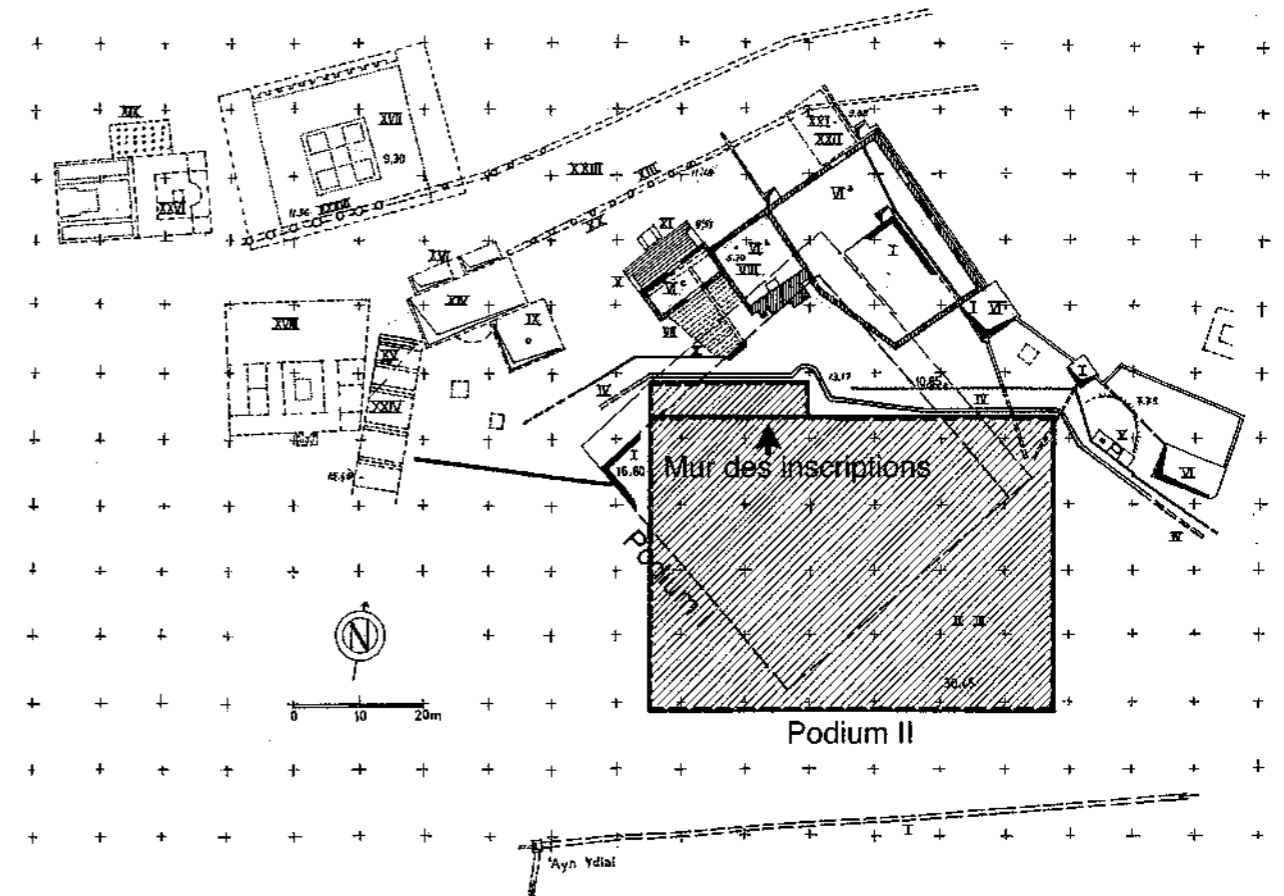


Fig. 3. Carte du sanctuaire d'Eshmoun (Stucky 2002, Abb. 1, réélaboration).

parfaitement en harmonie avec le type de culte attesté archéologiquement sur place. Ce double versant, officiel et populaire, collectif et individuel, assurait au culte du sanctuaire extra-urbain d'énormes potentialités, dont les rois sidoniens ont su tirer profit.

Le premier témoignage épigraphique qui nous renseigne directement sur le sanctuaire est apporté par l'inscription funéraire d'Eshmounazor II (le grand fils du fondateur de la dynastie). Ce dernier rappelle, sur son sarcophage, qu'en compagnie de sa mère Emashtart, il a fait exécuter divers travaux de construction en plusieurs endroits de son royaume, parmi lesquels (bien que non en premier lieu: la déesse Ashtart et la Sidon urbaine ont fait l'objet d'une attention prioritaire) le temple qui nous intéresse, le temple d'Eshmoun de la Source Yidlal à la montagne⁷.

Sur la base de cette information épigraphique, nous attribuons d'habitude à Eshmounazor la construction d'un prétendu «premier podium» de l'aire sacrée (Fig. 3), une sorte de terrasse qui entourait la partie inférieure de la colline⁸. Nous ne pouvons toutefois pas exclure le fait que le jeune roi et sa mère aient fait exécuter d'autres travaux sur place – peut-être en inaugurant un véritable culte officiel au sanctuaire.

Les travaux de Bodashtart

La phase la plus importante des travaux, bien documentée aussi par l'épigraphie, se situe néanmoins durant le règne du successeur d'Eshmounazor, Bodashtart. Ce dernier monta sur le trône en tant que petit-fils d'Eshmounazor Ier (père de Tabnit et grand-père d'Eshmounazor II, décédé à l'âge de quatorze ans); il était

⁷ KAI 14, 16-17: *w'nhn l's bnm bt l'sm' [š]r qdš 'n ydl bhr wyšbny šmm 'drm*, «nous avons bâti un temple pour Eshmoun, Prince Saint (de la?) Source Ydlal à la montagne». Vid. récemment Amadasi Guzzo 2012, pp. 7-9 (qui montre clairement que les travaux à Bustān es-Šēḥ en l'honneur d'Eshmoun ne revêtaient pas, au temps d'Eshmounazor II, ni l'importance ni la priorité des travaux à Sidon en l'honneur d'Ashtart). Sur l'inscription, voir aussi récemment Niehr 2013; Amadasi Guzzo 2013.

⁸ Vid. Stucky 2002, pp. 69 ss. et Abb. 1; *Id.* 2005.

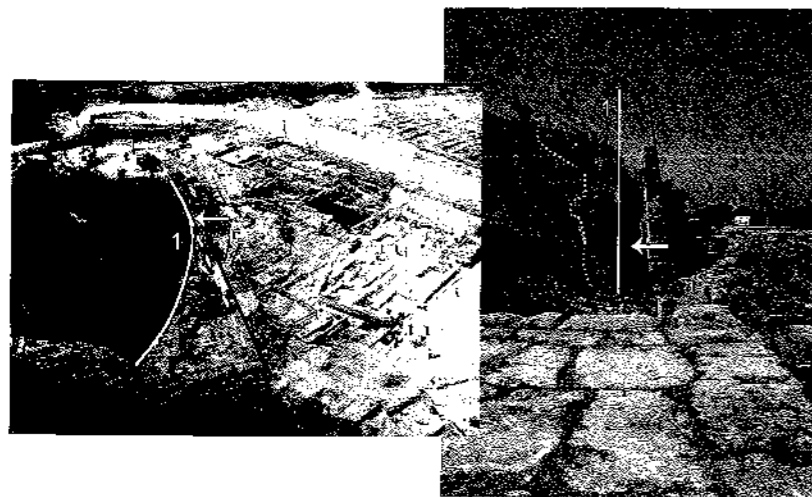


Fig. 4. «Podium» de Bodashtart: première (1) et deuxième (2) «façades».

C'est précisément dans les murs de cette imposante plate-forme qu'ont été découvertes la plupart des inscriptions de Bodashtart¹⁰, par lesquelles le roi de Sidon réclame la paternité des travaux. Le podium en question, un grand carré dont les côtés sont disposés selon les points cardinaux (le côté principal vers le Nord), s'insère dans un programme de réfection radicale qui finit par ceindre la colline d'une haute muraille terrassée, sur laquelle ont dû être placées des constructions cultuelles.

- Les deux phases de construction du podium de Bodashtart

Les travaux exécutés au podium et, en particulier, le chantier de revêtement de la paroi rocheuse, ont vraisemblablement été accomplis au cours de deux phases différentes que l'on peut aisément distinguer sur le côté septentrional de la plate-forme. Dans une première phase, une façade accrochée à la paroi a été édifiée, en y appliquant des blocs de pierre dont la surface avait été expressément modelée pour adhérer parfaitement au rocher (Fig. 4; ailleurs, par contre, les blocs mis en place ont gardé leur forme orthogonale, tandis que les surfaces naturelles ont été nivelées). Cette façade – dans la partie restante, là où les inscriptions ont été découvertes – est formée de deux files de blocs soigneusement travaillés à bossage, ce qui montre qu'elle était, du moins au début, destinée à être visible.

Après un certain temps, en tout cas assez réduit et toujours durant le règne de Bodashtart, des travaux de consolidation de la première façade se sont avérés indispensables. Des files supplémentaires de blocs ont alors été rajoutées, afin de former le périmètre du «carré» définitif du podium et, par conséquent, une deuxième façade, définitive cette fois-ci (Fig. 3-5).

- Les deux séries d'inscriptions

De même que nous avons affaire à deux phases de construction différentes, nous conservons deux séries d'inscriptions¹¹ (chacune avec le même texte, sauf de petites variantes sans influence)¹², laissées sur place par

donc le cousin de son prédécesseur. Même si la position et la légitimité du nouveau roi devaient être faibles, voire contestées, son règne semble avoir été assez long et avoir contribué considérablement à la prospérité de la cité.

Bodashtart avait construit en premier lieu, lui aussi, un temple ou monument à Sidon en l'honneur d'Ashtart, donc le culte, dynastique et urbain, devait être capital pour l'intronisation d'un nouveau roi⁹. Cependant, il a tout de suite entrepris des travaux dans le sanctuaire extra-urbain d'Eshmoun et dans les environs (où le roi aurait pu être bien plus libre). Il s'agissait de travaux à l'importance croissante, parmi lesquels ceux qui se rapportent au «deuxième podium» (Fig. 3-4) qui sont les plus visibles aujourd'hui.

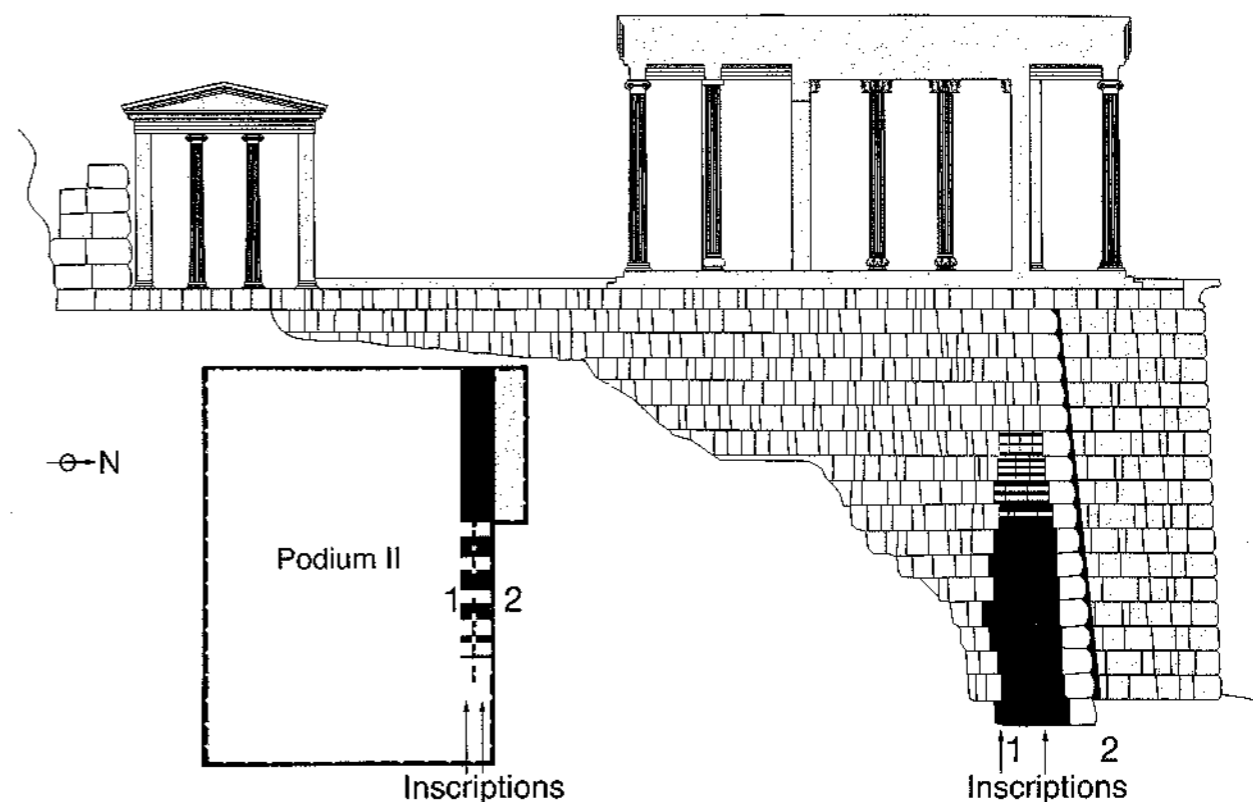


Fig. 5. Situation des temples sur le «podium» de Bodashtart, avec indication de la première (1) et la deuxième (2) «façades» du podium, ainsi que la position des inscriptions cachées (élaboration sur Stucky 2002, Abb. 1 et 8).

Bodashtart, qu'il faut logiquement mettre en rapport avec les deux phases de construction. En d'autres termes, les inscriptions «signées» par le seul Bodashtart¹³ seraient contemporaines de l'érection de la première façade, tandis que les épigraphes de la deuxième série, dans lesquelles le roi associe son fils Yatonmilk¹⁴, seraient en rapport avec la phase de consolidation qui donna à l'installation son aspect définitif.

Toutes les inscriptions de la première série (Bodashtart seul), en effet, ont été insérées dans les files de la première façade et soigneusement disposées de manière à ce que les côtés inscrits des blocs soient cachés dès le moment de la pose. D'une manière analogue, les inscriptions de la deuxième série (Bodashtart et Yatonmilk) faisaient partie du deuxième mur de revêtement et elles ont été insérées dans les files de blocs les plus internes de la nouvelle façade, de manière également à ne pas faire apparaître les inscriptions (Fig. 5). C'est-à-dire : après avoir «signé» seul la première construction, par le biais des inscriptions placées à l'intérieur de celle-ci, Bodashtart, devenu père d'un héritier légitime et désireux de l'associer à la commémoration de ses ouvrages, profita des travaux de consolidation de son podium pour y insérer la deuxième série d'inscriptions, cachées dans le nouveau mur.

parcours divers. Pour une histoire de la découverte vid. dans la bibliographie ancienne p. ex. Macridy 1904 et Berger 1902; une synthèse moderne (entre autres) chez Stucky, Mathys 2000; Stucky 2005.

¹² Cf. respectivement KAI 15 et 16 pour le texte-base. Pour le classement et l'étude des inscriptions, cf. p. ex. Elayi 1989; Bordreuil, André Salvini 1990; Bordreuil 1990; *Id.* 2002a; Bonnet, Xella 2002; Xella, Zamora 2005; Amadasi Guzzo 2012: pp. 11 ss. Les traductions ici choisies sont celles habituellement données, même si l'interprétation de certains termes et expressions reste disputée. Nous n'indiquons pas le partage des lignes, car il n'est pas le même dans tous les exemplaires.

¹³ Le texte-base est le suivant: *mlk bd'strt mlk šdm bn bn mlk 'šmn zr mlk šdm bšdn ym šmn rmm 'rš ršpm šdn mšl 'š bn wšdn (h)šd 'yt hbt z bn l'ly l'šmn šr qdš*, «Le roi Bodashtart, roi des Sidoniens, petit-fils du roi Eshmounazor, roi des Sidoniens, dans Sidon-de-la-mer, Cieux-Élevés, Pays-des-Resheps, Sidone-Domine, (voici ce) qu'il a bâti. Et dans Sidon-des-Champs, il a bâti ce temple pour son dieu Eshmoun, Prince Saint». Les expressions «Sidon-de-la-mer, Cieux-Élevés» etc. sont habituellement interprétées comme des noms de différents districts du territoire de Sidon.

¹⁴ Le texte-base est le suivant: *mlk bd'strt wbn šdq ytonmilk mlk šdm bn bn mlk 'šmn zr mlk šdm 'yt hbt z bn l'ly l'šmn šr qdš*, «Le roi Bodashtart et son fils légitime Yatonmilk, roi des Sidoniens, petit-fils du roi Eshmounazor, roi des Sidoniens, ce temple-ci a bâti pour son dieu Eshmoun, Prince Saint». Nous remarquerons en passant que ces inscriptions, à la différence de celles appartenant à la première série, ne mentionnent que le sanctuaire de Bustān eš-Šēh et passent sous silence d'autres «travaux» royaux (selon l'interprétation la plus habituelle) qui seraient antérieurs ou simultanés par rapport à la construction commémorée, Xella, Zamora 2004; Xella, Zamora 2005; Xella, Zamora 2013; vid. maintenant Amadasi Guzzo 2012, p. 11. Vid. *infra*.

⁹ La dédicace (CIS I 4) – du début du règne de Bodashtart («l'année de son devenir roi») – a été trouvée à l'aire de la cité (cf. Vogüé 1860) et a dû revêtir une importance spécifique pour la légitimation du roi. Vid. Bonnet 1995; Bordreuil 2002b; Bonnet 2006-2007; Zamora 2007; Amadasi Guzzo 2012, pp. 9-10.

¹⁰ Quasiment une trentaine d'exemplaires sont connus à ce jour. L'existence d'autres exemplaires hors contexte ne peut être exclue, ainsi que la possibilité que certains blocs restés *in situ* puissent également comporter des inscriptions occultes. Cf. à ce propos Stucky 2002, p. 69. En plus, nous connaissons la dédicace à Astarté CIS I 4 (vid. *supra*) et l'inscription du roi au fleuve Awwāli (Chéhab 1983, p. 171; Xella, Zamora 2004; vid. *infra*).

¹¹ Les inscriptions ont été prélevées clandestinement du site par des pillards ou enlevés par les archéologues pendant des fouilles officielles. Elles sont conservées dans quatre musées différents (le Musée du Louvre à Paris, le Musée Archéologique d'Istanbul, le Musée Archéologique National de Beyrouth et, toujours à Beyrouth, le Musée de l'Université Américaine), où elles sont arrivées après des

Une seule inscription¹⁵, restée encore aujourd'hui *in situ*, appartient à la deuxième série mais se trouve dans les blocs de la première façade (et dans son côté apparemment visible). Lorsque l'on a été obligé de recouvrir l'ancienne façade, destinée à rester cachée à jamais, Bodashtart a dû ordonner la gravure de ce «nouveau» texte dans l'ancien mur, un exemplaire en position intermédiaire, comme «sceau» et signe de continuité entre les deux moments de vie du sanctuaire, en rebaptisant également, pour ainsi dire, en son nom et au nom de son fils, la construction initiale¹⁶. En outre, il choisit de le faire précisément en un point (matériel et symbolique) qui marquait l'endroit le plus sacré du sanctuaire. N'oublions pas que les blocs de pierre de cette œuvre monumentale ont été adossés dans ce lieu à la paroi de la colline sans modifier la surface naturelle, tel un signe de respect, et que, sur l'axe vertical de cette partie de la façade (ultérieurement renforcée), a pu être placé la *cella* de l'un des temples construits sur le podium (Fig. 5)¹⁷.

- Le cachement rituel des inscriptions

Bodashtart, en cachant délibérément et pour toujours ses inscriptions à proximité d'un endroit précis de la pente de la colline, a peut-être voulu s'inspirer d'une tradition mésopotamienne : celle des inscriptions de fondation ou, mieux encore, compte tenu de l'époque et de la situation historique et politique, il a pu suivre un usage perse ou assumé par les perses¹⁸. Il s'agirait alors d'une action rituelle par laquelle le roi de Sidon ouvrait et clôturait symboliquement un dialogue personnel avec la divinité du sanctuaire et avec la mémoire historique des lieux, par delà tout interlocuteur humain puisqu'aucun d'entre eux n'était destiné à lire ces textes qui commémoraient les mérites du roi pieux et bâtisseur.

Il faut néanmoins tenir compte du fait que la pratique a été suivie de manière quelque peu superficielle et mécanique¹⁹, sans une participation particulière ni un réel soin religieux. Les Sidoniens, soumis à de fortes influences externes, ont manifesté un grand éclectisme à l'époque perse, ce qui reflète sans doute leur volonté de conserver leurs propres traditions, bien que moyennant diverses réélaborations et adaptations²⁰. Dans ce contexte, le roi de Sidon a pu adopter de sa propre initiative – en sa qualité de «petit roi» soucieux de se conformer aux habitudes des puissants – la pratique rituelle des inscriptions cachées dans les murs de fondation, mais les motifs idéologiques qui étaient à la base de cette conduite, inhabituelle en Phénicie, ne furent probablement ni compris ni partagés par le commun des mortels. Il semble bien que ses ouvriers aient exécuté son projet avec une certaine superficialité, voire un certain détachement, comme s'ils se conformaient bon gré mal gré à un usage qui était, en définitive, étranger aux traditions religieuses et culturelles de leur pays.

- Les travaux hydrauliques

Une autre inscription de Bodashtart, malheureusement disparue²¹, était placée loin du temple (à une distance d'environ trois kilomètres en amont) mais en rapport direct avec le sanctuaire. Le monument était, à l'origine, situé de manière bien visible sur la rive droite du Nahr al-Awwāli, à hauteur d'un ancien barrage. La

fonction principale de cette digue était la déviation des eaux en direction d'un canal situé sur la rive gauche du lit²². Le canal a été construit le long de la rive du fleuve, accolé à la paroi rocheuse dans la première partie de son parcours. Il convoyait une partie de la masse d'eau avec une inclinaison inférieure à celle de la rivière, de sorte qu'il se trouvait à une hauteur de plus en plus élevée par rapport à celle de l'Awwāli, en conduisant l'eau vers l'aire du sanctuaire, un travail hydraulique remarquable que le texte devait commémorer (Fig. 2).

En effet, l'inscription, partiellement lisible grâce à d'anciennes photographies²³, semble enregistrer des travaux hydrauliques et architectoniques achevés au cours de la septième année du règne de Bodashtart²⁴ – peut-être avant de compléter les constructions et les interventions d'aménagement du sanctuaire lui-même²⁵. Ils devaient comprendre, entre autres, la canalisation des eaux du Awwāli jusqu'au sanctuaire d'Eshmoun.

Les eaux (à l'origine, celles de la célèbre «Source Ydlal»²⁶) ont dû être un élément primordial pour la vie du sanctuaire, tant pour le culte régulier que pour le culte thérapeutique qu'on y pratiquait, au sein duquel les ablutions et les rites purificateurs revêtaient probablement une importance particulière²⁷. Les travaux hydrauliques sont probablement devenus nécessaires pour apporter un supplément d'eau au sanctuaire en dépit de l'existence de la source, peut-être trop exigüe pour les nouvelles exigences du grand complexe religieux projeté dans cette époque, ils en ont donc assuré le futur développement²⁸.

De nouveaux travaux par des nouveaux rois

En effet, l'ensemble des travaux réalisés dans le sanctuaire par les monarques de la dynastie d'Eshmounazor, une véritable (re)fondation, témoigne de la croissance du lieu sacré (manifestation à son tour de nouveaux besoins religieux) et alors de la nécessité de le réaménager d'une manière adéquate, étant donnée sa nouvelle importance. Mais il témoigne aussi de la volonté des rois sidoniens de l'époque de matérialiser cette croissance, d'encourager la fréquentation, d'y conduire les nouvelles inquiétudes et de favoriser cette importance grandissante, parmi des interventions importantes – même sur la topographie naturelle préexistante, en dépit des difficultés d'exécution et d'entretien.

Ces travaux imposants – qui reflètent l'idiosyncrasie de la Sidon de l'époque, avec sa caractéristique adaptation et réélaboration d'influences – montrent le rôle actif des monarques, qui ont su tirer profit des im-

²² L'aire est maintenant occupée par la centrale électrique «Charles Hélu», inaugurée en 1968, la construction a donc sensiblement modifié la morphologie d'ensemble de la zone; cependant, le barrage et la canalisation sont encore aujourd'hui fonctionnels: la digue a été renforcée, ou reconstruite, en rapport avec les travaux de construction de la Centrale, et elle remplit encore sa fonction; le canal, qui a subi de nombreuses réfections, est toujours bien visible et utilisé; il était appelé *Saltani* il y a un demi-siècle, vid. Dunand 1984 (qui n'a pas pu localiser tout le parcours du canal ni identifier la prise d'eau); Xella, Zamora 2004; Xella *et al.* 2005. Voir aussi Xella, Oggiano 2009.

²³ Xella, Zamora 2004; Xella, Zamora 2013.

²⁴ Étant donné l'ampleur, le coût et la complexité du projet, les travaux sur le fleuve ont dû commencer bien plus tôt, au cours des premières années du règne de Bodashtart (et il faudrait même considérer la possibilité d'un commencement des ouvrages hydrauliques déjà au temps d'Eshmounazor II). En tout cas, dans la partie la plus claire de l'inscription de l'Awwāli, Bodashtart affirme avoir déjà exécuté des constructions à Sidon-de-la-mer, Cieux-Élevés et Pays-des-Resheps (*mlk bd šrt / [mlk] [šd]r[m bn] b[n] mlk šnn zr mlk šnm bšdn [y]m / šnm rmm rš ršm </ > bn / >*) mais il ne mentionne pas Sidone-Domine, qui est citée par contre dans les inscriptions de la première façade du podium de Bodashtart à Bustān es-Šēh. Nous pouvons ainsi supposer que la fin de la première phase des travaux du Bodashtart dans le sanctuaire a été postérieure à la fin de ses ouvrages sur le fleuve, Xella, Zamora 2004, 287; Xella, Zamora 2013. Voir maintenant Amadasi Guzzo 2012, p. 12.

²⁵ Vid. *supra* note antérieure. En fait, ces travaux sur le fleuve ont pu être la cause d'une partie des interventions architectoniques dans l'aire du sanctuaire – au-delà des constructions sans doute prévues pour conduire, recueillir et utiliser les eaux. L'hypothèse pourrait être émise que la construction du podium de Bodashtart (ou, du moins, la consolidation de sa première façade, adossée à la paroi de la colline de manière infirme pour ne pas modifier la surface naturelle) s'est avéré nécessaire après l'altération subie par le terrain, suite à l'arrivée de nouvelles quantités d'eau.

²⁶ L'étymologie même du nom de la source, *ydl(l)*, peut-être de racine *DLL, pourrait faire allusion à la canalisation de l'eau (Torrey 1902, p. 167). À la lumière de la situation décrite, l'interprétation pourrait gagner des fondements.

²⁷ Sur l'utilisation de l'eau dans les sanctuaires phéniciens vid. Groenewoud 2001, pp. 139-159; plus en général, p. ex. Lembke 2004. Pour une brève synthèse générale sur les aspects du culte dans le sanctuaire de Bustān es-Šēh, voir Minunno 2006.

²⁸ Le complexe fut ensuite enrichi par de nouvelles constructions. Les eaux apportées par la source (de manière naturelle et artificielle) ont été utilisées grâce à des installations hydrauliques visibles encore aujourd'hui, parmi lesquelles se distingue le bassin d'eau (la «piscine») dit «d'Ashtar», caractérisé par des frises contenant des scènes de chasse et par le célèbre trône vide de la déesse – un culte important est donc également attesté au sanctuaire par des inscriptions plus tardives; il faut noter qu'aucun indice ne permet de supposer qu'Ashtar a eu une importance similaire au sanctuaire pendant la durée de la dynastie d'Eshmounazar. Autour de 350 av. J.C., la célèbre «Tribune d'Eshmoun» a été sculptée, Stucky 1984. Ce n'est que beaucoup plus tard, au IIe siècle ap. J.C., que la piscine fut comblée de terre, la zone septentrionale du sanctuaire fut occupée par une route à double colonnade et enfin, au IVe siècle, une église byzantine surgit dans la partie occidentale de l'ancienne aire sacrée (apportant ainsi une dernière continuité au lieu sacré). Vid. Stucky 2005.

¹⁵ Signalée jadis par von Landau 1905, Contenau 1924 et *Id.* 1926, Pl. 1; Dunand 1975-1976, p. 494 note 2 (en indiquant la localisation sur le plan du site), l'inscription est également mentionnée par Jidejian 1995, p. 122 et par Bordreuil 2002, p. 105. Son texte avait été transcrit par Contenau 1924; il a été republié d'après lui par Bonnet et Xella 2002, p. 102 et il a été étudié finalement *in situ* par Xella, Zamora 2005.

¹⁶ von Landau 1905, pp. 2 ss.; Xella, Zamora 2005; Xella, Zamora 2013.

¹⁷ Nous connaissons l'existence de deux temples situés sur le podium dont l'un, de type «oriental», a été détruit vers le milieu du IVe siècle av. J.C.; le deuxième était grec, de style ionique. Vid. Stucky 1991; *Id.* 1998; Stucky, Mathys 2000; Stucky 2002; *Id.* 2005.

¹⁸ Xella, Zamora 2005. Cf. Stucky 2002, p. 69. Vid. aussi entre autres Ellis 1968, *passim*; Rashid 1957-1971; Oppenheim 1985, pp. 536-537.

¹⁹ Les murs du podium étaient sans doute la destination première et définitive des blocs inscrits (c'est-à-dire qu'il ne s'agissait pas d'une réutilisation) mais la disposition des inscriptions sur les blocs est assez irrégulière; nous disposons également de quelques cas d'inscriptions incomplètes et même d'un cas de bloc préparé pour être inscrit, mais jamais gravé. En outre, les inscriptions ont été inscrites dans le mur sans aucun soin de ne pas endommager les textes, vid. Xella, Zamora 2005.

²⁰ Cf. p. ex. les remarques de Stucky 1991, p. 481.

²¹ Mis à part Chéhab, qui en avait fait une brève mention en 1979 (Chéhab 1982), aucun spécialiste n'a eu l'occasion de voir l'inscription et aucune information supplémentaire n'avait été donnée par la suite. Une prospection du territoire et une recherche d'archives (qui a donné lieu à la découverte d'anciennes photographies) ont permis de reconstruire l'histoire du monument, de localiser l'endroit où le rocher inscrit devait se trouver et de faire une étude préliminaire du texte, vid. Xella, Zamora 2004; Xella *et al.* 2005; Xella, Zamora 2013.

portantes potentialités du temple d'Eshmoun (un temple sidonien, mais extra-urbain et, apparemment, libéré du fardeau des interventions des précédents dirigeants). En effet, dans le sanctuaire, où la dévotion au grand dieu de la dynastie s'ouvrait et menait à son versant guérisseur, le culte pouvait être à la fois officiel et populaire, politique et social, idéologique et matériel, citoyen et cosmopolite, identitaire et intégrateur, collectif et individuel, devenant par conséquent un instrument idéal pour une nouvelle dynastie au début d'une nouvelle ère.

Bibliographie

- Amadasi Guzzo M.G., 2012, *Sidon et ses sanctuaires*, in *RAAO* 106, 2012/1, pp. 5-18.
- Amadasi Guzzo M.G., 2013, "Re dei Sidonii?", in O. Loretz, S. Ribichini, W.G.E. Watson, J.Á. Zamora (eds.), *Ritual, Religion and Reason Studies in the Ancient World in Honour of Paolo Xella*, Münster, pp. 257-266.
- Amadasi Guzzo M.G., s. p., *Sur la chronologie des inscriptions de Sidon de la dynastie d'Eshmoun'azor*, in Ph.C. Schmitz (ed.), *Studies in Honour of Ch. R. Krahmalkov*, sous presse.
- Baedeker K., 1912, *Palestine et Syrie. Routes principales à travers la Mésopotamie et la Babilonie*, Leipzig – Paris.
- Berger P., 1902, *Mémoire sur les inscriptions de fondation du temple d'Esmoun à Sidon*, Paris.
- Bonnet C., 1995, *Phénicien šrn = accadien šurinnu? À propos de l'inscription de Bodashtart CIS I 4*, in *Orientalia N. S.* 64, pp. 214-222.
- Bonnet C., 2006-2007, *La déesse et le roi: nouveaux regards sur le rôle d'Astarté dans les rites d'investiture en Phénicie*, in *Mythos* 1, pp. 11-22.
- Bonnet C., Xella P., 2002, *Les inscriptions phéniciennes de Bodashtart roi de Sidon*, in M.G. Amadasi, M. Liverani, P. Matthiae (edd.), *Da Pyrgi a Mozia. Studi sull'archeologia del Mediterraneo in memoria di Antonia Ciasca*, Roma, pp. 93-104.
- Bordreuil P., 1990, *À propos de la généalogie de Bodashtart*, in *TRANS* 3, pp. 93-94.
- Bordreuil P., 2002a, *À propos des temples dédiés à Eshmoun par les rois Eshmounazor et Bodashtart*, in M.G. Amadasi, M. Liverani, P. Matthiae (edd.), *Da Pyrgi a Mozia. Studi sull'archeologia del Mediterraneo in memoria di Antonia Ciasca*, Roma, pp. 105-108.
- Bordreuil P., 2002b, *Dédicace du roi de Sidon Bodashtart (n° 69)*, in E. Gubel et al. (eds), *Art phénicien. La sculpture de tradition phénicienne* (Département des antiquités orientales du Musée du Louvre: Catalogue), Paris, pp. 80-81.
- Bordreuil P., André-Salvini B., 1990, *Quel est le nombre des dédicaces de Bodashtart?*, in *Syria* 67, pp. 493-499.
- Chéhab M., 1983, *Découvertes phéniciennes au Liban*, in *Atti del I Congresso Internazionale di Studi fenici e punici*, I, Roma, pp. 165-172.
- Coacci Polsellì G., 1984, *Nuova luce sulla datazione dei re sidonii?*, in *RSF* 12, pp. 169-173.
- Contenau G., 1920, *Mission archéologique à Sidon (1914)*, in *Syria* 1, pp. 1-147.
- Contenau G., 1924, *Deuxième mission archéologique à Sidon (1920). II. Les sanctuaires. Sondages au temple d'Eshmoun*, in *Syria* 5, pp. 9-23.
- Dunand M., 1926, *Sondages archéologiques effectués à Bostan ech-Cheikh, près Saïda*, in *Syria* 7, pp. 1-8.
- Dunand M., 1973, *Le temple d'Eshmoun à Sidon. Essai de chronologie*, in *BMB* 26, pp. 7-25.
- Dunand M., 1975-1976, *Les rois de Sidon au temps des Perses*, in *MUSJ* 49, pp. 489-500.
- Dunand M., 1983, *L'iconographie d'Eshmoun dans son temple sidonien*, in *Atti del I Congresso Internazionale di studi fenici e punici*, II, Roma, pp. 515-519.
- Dunand M., 1984, *La source Ydlal dans le temple d'Eshmoun à Sidon*, in *MUSJ* 50, pp. 147-154.
- Elayi J., 1987, *Recherches sur les cites phéniciennes à l'époque perse*, Napoli.
- Elayi J., 1989, *La chronologie de la dynastie sidonienne d'Eshmounazor*, in *TRANS* 27, pp. 9-28.
- Elayi J., 2006, *An Updated Chronology of the Reigns of Phoenician Kings during Persian Period (539-333 BCE)*, in *TRANS* 32, pp. 11-43.
- Elayi J., 2008, *On dating the reigns of Phoenician kings in the Persian period*, in C. Sagona (ed.), *Beyond the Homeland: Markers in Phoenician Chronology*, Leuven/Paris/Dudley, Ma., pp. 97-112.
- Ellis R.S., 1968, *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia*, New Haven - London.
- Galling K., 1963, *Eshmounazar und der Herr der Könige*, in *ZDPV* 79, pp. 140-151.
- Ganzmann L., Van Der Meijden H., Stucky R.A., 1987, *Das Eschmunheiligtum von Sidon. Die Funde der türkischen Ausgrabungen von 1901 bis 1903 im Archäologischen Museum in Istanbul*, in *Istanbul Mitteilungen* 37, pp. 81-130.
- Garbini G., 1984, *Tetràmnéstos re di Sidone*, in *RSF* 12, pp. 3-7.
- Groenewoud E.M.C., 2001, *Use of Water in Phoenician Sanctuaries* in *ANES* 38, pp. 139-159.
- Jacobs B., 2006, *Neue Überlegungen zu Genealogie und Chronologie der 'Eshmoun'azar-Dynastie von Sidon*, in R. Rollinger, B. Truschnegg (Hg.), *Altertum und Mittelmeerraum: Die antike Welt diesseits und jenseits der Levante. Festschrift für P. W. Haider*, Stuttgart, pp. 133-149.
- Jidejian N., 1995, *Sidon Through the Ages*, London.
- KAI = H. Donner, W. Röllig, *Kanaanäischen und aramäischen Inschriften*, I-III, Wiesbaden 1966. [Bd. 1, 2003: 5. erweiterte und überarbeitete Auflage].
- Kelly T., 1987, *Herodotus and the Chronology of the Kings of Sidon*, in *BASO* 268, pp. 35-56.
- Von Landau W., 1905, *Vorläufige Nachrichten über die im Eschmuntempel bei Sidon gefundenen phönizischen Altartümer*, in *MVG* 10, pp. 1-16.
- Lembke K., 2004, *The Relevance of Water in Religious Worship of Ancient Egypt and the Middle East* in H.D. Biernert, J. Häser (eds.), *Men of Dikes and Canals. The Archaeology of Water in the Middle East. International Symposium held at Petra, Wadi Musa (H.K. of Jordan) 15-20 June, 1999*, Rahden/Westf., pp. 301-307.
- Macridy Th., 1904, *Le temple d'Eshmoun à Sidon*, Paris.
- Minunno, G., 2006, *Aspetti del culto nel santuario di Bostan es-Sèikh*, in *ΑΓΩΓΗ* 3, pp. 107-116.
- Niehr H., 2013, *Die phönizische Inschrift auf dem Sarkophag des Königs Eshmounazor II. aus Sidon (KAI 14) in redaktionsgeschichtlicher und historischer Sicht*, in O. Loretz, S. Ribichini, W.G.E. Watson, J. Á. Zamora (eds.), *Ritual, Religion, and Reason. Studies in the Ancient World in Honour of Paolo Xella*, Münster, 297-309.
- Oggiano I., Xella P., 2009, *Sidone e il suo territorio in età persiana. Epigrafia e archeologia*, in S. Helas, D. Marzoli (Hrsg.), *Phönizisches und punisches Städtewesen, Akten der internationalen Tagung in Rom vom 21. bis 23. Februar 2007*, Mainz am Rhein, pp. 69-81.
- Oppenheim A.L., 1985, *The Babylonian Evidence of Achaemenian Rule in Mesopotamia*, in I. Gershevitch (ed.), *The Cambridge History of Iran, 2. The Median and Achaemenian Periods*, Cambridge.
- Peckham J.B., 1968, *The Development of the Late Phoenician Scripts*, Cambridge Mass.
- Rashid S.A., 1957-1971, *Gründungsbeigaben*, in *Reallexikon für Assyriologie*, III, 655-661.
- RÉS = J.B. Chabot et al., *Répertoire d'épigraphie sémitique*, Paris 1900-1968.
- Röllig W., 1969, *Beiträge zur nordsemitischen Epigraphik*, in *WO* 5, pp. 108-126.
- Stucky R.A., 1984, *Tribune d'Eshmoun. Ein griechischer Reliefzyklus des 4. Jahrhunderts v. Chr. in Sidon*, Basel.
- Stucky R.A., 1991, *Il santuario di Eshmoun a Sidone e gli inizi dell'ellenizzazione in Fenicia*, in *ScAnt* 5, pp. 461-482.
- Stucky R.A., 1993, *Die Skulpturen aus dem Eschmunheiligtum bei Sidon. Griechische, römische, kyprische und phönizische Statuen und Reliefs vom 6. Jahrhundert v. Chr. bis zum 3. Jahrhundert n. Chr.*, Basel.
- Stucky R.A., 1998, *Le sanctuaire d'Eshmoun à Sidon*, in *National Museum News* 7, pp. 3-13.
- Stucky R.A., 2002, *Das Heiligtum des Ešmun bei Sidon in vorhellenistischer Zeit*, in *ZDPV* 118, pp. 66-86.
- Stucky R.A., 2005 (unter Mitarbeit von S. Stucky und mit Beiträgen von A. Loprieno, H.-P. Mathys und R. Wachter), *Das Eschmun-Heiligtum von Sidon. Architektur und Inschriften*, Basel.
- Stucky R.A., Mathys H.-P., 2000, *Le sanctuaire sidonien d'Eshmoun. Aperçu historique du site, des fouilles et des découvertes faites à Bostan ech-Cheikh*, in *BAAL* 4, pp. 123-148.
- Torrey Ch., 1902, *A Phoenician Royal Inscription*, in *JAOS* 23, pp. 156-173.
- de Vogüé M., 1860, *Mémoire sur une nouvelle inscription phénicienne*, Paris.
- Xella P., 1993, *Eschmun von Sidon. Der Phönizische Asklepios*, in M. Dietrich, O. Loretz (Hg.), *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992*, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, pp. 481-498.
- Xella P., Zamora J.Á., 2004, *Une nouvelle inscription de Bodashtart, roi de Sidon, sur la rive du Nahr al-Awwālī près de Bustān es-Šēh*, in *BAAL* 8, pp. 273-300.
- Xella P., Zamora J.Á., 2005, *L'inscription phénicienne de Bodashtart in situ à Bustān es-Šēh (Sidon) et son apport à l'histoire du sanctuaire*, in *ZDPV* 121, pp. 119-129.

- Xella P., Zamora J.Á., 2013, *Nouveaux documents phéniciens du sanctuaire d'Eshmoun à Bustan esh-Sheikh (Sidon)*, in A. M. Arruda (ed.), *Fenicios e Púnicos, por terra e mar. Actas do VI Congresso Internacional de Estudos Fenicios e Púnicos*, Lisboa, pp. 223-236.
- Xella P., Zamora J.Á., Amadasi Guzzo M.G., Oggiano I., Sader H., 2004, *Prospection épigraphique et archéologique dans la région du Nahr al-Awali (Saïda/Sidon)*, in *BAAL* 9, pp. 269-290.
- Zamora J.Á., 2007, *The inscription from the first year of King Bodashtart of Sidon's reign: CIS I, 4*, in R. Contini, F. Israel (eds.), *Musculi amicitiae phoenicia et punica: Mélanges d'épigraphie et de philologie phénico-puniques offerts à Maria Giulia Amadasi Guzzo* (Orientalia N. S. 76/1), Roma, pp. 100-113.
- Zamora J.Á., 2008, *Epigrafia e historia fenicias: Las inscripciones reales de Sidón*, in J.J. Justel, J.P. Vita, J.Á. Zamora (eds.), *Las culturas del Próximo Oriente Antiguo y su expansión mediterránea. Textos y materiales de los cursos de postgrado del CSIC en el Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo (2003-2005)*, Zaragoza, pp. 211-228.

IL CULTO DI ASTARTE NELLA DOCUMENTAZIONE EPIGRAFICA A MALTA E NEL MEDITERRANEO

Maria Giulia Amadasi Guzzo

Il culto di Astarte nel Mediterraneo centro-occidentale è testimoniato in modo esemplare a Tas Silg (Malta): si trova qui, infatti, affacciato sulla baia di Marsaxlokk (Fig. 1), un importante santuario dedicato alla dea, l'unico ad essere stato sistematicamente scavato e indagato. Esso ha fornito, oltre ai dati sulla struttura e l'organizzazione degli spazi sacri nel corso di un lunghissimo arco temporale, una quantità notevole di materiale epigrafico che si riferisce alla divinità e ai riti in rapporto con il culto; le ricerche nel santuario hanno permesso, inoltre, grazie ai vari tipi di analisi eseguite, di intravedere atti e usi di devozione anche quotidiana, non documentati finora in altri santuari¹.

Astarte, venerata ad Ebla fin dal III millennio a.C., è la dea principale di Sidone, parda di Eshmoun; a Tiro è la parda di Melqart; a Biblo, la dea principale, chiamata Ba'lat di Biblo, è anche lei identificata con Astarte. Il suo culto, attestato in quasi tutti i centri della Fenicia, è stato ampiamente studiato, soprattutto da E. Lipiński e da C. Bonnet².

Si è già osservato spesso che Astarte è diffusa nel Mediterraneo centrale e occidentale in modo altrettanto vasto rispetto a Melqart. Questo, non solo perché ne è la parda, ma anche perché, nel I millennio a.C., Astarte è la divinità femminile predominante nel pantheon fenicio: accanto a lei, è attestata soltanto Tinnit, di origine incerta, divenuta a Cartagine, almeno dal V sec. a.C., la dea che presiede ai riti del tofet, irradiandosi, con l'influenza di Cartagine, nella restante regione nord-africana. Anat, invece, dea soprattutto guerriera, ampiamente venerata nel II millennio a.C., sembra poco diffusa in ambiente fenicio nel periodo successivo; con l'eccezione di poche attestazioni nell'onomastica, templi o santuari a lei dedicati

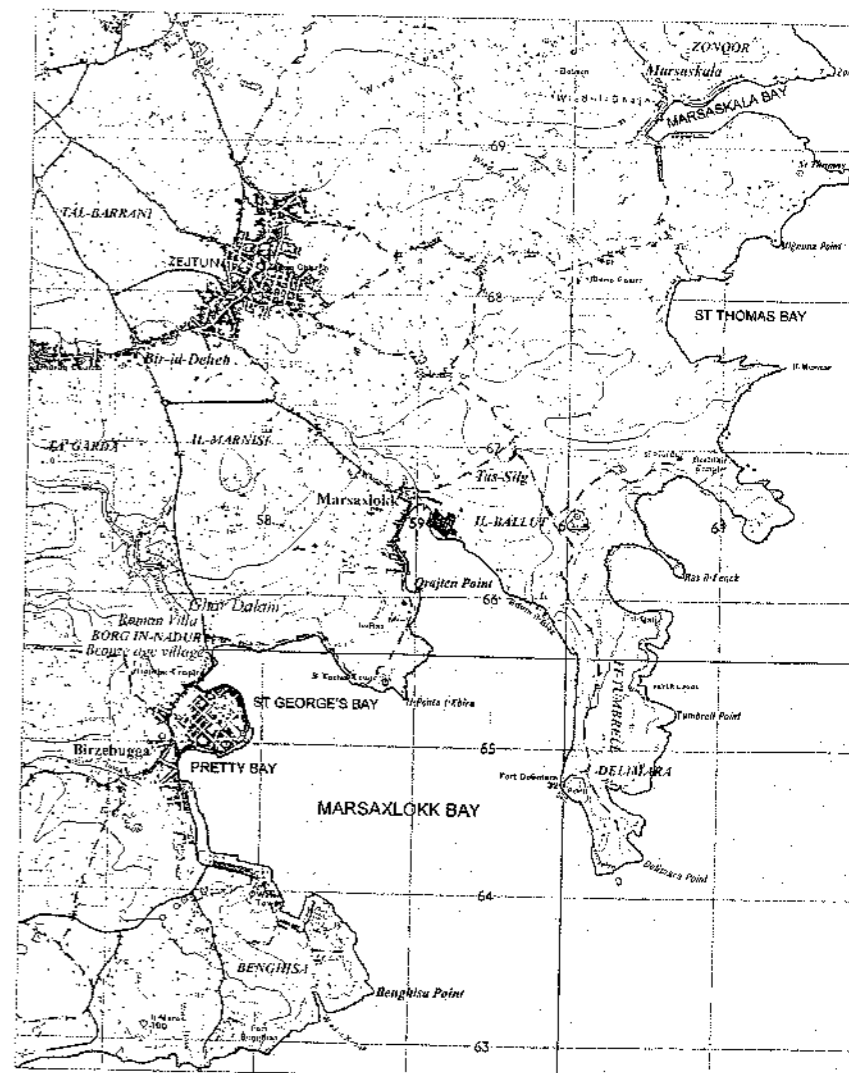


Fig. 1. Baia di Marsaxlokk, da Bruno 2004, Fig. 2.

¹ Da ultima sul santuario di epoca storica, con la bibliografia precedente, Rossignani 2009. Da ultimi, per i periodi più antichi, cf. Cazzella, Recchia 2012.

² Bonnet 1996; Lipiński 1995, pp. 128-145.

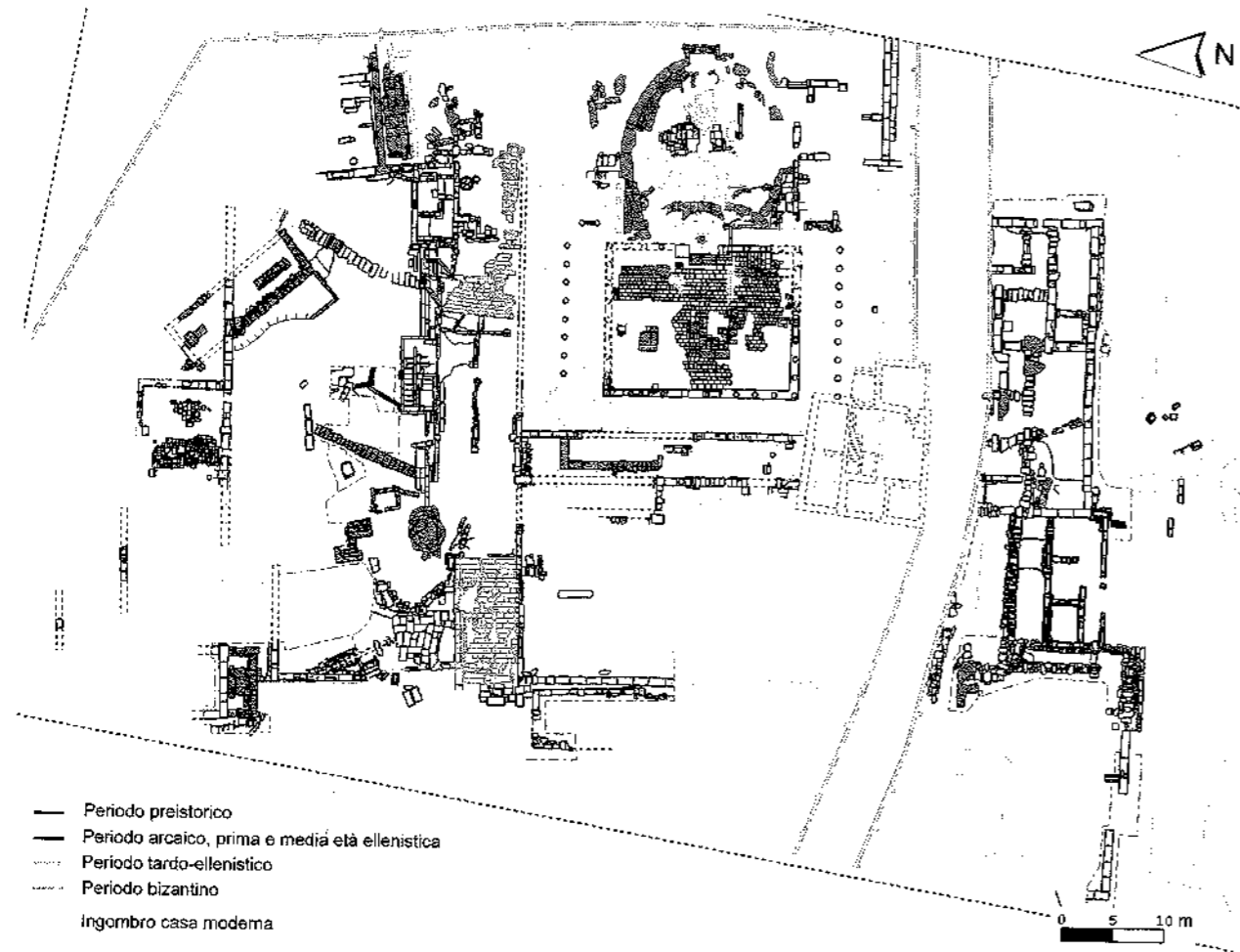


Fig. 2. Pianta del santuario con l'indicazione delle fasi edilizie, archivio Missione archeologica italiana a Malta.

sono conosciuti soltanto a Cipro, a Idalion e a Lapethos (dove è equiparata ad Atena)³. Con l'espansione e la presenza fenicia in determinate località mediterranee, Astarte è stata identificata con dee c.d. locali, come Afrodite a Pafos, la Venere ericina, Uni a Pyrgi⁴. Il caso di Malta è in qualche modo ambiguo. Il santuario fenicio a lei dedicato si è installato, intorno all'ultimo terzo dell'VIII sec. a.C., su un precedente complesso di culto risalente alla fase tardo neolitica detta di Tarxien (3100-2500 a.C.), riadattando come *sancta sanctorum* l'abside centrale di un tempio megalitico. L'area sacra nel suo insieme si rivela come: "un complesso costituito da diverse unità, di cui una sola sopravviverà: l'edificio templare [che] rimarrà nei secoli⁵ – costituendosi come perno dell'organizzazione spaziale del santuario – un grande lobo dalla facciata curvilinea e vani absidati interni, disposto sulla dorsale rocciosa, nel punto più elevato della collina"⁶ (Fig. 2).

Che il santuario di Tas Silg, scavato dalla "Missione italiana a Malta" tra il 1963 e il 1970, con una nuova fase iniziata nel 1996⁷, fosse consacrato ad Astarte, fu dimostrato fin dalla prima campagna di scavo, grazie al ritrovamento di un'iscrizione incisa su un elemento architettonico che contiene una richiesta di benedizione da parte della dea e di una serie di recipienti frammentari con l'incisione prima della cottura del nome di Astarte, in fenicio, e, in greco, di Era. Si poteva così identificare il luogo, come riferiva già Michelangelo Cagiano de Azevedo, in un capitolo del rapporto preliminare di scavo del 1964⁸, con il famoso *Fanum Iunonis* ampiamente

³ Sulle due divinità v. ad es. Lipiński 1993, pp. 438-439 (Tanit); pp. 28-29 (Anat).

⁴ Amadasi Guzzo 2001-2002[2004].

⁵ Fino ad epoca bizantina, con installazioni cristiane.

⁶ Rossignani 2009, p. 117.

⁷ Missione diretta prima da Michelangelo Cagiano de Azevedo e Sabatino Moscati, con la direzione sul campo affidata ad Antonia Ciasca; in seguito da Antonia Ciasca, poi da Maria Pia Rossignani, ora da Grazia Semeraro. L'area Sud è stata scavata anche dall'Università di Malta, sotto la direzione di A. Bonanno e A. Frendo.

⁸ Cagiano de Azevedo 1964a, pp. 111-115; per le iscrizioni di quell'anno, v. Garbini 1964, pp. 83-89; Cagiano de Azevedo 1964b, p. 105.

citato da Cicerone nelle orazioni contro Verre e con il santuario di Era citato da Tolomeo (le fonti su tale santuario sono state più volte elencate e sono raccolte nel bel lavoro di B. Bruno)⁹. Il nome di Astarte nelle iscrizioni di Tas Silg è spesso seguito dall'epiteto 'NN, il nome fenicio dell'isola di Malta. Nel tempio era dunque venerata "Astarte di Malta", Astarte protettrice di tutta l'isola – il complesso è infatti un santuario extra-urbano, senza rapporto con un determinato centro abitato. La divinità fenicia potrebbe essersi sovrapposta a un culto locale, in modo eventualmente parallelo a quanto attestato per "Astarte di Erice"¹⁰.

Si pone, infatti, il problema, tuttora non risolto con sicurezza, riguardante la continuità del culto nella lunghissima vita del santuario, tra la fase del Bronzo e quella dell'arrivo dei Fenici. La scoperta nel lobo riutilizzato dai Fenici di un altorilievo con una figura presumibilmente femminile, aveva indotto a supporre la devozione fin dalle origini ad una entità divina femminile, sostituita nell'VIII sec. a.C. da quella di Astarte, pur con uno iato non colmabile con sicurezza. In seguito – e come indicano gli studi di A. Cazzella e G. Recchia, che hanno ripreso, con colleghi e allievi, lo scavo del complesso preistorico –, non si sono individuate prove in questo senso, anche se è verosimile che non vi sia stata una cesura netta della funzione culturale dell'edificio¹¹. Non ha rapporto con un culto femminile la mezzaluna frammentaria in agata con iscrizione cuneiforme trovata fuori contesto nel corso dello scavo del 2008 diretto da A. Cazzella¹². Come ha mostrato lo studio di W.R. Mayer, si tratta di un oggetto votivo, risalente al XIII sec. a.C. circa che doveva essere, secondo l'editore, originario di un santuario di Nippur, nella bassa Mesopotamia; il testo dell'iscrizione è la dedica di un'immagine del dio luna Sin (cioè dell'oggetto in agata) molto probabilmente al dio di Nippur Ninurta da parte di una serie di personaggi, forse artigiani, il cui nome è conservato solo in parte. Non sappiamo come e perché l'agata iscritta sia giunta da Nippur a Malta: si può supporre, come indicato da W.R. Mayer, che l'ex-voto sia uscito dal santuario di origine come conseguenza di un saccheggio (forse effettuato dal re assiro Tukulti-Ninurta I, 1243-1207 a.C.). In seguito, gli oggetti sottratti al santuario mesopotamico presero strade ignote e l'agata giunse a Malta attraverso tramite sconosciuti, in un momento imprecisato¹³. Possibile supporre che il crescente fosse apparso adatto, a chi lo depose a Tas Silg e che non era in grado di leggerne l'iscrizione, per la sua forma a quarto di luna, ad essere donato a una divinità femminile in rapporto col simbolo lunare?

Dopo i primi ritrovamenti, gli scavi degli anni tra il 1964 e il 1970 portarono alla luce un'enorme quantità di iscrizioni puniche incise su ceramica, consistenti sia in dediche ad Astarte, sia in sigle, o altri tipi di testo; inoltre furono scoperte iscrizioni di carattere votivo, sempre puniche, su pietra, osso o avorio, generalmente anch'esse dedicate alla dea¹⁴. Abbiamo così nel santuario di Tas Silg da una parte un numero inconsueto di documentazione scritta, anche se laconica e ripetitiva; ma abbiamo inoltre, grazie allo scavo sistematico, per quanto l'interpretazione ne sia resa complessa dai rifacimenti e spoliazioni subite nel lunghissimo periodo di tempo della sua esistenza, elementi archeologici che permettono di collegare gli oggetti iscritti con i riti di culto e di offerta. La cronologia delle iscrizioni è in parte approssimativa, perché la lunga storia del santuario ha avuto come conseguenza la dispersione del materiale votivo e la concentrazione delle iscrizioni in scarichi: la maggior parte proviene da un grande deposito dell'area Sud. Per datare le iscrizioni, ci si deve basare sulla tipologia delle formule votive, sulla forma dei segni e sui tipi dei vasi iscritti, confrontando i risultati con i dati archeologici dei documenti trovati in posto. Nessuna iscrizione, in ogni modo, risale alla fase arcaica del santuario. La più antica può situarsi verosimilmente nel V sec. a.C.¹⁵, mentre le altre si estendono in un periodo compreso tra il IV sec. a.C. e il I sec. a.C., con la possibilità che le più recenti, in scrittura neopunica, possano raggiungere il I sec. d.C. (ma è necessario per qualsiasi precisazione uno studio specifico dei recipienti ceramici che presentano le iscrizioni)¹⁶.

In generale il culto di Astarte in Fenicia e in Occidente è testimoniato da dediche di monumenti che fedeli di un certo rango facevano erigere in suo onore, o per ringraziarla di un favore o per ottenere una grazia: per questo aspetto il culto di Tas Silg non si discosta da quello di altre divinità note (a parte la questione del to-

⁹ Bruno 2004.

¹⁰ Sulla dea di Erice, v. Lietz 2012.

¹¹ Cazzella, Recchia 2012.

¹² Mayer 2011; *Id.* 2012; Cazzella, Pace, Recchia 2012.

¹³ Cazzella, Pace, Recchia 2012 sottolineano il possibile ruolo di Cipro.

¹⁴ I testi sono stati pubblicati preliminarmente nei rapporti di scavo MM 63-70.

¹⁵ Placchetta in osso per la quale v., con bibliografia, Amadasi Guzzo 2004-2005, pp. 289-291.

¹⁶ Sull'insieme dei rinvenimenti epigrafici v. Amadasi Guzzo (a cura di) 2011. Sulla ceramica v. Quercia 2004-2005.



Fig. 3. Dedicata ad Astarte di Malta sulla cimasa dell'altare US 4186, Archivio Missione italiana a Malta.

fet¹⁷). Il monumento più famoso in suo onore, del quale M. Rossi ha tentato una ricostruzione, è a Biblo e risale al periodo persiano¹⁸: in questo caso il re Yehawmilk¹⁹, per una grazia specifica, forse la concessione della regalità, ha offerto alla "Signora di Biblo", cioè Astarte, una serie di costruzioni che fanno parte di un più ampio santuario. Altrove i doni sono di tipo diverso: statue, stele, recipienti. Tipici del culto di Astarte sono i così detti troni, chiamati anche "troni di Astarte"²⁰, simboli della residenza della dea "regina", cui il re fenicio doveva spesso l'investitura, anch'essi normalmente eretti in santuari o dedicati ad Astarte stessa o dove Astarte aveva un culto, per lo più accanto a un paredro maschile, Melqart, Eshmun o Milk'ashtart.

Oltre a queste informazioni generiche, abbiamo notizie su quanto avveniva in un santuario di Astarte da un documento rinvenuto a Cipro nell'antica Kition (dalla zona detta Bamboula), attribuito al V-IV sec. a.C.²¹; si tratta di una tavoletta in marmo locale che elenca le spese sostenute dal santuario nel corso di un mese e che fa conoscere una serie di addetti alle varie attività che vi si erano svolte durante quel periodo, dai sacrificatori, ai cuochi, ai barbieri, ai cantori, a uno scriba, a "ragazzi" e "ragazze". Abbiamo dunque i nomi di funzionari e dipendenti del tempio (non sempre tutto è chiaro), che sono pagati ciascuno secondo il proprio rango e il lavoro prestato, ed è interessante la loro varietà; ma, se sappiamo della presenza di questi dipendenti in rapporto alle attività del tempio, non possiamo che supporre le loro funzioni esatte. Altri documenti frequentemente citati, che non si riferiscono ad Astarte, ma sono esemplificativi di ciò che era sacrificato e di come eventualmente era diviso, sono le così dette "tariffe" provenienti da Cartagine, la più famosa delle quali (perché quasi intera) è stata trovata a Marsiglia²². Questi documenti elencano gli animali che si potevano sacrificare, secondo le loro dimensioni e, in base al tipo del sacrificio, prescrivono la destinazione delle carni offerte: o erano completamente bruciate o divise fra sacerdoti e fedeli; nell'ultimo caso, erano specificate le parti dell'animale che spettavano ai sacerdoti e quelle che rimanevano al fedele. Nell'elenco degli animali si parte dal bue, per arrivare ad animali sempre più piccoli, fino a volatili e infine a offerte vegetali (latte, olio). Da notare che forse è citato il cervo e frammenti di un cervo si sono rinvenuti fra i resti della fauna analizzata a Tas Silg, dall'area Nord²³.

In che misura il materiale iscritto di Malta conferma o integra i dati che provengono da Cartagine? Le iscrizioni su pietra su osso e su avorio non si discostano dagli ex voto degli altri santuari, sia della Fenicia, sia dell'Occidente: fanno sapere che devoti facoltosi hanno contribuito alla costruzione di parti del santuario, in una fase che pare da collegare alle attività architettoniche del periodo IV-III sec. a.C. In particolare un'iscrizione ricorda la dedica ad Astarte di Malta dell'altare US 4186 (Fig. 3), che rimarrà in uso anche duran-

¹⁷ Su questo luogo di culto v. da ultimi D'Andrea 2014 e, per quanto riguarda il culto, Xella 2013.

¹⁸ Rossi 2007.

¹⁹ Cfr. la dedica da parte del re in KAI 10.

²⁰ Cfr. Will 1986.

²¹ KAI 37; Masson - Sznycer 1972, pp. 21-68; Yon 2004, n. 1078 et Appendice pp. 209-211 (Amadasi Guzzo).

²² KAI 69; Cfr. Lipiński 1993, pp. 439-440.

²³ De Grossi Mazzorin, Battafarano 2012, p. 358. Per analisi dei resti animali a Tas Silg v. anche Corrado, Bonanno, Vella 2004.

te la fase repubblicana²⁴. Ex-voto sono menzionati in alcune iscrizioni: un "bacile" è ricordato dalla placchetta in osso del V sec. a.C.²⁵, numerosi frammenti in avorio iscritti nominavano oggetti offerti e funzionari: uno scriba²⁶ e dei "preposti a lavori"²⁷; tra le offerte è notevole una "statua femminile" (Fig. 4), che con un raffronto suggestivo, anche se superficiale, non si può non mettere in rapporto con la menzione di una statua di vittoria alata in avorio appartenuta agli arredi del santuario, molti dei quali – come ricorda Cicerone – erano in avorio²⁸. L'iscrizione non poteva alludere alla statua eventualmente contenuta nel sacello individuato di fronte al lobo centrale US 4257: la scrittura, attribuibile al IV-III sec. a.C., è infatti abbastanza recente e contemporanea a quella attestata sull'altare US 4186 che sostituì il sacello. Poteva essere contenuta nel monumento chiamato US 4187, che nell'opinione di M.P. Rossignani poteva aver sostituito un precedente sacello, US 4257²⁹. Le statue e gli oggetti votivi dedicati ad Astarte dovevano essere numerosi come mostra il battuto con incassi rinvenuto all'interno del c.d. "spazio sacro", in una fase in cui la roccia naturale venne spianata e "trasformata in un piano orizzontale omogeneo con riporti di terra mista a calcare triturato"³⁰.

Tutti questi ex-voto erano offerti nel corso di cerimonie, il cui svolgimento comportava sacrifici e specifici riti, nei quali doveva essere importante anche l'acqua, come mostrano i resti archeologici. Gli altari messi in luce, il più antico dei quali con tracce di verosimili sacrifici cruenti, mostrano i luoghi dove avvenivano le offerte. Ma, oltre alle cerimonie che comportavano doni votivi monumentali (stele, cippi, elementi architettonici o arredi culturali), fedeli dovevano frequentare in occasioni regolari il tempio, portando ciascuno il proprio sacrificio o offerta vegetale. Le offerte e i resti dei sacrifici compiuti sugli altari individuati nel corso dei lavori di scavo, erano contenuti in recipienti ed erano verosimilmente sia presentati alla divinità sia consumati dai fedeli sul posto. L'uso legato a riti votivi è reso certo dalle iscrizioni su recipienti ceramici (non è possibile eseguire una percentuale dei vasi iscritti rispetto a quelli che non lo sono) che consistono in dediche ad Astarte (la formula, L'ŠTRT, "Per/di Astarte", indica anche l'appartenenza del recipiente con il suo contenuto alla dea), abbreviazioni della dedica o altre sigle impossibili da sciogliere per motivi diversi; si dividono in pentole o altri pochi tipi di recipienti da cucina, vari tipi di coppe e di piatti spesso ombelicati, più raramente recipienti chiusi (brocchette) (Fig. 5). Le iscrizioni sono incise prima della cottura e

²⁴ Testo in Amadasi Guzzo 2004-2005, pp. 288-289. Monumento: Bonzano 2004-2005.

²⁵ *Ibid.*, pp. 289-291 (già cit. a nota 15).

²⁶ *Ibid.*, pp. 291-292.

²⁷ Amadasi Guzzo 2012, pp. 134-135.

²⁸ *Ibid.*, pp. 131-134.

²⁹ Rossignani 2012.

³⁰ Rossignani 2009, p. 101.

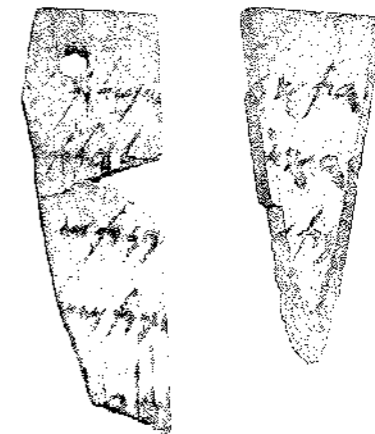


Fig. 4. Avorio frammentario con dedica di una statua ad Astarte di Malta, Archivio Missione italiana a Malta.



Fig. 5. Iscrizione "per/di Astarte" su piatto, Archivio Missione italiana a Malta.

perciò, per quanto i recipienti appartengano al repertorio ceramico coevo comune a Malta, dovevano essere fabbricati appositamente per il santuario. Analisi volte a stabilire il contenuto dei recipienti, eseguite in particolare dal gruppo dell'Università di Lecce e i cui risultati sono stati esposti in lavori di Florinda Notarstefano³¹, hanno mostrato che le pentole dovevano contenere carni cotte in qualche caso di bovini, ma soprattutto di ovicapri; inoltre sono stati individuati resti di pesce, le cui tracce si conservano più difficilmente. I piatti e le coppe mostrano in prevalenza resti di miele.

Le ricerche archeozoologiche condotte nell'area Nord da Jacopo De Grossi Mazzorin e Maria Battafarano sul deposito della vasca 52, ormai in disuso, eseguito nel II-I sec. a.C.³², hanno messo in evidenza la presenza di resti di un bovino, di pecore, capre, colombe e vari tipi di uccelli; pesci e ricci di mare, inoltre tra gli animali selvatici un cervo e un coniglio.

Mettendo insieme questi dati, si può ricostruire che in determinate occasioni fedeli di ogni rango venivano a sacrificare nel santuario forse portando con sé le offerte, animali o vegetali. Per quanto riguarda gli animali, in base soprattutto alle tariffe sopra citate, ai confronti biblici e alla presenza di tracce d'uso sui recipienti da cucina con l'iscrizione "per Astarte", si suppone che, una volta eseguito il sacrificio, la carne fosse divisa tra sacerdote e fedele, quindi cotta, forse bollita, nelle pentole e consumata sul posto. A Ciasca³³ ha proposto che la parte riservata a tali riti fosse la fascia Nord del santuario, dove nuclei familiari si raccoglievano per sacrificare e consumare pasti comuni. Il primo libro di Samuele, nella Bibbia ebraica, racconta (I, 1-5) come e quanto spesso potevano svolgersi i pellegrinaggi al tempio: "C'era un uomo di Ramataim ... che si chiamava Elkana... Aveva due mogli, una si chiamava Anna, l'altra Peninna ... Questo uomo saliva ogni anno dalla sua città per adorare e sacrificare a Jahveh degli eserciti in Silo, dove abitavano i due figli di Eli, Ofni e Pinkhas, sacerdoti di Jahveh. Egli soleva dare la loro porzione a sua moglie Peninna come a tutti i figli e le figlie di lei. Ad Anna invece dava una parte sola; amava tuttavia Anna, sebbene Jahveh ne avesse chiuso il seno. Così avveniva ogni anno"³⁴.

Le tariffe e alcuni passi della Bibbia indicano inoltre come fosse diviso il cibo, tra fedeli e clero, ma le possibili coincidenze non si possono verificare che molto parzialmente nel caso di Malta; al sacerdozio o al spettava in genere la parte destra, e questo uso secondo De Grossi Mazzorin e Battafarano spiegherebbe la leggera prevalenza nel deposito della vasca 52 di parti sinistre di animali³⁵: si trattava verosimilmente degli avanzi dei pasti dei comuni fedeli. Un altro brano del libro di Samuele (1Sam. 2, 12-14), dà indicazione sulla cottura: "I figli di Eli erano uomini iniqui. Non tenevano in alcun conto Jahveh né il diritto del sacerdote nei riguardi del popolo. Quando uno offriva un sacrificio, ecco veniva un giovane sacerdote, mentre bolliva la carne, con un forchettone a tre denti in mano, lo piantava nella pentola o nella marmitta o nella terrina o nel calderone e il sacerdote prendeva per sé tutto ciò che il forchettone tirava su".

Da qui, come dai tipi di pentola usati, si deduce che almeno parte della carne veniva bollita, così come è attestato dalle analisi condotte sulle pentole di Tas Silg; i recipienti citati sono di varie dimensioni, lasciando intendere modi diversi di preparazione, nonché diverse quantità cucinate. Il santuario di Astarte di Malta mostra generalmente recipienti piuttosto piccoli e lascia supporre che quanto cotto fosse consumato nei piatti. I recipienti di dimensioni più ridotte dovevano servire per offerte per lo più vegetali alla dea. Dove queste ultime erano deposte e per quanto tempo fossero conservate, non sappiamo.

Sul ruolo dei sacerdoti in queste specifiche cerimonie, non abbiamo indicazioni. Tuttavia, una serie di iscrizioni, spesso molto frammentarie, su recipienti diversi da quelli comuni riservati alle offerte o al loro consumo, nominano il clero e il santuario³⁶. Si tratta o di lucerne o di vasi spesso chiusi e di fattura accurata, a volte con ingubbiatura. Le iscrizioni sono incise o dipinte, a volte incise e dipinte. Le formule presenti sono ŠKHN 'ŠTRT "del sacerdote di Astarte" (Fig. 6) o più semplicemente KHN "sacerdote" o ŠKHN "del sacerdote". Un'altra formula, che trova confronti in oriente, ha l'espressione ŠMQDŠ "del santuario" e trova forse un confronto greco nel graffito OIKOU inciso dopo la cottura sotto il fondo di un piccolo recipiente. Possiamo supporre che questi vasi fossero adoperati proprio per funzioni cultuali: le lucerne in particolare mostrano tracce di

³¹ Vd. in particolare Notarstefano 2012.

³² De Grossi Mazzorin, Battafarano 2012.

³³ Ciasca 1993.

³⁴ Traduzione dalla *Sacra Bibbia*, ed. Marietti 1972.

³⁵ De Grossi Mazzorin, Battafarano 2012, p. 361.

³⁶ Amadasi Guzzo 2000; Scagliarini 2004-2005.

uso. Le lucerne e i recipienti "del sacerdote" sono spesso accompagnate da un simbolo, simile alla lettera T, che ricorre su varie categorie di vasi in località diverse della regione sirio-palestinese: deve trattarsi di un simbolo ufficiale, forse in rapporto con la purità rituale dei recipienti (abbreviazione di *thr* "puro"?).

In conclusione i riti compiuti in connessione al culto di Astarte, dalle attestazioni che ne possediamo, sembrano presentare alcune specificità rispetto a quanto risulta per altre divinità: troni come ex-voto caratteristici, forse colombe, riguardo agli animali offerti. Nell'insieme, tuttavia, i pochi documenti in nostro possesso sembrano adeguarsi a quanto sappiamo sui riti svolti in santuari di altre divinità fenicie (con l'eccezione, come accennato, del caso specifico dei c.d. tofet). L'esempio di Tas Silg, permette tuttavia di dare una notevole concretezza alle azioni culturali compiute, accordandosi in parte nell'insieme con una documentazione letteraria (passi della Bibbia sul sacrificio) ed epigrafica cartaginese (le tariffe), rimasta finora, per l'area fenicia, senza confronti esterni.



Fig. 6. Frammenti di vaso chiuso con iscrizione "del sacerdote di Astarte", Archivio Missione italiana a Malta.

Addendum:

Sugli scavi a Tas Silg sono apparsi ora i seguenti volumi:

Bonanno A., Vella N.C. (edd.), 2014-2015, *Tas-Silg, Marsaxlokk (Malta) I-II. Archaeological Excavations Conducted by the University of Malta, 1996-2005 (Ancient Near Eastern Studies Supplement Series, 48-49)*, Leuven.

Abbreviazioni bibliografiche

Amadasi Guzzo M.G., 2000, *Quelques tessons inscrits du sanctuaire d'Astarté à Tas Silg*, in *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, Cádiz, pp. 181-196.

Amadasi Guzzo M.G., 2001-2002[2004], *Astarte fenicia e la sua diffusione in base alla documentazione epigrafica*, in A. González Blanco, G. Matilla Séiquer, A. Egea Vivancos, *El mundo púnico. Religión, antropología y cultura material (Estudios Orientales 5-6)*, Murcia 2001-2002[2004], pp. 47-54.

Amadasi Guzzo M.G., 2004-2005, *Tas Silg - Le iscrizioni fenicie del santuario di Astarte* in *ScAnt XII*, pp. 285-299.

Amadasi Guzzo M.G., 2010, *Astarte a Malta: il santuario di Tas Silg*, in M.^a L. de la Bandera Romero, E. Ferrer Albelda (a cura di), *El Carambolo. 50 Años de un tesoro*, Sevilla, pp. 465-489.

Amadasi Guzzo M.G. (a cura di), 2011, *Il santuario di Astarte di Malta: le iscrizioni in fenicio da Tas Silg*, Roma.

Amadasi Guzzo M.G., 2012, *Frustuli in avorio con iscrizioni puniche da Tas Silg*, in *ScAnt XVIII*, pp. 131-138.

Bonnet C., 1996, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques (Collezione di studi fenici 37)*, Roma.

Bonzano F., 2004-2005, *L'altare ellenistico del santuario: proposta di ricostruzione*, in *ScAnt XII*, pp. 365-369.

Bruno B., 2004, *L'arcipelago maltese in età romana e bizantina. Attività economiche e scambi al centro del Mediterraneo*, Bari.

Cagiano de Azevedo M., 1964a, *Il "Famum Iunonis"*, in *MM 63*, pp. 111-115.

Cagiano de Azevedo M., 1964b, *Le iscrizioni greche e latine*, in *MM 63*, pp. 105-109.

Cazzella A., Recchia G., 2012, *Tas Silg: The Late-Neolithic Megalithic Sanctuary and its re-use during the Bronze Age and the Early Iron*, in *ScAnt XVIII*, pp. 15-38.

Cazzella A., Pace A., Recchia G., 2011, *The Late Second Millennium B.C. Agate Artefact with Cuneiform Inscription from the Tas-Silg Sanctuary in Malta: an Archaeological Framework*, in *ScAnt XVII*, pp. 599-609.

- Ciasca A., 1993, *Some considerations regarding the sacrificial precincts at Tas-Silġ*, in *JMS* 3/2, pp. 225-244.
- Corrado A., Bonanno A., Vella N., 2004, *Bones and bowls: a preliminary interpretation of the faunal remains from the Punic levels in area B, at the Temple of Tas Silġ, Malta*, in Sh. Jones O' Day, W. van Neer, A. Ervynck (a cura di), *Behaviour behind Bones. The zooarchaeology of ritual, religion, status and identity*, Oxford, pp. 47-53.
- D'Andrea B., 2014, *I tofet del Nord Africa dall'età arcaica all'età romana (VIII sec. a.C. - II sec. d.C.)*, Pisa-Roma.
- De Grossi Mazzorin J., Battafarano M., 2012, *I resti faunistici provenienti dagli scavi di Tas Silġ a Malta: testimonianze di pratiche rituali*, in *Atti del VI Convegno Nazionale di Archeozoologia, 21-24 maggio 2009, Lucca*, pp. 357-363.
- Garbini G., 1964, *Le iscrizioni puniche*, in *MM* 63, pp. 83-89.
- ICO = M.G. Guzzo Amadasi, *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente*, Roma 1967.
- KAI = H. Donner, W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften I-III*, Wiesbaden 1966-2002 (I⁵ 2002, II² 1966, III⁷ 1969).
- Lietz B., 2012, *La dea di Erice e la sua diffusione nel Mediterraneo. Un culto tra Fenici, Greci e Romani*, Pisa.
- Lipiński E. (a cura di), 1993, *Dictionnaire de la Civilisation phénicienne et punique*, Turnhout.
- Lipiński E., 1995, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique (OLA 64; Studia Phoenicia XIV)*, Leuven.
- Masson O., Sznycer M., 1972, *Recherches sur les Phéniciens à Chypre*, Genève-Paris.
- Mayer W.R., 2011, *Eine babylonische Weihgabe in Malta*, in *Orientalia LXXX*, pp. 141-153.
- Mayer W.R., 2012, *Un babilonese smarrito a Malta*, in *ScAnt XVIII*, pp. 91-95.
- MM 63 = AA.VV., *Missione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della campagna 1963*, Roma 1964.
- MM 64 = AA.VV., *Missione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della campagna 1964*, Roma 1965.
- MM 65 = AA.VV., *Missione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della campagna 1965*, Roma 1966.
- MM 66 = AA.VV., *Missione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della campagna 1966*, Roma 1967.
- MM 67 = AA.VV., *Missione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della campagna 1967*, Roma 1968.
- MM 68 = AA.VV., *Missione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della campagna 1968*, Roma 1969.
- MM 69 = AA.VV., *Missione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della campagna 1969*, Roma 1972.
- MM 70 = AA.VV., *Missione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della campagna 1970*, Roma 1973.
- Notarstefano F., 2012, *Ricerche sui residui organici nella ceramica di età storica del santuario di Tas-Silġ* in *ScAnt XVIII*, pp. 119-130.
- Quercia A., 2004-2005, *La ceramica punico-maltese del santuario di Tas Silġ: analisi tipologica e funzionale*, in *ScAnt XII*, pp. 335-354.
- Rossi M., 2007, *Biblo in età persiana. Un riesame della planimetria architettonica del sito*, in *RSF XXXV*, pp. 57-83.
- Rossignani M.P., 2009, *Il santuario di Astarte a Malta e le successive trasformazioni del suo volto monumentale*, in S. Helas, D. Marzoli (a cura di), *Phönizisches und punisches Städtewesen, Akten der internationalen Tagung in Rom vom 21. bis 23. Februar 2007*, Mainz am Rhein, pp. 115-129.
- Rossignani M.P., 2012, *Alcune riflessioni sulle strutture dell'area centrale del santuario di Tas-Silġ*, in *ScAnt XVIII*, pp. 97-106.
- Scagliarini F., 2004-2005, *Tas Silġ - Recipienti del santuario*, in *ScAnt XII*, pp. 301-308.
- Will E., 1986, *Du Môtab de Duserès au trône d'Astarté*, in *Syria LXIII*, pp. 343-351.
- Xella P. (a cura di), 2013, *The Tophet in the Phoenician Mediterranean (=SEL 29-30)*, Verona.
- Yon M., 2004, *Kiton dans les textes (Kiton-Bamboula V)*, Paris.

I SANTUARI INFANTILI A INCINERAZIONE DELLA SARDEGNA UNA RASSEGNA PRELIMINARE

Valentina Melchiorri

I concetti di circuiti commerciali, porti e santuari sono quelli che forse meglio connotano le prime fasi di vita dei più antichi insediamenti fenici nel mondo della "diaspora". Si tratta di concetti fortemente interrelati ai processi di un urbanesimo in via di formazione, alle prime tappe costitutive delle nuove comunità complesse in Occidente che, intercalate sulle diverse sponde del Mediterraneo centrale e occidentale, sono caratterizzate da inizi spesso incerti e da tappe differenziate di strutturazione e consolidamento. Ai lunghi percorsi di navigazione e alle diverse sedi di stanziamento costiero, nel paesaggio degli approdi a cale multiple e degli stagni lagunari, vanno quindi aggiunti gli spazi di tipo santuarioale, che sempre più appaiono come elementi "fondanti" dei nuovi insediamenti. Mi riferisco ai grandi complessi "urbani" (come quello maltese dedicato ad Astarte, a Tas-Silġ, o di Melqart, a Gadir), ma anche a quelli di diversa fisionomia e ridotta (o nulla) monumentalizzazione, dedicati a divinità ancestrali quali Baal Hammon e Tinnit. Questi ultimi, convenzionalmente noti con il nome di *tofet*, sono talvolta caratterizzati da cicli di vita assai lunghi, in stretta correlazione cronologica con gli abitati e con le loro diverse evoluzioni attraverso i secoli¹. Si tratta di luoghi di culto del tutto peculiari nel panorama delle civiltà mediterranee del I millennio a.C., tanto da poter essere considerati eccezionali *markers* culturali, a diversi livelli dell'analisi storica. In realtà, l'idea stessa del *tofet* come indicatore genericamente identitario del cd. mondo della diaspora fenicia è oggi un concetto sottoposto a rimodulazioni e a più ampie contestualizzazioni². Sempre più infatti sembrano emergere le diverse sfaccettature storiche di un fenomeno culturale complesso: a seconda degli scenari geografici e delle diverse epoche, emergono peculiarità locali nel rituale e nelle componenti sociali coinvolte, pur nelle affinità di fondo che legano tra di loro alcuni elementi morfologici comuni, costanti nel tempo e nello spazio³.

Concentrando l'attenzione sulla documentazione della Sardegna, va ricordato che quest'ultima rappresenta una delle macro-aree interessate dal fenomeno-*tofet* più significative, per numero di casi-studio, per ampiezza delle attestazioni e per loro complessità⁴. Da un punto di vista topografico tutti i complessi sono ubicati nella metà meridionale dell'isola, in particolare - da SE verso NO - nelle sotto-regioni del Basso Campidano (Cagliari, Nora), del Sulcis-Iglesiente (Bithia, Sulci e Monte Sirai) e nella penisola del Sinis (Tharros).

Il presente contributo si ricollega idealmente a un quadro delineato in precedenza, dedicato ai *tofet* della Sardegna in età punica, allargando la prospettiva diacronica delle attestazioni che, vista l'ampiezza cronologica, saranno qui presentate in modo selettivo e preliminare⁵.

I sei casi-studio della Sardegna offrono, su un piano comparativo, spunti di riflessione diversi, sia in riferimento al quadro archeologico che alla ricostruzione storica generale. Si tratta infatti di contesti che presentano evidenze eterogenee sul piano della cronologia, della complessità dell'impianto e dell'affidabilità stratigrafica. Propongo dunque una classificazione in tre livelli, a seconda del grado di validità archeologica attribuibile a ciascun contesto (Fig. 1):

¹ Più in generale, la documentazione archeologica proveniente da tutti i *tofet* del Mediterraneo è attualmente oggetto di analisi, studio e pubblicazione all'interno di un Progetto europeo condotto dalla scrivente presso l'Università di Tübingen (Eberhard-Karls-Universität), in qualità di Marie Curie Fellow della "Gerda Henkel Stiftung" (Düsseldorf).

² Tra i lavori più recenti e ad ampio respiro, cfr. Xella 2013.

³ Anche se la definizione "santuario" è correntemente in uso, il *tofet* va considerato un tipo di santuario *sui generis*, al di fuori di una rigida organizzazione funzionale in spazi diversificati (come, invece, alcuni dei grandi santuari etruschi ed italici, presentati in questo Convegno, ben esemplificano). Cfr. Dupré Raventós, Ribichini, Verger 2008.

⁴ L'altra macro-area particolarmente rilevante per le attestazioni *tofet* è costituita dal Nord Africa. Per la fase arcaica e punica i casi-studio sono estremamente esigui, benché della massima importanza. Per una rassegna bibliografica generale, Melchiorri 2013b, pp. 289-294. Sulla fase "neo-punica" è nota una grande abbondanza di siti, dislocati tanto in ambito costiero che interno. Per una raccolta di informazioni, cfr. D'Andrea 2014. Sugli aspetti storici e rituali, si veda da ultimo l'acuto lavoro di McCarty 2013.

⁵ Melchiorri c.d.s.



Fig. 1. I tofet della Sardegna secondo i diversi livelli di affidabilità archeologica (rielaborazione da Bondi et al. 2009, Fig. 34, p. 195).

cinerarie – per lo più *cooking pots* di forma globulare, coperti da elementi litici o piatti – che erano in parte sovrapposti gli uni agli altri e talvolta sistemati direttamente nel suolo vergine⁸.

I pochi resti del presunto *tofet* di Cagliari, la cui esistenza appare più dubbia che a Bithia per la scarsa presenza di elementi ricollegabili al rito, furono individuati a metà del secolo scorso in località S. Paolo, fra il colle Tuvixeddu e lo stagno occidentale della città⁹. Gli scarsi materiali noti – quasi del tutto inediti – furono datati al V-IV sec. a.C. Dalle poche note redatte da S. Puglisi è possibile ricostruire che le urne, deposte a 0,50 m circa di profondità e in filari paralleli a 1 m di distanza le une dalle altre, erano contrassegnate da stele generalmente frammentarie. In assenza di altre informazioni, l'esistenza di un *tofet* a Cagliari è solo ipotizzabile¹⁰.

Nel Livello 2 è possibile includere il solo santuario di Nora, in funzione probabilmente a partire dalla fi-

- Livello 1, grado alto: contesti con stratigrafie almeno in parte ricostruibili e documentati da numerose classi di materiali, in gran parte edite (Sulci, Tharros, Monte Sirai);

- Livello 2, grado medio: contesti con stratigrafie non ricostruibili ma con abbondante documentazione su materiali fuori contesto, parzialmente editi (Nora);

- Livello 3, grado basso: contesti per i quali sono disponibili notizie datate di scavo e informazioni vaghe sui materiali, ritrovati per lo più fuori contesto (Bithia e Cagliari)⁶.

Iniziando dal Livello 3, il primo caso-studio è costituito da Bithia, i cui resti della città fenicia sono sparsi su una vasta superficie comprendente alture e terreni pianeggianti adiacenti all'area dello stagno antico. Un presunto complesso *tofet* di età arcaica fu identificato da F. Barreca sull'isolotto di Su Cardolinu, saltuariamente unito alla terraferma da una stretta lingua di sabbia⁷. Si accedeva all'area mediante una gradinata di cui restano scarse tracce e, a circa metà del ciglio orientale dell'isolotto, furono messi in luce resti di un basamento rettangolare, interpretato come un probabile altare a cielo aperto. In prossimità di questo furono rinvenute una decina di urne

ne del VI sec. a.C.¹¹. Su di esso abbiamo notizie varie riguardanti le indagini di scavo e i materiali archeologici rinvenuti (urne cinerarie, stele, lucerne fittili, oggetti in piombo, figurine fittili), tutti privi purtroppo dei dovuti nessi stratigrafici. Sull'organizzazione spaziale dell'area non si conoscono descrizioni di dettaglio. Le urne (circa 200), concentrate in uno spazio assai limitato, erano collocate nel terreno vergine a matrice sabbiosa ed erano sottoposte alle stele (circa 150 esemplari)¹². Dai rapporti preliminari di V. Vivanet, che per primo operò nel sito, risulta che a ca. 40 m a E dall'area di scavo fu messa in luce un'area semicircolare recintata da una struttura muraria, caratterizzata dalla presenza di alcune tracce di combustione, che furono interpretate come possibili indizi del luogo di arsione originariamente adibito alle operazioni sacrificali¹³. Nelle immediate vicinanze furono inoltre ritrovati resti strutturali relativi a un vano a pianta quadrangolare e a un'area con pavimentazione mosaicata. Nel primo caso è stato ipotizzato un ambiente con funzione cerimoniale, relativo al santuario di età punica. Nel secondo caso potrebbe trattarsi di parziali rifacimenti dell'area avvenuti in età romana. La seriazione in fasi non è comprovabile, ma può essere proposta – come ipotesi di lavoro – la divisione in due periodi principali, suggerita da alcuni materiali specifici. Alla fase pienamente punica (VI-IV sec. a.C.) sono riconducibili soprattutto urne e stele; alla fase ellenistico-romana (IV/III sec. a.C.-I sec. a.C./I sec. d.C.) appartengono soprattutto alcune figurine in terracotta e i numerosi manufatti in piombo ritrovati all'interno o in prossimità di alcuni cinerari. La datazione dei cinerari e delle stele oscilla tra VI e IV/III sec. a.C. Tuttavia, mentre per i primi non disponiamo di classificazioni dettagliate delle morfo-tipologie, nel secondo caso la produzione norense è largamente nota e rivela affinità dirette con i repertori cartaginesi¹⁴. Tra le stele solo pochissimi esemplari (probabilmente 6 o 7) sono iscritti e recano semplici formule dedicatorie con l'uso di *ndr. È inoltre documentato un frammento di orlo di piatto in vernice nera con dedica a Tinnit (*tm pn b' l*), databile al IV-III sec. a.C.¹⁵. In quantità minoritaria sono documentati anche elementi fittili in associazione, come lucerne, bruciapfumi e figurine, che furono considerate decisive per la datazione della fase ellenistica del contesto¹⁶. Secondo la tipologia individuata dal Patroni, le scarse figurine fittili dal *tofet* appartengono ai Gruppi I, II (databili tra VI e V secolo) e III (con datazione generica tra il IV e i secoli successivi) e sono eseguite al tornio, a stampo o a tutto tondo¹⁷. Una menzione a parte meritano, infine, gli oggetti in piombo ritrovati all'interno di alcune urne specifiche, oppure sparsi al di fuori di queste. Si tratta di piattelli, piccoli tripodi, piccole lucerne ed elementi minori come cucchiaini e spatole, coltellini, un disco e un cerchiello. Tali elementi rappresentano un aspetto di spiccata originalità del contesto norense e sono stati datati per confronto a non prima del III-II sec. a.C.¹⁸ (Fig. 2).

Al Livello 1 possono essere ricondotti i casi-studio di Sulci e Monte Sirai, nella regione del Sulcis, e quello di Tharros, nella penisola del Sinis.

Per quanto riguarda Sulci, fu scelta per il santuario un'ubicazione a N dell'abitato, su un rilievo tufaceo sopraelevato, quindi naturalmente in evidenza grazie all'aspetto fortemente rupestre che costituisce una delle

¹¹ Per le condizioni fortuite della scoperta e alcuni cenni generali sulle indagini di scavo, cfr. Vivanet 1891; Patroni 1904. Per il termine inferiore di frequentazione si propone almeno il IV-III sec. a.C., sebbene non manchino attestazioni datibili, per confronto, tra il I sec. a.C. e il I sec. d.C.: cfr. Chiera 1978, pp. 66, 135-136.

¹² Vivanet 1891; Patroni 1904.

¹³ Tale identificazione sarebbe un dato di indubbio interesse, quale possibile conferma di svolgimenti dei riti all'esterno del santuario, come attestato nel solo caso di Monte Sirai. Cfr. Chiera 1978, p. 54.

¹⁴ Sulle urne, cfr. Chiera 1978, pp. 155-156. Sulle stele, Moscati, Uberti 1970. Riguardo ai cinerari, si rimarca che a Nora non risultano documentate, in funzione di coperture, le canoniche forme ceramiche di piatti e coppe.

¹⁵ Amadasi Guzzo 1967, Sardegna nn. 25-30, pp. 104-107. In particolare, per il frammento di piatto, cfr. n. 25.

¹⁶ Su tali recipienti vascolari (doppie patere, piattini "a bugia", lucerne monolici), le notizie sono purtroppo molto vaghe, cfr. Chiera 1978, pp. 149, 152-153. Riguardo alle statuine fittili, complessivamente databili tra VI e III sec. a.C., cfr. i Tipi I-III in Patroni 1904, col. 189; Chiera 1978, pp. 62-66.

¹⁷ Il Gruppo I è documentato solo nel *tofet*, mentre i Gruppi II e III sono attestati sia nel santuario che nella necropoli ad inumazione. Fanno parte del Gruppo I solo 2 figurine al tornio, una completa e una frammentaria: cfr. Patroni 1904, col. 189. Il Gruppo II è costituito da 8 esemplari, di cui solo uno proveniente dal *tofet*, eseguito a stampo e raffigurante una figura femminile nuda, acefala e in posizione stante: cfr. Patroni 1904, coll. 191, 227. Il cd. Gruppo III è genericamente datato tra IV e "gli ultimi secc. a.C." e sono ad esso riconducibili 6 esemplari dal *tofet*, cfr. Patroni 1904, coll. 194, 227. Di solo uno tra questi sono noti i dettagli morfologici, trattandosi di una figura femminile acefala con un animale (forse un ovicaprino) avvinghiato al corpo. Per un quadro d'insieme, cfr. Chiera 1978, pp. 63-66.

¹⁸ 27 piattelli/scodelle, 6 piccoli tripodi, 4 piccole lucerne (monolici o di altro tipo), 4 cucchiaini e spatole, 2 coltellini, 1 disco e 1 cerchiello, cfr. Chiera 1978, pp. 131-141. Per i confronti con reperti analoghi provenienti da Tharros (*tofet*), Cartagine (necropoli di S. Monica) e Sousse (*tofet*), cfr. Acquaro 1976, p. 199.

⁶ All'interno di ciascun sotto-gruppo corrispondente ai diversi "Livelli", sarà seguito un ordine di presentazione dei siti in base alla cronologia delle attestazioni, piuttosto che alla pertinenza territoriale (quindi, per quanto riguarda il "Livello 1", per esempio, saranno presentati per primi i santuari di Sulci e Tharros, più antichi, e Monte Sirai a seguire).

⁷ Barreca 1965.

⁸ Il cd. Edificio C (7m x 6m), orientato NE-SO, era costituito da pietre irregolari addossate a un gradino di roccia naturale, conservato per circa 0,30 m di h. Cfr. Barreca 1965, pp. 148-152. Riguardo ai cinerari, cfr. *idem*, p. 150. La possibile cronologia (VII-VI sec. a.C.) fu stabilita in base al tipo di edificio del grande altare e al rinvenimento di alcuni materiali ceramici (in part. un vasetto piriforme di tipo arcaico, ritrovato nella muratura del basamento stesso e databile a epoca non posteriore al VI secolo). Cfr. *ibidem*.

⁹ S. Puglisi, scopritore del sito, fraintese la funzione del complesso, interpretandolo come una semplice necropoli ad incinerazione, cfr. Puglisi 1942.

¹⁰ La breve esplorazione restituì in tutto 17 cinerari, alcuni dei quali presentati dallo studioso come "esemplari tipici" (per es. pentole globulari monoansate, anfore con corpo ovoidale, anfore del tipo "carenato", brocche con corpo ovoidale, piccole olle sferoidali, coppette, etc.) e datati al VI-V sec. a.C., in base ai confronti possibili con i materiali dal santuario cartaginese, cfr. Harden 1937, p. 75. Tra le poche evidenze di cui si ha notizia vanno segnalati resti di muri in pietre e fango e di pavimenti in battuto di calce, databili probabilmente al IV sec. a.C. Cfr. Tronchetti 1990, p. 25.

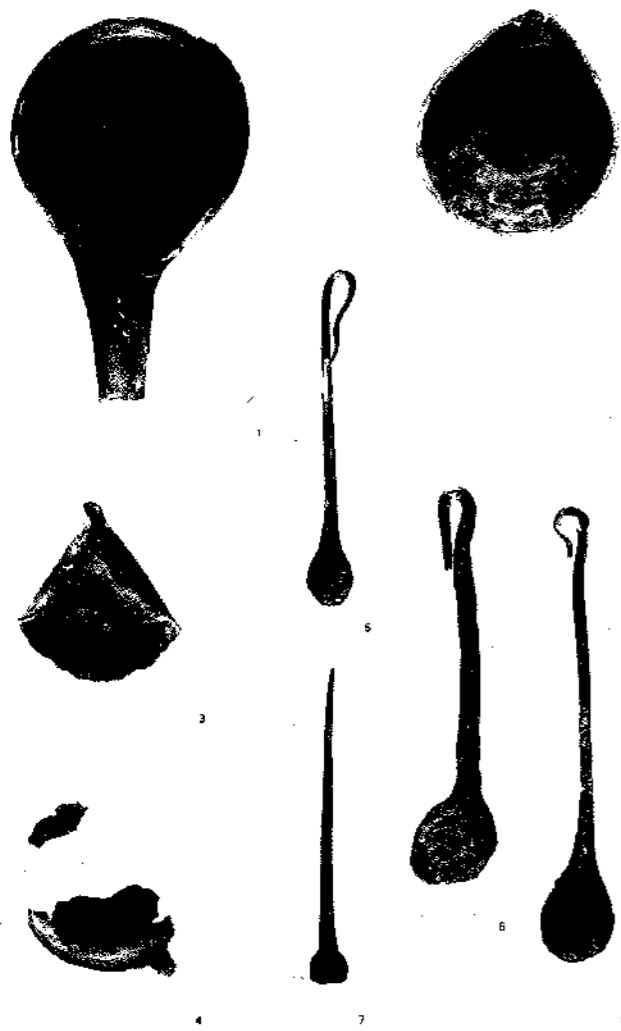


Fig. 2. Tofet di Nora: elementi plumbei in associazione (da Chiera 1978, TAV. XXII).

cia, aderenti a prototipi orientali e talvolta già sviluppi occidentali ad essi ispirati, si collocano le brocche con orlo rigonfio e collo troncoconico, quelle con collo cilindrico e cordolo a metà altezza; inoltre alcuni casi minoritari di anforette con collo ampiamente svasato, anfore commerciali "a sacco" e di codd. crateri con decorazione dipinta. Tra gli esemplari allogeni si registrano pochi casi di urne di produzione pitecussana. È inoltre attestata una larga presenza di *cooking pots* che rappresentano, a Sulci, la morfologia dominante di urne: di varia morfologia e tradizione produttiva (soprattutto fenicia e nuragica per la prima fase di vita del santuario), essi diventano invece molto standardizzati nella seconda fase (VI-IV sec. a.C.; Fig. 3)²². Le modalità di copertura dei cinerari erano anch'esse varie (piatti e coppe fenici e, in casi minoritari, semplici pietre sovrapposte all'urna), come anche gli elementi in associazione interna o esterna, quali monili, amuleti e, in numerosi casi, vasellame miniaturizzato.

¹⁹ Il complesso è stato sottoposto più volte alle indagini di scavo, tra gli Anni 50 del secolo scorso e il 2002, e ha restituito stratigrafie parziali nel solo "Settore occidentale". Una sintesi bibliografica in Melchiorri 2013b, pp. 294-296. Per la storia delle prime indagini, coordinate da G. Pesce e F. Barreca e concentrate nel Settore orientale e settentrionale del declivio, e per le nuove ricerche svolte a partire dal 1995, cfr. Bernardini 2005; Melchiorri 2009.

²⁰ L'ipotesi di possibili ambienti (con copertura o meno) collegati al culto è stata esclusa, vista la scarsa consistenza dei ritrovamenti: cfr. Ciasca 2002, p. 133. Sul "Settore orientale", cfr. Montis 2004 e 2005.

²¹ In part. Bartoloni 1973; Tronchetti 1979; Bartoloni 1985, 1986, 1988; Moscati 1986; Bartoloni 1992; Bernardini 2008. Per alcune anticipazioni sulla ricostruzione dei contesti pertinenti al "Settore occidentale", cfr. Melchiorri 2009.

²² Tronchetti 1979; Bartoloni 1988; Bernardini 2009; Melchiorri 2009.

principali caratteristiche del santuario sulcitano¹⁹. Databile con continuità di vita tra la metà dell'VIII e il II/I sec. a.C., esso presenta un'organizzazione areale difficilmente ricostruibile, a causa dei numerosi interventi di spoliazione moderna e le scarse informazioni sulle stratigrafie delle sottoree orientale e settentrionale del complesso. Lo spazio sembra essere stato utilizzato soprattutto in direzione orizzontale, vista la scarsa profondità degli incavi della roccia – impiegati per l'alloggiamento delle urne – e considerata la generale distribuzione di cinerari: quelli di età arcaica (VIII-VI sec.) erano concentrati soprattutto nell'area occidentale, mentre quelli più tardi (fine VI-IV/III sec.) nella porzioni a E e a N. Nell'area orientale, pur senza possibilità di cronologie certe, vanno segnalati modesti resti di strutture murarie, riferibili forse a semplici partizioni interne del campo di urne²⁰. Sulle attestazioni sulcitane sono editi numerosi lavori, dedicati a singole categorie di materiali (soprattutto cinerari e stele, ma anche monili, amuleti, vasellame miniaturistico). È inoltre attualmente in corso un lavoro di ricostruzione di alcuni contesti deposizionali rinvenuti nel cd. Settore occidentale, secondo l'associazione di tutte le informazioni possibili relative ad alcune deposizioni di età arcaica (VIII-VI sec. a.C.)²¹.

Al momento, pur non essendo disponibile una seriazione crono-stratigrafica completa, la prima fase di vita del santuario è stata datata tra la metà dell'VIII e la prima metà del VI sec. a.C., periodo in cui è attestata un'ampia varietà di cinerari, forse sintomatica di comportamenti rituali eterogenei e non rigidamente codificati. I recipienti vascolari sono di morfologie e tipi disparati e rientrano in tradizioni produttive diverse: fenicia della Madrepatria, fenicia locale e locale nuragica, anche se non mancano possibili importazioni da contesti allogeni. Tra i prodotti di tradizione fenicia,



Fig. 3. Tofet di Sulci: esempi di cinerari dal "Settore occidentale" (da Melchiorri 2009, Fig. 7, p. 523; su concessione della Soprintendenza dei Beni Archeologici per le Province di Cagliari e Oristano).

Proprio quest'ultimo, seppur con evidenti analogie morfologiche con altri apparati documentari coevi (come Tharros e Mozia), sembra rappresentare una caratteristica distintiva del santuario sulcitano, come testimonia l'abbondante materiale finora ritrovato²³.

Per quanto riguarda la fase VI-IV/III sec. a.C., risulta ancora sfuggente un quadro completo sui repertori ceramici dei cinerari e sulle modalità di associazione dei differenti elementi collegati al cerimoniale. L'aumentata complessità dei riti, testimoniata dall'introduzione delle stele talvolta associate alle urne, è suggerita da un'amplissima documentazione (sono noti più di 1600 esemplari di monumenti votivi), anche se la totale assenza di dati stratigrafici ne limita fortemente il potenziale informativo. Le valutazioni possibili restano dunque circoscritte all'analisi dei caratteri intrinseci della produzione, di cui è possibile ipotizzare specificità e tendenze iconografico-stilistiche per l'intero arco delle attestazioni (VI-III sec. a.C.), grazie soprattutto ai dati comparativi offerti da Mozia e Cartagine²⁴. Nella prima fase produttiva (VI-prima metà V secolo) furono inseriti, in via ipotetica, i monumenti lapidei privi di figurazioni, quelli con betilo e con figure antropomorfe elementari (personaggi maschili incedenti frontali o di profilo, quelli femminili frontali nudi o vestiti). Tra la metà del V e la metà del IV secolo sono state datate le stele con inquadramenti più complessi, di tipo egittizzante, con figurazioni umane più elaborate (come il personaggio con fiore di loto e la donna con disco al petto). Alla metà del IV sec. a.C. è stato datato l'inizio dell'influsso greco, ben esemplificato in esemplari di più piccole dimensioni e con coronamento triangolare. In pieno III secolo rientrerebbero invece le stele molto ridotte in tufo verdastro, nelle quali domina il coronamento a timpano e le cui iconografie prevalenti sono la donna con disco al petto e la figura con stola ed *ankh*. Inoltre, ulteriore novità di questa epoca è l'inquadramento centinato abbinato alla specifica iconografia dell'animale passante, costituito dallo specifico tipo di ovini diffuso in Sardegna. Tra II e I sec. a.C. compaiono le piccole stele di marmo, con raffigurazioni "classicheggianti", quali i personaggi femminili velati²⁵.

Per quanto riguarda lo scarso materiale epigrafico, delle 27 iscrizioni provenienti da Sulci solo 13 appartengono al *tofet* (o sono ad esso riconducibili) e sono databili tra VIII/VII e III/II sec. a.C. Si segnala tra queste un'iscrizione arcaica di tre linee, incisa su placca aurea, databile all'VIII-VII secolo²⁶. Un'iscrizione su stele,

²³ Bartoloni 1992; Melchiorri 2009, pp. 516-517.

²⁴ Si vedano, in part., le seguenti opere d'insieme: Lilliu 1944; Bartoloni 1986; Moscati 1986.

²⁵ Moscati 1986, pp. 81-84.

²⁶ Amadasi Guzzo 1967, Sardegna n. 38, p. 121. Cfr. da ultimi Minoja, Cossu, Migaletto 2012, p. 88, n. 60. L'iscrizione, costituita da 2 frammenti ricomposti, è attribuita allo strato più antico del *tofet*. La sua natura e funzione non sono state finora specificate. Vista la tipologia del supporto, si ipotizza che fosse connessa ad un oggetto votivo.

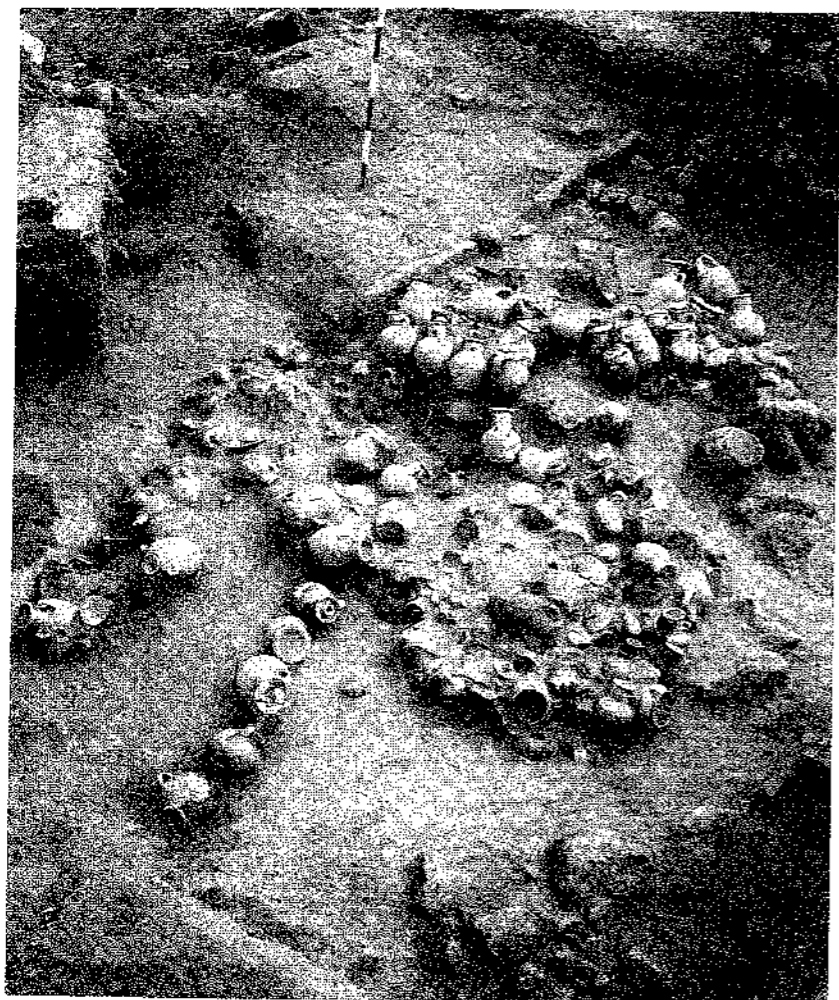


Fig. 4. Tofet di Tharros: veduta generale (da Barreca 1986, Fig. 71, p. 119).

Il tofet di Tharros rappresenta uno dei contesti più ricchi di informazioni, in parte ricostruibili su base stratigrafica e per questo utili ad un quadro d'insieme di tipo diacronico (Fig. 4). Ubicato a N dell'abitato e a immediato ridosso delle mura, il contesto è stato datato tra gli inizi del VII e il II-I sec. a.C. ed è caratterizzato, eccezionalmente, dall'impianto del campo d'urne direttamente al di sopra di un villaggio di tradizione nuragica, costituito da torri poligonali e da capanne a pianta circolare³². Tali costruzioni mantenevano un alzata consistente al momento dell'impianto del tofet e furono riutilizzate per lo sviluppo della nuova area santuariale³³. Tutta l'area fu compromessa da numerosi interventi in antico: le ristrutturazioni presero avvio a partire dalla fine del IV secolo e sconvolsero pesantemente le stratigrafie precedenti, con largo reimpiego dei materiali lapi-

datibile al VI sec. a.C., menziona la stele (*nšb*) di un sacrificio *mlk b'l* in onore di Baal Hammon, il quale ha ascoltato la preghiera dell'offerente esaudendone il voto²⁷. Una dedica a Baal (menzionato semplicemente in tale forma) si ritrova su un altro esemplare, mentre è degna di nota la dedica a *tnt pn b'l* incisa su un monumento databile al III-II sec. a.C.²⁸. Si registrano, inoltre, testimonianze di semplici voti (*ndr*), due (?) dei quali effettuati da sufeti, databili tra IV e III sec. a.C.²⁹.

Riguardo alle associazioni esterne e/o interne, una prospettiva di indagine non ancora sottoposta a verifica potrebbe riguardare l'analisi di caratteri di inquadramento (produttivi, rituali, etc.) e percentuali relativi alla ceramica miniaturistica, ben documentata durante la fase arcaica del santuario ma, al momento, non altrettanto nota per quanto riguarda le fasi più tarde del santuario.

Per concludere la rassegna dei materiali dal santuario sulcitano, va evidenziato che Sulci offre, insieme a Tharros, una fondamentale fonte di informazioni non disponibile negli altri tofet sardi, vale a dire importanti dati osteologici dai contenuti di alcune urne³⁰. In particolare, proprio all'interno del progetto sopra citato, dedicato alla lettura integrata di tutte le informazioni di alcuni contesti, sono attualmente in corso indagini specializzate interdisciplinari su un'iniziale campionatura di 200 urne, con primi risultati su circa la metà del totale³¹.

²⁷ Amadasi Guzzo 1967, Sardegna n. 17, pp. 97-99.

²⁸ Bartoloni 1986, p. 240, n. 1529. Si noti l'analogia con l'iscrizione dal tofet di Nora, cfr. *supra*, nota 15, p. 273.

²⁹ In un caso sufeta figlio di sufeta: cfr. Cecchini, Amadasi Guzzo 1990.

³⁰ Per una rassegna generale sugli studi osteologici dei materiali provenienti dai vari tofet, cfr. Melchiorri 2013a.

³¹ Oltre a Melchiorri 2009, pp. 517-518, cfr. Melchiorri 2013a, pp. 236-238. Sulle analisi antropologiche, in part. Melchiorri, Usai c.d.s. Per una prima assai sommaria e disorganica esposizione dei dati faunistici dal medesimo campione, limitata ai soli aspetti tecnici e suscettibile di importanti revisioni e integrazioni, cfr. Wilkens 2012.

³² Il complesso fu indagato per svariati decenni grazie alle esplorazioni di G. Pesce, che per primo individuò il campo d'urne, cfr. Pesce 1966, *passim*. Le ricerche successive furono poi coordinate sul campo da A. Ciasca, prima, e da E. Acquaro, poi, all'interno della Missione archeologica congiunta tra la Soprintendenza Archeologica di Cagliari e Oristano e il CNR di Roma. Per una sintesi bibliografica, cfr. Melchiorri 2013b, pp. 296-297.

³³ Santoni 1985. Dalle informazioni edite sul villaggio nuragico è stato ipotizzato un successivo riutilizzo delle capanne come "recinti" all'interno del tofet, dopo svariati secoli di abbandono dell'area.

dei (stele, cippi, etc.) in muretti e basamenti di nuova costruzione. Sul lato orientale si procedette inoltre alla costruzione di un sacello, analogamente a quanto registrabile a Monte Sirai. Nonostante i numerosi casi di urne ritrovate in giacitura secondaria, in vari accumuli sparsi in tutta l'area, furono individuate alcune migliaia di deposizioni, disposte in quattro livelli, corrispondenti ad altrettante fasi di vita del santuario³⁴. Nel "livello 1" (III-I sec. a.C.) i cinerari erano costituiti soprattutto da anforette senza collo e a spalla rettilinea, brocche a collo allungato e orlo ribattuto, boccali a bocca stretta e parete rientrante in corrispondenza dell'unica ansa a bastoncino; come coperture erano attestati in grande prevalenza piattelli "a bugia". Nel "livello 2" (VI-IV sec. a.C.) risultò abituale l'uso della brocca con collo cilindrico (con risega a metà altezza o verso l'alto), ma anche quello delle anfore senza collo e spalla rigonfia, tipiche del "livello 1", delle olle globulari con o senza anse e di qualche *oinochoe* di tipo generico. Nel cd. livello 3 erano invece attestate quasi esclusivamente varianti più arcaiche della forma brocca a collo cilindrico, tipica del livello 2³⁵. Come coperture dei livelli 2 e 3, tra i quali furono individuati scarti cronologici molto limitati (VI-IV sec. a.C.), erano attestati in grande maggioranza piattelli "a bugia", ma anche piatti ombelicati e vari tipi di coppette. Nel "livello 4" (VII sec. a.C.) i cinerari erano costituiti in massima parte da vasi "à chardon" con numerose varianti e anfore con orlo a breve colletto obliquo³⁶.

I monumenti votivi (circa 300) furono ritrovati in massima parte fuori contesto primario, riutilizzati a partire dalla fine del III sec. a.C. all'interno di un programma di rifunzionalizzazione dell'area, che fu destinata ad un uso non più santuarioale ma probabilmente militare³⁷. Le cronologie, comprese tra la seconda metà del VI e gli inizi del III sec. a.C., sono state stabilite sulla base dei confronti possibili con i repertori di Mozia e Cartagine, individuando anche caratteri specifici e discriminanti utili a datazioni più circoscritte³⁸. La produzione tharrensese si caratterizza soprattutto per la tendenza alla monumentalità, all'uso del rilievo su più piani, reso mediante le tecniche del graffito e dell'incisione, e per il largo impiego della pittura. Sono ben attestate le ccdd. stele aniconiche e a trono, databili tra VI e V sec. a.C., e le ccdd. stele a trono con bruciapfumi ai lati (databili in gran parte al V secolo). L'ampia presenza di cippi talvolta monumentali e di altari (a plinto o a gradino), databili tra V e IV secolo, rappresenta un aspetto peculiare della fase punica del santuario ed è un tratto del tutto eccezionale per il panorama sardo, con confronti significativi in Occidente – per tipologie e raffigurazioni – solo con i repertori cartaginesi³⁹.

Nella produzione delle stele più tradizionalmente intese, invece, l'artigianato tharrensese non spicca per varietà ed esiti originali, ma si segnala comunque lo spiccato stile "colto", che è ben lontano dai moduli più grossolani degli altri repertori sardi (soprattutto quelli siraiano e, in parte, norense) e presenta analogie notevoli con le attestazioni moziesi⁴⁰. Rispetto a Nora, tuttavia, esistono notevoli punti di contatto nella scelta delle iconografie, visto il trend produttivo di entrambi i centri, orientato verso motivi aniconici e schematizzati, come soprattutto il betilo – a Tharros con vasta gamma di variazioni – la losanga, l'esagono e il cd. idolo a bottiglia⁴¹. Pur nell'accentuata rarità delle raffigurazioni antropomorfe, vanno segnalati alcuni casi sporadici di realizzazioni calligrafiche che richiamano quello stile ricercato e "colto" sopra citato⁴². Il periodo di maggiore auge delle botteghe lapicide tharrensi è stato collocato nel V secolo – forse avanzato –, come testimoniano alcuni esemplari più complessi e articolati. Il secolo seguente è ancora un periodo di attività caratterizzato da esiti originali, ma in generale l'"ambiente produttivo" non risulta talmente attivo da recepire e riapplicare – con rein-

³⁴ Le urne sono stimate a più di 3000 esemplari, cfr. Moscati, Uberti 1985, p. 52; circa 5000 in Moscati 1992, p. 95.

³⁵ Ciasca 1975, pp. 103, 107-109; Acquaro 1989, pp. 15-19. Tali cinerari (tipo della brocca a collo cilindrico, con risega a metà altezza o verso l'alto) presentano stringenti analogie soprattutto con la classe Tanit IIE dal tofet di Cartagine, cfr. Harden 1937, pp. 75-76.

³⁶ Ciasca 1975; Acquaro 1978. Livello 4: *Id.* 1978, p. 68; *Id.* 1985; *Id.* 1989; Del Vais 1994.

³⁷ Moscati, Uberti 1985, p. 55.

³⁸ *Ibid.* 1985, pp. 63-82.

³⁹ Gli altari a gradino sono una rarità nell'ambito di tutta la documentazione nota nei tofet punici. Possibili confronti sono solo con alcuni "cippi-troni con spalliera e braccioli", talvolta con incensieri, dal tofet di Cartagine, cfr. Bartoloni 1976, pp. 31-32. Per alcune analogie anche con i motivi decorativi di alcuni troni di statue ritrovate in alcuni siti vicino-orientali (ad esempio, Tell Halaf), cfr. Moscati 1992, p. 31; Ciasca 2002, p. 137.

⁴⁰ Moscati, Uberti 1985, p. 67.

⁴¹ Il cd. segno di Tinnit è attestato in pochi esemplari, tanto a pittura che a rilievo, associato talvolta al tipico elemento del caduceo. Cfr. Moscati, Uberti 1985, pp. 45-47, 68.

⁴² Moscati, Uberti 1985, pp. 48-49, 67-68. Sono attestate raffigurazioni per lo più femminili (soprattutto frontali), o di genere non identificabile.

terpretazioni originali – gli impulsi e le suggestioni dei modelli e delle iconografie grecizzanti, in veloce diffusione altrove nell'isola e al di fuori di essa, come testimoniato dai *tofet* di Sulci e Cartagine⁴³.

La documentazione epigrafica di Tharros, sebbene sia relativamente abbondante, non è molto cospicua per quanto riguarda le iscrizioni rinvenute nel *tofet*⁴⁴. Tra queste ultime (probabilmente in tutto 15, nessuna databile prima del V secolo), si segnala un'iscrizione frammentaria che porta forse una dedica a Baal Hammon (V secolo)⁴⁵, mentre un'altra menziona un sacrificio-*mlk* sempre con Baal Hammon come probabile destinatario, con la formula *mlk b'l* (V secolo anch'essa)⁴⁶. Da menzionare infine un piccolo monumento costituito da una parte superiore tronco-piramidale sormontata da un listello terminante a gola egizia, che reca una dedica frammentaria a Tinnit, databile al IV secolo; la sua provenienza dall'area del *tofet* appare tuttavia dubbia⁴⁷. Sulla base dei dati epigrafici, si può affermare che Baal Hammon fosse il titolare del santuario tharrese, sede di riti-*mlk*, mentre la presenza di Tinnit come co-destinataria delle dediche sembra da escludersi.

Sull'osteologia dal santuario è stato condotto un rilevante studio-pilota, che tuttora costituisce un importante punto di riferimento per gli studi in materia. Partendo da una vasta campionatura iniziale (circa 1000 urne) si è arrivati all'analisi di dettaglio di 372, dalle quali sono risultate diverse tipologie di contenuto (solo umani, solo animali e misti) e svariate sotto-varianti⁴⁸. Tra i dati più salienti emersi si segnala la presenza di numerosi individui di età molto giovane, elemento che ha suggerito per la prima volta l'ipotesi della stagionalità del rito.

Il *tofet* di Monte Sirai, ubicato alla periferia occidentale del pianoro e attivo fra il secondo venticinquennio del IV e il II sec. a.C., entrò probabilmente in funzione in corrispondenza del nuovo *status* di Monte Sirai come centro autonomo rispetto a Sulci, il cui *tofet* fu utilizzato dalla comunità siraiana (costituitasi già a partire dall'VIII secolo) anteriormente all'istituzione del proprio santuario locale. Il complesso era inizialmente costituito dal cd. campo d'urne, ubicato alle pendici di una piccola altura dominata da una piattaforma rocciosa. Per la prima fase di vita, databile tra il 360 a.C. e la metà del III sec. a.C., sono documentabili due livelli di deposizioni, in parte sovrapposti l'uno all'altro e noti come "Livello B1" e "Livello B2" (IV-III secolo). Nella seconda fase di vita (metà III-fine del II sec. a.C.) si continuò a utilizzare l'area del campo d'urne, come risulta documentato da un nuovo livello di deposizioni (Livello A), e si procedette in contemporanea a una generale ristrutturazione dell'area, includendo nella frequentazione culturale anche la piattaforma trachitica che dominava il *tofet* dal versante SO⁴⁹. Gli interventi portarono a una sistemazione "a rampa" tra il cd. campo d'urne e la piattaforma, alla costruzione di un sacello sulla sommità di quest'ultima e ad alcuni terrazzamenti nei settori marginali. Il sacello era costituito da un ampio vano di accesso che, affiancato da due vani minori, immetteva in un vano di fondo in cui è stata ipotizzata l'esistenza di un altare per i sacrifici (Fig. 5)⁵⁰. Ai cinerari ritrovati nel "campo d'urne" (circa 400) erano talvolta associate stele votive di diversa tipologia (ca. 150 esemplari). Le urne più antiche erano deposte direttamente negli incavi della roccia, senza interri volontari e spesso in alloggiamenti circolari; più raramente in un lieve interro nerastro. Quelle più recenti, per lo più disposte all'interno di riparti argillosi, erano collocate direttamente al di sopra delle urne del livello precedente, oppure ai margini dell'area precedentemente occupata dai due livelli più antichi, indizio del fatto che le aree più marginali furono occupate per ultime (quindi, in base alla stratigrafia orizzontale riscontrabile, urne del Livello A venivano a trovarsi a quote analoghe a quelle delle deposizioni contigue, ma più antiche, relative al Livello B). Le urne del primo livello di deposizione (B) sono costituite da pentole globulari con rare varianti (caratterizzate da pancia schiacciata, ampia imboccatura con orlo verticale leggermente rigonfio o apicato, anse verticali a nastro oppure

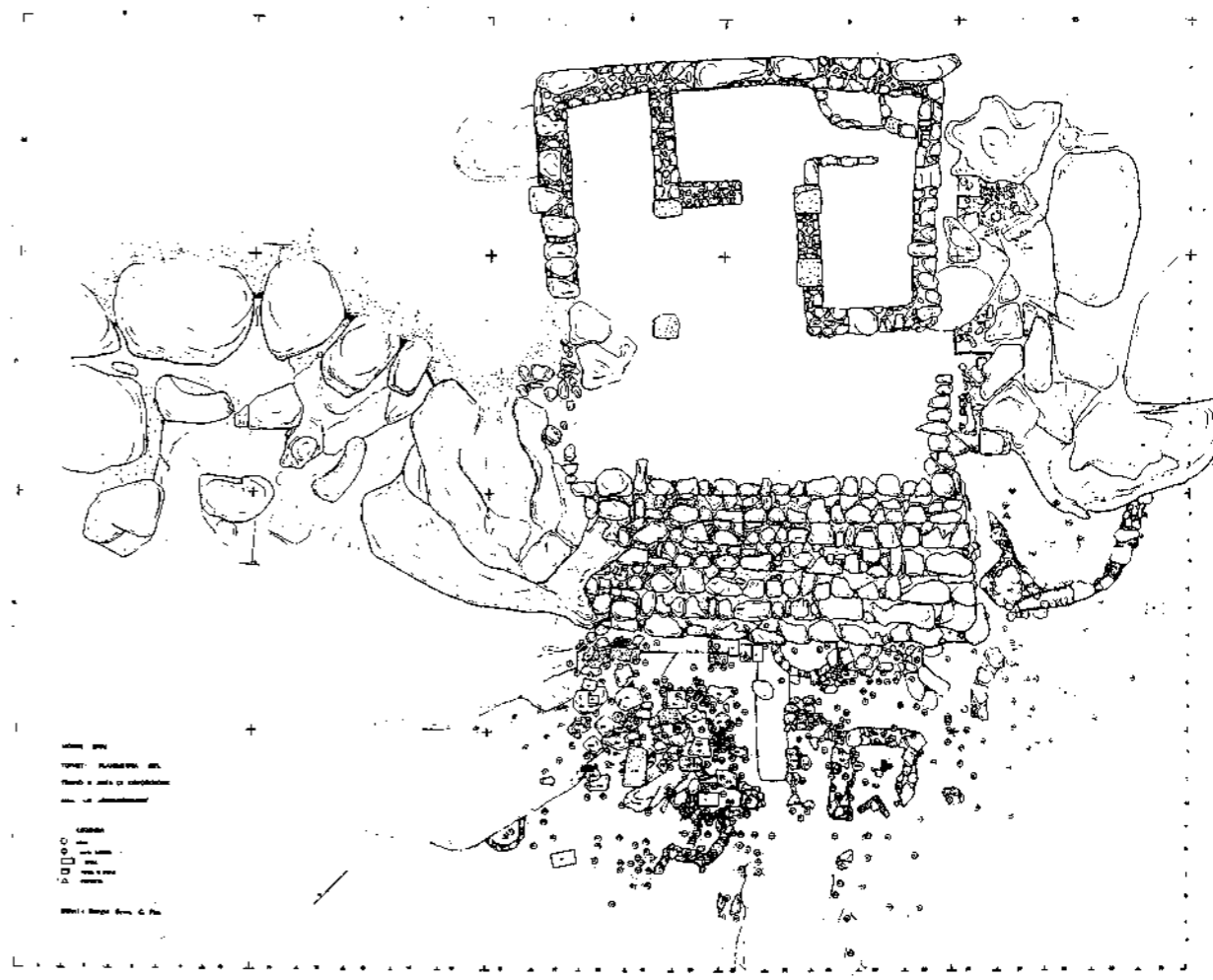


Fig. 5. Tofet di Monte Sirai: planimetria generale (da Barreca 1986, Fig. 68, p. 117).

orizzontali a sezione ellissoidale, fondo tondeggiate), coperte in massima parte da piatti ombelicati con orlo pendente, un tipo estremamente diffuso nella regione del Sulcis. I cinerari del livello più tardo (A) sono invece costituiti da pentole sempre del tipo globulare a fondo tondeggiate, con anse orizzontali e orlo leggermente obliquo verso l'esterno, dotato di risalto interno per la posa della copertura, costituita per lo più da coperchi canonici (tronco-conici svasati e internamente cavi), provvisti all'apice di bottoni di presa circolari o tronco-conici⁵¹. Si segnala anche a Monte Sirai – come il già citato caso di Sulci – la presenza (qui non cospicua) di esemplari vascolari miniaturistici⁵².

Per quanto attiene ai monumenti lapidei, le oltre 150 stele siraiane sono eseguite con tecnica poco accurata. Pur mancando del tutto i cippi, le stele sono di varie tipologie e dimensioni, anche se, in generale, il formato maggiormente attestato è quello ridotto. Il materiale usato è in massima parte tufo trachitico, che influenza notevolmente la capacità di lavorazione: la scarsa compattezza del materiale, la tendenza allo sfaldamento e alla rottura non hanno infatti consentito manufatti accurati o ad alto-rilievo. Per quanto riguarda le iconografie, il quadro è piuttosto omogeneo, con presenza di motivi aniconici (come i betili e l'edicola vuota) o iconici, in cui prevale la raffigurazione umana (sia maschile che femminile), con iconografie differenziate che sembrano subire una certa semplificazione e schematizzazione (personaggi frontali, femminili nudi, oppure vestiti che tengono un lembo della veste, con mani ai seni, con disco al petto). In generale, si registra un'indiscutibile dipendenza tipologica dalla produzione sulcitana per i soggetti antropomorfi, dapprima entro prospetto architet-

⁴³ Si segnalano per questo periodo alcuni casi del tutto singolari, per la plasticità delle raffigurazioni e per le possibili interpretazioni di tipo rituale sottese alle immagini. Cfr. Moscati, Uberti 1985, pp. 56-57; pp. 120-121, un. 139-142, figg. 22-23.

⁴⁴ Si contano circa 150 iscrizioni, sulle quali cfr. Garbini 1991; Xella 1992, pp. 90-92; Garbini 1993, 1994.

⁴⁵ "Tharros 17" in Garbini 1991, p. 224.

⁴⁶ "Tharros 18" in Garbini 1991, p. 224.

⁴⁷ "Tharros 16" in Garbini 1991, p. 224.

⁴⁸ Fedele, Foster 1988. Per una sintesi, cfr. Melchiorri 2013a, pp. 230-231.

⁴⁹ Gli scavi, iniziati negli anni 1963-64 ad opera di una missione congiunta dell'Università di Roma e della Soprintendenza alle Antichità di Cagliari, sono stati poi continuati fino al 1985 (anche con il concorso del CNR di Roma), sotto la direzione scientifica di F. Barreca e, a seguire, di S.F. Bondi. Per una bibliografia d'insieme, cfr. Melchiorri 2013b, pp. 297-298. Sulla prima fase di vita (tra il 360 a.C. e la metà del III sec. a.C.), cfr. Bondi 1981, 1982. Riguardo alla seconda fase di vita, cfr. in sintesi Bondi 1987, pp. 187-189.

⁵⁰ Sulla nozione stessa di "edificio" e sull'unitarietà dell'idea architettonica che avrebbe prodotto tale struttura sono stati espressi pareri discordanti, a favore e contro. Nel primo caso, cfr. Barreca 1964, pp. 30-31; Bondi 1992, p. 59. Nel secondo caso, cfr. Ciasca 2002, p. 134.

⁵¹ Sulle diverse tipologie di cinerari dei Livelli A, B1 e B2, cfr. in particolare Bartoloni 1981, pp. 225-227; *Id.* 1982, pp. 284-288; Bondi 1983, pp. 194-201.

⁵² Bartoloni 1982, p. 289; Bondi 1982, p. 276.

tonico e poi privi di inquadratura. Lo stile delle figurazioni è generalmente piatto e rivela una sorta di *gusto disegnativo*, più che scultoreo. In alcuni casi, si hanno semplici incisioni sulla pietra, senza volumetria, secondo uno stile che trova i suoi precedenti in molte stele di Cartagine⁵³. Nei casi di inquadramento, quello a edicola egittizzante presenta scarse variazioni, mentre si registrano numerosi casi di inquadramento sia semplice che multiplo. Del tutto minoritarie sono le rappresentazioni animali. Si rimarca infine che le numerose stele ritrovate nel santuario sono tutte anepigrafi.

Abbreviazioni bibliografiche

- Acquaro E., 1975, *Tharros – II. Lo scavo del 1975*, in *RSF* III, pp. 213-220.
 Acquaro E., 1976, *Tharros – III. Lo scavo del 1976*, in *RSF* IV, pp. 197-203.
 Acquaro E., 1978, *Tharros – IV. Lo scavo del 1977*, in *RSF* VI, pp. 63-68.
 Acquaro E., 1985, *Tharros – XI. Campagna 1984*, in *RSF* XIII, pp. 11-25.
 Acquaro E., 1989, *Scavi al tofet di Tharros. Le urne dello scavo Pesce – I*, (Collezione di Studi Fenici 29), Roma.
 Amadasi Guzzo M.G., 1967, *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente*, (Studi Semitici 28), Roma.
 Barreca F., 1964, *Gli scavi*, in AA.VV., *Monte Sirai – I*, (Studi Semitici 11), Roma, pp. 11-64.
 Barreca F., 1965, *L'esplorazione lungo la costa sulcitana*, in AA.VV., *Monte Sirai – II*, (Studi Semitici 14), Roma, pp. 145-152.
 Barreca F., 1986, *La civiltà fenicio-punica in Sardegna*, Sassari.
 Bartoloni P., 1973, *Gli amuleti punici del tofet di Sulcis*, in *RSF* I, pp. 181-203.
 Bartoloni P., 1976, *Le stele arcaiche del tofet di Cartagine*, (Collezione di Studi Fenici 8), Roma.
 Bartoloni P., 1981, *Monte Sirai 1980. La ceramica vascolare*, in *RSF* IX, pp. 223-230.
 Bartoloni P., 1982, *Monte Sirai 1981. La ceramica del tofet*, in *RSF* X, pp. 283-290.
 Bartoloni P., 1985, *Nuove testimonianze arcaiche da Sulcis*, in *BASard* 2, pp. 167-192.
 Bartoloni P., 1986, *Le stele di Sulcis. Catalogo*, (Collezione di Studi Fenici 24), Roma.
 Bartoloni P., 1988, *Urne cinerarie arcaiche a Sulcis*, in *RSF* XVI, pp. 165-179.
 Bartoloni P., 1992, *Ceramiche vascolari miniaturistiche dal tofet di Sulcis*, in *QuadCagl* 8, pp. 141-155.
 Bernardini P., 2005, *Recenti indagini nel santuario tofet di Sulci*, in A. Spanò Giammellaro (a cura di), *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Marsala-Palermo, 2-8 ottobre 2000)*, vol. III, Palermo, pp. 1059-1070.
 Bernardini P., 2008, *Sardinia: the Chronology of the Phoenician and Punic Presence from the ninth to fifth centuries B.C.*, in C. Sagona (ed.), *Beyond the Homeland: Markers in Phoenician Chronology (Ancient Near Eastern Studies, Suppl. 28)*, Leuven-Paris-Dudley, pp. 537-596.
 Bernardini P., 2009, *Sulky fenicia. Aspetti di una comunità di frontiera*, in S. Helas, D. Marzoli (Hrsg.), *Phönizisches und punisches Städtewesen, Akten der internationalen Tagung in Rom vom 21. bis 23. Februar 2007*, (*IA 13), Mainz am Rhein, pp. 389-396.
 Bondi S.F., 1972, *Le stele di Monte Sirai*, (Studi Semitici 43), Roma.
 Bondi S.F., 1981, *Monte Sirai 1980. Lo scavo nel tofet*, in *RSF* IX, pp. 217-222.
 Bondi S.F., 1982, *Monte Sirai 1981. Lo scavo nel tofet*, in *RSF* X, pp. 273-281.
 Bondi S.F., 1983, *Monte Sirai 1982. Lo scavo nel tofet*, in *RSF* XI, pp. 193-203.
 Bondi S.F., 1987, *Monte Sirai 1985. Lo scavo nel tofet (Campagne 1984 e 1985)*, in *RSF* XV, pp. 179-189.
 Bondi S.F., 1992, *Monte Sirai*, Roma.
 Bondi S.F. et al., 2009, *Fenici e Cartaginesi. Una civiltà mediterranea*, Roma.
 Cecchini S.M., Amadasi Guzzo M.G., 1990, *La stèle C. I. S. I. 176: Carthage et son territoire dans l'Antiquité*, in *Actes du IV^e Colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord (Strasbourg 1988)*, Paris, pp. 101-111.
 Chiera G., 1978, *Testimonianze su Nora*, (Collezione di Studi Fenici 11), Roma.
 Ciasca A., 1975, *Tharros – I. Lo scavo del 1974*, in *RSF* III, pp. 101-110.
 Ciasca A., 2002, *Archeologia del tofet*, in C. González Wagner, L.A. Ruiz Cabrero (eds.), *El Molk como concepto del Sacrificio Púnico y Hebreo y el final del Dios Moloch*, Madrid, pp. 121-140.
 D'Andrea B., 2014, *I tofet del Nord Africa dall'età arcaica all'età romana (VIII sec. a. C. - II sec. d. C.)*, (Collezione di Studi Fenici 45), Roma.
 Del Vais C., 1994, *Nota preliminare sulla tipologia dei vasi «à chardon» da Tharros*, in *RSF* XXII, vol. 2, pp. 237-241.
 Dupré Raventós X., Ribichini S., Verger S. (a cura di), 2008, *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*, Roma.
 Fedele F., Foster G.V., 1988, *Tharros: oviscapri sacrificali e rituale del tofet*, in *RSF* XVI, pp. 29-46.
 Garbini G., 1991, *Iscrizioni fenicie a Tharros*, in *RSF* XIX, pp. 223-231.
 Garbini G., 1993, *Iscrizioni fenicie a Tharros*, in *RSF* XXI, pp. 219-230.
 Garbini G., 1994, *Iscrizioni fenicie a Tharros*, in *RSF* XXII, pp. 215-221.
 Harden D.B., 1937, *The Pottery from the Precinct of Tanit at Salamambo*, in *Iraq* IV, 1, pp. 59-89.
 Lilliu G., 1944, *Le stele puniche di Sulcis (Cagliari)*, in *MonAnt* 40, pp. 293-418.
 McCarty M.M., 2013, *Continuities and Contexts. The Tophets of Roman Imperial-Period Africa*, in P. Xella (a cura di), *The Tophet in the Phoenician Mediterranean*, (SEL n.s., 29-30, 2012-2013), Verona, pp. 93-118.
 Melchiorri V., 2009, *Le tophet de Sulci (S. Antioco, Sardaigne). État des études et perspectives de la recherche*, in *UF* 41, pp. 509-524.
 Melchiorri V., 2013a, *Osteological Analysis in the Study of the Phoenician and Punic Tophet. A History of Research*, in P. Xella (a cura di), *The Tophet in the Phoenician Mediterranean*, (SEL n.s., 29-30, 2012-2013), Verona, pp. 223-258.
 Melchiorri V., 2013b, *Tophet: A Selected Bibliography*, in P. Xella (a cura di), *The Tophet in the Phoenician Mediterranean*, (SEL n.s., 29-30, 2012-2013), Verona, pp. 283-312.
 Melchiorri V., c.d.s., *Il "problema del V secolo" e i tofet della Sardegna punica*, in M. Botto, A. Roppa, P. Van Dommelen (a cura di), *La Sardegna nel Mediterraneo occidentale dalla fase fenicia all'egemonia cartaginese: il problema del V secolo*, *Atti del Convegno Internazionale di Studi (Santadi, 31 maggio-2 giugno 2013)*, BABESCH (Suppl.), c.d.s.
 Melchiorri V., Usai L., c.d.s., *Il tofet di Sulci in età arcaica: nuovi dati dalle analisi archeo-osteologiche*, in *Atti dell'VIII Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Carbonia - S. Antioco, 21-26 Ottobre 2013)*.
 Minoja M., Cossu C., Migaleddu M., 2012, *Parole di segni*, (Guide e Itinerari 47), Sassari.
 Montis I., 2004, *Il Tofet di Sulcis: le urne dello scavo 1995*, in *QuadCagl* 21, pp. 57-93.
 Montis I., 2005, *Tofet di Sulcis: oggetti di corredo personale rinvenuti negli scavi del 1995 e 1998*, in *Agogé* II, pp. 91-122.
 Moscati S., 1986, *Le stele di Sulcis. Caratteri e confronti*, (Collezione di Studi Fenici 23), Roma.
 Moscati S., 1992, *Per una storia delle stele puniche*, in *RAL* ser. IX, 3, pp. 93-107.
 Moscati S., Uberti M.L., 1970, *Le stele puniche di Nora nel Museo Nazionale di Cagliari*, (Studi Semitici 35), Roma.
 Moscati S., Uberti M.L., 1985, *Scavi al tofet di Tharros – I. I monumenti lapidei*, (Collezione di Studi Fenici 21), Roma.
 Patroni G., 1904, *Nora. Colonia fenicia in Sardegna*, in *MonAntLinc* 14, coll. 109-268.
 Pesce G., 1966, *Tharros*, Cagliari.
 Puglisi S., 1942, *Cagliari. Scavi nella necropoli punica a inumazione di S. Avendrace*, in *NSc*, pp. 92-106.
 Santoni V., 1985, *Il villaggio nuragico di Su Muru Mammu*, in *RSF* XIII, pp. 33-140.
 Tronchetti C., 1979, *Per la cronologia del tophet di S. Antioco*, in *RSF* VII, pp. 201-205.
 Tronchetti C., 1990, *Cagliari fenicia e punica*, (Sardò 5), Sassari.
 Vivinet F., 1891, *Nora. Scavi nella necropoli dell'antica Nora nel comune di Pula*, in *NSc* 9, coll. 299-302.
 Wilkens B., 2012, *Le offerte animali da alcune urne del tofet di Sulky*, in *Sardinia, Corsica et Baleares Antiquae* X, pp. 45-59.
 Xella P., 1992, *À propos des inscriptions de Tharros*, in *SEL* 9, pp. 90-92.
 Xella P. (a cura di), 2013, *The Tophet in the Phoenician Mediterranean*, (SEL n.s., 29-30, 2012-2013), Verona.

⁵³ Bondi 1972.

DALLA SICILIA AL MEDITERRANEO: L'AFRODITE/ASTARTE DI ERICE

Beatrice Lietz

Venerata in Sicilia almeno a partire dal IV sec. a.C. e diffusasi su scala mediterranea, in ambiti culturali diversi, sotto i nomi di Astarte, Afrodite, Venere ed Herentas, la dea del monte Erice costituisce senza dubbio un caso di studio particolarmente interessante da prendere in considerazione nell'ambito di questo convegno¹.

Posta sulla punta occidentale della Sicilia, la città di Erice è inserita in un territorio tradizionalmente attribuito dalle fonti storiche greche all'*ethnos* locale degli Elimi, che si trova a partire dal VI sec. a.C. in una posizione alquanto singolare: a metà strada tra le due aree interessate dalla colonizzazione greca (ad Est) e da quella fenicio-punica (ad Ovest). In questo periodo, secondo quanto è possibile dire sulla base delle fonti storiche e archeologiche, alcuni centri elimi cominciano a svilupparsi come città, sul modello coloniale. In particolare, le prime fonti storiche greche relative ad eventi di VI e V sec. a.C. presentano due centri «elimici», Segesta e poi Erice, che sono considerati ed agiscono a tutti gli effetti come *poleis*². Di entrambi i centri si conosce anche una monetazione indipendente (con leggende in lingua greca e in lingua locale) a partire dal primo quarto del V sec. a.C. per Segesta e della prima metà del V sec. a.C., per Erice³.

In questo contesto, il santuario di Erice fa la sua prima comparsa all'interno della nostra documentazione, nell'ambito del racconto tucidideo sulla seconda spedizione ateniese in Sicilia. Si tratta di un punto che va particolarmente sottolineato, dato che nella maggior parte della bibliografia precedente sul santuario ericino l'interesse della ricerca si è concentrato soprattutto sul problema delle origini della dea. Di fronte alla grande varietà di testimonianze provenienti da ambiti culturali diversi offerte dal culto ericino, la prima tendenza della storiografia è stata tentare di isolare un'identità originaria di questa divinità, da collocare a monte delle prime testimonianze disponibili. Più precisamente, questa questione ha occupato tutta la storiografia sulla Sicilia antica del XIX e della prima metà del XX secolo, di pari passo con il più vasto problema dell'origine degli Elimi, divenuto una sorta di «questione etrusca» in tono minore. In un gran numero di ricostruzioni diverse, la dea è stata descritta come un'Astarte fenicio-punica destinataria di pratiche rituali poco raccomandabili (la «prostituzione sacra»), come una raffinata Afrodite greca o ancora come una divinità «indigena», concepita secondo il celebre modello della «Grande Madre Mediterranea» della fecondità: il tutto, ovviamente, senza trascurare le conseguenti implicazioni sulla vera identità culturale della Sicilia (e a volte dell'Italia tutta intera). In realtà, data la più completa assenza di dati, anche archeologici, sulle fasi più antiche del culto, tutto quanto si può dire è che il culto ericino fa il suo ingresso nella documentazione verso la fine del V secolo a.C. e che, a quest'epoca, esso risulta fortemente ancorato in una città dell'*ethnos* locale degli Elimi, in un contesto culturale senza dubbio locale, ma già esposto all'influenza del vicino mondo coloniale, sia greco che punico, da almeno due secoli. Non a caso, se ne ha notizia per la prima volta da una fonte storica greca, che presenta già la dea attraverso il filtro della sua *interpretatio* come Afrodite.

Per queste ragioni, in tempi più recenti, l'interesse suscitato dal santuario di Erice si è spostato piuttosto su quella parte della sua storia che è meglio documentata dalle fonti. In particolare, l'attenzione si è concentrata sulla sorprendente versatilità culturale di questo culto, di cui è possibile da un lato cercare di analizzare le modalità, attraverso diverse epoche storiche, dall'altro tentare di individuare le ragioni (al di là, ovviamente, del dato evidente della posizione geografica al centro del Mediterraneo, che ha sempre fatto della Sicilia – e di

¹ Ringrazio l'organizzazione del convegno e, in particolare, il prof. Paolo Xella per l'invito a partecipare ai lavori. Questo intervento è il frutto di una ricerca sulla dea e il santuario di Erice, che ho condotto per la tesi di laurea specialistica (discussa presso l'Università degli Studi di Pisa e la Scuola Normale Superiore) e che è stata pubblicata sotto forma di monografia ormai nel 2012, presso le Edizioni della Scuola Normale (Lietz 2012, cui si rimanda per maggiori dettagli e ulteriore bibliografia).

² Le prime fonti storiche greche menzionano unicamente Segesta (Hdt., V, 46, 1; VII, 158; Paus., III, 16, 5; Diod. Sic., V, 9, 2-3), mentre Erice compare come *polis* solo a partire da Tucidide (Thuc., VI, 46, 3-4); sulle fonti relative a questo periodo si veda Musti 1988-1989.

³ Si veda Cutroni Tusa 1988-1989.

questa area della Sicilia – un crocevia di culture). Tale, dunque, è la direzione nella quale si muoverà anche questo intervento. Per cominciare, vorrei procedere a un'analisi della situazione del santuario per ciascuno dei tre periodi che possono essere distinti all'interno della sua storia: il V sec. a.C., caratterizzato dall'indipendenza delle città elime sotto l'egemonia di Segesta; il IV/III sec. a.C. che vede lo stabilirsi su quest'area della Sicilia della cosiddetta «eparchia cartaginese» e, infine, il periodo della provincia romana. In secondo luogo, vorrei presentare qualche riflessione sulla natura di questa divinità e sulle ragioni del suo successo.

I. Panorama storico

Come si è già accennato, le prime testimonianze sul santuario di Erice risalgono alla seconda metà del V sec. a.C.: il quadro che ne risulta è quello di un luogo di culto frequentato e fiorente. Secondo Tucide, prima della seconda spedizione ateniese in Sicilia, nel 416 a.C., i Segestani avrebbero portato in visita al tempio gli ambasciatori di Atene, facendo loro ammirare le offerte votive che si conservavano nel santuario e riuscendo a ingannare gli ambasciatori sulle disponibilità economiche della città: le ricchezze del santuario, dunque, dovevano essere sufficientemente consistenti da impressionare degli Ateniesi⁴. Inoltre, per giustificare la scelta del santuario ericino da parte dei Segestani, si deve pensare che questo fosse più ricco di eventuali altri santuari presenti nell'area o, almeno, dei templi cittadini della stessa Segesta. D'altra parte, si conosce anche una serie di anelli argentei di V/IV sec. a.C., che portano sul castone una raffigurazione della dea e sono dunque interpretabili come *ex-voto* o *souvenir*: in entrambi i casi, visto che si tratta di oggetti di probabile produzione locale, essi testimoniano della presenza di attività 'di indotto' all'ombra del santuario, altro indizio di un'importante frequentazione⁵. Se si considera che la costituzione di Erice in quanto *polis* sembra risalire proprio al V sec. a.C., è facile immaginare che il santuario fosse più antico della città e che quest'ultima si fosse formata proprio in risposta all'attrazione esercitata dal luogo di culto. In ogni caso, la città di Erice impiega l'immagine della dea come unico tipo originale della propria monetazione: la dea è quindi il simbolo della città, che la presenta come propria divinità poliade⁶. Non si dimenticherà, tuttavia, che l'aneddoto tucidideo implica che il santuario doveva essere posto anche sotto la giurisdizione di Segesta: un fatto per altro non problematico, dato il ruolo egemone assunto in questo periodo da Segesta all'interno dell'area elima e in particolare nei confronti di Erice⁷.

Come si è già detto, allora, fin dal suo primo ingresso nella documentazione, il santuario ericino appare come un luogo di culto fortemente ancorato nella realtà locale (rapporto con Erice), ma anche già investito di un valore sovra-cittadino (rapporto con Segesta). Inoltre, l'aneddoto tucidideo lascia intravedere un coinvolgimento del santuario nelle relazioni diplomatiche tra Segesta e Atene: un dato particolarmente importante, in quanto potrebbe segnalare l'inizio della notorietà della dea al di fuori della Sicilia. A questo proposito è interessante notare che nel II sec. d.C. Pausania riferisce che un tempio dedicato ad Afrodite Ericina esisteva ancora, sia pure ormai in rovina, nella città arcade di Psophis, fatto che potrebbe ricollegarsi alla presenza di mercenari arcadi nell'ambito dell'esercito ateniese durante la seconda spedizione in Sicilia⁸. Ancora più significativo, inoltre, è che, in piena età ellenistica, Callimaco ed Apollonio Rodio condividano una versione del mito delle origini del santuario che fa dell'eroe eponimo di Erice un figlio della dea (tratto comune a tutte le versioni del mito) e di un eroe ateniese di nome Bute, membro della spedizione degli argonauti, salvato dalle sirene grazie appunto all'intervento della dea di Erice⁹.

Molto meno si può dire sulla natura della dea e del suo culto in questo periodo. Tucide testimonia della *interpretatio graeca* come Afrodite, così come greca è l'iconografia della dea sulle monete ericine (ma a questo proposito si deve tener presente che tutta la monetazione siciliana segue in quest'epoca modelli iconografici greci). Alcuni aspetti dell'iconografia monetale (presenza di Eros e della colomba; raffigurazione della dea nell'atto di attrarre a sé un giovinetto) possono essere ricondotti a un valore di dea dell'amore e della sessualità (che come si vedrà appare piuttosto forte in altre epoche storiche). L'eventuale legame con i mercenari ar-

cadici della seconda spedizione ateniese in Sicilia potrebbe indurre ad attribuirle dei tratti guerrieri (una caratteristica comune ad Astarte e ad alcune manifestazioni di Afrodite in ambito greco-orientale). L'episodio mitico del salvataggio dell'argonauta Bute dalle sirene, se fatto risalire al V sec. a.C., potrebbe testimoniare di un rapporto con il mare. Tuttavia, nulla permette di abbandonare il terreno delle ipotesi.

Se per il V sec. a.C., l'influsso greco è senz'altro quello più visibile, il IV e il III sec. a.C., con la creazione della cosiddetta *eparchia* o *epicrazia* cartaginese sulla Sicilia Occidentale, sono caratterizzati piuttosto da una esplosione di cultura fenicio-punica: Erice si trasforma nel senso di una stretta integrazione nel dominio di Cartagine. Senza entrare nei dettagli, basti dire che si è parlato di una profonda «punicizzazione» o addirittura di una trasformazione in «colonia» cartaginese¹⁰; d'altro canto, la città è chiaramente menzionata nelle fonti storiche come una fedele piazzaforte punica¹¹. In questo quadro, l'unica iscrizione punica proveniente dalla città è una dedica *lrbt l'strt rk* («alla Signora Astarte di Erice»), che attesta per la prima volta l'*interpretatio punica* della dea come Astarte¹². Il testo, purtroppo, è molto poco leggibile a causa della cattiva copia attraverso cui ci è pervenuto, ma potrebbe fare riferimento a dei lavori edilizi, di ampliamento o di manutenzione, eseguiti all'interno del santuario: il che, già di per sé, sembrerebbe parlare di un particolare interesse rivolto alla dea da parte dell'elemento punico.

Ma c'è dell'altro. Eliano ed Ateneo (due autori a dire il vero piuttosto tardi ma la cui testimonianza può senz'altro essere ricondotta ad un periodo anteriore) tramandano la descrizione delle due più importanti festività celebrate in onore della dea, le cosiddette *Ἀναγώγια* («feste della partenza») e *Καταγώγια* («feste del ritorno») ¹³. Nell'intervallo tra le due festività, che durava nove giorni, si riteneva che la dea (insieme a tutte le colombe a lei sacre) si trasferisse sulle coste della Libia. Risulta difficile datare l'istituzione di queste festività ad un periodo diverso da quello dell'eparchia: esse, infatti, presuppongono (ed enfatizzano) un forte legame del santuario con le coste africane. Vedere la dea più importante della Sicilia Occidentale trasferirsi per nove giorni all'anno in un'altra sede, doveva essere un fenomeno di enorme impatto simbolico, attraverso cui la dea poteva diventare uno dei puntelli ideologici della presenza punica in Sicilia. In quest'ottica, è probabile che la stessa preminenza che il santuario aveva raggiunto all'interno dell'area elima durante i secoli precedenti fosse tra i motivi alla base della «punicizzazione» di Erice nel periodo dell'eparchia (accanto, ovviamente, alla posizione strategica del sito).

Nello stesso periodo, infine, non è certamente un caso il fatto che il culto della dea (sempre nella sua *interpretatio* come Astarte e con l'epiteto «Ericina») appaia attestato, in dediche in lingua punica, a Cartagine e a Cagliari¹⁴. Come nel V sec. a.C., dunque, ad un forte radicamento del santuario su scala locale si accompagna un'importante valenza sovra-regionale, ormai estesa all'insieme del territorio controllato da Cartagine.

Per quanto riguarda la natura della dea e il suo culto in questo periodo, infine, ancora una volta i dati a disposizione non sono molto numerosi: non si può andare oltre la presenza delle colombe, già attestate sulle monete di V sec. a.C. ed eventualmente ricollegabili, come si è già detto, a una funzione di divinità dell'amore e della sessualità. D'altra parte, il volo delle colombe dalla costa della Sicilia a quella della Libia potrebbe di nuovo suggerire un rapporto con il mare.

Si giunge così al periodo romano, che ha lasciato il maggior numero di testimonianze (e soprattutto le testimonianze più dettagliate) sulla vita del santuario. Durante la prima guerra punica, Erice appare come uno dei principali terreni di scontro del conflitto, almeno a partire dal 244 a.C., in un assedio che vede i Romani asserragliati intorno al santuario e circondati da forze puniche: una situazione di stallo che sarà risolta soltanto dalla soluzione del conflitto¹⁵. Subito dopo, forse in virtù di un'associazione del santuario alla vittoria romana o forse semplicemente per reazione rispetto all'importanza rivestita dal santuario nell'ambito dell'eparchia, si assiste ad una sorta di «ri-funzionalizzazione» della dea, interpretata come *Venus*, in chiave filo-romana ed anti-punica: un processo nel corso del quale fu ampiamente sfruttata la leggenda dell'origine troiana degli Elimi, con particolare riferimento alla versione secondo la quale il santuario sarebbe stato fondato da Enea nel corso

⁴ Thuc., VI, 46, 3-4.

⁵ Cutroni Tusa 1971.

⁶ Cutroni Tusa 1988-1989; Zodda 1989.

⁷ Si veda Musti 1988-1989.

⁸ Paus., VIII, 24, 2 e 6; su cui si vedano Schilling 1982, p. 239; Cusumano 1999.

⁹ Call., *Aet.*, fr. 43, 52-55 Pfeiffer e A.R., IV, 912-919.

¹⁰ Si vedano rispettivamente Bondi 1988-1989 e Garbini 2004.

¹¹ Diod. Sic., XIV, 55, 4; 22, 10; Plut., *Pyrrh.*, 22, 7-12.

¹² ICO, Sicilia, n. 1.

¹³ Ath., IX, 394f-395; Ael., *V.H.*, I, 15; Ael., *N.A.*, IV, 2.

¹⁴ Per Cartagine, CIS, I, n. 3776; per Cagliari, ICO, Sardegna, n. 19.

¹⁵ Polyb., I, 58; Diod. Sic., XXIV, 8.

del suo viaggio verso il Lazio (il che permetteva fra l'altro di vedere in Venere Ericina la progenitrice dei Romani).

In particolare, al tempio viene concesso di svolgere un ruolo di primo piano nell'ambito della neonata provincia romana di Sicilia. Con un provvedimento senatorio (di cui si ha notizia da Diodoro e che va probabilmente datato agli anni successivi al primo o al secondo conflitto con Cartagine), viene stanziata sulla cima del monte una guarnigione di 200 uomini: a conferma, tra l'altro, del valore strategico del monte, emerso durante la prima guerra punica. Inoltre, è istituita una lega comprendente le diciassette città dell'isola più fedeli a Roma, alle quali era concessa la *chrysophoria* in onore della dea (molto probabilmente il diritto di portare in processione gli ornamenti d'oro della dea durante le festività); è quasi certo, inoltre, che sulle diciassette città in questione ricadesse anche l'onere di fornire effettivi per la guarnigione¹⁶. Purtroppo, non è nota l'identità di queste diciassette città, ad eccezione di Tindari (la cui appartenenza alla lega è confermata da Cicerone¹⁷) e, con ragionevole probabilità, di Segesta, Alesa, Agirio e Siracusa, per le quali sono attestati legami col santuario ericino in epoca repubblicana¹⁸. In ogni caso, anche soltanto la presenza di Tindari permette di affermare che l'area di influenza del santuario si era estesa in questo periodo a tutta l'isola (e non più soltanto alla sua metà occidentale). Inoltre, lo stesso brano di Diodoro informa che la dea riceveva regolarmente pubblici omaggi da parte di tutti i Romani, investiti di una qualsiasi carica istituzionale, che si recassero per qualche motivo nei pressi di Erice.

A parte Diodoro, la più importante fonte di informazioni sul santuario in epoca repubblicana sono le *Verrine* di Cicerone, che ne attestano prima di tutto un rapporto privilegiato con il governatore, probabilmente da estendere al di là degli eventi della propretura di Verre. Secondo quanto risulta da una serie di episodi, infatti, appare chiaro che il governatore poteva servirsi direttamente dei membri di sesso maschile del personale posto alle dipendenze del santuario come di *apparitores* al proprio servizio, con funzione di corriere e di polizia o, più genericamente, come esecutori materiali di ordini di diversa natura¹⁹. Inoltre, si direbbe che il propretore romano esercitasse una particolare forma di tutela giuridica nei confronti del santuario, rappresentandone per esempio gli interessi in caso di controversia giudiziaria²⁰.

Sempre grazie a Cicerone, si conosce qualcosa del funzionamento del santuario, che appare ancora come un luogo di culto importante, ricco e frequentato. Come si è già accennato, innanzitutto, il santuario disponeva di un vasto insieme di personale alle proprie dipendenze. Cicerone, che si riferisce a questo personale con il nome di *servi Venerii*, fa riferimento soprattutto ad elementi di sesso maschile, impiegati appunto al servizio del governatore, ma se ne ha notizia anche da Strabone (per quanto questi la presenti come un'istituzione appartenente al passato «τὸ παλαιόν»), che impiega i termini greci di ἱερόδουλοι ο ἱερῶ σώματα e afferma che si trattava per la maggior parte di donne²¹ (una donna, di nome Agonide, è menzionata anche dallo stesso Cicerone come *liberta Veneris Erucinae*²²). Ora, senza entrare in questa sede nel dettaglio della complessa controversia giuridica suscitata dallo statuto di questo personale (di condizione servile o libera?) e ampiamente sfruttata da Cicerone nella sua argomentazione contro Verre, va sottolineato che la dipendenza diretta di personale da un santuario (così come il possesso di schiavi) è problematica dal punto di vista del diritto romano (che conosce soltanto *servi publici* assegnati al servizio dei luoghi di culto, di per sé privi di indipendenza giuridica)²³. Appare chiaro, dunque, che l'istituzione ericina doveva risalire a un periodo anteriore al passaggio del santuario sotto il dominio romano (esistono confronti per questo tipo di situazione in ambito italico e, soprattutto, microasiatico). A questo proposito, è interessante notare che un personaggio femminile che si definisce *mt š štrt rk* («serva di Astarte di Erice») è effettivamente attestato in una iscrizione, purtroppo difficilmente databile, di Cartagine²⁴. E sebbene io creda che questa dicitura si riferisca non alla Sicilia, ma a un tempio dedicato alla dea nella metropoli nordafricana, essa può confermare l'esistenza di servi della dea in ambito punico.

¹⁶ Diod. Sic., IV, 83, 1-7.

¹⁷ Cic., *Verr.*, II, 5, 124.

¹⁸ Per Segesta, IG, XIV, n. 282; per Halaesa, IG, XIV, n. 355 e Cic., *Verr.*, II, 2, 21-2; per Agirio, Cic., *Verr.*, II, 2, 24-5; per Siracusa, CIL X 7121.

¹⁹ Cic., *Verr.*, II, 3, 55; 92-3; 115; 183; 4, 32; 103-104; 5, 141.

²⁰ Cic., *div. in Caec.*, 55-6; Cic., *Verr.*, II, 1, 27; 2, 21-2; 24-5.

²¹ Strabo, VI, 2, 5.

²² Cic., *div. in Caec.*, 55-6.

²³ Su cui si veda Eppers, Heinen 1984.

²⁴ CIS, I, n. 3776.

In secondo luogo, la dea figura più volte nelle *Verrine* come destinataria di ammende, sia pubbliche che private: se ne conoscono quattro esempi nelle *Verrine*, di cui due di multe comminate dal governatore e due di ammende fissate per testamento da privati (ad Agirio e ad Alesa) come garanzia dell'esecuzione di clausole particolari²⁵. Il rapporto privilegiato del santuario con il governatore e l'estensione della sua area di influenza a tutto il territorio della provincia risultano dunque ulteriormente confermati.

A testimonianza dell'importanza e della ricchezza del santuario in questo periodo, inoltre, si può citare ancora un brano di Polibio, che ne parla come di «ὁμολογουμένως ἐπιφανέστατον [...] τῶ τε πλούτῳ καὶ τῇ λουπῇ προστασίᾳ τῶν κατὰ τὴν Συκελίαν ἱερῶν»²⁶. Infine, non va trascurato il fatto che proprio a questo periodo risale la maggior parte delle iscrizioni di dedica rinvenute sul sito del santuario. Si conoscono tre dediche latine, una dedica in greco e un frammento di iscrizione metrica in greco di cui non si può ricostruire granché²⁷: un dossier tutt'altro che esiguo, se si considera che il volume del CIL consacrato alle iscrizioni latine di età repubblicana ne contiene soltanto sei di provenienza siciliana.

Per questo periodo, dunque, si ricava l'immagine di un santuario fiorento, dotato di un forte rapporto con Roma e con l'amministrazione romana della provincia, la cui importanza era certamente estesa a tutta la Sicilia, ma che continua a mostrare un certo radicamento nella realtà locale (come testimonia l'uso costante dell'epiteto Ericina, presente addirittura sulle dediche provenienti direttamente da Erice).

Per quanto riguarda il culto della dea, la documentazione epigrafica appare di poco aiuto (si tratta di semplici dediche indicanti il nome della divinità, il verbo di dedica e, al massimo, il nome del dedicante). Dalle testimonianze letterarie, invece, emerge con forza una caratterizzazione di divinità dell'amore e della sessualità. Se Cicerone mostra Verre nell'atto di offrire alla dea una statua argentea di Cupido e usa il rapporto di quest'ultimo con la dea come una prova di depravazione²⁸, Diodoro specifica che i magistrati romani che si recavano ad Erice rendevano omaggio alla dea svestendosi della *gravitas* derivante dalla loro carica e intrattenendosi in «παυιδίαι καὶ γυναικῶν ὁμιλίαι»: un'espressione che rinvia chiaramente, sia pure in modo velato, a rapporti sessuali e, quindi, all'attività di prostitute sul monte, in stretto rapporto con il santuario²⁹. Infine, vanno citate le informazioni di natura più strettamente culturale ricavabili dalle testimonianze di Eliano e di Ateneo sullo svolgimento di Ἀναγώγια e Καταγώγια. Entrambi gli autori riferiscono che un gran numero di fedeli affluiva ad Erice in occasione di queste feste (Eliano, addirittura, le definisce «πανηγυρις», confermando la valenza sovracittadina dell'evento), che molte colombe vivevano presso il santuario e che queste erano considerate care alla dea (Eliano le definisce «ἀθύρματα Ἀφροδίτης») ³⁰. Un altro brano di Eliano contiene poi una dettagliata descrizione dei sacrifici cruenti effettuati in onore della dea, coinvolgenti per lo più ovini (ma anche bovini, offerti dai fedeli più ricchi) di sesso femminile; durante la notte, inoltre, la dea cancellava i resti del sacrificio e l'altare riappariva al mattino ricoperto di rugiada e di erba fresca³¹. Tale dato può essere ricollegato a due altri passi di Ateneo, di cui uno fa riferimento a offerte vegetali di βούτυρον (una specie non meglio identificabile) e l'altro menziona la dea ericina in connessione con un'altra pianta, la *lychnis*, nota per i suoi fiori profumati e per essere usata per fabbricare ghirlande³². Da tutti questi elementi si può dedurre una predilezione della dea per offerte e attributi vegetali: un tratto corrente, per esempio, per Afrodite in ambito greco.

D'altra parte, l'appropriazione del santuario a livello locale da parte dei Romani si accompagna in questo periodo a una nuova ondata di diffusione del culto. Innanzitutto, la dea viene omaggiata di ben due templi nella stessa Roma, sotto il nome di *Venus Erucina* (secondo l'*interpretatio* romana e con l'indispensabile epiteto locale). La costruzione del primo, votato e dedicato dal dittatore Quinto Fabio Massimo tra il 217 e il 215 a.C., risponde a una richiesta diretta dei libri sibillini e si colloca in uno dei momenti più delicati della seconda guerra punica: il periodo immediatamente successivo alla sconfitta del Trasimeno. Accolta direttamente sul Campidoglio, vero e proprio cuore religioso dell'urbe, Venere Ericina sembra assumersi i contorni di una «divinità nazionale» romana, chiaramente invocata nel quadro dello scontro bellico in corso in funzione anti-

²⁵ Cic., *Verr.*, II, 1, 27; 2, 21-2; 24-5; 92-3; 105; 5, 141-2.

²⁶ Polyb., I, 55, 5-9.

²⁷ CIL, X, nn. 7253-5; IG, XIV, n. 281; n. 285.

²⁸ Per il Cupido argenteo, Cic., *Verr.*, II, 2, 115.

²⁹ Diod. Sic., IV, 83, 1-7.

³⁰ Ath., IX, 394f-395; Ael., *V.H.*, I, 15; Ael., *N.A.*, IV, 2.

³¹ Ael., *N.A.*, 10, 50.

³² Ath., IX, 394f-5a; Ath., XV, 681f.

cartaginese³³. Il secondo viene votato e dedicato rispettivamente nel 184 e nel 181 a.C. per iniziativa del console Lucio Porcio Licino e di un suo figlio omonimo³⁴. Posta in un'area più decentrata, subito fuori la porta Collina, questa seconda fondazione sembra farsi interprete di tutti gli aspetti più «esotici» del culto siciliano, lasciati ai margini nella sua manifestazione capitolina: sono attestati il legame con la prostituzione (secondo Ovidio le prostitute romane si recavano presso il tempio di questa dea nel loro giorno festivo); il legame con Cupido (che, sempre a giudicare da Ovidio, poteva ricevere in questo tempio un culto affiancato a quello della dea) e (nel brano di Ovidio sulle prostitute) la presentazione di offerte vegetali (di mirto, sisimbrio e corone di rose)³⁵.

In secondo luogo, Venere Ericina è attestata a Tuscolo e in diversi centri della Campania, dove però la sua prima attestazione deriva da una dedica osca proveniente da Ercolano (e purtroppo mai datata con precisione)³⁶. Questa iscrizione, in cui la dea appare interpretata non come Venere bensì come la divinità osca *Herentas* (sempre accompagnata dall'epiteto locale *Herukina*), fa pensare che l'introduzione del suo culto nell'area risalga ad un periodo anteriore alla conquista romana e che sia da collegare alla nota presenza di mercenari campani sul territorio della Sicilia fin dal V secolo a.C.: un dato che può ricordare il supposto legame della dea con i mercenari arcadi attivi nel corso della seconda spedizione ateniese in Sicilia e, quindi, richiamare una sua connotazione militare/guerriera.

Infine, un breve accenno va fatto all'epoca imperiale, che rappresenta l'ultimo momento di notorietà del culto ericino. Ad Erice, il richiamo alla leggenda troiana, già sfruttato subito dopo la conquista romana dell'isola, viene ora rinnovato ai fini di un collegamento diretto con la *gens Iulia*. A questo titolo, il santuario è oggetto di un restauro finanziato direttamente da Roma, prima sotto Tiberio e poi sotto Claudio³⁷. L'ultima dedica proveniente dal santuario, databile al 20 d.C., è un complesso donario offerto dal giovane figlio dell'allora proconsole d'Africa (Lucio Apronio Cesiano) per celebrare una propria precoce vittoria contro i ribelli numidi di *Tacfarinas* e la conseguente nomina, da parte dell'imperatore in persona, a *septemvir epulonum*: il rapporto della dea con le coste nordafricane rimaneva dunque vivo in età romana e poteva farsi centro simbolico di legittimazione del dominio romano su questi territori³⁸. Nel frattempo, la dea continua a prosperare al di fuori della Sicilia, in diversi centri del Nordafrica (Sicca Veneria, Cirta, Thibilis e Cartagine) e fin nella lontana Rezia, nell'accampamento fortificato di Heidenheim; la sua ultima menzione, proveniente da una dedica di Potenza, è databile *ad annum* al 210 d.C.³⁹

II. Riflessioni sulla natura e sul successo della dea

Terminata la panoramica sul santuario e sul culto della dea attraverso le diverse epoche storiche, si noterà che è stato possibile isolarne quattro tratti fondamentali:

- la funzione di protettrice dell'amore e della sessualità, nel quadro della quale si inserisce il rapporto con la prostituzione (si tratta del tratto sul quale restano più testimonianze, di epoche e contesti geografici diversi);
- il rapporto con il mare, ricostruibile a partire da alcuni dettagli del mito (il salvataggio di Bute dal mare e una versione alternativa del mito che faceva di Poseidone il padre dell'eroe Erice⁴⁰) e del culto (il volo delle colombe sullo stretto di mare tra la Sicilia e Cartagine); inoltre, la dedica di epoca imperiale dalla Rezia è esplicitamente definita come un ringraziamento per aver accordato la salvezza nel corso di un naufragio;
- il rapporto con il mondo vegetale, testimoniato dalla presenza di attributi vegetali nelle rappresentazioni monetali e dalla preferenza per le offerte incruente che sembra emergere dalle testimonianze di Eljano e Ateneo;

³³ Liv., XXII, 9, 9-11; 10, 10; XXIII, 30, 13-4; 31, 9.

³⁴ Liv., XXX, 38, 10.

³⁵ Ov., *Fast.*, IV, 863-78; *rem.*, 549-54. Su tutti questi aspetti si veda Schilling 1982.

³⁶ Per Tuscolo, CIL, XIV, n. 2584; per la Campania CIL, X, n. 8042.1; De Caro, Miele 2001, 572-3; Rix 2002, Cm, n. 10.

³⁷ Per il legame con la leggenda troiana, CIL, X, n. 7257; per il restauro, Suet., *Claud.*, 25, 5; Tac., *ann.*, IV, 43, 4.

³⁸ CIL, X, n. 7257.

³⁹ Per il Nordafrica, CIL, VIII, n. 24528; ILaI, I, n. 2069; II/1, n. 528; II/2, n. 4649; per Heidenheim, Hahn, Mratschek 1986; per Potenza, CIL, X, n. 134.

⁴⁰ Serv., *Aen.*, I, 570; IV, 23; V, 24; X, 551; Mythogr., I, 93; 107; II, 156; Tz., *ad Lyc.*, 958; 866 e 1232.

- una connotazione militare/guerriera, che riposa essenzialmente sull'ipotesi che l'esportazione del culto in Arcadia e in Campania derivi da contatti con gli ambienti del mercenariato, sulla funzione di divinità di vittoria assunta dalla dea a Roma nel suo tempio capitolino e sulla dedica di Apronio Cesiano in età imperiale.

Ora, nell'ambito della storiografia più recente, l'aspetto della personalità della dea che è stato maggiormente sottolineato, soprattutto come chiave per spiegarne la sorprendentemente vasta diffusione in ambito mediterraneo, è stato il legame con il mare. In particolare, si è suggerito che la fama del santuario derivasse soprattutto dalla sua posizione privilegiata sulle rotte del commercio marittimo e che la dea si caratterizzasse principalmente come protettrice dei naviganti. Questa idea si iscrive nell'ambito della ben nota teoria secondo cui il culto di una Afrodite/Astarte dalle connotazioni principalmente marine si sarebbe diffuso largamente in ambito mediterraneo attraverso una serie di «santuari emporici» sorti in corrispondenza dei principali scali portuali⁴¹. In questo quadro, inoltre, sarebbe da inserire anche il rapporto della dea con la sfera della sessualità, attraverso la protezione della prostituzione, attività tipica degli ambienti portuali.

Tuttavia, diverse difficoltà mi sembrano sussistere quando si cerca di far rientrare la dea ericina all'interno di questo modello. La prima è di carattere pratico: mi sembra difficile interpretare come «santuario emporico» un luogo di culto situato a 751 m sul livello del mare. La cima del monte Erice non è esattamente di facile accesso per chi raggiunga quest'area della Sicilia dal mare. Più che una vocazione portuale e una funzione di protezione del commercio marittimo, mi sembra più sensato attribuire al santuario un valore di controllo sul mare, perfettamente coerente con la sua posizione geografica: la vista dalla cima dell'Erice, infatti, offre il dominio di tutte le coste circostanti.

D'altra parte, come ho già detto, il tratto che mi sembra prevalente nella personalità della dea quale emerge dalle fonti a nostra disposizione non è tanto il rapporto con il mare, quanto la funzione di tutela dell'amore e della sessualità. Inoltre, se si riflette sull'andamento della diffusione del culto ericino attraverso i secoli, due osservazioni si impongono: in primo luogo tale diffusione avanzò sempre per ondate parallele ai rivolgimenti di potere che interessarono la Sicilia Occidentale (l'area elima durante l'egemonia di Segesta; le altre aree interessate dal dominio di Cartagine all'epoca dell'eparchia punica; la Sicilia, Roma, l'Italia e poi l'impero sotto la provincia romana); in secondo luogo, la dea non mancò mai di intrattenere uno stretto rapporto con chi deteneva tale potere e anzi funzionò spesso come strumento dell'integrazione delle nuove forze egemoniche all'interno della realtà locale.

Certo, lo sfruttamento del valore simbolico e ideologico dei culti da parte del potere non è cosa di cui sorprendersi, né lo è il fatto che, per un culto documentato soprattutto per via non archeologica, si abbiano più notizie della dimensione pubblica che della sfera quotidiana. Tuttavia, è mia convinzione che da questa situazione si debbano trarre alcune importanti conclusioni sulla figura della dea. Un confronto approfondito dell'Afrodite greca con l'Astarte fenicio-punica, infatti, ha da tempo rivelato come uno dei principali tratti comuni a queste due divinità fosse esattamente quello di combinare la tutela dell'amore e della sessualità con una spiccata vocazione politica⁴².

Per Astarte si conosce il valore di dea poliade per eccellenza nei centri della costa fenicia e fin dall'età del ferro, in diretta connessione con l'ideologia della regalità: una funzione che sembra essersi conservata anche nelle colonie occidentali, con la significativa eccezione di Cartagine, dove invece questo ruolo è assunto da Tinnit. In Sicilia, le tracce di un suo culto sono piuttosto labili, ma ne esistono tracce piuttosto chiare a Mozia e a Solunto⁴³. Inoltre, è noto che, almeno a partire dal V-IV secolo a.C., Astarte fu la destinataria di un culto piuttosto importante (noto anche a livello letterario), nella vicinissima Malta, dove, presso il santuario dalle lontane radici neolitiche di Tas Silg, essa detenne chiaramente il ruolo di protettrice dell'intera isola⁴⁴.

Nel mondo greco, le funzioni politiche di Afrodite si esplicitano soprattutto nei luoghi dove la figura di questa divinità appare più direttamente influenzata dal contatto con Astarte: salta agli occhi il caso di Cipro, dove una funzione politica analoga a quella attestata nelle città fenicie è nota non solo per l'Astarte di Kition,

⁴¹ La prima formulazione di questa teoria, con una definizione di «santuario emporico», si trova in Torelli 1977. Per Erice si veda, da ultimo, De Vido 2006.

⁴² Bonnet, Pirenne-Delforge 1999.

⁴³ Per tutte queste attestazioni si veda Bonnet 1996.

⁴⁴ Si veda soprattutto Amadasi Guzzo 2004-2005.

ma anche per le Afroditi di Pafos e Amatunte⁴⁵. Inoltre, è possibile che un influsso orientale debba ricostruirsi anche per Corinto, l'unica città della Grecia propria dove Afrodite ricoprì il ruolo di divinità poliade, e per l'ambiente laconico, dove pure il culto di questa divinità assunse spiccate valenze politiche⁴⁶. In tutti questi casi, la funzione politica si accompagnò anche ad una connotazione guerriera più o meno spiccata, ben nota anche per Astarte e che, in ambito greco, assunse spesso la forma di una protezione militare del corpo civico. A prescindere dall'influsso fenicio, invece, fu sempre possibile anche un'interpretazione in senso politico delle funzioni di Afrodite come divinità dell'armonia e della concordia: un fenomeno attestato dal V sec. a.C. fino a tutta l'età ellenistica compresa⁴⁷. Tra le sue più evidenti manifestazioni va citato un gran numero di iscrizioni che testimoniano di una devozione particolare per la dea da parte dei magistrati di molte città greche⁴⁸. Per l'età ellenistica se ne conoscono vari esempi anche dalla Sicilia e, in particolare, dalla subcolonia siracusana di Acrae⁴⁹.

Per tornare al caso di Erice, dunque, mi sembra che la compresenza di influssi greci e fenici incoraggi ad accostare il ruolo poliade che la dea svolse nell'ambito di questa città ai casi simili di Cipro e Corinto. Inoltre, complice l'importante valore strategico del monte, questa funzione politica sembra aver oltrepassato molto presto i confini della stessa Erice, sostenendo di volta in volta, dal punto di vista religioso, l'egemonia di Segesta sui centri elimi dell'area, quella di Cartagine sulla Sicilia (in stretto rapporto con gli altri centri del dominio cartaginese sul Mediterraneo) e, infine, quella di Roma sulla Sicilia e sul Nord Africa. In conclusione, mi sembra si possa dire che il motore costante del successo della dea di Erice debba rintracciarsi in questa innata vocazione politica che, in una delle aree più contese del Mediterraneo antico, la rese un punto di riferimento obbligato per ogni nuovo potere in cerca di affermazione. Non a caso, le testimonianze della vivacità del suo culto in Sicilia cominciano a scemare proprio nel momento in cui il Mediterraneo si stabilizza nelle mani di Roma, nel corso dell'età imperiale. D'altro canto, l'origine della dea in un contesto culturale tanto variegato come quello della Sicilia occidentale le conferì una versatilità tale da permettere al suo culto di adattarsi con successo alle varie aree in cui fu impiantato e, in molti casi, di rimanere vivo anche molto dopo l'esaurirsi della spinta che aveva condotto a tale importazione.

Abbreviazioni bibliografiche

- Amadasi Guzzo M.G., 2004-2005, *Tas Silg – Le iscrizioni fenicie nel santuario di Astarte*, in *ScAnt* XII, pp. 285-300.
- Bondi S.F., 1988-1989, *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, 25-8 maggio 1988)*, Palermo (ASS, s. IV, XIV-XV), pp. 133-143.
- Bonnet C., 1996, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma.
- Bonnet C., Pirenne-Delforge V., 1999, *Deux déesses en interaction: Astarté et Aphrodite dans le monde égéen*, in C. Bonnet, A. Motte (a cura di), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du colloque international en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort. (Rome, 25-7 septembre 1997)*, Bruxelles, pp. 249-273.
- Cusumano N., 1999, *Un santuario di Afrodite Ericina a Psophis e la presenza di Arcadi in Sicilia da Dorieo ai Dinomenidi*, in *Hormos* I, pp. 89-112.
- Cutroni Tusa A., 1971, *Anelli argentei e tipi monetali di Erice*, in *Sicilia Archeologica* IV.13, pp. 43-46.
- Cutroni Tusa A., 1988-1989, *La monetazione dei centri elimi nel corso del V sec. 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, 25-8 maggio 1988)*, Palermo (ASS, s. IV, XIV-XV), pp. 173-192.

- De Caro S., Miele F., 2001, *L'occupazione romana della Campania settentrionale nella dinamica insediativa di lungo periodo*, in E. Lo Cascio, A. Storch Marino (a cura di), *Modalità insediative e strutture agrarie nell'Italia Meridionale in età romana*, Bari, pp. 501-581.
- De Vido S.S., 2006, *Gli Elimi*, in P. Anello, G. Martorana, R. Sammartano (a cura di), *Ethne e Religioni nella Sicilia antica*, Roma, pp. 147-79.
- Eppers M., Heinen H., 1984, *Zu den 'Servi Venerii' in Ciceros Verrinen*, in G. Vincenzo (a cura di), *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino*, Napoli 1984, I, pp. 219-32 (=H. Heinen, *Von hellenistischen Osten zum römischen Westen. Ausgewählte Schriften zur Alten Geschichte*, a cura di A. Binsfeld, S. Pfeiffer, Stuttgart 2006, pp. 506-19).
- Garbini G., 2004, *Erice colonia cartaginese*, in *RAL*, s. IX, XV, pp. 26-32.
- Hahn J., Mratschek S., 1986, *Erycina in Rätien*, in *FBW* X, pp. 147-54.
- Lietz B., 2012, *La dea di Erice e la sua diffusione nel Mediterraneo. Un culto tra Fenici, Greci e Romani*, Pisa.
- Musti D., 1988-1989, *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, 25-8 maggio 1988)*, Palermo (ASS, s. IV, XIV-XV), pp. 155-71.
- Pirenne-Delforge V., 1994, *L'Aphrodite greque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Athènes - Liège.
- Rix H., 2002, *Sabellische Texte. Die Texte des Oskischen, Umbrischen und Sudpikenischen*, Heidelberg.
- Schilling R., 1982, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris 1982²(1954).
- Torelli M., 1977, *Il santuario greco di Gravisca*, in *PP* XXXII, pp. 398-458.
- Zodda D., 1989, *Contributo alla storia della monetazione di Erice nel V sec. a.C.*, in *RIN* XCI, pp. 3-26.

⁴⁵ Pirenne-Delforge 1994, pp. 322-55; Bonnet 1996, pp. 70-85; Bonnet, Pirenne-Delforge 1999, pp. 260-4.

⁴⁶ Per tutti questi aspetti si veda Pirenne-Delforge 1994.

⁴⁷ Pirenne-Delforge 1994, 446-450.

⁴⁸ Su cui si vedano le osservazioni di J. e L. Robert, in *Bulletin épigraphique* 1959, n. 325.

⁴⁹ *IG*, XIV, nn. 208-212; n. 313.

IDENTITÀ ETNICHE E PRATICHE CULTUALI: IL CONTRIBUTO DELLE FONTI EPIGRAFICHE FENICIE E PUNICHE

Rossana De Simone

Affrontare il tema "Identità etniche e pratiche culturali: il contributo delle fonti epigrafiche fenicie e puniche" nella terra che vide cinquant'anni addietro il ritrovamento delle lamine di Pyrgi, prezioso documento sul quale i maestri Massimo Pallottino e Sabatino Moscati iniziarono un percorso di indagine non ancora concluso, costituisce per me un privilegio del quale mi preme ringraziare gli organizzatori.

L'immagine dipinta su una parete della tomba di Kenamun a Tebe, datata alla XVIII Dinastia, raffigura l'arrivo di una nave di 'Cananei' in Egitto e trasferisce con evidente efficacia al nostro immaginario il momento dell'approdo di una nave in un porto: sulla imbarcazione già ormeggiata si svolge una cerimonia di ringraziamento per la felice riuscita della navigazione in cui un personaggio in primo piano solleva un vaso rituale e rende omaggio a una dea non ben identificata¹.

Non è difficile immaginare situazioni analoghe nei diversi porti che lungo le rotte del Mediterraneo costituivano le tappe di pericolosi viaggi per mare, e probabilmente le cerimonie di preghiera o ringraziamento, possiamo immaginare, prescindevano dalle connotazioni etniche dei marinai².

Proprio dai porti, intesi come luogo privilegiato di incontri tra genti di etnie differenti, prenderà l'avvio la nostra ricerca che muovendo da un esame delle testimonianze epigrafiche fenicie e puniche ha inevitabilmente finito per inglobare in molti casi anche l'analisi di documenti iscritti in altre lingue.

Dobbiamo però necessariamente compiere un salto cronologico ben ampio, talora giungendo fino alle soglie dell'età ellenistica, per rintracciare testi fenici e punici utili a tentare di delineare un quadro, seppure a tratti disomogeneo, in riferimento ad una complessa '*religio migrans*', in un processo che appare, certamente a causa della situazione documentaria, in massima parte seguire un itinerario che da Est muove verso Ovest, mentre solo in età imperiale si assisterà a "fenomeni di ritorno" verso l'Oriente³. Un recente lavoro di Dirk Steuernagel⁴ ha focalizzato l'attenzione su due argomenti essenziali: l'apporto delle genti levantine per la diffusione di pratiche culturali nelle diverse regioni toccate dalla navigazione e la funzione di oggetti culturali mobili in tale contesto; dal fondo del mare emergono sovente tracce visibili di una religiosità in pieno movimento che raggiunge le diverse sponde del Mediterraneo⁵.

Non è questa la sede per tentare una seppur rapida rassegna dei cosiddetti santuari dei naviganti ubicati in diverse regioni del Mediterraneo⁶. Vogliamo segnalare però, ai fini della nostra indagine l'importanza di alcuni centri che hanno restituito, accanto ad importanti evidenze archeologiche, un *corpus* epigrafico documentario variegato ma costante nei caratteri essenziali ritenuti evidentemente distintivi: l'uso della lingua e della scrittura fenicia, l'indicazione dell'etnico e, ove vengano meno tali premesse, il conservatorismo dei dati onomastici.

La frequentazione di genti levantine di santuari arcaici d'Occidente è ben nota e documentata da un'ampia circolazione di beni di lusso o di prestigio. Ho ritenuto di escludere in questa sede l'esame di oggetti iscritti rinvenuti nei diversi santuari ellenici: essi appaiono infatti assolutamente estranei all'ambiente religioso locale e occasionali e raramente apportano dati significativi ai fini della nostra indagine, per quanto le fonti antiche menzionino la presenza di iscrizioni fenicie in contesti votivi alloglotti: già Erodoto (5, 59-61), ad esem-

¹ Daressy 1895. Brody 2005, pp. 175-176 con bibliografia di riferimento. Wachsmann, Fletcher Bass 2009, pp. 42-45.

² Su specifiche connotazioni rituali cfr. Woolmer 2012, Rich 2012.

³ Brody 1998; Cornelius 2014.

⁴ Steuernagel 2007.

⁵ Sul rinvenimento di "oggetti culturali mobili" provenienti da relitti cfr. Brody 2005, spec. p. 179, nota 17; Seco Alvarez, Noureddine 2010.

⁶ Da ultimo Christian 2013 con ampia bibliografia di riferimento.

pio, descriveva tripodi in bronzo a Tebe recanti lettere cadmee, successivamente ricordati da Pausania (9.10.4) che non riusciva a comprenderne il significato⁷.

Emblematico appare in tale contesto il caso del Pireo e di alcune isole dell'Egeo: le diverse sintesi già edite riguardanti la documentazione epigrafica fenicia di Grecia esimono la scrivente dal presentare un *excursus* dei dati⁸. Iscrizioni bilingui greco-fenicie, da tempo note, che mostrano peraltro l'acquisita consapevolezza di una precisa corrispondenza tra le differenti lingue delle divinità menzionate, hanno rivelato l'esistenza di fenomeni associativi ben inseriti nel tessuto sociale locale: conosciamo così ad esempio il *koinon* dei Sidonii al Pireo (KAI 60), ove una serie di iscrizioni funerarie testimoniano l'esistenza di una nutrita comunità di genti fenicie. Quanto agli edifici culturali, sappiamo che il mantenimento dei culti patrii viene ad inserirsi in modelli architettonici fortemente ellenizzati, come nel caso dei Poseidonisti di Berito a Delo⁹, altro centro cosmopolita che accolse come è noto un gran numero di comunità straniere, vere e proprie 'congregazioni, che in età romana imperiale saranno definite *collegia*, efficacemente rappresentate ad esempio a Pozzuoli e a Ostia¹⁰.

A fronte delle scarse e ripetitive epigrafi fenicie l'iscrizione dal Pireo sopra citata offre numerosi spunti di riflessione alla conoscenza delle modalità di insediamento di comunità straniere: non viene adoperato il calendario locale, bensì si fa riferimento al quarto giorno del *marzeah* e all'anno 14 del popolo di Sidone. Tale uso ci appare significativo: la comunità straniera rimane ancorata ai costumi della madrepatria. Alla lunga iscrizione fenicia, ove si menziona la corona d'oro con cui viene onorato per le sue benemerite *šm'b'l*, corrispondono solo due righe in caratteri greci che si limitano a menzionare il *koinon ton sidonion* per *Diopethes* di Sidone. Viene menzionato un tempio, di cui ignoriamo la divinità destinataria, nel cui portico verrà innalzata la stele perché sia "davanti agli occhi di tutti". Dunque una comunità sostanzialmente chiusa, una sorta di *enclave* cittadina. Ove si tenga conto peraltro del grado di alfabetizzazione nel mondo antico il documento scritto viene in realtà ad essere considerato uno strumento di registrazione di informazioni destinato certamente non ad un numero elevato di fedeli, ma sostanzialmente affidato alla memoria collettiva. La realizzazione degli edifici di culto in terra straniera diventa un vero e proprio affare di stato: l'iscrizione greca IG II3 1 337, ad esempio, datata al 333/332 a.c. riporta un decreto nel quale si concede agli abitanti di Kition di costruire un santuario ad Afrodite, si legge "come gli Egiziani avevano costruito un tempio a Iside"¹¹.

Ai santuari in terra straniera sono connesse specifiche pratiche culturali, come quelle offerte "per la salvezza dei naviganti" dagli oscuri ieronautai di Tiro a Delo, "delegati sacri" che trasportano *eikonas* di Tiro e Sidone (Τύρου καὶ Σιδῶνος ἐκ]όνας οἱ ἐκ Τύρου ἱερωναῦται Ἀπόλλωνι ἀνέθηκαν) (CIS I, 114)¹².

Una felice intuizione di Paolo Xella in un lavoro di alcuni anni addietro portava a riconoscere nei *chrysoi naoi* cartaginesi, ricordati da Diodoro, oggetti culturali di difficile identificazione che venivano trasportati da Cartagine a Tiro¹³ e che non possono non riportare alla nostra mente gli 'oggetti culturali mobili' cui sopra facevamo riferimento. *Theoriai* marine sono del resto note nel Mediterraneo orientale per altri ambiti religiosi e abbiamo forse l'immagine di una nave sacra sulla celebre stele di Antipatros, rinvenuta nel Ceramico di Atene, su cui si registra ormai una copiosa produzione bibliografica¹⁴, che sembra esemplificativa per la comprensione di diversi registri di lettura ascrivibili a differenti codici di trasmissione di messaggi: il dato iconografico rimane ancora oscuro, e varrà forse la pena di riprendere le suggestioni avviate dall'indagine di Marcello Barbanera¹⁵. Accanto a due scarse iscrizioni funerarie, greca e fenicia, un epigramma sembra fare riferimento ad un drammatico episodio. Se proprio l'epigramma mostra come lo straniero si sia ormai adeguato ai costumi locali, assai meno chiara appare l'immagine che non trova al momento confronti.

«Che nessuno tra gli uomini abbia a meravigliarsi di questa rappresentazione, che da una parte e dall'altra di me si trovi un leone e una prua. Un leone ostile, in effetti, sopraggiunse, che voleva smembrarmi, ma amici mi soccorsero e in questo luogo mi eressero una tomba, essi, che io amavo con tutto il cuore e che venivano da una nave sacra. Avendo lasciato la Fenicia, il mio corpo riposa in questa terra».

⁷ Hartmann 2013, p. 36, nota 22 con bibliografia di riferimento.

⁸ Da ultimo Briquel Chatonnet 2012, Amadasi Guzzo 2013, Baslez 2013 con ampia bibliografia precedente.

⁹ Malacrino 2007, pp. 11-32.

¹⁰ Sosin 1999; Verboven 2011, pp. 336-337.

¹¹ Kloppenborg, Ascough 2011, pp. 26-32.

¹² De Simone 2006, p. 89. Ribichini 2013, p. 473, nota 31.

¹³ Xella 1999-2000.

¹⁴ Da ultimo Korenjak 2013; Tribulato 2013.

¹⁵ Barbanera 1992.

Non possiamo in tale contesto non accennare alla dedica bilingue del re dei Sidonii ad Astarte "per la salvezza dei naviganti" rinvenuta a Cos¹⁶, datata all'ultimo quarto del IV sec. a.C., la cui parte finale rimane di assai difficile lettura e interpretazione, che ripropone un formulario corrente: va ascritta in ogni caso al gruppo delle iscrizioni ufficiali, eco lontano di una religiosità popolare di cui nulla conosciamo e che seppur all'interno di un bilinguismo ormai diffuso doveva conservare, possiamo ipotizzare, soprattutto nel parlato tratti distintivi specifici.

Una discussione sulla distinzione tra bilinguismo sociale e bilinguismo individuale, che prima o poi gli epigrafisti dovranno affrontare sulla scorta delle nuove linee di ricerca individuate dalla moderna linguistica, ci porterebbe molto lontano: gruppi sociali, classi mercantili sidonii, tirii o arvaditi ad esempio, nello specifico grecofoni per necessità di mestiere, artigiani itineranti, e ancora funzionari incaricati di pratiche rituali in contesti come abbiamo visto abbastanza chiusi ma pur sempre inseriti in contesti allogloti sembrano attribuire all'uso della propria lingua e della propria scrittura un ruolo primario nella connotazione etnica e certamente identitaria¹⁷.

Ancora in piena età imperiale un altro importante porto, questa volta in Occidente, merita la nostra attenzione. La città di Puteoli accolse, come è noto, una nutrita comunità di *navicularii peregrini*, che continuavano a perpetuare in terra straniera gli antichi culti patrii: nel 79 d.C. il dio santo di Sarepta navigò da Tiro a Pozzuoli e fu un certo Elim a condurlo¹⁸; in una tarda iscrizione da el-Hofra, come ha rilevato Paolo Xella, comprare l'espressione *hglgl hms* "portatore di statua"¹⁹ che ben si inquadra nel contesto appena descritto.

Assai diversa la documentazione in madrepatria. La bilingue da Arado, ad esempio, con dedica a Hermes e a Herakles, offre interessanti spunti di riflessione: per quanto lo stato di conservazione della pietra non abbia consentito una lettura esaustiva del testo, si rivela la cifra numerica 235 curiosamente redatta, all'interno del testo fenicio, in caratteri greci e con andamento destrorso come nella parte greca²⁰. Sul ruolo e l'identità etnica dei redattori delle iscrizioni bilingui andrebbe avviata una interessante indagine che non possiamo che rimandare ad altra sede.

Oltre alle immagini divine sulle navi viaggiavano anche fedeli in pellegrinaggio: sono noti pellegrini da Paphos a Cipro e a Sidone²¹, senza dimenticare le notizie sull'invio di decime annuali da Cartagine a Tiro, ma l'esempio più noto viene dall'Egitto, alla cui documentazione, in questa necessariamente rapida rassegna che non intende avere valore di completezza, non può mancare un cenno, un terra in cui già nella seconda metà del II millennio erano ben note le divinità asiatiche e dove a Menfi Erodoto ricorda i celebri campi dei Tirii e un famoso santuario di Astarte (II, 112).

Ad una sorta di turismo religioso *ante litteram*, si è detto, sono da ascrivere i graffiti iscritti sulle pareti del tempio di Osiride ad Abydos²², datati tra il V e il III sec. a.C.: nessuna indicazione ci viene dai brevi testi in riferimento ad una divinità. Ho ritenuto utile inserire i graffiti nell'ambito del contesto archeologico unitamente ai testi redatti in altre lingue (geroglifico, ieratico, greco, copto)²³: l'estrema sinteticità cui le iscrizioni fenicie ci hanno ormai abituato non consente di cogliere dati significativi al fine di ricostruire possibili fenomeni di interazione. Le iscrizioni riportano i nomi dei fedeli seguiti dall'etnico e da altre scarse informazioni mentre graffiti greci e aramaici ricordano l'atto del "venire" come pratica culturale²⁴.

Soccorre un papiro aramaico, edito da Xavier Teixidor²⁵, datato al 417 a.C., dal quale apprendiamo che due fratelli di Sidone "sono venuti ad Abydos d'Egitto davanti a Osiride, dio grande". Rimane da chiarire la natura stessa del documento, purtroppo frammentario: ricorda il valore della visita, conservando il formulario religioso corrente, ma difficilmente potrà essere considerato una sorta di ex-voto.

Possiamo rilevare come la ricerca si sia sviluppata in una direzione univoca, vale a dire abbiamo esaminato testi semitici in contesti allogloti, mentre assai più rari sono i documenti iscritti che rivelano presenze

¹⁶ Xella 2010; Briquel Chatonnet 2012, pp. 623-624; Amadasi 2013, pp. 167-172.

¹⁷ Briquel Chatonnet 2012.

¹⁸ OGIS 594. Troiani 1994, p. 267. Terpstra 2013, p. 81, ivi bibliografia di riferimento.

¹⁹ Xella 2010.

²⁰ Briquel Chatonnet 2012, pp. 619-638.

²¹ Masson 1982.

²² De Simone 2006 con bibliografia precedente.

²³ Peden 2001, pp. 267-268.

²⁴ Elsner, Rutherford 2007, p. 17.

²⁵ Teixidor 1969.

straniere nei santuari fenici, ben testimoniate peraltro dalla cultura materiale²⁶. Rare infatti risultano le testimonianze epigrafiche: eccezionali le stele provenienti dal tophet di Cartagine (CIS I 191 e 3705)²⁷ che recano antroponomi greci redatti in alfabeto greco, ancora una volta scrittura distintiva per una immediata identificazione etnica, all'interno del formulario corrente inciso in caratteri punici²⁸ come pure il breve testo in caratteri greci da Mozia redatto su un *aryballos* laconico, rinvenuto nell'area sacra del Kothon, datato alla metà del VI sec. a.C. che rivela una precoce adesione della componente ellenica alla divinità locale²⁹.

Sarà poi l'Africa romana a offrire un ampio repertorio documentario in senso inverso, ribaltando i percorsi di indagine, e scriverà un'altra pagina dell'antica storia delle realtà semitiche d'Occidente.

Abbreviazioni bibliografiche

- Amadasi Guzzo M.G., 1988, *Dédicaces de femmes a Carthage*, in *Carthage*, (Studia Phoenicia VI, Orientalia Lovaniensia Analecta 26), Leuven, pp. 143-149.
- Amadasi Guzzo M.G., 2013, *Notes sur quelques inscriptions phéniciennes provenant de l'Égée*, in Fr. Briquel-Chatonnet, C. Fauveaud, I. Gajda (eds.), *Entre Carthage et l'Arabie heureuse. Mélanges offerts à François Bron*, Paris 2013, pp. 163-176.
- Barbanera M., 1992, *Ancora sulla stele funeraria di Antipatros di Ascalona. Una messa a punto*, in *NumAntCl* 21, pp. 87-103.
- Baslez M.F., 2013, *Du marzeah aux "confréries joyeuses". La commensalité sacrée dans le Proche-Orient hellénisé*, in O. Loretz, S. Ribichini, W.G.E. Watson, J.Á. Zamora (eds.), *Ritual, religion and reasons. Studies in the ancient world in honour of Paolo Xella*, Münster, pp. 491-503.
- Briquel-Chatonnet F., 2012, *Les inscriptions phénico-grecques et le bilinguisme des Phéniciens*, in *CRAI* 2012, pp. 619-638.
- Brody A.J., 1998, *"Each man cried out to his God": the specialized Religion of canaanite and phoenician Seafarers*, Atlanta.
- Brody A.J., 2005, *Further Evidence of the Specialized Religion of Phoenician Seafarers*, in J. Pollini (ed.), *Terra Marique: Studies in Art History and Marine Archaeology in Honor of Anna Marguerite McCann on the Receipt of the Gold Medal of the Archaeological Institute of America*, Oxford, pp. 177-182.
- Christian M.A., 2013, *Phoenician Maritime Religion: Sailors, Goddess Worship, and the Grotta Regina*, in *Die Welt des Orients* 43, pp. 179-220.
- Cornelius I., 2014, *"Trading religion" and "visible religion" in the ancient Near East*, in P. Wick (ed.), *Religions and trade: religious formation, transformation and cross-cultural exchange between East and West*, Leiden, pp. 141-165.
- Daressy G., 1895, *Une flottille phénicienne d'après une peinture égyptienne*, in *RA*, pp. 286-292.
- De Simone R., 2006, *Phoinikaigypai: note epigrafiche*, in P. Minà (a cura di), *Imagines et iura personarum. L'uomo nell'Egitto antico. Per i novanta anni di Sergio Donadoni. Atti del IX Convegno Internazionale di Egittologia e Papirologia (Palermo, 10-13 novembre 2004)*, Palermo, pp. 77-92.
- Elsner J., Rutherford I., 2007, *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity: Seeing the Gods*, Oxford.
- Guizzi F., 2010, *Graffito con dedica votiva su un aryballos dall'area sacra del Kothon a Mozia*, in L. Nigro, F. Spagnoli, *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/CM 02), Roma, pp. 13-15.
- Hartmann A., 2013, *Cui vetustas fidem faciat: Inscriptions and Other Material Relics of the Past in Graeco-Roman Antiquity*, in P. Liddel, P. Low (eds.), *Inscriptions and their Uses in Greek and Latin Literature*, Oxford, pp. 33-63.

²⁶ Orsingher 2013.

²⁷ Amadasi Guzzo 1988, p. 148.

²⁸ Ruiz Cabrero 2008, p. 145.

²⁹ Guizzi 2010.

- Kloppenborg J.S., Ascough R.S., 2011, *Greco-Roman associations. Texts, translations, and commentary, 1. Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace*, (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 181), Berlin.
- Korenjak M., 2013, *Das Grabmal des Antipatros von Ascalon*, in *ZPE* 184, pp. 66-72.
- Malacrino C.G., 2007, *Cosmopolitismo e architettura a Delo in età ellenistica*, in D. Calabi, *La città cosmopolita. Città e Storia* 2.1, Roma, pp. 11-32.
- Masson O., 1982, *Pèlerins chypriotes en Phénicie (Sarepta et Sidon)*, in *Semitica* 32, pp. 45-49.
- Orsingher A., 2013, *The hellenisation of the Punic world. A view from the tophet*, in L. Bombardieri et al. (eds.), *SOMA 2012. Identity and connectivity. Proceedings of the 16th Symposium on Mediterranean archaeology, Florence, Italy, 1-3 March 2012*, Oxford, pp. 693-704.
- Peden A.J., 2001, *The Graffiti of Pharaonic Egypt: Scope and Roles of Informal Writings (c. 3100-332 B.C.)*, (Probleme der Ägyptologie 17), Leiden.
- Ribichini S., 2013, *Agros e Agruheros. Immagini e gente d'un tempo che fu*, in O. Loretz, S. Ribichini, W.G.E. Watson, J.Á. Zamora (edd.), *Ritual, religion and reasons: studies in the ancient world in honour of Paolo Xella*, Münster, pp. 467-477.
- Rich S.A., 2012, *'She Who Treads on Water': Religious Metaphor in Seafaring Phoenicia*, in *Journal of Ancient West & East* 11, pp. 19-34.
- Ruiz Cabrero L.A., 2008, *Dedicantes en los tofet: la sociedad fenicia en el Mediterráneo*, in *Gerión* 26,1, pp. 89-148.
- Seco Alvarez M., Nouredine I., 2010, *Shipwreck investigations in the waters of Tyre*, in *BAAL* 14, pp. 307-322.
- Sosin J.D., 1999, *Tyrian stationarii at Puteoli*, in *Tyche* XIV, pp. 275-284.
- Steuernagel D., 2007, *Hafenstädte-Knotenpunkte religiöser Mobilität?*, in *Mediterranea* 4, pp. 121-133.
- Teixidor J., 1969, *Un nouveau papyrus araméen du regne de Darius II*, in *Syria* 46, pp. 285-290.
- Terpstra T.T., 2013, *Trading communities in the Roman world: a micro-economic and institutional perspective*, Leiden.
- Tribulato O., 2013, *Phoenician lions: the funerary stele of the Phoenician Shem/Antipatros*, in *Hesperia* 82, pp. 459-486.
- Troiani L., 1994, *La mobilità dei Fenici e degli altri Orientali nell'età greco-romana*, in M. Sordi (ed.), *Emigrazione e immigrazione nel mondo antico*, Milano, pp. 263-270.
- Verboven K., 2011, *Resident aliens and translocal merchant collegia in the Roman empire*, in O. Hekster, T. Kaizer, (eds.), *Frontiers in the Roman World. Proceedings of the Ninth Workshop of the International Network Impact of Empire (Durham, 16-19 April 2009)*, Leiden, pp. 335-348.
- Wachsmann S., Fletcher Bass G., 2009, *Seagoing ships and seamanship in the Bronze Age Levant*, Texas University Press.
- Woolmer M., 2012, *'Ornamental' Horns on Phoenician Warships*, in *Levant* 44.2, pp. 238-252.
- Xella P., 1999-2000, *I χρῆσται ναοὶ dei Cartaginesi*, in *Aula Orientalis* 17-18, pp. 363-366.
- Xella P., 2010, *Tra Cartagine e Cos (materiali per il lessico fenicio - V)*, in *Semitica et Classica* 3, pp. 85-89.

EL SANTUARIO DE MELQART EN GADIR, DUDAS Y CERTEZAS

María Cruz Marín Ceballos

El lugar

En su relato sobre la fundación de Gadir, Estrabón (III, 5, 5) menciona la erección del templo de Melqart en el extremo oriental de la isla, y de la ciudad en el occidental. Con anterioridad (III, 5, 3), al describir el paisaje gaditano, dice que el *Heracleion* está en el lugar donde la isla se acerca más a la tierra firme, de la que no está separada más que por un canal de un estadio de ancho. Naturalmente se está refiriendo a la isla grande o *Cotinoussa*¹, considerándola unida al actual islote de Sancti Petri, lo mismo que Mela (III, 46), gaditano de origen, quien habla de una isla en uno de cuyos extremos está la ciudad y en el otro “un templo de Hércules Egipcio, célebre por sus fundadores, por su veneración, por su antigüedad y por sus riquezas” y todavía añade “su santidad estriba en guardar las cenizas [de Hércules]; los años que tiene se cuentan desde la guerra de Troya. Sus riquezas son los productos del tiempo”. El reciente estudio geológico de las costas de la bahía gaditana² parece haber podido determinar que a lo largo del primer milenio a.C. hubo una isla en este enclave, aunque de mayor tamaño que la actual, y Filóstrato (IV, V, 1, 5) asegura que aquella en la que se halla el templo es tan grande como la nave de este³.

Las pequeñas catas realizadas en el actual islote de Sancti Petri (Fig. 1) no han proporcionado información de interés sobre el santuario, al tratarse, al parecer, de un área marginal del mismo⁴. Por otro lado, la mayor parte de los hallazgos que, por su importancia, sin duda pertenecieron al santuario, se han producido en el mar, en la zona entre el islote y la llamada “Punta del Boquerón”, en la desembocadura del Caño de Sancti Petri, lo que muestra con toda evidencia que la configuración de la isla ha variado mucho a lo largo de los tres últimos milenios y que el área principal del santuario se halla hoy sumergida. Los hallazgos que se han ido produciendo a lo largo del tiempo fueron recogidos por García y Bellido en su conocido artículo *Hercules Gaditanus*, publicado en 1963. No obstante, con posterioridad a esa fecha se han hallado nueve figuras de bronce de carácter votivo, ocho de las cuales se vienen atribuyendo a los siglos VIII-VII a.C.⁵, mientras que la novena es de época plenamente romana⁶.

En los últimos años un nuevo yacimiento ha venido a enriquecer nuestro conocimiento del entorno gadirita. Se trata del conocido como Cerro del Castillo, en Chiclana de la Frontera, provincia de Cádiz. Situado en el punto más alto de la ciudad actual, en la Antigüedad era un promontorio en la desembocadura del río Iro, con una pequeña ensenada que constituía un puerto natural, en el llamado Caño de Sancti Petri, a unos 6 km de distancia en línea recta del emplazamiento del santuario de Melqart. El citado Caño era en ese momento mucho más ancho, constituyendo una ruta alternativa para la penetración en la Bahía, a la vez que el río Iro, entonces navegable, era una vía hacia el interior, en un entorno excelente para la agricultura y la ganadería. Las excavaciones allí realizadas han proporcionado un nivel de ocupación del s. VIII a.C. sobre otro correspondiente al Bronce Final local, en lo que se ha interpretado como un establecimiento fenicio con un

* Este trabajo se ha realizado en el marco de las actividades del proyecto *Religio Phoenicia Occidentalis. Cultos fenicio-púnicos en el Extremo Occidente* (HAR 2011-27-257) y del grupo de investigación “*Religio Antiqua: Historia y arqueología de las religiones antiguas de la península ibérica*” del Plan Andaluz de Investigación (HUM-650).

¹ Plinio (*Nat.*, IV, 119) atribuye a Tímeo esta denominación, por la riqueza de la isla en olivos, aunque en realidad el término se refiere a los acebuches.

² Arteaga, Schulz, Roos 2008, *passim*.

³ Sobre la fiabilidad de la obra de Filóstrato en relación con Gades véase Gascó 1990.

⁴ Se ha podido documentar una ocupación desde el s. VIII a.C. Véase Corzo 1991; un estado de la cuestión en Sáez, Montero, Díaz 2005.

⁵ Jiménez Ávila 2002 y 2013.

⁶ Para Oria (1996, 1-7, p. 152) sería del I d.C.; Corzo (2004, p. 60), la data hacia el 500 a.C.



Fig. 1. Vista aérea del islote de Sancti Petri y de la entrada al Caño de Sancti Petri (San Fernando, Cádiz).

recinto fortificado y una fuerte presencia indígena⁷. Los excavadores lo relacionan directamente con el santuario de Melqart, como un apoyo en tierra firme para la gestión del mismo⁸. De esta manera se va completando un complejo patrón de asentamiento en la bahía gaditana, en el que cada núcleo de habitación parece ocupar una función determinada⁹ (Fig. 2).

Y es justamente en este marco donde habría que insertar al santuario de Melqart, cuya distancia en línea recta de la ciudad de Gadir es de aproximadamente 18 km. Hace años¹⁰ planteamos la posibilidad de que su emplazamiento señalase el primer punto de arribada, fundándose la ciudad algo más tarde, lo que por el momento, ante la falta de datos arqueológicos suficientes, resulta indemostrable. De cualquier modo, y sea cual sea el motivo de su fundación en un lugar tan alejado de la ciudad¹¹, está claro que acabará siendo la referencia sagrada por excelencia de todo este complejo gaditano. Y con el tiempo, más aún, de todas las colonias fenicias de la costa hispana.

La siguiente cuestión a plantearnos sería la configuración del santuario. Y aquí ya nos topamos con un problema que afecta prácticamente a todo lo relativo al mismo: su larga existencia, porque, con los datos actuales, hemos de pensar que estaba ya fundado en el s. VIII, y según parece debió acabar con el decreto de Teodosio del 392 d.C.¹². Con ello queremos indicar que a lo largo de estos siglos el recinto hubo de sufrir profundas remodelaciones aunque, según Silio Itálico (*Punica*, III, 10-20), las vigas del templo eran en su tiempo las originarias, conservadas gracias a la protección del dios. En el s. II d.C. Filóstrato (*VA*, V, 5) asegura que “la isla en la que se halla el templo es tan grande como la nave de este”, lo que, aun contando con que en época romana se hubiese construido un templo a la manera clásica, parece exagerado. Si hemos de juzgar por lo

⁷ Bueno, Cerpa 2008.

⁸ *Ibid.* 2008, p. 204.

⁹ Domínguez 2012, p. 164. Algunos autores entienden que el término *Ta gadeira* (Str. III, 5, 3), aplicado por los griegos a Gadir, podría ir referido, no a la pluralidad de islas, sino a estos diversos asentamientos de la Bahía.

¹⁰ Marín, Lomas 1992, p. 131.

¹¹ No olvidemos que es frecuente en las ciudades fenicias de Oriente contar con un santuario extraurbano de las divinidades poliadas. Así sucede con el de Eshmún en Bostan esh-Sheikh (Sidón), o con el de Astarté en Afka (Biblos). Sin embargo, en estos casos suele haber también uno o varios templos urbanos dedicados a la misma deidad, lo que no parece ser el caso de Gadir, o al menos no lo recogen nuestras fuentes.

¹² La cita más reciente de su existencia, al parecer aún activa, en Avieno, *Ora*, 273-4. Véase García y Bellido 1963, pp. 152-153.

que conocemos de los grandes santuarios fenicios¹³, se ha de pensar en un amplio recinto dentro del cual habría altares y edificaciones varias, una de las cuales, sin duda la más importante, sería el *sancta sanctorum* conteniendo la imagen o los objetos sagrados del dios. Es muy probable que las famosas columnas de bronce a que se refiere Estrabón, en noticia tomada de Posidonio (III, 5, 5), de 8 codos de altura y con inscripción en la que se detallaban los gastos de construcción del santuario (¿o quizá tarifas sacrificiales?), estuviesen situadas a la entrada de esta edificación principal, a la manera de otros templos semitas, de los que es un buen ejemplo el llamado templo de Salomón. En el s. III d.C. aún menciona Porfirio (*Abst.*, I, 25) estas columnas, desde las que el sumo sacerdote soñó que veía a un ave posarse

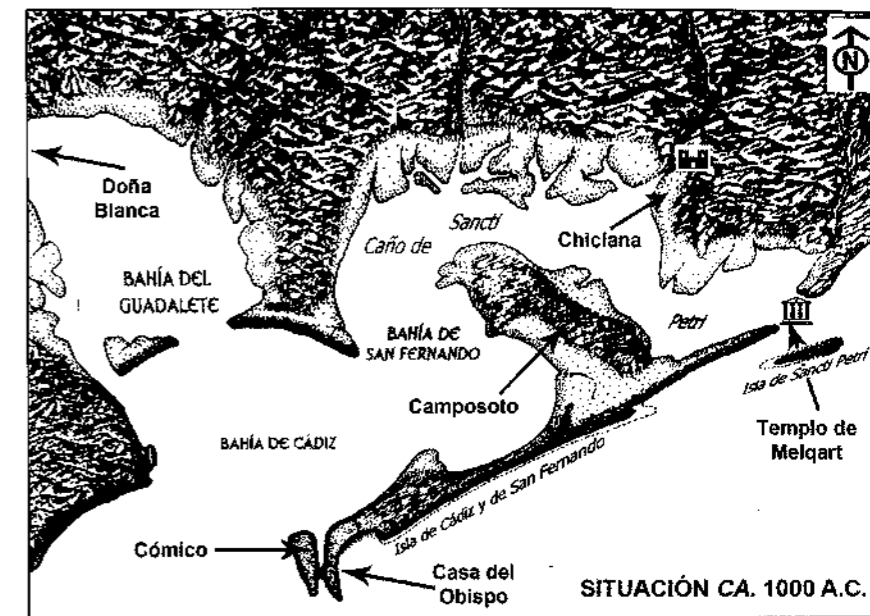


Fig. 2. Reconstrucción paleotopográfica del entorno de Gadir. Elaborado por A. Domínguez Monedero a partir de Arteaga, Schulz, Roos 2008, fig. 18.

frente al altar, que seguramente se encontraría ante la nave del templo¹⁴. Dice Porfirio que el sacerdote se sube a una torre (*pyrgos*), término que puede traducirse también por piso superior de un edificio. Otro dato de interés son las puertas del santuario, descritas por Silio Itálico (III, 32-44), que representarían algunos de los trabajos de Hércules, no incluyendo por cierto los dos que tienen lugar en Occidente. La escena central figuraría la muerte del dios en la hoguera y su ascenso a los astros; en un anterior estudio¹⁵ seguimos la pista a este tema iconográfico que parece ser una creación ateniense del s. V a.C., frecuente sobre todo en la cerámica ática a partir del 460, perdurando, con algunas variantes, hasta comienzos del IV¹⁶. Resulta, sin embargo, mucho más raro en época romana. Dado que contamos con distintas evidencias de las estrechas relaciones entre Atenas y Gadir entre la mitad del s.V y la del IV a.C., sospechamos de una posible intervención ateniense en la decoración de estas puertas, quizá como una ofrenda especial al santuario, o por encargo de sus sacerdotes. Tras la concesión al elemento helénico que significa la representación de los trabajos de Heracles, hay que ver la pervivencia de Melqart y su *égersis* (despertar o resurrección), por el hecho de que esa escena central represente justamente la muerte del dios en la pira y su ascenso a los cielos.

En su descripción del templo, Filóstrato menciona dos altares de bronce dedicados al Hércules Egipcio, sin duda el fenicio¹⁷, y otro, en este caso de mármol, decorado con escenas de los Trabajos de Heracles, al Tebano (*VA*, V, 5). Como bien recuerda Grottanelli, había altares de bronce en contexto fenicio-púnico, aunque también en Grecia¹⁸. Además, el mismo autor enumera una serie de exvotos de carácter extraordinario, mítico o mejor mitificado: el olivo de oro con esmeraldas, ofrenda de Pigmalión, o el cinturón de Teucro. Justamente estos y otros objetos preciosos constituirían los *monimenta* que, junto con *pecunia* (metal acuñado), conformarían la riqueza del santuario a decir de César (*Civ.*, II, 18, 2)¹⁹. Todo lo cual justifica la celebridad del santuario “por sus fundadores, por su veneración, por su antigüedad y por sus riquezas” (Mel., III, 46), y el que en repetidas ocasiones fuese objeto de pillaje, ya por sus vecinos (Bogud de Mauritania, 38 a.C.: Porph., *Abst.*, I, 25) como por generales y políticos de distinto origen (el cartaginés Magón en 206 a.C.: Liv., XXVIII, 36, 2;

¹³ El más importante entre los conocidos es sin duda el de Bostan esh-Sheikh dedicado a Eshmún de Sidón, cuyas construcciones datan del s. VI a.C. en adelante. Véase Ganzmann, Van der Meijden, Stucky 1987.

¹⁴ Esta nave, dentro del *Heracleion*, es citada también en Estrabón III, 5, 9, como vio ya García y Bellido 1963, pp. 101-102.

¹⁵ Marín 2001, pp. 324-327 y *passim*.

¹⁶ El ascenso a los cielos se representa habitualmente por medio de un carro tirado por caballos, en el que suele aparecer Heracles acompañado por Niké.

¹⁷ Bonnet 1988, p. 210.

¹⁸ Grottanelli 1988, n. 31, p. 253-254.

¹⁹ *Ibid.* 1988, p. 243.

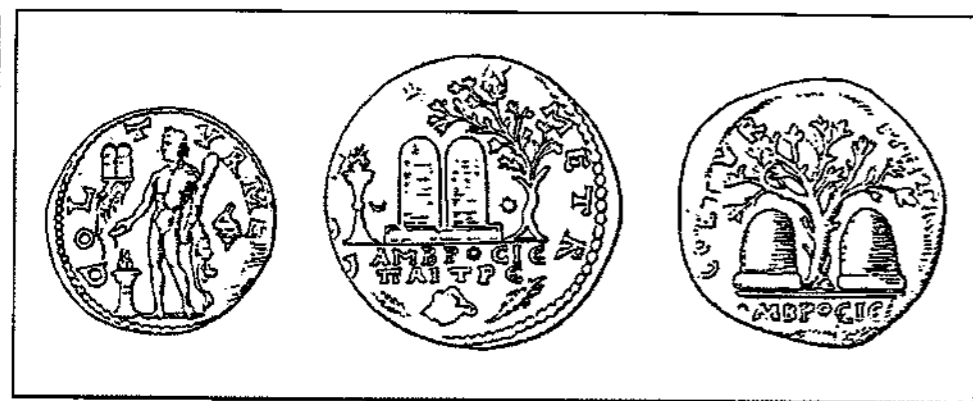


Fig. 3. Acuñaciones de Tiro con las estelas y el olivo de época imperial romana, según Mettinger 1995, fig. 5.6.

La evocación de la divinidad

Son diversos los autores que aseguran que en el santuario no había imagen del dios (Philostr., *VA*, V 5 y Sil., *Punica*, III 30-31), como parece que no la había en el templo de Tiro, donde nos cuenta Heródoto que vio dos estelas, una de oro y otra de esmeralda (II, 44) mientras que Aquiles Tacio (*Leuc. et Clit.*, II, 14, s. IV d.C.) añade la presencia de un olivo ardiente y, en el mismo siglo, Nonnos (*D.*, XL, 422-580) la de un águila y una serpiente que rodea al árbol. En todo caso, los elementos esenciales parecen ser las estelas y quizás el olivo (Fig. 3). Si recordamos con Filóstrato (*VA*, V, 5, 5), que en el santuario gaditano había unos “pilares” de oro y plata, de forma cuadrada, de más de un codo de altos, con inscripción en su parte superior, además de un olivo de oro y esmeraldas, exvoto de Pígalión, estaremos de acuerdo con Justino (XLIV, 5, 2) cuando nos cuenta que los *sacra* del templo gaditano procedían del de Tiro, como señal quizá del papel de representación de Tiro en el extremo Occidente que ejercía la ciudad de Gadir y, más aun, su templo de Melqart²¹. Nos encontramos pues ante un “aniconismo de facto o tolerante” según Mettinger²², lo que explica que a Melqart se le pudiese evocar bajo forma humana en determinados casos, en época prerromana²³, o como Heracles-Hércules, tanto en la moneda de Gadir y otros enclaves occidentales, como en el propio santuario, a juzgar por el exvoto de bronce hallado en el mar o por las acuñaciones de época imperial, en especial bajo Trajano y Adriano²⁴.

Caso aparte podrían considerarse las figuras de bronce halladas en el mar, junto al islote de Sancti Petri (Fig. 4). Desde 1984 en que se encontraron las tres primeras, poco a poco ha ido incrementándose su número, contándose ya ocho, siete en el Museo de Cádiz y una en la Colección Arqueológica Municipal de San Fernando. Este conjunto se ha datado entre los siglos VIII-VII a.C., y nos muestra una figura masculina de tipo egipzante (por la pose y vestimenta) en diferentes actitudes que, por sus atributos, se interpretan habitualmente como representaciones divinas. Jiménez Ávila²⁵ distingue tres posturas: 1) la que denomina “firme o egipcia”, con los brazos pegados al cuerpo, 2) la “ceremonial o de respeto”, con el brazo izquierdo doblado sobre el pecho, sujetando a veces una flor de loto estilizada, y 3) la del posible *menacing god*²⁶, que enarbolaba un arma. Se trata de un tipo bastante común en el área siro-palestina y el Egeo, que aparece generalmente en grandes santuarios. Son muy abundantes en la segunda mitad del II y más raros en el I milenio a.C. Los muchos problemas que

²⁰ Chic 1984, p. 59.

²¹ Marín 2011, p. 214 y *passim*.

²² Mettinger 2004; Bonnet 1988, *passim*. Por motivos de economía de espacio nos remitimos a estos dos trabajos que compendian toda la bibliografía al respecto.

²³ Así en la estela de Bar-Hadad de Damasco, del s. IX a.C. (Bonnet 1988, pl. 2,6), o bajo la iconografía heraclea, a partir del s. VI aproximadamente, en Chipre y la propia costa fenicia (Jourdain-Annequin 1992).

²⁴ García y Bellido 1963, pp. 136-146.

²⁵ Jiménez Ávila 2002, pp. 272-288 y 2013.

²⁶ I. Cornelius (1994, p. 255) prefiere llamar así al que generalmente se denomina *smiting god*, que es el tipo más estudiado. En este caso, sin embargo, parece el más minoritario, aunque en algunos ejemplares no se puede asegurar, dado que no conservan los brazos.

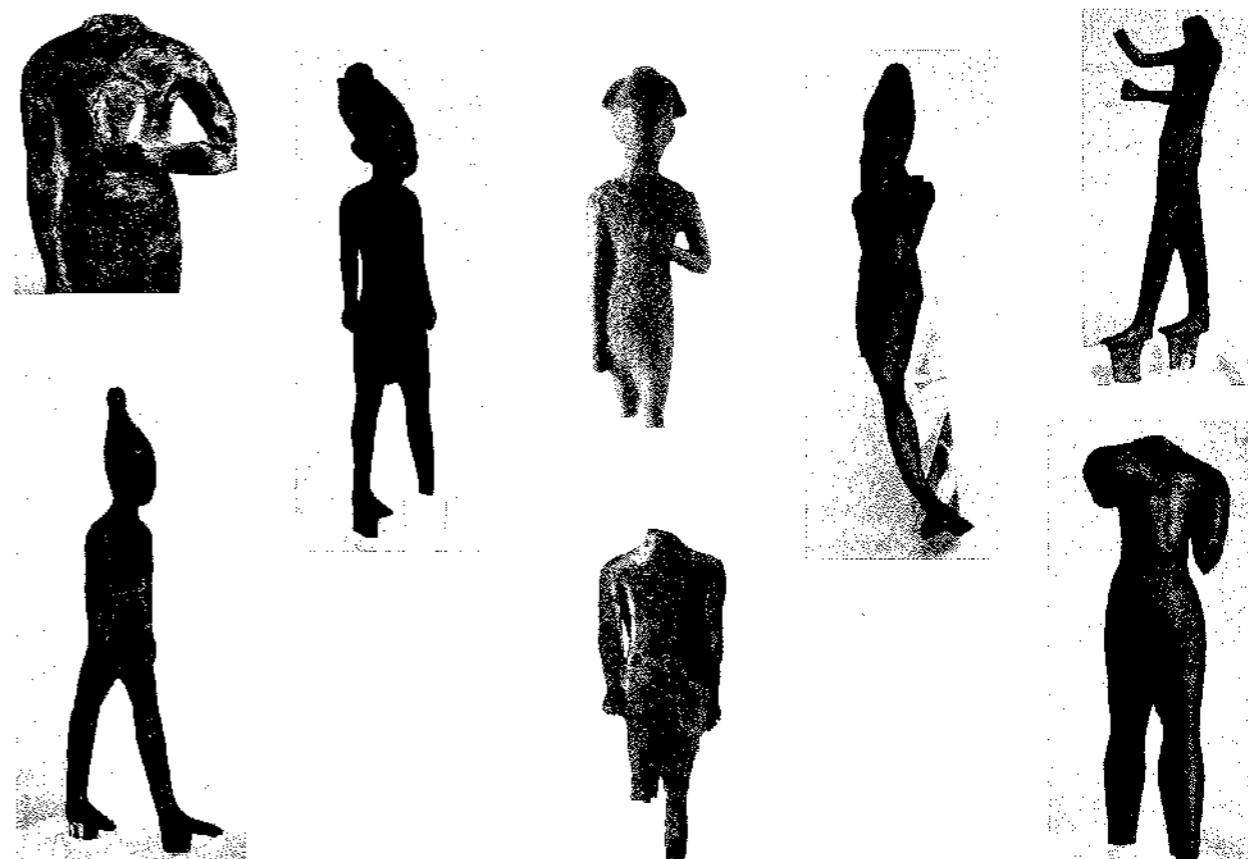


Fig. 4. Bronces arcaicos de Sancti Petri. Fotos DAI Madrid y Corzo 2005, fig. 8.

plantean, tanto desde el punto de vista técnico como de su interpretación religiosa, distan mucho de estar resueltos, pese a la abundante bibliografía generada²⁷. Uno de los más importantes es el de su atribución a uno u otro dios. No nos es posible aquí entrar en tan compleja problemática, pero valgan algunas observaciones que nos ayudarán a entenderlos. En mi opinión, se trata de un modo genérico de representar a deidades poderosas y/o relacionadas con la vegetación o la fecundidad – resaltando algunos de los aspectos que estas presentan – cuyo nombre puede variar de un lugar a otro, incluso en el propio ámbito siro-palestino. Dadas las características de la iconografía religiosa fenicia, en absoluto canónica²⁸, y el hecho de que se trate de exvotos, no de imágenes de culto, tal iconografía sería, en este caso, perfectamente aplicable a Melqart, lo que parece bastante probable dado su lugar de aparición²⁹. Otra cuestión a resaltar es que se trata de exvotos de gran valor material, quizá ofrecidos por personajes importantes, ciudades o instituciones.

En relación con la evocación de la divinidad podría considerarse también la mención de la tumba de Melqart. Es Mela (III, 46) quien, hablando del santuario gaditano, asegura que la santidad del lugar reposa en el hecho de que allí se conservan los restos del dios (*ossa eius*). Arnobio (*Nat.*, I, 36, 5) recuerda que un Hércules tirio o tebano se encuentra sepultado en los confines de Hispania, y Salustio (*Jug.*, XVIII, 3) concluye que Hércules había muerto en este país. También aquí se establece un paralelismo con Tiro puesto que según el Pseudo Clemente (*Recogn.*, X, 24), existía allí una tumba de Hércules. Sin duda todo esto ha de ponerse en relación con el hecho bien conocido de que Melqart es, como Eshmún y Adonis, un dios que muere y resucita³⁰. M.P. García-Bellido ha creído ver esta tumba en el altar o monumento escalonado del reverso de las

²⁷ P. ej. Moorey, Fleming 1984.

²⁸ Garbati 2012.

²⁹ Se ha de recordar que dos figuras de tipología semejante a las de Sancti Petri se hallaron en el mar, en un lugar próximo a la isla de Saltés, en la Ría de Huelva, donde probablemente existió también un espacio consagrado a Melqart, a juzgar por Estrabón III, 5,5. Véase Jiménez Ávila 2002, lám. LIV.

³⁰ Xella 2001; Ribichini 2001.

acuñaciones de la ciudad de Lascuta, lo que sería posible, aunque muy hipotético³¹. No coincido en cambio con la reciente interpretación que hace Almagro Gorbea³² del monumento mencionado en las fuentes árabes en relación a esa tumba de la que, por otro lado, no tenemos información alguna, salvo la ya indicada. Sorprendentemente, sin embargo, las fuentes se hacen eco de una tumba de Gerión (Philostr., *VA*, V, 5; Serv., *Aen.*, VII, 662), de la que surgirían dos árboles, bautizados como “gerioneos”, que se han interpretado como dragos³³.

Las funciones

Son varias las funciones que pudo desarrollar el santuario a lo largo de los siglos. Aunque de modo breve por razones de espacio, intentaremos examinar las que juzgamos más importantes: 1) la función religiosa, 2) la función cultural, 3) la función económica.

1): *La función religiosa*. Lógicamente en un santuario ha de ser la principal. Podríamos distinguir varios aspectos: A) En primer lugar nos preguntamos quiénes serían los fieles llamados a rendir culto al dios, y la respuesta es sencilla: no solo los habitantes de la ciudad y bahía de Cádiz, sino también gentes procedentes de toda la costa hispana, así como de las distintas regiones del Mediterráneo, visitarían el santuario, tanto por razones de tipo religioso, comercial, o como escala obligada para cualquier travesía hacia el Atlántico. A ello habrá que añadir que en época helenístico-romana el santuario se convierte en una de las escalas obligadas de una ruta retórica seguida por intelectuales de la época, por diversos fines a los que se hará referencia más adelante. B) otro aspecto a considerar sería el ritual. Distintos autores (D.S., V, 20, 2; Arr., *An.*, II, 16, 4; App., *Ib.*, I, 2) mencionan que el ritual fenicio se mantuvo a lo largo de los tiempos, sobre lo que abrigamos ciertas dudas, al menos en época ya imperial. Algo nos dicen las fuentes sobre los sacerdotes gaditanos y sus ocupaciones: quemar incienso y sacrificar. Cuenta Silio Itálico (*Punica*, III, 23-28) que *ante aras* todos visten túnica de lino del mismo color, seguramente blanco, y la cabeza tocada con un tejido de lino pelusíaco; pero los turiferarios van desceñidos, mientras que, por tradición, los que sacrifican – seguramente el sumo sacerdote o *rb khnm* según se deduce de Porfirio (*Abst.*, I, 25) – llevan un *latus clauus*, generalmente interpretado como una banda, estola o epitoga que colocan verticalmente sobre el hombro³⁴. Pero además, a los sacerdotes se les exige pureza ritual, los pies desnudos, ausencia de cabello y continencia sexual. Y añade Silio Itálico (*Punica*, III, 29): *irrestincta focis servant altaria flammae*, lo que probablemente indica que constantemente se está sacrificando, aún sin excluir la posibilidad de la existencia de altares de fuego, como parece deducirse tanto de una de las escenas del vaso de Sidón³⁵ como de relatos que tienen que ver con otros santuarios orientales³⁶. En cuanto a los animales sacrificados, solo se menciona un ave, en el caso del milagro transmitido por Porfirio (*Abst.*, I, 25), pero no dudamos que debió haber un predominio de bovinos y ovinos. Eso sí, parecen estar vetados los suidos (Sil., *Punica*, III, 22-23). No pueden entrar mujeres (*Ibidem*), y probablemente, como en Tiro, el ritual no puede ser contemplado por los extranjeros (Paus., X, 4, 6; Avien. *Ora*, 350-369). Nada conocemos sobre la posible celebración de la fiesta principal del dios, la *égersis*, en el santuario, tan solo algunos indicios no suficientemente explícitos³⁷. C) dentro de la función religiosa cabe mencionar el oráculo. Recientemente hemos tratado este tema por extenso³⁸, concluyendo que, sin negar en absoluto la posibilidad de que se practicara más de un medio de adivinación, el único documentado, y esto a partir de Aníbal, es el oráculo onírico, sin que podamos precisar tampoco si en épocas más antiguas existieron prácticas similares. Ignoramos qué medio se utilizó con Aníbal (Liv., XXI, 21, 9; Sil. III, 1-6), con Fabio Máximo Emiliano (App., *Hisp.*, 65) o con Caecilio Emiliano (D.C., LXXVII, 19, 1-4). Solo en el caso del sueño incestuoso de César (Suet., *Caes.*, 7; D.C., XXXVII, 52, 2 y XLI, 24, 2) o del sacerdote del milagro narrado por Porfirio (*Abst.*, I, 25.4-29), tenemos evidencias de la práctica oniromántica.

³¹ García-Bellido 1987. No coincido, sin embargo, en su interpretación de la cajita que aparece en uno de sus lados con la de las *sortes* que supone se practicaban en Gadir (Marín e.p. b).

³² Almagro Gorbea 2014. Más coherente nos parece la interpretación de Ordóñez 1993.

³³ Corzo 1998.

³⁴ Para más detalle cf. Marín, Jiménez 2005.

³⁵ Lipiński 1970.

³⁶ Así Luciano (*De syria dea*, 42), menciona unos sacerdotes igníferos en Hierápolis.

³⁷ Cf. Marín 2001, pp. 321-322.

³⁸ Marín, Jiménez 2014.

2) *La actividad cultural*. El santuario gaditano, sin duda el más importante en su género en el Mediterráneo occidental, se caracterizó por una importante actividad que de un modo genérico denominamos cultural, comprendiendo aspectos varios³⁹. Pensamos que, como otros templos orientales, pudo funcionar como escuela de escribas, dado que, especialmente en época arcaica, debió constituir el centro más adecuado para este adiestramiento de todo el Extremo Occidente. Y, en la misma línea, pudo ser depositario de documentos de distintos tipos: textos de carácter religioso y ritual, otros relacionados con la ciencia oracular, e incluso de carácter histórico, como anales y documentos oficiales. Para época helenística y romana tenemos testimonios que nos hablan de la presencia de filósofos e intelectuales destacados de su época, interesados, entre otras cosas, en la observación de los fenómenos naturales que se daban de forma excepcional en este enclave: particularidades astronómicas, mareas singulares, el flujo inverso de los pozos del santuario, flora y fauna exóticas, etc. Personalidades como Artemidoro de Éfeso o Posidonio constituyen buena prueba de ello, pero son muchos más los que sin duda visitaron el lugar o tuvieron intención de hacerlo⁴⁰. No conviene dejar de lado el importante papel desempeñado en relación con la navegación, en especial por el Atlántico, así como de custodia de informaciones sobre los territorios de colonización o las posibilidades comerciales de determinadas áreas. En ese sentido se podría comparar con el santuario de Delfos, como transmisor de conocimientos en relación con las colonias, porque todo el que viajaba a Occidente visitaba antes y después el santuario⁴¹.

3): *La función económica*. Es un tema de gran interés y actualidad que no podremos abordar aquí en toda su extensión, aunque interesa dejar abiertas algunas vías de investigación al respecto. Cuando hablamos de la economía de un templo hemos de tener en cuenta que estamos tratando de una cuestión compleja, que abarca aspectos diversos: 1) En primer lugar, y especialmente cuando se trata de un gran santuario, el personal que lo atiende deberá ocuparse de aquellas actividades que tienen que ver con la función religiosa del mismo. Hemos de preguntarnos si la fabricación y venta de exvotos y otro tipo de objetos ligados al culto, como recipientes cerámicos para ofrendas vegetales o libaciones, quemaperfumes, etc., correría por cuenta del personal ligado al templo o no. En el caso estudiado no tenemos documentación alguna al respecto. Ni siquiera sabemos si las figuras de bronce más arriba citadas han sido fabricadas en la Península⁴², y aparte de los objetos preciosos mencionados por Filóstrato (*vide supra*), no conocemos otros exvotos. De otro lado están los animales destinados al sacrificio: ¿contaba el santuario con reservas destinadas a este fin o se trataba de negocios al margen del mismo? Por otra parte, hay que entender que se habría de mantener al personal del templo (sacerdotes de distinto rango, administradores/escribas, personal subalterno, etc.)⁴³, aunque, como es bien sabido, se dice que “el sacerdote vive del altar”, en el sentido de que se alimenta de las ofrendas vegetales y sacrificios hechos a los dioses. Hemos de preguntarnos qué otros ingresos además de tales ofrendas recibe el santuario, y la respuesta es que, como otros grandes centros mediterráneos, probablemente recibía un porcentaje (¿diezmo?) de las ganancias realizadas en las transacciones comerciales realizadas en su entorno, así como en las costas atlánticas, ya que cualquiera que se aventurara en sus aguas, comprometía previamente votos al dios que habría de cumplir a su regreso. Esas ganancias acabarían teniendo cierta consistencia, lo que avala la fama de riqueza adquirida en época ya romana por el santuario, así como el privilegio de poder heredar que se constata en el s. III d.C. (Ulpiano, *Regl.* XXII, 6)⁴⁴. 2): Otro problema no menor es si el de Melqart en Gadir es lo que se ha dado en llamar un santuario empórico. ¿Se realizaban allí transacciones comerciales? Y, de responderse afirmativamente, ¿en qué momento de su larga historia? No es fácil en absoluto responder a estas preguntas. No contamos con información escrita alguna que nos permita conocer esas actividades, y la

³⁹ Hemos tratado este tema por extenso en Marín, Jiménez 2004.

⁴⁰ Es el caso de Elio Arístides, que no pudo ir finalmente (*Orat.* XXXVI, 90-91 K). Otro ejemplo de especial relevancia es el de Apolonio de Tiana, filósofo pitagórico, santón y taumaturgo, cuyo viaje nos cuenta Filóstrato, que además de la observación de la naturaleza, se interesó de modo especial por las cuestiones religiosas, afirmando que “había oído hablar de la filosofía de los hombres de allí que habían hecho grandes progresos respecto a lo divino” (*VA*, IV, 47).

⁴¹ Gagé 1951, p. 216.

⁴² Si en 2002 (p. 286) Jiménez Ávila se mostraba inclinado a pensar que procedían de un taller peninsular, situado en Cádiz o sus inmediaciones, en 2013 parece decantarse más bien por un origen oriental (p. 768).

⁴³ El texto más explícito sobre la variedad de subalternos que puede sostener un templo fenicio es la inscripción del santuario de Astarté en Kition, Chipre, del s. IV a.C. Cf. Masson, Sznycer 1972.

⁴⁴ Perea 2001.

arqueología, por ahora, no nos proporciona información válida⁴⁵. Hace años apuntamos la posibilidad de que esas transacciones se hubiesen realizado en el templo en los primeros momentos de su historia, en línea con la hipótesis de que el santuario señalase el lugar de la primera arribada⁴⁶. Pero hay que tener en cuenta la importancia del puerto de Gadir, donde es mucho más lógico que se realizase esa actividad comercial⁴⁷. Por otro lado, se debe recordar la cita de Filóstrato (*VA*, V, 5) en la que asegura que "la isla en la que se halla el templo es tan grande como la nave de este". Sin duda que no debe de referirse a la nave misma del templo, sino quizá al *témenos* o recinto sagrado. Quizá, de realizarse alguna transacción, sería en algún punto de apoyo próximo a la isla, dentro ya del Caño de Sancti Petri que, como antes se ha indicado, debió ser una importante vía comercial. 3) Un tercer y último apartado a tratar es el de la implicación del santuario en otro tipo de actividades de carácter artesanal o industrial, totalmente ajenas al culto. De unos años acá, se lo ha relacionado con las actividades de pesca y salazón, especialmente de túnidos, que constituyeron el principal recurso económico de la ciudad de Gadir y su entorno desde la segunda mitad del s. VI a.C.⁴⁸. Tal industria implicaba, de un lado la pesca que, en el caso de los túnidos, se hacía por el sistema de almadrabas aún en uso; de otro lado las factorías de salazón; y en tercer lugar los alfares o talleres de fabricación de ánforas para el envasado y transporte, sin olvidar las salinas y todo lo que conlleva el proceso de comercialización de estos productos.

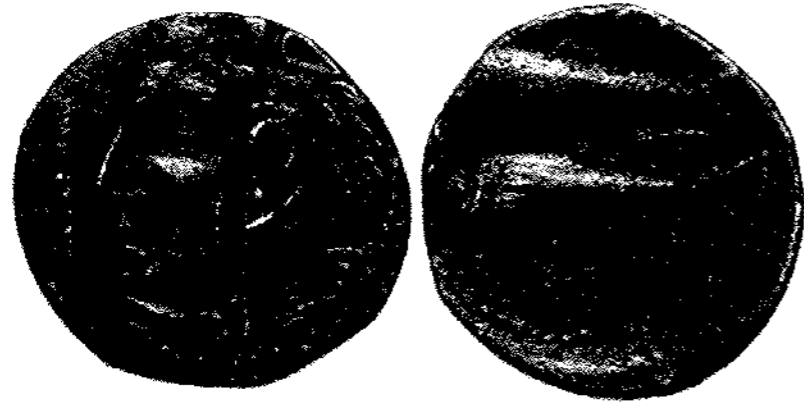


Fig. 5. Moneda de Gadir (www.tesorillo.com).

Todo este complejo sistema, disperso por los distintos enclaves de la bahía gaditana, se supone por parte de algunos autores que estaba coordinado por el propio santuario⁴⁹. Los argumentos de tal hipótesis son, desde mi punto de vista, muy débiles. En primer lugar, en estos alfares se documenta cierto número de marcas anfóricas (ss. III-II a.C.) con símbolos considerados sagrados: la roseta y el llamado signo de Tanit, que, supuestamente, se deberían a la propiedad por parte del templo⁵⁰. Pero las últimas investigaciones acerca de este tipo de símbolos demuestran que, lejos de representar a deidades concretas, tienen un valor mágico-religioso de fecundidad, abundancia, prosperidad, etc., pudiendo relacionarse, en determinados casos, con deidades que tienen estos entre sus atributos, lo que es muy diferente. Aparte de otros motivos de menor entidad⁵¹, el otro argumento esgrimido es la moneda gaditana, en la que desde sus comienzos en el segundo cuarto del s. III a.C. hasta época plenamente romana, se representa en el anverso la cabeza de Melqart/Heracles y en el reverso uno o dos atunes (Fig. 5). En la idea de que anverso y reverso de la moneda han de estar necesariamente coordinados, cosa que no siempre sucede, se postula una relación intrínseca entre Melqart y los atunes, que se interpreta como la propiedad y control de la industria conservera por parte del templo, pudiendo incluso haber sido acuñada por el mismo⁵². Parece bastante lógico que cuando la ciudad decide

⁴⁵ Resulta sugerente el hallazgo de un pecio de época romana cargado de lingotes de cobre y plomo en el lado oeste del islote de Sancti Petri, que se ha puesto en relación con el santuario (Vallespín 1986).

⁴⁶ Marín 1994.

⁴⁷ García y Bellido (1963, pp. 130-131) aplicaba a las islas gaditanas el pasaje de Avieno (*Ora*, 350-369) en el que transmite una noticia de Euctemón que podría ser de interés para el tema tratado.

⁴⁸ La bibliografía sobre el tema es muy extensa. Véase la síntesis de García, Ferrer 2006.

⁴⁹ Sáez 2009.

⁵⁰ García, Ferrer 2006, pp. 30-31; Sáez 2004-2005, pp. 73-77; Sáez 2009, p. 120.

⁵¹ Se aduce, p. ej., la proximidad del templo a la conocida en los textos como *Antipolis*, que se correspondería con la actual ciudad de San Fernando, donde se han encontrado los alfares más antiguos (ss. VI-II a.C.) (Sáez 2009, pp. 118-119). Esa proximidad es muy relativa, y en todo caso no sería un argumento válido por sí solo. Se habla también de la riqueza pesquera de la zona del templo que contaría con cierta tradición almadrabera desde la Edad Media (*Idem*, pp. 120-122).

⁵² En esa línea, la primera serie, sin letreros, se dice que pudo ser acuñada por el templo. En cambio las siguientes, ya con letreros alusivos a la ciudad de Gadir, lo serían por esta, conservando los tipos originarios. En este momento ya la ciudad se habría hecho cargo de la industria (Arévalo 2004, p. 518).

acuñar moneda lo haga con la efigie de su dios principal en el anverso y el símbolo de su principal actividad económica en el reverso, algo que vemos en los tipos monetarios del Mediterráneo con bastante frecuencia, lo que no significa necesariamente una implicación directa del santuario en esta industria, sino, en todo caso, la protección que el dios patrón de la ciudad ejerce sobre cualquier actividad económica de la misma⁵³. Como conclusión: en lo que se conoce de los santuarios fenicios – ciertamente que no demasiado – no hay nada que nos permita suponer que desarrollaron actividades económicas no ligadas estrictamente al culto. Pero dado que desconocemos el detalle de la historia del santuario gaditano, no podemos negar la posibilidad de una actividad económica de este tipo en época helenística o romana, en paralelo con otros grandes santuarios mediterráneos. Sin embargo los argumentos utilizados hasta ahora, vistos de un modo objetivo, no parecen suficientemente válidos.

Abreviaturas bibliográficas

Almagro Gorbea M., 2014, *La "tumba de Melqart" del Herákleion de Gadir*, in *MM* 54, pp. 159-202.
 Arévalo González A., 2004, *Sobre la presencia de moneda en los talleres alfareros de San Fernando (Cádiz)*, in D. Bernal, L. Lagóstena (eds.), *Figlinae Baeticae. Talleres alfareros y producciones cerámicas en la Bética romana (ss. II a.C.-VII d.C.)*, vol. II, Cádiz, pp. 515-526.
 Arteaga O., Schulz H.D., Roos A.M., 2008, *Geoarqueología dialéctica en la bahía de Cádiz*, in *RAMPAS* 10, pp. 21-116.
 Bonnet C., 1988, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, (Studia Phoenicia VIII), Leuven.
 Bueno Serrano P., Cerpa Niño J.A., 2008, *Un nuevo enclave fenicio descubierto en la Bahía de Cádiz: el Cerro del Castillo, Chiclana*, in *SPAL* 17, pp. 169-206.
 Chic García G., 1984, *Cádiz: Historia Antigua*, in M.A. Vázquez Medel (dir.), *Cádiz y su provincia*, Sevilla, pp. 49-108.
 Cornelius I., 1994, *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al: Late Bronze and Iron Age I Periods (c. 1500-1000 BCE)*, Göttingen.
 Corzo Sánchez R., 1991, *El templo de Hércules gaditano en época romana*, in *Boletín del Museo de Cádiz* V, pp. 37-47.
 Corzo Sánchez R., 1998, *El drago de Cádiz en un bronce samio del siglo VII a.C.*, in *Laboratorio de Arte* 11, pp. 27-50.
 Corzo Sánchez R., 2004, *Sobre la imagen de Hercules Gaditanus*, in *Romula* 3, pp. 37-62.
 Domínguez Monedero A.J., 2012, *Gadir*, in C. Fornis (coord.), *Mito y Arqueología en el nacimiento de ciudades legendarias de la Antigüedad*, Sevilla, pp. 153-197.
 Gagé J., 1951, *Gadès, l'Inde et les navigations atlantiques dans l'Antiquité*, in *RH* 205, pp. 189-216.
 Ganzmann L., Van der Meijden H., Stucky R.A., 1987, *Das Eschmunheiligtum von Sidon*, in *Istmitt* 37, pp. 81-130, t. 25-38.
 Garbati G., 2012, *Immagini e funzioni, supporti e contesti. Qualche riflessione sull'uso delle raffigurazioni divine in ambito fenicio*, in V. Nizzo, L. La Rocca (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto: rappresentazioni e pratiche del sacro, Atti dell'Incontro Internazionale di studi, Roma 2011*, Roma, pp. 767-778.
 García y Bellido A., 1963, *Hercules Gaditanus*, in *AEspA* 36, pp. 70-153.
 García-Bellido M.P., 1987, *Altars and oracles semites in Occidente: Melkart y Tani*, in *RSF* XV, 2, pp. 135-155.
 García Vargas E., Ferrer Albelda E., 2006, *Producción y comercio de salazones y salsas saladas de pescado del litoral andaluz en época fenicio-púnica. Temas y problemas*, in *Setúbal Arqueológica* 13, pp. 19-38.
 Gascó F., 1990, *Un pitagórico en Gades (Philostr., VA, IV.47-V 10). Uso, abuso y comentario de una tradición*, in *Gallaecia* 12, pp. 331-350.
 Grottanelli C., 1988, *Of Gods and Metals. On the Economy of Phoenician Sanctuaries*, in *ScAnt* 2, pp. 243-255.
 Jiménez Ávila J., 2002, *La Toreútica Orientalizante en la Península Ibérica*, Madrid.

⁵³ Con semejante argumento haríamos a Atena y sus sacerdotes propietarios de la industria del aceite ático.

- Jiménez Ávila J., 2013, *Bronze Male Deities: Elements for the Identification of a Phoenician Group in the Mediterranean*, in A.M. Arruda (ed.), *Fenicios e púnicos, por terra e mar, Actas do VI Congresso Internacional de Estudos Fenícios e Púnicos, Lisboa 2005*, vol. 2, Lisboa, pp. 762-771.
- Jourdain-Annequin C., 1992, *Héraclès-Melqart à Amrith: Recherches iconographiques: Contribution à l'étude d'un synchrétisme*, Paris.
- Lipiński E., 1970, *La fête de l'envelissement et de la résurrection de Melqart*, in A. Finet (ed.), *Actes de la XVII Rencontre Assyriologique Internationale, Bruxelles 1969*, Ham-sur-Heure, pp. 30-58.
- Marín Ceballos M.C., 1994, *Reflexiones en torno al papel económico-político del templo fenicio*, in J. Mangas, J. Alvar (eds.), *Homenaje a José M.º Blázquez*, vol. II, Madrid.
- Marín Ceballos M.C., *Les contacts entre Phéniciens et Grecs dans le territoire de Gadir et leur formulation religieuse: Histoire et Mythe*, in S. Ribichini, M. Rocchi, P. Xella (a cura di), *La Questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca*, Roma, pp. 315-331.
- Marín Ceballos M.C., 2011, *La singularidad religiosa de Gadir en el mundo fenicio-púnico*, in M. Álvarez Martí-Aguilar (ed.), *Fenicios en Tartessos: nuevas perspectivas*, Oxford, pp. 213-222.
- Marín Ceballos M.C., Jiménez Flores A.M., 2004, *Los santuarios fenicio-púnicos como centros de sabiduría: el templo de Melqart en Gadir*, in *Huelva Arqueológica* 19-20, pp. 215-240.
- Marín Ceballos M.C., Jiménez Flores A.M., 2005, *Los sacerdotes del templo de Melqart en Gadir según el testimonio de Sílio Itálico*, in A. Spanò Gianmellaro (ed.), *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici, Palermo-Marsala 2000*, vol. III, Palermo, pp. 1195-1202.
- Marín Ceballos M.C., Jiménez Flores A.M., e.p., *El oráculo onírico de Melqart en Gadir*, in *Atti del VIII Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici, Carbonia-Sant Antioco 2013*.
- Marín Ceballos M.C., Jiménez Flores A.M., 2014, *La adivinación en el santuario de Melqart en Gadir*, in C. Ferrando y B. Costa (Eds.), *In Amicitia. Miscellanea d'estudis en Homenatge a Jordi H. Fernández*, Eivissa, pp. 383-395.
- Marín Ceballos M.C., 2001, Lomas Salomonte F.J., 1992, *Cádiz fenicio-púnico y romano*, in *DialA* terza serie, anno 10, 1-2, pp. 129-154.
- Masson E., Sznycer M., 1972, *Recherches sur les phéniciens à Chypre*, Genève-Paris.
- Mettinger T.N.D., 2004, *The Absence of Images: the Problem of the Aniconic Cult at Gades and its Religious-Historical Background*, in *SEL* 21, pp. 89-100.
- Moorey P.R.S., Fleming St., 1984, *Problems in the Study of the Anthropomorphic Metal Statuary from Syro-Palestine before 330 B.C.*, in *Levant* XVI, pp. 67-90.
- Ordóñez Agulla S., 1993, *El faro de Gades y las fuentes medievales*, in *II Congreso Peninsular de Historia Antiga, Coimbra 1990*, Coimbra, pp. 247-277.
- Oria Segura M., 1996, *Hércules en Hispania: una aproximación*, Barcelona.
- Perea Yébenes S., 2001, *El Hércules Gaditanus y la Cibele Sipylené de Esmirna. Algunas cuestiones de tipo cultural y económico en época romana imperial*, in S. Perea Yébenes, *Entre Occidente y Oriente. Temas de Historia Antigua: aspectos religiosos*, Madrid, pp. 135-168.
- Ribichini S., 2001, *La scomparsa di Adonis*, in P. Xella (a cura di), *Quando un dio muore. Morte e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Pisa, pp. 97-114.
- Sáez Romero A.M. 2004-2005, *Epigrafía anfórica de Gadir (siglos III-II a.n.e.)*, in *Caetaria*, 4-5, pp. 63-81.
- Sáez Romero A.M., 2009, *El templo de Melqart en Gadir: hito religioso-económico y marítimo. Consideraciones sobre su relación con la industria conservera*, in P. Mateos et al. (eds.), *Santuarios, oppida y ciudades: arquitectura sacra en el origen y desarrollo urbano del Mediterráneo occidental*, Mérida, pp. 115-130.
- Sáez Romero A.M., Montero Fernández A.I., Díaz Rodríguez J.J., 2005, *Nuevos vestigios del santuario gadirita de Melqart en Sancti Petri (San Fernando, Cádiz)*, in S. Celestino Pérez, J. Jiménez Ávila (eds.), *El Periodo Orientalizante. Actas del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida: Protohistoria del Mediterráneo Occidental (Anejos de AEspA XXXV)*, vol. II, Mérida, pp. 873-878.
- Vallespín Gómez O., 1986, *The Copper Wreck (pecio del cobre)*, in *The International Journal of Nautical Archaeology and Underwater Exploration*, 15.4, pp. 305-322.
- Xella P., 2001, *Da Baal di Ugarit agli dei fenici: una questione di vita o di morte*, in P. Xella (a cura di), *Quando un dio muore. Morte e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Pisa, pp. 73-96.

EL SANTUARIO IBERO DE LA PUERTA DEL SOL

Arturo Ruiz – Manuel Molinos – Manuel Pérez – Rosa Fernández – Carmen Rueda

El Oppidum ibero De Puente Tablas: introducción

El oppidum de La Plaza de Armas de Puente Tablas¹ se encuentra en Jaén, a unos 7 Km al noreste de la ciudad. La secuencia de ocupación constatada comprende un amplio período que abarca desde finales del siglo IX a.n.e., en el Bronce Final, caracterizado por un poblamiento de cabañas, habiendo un *hiatus* temporal desde fines del siglo IV hasta fines del s. III a.n.e. y un abandono definitivo del sitio a fines de ese mismo siglo². Topográficamente, la ciudad ibérica ocupa una meseta de unas 5,5 has., que posee una gran capacidad visual del entorno inmediato, siendo fortificada en tres cuartos de su perímetro, ya que en la zona oeste el cortado natural del relieve justifica la defensa natural del oppidum. El estado de conservación de esta fortificación es excepcional, sobre todo en la zona noreste, donde tiene una altura que alcanza algo más de 5 m. El lienzo conservado corresponde a la estratigrafía muraria de la historia de la fortificación. La parte inferior, construida hacia la mitad del siglo VII a.n.e., se apoya sobre los estratos del Bronce Final sin ningún tipo de cimentación y su base de piedra está engrosada por la construcción de un talud, que posteriormente fue revocado con mortero y yeso. A lo largo del mismo, y apoyando a éste, se construyeron torres que, además de contribuir a la defensa del sitio, actuaron como refuerzo. Posteriormente, a mitad del s. V, se realizó un replanteamiento de la estructura, levantándose los lienzos de piedra a plomada, sin revoco conocido y con los mampuestos más grandes y mejor careados. En esa fase se remodelaron varias torres con encamisados exteriores que aumentaron significativamente su tamaño y se reconstruyó la Puerta Este o Puerta del Sol. La fortificación presentaba en todas las fases un segundo cuerpo en altura realizado con adobes que no se ha conservado, pero que en sus sucesivas remodelaciones fue sedimentando la zona exterior de la estructura y justificó el realzamiento de las fases posteriores. Por último, el asentamiento fue abandonado a fines del siglo IV a.n.e. y la fortificación se colmató en gran parte, incluso llegó a perderse su visibilidad, hasta que en un momento del siglo III a.n.e., seguramente con las actuaciones bélicas de la Segunda Guerra Púnica, volvió a ocuparse por un corto periodo de tiempo y se reconstruyó, añadiendo pequeños bastiones.

La Puerta del Sol

La Puerta del Sol (ESPACIO A) se construyó a mitad del siglo V a.n.e., modificando la dirección de otra puerta más antigua del siglo VII a.n.e. Su orientación es exactamente al este. Se llega hasta ella por un estrecho camino que discurre paralelo a la fortificación, a unos seis metros de distancia al exterior, naturalmente, del lienzo de la fortificación. La puerta se compone de un largo corredor de catorce metros, con una ligera pendiente ascendente hacia el interior, enmarcado por dos bastiones que, a mitad de su recorrido, la definen, levantándose un puente del que quedan las cajas de los postes que lo sostuvieron y dos estrechos bancos laterales que redujeron el ancho de la puerta, de cuatro a dos metros. El puente de la puerta se sigue durante dos metros hacia el interior, para después continuar el corredor ha, ya descubierto, durante cinco metros más. El estado de conservación de la puerta es bueno, pues el paño de mampostería del lado derecho del corredor se conserva hasta una altura de casi dos metros. El otro paño, más deteriorado por la erosión, ha sido restaurado y restituído para que se perciba mejor el encajonamiento del pasillo y los volúmenes de las dos torres.

¹ Las excavaciones arqueológicas desarrolladas en el oppidum de Puente Tablas se han enmarcado dentro del Proyecto Viaje al Tiempo de los Iberos, de la Diputación de Jaén. Este artículo se ha realizado dentro del Proyecto *Arqueología del Sol y otros astros*, del Campus de Excelencia Internacional en Patrimonio, PatrimoniUNI10, I. P. Arturo Ruiz.

² Ruiz, Molinos 2007.



Fig. 1. Vista de la Puerta del Sol en el oppidum de Puente Tablas (Jaén), con indicación de la ubicación de la estela de la divinidad.

tuyéndose en un *bothros*. La segunda gran piedra cúbica pudo tener la función de losa sacrificial, donde se ofrendaron los animales. En segundo lugar, una vez que se ha ingresado en el interior y se deja atrás el corredor de la puerta, se colocó coincidiendo con el centro del eje del citado pasillo, una estela en piedra que representa una diosa someramente tallada, de la que se pueden apreciar los brazos esculpidos con las manos abiertas sobre el vientre y la forma apuntada de la cabeza, como si se simulara una tiara (Fig. 1). La estela, representación de una divinidad femenina, recibe la primera luz del sol, en el amanecer de los días que marcan los equinoccios de primavera y otoño cuando sale por la cima de una pequeña colina de materiales ferrosos, situada a escasamente cien metros del acceso al *oppidum*. El lugar por donde aparece está indicado con unas rocas escalonadas naturalmente. En el orto del equinoccio, el sol se alinea por el centro del corredor con las grandes piedras cúbicas situadas donde empieza el puente de la puerta e ilumina a la diosa en la penumbra que provoca la mole constructiva. Unos minutos después del amanecer, cuando el sol asciende en el cielo y gira levemente hacia el sur, la proyección del puente de la puerta sobre la estela deja a ésta en penumbra, en un barrido desde la tiara hasta su base, mientras todo su entorno recibe la luz del sol. Se entiende así que la rectificación de la puerta se justificaba porque se pretendía desarrollar un complejo ritual en ella, que contempla una escenografía muy estudiada. Seguramente entre el primer y el último día que dura este proceso (se ha calculado una horquilla aproximada de ocho días), con el equinoccio como centro de este periodo de tiempo, debieron desarrollarse las celebraciones. Estos hechos singulares y, sin duda, ritualizados no acaban con el interés de la puerta, pues desde el eje del puente de ésta, se construyó un pequeño banco de piedra, que avanza hacia el exterior por su lateral derecho. Exactamente en su extremo, el banco recibía la luz al amanecer del solsticio de invierno, dejando en total penumbra el puente y, lógicamente, el lugar donde estaba la estela que representa la diosa. Quedaba así definido un hito para el solsticio de invierno que, sin embargo, no se constata en el solsticio de verano. El ciclo solar que la Puerta del Sol hace notar se define, pues, entre el equinoccio de otoño y el de primavera, pasando por el solsticio de invierno. La Puerta del Sol fue, por todos estos datos y durante el siglo IV a.n.e., un calendario solar asociado más que probablemente a un calendario agrícola.

Esta puerta fue abandonada a fines del s. IV a.n.e. y su interior se rellenó con piedra, cascajo y restos de adobes para edificar otra puerta durante la segunda mitad del s. III a.n.e.

La puerta del Sol ha sido nominada así por su fuerte carga simbólica, lo que ha llevado a excluir el paso de carros por ella. Las pruebas de este hecho son, en primer lugar, dos grandes piedras cúbicas situadas en el centro del corredor, donde se levantó el puente de la puerta. La primera de las dos piedras, según se entra, cubre una caja tipo cista, donde se sacrificaron hasta siete cerdas preñadas con sus neonatos y tres cabras³, en sucesivas fases, colocando, al menos en las dos últimas, las mandíbulas inferiores de las cerdas, unidas y apuntando al este. El fondo de la cista está sin enlosar, para que la sangre de los animales sacrificados tomara contacto con la tierra, consti-

El Santuario de la Puerta del Sol: la capilla de la diosa

Al alcanzar el lugar donde se ubica la estela de la diosa, una vez atravesada la puerta, existe un importante edificio a la derecha, que continúa la línea del muro del corredor de la puerta, aunque levemente girado al norte. Justo en la perpendicular entre la imagen de la diosa y la línea de la pared exterior del edificio, se sitúa un pequeño espacio (ESPACIO M), que corresponde a una capilla, a la que únicamente se puede acceder desde el exterior a través de una ventana. En su interior hay un espacio, a la izquierda del vano abierto, rodeado de varias piedras y relleno con un tipo de tierra diferente al del componente del resto del suelo, donde planteamos que la estela de la diosa pudo estar colocada y apartada de la vista pública parte del año, quizás los meses del solsticio de verano o la etapa en que no recibía la luz del sol antes y después de los equinoccios. Puede ser de interés que a fines de febrero, hacia el día 20, la luz del sol, nada más cruzar la puerta, alcanzaba la ventana, lo que podría ser el detonante que abriera el periodo de festividad en el que se hiciera sacar la estatua de la divinidad fuera de la capilla. No conviene obsesionarse intentando identificar la diosa de la Puerta del Sol con una diosa oriental o mediterránea, aunque posea parte de sus atributos o en ella coincidan rasgos y funciones, pues deben entenderse en el espacio de relaciones que se producían en el Mediterráneo en época antigua. De hecho, cerca del *oppidum* de Puente Tablas, en un santuario periurbano localizado en la ciudad de las Atalayuelas de Fuerte del Rey, todavía en época ibera aunque ya bajo la conquista de Roma (siglos II-I a.n.e.), se encontró un documento epigráfico, escrito en latín, con una dedicación a una diosa ibera llamada *Betatum*, que además había recibido ofrendas de sacrificios de cerdos y ovicaprinos⁴.

El Santuario de la Puerta del Sol: la primera terraza

El Santuario de la Puerta del Sol es por el momento el espacio de culto principal del *oppidum* (Fig. 2). Se construyó en la misma fecha que la puerta, en la segunda mitad del s. V a.n.e., por lo que cabe concluir que ambas estructuras formaban parte de un mismo complejo cultural, que incluye además cuatro pequeños abrigos naturales que tuvieron mucho que ver, como analizaremos posteriormente, en la definición del espacio sacro. El edificio del santuario se compone de dos terrazas, la primera de ellas, siguiendo la tradición de los templos iberos⁵ que hunden sus raíces en la arquitectura de los santuarios fenicios, consta de un patio (ESPACIO R) al que se accede por un pórtico lateral, (ESPACIO T) definidos por dos columnas de madera o pilares de adobe en



Fig. 2. Vista aérea cenital del edificio del santuario, en la que se señalan los distintos espacios identificados.

³ Riquelme ined.

⁴ Rueda et al. 2005; Rueda 2011a; Corzo et al. 2007.

⁵ Bonet 1995; Cunliffe, Fernández Castro 1999.



Fig. 3. La estela de la divinidad femenina del santuario de la Puerta del Sol.

El Santuario de la Puerta del Sol: la segunda terraza

A la segunda terraza se accede por un estrecho paso existente al norte de la antecella, desde el interior de esta. Se entra desde ella a una habitación rectangular y enlosada (ESPACIO J) donde se han encontrado abundantes restos óseos de fauna, en la que se incluyen restos de vaca, oveja y cerdo, no así de cabra que no se documenta en ningún momento en el interior del santuario, aunque sí al exterior como se ha indicado para el *bothros* de la puerta⁹. Cerca de la puerta, junto a la pared este, hay un nuevo *bothros* en el que se encontraron restos de seis ovejas sacrificadas. Al este de esta habitación se abre un vano a un nuevo espacio muy cuidado (ESPACIO D3), con el suelo y paredes enlucidos como en la *cella*. No conocemos en la actualidad la función del mismo, pero destaca el hecho de que sus paredes perimetrales, salvo la occidental que es la que la separa de la estancia de los sacrificios, tengan un grosor muy superior (prácticamente duplica sus medidas) a las de las otras estancias del edificio, incluidos los muros exteriores, lo que indica que debieron sostener una planta supe-

sus extremos y tres escalones. Sin lugar a dudas, en este patio se realizaron ofrendas pues se han documentado abundantes restos de carbones y cenizas en algunos puntos. El patio de esta primera terraza tiene, también, un banco en su lado oeste y al fondo dos grandes bloques de piedras cubicas alineados, que marcan una terraza superior. Precisamente antes de entrar al siguiente ámbito, al este, hay una gran piedra en el suelo con forma de piel de toro⁶, que debía marcar el acceso a la parte de los espacios de culto cerrados y reservados. El área que rodea esta losa tauridérmica estaba tratada con hematites⁷, lo que provocó que tanto las piedras que la ceñían por los lados como la tierra, que existía entre ellas, tomara un color rojo y sobre la losa-altar se realizaron numerosos fuegos rituales, cuyas huellas son muy evidentes en el deterioro y alteración que presenta. Tras este elemento y todavía en la primera terraza, al este, se documenta una puerta que comunica con un espacio interior compartimentado en una *antecella* enlosada (ESPACIO Q) y una *cella* al fondo (ESPACIO F), con suelo y paramentos enlucidos de yeso, dedicado a la diosa, pues contiene la pequeña capilla comunicada al exterior con el lugar donde estaba colocada la estela. Patio, *antecella* y *cella* con capilla definen los espacios de la primera terraza y caracterizan el templo del santuario. El estudio químico de la presencia de fosforo (ph) en los suelos ha permitido advertir que la mayor actividad desarrollada en la primera terraza se realizó en el entorno del altar tauriforme y en la *antecella*, llamando la atención que en la *cella* apenas se observa actividad humana, debía por ello ser un espacio poco transitado⁸ (Fig. 3).

⁶ Maier 2003; Marín Ceballos 2006; Almagro *et al.* 2011.

⁷ Sánchez *et al.* 2015.

⁸ *Ibid.* 2015.

⁹ Riquelme inéd.

rior, a lo que contribuye además la existencia de una piedra plana en el centro de la estancia, para sostener una columna, seguramente de madera. Es decir, este cuerpo del edificio se alzaría como una torre, que en su planta superior permitiría acceder a una terraza. En la segunda del ESPACIO J al oeste, un espacio abierto en paralelo (ESPACIO U) en cuyo centro existe una gran piedra romboidal que pudo ser la base de una columna. En el rincón sur-oriental de este espacio, oculto a la vista del patio de la terraza inferior por la pared norte de la *ante-cella*, se marca en el suelo un pequeño escalón que dibuja un área semicircular. En ella son ostensibles las

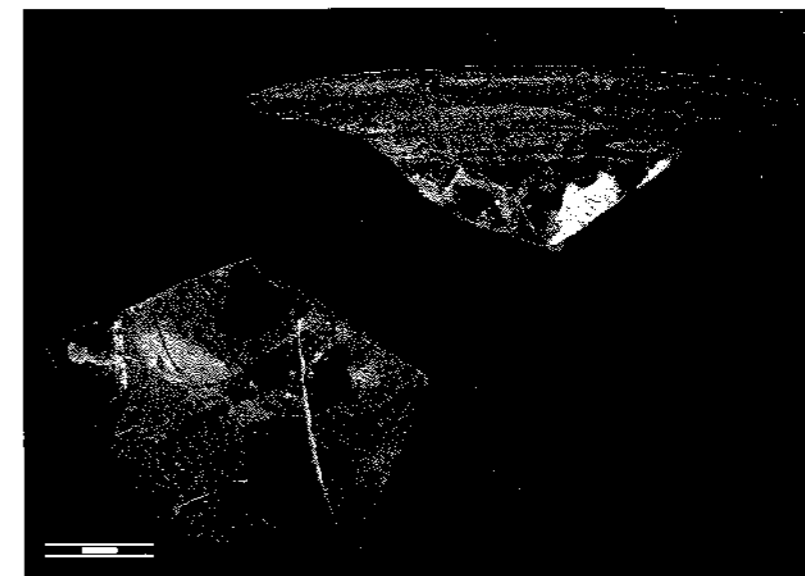


Fig. 4. Fragmentos de la cratera de campana documentada en el santuario.

huellas de fuego y la existencia de una pileta de piedra sobrepuesta a una atarjea por donde discurriría el agua, que viene del norte (desde la tercera terraza) a lo largo de la pared exterior del ESPACIO J y que a partir de este punto se oculta, cubierta por losas de piedra, al atravesar la *antecella* de la primera terraza. La pileta ha permitido observar, por los análisis químicos, que en ella se manipuló azufre nativo (SgSu) que aparece también en un número significativo de recipientes del santuario, lo que no es habitual en otros espacios del *oppidum* como las casas o el palacio. Su presencia en esta área puede asociarse a su función purificadora. Homero lo hace notar en la Iliada, cuando dice que Aquiles tenía una copa de primorosa labor que no usaba nadie para beber vino ni para ofrecer libaciones a otro dios que al padre Zeus. Sacola del arca, y purificándola primero con azufre, la limpió con agua cristalina; acto continuo lavose las manos, llenó la copa y puesto en medio con los ojos levantados al cielo libó el negro vino y oró a Zeus a través de los vapores liberados tras ser quemado¹⁰. Y suma a ello las palabras de Ulises en la Odisea: Entonces dijo el héroe a su ama Euriclea: —¡Anciana! Trae azufre, medicina contra lo malo, y trae también fuego, para azufrar la casa¹¹.

En esta misma segunda terraza, hacia el oeste, se accede, superando de nuevo otro escalón, a un espacio rectangular (ESPACIO Z) que queda situado delante de tres cuevas (ESPACIO AC) separadas de la parte enlosada del espacio por una línea de piedras clavadas en el suelo que actúa de límite al ámbito sagrado definido por los pequeños abrigos, un *temenos*, más sutil y simbólico que real. Justo antes de esta línea de piedras, en el espacio rectangular enlosado y de buena factura, destacan tres piletas con diferentes formas: cuadrada la primera, la segunda con una oquedad circular en el centro de una piedra de forma almendrada que recuerda a una forma de ojo y, la tercera, con forma circular y con un canal lateral, que sugiere una forma de oreja. Precisamente las orejas enfrentadas, esculpidas en relieve, son ofrendas que se han documentado en el cercano santuario de Las Atalayuelas, vinculados al carácter oracular de la deidad *Betaton*¹². En el caso de Puente Tablas, puede tratarse también de un rito oracular que se realizaba delante de las tres cuevas, delante de las que se documentaron restos de una cratera de figuras rojas, de dos copas áticas y algunas ánforas que contenían trigo.

El espacio debe vincularse, entre otros, a ritos de iniciación o de paso, como queda de manifiesto en la escena representada en la cratera de campana (Fig. 4). Se trata de varios fragmentos de la que se conserva parcialmente la cara A, en la que se representa un ritual. En origen los protagonistas debieron ser tres, sin embargo únicamente se conservan dos de ellos, en los que se centra la acción principal: un rito. Aunque conservada parcialmente, se pueden seguir algunos gestos y elementos que ayudan a entender la escena. El

¹⁰ Homero, *Iliada*, XVI.

¹¹ Homero, *Odisea*, XXII.

¹² Rueda 2011b, fig. 7.4.

protagonista es un joven, que ocupa el espacio central, caracterizado por vestir un manto anudado a la cintura que deja su torso al descubierto. Mira al hombre que se dispone a su lado (derecho) y recibe una rama florida del mismo. Este personaje barbado, que viste *himación* cogido a la cintura y apoyado en el hombro, tiene el papel (en el rito) de ofrecer e iniciar al joven, a través del vínculo simbólico de la ofrenda de la rama florida. Se denota, de esta manera, una jerarquía de edad fundamental para el desarrollo del rito de paso. La escena debió completarse con otro personaje masculino que quedaría dispuesto a la izquierda del joven y del que se conserva parte del cabello. Asimismo, cabe señalar que posiblemente estuvieron presentes elementos como el altar, propio de este tipo de representaciones, que demarcaría la presencia en un espacio sagrado. Falta el posible altar, pero se conservan otros elementos que nos ayuda a acotar el rito en un ámbito propio de la divinidad femenina. Ésta está presente. Se dispone en un extremo, representada como la estatua (completamente pintada en blanco) que preside un espacio de culto. Sin poder precisar si se trata de Afrodita o Artemis, interesa resaltar que se presenta como una deidad que ocupa un espacio en altura y en la que, a pesar de lo parcial que se conserva, destacan algunos rasgos, como un tocado destacado, al que acompaña un elemento que puede identificar una estrella o astro, situado en el extremo del mismo, para el que se adapta la línea que separa esta imagen con el friso superior que recorre, hacia izquierda, una rama de laurel. El astro solar o la estrella es un atributo que está presente en algunas imágenes áticas, como en aquellas relacionadas con la presencia de Paris, personaje que en algunas ocasiones se acompaña de atributos del dios Apolo, como en los casos conocidos de Galera en Granada¹³ y en un escifo del Museo de Taranto¹⁴. En el caso documentado en Puente Tablas acompaña a una divinidad femenina, aspecto que no debe ser casual teniendo en cuenta la importancia del sol en los procesos y tiempos rituales documentados en el santuario. La escena de iniciación se representa en un espacio sagrado, cuya arquitectura queda demarcada por ornamentos como el bucráneo, que se presenta decorado con guirnaldas. Este vaso estaba acompañado de dos copas áticas, que se documentaron como único ajuar de importación en todo el santuario. El hecho de que aparezca un ajuar votivo específico, como la cratera y dos copas (las formas más características en el Alto Guadalquivir) que, por otro lado, porta uno de los pocos testimonios iconográficos documentados, lo define como ajuar de prestigio, con un papel activo en el rito, como parte del 'instrumental' litúrgico principal. La rama florida entregada al joven iniciado recuerda el conocido tema de Frazer sobre la rama dorada que Virgilio hizo encontrar a Eneas y que le sirvió para cruzar la laguna Estigia y alcanzar el mundo de los muertos¹⁵ un instrumento, que le permitió realizar su viaje iniciático con éxito. En el caso de Puente Tablas, la rama florida permite recordar las ramas de almendro en primavera, cargadas de las primeras flores, que daría paso a un tiempo de muerte-resurrección a través del rito de paso que se desarrollaría con la entrada del o de la joven en el espacio reservado y su salida de éste como iniciado/a y miembro del selecto grupo que habría superado la prueba de la iniciación. No es ajeno a ello que en la *cella* de la diosa los restos de carbón más frecuentes corresponden al almendro, árbol identificado como "padre de todas las cosas", seguramente porque Atis nació de una almendra, o puede que fuera una granada, depositada en el regazo de su madre¹⁶. El otro árbol presente en la *cella*, es el fresno, otra especie tenida por sagrada. El fresno es, además, el resto antracológico más abundante en la segunda terraza, lo que no se vuelve a repetir ni en el palacio ni en el resto de las casas estudiadas¹⁷.

También en el entorno de esta plataforma se ha encontrado una pesa con una piel de toro impresa que enmarca una flor de loto. Pudo tratarse de una pesa para contabilizar la ofrenda de trigo, que es el elemento carpológico más representado en la segunda terraza, casi el doble de las semillas recogidas de cebada y más abundante que el resto de las pruebas existentes de leguminosas y árboles frutales¹⁸.

Rito de paso, iniciación y rito oracular tienen que ver, sin duda, con otro elemento más que se significa en esta segunda terraza. Se trata del muro de fondo que cierra hacia al norte el espacio abierto y separa las tres cuevas que se disponían al oeste de la plataforma de los ritos oraculares de la cuarta, la más grande, que a causa de este muro deja de ser visible. El muro con su trazado rompe inequívocamente la dirección del resto de paramentos del santuario, hasta situarse perfectamente alineado con el alba en el solsticio de invierno. A este

¹³ Domínguez Monedero, Sánchez 2001.

¹⁴ Todisco 2012, p. 358, fig. 78.4.

¹⁵ Frazer 1981.

¹⁶ *Ibid.* 1981.

¹⁷ Rodríguez Ariza 2015.

¹⁸ Montes 2015.

muro, revocado con yeso y pintado de color rojo con hematites¹⁹, se adosa un banco con el mismo cuidado tratamiento. En realidad el muro marca un espacio cerrado hacia el norte (ESPACIO V) que llega hasta otro muro, ya no tan cuidado, construido en la tercera terraza, lo que crea un espacio con dos alturas que se salvan porque la roca que aflora al norte ha sido recortada y en su límite se han construido dos pilares que debieron servir de sostén a una cubierta adintelada que cubriría un espacio trapezoidal donde destacaría en su fondo, en la parte más estrecha, la cuarta cueva (ESPACIO Y)

A todo ello hay que sumar un nuevo y excepcional aparato escénico. Entre el muro que mira al solsticio de invierno, en la segunda terraza, y la línea de pilares, existe un vano prácticamente cegado a la luz por el ESPACIO J, a la que se abre. Al contrario la luz entra hasta el fondo de la cueva por el hueco que forman los pilares dispuestos sobre la roca recortada y el muro de la tercera terraza a modo de ventana (ESPACIO AD). Por este vano, en los equinoccios, se produce otro fenómeno inducido por la especial configuración del espacio descrito, ya que al amanecer cuando la imagen de la diosa representada en la estela comienza a oscurecerse en la Puerta de Sol, según el proceso ya explicado, un rayo de sol penetra en el espacio trapezoidal entre los pilares y se proyecta sobre la roca natural en un panel a la izquierda de la entrada de la cueva. La imagen creada por la luz solar es alargada, con una forma apuntada en la parte superior al modo de una mitra o tiara de perfil, igual que se deja observar en el ocaso del equinoccio en el santuario de Castellar²⁰. El movimiento del sol, hacia el sur en el equinoccio de primavera, provoca que la luz proyectada aumente gradualmente su tamaño y se desplace hacia la derecha, de manera descendente, hasta dar la impresión de que la forma iluminada penetra en la cueva. La hierofanía asociada al momento en que la estela se oscurece al exterior del santuario permite reconstruir el proceso de un mito en el que la divinidad tras recibir la luz del sol inicia un recorrido en la cuarta cueva que le lleva a descender al inframundo. Frazer cita que "en Afaka, Siria, había un famoso templo de Astarté y la señal para la celebración de los ritos la daba el resplandor de un meteoro que en día determinado parecía caer como una estrella desde la cima del monte Líbano al río Adonis. Se pensaba que el meteoro era la propia Astarté y su carrera por el aire debería interpretarse como el descenso de la amorosa diosa a los brazos de su amante"²¹. Caso que reproduce un circuito semejante al que advertimos en el interior de la sala trapezoidal de la cuarta cueva en el equinoccio, si bien el caso de Puente Tablas la luz representa una imagen antropoide. La diosa Astarté en opinión de Frazer se asoció siempre a la estrella matutina, Venus o si se prefiere el Lucero del Alba, lo que nos remite a la cratera hallada en la plataforma de las cuevas y en la que se advertía la presencia de una estrella o lucero sobre la cabeza de la estatua de la diosa.

Es además en Afaka donde Frazer sitúa una cueva donde nacía el río Adonis y donde se destaca que fue enterrado el dios tras su muerte por el ataque de un jabalí. Este hecho que asocia la cueva al nacimiento de un río tiene que ver también con el caso de Puente Tablas, donde a los elementos señalados se añade también el agua que corre. Se trata de un curso artificial de agua que, procedente de la tercera terraza donde se ha documentado un aljibe, circulaba por un canal entre rocas hasta alcanzar la habitación trapezoidal, entrando por el hueco dejado entre los dos pilares, es decir creando la sensación ante el espectador que el líquido saldría al espacio abierto de la segunda terraza y desde la cuarta cueva. Desde allí discurría por un estrecho canal enlosado, construido entre la plataforma de la segunda terraza y el muro exterior de la torre hasta alcanzar la primera terraza, entrando en el espacio de la diosa por el interior de la *antecella*, tras pasar por el punto en que se situaba la pileta con los restos del azufre nativo. Es en este punto cuando el agua se oculta en una estrecha atarjea enmarcada por dos filas de piedras paralelas, un suelo sin losas y ahora sí, cubierta de piedra, mientras atraviesa la estancia. Este especial interés constructivo en marcar tres tramos diferentes en el discurrir del agua (uno natural entre rocas, otro abierto al cielo y enlosado para que el agua no se filtre a la tierra y un tercero oculto y abierto a la tierra para que, al contrario que en tramo anterior, el líquido ya purificado, la impregne), parecen proponer una metáfora del ritual de la hierogamia.

¹⁹ Sánchez *et al.* 2015.

²⁰ Esteban *et al.* 2014.

²¹ Frazer 1981, p. 402.

El Santuario de la Puerta del Sol: la tercera terraza

Una tercera terraza al norte y ya fuera del edificio de culto donde se localiza el aljibe citado y donde se construyó el muro norte de la habitación trapezoidal, constituiría un área abierta de servicio del santuario (ESPACIO AF y AE EXTERIOR), con numerosos hogares, que podrían vincularse a elaboración del pan o las tortas ofrendadas seguramente en los rituales. Todavía en una esquina de este área y adosada por su lado norte a la torre hay una estancia independiente (ESPACIO AE) y abierta por un vano al oeste, a la zona de producción, cuya funcionalidad desconocemos, si bien su carácter sacro es indudable pues estaba también, como la *cella* y la planta baja de la torre, enlucida y enlosada.

Conclusiones

La diosa ibera del santuario de la Puerta del Sol tiene evidente relación con una diosa de la fecundidad del tipo Astarté o Afrodita, entre cuyos valores destaca su vinculación astral. En un reciente trabajo Marín Ceballos²² hace un seguimiento a una divinidad femenina representada en la Península Ibérica, sedente, que se reconoce por una serie de atributos como el sol que aparece asociado al cuerpo de la misma, las alas, que se representan en número de dos o cuatro, peinado hathórico, presencia de flores de loto y grandes brazos hipertrofiados y abiertos. La investigadora sigue esta iconografía desde el s. VII a.n.e. hasta el IV a.n.e. y constata que la figura se construye desde las imágenes de los bronceos de Berrueco (El Tejado Salamanca) y el peine de marfil de Medellín, ambas fechadas en el s. VII a.n.e. hasta la diosa de Pozo Moro (en Chinchilla, Albacete), fechada en el s. V a.n.e. o el mosaico de Cerro Gil (en Iniesta, Cuenca), de inicios del s. IV. En estos dos últimos casos, en el área oriental e ibérica de la Península Ibérica, acompañada de animales rampantes a los lados que pueden ser aves o caballos. Marín Ceballos encuentra, en la identificación de la divinidad, claros paralelos con Astarté pero no excluye que se trate de una deidad local que ha asumido algunos de los atributos de la gran diosa oriental. La estela de la diosa de Puente Tablas no se ajusta exactamente a esta iconografía, sin embargo en ella están presentes algunos de los atributos señalados: un disco en el vientre, que dada su vinculación a los ritos equinocciales hemos de reconocer como un disco solar, los brazos recogidos con las manos abiertas, realmente el único elemento claramente destacado con el trabajo del relieve y no conviene olvidar que entre los hallazgos del culto reconocidos en la segunda terraza está presente la flor de loto en una pesa. No creemos que se trate de una divinidad muy distante a la reconocida por esta autora, sin embargo la



Fig. 5. El culto en los equinoccios: la divinidad como protagonista del rito.

secuencia de los ritos equinocciales sobre la divinidad nos permiten avanzar, gracias a la experimentación de la relación sole-estela, en la reconstrucción de un mito que era desconocido en su secuencia hasta hoy (Fig. 5). Este proceso se sigue en tres momentos y dos escenarios:

1.Momento. La estela de la diosa, colocada en la Puerta del Sol, recibe la luz del sol en el orto equinoccial de primavera. La posición de la estela en un cambio de rasante hace que su frente se ilumine de arriba abajo, en tanto el resto del área queda totalmente en penumbra.

2a.Momento. Minutos después de esta hierofanía se produce la siguiente. En este caso el puente de la puerta se proyecta sobre la estela y la oscurece en una secuencia de arriba abajo, mientras su posición en la cota más alta de la entrada al *oppidum* provoca el caso contrario al anterior, es decir el entorno está iluminado en tanto la diosa queda en la sombra.

2b.Momento. Paralelo al anterior, en la sala tra-pezoidal de la segunda terraza el sol penetra hasta el fondo, donde está la cuarta cueva y crea una imagen de luz alargada que recorre de izquierda a derecha y de arriba abajo todo el panel rocoso hasta desaparecer al entrar en la cueva.

3.Momento. Posterior a los dos anteriores, la diosa de la Puerta del Sol vuelve a recuperar la luz poco a poco y de arriba abajo.

En nuestra opinión estos cuatro momentos reconstruyen la secuencia de un mito que se basa en la relación sol-diosa y, fundamentalmente, en la presencia-ausencia de esta en la puerta del Sol, sin acción alguna, al contrario que en el segundo escenario donde la clave es la movilidad. A ello se añade la visibilidad en un escenario, la Puerta del Sol, invisibilidad en el otro, la cuarta cueva, que tiene necesariamente que ser narrado. Es justo en ese instante del momento 2a-2b cuando el mito deja de ser simplemente una hierofanía para crear un discurso mítico. Se trata de la acción en la que la diosa baja a la cueva ante la vista de los selectos o iniciados, cuando públicamente esta desaparecida ante la vista de la comunidad. Este momento, que se sigue en la habitación trapezoidal, lo interpretamos como la bajada de la divinidad al submundo, sin embargo aquí surge una doble interpretación: o la diosa baja al submundo a través de la cueva, en una referencia a su función dialéctica de diosa de la muerte/diosa de la vida, o baja para encontrar y recuperar a su paradero, muerto y resucitado después del encuentro o, más bien, a un héroe, como figura habitual en la mitología ibera. En términos descriptivos, elementos como el movimiento de la luz para hacer ver la bajada de la diosa al agujero negro de la cueva; la entrada de ésta en la cueva o el agua que en apariencia surge de la gruta, seguramente en ese momento, son indicadores que pueden sostener la segunda opción y por lo tanto estamos ante la *egersis* de una divinidad masculina o héroe. Conceptualmente el modelo se ajusta bien a la etapa que abre el siglo V a.n.e en la cultura ibera del Alto Guadalquivir, que es cuando las relaciones de clientela se hacen dominantes y cuando deben primar la consolidación de las relaciones entre generaciones de vivos y antepasados. No conviene olvidar que el ritual sobre el mito reconstruido en Puente Tablas se modificó sensiblemente en la segunda mitad del s. IV, amortizando el espacio oracular de las tres cuevas y levantando un muro ante la cuarta cueva que impediría que llegara la luz del equinoccio al fondo de esta. Por otra parte, en el siglo III a.n.e. el santuario se cubrió de tierra y se amortizó. Fue entonces cuando se levantó un betilo en el palacio, justo delante de la capilla de los antepasados y en el que estaba también presente la relación sol-betilo-equinoccio, si bien el rito se produciría en el momento del ocaso del sol, que es una constante en la dirección de las estructuras funerarias y que se repite en la hierofanía de la cueva de la Lobera de Castellar en el s. III a.n.e. cuando la divinidad femenina parece asumir diversas funciones en una amplia estructura litúrgica y la sociedad se subsume en una estructura más compleja de clientela piramidal entre aristócratas (Fig. 6). En el marco del s. V-IV a.n.e es más coherente conceptualmente la consumación de la hierogamia, que incluye necesariamente la figura simbólica del héroe²³. De este modo los príncipes iberos habrían reproducido la secuencia del mito: los dioses que resucitan o los héroes, que ya fue reconocida en su momento por Frazer, con la descripción de los casos de Osiris, Adonis y Atis, a los que ha añadido Xella, los de Baal de Ugarit, Melkart y Eschmun. Un rito por el que la muerte abre paso a una nueva vida en la que el dios muerto o héroe, y por lo tanto humano, se aproxima significativamente a la condición del príncipe y se convierte, no ya en el salvador de la naturaleza fértil, en una clara asociación al ciclo agrario, que está sin duda presente en los indicadores de la Puerta del Sol, sino sobre todo como destaca Xella para el caso del dios fenicio, en un mediador entre el príncipe y sus antepasados, de tal modo que reorganiza el orden cósmico constituyéndose en el epónimo de los antepasados del príncipe. De hecho como indica Xella, Baal con su muerte hace una reconversión de los muertos en antepasados: *la katábasis de Baal a los infiernos abre la puerta al reconocimiento cultural del mero muerto, que se convierte ritualmente en antepasado; es decir, en miembro de una comunidad tenida por activa y eficaz a favor de los vivos, presente en la memoria y en el culto. Los muertos ya no son, no solamente, larvas anónimas y llenas de rencor, sino seres culturalmente útiles para una sociedad que ha elegido no dejarlos en el olvido*²⁴. Como valora Godelier existe una invariante en la culturas del más allá, por la que lo contrario de la muerte no es la vida, sino el nacimiento²⁵.

²³ Como lo hace el rey de Tiro en la *egersis* de Melkart, tal y como lo recoge Flavio Josefo, *An.Jud.*, VIII V3, 145-146.

²⁴ Xella 2004, p. 38.

²⁵ Godelier 2014.

²² Marín Ceballos 2013.

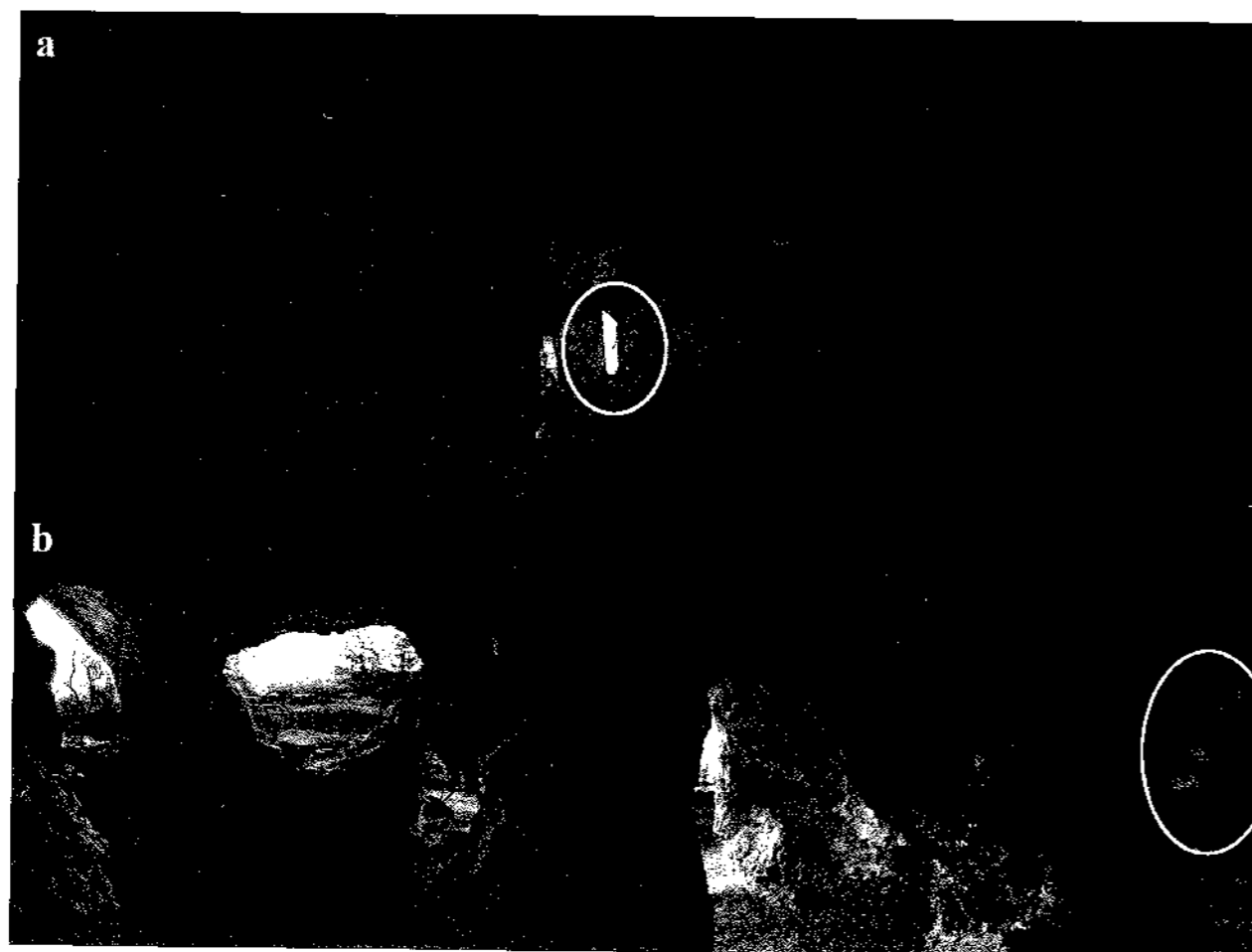


Fig. 6. A) Momento en el que la luz del sol penetra en la cuarta cueva del santuario de la Puerta del Sol. B) La hierofanía solar en el ocaso de los equinoccios en el santuario de La Cueva de la Lobera (Castellar, Jaén).

Abreviaturas bibliográficas

- Almagro Gorbea M., Lorrio A.J., Mederos A., Torres A., 2011, *El mito de Telepinu y el altar primordial en forma de piel de toro*, in *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, XII, pp. 241-262.
- Bonet E., 1995, *El Tossal de Sant Miquel de Llíria: la antigua Edeta y su territorio*, Valencia.
- Corzo S., Pastor M., Stylow A.U., Untermann J., 2007, *Betatum, la primera divinidad ibérica identificada*, in *Palaeohispanica*, VII, pp. 251-262.
- Cunliffe B., Fernández Castro M^a C., 1999, *The Guadajoz Project. Andalucía in the first millennium BC. Volume 1: Torreparedones and its hinterland*, Oxford.
- Domínguez Monedero A., Sánchez C., 2001, *Greek pottery from the Iberian Peninsula. Archaic and Classical periods*, Leiden.
- Esteban C., Risquez C., Rueda C., 2014, *Una hierofanía en el santuario ibérico de Castellar (Jaén)*, in *AEspA* 87, pp. 91-107.
- Frazer J.G., 1981, *La Rama Dorada*, Fondo de Cultura Económica, Madrid-México-Buenos Aires.
- Godelier M., 2014, *La mort et ses au-delà*, Paris.
- Maier J., 2003, *El lingote en rama chipriota o de piel de toro. Símbolo divino de antigua Iberia*, Sevilla.
- Marín Ceballos M^a C., 2006, *De dioses, Piel y Lingotes*, in *Habis* 37, pp. 35-53.
- Marín Ceballos M^a C., 2013, *La diosa astral ibérica y sus antecedentes*, in O. Loretz, S. Ribichini, W.G.E. Watson, J.A. Zamora (eds.), *Ritual, Religion and Reason. Studies in the Ancient World in Honour of Paolo Xella*, Münster, pp. 561-580.

- Montes E., 2015, *La agricultura y la gestión de recursos vegetales en el oppidum de Puente Tablas*, in A. Ruiz, M. Molinos (ed.), *Jaén, tierra ibera. 40 años de investigación y transferencia*, Universidad de Jaén, pp. 127-136.
- Peña A., 2011, *Nuevos datos sobre los altares taurodermicos asirios y escitas y su simbología*, in *Lucentum* XXX, pp. 9-24.
- Riquelme J.A., 2014, *Análisis faunístico del material óseo procedente del santuario ibérico de Puente Tablas, Jaén*, inédito.
- Rodríguez-Ariza M^a O., Pradas C., 2015, *El paisaje de Puente Tablas a partir de la Antracología*, in A. Ruiz, M. Molinos (ed.), *Jaén, tierra ibera. 40 años de investigación y transferencia*, Jaén, pp. 119-125.
- Rueda C., 2011a, *Territorio, culto e iconografía en los santuarios iberos del Alto Guadalquivir (ss. IV a.n.e.-I d.n.e.)*, Textos CAAI n^o 3, Jaén.
- Rueda C., 2011b, *Modelos de interacción: la divinidad como instrumento de análisis en los procesos de transformación de la sociedad ibera (siglos III a.C.-I d.C.)*, in A. Sartori, A. Valvo (a cura di), *Epigrafia e Antichità: Indentità e autonomie nel mondo romano occidentale. Iberia Italia, Italia-Iberia, III Convegno Internazionale di Epigrafia e Storia Antica*, 29, Milano, pp. 107-140.
- Rueda C., Molinos M., Ruiz A., Wiña L., 2005, *Romanización y sincretismo religioso en el Santuario de Las Atalayuelas (Fuerte del Rey - Torre del Campo, Jaén)*, in *AEspA* 78, No 191-192, pp. 79-96.
- Ruiz C., Molinos M., 2007, *Iberos en Jaén*, Textos CAAI n^o 2, Jaén.
- Sánchez A., Parras D., Tuñón J.A., Montejo M., Ramos N., Cañabate M^a L., 2015, *Análisis físico-químicos en el Santuario del Pajarillo (Huelma, Jaén) y en el oppidum de Puente Tablas (Jaén)*, in A. Ruiz, M. Molinos (eds.), *Jaén, Tierra Ibero*. Universidad de Jaén, Jaén.
- Todisco L., 2012, *La ceramica a figure rosse della Magna Grecia e della Sicilia*, Roma.
- Xella P., 2004, *Una cuestión de vida o muerte: Baal de Ugarit y los dioses fenicios*, in G. Matilla, A. Egea, A. González (Coord.), *El mundo púnico: religión, antropología y cultura material, II Congreso Internacional del Mundo Púnico*, Murcia, pp. 33-45.

IL RIFLESSO DELL'ARCHITETTURA FENICIA IN TARTESSO

Sebastián Celestino Pérez – Esther Rodríguez González

Nell'anno 2001, è stata pubblicata una monografia con il titolo 'Architettura Orientale e Orientalizzante nella Penisola Iberica'¹. L'obiettivo di quest'edizione era quello di aggiornare le conoscenze sui palazzi e altri complessi del periodo tartessico del Sud della penisola. Il titolo del volume presentava già il contrasto fra l'autentica opera fenicia nell'oriente mediterraneo, e le costruzioni tartessiche locali con una certa radice orientale. La discussione aperta intorno a questi edifici è stata propiziata dal cambio di interpretazione di uno dei siti più significativi della nostra protostoria, la *Torre de Doña Blanca*. Il sito, considerato in origine un insediamento tartessico o indigeno, è stato reinterpretato come contesto fenicio, una colonia di nuova creazione². In questo stesso ambito, bisogna considerare gli scavi di altri importanti siti che colmano un grande vuoto di conoscenze nel nucleo di Tartesso, facendo riferimento ai santuari, di cui soltanto avevamo come riferimento *Cancho Roano*, situato fuori da Tartesso, in un'area considerata zona d'influenza o periferia geografica³. Quasi contemporaneamente sono diventati noti i risultati in altri siti di simile tipologia, come per esempio, *Abul* (Alcacer do Sal, Portogallo), *Montemolín*, *Marqués de Saltillo* (Carmona) o *Coria del Río*. Altri contesti archeologici si sono aggiunti successivamente, non avendo, però, la struttura tipica dei santuari, ma una caratterizzazione propria frutto di elementi specifici⁴.

A partire dagli scavi effettuati nel Carambolo durante il primo decennio del secolo si produce un giro nella ricerca e si ottengono dati di gran valore che ci hanno permesso di interpretare meglio la funzionalità del sito archeologico, fino a questo momento considerato la più genuina manifestazione della cultura tartessica⁵. I lavori hanno messo in luce un santuario complesso con diverse fasi costruttive, le più antiche, per i materiali recuperati, considerate di fondazione fenicia. La stessa interpretazione è stata anche indicata nei casi di altri santuari della zona, come *Carmona* o *Coria de Río*. La nuova lettura dei santuari del basso Guadalquivir veniva appoggiata dalla scoperta dello straordinario lotto di ceramica di Huelva⁶. Questo ritrovamento certificava la presenza di materiali procedenti dal Mediterraneo in un periodo anteriore a quello proposto fino al momento, l'VIII secolo a.C., dimostrando, così, che la presenza fenicia nella Penisola Iberica risaliva all'inizio del IX secolo, cento anni prima dell'idea che si aveva all'epoca⁷. Infine, i nuovi lavori di scavo a Cadice, nel *Teatro Cómico*, hanno certificato l'antichità della presenza fenicia nella penisola, con dati che hanno definito il panorama cronologico di questa fase⁸. Tuttavia, la presenza di materiali procedenti dal Mediterraneo non deve essere interpretata per forza come il segno di una colonizzazione fenicia precoce della penisola, ma come prova dei rapporti commerciali precedenti alla colonizzazione, ben strutturati solamente un secolo dopo.

Per questi motivi, possiamo affermare che i primi edifici destinati al culto nella valle del Guadalquivir appartengono all'iniziativa fenicia. Secondo i dati di altri luoghi di culto edificati posteriormente, principalmente quelli realizzati nella periferia geografica di Tartesso, sembra esistere un collegamento con modelli architettonici simili che confermerebbero l'esistenza di una pianificazione architettonica fondata sulla stessa radice culturale. Secondo la cronologia di questi palazzi, considerando che il tempio di Gadir, oggi scomparso, po-

La presente ricerca viene realizzata nell'ambito del Progetto "Estudio arqueológico comparativo entre los territorios periféricos de Tartesos: los valles del Guadiana y del Tajo" (HAR2012-33985). Traduzione Antonio Pizzo.

¹ Celestino, Ruiz Mata 2001.

² Ruiz Mata 1999; *Id* 2001.

³ Celestino 2001, con riferimenti bibliografici.

⁴ Arruda, Celestino 2009; Gomes 2012.

⁵ Fernández Flores, Rodríguez Azogue 2007.

⁶ González de Canales *et al.* 2006.

⁷ Torres 2005; Mederos 2006.

⁸ Gener *et al.* 2012; Gener *et al.* 2014.

trebbe essere stato il primo edificio di culto costruito dai fenici nella penisola⁹, è il *Carambolo* che assume il ruolo di maggiore antichità, motivo per cui diventa un modello che ha ispirato gli altri edifici destinati al culto. A questa idea, bisogna aggiungere quelle singolarità derivate dal logico adattamento di questi palazzi alle necessità specifiche della geografia, della demografia e altri aspetti socioculturali legati agli spazi dove sono stati edificati. In questo senso, è necessario sottolineare l'originalità dei santuari ubicati nelle aree più lontane di Tartesso, come per esempio quelli documentati sulla foce del fiume Tago o sul bacino del Guadiana. Sarebbe comunque necessario fare una dovuta distinzione fra i santuari isolati, come potrebbero essere il *Carambolo*, *Abul* o *Cancho Roano*, con una evidente funzione commerciale, e quelli urbani come *Carmona*, *Coria*, *Montemolin* o *Castro Marín*, appartenenti invece al concetto dello schema urbano.

Negli ultimi anni, nei territori vicini a Tartesso, sono avvenute due scoperte di grande valore per capire il rapporto tra le società indigene e i Fenici. Si tratta, innanzitutto, del castro di *Ratinhos* nella località portoghese di Moura, dove è stato documentato un edificio di culto di chiara ispirazione fenicia in un insediamento dell'età di Bronzo Finale, con datazione nell'VIII secolo a.C.¹⁰. Un altro caso molto simile è quello di *Castillejos de Alcorrín*, in Manilva (provincia di Malaga), dove la popolazione del Bronzo Finale si è trasferita in un nuovo insediamento con la costruzione di un grande edificio di pianta rettangolare e una tecnica chiaramente fenicia, accanto alle precedenti strutture circolari¹¹. Non c'è dubbio sulla funzione di santuario di questo grande palazzo grazie anche alla scoperta di alcuni elementi collegati al culto in altre zone di Tartesso, fra cui il pavimento di conchiglie all'ingresso del monumento, con caratteristiche simili a quelli trovati in altri luoghi di culto, specialmente nel *Carambolo*, ma anche in altri siti lontani dal centro tartessico¹².

Tutte queste scoperte costituiscono la base di diversi lavori che si pongono alcuni quesiti sulle circostanze e le conseguenze dei contatti fra i Fenici e gli indigeni nella configurazione generale della cultura tartessica¹³. Questi interrogativi hanno anche permesso un certo approfondimento sull'identità delle società indigene, attraverso lo studio delle trasformazioni e l'assimilazione dei nuovi riti religiosi instaurati a Tartesso¹⁴, dove il santuario, oltre ai riti religiosi, è la migliore espressione.

Questo modello non sembra invece circoscritto al nucleo di Tartesso, cioè, alla valle del fiume Guadalquivir, ma si ritrova anche nelle zone contigue, sebbene la cronologia sia più recente a causa della dinamica specifica del processo espansivo verso l'interno della penisola e l'estensione fino alle coste atlantiche del Portogallo. È necessario distinguere tra queste diverse zone, visto che la presenza tartessica sulla foce del Tago sembra molto antica¹⁵, motivo per il quale l'influenza fenicia ha una partecipazione più forte rispetto a quella della valle del Guadiana, dove risulta più evidente alla fine del VII secolo a.C., ma specialmente dal VI secolo in poi, periodo che coincide con la cosiddetta 'crisi di Tartesso'. È in momento in cui si assiste a una ripresa della regione, frutto precisamente della crisi esistente nel nucleo geografico di Tartesso¹⁶.

In questi ultimi anni sono state effettuate diverse scoperte nella valle del Guadiana che ci hanno permesso di analizzare l'articolazione del panorama protostorico di quest'ampio territorio. Anche se il santuario di *Cancho Roano* resta ancora il punto di riferimento storico migliore della zona, soprattutto per l'interpretazione di alcuni aspetti religiosi della cultura tartessica, esistono altri lavori di ricerca in corso su espressioni architettoniche simili dai cui si possono ottenere dati enormemente interessanti per conoscere le vere funzioni dei monumenti con radici tartessiche. In questo senso, vogliamo ricordare la recente pubblicazione dei risultati degli antichi scavi di *Medellín*, che sono considerati una chiave di lettura fondamentale per capire l'organizzazione del territorio della valle del Guadiana¹⁷. A queste monografie si deve aggiungere quella relativa all'edificio singolare della *Mata de Campanario*, con una funzione chiaramente economica, ma ispirato nell'architettura di *Cancho Roano*¹⁸.

⁹ Sáez, Montero, Díaz 2005; Marín Ceballos 2011.

¹⁰ Berrocal, Silva 2010.

¹¹ Marzoli *et al.* 2010.

¹² Escacena, Vázquez 2009; Arancibia *et al.* 2011.

¹³ Dietler, López Ruiz 2009; González Wagner 2011.

¹⁴ Álvarez 2009; Albuquerque 2012.

¹⁵ Tavares da Silva 2005; Arruda 2011.

¹⁶ Rodríguez Díaz, Enriquez 2001; Almagro Gorbea 2008; Celestino 2005; *Id.* 2014.

¹⁷ Almagro Gorbea 2008-2009.

¹⁸ Rodríguez Díaz 2004.

Localización de elevaciones tumulares:
Valle medio del Guadiana

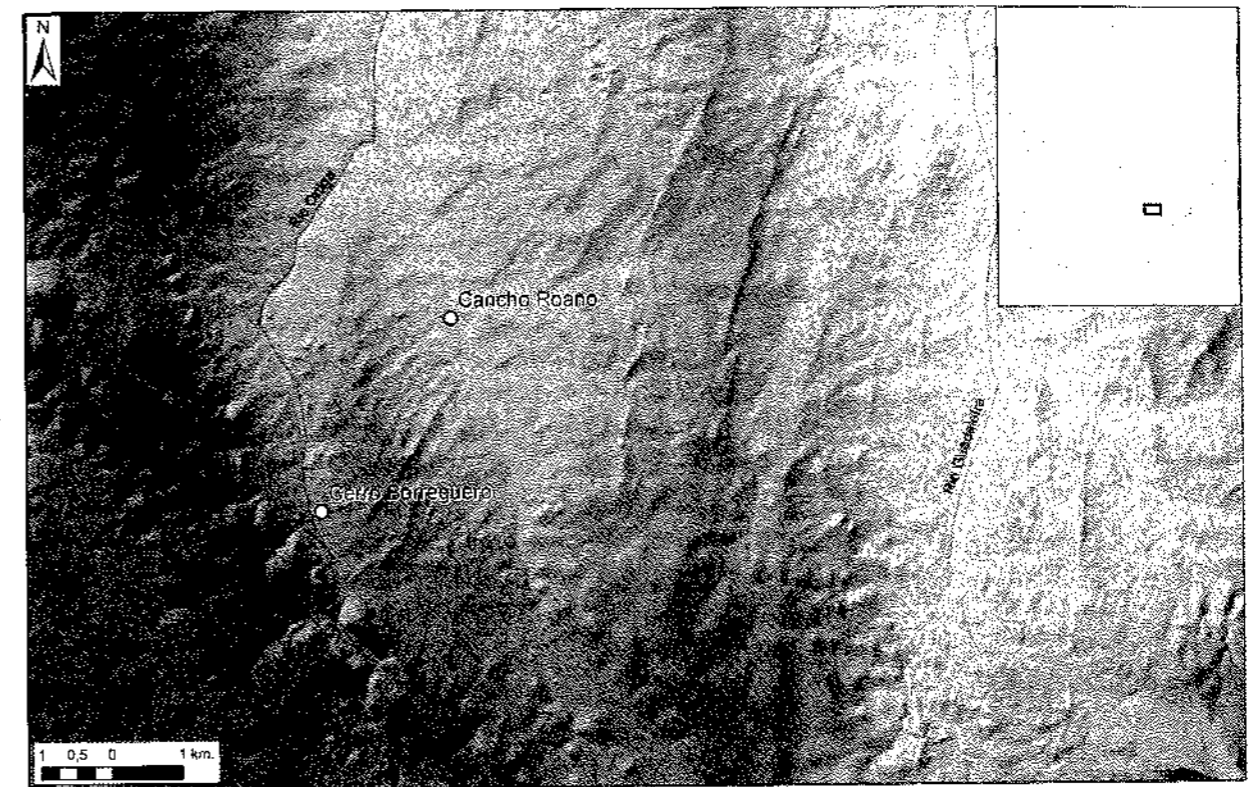


Fig. 1. Ubicazione dei siti menzionati sull'articolo.

È opportuno, dunque, evidenziare le novità prodotte in questa regione che ci hanno permesso di affinare l'interpretazione di *Cancho Roano* e gli altri della zona (Fig. 1). All'inizio del 2014 è stato realizzato un piccolo intervento archeologico nel santuario di *Cancho Roano* (Fig. 2), basato nello svuotamento dell'unico ambiente rimasto non scavato dopo l'apertura del sito al pubblico nel 2001. La stanza (H-4) si trova vicino allo spazio principale, il più ampio del santuario (H-7), dove sono stati localizzati tutti gli altari dei tre palazzi sovrapposti. Di questa H-4 si conosceva solamente la fase finale CR-A, dove erano stati depositati importanti lotti di materiali appartenenti alle offerte del santuario¹⁹; una gran parte della fase B, in cui sono state documentate parecchie strutture quadrangolari sovrapposte di difficile interpretazione, anche se sembra trattarsi di focolari di

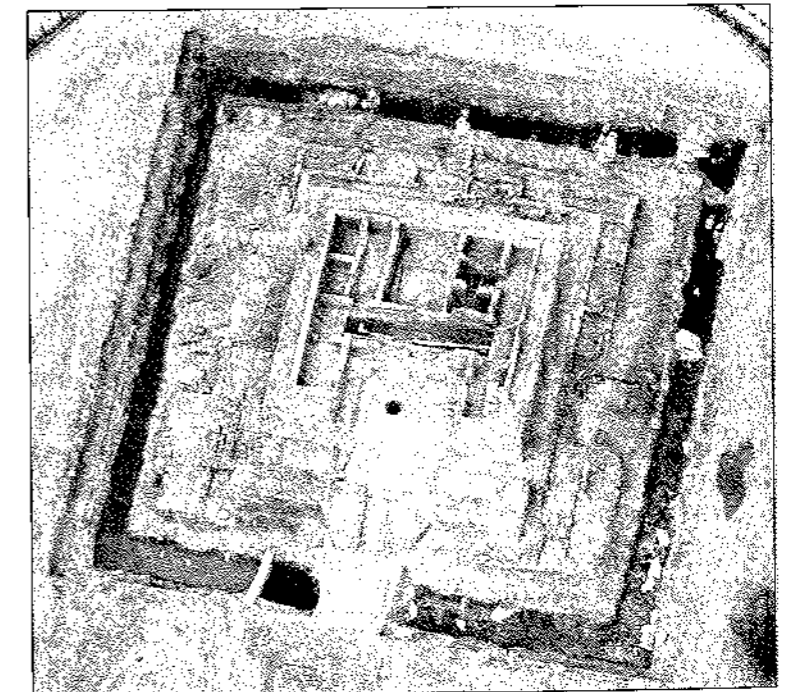


Fig. 2. Vista aerea di Cancho Roano.

¹⁹ Maluquer de Motes 1981; *Id.* 1983.

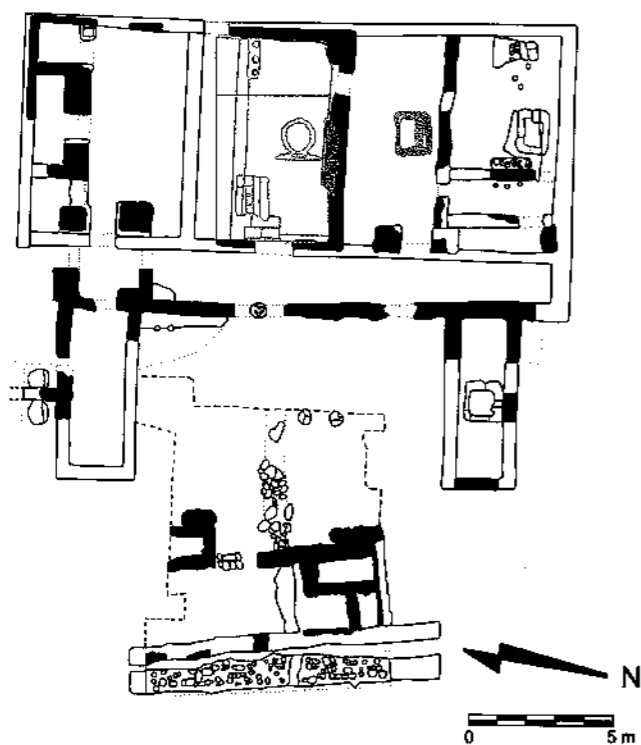


Fig. 3. Pianta di Cancho Roano C – Ubicazione degli altari.

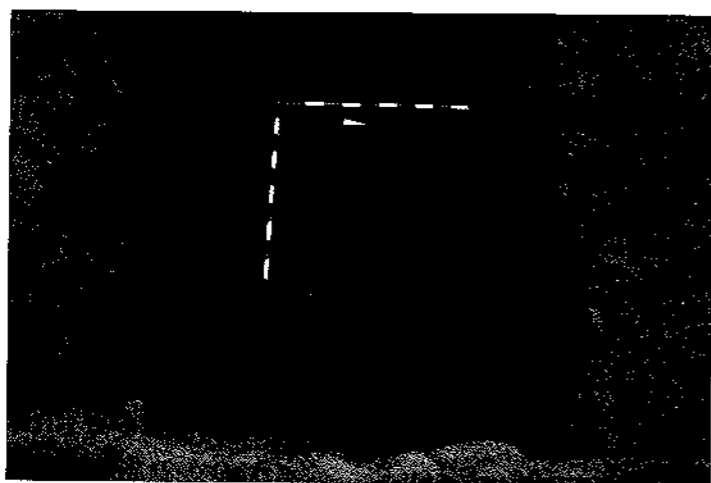


Fig. 4. Altare in forma di pelle di toro. Cancho Roano C-H4.

stano due altari con caratteristiche simili che occupano la stessa fase del palazzo, il *Carambolo III*, anche se in quest'occasione l'altare circolare, con uno stato di conservazione migliore, appartiene a una fase più antica. D'altra parte, l'altare con forma di pelle estesa del *Carambolo*, appare dipinto sul pavimento rosso dell'ambiente, come quello della stanza H-4 di *Cancho Roano*. È necessario osservare, però, che questi elemen-

cremazione, per il ritrovamento numerosi resti carbonizzati²⁰. L'intervento dell'ultima campagna di scavo ha permesso di smontare le strutture menzionate e scavare la fase più antica del santuario, CR-C (Fig. 1), fino al livello della stanza contigua H-7, dove è venuto alla luce un altare circolare, uno terrazzato e una mensola, ancora inedita, sopra il pavimento rosso che si estende su tutta la superficie (Fig. 3).

In questo modo, dopo un riempimento di 8 cm, si è documentato un pavimento rosso di caratteristiche simili a quelle della stanza vicina (H-7), su cui si trova un altro altare con la forma di pelle di toro stesa (Fig. 4). Le misure approssimative dello stesso sono 1,13 x 1,34 m, anche se non è stato possibile finire lo scavo a causa della presenza dell'estremità Nord sotto le fondazioni del muro che delimita la stanza nella fase 'B' del palazzo. La costruzione presenta una struttura di mattoni crudi di 24 x 10 cm, anteriormente dipinta sul pavimento rosso. Sono stati identificati quattro livelli durante il processo di scavo, composti da strati di cenere, di ceramiche refrattarie, e diversi frammenti di ceramiche fabbricate a mano, alcune con decorazione a spazzola. È importante segnalare che sull'ultimo livello dell'altare si è documentato un piccolo muro costruito con pezzetti di quarzite e granito, addossato al limite Nord della struttura e i cui estremi si trovavano sotto le linee dell'altare (Fig. 2).

La presenza delle fondazioni dell'edificio 'B' di *Cancho Roano* non ci permette di conoscere definitivamente lo spazio del palazzo 'C', anche se sembra evidente che i due altari, quello circolare e quello previamente descritto con forma di pelle di toro, fossero coevi, per trovarsi allo stesso livello e perfettamente allineati nelle stanze. Questa disposizione trova un confronto in uno spazio del santuario del *Carambolo*, dove esi-

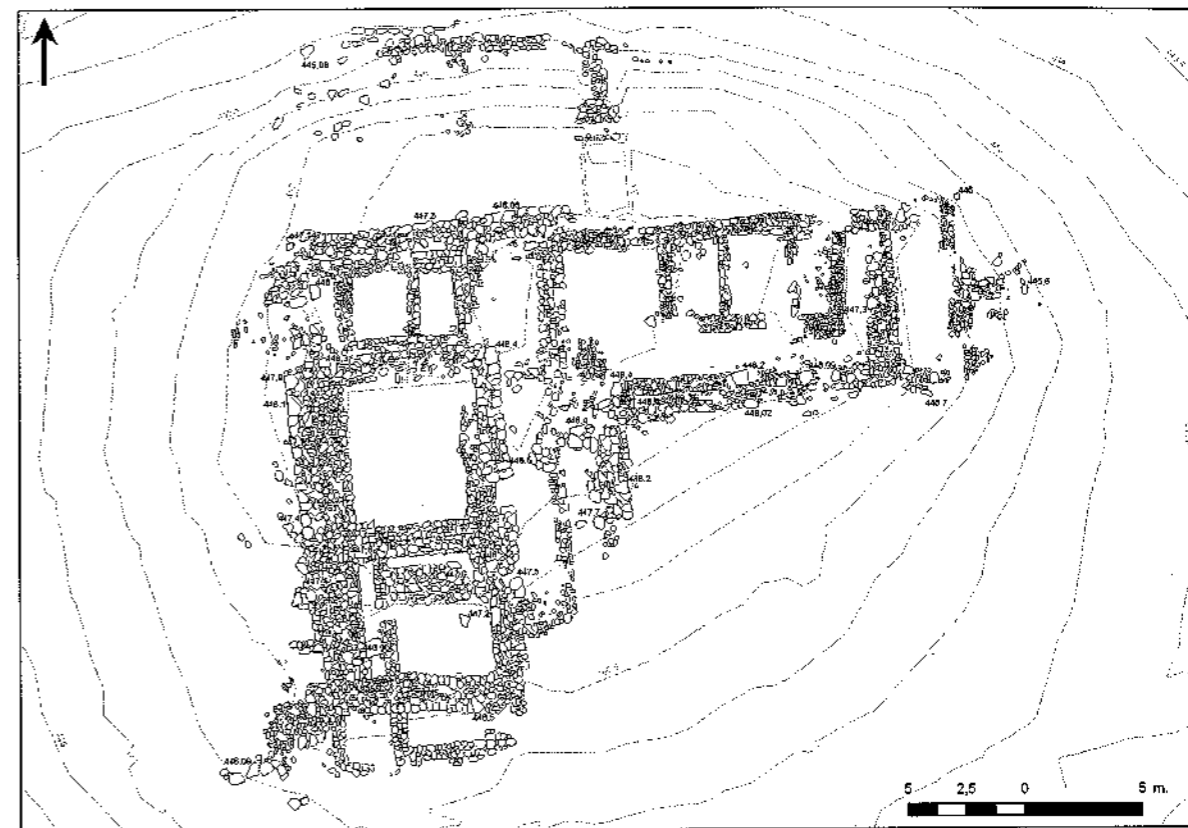


Fig. 5. Planimetria di Cerro Borreguero.

ti presentano interpretazioni specifiche. L'altare con forma di pelle di toro del palazzo CR-B, viene scolpito su una piattaforma di mattoni crudi²¹, fatto che mostra la somiglianza con l'altare scoperto qualche anno dopo nella fase III del santuario di *Coria del Río*, anche se questo ha una cronologia più antica, giacché viene datato nel VII secolo a.C., come quello del *Carambolo*, nonostante il santuario 'B' di *Cancho Roano* data dall'inizio del VI secolo a.C.

Oltre alle scoperte menzionate prima, dobbiamo citare i risultati ottenuti nelle diverse campagne di scavo effettuate dal 2008 nel cosiddetto *Cerro Borreguero* (Fig. 3), dove ritroviamo una costruzione singolare nel quadro tipologico esistente nei dintorni geografici di *Cancho Roano*. I resti archeologici di questo sito sono da collegare a una complessa costruzione ancora in fase di ricerca, ma che può già offrire qualche conclusione rilevante per capire e giustificare la propria costruzione di *Cancho Roano*. Il *cerro Borreguero* si trova a solo 3 km da *Cancho Roano*, in rapporto allo stesso fiume che bagna il santuario; ha una pianta a forma di L che lo rende diverso dal resto degli edifici conosciuti, anche se ancora è presto per interpretare definitivamente la pianta a causa della presenza delle trasformazioni edilizie derivate dalla costruzione di un palazzo romano sulle strutture più antiche (Fig. 5). Fino ad oggi, è stato possibile documentare e distinguere due fasi costruttive che, sulla base dei materiali trovati, situano l'origine del sito all'inizio del VI secolo a.C., in sintonia cronologica con il palazzo 'C' di *Cancho Roano*.

All'interno della complessa architettura appare specialmente interessante la stanza 100, che per le dimensioni sembra essere stata realizzata all'aperto, dato che non si trovano impronte dell'esistenza di un tetto. Il livello d'uso si identifica con un pavimento di argilla rossa spianata, simile a quelli descritti prima nel caso di *Cancho Roano* e su di esso ci si evidenziano due elementi. Il primo è una struttura costruita con mattoni crudi, in pessimo stato di conservazione, identificata con un ipotetico altare circolare. Il secondo, invece, corrisponde a una linea curva di colore bianco che proietta una forma circolare, documentata solamente nell'estremo Nord

²⁰ Celestino 2001, p. 43.

²¹ Celestino 2001, p. 42.

della stanza, quest'ultima nascosta sotto i muri che la racchiudono (Fig. 4). L'interpretazione di questo disegno potrebbe appartenere a una possibile demarcazione che segna il punto del fondo del rifugio su cui viene costruito il palazzo, rappresentando un simbolo di legittimità che segue lo stesso schema trovato anche nei siti come *Montemolín* oppure *Cancho Roano*. Futuri interventi saranno l'unico modo d'identificare lo scopo di questo tracciato e di determinare l'esistenza di una fase di occupazione più antica, che con i dati a disposizione in questo momento è solamente una supposizione. Anche se queste prossime ricerche saranno fondamentali per definire la funzione dello spazio citato, possiamo già anticipare che l'assenza di materiale d'importazione, la vicinanza con il santuario di *Cancho Roano* e la scarsa quantità di materiale raccolto dopo lo scavo del palazzo fanno intuire la possibilità che si tratti effettivamente dell'antecedente diretto di *Cancho Roano*, abbandonato e chiuso per erigere un nuovo palazzo nello stesso paesaggio.

Nell'ambito della penisola, la scoperta di questo modello di altare fatto di mattoni crudi con forma di pelle di toro estesa, i cui antecedenti si documentano nei santuari tartessici del *Carambolo* e *Coria del Río*, ci fa supporre un suo ruolo come simbolo di identificazione della propria cultura tartessica. Questa presenza si è estesa verso l'Est della penisola, nella cultura iberica, dove si documenta anche nelle tombe più significative delle necropoli e nei luoghi di culto dei villaggi²². Esiste anche una certa unanimità sull'origine orientale e la sua simbologia, collegata alla rappresentazione di Baal, il dio personificato dal toro nella mitologia fenicia²³. Il motivo per il quale questa singolare forma, così celebre nella cultura iberica, non è rappresentata in altre zone del Mediterraneo è ancora sconosciuta. Quello che invece è chiaro è il fatto che gli altari con forma di pelle di toro estesa sono singolari nei luoghi di culto di Tartesso, almeno dal VII secolo a.C. Non abbiamo invece testimonianze della sua esistenza nelle fasi più antiche dei santuari del *Carambolo* e *Coria del Río*, le cui radici fenicie appartengono già al IX secolo a.C.

A causa di questi motivi, è forse logico pensare che questa singolare forma degli altari non proceda in modo diretto dal mondo fenicio, anche se ispirata nella sua simbologia, ma sia stata adottata e trasformata fino al trapianto definitivo nella cultura tartessica. L'assenza della forma di pelle di toro nel resto del Mediterraneo, e il suo forte consolidamento in Tartesso e nella successiva cultura iberica, sembrano rafforzare ancora una volta questa idea. Ci troviamo dunque davanti a una genuina rappresentazione della religiosità tartessica, con una forte presenza nel VII secolo a.C., quando gli altari precedenti che conosciamo hanno forma circolare, come si può osservare nel *Carambolo*²⁴. In questo senso, l'esistenza dei due modelli nella costruzione 'C' a *Cancho Roano* dimostra un segno della convivenza delle due culture negli anni finali del VII secolo a.C., momento in cui la forma di pelle di toro conquisterà un protagonismo esclusivo.

Abbreviazioni bibliografiche

- Albuquerque P., 2012, *Alguns pontos de interrogação sobre identidade(s) e território(s) em Tartessos*, in *Spal* 21, pp. 39-52.
- Almagro Gorbea M., 2008, *Medellón-Conisturgis: reinterpretación geográfica del Suroeste de Iberia*, in *Boletín de la Sociedad de Geografía de Lisboa* 126, 1-12, pp. 84-115.
- Almagro-Gorbea M., 2008-2009, "Palacios fortificados" fenicios y tartesios: aportación a la arquitectura y a la sociedad orientalizante en la Península Ibérica, in *Asociación Española de Amigos de la Arqueología* 45, pp. 55-78.
- Álvarez M., 2009, *Identidad y etnia en Tartessos*, in *Arqueología Espacial* 27, pp. 79-111.
- Arancibia A., Galindo L., Juzgado M., Dumas M., Sánchez-Moreno V.M., 2001, *Aportaciones de las últimas intervenciones a la arqueología fenicia de la Bahía de Málaga*, in M. Álvarez Martí-Aguilar (eds), *Fenicios en Tartessos: Nuevas perspectivas*, Oxford, pp. 129-149.
- Arruda A.M., 2011, *Indígenas, fenicios y tartesios en el occidente peninsular: mucha gente, poca tierra*, in M. Álvarez Martí-Aguilar (eds), *Fenicios en Tartessos: nuevas perspectivas*, (BAR International series 2245), Oxford 2011, pp. 151-160.
- Arruda A.M., Celestino S., 2009, *Arquitectura religiosa en Tartessos*, in P. Mateos, S. Celestino, A. Pizzo, T. Tortosa (eds.), *Santuarios, oppida y ciudades: arquitectura sacra en el origen y desarrollo urbano del Mediterráneo occidental*, Mérida, pp. 29-78.
- Berrocal L., Silva A.C., 2010, *O Castro dos Ratinhos (Barragem do Alqueva, Moura) Escavações num povoado proto-histórico do Guadiana, 2004-2007*, Lisboa.
- Celestino S., 2001, *Los santuarios de Cancho Roano. Del indigenismo al orientalismo arquitectónico*, in S. Celestino, D. Ruiz Mata, *Arquitectura Oriental y Orientalizante en la Península Ibérica*, Madrid, pp. 17-56.
- Celestino S., 2005, *El Periodo Orientalizante en Extremadura y la colonización tartésica del interior*, in S. Celestino, J. Jiménez, *El Periodo Orientalizante, Anejos del Archivo Español de Arqueología XXXV*, Mérida, pp. 767-785.
- Celestino S., 2008, *Los altares en forma de piel de toro en la Península Ibérica*, in J. Justel, J.P. Vita, J.A. Zamora (eds), *Las culturas del Próximo Oriente Antiguo y su expansión mediterránea*, Madrid, pp. 321-348.
- Celestino S., 2014, *Tarteso. Viaje a los confines del Mundo Antiguo*, Madrid.
- Celestino S., Ruiz Mata D., 2001, *Arquitectura Oriental y Orientalizante en la Península Ibérica*, Madrid.
- Dietler M., López-Ruiz C., 2009, *Colonial Encounters in Ancient Iberia. Phoenician, Greek and Indigenous relations*, Chicago.
- Escacena J.L., 2002, *Dioses, toros y altares. Un templo para Baal en la antigua desembocadura del Guadalquivir*, in E. Ferrer (ed.), *Ex Oriente lux: las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica, Spal Monografías*, II, Sevilla, pp. 33-75.
- Escacena J.L., Coto M., 2010, *Altares para la eternidad*, in *Spal* 19, pp. 149-185.
- Escacena J.L., Vázquez M.I., 2009, *Conchas de salvación*, in *Spal* 18, pp. 53-84.
- Fernández Flores A., Rodríguez Azogue A., 2007, *Tartessos desvelado: origen y ocaso de Tartessos*, Córdoba.
- Gener J.M., Navarro M.A., Pajuego J.M., Torres M., Domínguez-Bella S., 2012, *Las crétulas del siglo VIII a. C. de las excavaciones del solar del Cine Cómico (Cádiz)*, in *MM* 53, pp. 134-186.
- Gener J.M., Navarro M.A., Pajuego J.M., Torres M., López E., 2014, *Arquitectura y urbanismo de la Gadir fenicia: el yacimiento del "Teatro Cómico" de Cádiz*, in M. Botto (eds.), *Los fenicios en la Bahía de Cádiz. Nuevas investigaciones*, (Colecciones di Studi Fenici 46), pp. 14-50.
- Gomes F.B., 2012, *Aspectos do Sagrado na Colóniçao Fenicia*, in *UNIARQ – Centro de Arqueologia da Universidade de Lisboa*, Lisboa.
- Gómez Peña A., 2010, *Así en Oriente como en Occidente: el origen oriental de los altares taurodémicos de la Península Ibérica*, in *Spal* 19, pp. 129-148.
- González De Canales F., Serrano L., Llompert J., 2006, *Las evidencias más antiguas de la presencia fenicia en el sur de la península*, in *Mainake* XXVIII, pp. 105-128.
- González Wagner C., 2011, *Comercio, colonización e interacción cultural en el Mediterráneo antiguo y su entorno. Ensayo de aproximación metodológica*, in J.L. López Castro (ed.), *Colonos y comerciantes en el occidente Mediterráneo*, Almería, pp. 13-56.
- Maier J., 2004, *La imagen del toro en Tartessos*, in *Revista de Estudios Taurinos* 18, pp. 51-80.
- Maluquer De Motes J., 1981, *El santuario protohistórico de Zalamea de la Serena (Badajoz)*, Barcelona.
- Maluquer De Motes J., 1983, *El santuario Protohistórico de Zalamea de la Serena, Badajoz, II 1981-1982*, Barcelona.
- Marín M^o.C., 2006, *De dioses, pieles y lingotes*, in *Habis* 37, pp. 35-54.
- Marín M^o.C., 2011, *Cultos y ritos de la Gadir fenicia*, Cádiz.
- López Pardo F., Suárez Padilla J., González Wagner C., Mielke D.P., León Martín C., Ruiz Cabrero L., Thiemeyer H., Torres Ortiz M., 2010, *Los inicios del urbanismo en las sociedades autóctonas localizadas en el entorno del Estrecho de Gibraltar: Investigaciones en los Castillejos de Alcorrín y su territorio (Manilva, Málaga)*, in *Menga* 01, pp. 153-182.
- Mederos A., 2006, *Fenicios en Huelva, en el siglo X a. C. durante el reinado de Hiram I de Tiro*, in *Spal* 15, pp. 167-188.

²² Escacena 2002; Maier 2004; Marín 2006; Celestino 2008.

²³ Escacena, Coto 2010; Gómez Peña 2010.

²⁴ Fernández Flores, Rodríguez Azogue 2007, p. 101.

- Rodríguez Díaz A., 2004, *El edificio protohistórico de "La Mata" (Campanario, Badajoz) y su estudio territorial*, Cáceres.
- Rodríguez Díaz A., Enríquez J.J., 2001, *Extremadura tartésica. Arqueología de un proceso periférico*, Barcelona.
- Ruiz Mata D., 1991, *Los fenicios en la bahía de Cádiz, según el Castillo de Doña Blanca*, in *Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza y Formentera* 24, pp. 89-100.
- Ruiz Mata D., 2001, *Arquitectura y urbanismo en la ciudad protohistórica del Castillo de Doña Blanca (El Puerto de Santa María, Cádiz)*, in S. Celestino, D. Ruiz Mata (eds.), *Arquitectura Oriental y Orientalizante en la Península Ibérica*, Madrid, pp. 261-274.
- Sáez A.M., Montero A.I., Díaz Rodríguez J.J., 2005, *Nuevos vestigios del santuario gadirita de Melqar en Sancti Petri (San Fernando, Cádiz)*, in S. Celestino, J. Jiménez, *El Periodo Orientalizante, Anejos del Archivo Español de Arqueología XXXV*, Mérida, pp. 873-878.
- Tavares Da Silva C., 2005, *A presença fenícia e o processo de orientalização nos estuários do Tejo e Sado*, in S. Celestino, J. Jiménez (eds.), *El Periodo Orientalizante, Anejos de Archivo Español de Arqueología, XXXV*, Mérida, pp. 749-765.
- Torres M., 2005, *Tartésios, fenicios y griegos en el Sudoeste de la Península Ibérica: algunas reflexiones sobre los recientes hallazgos de Huelva*, in *Complutum* 16, pp. 292-304.

STUDI SUL SACRIFICIO ANIMALE NEL MEDITERRANEO ANTICO: ALCUNI CONTESTI A CONFRONTO

Jacopo De Grossi Mazzorin – Claudia Minniti

Il fine di questo lavoro è quello di sottolineare l'importanza della documentazione archeozoologica per la comprensione dei riti e sacrifici nel mondo antico. Le questioni che vengono poste hanno una valenza fondamentale. Quali nuove informazioni i resti animali possono offrirci e come interagiscono con le altre fonti documentarie sui rituali nell'antichità? Fino a che punto i resti animali documentano una realtà differente da quella documentata da altre fonti? Ci sono rituali che possono essere rivelati soltanto dai resti animali?

Questo contributo affronta queste tematiche da prospettive geografiche e cronologiche differenti.

Prima di illustrare alcuni casi studio di cui ci siamo occupati, vogliamo sottolineare l'importanza della documentazione archeozoologica nella comprensione dei rituali antichi in due diverse prospettive: per il ruolo centrale che hanno avuto nell'ambito dell'azione sacrificale gli animali, di cui sono testimonianza diretta i resti che oggi raccogliamo nei contesti archeologici, ma anche per il ruolo che le comunità antiche stesse hanno dato ai resti animali.

Il sacrificio era il momento fondamentale del rito religioso e consisteva nell'uccisione di un animale che veniva offerto alla divinità: una parte della vittima era consumata dagli uomini che ne mangiavano le carni, un'altra veniva donata alla divinità. In questo modo si suggellava il legame di solidarietà reciproca tra i membri della comunità umana e quella divina.

Le ossa diventano protagoniste nella religione greca a partire dal mito di Mekone in cui si racconta dell'inganno giocato da Prometeo ai danni di Zeus, chiamato a scegliere l'offerta che più gli gradiva, se il ventre di un toro riempito di carni e interiora oppure le ossa avvolte nel bianco grasso¹. Il mito racconta che Zeus, ingannato, scelse le ossa avvolte nel grasso, spiegando così come nacque l'usanza greca di bruciare ossa sugli altari in onore degli Dei. Agli uomini invece spettò la carne della vittima.

L'importanza della documentazione archeozoologica deriva anche dall'abbondanza di resti ossei animali in santuari e contesti rituali che sono di fatto una delle categorie di manufatti maggiormente rappresentate in un contesto archeologico².

Inoltre è bene ricordare come i resti animali che si rinvenivano nei santuari e in contesti rituali documentano non soltanto l'interazione tra divinità e uomini, tra immortali e mortali, ma forniscono preziose informazioni anche sulle scelte, i gusti, le abitudini alimentari ed economiche delle comunità antiche al pari dei resti animali provenienti da contesti abitativi.

Nel tentativo di legare i diversi riti e le valenze di cui sono espressione i depositi animali illustrati in questa sede (Tab. 1) vogliamo ricordare come già da tempo la ricerca archeologica e lo studio delle fonti documentarie abbiano sottolineato la complessità di tale procedimento. Da tempo è stato espresso chiaramente come il termine generico di deposito votivo possa infatti comprendere contesti molto diversi e rituali di varia natura³. I casi studio che di seguito andremo ad illustrare documentano come ciò sia dovuto non soltanto alla diversa collocazione temporale e spaziale dei contesti specifici, ma anche al complesso intreccio di più significati e finalità che ritroviamo all'interno di uno stesso contesto.

¹ Esiodo, *Teogonia*, 535-557.

² Ekroth 2013. L'autore già sottolinea la consapevolezza che gli stessi antichi dovevano avere della presenza talvolta ingombrante dei resti animali nei santuari.

³ Bonghi Jovino 2005.

Riti propiziatori	Offerte in santuari/aree pubbliche	Timpone della Motta Oria Monte Papalucio Monte li Santi Vaste Piazza Dante Tas Silg (Malta)
	Offerte in santuari/aree private	S. Vito dei Normanni Vaste Fondo Melliche
	Riti di fondazione/edificazione	Populonia acropoli (sg. IV) Populonia cisterna Fidene mura Roma Porta Mugonia Roma Palatino Muro Leccese (Cunella)
Riti di obliterazione, espiazione	Piacula	Monte li Santi
	Riti di chiusura	Populonia cisterna

Tab. 1. Schematizzazione delle caratteristiche peculiari dei depositi animali votivi illustrati nel testo.

Timpone della Motta

Le fonti scritte ed epigrafiche offrono un'ampia gamma di termini usati dagli antichi per indicare le parti dell'animale da sacrificare e distribuire tra gli offerenti e le divinità⁴. La più comune azione sacrificale di ambiente greco (*thysia*) prevedeva che le ossa dell'arto posteriore e della coda dell'animale fossero bruciate su un altare per la divinità, secondo il mito di Prometeo narrato da Esiodo citato nell'introduzione. Con il termine *meria* le fonti sembrerebbero indicare le ossa dell'arto posteriore (prevalentemente il femore, ma talvolta anche parte del bacino e la tibia), mentre con *osphys* si riferiscono alla coda dell'animale. Generalmente questa consisteva in una sezione del sacro e delle vertebre caudali, ma poteva includere anche parte delle vertebre lombari e del bacino, in base al grado di disarticolazione della coda dal resto del corpo. Ancora si discute se *meria* consistessero nelle ossa nude e asciutte avvolte nel grasso oppure in una parte della coscia privata della carne⁵. L'*osphys* veniva invece spogliato di pelle o carne prima di essere bruciato sull'altare ma non sembra che fosse avvolto nel grasso.

Precisi riscontri archeologici di questo rituale provengono da diversi santuari della Grecia e dall'area Mediterranea⁶, e tra questi dallo scavo del santuario di VIII-IV secolo a.C. identificato sul pianoro di Timpone della Motta nella Calabria ionica. In particolare un altare del VI secolo a.C. ha restituito una grande quantità di materiale vascolare, bronzo e fittile, tra cui forme vascolari miniaturistiche, un frammento di *phiale* bronzea, terrecotte figurate, e migliaia di frammenti ossei animali⁷. Il campione faunistico, prevalentemente riferibile ad ovicapri, si mostra estremamente frammentato, fortemente combusto e caratterizzato da una particolare selezione di elementi anatomici rappresentati da coxali, femori, rotule e vertebre coccigee-caudali. Tali resti possono essere certamente interpretati come la risultante delle porzioni anatomiche degli ovicapri che erano state combuste su una pira e offerte agli dei.

⁴ Si rimanda sempre a Ekroth 2013 per una dettagliata spiegazione della terminologia delle parti di carne utilizzate nelle offerte e nei banchetti rituali e relativa bibliografia.

⁵ Forstenpointner 2003; Forstenpointner, Galik, Weissgruber 2013.

⁶ Ad esempio il santuario di Apollo Daphnephoros in Eretria (Chenal, Velarde, Studer 2003), l'altare di Afrodite Urania ad Atene (Reese 1989), il santuario arcaico di Afrodite a Mileto (Peters, von den Driesch 1992; Zimmermann 1993), l'altare I del santuario di Demetra e Kore a Lesbo (Reese 1989), il santuario di Apollo ad Halieis nell'Argolide (Jameson 1988), il santuario di Apollo Hylates a Kourion, Cipro (Davis 1996a).

⁷ Lo studio dei resti animali dal santuario di Timpone della Motta è stato oggetto della tesi della Scuola di Specializzazione in Archeologia dell'Università del Salento da parte di Nicoletta Perrone nell'A.A. 2008-2009 (Perrone 2008-2009).

Oria – M. Papalucio

Anche il culto di Demetra aveva una sua precisa dimensione di ufficialità e veniva celebrato secondo modalità codificate. A Demetra venivano sacrificati maiali giovanissimi all'interno di un pozzo o sala sotterranea, per ricordare il mito del ratto di Persefone da parte di Ade. Il mito narra che un guardiano di porci, di nome Eubuleo, si trovava con i suoi maiali nel punto in cui Ade aveva trascinato Persefone negli Inferi e che una parte del branco era stata inghiottita sotto terra con le due divinità⁸. Numerosi sono in Grecia e Magna Grecia i santuari dedicati a Demetra i cui scavi hanno portato alla luce i resti di maialini combusti, spesso associati a statue di terracotta raffiguranti il maiale e vasi miniaturistici votivi e figurine femminili recanti una fiaccola e il porcellino⁹.

Al culto di una divinità locale corrispondente a Demetra doveva essere dedicato il santuario rinvenuto ad Oria - Monte Papalucio posto in un'area limite dell'antico centro messapico ed ellenistico¹⁰. Il complesso è formato da una serie di terrazze disposte su di un dislivello di oltre 10 metri, sottostante una parete di roccia in cui si apre una grotta. Gli scavi dell'Università del Salento (1978-1982) hanno individuato due fasi principali di frequentazione collocabili rispettivamente tra la seconda metà del VI e gli inizi del V secolo a.C. e tra la seconda metà del IV e la prima metà del III secolo a.C. Sulla roccia di base sono stati scaricati in più fasi ingenti quantità di materiali, formati da materiali ceramici, ossa animali e terreno cineroso per regolarizzare il piano e rialzare il livello. Il materiale utilizzato per il terrazzamento proveniva da depositi votivi rimossi nell'area stessa dalle posizioni originali. In età tardoclassica ed ellenistica furono costruiti anche alcuni ambienti addossati ad un grande muro posto a valle del terrazzamento per la celebrazione di banchetti rituali. Da alcune iscrizioni, dal rinvenimento di ceramiche con la decorazione della fiaccola a croce, la presenza di figurine femminili su trono, con *pomos* o velate, di protomi femminili e di *kourotrophoi*, di sileni e figure grottesche itifalliche maschili, è stato ipotizzato che il culto fosse rivolto ad una divinità femminile dal nome *Mátar* corrispondente a Demetra. Numerosi sono i resti botanici, soprattutto balausti combusti di melograno, un albero legato alla fertilità e alla rigenerazione primaverile e quindi strettamente connesso con la divinità femminile cui era dedicata la cavità¹¹.

Oltre l'80% dei resti animali rinvenuti appartengono a maiali, mentre i caprovini e i bovini sono molto meno rappresentati¹². La maggior parte dei resti di maiali appartengono ad animali di età giovanissima, comunque nati ma uccisi entro il compimento del primo anno di vita (Fig. 1). Pochissimi sono i resti di individui uccisi tra il primo e il secondo anno di vita e oltre.

⁸ Per una esaustiva raccolta di informazioni relative al mito di Demetra e Persefone e ai riti greci in onore di queste divinità si rimanda a Sfameni Gasparro 1986.

⁹ Bookidis et al. 1999; Crabtree, Monge 1990; Jarman 1973; Orlandini 1968-1969; Stroud 1965.

¹⁰ Mastronuzzi 2008.

¹¹ Ciaraldi 1997.

¹² Lo studio dei resti animali da Oria Monte Papalucio (scavi 1978-1982) è stato effettuato da Umberto Albarella. La pubblicazione completa dei risultati è in corso di elaborazione da parte dello stesso, coadiuvato dagli autori del presente articolo.

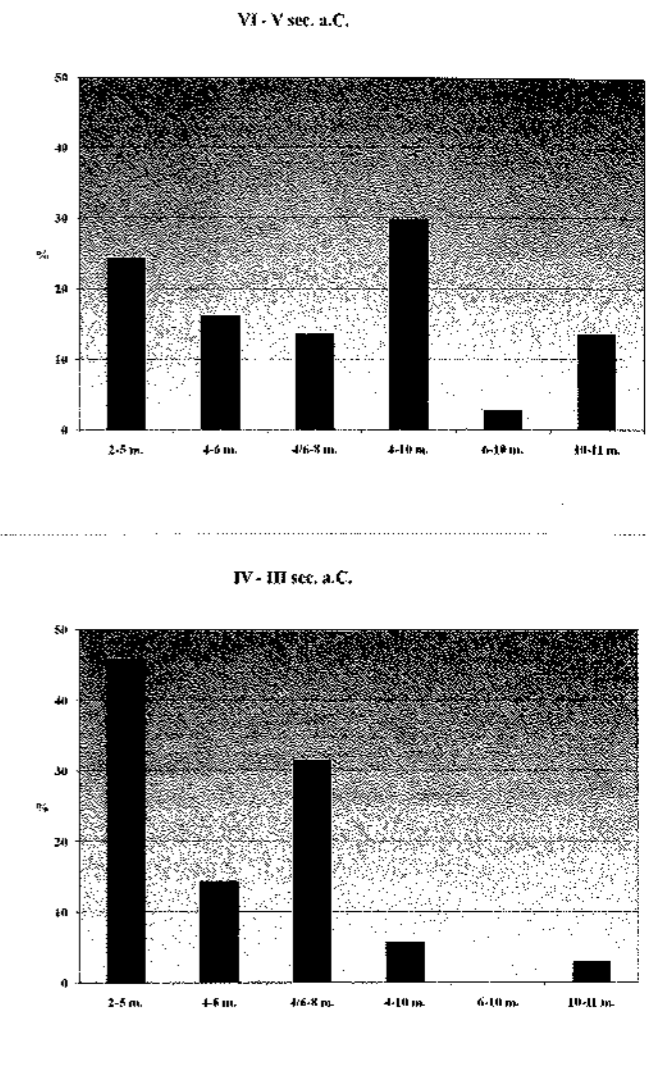


Fig. 1. Oria (BR), loc. Monte Papalucio: percentuali di mortalità dei suini uccisi nel primo anno di vita.

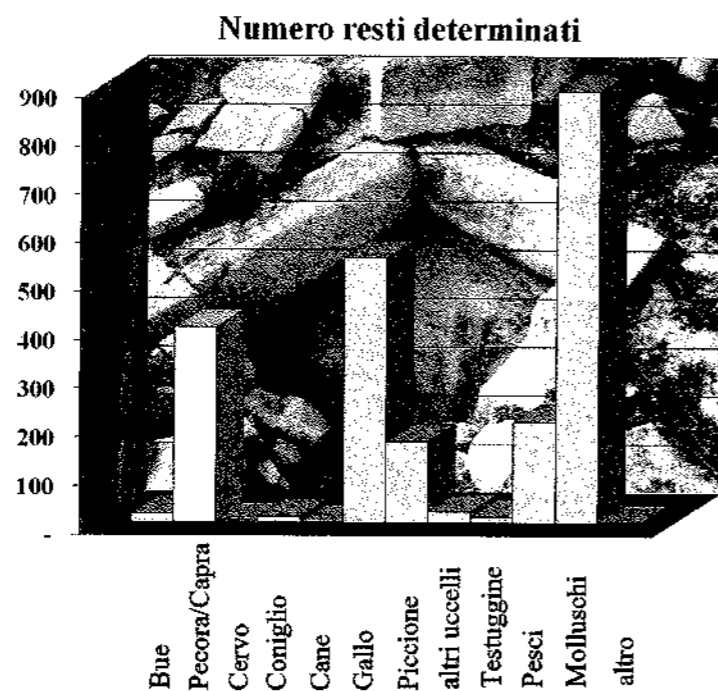


Fig. 2. Santuario di Tas Silg (Malta): numero dei resti determinati della "vasca 52" suddivisi per taxa.

Narce – Monte Li Santi

Il santuario falisco di Monte Li Santi, si trova lungo il fiume Treja alle pendici del Monte omonimo, dove si ritiene sorgesse la città falisca di Narce. I resti animali rinvenuti nell'area del santuario provenivano da diverse unità stratigrafiche inquadrabili tra la fine del secondo quarto - metà del V secolo a.C. e gli inizi del I secolo a.C.¹³. Tali resti appartenevano agli animali domestici che furono oggetto di offerte culturali alle divinità, dei *piacula* compiuti in relazione a strutture e ad *instrumenta* ritenuti di grande sacralità che, al momento della loro dismissione, sono stati protetti con accurati sigilli e fatti oggetto di complessi riti di oblitterazione e di consumo alimentare da parte dell'uomo nell'ambito di particolari costumi religiosi. Si nota una maggior utilizzazione di ovicaprini salvo che nella seconda metà del IV secolo quando prevale il maiale. Si è notato inoltre come per le pratiche culturali fossero utilizzati soprattutto ovicaprini di età avanzata (dopo i tre anni di vita), forse gli animali divenuti inutili dopo essere stati sfruttati per i prodotti dell'animale vivente (latte e lana).

Tas Silg (Malta)

Per quanto riguarda gli aspetti archeozoologici del complesso santuario fenicio-punico di Tas Silg, allo studio della fauna raccolta negli scavi recenti si è affiancato il riesame di quella recuperata nelle precedenti indagini. Vengono quindi presentati i risultati delle analisi condotte su una particolare struttura forse utilizzata per il bagno rituale della statua della divinità, la cosiddetta vasca "52", scavata da Antonia Ciasca nel 1968 e collocata nell'area nord del santuario. La struttura fu colmata tra la fine del II e il I secolo a. C.

Nonostante l'occupazione dell'isola si dati al 218 a.C., per più di un secolo "molti aspetti della cultura e dell'ideologia punica restarono ben radicati, principalmente nell'ambito della religione e dei rituali funerari"¹⁴ e questo si nota anche nell'impiego degli animali nelle pratiche rituali, che sembrano connessi più a rituali legati ad Astarte che al culto di Era-Giunone¹⁵. Significativo in questo senso non è tanto "quello che è presente" tra i resti animali ma quello che "non è presente"; è infatti evidentissima l'assenza completa di resti suini considerati immondi nel mondo semitico da cui provenivano i Fenici (Fig. 2). Inoltre la copiosa presenza di resti di colombe e tortore è certamente da mettere in relazione ad Astarte di cui erano gli animali sacri per eccellenza.

¹³ De Grossi Mazzorin c.d.s.

¹⁴ Bruno 2004, p. 18.

¹⁵ De Grossi Mazzorin, Battafarano 2012.

Tra gli animali consumati prevalgono resti di pollame e di caprovini, quest'ultimi, in prevalenza pecore, erano uccisi soprattutto tra i 6 e i 12 mesi. Le loro porzioni anatomiche indicano un sostanziale equilibrio tra le diverse parti del corpo, ciò indica come gli animali fossero probabilmente portati interi nel santuario e non solo come porzioni di carne. Lateralizzando, quando possibile, gli elementi scheletrici dei due arti sembrano essere maggiormente frequenti quelli del lato sinistro (con l'eccezione del metacarpo), a testimoniare forse una pratica simile a quella descritta nel Levitico (7, 32) in cui la coscia destra spettava al sacerdote. In questo caso quindi sarebbero presenti soprattutto le porzioni spettanti ai pellegrini, sebbene l'esiguità del campione induca a considerare questi dati con cautela.

Tra i resti di mammiferi si segnalano pochi resti di cervo e di coniglio. Se del primo è difficile stabilire se si tratti di un animale autoctono o importato, il secondo lo è sicuramente. Il coniglio infatti molto probabilmente fu importato – non è ancora certo quando – a Malta da genti fenicie che li avevano catturati facilmente nella penisola iberica e qui diffusi in aree diverse del Mediterraneo. I Fenici giungendo sulle coste meridionali della Spagna trovarono una grande quantità di conigli che chiamarono con il vocabolo semitico "shephan" con cui indicavano un altro animale simile a loro: l'irace [o procavia del Capo]. Da qui i-shephan-an, ovvero il paese delle "procavie", da cui il latino Hispania. È curioso tuttavia che per gli ebrei l'irace fosse un animale impuro, mentre evidentemente non lo era per le altre popolazioni semitiche.

Completano il quadro degli animali consumati nell'area del santuario i prodotti del mare. Numerosissimi sono i resti di molluschi, soprattutto cuori eduli, di echinodermi e di pesci; la loro alta percentuale tra i resti animali, riflette l'importanza del consumo di prodotti marini per le popolazioni di cultura fenicio-punica. Tra i pesci si trovano specie di discreta qualità soprattutto sparidi, cernie, scari e tonnetti.

San Vito dei Normanni

All'interno dell'insediamento messapico di età arcaica (VI secolo a.C.) di Castello D'Alceste (San Vito dei Normanni, BR), in Puglia, gli scavi dell'Università del Salento hanno messo in luce un edificio di grande estensione, caratterizzato da un'ampia corte aperta fiancheggiata da vani coperti sul lato occidentale. All'interno della corte una struttura in pietre di forma semicircolare è stata identificata come la base di un altare che trova puntuali riscontri nelle rappresentazioni di altari sacrificali su vasi attici¹⁶. Anche altri elementi rimandano ad una interpretazione rituale del contesto, fra i quali la presenza di frammenti di *louteria* e alcune caratteristiche del campione di resti animali associati¹⁷. Particolarmente significativa è la presenza dei resti di un vitello di circa due anni e di una vacca di quattro anni rinvenuti all'interno di una piccola fossa, messa in luce in uno dei vani adiacenti alla grande corte. La presenza di tracce di macellazione su alcune ossa, la mancanza di tracce di combustione sulla superficie dei resti e l'integrità di alcuni elementi anatomici suggeriscono la bollitura della carne dopo averla separata dalla matrice ossea. L'omogeneità del campione e la simultaneità del riempimento della fossa farebbero propendere non per un'azione consuetudinaria, bensì esclusiva e dunque rituale.

Vaste Fondo Melliche

Nel settore denominato Fondo Melliche posto al margine dell'abitato di Vaste (in Puglia) di IV-III secolo a.C. sono stati di recente portati alla luce parte di un edificio composto da due ambienti delimitati da un recinto a blocchi squadriati, una cisterna, alcune buche e un consistente scarico di ossa animali¹⁸. Diversi elementi architettonici del complesso, nonché i materiali fittili recuperati all'interno delle diverse strutture, consentono di riferire l'edificio ad ambito culturale. La struttura trova un preciso riscontro tipologico e funzionale in altre individuate nella Messapia, fra i quali un santuario privato situato nella stessa Vaste a breve distanza da Fondo Melliche e messo in luce precedentemente a questo. L'interpretazione complessiva sembrerebbe suggerire l'uso di questi edifici per culti ctonii legati alla fertilità.

Lo scarico di ossa animali era composto prevalentemente da resti di pecore. A questi si associavano po-

¹⁶ Semeraro 2009.

¹⁷ De Grossi Mazzorin, De Venuto, Minniti c.d.s.

¹⁸ Melissano 2012.



Fig. 3. Vaste (LE), loc. Fondo Melliche: tracce di bruciatura su alcuni metacarpi di ovicapri.

chi resti di maiali e ancor meno di bovini. I resti di caprovini appartengono nel complesso ad una ottantina di esemplari dei quali la maggior parte erano senili, in misura minore subadulti, mentre pochissimi individui (circa il 3%) sono risultati giovani, di età inferiore ai 12 mesi di vita. La discriminazione del sesso in base al rapporto tra la larghezza minima della diafisi e la lunghezza massima dei metapodi e al confronto con le misure di dodici arieti, trenta castrati e ventisei pecore femmina di razza moderna Shetland¹⁹ sembrerebbe indicare la presenza di esemplari di entrambi i sessi e di castrati.

Numerose sono le tracce di bruciatura e di taglio che interessano diversi elementi anatomici (Fig. 3). La tipologia delle tracce e la ricorrenza sulla stessa porzione d'osso lasciano intendere come la preparazione e la macellazione degli animali fosse caratterizzata da modalità fisse stabilite da schemi convenzionali ben precisi. Tracce di bruciatura sono ricorrenti sugli stessi elementi anatomici e sulle stesse porzioni di ogni tipo di osso: sul condilo occipitale del cranio; sul ramo inferiore delle mandibole; almeno in un caso sul prossimale del radio; sul prossimale dei metacarpi e metatarsi; sulla cresta iliaca del bacino; sui condili distali del femore; sul distale della tibia. Diverse falangi risultano calcinate. È possibile che le estremità delle ossa e parte delle diafisi rimanessero scoperti dopo la disarticolazione delle diverse parti anatomiche e che quindi venissero a diretto contatto con il fuoco durante la combustione.

I Bothroi di Vaste Piazza Dante

Sempre a Vaste, un complesso di chiara valenza culturale è stato messo in luce nel centro dell'abitato (Piazza Dante). Si tratta di un recinto sacro suddiviso in vari ambienti affiancati e separati da muri in blocchi quadrati di grandi dimensioni. All'interno di questi si sono evidenziati piani di calpestio, focolari di forma circolare e piani di cottura in argilla, i cui livelli di frequentazione sono datati al IV-III secolo a.C. In prossimità di questi ambienti sono state individuate tre cavità ipogeiche artificiali, con imboccatura di forma pressoché circolare. La cavità 3 si distingue per le maggiori dimensioni (profonda 3 metri) e per la presenza di una lastra in pietra locale con foro centrale (*omphalos*), ubicata sul fondo della cavità stessa e usata forse come altare sacro su cui porre le offerte e compiere i sacrifici. All'interno furono rinvenuti una conchiglia di grandi dimensioni (*Charonia tritonis*) e una testa femminile in pietra calcarea, elementi che inducono a pensare che tale cavità avrebbe avuto un differente ruolo rispetto alle altre due.

La particolare natura delle tre cavità, realizzate attraverso l'ampliamento di alcune fessurazioni naturali della roccia, nonché la presenza di vasetti miniaturistici, ceramica da fuoco, brocche, *lekythoi*, *kantharoi*, piatti e coppette, resti di cereali, legumi, noccioli di olivo, un acino di uva combusto, un balaustio di melograno ed impasti lievitati, induce a considerarle come luogo di culto per il tramite tra il mondo dei vivi e quello degli inferi.

Il campione faunistico rinvenuto all'interno delle cavità 1 e 2 si presenta omogeneo ed è costituito soprattutto da ovicapri e suini. In entrambe le categorie prevalgono di gran lunga gli animali giovani uccisi intorno al secondo anno di vita per i caprovini e tra il primo e il secondo anno per i suini²⁰. Questi dati rinvierebbero ad un tipo di sacrificio legato alla venerazione di una divinità femminile connessa alla ciclicità stagionale.

La presenza di resti di diversi cani nella cavità 1 rimanda ad un rito connesso alla fertilità ma anche al mondo degli inferi²¹. Questa interpretazione potrebbe spiegare il sacrificio di ovicapri giovani associati a maialini e a cani. È possibile notare una selezione nella scelta delle parti anatomiche dei caprovini e suini, con una preponderanza degli arti posteriori e anteriori.

La presenza di ceramica da mensa e le numerose tracce di macellazione e combustione presenti sui resti ossei, lasciano ipotizzare che una parte degli animali sacrificati potrebbe essere stata consumata durante le cerimonie, in qualità di pasto rituale, come confermerebbe anche il rinvenimento di resti faunistici accanto o all'interno di diverse forme ceramiche. Le minori dimensioni delle cavità 1-2, rispetto alla terza, fanno supporre che al termine delle celebrazioni rituali, i resti dei sacrifici e le suppellettili utilizzate durante la cerimonia fossero deposte sul fondo delle cavità.

La cavità 3 presenta una realtà culturale più complessa e articolata. I resti faunistici sono rappresentati da ovicapri e suini il cui momento di abbattimento avveniva intorno al secondo anno per gli ovicapri, mentre i suini venivano uccisi al compimento del primo anno di età oppure ad uno stadio neonatale se non addirittura fetale. Anche questo dato induce a pensare che il sacrificio debba essere ricondotto alla celebrazione di un culto legato al ciclo vitale con la duplice correlazione con la fertilità del terreno e la riproduzione del mondo animale e umano. Le scrofe e i porcellini, come si è visto, sono le vittime sacrificali per eccellenza di Demetra e Persefone. L'identificazione tra il materiale archeobotanico di balausti di melograno, orzo e grano sembrerebbe confermare la tipologia del culto. La cavità 3 per le sue dimensioni consentiva ai celebranti di accedervi solo periodicamente per celebrare i riti religiosi e che le offerte di cibo non fossero lasciate nei contenitori ceramici, ma versate nel foro della lastra al fine di avere un contatto più diretto con il mondo degli inferi.

La conchiglia di *Charonia* potrebbe rappresentare uno strumento sonoro (tromba?), anche se non si può dirlo con certezza perché l'esemplare è incompleto, mancando soprattutto dell'apice e di parte dell'ultima spira. Conchiglie simili sono state rinvenute in altri santuari italici, come nel santuario urbano di Demetra a Herakleia (Policoro - IV secolo a.C.) e in quello di Timmari presso Matera.

L'altare ipogeico ricopriva un ruolo fondamentale nella celebrazione dei riti ctoni, poiché il foro, in cui erano versate le libagioni, rappresentava l'anello di congiunzione tra il mondo dei vivi e quello degli inferi. La celebrazione dei riti ctoni non si esauriva con l'offerta dei sacrifici, dato che trova un ulteriore riscontro nella presenza del cane, ma prevedeva anche il consumo dei pasti *in situ* come dimostra la presenza di diversi piatti, con i quali probabilmente questi venivano consumati. Inoltre il rinvenimento di pentole, per lo più di piccole dimensioni, induce a pensare che la cottura dei cibi, di natura sia vegetale sia animale, avvenisse all'interno dell'edificio adiacente alle strutture. Tale ipotesi è anche suffragata dalla presenza di focolari rinvenuti all'interno della stessa struttura.

Populonia

Sull'acropoli di Populonia, nella porzione sud-ovest dell'ampliamento meridionale del saggio IV, è stata rinvenuta di recente una piccola fossa circolare realizzata nel terreno vergine²². La fossa era stata colmata intenzionalmente da terreno nero carbonioso contenente resti animali e diversi contenitori ceramici frammentati e integri, soprattutto nella parte più profonda. Il materiale ceramico data il contesto tra la fine del III e la metà del II secolo a.C.

Il campione faunistico è composto quasi esclusivamente da ovicapri e da suini di età molto giovane²³. Le caratteristiche della deposizione indicano che con ogni probabilità i resti rinvenuti nella fossa non riflettono affatto un'attività economica ma il consumo di animali giovani in una attività di tipo culturale. A supporto di questa interpretazione abbiamo la diversa frequenza delle tre principali categorie di animali domestici rispetto

¹⁹ Davis 1996b; 2000.

²⁰ De Grossi Mazzorin, Solinas 2010.

²¹ Coppola 2005.

²² Raffo 2015.

²³ De Grossi Mazzorin, Minniti 2015.

ad altre aree della città²⁴ e ad altri contesti abitativi coevi²⁵ e la predominanza di individui giovanili. L'analisi tafonomica dei resti animali ha evidenziato scarse tracce di combustione e ancor meno di macellazione. Inoltre la scarsissima percentuale di tracce di rosicchiatura (un solo resto) dimostra l'inaccessibilità del contesto da parte di carnivori e di conseguenza la sua repentina chiusura.

Sulla base dei dati di scavo la fossa è stata interpretata come un "piaculum", dovuto probabilmente al cambio di destinazione d'uso dell'area, successivamente adibita a cisterna, oppure, sempre in relazione all'impianto di questa, alla violazione delle acque²⁶.

Il sacrificio di animali in riti di espiazione per la profanazione di un luogo o di una struttura sacra sono moltissimi, valgono ad esempio i casi di Este²⁷, la già menzionata Tarquinia, Veio²⁸ e Mazzano Romano²⁹, mentre quelli più strettamente legati alla violazione delle acque, attraverso captazione o irreggimentazione, sono meno documentati.

Populonia (cisterna)

Riconducibile al rito di espiazione per la violazione delle acque per la costruzione di una cisterna monumentale ad uso pubblico, fra la fine del III e il primo ventennio del I secolo a.C., sembrerebbe essere, sempre a Populonia, anche il ritrovamento di una fossa quadrangolare nella sua area perimetrale. Al suo interno era stato collocato un solo piatto di ceramica a vernice nera contenente i resti di un rito o pasto sacrificale³⁰. Tali resti, tutti appartenenti a maiali, sono da riferire a circa sei esemplari che non avevano ancora raggiunto la piena maturità (età compresa tra i 19 e i 24 mesi).

Muro Leccese (Cunella)

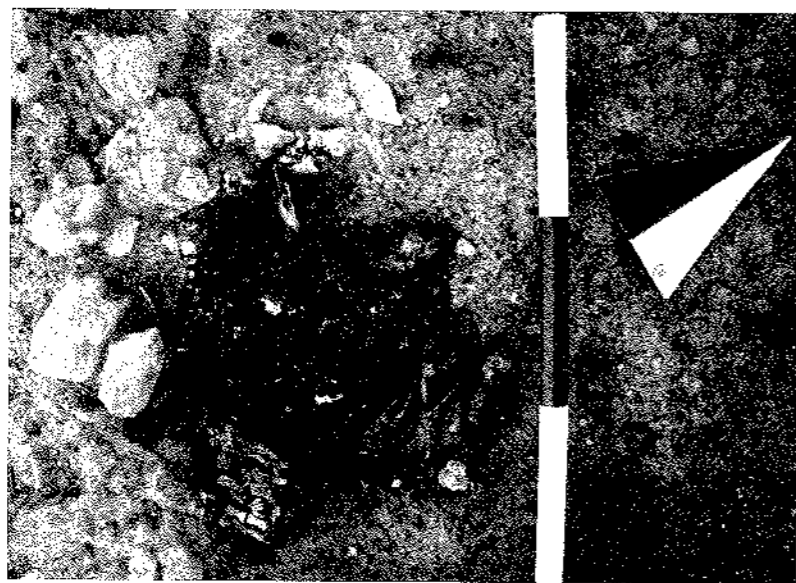


Fig. 4. Muro Leccese (LE), loc. Cunella: edificio residenziale, ambiente 1b - particolare della deposizione meridionale (fossa n. 1).

Nell'area della città messapica di Muro Leccese (loc. Cunella) sono stati rinvenuti, al di sotto di una struttura in "tufina", tre fosse contenenti i resti di un sacrificio di fondazione databili agli inizi del IV secolo a.C. I resti faunistici rinvenuti nei tre contesti si connotano tutti come ciò che resta di diverse azioni rituali, incentrate sul sacrificio di caprovini³¹. Nel caso della fossa 1, al sacrificio seguiva il depezzamento, il consumo della carne e la sistemazione ordinata dei resti ossei (Fig. 4). Nella fossa 2, tre animali giovani di età compresa tra i due e i dodici mesi furono disposti interi, visto che alcune parti del corpo erano ancora in connessione anatomica. Infine la terza fossa presentava le ossa disposte senza alcun ordine e

connessione anatomica. Il denominatore comune dei sacrifici, forse da interpretarsi come rituali di consacrazione delle nuove strutture abitative (fossa 1 e 2) o come *piacula* per la dismissione ed obliterazione di strutture sacre (fossa 3), è quindi il sacrificio e consumo di ovini ed il loro successivo interrimento in fosse ubicate secondo un preciso schema.

Cani nelle Mura (Fidene, Paestum, Rimini, Porta Mugonia ecc.)

A conclusione di questa presentazione è doveroso citare il sacrificio di un cane-guardiano nella fondazione delle mura della città, in genere disposto in un punto chiave del sistema difensivo³². A questo tipo di rito infatti sembrerebbero ricondursi i resti di cane rinvenuti in una muratura difensiva a Fidenae³³ (Fig. 5), come quelli documentati a Roma nei pressi della Porta Mugonia³⁴ o nelle mura coloniali di Ariminum o del bastione settentrionale della porta Marina di Paestum.



Fig. 5. Fidene - via Vernio (Roma): scheletro del cane posto nella fossa di fondazione di un muro difensivo.

Abbreviazioni bibliografiche

- Amoroso A., De Grossi Mazzorin J., di Gennaro F., 2005, *Sepoltura di cane (IX-VIII sec. a.C.) nell'area perimetrale dell'antica Fidenae*, in I. Fiore, G. Malerba, S. Chilardi (a cura di), *Atti del 3° Convegno Nazionale di Archeozoologia*, (Siracusa 2000, Studi di Paleontologia II, Collana del Bollettino di Paleontologia Italiana), Roma 2005, pp. 311-327.
- Bedini E., 1997, *I resti faunistici*, in M. Bonghi Jovino, C. Chiaromonte Trerè (a cura di), *Tarquinia. Testimonianze archeologiche e ricostruzione storica scavi sistematici nell'abitato. Campagne 1982-1988*, Roma, pp. 103-144.
- Bonghi Jovino M., 2005, *Mini mulvanice - mini turuce. Depositi votivi e sacralità. Dall'analisi del rituale alla lettura interpretativa delle forme di religiosità*, in A. Comella, S. Mele (a cura di), *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana*, *Atti del Convegno Studi*, Perugia 2000, Bari, pp. 31-45.
- Bookidis N., Hansen J., Snyder L., Goldberg P., 1999, *Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth*, in *Hesperia* 68, pp. 1-54.
- Bruno B., 2004, *L'arcipelago maltese in età Romana e Bizantina. Attività economiche e scambi al centro del Mediterraneo*, Bari.
- Chenal-Velarde I., Studer J., 2003, *Dieux et celle des hommes: Offrandes d'animaux et restes culinaires dans l'aire sacrificielle nord*, in *Eretria XIV: l'aire sacrificielle au nord du Sanctuaire d'Apollon Daphnephoros*, Gollion, pp. 175-85.
- Ciaraldi M., 1997, *Oria, Monte Papalucio: i resti vegetali delle offerte di età arcaica ed ellenistica*, in F. D'Andria (a cura di), *Metodologie di catalogazione dei beni archeologici*, vol. I, Lecce-Bari, pp. 211-228.

²⁴ De Grossi Mazzorin 1985; De Grossi Mazzorin, Minniti 2008.

²⁵ Ad esempio a Tarquinia (Bedini 1997).

²⁶ Sul tema del culto delle acque e sulle offerte in strutture idrauliche artificiali si rimanda a Facchinetti 2010.

²⁷ Fiore, Tagliacozzo 2002.

²⁸ De Grossi Mazzorin, Cucinotta 2009.

²⁹ De Grossi Mazzorin 2015.

³⁰ De Grossi Mazzorin, Mascione 2010.

³¹ De Grossi Mazzorin, Perrone 2013.

³² De Grossi Mazzorin, Minniti 2006; De Grossi Mazzorin 2008.

³³ Amoroso, De Grossi Mazzorin, di Gennaro 2005.

³⁴ Di Giuseppe 2014[2015].

- Coppola F., 2005, *Il sacrificio del cane in un centro di culto messapico: i resti faunistici provenienti dal Bothros I di piazza Dante a Vaste (LE)*, in G. Malerba, P. Visentini (a cura di), *Atti del 4° Convegno Nazionale di Archeozoologia*, (Pordenone 2003, Quaderni del Museo Archeologico del Friuli Occidentale 6), Pordenone, pp. 307-314.
- Crabtree P., Monge J., 1990, *Faunal and human skeletal remains*, in D. White, *The extramural sanctuary of Demeter and Persephone at Cyrene, Libya. Final Reports III*, (University Museum Monograph 67), Filadelfia, pp. 113-154.
- Davis S.J.M., 1996a, *Animal sacrifices*, in D. Buitron, Oliver (a cura di), *The Sanctuary of Apollo Hylates at Kourion: Excavations in the Archaic precinct*, in *SIMA* 109, pp. 181-182.
- Davis S.J.M., 1996b, *Measurements of a Group of Adult Female Shetland Sheep Skeletons from a Single Flock: a Baseline for Zooarchaeologists*, in *JSA* 23, pp. 593-612.
- Davis S.J.M., 2000, *The Effect of Castration and Age on the Development of the Shetland Sheep Skeleton and a Metric Comparison Between Bones of Males, Females and Castrates*, in *JSA* 27, pp. 373-390.
- De Grossi Mazzorin J., 1985, *Reperti faunistici dall'Acropoli di Populonia: testimonianze di allevamento e caccia nel III secolo a.C.*, in *Rassegna di Archeologia* 5, pp. 131-171.
- De Grossi Mazzorin J., 2008, *L'uso dei cani nei riti di fondazione, purificazione e passaggio nel mondo antico*, in F. D'Andria, J. De Grossi Mazzorin, G. Fiorentino (a cura di), *Uomini, piante e animali nella dimensione del sacro, Atti del Seminario di studi di Bioarcheologia, Cavallino 2002*, (BACT 6), Bari, pp. 71-81.
- De Grossi Mazzorin J., c.d.s., *Le offerte alimentari di origine animale del santuario di Monte Li Santi: analisi archeozoologica*, in M.A. De Lucia Brolli (a cura di), *Il santuario di Monte Li Santi – Le Rote a Narce. Scavi 1985-1996*, (Civiltà arcaica dei Sabini nella Valle del Tevere, Nuova Serie, vol. 6 - Mediterranea, Suppl. 10), Pisa-Roma.
- De Grossi Mazzorin J., Battafarano M., 2012, *I resti faunistici provenienti dagli scavi di Tas Silg a Malta: testimonianze di pratiche rituali*, in J. De Grossi Mazzorin, D. Saccà, C. Tozzi (a cura di), *Atti del 6° Convegno Nazionale di Archeozoologia, Parco dell'Orecchiella, San Romano in Garfagnana 2009*, Lucca pp. 357-363.
- De Grossi Mazzorin J., Cucinotta C., 2009, *Analisi archeozoologica di alcuni contesti dalla città antica di Veio*, in G. Bartoloni (a cura di), *L'abitato etrusco di Veio. Ricerche dell'Università di Roma "La Sapienza". I - Cisterne, pozzi e fosse*, Roma, pp. 125-138.
- De Grossi Mazzorin J., De Venuto G., Minniti C., c.d.s., *I resti faunistici provenienti da San Vito dei Normanni*, in *Studi di Antichità*, Lecce.
- De Grossi Mazzorin J., Mascione C., 2010, *Populonia, acropoli: un deposito rituale dalla cisterna pubblica*, in H. Di Giuseppe, M. Serlorenzi (a cura di), *I riti del costruire nelle acque violate, Atti del Convegno Internazionale Roma 12-14 giugno 2008*, Roma, pp. 325-334.
- De Grossi Mazzorin J., Minniti C., 2006, *Dog Sacrifice in the Ancient World: A Ritual Passage?*, in L.M. Snyder, E.A. Moore (eds.), *Dogs and People in Social, Working, Economic or Symbolic Interaction, Proceedings of the 9th Conference of the International Council of Archaeozoology*, Oxford, pp. 62-66.
- De Grossi Mazzorin J., Minniti C., 2008, *Resti faunistici dal saggio IX*, in V. Acconcia, C. Rizzitelli (a cura di), *Materiali per Populonia* 7, Pisa, pp. 197-214.
- De Grossi Mazzorin J., Minniti C., 2015, *Le hostiae animales dalla fossa rituale rinvenuta sull'acropoli di Populonia*, in *Materiali per Populonia* 11, Pisa, pp. 139-158.
- De Grossi Mazzorin J., Perrone N., 2013, *I resti animali da alcuni contesti culturali di Muro Leccese (LE), loc. Cunnella*, in L. Giardino, G. Tagliamonte (a cura di), *Archeologia dei luoghi e delle pratiche di culto, Atti del Convegno, Cavallino 2012*, (Bibliotheca Archeologica 32), Bari, pp. 205-212.
- De Grossi Mazzorin J., Solinas A.M., 2010, *La fauna dei Bothroi di Vaste e sue implicazioni culturali*, in A. Tagliacozzo, I. Fiore, S. Marconi, U. Tecchiati (a cura di), *Atti del V Convegno Nazionale di Archeozoologia, Rovereto*, pp. 183-192.
- Di Giuseppe H., 2014[2015], *Pasti per una divinità presso il trivio della Porta Mugonia a Roma*, in *Oebalus* 9, pp. 243-283.
- Ekroth G., 2013, *What we would like the bones to tell us: a sacrificial wish list*, in G. Ekroth, J. Wallesten (eds.), *Bones, behaviours and belief. The zooarchaeological evidence as a source for ritual practice in ancient Greece and beyond*, (Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, Series in 4, 55), Stoccolma, pp. 15-30.
- Facchinetti G., 2010, *Offrire nelle acque: bacini e altre strutture artificiali*, in H. Di Giuseppe, M. Serlorenzi (a cura di), *I riti del costruire nelle acque violate, Atti del Convegno Internazionale Roma 12-14 giugno 2008*, Roma, pp. 43-68.
- Fiore I., Tagliacozzo A., 2002, *I resti faunistici*, in A. Ruta Serafini (a cura di), *Este preromana, una città e i suoi santuari*, Treviso, pp. 185-197.
- Forstenpointner G., 2003, *Promethean Legacy: investigations into the ritual procedure of 'Olympian' sacrifice*, in E. Kotjabopoulou, Y. Hamilakis, P. Halstead, C. Gamble, V. Elefanti (eds.), *Zooarchaeology in Greece. Recent Advances*, (BSA 9), Londra, pp. 203-213.
- Forstenpointner G., Galik A., Weissengruber G.E., 2013, *The zooarchaeology of cult. Perspectives and pitfalls of an experimental approach*, in G. Ekroth, J. Wallesten (eds.), *Bones, behaviours and belief. The zooarchaeological evidence as a source for ritual practice in ancient Greece and beyond*, (Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, Series in 4, 55), Stoccolma, pp. 233-242.
- Jameson M.H., 1988, *Sacrifice and animal husbandry in Classical Greece*, in C.R. Whittaker (eds.), *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, (Cambridge Philological Society, Suppl. 14), Cambridge, pp. 87-119.
- Jarman M.R., 1973, *Preliminary Report on the Animal Bones, Chapter IX*, in J.N. Coldstream (eds.), *Knossos. The Sanctuary of Demeter*, in *BSA Suppl.* 8, pp. 177-179.
- Mastronuzzi G., 2008, *Il culto di Demetra in Messapia*, in C.A. Di Stefano (a cura di), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto la leggenda, Atti del I congresso internazionale, Enna 2004*, Pisa-Roma, pp. 137-153.
- Melissano V., 2012, *Ricerche archeologiche a Vaste, Fondo Melliche: l'età Ellenistica*, in R. D'Andria, K. Mannino (a cura di), *Gli allievi raccontano, Atti dell'Incontro di Studio per i Trent'anni della Scuola di Specializzazione in Beni Archeologici, Università del Salento, Cavallino 2010*, Galatina, pp. 79-92.
- Orlandini P., 1968-1969, *Diffusione del culto di Demetra e Kore in Sicilia*, in *Kokalos* 14-15, pp. 334-338.
- Perrone N., 2008-2009, *Testimonianze di pratiche culturali dai resti faunistici dal tempio VI del Timpone della Motta (CS)*, Tesi della Scuola di Specializzazione in Beni Archeologici "D. Adamesteanu", Anno accademico 2008-2009, Lecce.
- Peters J., von den Driesch A., 1992, *Siedlungsabfall versus Opferreste: Essgewohnheiten im archaischen Milet*, in *Istanbuler Mitteilungen* 42, pp. 117-125.
- Raffo O., 2015, *Una fossa rituale nel Saggio IV*, in *Materiali per Populonia* 11, Pisa, pp. 129-138.
- Reese D.S., 1989, *Faunal remains from the altar of Afrodite Ourania*, in *Hesperia* 58, pp. 63-70.
- Semeraro G., 2009, *Forme e funzioni dei vasi attici in contesti culturali di età arcaica: nuovi dati dall'insediamento messapico del Castello di Alceste (San Vito dei Normanni - BR)*, in S. Fortunelli, C. Masseria (a cura di), *Ceramica attica da santuari della Grecia, della Ionia e dell'Italia, Atti del Convegno Internazionale, Perugia 2007*, Perugia, pp. 495-506.
- Sfameni Gasparro G., 1986, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma.
- Stroud R.S., 1965, *The Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth. Preliminary Report I: 1961-62*, in *Hesperia* 34,1, p. 10.
- Zimmermann E., 1993, *Die Tierreste aus dem Archaischen Milet/Westtürkei (7. Bis 5. Jh. v. Chr.)*, Ph.D. tesi, Università di Monaco.

I SANTUARI NURAGICI: ARCHITETTURA, ORGANIZZAZIONE E FUNZIONE DEGLI SPAZI

Anna Depalmas – Claudio Bulla – Giovanna Fundoni

Caratteri dei santuari nuragici

La Sardegna di età nuragica rappresenta l'unica regione della protostoria italiana che ha restituito strutture monumentali identificabili come edifici realizzati appositamente per il culto. Le espressioni più evidenti della religiosità nuragica si manifestano, infatti, nell'ambito di numerosi complessi cultuali e nelle cospicue strutture monumentali in gran parte connesse a rituali che prevedevano l'uso dell'acqua.

Il quadro delle documentazioni è particolarmente ricco e diversificato, rappresentato oltre che da pozzi e fonti anche da edifici di pianta rettangolare (i c.d. templi a megaron), retto-curvilinea e circolare, anche se spazi per il culto vengono ricavati pure all'interno delle strutture civili come i nuraghi e i villaggi nuragici, come nel noto caso dell'insediamento di Serra Orrios¹ (Fig. 1.5).

La categoria più rappresentata è però indiscutibilmente quella dalle strutture direttamente ricollegabili al culto delle acque.

Si tratta di pozzi sacri, cioè di strutture architettoniche che permettono di raggiungere una vena d'acqua direttamente nel sottosuolo mediante la realizzazione di una costruzione ipogea composta da un ambiente ricoperto a tholos, costruito sopra il punto di raccolta dell'acqua e accessibile tramite una scala, o di fonti sacre in cui, in corrispondenza di un affioramento superficiale di acqua sorgiva, sorge un edificio che, quando conservato in alzato, si rivela di straordinaria imponenza e monumentalità (Fig. 1.2).

È il caso di Su Tempiesu di Orune, in cui il tempio, alto m 6,85, è formato da un vestibolo con banconi laterali, una scala e una cella coperta a tholos che raccoglie l'acqua della vena sorgiva; la sommità culmina con un timpano a triangolo acuto sul quale poggiava un acroterio che sosteneva venti spade votive di bronzo² (Fig. 1.4).

Sia i pozzi, sia le fonti ma anche i *megara* hanno un *temenos*, ossia una cinta muraria che circonda il tempio e lo distingue dagli altri edifici presenti nell'area.

Oltre a queste classi monumentali sono ampiamente attestate strutture di pianta rettangolare o più frequentemente circolare che pur non disponendo di una fonte naturale di acqua presentano all'interno vasche di pietra e/o bacili ricollegabili all'uso di un elemento liquido, appositamente portato nell'edificio templare (Fig. 2.7).

Fonti sacre, templi a pozzo, edifici di pianta rettangolare o circolare possono quindi sorgere isolati ma, più di frequente, appaiono associati in modo da comporre spazi articolati di notevole complessità.

Non necessariamente la composizione di strutture di diverso tipo avviene in modo organico ma talvolta questa si svolge entro un ampio areale, secondo una disposizione a quote differenti e non contigua dei diversi elementi.

Un esempio è il complesso archeologico di Janna 'e Pruna di Irgoli, posto in un importante valico tra la valle del Cedrino e il Monte Albo, che si sviluppa tra il tempio a megaron di Janna 'e Pruna³ e la fonte di Su Notante⁴, 250 m più a valle, con alcuni ambienti di servizio di pianta circolare e rettangolare posti lungo il percorso.

¹ Santoni 1985, p. 197.

² Fadda 1988, p. 22.

³ Fadda 2002.

⁴ Massetti 1997.

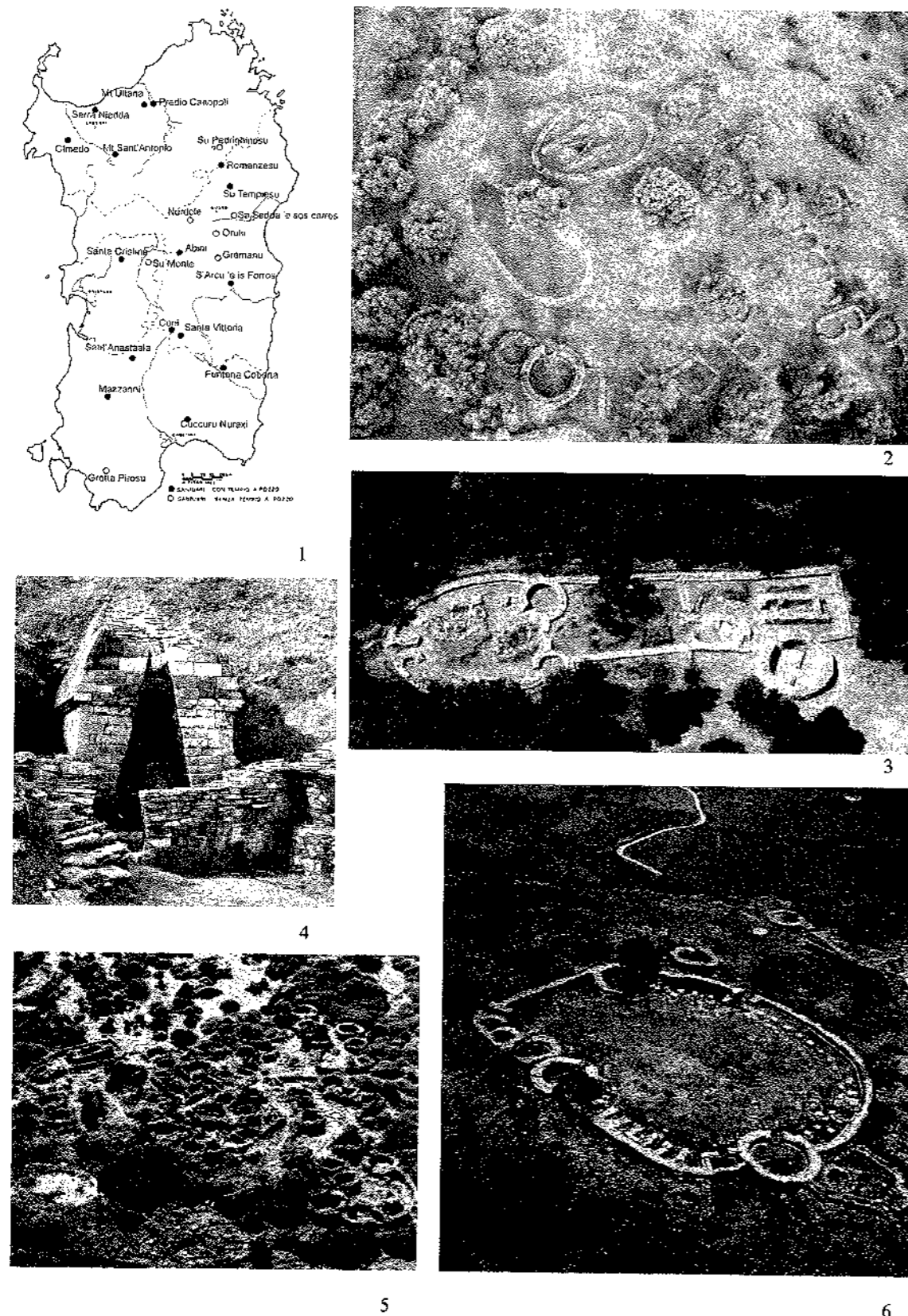


Fig. 1. Carta di distribuzione dei santuari nuragici (1); pozzo sacro di Santa Cristina (Paulilatino-OR) (2); complesso culturale di Gremanu (Fonni-NU) (3); fonte sacra di Su Tempiesu (Orune-NU) (4); villaggio di Serra Orrios (Dorgali-NU) (5); "recinto delle feste" di Santa Vittoria (Serri-NU) (6). Foto Comune di Paulilatino (2); da Fadda, Posi 2008 (3); da Fadda 1988 (4); da Moravetti 1988 (5); da Zucca 1988 (6).

Solo per gli aggregati più strutturati e complessi è utilizzato il termine di santuario, che assume anche una rilevante connotazione nell'ambito di un'organizzazione spaziale che considera il complesso culturale come elemento centrale di incontro delle tribù del territorio, da cui anche la diffusa accezione di santuario federale.

È stato già osservato come i santuari nuragici presentino come caratteristiche ricorrenti⁵:

- la presenza di strutture stabili legate al culto;
- la distinzione di forma e d'uso rispetto all'architettura civile;
- l'evidenza di frequentazione estesa ai membri di più di una comunità.

Oltre a questi aspetti è opportuno considerare, come elementi connotanti il santuario, anche:

- la ricorrente associazione di più strutture monumentali con destinazione culturale;
- la complessità topografica⁶.

Alcuni dei più noti santuari si sviluppano su un supporto orografico ben percepibile, costituito da un pianoro definito naturalmente (come Santa Vittoria a Serri⁷ e Sant'Antonio a Siligo⁸) (Fig. 1.6).

In altri casi, l'area entro cui si articola il complesso santuariole non è distinguibile con certezza, non essendoci limiti naturali e mancando una delimitazione artificiale, come una cinta muraria che circondi l'intera superficie (è il caso ad esempio di Santa Cristina a Paulilatino⁹ che sorge all'interno di un altopiano vasto circa 450 km²).

In molti casi la nostra difficoltà a comprendere lo sviluppo dei complessi è data dalla visibilità limitata o non ottimale delle strutture, determinata spesso dalla incompletezza della indagini sinora svolte, come è il caso dell'importante santuario di Abini¹⁰.

Benché siano note alcune associazioni ricorrenti di edifici – con strutture che ricalcano comunque quasi sempre tipologie note – non sono documentati schemi rigidi e costanti nella composizione della topografia dell'area santuariole.

I diversi edifici, fonte o pozzo, megaron, recinto, strutture rettangolari e circolari – con o senza bancone – sono giustapposte senza un ordine evidente e con un'apparente anarchia nell'iterazione di un edificio piuttosto che un altro.

Questo è particolarmente visibile a Su Romanzesu di Bitti che presenta ben quattro edifici rettangolari all'interno di un villaggio di circa un centinaio di capanne, con un tempio a pozzo e un recinto gradonato per cerimonie¹¹ (Fig. 2.2-3).

Nel santuario di Santa Vittoria di Serri, che è forse quello di cui è noto il maggiore sviluppo topografico, si distinguono oltre al tempio a pozzo e a un megaron, ben due edifici circolari con atrio e almeno sei strutture circolari con bancone perimetrale¹² (Fig. 1.6).

Il santuario di Gremanu a Fonni, che comunque si sviluppa in due zone distinte di cui una incentrata su una fonte e due pozzi sacri, presenta, invece, un insieme serrato di edifici di diverso tipo, racchiusi entro un ampio *temenos*¹³ (Figg. 1.3; 2.1).

A.D.

La funzione degli spazi all'interno dei santuari nuragici

Si può quindi notare il ricorre di ambienti dalle funzioni specifiche, ma con soluzioni formali, architettoniche e posizione differenti. Oltre ai templi ci sono ambienti e strutture ricorrenti, dalla cui posizione, caratteristiche architettoniche e materiali ritrovati all'interno, si può risalire a quella che poteva essere la loro funzione.

In primo luogo è evidente una divisione in spazi pubblici e ad accesso limitato¹⁴.

⁵ Lo Schiavo 1992, pp. 535-548.

⁶ Depalmas 2014b, p. 473.

⁷ Santoni 1985, p. 198.

⁸ Ialongo 2011, pp. 69-232.

⁹ Moravetti 2003.

¹⁰ Depalmas 2014a, p. 90.

¹¹ Fadda, Posi 2006, pp. 9-19, 25-34, 40-47.

¹² Zucca 1988, fig. 16.

¹³ Fadda, Posi 2008, pp. 37-39.

¹⁴ Depalmas 2014b, p. 479.

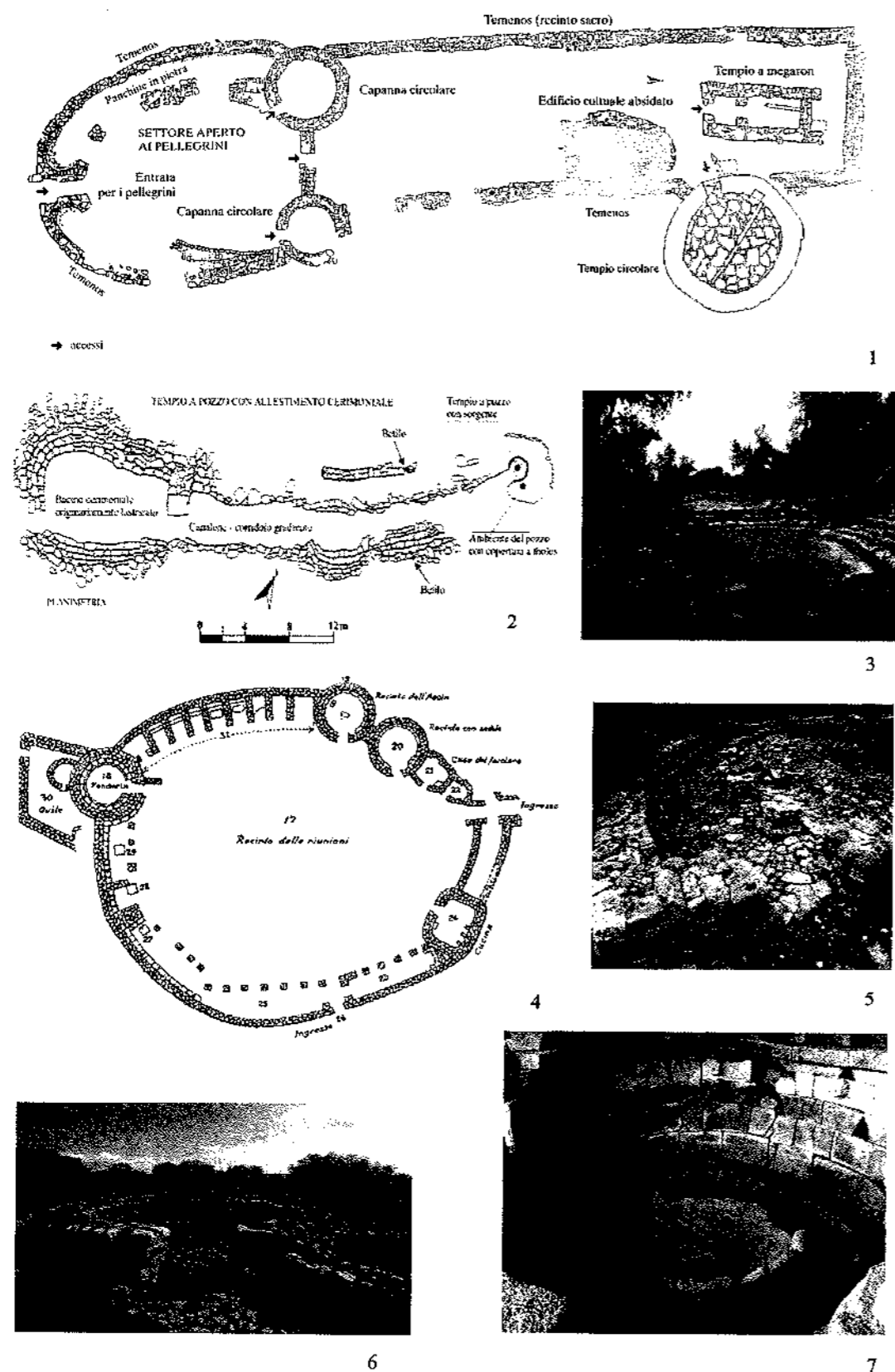


Fig. 2. Distribuzione degli spazi nel santuario di Gremanu (Fonni-NU) (1); pozzo sacro e area gradonata del complesso culturale di Romanzesu (Bitti-NU) (2-3); "recinto delle feste" di Santa Vittoria (Serri-NU) (4-5); capanna delle riunioni di Santa Cristina (Paulilatino-OR) (6); "rotonda" con bacile di Sa Sedda 'e Sos Carros (7). Da Fadda, Posi 2008 (1); da Fadda, Posi 2006 (2-3); da Zucca 1988 (4-5); da Moravetti 1988 (6); da Fadda, Salis 2010 (7).

Tra gli spazi pubblici sono ricorrenti ambienti ampi, quasi sempre non coperti, dotati di sedili o gradini. Essi si dividono in due tipi: recinti con sedili e ambienti con area centrale lastricata circondata da gradinate. Nel primo tipo, lungo il muro perimetrale interno del recinto sacro si sviluppa un bancone sedile, come ad Abini e Gremanu.

Il secondo genere invece consiste in un'area di forma subcircolare lastricata, attorno alla quale si sviluppano gradinate. La presenza di un rivestimento argilloso ha fatto ipotizzare che fossero usate come vasche lustrali. I principali esempi sono nel santuario di Su Romanzesu e in quello di Sa Sedda 'e Sos Carros.

Esistono anche forme alternative, come il cosiddetto recinto delle feste del santuario di Santa Vittoria, dove l'ambiente lastricato è circondato da una sorta di porticato avente le stesse funzioni dei sedili e delle gradinate (Fig. 2.4-5).

La funzione di questi spazi è indicata dalle loro grandi dimensioni e dalla presenza di sedili o gradini atti ad accogliere numerose persone per cerimonie e riti. La presenza di numerosi resti faunistici all'interno di questi spazi fa pensare che vi si svolgessero anche banchetti o pasti rituali.

Esistevano anche altri ambienti destinati a riunioni o riti però ad accesso più ristretto, le cosiddette capanne delle riunioni, dotate di sedili e spesso anche di bacile centrale. Sono d'esempio quelle di Santa Vittoria di Serri, di Sa Sedda 'e Sos Carros (Fig. 2.7), o di Abini.

Altri spazi dei santuari ad accesso limitato, probabilmente a sacerdoti o persone autorizzate, dovevano essere le parti interne di pozzi, fonti e tempietti, nelle quali ricorre una divisione dello spazio. Lo si nota soprattutto nei tempietti, dove la parte opposta all'ingresso è spesso chiusa da un muro come una sorta di sacello.

Legate ai templi e al culto dovevano essere le strutture attigue. Si tratta di ambienti chiusi di forma circolare o anche rettangolare, situati a pochi metri dal tempio. La vicinanza al luogo di culto e la presenza di numerosi materiali bronzei e tavole per offerte al loro interno fa pensare che fossero ambienti accessori, magazzini per i beni del tempio o spazi destinati a chi amministrava i culti e custodiva il luogo. Tra gli esempi si ricordano la capanna rettangolare prossima alla fonte di Sa Carcaredda, quella circolare fuori dal recinto di Abini, un altro caso a Santa Anastasia di Sardara, la cosiddetta capanna del sacerdote di Santa Vittoria e la capanna 3 quadrangolare di S'Arcu 'e Is Forros, magazzino di bronzi e vasi.

In gran parte dei santuari nuragici si rileva la presenza di numerose strutture abitative, capanne circolari, isolate o spesso raggruppate in forma di isolato. Le testimonianze archeologiche trovate al loro interno le identificano come abitazioni, riportando alla sfera della vita quotidiana. Infatti oltre ai focolari restano tracce di oggetti legati ad attività di tessitura, molitura dei cereali, alla conservazione di derrate alimentari.

Poiché alcune di esse non conservano molte tracce di vita quotidiana, si parla non solo di insediamenti stabili legati ai santuari ma anche di abitazioni aventi funzione di accogliere i pellegrini in occasione di feste e cerimonie religiose, come le attuali cumbessias/muristenes note nei santuari cristiani. I principali esempi vengono dal grande insediamento di Abini, Santa Vittoria, Sa Sedda 'e Sos Carros, Su Romanzesu.

In molti santuari si conoscono ambienti legati ad attività produttive e artigianali, come la metallurgia del bronzo, le cui tracce sono riconoscibili in gran parte dei santuari sardi con scarti di lavorazione, scorie, metallo grezzo o da rifondere, crogioli, matrici e fornaci, noti per esempio a S'Arcu 'e Is Forros, Sa Sedda 'e Sos Carros, Abini, Santa Vittoria. Sono noti anche ambienti con resti di macinelli, pestelli, macine che riportano alla lavorazione dei cereali, o addirittura spazi definibili come botteghe, come quelli del recinto delle feste di Santa Vittoria, in cui probabilmente si svolgevano anche mercati e scambi.

G.F.

Gli spazi delle attività metallurgiche

Oltre alla particolare organizzazione planimetrica dei santuari e alla perizia e molteplicità di soluzioni architettoniche con cui erano realizzate le strutture templari e le annesse opere idrauliche, colpisce l'ingente quantità di manufatti in metallo che si rinviene presso i depositi archeologici dei centri culturali.

In primis si ricorda che gli architetti nuragici fecero largo uso del piombo sia per il fissaggio, mediante grappe, dei blocchi in tecnica isodoma con i quali erano realizzate le strutture sacre di maggior pregio e impor-

tanza, ed inoltre utilizzarono, come avviene a Su Tempiesu (Orune, NU)¹⁵, lo stesso metallo per sigillare gli spazi tra i filari in pietra delle pareti del monumento, e dei quattro gradini che introducono alla fonte.

Il metallo aveva un posto di rilievo nel decoro architettonico delle strutture sacre, in diversi casi sono stati individuati gli acroteri di forma tronco-piramidale sui quali erano infisse, mediante colate di piombo, lunghe spade votive che svettavano con significato simbolico sulla sommità dei templi o su blocchi lavorati, inseriti in setti murari, come avviene presso il tempio A di Gremanu (Fonni, NU)¹⁶, oppure isolati come ad Abini (Teti, NU)¹⁷ ove un grande blocco di trachite, di cui è sconosciuta la giacitura originaria, presenta circa cinquanta fori per il fissaggio di spade votive. Sempre ad Abini un affioramento roccioso di forma subquadrangolare all'interno del recinto sacro, e nelle immediate vicinanze del lastricato posto di fronte alla fonte, venne sfruttato per l'ulteriore fissaggio di altre spade votive¹⁸.

In relazione ai manufatti metallici rinvenuti presso i santuari possiamo affermare con ragionevole certezza che tra essi figurano tutte le categorie di prodotti della metallurgia nuragica, fossero essi beni dall'alto pregio artistico quali le raffigurazioni umane e animali dei bronzi figurati, o le caratteristiche navicelle in bronzo, gli oggetti d'uso quotidiano legati al vestiario, gli oggetti d'ornamento e gli amuleti, le armi, gli strumenti da lavoro.

Risulta particolarmente significativa la presenza di manufatti non finiti o semilavorati, di rottami e scarti, oppure di lingotti integri o frammentari.

La notevole circolazione di metallo attestata presso i santuari si presta a una molteplice lettura. Probabilmente un aspetto fondamentale della vita di questi complessi si espletava nell'ambito di celebrazioni religiose durante le quali i ceti aristocratici nuragici, forse rappresentanti i gruppi egemoni di diversi ambiti territoriali, dimostravano il proprio status sociale ed allo stesso tempo consolidavano ed accrescevano il proprio potere, attraverso la donazione di un'ingente quantità di manufatti in bronzo.

L'offerta si sviluppava verosimilmente secondo un rituale che prevedeva un accesso filtrato dalle aree più esterne a quelle più interne del tempio, altrimenti non si spiegherebbe la quasi costante presenza di recinti e aree di rispetto attorno ad esso, ed inoltre non è improbabile ritenere che avessero accesso agli ambienti più sacri solo le figure di spicco e maggior prestigio sociale, verosimilmente le stesse in grado di deporre le offerte più ricche e lussuose.

È molto probabile che le offerte venissero esposte per un certo lasso di tempo, i bronzi figurati addirittura fissati ai basamenti in pietra per mezzo di colate in piombo.

Ad oggi possiamo documentare casi in cui una parte delle offerte è rimasta in posto all'interno della struttura sacra, come avvenuto all'interno del tempio di Su Monte (Sorradile, OR), dove in una grande nicchia annessa all'ambiente circolare si rinvennero sette bronzi d'uso, una navicella, un bronzetto figurato frammentario ed un toro sempre in bronzo¹⁹.

Successivamente ad una fase di esposizione, le donazioni venivano rimosse e deposte in stipi votive, per far posto alle nuove. Probabilmente è proprio questa attività di "pulizia" che portò alla formazione dei grandi depositi votivi che conosciamo e che dovevano configurarsi come una sorta di tesoro sacro del tempio.

Non trovano altra spiegazione le enormi quantità di bronzi rinvenute presso il santuario di Abini (Teti, NU) nella seconda metà dell'800, in una cista litica prima e successivamente in un grande contenitore ceramico localizzato all'interno di un ambiente in muratura ciclopica, che restituì un complesso di 750 pezzi, tra cui 124 spade riunite in fascio con delle strisce in bronzo, 77 frecce e lame di pugnali, cuspidi e puntali di lancia, spille e braccialetti, 8 pannelli di rame e 1 di piombo, 22 bronzetti figurati²⁰.

Oppure i 150 kg di bronzo conservati presso il tempio isodomo di Sa Sedda 'e Sos Carros, che secondo gli scavatori una volta defunzionizzato per problemi strutturali, acquisì la funzione di vano accessorio alla conservazione di bronzi²¹.

Mentre a Su Tempiesu (Orune) sembra attestata la presenza sia di donazioni ancora esposte sia di manufatti già rideposti nelle stipi votive²².

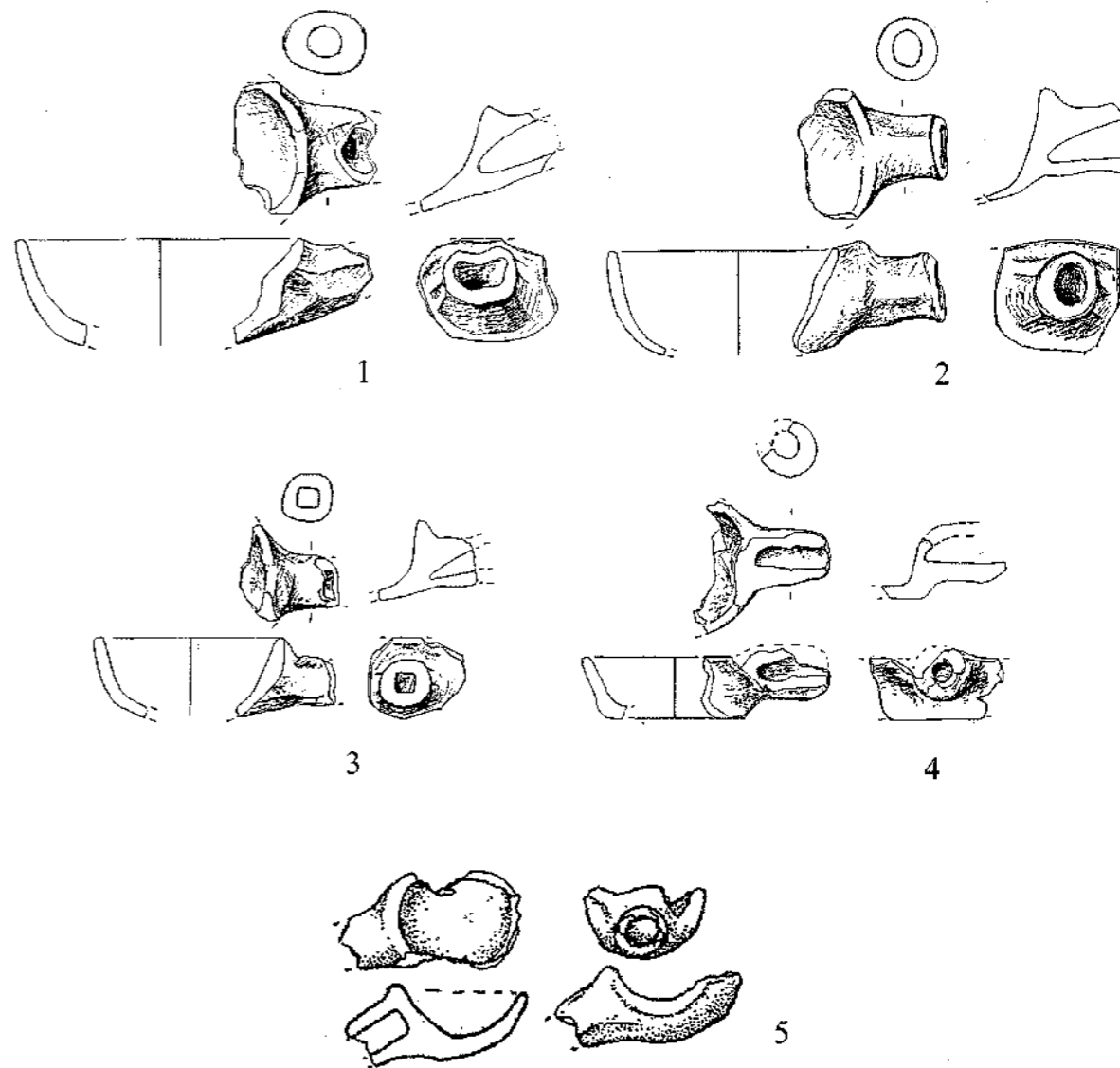


Fig. 3. Crogioli rinvenuti presso i santuari nuragici di Monte Sant'Antonio (Siligo-SS) (1-4) e di Serra Niedda (Sorso-SS) (5). Da Ialongo 2011 (1-4); da Rovina 2002 (5).

La complessità organizzativa e di funzioni dei santuari è quindi confermata dal fatto che probabilmente essi si distinguessero non solo come centri religiosi ma anche come imponenti centri di produzione e commercio dei metalli, rappresentando quindi dei nuclei di primaria importanza nella gestione di una delle attività economiche più importanti.

In alcuni casi le attività fusorie sono testimoniate indirettamente dal rinvenimento di strumenti connessi con la metallurgia quali sono i crogioli fittili dai santuari di Monte Sant'Antonio (Siligo)²³ e Serra Niedda (Sorso)²⁴ (Fig. 3).

Nel caso di S'Arcu 'e is Forros (Villagrande Strisaili) invece le testimonianze di attività metallurgiche sono molto più evidenti ed interessanti, in quanto oltre ad una notevole quantità di manufatti in bronzo recupe-

¹⁵ Fadda 2013, pp. 47-49.

¹⁶ Fadda, Posi 2008, p. 37.

¹⁷ Fadda 2013, p. 69.

¹⁸ Scavi 2013 (Depalmas 2014a).

¹⁹ Santoni, Bacco 2008, pp. 543-656.

²⁰ Pais 1884.

²¹ Fadda 2006, pp. 78-79.

²² Fadda, Lo Schiavo 1992; Ialongo 2011.

²³ Ialongo 2011.

²⁴ Rovina 2002, p. 19.

rati in diretta connessione con le strutture sacre, gli scavatori hanno individuato delle strutture circolari interpretate come forni, intorno alle quali furono rinvenute scorie di lavorazione e oggetti di bronzo frammentari.

Inoltre colpisce la presenza di una struttura sacra, il tempio a *megaron* 3, che nell'ultima fase edilizia ospitò un forno a camino che ha restituito intorno all'apertura centrale diversi strati di lavorazione dei metalli alternati a strati di argilla.

La struttura risulta particolarmente importante in quanto addossata ad un isolato abitativo composto da 12 vani affacciati su un cortile circolare, secondo uno schema planimetrico già ampiamente documentato in altri contesti nuragici.

In uno dei vani, con accesso dall'esterno dell'isolato, sono state individuate quattro strutture di combustione per la fusione del piombo, una delle quali conserva ancora una stratificazione alternata di piombo e argilla. La fusione avveniva anche all'interno di ciotole carenate e tegami che presentano tracce di metallo fuso. L'ingente quantità di metallo disperso ci indica chiaramente una notevole disponibilità di piombo ed una notevole laboriosità dell'officina.

Si ricorda peraltro che presso un secondo isolato abitativo solo parzialmente scavato si rivenero tre ricchi ripostigli con materiali integri e frammentari di bronzo, ferro e piombo²⁵.

C.B.

Conclusioni

Oltre alla monumentalità delle strutture, la ricchezza delle decorazioni lapidee e la presenza di arredi esclusivi, i templi forniscono indizi per la ricostruzione degli ambienti in cui avvenivano le cerimonie orchestrate nell'ambito degli spazi sacri.

In tali spazi, oltre alle cerimonie e alle pratiche rituali dovevano avere luogo manifestazioni di ambito pubblico e sociale (Fig. 2,6), attraverso incontri, accordi e scambi che, con le attività produttive e la funzione abitativa, dovevano contribuire alla definizione dei santuari come centri catalizzatori per l'incontro delle comunità insediate nel territorio.

Essi si configurano quindi come centri di importanza non solo religiosa, ma anche politica, economica e sociale per le comunità nuragiche che in esso si riunivano, rivelando il potere e la ricchezza delle stesse attraverso l'elaboratezza delle architetture, delle offerte e dei doni.

Abbreviazioni bibliografiche

- Depalmas A., 2014a, *Abini (Teti, Prov. di Nuoro)*, in *Notiziario di Preistoria e Protostoria-2014, Neolitico ed età dei Metalli-Sardegna e Sicilia*, (Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria 1.IV), pp. 90-92.
- Depalmas A., 2014b, *Il paesaggio del sacro nella Sardegna nuragica. Architetture celebrative e spazi cerimoniali nei luoghi di culto e nei santuari*, in N. Negroni Catacchio (a cura di), *Atti dell'undicesimo Incontro di studi Preistoria e Protostoria in Etruria Paesaggi cerimoniali, Valentano (VT) - Pittigliano (GR) 2012*, Milano, pp. 467-482.
- Fadda M.A., 1988, *La fonte sacra di Su Tempiesu di Orune*, Sassari.
- Fadda M.A., 2002, *Irgoli: tutta la preistoria della Sardegna*, in *Archeologia Viva*, XXI, n. 91, gennaio-febbraio 2002, pp. 56-61.
- Fadda M.A., 2006, *Oliena (Nuoro). Il complesso nuragico Sa Sedda 'e sos Carros di Oliena. Le nuove scoperte. Riflessioni sull'architettura religiosa del periodo nuragico*, in *Sardinia, Corsica et Baleares Antiquae IV*, pp. 77-88.
- Fadda M.A., 2007, *Il villaggio nuragico di Abini-Teti. Alla ricerca di un tempio perduto*, in S. Angiolillo, M. Giu-man, A. Pasolini (a cura di), *Ricerca e confronti 2006. Giornate di studio di archeologia e storia dell'arte*, Cagliari, pp. 53-62.
- Fadda M.A., 2012, *Villagrande Strisaili. Il villaggio santuario di S'Arcu 'e is Forros*, Sassari.

²⁵ Fadda 2012.

Fadda M.A., 2013, *Nel segno dell'acqua. Santuari e bronzi votivi della Sardegna Nuragica*, Sassari.

Fadda M.A., Lo Schiavo F., 1992, *Su Tempiesu di Orune. Fonte sacra nuragica*, Ozieri.

Fadda M.A., Posi F., 2006, *Il villaggio santuario di Romanzesu*, Sassari.

Fadda M.A., Posi F., 2008, *Il complesso nuragico di Gremanu*, Sassari.

Fadda M.A., Salis G., 2010, *Sa Sedda 'e Sos Carros e la valle di Lanaito (Oliena)*, Sassari.

Ialongo N., 2011, *Il santuario nuragico di Monte S. Antonio di Siligo (SS). Studio analitico dei complessi culturali della Sardegna protostorica*, Tesi di dottorato XXII ciclo, Roma.

Massetti S., 1997, *Irgoli (Nuoro). Località Su Notante. Fonte e strutture di età nuragica*, in *Bollettino di Archeologia* 43-45, pp. 192-195.

Moravetti A., 1998, *Serra Orrios e i monumenti archeologici di Dorgali*, Sassari.

Moravetti A., 2003, *Il santuario nuragico di Santa Cristina*, Sassari.

Pais E., 1884, *Il ripostiglio di bronzi di Abini presso Teti*, in *Bollettino Archeologico Sardo I*, pp. 67-181.

Rovina D. (a cura di), 2002, *Il santuario nuragico di Serra Niedda a Sorso (SS)*, Viterbo.

Santoni V., 1985, *I templi di età nuragica*, in *Sardegna Preistorica. Nuraghi a Milano*, Milano, pp. 181-208.

Santoni V., Bacco G., 2008, *Il Bronzo Recente e Finale di Su Monte – Sorradile (Oristano)*, in *La civiltà nuragica. Nuove acquisizioni. II, Atti del Convegno, Senorbì, 14-16 dicembre 2000*, Quartu S. Elena, pp. 543-656.

Taramelli A., 1931, *Teti. Esplorazione del santuario nuragico di Abini*, Roma, pp. 45-77.

Zucca R., 1988, *Il santuario nuragico di S. Vittoria di Serri*, Sassari.

AL DI SOTTO DEL SANTUARIO: UN IPOGEO PER ASTARTE?

Francesca Bonzano – Elisa Grassi

Il presente contributo ha come oggetto la riscoperta di un complesso sotterraneo situato al di sotto dell'area centrale del santuario di Tas-Silg a Malta¹. Le indagini nel sito sono condotte sin dal 1963 dalla Missione Archeologica Italiana a Malta, attualmente diretta dalla prof.ssa Grazia Semeraro (Università del Salento)².

Il luogo di culto si trova nella parte meridionale dell'isola, su un modesto rilievo che domina la baia di Marsaxlokk, uno degli approdi più frequentati nell'antichità. Le più antiche evidenze si datano all'età preistorica: nella fase di Tarxien del Neolitico maltese (3000-2500 a.C.) l'area sacra comprendeva almeno quattro templi megalitici del tipo ben noto in altri siti dell'arcipelago, insieme ad altre strutture legate alle pratiche del culto³. Il tema della continuità nella destinazione d'uso dei templi è ampiamente dibattuto: di fatto le genti fenicie che frequentarono il santuario a partire dalla fine dell'VIII secolo a.C. individuarono nel c.d. tempio I, ancora oggi riconoscibile nella planimetria complessiva (Fig. 1), il fulcro del complesso sacro, ora dedicato ad Astarte. Gli interventi edilizi di questo periodo si concentrano nell'area antistante le strutture preistoriche, e constano dei dispositivi per il sacrificio e di un piccolo sacello egittizzante; immediatamente a sud di quest'ultimo si trova uno degli ingressi del complesso ipogeo (C1), che riteniamo essere ascrivibile, almeno nelle sue forme attualmente visibili, a questa fase (Fig. 2).

C1 si presenta come un pozzo quadrangolare profondo poco meno di 6 m: da esso, attraverso uno passaggio rivolto a sud (3), si raggiunge un varco quadrangolare, una sorta di "finestra" (4) che dà accesso al cuore del complesso, ossia il pozzo C3. Questo è rivestito con grande cura da una fodera in opera isodoma con intonaco. Nelle pareti ovest, sud ed est di C3 si aprono tre passaggi (5, 13, 20), anch'essi realizzati in blocchi intonacati, che immettono in una serie di vani collegati tra loro, scavati nella roccia (7-19). A metà del soffitto del breve corridoio 5 è praticata un'apertura quadrangolare (6) che in origine doveva raggiungere la superficie, e le cui pareti sono rivestite da intonaco.

Il sistema di ambienti 7-19 è costituito da due corridoi semianulari (9/10 e 14/18) sui quali si aprono 5 vani absidati di profondità variabile (8, 11, 15, 16, 17), alti circa m 1,50. L'intera superficie della roccia, pavimenti compresi, presenta il medesimo intonaco che ricopre gli spazi precedentemente descritti, e che doveva avere funzione impermeabilizzante; infatti, il crollo di ampie porzioni ha permesso l'infiltrazione dell'acqua che attualmente invade tutto il complesso. Non si tratta quindi di una cisterna per la captazione delle acque di falda, ma più probabilmente di uno spazio con funzione rituale.

Il complesso subisce importanti trasformazioni nel periodo successivo quando, tra la fine del IV e l'inizio del III secolo a.C., tutto il santuario è interessato da profonde ristrutturazioni. Tra queste vi è lo smantellamento del sacello egittizzante: è possibile che i materiali architettonici che gli appartenevano siano stati reimpiegati per foderare il pozzo C1 e chiuderne l'imboccatura (Fig. 1). In concomitanza con questo intervento viene realizzato un canale il cui sbocco è nella parte alta del lato Est del pozzo: tale apprestamento doveva ser-

¹ Le strutture erano già state viste nel 1967, ma senza che ne fosse fornita una descrizione. Il recupero della documentazione fotografica del tempo ne ha consentito l'esplorazione, effettuata nel settembre 2012 grazie al supporto tecnico dell'associazione Akakor Geographical Exploring.

² La Missione, costituita nel 1963 sotto la direzione di M. Cagiano de Azevedo, ha proseguito le indagini sul campo sino al 1970; le attività di scavo sono riprese nel 1995 sotto la guida di A. Ciasca prima e di M.P. Rossignani poi. La scoperta di cui qui si dà conto è stata effettuata nel 2012 insieme a M.P. Rossignani, nel corso dell'ultima campagna svolta sotto la sua direzione. Questo testo costituisce un'anticipazione di quanto verrà esposto in maniera più ampia nel volume di prossima pubblicazione che raccoglierà i risultati complessivi degli scavi dagli anni '60 fino a oggi. Per un inquadramento delle fasi di vita del santuario si vedano, da ultimo, Rossignani 2009; *Ead.* 2012.

³ Dello studio delle fasi preistoriche si occupano le Unità di ricerca di Roma-La Sapienza e dell'Università di Foggia (responsabile prof. A. Cazzella). Per un inquadramento generale della preistoria maltese si veda Trump 2002.

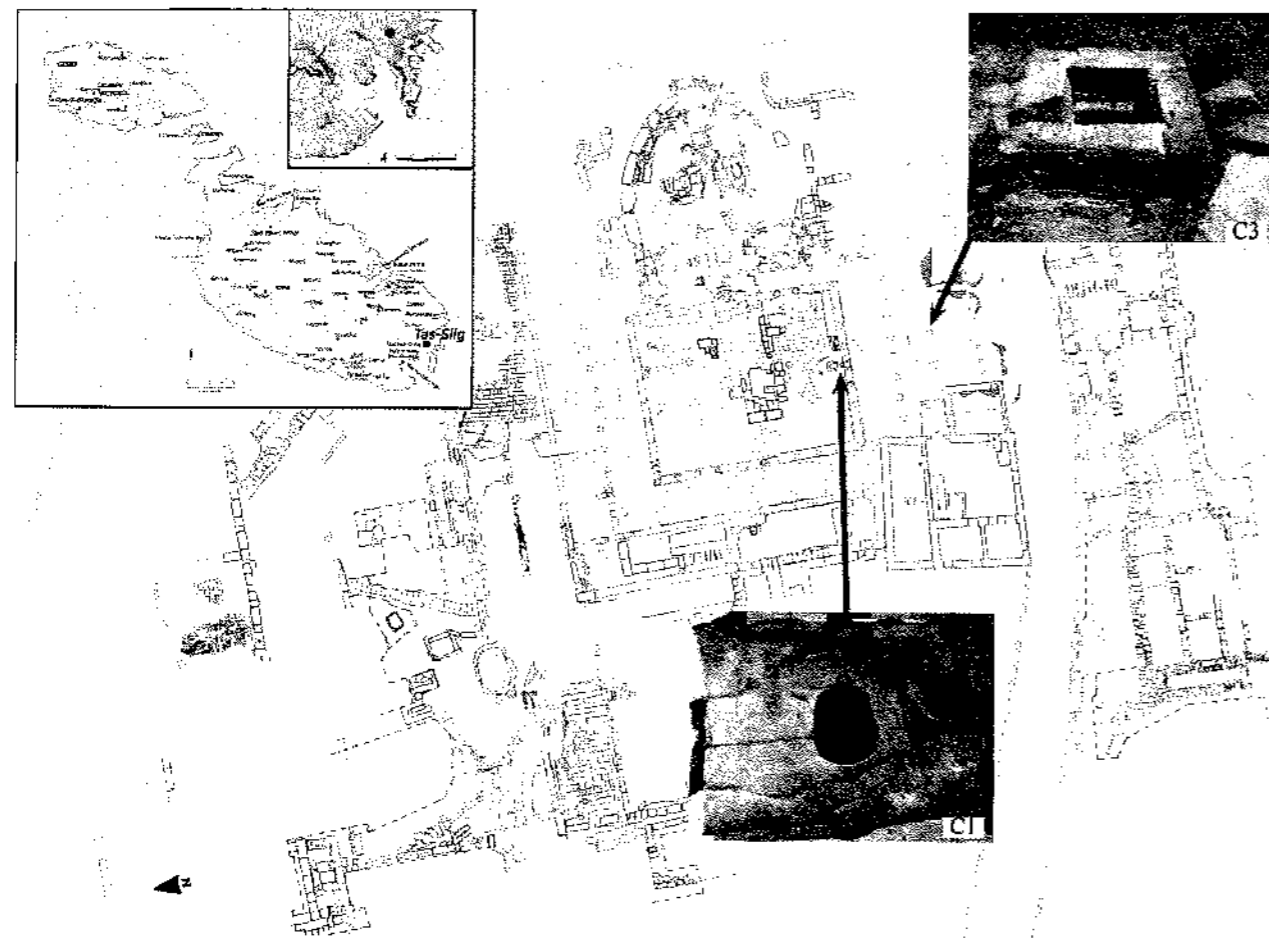


Fig. 1. Planimetria del santuario con indicazione del posizionamento degli accessi al complesso ipogeo.

vire a convogliarvi l'acqua proveniente dalla copertura del tetto del tempio. È possibile che questo intervento segnali quindi una modifica nella destinazione d'uso del complesso ipogeo.

È ancora da accertare se la copertura di C3, realizzata con due filari di grandi blocchi, sia anch'essa da riferire a questo momento; lo squarcio ora visibile è l'esito di un'operazione praticata in età post-classica, quando viene realizzata la vera ancora esistente.

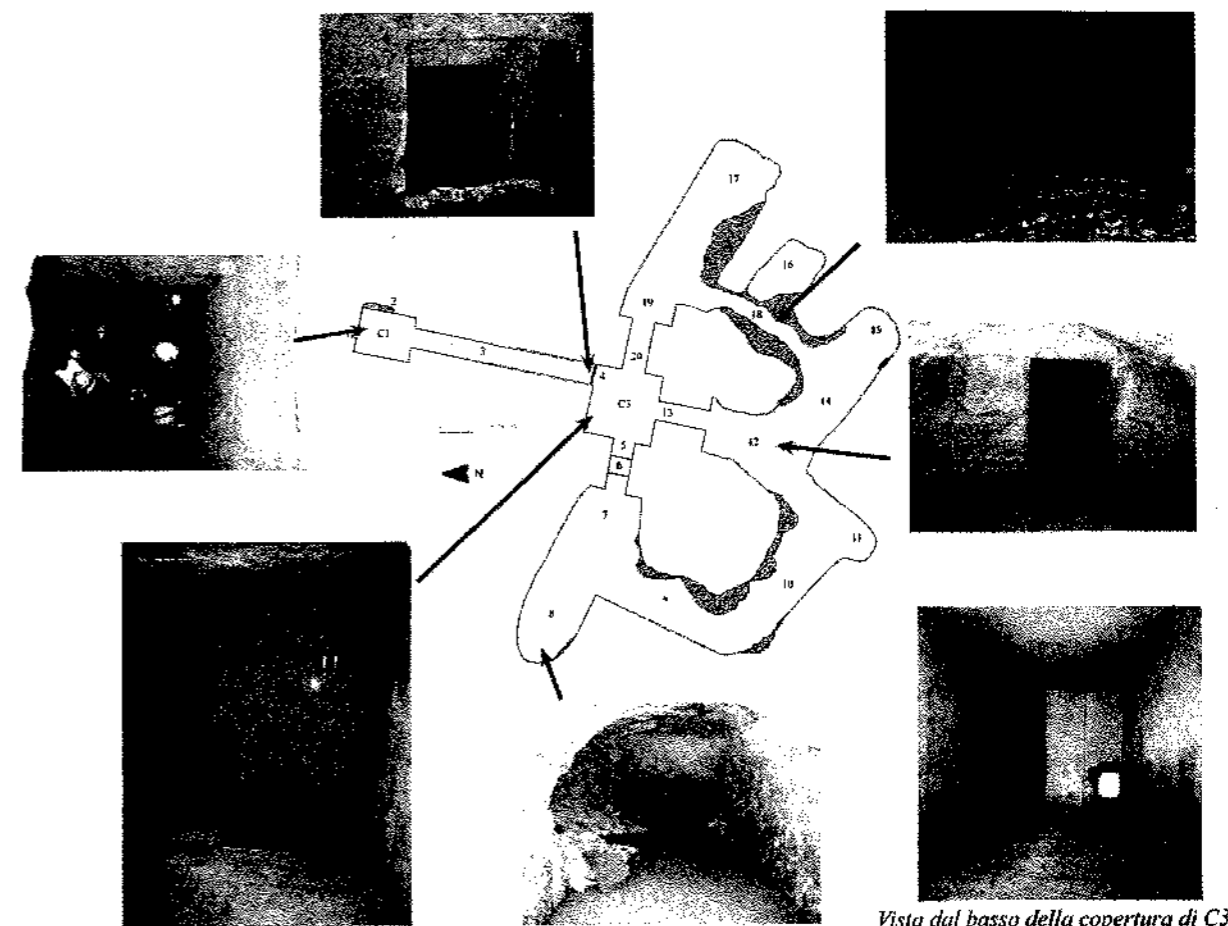
Gli spazi sotterranei assumono certamente la funzione di smaltimento delle acque tra la fine del II e gli inizi del I secolo a.C. In questa fase il santuario vede una radicale trasformazione del suo volto monumentale: tra gli interventi più significativi vi è la costruzione del portico a tre ali che inquadra lo spazio antistante il tempio. Il canale della fase precedente viene dismesso per essere sostituito da un pozzetto sul lato Sud di C1, nel quale scaricano le acque convogliate dal tetto del portico.

I blocchi che chiudono C3 sono ora obliterati dal pavimento in signino della *porticus*, e l'imboccatura di C1 è quasi del tutto ricoperta dal lastricato che pavimenta l'area centrale.

Concludendo, la destinazione rituale dell'ipogeo è attribuibile con buone probabilità all'età fenicia. È però possibile che la sua origine risalga più indietro nel tempo: la conformazione dei corridoi semianulari e degli ambienti annessi richiama infatti le planimetrie lobate che caratterizzano l'architettura megalitica; d'altra parte, la tradizione ipogea è ben radicata nella cultura preistorica maltese, come documentano alcuni importanti esempi⁴.

La natura delle azioni rituali che qui si svolgevano in età storica non è al momento ricostruibile: ci limitiamo a segnalare in questa sede la forte carica simbolica di alcuni elementi, quali la presenza della "finestra" 4 che introduce all'ambiente principale C3, il quale a sua volta dà accesso, tramite pochi gradini, al percorso concentrico che va da 5 a 20.

⁴ Si veda per tutti l'ipogeo di Hal Safieni: Trump 2002, pp. 128-135.



Vista dal basso della copertura di C3

Fig. 2. Planimetria degli ambienti sotterranei con foto di dettaglio delle principali strutture.

Sicuramente la presenza del complesso sotterraneo implica un collegamento con la sfera ctonia, connotazione non inconsueta del culto di Astarte, peraltro indiziata dai dispositivi sacrificali in questa fase collocati all'ingresso del tempio (il c.d. *ground altar* e la "pietra forata"), come già messo in luce da Antonia Ciasca⁵.

Solo l'auspicabile prosciugamento e il successivo scavo degli ambienti consentiranno una migliore comprensione del complesso ipogeo in tutte le sue sfaccettature: al momento esso resta un *unicum*.

Abbreviazioni bibliografiche

- Ciasca A., 1993, *Some considerations regarding the sacrificial precincts at Tas-Silg*, in *JMA* 3, 2, pp. 225-244.
 Rossignani M.P., 2009, *Il santuario di Astarte a Malta e le successive trasformazioni del suo volto monumentale*, in S. Helas, D. Marzoli (a cura di), *Phönizisches und punisches Städtewesen, Akten der internationalen Tagung in Rom 2007*, (Iberia Archeologica 13), Mainz am Rhein, pp. 115-130.
 Rossignani M.P., 2012, *Alcune riflessioni sulle strutture dell'area centrale del santuario di Tas-Silg*, in *ScAnt* 18, pp. 97-106.
 Trump H.D., 2002, *Malta. Prehistory and Temples*, Malta.

⁵ Ciasca 1993, p. 229.

AL SERVIZIO DELLA DIVINITÀ:
IL CASO DEL SANTUARIO DI ASTARTE A TAS-SILĠ (MALTA)

Paola Cavaliere – Danila Piacentini

Il santuario di Tas-Silġ, a Malta, rappresenta uno dei più interessanti e complessi esempi di santuario internazionale mediterraneo, con una continuità ininterrotta di culto, dall'età preistorica fino all'età bizantina (Tardo Neolitico 3100-2500 a.C. - IV-VI d.C.). Le attestazioni di età storica identificano di volta in volta la divinità venerata come Astarte, Era e infine Giunone; il carattere religioso dell'area permane anche in epoca bizantina¹.

Durante i decennali scavi delle Missioni Archeologiche Italiane e Maltesi, sono stati rinvenuti moltissimi esemplari in ceramica comune, riferibili alla fase di vita punica e romana del santuario. Spicca per l'ampiezza delle attestazioni la ceramica comune da mensa e da fuoco, attribuibile a morfologie puniche e di tradizione punica tornite, connotate da una peculiare specificità locale più volte sottolineata da A. Ciasca nei suoi studi² e la cui cronologia, anche per lo stato di conservazione frammentario del materiale, è attualmente ancora in corso di elaborazione³.

L'aspetto caratterizzante di molti esemplari di questo repertorio è la presenza di iscrizioni incise prima della cottura, costituite sia da dediche alla dea Astarte (*l'strt*) (Fig. 1), sia da lettere isolate (*g, t, h, š*) o giustapposizioni di lettere (*l+t, g+n, t+t*, presumibilmente sigle), sia da messaggi di appartenenza al sacerdote o al santuario (*škhm štrt, š hmqdš*). Le tipologie di iscrizioni sono ricorrenti e reiterate, ma tutte sono state comunque tracciate singolarmente, senza uso di punzoni o matrici. L'analisi complessiva delle iscrizioni rinvenute denota un uso consapevole e sistematico delle pratiche scrittorie. Inoltre il fatto che le iscrizioni siano state eseguite prima della cottura indica chiaramente che la destinazione sacrale dell'oggetto, con l'integrazione così netta di forma ceramica e dedica iscritta, era volutamente presente già all'atto stesso della manifattura del recipiente⁴. Ciò porterebbe a pensare che nel santuario dovesse operare un'officina di ceramisti congiuntamente con una scuola scribale, sotto l'egida templare, al servizio della divinità.

Allo stato attuale degli studi sono ancora poco conosciute le manifatture delle ceramiche prodotte localmente nell'isola di Malta in età punica, anche perché le attestazioni a oggi note provengono soprattutto da contesti sacri o funerari. È dunque difficile valutare se le morfologie ceramiche rinvenute nel santuario, presumi-



Fig. 1. Malta, Tas-Silġ. Ceramica comune da mensa (da Amadasi Guzzo 2011, fig. 21).

¹ MM 1964-1973.

² Ciasca 1999; *Ead.* 2000.

³ Amadasi Guzzo 2011; Bonanno, Vella 2015.

⁴ Piacentini 2011.

bilmente prodotte nel santuario stesso o comunque nelle sue immediate vicinanze⁵, rispecchino la produzione corrente dei contesti di tipo abitativo e quotidiano o se invece avvenisse una selezione morfologica in funzione delle esigenze del culto officiato nel santuario stesso.

Strutturalmente complementare alle attività dei vasai, deve essere stata dunque quella degli scribi. La loro presenza all'interno del santuario sembrerebbe ipotizzabile sulla base delle caratteristiche e della perizia del tratto scrittoriale della documentazione in scrittura punica su osso, avorio e pietra rinvenuta a Tas-Silg⁶. Un'iscrizione su avorio attesterebbe indirettamente questa presenza citando uno scriba che operava all'interno del santuario. Se diverse sono le fasi scrittorie attestate dalla documentazione nell'area sacra e su varie tipologie di supporti, dalla fase fenicia all'influenza di scuola cartaginese⁷, sulla ceramica si assiste invece allo sviluppo di una scrittura locale impiegata in modo sistematico per le esigenze specifiche del culto. La sua unicità è attestata da caratteristiche precipue nella composizione di alcune lettere (*shin*, *ayn*, *he*) che non si rintracciano in altre aree di cultura fenicio-punica⁸.

Numerosi studi in ogni settore della ricerca stanno portando avanti in maniera integrata indagini volte alla definizione dei rituali officiati nell'ambito del santuario⁹. Ciò che è interessante notare, limitatamente ai materiali di questo contributo, è la centralità che parrebbe avere nel culto uno degli elementi fondamentali per la sussistenza umana, il cibo. La presenza di forme ceramiche da cucina adatte all'utilizzo sul fuoco, come anche di quelle da mensa, per la consumazione dei pasti o la presentazione di offerte, indicherebbero che sia il momento della preparazione sia il momento della consumazione giocassero un ruolo significativo nell'ambito del rituale espletato. Inoltre, questi oggetti votivi hanno una precisa connotazione strumentale. Il vasellame è stato infatti impiegato realmente per cucinare o servire il pasto, come indicherebbero le tracce di uso su fuoco o i residui organici rinvenuti in traccia¹⁰: è dunque esso stesso strumento di culto e non solo di dedica, come invece sembrerebbe avvenire con altri oggetti votivi, quali ad esempio parti anatomiche o statuette di offerenti e sofferenti noti da altri santuari fenicio-punici. L'apposizione della dedica scritta parrebbe inoltre conferire all'oggetto ceramico comune una valenza sacrale e simbolica.

Nell'ambito delle scarse attestazioni epigrafiche di ambito fenicio-punico a oggi rinvenute, sono noti alcuni altri esempi di oggetti, come vasellame o coroplastica votiva, riconducibili ad ambiti sacri, e nei quali si può cogliere l'integrazione tra manifattura ceramica e scrittura.

Per quanto riguarda il vasellame rinvenuto in aree sacre, sono noti alcuni esemplari con iscrizioni graffite come per esempio da Gorham Cave (Gibilterra)¹¹ e Olbia (Sardegna)¹². In alcuni casi però le iscrizioni sembrerebbero indicazioni di proprietà e quindi non strettamente legate al culto. In altri casi invece l'iscrizione attesta un dono, che sia l'oggetto o il suo contenuto¹³. Si tratta in questi casi forse di "ex-voto per trasformazione". Anche nella coroplastica votiva sono presenti esempi con iscrizioni. In alcuni casi la dedica votiva è stata chiaramente fatta a posteriori, cioè dopo l'ottenimento della grazia richiesta¹⁴, come una mano votiva da Cagliari (Fig. 2)¹⁵, e quindi "ex-voto per destinazione". In altre attestazioni però la presenza di iscrizioni, per esempio sul retro di matrici¹⁶, o nella parte interna dei votivi stessi¹⁷, farebbe presupporre, pur nell'ambito di un contesto sacro e votivo, che l'iscrizione era funzionale ad attività artigianali dell'officina di produzione, presumibilmente templare.

Mentre gli sporadici graffiti su vasellame possono essere a rigore anche un portato dall'esterno, dovuto cioè ai fedeli, nell'ambito della coroplastica votiva in cui le iscrizioni sono tutte realizzate *ante cocturam*, la connessione tra il santuario (e una sua possibile officina) e l'attività degli scribi è molto più stretta. A queste

Fig. 2. Cagliari, S. Avendrace. Coroplastica votiva, mano (da Minoja et al. 2012, fig. 19).



produzioni in particolare sottendono problematiche relative all'organizzazione delle officine templari, sulle quali le testimonianze rimaste, a oggi, sono molto lacunose.

Al di fuori di Malta, il rapporto tra officine ceramiche e presenza di scribi nell'ambito del sacro appare a questo stadio della ricerca come un fenomeno del tutto sporadico, evidenziando l'eccezionalità e la peculiarità delle pratiche officiate nel santuario di Astarte a Tas-Silg, che anche sotto il profilo della documentazione qui esaminata qualifica l'Isola come connotata da una propria peculiarità e indipendenza, che la rendono diversa da altre aree di cultura fenicio-punica.

Abbreviazioni bibliografiche

- Amadasi Guzzo M.G. (a cura di), 2011, *Il santuario di Astarte di Malta: le iscrizioni in fenicio da Tas-Silg*, Roma.
- Bonanno A., Vella N.C., 2015, *Tas-Silg, Marsaxlokk (Malta) I-II. Archaeological Excavations conducted by University of Malta, 1996-2005*, (Ancient Near Eastern Studies Suppl. Series 48-49), Leuven.
- Campus A., 1990, *Olbia. Un'area sacra sotto Corso Umberto n. 138. Gli elementi punici*, in A. Mastino (a cura di), *L'Africa Romana VII, Sassari 15-17 dicembre 1989*, Sassari, pp. 497-501.
- Campus A., 1997, *Ex voto come fine, ex voto come mezzo*, in *RSF* 25, 1997, pp. 69-77.
- Cavaliere P., Piacentini D., 2012, *Le iscrizioni fenicie e puniche su argilla in Sardegna. Contributi per la creazione di un Corpus*, in M.B. Cocco, A. Gavini, A. Ibba (a cura di), *L'Africa Romana XIX, Sassari 16-19 dicembre 2010*, Roma, pp. 2889-2898.
- Ciasca A., 1976-77, *Il tempio fenicio di Tas-Silg. Una proposta di ricostruzione*, in *Kokalos XXII-XXIII*, pp. 162-172.
- Ciasca A., 1999, *Sicilia e Malta. Note su repertori ceramici a confronto*, in A. González Prats (a cura di), *Actas del I Seminario Internacional sobre Temas Fenicio, Guardamar del Segura, 21-24 de noviembre de 1997*, Alicante, pp. 69-87.
- Ciasca A., 2000, *Imitazioni di forme esterne nella ceramica di Malta*, in M.E. Aubet, M. Barthélemy (a cura di), *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos, Cádiz 2 al 6 de Octubre de 1995*, Cádiz, pp. 1287-1296.
- CIS = *Corpus Inscriptionum Semiticarum*.
- MM 1964-1973 = M. Cagiano de Azevedo et al., *Missione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare delle campagne di scavo 1963-1970*, Roma 1964-1969 e 1972-1973.
- Minoja M., Cossu C., Migaleddu M., 2012, *Parole di Segni. L'alba della scrittura in Sardegna*, (Guide e Itinerari 47), Sassari.
- Notarstefano F., 2013, *Ricerche sui residui organici nella ceramica di età storica*, in *ScAnt* 18, pp. 119-130.
- Piacentini D., 2011, *II. Le iscrizioni su vasi*, in M.G. Amadasi Guzzo (a cura di), *Il santuario di Astarte di Malta: le iscrizioni in fenicio da Tas-Silg*, Roma, pp. 31-36 e 42-50.
- Piacentini D., 2013, *Varietà della scrittura fenicia a Tas-Silg*, in *ScAnt* 18, pp. 139-153.
- Piacentini D., c.d.s., *Tas-Silg (Malta): paleografia delle iscrizioni su ceramica di periodo punico tardo*, in M.H. Fantar, M. Ghaki (a cura di), *VIIème Congrès International des Études Phéniciennes et Puniqes, Hammamet 2009*.

⁵ Quercia 2007.

⁶ Amadasi Guzzo 2011.

⁷ Piacentini 2013.

⁸ Piacentini c.d.s.

⁹ Ciasca 1976-77; Rossignani 2013; Semeraro 2013; Notarstefano 2013.

¹⁰ Notarstefano 2013.

¹¹ Zamora López et al. 2013.

¹² Campus 1990.

¹³ Zamora López et al. 2013, pp. 117-121, figg. 2-4.

¹⁴ Campus 1997, p. 70.

¹⁵ CIS I, 141 iscrizione in caratteri neopunici con dedica ad Eshmun; Cavaliere, Piacentini 2012.

¹⁶ Pompianu 2012.

¹⁷ Per esempio da Cagliari, cfr. Tore, Amucano, Filigheddu 1992.

- Pompianu E., 2012, *Un tempio urbano a Sulci*, in M.B. Cocco, A. Gavini, A. Ibba (a cura di), *L'Africa Romana XIX, Sassari 16-19 dicembre 2010*, Roma, pp. 2173-2188.
- Quercia A., 2007, *La ceramica punico-maltese del santuario di Tas-Silġ: analisi tipologica e funzionale*, in *ScAnt* 12, 2004-2005, pp. 335-354.
- Rossignani M.P., 2013, *Alcune riflessioni sulle strutture dell'area del santuario di Tas-Silġ*, in *ScAnt* 18, pp. 97-106.
- Semeraro G., 2013, *Il santuario di Tas-Silġ in età storica. Contributo allo studio delle pratiche rituali e dell'organizzazione spaziale: l'area settentrionale*, in *ScAnt* 18, pp. 107-118.
- Tore G., Amucano M.A., Filigheddu P., 1992, *Notulae punicae Sardiniae*, in A. Mastino (a cura di), *L'Africa Romana IX, Nuoro 13-15 dicembre 1991*, Sassari, pp. 533-541.
- Zamora López J.Á. et al., 2013, *Culto y cultura en la Cueva de Gorham (Gibraltar): la historia del santuario y sus materiales inscritos*, in *Complutum* 24, pp. 113-130.

LA CASA DELLA DIVINITÀ: LA RICOSTRUZIONE VIRTUALE IN 3D DEL TEMP AFRODITE A PALAIPAHOS (CIPRO) SULLA BASE DELLA MONETAZIONE PROVINCIALE ROMANA. UNA PROPOSTA INTERPRETATIVA

Francesca Ceci – Vittorio Lauro

Il tempio cipriota di Afrodite a Palaiphos rappresenta nel mondo antico uno dei santuari più celebri e venerati dedicati alla dea, qui identificata con il semplice nome di *Paphia*. Gli scavi archeologici tuttora in corso¹ ne dimostrano l'eccezionale frequentazione inter-regionale per circa 1500 anni, dal 1200 a.C. (ma con attestazioni già nel corso dell'età del Rame, nel terzo millennio a.C.) sino almeno alla fine del IV sec. d.C., con testimonianze delle varie fasi di costruzioni e riedificazioni succedutesi nel corso dei secoli.

L'antichità del culto cipriota, di origine preellenica², è testimoniato anche dalla scelta della statua di culto: una pietra nera aniconica descritta dalle fonti letterarie antiche. Tacito³ ne parla come di un blocco circolare assottigliato verso l'altro in forma conica, così reso per un motivo ignoto.

Va comunque sottolineata, a questo proposito, la diffusione in ambito mediterraneo del culto di betili e pietre, ampiamente attestato in templi spesso all'aperto, in una sorta di *koine* di origine egea che arrivò a interessare anche la Sardegna e che dall'età del Bronzo perdurò sino in età romana⁴, perpetuandosi a tutt'oggi in alcune religioni.

La pietra aniconica in cui si venerava Afrodite *Paphia* è attualmente identificata con quella esposta nel Museo di Kouklia, presso l'area di scavo del santuario cipriota. Si tratta di un monolite semipiramidale di pietra locale (gabbro) levigato, alto 122 cm, corrispondente nell'aspetto alla descrizione di Tacito, le cui circostanze di ritrovamento paiono però non essere ancora ben definite⁵ (Fig. 1).

La testimonianza numismatica è fondamentale per immaginare l'alzato del tempio, riprodotto sulle monete romane provinciali coniate a Cipro tra il principato di Augusto e quello di Caracalla⁶. Pur con differenze stilistiche e variamente particolareggiate, tutte replicano l'inconfondibile struttura architettonica tripartita preceduta da un cortile semicircolare, che differisce dalla consueta planimetria templare greca e ne connota la matrice egeo-orientale, conservatasi nel corso dei secoli.



Fig. 1. La pietra nera nel Museo di Kouklia a Palaiphos (foto F. Ceci).

¹ In Alt-Paphos 1-8 sono riportati gli scavi effettuati a Palaiphos a partire dalla fine degli anni Settanta del secolo scorso, con bibliografia precedente. Una *summa* della storia archeologica del santuario di Afrodite è in Karageorghis 2005. Si veda infine la bibliografia riguardo agli scavi effettuati dall'Università di Zurigo in www.hist.uzh.ch/static/ag/_DEL_paphos/publications/index.html.

² Erodoto, *Istoriae*, I, 105, attribuisce l'introduzione del culto ai Fenici.

³ Tacito, *Historiae*, 2, 2-3; Massimo di Tiro, *Dissertationes*, 8, 8; Servio, *Ad Aeneidem*, 1, 274.

⁴ Tra i numerosi contributi sul tema, si vedano Carstens 2008, Zeman 2008, Stewart 2008.

⁵ Il ritrovamento della pietra nera è alquanto controverso: JHS 1888, p. 200, riporta che esso avvenne nel 1887/8 nell'area della *Stoa* presso un portico in costruzione, trovata inserita in un pavimento con mosaico romano, rilevandone l'antichità rispetto alla fase romana e il suo religioso mantenimento nella posizione originaria. In Myres 1945 si afferma che nel 1913 la pietra fu ritrovata incassata in un pavimento musivo romano nel cortile di una casa di Kouklia; il testo continua riportando che gli scavatori del 1887/8 mancarono di ritrovarla per pochi centimetri, aggiungendo che non si può dire si tratti del simulacro di culto del tempio e che poi, nel 1935, fu posta a Nicosia nel Museo di Cipro.

⁶ JHS 1888, pp. 211-215; Amandry 1993; Parks 2004; Price, Trell 1977; Schwarzer 2013.



Fig. 2 a-b. Monete in bronzo di Caracalla (198-217 d.C.) emesse a Cipro. Rovescio con il tempio di Afrodite Paphia e sua rappresentazione grafica. Leggenda KOIN-ON KYTIPION.

edificio a tre corpi al quale si accede da un recinto semicircolare lastricato con basso cancelletto d'entrata; in quest'area si possono trovare, secondo i vari conii, una tavola e tre elementi circolari, forse destinati a poggiarvi doni votivi o offerte essi stessi, e uccelli posati a terra. Il tempio ha la porzione centrale più alta rispetto a quelle laterali, e in alto si aprono quelle che sembrano delle finestre, sormontate da apici a forma di crescente lunare che richiamano le terminazioni "a corna" ricorrenti nei modellini votivi fittili ciprioti del 2000 a.C. circa, di provenienza funeraria, o nel modellino di tempio sempre in terracotta da Lemnos del VII sec. a.C. conservato nel Museo Nazionale di Atene⁷. Nei due ambienti laterali, che sembrerebbero da interpretarsi come porticati aperti decorati a volte con festoni o ghirlande, si innalzano due altissimi incensieri. Infine, sul tetto poggiano due colombe, uccelli sacri ad Afrodite (Fig. 2).

La stessa scansione architettonica ricorre in anelli d'oro romani, interpretati come ricordo del pellegrinaggio al santuario cipriota, caratterizzati dall'alzato tripartito, dal recinto e dalla presenza della statua aniconica⁸.

F. C.

La creazione del modello ricostruttivo del Tempio di Afrodite, ovvero il tentativo di riconoscere e restituire l'aspetto che questo doveva avere, rappresenta una sfida non facile, basata esclusivamente sui dati messi a disposizione dalle fonti antiche e dai resti limitati emersi dagli scavi archeologici moderni. Il problema principale consiste nell'individuazione dello stile architettonico che lo contraddistingue, assegnando la struttura a una tipologia riconoscibile e di cui si avessero raffronti a livello storico e archeologico. L'isola di Cipro è sempre stata, per la sua posizione geografica, un crocevia non solo etnico-commerciale ma anche linguistico-religioso e culturale⁹. Quando le popolazioni di lingua greca giunsero a occupare l'isola, trovarono un sostrato culturale ben consolidato, che poi perdurò anche in età romana e nel cui solco si inserisce anche il Tempio di Afrodite di Palaipaphos. Tale anima poliedrica dell'isola si compone di molteplici elementi, principalmente micenei, ittiti e fenici, amalgamati e coerentemente coesistenti grazie al ruolo svolto dalla cultura autoctona cipriota di antica tradizione neolitica¹⁰, sui cui si inserì in seguito la presenza greca e romana.

Voler riproporre l'aspetto del tempio significa dover ricostruire la storia dell'edificio e in che modo i vari periodi storici ne influenzarono la conformazione nel corso dei secoli. Solo così è possibile utilizzare le informazioni offerte dalla monetazione romana come strumento di interpretazione, tanto più che il dato

⁷ Per i modellini ciprioti si veda Frankel, Tamvaki 1973; per Lemnos v. Price, Trelle 1977, p. 149, fig. 270.

⁸ Si vedano per esempio gli anelli conservati al British Museum di Londra (http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_objects/gr/g/gold_ring_temple_of_aphrodite.aspx con bibliografia) e al Metropolitan Museum of Art di New York (<http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online>).

⁹ Bates 1932; Catling 1971.

¹⁰ Lebrun 1978.



Fig. 3. Ricostruzione ipotetica della fronte del Tempio di Afrodite. Si notino in alto i festoni, elemento rappresentato schematicamente in quanto molto esaltato dalla rappresentazione numismatica romana ma sempre in forme differenti (ricostruzione di V. Lauro).

archeologico in questo contesto non può venire in aiuto, dato che gli scavi non hanno interessato con precisione l'area del tempio primitivo che va ancora indagato nella sua interezza, soprattutto riguardo le fasi più antiche¹¹.

Alla luce di quanto esposto, si è considerato potesse trattarsi di un tempio di dimensioni contenute (intorno ai 18x15x10m, sulla base di analoghi templi ritrovati) perché, affidandosi alla testimonianza dell'iconografia monetale, va presupposta una tradizione architettonica locale indipendente e solo parzialmente influenzata da stili limitrofi (fenici e ittiti). L'edificio deve il perdurare della sua forma originaria a un fenomeno di "conservazione della tradizione" che ben si raccorda con i ritrovamenti archeologici del santuario, datato al Bronzo Antico e probabilmente con fasi d'età precedente¹².

Da qui l'idea di un sacello non troppo dissimile, per dimensioni, alle ridotte strutture religiose e templari attestate in ambito mediterraneo antico.

Riguardo al colonnato laterale, fondamentale è la sua "presenza e assenza" nei diversi conii romani, indice forse di una struttura mobile per quanto elaborata, che può immaginarsi come un graticcio ligneo. Al suo interno sono collocati i giganteschi incensieri riportati dalle fonti letterarie e iconografiche e tutt'intorno le colombe sacre ad Afrodite, anch'esse note da ambo le fonti¹³.

La posizione sopraelevata del tempio è dovuta alle testimonianze medievali che collocano le rovine del santuario in posizione prominente, visibile anche dal mare¹⁴. Non sono stati rappresentati gli altri edifici che dovevano trovarsi nell'area santuariale, dato che non si conosce con esattezza la loro relazione con il tempio, e anche perché essi subirono numerose modifiche nel corso del tempo.

Le immagini ricreate, di cui qui si vede solo un esempio, si riferiscono a un ambiente virtuale di simulazione interattiva che permetterebbe, collocato in un'adeguata postazione museale o caricato online su un sito predisposto, al fruitore di visitare liberamente la struttura e l'ambiente che la circonda (Fig. 3).

La medesima simulazione può essere arricchita, una volta forniti i dati necessari, anche della restante struttura del paesaggio, e può altresì essere agganciata a una griglia GPS fungendo da base per un sistema di realtà aumentata, applicabile direttamente sul sito archeologico di Palaipaphos.

V. L.

¹¹ Hogart 1888; Alt-Paphos 1-8; Maier, Wartburg c.d.s.

¹² Nicolau 1980.

¹³ Karageorghis 1977.

¹⁴ Fauth 1966.

Abbreviazioni bibliografiche

- Alt-Paphos 1-8 = F.G. Maier (Hrg.), *Ausgrabungen in Alt-Paphos auf Cypem. Herausgegeben im Auftrag des Deutschen Archäologischen Instituts*, 1-8, 1977-2013.
- Amandry M., 1993, *Coinage Production and Monetary Circulation in Roman Cyprus*, (Bank of Cyprus Cultural Foundation), Nicosia.
- Bates W.N., 1932, *Aphrodite's Doves at Paphos in 1932*, in *AJPh* 53, 3, pp. 260-261.
- Carstens A.M., 2008, *Huwasi rocks, bailyoi and open air sanctuaries in Karia, Liliikia and Cyprus*, in *Olbia XVI*, pp. 73-93.
- Catling H.W., 1971, *Alasia I*, Paris.
- Fauth W., 1966, *Aphrodite Paraklyptusa*, Mainz.
- Frankel D., Tamvaki A., 1973, *Cypriot shrine models and decorated tombs*, in *AJBA* 2, pp. 39-44.
- Hogart D.G., 1888, *The recent excavation at Paphos*, in *CR* 2, 6, Jun. 1888, pp. 186-188.
- Karageorghis V., 1977, *La grande Déesse de Chypre et son culte*, Lyon.
- Karageorghis J., 2005, *Kypris, the Aphrodite of Cyprus: Ancient Sources and Archaeological Evidence*, Nicosia.
- Lebrun R., 1978, *Les Hittites et le sacré*, in *L'expression du sacré dans les grandes religions*, Louvain-la-Neuve, pp. 155-202.
- JHS 1888 = E.A. Gardner, D.G. Hogarth, M.R. James, R. Elsey Smith, *Excavations in Cyprus, 1887-8. Paphos, Leontari, Amargetti*, in *JHS* 9, pp. 147-264.
- Maier F.G., v. Wartburg M.-L., c.d.s., *Das Heiligtum der Aphrodite I: Grabungs- und Baubefund*.
- Myres J.L., 1945, *The Black Stone on the Site of the Paphian Temple at Kouklia*, in *ABSA* 41, pp. 97-98.
- Nicolau K., 1980-81, *Archaeology in Cyprus 1976-80*, in *AR* 27, pp. 49-72.
- Parks D.A., 2004, *The Roman Coinage of Cyprus. Nicosia*, (The Cyprus Numismatic Society), Nicosia.
- Price M.J., Trell B.L., 1977, *Coins and their Cities*, London, pp. 147-150.
- Schwarzer H., 2013, *Heiligtümer der Aphrodite Paphia in der antiken Münzprägung*, in *Boreas* 36, pp. 19-46.
- Stewart P., 2008, *Baetyls as statues? Cult images in the Roman Near East*, in Y.Z. Eliav, A. Friedlande, S. Herbert (eds.), *The Sculptural Environment of the Roman Near East: reflections on culture, ideology, and power*, Leuven, pp. 297-314.
- Zeman K., 2008, *The Aegean Origin of the Aniconic Cult of Aphrodite in Paphos*, in *POCA 2005. Postgraduate Cypriot Archaeology*, (BAR International Series 1803), pp. 61-64.

THE CELTIBERIAN CAVE-SHRINE OF AGUILAR DE ANGUITA
(GUADALAJARA, SPAIN)

María Luisa Cerdeño – Emilio Gamo – Izarra Rodríguez-Bilbao –
Gracia Rodríguez-Caderot – Isabel Baquedano

The cave of Aguilar de Anguita¹ is known since beginning 20th Century, when the Marqués de Cerralbo published his discovery as well as the Celtiberian characters found in one of its walls (Fig. 1). In some of the panels can also be seen engraved lines, some are apparently from the Bronze Age and others seemed to be medieval. This could demonstrate its utilization as sacred place along the time. The fact that beside it there is a hermitage dedicated to the Virgin apparition² may also suggest that it has been used as sacred place. According with oral traditions the Virgin appeared in this cave.

The Celtiberian religion is one of the cultural aspects which more affinities show with the European Celts. The question is that not many sacred places have been found, because they use to be located outside of inhabited areas, in places with symbolic connotations. In areas with potential mythical connections with natural elements: tree, water, caves, etc.

The most important Celtiberian cave shrine is Peñalba Villastar (Teruel, Spain) pretty close to Aguilar de Anguita. This sacred place is located rocky outcrop where can be seen several engravings and "god's names", as well as people names, probably pilgrims³.

Archeological works

The "Cueva del Robusto" of Aguilar de Anguita, is a narrow cave on the top of a sandstone wall. It is 1,5 meters high, 1 meter wide and 30 meters deep located in Guadalajara, Spain (Fig. 1-2). It is orientated N-S. At the front of the entrance there is a stone platform with an excavated steep access.

Initially we focused our interest in the analysis of the epigraphically character of the inscriptions located in the entrance, and that have been already performance by other authors⁴. But we disagreed with some of the conclusions.

After a deep and careful study, and despite of the potential decline that could affected to some of the traces, we have concluded that the right transcription is: z(...)ka ka r or ... z(...)ka ka n⁵. In addition to this, there is another sign sylabogram described as: ko. We can consider that

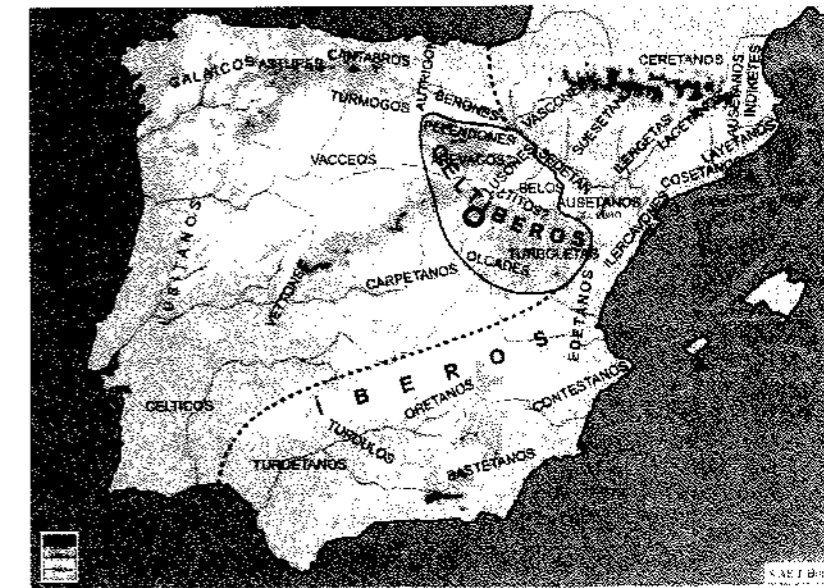


Fig. 1. Location of the cave and inscription in celtiberian language.

¹ The group thanks the Santander-UCM PR6/13-18854 project. I.R.B. is grateful to the Department of Education, Language Policy and Culture of the Basque Government for the PREDOC program fellowship.

² Aguilera 1911; Morère 1983, p. 14; Arenas 2010.

³ Marco, Alfayé, 2008.

⁴ Arenas 2010.

⁵ Gamo 2014, pp. 55-59.

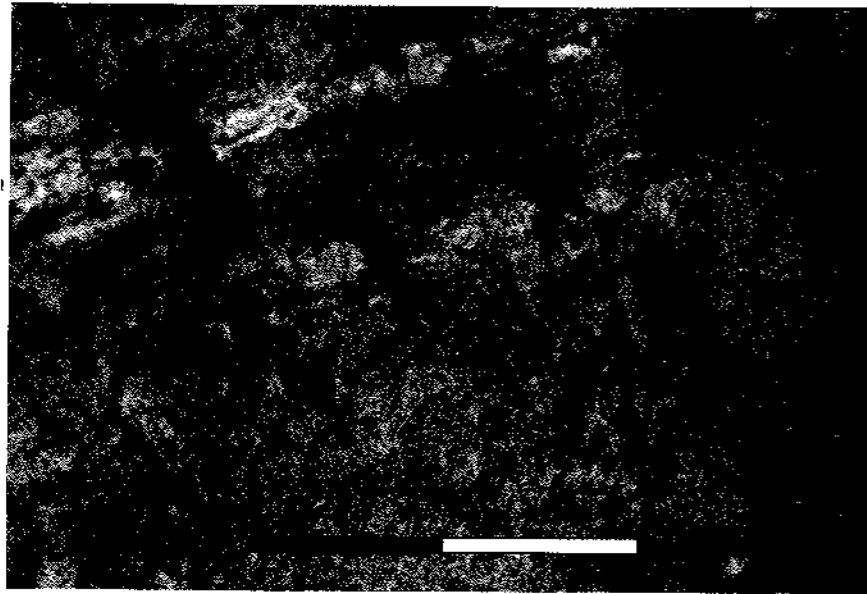


Fig. 2. Location of the inscription in celtiberian language.

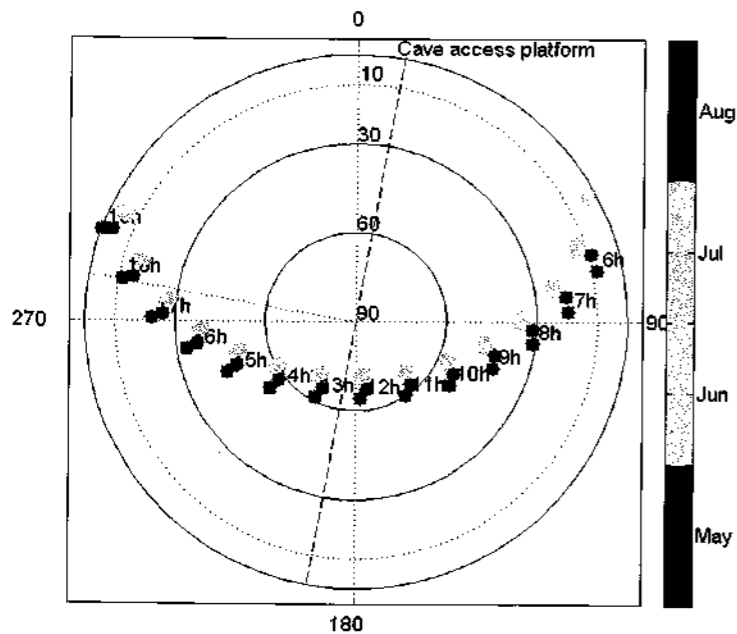


Fig. 3: Skyplot of the Sun's path over the Aguilar de Anguita Cave for the 1st of May, June, July and August). The radial distance shows the Sun elevation in degrees: from outside to the center 0°, 10° (dotted line), 30°, 60° and 90° of elevation. Azimuth is measured clockwise from the 0° of the N-S (0°-180°) direction. Broken line shows the cave entrance platform direction (with 10° of azimuthal angle) and dotted line shows an azimuth of 280°, corresponding to the value from which it is expected that the cave's Eastern wall (where the inscriptions were found) would have been lighted by the Sun.

That day was the first one along the year when the inscription of the cave was illuminated by the Sun during the sunset. This wall was illuminated all sunsets until August end. Along this month the Celts celebrated

the signs belong to the eastern variant of the Celtiberian *signarium*. Its characteristics allow us dated them in the 1st century BC.

The Celtiberians adapted to their Indo-European language the script signs of their neighbor Iberian writing. They wrote over different supports, and they left one of the largest rests of Celtic written language in Europe. The spread of written in the Celtiberia is closely linked with the Romanization, which started in the II century BC⁶.

Due to the differences, not only geographical but also chronological, in the adaptation of the Iberian syllabary appeared three versions: Oriental, Occidental and Intermediate⁷.

Once we finished the epigraphic study and considering the potential sacredness of the inscriptions, we have included this place in our Arqueoastronomical studies⁸. These studies try to understand the importance and the meaning given by these old societies to the celestial phenomena. We wanted to determinate the right orientation of the cave and its topo-astronomical horizon.

In order to know the right orientation of the cave and to confirm if in any time along the year the sun directly lighted the inscriptions, the cave access was georeferenced by using a GNSS receiver to measure its azimuth and its N-S alignment (Fig. 3).

The results are that the access platform to the cave has an azimuth between 1.55° and 23.55°. As the entrance is perpendicular to this line, can be concluded that the Sun illuminates the western wall of the cave (where the inscriptions are placed) when it had 280° of azimuth and considering the topography of the area, when its elevation is higher than 10°. According to this, it only happens in the pre-sunset, during the months between May and August, between 18:00 and 19:00 LT with a maximum of light in the June solstice.

The Celts divided the year in two mean seasons, the cool and the warm season. The second part of the year was the warm season; it started first of May and the *Beltaine* fest was celebrated that day. With this celebration they welcome the summer season.

the *Lughnasadh* fest, in honour of Lug, the most important among their gods. Marco⁹ considered the largest inscription in Peñalba de Villastar as the unique ancient mention to this fest¹⁰. The correspondence between archeological and astronomical dates allows us to highlight the importance given to this warm season and its impact in the agriculture and cattle, considering the extreme weather conditions in this area, mostly in Winter. We think that this small cave was chosen on purpose due to its North orientation. Since it becomes a very dark place except during May-August period as was mentioned.

This small cave was chosen by its own characteristics. In addition, around it several archeological sites from different times have been found: a dolmen, two incineration necropolis and two settlements from the Iron Age and a roman camp from the conquest time.

The similarities that this cave has with the shrine of Peñalba de Villastar might suggest that the cave of Aguilar de Anguita was also an outdoor sanctuary. The fact that it was used also during middle age, and that pretty close there is a chapel dedicated to the Virgin might support this hypothesis. According with tradition the Virgin appeared into the cave.

Its orientation to the North seems to be another relevant fact to support its election as sanctuary. The sun only illuminates the entrance during a sort period along the year, during the summer solstice. And this date has a big symbolic value in Celtic societies.

Bibliographical References

- Aguilera E., 1911, *Páginas de la historia patria por mis excavaciones arqueológicas*, Tomo II, Inédito.
- Alfayé S., 2009, *Santuarios y rituales en la Hispania Céltica*, (British Archaeological Report 1936), Oxford.
- Arenas J.A., 2010, *Sobre la identificación de entornos religiosos en el horizonte prerromano celtibérico*, in F. Burillo (ed.), *VI Simposio sobre Celtiberos. Ritos y Mitos*, Zaragoza, pp. 87-102.
- Baquedano I., Martín-Escorza C., 1998, *Alineaciones astronómicas en la necrópolis de la Edad del Hierro de La Osera (Chamartín de la Sierra, Ávila)*, in *Complutum* 9, pp. 85-100.
- Cerdeño M.L., Rodríguez G. (eds.), 2009, *Arqueoastronomía: Una nueva perspectiva en la investigación arqueológica*, in *Complutum* 20 (2), pp. 11-21.
- Gamo E., 2014, *Epigrafía Paleohispánica entre Carpetania y Celtiberia*, Madrid.
- Marco F., 1986, *El dios céltico Lug y el santuario de Peñalba de Villastar*, in *Homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*, Zaragoza, pp. 731-759.
- Marco F., Alfayé S., 2008, *El santuario de Peñalba de Villastar (Teruel) y la romanización religiosa en la Hispania indoeuropea*, in X. Dupré, S. Ribichini, S. Verger (eds), *Saturnia Tellus: definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, itálico, fenicio-púnico, ibérico e céltico*, Roma, pp. 507-526.
- Morère N., 1983, *Carta arqueológica de la región seguntina*, Guadalajara.
- Untermann J., Wodtko D., 1998, *Die tartessischen, keltiberischen und lusitanischen Inschriften*. *Monumenta Linguarum Hispanicarum. IV*, Wiesbaden.

⁶ Unterman, Wodtko 1998.

⁷ *Ibid.*

⁸ Cerdeño, Rodríguez 2009, pp. 11-21.

⁹ Marco 1986, p. 752.

¹⁰ Baquedano, Martín, Escorza 1998.

SANTUARI COSTIERI E STRUTTURE DI SEGNALAZIONE NEL MEDITERRANEO
FENICIO E PUNICO: NUOVE INDAGINI GEOFISICHE SUL CAPO SAN MARCO
(PENISOLA DEL SINIS - OR)

Anna Chiara Fariselli – Federica Boschi – Michele Silani

1. Stato dell'arte e prospettive di ricerca

Il “tempietto rustico” di Capo San Marco trae la propria titolatura dalla presunta vocazione culturale di apprestamenti e materiali mobili rinvenuti durante gli scavi condotti da F. Barreca alla fine degli anni '50 – un presunto altare e una sorta di betilo a *pyramidion* in pietra calcarea – e, trovandosi a filo della scogliera sud-occidentale del promontorio, dalla dislocazione eccentrica rispetto al settore urbano della Tharros punica¹ (Figg. 1-2). Nonostante l'edificio sia stato oggetto di uno scavo ufficiale, non sono chiare né le diverse fasi strutturali né la cronologia assoluta del primo impianto, che in letteratura oscilla dal VII-VI sec. a.C. alla fase tardo-repubblicana². L'ipotesi più accreditata è che l'ultima impostazione sia d'età tardo-punica, tra il III e il II sec. a.C.³. Tuttavia, ciò non esclude la possibilità che l'impiego punico di questo versante del Capo sia stato inaugurato almeno tre secoli prima, volendo tenere in debito conto i fittili arcaici rinvenuti nella zona contermina e lungo il declivio sottostante il c.d. “tempietto”⁴. I lacerti murari in luce corrisponderebbero comunque alla riqualificazione finale della struttura, il cui basamento, in pietrame d'arenaria e rozzi blocchi di basalto assemblati con malta di

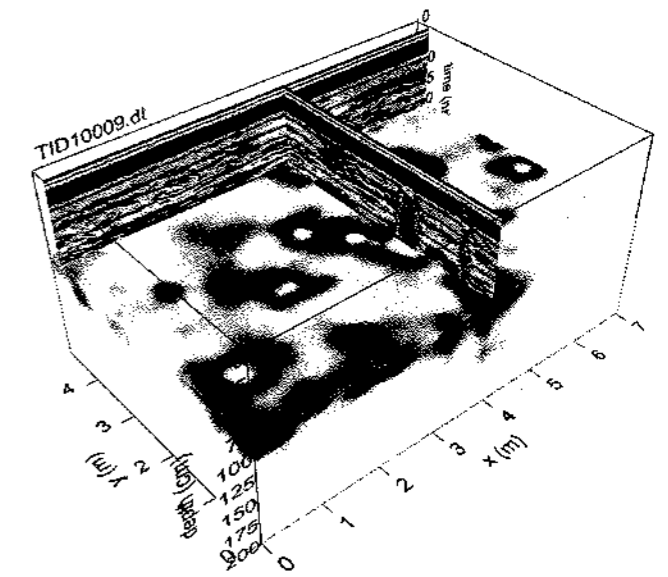


Fig. 1. In alto, panoramica del “tempietto rustico” di Capo San Marco durante le nuove indagini geofisiche (Georadar IDS MF Hi-Mod 1). In basso, un dettaglio dei risultati del survey georadar, attraverso una visualizzazione tridimensionale dei dati (profili e slice radar). Nella parte centrale dell'area si osservano anomalie di forma pseudo-circolare (foto ed elaborazione grafica F. Boschi - M. Silani)

¹ Da ultimo cf. Fariselli 2014, p. 23.

² Secondo alcuni studiosi la frequentazione del “tempietto” s'interromperebbe a partire dall'età augustea; secondo altri, dopo un periodo di abbandono in età tardo-repubblicana, l'edificio sarebbe stato nuovamente in uso durante il medio e tardo Impero: Tomei 2008, pp. 149-150, con bibliografia precedente.

³ Gaudina *et al.* 2000, p. 124.

⁴ Si veda l'edizione dei manufatti coroplastici del Capo da parte di chi scrive in Fariselli *et al.* 1999, pp. 111-113.

fango, parrebbe frutto del reimpiego di elementi irregolari e disomogenei residuati da costruzioni più antiche.

Appare altresì indimostrabile il ruolo funzionale della costruzione, a partire dalla scarsa connotazione della planimetria tripartita – vestibolo con presunto colonnato e due vani a sviluppo longitudinale – che non trova punti di contatto perspicui in alcuno dei modelli templari proposti a confronto dalla critica recente. Nella letteratura specialistica si passa infatti, con il medesimo grado di arbitrarietà, dal restituire la pianta a una diretta filiazione dall'architettura sacra orientale⁵, al riconoscere nella sua rudimentale articolazione echi siculo-punici⁶. Ancora meno fondata, vista la totale assenza di dati archeologici ed epigrafici fruibili in questa prospettiva, pare poi l'identificazione di eventuali divinità di riferimento quali Astarte-Tanit o Melqart⁷.

La problematicità dell'inquadramento giustifica la prudenza con cui, alla fine degli anni '90, si rilevava la peculiarità della costruzione anche in virtù della sua contestualizzazione anomala, senza escluderne un possibile, sebbene non necessariamente esplicito, risvolto devozionale⁸. Riguardo a questo aspetto del problema manchiamo di informazioni archeologiche attendibili ed esplicative, poiché i materiali dello scavo di F. Barreca, descritti preliminarmente⁹, non sono mai stati contestualizzati e studiati in modo sistematico¹⁰.

Alla luce delle considerazioni avanzate, il solo approccio scientificamente fecondo, fra gli studi prodotti nell'ultimo decennio, parrebbe quello delineato da A. Morigi che, focalizzata la trasversalità del modello strutturale rispetto a diverse categorie di edifici, traslava la riflessione funzionale verso una più consapevole valutazione del contesto ambientale e geomorfologico del c.d. "tempietto". Pensava, dunque, a un edificio "domestico e commerciale" vincolato, a vario titolo, alla filiera produttiva indotta dallo sfruttamento della vicina vena di ematite, forse in atto sin da epoca punica¹¹.

Sulla scia di quell'impostazione metodologica, si può ricordare che il Capo San Marco rappresenta il settore *extra muros* della "Cartagine di Sardegna"; riservato, dall'età "fenicia" a quella tardo-imperiale, a una capillare frequentazione funeraria. Le indagini dell'Università di Bologna, avviate nell'ambito della Concessione Ministeriale 2012-2016 sulla necropoli meridionale di Tharros¹², mirano proprio a evidenziare, con l'applicazione di tecniche di rilievo e prospezione geofisica, la situazione del contesto nella fase precedente quella d'età repubblicana e a isolare eventuali interventi antropici limitrofi all'edificio, apparentemente unica opera costruita nell'area della scogliera meridionale¹³ (Fig. 1, in alto). Va precisato che la fisionomia attuale della scarpata di sud-ovest del Capo, sul cui bordo la struttura residua si localizza, è il risultato di crolli e fratturazioni del basalto in associazione a un movimento franoso dei materiali argillosi sottostanti ancora in atto¹⁴. La posizione dell'edificio, oggi a picco sul mare, potrebbe quindi non corrispondere a quella originaria. Resta problematica, in tale quadro, oltre alla ricordata lettura della planimetria rettangolare tripartita e alla cronologia, la determinazione del rapporto spaziale e funzionale con la vasta area funeraria a nord. Ciò ha suggerito di approfondire le verifiche geofisiche nell'areale del "tempietto", al fine di individuare il carattere della presenza insediativa nel luogo. I risultati preliminari delle indagini, pur non del tutto chiari causa la natura basaltica del nucleo roccioso su cui l'edificio è eretto¹⁵, corroborerebbero l'unicità della manifestazione

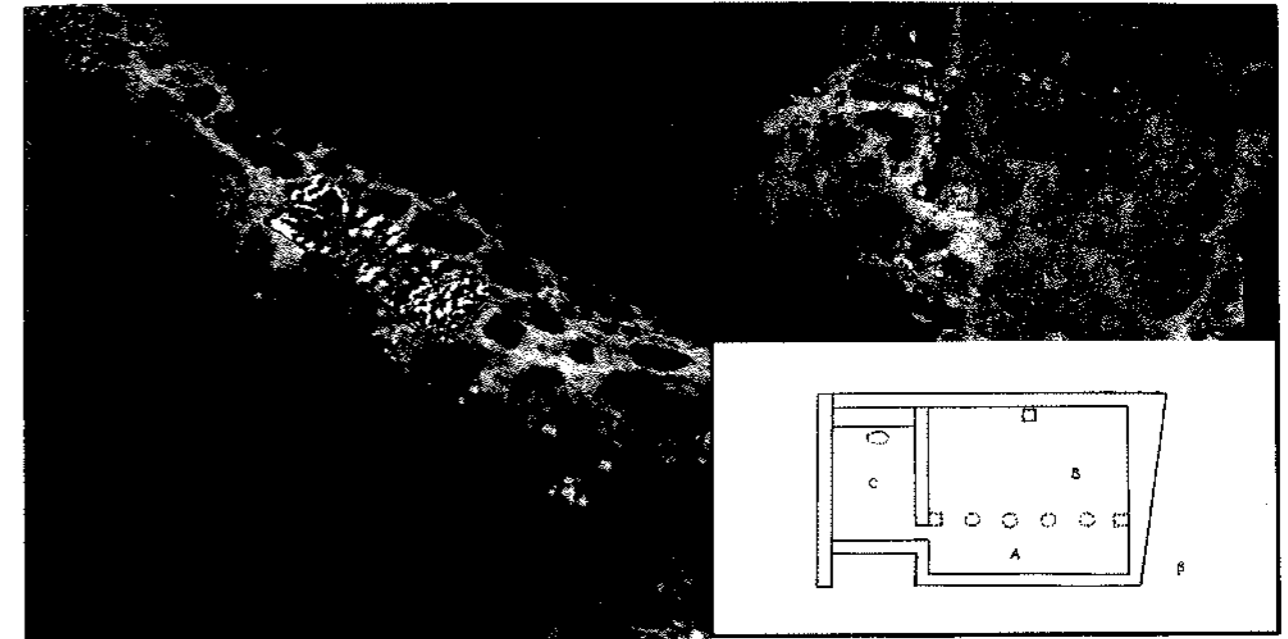


Fig. 2. A sinistra, risultati delle indagini geomagnetiche e indicazione delle anomalie relative ai resti del "tempietto". A destra in alto, nuvola di punti del rilievo delle strutture del tempio attualmente visibili acquisita mediante laser scanner Faro Cam2 Focus 3D (foto ed elaborazione grafica F. Boschi - M. Silani). A destra in basso, planimetria delle strutture del tempio (Scavi Barreca da Morigi 2003).

strutturale, ma non ne escluderebbero la contiguità con il settore funerario¹⁶. Rimane allora da demarcare il confine meridionale della necropoli – essendo la propaggine sud della penisola coperta da macchia mediterranea impenetrabile, in assenza di un disboscamento finalizzato all'apertura di saggi di scavo – per stabilire se la struttura avesse o meno un nesso con lo spazio cimiteriale o semplicemente ne occupasse una porzione caduta in disuso. Nella prima fattispecie, l'evidenza di un edificio al margine della necropoli avrebbe ampie ricadute nello studio, ancora parziale a Tharros, dei rituali funerari punici e forse apparirebbe meglio comprensibile la già notata vicinanza del modello planimetrico con quello del tempietto del *tofet* di Monte Sirai¹⁷; nella seconda ipotesi, risulterebbe opportuno analizzare l'eventuale collegamento, pratico e/o ideologico, della struttura con il mare, valutandone l'attinenza con un punto di segnalazione, magari dotato anche di prerogative culturali, ovvero destinato ai voti di mercanti e marinai, secondo quanto già documentato nel Levante giuliano in edifici "polivalenti" del Bronzo tardo¹⁸.

A.C.F.

2. La prospezione geofisica

Il progetto comprende quindi la sistematizzazione e revisione critica dei dati acquisiti a seguito degli interventi di scavo e restauro pregressi; la produzione di una nuova documentazione topografica e fotogrammetrica di dettaglio delle strutture fuori terra tramite tecniche di rilievo tridimensionale laser scanner; l'indagine degli spazi circostanti l'edificio con metodi di prospezione non distruttiva del sottosuolo. In particolare, la documentazione tridimensionale delle strutture visibili costituirà la base per una proposta ricostruttiva dell'edificio, attualmente in corso di elaborazione (Fig. 2, in alto a destra).

Per quanto riguarda i rilievi geofisici, essi hanno prima di tutto interessato il settore a nord del "tempietto", il solo libero dalla diffusa presenza della macchia mediterranea che, per il momento, non ha permesso una copertura omogenea e completa dell'intorno del monumento.

Le ricerche hanno previsto la combinazione dei metodi georadar e geomagnetico, secondo un approccio

⁵ Per una valutazione dettagliata delle singole proposte d'inquadramento culturale si veda Morigi 2003, pp. 142-145.

⁶ Rispetto a questo specifico tema, non convince il raffronto con il modello templare di Monte Adranone (Tomei 2008, pp. 151-152) già di per sé di incerto profilo, in quanto palese esito di ibridismo culturale, e certamente non proponibile come esempio di "architettura sacra punica".

⁷ Tomei 2008, p. 150.

⁸ Nel contributo di G. Pisanu alla prospezione su Capo San Marco (Fariselli *et al.* 1999, p. 101) vi si faceva riferimento come a un luogo di "ritiro spirituale", concetto che di per sé evoca un certo misticismo e non esclude affatto sfumature culturali. Ciò è del resto espresso chiaramente a p. 102, nota 28, del medesimo lavoro: tale lettura sembra invece malintesa da chi, qualche anno dopo, l'archiviava come «superficiale negazione di una funzione sacra e geografica la cui evidenza pare invece palese» (Stiglitz 2004, p. 88).

⁹ Gaudina *et al.* 2000, p. 124.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Morigi 2003, pp. 151-158.

¹² Fariselli 2014.

¹³ Gaudina *et al.* 2000.

¹⁴ Canuti, Casagli, Fanti 1999, pp. 90-91.

¹⁵ *Infra.*

¹⁶ *Infra.*

¹⁷ Morigi 2003, pp. 172-180.

¹⁸ Fariselli 2014, p. 23.

integrato, che già da qualche anno si sta adottando con buon esito a Tharros presso la necropoli punica meridionale¹⁹. Anche nell'area del "tempietto", entrambi i sistemi sono stati impiegati con un'alta risoluzione di acquisizione delle misure su una superficie di oltre 520 mq, che era stata precedentemente ripulita dalla vegetazione. Il promontorio di Capo San Marco non rappresenta di certo un contesto ideale per le applicazioni geofisiche, a causa delle sue specificità geologiche e naturalistiche. Infatti, se la colata basaltica sub pianeggiante che caratterizza l'immediato sottosuolo può rappresentare un background geologico proibitivo per la magnetometria, la folta macchia di vegetazione mediterranea, spesso costituita da fitti arbusti di media altezza, complica non poco l'acquisizione dei dati radar a terra. Nonostante tali presupposti poco favorevoli, i risultati ottenuti sono in generale incoraggianti, anche grazie ad alcuni accorgimenti adottati proprio per far fronte alle problematiche del sito, sia in termini di configurazioni strumentali sia di preparazione preliminare dell'area poi sottoposta ai rilievi.

Per le indagini georadar è stato utilizzato uno strumento IDS MF RIS Hi-Mod 1 equipaggiato con un'antenna a doppia frequenza (600-200 MHz), mentre la prospezione geomagnetica è stata condotta con un magnetometro-gradimetro al potassio GEM Systems GSMP-35, impiegato in configurazione gradiometrica. Nel caso specifico, infatti, con il metodo geomagnetico è stato realizzato un rilievo del gradiente verticale del campo magnetico terrestre, utilizzando una configurazione strumentale costituita da due sensori scalari disposti a una distanza verticale di 1.30 m, in modo da ottimizzare il rapporto segnale/rumore dovuto alle evidenze più superficiali.

In ambo i casi, l'acquisizione delle misure ha comportato l'impostazione a terra di griglie regolari, che sono poi state percorse per profili paralleli distanziati 50 cm. I profili georadar sono stati acquisiti attraversando le griglie secondo due diversi sensi di marcia (sia in senso nord-sud che est-ovest), in modo da creare un vero e proprio reticolo di misure. I profili geomagnetici sono stati percorsi in direzione nord-sud, con una frequenza di campionamento temporale pari a 10 misure al secondo, corrispondente a una distanza media tra le stazioni di misura di a 0,1 m considerando una velocità dell'operatore di circa 1 m/s, e con una densità di 12 stazioni al mq.

I dati acquisiti hanno rivelato una buona risposta strumentale con entrambi i metodi. Le misure georadar appaiono caratterizzate da una consistente attenuazione del segnale fin dai primi metri di profondità dal piano campagna, oltre che, in qualche caso, condizionate dalle irregolarità della superficie del terreno. Tuttavia, si segnalano alcune sorgenti di riflessione del segnale radar che sono osservabili sia sui profili radar sia sulle mappe bidimensionali ottenute in seguito all'interpolazione dei dati, e relative a varie profondità del volume del sottosuolo investigato (*time-slices*). La Figura 1, in basso, presenta un dettaglio della parte centrale dell'area indagata con il sistema radar, nella quale è possibile distinguere una zona caratterizzata da anomalie localizzate di forma pseudo-ovale e di dimensioni comprese fra m 0.50 e 1.00 ca., che suggeriscono un interessante richiamo ai cavi tombali, a fossa o a camera, diffusi in tutto il settore centrale e settentrionale del Capo. La mappa ottenuta dall'indagine geomagnetica (Fig. 2, a sinistra) evidenzia una giacitura molto superficiale delle sorgenti di anomalia magnetica. La variabilità osservata delle anomalie di gradiente magnetico risulta compresa nel range tra -3224 nT/m e +3999 nT/m. Più precisamente, i valori misurati risultano omogenei con anomalie di ampiezza media pari a 13.85 nT/m, ma si sono registrati diversi puntuali valori di picco oltre i limiti sopra indicati, da riferire non solo alla presenza di rocce di origine vulcanica ma anche di installazioni moderne in cemento armato (blocchi che offrono una possibilità di sosta per i turisti presso il punto panoramico verso il mare ed elementi di recinzione attorno ai resti archeologici). Nella restituzione grafica, al fine di ottenere una visualizzazione migliore dei dati di rilevanza archeologica, è stata realizzata una palette in scala di grigi sensibile alle variazioni comprese tra -130 nT/m e +130 nT/m appiattendosi sui colori estremi i valori di anomalia oltre il limite indicato. Il complesso di anomalie magnetiche a sviluppo lineare concentrate nella parte meridionale della griglia, corrisponde e ricalca la pianta del "tempietto".

Certamente interessanti sono poi i singoli dipoli magnetici, caratterizzati da intensità maggiore della media, individuabili immediatamente a nord dell'edificio e che corrispondono agli stessi punti responsabili delle riflessioni del segnale radar sopra descritti. Tale corrispondenza ribadisce il potenziale valore archeologico delle sorgenti di anomalia, anche se, a giudicare dagli alti valori di magnetizzazione, non si può escludere che si tratti di affioramenti naturali del sottostante substrato basaltico. Ad ogni modo, le carat-

teristiche geologiche del contesto e dei materiali da costruzione impiegati nell'edificio giustificano le risposte strumentali ottenute con entrambi i sistemi, ovvero la bassa conducibilità elettrica e l'alta magnetizzazione rispetto al terreno circostante.

Benché le nuove ricerche nell'intorno del cosiddetto "tempietto rustico" di Capo San Marco siano soltanto in una fase preliminare e non permettano ancora di formulare considerazioni ben definite ai fini della caratterizzazione del paesaggio antico in questa zona del promontorio, assumono, a nostro avviso, un particolare interesse e guidano verso l'approfondimento della linea di ricerca.

F.B., M.S.

Abbreviazioni bibliografiche

- Boschi F., Silani M., 2014, *La necropoli fenicia e punica di Capo San Marco: nuove ricerche per la ricostruzione di un paesaggio funerario in 3D*, in A.C. Fariselli (a cura di), *Da Tharros a Bitia. Nuove prospettive della ricerca archeologica nella Sardegna fenicia e punica. Atti della Giornata di Studio, Bologna, 25 marzo 2013*, (DISCI Archeologia 3), Bologna, pp. 33-52.
- Canuti P., Casagli N., Fanti R., 1999, *Le condizioni di dissesto archeologico nell'area archeologica di Tharros*, in E. Acquaro, M.T. Francisi, T.K. Kirova, A. Melucco Vaccaro (a cura di), *Tharros nomen*, (Studi e Ricerche sui Beni Culturali 1), La Spezia, pp. 81-94.
- Fariselli A.C., Pisanu G., Savio G., Vighi S., 1999, *Prospezione archeologica a Capo San Marco*, in E. Acquaro, M.T. Francisi, T.K. Kirova, A. Melucco Vaccaro (a cura di), *Tharros nomen*, (Studi e Ricerche sui Beni Culturali 1), La Spezia, pp. 95-113.
- Fariselli A.C., 2014, *Ricerche archeologiche e strategie di conservazione nella necropoli meridionale di Tharros – Capo San Marco: la campagna del 2012*, in A.C. Fariselli (a cura di), *Da Tharros a Bitia. Nuove prospettive della ricerca archeologica nella Sardegna fenicia e punica. Atti della Giornata di Studio, Bologna, 25 marzo 2013*, (DISCI Archeologia 3), Bologna, pp. 19-30.
- Gaudina E., Mattazzi P., Pisanu G., Vighi S., 2000, *Tharros: prospezione archeologica a Capo San Marco 1998*, in *QuadCagliari* 17, pp. 123-140.
- Morigi A., 2003, *Ampliamenti urbani e edifici periferici*, in *Byrsa* 2, pp. 141-188.
- Stiglitz A., 2004, *La città punica in Sardegna: una rilettura*, in *Aristeo* I, 1, pp. 57-111.
- Tomei D., 2008, *Gli edifici sacri della Sardegna romana: problemi di lettura e interpretazione*, (Studi di Storia antica e di Archeologia 5), Ortacesus.

¹⁹ Boschi, Silani 2014.

SANTUARI "FENICI" IN ANDALUSIA OCCIDENTALE

Sara Lancia

Nell'area dell'attuale Andalusia occidentale (Fig. 1) sono noti numerosi luoghi di culto pertinenti alla prima fase della presenza fenicia nel territorio (secc. IX-VII a.C.); di seguito¹ se ne analizzano le caratteristiche architettoniche, le tecniche costruttive, le tipologie dei reperti mobili, la distribuzione nel territorio e la cronologia, allo scopo di evidenziarne il fondamentale ruolo di luoghi d'incontro tra genti fenicie ed indigene.

Il primo criterio di discriminazione da adottare consiste nel distinguere i santuari archeologicamente attestati da quelli la cui presenza è suggerita solamente dall'interpretazione delle fonti antiche, come nel caso dei santuari dell'arcipelago gaditano e dell'isola di Saltés presso Huelva. Per questi santuari non è nota alcuna struttura, ma solamente reperti decontestualizzati, per quanto di indubbia valenza culturale. Ci si chiede se effettivamente tali strutture siano mai esistite, e soprattutto se sia necessario postularne l'esistenza. Vi è infatti la possibilità che si trattasse, soprattutto durante la prima fase, di luoghi di culto naturali privi di strutture architettoniche, in cui venivano deposte o gettate nelle acque le offerte.

Evidenze inerenti il periodo in esame si conservano presso Coria del Río², in Calle Méndez Núñez³ a Huelva⁴, al Carambolo⁵, Montemolín⁶ e nel palazzo del Marqués de Saltillo a Carmona⁷. Questi edifici non seguono una tipologia architettonica ben precisa; vi è però una generica distribuzione dello spazio che prevede che gli ambienti si dispongano all'interno di un recinto, secondo una "formula-santuario" diffusa in tutto il Mediterraneo⁸. In particolare, nel Carambolo possiamo distinguere due macro-fasi: la prima, corrispondente alla fondazione del santuario tra il IX e l'VIII secolo, è costituita da un singolo edificio di pianta rettangolare, mentre la seconda vede la costruzione di una serie di vani rettangolari con accesso dall'ampio cortile antistante, di cui due vani riservati al culto e provvisti di altari. Il muro di chiusura è do-

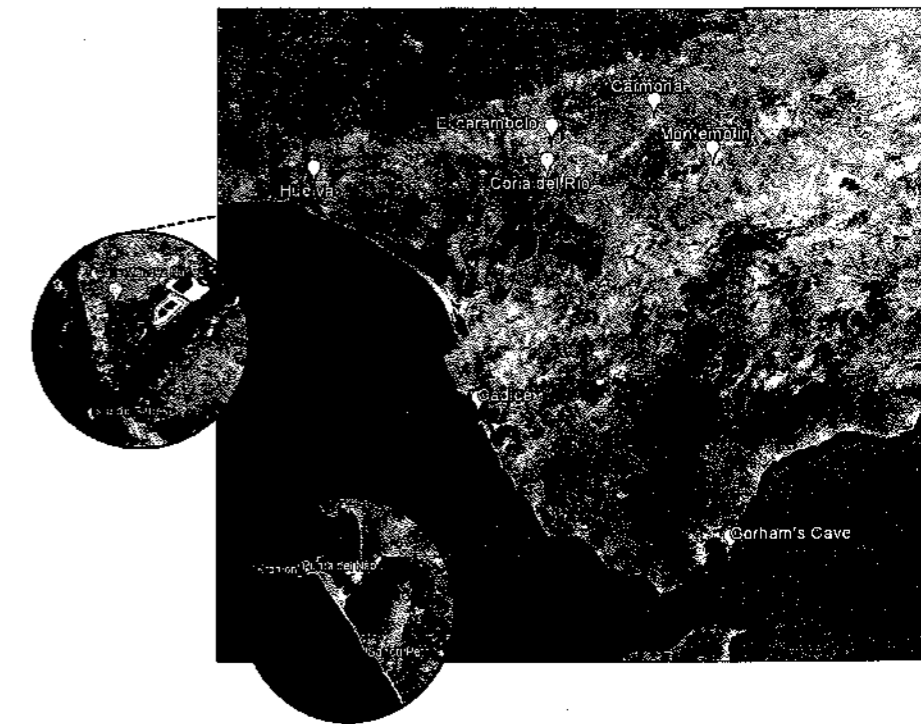


Fig. 1. Immagine satellitare dell'Andalusia occidentale, con indicati i siti ivi presi in esame.

¹ Questo lavoro rappresenta la sintesi della ricerca da me effettuata nell'ambito della Tesi Magistrale, e desidero dunque ringraziare per l'appoggio il mio relatore Sandro Filippo Bondi ed il mio correlatore Massimo Botto. Ringrazio inoltre Giuseppe Garbati per alcuni interessanti spunti di riflessione.

² Escacena 2002.

³ Osuna *et al.* 2000.

⁴ Botto c.d.s.

⁵ Fernández Flores, Rodríguez Azogue 2005.

⁶ de la Bandera *et al.* 1993.

⁷ Belén *et al.* 1993.

⁸ Perra 1998.

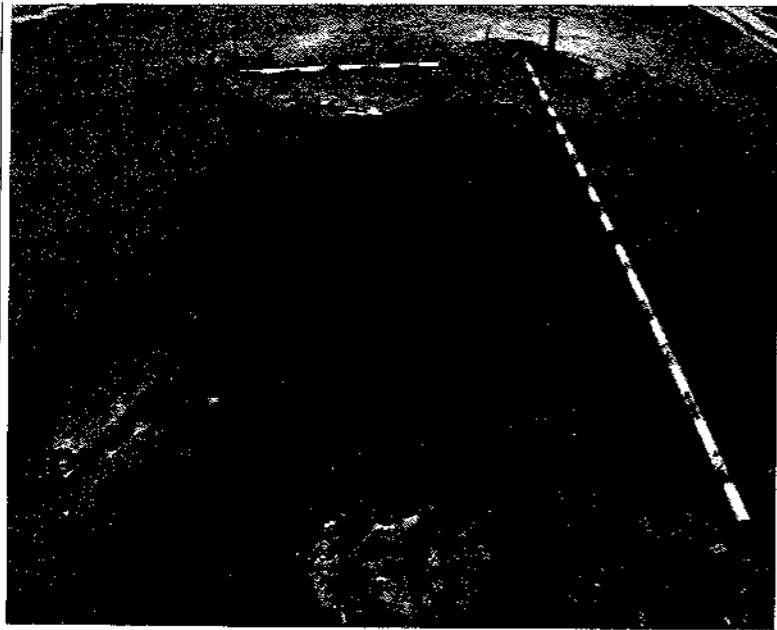


Fig. 2. Altare taurodermico del santuario del Carambolo (da Escacena, Izquierdo 2008, p. 444).

documentato solo nella fase di fine VI secolo, quando la costruzione dell'adiacente quartiere abitativo rende necessaria la divisione degli spazi. Presso Montemolín, invece, tra la fine dell'VIII secolo e gli inizi del VII si documenta la sovrapposizione di due coppie di edifici situati all'interno di un recinto; particolarmente interessante l'edificio "A", di pieno VIII secolo, che si distingue per la sua pianta ovale, estranea alla tradizione fenicia ma attestata nelle abitazioni tartessiche, che ricalca in effetti un'edificazione previa e suggerisce l'esistenza di una fase intermedia, in cui la nuova tecnica edilizia in muratura viene impiegata su una costruzione che segue un modello locale.

Per quanto riguarda le tecniche costruttive, tutte le strutture appena esaminati presentano mura-ture in mattoni crudi poggiati su uno zoccolo di pietre; a Coria, Carmona, Carambolo e Montemolín la pavimentazione degli ambienti è costituita da gettate di terra argillosa, di colore variabile dall'ocra al rosso; nel Carambolo sono inoltre conservate tracce

di intonaco rosso sulle pareti, e sistemazioni di conchiglie o ciottoli per gli ambienti di passaggio o aperti. L'impiego di una tecnica di costruzione che in tutta l'Andalusia è legata all'arrivo dei Fenici⁹ non significa necessariamente che tutti questi complessi siano loro attribuibili in maniera esclusiva, ma indicano l'impiego o almeno il contributo di maestranze di provenienza orientale.

Tra gli arredi fissi, danno chiara testimonianza della valenza culturale di questi edifici gli altari, attestati a Coria, el Carambolo, Montemolín e forse anche a Carmona. Particolare rilievo hanno gli altari taurodermici, presenti a Coria e nel Carambolo (Fig. 2.1), la cui valenza simbolica è stata spiegata attraverso l'usanza di concludere sopra una pelle di toro stesa accordi e transazioni, sanciti dal sacrificio dell'animale. La loro forma è stata anche riferita ai lingotti di rame ciprioti, diffusi in tutto il Mediterraneo e attestati anche nel santuario di Calle Méndez Núñez, in un esemplare in argento; a livello iconografico, vi è inoltre un interessante parallelo con i "pettorali" aurei del tesoro del Carambolo. Nonostante la ricerca di precedenti orientali, altari di questo tipo non sono attestati al di fuori della penisola iberica. Si tratta dunque di un'espressione peculiare della cultura locale, intendendo il termine in senso non tanto etnico quanto geografico. Risulta infatti problematico ascrivere con certezza l'uso di questa simbologia al sostrato indigeno, la cui religiosità ci è praticamente sconosciuta. L'unico confronto in tal senso è una stele¹⁰ proveniente da Cerro Muriano, Cordoba, rinvenuta in una fossa del Bronzo Finale.

Per quanto riguarda la cronologia, le attestazioni più antiche provengono dal Carambolo e da Gorham's Cave¹¹, che hanno restituito materiali inquadrabili tra la fine del IX secolo e gli inizi dell'VIII. Si tratta in questo secondo caso di una grotta-santuario, tipologia conosciuta in altri luoghi del Mediterraneo¹², la cui frequentazione sin dai primi momenti della presenza fenicia in Andalusia sembra piuttosto coerente. La situazione del Carambolo risulta invece più problematica, in quanto si tratterebbe del luogo di culto di più antica fondazione, ed è difficilmente ascrivibile ai Fenici in una fase così antica. Se si accetta però la natura prevalentemente indigena del complesso, il dato rientra nell'ambito dell'antichità dei contatti con la compagine orientale. A ciò si aggiunge il fatto che, stando ai dati in nostro possesso, per tutto il corso dell'VIII secolo non verrà costruito alcun santuario: i complessi successivi, Coria e Montemolín, si datano infatti al passaggio tra l'VIII ed il VII secolo; entrambi i siti presentano comunque una forte connotazione locale. Le testimonianze più recenti proven-

gono invece dagli scavi di Carmona e di Calle Méndez Núñez, della seconda metà del VII secolo. E' interessante quindi notare cosa accade nel VI, momento di crisi generale del sistema¹³: il santuario di Calle Méndez Núñez è abbandonato, in seguito ad una distruzione di probabile origine naturale, per essere ricostruito solo nel IV secolo; anche l'edificio di prima fase di Carmona cade in disuso per un breve periodo, ed a Coria e Montemolín non si hanno evidenze successive al VI secolo. Il dato più evidente in tal senso proviene dal Carambolo, in cui al posto del santuario si ricostruisce un quartiere produttivo. L'unico luogo di culto che continuerà ad essere frequentato sino al II secolo è Gorham's Cave. Dunque i segni della crisi del sistema si avvertono principalmente nei santuari posti lungo il corso del Guadalquivir, da cui si può dedurre un cambiamento nelle modalità dei rapporti con l'interno, mentre le zone costiere presentano continuità e vi si registra al massimo solo una leggera involuzione, come se in queste zone il ruolo "politico" ed economico che aveva il suo centro nei santuari sia rimasto forte, mentre implose all'interno.

Ci si pone infine la domanda se si tratti di santuari fenici o indigeni. L'analisi complessiva dei luoghi di culto mostra con evidenza come vi siano elementi riferibili ad entrambe le popolazioni: infatti le produzioni locali di ceramica lavorata a mano e ceramica grigia sono attestate, associate al repertorio orientalizzante, a Coria, Carambolo, Carmona e Montemolín, a denotare come questi siti venissero visitati anche dalle genti del luogo. Tenendo conto anche della posizione e cronologia dei luoghi studiati, possiamo riferire l'uso iniziale di deporre offerte nella cavità di Gorham's Cave, probabilmente nell'ambito di riti propiziatori alla navigazione, alle prime marinerie fenicie. A Huelva, considerando i dati provenienti dal santuario di Calle Méndez Núñez si può notare come l'edificazione di VII secolo segua modalità costruttive fenicie e sia preceduta dalla deposizione di materiale ceramico di ottima fattura sia fenicio che greco; si ritiene che, trattandosi di materiali di lusso, essi non possano essere considerati degli indicatori etnici.

Diversa è la situazione dei santuari posti lungo il paleoestuario del Guadalquivir. A Coria abbiamo un santuario urbano installato agli inizi del VII secolo in un abitato ritenuto indigeno, costruito con tecniche fenicie ma con segni di frequentazione locale, e caratterizzato dalla presenza dell'altare in forma di pelle di bue. Ci si domanda dunque se sia necessario, oltre che possibile, assegnarne la costruzione e l'utilizzo ad una delle due realtà etniche presenti nel luogo; si ritiene più consono postulare una stretta interrelazione e collaborazione tra le due componenti, legata al sorgere di una società mista che proprio all'interno del santuario celebrava la condivisione degli spazi e degli interessi. Tale considerazione è applicabile anche al Carambolo, nella sua fase di VII secolo, in cui parimenti convivono evidenze di entrambe le popolazioni. Gli indizi riguardanti la celebrazione di banchetti rituali¹⁴ ben si sposano con questa funzione d'incontro e scambi. Inoltre alla luce di questa interpretazione si potrebbe considerare la presenza degli altari in forma di pelle di bue come il risultato dello sfruttamento di simboli riconosciuti da entrambe le comunità. Del resto, l'idea che i Fenici abbiano fondato dei santuari di "appropriazione del territorio" su un sostrato vergine non è applicabile a questi due siti, dove è attestata la presenza di una popolazione indigena che possedeva certo una propria identità e religiosità, per quanto a noi sconosciuta. Inoltre, Coria ed il Carambolo sorgono lungo le rotte commerciali tra l'interno e la costa, in cui i Fenici dovettero avvalersi della collaborazione della popolazione indigena, la cui antichità sarebbe provata dall'alta cronologia della prima fase del Carambolo. Verso l'interno, il santuario di Montemolín mostra una chiara influenza fenicia, che sembra però declinata in funzione delle necessità della popolazione locale.

Concludendo, possiamo rilevare che nell'area indagata si definirono tra la fine del IX e gli inizi dell'VIII secolo due importanti aree di culto, l'una, Gorham's Cave, significativamente posta in una grotta sullo stretto di Gibilterra in cui i naviganti fenici inaugurarono l'uso di deporre offerte, e l'altra presso il Carambolo, lungo il paleoestuario del Guadalquivir, in cui la costruzione di un edificio di chiara impronta orientale attesta l'antichità dei contatti e delle influenze fenicie all'interno del territorio tartessico. Questo santuario subirà quindi agli inizi dell'VIII secolo un evidente processo di monumentalizzazione, cui dovettero probabilmente partecipare tanto la popolazione locale quanto i "coloni" fenici; rappresenta quindi un importantissimo punto di incontro e scambio tra le due compagini. Durante il VII secolo si edificarono i complessi di Montemolín e Coria, con chiare influenze fenicie, e quello di Calle Méndez Núñez a Huelva; contemporaneamente, vi è l'evidenza della sacralizzazione dell'isola di Saltés a Huelva e di Punta del Nao e Sancti Petri presso Cadice. I santuari di Coria, Carambolo e Montemolín, per i quali si propone l'attribuzione ad una società mista, vengono abbandona-

⁹ Ruiz Mata 2001.

¹⁰ Tejera Gaspar, Fernández Rodríguez 2012, pp. 104-106.

¹¹ Gutiérrez López et al. 2013.

¹² Gómez Bellard, Vidal González 2000.

¹³ Bondi 2010.

¹⁴ Delgado 2010.

nati durante il VI secolo, coerentemente con i segni della contemporanea crisi del sistema di alleanze attestata nella zona, che non sembra però investire i luoghi di culto della costa.

Abbreviazioni bibliografiche

- Belén Deamos M., Anglada Curado R., Escacena Carrasco J.L., Jiménez Hernández A., Pardo M., Pascual del Pobil A., 1993, *Arquitectura de tradición fenicia en Carmona (Sevilla)*, in *Spal* 2, 1993, pp. 219-242.
- Bondì S.F., 2010, *Crises et évolution dans le monde phénicien d'occident au commencement de l'époque perse*, in *Trans* 39, pp. 41-48.
- Botto M., c.d.s., *Intercultural events in western Andalusia: the case of Huelva*, in G. Garbati, T. Pedrazzi (a cura di), *Trasformazioni e crisi nel Mediterraneo. "Identità" e interculturalità nel Levante e nell'Occidente fenicio tra XII e VIII sec. a.C. Roma 2013*.
- de la Bandera Romero M.L., Chaves Tristán F., Oria Segura M., Ferrer Albelda E., García Vargas E., Mancebo Dávalos J., 1993, *Montemolín. evolución del asentamiento durante el bronce final y el periodo orientalizante (campañas de 1980 y 1981)*, in *Anales de Arqueología Cordobesa* 4, pp. 15-48.
- Delgado A., 2010, *Encuentros en la liminalidad: espacios sagrados, contactos e intercambios en el sur de iberia en los inicios del I milenio a.C.*, in *Bollettino di Archeologia Online* 1.
- Escacena J.L., 2002, *Dioses, toros y altares. Un templo para Baal en la antigua desembocadura del Guadalquivir*, in E. Ferrer Albelda (a cura di), *Ex oriente lux: las religiones orientales antiguas en la península ibérica*, Siviglia, pp. 33-75.
- Escacena Carrasco J.L., Izquierdo de Montés R., 2008, *A Propósito del Paisaje Sagrado Fenicio de la Paleodesembocadura del Guadalquivir*, in X. Dupré Raventos, S. Ribichini, S. Verger (a cura di), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, ibérico e celtico*, Roma, pp. 431-455.
- Fernández Flores J., Rodríguez Azogue A., 2005, *El complejo monumental del Carambolo alto, Camas (Sevilla). Un santuario orientalizante en la paleodesembocadura del Guadalquivir*, in *Trabajos de Prehistoria* 62, 1, pp. 111-138.
- Gómez Bellard C., Vidal González P., 2000, *Las cuevas-santuario fenicio-púnicas y la navegación en el mediterráneo*, in B. Costa, J.H. Fernández (a cura di), *Santuarios fenicio-púnicos en iberia y su influencia en los cultos indígenas. XIV Jornadas de Arqueología fenicio-púnica (Eivissa, 1999)*, Ibiza, pp. 103-146.
- Gutiérrez López J.M., Reinoso del Río M.C., Giles Pacheco F., 2013, *La cueva de Gorham (Gibraltar): un santuario fenicio en el confín occidental del mediterráneo*, in F. Prados, I. García, G. Bernard (a cura di), *Confines. El extremo del mundo durante la antigüedad*, Alicante, pp. 303-384.
- Osuna Ruiz M., Bedía García J., Domínguez Rico A.M., 2000, *El santuario protohistórico hallado en la calle Méndez Núñez (Huelva)*, in P. Cabrera Bonet, M. Santos Retolaza (a cura di), *Cerámiques jònies d'època arcaica: centres de producció i comercialització al mediterrani occidental. Actes de la taula rodona celebrada a Empúries, els dies 26 al 28 de maig de 1999*, Barcelona, pp. 177-188.
- Perra C., 1998, *L'architettura templare fenicia e punica in Sardegna: il problema delle origini orientali*, Oristano.
- Ruiz Mata D., 2001, *Arquitectura y urbanismo en la ciudad protohistórica del Castillo de Doña Blanca (El puerto de Santa María, Cádiz)*, in D. Ruiz Mata, S. Celestino Pérez (a cura di), *Arquitectura oriental y orientalizante en la península ibérica*, Madrid, pp. 261-274.
- Tejera Gaspar A., Fernández Rodríguez J., 2012, *Los dioses de los tartesios*, Barcelona.

LA CERAMICA PUNICO-MALTESE DAGLI SCARICHI VOTIVI DELL'AREA NORD DEL SANTUARIO DI TAS SILĠ (MALTA)

Florinda Notarstefano

Le campagne di scavo condotte dall'anno 2000 dall'Unità Operativa dell'Università del Salento nell'area settentrionale del santuario di Hera-Astarte a Malta¹ si sono concentrate nella zona a ridosso di un imponente muro, nel quale è stata riconosciuta la struttura di delimitazione Nord del santuario a partire dall'età repubblicana (fine II - I sec. a.C.), in coincidenza con un'imponente fase di ristrutturazione e di trasformazione monumentale ben visibile nell'area centrale (Fig. 1a)². Lo scavo ha permesso di identificare una serie di livelli di scarico ricchissimi di ceramica e di materiali organici (resti faunistici e ceneri), riferibili alla frequentazione culturale repubblicana (Fig. 1b). Si tratta dei resti di attività sacrificali praticate altrove nel santuario, depositati nella zona a ridosso del muro probabilmente in occasione di attività di ripulitura delle aree destinate ai sacrifici e/o ai pasti rituali. Tali attività sembrano collegate soprattutto alla preparazione e al consumo di pasti rituali, in particolare al sacrificio di animali, tra cui bovini e pesci, come hanno confermato le analisi sui resti faunistici³ e le

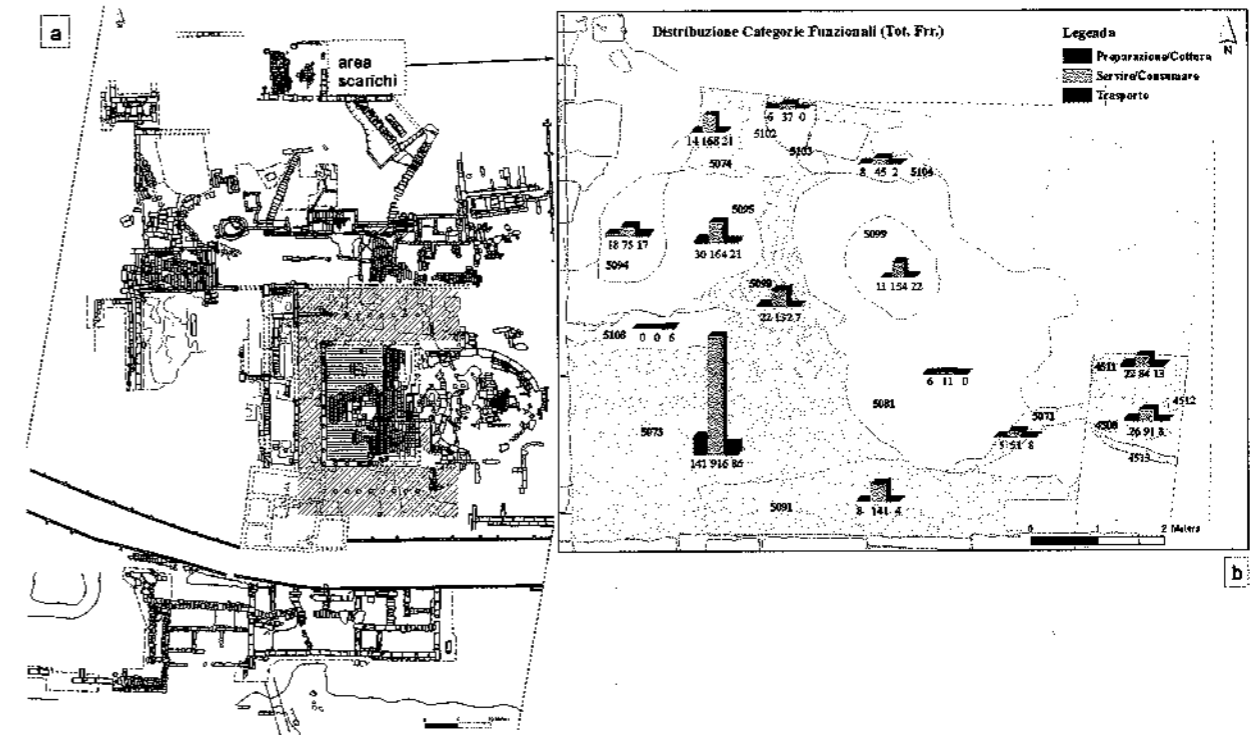


Fig. 1. a) Pianta del santuario di Tas Silġ con l'ubicazione del saggio effettuato nella zona Nord; b) Depositi esterni al muro di età repubblicana: distribuzione delle forme della ceramica punico-maltese per categorie funzionali.

¹ Semeraro 2007; *Ead.* 2013. La ricerca è stata condotta nell'ambito del Progetto MIUR-PRIN 2007 "Analisi stratigrafiche e metodi di elaborazione dei dati applicati allo studio dei contesti culturali di età storica in area mediterranea (Malta, Asia Minore)" (codice 2007J3E2N5_003, responsabile prof.ssa Grazia Semeraro), afferente al Progetto nazionale "Archeologia dei luoghi di culto nel Mediterraneo. Approcci integrati allo studio dei complessi monumentali e delle pratiche rituali" (2007J3E2N5, responsabile Prof.ssa Maria Pia Rossignani).

² Si veda Ciasca, Rossignani 2000 per la presentazione delle ricerche svolte fino al 1999. Per le indagini precedenti cfr. Cagianò de Azevedo *et al.* 1964-1973. Per una presentazione della fase tardo-repubblicana del santuario vedi Rossignani 2005.

³ Per i risultati delle indagini sui reperti faunistici dagli scarichi votivi scavati negli anni Sessanta si veda De Grossi Mazzorin, Battafarano 2012. I reperti faunistici dal saggio 2000 sono in corso di studio.

indagini chimiche sui residui organici nelle ceramiche⁴.

La ceramica rinvenuta nei livelli di scarico è composta soprattutto da forme di tradizione fenicio-punica, fra le quali prevalgono i contenitori maggiormente utilizzati per preparare, servire e consumare le offerte di cibo: piatti e coppe di varie dimensioni in ceramica comune acroma e, in misura minore, ceramica da fuoco. Nell'ambito dello studio sui materiali ceramici è stata privilegiata la classificazione per categorie funzionali rispetto alle classi di materiali comunemente intese, distinte principalmente sulla base delle caratteristiche tecniche, con l'obiettivo di determinare il ruolo che le ceramiche rivestivano nelle attività praticate all'interno del complesso sacro.

La ceramica di tradizione punica presente a Malta si caratterizza, almeno a partire dalla fine del VI sec. a.C., come una ceramica di tipo comune, nell'ambito della quale si possono distinguere alcune classi: ceramica acroma, ceramica a fasce, ceramica da fuoco e ad impasto⁵. Tali classi sono state articolate in categorie funzionali, al fine di ottenere maggiori informazioni sulla destinazione d'uso dei contenitori. A partire da questo dato ci si è proposti, attraverso lo studio tipologico e un'analisi statistica quantitativa e qualitativa dei contenitori di fornire un quadro delle principali categorie funzionali, facendo ricorso a criteri di distinzione più o meno ampi, riferibili all'uso primario ipotizzabile per i recipienti: preparazione/cottura, servire/consumare, trasporto/conservazione⁶. Naturalmente tali raggruppamenti non esauriscono gli altri possibili utilizzi di un contenitore, che poteva anche svolgere più funzioni, avere destinazioni diverse o usi secondari, anche di tipo simbolico. In particolare in un luogo di culto la funzione primaria di un oggetto non può essere del tutto separata dalle esigenze più strettamente connesse alle attività rituali e cerimoniali (offerte, libagioni, abluzioni) che si svolgevano nel santuario.

Preparazione/cottura (Fig. 2a)

I vasi utilizzati per la cottura dei cibi sono, per la maggior parte, caratterizzati dall'annerimento della superficie dovuto al contatto col fuoco. Caratteristiche costanti di questi recipienti sono l'impiego di un impasto refrattario particolarmente ricco di inclusi litici (globigerina) e l'essenziale funzionalità delle forme. La forma maggiormente attestata è la pentola con corpo globulare schiacciato non molto profondo, un battente interno per l'alloggiamento del coperchio e una doppia ansa aderente alla spalla. La morfologia di questo contenitore si rifà alla tipologia della *caccabé* greca – utilizzata soprattutto per la cottura del pesce e degli stufati di carne – che sembrerebbe derivare dal repertorio fenicio-punico⁷. Gli aspetti morfologici lasciano ipotizzare un ruolo anche nella preparazione di cibi bolliti o zuppe di verdure, sughi e salse, che richiedevano una cottura a fuoco lento. Gli esemplari documentati negli scarichi appartengono prevalentemente a due tipi, prodotti a Malta tra il IV e il II sec. a.C.: il tipo 1 presenta un orlo dal profilo curvilineo o convesso; il tipo 2 ha invece un orlo superiormente piatto rivolto all'esterno.

In un minor numero di esemplari è documentata anche l'olla con corpo globulare, collo e labbro estroflesso, che può essere assimilata funzionalmente alla *chytra* greca, destinata alla cottura di cibi bolliti o alla preparazione di zuppe e passati a base di cereali e legumi⁸. Alla tradizione formale maltese sembrerebbe appartenere il tipo 1, con orlo a tesa orizzontale o obliqua, diffuso soprattutto tra IV e II sec. a.C.⁹ Meno frequente è il tipo 2, più simile alla *chytra* di tradizione greca, ampiamente attestata sia in ambito greco che italico¹⁰, ma presente anche in contesti fenici della Sicilia e di Cartagine¹¹.

Poco rappresentati sono invece i tegami, caratterizzati dal fondo convesso, talvolta carenato, e dotati all'interno di un battente obliquo per l'appoggio del coperchio. Sono meno profondi e più maneggevoli rispetto alle pentole, e rimandano alla tipologia della *lopas* greca, adatta alla cottura del pesce, in particolare alla cottura

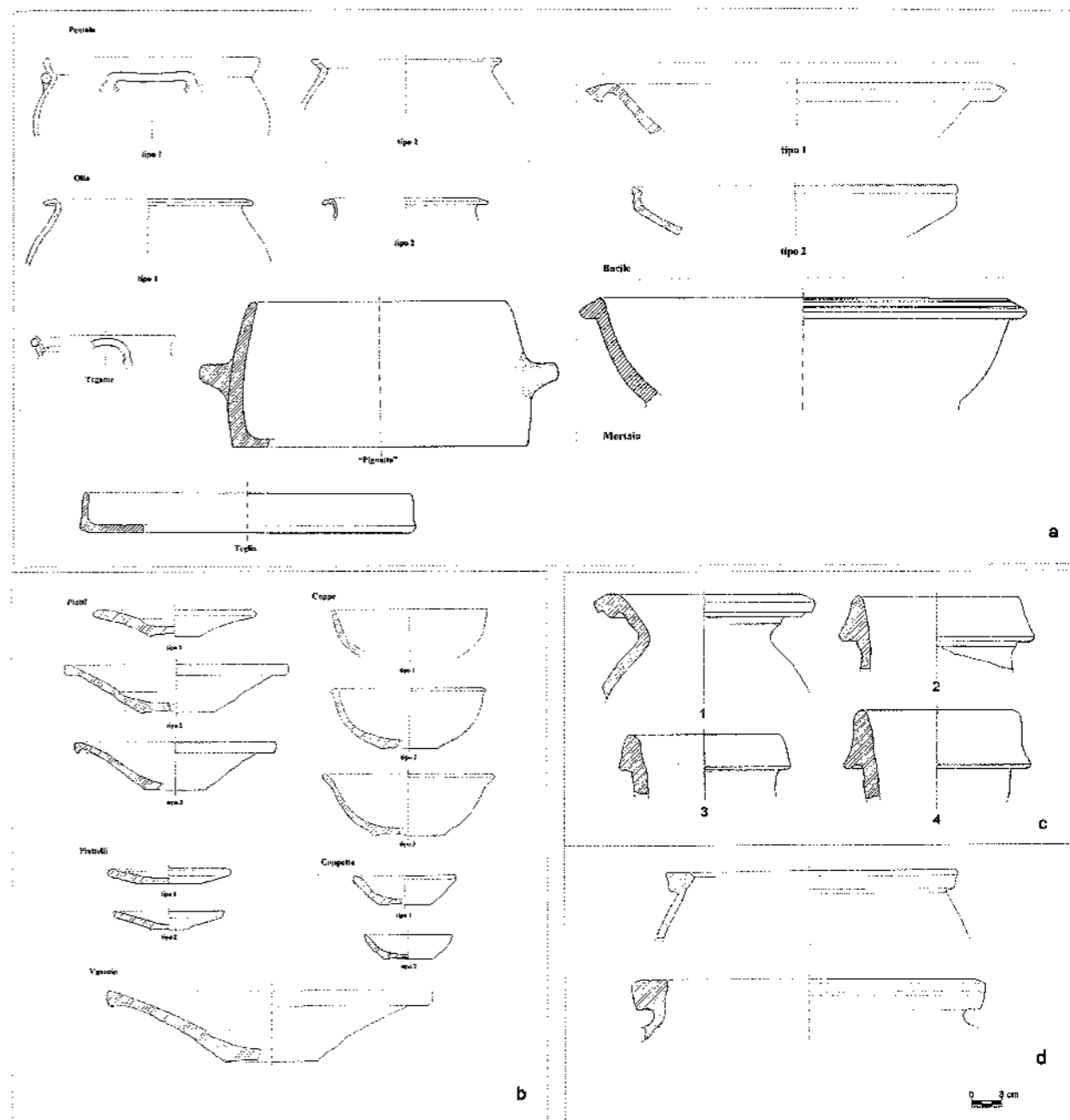


Fig. 2. Categorie funzionali della ceramica punico-maltese: a) contenitori per la cottura e la preparazione dei cibi; b) vasellame da mensa; c) anfore da trasporto (1. Tipo Maña C2; 2-3. Dressel 1; 4. Lamboglia 2); d) olle acrome per la conservazione dei cibi.

a vapore, o alla preparazione di soffritti e salse¹². Si tratta di un tipo diffuso anche negli insediamenti punici occidentali tra la fine del IV e il II sec. a.C.¹³.

Gli esemplari di olle, pentole e tegami documentati negli scarichi votivi del saggio 2000 sono di dimensioni modeste (i diametri degli orli sono compresi tra 15 e 28 cm), adatti alla cottura di porzioni sufficienti per un nucleo ristretto di individui.

Realizzate con un impasto più grossolano, ma sempre adatto all'esposizione al fuoco, sono altre due forme che ricorrono abbastanza di frequente negli scarichi: la cosiddetta "pignatta", un tipo di pentola dalle pa-

⁴ Notarstefano 2013.

⁵ Per la classificazione delle ceramiche dai contesti scavati negli anni Sessanta vedi Quercia 2002; *Id.* 2007.

⁶ I criteri di classificazione adottati sono descritti in Semeraro 2004.

⁷ Bats 1988.

⁸ *Ibid.* 1988, p. 45.

⁹ Quercia 2002, p. 407, tipo A1.

¹⁰ Per lo studio delle forme della ceramica da fuoco di tradizione greca e per la loro diffusione sia in ambito greco che italico v. Bats 1994, in part. pp. 413-415.

¹¹ Quercia 2002, p. 410, tipo A2.

¹² Bats 1988, pp. 46-48.

¹³ La forma compare nel repertorio punico nel corso del V sec. a.C., vedi Campanella 2009, pp. 348-349.

reti spesse, realizzata a mano, dal profilo cilindrico o troncoconico¹⁴, e la teglia, caratterizzata da orlo arrotondato, vasca bassa e fondo piatto¹⁵.

Nell'ambito dei recipienti funzionali alla preparazione e alla manipolazione dei cibi rientrano i bacili e i mortai. Entrambi sono recipienti dalla larga imboccatura (diametri degli orli compresi tra 28 e 40 cm), con una profonda vasca troncoconica e base piatta.

I bacili documentati negli scarichi sono riconducibili a due tipi principali, presenti in numerose varianti, databili dall'età tardo-repubblicana al I sec. d.C.¹⁶ Il tipo 1 comprende bacili con orlo a tesa orizzontale, con superficie superiore piana o leggermente convessa. Si tratta di un contenitore capiente e facilmente maneggiabile grazie alla conformazione a tesa dell'orlo che aveva anche la funzione di presa, oltre a favorire l'azione di versare sostanze liquide¹⁷. Il tipo 2 comprende i bacili con orlo ingrossato e piegato verso l'interno; la vasca è poco profonda e le pareti, mai troppo spesse, hanno un andamento rettilineo e obliquo.

Per quanto riguarda i mortai si tratta di una forma grande e robusta, realizzata a mano, senza l'ausilio del tornio; le pareti sono molto spesse, rettilinee ed inclinate obliquamente; l'orlo è ingrossato, con profilo triangolare.

Servire/consumare (Fig. 2b)

Il vasellame destinato a servire e consumare cibi e bevande è presente in percentuale di gran lunga superiore rispetto alle altre categorie funzionali. Le forme maggiormente rappresentate sono quelle aperte, piatti e coppe, utilizzate per il consumo dei pasti rituali, riprodotte anche in dimensioni ridotte, piattelli e coppette, più funzionali alla pratica delle offerte alla divinità.

Per quanto riguarda il piatto, forma ampiamente attestata nei contesti fenicio-punici, negli scarichi sono documentati esemplari acromi, riferibili prevalentemente a tre tipi, distinti in base al profilo della vasca e al trattamento delle superfici. Il tipo 1, attestato soprattutto tra IV e III sec. a.C., è caratterizzato da una vasca piuttosto bassa, un orlo spesso a fascia e un'ingubbiatura uniforme color crema, lucidata o semilucidata. Quello maggiormente rappresentato negli scarichi è il tipo 2, databile a partire dalla seconda metà del II sec. a.C., caratterizzato da una vasca a fascia allungata, un orlo arrotondato o leggermente pendulo, ombelicatura con scalino a spigolo vivo e ingubbiatura farinosa color crema. Il tipo 3, privo di ingubbiatura o con ingubbiatura giallastra farinosa, ha un orlo pendente ed è dotato di un semplice solco al posto dell'ombelicatura e si data tra il I sec. a.C. e il I sec. d.C.¹⁸ Il piatto, caratterizzato dall'orlo pendente e dalla piccola cavità centrale, è la forma che, tra l'altro, meglio si presta al consumo del pesce, come è attestato anche in molti insediamenti fenicio-punici occidentali, mentre l'incavo centrale poteva essere destinato a contenere sughi di accompagnamento alle vivande¹⁹.

L'altro contenitore attestato con frequenza e in percentuale maggiore rispetto ai piatti è la coppa. Sulla base del trattamento delle superfici e del profilo della vasca sono stati distinti tre tipi principali: il tipo 1, il più antico (V-III sec. a.C.), ha ingubbiatura uniforme color crema, lucidata o semilucidata, una vasca emisferica poco profonda e orlo diritto e assottigliato superiormente. Il tipo 2, databile tra IV e II sec. a.C. ha vasca emisferica, orlo arrotondato e ingubbiatura semilucida o farinosa color crema. Il tipo 3, diffuso tra la seconda metà

¹⁴ La forma trova origine e confronti diretti nel repertorio ceramico 'indigeno' della Sicilia centro-occidentale (in particolare Mozia e Palermo). Per una sintesi sull'evoluzione della forma e le sue attestazioni v. Orsingher 2013, pp. 767-769. Si è ipotizzato il legame tra questo recipiente e la preparazione di una particolare pietanza: "Il perdurare della pignatta senza trasformazioni morfologiche significative è indicativo probabilmente del legame tra questa forma ed una particolare abitudine alimentare, forse la cottura di una pietanza liquida" (Orsingher 2013, p. 768).

¹⁵ Questa forma, documentata nei centri fenici del Mediterraneo centro-occidentale, doveva essere destinata alla cottura rapida di cibi, fra cui carne e pesce, o alla tostatura di granaglie (Campanella 2008, p. 197). Il tipo maggiormente attestato negli scarichi del saggio 2000 trova analogie con esemplari databili tra il III sec. a.C. e il I sec. d.C. rinvenuti in Africa settentrionale (Quercia 2002, p. 414, tipo D4).

¹⁶ Quercia 2007, p. 348, fig. 10. Per una discussione più ampia sulle tipologie attestate in contesti fenici e punici del Mediterraneo vedi Campanella 2009.

¹⁷ È possibile che fossero usati anche per contenere acqua destinata alle abluzioni o ad attività domestiche in generale. Le tracce di esposizione al fuoco rinvenute in esemplari simili da Nora e Monte Sirai indicherebbero che lo stesso recipiente veniva posto direttamente sul fuoco e utilizzato per riscaldare l'acqua in esso contenuta (Campanella 2009, p. 271).

¹⁸ Per la datazione dei tipi vedi Quercia 2007, pp. 342-343.

¹⁹ Campanella, Niveau de Villedary 2005, pp. 57-60.

del II e il I sec. a.C., ha una vasca troncoconica, un orlo ingrossato e leggermente estroflesso, con una superficie ondulata spesso priva di ingubbiatura.

In percentuale minore rispetto a piatti e coppe sono documentate le versioni ridotte, piattelli e coppette. La distribuzione cronologica dei tipi è strettamente connessa alle caratteristiche tecnologiche, in particolare al trattamento delle superfici, come nel caso di piatti e coppe. I piattelli e le coppette più antichi (tipo 1) hanno ingubbiatura uniforme color crema, lucidata o semilucidata, mentre quelli databili dalla seconda metà del II sec. a.C. (tipo 2) sono privi di ingubbiatura.

L'altra forma documentata di frequente è il vassoio, un piatto di dimensioni più grandi che poteva svolgere la funzione di recipiente da portata.

Le altre forme del vasellame da mensa (scodelle, brocche, brocchette), utilizzate prevalentemente per servire cibi e bevande ad un certo numero di persone, sono quantitativamente molto minori.

Trasporto/conservazione (Fig. 2c-d)

Questa categoria funzionale è rappresentata prevalentemente da frammenti di anfore da trasporto puniche ed ellenistiche riconducibili alle tipologie principali (Dressel 1, Lamboglia 2) allora circolanti nel Mediterraneo, associate ad alcuni esemplari di contenitori di tipo Maña C2, adibiti al trasporto di olio e *garum*²⁰. In percentuale molto minore sono attestate olle e anfore in ceramica acroma o a fasce.

I livelli di scarico sono ricchissimi, oltre che di ceramica, di resti faunistici, misti a terreno cineroso ricco di carboni e a pietre alterate dal fuoco. Queste ultime possono essere attribuite alle strutture di focolare usate nell'ambito delle pratiche di culto. Gli scarichi sembrerebbero così contenere tutta l'attrezzatura rituale utilizzata nei sacrifici, compresi i focolari accesi per cuocere i cibi²¹. L'elevato numero di vasi per servire e consumare rispetto a quelli per preparare e cuocere (Fig. 1b) sembra rimandare principalmente alla pratica delle offerte alimentari rivolte alla divinità e, in misura minore, allo svolgimento di sacrifici cruenti e di pasti in comune.

I risultati delle indagini chimiche sui residui organici contenuti nelle pentole rimandano alla cottura della carne e del pesce, le cui tracce sono state rinvenute anche in alcuni piatti e coppe, mentre gli esemplari di dimensioni ridotte (piattelli e coppette) contenevano offerte di tipo diverso, fra cui il miele²².

In un luogo frequentato per motivi religiosi il consumo di derrate non era legato solo ai bisogni alimentari, ma soprattutto alle esigenze del culto: oltre al miele, sicuramente anche il vino e l'olio facevano parte delle offerte sacrificali, delle libagioni e dei pasti rituali, come dimostra la presenza delle anfore da trasporto negli scarichi²³.

I contenitori utilizzati per le offerte e per la preparazione dei pasti sacri erano comunque riservati al culto e il loro uso doveva limitarsi alla preparazione di singoli pasti, al termine dei quali venivano gettati o offerti alla divinità, come risulta dalle scarse quantità o dalla totale assenza di materiale organico in diversi contenitori analizzati. Tale aspetto sarebbe compatibile con le modalità che dovevano regolare le pratiche rituali all'interno del luogo di culto. I vasi probabilmente venivano realizzati nelle vicinanze del santuario, appositamente per le offerte, infatti su molti di essi sono incise a crudo le iscrizioni fenicie ad Astarte²⁴. Le dediche compaiono in particolare sulle forme destinate alla preparazione e al consumo del cibo (pentole, piatti, coppe). Su altri tipi di contenitori (lucerne, brocche, brocchette) ricorrono, invece, le espressioni "del santuario" o "del sacerdote". Si tratta di oggetti che dovevano essere impiegati nel corso di cerimonie riservate ai sacerdoti o al personale di servizio nel santuario²⁵, mentre i contenitori con la dedica ad Astarte forse erano utilizzati dai fedeli per accompagnare le offerte alla dea.

Nei livelli di scarico è presente anche una discreta percentuale di materiali residuali (ceramica preistorica e protostorica relativa alla classe Borg in-Nadur, ceramiche di tipo *red-slip* di derivazione fenicia, ceramiche

²⁰ Sulla produzione di contenitori da trasporto nell'ambito dell'arcipelago maltese, tra la tarda età repubblicana e la prima età imperiale, vedi Bruno 2004, pp. 85-97.

²¹ Semeraro 2013.

²² Notarstefano 2013.

²³ Le analisi dei residui organici su campioni di anfore da trasporto dagli scarichi del saggio 2000 sono tuttora in corso.

²⁴ Sui frammenti iscritti dal saggio 2000 ricorrono i tipi di dedica studiati da Amadasi Guzzo 2007: sia la formula che reca per esteso il nome di Astarte, sia le sigle di due lettere che costituiscono probabilmente l'abbreviazione della prima formula.

²⁵ Scagliarini 2007.

acrome tornite e materiali di importazione greca) riferibili ad attività di ripulitura di altre aree del santuario a lungo usate per attività sacrificali e utilizzate prima della ristrutturazione repubblicana.

Abbreviazioni bibliografiche

- Amadasi Guzzo M.G., 2007, *Tas Silg – Le iscrizioni fenicie nel santuario di Astarte*, in *ScAnt* 12 (2004-2005), pp. 285-299.
- Bats M., 1988, *Vaisselle et alimentation à Olbia de Provence*, Paris.
- Bats M., 1994, *La vaisselle culinaire comme marqueur culturel: l'exemple de la Gaule méridionale et de la Grande-Grèce (IV e-I er s. av. J.-C.)*, in *Terre cuite et société: la ceramique, document technique, économique, culturel. Actes des XIVe rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes, 21-23 octobre 1993*, Juan-les-Pins, pp. 407-424.
- Bruno B., 2004, *L'arcipelago maltese in età romana e bizantina. Attività economiche e scambi al centro del Mediterraneo*, Bari.
- Cagianò de Azevedo M., et al. 1964-1973, *Missione Archeologica Italiana a Malta. Rapporti preliminari delle campagne 1963-1970*, voll. 1-8, Roma.
- Campanella L., Niveau de Villedary M., 2005, *Il consumo del pescato nel Mediterraneo fenicio e punico. Fonti letterarie, contesti archeologici, vasellame ceramico*, in *Daidalos* 7, pp. 27-67.
- Campanella L., 2008, *Il cibo nel mondo fenicio e punico d'Occidente: un'indagine sulle abitudini alimentari attraverso l'analisi di un deposito urbano di Sulky in Sardegna*, (Collezione di Studi fenici 43), Roma.
- Campanella L., 2009, *La ceramica da cucina fenicia e punica*, J. Bonetto, G. Falezza, A.R. Ghiotto (a cura di), *Nora. Il Foro Romano. Storia di un'area urbana dall'età fenicia alla tarda antichità (1997-2006), II.1. I materiali preromani*, (Scavi di Nora I), Padova, pp. 295-358.
- Ciasca A., Rossignani M.P., 2000, *Scavi e ricerche della Missione Archeologica Italiana a Malta*, in *MaltaArchRev* 4, pp. 51-67.
- De Grossi Mazzorin J., Battafarano M., 2012, *I resti faunistici provenienti dagli scavi di Tas Silg a Malta: testimonianze di pratiche rituali*, in J. De Grossi Mazzorin, D. Saccà, C. Tozzi (a cura di), *Atti del 6° Convegno Nazionale di Archeozoologia, (Parco dell'Orecchiella, San Romano in Garfagnana – Lucca, 21-24 maggio 2009)*, Lucca, pp. 357-363.
- Notarstefano F., 2013, *Ricerche sui residui organici nella ceramica di età storica dal santuario di Tas-Silg*, in *ScAnt* 18, 2012[2013], pp. 119-130.
- Orsingher A., 2013, *La ceramica di impasto a Mozia tra cultura fenicia e tradizione indigena*, in L.G. Angiozar, M.L. González, M.C. Lopes (eds.), *Actas del I Congreso Internacional sobre Estudios Cerámicos (Cádiz, del 1 al 5 de noviembre de 2010)*, Cádiz, pp. 756-790.
- Quercia A., 2002, *La ceramica da fuoco del santuario di Tas Silg (Malta): tipi attestati e proposte interpretative*, in M.G. Amadasi Guzzo, M. Liverani, P. Matthiae (a cura di), *Da Pyrgi a Mozia. Studi sull'archeologia del Mediterraneo in memoria di Antonia Ciasca*, Roma, pp. 403-424.
- Quercia A., 2007, *La ceramica punico-maltese del santuario di Tas Silg: analisi tipologica e funzionale*, in *ScAnt* 12 (2004-2005), pp. 335-354.
- Rossignani M.P., 2005, *Il santuario di Hera-Astarte a Malta in età ellenistica*, in X. Lafon, G. Sauron (a cura di), *Théorie et pratique de l'architecture romaine. Études offertes à Pierre Gros*, Aix-en-Provence, pp. 259-268.
- Scagliarini F., 2007, *Tas Silg – Recipienti del santuario*, in *ScAnt* 12 (2004-2005), pp. 301-308.
- Semeraro G., 2004, *Forma e funzione: osservazioni sul rapporto fra i nuovi sviluppi dell'archeologia e il linguaggio descrittivo* (con appendice di Fl. Notarstefano), in *Archeologia e Calcolatori* 15, pp. 161-183.
- Semeraro G., 2007, *Nuove ricerche nel santuario di Astarte a Tas Silg: l'area Nord*, in *ScAnt* 12 (2004-2005), pp. 309-323.
- Semeraro G., 2013, *Il santuario di Tas Silg in età storica: contributo allo studio delle pratiche rituali e dell'organizzazione spaziale. L'area settentrionale*, in *ScAnt* 18, 2012[2013], pp. 107-118.

NUOVI BRONZI DA SULKY (SANT'ANTIOCO – SARDEGNA) UN SANTUARIO URBANO NELLA COLONIA FENICIA

Elisa Pompianu

Grazie alle ricerche archeologiche in corso nell'area urbana di Sulky¹ si delineano progressivamente alcuni aspetti della prima strutturazione urbana della Sardegna fenicia, che si colloca agli albori dell'VIII secolo a.C.², documentata da precise associazioni di strutture architettoniche e fasi d'uso³. Le emergenze strutturali sinora messe in luce riguardano spazi abitativi, pubblici e produttivi⁴, pertinenti a vari momenti della storia del sito. Ad epoca fenicia sono ascrivibili i resti di un impianto artigianale per la lavorazione dei metalli, con discariche di materiale di scarto in ferro e resti di forni, costituiti da frammenti di pareti concotte e svariate *tuyeres* (vani IIE, IIG, IIH)⁵. All'epoca ellenistica risalgono ulteriori depositi con scorie di lavorazione di ferro e osso, rinvenuti nel riempimento di un pozzetto di scarico situato nella strada B (pozzo IV)⁶, nonché un impianto per la vinificazione o per la produzione olearia della prima età imperiale, posto nel vano IIG⁷. Senza altro in epoca romana, ma forse anche prima, queste produzioni gravitavano attorno a un'area sacra, di cui potrebbe costituire un residuo arcaico uno spazio acciottolato emerso sotto gli strati preparatori della strada romana B, da cui provengono i materiali che si presentano in questa sede. In epoca imperiale le testimonianze architettoniche emerse in anni recenti sono costituite tra l'altro da un cortile a cielo aperto affacciato sulla strada B, adiacente a uno spazio porticato (Fig. 1), dove è stato rinvenuto un deposito votivo e un livello di abbandono con ulteriori testimonianze pertinenti alla sfera sacra. Dal

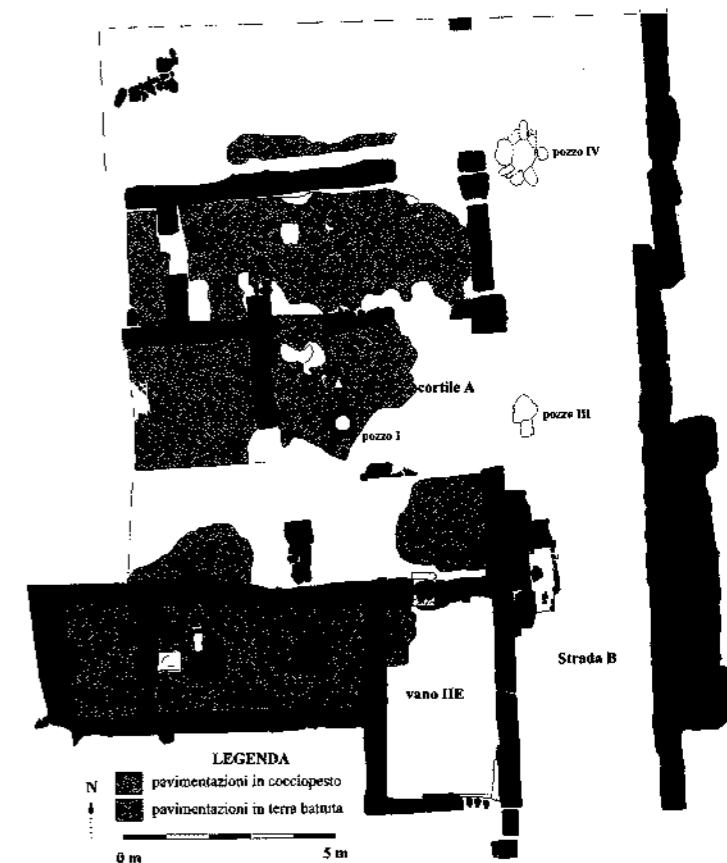


Fig. 1. Planimetria delle emergenze architettoniche di epoca romana dell'area abitativa di Sulky (scavi 2001-2011).

¹ Gli scavi, sotto regime di concessione ministeriale all'Università di Sassari, sono stati diretti dal Prof. Piero Bartoloni fino al 2013, e dal 2014 dal Prof. Michele Guirguis; collaborano agli stessi l'Amministrazione Comunale di Sant'Antioco e l'ATI Ifras. Vi partecipano numerosi studenti e studiosi dell'Università di Sassari e di altri atenei italiani e stranieri, e un gruppo di studenti dei licei locali, grazie alle attività della Summer School di Archeologia fenicio-punica attivata sin dal 2007 da Piero Bartoloni. Chi scrive conduce le indagini in un settore dell'area di scavo; le immagini del contributo sono elaborazioni proprie.

² Da ultimo Bartoloni 2008a; *Id.* 2013, p. 29; Guirguis, Unali c.d.s.

³ Tra gli altri si veda: Campanella 2005; Pompianu 2008; Bartoloni 2008b; Pompianu 2010a; *Ead.* 2010b; Bartoloni 2010; Unali 2011; Pompianu 2012a; *Ead.* 2012b; Unali 2013, pp. 10-34. Per gli scavi effettuati negli anni Ottanta: Bernardini 2000; *Id.* 2006; Bartoloni, Bernardini, Tronchetti 1988.

⁴ Cfr. nota 3.

⁵ Pompianu 2010b, p. 1273 ss.; Unali 2013, p. 18.

⁶ Pompianu 2012a, p. 91.

⁷ Unali 2011, p. 7.

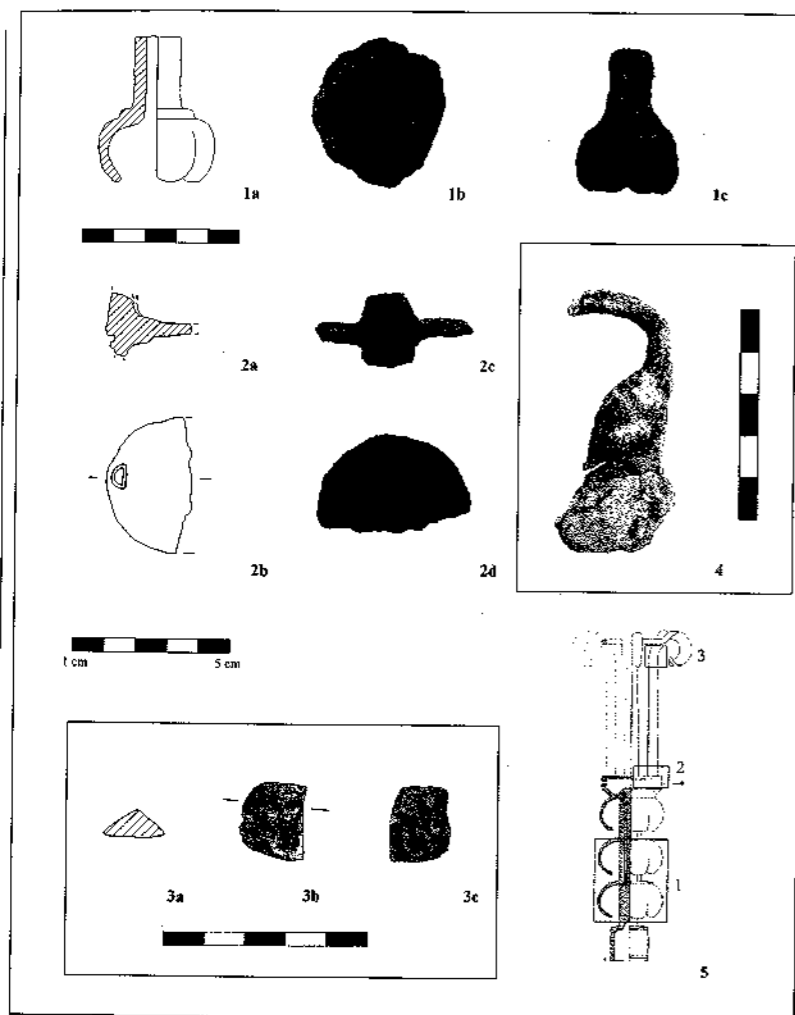


Fig. 2. 1-3 frammenti di torciere bronzeo; 4 rasoio in bronzo; 5 evidenza dei frammenti di torciere rispetto al tipo B2.

questo frammento abbiamo chiara evidenza del sistema di composizione ipotizzato per il pezzo precedente¹⁶. Normalmente il piattino di posa della torcia presenta lo stesso diametro delle corolle del fusto quindi, per la differenza di circa 1 cm nel diametro tra i due pezzi, non va escluso che gli stessi appartengano a due oggetti differenti.

Un ultimo frammento di torciere (Fig. 2,3) è stato rinvenuto nel 2014 in un altro saggio di scavo della strada B a nord dei depositi già indagati negli anni precedenti. Il frammento costituisce un pezzo di una delle tre volute terminali del torciere, di cui si può apprezzare la sezione trasversale.

I nuovi frammenti di torciere sulcicati si aggiungono al repertorio di cinque oggetti simili sinora rinvenuti in Sardegna¹⁷, trovando affinità soprattutto con l'esemplare rinvenuto nell'area di S'Uraki (San Vero Milis)¹⁸. Il sistema di montaggio documentato permette di aggiungere i reperti di Sulky al gruppo di *thymiaterion* B di

settore IV, e in minor misura dal settore II, provengono arredi sacri insieme a terrecotte e reperti destinati ad uso rituale, risalenti principalmente al periodo compreso tra l'età ellenistica e il I sec. d.C.⁸, rinvenuti per lo più in contesti di I e II sec. d.C.⁹

Un primo reperto (Fig. 2,1) già noto¹⁰, è un elemento bronzeo appartenente a un torciere a corolle rovesciate del tipo definito "cipriota" per via delle sue copiose attestazioni nell'isola¹¹, che ne ha restituito più di cinquanta esemplari, un numero tale da lasciar ipotizzare agli studiosi una produzione a Cipro¹². Il pezzo rinvenuto a Sulky è un elemento integro appartenente al fusto terminante con una corolla a otto petali, schiacciato lateralmente in antico. L'integrità del frammento e la sua analisi consentono di inserirlo facilmente tra gli esemplari del tipo assemblato in più parti sovrapposte¹³: attraverso la cavità cilindrica interna il pezzo veniva montato con una colonnina centrale, che ospitava un altro o due elementi a corolle¹⁴.

Un altro frammento proveniente dagli stessi depositi, identificato recentemente da Javier Jiménez Ávila¹⁵, è relativo invece al piattino di posa della torcia (Fig. 2,2), del cui alloggiamento si conserva anche l'attacco di una delle volute; della parte sottostante residua invece una delle appendici rettangolari che consentiva il montaggio, grazie a un perno ancora fissato, con la corona dell'ultimo degli elementi del fusto. Con

Jiménez Ávila e, nello specifico, almeno per quanto riguarda il secondo frammento, nel tipo B2 (Fig. 2,5)¹⁹. L'esclusiva diffusione del tipo nel Mediterraneo occidentale (Etruria, Sardegna e Penisola Iberica) lascia ipotizzare un ambito di produzione in uno o più centri di questo settore coloniale, in Sardegna o nella Penisola Iberica²⁰. La cronologia di tali oggetti, sebbene molti non siano stati rinvenuti in contesti chiusi, si colloca in un range cronologico compreso tra gli ultimi decenni dell'VIII e la fine del VI sec. a.C., come si può dedurre da alcuni rinvenimenti ciprioti²¹. In Occidente, specialmente nella Penisola Iberica e in Sardegna, i ritrovamenti sembrano concentrarsi essenzialmente nel VII sec. a.C.²². I torciere bronzei del Cronicario dal punto di vista cronologico si possono quindi allineare alle altre attestazioni sarde e del Mediterraneo²³, contribuendo alla definizione della circolazione di pratiche rituali di origine orientale in Occidente, confluite talvolta anche in contesti indigeni²⁴.

Si tratta com'è noto di sostegni per torce di grande pregio e rarità, interpretabili come arredi culturali legati all'illuminazione di spazi particolarmente importanti; certamente doveva trattarsi di *status symbols*, con i quali chi li possedeva ostentava la propria appartenenza a un elevato stato sociale, a testimonianza del prestigio raggiunto²⁵. Per queste ragioni non stupisce il ritrovamento di oggetti simili in contesti sacri, da interpretarsi evidentemente come offerta.

Testimone delle attività culturali nell'area in epoca punica, potrebbe essere invece un rasoio votivo (Fig. 2,4), proveniente dai depositi del sottofondo stradale romano, dalla medesima unità stratigrafica che ha restituito i frammenti di torciere. Il pezzo, pur essendo di difficile lettura poiché ripiegato su se stesso e per le forti alterazioni del metallo, presenta il manico unito alla spalla del corpo, di cui costituisce un prolungamento. Il manico è ripiegato, e lacunoso della sua parte terminale e non presenta la configurazione zoomorfa a collo di cigno spesso documentata in altri esemplari. Tale conformazione, unita all'originaria forma allungata del corpo del rasoio con un limitato allargamento della parte terminale della lama e alla presenza delle dentellature percepibili all'interno dell'attacco della spalla col manico, lasciano ipotizzare la sua appartenenza ai tipi documentati nel repertorio punico nel VI e V sec. a.C.²⁶.

Anche il rasoio appartiene a una classe di oggetti propri di un ambiente sociale eminente, che si autorappresenta con costumi religiosi propri della cultura cartaginese, strettamente connessi a rituali della purificazione simbolica, in cui le raffigurazioni spesso incise avevano il compito di meglio rappresentare i significati escatologici insiti nell'oggetto²⁷. Il rasoio, situato in origine nel contesto sacro e non funerario, come invece è documentato nella maggior parte dei ritrovamenti sinora noti²⁸, potrebbe aver costituito un'offerta rituale in un'occasione cerimoniale, volta all'affermazione da parte del suo detentore dell'appartenenza a una classe sociale elitaria²⁹ e appare contorto forse ritualmente per impedirne il riutilizzo. Come osservato da altri specialisti in varie occasioni, le pratiche rituali insite in questi oggetti sono considerate emblematiche dell'espressione del potere politico cartaginese³⁰. Il pezzo costituisce il primo esemplare edito documentato sinora a Sulky, mentre i ritrovamenti sardi accertati sono documentati soprattutto a Tharros e a Cagliari³¹.

Gli oggetti qui presentati si inseriscono in un quadro di ritrovamenti che sembrano delineare la frequentazione di un luogo sacro sin dal periodo fenicio, manifestando aspetti di ritualità tipiche della cultura fenicia e punica in un luogo che fu per tanto tempo sede di incontri e relazioni della città di Sulky. Il tipo di deposito

⁸ Campanella 2005, p. 33 ss.; Pompiani 2012a; Ead. 2012b; Unali. c.d.s.

⁹ Dai dati sinora in nostro possesso l'area sembra essere stata in gran parte abbandonata nel corso del II sec. d.C.: Bartoloni, Bernardini, Tronchetti 1988, p. 116; Campanella 2005, p. 53; Pompiani 2012b, p. 2181.

¹⁰ Guirguis 2012, pp. 67-68.

¹¹ Sebbene alcuni studiosi interpretino questi oggetti come bruciaprofumi, sembra più convincente il loro uso di supporti per torce: cfr. le considerazioni e la bibliografia citata in Bernardini, Botto 2010, p. 93.

¹² Morstadt 2008, pp. 417-426, 436-437.

¹³ Jiménez Ávila 2000, *Id.* 2002, pp. 174-179.

¹⁴ *Ibid.*, figg. 120-121.

¹⁵ Ringrazio vivamente lo studioso per le indicazioni sui bronzi scaturite durante e a seguito dell'VIII Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Carbonia - Sant'Antioco, 21-27 ottobre 2013).

¹⁶ Jiménez Ávila 2002, p. 176, fig. 121, tipo B2.

¹⁷ Da ultimo Bernardini, Botto 2010, p. 94 ss.

¹⁸ Tore 1986.

¹⁹ Jiménez Ávila 2002, pp. 176-179.

²⁰ *Ibid.*, pp. 176-178, fig. 122. Come giustamente osservato, se questo tipo di supporti fosse stato prodotto negli stessi *ateliers* di quelli realizzati in un unico blocco, in Occidente avrebbero trovato diffusione entrambi i tipi, e allo stesso tempo sarebbe ingiustificata l'assenza del tipo B2 in Oriente. Nel contempo sarebbe difficile ipotizzare che officine orientali producessero questi bronzi esclusivamente destinati a un mercato occidentale.

²¹ Bernardini, Botto 2010, p. 93.

²² Jiménez Ávila 2002, p. 174.

²³ Morstadt 2008.

²⁴ Per la Sardegna ad esempio: S. Vittoria di Serri, S'Uraki e Tadasuni-Su Monte di Sorradile.

²⁵ Bernardini, Botto 2010, p. 92.

²⁶ Ad es. Acquaro 1971, p. 23, Ca 12, fig. 10, 6; *Ibid.*, p. 27, Ca 25, fig. 13, 1; *Ibid.*, p. 124, Sa 2; Fig. 48, 1; *Ibid.*, p. 128, Sa 13, fig. 50, 2. Per gli esemplari sardi *Ibid.*, 1971, pp. 119 ss. Sull'origine del rasoio nel mondo punico e sulla sua evoluzione formale Acquaro 1971, pp. 185-195; *Id.*, 1995.

²⁷ Grottanelli 1977, pp. 13-14; Acquaro 1984, p. 57 ss.

²⁸ Solo uno o due esemplari rinvenuti in Sardegna provengono dal *tofet* di Tharros; Acquaro 1984, p. 61.

²⁹ L'esiguità dei ritrovamenti rispetto ai contesti funerari punici induce a ritenere che le simbologie peculiari di questi oggetti fossero appannaggio di una limitata parte della società punica: Acquaro 1984, p. 59; Grottanelli 1977, p. 22.

³⁰ Acquaro 2006, p. 28.

³¹ Acquaro 1971, pp. 119-123; altri reperti documentati nei decenni scorsi non cambiano molto il panorama della diffusione dei rasoi nell'isola.

archeologico³² che ha restituito i bronzi oggetto di questo studio lascia ipotizzare l'accumulo di materiali di varia natura prelevati da spazi attigui³³ nei primi decenni dell'età imperiale al momento della messa in opera della strada B. Contestualmente, anche il santuario veniva dotato di nuove strutture architettoniche e frequentato per quasi due secoli, periodo in cui si datano alcuni contesti che restituiscono il quadro di una comunità profondamente segnata dalla cultura punica³⁴. Questo si evince tra l'altro grazie ai copiosi ritrovamenti di coroplastica votiva e sacra in contesti datati tra il I e il II sec. d.C. che consentono l'analisi delle persistenze culturali di tradizione punica in un sito ormai apparentemente romanizzato.

Abbreviazioni bibliografiche

- Acquaro E., 1971, *I rasoi punici*, (Studi Semitici 41), Roma.
 Acquaro E., 1984, *Arte e cultura punica in Sardegna*, Sassari.
 Acquaro E., 1995, *I rasoi punici: 1971-1995*, in *RSF XXIII*, pp. 207-211.
 Acquaro E., 2006, *Incidere rasoi, a Cartagine*, in *Gerión* 24, 1, pp. 27-33.
 Bartoloni P., 2008b, *Nuovi dati sulla cronologia di Sulky*, in M.B. Cocco, A. Gavini, A. Ibba (a cura di), *L'Africa Romana XIX, Trasformazione dei paesaggi del potere nell'Africa settentrionale fino alla fine del mondo antico*, Roma, pp. 1601-12.
 Bartoloni P., 2008a, *Olla punica dall'abitato di Sulky*, in *Sardinia, Corsica et Baleares antiquae* 6, pp. 79-82.
 Bartoloni P., 2013, *Le necropoli fenicie di Sulky*, in *Sardinia, Corsica et Baleares antiquae* 11, pp. 29-74.
 Bartoloni P., Bernardini P., Tronchetti C., 1988, *S. Antioco: area del Cronicario (campagne di scavo 1983-86)*, in *RSF XVI*, pp. 73-119.
 Bernardini P., 2000, *I fenici nel Sulcis: la necropoli di San Giorgio di Portoscuso e l'insediamento del cronicario di Sant'Antioco*, in P. Bartoloni, L. Campanella (a cura di), *La ceramica fenicia di Sardegna: dati, problematiche, confronti*, Roma, pp. 30-61.
 Bernardini P., 2006, *La regione del Sulcis in età fenicia*, in *Sardinia, Corsica et Baleares antiquae* 4, pp. 109-149.
 Bernardini P., Botto M., 2010, *I bronzi "fenici" della Penisola Italiana e della Sardegna*, in *RSF XXXVIII*, 1, pp. 17-117.
 Campanella L., 2005, *Sant'Antioco l'area del Cronicario (campagne di scavo 2001-2003)*, in *RSF XXXIII*, pp. 31-53.
 Grottanelli C., 1977, *Motivi escatologici nell'iconografia di un rasoio cartaginese*, in *RSF V*, pp. 13-22.
 Guirguis M., 2012, *Tyrio fundata potenti: temi sardi di archeologia fenicio-punica*, Sassari.
 Guirguis M., Unali A., c.d.s., *La fondazione di Sulky tra il IX e VIII sec. a.C.: la cultura materiale dei più antichi livelli fenici (scavi 2013-2014)*, in *VO*.
 Jiménez Ávila J., 2000, *Timiaterios «chipriotas» de bronce: centros de producción occidentales*, in M. Barthélemy, M.E. Aubet Semmler (a cura di), *IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos: Cádiz, 2 al 6 de octubre de 1995*, Cádiz, pp. 1581-1594.
 Jiménez Ávila J., 2002, *La Toréutica orientalizante en la Península Ibérica*, Madrid.
 Morstadt B., 2008, *Phonizische Thymiateria: Zeugnisse des Orientalisierungsprozesses im Mittelmeerraum Originale Funde, Bildliche Quellen, Originaler Kontext*, in *AOAT 354*, Münster.
 Pompianu E., 2008, *Nuove strutture abitative dall'insediamento di Sulci (Sant'Antioco)*, in F. Cenerini, P. Ruggeri (a cura di), *Epigrafia romana in Sardegna, Atti del I Convegno di Studio (Sant'Antioco, 14-15 luglio 2007)*, (Incontri insulari I), Roma, pp. 265-278.
 Pompianu E., 2010a, *Sulky fenicia (Sardegna): nuove ricerche nell'abitato*, in *FOLD&R* 212.
 Pompianu E., 2010b, *Un impianto artigianale per la lavorazione del ferro dall'antica Sulky (Sardegna)*, in M. Milanese, P. Ruggeri, C. Vismara (a cura di), *L'Africa Romana XVIII, I luoghi e le forme dei mestieri e della produzione nelle province africane*, Roma, pp. 1267-1282.

³² I depositi della strada B hanno restituito sinora una grande mole di materiale inglobato a pietre e malta; le altissime percentuali di pezzi di *tamur*, anfore (con molti diagnostici, probabilmente inglobati anche perché più massicci), e ossa animali di grandi dimensioni, mostrano selezione dei pezzi allo scopo di aumentare le quote d'uso con un riempimento massiccio e di ampio volume.

³³ Sulle stratigrafie di età imperiale si veda Pompianu 2008, in part. p. 275 ss.

³⁴ Pompianu 2012a; *Ead.* 2012b.

- Pompianu E., 2012a, *Scavi a Sulky (Sant'Antioco) – Un culto urbano*, in M. Guirguis, E. Pompianu, A. Unali (a cura di), *Summer School di archeologia fenicio-punica, Atti 2011*, (Quaderni di Archeologia Sulcitana 1), Sassari, pp. 88-93.
 Pompianu E., 2012b, *Un tempio urbano a Sulci*, in M.B. Cocco, A. Gavini, A. Ibba (a cura di), *L'Africa Romana XIX, Trasformazione dei paesaggi del potere nell'Africa settentrionale fino alla fine del mondo antico*, Roma, pp. 2073-2088.
 Tore G., 1986, *Intorno ad un «torchiere» bronzeo di tipo cipriota da S. Vero Milis (S'Uraki)-Oristano*, in *Società e cultura in Sardegna nei periodi Orientalizzante ed Arcaico (fine VIII sec. a.C.-480 a.C.). Rapporti fra Sardegna, Fenici, Etruschi e Greci. Atti del I Convegno di studi "Un millennio di relazioni fra la Sardegna e i Paesi del Mediterraneo" (Selargius-Cagliari 29-30 novembre - 1 dicembre 1985)*, Cagliari, pp. 65-76.
 Unali A., 2011, *I livelli tardo-punici del vano IIG nel Cronicario di Sant'Antioco (CI)*, in *FOLD&R* 231.
 Unali A., 2013, *Sulky*, (Quaderni di archeologia sulcitana 4), Sassari.
 Unali A., c.d.s., *Terrecotte figurate dall'insediamento di Sulky*, in *Actas del XVIII Congreso Internacional de Arqueología Clásica, Centro y periferia en el mundo clásico, Mérida 13-17 Mayo 2013*.

TRANSFORMACIONES RELIGIOSAS EN LOS SANTUARIOS IBEROS DEL ALTO
GUADALQUIVIR: LOS CAMBIOS EN LA IMAGEN VOTIVA FEMENINA
(SIGLOS IV-I A.C.)

Carmen Rueda – Carmen Rísquez

La implicación de los santuarios en el territorio: el pago de Cástulo

El análisis de los espacios de culto y de la imagen votiva nos permite observar aspectos fundamentales para entender los procesos de cambio y memoria vinculados a las consecuencias de la Segunda Guerra Púnica en los territorios iberos. Bajo estos parámetros, en este trabajo¹ centramos nuestra atención en dos santuarios pertenecientes a la Oretania más meridional (provincia de Jaén, Andalucía): Collado de los Jardines (Santa Elena) y Los Altos del Sotillo (Castellar). Ambos espacios de culto se convierten en ámbitos clave para contrastar los complejos procesos de transformación religiosa que en este territorio son heterogéneos y en los que el contexto indígena es una variable vital². Estos dos santuarios ocuparon un papel relevante en el territorio, como espacios de exposición social, lugares de referencia que adquirieron una significación importantísima a partir de la mitad del siglo IV a.C. y, fundamentalmente, en el desarrollo del siglo III a.C. A ellos se peregrinaría para celebrar rituales importantísimos en el seno de las comunidades de un amplio territorio, capitalizado por el *oppidum* de Cástulo³, y en los que participarían centros importantes, como Giribaile, Espeluy o *Baecula*.

Las consecuencias de la Segunda Guerra Púnica se dejarán notar fuertemente en este territorio, que es desestructurado, forzando el abandono de los *oppida* dependientes de esta ciudad. También los santuarios (que no se abandonan) sufren transformaciones asociadas a los cambios que se evidencian en el territorio, que afectarán a multitud de aspectos relacionados con el culto y las prácticas rituales, y que incluyen un importante proyecto de remodelaciones, sobre los que se ejerce un control efectivo del rito, pero también cambios en la imagen votiva, como se verá a continuación.

La imagen votiva femenina: del bronce a la terracota, de la individualidad a la seriación

En este marco contextual, en el que estos dos santuarios funcionaron coordinadamente como espacios de vital importancia para el territorio ibero de Cástulo en los siglos IV-III a.C., se desarrolla un tipo de imagen heterogénea, elaborada en bronce en pequeño tamaño, que nos 'habla' de prácticas rituales y de actitudes religiosas⁴. Como oferta multitudinaria, ya que se contabilizan por miles, se convierten en elementos fundamentales de cohesión e identificación, representación de las comunidades y ciudades que desarrollarían el culto en los mismos⁵.

La imagen femenina se hace muy presente en este momento de la historia de las sociedades iberas⁶. La expresión ritual permite delimitar recursos de representación relacionados exclusivamente con el universo femenino, vinculados con peticiones de propiciación de la fertilidad y con la maternidad, pero también con el mantenimiento de los lazos sociales. Por ello, estas representaciones se integran también en las fórmulas iconográficas conectadas con rituales de agregación y reconocimiento social o comunal. Estos procesos se

¹ Este trabajo se inscribe dentro del Proyecto *Recursos para la investigación de la Arqueología de las Mujeres y del género en España (GENDAR-HUMI904)*. Proyectos de Investigación de Excelencia de la Junta de Andalucía, Convocatoria 2012. I.P. Carmen Rísquez.

² Para un análisis de modelos culturales diversos, leídos desde una escala regional, cfr. Rueda 2011.

³ Ruiz *et al.* 2001.

⁴ Es numerosísima la bibliografía centrada en los bronce iberos. Presentamos una selección: Nicolini 1969; Prados 1992; Rueda 2008.

⁵ Rueda 2008, p. 65.

⁶ Rísquez, Hornos 2005.



Fig. 1. Arriba: la ofrenda femenina en bronce y su heterogeneidad de tipos rituales. Abajo: la sustitución por la imagen itálica en terracota.

traducen en la multiplicación de la figura femenina, en variantes diversas ajustadas a códigos religiosos homologados, que reflejan, de un lado, la identidad colectiva (ya que el exvoto se entiende como elemento de cohesión e identificación) y, de otro, la individual (potenciada por el propio carácter de la ofrenda en bronce, que se elabora de manera personal). De esta forma, se presenta en multitud de actitudes y con atributos, en ocasiones, propios del género, mientras que en otros, éstos son compartidos con los hombres. Las prácticas culturales reflejan una acción específica y, por supuesto, se inscriben en una estructura litúrgica determinada, que se plasma a través de un lenguaje simbólico que proyecta valores de una sociedad.

Con la romanización, estos espacios de culto sufren transformaciones importantes que afectan, en términos generales, a la estructura litúrgica y, en gran medida, a la imagen votiva. Respecto a las representaciones femeninas, se introduce un tipo de imagen que responde a nuevas necesidades de representación ritual. Precisamente, se sustituye el bronce como medio de expresión, proceso que puede leerse como una consecuencia más de la desarticulación de aspectos de tradición en estos espacios de culto. En este contexto se introduce el barro cocido asociado a una nueva iconografía itálica, desarrollada a partir de moldes bivalvos que potencian la seriación de determinados modelos, como las paliadas o togadas. Una imagen que responde a un esquema de representación común en distintos ámbitos de influencia romana y soportes materiales y que, para el caso ibero, en ocasiones conviven con la imagen de tradición, tal y como se ha visto en el santuario de Las Atalayuelas (Jaén) o en el Cerro de los Santos (Albacete). Para el santuario de la Cueva de la Lobera, cabe destacar la preminencia de este tipo de imagen femenina, en algunos casos con el vientre abultado (¿mujeres encintas?), aspecto que puede entroncar con la tradicional presencia de rituales femeninos en este santuario en época ibera⁷.

Con la introducción de este tipo de representaciones seriadas se rompe con la configuración de una imagen más individualizada, en la que era posible definir aspectos personales relacionados con actitudes y atributos que aluden al estatus, al rito y a la edad. Todo ello se diluye en una identidad colectiva, en la que la riqueza gestual se reduce a su mínima expresión. Este proceso se fija de forma muy general hacia inicios del

⁷ Nicolini et al. 2004.

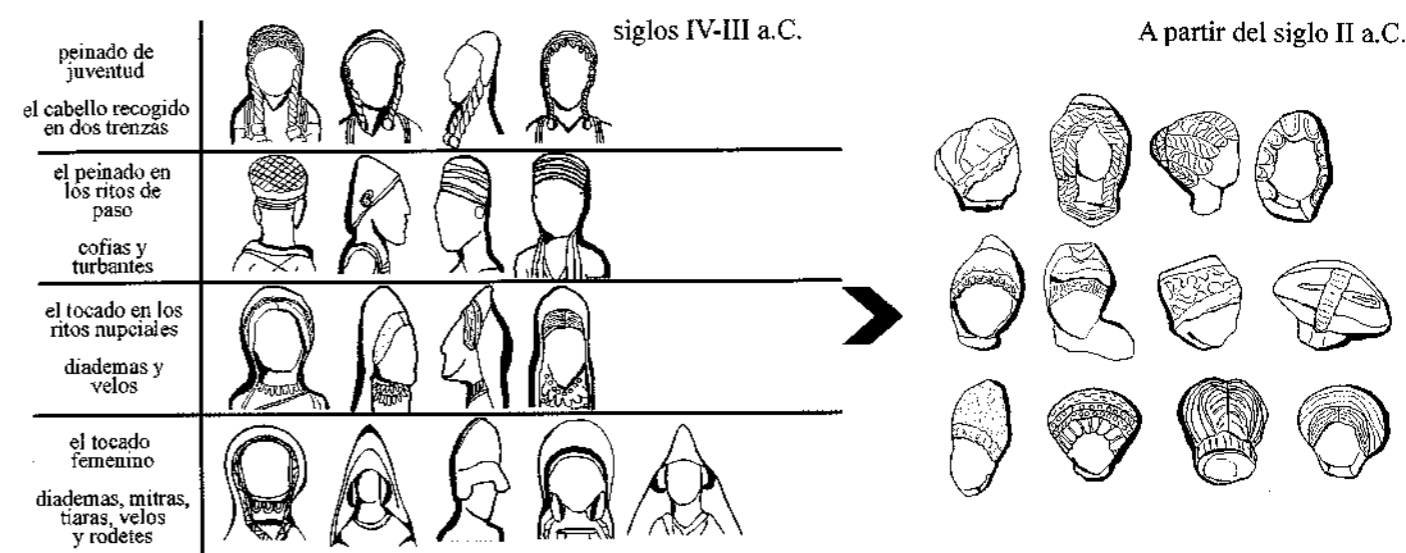


Fig. 2. La estructuración del peinado femenino en el rito ibero y la sustitución de las formas de peinarse, a través de la incorporación de la imagen itálica.

siglo II a.C., en nuestro caso ligado al papel de la ciudad de Cástulo, como foco de romanización de primer orden.

El peinado en la práctica ritual. De la identidad colectiva a la identidad individual

En las sociedades antiguas, la reconstrucción de las formas de peinado es un tema de una complejidad evidente, pues hay que relacionarlo tanto con aspectos prácticos o estéticos, como con los funcionales o, incluso, simbólicos⁸. En este sentido, no caben ciertas generalizaciones, sobre todo cuando nos enfrentamos a contextos rituales y a espacios público-sagrados, donde la confección del peinado debió adquirir un carácter fuertemente ritualizado. Una idea que queda perfectamente ilustrada en contextos como en el santuario romano de Lavinio⁹.

El análisis del arreglo del pelo posee, también en la liturgia de las sociedades ibéricas, un papel importante, con connotaciones relacionadas con el tipo de rito en el que se enmarca¹⁰. Así, en el lenguaje iconográfico de los santuarios del territorio de Cástulo el atuendo, como signo social y ritual cargado de simbolismo, es un elemento activo en las ceremonias, en muchas ocasiones íntimamente ligado al peinado. De esta forma, en la elección del tocado influyen cuestiones de estatus, pero también otras relacionadas con el género, con la edad y con el desarrollo del rito, hasta el punto de que la conclusión de algunas ceremonias supone un cambio que debe ser demarcado por el vestido, pero también por la sustitución-adquisición de un nuevo peinado. Así sucede en los ritos de paso¹¹. Todo ello enmarcado dentro de la identidad colectiva, de resignificación y cohesión de las comunidades pertenecientes a este territorio.

El amplísimo corpus de imagen en bronce se convierte en un referente fundamental para analizar la variabilidad en la configuración del peinado femenino. A pesar de tratarse de una imagen miniaturizada, el detallismo utilizado contribuye a este análisis. Siguiendo estas pautas explicadas genéricamente, se han podido establecer distintos niveles de uso del peinado femenino, teniendo como referentes tres variables: el estatus, la edad y el rito.

1. – El peinado de juventud, realizado a base de dos largas trenzas acabadas en bolas o aros.
2. – Un peinado de tránsito, temporal, relacionado con los ritos de paso de edad, realizado a base de un turbante redondo de tela, que recoge todo el pelo. Es el paso previo a la adopción del peinado de madurez.

⁸ Stephens 2008, pp. 111-112.

⁹ Torelli 1984.

¹⁰ Rueda 2014.

¹¹ Rueda 2013.

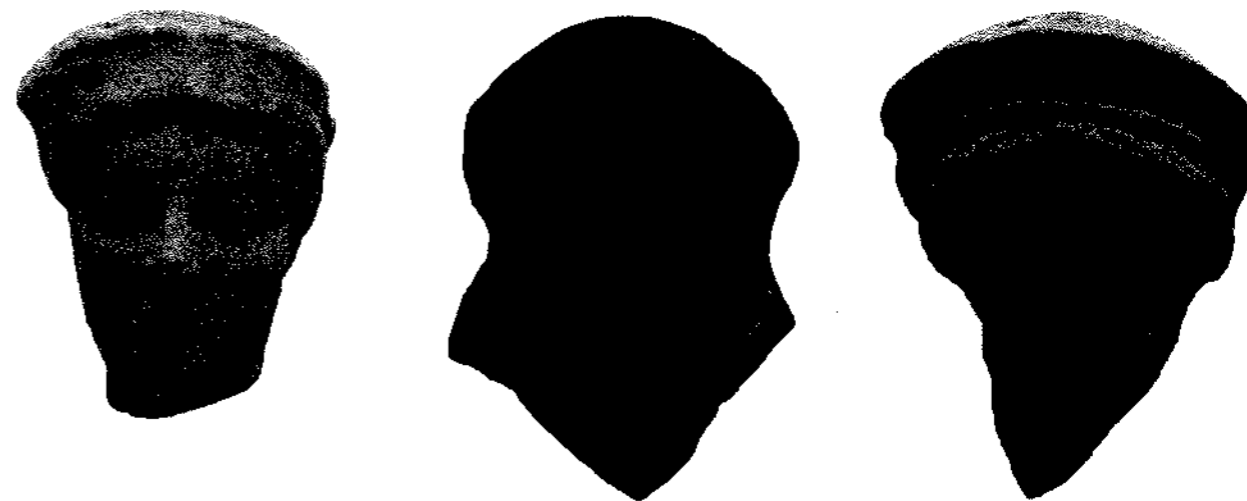
3. - El peinado nupcial, también temporal, muy ritualizado (al igual que el atuendo) que se acompaña de diadema en aureola y un finísimo velo.
4. - El peinado de madurez, que posee rasgos fijos: el pelo se cubre completamente por el velo, al que en la mayoría de las ocasiones acompaña la diadema o tiara y las rodela. En conjunto configura la imagen prototípica de la aristocracia femenina.

Con la introducción de nuevos modelos itálicos importados, se manifiesta un cambio fundamental que está relacionado con la mayor visibilidad de una identidad individual, diluyéndose los aspectos que tienen que ver con la estructura litúrgica y con la identificación social. Así, en estos santuarios documentamos una amplia variedad de bustos femeninos que centran gran parte de su atención en la confección del peinado, que se representa variado y rompiendo con las normas fijadas en el momento ibero. A partir de la introducción de la imagen itálica no se observan aspectos estéticos del peinado directamente vinculados al rito. De estos santuarios, aunque fundamentalmente de Castellar, proceden un conjunto de pequeñas cabecitas y bustos femeninos, caracterizadas por tocados y peinados a base de bucles, trenzas, ondulaciones, moños, etc., en algunos casos acompañados de elementos como la *acus crinalis*. Todos estos tipos iconográficos que están bien constatados en Andalucía Oriental desde época flavia hasta finales del siglo II¹².

Abreviaturas bibliográficas

- Blech M., 1999, *Exvotos figurativos de santuarios de tradición ibérica en la época romana en la Alta Andalucía*, in V. Salvatierra, C. Rísquez (eds.), *De las sociedades agrícolas a la Hispania Romana, (Jornadas Históricas del Alto Guadalquivir, Quesada 1992-1995)*, Jaén, pp. 143-174.
- Nicolini G., 1969, *Les Bronzes Figurés des Sanctuaires Ibériques*, Paris.
- Nicolini G., Rísquez C., Ruiz A., Zafra N., 2004, *El santuario ibérico de Castellar, Jaén. Intervenciones arqueológicas 1966-1991*, (Arqueología Monografías. Junta de Andalucía), Sevilla.
- Prados L., 1992, *Exvotos ibéricos de bronce del Museo Arqueológico Nacional*, Madrid.
- Rísquez C., Hornos F., 2005, *Mujeres Iberas. Un estado de la cuestión*, in M. Sánchez (ed.), *Arqueología y Género*, Granada, pp. 283-334.
- Rísquez C., Rueda C., García M.A., 2013, *Un Plan Director para el santuario ibero de la Cueva de la Lobera (Castellar, Jaén)*, Textos CAAI, 4, Jaén.
- Rueda C., 2008, *Las imágenes de los santuarios de Castulo: los exvotos ibéricos en bronce de Collado de los Jardines (Santa Elena) y Los Altos del Sotillo (Castellar)*, in *Palaeohispánica* 8, pp. 55-87.
- Rueda C., 2011, *Territorio, culto e iconografía en los santuarios iberos del Alto Guadalquivir (ss. IV a.n.e.-I d.n.e.)*, Textos CAAI, 3, Jaén.
- Rueda C., 2013, *Ritos de paso de edad y ritos nupciales en la religiosidad ibera: algunos casos de estudio*, in C. Rísquez, C. Rueda (eds.), *Santuarios Iberos: territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El santuario de La Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*, pp. 341-383.
- Rueda C., 2014, *The hairstyles and headdresses of the iberian bronze ex-votos in the territory of Castulo*, in J. Ortiz, M. Antón, C. Alfaro (eds.), *Tiarae, Diadems and Headdresses in the Ancient Mediterranean Cultures: Symbolism and Technology*, Valencia, pp. 133-154.
- Ruiz A., Molinos M., Gutiérrez L.M., Bellón J.P., 2001, *El modelo político del pago en el Alto Guadalquivir (s. IV-III a.n.e.)*, in *Territori polític i territori rural durant l'edat del Ferro a la Mediterrània Occidental, Actes de la Taula Rodona celebrada a Ullastret*, (Monografies d'Ullastret 2), Girona, pp. 11-22.
- Stephens J., 2008, *Ancient roman hairdressing: on (hair) pins and needles*, in *JRA* 21, 1, pp. 111-132.
- Torelli M., 1984, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma.

SANTUARI GRECI E MAGNOGRECI



¹² Blech 1999, p. 157.

LETTURE DA UN SANTUARIO DI FRONTIERA: IL CASO DELL'HERAION ALLA FOCE DEL SELE

Giovanna Greco

«dal territorio di Sorrento fino al fiume Sele si estende per trenta miglia il territorio picentino, un tempo appartenente agli Etruschi, famoso per il tempio di Giunone Argiva costruito da Giasone»¹.

Il fiume Sele segna, nella descrizione di Plinio, così come in quella di Strabone, un territorio e un confine ben definito tra le genti che vivono stabilmente lungo la riva destra e i nuovi coloni greci che si insediano lungo la riva sinistra; dunque, il fiume marca una sorta di confine politico, così inteso già dagli scrittori antichi, che sottolineano la valenza e il ruolo del corso d'acqua, allora perfettamente navigabile fino alla sorgenti.

E il fiume assume il carattere identificativo di un vasto territorio in cui convivono genti differenti e in cui il santuario, che i nuovi venuti impiantano su una delle rive, assurge a una vera e propria funzione di "frontiera", intesa come spazio di incontro e di scambio tra le comunità che gravitano lungo il suo corso².

Il santuario di Hera si trova, oggi, a circa 7,680 km dalla città di Poseidonia e a circa 2,40 km dal mare (Figg. 1-2). La recente ricerca geomorfologica ha ricostruito le trasformazioni del paesaggio con i successivi gradi di progradazione della piana fluviale; lo scenario naturale, al momento dell'arrivo dei Greci, si presentava con una linea di costa arretrata e un rapporto con il mare molto più ravvicinato rispetto alla situazione attuale; alle spalle della linea di costa, si estendeva, parallelo, il cordone dunare di Gromola che formava paludi e acquitrini poco profondi, con abbondante vegetazione palustre, senza connessione né con il mare né con il fiume; questa ricostruzione esclude la possibilità di un approdo lagunare alla foce del Sele.

Il corso del Sele è rimasto stabile nelle ultime migliaia di anni e l'ultima profonda ansa che forma una curva convessa, prima della foce, offriva un riparo naturale dalle mareggiate e dalle correnti. La ricerca, estesa tra le due rive e proprio a ridosso dell'ansa, ha portato a definire la possibilità reale di un approdo e di un ottimo riparo proprio all'altezza di questa grande ansa, in corrispondenza della località Volta del Forno, sulla riva sinistra, e a ridosso della collinetta di Santa Cecilia – sede di un insediamento già a partire

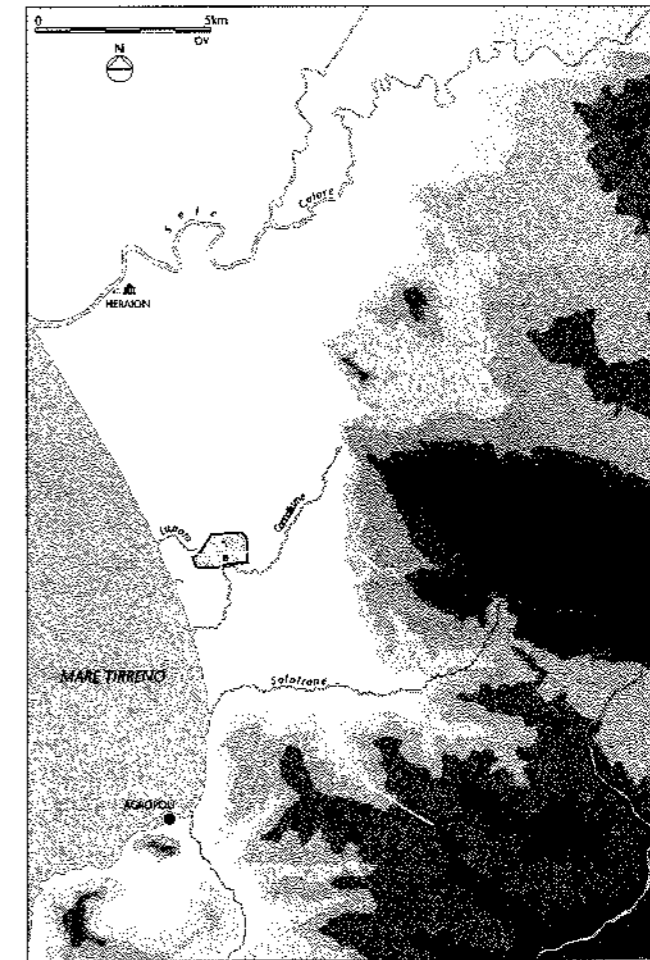


Fig. 1. Il contesto geomorfologico dell'area di Foce Sele (elaborazione di M.R. Senatore e T. Pescatore).

¹ Plin., *Nat.*, III, 70.

² La bibliografia relativa al santuario e alle tematiche connesse si è arricchita, di recente, con l'edizione delle nuove indagini: de La Genière, Greco 2010; Greco 2012.

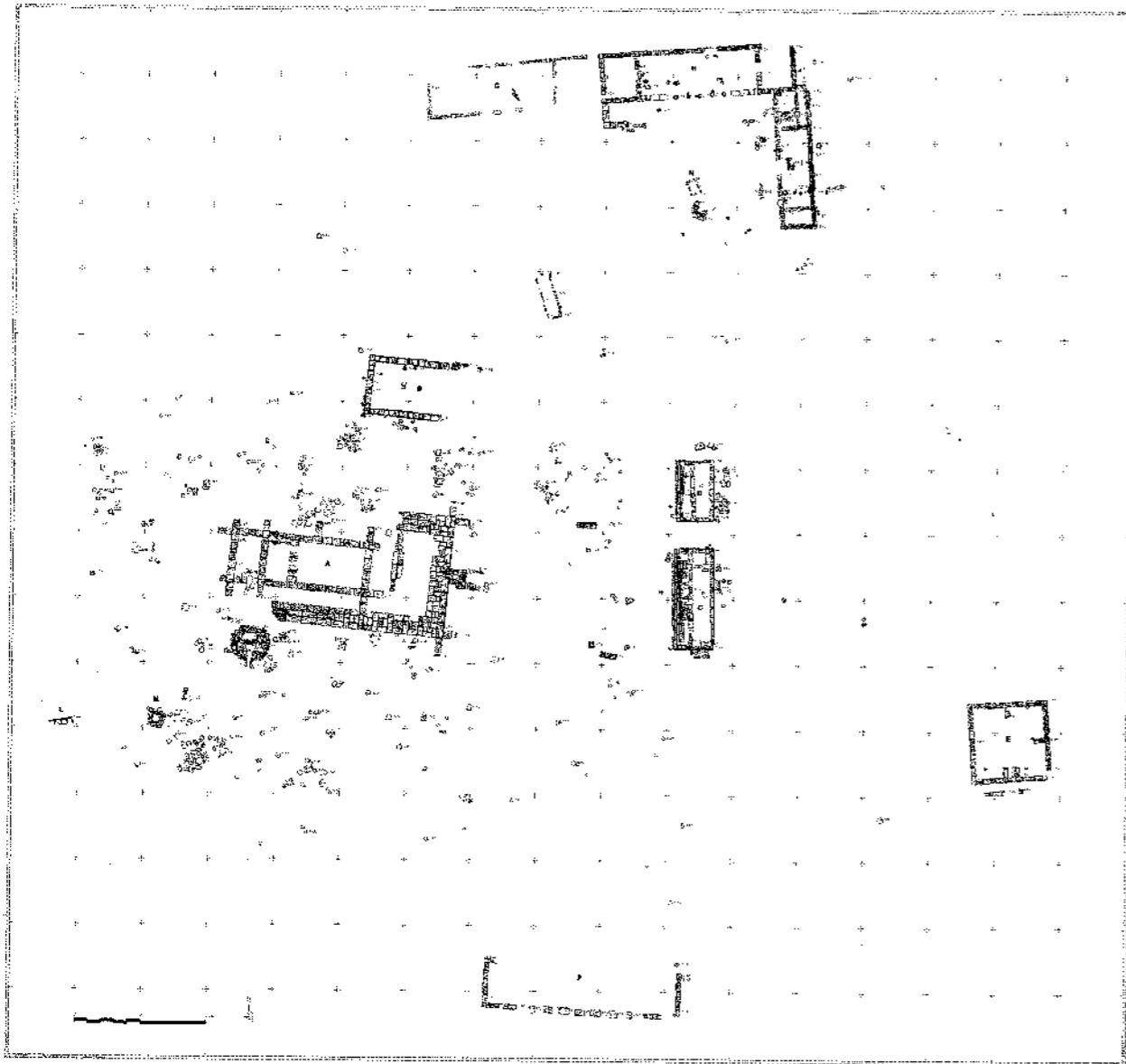


Fig. 2. Planimetria generale dell'area sacra (rilievo di P. Cifone).

dall'età del Bronzo —, sulla riva destra, che, con la sua sporgenza, proteggeva l'ansa del fiume dai venti di N/O. L'approdo e un eventuale bacino portuale si troverebbero, dunque, sulla riva destra del fiume e non sulla sua sinistra³.

Il dato, piuttosto significativo, traccia uno scenario di accordi e di rapporti con le comunità che già stabilmente occupano le rive del fiume, al momento dell'arrivo degli Achei di Sibari.

Tutta l'area restituisce, seppure in forma sparsa e non strutturata, tracce consistenti di occupazione antropica, diversificate nel tempo, condizionate dalle trasformazioni del paesaggio ed evidenziano il rapporto che univa gli insediamenti organizzati lungo le due sponde del fiume.

Le novità restituite dalle recenti indagini a Volta del Forno documentano un insediamento riferibile al Bronzo Antico; l'ampia pianura, circa 1 km a N/E dell'area che sarà interessata dall'impianto del santuario e proprio a ridosso dell'ultima profonda ansa del fiume e di un guado che consente di raggiungere l'altra sponda, protetta dalla modesta altura di Santa Cecilia (16 m s.l.m.), era occupata da un raggruppamento di capanne e sepolture, obliterato da una spessissima coltre di fango argilloso e sterile, determinata da una prolungata esondazione del Sele.

³ Senatore, Pescatore 2010, pp. 35-51.

La presenza di resti di animali macellati (un cervo), associata a quella di grossi contenitori per derrate, evidenzia bene la stanzialità nell'area, che i materiali recuperati datano a partire dalle ultime fasi del Bronzo Antico (XVII sec. a.C.) e nel corso del Bronzo Medio (seconda metà XVII-prima metà XVI sec. a.C.).

L'insediamento precede sia quello individuato dal Kilian, a *Paestum*, nell'area di Porta Giustizia, sia quello individuato sulla collinetta di Santa Cecilia. Significativa è la presenza di un frammento di un contenitore di grandi dimensioni, inquadrabile in una produzione di ceramiche di uso corrente di tipo egeo (*course ware*), ben attestate nei contesti di Vivara e genericamente attribuite al Mesoelladico. Il dato, per quanto isolato, è di estremo interesse se rapportato ai frammenti di Miceneo III rinvenuti dal Kilian nell'area di Porta Giustizia; ceramica micenea o di tipo miceneo è nota, oggi, anche da Pontecagnano, nell'orizzonte cronologico del Bronzo Recente.

Il frammento da Volta del Forno sembra testimoniare, dunque, l'arrivo di prodotti egei nel territorio, in epoca precoce.

La cultura materiale dell'abitato di Volta del Forno manifesta stretti contatti con le genti che popolano la sponda opposta del fiume e una conferma si è avuta, tra l'altro, nel recupero, in quest'area, di un frammento di quarzo arenite, una roccia sedimentaria che affiora e caratterizza proprio la configurazione naturale della collinetta di Santa Cecilia⁴.

La palude del Sele prende il sopravvento e a partire già dal Bronzo Medio non si registra più una continuità di vita nell'area, contrariamente a quanto avviene, invece, a Poseidonia o sulla riva opposta, dove gli insediamenti continuano a vivere e a espandersi nel periodo del Bronzo Recente e nella prima età del Ferro.

Nell'area che sarà poi occupata dal santuario di Hera, sarà solo nel corso dell'VIII sec. a.C. che si documenta un piccolo raggruppamento di capanne.

Le evidenze materiali associano questo gruppo umano a quello che, nello stesso periodo, si stanziava lungo il torrente Capodifiume e che, in forma sparsa, occupa la piattaforma travertinosa dove si impianta Poseidonia: identiche le fogge delle fibule e le forme dell'impasto che denotano chiari contatti con le comunità etruscofone, ben più strutturate e organizzate, stanziate sulla riva destra del Sele, dove l'insediamento villanoviano di Pontecagnano, sorto già nella prima età del Ferro, si configura come il centro politico emergente.

Nell'area del santuario, il livello protostorico è profondamente intaccato dalle trincee di fondazione degli edifici di età greca e ha restituito materiali che si inquadrano in un arco cronologico compreso tra l'VIII e la seconda metà del VII sec. a.C. Una spessa coltre di limo oblitera, ancora una volta, l'insediamento e l'area non risulta più frequentata; ben diversa la situazione degli stanziamenti sulla riva destra, dove insediamenti quali quello dell'Arenosola evidenziano forme di controllo e di gestione territoriale da parte delle comunità etruscofone⁵.

L'arrivo dei Greci nei decenni iniziali del VI sec. a.C. si inserisce, dunque, in un'area dove sono attive comunità con diversi gradi di strutturazione, tutte grosso modo riconducibili all'orizzonte culturale di Pontecagnano, che appare sempre più il centro egemone e di riferimento nell'organizzazione territoriale della piana del Sele.

E se colgono nel giusto le ricerche geomorfologiche che, escludendo un approdo nell'area della futura città e ipotizzando un porto fluviale all'ultima ansa del Sele, per altro sulla sua riva destra, avremmo un indizio significativo degli accordi stipulati tra le due diverse comunità a cui già da tempo ha accennato Colonna e che avranno come esito finale la nascita della nuova città achea e il riassetto degli equilibri territoriali tanto a Nord quanto a Sud del Sele⁶.

A marcare questa nuova configurazione territoriale, sarà l'area sacra dedicata ad Hera, sulla riva sinistra del fiume, che gli Achei organizzano, sin dal primo momento dell'arrivo, con un semplice altare di ceneri.

D'altro canto, il racconto mitico della saga degli Argonauti doveva essere ben noto alle popolazioni etrusche sin dalla metà del VII sec. a.C. e la raffinata decorazione dell'olpe in bucchero da Cerveteri con la raffigurazione di Dedalo, gli Argonauti, Medea e Giasone ne costituisce, senza dubbio, una delle più chiare evidenze⁷.

⁴ Criscuolo 2010, pp. 365-392.

⁵ Cinquantaquattro 2001, pp. 91-95.

⁶ Colonna 1995, pp. 325-342.

⁷ Martelli, Rizzo 1988-89, pp. 7-56; da ultimo, Menichetti 2007, pp. 117-136.

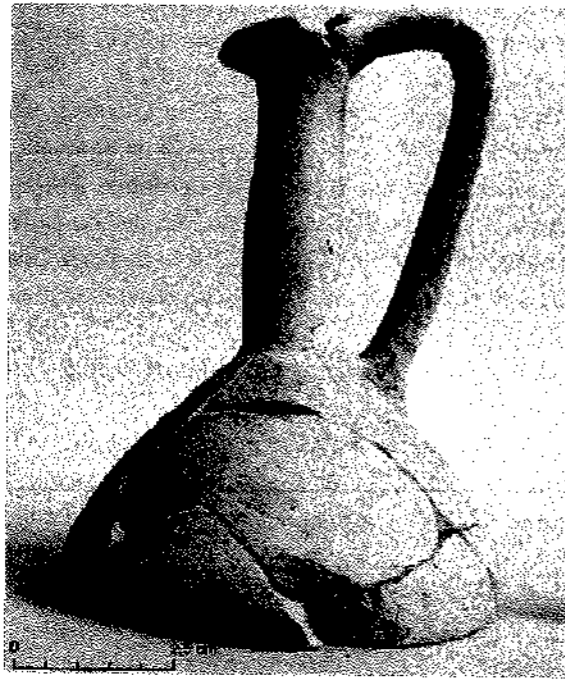


Fig. 3. Ceramica corinzia. Oinochoe conica (foto di M. Franco).

E la tradizione occidentale del viaggio di Giasone, recuperata in chiave eziologica dai Poseidoniati, seguendo la lettura di A. Mele, vede l'eroe sempre in relazione pacifica con le popolazioni residenti, contribuendo così a tracciare uno scenario dove sembrano più numerose e ricche le dinamiche di interazione e di osmosi che non quelle di conflittualità⁸.

La ceramica corinzia costituisce il fossile guida per definire i livelli di fondazione tanto in città che nel santuario che segna il limite del suo territorio, verso Nord.

Sono rappresentate quasi tutte le forme della produzione corinzia, con una maggiore rilevanza delle *kotylai*, che costituiscono la forma per bere maggiormente diffusa anche nei principali santuari del Mediterraneo; all'Heraion giunge, inoltre, un numero di *oinochoai* coniche tale da consentire l'ipotesi di un loro utilizzo privilegiato all'interno delle cerimonie sacre (a discapito di altre forme generalmente messe in connessione con i rituali quali le *phialai* miniaturistiche o gli *eixaleiptra*) (Fig. 3). È documentata anche la presenza di pissidi, soprattutto del tipo a pareti convesse. Più deboli numericamente le attestazioni di vasi per profumi quali *aryballoi* e *alabastra* o per toeletta, quali pissidi tripodi o pissidi da cipria.

La quasi totalità degli esemplari a figure nere è ben inquadrabile tra il Corinzio Medio (580-570 a.C.) e il Corinzio Tardo I, a cui appartiene il nucleo più consistente delle importazioni (575-550 a.C.); rari e sporadici i frammenti pertinenti al Corinzio Antico. Il dato cronologico ricavato dallo *screening* dei materiali più antichi importati rinvenuti nel santuario al Sele, trova conferma nella documentazione restituita tanto dai santuari urbani di Poseidonia che dalle necropoli e costruiscono, dunque, una griglia piuttosto serrata per collocare ragionevolmente la fondazione della città e una prima organizzazione del territorio nel primo quarto del VI sec. a.C.

Ciò che risalta con chiarezza è la contemporaneità della documentazione materiale tra città e territorio che

riflette, ovviamente, una contemporaneità delle azioni messe in atto dalla comunità achea⁹.

Non trova alcuna concretezza la notizia, riportata dalle fonti, della fondazione del santuario da parte di Giasone, leggenda rifunzionalizzata e recuperata a posteriori dagli stessi Poseidoniati. Il recente rinvenimento a Volta del Forno del frammento di ceramica egea non può costituire elemento valido per formulare ipotesi di arrivi precoci e il frammento di *askos* considerato, in un primo momento, "submiceneo", è risultato, a un'analisi più approfondita, un modesto vaso indigeno, inquadrabile in una produzione della metà circa del VI sec. a.C., decorato da un motivo lineare monocromo, che trova strette analogie con i materiali rinvenuti nelle necropoli del Vallo di Diano (Fig. 4); il frammento rimane un documento prezioso per testimoniare una frequentazione

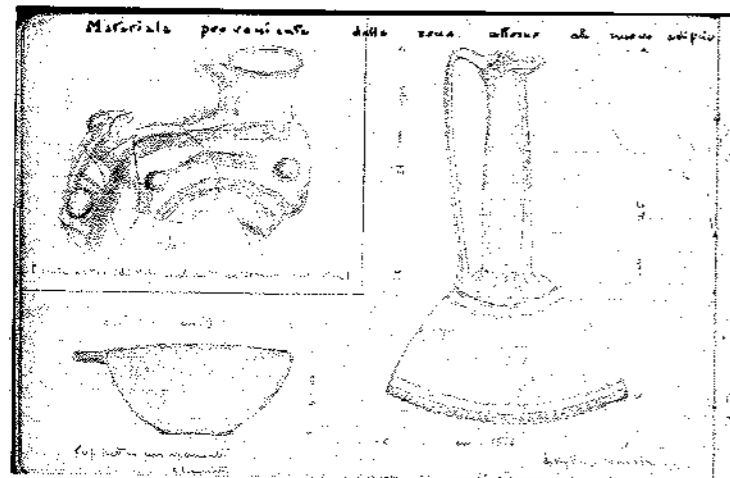


Fig. 4. L'*askos* di produzione indigena, cd. submiceneo, in una riproduzione di U. Zanotti Bianco (ANIMI, fondo U. Zanotti Bianco, Taccuini).

del santuario, per quanto sporadica e isolata, da parte di genti indigene dell'entroterra, nel corso della prima metà del VI sec. a.C.¹⁰

Del tutto superate appaiono, dunque, le ipotesi di un'origine micenea o di una fondazione in due tempi, dapprima al Sele e poi nell'area della futura città.

La contemporaneità delle evidenze materiali suggerisce una prima forma di definizione/delimitazione/occupazione del territorio da parte dei nuovi coloni, restituendo, così, al fiume il ruolo di naturale confine tra diverse realtà insediative; per altro, se l'arrivo delle navi dei coloni avviene presso l'ansa del fiume e al riparo della collinetta di Santa Cecilia, i modesti altari di ceneri, rivenuti nell'area santuariale, testimonierebbero proprio questi primi momenti di frequentazione e una preliminare forma di possesso del territorio.

Pur tuttavia, malgrado il dibattito sia andato sempre meglio affinando i termini di una lettura filologica del passo straboniano, ancora di recente la Van Keuren ha riproposto l'ipotesi di un primo insediamento greco nell'area del santuario alla foce del Sele, anteriore all'arrivo dei Sibariti in città¹¹.

Sull'interpretazione del tormentato passo straboniano, dove si fa riferimento a un *teichos* e agli *oikisthentes*, la *querelle* attualmente rimane cristallizzata sostanzialmente su due diverse letture: quella più volte proposta da H. Tréziny e recentemente ampiamente ribadita da J. de La Genière¹² e che identifica nei gruppi di indigeni che abitavano la piana costiera, gli *oikisthentes* straboniani che, all'arrivo dei Greci, si spostano verso l'interno, "a monte", "in alto" (*anothero*), e quella che vede la fondazione di un *teichos* da parte dei Sibariti sul promontorio di Agropoli nei decenni finali del VII sec. a.C. e la costruzione della città nei decenni iniziali del VI sec. a.C., da parte degli stessi Sibariti, spostata più verso Nord, sulla piattaforma travertinica¹³.

In realtà, i materiali più antichi, che si registrano sia al Sele che in città, parlano di un unico momento coerente e omogeneo, come forma di organizzazione del territorio, il cui confine verso Nord è marcato proprio dal santuario sul fiume.

Che vi siano stati accordi, contatti, rapporti che preludano a una nuova realtà territoriale sembra quanto mai plausibile e sono i materiali restituiti se non altro dall'insediamento di Pontecagnano a evidenziarne quantità e modalità¹⁴.

È al santuario posto al confine occidentale che, nei primi decenni successivi alla fondazione della città, la comunità achea riserverà il maggiore sforzo economico e monumentale, con l'evidente volontà di consolidare una nuova realtà territoriale e affermare una propria identità culturale.

La duplicazione del culto di Hera, in città e nel santuario al fiume, connota la posizione preminente, all'interno del pantheon poseidoniato, della dea, così come avviene a Crotona, Metaponto o Sibari; un rilievo che le deriva non tanto dal rango di divinità poliade, di per sé non inconciliabile con altre divinità, quanto piuttosto dalla varietà polifunzionale della sua morfologia culturale che ne fa il punto di riferimento per le diverse componenti culturali della comunità e allo stesso tempo rendono il culto più familiare e comprensibile alle genti che incontrano i nuovi arrivati.

L'organizzazione del sacro si articola, nei primi decenni del VI sec. a.C., intorno a un semplice "altare di ceneri" individuato al di sotto di uno degli altari monumentali. Non abbiamo strutture riferibili a queste prime fasi dell'impianto, mentre più complesso è il problema posto dai materiali architettonici lapidei rinvenuti, tutti, in situazione stratigrafica secondaria, e che si collocano, grosso modo, nei decenni successivi della prima metà del VI sec. a.C.¹⁵

Il problema si intreccia con quello del cd. *thesauros*, così come è noto e accettato in bibliografia dalla ricostruzione del Krauss: tempio prostyleo tetrastilo con decorazione architettonica e fregio dorico comprendente 33 lastre scolpite. Questa ricostruzione entra in crisi con il rinvenimento, alla fine degli anni Cinquanta del XX secolo, di altre tre lastre scolpite pertinenti al fregio dorico; sarà la stessa Zancani a mettere in discussione la ricostruzione del Krauss e ad avanzare la possibilità, per contenere il numero accresciuto delle lastre metopali, di un prolungamento dell'edificio verso Est; questa ipotesi verrà sposata in pieno sia dalla Van Keuren che

¹⁰ Da ultimo, Greco 2012, p. 177.

¹¹ Van Keuren 1989, p. 35.

¹² Tréziny 1992, pp. 45-61; de La Genière 2010, pp. 530-531.

¹³ Da ultimo, Pontrandolfo, Cipriani 2014, pp. 236-239.

¹⁴ Da ultimo, con bibliografia precedente: Biraschi 2012, pp. 10-13; Greco 2012, pp. 177-179.

¹⁵ Greco 2012, pp. 180-181.

⁸ Mele 1992, pp. 618-621.

⁹ Greco 2010a, pp. 556-559; Franco c.d.s.

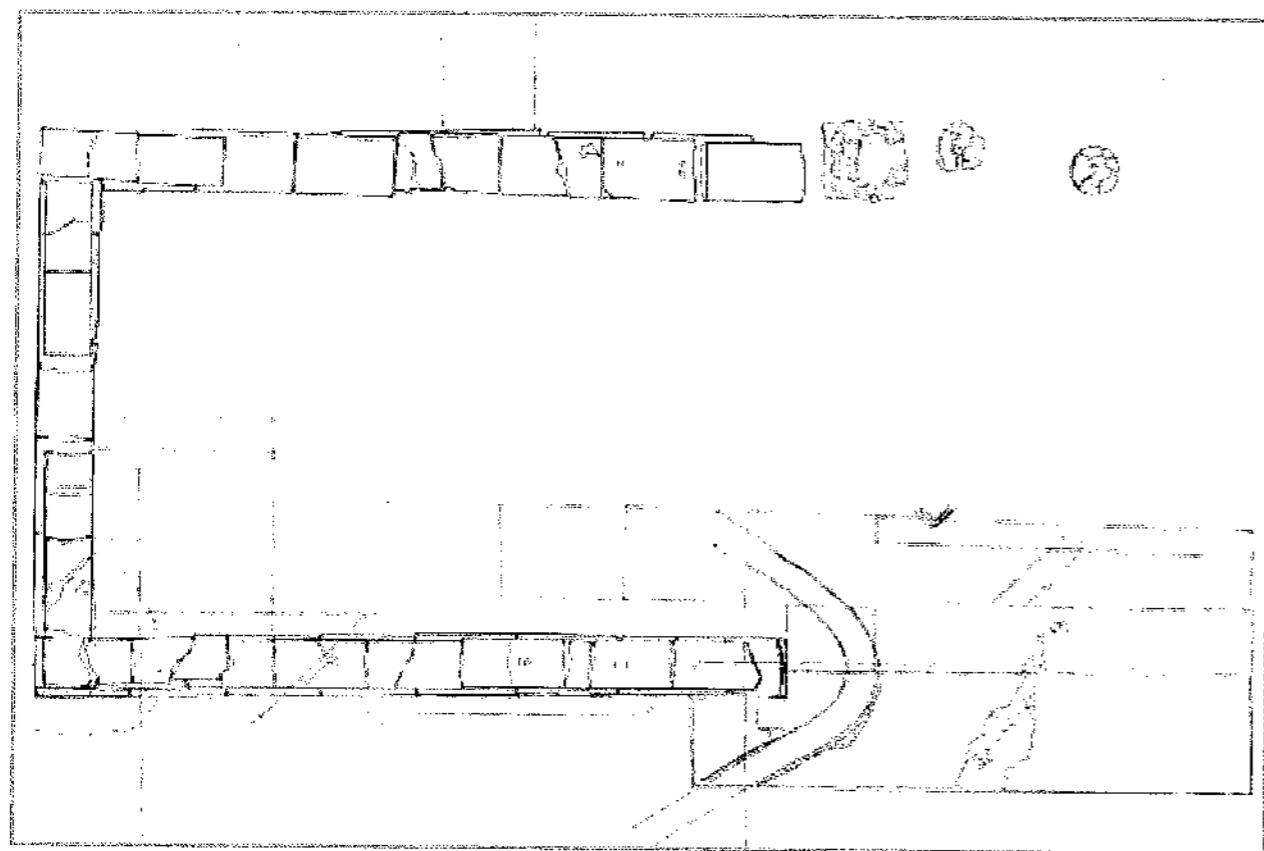


Fig. 5. Il cd. thesauros. Planimetria con indicazione del canale di drenaggio (rilievo di J. Rougetet).

da Jucker e consentirà agli studiosi di ricollocare le 36 metope rinvenute, immaginando anche la presenza di altre andate disperse così da ricostruire perfettamente il fregio di un edificio distilo *in antis*¹⁶.

La cronologia proposta per la costruzione del monumento è fissata dagli scopritori intorno al 575 a.C., ma già nella prefazione all'edizione principale viene sottolineato la possibilità che questo «edificio non fu mai terminato»¹⁷.

Nel giugno del 1993, ha inizio il controllo stratigrafico intorno alla struttura esistente sul terreno e i saggi in profondità documentano con chiarezza come tutta la ricostruzione del Krauss non trovi riscontro nella stratigrafia restituita dai pochi lembi rimasti intatti; in particolare, la lunghezza dell'edificio ipotizzata dal Krauss (16,525 m), dalla Van Keuren (20 m) e da Jucker (20,6 m) non ha trovato nessun riscontro sul terreno dove non vi è alcuna traccia né di una eventuale spoliatura di blocchi né, ancor più, di una trincea di fondazione relativa al prolungamento dei muri lunghi; la sabbia che riempie la trincea di fondazione e lo stesso taglio della trincea terminano precisamente con l'ultimo blocco ancora *in situ* della prima assisa di fondazione. Infine, un canale di drenaggio delimitato da spallette, posto lungo il muro meridionale, quasi a ferro di cavallo, ha definitivamente documentato la reale lunghezza dell'edificio che corrisponde alla lunghezza dei muri messi in luce (12,60 m) che, dunque, non possono essere prolungati per convalidare una qualche ipotesi costruita a tavolino (Fig. 5). Il canale di drenaggio è tagliato nello stesso livello in cui è tagliata la trincea di fondazione del muro meridionale ed è, dunque, a esso contemporaneo e funzionale, con la sua pendenza verso l'esterno, al prosciugamento del terreno prima della edificazione della struttura; nel riempimento del canale si raccolgono materiali eterogenei, di cui i più recenti risalgono alla fine del IV-inizi del III sec. a.C., rimettendo così in discussione tutte le diverse ipotesi fino a oggi formulate.

La cronologia ricavata dalla stratigrafia e dai materiali rimanda al tempo della deduzione della colonia latina di *Paestum* e l'impianto, realizzato con materiali di reimpiego e senza alcun approfondimento in fondazione, costituisce una prima dedica votiva, piuttosto semplice, da parte dei nuovi coloni¹⁸.

In assenza, dunque, di una struttura di riferimento, rimane l'evidenza monumentale restituita dai numerosi elementi architettonici, con il complesso di metope e triglifi; rinvenuti tutti in situazioni stratigrafiche di reimpiego in strutture più tarde, presentano forti dissonanze fra di loro e numerosi elementi non finiti. Tuttavia, essi rappresentano un'evidenza forte, correlata a un primo impegnativo progetto costruttivo di un grande edificio monumentale.

Gli scavi recenti hanno portato all'individuazione di larghe trincee di fondazione, tagliate nel piano di frequentazione dell'età del Ferro, riempite da uno spesso livello di sabbia fine, giallastra, di natura marina, che disegnano, sul terreno, una struttura rettangolare, un *hekatompedon* con *peristasis* e cella; una proposta, elaborata da Dinu Theodorescu, restituisce la planimetria di un tempio periptero con dodici colonne sui lati lunghi e sei sui lati brevi; il fregio dorico di metope e triglifi e gli altri elementi lapidei arcaici sarebbero stati lavorati per la decorazione di questo primo monumento, mai portato a compimento; la presenza di undici metope non finite, di un blocco di arenaria rinvenuto non completamente lavorato e di numerosi altri elementi architettonici con tracce di non finito, confermano questa ipotesi; la gran mole di materiale decorativo architettonico che si andava realizzando potrebbe, in realtà, non essere mai stata messa in opera per l'edificio per il quale si andava approntando e, dunque, il programma figurativo unitario che il complesso scolpito doveva esporre, non può essere più restituito con coerenza.

Il lavoro sembra si sia fermato molto presto, quasi senza raggiungere mai il livello di un vero e proprio alzato fuori terra, mancando quasi totalmente le canoniche tracce di spoliatura e asportazione di blocchi; rimane plausibile l'idea che i costruttori non siano riusciti a superare le difficoltà dovute alla natura paludosa del terreno in cui le fondazioni non avrebbero mai potuto essere troppo profonde proprio per l'affioramento della falda del fiume né essere riempite esclusivamente con sabbia che non avrebbe in alcun modo sostenuto il peso di una imponente costruzione monumentale in pietra. D'altro canto, i numerosi blocchi con segni di riutilizzo presenti nel tempio innalzato nei decenni finali del VI sec. a.C., nella stessa area ma con ben più profonde e solide costruzioni, ma soprattutto le numerosissime tracce di rilavorazione che si riscontrano nelle lastre delle metope, nei triglifi e in alcuni blocchi di architrave, evidenziano chiaramente non solo l'esistenza di questo primo progetto costruttivo, ma il riutilizzo che è stato fatto della massa di materiale lapideo lavorato già da tempo per il primo progetto di tempio mai realizzato, di cui oggi rimane solo la traccia, al negativo, nelle grandi trincee riempite di sabbia (Fig. 6). Il successivo tempio tardo arcaico riutilizza, in fondazione, queste grandi trincee di sabbia che, dunque, rendono asciutto e solido il terreno, mettono in campo, allo stesso tempo, altre tecniche costruttive per contrastare e superare la natura paludosa del terreno.

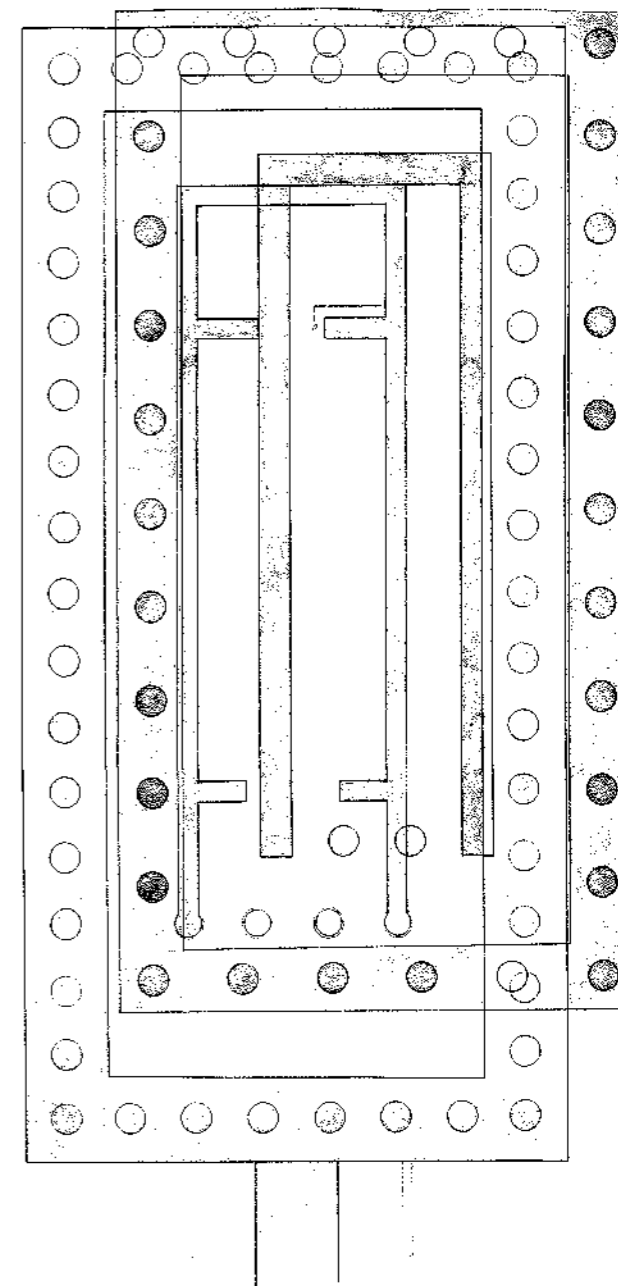


Fig. 6. Trincee di fondazione del primo progetto di tempio (rilievo di D. Theodorescu).

¹⁶ Greco 2010b, pp. 27-31.

¹⁷ Zancani, Zanotti Bianco 1951, p. 31.

¹⁸ Discussione e bibliografia in: de La Genière, Greco 2010, pp. 83-129; Greco 2012, pp. 221-225.

Il tempio tardo arcaico presenta anche un nuovo programma figurativo con un diverso ciclo metopale e non possiamo più sapere se anche le lastre arcaiche siano state riposizionate sul fregio, riadattandole a una diversa tessitura architettonica, pur apparendo piuttosto plausibile un loro riutilizzo; il problema rimane quanto mai aperto¹⁹.

Le lastre sono state rinvenute in momenti successivi e in punti molto differenti, a volte molto distanti fra loro; un calcolo basato su uno *screening* del materiale edito, comprensivo di frammenti non altrimenti catalogati, conservati nei depositi, porta il numero delle metope tra le quaranta e le quarantatré unità; sono state, tutte indistintamente rinvenute in giacitura secondaria, in posizione di riutilizzo, in livelli o edifici costruiti a partire dalla metà circa del IV sec. a.C.

Il rapporto con la struttura, a cui sono state inizialmente attribuite, risulta stratigraficamente inesistente.

Malgrado la grande dispersione del rinvenimento, le difformità evidenti, i molti elementi non finiti e le tante aporie da più parti sottolineate, il complesso di lastre scolpite della serie arcaica è stato considerato come pertinente a un unico progetto unitario e sono state avanzate diverse ipotesi di ricomposizione del fregio con l'obiettivo di restituire il tessuto narrativo; in assenza di un qualche elemento determinante per svolgere le fila del racconto, le immagini sono state variamente interpretate a seconda del presupposto ipotetico da cui il singolo studioso ha preso spunto per l'esegesi proposta. La situazione del ritrovamento, purtroppo, non consente più di cogliere la logica complessiva della narrazione o come si raggruppassero racconti e leggende a formare la coerente illustrazione del patrimonio mitico e ideologico.

L'impossibilità concreta di ricomporre o restituire un programma figurativo validamente documentato suggerisce una lettura delle immagini autonoma, libera da costrizioni ricostruttive e funzionale, semplicemente, a cogliere il valore e il significato del messaggio che l'immagine intende trasmettere²⁰.

Le tematiche presentate sulle lastre sono tutte, in qualche maniera, rapportabili alla sfera culturale di una società aristocratica greca arcaica che si presenta alle genti che incontra; spicca la presenza dei due eroi, Eracle e Achille, che ne incarnano i valori ideali. Episodi collegati al ciclo di Eracle si riconoscono in un maggior numero di lastre (ventuno), dove gli schemi iconografici sono inquadrabili in un *corpus* consolidato; l'esegesi ne risulta, dunque, convincente. Il valore messo in campo è quello che, nell'immaginario collettivo dell'uomo greco, incarnava l'eroe "civilizzatore che elimina il terrore dei mostri"; le immagini scolpite sulle metope trovano una larga conferma nel ricco e articolato sistema delle immagini di età alto arcaica relative all'eroe e trova ampio riscontro nella evidenza letteraria.

Così, le lastre che illustrano la sconfitta dei Centauri al Pholoe, dei Sileni, dei Giganti, tutti esseri mostruosi ai margini del mondo umano e civile, propongono con chiarezza il ruolo e il significato della figura dell'eroe destinato dagli dei a ripristinare legalità e *nomos*.

Alcuni episodi illustrati sulle lastre, ricondotti al racconto omerico della guerra troiana, sembrano comporre una sorta di *Achilleide*, in cui i diversi personaggi identificati – da Chirone, a Troilo e Patroclo, da Ettore ad Aiace, da Ecuba a Elena, Andromaca e Astianatte – sono tutti, più o meno, direttamente legati all'eroe "nato per una vita breve", che incarna i valori aristocratici della virtù guerriera, in difesa della comunità; il messaggio è tanto più incisivo se si considera la grande diffusione della leggenda di Achille presso le aristocrazie etrusche stanziatesi al di là del Sele.

Il legame con una tradizione mitica, a cui la tradizione fa risalire la fondazione del santuario, si coglie nelle immagini di alcune lastre che hanno suggerito proposte di lettura alternative; la figura di Giasone o l'illustrazione di episodi legati alla leggenda argonautica sono stati riconosciuti in un gruppo di lastre (nn. 22, 26, 32, 33) la cui esegesi rimane, tuttavia, piuttosto tormentata; le immagini, prive del loro sistema originario, non restituiscono uno schema iconografico rapportabile a un *corpus* riconosciuto come pertinente esclusivamente all'eroe argonautico e la lettura rimane, ancora una volta, problematica.

Così, l'illustrazione della punizione divina per l'uomo che pecca di *hybris*, sviluppata su un certo numero di lastre, anch'esse piuttosto tormentate (Niobe: nn. 10, 30, 31; Sisifo: n. 36; Tantalo: n. 27 e Tityos: n. 20), assume un ruolo didascalico, educativo con l'esposizione di quelle violazioni del vivere civile, punite crudamente dalla divinità che sempre meglio si erge a garanzia del sistema di valori nel quale la comunità degli uomini si riconosce e fissa i propri modelli di comportamento.

¹⁹ de La Genière, Greco 2010, pp. 130-260; de La Genière 2010, pp. 536-540.

²⁰ Greco 2012, pp. 242-246, tab. I, con bibliografia precedente.

Le lastre, in definitiva, mettono in scena un patrimonio di valori e di tradizioni che va a comporre uno statuto culturale, universalmente riconosciuto, posto sotto la protezione della grande Hera; nello stesso tempo, è un patrimonio già noto e immediatamente comprensibile alle comunità stanziatesi sull'altra sponda, le cui aristocrazie lo hanno già fatto proprio, assumendone valori e comportamenti²¹.

La funzione del santuario come definizione e limite di un territorio, che sarà per circa due secoli in mano greca, è quanto mai evidente, così come risulta altrettanto chiara anche la sua funzione emporica, punto di incontro e di contatto tra comunità differenti; per altro, è proprio l'assunzione di uno statuto argonautico a sottolineare, ancora meglio, il valore emporico del santuario sul fiume; il Sele, da sempre, ha rappresentato la via di collegamento tra territori, genti e mari differenti; e il viaggio di Giasone si svolge soprattutto lungo le vie fluviali e, nel suo percorso, l'eroe fonda santuari, costruisce altari, compie sacrifici, incontra comunità differenti, unisce e crea rapporti e scambi; porta con sé, nel suo viaggio, il vello d'oro e, dunque, un riferimento esplicito al commercio del metallo e alla metallurgia e non va sottovalutato il fatto che, proprio attraverso il Sele, i prodotti metallurgici etruschi raggiungono le popolazioni dell'interno e quelle della costa ionica e adriatica²².

Alla protezione della grande Hera vengono affidati i valori fondanti della società che decide di costruire, sulle sponde del fiume, un santuario a lei dedicato – dalla ospitalità al matrimonio, dalle regole del sociale e del religioso alle norme iniziatiche – valori che trovano conferma e documentazione materiale nel complesso e articolato sistema dei doni votivi.

La tematica, inoltre, più volte trattata in bibliografia, della trasmissione e della ricezione di contenuti e schemi iconografici sulle metope del Sele nella produzione artistica e artigianale del mondo etrusco, sottolinea piuttosto l'esito finale della circolazione e della interazione di uomini e, dunque, di idee e di valori tra genti diverse²³. I rapporti e gli scambi culturali tra le diverse comunità trova la sua più macroscopica evidenza nel sacro, quando nel santuario di Apollo a Pontecagnano compaiono dediche redatte in alfabeto acheo di Poseidonia e lo stesso culto del dio appare mediato dalla città achea²⁴; l'analisi delle dediche aveva portato C. Ampolo a delineare il carattere emporico del centro di Pontecagnano, sempre più aperto a Greci, Indigeni ed Etruschi²⁵.

In questa cornice di riferimento, va inserita anche la rilettura di A. La Regina dell'iscrizione arcaica sul famoso disco di argento da *Paestum*, intesa quale dono, alla dea di Poseidonia, degli aristocratici di Amina, centro etrusco-campano che lo studioso identifica con Fratte²⁶.

Ma sono anche le dinamiche economiche, sociali e politiche nell'organizzazione del territorio della piana del Sele che, sullo scorcio del VI sec. a.C., sembrano mutare sensibilmente ed è Poseidonia ad assumere quella valenza di centro di riferimento per le diverse comunità anelleniche che prima rivestiva Pontecagnano, al momento dell'arrivo degli Achei; sono anche gli anni durante i quali si registrano le maggiori aperture e interconnessioni tra Etruschi, Greci e Italici, che porteranno, quale esito finale, alla formazione di quelle comunità miste di cui, forse, proprio l'insediamento che, alla fine del VI sec. a.C., sorge sulla collina di Fratte di Salerno ne è la migliore espressione²⁷.

Mentre, dunque, numerose sono le evidenze che tracciano le dinamiche dei rapporti e delle interconnessioni tra le differenti comunità che popolano il territorio segnato dal Sele, l'analisi dei materiali recuperati nel santuario sembra, invece, evidenziare una frequentazione piuttosto selettiva del luogo sacro da parte delle popolazioni stanziatesi sull'altra riva del fiume; l'evidenza materiale è restituita da rari doni metallici di pregio che tuttavia non esprimono chiaramente la loro reale valenza tra acquisto elitario o dono straniero.

Anche se le metope parlano un linguaggio perfettamente comprensibile agli Etruschi, sia per i miti raffigurati che per le forme della rappresentazione, la cultura materiale non sembra conservare molte tracce di una significativa presenza delle genti dell'altra sponda del fiume. Mancano, per esempio, oggetti di uso comune prodotti da botteghe etrusche; significativa l'assenza della ceramica etrusco-corinzia e ancor più del bucchero.

²¹ Greco 2012, pp. 233-246.

²² Greco 2014, pp. 87-102.

²³ Krauskopf 1992, pp. 219-231.

²⁴ Bailo Modesti *et al.*, 2005, pp. 205-214.

²⁵ Ampolo 1992, pp. 63-68.

²⁶ La Regina 1998, pp. 44-47.

²⁷ Pontrandolfo 1996, pp. 37-39.

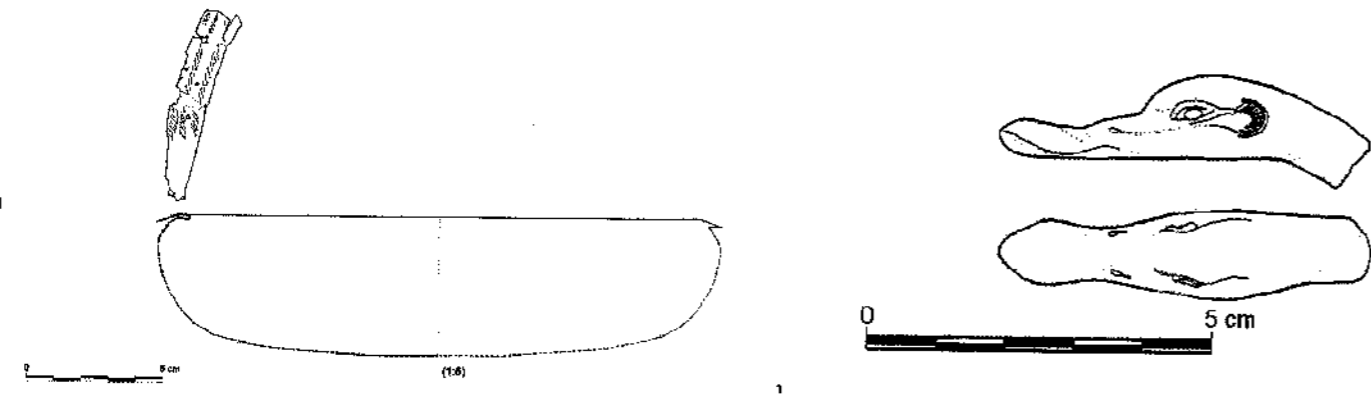


Fig. 7. Bronzi dal santuario: a) bacino a vasca bassa (disegno di M. Franco); b) terminazione di manico di simpulum (disegno di M. Pierobon); c) fermaredini (foto di G. Griffò, F. Valletta).

Diventano significativi, in questo contesto, i cinque esemplari di bacini in bronzo a orlo perlinato, della tipologia C di d'Agostino, diffusa dalla metà del VII alla metà del VI sec. a.C., di produzione etrusco-campana.

Due bacini in bronzo a vasca bassa considerati anch'essi di produzione tirrenica, sono riferibili a un orizzonte cronologico piuttosto ampio tra gli inizi del VI e gli inizi del V sec. a.C. All'area nord-italica rimanda anche il frammento di un'ansa tor-

tile, in bronzo, pertinente a una cista o a una situla²⁸, mentre probabilmente è pertinente a un *simpulum* una terminazione ornitomorfa di manico, resa a tutto tondo con particolari anatomici incisi. Questo tipo di terminazione è peculiare di colini o *simpula* di produzione etrusca e largamente diffusi nei centri etruschizzati della Campania e della Valle del Sarno a partire dalla fine del VI-inizi del V sec. a.C. (Fig. 7).

Tra i rari oggetti riferibili a bardature e finimenti per cavalli, va segnalato un fermaredini, la cui produzione è stata riconosciuta come propria dell'Italia centrale e adriatica a partire dal VI sec. a.C.²⁹

Sono oggetti ricercati e costosi che possono sia parlare a favore di una frequentazione del santuario da parte di élites etruscofone sia viceversa testimoniare acquisti di merci preziose da parte degli aristocratici poseidoniani, in rapporti commerciali e di scambio con le altre genti al di là del fiume³⁰.

Tra i decenni finali del VI e i primi decenni del V sec. a.C. si realizzano, nel santuario, i principali edifici monumentali: il grande tempio periptero ricostruito da Fr. Krauss con otto colonne sui lati brevi e diciassette sui lati lunghi, decorato dal complesso metopale raffigurante fanciulle danzanti, variamente interpretate come una danza rituale in onore della dea o come la rappresentazione del mito delle Nereidi nel momento del ratto di Thetis da parte di Peleo. Il racconto sottende uno dei paradigmi del matrimonio arcaico – il ratto/conquista della sposa – al quale sovrintende Hera e la scelta di rappresentarlo attraverso Thetis e Peleo appare come una conferma di quelle tradizioni argonautiche/tessale a cui i Poseidoniani si rifanno; rimanda alla figura di Achille e, dunque, a quello statuto eroico a cui miravano anche le lastre figurate più antiche³¹.

A questo stesso periodo appartiene la costruzione dei due altari monumentali, uno di quali ingloba il primitivo altare di ceneri.

In città, si registra una situazione ben più articolata; nel santuario meridionale, tra i decenni finali del VI e i primi del V sec. a.C. si innalzano edifici di culto di medie dimensioni di cui restano solo i ricchi apparati ar-

chitettonici fittili, che ripropongono un sistema di copertura ben codificato in ambito tirrenico, con lastre di rivestimento e sime che trovano il loro immediato raffronto nella produzione dei sistemi decorativi fittili architettonici che, formulati dapprima tra Pithecusa e Cuma, saranno adottati e riproposti in tutti i centri dell'area campana, da Capua, a Pompei o Fratte; il sistema si diffonde e diventerà identificativo di una specifica realtà culturale di area tirrenica³². A Poseidonia, il sistema tirrenico convive con il sistema acheo ben identificato dalla forma della sima "a baldacchino"³³.

Dunque, se nel santuario urbano, si costruiscono edifici di culto decorati con sistemi fittili architettonici chiaramente di gravitazione tirrenico-campana, più che al santuario di frontiera, è in città che sembra consolidarsi in maniera più manifesta il rapporto e l'interazione tra le due comunità; è in città, nel principale santuario urbano, quello meridionale, che le comunità etruscofone sanciscono, in forma ufficiale, quei rapporti di alleanza, di *philia kai xenia* di cui parla A. Mele che, per altro, avevano consentito agli Achei di fondare la loro città; e sono anche gli anni – tra la fine del VI e gli inizi del V sec. a.C. – durante i quali è Poseidonia ad assumere quel ruolo attrattivo nel territorio che prima era stato di Pontecagnano.

È sullo scorcio del V sec. a.C. che si registrano macroscopici segni di trasformazione della società poseidoniate, determinati dall'arrivo di altre genti italiche. I tempi e i modi della loro espansione verso le coste del Tirreno sono raccontati dalle fonti e le evidenze materiali recuperate dalla necropoli del Gaudio collocano, già negli anni intorno al 440 a.C., la presenza di gruppi lucani che, lentamente, alla fine del secolo, prenderanno il sopravvento politico nella compagine cittadina³⁴.

Il processo di integrazione è piuttosto diluito nel tempo e precede di qualche decennio la vera e propria appropriazione politica; i riflessi di questa progressiva integrazione si leggono nel santuario al Sele che vive una stagione di grande fioritura; si procede al rifacimento e al ripristino di alcuni elementi della copertura del tetto del tempio tardo arcaico, così come alla costruzione di nuovi edifici e i materiali parlano chiaramente del cambiamento dei fruitori del santuario e, dunque, delle diverse forme di ritualità.

Emblematica della nuova realtà è la successione stratigrafica venuta alla luce nell'area a Sud del *bothros* meridionale dove è stato intercettato il livello relativo alla sistemazione dell'area, nei decenni finali del V sec. a.C., prima della costruzione del pozzo votivo. L'area, a Sud del tempio, frequentata sin dal primo momento di vita del santuario, così come dimostrano i piani di calpestio individuati, è stata invasa dall'acqua probabilmente durante una delle tante esondazioni del fiume e, nei decenni finali del V sec. a.C., viene risistemata con una sorta di massiciata composta da scaglie di arenaria e calcare per rendere il piano solido e consistente; in questo "piano indurito" sono stati sistemati e compressi molti oggetti votivi (coroplastica, ceramica votiva, frammenti di bronzo); la sistemazione di questi oggetti, la cui sacralità viene riconosciuta proprio dalla modalità del seppellimento, è stata accompagnata da cerimonie rituali la cui traccia rimane chiarissima nel terreno grazie a vasetti miniaturistici, con residui carboniosi, rinvenuti con l'imboccatura capovolta nella terra; il materiale che forma il "piano indurito" si colloca, uniformemente, tra i decenni finali del VI e gli ultimi decenni del V sec. a.C. e costituisce, dunque, un *terminus post quem* (Fig. 8); nel corso della prima metà del IV sec. a.C., viene costruito il pozzo votivo e quest'area è ulteriormente risistemata e rinforzata con la realizzazione di altri "piani induriti", ovvero piani di consolidamento e livellamento del terreno, realizzati con materiale lapideo di spoglio da edifici andati in disuso, tra cui emblematica è la presenza di due frammenti di capitelli arcaici; con la costruzione del *bothros* e della piccola ara attigua, l'area riceve il suo assetto definitivo, rimanendo in uso fino all'età romana³⁵.

Questa complessa sistemazione, che senza dubbio sottende una fase di transizione tra due diverse realtà, non necessariamente deve essere consequenziale a eventi violenti e traumatici e sembra rispondere piuttosto ad articolati fenomeni di passaggio e di transizione che ancora non appaiono molto chiari nelle forme e nei modi, ma di cui cominciano a comparire i primi segni per una definizione e una più corretta interpretazione. La sistemazione di oggetti votivi – seppure per consolidare e indurire i piani o riempire canali di drenaggio – segna, con evidenza, il momento di passaggio da una forma di culturalità a un'altra, quando molti elementi cambiano e si trasformano ma molti sono quelli che restano profondamente radicati e religiosamente conservati; del preesi-

²⁸ Raubitschek 1998, p. 23, tav. 19 e p. 90.

²⁹ Sannibale 1998.

³⁰ Giacco 2010, pp. 665-683.

³¹ Greco 2010a, p. 571.

³² Da ultimo, con bibliografia precedente: Cipriani 2012, pp. 110-111.

³³ Mertens 1994, pp. 195-219.

³⁴ Cipriani 1996, pp. 119-139.

³⁵ Ferrara 2009; Ead. 2010, pp. 311-349.



Fig. 8. Area del primo bothros. Piano indurito relativo alla sistemazione dell'area sacra prima della costruzione del pozzo (foto dell'Autore).

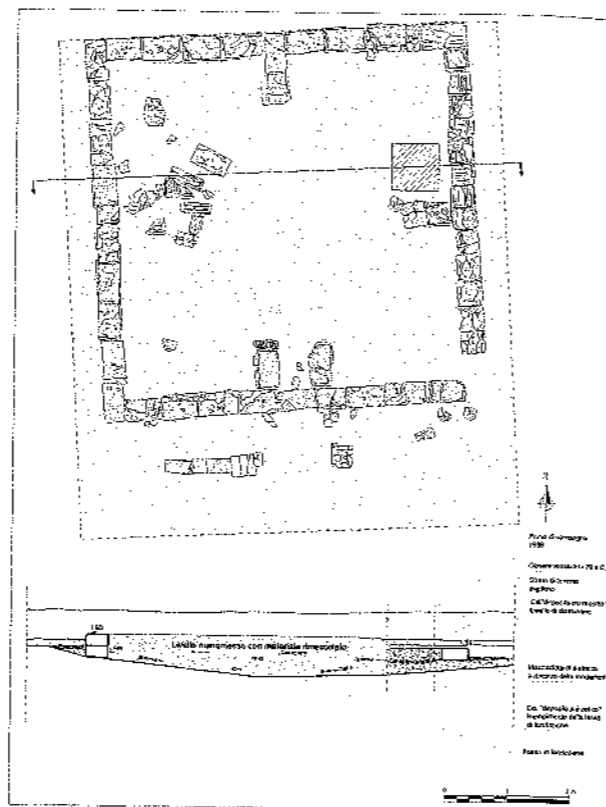


Fig. 9. Edificio quadrato. Planimetria e sezione ricostruttiva (rilievo di M. Franco).

stente sistema culturale si riconosce la piena sacralità e il seppellimento degli oggetti a esso riferito viene accompagnato da cerimonie rituali di desacralizzazione e chiusura. È una modalità di deposizione da attribuire ai Lucani e che si registra, con una certa costanza e ripetitività, anche in altre aree del santuario.

Uno degli edifici emblematici della nuova compagine sociale è costituito dal cd. Edificio quadrato sul quale molto si è discusso (Fig. 9). Rinvenuto negli anni Cinquanta, si trova in una posizione decentrata rispetto al cuore del santuario, posizionato alle spalle degli altari e a circa 80 m di distanza dalla fronte orientale del tempio tardo arcaico; alla posizione topografica, isolata ed eccentrica, si aggiungono le peculiarità planimetriche e architettoniche che rendono l'edificio un monumento insolito, di complessa interpretazione anche per ciò che riguarda le funzioni e il ruolo svolto all'interno dell'area santuariale³⁶.

L'edificio viene costruito tra i decenni finali del V e i primi decenni del IV sec. a.C. e rientra nel programma di ampliamento e riorganizzazione del santuario ad opera dei Lucani. La funzione che doveva svolgere ha suscitato un dibattito che, prendendo spunto dal complesso dei materiali rinvenuti e dalla planimetria del tutto peculiare della struttura, vi legge una destinazione laica o sacra, dal momento che custodisce l'unico idolo in marmo della divinità; la gran quantità di monete e la forma planimetrica hanno suggerito l'ipotesi di un luogo di culto femminile, una sorta di *oikos-pyrgos*, destinato a custodire il tesoro del santuario³⁷ (Fig. 9); la considerazione della notevole quantità dei pesi da telaio non semplici *ex voto* ma probabile evidenza di una vera e propria attività di tessitura, ha suggerito l'ipotesi di un luogo destinato a rituali e forme di iniziazione al femminile, connesse al culto e alle cerimonie rituali; se si considera, infatti, che per un telaio di media grandezza erano necessari tra i settanta e gli ottanta pesi (a seconda dell'orditura), dovremmo immaginare, nel vano centrale dell'edificio, la presenza di almeno tre telai destinati alla realizzazione delle stoffe da offrire alla dea nelle cerimonie della *peplophoria*³⁸. Un recente studio complessivo, metodologicamente impostato su determinati para-

metri, sui pesi da telaio ha confermato la presenza di telai e, dunque, la produzione di diverse tipologie di stoffe³⁹.

Centrale rimane il ruolo femminile sia nel custodire i beni del santuario che, con ogni probabilità, erano stati raccolti e accantonati nell'edificio, sia nel perpetuare culti e rituali liturgici ereditati dai fondatori del culto alla dea.

Interessante il rinvenimento, tra gli altri doni votivi, di una *bulla* d'oro bivalente con contorno perlinato (Fig. 10); nella tipologia redatta dalla Coen per le bulle etrusche, l'esemplare dal Sele si inserisce tra i tipi che si diffondono a partire dalla metà del IV sec. a.C. Bulle inornate sono attestate nei centri settentrionali di area etrusca (Populonia, Perugia, Orvieto), probabilmente distribuite da Populonia, centro quanto mai attivo nella produzione delle oreficerie.

Dunque, un simbolo estremamente significativo del mondo etrusco-italico che, ancora una volta, parla di scambi e contatti tra le diverse comunità che gravitano intorno al Sele. Tuttavia, l'oggetto pone anche una diversa problematica di lettura, se inserito nel contesto più ampio restituito dalla città, dove alcuni contesti votivi sembrano indicare come la *bulla* sia ben conosciuta nei suoi usi, nei suoi significati e nella sua valenza sociale. La stipe votiva recuperata dal Sestieri nei pressi del tempio italico, ha restituito una tipologia coroplastica di infante con fasce e collane di amuleti tra cui la *bulla*, unica testimonianza figurativa in tutto il territorio (Fig. 11). Il tipo coroplastico è molto ben attestato in numerosi depositi votivi di area etrusca, laziale e campana tra fine IV e la tarda età repubblicana; sia la Ammerman che O. De Cazanove hanno sottolineato come i fittili pestani esibiscano tratti peculiari di prototipi ellenistici ed elementi della tradizione greca – quali la cordicella diagonale da cui pendono ciondoli a forma di crescenti lunari, anelli e altri amuleti – a cui si sovrappongono elementi più specificamente connessi con la tradizione etrusco-latina, quale, appunto, la *bulla*⁴⁰.

I raffronti più vicini per i tipi coroplastici di *Paestum* si ritrovano, non a caso, a Capua in esemplari considerati i più antichi della serie e datati all'ultimo quarto del IV sec. a.C. La cronologia per i tipi pestani è controversa: il deposito è attribuito al IV sec. a.C. da Sestieri e questa cronologia avvalorata l'ipotesi di una precoce adozione, da parte dei Lucani di *Paestum*, di pratiche della religiosità etrusco-italica; di diversa opinione è M. Torelli che riconduce alla deduzione della colonia latina la diffusione di queste tipologie coroplastiche e di queste forme devozionali⁴¹.

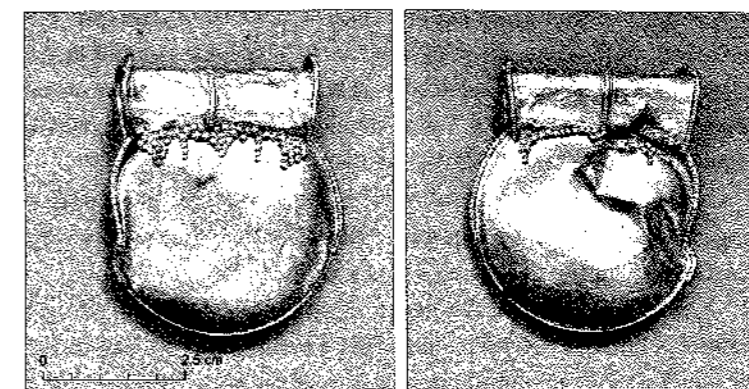


Fig. 10. Edificio quadrato, Bulla aurea Inv. S58/EQ/E.1 (foto di M. Franco).

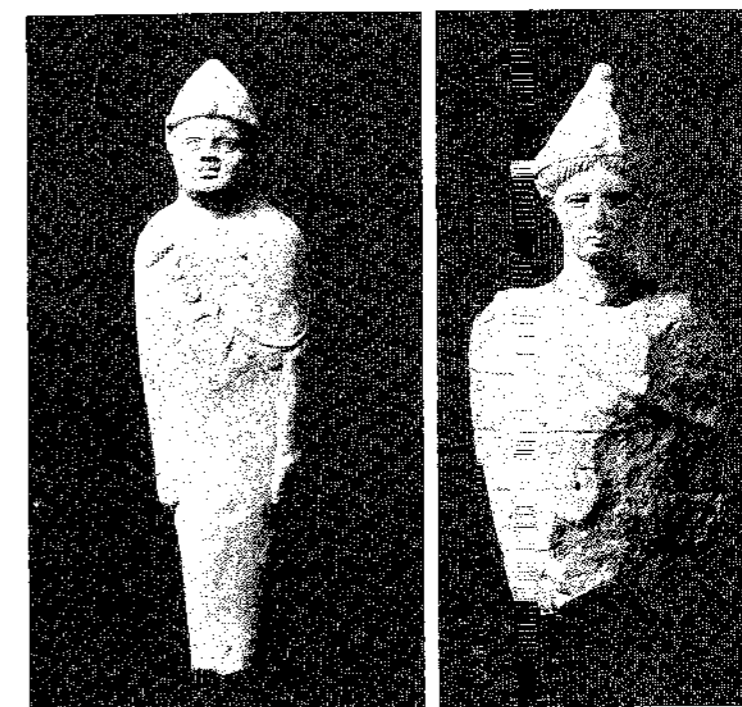


Fig. 11. Paestum. "Stipi" del Tempio italico. Infanti in fasce (foto di Soprintendenza Archeologica di Salerno).

³⁶ Greco 2012, pp. 211-116.

³⁷ Greco 1996, pp. 263-282.

³⁸ Greco 1995, pp. 87-110; *Ead.* 1997, pp. 185-199.

³⁹ Ferrara, Meo c.d.s.

⁴⁰ Ammerman 2007, p. 143, nota 45; de Cazanove 2008.

⁴¹ Torelli 1992, pp. 65-67.

Tuttavia alla *bullā* possono essere associati anche altri elementi in oro, rinvenuti nell'edificio quadrato, pertinenti, oltre che a corone auree, anche a collane con più elementi mobili; un tipo di gioiello di moda in area etrusco-laziale tra la fine del V e il IV sec. a.C., come dimostrano le famose statue fittili dal santuario di *Lavinium*, così come quelle da Teano. Dunque, un oggetto di particolare lusso e pregio, ben diffuso in area etrusco-italica, presso le raffinate *èlites* aristocratiche.

Ed è interessante sottolineare come questo peculiare oggetto fosse conservato nell'edificio quadrato dove tutto il materiale parla chiaramente di un *mundus muliebris*, di riti iniziatici che precedono le nozze, di doni alla dea, degli oggetti e dei simboli legati all'infanzia.

A. Coen ha ben documentato come bulle singole siano presenti, nel corso del IV sec. a.C., in sepolture femminili e ha ipotizzato anche per le fanciulle, l'esistenza di rituali legati al passaggio all'età adulta nel corso dei quali si dedicavano alla dea vesti e attributi dell'infanzia; in ambiente etrusco-laziale, l'utilizzo della *bullā* da parte delle fanciulle non ancora sposate non sembra, dunque si possa escludere⁴². Al di là del valore ideologico, il rinvenimento è ancora una volta significativo di quei processi di interazione che veicolano, oltre agli oggetti in sé, significati e valenze ideologico-culturali.

Che il santuario alla foce del Sele rientri nella categoria dei santuario di confine/frontiera/periferia non vi è alcun dubbio e troppo numerose sono le costanti per non riconoscerne il modello di riferimento e la sua funzione di delimitazione di un territorio e di una precisa identità culturale; allo stesso tempo, sono presenti le costanti per definirne la funzione di spazio aperto dove si innestano meccanismi di contatti e rapporti tra comunità differenti, che costituiscono uno dei tratti più significativi e caratterizzanti della diffusione del culto di Hera in Occidente; tuttavia è proprio nello statuto della Hera peloponnesiaca, argonautica, che la funzione del santuario assume tratti più chiari e definiti in rapporto non esclusivamente alla comunità di riferimento.

Nel complesso dunque un santuario polisemico, marca di confine, ma spazio ideologico e culturale di interazione e dialogo fra comunità differenti.

Abbreviazioni bibliografiche

- Ammerman R.M., 2007, *Votive terracottas and the welfare of infant at Paestum*, in *Construction of Childhood in Ancient Greece and Italy*, (Hesperia Suppl. 41), pp. 131-151.
- Ampolo C., 1992, *Onomastica e mobilità sociale. Da Strinpon a Stremponius. A proposito della iscrizione di Pontecagnano*, in *AIONArch* 14, pp. 63-68.
- Biraschi A.M., 2012, *Poseidonia: il quadro storico*, in *Biraschi et al.* 2012, pp. 9-24.
- Biraschi A.M., Cipriani M., Greco G., Taliercio Mensitieri M., 2012, *I culti greci in Occidente, III. Poseidonia-Paestum*, Taranto.
- Bailo Modesti G., Cerchiai L., Amato V., Mancusi M., Negro D., Rossi A., Viscione M., Lupia A., 2005, *I santuari di Pontecagnano: paesaggio, azioni rituali e offerte*, in M.L. Nava, M. Osanna (a cura di), *Lo spazio del rito. Santuari e culti in Italia meridionale tra Indigeni e Greci, Atti delle Giornate di Studio, Matera 2002*, Bari, pp. 193-214.
- Cinquantaquattro T.E., 2001, *Pontecagnano, II, 6. L'agro Picentino e la necropoli di località Casella*, Napoli.
- Cipriani M., 1996, *Prime presenze italiche organizzate alle porte di Poseidonia*, in M. Cipriani, F. Longo (a cura di), 1996, *I Greci in Occidente. Poseidonia e i Lucani*, Napoli, pp. 119-139.
- Cipriani M., 2012, *Le testimonianze in città e nel territorio*, in *Biraschi et al.* 2012, pp. 27-169.
- Cipriani M., Longo F. (a cura di), 1996, *I Greci in Occidente. Poseidonia e i Lucani*, Napoli.
- Coen A., 2009, *Gli ori di Capua*, in M.L. Chirico, R. Cioffi, S. Quilici Gigli, G. Pignatelli (a cura di), *Lungo l'Appia. Scritti su Capua antica e dintorni*, Napoli, pp. 43-52.
- Colonna G., 1995, *Etruschi a Pithecusa nell'Orientalizzante antico*, in A. Storchi (a cura di), *L'incidenza dell'antico. Studi in Memoria di E. Lepore, I*, Napoli, pp. 325-342.
- Criscuolo P., 2010, *Volta del Forno*, in de La Genière, Greco 2010, pp. 365-392.

- de Cazanove O., 2008, *Enfants en langes: pour quels vœux?*, in G. Greco, B. Ferrara (a cura di), *Doni agli dei. Il sistema dei doni votivi nei santuari. Atti del seminario di Studi, Napoli 2006*, Napoli, pp. 271-284.
- de La Genière J., 2010, *Alcune riflessioni e ipotesi dettate dalle recenti scoperte nell'area del santuario al Sele (1987-2006)*, in de La Genière, Greco 2010, pp. 529-554.
- de La Genière J., Greco G. (a cura di), 2010, *Il santuario di Hera alla foce del Sele. Indagini e studi 1987-2006*, in *Atti e Memorie della Società Magna Grecia, IV serie, 2008-2010*, Roma.
- Ferrara B., 2009, *I pozzi votivi del santuario di Hera alla foce del Sele*, Pozzuoli.
- Ferrara B., 2010, *Area del primo bothros*, in de La Genière, Greco 2010, pp. 311-349.
- Ferrara B., Meo F., c.d.s., *Loom weights in sacred contexts: the Square Building of the Heraion at mouth of Sele River*, in *Textiles and Cult in the Mediterranean Area in the first Millennium BC, International Workshop, Copenhagen 2013*.
- Franco M., 2014, *Una bulla aurea dall'Edificio Quadrato all'Heraion alla foce del Sele: segni di identità e di interferenze culturali tra ambito etrusco, greco e romano*, in G. Greco (a cura di), *Segni di appartenenza e identità di comunità nel mondo indigeno, Seminario di Studi, Napoli 2012*, Pozzuoli.
- Franco M., c.d.s., *La ceramica corinzia dai santuari di Poseidonia*.
- Giacco M., 2010, *I bronzi*, in de La Genière, Greco 2010, pp. 665-683.
- Greco E., 1996, *Edifici quadrati*, in *L'incidenza dell'antico. Studi in memoria di Ettore Lepore, III*, Napoli, pp. 263-282.
- Greco G., 1995, *Κοινοὶ θεῶν θεῶν*, in *Mathesis e Philia. Studi in onore di Marcello Gigante*, Napoli, pp. 87-110.
- Greco G., 1997, *Des étoffes pour Héra*, in J. de La Genière (a cura di), *Héra. Images, espaces, cultes, Actes du Colloque International, Lille 1993*, Naples, pp. 185-199.
- Greco G., 2010a, *Il culto, il rito, i doni votivi. La fenomenologia religiosa dall'universo olimpico a quello ctonio*, in de La Genière, Greco 2010, pp. 555-589.
- Greco G., 2010b, *Storia delle ricerche*, in de La Genière, Greco 2010, pp. 4-34.
- Greco G., 2012, *Il santuario di Hera alla foce del Sele*, in *Biraschi et al.* 2012, pp. 171-246.
- Greco G., 2014, *L'ariete dal vello d'oro*, in M. Tortorelli Ghidini (a cura di), *Aurum. Funzioni e simbologie dell'oro nelle culture del Mediterraneo antico*, Roma, pp. 87-102.
- Krauskopf I., 1992, *Il ciclo delle metope del primo thesauros della Foce del Sele e l'Etruria*, in *Atti e Memorie della Società Magna Grecia* 3, pp. 219-231.
- La Regina H., 1998, *Dono degli oligarchi di Amina all'Heraion di Poseidonia*, in *PP* 53, pp. 44-47.
- Martelli M., Rizzo M.A., 1988-1989, *Un incunabolo del mito greco in Etruria*, in *ASAA* 66-67, pp. 7-56.
- Mele A., 1992, *Intervento*, in *Poseidonia-Paestum 1992*, pp. 618-621.
- Menichetti M., 2007, *Metis e regalità nell'iconografia dei principi tirrenici in età arcaica. L'esempio di Dedalo e Medea*, in P. Scarpi, M. Zago (a cura di), *Regalità e forme di potere nel Mediterraneo antico, Atti del Convegno Internazionale, Padova 2004*, Padova, pp. 117-136.
- Mertens D., 1994, *Elementi di origine etrusco-campana nell'architettura della Magna Grecia*, in *Magna Grecia, Etruschi, Fenici, AttiMGrecia XXXIII*, 1993, Taranto pp. 195-219.
- Pontrandolfo A., 1996, *Poseidonia e le comunità miste del golfo di Salerno*, in *Cipriani, Longo 1996*, pp. 37-39.
- Pontrandolfo A., Cipriani M., 2001, *Fondare e rifondare città*, in C. Rescigno, F. Sirano (a cura di), *Immaginando città*, Catalogo della Mostra, Napoli, pp. 236-239.
- Poseidonia-Paestum 1992 = Poseidonia-Paestum, AttiMGrecia XXVII*, 1987, Taranto.
- Raubitschek I.K., 1998, *Isthmia, VII. The metal objects, 1952-1989*, Princeton.
- Sannibale M., 1998, *Le armi della collezione Gorga al Museo Nazionale Romano*, Roma.
- Senatore M.R., Pescatore T., 2010, *Il paesaggio geologico*, in de La Genière, Greco 2010, pp. 35-51.
- Torelli M., 1992, *Paestum Romana*, in *Poseidonia-Paestum 1992*, pp. 33-115.
- Tréziny H., 1992, *Autour de la fondation de Poseidonia*, in *AIONArch* 14, pp. 45-61.
- Van Keuren F., 1989, *The Frieze from the Hera I Temple at Foce del Sele*, Roma.
- Zancani P., Zanotti Bianco U., 1951, *Heraion alla foce del Sele, I*, Roma.

⁴² Coen 2009, 43-52; Franco 2014.

Fig. 2. L'edificio rettangolare. Panoramica da S/O (foto dell'Autore).

Fig. 3. L'edificio rettangolare. Indicazione delle diverse fasi costruttive (rilievo di P. Cifone, rielaborazione grafica di R. Cava).

Il secondo edificio (30,20 × 7,67 m) che si affianca al primo con lo stesso orientamento è noto come stoa lucana⁵, ed è stato datato alla prima metà del IV sec. a.C. anche grazie al rinvenimento, nella massicciata di fondazione, di una moneta a legenda PAIST che, in quegli anni, era considerata una delle prime emissioni della nuova compagine sociale lucana della città.

La revisione stratigrafica e la rilettura dei materiali consentono⁶, oggi, di definire due diversi momenti costruttivi dell'edificio porticato; i materiali rinvenuti in lembi di terreno non intaccati dalle precedenti esplorazioni collocano la costruzione della struttura nel corso del primo quarto del IV sec. a.C. e il suo ampliamento nel corso della prima metà del secolo successivo, a cui si fa risalire, sulla base di nuove letture e analisi, anche la coniazione delle monete a legenda PAIST⁷.

Infine, il terzo edificio (15,90 × 5,50 m) disposto ad angolo retto con la cd. stoa lucana, scoperto tra il 1935 e il 1936, venne inteso, in un primo momento dalla Zancani⁸

come un'officina per ceramiche, vista la presenza di due strutture interpretate come fornelli; successivamente, sulla base dei materiali rinvenuti, la stessa Zancani propose come funzione quella di un edificio destinato a lustrazioni e sacrifici e in bibliografia l'edificio è passato con la definizione di "edificio per lustrazioni". La datazione dell'impianto venne fissata alla prima metà del IV sec. a.C.⁹, sempre sulla base di materiali rinvenuti nel terreno su cui si impostano le fondazioni.

La recente indagine¹⁰ nell'area del santuario ha interessato questo edificio (Fig. 2) nell'obiettivo di definirne forma, funzione e cronologia (campagne di scavo 2009 e 2013, saggio 6900).

L'impianto ha avuto due differenti fasi costruttive (Fig. 3) che ne hanno modificato la planimetria, ma probabilmente non la funzione.

Nel primo progetto, l'edificio si presenta con una planimetria rettangolare allungata, ben separato dalla cd. stoa lucana; orientato N/S è articolato, internamente, con un'ampia sala centrale (ambiente H), aperta a Ovest, e uno stretto vano sul lato sud (ambiente I).

⁵ Zancani, Zanotti Bianco 1937, pp. 293-294; Zancani, Zanotti Bianco 1951, p. 43.

⁶ de La Genière, Greco 2010, pp. 292-299; Ferrara 2013, pp. 257-258.

⁷ Greco 2012, pp. 207-208.

⁸ Zancani, Zanotti Bianco 1937, p. 297; Zancani, Zanotti Bianco 1951, p. 46.

⁹ Greco 2012, pp. 208-209.

¹⁰ Ferrara, Giacco, Cava c.d.s.

Al centro dell'ambiente, di fronte all'ingresso, è stato ben delimitato il cd. "fornetto", un focolare dalla forma rettangolare, aperto sul lato lungo est, di cui restano solo le spallette laterali di fondazione in blocchetti irregolari di arenaria, mentre dell'altro focolare di modulo ridotto, individuato da P. Zancani nell'angolo S/O del vano centrale, sono individuabili solo labili tracce di bruciato.

L'edificio è stato interamente realizzato con materiale di reimpiego: blocchi isodomi di arenaria e calcare con tracce di lavorazione; numerosi i segni di grappe e bugne laterali funzionali al fissaggio e all'inserimento dei blocchi in altre strutture (Fig. 4); frammenti di membrature architettoniche, cornici e modanature, provenienti da edifici più antichi andati in disuso e riutilizzati per l'elevato dei muri; in corrispondenza della soglia dell'edificio furono, inoltre, recuperate in fondazione e asportate, due delle metope tardo arcaiche del tempio con la rappresentazione di fanciulle in corsa¹¹.

In una seconda fase edilizia vengono costruiti all'estremità settentrionale della struttura, tre ambienti di raccordo con la stoa lucana: l'ambiente D di forma quadrangolare e gli ambienti F e G stretti e allungati, destinati forse a contenere due tesse di una scalinata che conduceva a un piano superiore¹².

L'indagine recente ha identificato i rapporti stratigrafici e la sequenza temporale relativa alla messa in opera dei blocchi di fondazione, individuando le fasi di realizzazione della struttura, la sua cronologia e la sua funzione¹³.

Un dato interessante è stato recuperato all'esterno della struttura, sul lato ovest dell'ingresso dove, immediatamente al di sotto dei muri perimetrali, è stato riconosciuto uno spesso livello di terreno grigiastro, argilloso e compatto, con tracce di carbone e ricco di scaglie e concrezioni di calcare e arenaria di piccole e medie dimensioni, che ha restituito abbondante materiale; lo strato si definisce come uno scarico intenzionale di materiale votivo, ramazzato da diverse aree del santuario, realizzato prima della costruzione dell'edificio e finalizzato a creare un nuovo piano compatto e solido di calpestio, per favorire e consentire così il riassetto dell'intera area.

È una prassi questa consueta nel santuario al Sele, controllata e registrata in quasi tutti i sondaggi di verifica realizzati in questi ultimi venti anni; nelle stratigrafie compare molto spesso tale livello di scarico funzionale a consolidare il terreno sempre molle e umido dell'area; la tecnica costruttiva che gli architetti del Sele applicano prima di qualsiasi costruzione prevede la realizzazione di canali o fosse di drenaggio dell'acqua¹⁴ che vengono poi ricoperti da un livello molto compatto di terreno fortemente rimescolato misto a materiali, pietrame, scaglie di arenaria e di calcare, con l'intento di creare dei "piani induriti" che consentano la costruzione dell'edificio in un terreno asciutto e solido¹⁵.

I materiali più recenti rinvenuti permettono di datare questa opera di ristrutturazione dell'area sacra a un periodo successivo gli inizi del IV sec. a.C.

¹¹ Zancani, Zanotti Bianco 1937, p. 346.

¹² *Ibid.*, p. 290.

¹³ Un'analisi preliminare della struttura e dei risultati di scavo è stata realizzata dalla dott.ssa Rachele Cava: *Intorno a un probabile hestiatorion nel santuario di Hera alla Foce del Sele*, Tesi di Specializzazione in Archeologia Classica, Università degli Studi di Napoli Federico II, a.a. 2012-2013.

¹⁴ de La Genière, Greco 2010, pp. 106-109, fig. 36; pp. 143, 145.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 135-139, 301-309; Ferrara 2010, pp. 311-349.

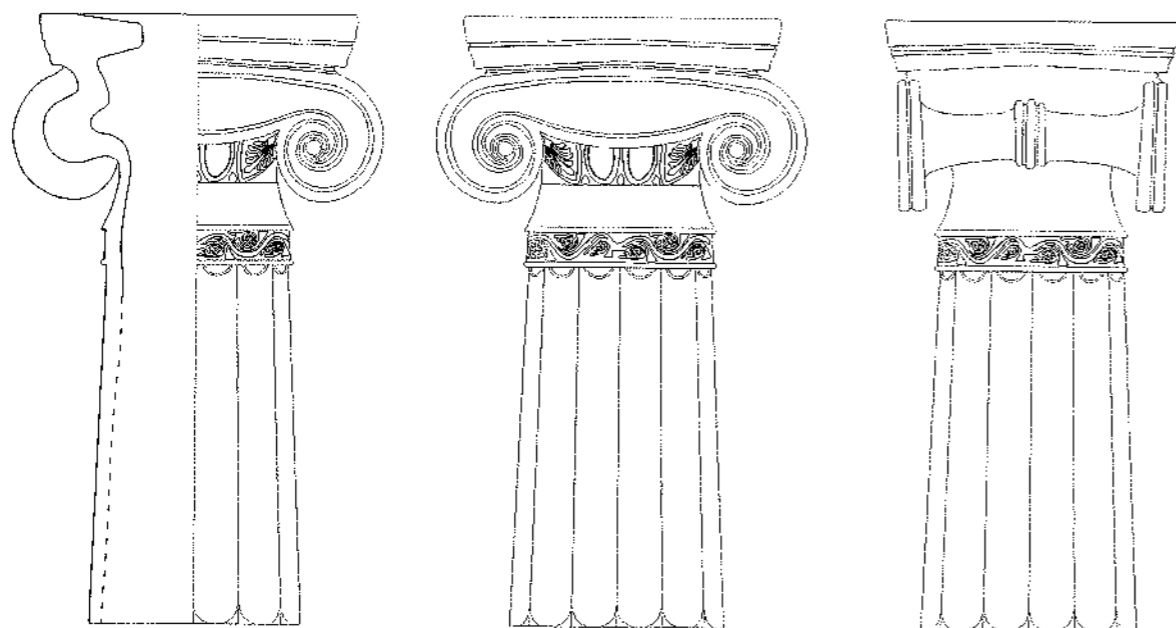


Fig. 5. L'edificio rettangolare. Restituzione grafica di uno dei tre louteria rinvenuti (disegno di M. Pierobon, rielaborazione grafica di A. Nenna, D. Capece).

All'interno dell'edificio in esame sono stati individuati i piani di costruzione e d'uso della struttura; questi livelli hanno restituito un significativo numero di ossa animali combuste e una notevole quantità di ceramiche sia a vernice nera da mensa che ceramica comune per la cottura dei cibi (olle e *caccabai*), che collocano l'impianto della struttura nella prima metà del IV sec. a.C., la sua fase d'uso nel corso dello stesso secolo fino ai primi decenni del III sec. a.C.; l'abbandono della struttura sarebbe avvenuto negli anni successivi alla deduzione della colonia latina. Sia le ceramiche rinvenute che la notevole quantità di ossa animali consentono una diversa lettura funzionale dell'edificio.

In particolare la ceramica a vernice nera è presente con forme per bere (*kylikes*, *skyphoi*, coppette e coppe), per versare (olpette) associate a forme destinate alla cottura e alla conservazione dei cibi.

La presenza di tre grandi *louteria* (Fig. 5) in terracotta¹⁶, la struttura al centro del vano principale, da

intendere come un'*eschara* o una sorta di *trapeza*, suggeriscono un possibile utilizzo della struttura quale *hestiatorion*, legato alla pratica del consumo di pasti comunitari da parte dei fedeli del santuario; una funzione, dunque, complementare a quella dell'adiacente stoa, destinata a offrire riparo ai pellegrini.

Ma sono anche le dimensioni della struttura e la sua partizione interna a suggerire la funzione di *hestiatorion*.

L'ingresso è leggermente decentrato così da lasciare maggiore spazio per le *klinai* da addossare alle pareti, caratteristica che solitamente si riscontra nella maggior parte degli edifici deputati a questa funzione e che determina una dimensione più o meno regolare e ripetitiva dei vani per banchetti, che dipende appunto dalla disposizione delle *klinai*. Visto che un *hestiatorion* di medio modulo poteva contenere 7 o 9 *klinai*, attestate sempre in numero dispari e, considerando che ogni lettino aveva un modulo grosso modo di 1,90 x 0,80/1,00 m, nell'edificio del Sele è possibile ipotizzare una presenza di un numero di *klinai* variabile tra 7 e 9.

Tre possono essere le ipotesi ricostruttive proponibili (Fig. 6). La lunghezza dell'edificio, circa 16 m, consentirebbe la disposizione di 9 *klinai*; tuttavia la presenza della *trapeza*, al centro del vano, e del piccolo forno nell'angolo S/O dell'ambiente H, spingono a collocarne un numero minore; nelle diverse ipotesi proposte si prospetta la possibilità di posizionare 7 *klinai*.

Nella prime due, la distribuzione delle 7 *klinai* rispetta la necessità di lasciare il lato S/O dell'ambiente libero, in modo tale da facilitare l'impiego del focolare e da non ostruire l'ingresso al piccolo ambiente di servizio (I), prevedendo, in un caso, cinque *klinai* lungo la parete est o, nell'altro, spostandone una sul lato opposto. Nella terza ipotesi, il numero dei letti non cambia ma, posizionando una unica *kline* sulla parete N/O dell'edificio, si ottiene più spazio libero e una maggiore facilità di movimento intorno alla struttura centrale che meglio svolge la funzione di *trapeza*.

Il focolare appoggiato nell'angolo S/O serve anche a definire, funzionalmente, la zona sud dell'edificio come pertinente alle attività preparatorie del banchetto; infatti questo spazio è suddiviso da una parete dove si apre l'ingresso all'ambiente I, cronologicamente e stratigraficamente coerente con il vano principale (H), ma forse piuttosto usato per attività di servizio.

L'edificio così ricostruito si configura come funzionale, dunque, allo svolgimento di attività collettive e rituali nell'ambito delle cerimonie sacre; la possibilità prospettata che possa accogliere un numero minimo di 7 *klinai* e le caratteristiche dei materiali ne giustificano l'interpretazione proposta quale *hestiatorion*.

Inoltre, va evidenziato lo stretto rapporto topografico tra l'edificio rettangolare e il secondo *bothros* con il suo piccolo altare affiancato; situati a una distanza di poco più di 13,50 m sia dalla stoa lucana che dall'edificio rettangolare, caratterizzano nettamente il centro di questa zona a N/E del tempio, dove, dunque, si svolgevano cerimonie o attività cultuali ben distinte da quanto si andava perpetuando intorno agli altari monumentali. Il secondo *bothros* ha restituito prevalentemente ceramica fine, soprattutto vernice nera, mentre risulta quasi completamente assente la ceramica da cucina; i materiali presenti – soprattutto forme aperte: *skyphoi*, *kylikes*, coppe e coppette –, hanno consentito di recuperare la traccia di cerimonie collettive, ma probabilmente riservate alla classe sacerdotale.

Cronologicamente coerente, il materiale dal secondo pozzo votivo si colloca tra la metà/fine del IV/inizi del III sec. a.C. L'assenza di ceramica da cucina contrasta con la quantità significativa rinvenuta, invece, proprio nell'edificio rettangolare dove si consumavano i pasti.

La presenza di edifici destinati a pasti collettivi in aree santuariali trova larga testimonianza tanto nelle fonti letterarie quanto nella documentazione materiale; risale agli anni Novanta il convegno organizzato da O. Murray¹⁷ incentrato sul tema degli spazi, sia privati che pubblici, destinati al consumo di pasti collettivi; più recente è la sintetica rilettura da parte di R. Sassu¹⁸ del problema interpretativo e

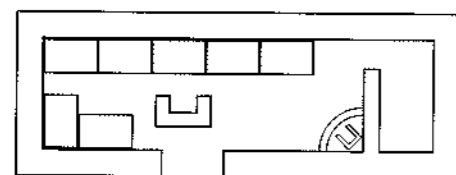


Fig. 6. L'edificio rettangolare (ipotesi ricostruttive di R. Cava).

¹⁶ Zancani, Zanotti Bianco 1951, p. 44.

¹⁷ Murray 1990.

¹⁸ Sassu 2009, pp. 317-338.

funzionale di questi edifici nei santuari greci e la serrata sistematizzazione della documentazione relativa alla tradizione del pasto rituale in ambito coloniale di R. Belli Pasqua¹⁹.

In questi ultimi decenni la documentazione archeologica si è notevolmente arricchita ed è dal mondo occidentale che provengono nuove testimonianze che meglio evidenziano la diffusione di questo tipo di edificio sia in contesti privati che pubblici.

Può quindi risultare di un certo interesse inserire nel contesto di questi edifici così peculiari anche questa struttura dal santuario del Sele.

La planimetria rettangolare e modesta dell'edificio con la presenza di due vani trova raffronti piuttosto calzanti, anche se cronologicamente distanti, nel mondo greco; così come a Egina, Thera e Delfi²⁰.

Ad Agrigento, nel santuario dedicato ad Asclepio, sono state trovate due strutture porticate datate tra il IV e il III sec. a.C.; il portico ovest²¹, che prospetta la piazza centrale, costituisce la fronte colonnata di un insieme di diciassette ambienti caratterizzati da locali attigui destinati allo svolgimento di attività di ufficio e di servizio e la struttura di N/O²², diviso in cinque ambienti con avancorpi laterali; era fiancheggiato da una coppia di *oikoi* quadrangolari con funzione di *hestiatorion*.

Nel mondo occidentale l'edificio destinato a pasti collettivi presenta, più frequentemente una planimetria a corte centrale, come, ad esempio quello presente nel santuario di Hera Lacinia a Capo Colonna²³; si tratta di un edificio complesso, con pianta a peristilio con 14 vani uguali e con la porta di ingresso decentrata verso sinistra; poteva ospitare 98 *klinai*; dunque, un grande edificio ben giustificato in un santuario come il Lacinio; corrisponde a un *oikos hekatontaklinos* (*oikos* per 100 *klinai*). Costruito nel IV sec. a.C., resta in uso fino al III sec. a.C. avanzato.

A Locri, ben nota e discussa è la Stoa a U costruita dapprima tra la fine del VII e gli inizi del VI sec. a.C. con bracci paralleli di circa 33 m di lunghezza, suddivisi in 6 *oikoi* per lato; una seconda fase è datata alla metà del VI sec. a.C.; agli *oikoi* esistenti furono aggiunti altri 5 per ciascun lato, con i bracci che raggiungono la lunghezza di 66 m.

Un aspetto molto significativo è la presenza di 371 *bothroi*, fosse scavate nel terreno in cui furono depositati resti di sacrifici animali, materiali ceramici e coroplastica. L'interpretazione della stoa come *hestiatorion*, è stata proposta sulla base della conformazione stessa degli ambienti (*oikoi*), caratterizzati dalla presenza dell'ingresso non in asse; in ciascuna stanza è stato possibile posizionare 9 *klinai*; nella prima fase dunque si potevano disporre ben 108 *klinai* (9 x 12) e nella seconda fase il numero aumenta a 198.

Significativa è la documentazione che proviene da contesti privati: tra tutti, di notevole rilievo l'edificio per banchetto rinvenuto a Tricarico, in Basilicata, dove nel corso del IV sec. a.C. si sviluppa un consistente abitato indigeno; si data al III sec. a.C. la costruzione di una sala da banchetto che si apriva dinanzi a una delle porte monumentali della cinta muraria. L'edificio, probabilmente riservato a soli uomini (*andron*), presenta una planimetria piuttosto semplice, costituita da un unico vano di forma rettangolare, molto stretto e allungato (3,80 x 3,35 m) e con rivestimento pavimentale in *opus signinum* con emblema centrale raffigurante una rosa a dodici petali entro un cerchio. Sulla base di calcoli dimensionali, è stato ipotizzato che la struttura potesse ospitare 6 *klinai*, probabilmente accostate le une alle altre, di circa 1,90/2,00 x 0,80/0,90 m ciascuna, che lasciavano libero uno spazio piuttosto ristretto, di circa 60 cm, in corrispondenza del lato nord-occidentale della struttura.

Lo scavo ha restituito un'ingente quantità di ceramica a vernice nera, ceramica comune, da cucina e di vasetti miniaturistici, insieme a numerosi chiodi e borchiette probabilmente pertinenti allo scheletro ligneo delle *klinai*. Le attestazioni più numerose nel repertorio vascolare sono rappresentate da patere a vernice nera Lamboglia 36 e da *lopades*, seguite da bottiglie a decorazione sovraddipinta e da *lekanai*. Questi recipienti, suddivisi in serie, formano un set quasi completo, che costituisce una delle rare

testimonianze di un vero e proprio servizio, composto da vasellame destinato al consumo sia di cibi solidi che dei liquidi e da un'intera batteria da cucina²⁴.

L'ipotesi che nel santuario di Hera al Sele fosse presente anche un edificio destinato a cerimonie collettive poggia, dunque, su una serie di considerazioni ed evidenze materiali; la presenza significativa di ceramica destinata alla cottura e al consumo del cibo, al bere e al versare, le numerose ossa animali combuste, i *louteria* per abluzioni, sono tutti elementi che contribuiscono a definire la funzione di questa struttura; inoltre l'analisi della distribuzione dello spazio interno ed esterno all'edificio avvalorava l'ipotesi di una costruzione realizzata in età lucana, nel periodo di maggiore affluenza e fruizione dell'antico santuario di Hera, destinato al consumo di pasti e cerimonie collettive in una nuova zona dell'area sacra adibita allo svolgimento di una differente ritualità che ruotava intorno al sistema culturale e cerimoniale del pozzo sacro/altare.

Abbreviazioni bibliografiche

- Belli Pasqua R., 2012, *Hestiatoria nella tradizione rituale delle colonie d'Occidente*, in *Thiasos* 1, pp. 19-27.
- Bommalaer J.F., de Didier Laroche D., 1991, *Guide de Delphes*, Paris.
- Cantilena R., 2010, *Rinvenimenti monetali*, in J. de La Genière, G. Greco (a cura di), *Il santuario di Hera alla foce del Sele. Indagini e studi 1987-2006, Atti e Memorie della Società Magna Grecia*, IV serie, Roma 2008-2010, pp. 685-732.
- Crotone 1984 = *Crotone, AttiMGrecia XXIII*, 1983, Taranto.
- de Cazanove O., 1996, *Un édifice de repas communautaires en Lucanie interne*, in *MEFRA* 108, pp. 901-941.
- de La Genière J., Greco G. (a cura di), 2010, *Il santuario di Hera alla foce del Sele. Indagini e studi 1987-2006, Atti e Memorie della Società Magna Grecia*, IV serie, Roma 2008-2010, Roma.
- De Miro E., 2003, *Agrigento. 2. I santuari extraurbani: l'Asklepeion*, Roma.
- Ferrara B., 2013, *Il santuario di Hera alla foce del Sele. La ceramica a vernice nera*, Pozzuoli.
- Ferrara B., Giacco M., Cava R., c.d.s., *Il santuario di Hera alla foce del Sele: nuove indagini presso l'edificio rettangolare*.
- Franco M., c.d.s., *La ceramica corinzia dai santuari di Poseidonia*.
- Greco G., 2012, *Il santuario di Hera alla foce del Sele*, in A.M. Biraschi, M. Cipriani, G. Greco, M. Taliercio Mensitieri, *I culti greci in Occidente, III. Poseidonia-Paestum*, Taranto, pp. 171-246.
- Lippolis E., Liviadiotti M., Rocco G., 2007, *Architettura greca: storia e monumenti del mondo della polis dalle origini al V sec. a.C.*, Milano.
- Murray O. (a cura di), 1990, *Symptotica. A Symposium on the Symposium*, Oxford.
- Sassu R., 2009, *L'hestiatorion nel santuario greco: un problema interpretativo e funzionale*, in *Mediterraneo antico* XII, 1-2, pp. 317-338.
- Zancani P., Zanotti Bianco U., 1937, *Capaccio. Heraion alla foce del Sele (Relazione preliminare)*, in *NSc* 62, pp. 206-354.
- Zancani P., Zanotti Bianco U., 1951, *Heraion alla foce del Sele*, I, Roma.

¹⁹ Belli Pasqua 2012, pp. 19-27.

²⁰ Bommalaer, de Didier Laroche 1991; Lippolis, Liviadiotti, Rocco 2007.

²¹ De Miro 2003, pp. 47-49.

²² *Ibid.*, pp. 50-53.

²³ Crotone 1984, p. 236; Belli Pasqua 2012, pp. 19-27.

²⁴ de Cazanove 1996, pp. 901-941.

IL SACRO E L'ACQUA A LOCRI EPIZEFIRI:
OSSERVAZIONI ALLA LUCE DELLE SCOPERTE RECENTI

Diego Elia – Valeria Meirano

La città e le acque: il contesto topografico

Da tempo, alcuni tratti della forma e dell'organizzazione urbana di Locri Epizefiri hanno indotto a riconoscere uno stretto rapporto con le peculiarità orografiche e idrografiche del sito prescelto dai coloni. Fin dalle esplorazioni di Paolo Orsi, le caratteristiche dello sviluppo del circuito murario risultarono in questo senso emblematiche: estesi tratti rettilinei delimitano la parte pianeggiante della città – di forma trapezoidale –, mentre nel settore a monte le mura assumono un andamento articolato che segue la morfologia dei rilievi, disponendosi per lo più lungo il ciglio delle alture e inglobando i sistemi collinari più avanzati¹.

In anni più recenti, l'andamento obliquo del tratto settentrionale² delle mura, caratterizzato da un anomalo orientamento, divergente rispetto al sistema dell'impianto urbanistico, è stato imputato al passaggio dell'originario percorso del paleoalveo del torrente Lucifero, contrariamente alla cortina meridionale che appare invece allineata con il suddetto impianto³.

In effetti, la città dovette presto imparare a convivere con le acque che si venivano a raccogliere alle sue spalle, nei valloni e alle pendici dei rilievi (Castellace, Abbadessa, Mannella) che delimitavano l'area urbana verso l'entroterra. In questo senso risultano particolarmente significative le soluzioni adottate per allontanare almeno in parte questa presenza minacciosa per l'abitato: le acque che si raccoglievano ai piedi dell'altura di Castellace erano regimentate e portate al di fuori della città immediatamente ad est della porta meridionale posta all'altezza della *plateia* pedemontana, mentre quelle convogliate nel conoide del vallone Saitta, tra le alture di Abbadessa e Mannella, venivano indotte ad uscire attraverso il circuito murario in regione Caruso, prima di raggiungere la parte pianeggiante, e comunque andavano certamente ad alimentare il corso d'acqua settentrionale esterno⁴.

Le sole acque provenienti dal vallone Milligri erano invece destinate ad attraversare l'intera città, rappresentando dunque per tutto il periodo di vita dell'abitato una presenza vincolante e minacciosa, che dovette necessitare di un controllo costante. Già da tempo è stata avanzata l'ipotesi che queste acque potessero essere state artificialmente indirizzate verso due percorsi distinti, che si sarebbero originati poco a monte della strada del Dromo⁵. Testimonianze a sostegno di questa proposta sono state riconosciute negli apprestamenti realizzati fin dall'età arcaica per permettere a canali di notevole portata di superare la barriera rappresentata dal tratto delle mura verso mare, in particolare quelli connessi alla cosiddetta porta 'con postierla' e alla porta 'di Afrodite' (Fig. 1, in alto, nn. 3-4)⁶.

Un tassello fondamentale per la ricostruzione di questa rete di apprestamenti idraulici e – più in generale – per la conoscenza dell'organizzazione planimetrica della città è emerso a partire dal 2010 nel corso delle an-

¹ Per un riesame complessivo: Barra Bagnasco 1996, con bibliografia precedente.

² Seguendo la consuetudine ormai affermata in bibliografia (v. ad es.: Barra Bagnasco 1996, p. 241; *Ead.* 2000a, p. 11, nota 2; *Ead.* 2002, p. 90, nota 9; Milanesio Macri 2010, p. 342, nota 9), nel presente contributo si farà convenzionalmente coincidere il mare con est e il monte con ovest.

³ Costamagna, Sabbione 1990, p. 185; Sabbione 2010, p. 320. Per la posizione del paleoalveo si veda anche: Elia 2010, pp. 34-35, tav. II.6.

⁴ Per un riesame sistematico delle testimonianze archeologiche relative ai sistemi di contenimento e di scorrimento delle acque: Elia, Meirano c.d.s.

⁵ Barra Bagnasco 1996, p. 248.

⁶ Per i due varchi, in ultimo: Barra Bagnasco 1999a; *Ead.* 2000a, con bibliografia precedente.

Fig. 1. Locri Epizefiri, settore centro-orientale della città (elaborazione a cura di B. Carè).
 In alto: 1-2. aree di scavo dell'Università di Torino (anni 2010-2014), a sud e a nord del canale di IV sec. a.C.; 3. porta 'di Afrodite'; 4. porta 'con postierla'; 5. Casino Macri.
 In basso: dettaglio schematico dell'area di scavo a nord del canale di IV sec. a.C. (in nero: strutture di età greca; in grigio: strutture posteriori).

nuali campagne di scavo dell'Università di Torino, condotte dagli scriventi⁷. In particolare, le esplorazioni si sono sviluppate nell'area collocata al centro del settore pianeggiante della città (Fig. 1, in alto, nn. 1-2), poche decine di metri a mare della masseria ottocentesca detta Casino Macri (Fig. 1, in alto, n. 5)⁸. In questa zona era ipotizzato il passaggio di una *plateia* montemare, ubicata tra due isolati di dimensioni ridotte, prosecuzione verso monte di I7 e I8, secondo la numerazione canonica proposta per la fascia a mare: tale *plateia*, che si supponeva realizzata già in età arcaica, avrebbe attraversato il settore pianeggiante della città per sfociare nella porta 'di Afrodite'⁹. La proposta inerente la presenza di tale asse, diffusamente accettata in bibliografia anche in tempi recenti¹⁰, non pare però trovare al momento alcuna conferma dalle esplorazioni sul terreno: infatti, a fronte della complessa situazione, sviluppatasi dall'età arcaica a quella ellenistica (e oltre, ma che tralasciamo in questa sede), solo nella fase più recente fu qui realizzato un percorso viario¹¹.

La fascia corrispondente alla presunta arteria stradale è interessata invece, almeno fin da VII sec. a.C., dal passaggio protratto di grandi quantità d'acqua che hanno lasciato possenti depositi incoerenti di sabbie e ghiaie. Tale passaggio dovette avere effetti disastrosi per strutture di carattere residenziale che sorgevano nei pressi: parte di un'abitazione e il relativo cortile utilizzati nella seconda metà del VII sec. a.C. appaiono infatti completamente cancellati da un evento alluvionale particolarmente violento¹². Nel corso del

secolo successivo, si volle avviare la realizzazione di un dispositivo atto a regimare le acque che scendevano dal vallone Milligri mediante la costruzione di un ampio canale artificiale, realizzato con possenti blocchi di

pietra arenaria (Fig. 1, in basso)¹³. Il perfetto allineamento del canale con l'impianto urbanistico arcaico *per strigas*, nonché la puntuale coincidenza delle strutture di contenimento con le linee di ripartizione dell'impianto stesso, costituiscono un'evidente spia del fatto che l'apprestamento originale del canale deve essere messo in stretta relazione con la riorganizzazione dello spazio urbano. La regimazione del corso d'acqua doveva infatti costituire una priorità al fine di poter disporre di spazi al sicuro da possibili esondazioni.

Nel quadro degli interventi urbanistici ed edilizi che interessano la città a partire dall'inizio del IV sec. a.C. è poi da collocare una radicale ristrutturazione, in coincidenza con una sensibile riduzione della portata del canale stesso (Fig. 1, in basso): in questa fase, infatti, quest'ultimo fu ristretto fino a raggiungere una larghezza pari a 3,80 m (6,60 m con le strutture laterali), con spalle di contenimento più robuste rispetto all'assetto precedente. In questa fase, esso risulta perfettamente allineato con il varco per la fuoriuscita dell'acqua posto immediatamente a nord della porta 'di Afrodite' (Fig. 1, in alto). Inoltre, in concomitanza con la drastica riduzione della larghezza della fascia occupata dal passaggio del canale, venne realizzato a sud l'isolato stretto I7, mentre a nord, nell'area corrispondente all'isolato stretto I8 (Fig. 1, in alto, n. 2) e immediatamente a ridosso della spalla settentrionale del canale arcaico, fu costruito un complesso a destinazione rituale, nel quale l'acqua deteneva un ruolo cruciale. Si tratta della prima attestazione di un luogo sacro nella parte centrale dell'abitato, una nuova presenza che si aggiunge all'articolato panorama dei santuari della città, disposti, a quanto finora noto, immediatamente all'interno e all'esterno della cinta muraria. Lo stretto legame con il quadro descritto emerge non solo dalla funzione simbolica e rituale svolta qui dall'acqua – come vedremo –, ma anche dal ruolo assunto dalla spalla arcaica del canale, ormai defunzionalizzata, che viene a fungere da muro perimetrale del complesso.

D. E.

La planimetria dell'area sacra presso il canale (Fig. 1, in basso)

Il complesso è stato finora indagato solo parzialmente, nel corso delle campagne 2011-2014, ed occorre segnalare che la possibilità di estendere lo scavo verso nord e verso est è attualmente limitata dalla presenza dell'imponente cancellata moderna che recinge l'area del Casino Macri all'interno del parco archeologico.

Complessivamente l'area esplorata è pari a circa 180 mq, ma finora l'unico limite raggiunto è quello meridionale. Le strutture mostrano una serie di interventi edilizi compresi tra la seconda metà del IV e il III sec. a.C.: il passaggio tra la fine del III e l'inizio del secolo successivo è invece segnato da un netto e repentino iato, rappresentato dall'obliterazione degli apprestamenti rituali e dalla distruzione degli arredi di culto. Successivamente, si hanno solo limitate tracce di una sporadica ripresa della frequentazione¹⁴.

Il complesso si sviluppa intorno ad un grande cortile di forma rettangolare (Fig. 1, in basso, C; 5,70 x 9 m): il limite meridionale – come già segnalato – coincide con la struttura in blocchi di arenaria che fungeva da argine settentrionale del canale in età arcaica, mentre sui lati ovest e nord si distribuiscono una serie di ambienti disposti paratatticamente.

Per quanto riguarda il cortile, rispetto alla fase iniziale in cui il piano di calpestio doveva estendersi ad una quota unitaria, ben presto la parte settentrionale fu rialzata per realizzare una sorta di 'pedana', larga 2,80 m e sopraelevata di 10-15 cm, distinta dalla zona meridionale da un modesto scalino ottenuto con grossi ciottoli, scaglie di blocchi di arenaria e frammenti di tegole infissi verticalmente. Il limite orientale del cortile, raggiunto solo per un breve tratto, risulta realizzato in blocchi di arenaria. Immediatamente ai margini verso mare è emerso un pozzo (Fig. 1, in basso, p): al momento dell'abbandono, esso appare il risultato di vari e successivi interventi di ristrutturazione, ma l'impianto originale è verosimilmente da ricondurre alla vita dell'area sacra¹⁵.

⁷ Le attività di scavo, in regime di concessione, si svolgono in collaborazione con la Soprintendenza Archeologica della Calabria, e hanno visto la partecipazione di studenti, laureandi, specializzandi e dottorandi dell'Ateneo torinese e di altre Università italiane e straniere, coordinati sul terreno dai dott.ri Barbara Carè (responsabile anche delle operazioni di rilievo), Alessandro Colonna, Gianluca Sapio, Carla Scilabra e Marco Serino.

⁸ Dal 2009 sede del Museo dedicato a Locri romana e tardo-antica; per una sintetica descrizione dell'area: Agostino *et al.* 2012, pp. 58-69.

⁹ Barra Bagnasco 1980, pp. 383-384; *Ead.* 1984, p. 33, fig. 2-B; *Ead.* 1996, p. 247, figg. 1-3,B; *Ead.* 2000a, p. 13; Costamagna, Sabbione 1990, pp. 56-57; Mertens, Greco 1996, p. 251.

¹⁰ Sabbione 2004, p. 396; *Id.* 2005, p. 501; *Id.* 2010, pp. 309-310, 315, 316-317, 318; *Id.* 2012, pp. 830, 832, 835; Mertens 2006, pp. 171-172, fig. 295.

¹¹ La realizzazione è collocabile nel corso del III sec. a.C., verosimilmente verso la fine. Per una dettagliata analisi del quadro topografico alla luce delle recenti indagini: Elia, Meirano *c.d.s.*

¹² Bonomi 2012, pp. 1432-1433; *Ead.* 2014, pp. 559, 562-563; Elia, Meirano 2012, pp. 849-851. Situazioni analoghe sono state inoltre registrate alcune decine di metri a nord, in due saggi realizzati dalla Soprintendenza (Sabbione 2010, pp. 313-315).

¹³ Ben testimoniata risulta in particolare la sponda settentrionale, seguita per uno sviluppo di almeno 140 m, mentre ulteriori verifiche per l'accertamento della posizione della spalla meridionale del canale – messa in luce solo per un breve tratto – sono ancora in atto. Allo stato attuale delle ricerche il canale sembrerebbe misurare in larghezza oltre 25 m; l'imponente apprestamento occuperebbe una fascia esattamente corrispondente all'ingombro costituito dal futuro isolato 'stretto' I7 e dallo spazio tradizionalmente interpretato come *plateia*.

¹⁴ L'indagine delle fasi più antiche è ostacolata dalla densità delle strutture e degli apprestamenti successivi, che hanno imposto in più punti la realizzazione di tasselli di dimensioni limitate.

¹⁵ L'esplorazione del pozzo, largo poco meno di 70 cm, condotta nel corso della campagna del 2014, è risultata alquanto difficoltosa a causa delle sue ridotte dimensioni. L'asportazione dei riempimenti, fino ad una profondità di 5,30 m, ha messo in evidenza più momenti costruttivi, riconoscibili dalla presenza di almeno tre distinte fasi nella realizzazione della fodera. Tra i materiali diagnostici per la datazione dell'occlusione del pozzo sono frammenti di ceramica *broad line* e di sigillata africana. Per l'utilizzo di pozzi in relazione ad altre aree sacre locresi e a possibili culti espletati in ambito domestico: Barra Bagnasco 2001, pp. 28, 35-36.

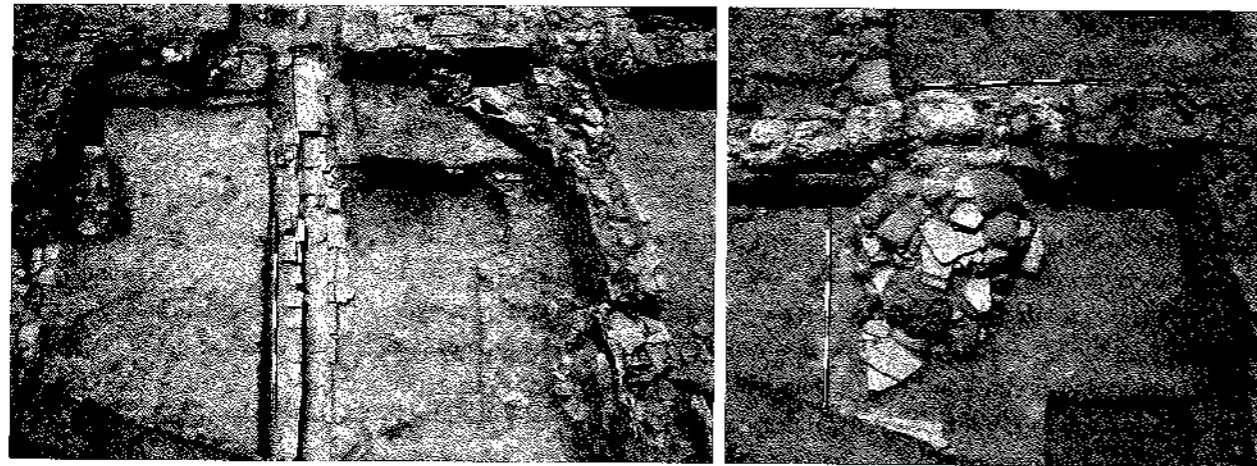


Fig. 2. A sinistra: ambiente N2 da nord; a destra: ambiente N1 da nord.

Sul lato opposto, ad ovest, si affaccia un ampio vano (W1) che ha subito una serie di trasformazioni prima di essere obliterato, nella parte occidentale, dalla sovrapposizione di un ambiente di età imperiale. Inizialmente munito di un varco aperto verso il cortile nell'angolo NE, poi chiuso in fase avanzata, il vano venne infine suddiviso internamente dall'inserimento di due ante simmetriche, presso le quali trovarono posto apprestamenti ad uso rituale e depositi votivi.

Verso l'angolo NW del cortile si apre invece uno spazio di risulta di forma allungata (W2), una sorta di corridoio largo 80 cm che conduceva al settore nord-occidentale del complesso. Il passaggio avveniva inizialmente attraverso alcuni gradini realizzati in laterizi (Fig. 1, in basso, s1), per superare un dislivello di una cinquantina di centimetri, progressivamente annullato da successivi rialzamenti artificiali del piano di calpestio interno. Nonostante queste trasformazioni, il corridoio restò sempre in funzione, accogliendo anch'esso dispositivi di carattere rituale.

A nord si dispone una serie di ambienti solo in parte esplorati (N1-N6), di cui i due orientali aperti direttamente sul cortile. Anche in questo settore le trasformazioni appaiono particolarmente rilevanti: lo spazio occupato dagli ambienti N2-N5, infatti, doveva inizialmente costituire un unico grande vano a nord del citato 'corridoio', specularmente all'ambiente W1. Solo nel corso della fase successiva fu invece aggiunto il vano quadrato N3 (3,40 x 3,50 m) e, ancora più tardi, il muro che separa a nord N4 e N5.

La parte più occidentale esplorata è al momento rappresentata dall'ambiente di forma rettangolare allungata N6 (2,50 x 4,30 m). In questo settore è stato possibile estendere l'indagine verso nord, fino a verificare che – almeno in questo punto – il complesso sembra occupare interamente la larghezza della prosecuzione verso monte dell'isolato 'stretto' I8, qui pari a 12,30 m¹⁶.

È stato invece possibile esplorare solo una porzione limitata del vano a mare N1, che presenta verso sud una soglia in blocchi di arenaria larga 2 m ca. (Fig. 2, a destra). Per quanto l'area indagata sia ridotta, una funzione peculiare è ipotizzabile per questo ambiente sulla base del livello del piano di calpestio, intenzionalmente collocato a quota inferiore (-0,40 m ca.) rispetto ai coevi battuti del cortile e del contiguo vano N2. Per l'accesso dal cortile a questo ambiente con pavimento ribassato, nella fase più recente è documentato l'uso di un apprestamento: si tratta di una rampa a profilo curvilineo (Fig. 1, in basso, s2; 2, a destra), realizzata con materiale di risulta e munita di rozzi gradini, rinvenuta in modesto stato di conservazione¹⁷.

Alla fase di frequentazione del III sec. a.C. è da ricondurre, negli ambienti N1-N3, la stesura di successivi strati di intonaco sulle pareti interne – dove esso è conservato in alcuni punti fino ad un'altezza di 60 cm – e sulla fronte esterna verso il cortile: l'analisi attenta, condotta nel corso dell'intervento di restauro per la messa in sicurezza dei rivestimenti¹⁸, ha permesso di confermare che si tratta prevalentemente di intonaci di colore

bianco; tuttavia, tra i frammenti in crollo sono stati raccolti rari lacerti di colore rosso o recanti motivi policromi, forse fitomorfi.

Come anticipato, l'area esplorata mostra molteplici connessioni con l'acqua e il suo utilizzo rituale. La posizione stessa, a pochi metri dal canale artificiale in uso nel corso del IV e del III sec. a.C., appare emblematica in tal senso.

Assai indicativa è la presenza nell'ambiente centrale del settore settentrionale (N2) di un condotto artificiale in laterizi (Fig. 1, in basso, c; 2, a sinistra): il primo elemento – posto all'altezza della soglia – è rappresentato da una sorta di tegolino piano con doppia ala, di forma rettangolare stretta e allungata, cui è connessa, procedendo verso nord, una serie di laterizi a sezione semicircolare¹⁹. Fin dalla realizzazione del condotto, i margini risultano ulteriormente protetti da frammenti di tegole piane poste di piatto, collocati al di sopra dei bordi della conduttura con l'ala allineata ai limiti della canaletta. L'apprestamento, provenendo dal varco aperto sul cortile, attraversava il vano e conduceva l'acqua all'interno; esso è stato seguito per una lunghezza di 3,60 m, senza che purtroppo sia stato possibile raggiungerne l'estremità, posta oltre il limite di scavo. Tale dispositivo, attualmente conservato a partire dalla soglia, dove era protetto superiormente da una spessa lastra in calcare rinvenuta sconvolta e in frammenti, era tuttavia completato in origine da un ulteriore tratto che proseguiva nel cortile, fino ai margini meridionali della pedana rialzata descritta in precedenza. Questa porzione fu tuttavia completamente estirpata in occasione delle distruzioni e obliterazioni che interruppero la frequentazione rituale dell'area, tra la fine del III e l'inizio del II sec. a.C. Dell'esistenza di tale prosecuzione è testimonianza la relativa trincea di spoliazione, rinvenuta colma di macerie, tra cui arredi e offerte pertinenti alla vita dell'area sacra, oltre ad alcuni frammenti della conduttura distrutta. In ogni caso l'accertata assenza di collegamento con una rete di approvvigionamento rende assai verosimile che l'acqua fosse qui portata mediante contenitori per le esigenze connesse al rito, e quindi versata in modo che potesse raggiungere l'interno dell'ambiente: la debole ma costante pendenza del condotto (5-6%) appare in questo senso del tutto dirimente. La prolungata presenza di acqua all'interno dell'apprestamento è testimoniata dal potente strato di deposito calcareo rinvenuto sul fondo dei laterizi, in vari punti spesso fino ad un centimetro.

D. E.

L'area sacra presso il canale: caratterizzazione degli spazi, oggetti ed apprestamenti rituali

Il complesso, ancorché indagato in maniera non esaustiva, ha rivelato una serie di preziosi indicatori delle attività rituali che vi si svolgevano. Lo studio dei reperti e degli apprestamenti è in corso, tuttavia è già possibile proporre un primo bilancio delle evidenze.

Allo stato attuale delle esplorazioni, l'ambiente N2, insieme agli altri vani ubicati sul lato settentrionale, ha restituito gli indizi più eloquenti ai fini della ricostruzione delle modalità di utilizzo degli spazi. Per quanto la giacitura di molti degli oggetti rinvenuti sia dovuta alla distruzione operata tra la fine del III e l'inizio del II sec. a.C., emerge in modo piuttosto chiaro che l'ambiente ospitava forme di ritualità connesse all'uso dell'acqua, che, in assenza di una fonte diretta, veniva portata all'interno per mezzo della conduttura descritta (Fig. 1, in basso, c) e forse anche di altri dispositivi²⁰. All'uso rituale dell'acqua rimandano i numerosi frammenti di *louteria* rinvenuti all'interno dello strato di macerie che colmava il condotto obliterato in N2 e nella citata fossa di spoliazione generatasi in seguito all'asportazione del tratto nel cortile. Da qui deriva un sostegno, privo della parte superiore, intenzionalmente frantumato e depresso. L'esemplare, di fattura raffinata e decorato da un motivo a linguette, è databile all'età arcaica avanzata e costituisce uno dei reperti più antichi recuperati nell'area (Fig. 3, a sinistra)²¹. Sempre dalla stessa area, anche da unità stratigrafiche di formazione moderna,

¹⁹ Si tratta di elementi con diametro costante (28 cm), spesso utilizzati in stato frammentario; integri raggiungevano la lunghezza di 68 cm.

²⁰ Sulle modalità del trasporto dell'acqua per necessità rituali, si vedano le considerazioni espresse in Barra Bagnasco 1999b, p. 36.

²¹ Il profilo della base e le caratteristiche (corpo ceramico, trattamento della superficie) trovano puntuale confronto nell'esemplare riutilizzato nel corso del IV sec. a.C. nel cd. 'altare con tubi' dell'edificio E del *Thesmophorion* in c.da Parapezza (Agostino, Milanesio Macri 2014, pp. 60, 72-75); per il motivo decorativo, cfr. ad esempio orli di vasche di *louteria* dalla Calabria (Jozzo 1981, n. 8, p. 152, tav. XXXV, 4; n. 16, p. 158, tav. XXXVII, 4) e da Himera (Allegrò 1982, pp. 148-150, tav. XXXV, 4-7).

¹⁶ La larghezza di I8 in corrispondenza della *plateia* marina era risultata pari a 11,40 m (Barra Bagnasco 2002, p. 96, nota 33).

¹⁷ Cfr. il carattere sommario della realizzazione della scaletta del santuario di Grotta Caruso: *Ninfei*, p. 9, nota 2.

¹⁸ L'intervento è stato condotto dalle studentesse Serena Di Gaetano e Laura Porcu nell'ambito delle attività di tirocinio del Corso di Laurea a ciclo unico in Conservazione e Restauro dei Beni Culturali dell'Università degli Studi di Torino.



Fig. 3. A sinistra: louterion dalla fossa di spoliazione del condotto nel cortile; a destra: oscilla e pesi da telaio dal deposito nel corridoio W2.

sono inoltre emersi decine di frammenti pertinenti a basi, fusti e vasche, tra cui parte del piede scanalato di un esemplare in marmo²².

L'acqua, oltre che immessa nella conduttura, doveva essere utilizzata per alimentare non solo i bacini dei *louteria*, ma anche vasche a semicupio. Nessuna è stata al momento ritrovata *in situ*, tuttavia sono stati recuperati vari frammenti pertinenti ad almeno due esemplari: in un caso essi erano frammisti alle macerie che obliteravano il tratto settentrionale del condotto in N2, mentre una porzione di un secondo esemplare, a profilo modanato, proviene dal contiguo ambiente N1, dove fu riutilizzata in relazione alla citata pedana d'accesso²³.

Oltre ai *louteria* e alle vasche, nella gettata di macerie che oblitera il condotto sono emersi alcuni esemplari di forme a vernice nera in frammenti, per lo più patere a labbro estroflesso (tipo 1300A), sulle cui superfici si riconoscono tracce di tenaci concrezioni calcaree riconducibili ad una prolungata permanenza in acqua, analogamente a quanto riscontrato sulle pareti interne della conduttura stessa.

Dal medesimo riempimento – all'interno dell'ambiente N2, e prevalentemente in corrispondenza del varco verso il cortile – è venuto alla luce anche un modellino di grotta-ninfeo in frantumi, in buona parte ricostruibile. Il manufatto – attualmente in corso di restauro²⁴, di cui si illustra in questa sede il frammento di maggiori dimensioni (Fig. 4, a sinistra) – si inserisce nella celebre serie locrese, di cui il santuario di Grotta Caruso ha restituito oltre una decina di esemplari, e rappresenta al momento il primo rinvenuto in un contesto rituale accertato al di fuori del celebre luogo di culto rupestre²⁵. Appartiene al tipo B1, detto 'grotta a quinte'²⁶, pur mostrando un'articolazione volumetrica ed una ricchezza di elementi applicati del tutto particolare rispetto agli esemplari editi riferibili al tipo. Com'è noto, tali prodotti coroplastici esulano dall'abituale serialità, e i diversi

²² Oltre al *Thesmophorion* (v. nota precedente), la presenza di *louteria* in marmo e in terracotta è testimoniata in altri santuari locresi, ad esempio nel *Persephoneion* in c. da Mannella (Torelli 1980, p. 167; tra questi è un orlo con dedica "alla dea": Orsi 1909, pp. 321-322; Del Monaco 2013, n. 77, pp. 130-131). Per la diffusione di *louteria* ad uso rituale all'interno delle aree sacre: Ginouvès 1962, pp. 84-88. Tra le numerose presenze in santuari – greci ed anellenici – della Magna Grecia e della Sicilia, si ricordano a titolo esemplificativo i rinvenimenti dall'area dell'*Athenaion* di Paestum (Cipriani, Avagliano 2005, p. 556), dai santuari di Ferradina e Monte Papalucio ad Oria (Mastronuzzi 2005, n. 15, pp. 54-55; n. 36, p. 86), dal santuario di Campora San Giovanni (La Torre 2008, p. 200), da vari contesti di Himera (Allegro 1982, p. 116; anche per alcuni dei molti esemplari dall'abitato è stata recentemente ipotizzata una destinazione rituale: Portale 2012a, pp. 182-185), dal santuario di Alaimo a Lentini (Grasso 2008, pp. 119-121, nn. 593-594), da una stipe sull'acropoli di Gela (Panvini 2008, p. 243).

²³ Per il tipo, cfr. Ginouvès 1962, pp. 35-38, figg. 10-15. L'uso di vasche fittili in ambienti connessi a pratiche di culto è attestato, ad esempio, nel corso del III sec. a.C. nel complesso emerso presso la casamatta a Kaulonia (Greco 2010, pp. 844-846; Iannelli 2010, pp. 138-142; Bonomi 2014, p. 557). A Locri il ricorso a questo tipo di vasca è documentato nell'ambiente della 'casa dei leoni', interpretata come sala da bagno (Barra Bagnasco 1992, pp. 32-33, 38, 41-42, tav. XXXIV, 2-4), all'interno di un complesso per cui è stata avanzata l'identificazione come luogo di culto privato dedicato ad Adone (Barra Bagnasco 1994).

²⁴ Nell'ambito della Tesi di Cecilia Cittadini presso il Corso di Laurea a ciclo unico in Conservazione e Restauro dei Beni Culturali dell'Università degli Studi di Torino, volta al restauro, all'analisi diagnostica e alla musealizzazione del fittile.

²⁵ Due modellini derivano dal vicino teatro (scavi De Franciscis) ed uno è di origine incerta (A 1.3: scavi Orsi): *Ninfei*, pp. 45, 65-66, 92, figg. 105-108; due piccoli frammenti di grotta e quattro gronde leonine posticce provengono dall'abitato di Centocamere, mentre un esemplare ulteriore di gocciolatoio da uno dei pozzi in loc. Cusemi: *Ninfei*, p. 59; Barra Bagnasco 2001, pp. 34, 35, note 43, 47; *Ead.* 2009, nn. 30-33, pp. 101-102, 344-345, tav. V.

²⁶ All'interno della tipologia elaborata da Francesca Martorano: *Ninfei*, pp. 72-78.

modellini sono ispirati alle grotte naturali o a forme architettoniche con svariate soluzioni realizzative intermedie. Il nostro esemplare presenta la caratteristica superficie corrugata, le consuete anfrattuosità, asperità e 'scodellette'. Come altri rinvenuti a Grotta Caruso, è dotato sulla parete posteriore di un serbatoio 'a vaschetta' che probabilmente permetteva, attraverso un sistema di sottili cavità interne, di far defluire acqua per capillarità sulla superficie frontale, al fine di evocare la caratteristica umidità delle pareti degli antri, e, forse, di dar luogo a zampilli.

Sul fondo della grotta è ricavata una nicchia, una sorta di fontana, il cui vaso era delimitato da un parapetto, mentre l'*hydorrhoon*, eccezionalmente conservato, è costituito da una protome fortemente lacunosa, applicata sulla parete. L'unicità del manufatto risiede soprattutto nell'originalità dei motivi posticci, che esulano dalle più consuete maschere, conchiglie, gocciolatoi leonini, teste di Ninfa, di Pan, ecc. Sulla facciata esterna, in posizione sommitale, si trova una protome di Sileno, soggetto poco attestato nel repertorio dei modellini locresi, seppur evocato di frequente nella coroplastica, a Grotta Caruso e in generale nei santuari rupestri e delle Ninfe²⁷. Costituisce un *unicum*, per quanto pienamente inserita nel gusto per gli elementi applicati sui prospetti, la figurina di Menade presente sulla parete destra del modellino, ritratta con il capo riverso, in atteggiamento estatico, mentre accenna ad un passo di danza. Veste un panneggio mosso, aderente alla parte anteriore del corpo e respinto all'indietro, e reca il consueto tirso e un tamburello. A fronte dell'assenza di tale soggetto sui modellini, è però opportuno ricordare la presenza a Grotta Caruso di statuette di Menadi²⁸ e, soprattutto, il ricorrere di queste figure ritratte con il tamburello all'interno di grotte con gronde leonine sulle placchette con le Ninfe, tipico *anathema* del santuario rupestre²⁹. Alcune *pinakides* recanti tale soggetto sono state peraltro recuperate in uno scarico di terrecotte intercettato immediatamente a sud del Casino Macrì, a poche decine di metri dalle nostre emergenze, ulteriore indizio, nell'area, di forme devozionali di questo genere³⁰.

Una figurina femminile stante, infine, è ritratta sulla parete esterna della grotta, quasi si accingesse ad entrarvi, e rappresenta un notevole elemento di novità nell'iconografia veicolata dai modellini. Il restauro e la ripulitura accurata delle superfici consentiranno la ricomposizione del fittile e soprattutto un'osservazione maggiormente accurata dei dettagli, al momento inficiata dalle spesse concrezioni che si è preferito non rimuovere in attesa dell'intervento conservativo.

Dalla medesima gettata di macerie che ha restituito il modellino derivano anche i resti di un'*arula* cilindrica in terracotta, recante limitate tracce di una vistosa policromia che richiama produzioni di età ellenistica, con il caratteristico gusto per l'accostamento di colori sgargianti³¹.



Fig. 4. A sinistra: frammento di modellino di grotta-ninfeo; a destra: applique configurata a protome di toro.

²⁷ *Ninfei*, pp. 161-169.

²⁸ *Ibid.*, pp. 169-173.

²⁹ Di cui una rinvenuta all'interno del modellino di grotta A 1.2: *Ninfei*, p. 99, figg. 174-175; pp. 60-61, fig. 95 (coll. Scaglione).

³⁰ Portate in luce dalla Soprintendenza Archeologica durante gli scavi del Casino Macrì, sono attualmente esposte nella omonima sede museale.

³¹ L'altarino, di cui si ricostruisce integralmente il profilo, costituisce un'ulteriore prova della diffusione a Locri, seppur limitata a pochi altri frammenti (Rubinich, Origlia 1989, nn. 254-256, pp. 176-177, tav. XXXIV; Barra Bagnasco 2009, nn. 564-565, pp. 120, 287, 440, tav. CVII), di questo tipo di arula di origine siceliota, altrimenti assai rara in Magna Grecia.

Per quanto concerne gli apprestamenti interni, l'angolo sud-occidentale del vano N2 è occupato da una bassa banchina triangolare (Fig. 1 in basso, b2; 2, a sinistra; 1,10 x 1 m, fronte di 1,40 cm ca, altezza 24 cm) accuratamente intonacata³² e delimitata sulla fronte obliqua da grandi spezzoni di tegole posti di taglio³³. Nello strato soprastante la superficie della banchina, direttamente appoggiata su di essa, è stata ritrovata una piccola lama di ferro, isolata, mentre due pesi da telaio ed una testina femminile sono stati recuperati nel riempimento, in un punto danneggiato da un intervento posteriore.

Lavacri avevano dunque luogo nell'ambiente N2, essenzialmente con il ricorso ai citati *louteria*, per quanto anche le patere fortemente concrezionate – verosimilmente utilizzate per attingere ed aspergere acqua – sembrano aver partecipato di queste abluzioni. Ulteriori indizi permettono di ipotizzare l'ambito rituale in questione, come vedremo; per l'ambiente N2, le immagini di 'donne al *louterion*' ritratte nella ceramografia attica³⁴ ed occidentale³⁵ – tra cui la celebre scena sulla *hydria* da Siracusa del Pittore di Locri³⁶ –, ma anche alcune iconografie che caratterizzano l'*imagerie* veicolata dai *pinakes* locresi³⁷, offrono suggestioni per immaginare le operazioni svolte nel vano, la preparazione e la realizzazione del *louttron nymphikon*³⁸. L'abluzione che ha per fulcro il bacile lustrale costituisce il preludio al cambiamento di *status* delle fanciulle dalla dimensione virginale alla futura condizione di spose, strumento di purificazione e al tempo stesso di acquisizione dei poteri di seduzione che si attuano nell'ambito del matrimonio.

Nel limitrofo ambiente N1, posto ad una quota inferiore rispetto a N2 e al cortile, avveniva probabilmente, attraverso il rudimentale apprestamento scalare descritto, la *katabasis* della *nymphe*. In assenza di una cavità naturale, di un vaso – fosse anche caratterizzato da apprestamenti strutturali e scenografici gradoni artificiali come a Grotta Caruso –, le fanciulle scendevano in questo vano chiuso e ribassato per compiere un'ulteriore tappa del percorso rituale³⁹. Tra i reperti mobili qui rinvenuti, si segnalano ancora frammenti di *louteria*, nonché esemplari di conchiglie, pesi da telaio, astragali, oggetti peraltro recuperati in abbondanza in vari contesti del complesso.

L'evocazione, anche fisica, dell'ambiente rupestre in cui si svolgevano di norma questi riti è suggerita da ulteriori apprestamenti: l'ambiente N2 non era chiuso verso ovest da una vera parete divisoria, ma delimitato rispetto ai limitrofi N3 e N4 da un basso parapetto. Ai lati di quest'ultimo, ad una quota superiore rispetto al pavimento in terra battuta, si sviluppano due sottili diaframmi 'armati' da cocciame posto di taglio⁴⁰, spezzoni di tegole e laterizi, mentre l'elevato, di cui si è conservata una minima porzione, è realizzato in malta con raro inerte (Fig. 1, in basso, n1-n2). Tali apprestamenti assumono l'aspetto di due sottili e fragili scocche, realizzate plasmando la malta con le dita in maniera irregolare, come ha rivelato l'attenta opera delle restauratrici, imitando quindi i corrugamenti e le asperità tipici delle grotte. Due pareti a *rocaille*, dunque, che circoscrivono due

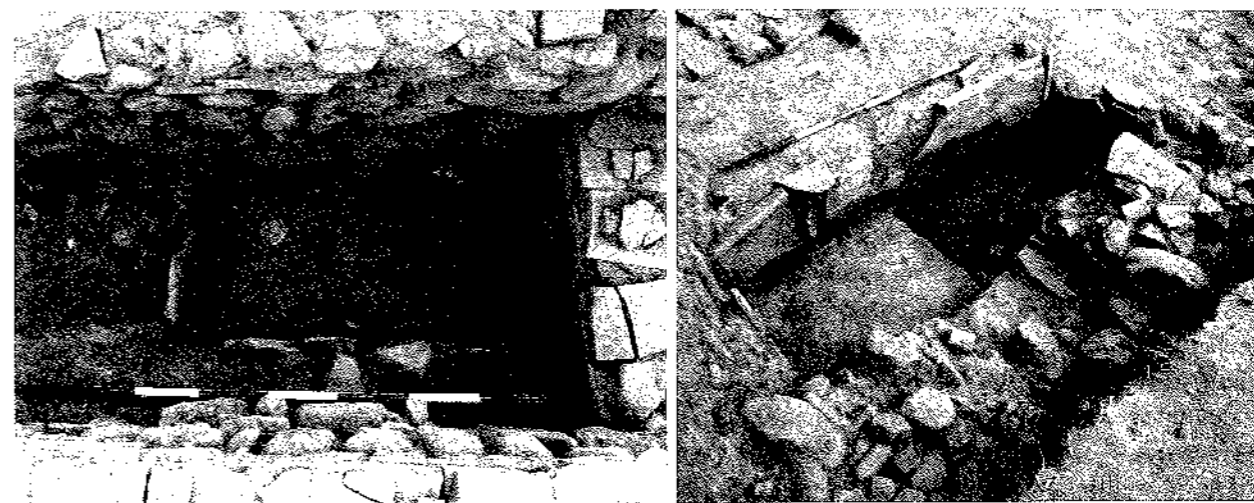


Fig. 5. Teche realizzate in tegole: a sinistra, v3; a destra, v4.

nicchie, di cui quella meridionale si trova immediatamente alle spalle della banchina triangolare precedentemente descritta (b2). In queste cavità si potevano depositare oggetti o effettuare atti rituali: un confronto è offerto da alcuni rilievi da Grotta Caruso che mostrano un Sileno sdraiato all'interno di un antro, al fianco del quale è una nicchia rocciosa in miniatura, che accoglie una placchetta con le tre Ninfe ed altri fittili⁴¹.

È suggestivo immaginare che il modellino di grotta rinvenuto in frantumi nello scarico di macerie in N2 potesse in origine essere collocato sulla banchina triangolare b2, e che avesse quindi come fondale la nicchia artificiale n1, dando vita ad un articolato apprestamento: con il suo dispositivo atto a permettere il trasudamento dell'acqua e lo stitilicidio sulla superficie, esso avrebbe consentito di replicare riti in forma compendiaria, anche attraverso la deposizione al suo interno di figurine in terracotta, come dimostrato a Grotta Caruso da due ben noti rinvenimenti⁴².

Nel contiguo ambiente N3, per quanto l'esplorazione non sia conclusa, si segnala il rinvenimento di monete ubicate prevalentemente negli angoli del perimetro, di ossa di uccelli (forse gallinacei) lungo le pareti, di coroplastica, mentre, immediatamente all'esterno del muro perimetrale ovest, è stata recuperata un'ulteriore lama di coltello in ferro, di grandi dimensioni. Nel vano N4, un limitato intervento a ridosso del muro divisorio con N3 ha inoltre permesso il recupero di due pentole in impasto refrattario inserite all'interno di uno strato di terra ricco di conchiglie⁴³.

Gli indizi di attività rituali emersi nei vani occidentali del complesso, seppur relativi ad aspetti di religiosità analoghi a quelli evocati e, in modo particolare, all'ambito femminile, non appaiono direttamente connessi all'utilizzo dell'acqua. Sin dalla fase più antica e poi nel corso delle varie ristrutturazioni, i vani W1-W2 (e anche N5) sono interessati dalla presenza di 'vaschette' quadrangolari (Fig. 1, in basso, v1-v4; Fig. 5) con le pareti realizzate mediante spezzoni di tegole infissi di coltello, prive di sistemazione sul fondo e di dispositivi di impermeabilizzazione, tanto da potersene escludere un utilizzo in relazione all'acqua. Dal punto di vista strutturale queste teche trovano confronto in apprestamenti analoghi, come ad esempio quelli messi in luce nel *The-smophorion* locrese⁴⁴, nella vicina Kaulonia e a Crotone⁴⁵. Nel nostro caso, le vaschette si sono rivelate per lo più prive all'interno di oggetti o di riempimenti fortemente caratterizzati, ad eccezione di v1, ricolma di cenere⁴⁶.

³² Stesure di intonaco rifiniscono anche le banchine degli edifici A e C del *The-smophorion* di c.da Parapezza: Agostino, Milanesio Macri 2014, pp. 44-45, 60, 313.

³³ Cfr. la banchina triangolare del complesso messo in luce presso la casamatta a Kaulonia: v. Iannelli 2010, p. 140, fig. 8.21.

³⁴ Per le problematiche connesse all'esegesi di queste scene si vedano, da ultimi: Lambrugo 2008; Stähli 2009; Sutton 2009.

³⁵ Silvestrelli 2012; v. anche de Cesare 2012.

³⁶ Elia 2010, *Appendice I*, Hy1, p. 180; de Cesare 2012, pp. 152-155, tav. XIII.

³⁷ Si veda il tipo 6/1 (ed anche 3/1): *Pinakes* II,4, pp. 649-654; *Pinakes* II,1, p. 18, con bibliografia; Torelli 2007, pp. 404-406, figg. 1-2. Per la presenza dei *louteria* miniaturistici nei corredi funerari di individui preadulti di sesso femminile – come modellini isolati o in associazione con figurine – e il relativo valore simbolico: Meirano 2012, p. 125, figg. 10-14.

³⁸ Sul bagno prenuziale si vedano: Ginouvès 1962, pp. 267-282, 421-423; Oakley, Sinos 1993, pp. 15-16; Vèrilhac, Vial 1998, pp. 293-295; Larson 2001, pp. 111-112. Per le informazioni su questo importante momento della ritualità connessa al matrimonio siamo fortemente debitori delle fonti antiche, sia letterarie sia, soprattutto, iconografiche (che peraltro spesso pongono difficoltà nel tentativo di approdare ad esegesi coerenti: Oakley, Sinos 1993, p. 5; Vèrilhac, Vial 1998, pp. 38-39, 283). Anche per il mondo attico, tuttavia, sussistono difficoltà nel definire con precisione il luogo e il momento in cui il bagno si sarebbe svolto nell'ambito del lungo *iter* cerimoniale connesso alle nozze (Ginouvès 1962, pp. 269-270). Costumi e consuetudini locali, propri delle diverse regioni del mondo greco, riflessi anche dal ricorso ad apprestamenti, oggetti ed arredi differenti, rimangono ancora in parte da indagare. Oltre al contesto locrese di Grotta Caruso (*Ninfei*), ricordiamo per la Magna Grecia il santuario di S. Venera a Poseidonia, nei cui ambienti B e D, dotati di rivestimento impermeabilizzante, è stato proposto di riconoscere spazi dedicati a queste forme di ritualità prematrimoniale (Barra Bagnasco 2000b, pp. 70-71, figg. 1-2).

³⁹ Oltre a Grotta Caruso (*Ninfei*, pp. 9, 14, 103-105), apprestamenti scalari – interni o esterni, artificialmente costruiti o ricavati nel banco roccioso naturale – sono documentati in numerosi santuari dedicati alle Ninfe (Vari, Phyle sul Parnete, Cirene, Rodi, ecc.): v. *Ninfei*, p. 14; Larson 2001, p. 243, fig. 5.8; De Francesco 2009, pp. 100-103, con bibliografia precedente.

⁴⁰ In questo caso tale disposizione dei componenti sembra apparentemente dettata da esigenze di natura strutturale, senza implicazioni di tipo rituale, come verosimilmente nel *The-smophorion* di c.da Parapezza (banchina in crudo dell'edificio C, altari A e B: Agostino, Milanesio Macri 2014, pp. 53, 60, 64).

⁴¹ *Ninfei*, nn. 4-5, pp. 131, 161, figg. 210a-b, 259-260; v. anche pp. 15, 62.

⁴² *Ibid.*, p. 59; pp. 73-74, figg. 91, 125-127: modellino B 1.2 rinvenuto *in situ* con statuetta di Eros e leprotto all'interno; p. 64, figg. 94-95, 101: modellino A 1.2 recante un frammento di *pinakis* con le tre Ninfe fissato all'interno.

⁴³ Il microscavo dei recipienti e l'analisi del contenuto sono in corso.

⁴⁴ Agostino, Milanesio Macri 2014, p. 312; pp. 55, 318, figg. 24,1-25 (area a W dell'edificio A, interpretato come primo *megaron* del santuario); p. 22, fig. 3; pp. 40-43, figg. 11-12 (depositi nn. 2, 13 e A), con dimensioni di norma maggiori rispetto ai nostri apprestamenti.

⁴⁵ Parra 2010, pp. 49-51; Iannelli 2010, p. 140; Lepore 2010, pp. 84-87, con bibliografia ulteriore.

⁴⁶ In attesa di ulteriori riscontri, è possibile immaginare che in origine custodissero materiali di natura deperibile o fossero destinate ad accogliere libagioni.

Numerosi sono i depositi rituali, più o meno estesi, intercettati in vari punti – anche nel cortile – implicanti per lo più forme ceramiche capovolte, resti osteologici e materiale combusto⁴⁷. Un vero e proprio piano di deposizione venne invece realizzato nell'ambiente W1. Esso consiste in una piccola banchina rettangolare (Fig. 1, in basso, b1) ottenuta con scaglie di pietra e frammenti di laterizi, cui è associato un rinfiacco di ciottoli. Sulla superficie e nel contiguo strato di terreno è stata recuperata una concentrazione di materiali votivi: ceramica sottodimensionata, unguentari, coroplastica, conchiglie, un discreto numero di pesi da telaio, astragali, ecc. Nelle immediate vicinanze, all'estremità dell'anta settentrionale che bipartisce l'ambiente in questa fase, si è rinvenuta inoltre una protome fittile di toro fortemente frammentata, ma quasi integralmente ricostruibile (Fig. 4, a destra). L'animale, che rivela un modellato raffinato, è bardato, come mostrano gli elementi posticci in argilla applicati sulla sommità del capo, e reca tracce di policromia⁴⁸. Il manufatto fungeva da *applique*, verosimilmente appesa in origine alla suddetta anta.

Nel 'corridoio' W2, in seguito all'obliterazione dei gradini cui si è fatto cenno, fu realizzato un deposito costituito da svariati oggetti frammisti a spezzoni di tegole e coppi, contenuto nell'esiguo spazio compreso fra le strutture perimetrali. Esso ha restituito una sessantina di pesi da telaio tronco-piramidali di dimensioni svariate, un frammento di disco fittile con volto femminile, verosimilmente di Gorgone patetica, e quattro *oscilla*, di cui uno lenticolare e tre con volto di Gorgone a rilievo, già noti da altri contesti locresi (Fig. 3, a destra)⁴⁹. Tra le ceramiche si segnalano numerosi coperchietti acromi, nonché una coppetta parzialmente verniciata, integralmente ricomponibile, i cui frammenti furono deliberatamente sparsi nel deposito. Sono presenti inoltre ossa animali – tra cui un astragalo –, e conchiglie – una cipride e frammenti di più esemplari di *pecten* – disseminati in diversi punti. Sul fondo, appoggiato sulla superficie dello strato sottostante, si è rinvenuto un *kreagra* miniaturistico in ferro accanto ad un coperchio acromo, sotto il quale era deposto un chiodo di ferro. Alcuni indizi lasciano ipotizzare la formazione simultanea del deposito e l'adozione di specifici criteri nelle modalità di deposizione degli oggetti, tra cui la frantumazione intenzionale.

Numerose sono, inoltre, le terrecotte figurate, per lo più frammentarie, diffuse in tutto il complesso. Mi limito in questa sede a citare i tipi coroplastici maggiormente ricorrenti: figurine femminili stanti e in trono (tra cui portatrici di fiaccola, di simulacro in processione, tanagrine, ecc.), Sileni, soggetti grotteschi e teatrali, suonatori di flauto, animali, placchette con Zeus fulminante, *thymiateria* a fiore, ecc. Si registrano al momento alcuni lacerti di *pinakides* con le tre Ninfe, mentre un esemplare pressoché integro è stato rinvenuto immediatamente a sud del canale arcaico, ulteriore spia dell'attestazione di pratiche devozionali in un'areale più ampio, aspetto su cui si spera di recuperare ulteriori informazioni con il prosieguo delle ricerche.

Alcuni fittili dall'area sacra rappresentano, insieme al citato *louterion* databile al V sec. a.C., indizi di ritualità antecedenti la prima fase edilizia del complesso: è il caso, ad esempio di due frammenti di arule tardo-arcaiche con zoomachia, recuperate nell'ambiente W1 e nel condotto in N2⁵⁰.

È infine altamente probabile, seppur non certa, la pertinenza all'area sacra di un secondo pozzo, rinvenuto ca 22 metri a mare del limite orientale dello scavo, a est dell'ambiente N1, al di là di un salto di quota che riprende un antico avvallamento (saggio C)⁵¹. La struttura, perfettamente conservata ad eccezione della parte sommitale, presenta una fattura accuratissima: il suo parziale svuotamento, condotto fino alla profondità di 5,50 m senza peraltro raggiungerne il fondo, ha restituito una ricchissima campionatura dei materiali circolanti a Locri in età ellenistica, per lo più vasellame e terrecotte che coprono tutto il III sec. a.C. Oltre all'abbondante ceramica fine, si segnala almeno una ventina di frammenti di orli e anse pertinenti a secchi polilobati per attingere

⁴⁷ Ad esempio, nella parte nord-orientale dell'ambiente W1, un coppo rovesciato conteneva un accumulo di terreno nerastro con materiali combustibili, tra cui una bolsal incompleta (4100 A5/A7) deposta capovolta, associata ad un astragalo bruciato, ad alcune ossa e ad un frammento di *pecten*. Nel cortile, una bolsal era associata ad un mezzo mortaio capovolto.

⁴⁸ Priva di confronti puntuali nella coroplastica locrese, è avvicinabile a manufatti siciliani: cfr. ad es. Vassallo 2005, p. 144, fig. 291 (dalla tomba 36 della necropoli sud di Monte Riparato nell'alta vallata dell'Himera settentrionale: III sec. a.C.); Tusa 1971, n. 14, p. 22, tav. 3,c-d = *Id.* 1992, B34, p. 35 (Collezione Banco di Sicilia; di provenienza ignota, verosimilmente dalla Sicilia occidentale: fine IV sec. a.C.). Molto convincente, soprattutto per quanto attiene alla bardatura, è inoltre il confronto con un esemplare dalla tomba 2 di Via Gorizia a Taranto, scavata nel 1934 (Colivicchi 2001, n. 13.40, pp. 128-129: II sec. a.C.).

⁴⁹ Dal santuario di Grotta Caruso: *Ninfei*, p. 62, figg. 98-99; dall'abitato di Centocamere e dalla 'casa dei leoni': Barra Bagnasco 2009, nn. 584-588, pp. 293-294, 443-444, tav. CXI.

⁵⁰ Cfr., rispettivamente: Rubinich, Origlia 1989, tipo A1 I, pp. 62-64, tav. IX, in particolare nn. 1 e 3 (terzo quarto del VI sec. a.C.); tipo A2 II, pp. 73-77, tav. XII, in particolare nn. 26-28 (ultimo decennio del VI sec. a.C.). La presenza di arule e *louteria* sensibilmente più antichi in livelli ellenistici è segnalata ad esempio a Crotona, nell'ambito di contesti devozionali domestici (Ruga 2010, p. 210).

⁵¹ Elia, Meirano 2012, pp. 849-851, fig. 1,a; Bonomi 2014, p. 561, fig. 10.

ai pozzi, dotati di corpo sferico e ansa a ponte⁵², forma di cui sono state significativamente recuperate un buon numero di attestazioni anche nel complesso rituale. Il pozzo potrebbe aver funzionato in relazione a quest'ultimo, come il più vicino p ubicato nel cortile (Fig. 1, in basso), garantendo una fonte di approvvigionamento idrico per le esigenze dettate dal rito. La sua chiusura avvenne in modo deliberato e momentaneo⁵³ tra l'avanzato III a.C. e l'inizio del secolo successivo⁵⁴, in coincidenza con l'obliterazione degli apprestamenti culturali descritti, che appaiono ormai dismessi nel corso del II sec. a.C.

V. M.

Per una prima lettura dell'area sacra

Alla luce degli indicatori emersi, appare innegabile una stretta affinità con la sfera evocata nel santuario di Grotta Caruso, e con quell'itinerario caratterizzante l'esistenza femminile che conduce la *parthenos* a diventare *nymphe* e quindi *gyne* – moglie e madre –, attraverso un processo di evoluzione biologica e sociale scandito da precise tappe all'interno di un percorso rituale⁵⁵. Anche nel nostro caso, l'acqua appare essere il cardine dell'area sacra: l'elemento femminile, esso stesso ricettacolo di umori, si purifica in vista del matrimonio attraverso il *loutron nymphikon* e, al contempo, attraverso il ruolo attivo dell'acqua, potenzia la sua fertilità. Il fulcro di questa ritualità iniziatica è il *louterion*, documentato da più esemplari, cui sono qui associati le vasche in terracotta, la conduttura, il pozzo, elementi che partecipano di una vera e propria 'strategia' di utilizzo dell'acqua. Questo genere di apprestamenti, insieme a bacini, cisterne e altri dispositivi per la captazione e il trasporto – intagliati nella roccia o costruiti in muratura –, costituisce una delle cifre caratterizzanti questo tipo di luoghi sacri⁵⁶, così come l'articolazione in più vani, ravvisabile anche nel nostro complesso, cui potevano corrispondere momenti distinti del rito o in cui poteva aver luogo la venerazione di diverse figure divine⁵⁷.

Teche costituite da elementi in terracotta, banchine e nicchie artificiali concorrono nell'arredare gli spazi. Queste ultime, in particolare – scavate nelle pareti esterne o interne degli antri, semplici o dotate di prospetti architettonici – sono tipiche dei santuari rupestri e delle Ninfe⁵⁸.

Al carattere 'modesto' delle strutture, proprio dei luoghi di culto connessi alle acque⁵⁹, corrisponde il quadro che emerge dall'analisi, seppur parziale, dei reperti mobili, all'insegna di una certa sobrietà in termini quantitativi. Gli oggetti, sia recuperati negli strati di vita degli ambienti, sia all'interno di veri e propri depositi, evocano l'acqua e la sfera agreste, alludendo alla dimensione femminile e ad alcuni dei riti che le sono propri.

Le conchiglie sono frequentemente attestate in tutta l'area e da diverse specie, tra cui prevalgono i *pecten*, le patelle e le telline, talora inserite – come si è visto – nella composizione di depositi rituali articolati, secondo specifiche modalità⁶⁰. Evidente è, in questo caso, il richiamo all'acqua, all'elemento umido nella sua accezione più ampia – la fonte, il fiume, il mare – come rivela anche l'insistenza con cui questi elementi sono evocati nell'iconografia dei modellini di grotta. Gli astragali – di origine prevalentemente ovo-caprina e suina e, in un caso, bovina – costituiscono, seppur in poche unità per ambiente, un rinvenimento costante. Abbondan-

⁵² Sparkes, Talcott 1970, p. 201. A Locri, tali contenitori sono attestati da esemplari, anche integri, provenienti dai pozzi in loc. Cusemi, mentre una trentina di frammenti è segnalata dall'abitato di Centocamere: Conti, Manzo 1989, nn. 412-414, pp. 338-340, tav. XLVI; Costamagna, Sabbione 1990, p. 157, fig. 223.

⁵³ Ciò è provato non solo dall'omogeneità delle caratteristiche del riempimento stesso e dall'uniformità degli elementi datanti raccolti nei vari tagli succedutisi nel corso dell'asportazione, ma anche dall'identificazione di alcuni frammenti combacianti recuperati a quote sensibilmente differenti.

⁵⁴ Particolarmente indicativa è la presenza di un numero ridotto di frammenti di ceramica ad engobio rosso interno, ora in corso di studio da parte di Carla Scilabra, nell'ambito di un lavoro di revisione di questa classe a Locri Epizefiri.

⁵⁵ Cfr. Andò 1996; Larson 2001, pp. 120-120; de Cesare 2012, p. 141; per Grotta Caruso: *Ninfei*, pp. 103-105; Barra Bagnasco 2001, pp. 29-32; Pizzi 2012.

⁵⁶ De Francesco 2009, p. 103.

⁵⁷ Per un quadro di sintesi su questi aspetti: Larson 2001, *passim*; De Francesco 2009, p. 102.

⁵⁸ Amandry 1984a, pp. 417-419; *Ninfei*, p. 14; Larson 2001, pp. 230, 127 (Atene); 243 (Vari); 247 (Maratona); 248-249 (Imetto); De Francesco 2009, p. 102, con ampia bibliografia; per le attestazioni in Sicilia: Lambrugo 2009; Portale 2012a.

⁵⁹ Barra Bagnasco 1999b, p. 35; Lambrugo 2009, p. 134; Pizzi 2012, pp. 221-222; si veda anche, per la modestia delle offerte derivanti dai santuari in grotta: Larson 2001, pp. 228, 230-231.

⁶⁰ I *pecten*, diffusi nei santuari delle Ninfe a partire dall'età ellenistica, potrebbero essere indizio di contiguità con la sfera afroditica (cfr. Larson 2001, p. 252). Le conchiglie provenienti dal contesto locrese, insieme agli astragali, sono in corso di studio da parte di Barbara Carè, nel quadro di un programma di ricerca dedicato a questi rinvenimenti nei contesti sacri.

tissimi nella necropoli locrese, com'è noto⁶¹, non sono particolarmente attestati nei restanti santuari della città, ma rappresentano nel mondo greco, insieme alle conchiglie, una presenza ricorrente nei luoghi di culto agresti, in particolare in quelli dedicati a Pan e alle Ninfe⁶².

La coroplastica richiama strettamente quanto noto a Grotta Caruso, nei vari tipi attestati, e soprattutto nel modellino di grotta-ninfeo, usato per replicare riti maggiori.

I pesi da telaio – oltre centocinquanta, compresi gli esemplari recuperati nel deposito nel 'corridoio' W2 – si configurano come offerte votive allusive della operosità della *nubenda* e come strumenti di auto-rappresentazione, evocando dal punto di vista simbolico la tessitura – attività che peraltro è anche propria delle Ninfe⁶³ – come rito d'iniziazione legato alla sfera femminile e alle nozze⁶⁴. Anche il *kreagra*, oggetto interpretato tradizionalmente come graffione per le carni o come strumento per governare le braci, è stato messo recentemente in relazione con riti di passaggio femminili⁶⁵.

Da rilevare è infine l'incidenza della ceramica miniaturistica e sottodimensionata, nonché delle forme acrome e da fuoco, in particolare i coperchietti inseriti nei depositi, e le pentole pressoché integralmente ricomponibili emerse nell'ambiente N4. Le modalità di deposizione lasciano supporre per questi manufatti statuti e valori differenziati a seconda dei contesti⁶⁶, che lo studio sistematico, insieme all'analisi dei paleoresti e di altri indicatori, permetterà di chiarire⁶⁷.

La religiosità di cui il nostro complesso partecipa si espleta in forme diversamente codificate rispetto ai santuari 'canonici'. Pur nella difficoltà di circoscrivere le figure oggetto di devozione, gli elementi emersi parlano in favore della presenza delle Ninfe, circondate da un affollato *entourage* di Menadi⁶⁸, Satiri, Pan ed altre figure divine, per lo più femminili. Mondo ninfaico e mondo dionisiaco si incontrano in una associazione sincretistica, caratteristica di questi culti⁶⁹, anche nell'evocazione dell'antro, che è spazio selvaggio, ma al tempo stesso protetto, preludio dell'inserimento nell'ordine sociale⁷⁰. Le Ninfe, creature inafferrabili, ambigue e polisemiche, sospese tra elemento selvaggio e civilizzato, fra pudicizia e aspettativa erotica⁷¹, sovrintendono ai riti prenuziali.

Se i votivi e gli apprestamenti qualificanti il nostro luogo sacro sono tipici del sistema dei santuari rupestri, è bene tuttavia ricordare che la 'cornice agreste' in questo caso non è reale, ma evocata, attraverso i dispositivi di adduzione dell'acqua, le nicchie artificiali, il vano interrato, ecc. Ci troviamo infatti in ambito pienamente urbano, e precisamente nel cuore dell'area pianeggiante della città, quando di norma questi luoghi di culto sono invece ubicati in spazi esterni o marginali (ad esempio, Grotta Caruso)⁷², oppure, se *intra moenia* (come a Cirene e ad Atene)⁷³, occupano posizioni a ridosso di rocche ed alture, in contesti fortemente connotati dal punto di vista geomorfologico.

In attesa che il prosieguo delle indagini permetta di definire più chiaramente i tratti del paesaggio urbano in cui si inserisce, il nostro luogo di culto, più che a pratiche collettive – come proposto per Grotta Caruso⁷⁴ –

⁶¹ Elia, Carè 2004; Elia 2010, pp. 311-320; Carè 2006; *Ead.* 2010; *Ead.* 2012.

⁶² Si pensi alla celebre documentazione offerta dall'antro Coricio: Amandry 1984b; Poplin 1984.

⁶³ Andò 1996, p. 69.

⁶⁴ Sul legame tra la tessitura e l'universo femminile in rapporto al *gamos*: Russo Tagliente 1995, p. 117; Greco 1997, p. 195; Tomeo 2008, p. 55; Sofronew 2011, pp. 203-204. La ricorrente presenza di pesi da telaio in aree sacre greche ed italiche, in Italia meridionale e in Sicilia, è stata variamente interpretata, sulla base delle circostanze di rinvenimento, anteponeudo di volta in volta la valenza simbolica (la natura di dono votivo sembra decisamente preferibile nei casi di deposizioni rituali, talvolta in associazione con altre offerte) o il valore funzionale (concentrazione in spazi destinati alla tessitura di vesti per la divinità: Greco 1997; Gleba 2009; pesi per la chiusura di tendaggi finalizzati al riparo di partecipanti a cerimonie: Fabbri *et al.* 2000-2001, pp. 64-66).

⁶⁵ Bagnasco Gianni 1999 (in cui l'Autrice analizza una serie di documenti, tra cui un esemplare con dedica ad Elena rinvenuto nel *Meneiaion* di Sparta: *ibid.*, fig. 6). Un «piccolo» *kreagra* in ferro, dimensionalmente analogo al nostro, fu recuperato anche nel santuario medio di Calderazzo (Orsi 1913, p. 142, fig. 188), ma risulta attualmente irreperibile, anche alla luce dei recenti 'scavi di magazzino'.

⁶⁶ Per le pentole, ad esempio, le modalità deposizionali richiamano l'evidenza emersa nel deposito F del *Thesmophorion*: Agostino, Milanesio Macri 2014, pp. 39, 248-250.

⁶⁷ Attualmente in corso da parte di Marco Serino, nel quadro di un progetto di ricerca sulla presenza delle ceramiche da fuoco e acrome nei contesti sacri.

⁶⁸ Sul problema della distinzione tra Ninfe e Menadi e sulla corretta definizione di tali figure, si veda: Hedreen 1994.

⁶⁹ Barra Bagnasco 1999b, pp. 45-46; Lambrugo 2009, p. 134.

⁷⁰ Cfr. Portale 2012b, p. 244.

⁷¹ Andò 1996; Schirripa 2009; De Francesco, Giacobello, Lambrugo 2009.

⁷² V. *Ninfe*, pp. 7-13; cfr. anche le considerazioni sulla marginalità di alcuni dei luoghi votati alle Ninfe ad Atene, in Larson 2001, p. 128.

⁷³ Cirene: Stucchi 1975, pp. 585-589; Atene: Larson 2001, pp. 112, 129-131; C. Bernardini, D. Marchiandi, in *SATAA* 1,1, pp. 200-203 (santuario della Ninfa sulle pendici meridionali dell'acropoli).

⁷⁴ Pizzi 2012, p. 228.

induce ad immaginare forme più intime e private. L'esplorazione del complesso è ancora in corso ed è al momento prematuro immaginare la fisionomia globale dell'area. La suggestione che deriva da quanto emerso è però quella di «un ambito di ritualità più raccolta, gestito da donne della famiglia o del vicinato», in un clima di «solidarietà di quartiere o isolato», come scrive Elisa Chiara Portale, che ha recentemente rivisitato in questa chiave alcuni contesti della Sicilia, dotati di infrastrutture in parte analoghe al nostro⁷⁵, e soprattutto le cd. 'case sacre' inserite in isolati urbani di Agrigento, Morgantina, Himera, Gela⁷⁶, che in Magna Grecia potremmo forse riconoscere nell'edificio indagato a Kaulonia presso la casamatta⁷⁷.

Questa dimensione di «sacello di quartiere» – già evocata da Marcella Barra Bagnasco per due contesti individuati a Centocamere, seppur di diverso segno⁷⁸ –, si addice particolarmente al culto delle Ninfe, destinatarie di forme di devozione e riti poco codificati, in vista del matrimonio, premessa imprescindibile per la continuità dell'*oikos* e garanzia del mantenimento dell'assetto sociale.

V. M.

Abbreviazioni bibliografiche

- Agostino R., Cardoso M., Grillo E., Milanesio Macri M. (a cura di), 2012, *Il Parco archeologico di Locri Epizefiri*, Reggio Calabria.
- Agostino R., Milanesio Macri M. (a cura di), 2014, *Il Thesmophorion di Locri Epizefiri*, Reggio Calabria.
- Allegro N., 1982, *Louteria a rilievo da Himera*, in *Secondo quaderno imerese*, Roma, pp. 115-166.
- Amandry P., 1984a, *Le culte des Nymphes et de Pan à l'Antre corycien*, in *L'Antre corycien II*, in *BCH Suppl.* IX, pp. 395-425.
- Amandry P., 1984b, *Os et coquilles*, in *L'Antre corycien II*, in *BCH Suppl.* IX, pp. 347-380.
- Andò V., 1996, *Nympe: la sposa e le ninfe*, in *QuadUrbin* 52,1, pp. 46-79.
- Bagnasco Gianni M., 1999, *L'harpax come corona di luce*, in M. Castoldi (a cura di), *Koinà. Miscellanea di studi archeologici in onore di Piero Orlandini*, Milano, pp. 123-142.
- Barra Bagnasco M., 1980, *Problemi di urbanistica locrese*, in *ACSMG XVI* (1976), Napoli, pp. 375-408.
- Barra Bagnasco M., 1984, *Locri Epizefiri. Organizzazione dello spazio urbano e del territorio nel quadro della cultura della Grecia di Occidente*, Chiaravalle Centrale.
- Barra Bagnasco M., 1992, *Le strutture e la vita dell'area*, in M. Barra Bagnasco (a cura di), *Locri Epizefiri IV. Lo scavo di Marasà Sud. Il sacello tardo arcaico e la «casa dei leoni»*, Firenze, pp. 5-53.
- Barra Bagnasco M., 1994, *Il culto di Adone a Locri Epizefiri*, in *Ostraka* III,2, pp. 231-243.
- Barra Bagnasco M., 1996, *Fortificazioni e città a Locri Epizefiri, alla luce delle più recenti scoperte*, in *RM* 103, pp. 237-274.
- Barra Bagnasco M., 1999a, *Strutture esterne alle mura di Locri Epizefiri e il problema del porto*, in M. Barra Bagnasco, M.C. Conti (a cura di), *Studi di Archeologia Classica dedicati a Giorgio Gullini per i quarant'anni di insegnamento*, Alessandria, pp. 1-18.
- Barra Bagnasco M., 1999b, *Il culto delle acque in Magna Grecia dall'età arcaica alla romanizzazione: documenti archeologici e fonti letterarie*, in *Archeologia dell'acqua in Basilicata*, Potenza, pp. 25-52.

⁷⁵ Portale 2012a, p. 182.

⁷⁶ Portale 2012a, pp. 180-184; *Ead.* 2012b, pp. 234, 245, entrambi con ampia bibliografia; per Morgantina, si veda anche Bell 2008, pp. 157-159, per Himera: Portale 2014, pp. 110-117; Serino 2014, pp. 25-28.

⁷⁷ Questa «abitazione singolare nel panorama abitativo cauloniato» (Iannelli 2010, pp. 138-141; v. anche *supra*, nota 23) mostra una particolare cura della rifinitura degli ambienti, unitamente a materiali e ad un articolato insieme di infrastrutture (teche, banchine, ecc), anche funzionali all'utilizzo dell'acqua, che hanno indotto la scavatrice a metterla in relazione con «riti misterici o [...] cerimonie in cui l'acqua era elemento essenziale».

⁷⁸ Si tratta dell'insieme costituito dagli ambienti λ e μ dell'isolato I2, forse sede di un culto votato a Zeus, e dell'edificio rinvenuto nell'isolato I8, interpretati ipoteticamente come «sacelli di quartiere» sulla base dell'evidenza coroplastica, ma anche di considerazioni di ordine planimetrico e costruttivo (Barra Bagnasco 2009, pp. 315, 317-318). La presenza diffusa nell'abitato di terrecotte riferibili alle Ninfe e in generale a cerimoniali connessi all'acqua (*Ead.* 2001, pp. 35-37) sembrerebbe invece – allo stato della documentazione – essere il riflesso di forme di ritualità domestica.

- Barra Bagnasco M., 2000a, *Spazi interni ed esterni alle mura nella zona costiera di Locri Epizefiri: un esempio di pianificazione integrata*, in *Orizzonti* I, pp. 11-33.
- Barra Bagnasco M., 2000b, *Considerazioni sul santuario di Santa Venera: le strutture e il culto*, in E. Greco, F. Longo (a cura di), *Paestum. Scavi, studi, ricerche. Bilancio di un decennio (1988-1998)*, Paestum, pp. 67-72.
- Barra Bagnasco M., 2001, *Il culto delle acque a Locri Epizefiri*, in S. Buzzi et al. (a cura di), *Zona archeologica. Festschrift für Hans Peter Isler zum 60. Geburtstag*, Bonn, pp. 27-40.
- Barra Bagnasco M., 2002, *Ancora sull'impianto urbano di Locri Epizefiri: una nota alla luce di recenti scoperte*, in *Orizzonti* III, pp. 89-97.
- Barra Bagnasco M., 2009, *Locri Epizefiri V. Terrecotte figurate dall'abitato*, Alessandria.
- Bell M., 2008, III, *Hiera oikopeda*, 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. 155-159.
- Bonomi S., 2012, *La Calabria*, in *ACSMG L* (2010), Mottola, pp. 1405-1449.
- Bonomi S., 2014, *La Calabria*, in *ACSMG LI* (2011), Manduria, pp. 541-584.
- Calderone A. (a cura di), 2012, *Cultura e religione delle acque, Atti del Convegno Interdisciplinare "Qui fresca l'acqua mormora..." (S. Quasimodo, Sapph. fr. 2,5), Messina 2011*, Roma.
- Carè B., 2006, *Alcune osservazioni sulle sepolture di defunti in età pre-adulta nelle necropoli greche d'Occidente: la diffusione dell'astragalo*, in *Orizzonti* VII, pp. 145-153.
- Carè B., 2010, *L'astragalo nel sepolcro "μειρακίων τε και παρθένων παύγιον"? riflessioni per la rilettura di un costume funerario: i casi di Locri e Caulonia*, in Lepore, Turi 2010, pp. 459-469.
- Carè B., 2012, *L'astragalo in tomba nel mondo greco: un indicatore infantile? Vecchi problemi e nuove osservazioni a proposito di un aspetto del costume funerario*, in A. Hermary, C. Dubois (a cura di), *L'enfant et la mort dans l'antiquité III. Le matériel associé aux tombes d'enfants. Actes de la table ronde internationale, Aix-en-Provence, 20-22 janvier 2011*, Paris, pp. 403-416.
- Cipriani M., Avagliano G., 2005, *Materiali votivi dall'Athenaion di Paestum*, in A. Comella e S. Mele (a cura di), *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana*, Bari, pp. 555-563.
- Colivicchi F., 2001, *Catalogo del Museo Nazionale Archeologico di Taranto, III,2. Alabastra tardo-ellenistici e romani dalla necropoli di Taranto. Materiali e contesti*, Taranto.
- Conti M.C., Manzo I., 1989, *La ceramica comune*, in M. Barra Bagnasco (a cura di), *Locri Epizefiri II. Gli isolati I2 e I3 dell'area di Centocamere*, Firenze, pp. 257-346.
- Costamagna L., Sabbione C., 1990, *Una città in Magna Grecia. Locri Epizefiri. Guida archeologica*, Reggio Calabria.
- De Cesare M., 2012, *Le Nymphai e l'acqua in Sicilia: l'imagerie vascolare*, in Calderone 2012, pp. 141-168.
- De Francesco S., 2009, *I Ninfei in Grecia e Magna Grecia*, in Giacobello, Schirripa 2009, pp. 99-114.
- De Francesco S., Giacobello F., Lambrugo C., 2009, *L'immagine delle Ninfe*, in Giacobello, Schirripa 2009, pp. 31-52.
- Del Monaco L., 2013, *Iscrizioni greche d'Italia. Locri*, Roma.
- Elia D., 2010, *Locri Epizefiri VI. Nelle case di Ade. La necropoli in contrada Lucifero. Nuovi documenti*, Alessandria.
- Elia D., Carè B., 2004, *Ancora sull'"astragalomania" a Locri Epizefiri. La documentazione dalla necropoli in contrada Lucifero*, in *Orizzonti* V, pp. 77-90.
- Elia D., Meirano V., 2012, *Locri Epizefiri. Nuovi scavi dell'Università di Torino*, in *ACSMG L* (2010), Mottola, pp. 847-854.
- Elia D., Meirano V., c.s., *La gestione delle acque a Locri Epizefiri. Criticità e soluzioni dalle origini all'età ellenistica*, in S. Bouffier (a cura di), *Installations hydrauliques et gestion de l'eau en Méditerranée, II Colloque International Hydromed, palerme 3-5 décembre 2015*.
- Fabbi M., Mazzei M., Osanna M., Virtuoso T., 2000-2001, *Sacrificio e banchetto funebre nella Daunia preromana: l'area sacra di Ausculum*, in *Siris* III, pp. 23-106.
- Giacobello F., Schirripa P. (a cura di), 2009, *Ninfe nel mito e nella città dalla Grecia a Roma*, Milano.
- Ginouvès R., 1962, *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris.
- Gleba M., 2009, *Textile tools in ancient Italian votive contexts: evidence of dedication or production?*, in M. Gleba, H. Becker (a cura di), *Votives, Places and Rituals in Etruscan Religion. Studies in Honor of Jean MacIntosh Turfa*, Leiden-Boston, pp. 69-84.
- Grasso L., 2008, *La stipe del santuario di Alaimo a Lentini. Un'area sacra tra la chora e il mare*, Catania.
- Greco G., 1997, *Des étoffes pour Héra*, in *Héra. Images, espaces, cultes, Actes du Colloque International du Centre de Recherches Archéologiques de l'Université de Lille III et de l'Association P.R.A.C. (Lille, 29-30 novembre 1993)*, Naples, pp. 185-199.
- Greco C., 2010, *Attività della Soprintendenza per i Beni Archeologici della Calabria*, in *ACSMG XLVIII* (2008), Taranto, pp. 825-866.
- Hedreen G., 1994, *Silens, Nymphs, and Maenads*, in *JHS* 114, pp. 47-69.
- Iannelli M.T., 2010, *Monasterace. Le case sul fronte a mare. L'abitazione nei pressi della casamatta: la residenza, il culto*, in Lepore, P. Turi 2010, pp. 135-143.
- Jozzo M., 1981, *Louteria fittili in Calabria: analisi e classificazione preliminare*, in *ArchCl* XXXIII, pp. 143-193.
- Lambrugo C., 2008, *Donne impossibili? I segreti femminili nello sguardo dell'uomo*, in G. Sena Chiesa (a cura di), *Vasi, immagini, collezionismo. Atti delle Giornate di Studio, La collezione di vasi Intesa Sanpaolo e i nuovi indirizzi di ricerca sulla ceramica greca e magnogreca (Milano, 7-8 novembre 2007)*, Milano, pp. 159-184.
- Lambrugo C., 2009, *Ninfe di Sicilia. Luoghi di culto, riti, immagini*, in Giacobello, Schirripa 2009, pp. 133-160.
- Larson J., 2001, *Greek Nymphs: Myth, Cult, Lore*, Oxford.
- La Torre F.G., 2008, *Il sistema delle offerte nel tempio arcaico di località Imbelli presso Temesa*, in G. Greco, B. Ferrara (a cura di), *Doni agli dei. Il sistema dei doni votivi nei santuari, Atti del Seminario di Studi*, Pozzuoli, pp. 197-206.
- Lepore L., 2010, *Gli scavi in località S. Marco nord-est: dall'oikos arcaico alla sistemazione ellenistica*, in Lepore, Turi 2010, pp. 81-113.
- Lepore L., Turi P. (a cura di), 2010, *Caulonia tra Crotone e Locri, Atti del Congresso Internazionale (Firenze 30 maggio-1 giugno 2007)*, Firenze.
- Mastronuzzi G., 2005, *Repertorio dei contesti culturali indigeni in Italia meridionale, I. Età arcaica*, Bari.
- Meirano V., 2012, *Les terres cuites dans les sépultures d'individus immatures en Grèce d'Occident: types, contextes, signification*, in A. Hermary, C. Dubois (a cura di), *L'enfant et la mort dans l'antiquité III. Le matériel associé aux tombes d'enfants, Actes de la table ronde internationale (Aix-en-Provence, 20-22 janvier 2011)*, Paris, pp. 111-130.
- Mertens D., 2006, *Città e monumenti dei Greci d'Occidente. Dalla colonizzazione alla crisi di fine V secolo a.C.*, Roma [München].
- Mertens D., Greco E., 1996, *Urbanistica della Magna Grecia*, in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *I Greci in Occidente*, Catalogo della mostra, Milano, pp. 243-262.
- Milanesio Macri M., 2010, *Forme di culto nel Thesmophorion di cda. Parapezza*, in Lepore, Turi 2010, pp. 331-350.
- Ninfei = F. Costabile (a cura di), 1991, *I ninfei di Locri Epizefiri. Architettura, culti erotici, sacralità delle acque*, Soveria Mannelli.
- Oakley J.H., Sinos R.H., 1993, *The Wedding in Ancient Athens*, London.
- Orsi P., 1909, *Lokroi Epizephyrioi. Quarta campagna di scavi (1909)*, in *NSc*, pp. 319-326.
- Orsi P., 1913, *Rosarno (Medma). Esplorazioni di un grande deposito di terrecotte ieratiche*, in *NSc*, Suppl., pp. 55-144.
- 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*, Pozzuoli, pp. 241-255.
- Parra M.C., 2010, *Dei, devoti, offerte: nuovi temi di ricerca nel 'tessuto' del santuario di Punta Stilo a Kaulonia*, in Lepore, Turi 2010, pp. 45-65.
- Pinakes = E. Lissi Caronna, C. Sabbione, L. Vlad Borrelli (a cura di), *I pinakes di Locri Epizefiri. Musei di Reggio Calabria e di Locri, AMSMG s. IV, parti I-III (1996-1999, 2000-2003, 2004-2007)*.
- Pizzi F., 2012, *L'acqua delle Ninfe. Il caso 'complesso' di Locri*, in Calderone 2012, pp. 221-234.
- Poplin F., 1984, *Contribution ostéo-archéologique à la connaissance des astragales de l'Antre corycien*, in *L'Antre corycien II*, (BCH Suppl. IX), pp. 381-393.
- Portale E.C., 2012a, *Le Nymphai e l'acqua in Sicilia: contesti rituali e morfologia dei votivi*, in Calderone 2012, pp. 169-191.
- Portale E.C., 2012b, *Busti fittili e Ninfe: sulla valenza e la polisemia delle rappresentazioni abbreviate in forma di busto nella coroplastica votiva siceliota*, in M. Albertocchi, A. Pautasso (a cura di), *Philotechnia. Studi sulla coroplastica della Sicilia greca*, Siracusa, pp. 227-248.

- Portale E.C., 2014, *Himera: pratiche culturali nell'abitato*, in A. Haug, D. Steuernagel (a cura di), *Hellenistische Häuser und ihre Funktionen, Internationale Tagung Kiel, 4. bis 6. April 2013*, Bonn, pp. 103-122.
- Rubinich M., Origlia V., 1989, *Le arule a Locri Epizefiri*, in M. Barra Bagnasco (a cura di), *Locri Epizefiri III. Cultura materiale e vita quotidiana*, Firenze, pp. 41-184.
- Ruga A., 2010, *Espressioni di eusèbeia domestica a Crotona*, in Lepore, Turi 2010, pp. 209-226.
- Russo Tagliente A., 1995, *Armento. Archeologia di un centro indigeno*, *BdArch* 35-36.
- Sabbione C., 2004, *Découvertes récentes à Locres Epizéphyrienne*, in *CRAI*, janvier-mars, pp. 283-397.
- Sabbione C., 2005, *Tra Magna Grecia e Roma: testimonianze archeologiche a Locri tra il III e il I sec. a.C.*, in *ACSMG XLIV* (2004), Napoli pp. 479-503.
- Sabbione C., 2010, *Nuovi dati e riflessioni sull'organizzazione urbana a Locri Epizefiri*, in Lepore, Turi 2010, pp. 307-330.
- Sabbione C., 2012, *Locri Epizefiri: segni da una città in formazione*, in *ACSMG L* (2010), Mottola, pp. 821-854.
- SATAA 1,1* = E. Greco (a cura di), *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C.* (*SATAA 1,1*), Atene-Paestum 2010.
- Schirripa P., 2009, *Il volto delle Ninfe: tra metamorfosi, provvisorieta e passaggio di stato*, in Giacobello, Schirripa 2009, pp. 9-30.
- Serino M., 2014, *Eracle a Himera. Per un'analisi iconografica di uno skyphos proto-siceliota proveniente dall'abitato sul pianoro*, in *QuadAMess n.s. IV*, pp. 9-32.
- Silvestrelli F., 2012, *Donne al louterion nella ceramica apula e lucana*, in Calderone 2012, pp. 113-124.
- Sofronew A., 2011, *Women's work: the dedication of loom weights in the sanctuaries of southern Italy*, in A.C. Smith, M.E. Bergeron (a cura di), *The Gods of Small Things*, in *Pallas* 86, pp. 191-209.
- Sparkes B.A., Talcott L., 1970, *The Athenian Agora, XII. Black and Plain Pottery of the 6th, 5th and 4th centuries B.C.*, Princeton.
- Stähli A., 2009, *Nackte Frauen*, in S. Schmidt, J.H. Oakley (a cura di), *Hermeneutik der Bilder. Beiträge zu Ikonographie und Interpretation griechischer Vasenmalerei*, München, pp. 43-51.
- Stucchi S., 1975, *Architettura Cirenaica*, Roma.
- Sutton R.F., 2009, *The Invention of the Female Nude. Zeuxis, Vase-painting, and the Kneeling Bather*, in J. Oakley, O. Palagia (a cura di), *Athenian Potters and Painters, volume II*, Oxford, pp. 271-279.
- Tomeo A., 2008, *Doni votivi e suppellettili nel complesso culturale a S/E del Foro di Cuma*, 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*, Pozzuoli, pp. 49-74.
- Torelli M., 1980, *I culti di Locri*, in *ACSMG XVI* (1976), Napoli, pp. 147-180.
- Torelli M., 2007, *Quaedam de Locriensibus tabellis*, in S. Fortunelli (a cura di), *Sertum perusinum gemmae oblatum. Docenti e allievi del Dottorato di Perugia in onore di Gemma Sena Chiesa*, Napoli, pp. 403-418.
- Tusa V., 1971, *Collezione del Banco di Sicilia*, in *Odeon ed altri "monumenti" archeologici*, Palermo, pp. 17-77.
- Tusa V., 1992, *Terrecotte*, in *La Collezione Archeologica del Banco di Sicilia. Catalogo*, Palermo, pp. 23-37.
- Vassallo S., 2005, *Himera città greca. Guida alla storia e ai monumenti*, Palermo.
- Vérlhac A.-M., Vial C., 1998, *Le mariage grec du VI^e siècle av. J.C. à l'époque d'Auguste*, (*BCH Suppl.* 32).

IL SANTUARIO DI DEMETRA AD ORIA: DINAMICHE INSEDIATIVE E SOCIETÀ NELLA MESSAPIA IN ETÀ ARCAICA

Giovanni Mastronuzzi

Nel corso del VI sec. a.C., nella Puglia meridionale si assiste ad una generale trasformazione delle dinamiche di occupazione della regione (Fig. 1). Il sistema insediativo dell'età del Ferro, articolato in villaggi con nuclei di capanne, collocati nei punti più favorevoli del territorio, si struttura adesso in maniera cantonale: gli insediamenti si organizzano secondo un principio gerarchico con centri principali di grande estensione e piccoli abitati, talora collocati sulla costa con funzione di scali portuali.

I centri maggiori, come Cavallino, Oria ed Ugento, mostrano una concentrazione di elementi che consentono di riconoscerne le caratteristiche protourbane³: la costruzione di abitazioni con fondazioni a blocchi di pietra calcarea, alzato in pietre a secco e mattoni crudi e tetti di tegole, viene affiancata dalla realizzazione di lunghi circuiti di fortificazione, dalla sistemazione di percorsi viari con strutture per la raccolta delle acque meteoriche e dall'impianto di luoghi di culto. In questa fase, inoltre, in tutta la Messapia si diffonde l'uso della sepoltura formale⁴.

Ad Oria le evidenze relative all'abitato di età arcaica si concentrano sulla collina centrale di una catena di dune infrapleistoceniche⁵, dove, successivamente, si svilupperà il borgo medievale. Verso la fine del VI sec. a.C., al di sopra di una fortificazione ad aggere risalente all'età del Bronzo Finale, viene realizzato un muro a grandi blocchi che cinge la sommità del rilievo principale. Nelle aree circostanti si alternano gli spazi destinati ad abitazioni, necropoli ed attività produttive, distribuiti lungo percorsi viari che seguono la morfologia del terreno (Fig. 2). Vaste aree pianeggianti, attraversate da un sistema idrico di superficie piuttosto articolato, fornivano terreni fertili per l'agricoltura ed ampie superfici per la pastorizia.

Le ricognizioni nel territorio, condotte dalla Libera Università di Amsterdam, hanno permesso di recuperare preziose informazioni per ricostruire il paesaggio nel comprensorio oritano⁶: nella fase arcaica si riscontra la sostanziale assenza di nuclei abitativi di tipo rurale, con l'unica possibile eccezione costituita dal sito di Campo A-

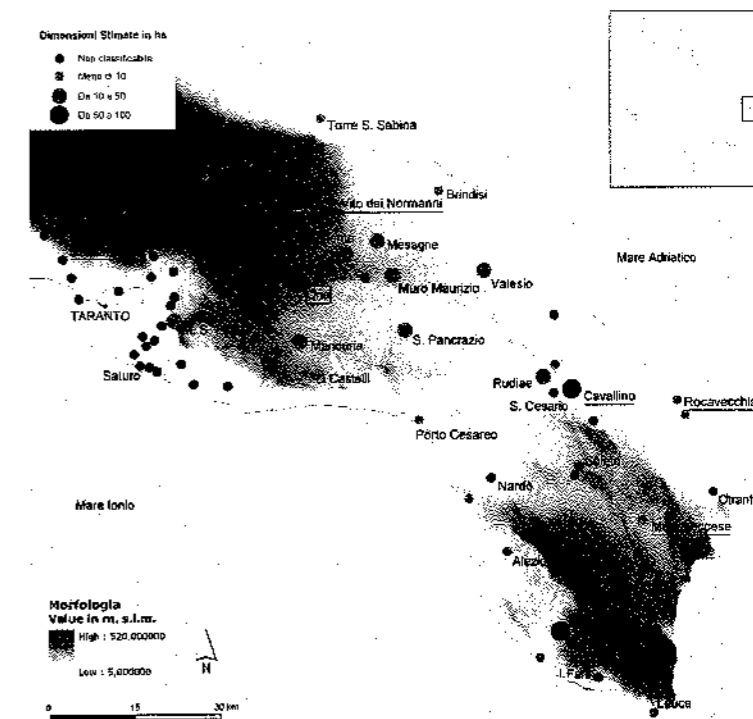


Fig. 1. Puglia meridionale: mappa degli insediamenti di età arcaica (sono evidenziati i siti citati nel testo).

¹ Nel presente contributo vengono discusse alcune problematiche relative agli assetti della Messapia in età arcaica prendendo le mosse dall'esame del luogo di culto di Monte Papalucio ad Oria (BR). Il contesto è stato indagato sotto la direzione di Francesco D'Andria; la sequenza stratigrafica e i reperti di età arcaica sono illustrati in un volume monografico a cui si rimanda per i dati analitici (Mastronuzzi 2013).

² In sintesi: Yntema 2013, pp. 115-120, con bibl. prec.

³ D'Andria 1991, pp. 422-435; su Cavallino, in part., si vedano vari contributi raccolti in D'Andria 2005.

⁴ Yntema 2013, pp. 130-132.

⁵ Mastronuzzi 2013, pp. 19-24.

⁶ Yntema 1993.



Fig. 2. Oria: mappa dell'abitato in età arcaica; Monte Papalucio: planimetria generale del luogo di culto (elab. arch. F. Ghio); veduta dell'area.

driano, posto a 2,5 km ca. a N di Oria. Questo dato ha suggerito di interpretare l'organizzazione dell'abitato secondo lo schema della "agrotown" medievale, in cui la popolazione dedita alle attività agricole e pastorali si concentra all'interno o nelle immediate vicinanze di un centro fortificato o difeso in maniera naturale e, quotidianamente, raggiunge i luoghi di lavoro posti a distanze percorribili in un tempo limitato.

Il complesso culturale di Monte Papalucio viene impiantato nel corso del secondo quarto del VI sec. a.C., costituendo un importante elemento di definizione e di organizzazione dello spazio insediativo posto come cardine tra aree abitate, necropoli e territorio agricolo.

L'importanza dell'elemento sacro nella definizione dello spazio abitato e, più in generale, del paesaggio nella Messapia, è un fenomeno su cui è stata più volte posta l'attenzione. In particolare, in riferimento alla fase arcaica, è stato possibile riscontrare che numerosi insediamenti del basso Salento sono contraddistinti dalla presenza di luoghi di culto a cippi. Intorno agli abitati o presso le porte dei circuiti murari, ove queste siano presenti, si riscontrano concentrazioni di cippi in pietra calcarea, talora iscritti con formule onomastiche al genitivo. Essi, inoltre, sono associati ad altari e deposizioni votive di vasi per libagioni e resti di animali sacrificati. Particolarmente ben documentato è il caso di Vaste dove simili aree sacre sembrano formare un anello intorno all'insediamento, volto a garantirne la protezione ed insieme a sancire il controllo dei terreni agricoli da parte dei gruppi aristocratici.

La presenza dei luoghi di culto a cippi non è riscontrabile nei centri della Messapia settentrionale. Inoltre, il comprensorio che ricade nella Murgia meridionale, mostra ulteriori aspetti di una specificità insediativa collegata alle manifestazioni del sacro. Pur in considerazione del fatto che questo territorio non è stato ancora oggetto di indagini sistematiche, significativi elementi vanno emergendo attraverso le indagini di archeologia del paesaggio condotte nel quadro di una collaborazione tra Università del Salento, Università di Roma - Sapienza e Vrije Universiteit Amsterdam. Le analisi condotte con l'ausilio delle tecnologie GIS sembrano indicare che in questo ambito territoriale, in particolare nel corso dell'età arcaica, sono assenti le evidenze relative ad insediamenti di tipo dominante; così si può immaginare che un ruolo di riferimento nell'organizzazione del popolamento fosse ricoperto dai luoghi di culto in grotta collegati tra loro da relazioni di intervisibilità.

Ad Oria, l'area di culto è posta sul rilievo ad est della collina centrale e comprende un sistema di terrazzamento del pendio (Fig. 2). Alla sommità si apre una grotta naturale, ampliata e regolarizzata in varie epoche, ma pur non essendosi conservata una stratificazione archeologica, si può ipotizzare che essa costituisse parte integrante del complesso. Sulla base dell'attuale presenza di diversi pozzi per la captazione della falda, è facile intuire che anche nell'antichità l'area comprendesse strutture per l'approvvigionamento idrico e, forse, una sorgente.

Il terrazzamento fu preceduto da una prima frequentazione del pendio avvenuta direttamente sul piano della roccia di base, a ridosso di un alto costone: la presenza, tra i materiali residui, di ceramiche del Corinzio Medio e Tardo I, ne suggerisce una datazione nell'ambito del secondo quarto del VI sec. a.C.

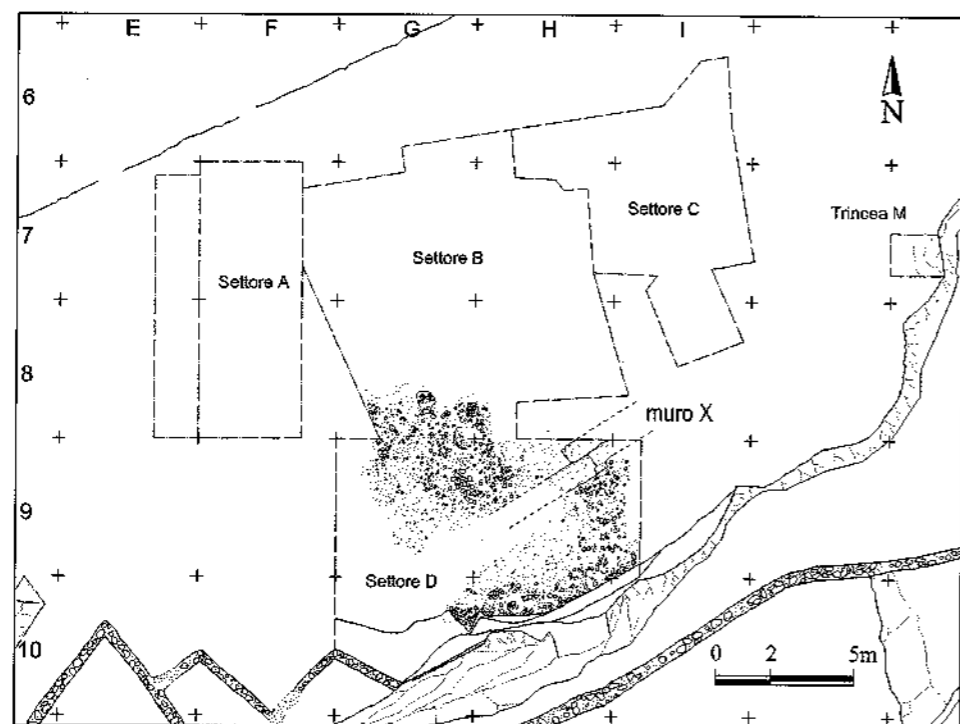
Nei due successivi "periodi" della frequentazione di età arcaica, compresi tra la metà del VI ed il primo quarto del V sec. a.C., l'area venne ripetutamente sistemata con innalzamenti del piano di calpestio su gettate di riempimento. Esse erano contenute da due differenti muri di terrazzamento la cui costruzione è databile tra il 550 ed il 490 a.C. (muro X - 2° periodo) e tra il 490 ed il 470 a.C. (muro Y - 3° periodo) (Fig. 3). Sui piani di calpestio, sistemati con acciottolati e terra pressata mista a frammenti di ceramica e tegole, si sono riconosciuti i principali resti delle pratiche culturali, rappresentati, in particolare, da piccoli focolari posti a ridosso della parete di roccia che delimita verso sud la terrazza principale. Per il periodo compreso tra il 490 ed il 470 a.C. sono attestati anche depositi votivi collocati in cavità del terreno a monte del grande muro di terrazzamento ed ai piedi della parete di roccia, in una sorta di riparo. Si tratta, in realtà, di depositi in giacitura secondaria realizzati in seguito ad operazioni di pulizia e risistemazione dell'area di culto: all'interno delle buche venivano sistemati i doni votivi e la suppellettile utilizzati nei rituali ed inizialmente collocati in altri punti del luogo sacro. Gli oggetti impiegati nel corso dei rituali venivano periodicamente trasferiti all'interno di apposite fosse, in maniera da lasciare spazio alle nuove offerte ed agli elementi usati nelle cerimonie più recenti.

Risale probabilmente ad età arcaica anche una grande area destinata all'accensione di fuochi per bruciare sacrifici, posta al limite occidentale dell'area indagata.

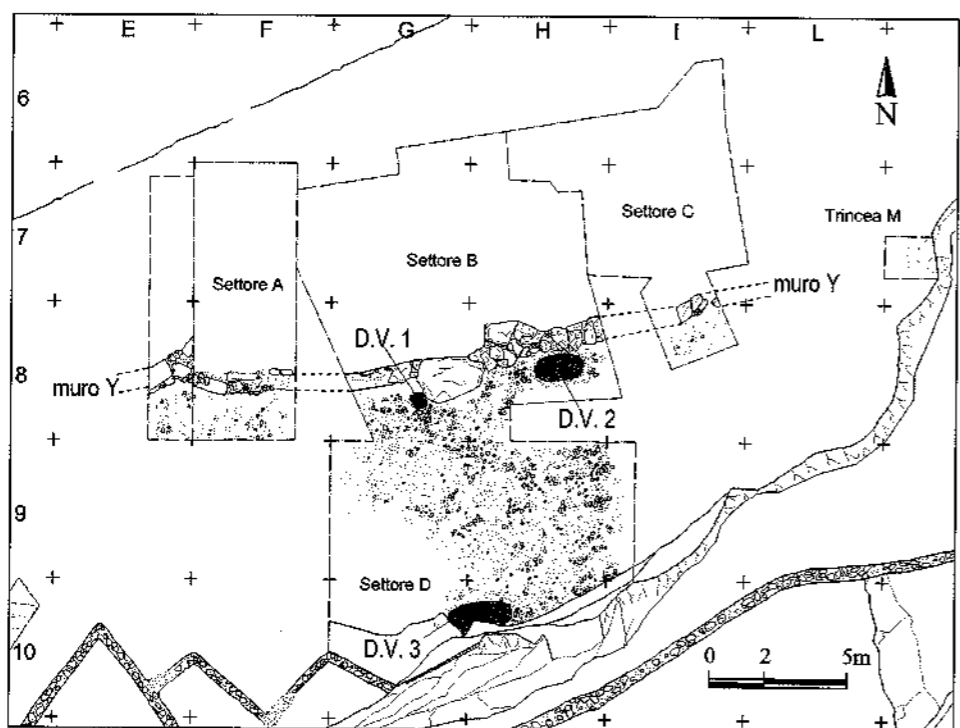
La ricorrente presenza di focolari e l'analisi del vasellame indicano che per tutta la fase arcaica il consumo di pasti rituali ebbe un ruolo centrale nella celebrazione del culto. In assenza di elementi archeologici riconducibili a edifici con tale destinazione, si può immaginare che la pratica venisse svolta all'aperto o, al limite, nell'ambito di strutture provvisorie completamente realizzate in materiale deperibile. L'esistenza di simili strutture mobili, as-

⁷ Vd. in part. D'Andria, Mastronuzzi 2008.

⁸ Semeraro 2012, pp. 200-204.



2° periodo
550-490 a.c.



3° periodo
490-470 a.c.

Fig. 3. Monte Papalucio: planimetrie del 2° e 3° periodo della fase arcaica (elab. arch. F. Ghio).

similabili a *skenai*, ipotizzata per le più antiche fasi di frequentazione del santuario di Demetra e Kore a Corinto⁹, è supportata dall'individuazione di buche da palo nei santuari di Poseidon di Isthmia e di Eracle a Thasos¹⁰.

I santuari erano tutt'altro che luoghi in cui si respirava esclusivamente aria di austera sacralità: la vita vi scorreva animatamente, in un vai e vieni di fedeli e sacerdoti, ma anche visitatori occasionali, commercianti, arti-

⁹ Bookidis 1993, p. 47.

¹⁰ Gebhard 1993, p. 158; Bergquist 1998, pp. 62-63.

giani, schiavi, magari in relazione con l'allestimento di fiere e mercati. A Monte Papalucio è facile immaginare che giungessero anche i Greci delle vicine colonie di Taranto e Metaponto, come lascia intendere anche il rinvenimento di suppellettile ceramica con iscrizioni in lingua greca (Fig. 4). Del resto la presenza dei Metapontini nel comparto delle Murge meridionali è stata collegata alla necessità di approvvigionamento di materiale da costruzione per i grandi complessi monumentali della città¹². Inoltre, in passato, sulla base di considerazioni di carattere stilistico, alcuni vasi figurati prodotti in argilla locale sono stati riferiti alla presenza di artigiani provenienti dalla Grecia orientale¹³. I dati archeobotanici, infine, propongono un ulteriore elemento per l'individuazione di presenze allogene nel luogo di culto di Oria: in questa direzione orienta l'attestazione di carboni di faggio e, soprattutto, di frutti esotici come i datteri, provenienti dall'Africa settentrionale o dall'Asia Minore¹⁴.

In questa prospettiva i santuari risultano luoghi privilegiati del contatto tra comunità, in cui la mobilità di individui e gruppi favoriva fenomeni di scambio ed ibridazione¹⁵. La recente analisi dei testi epigrafici provenienti dal luogo di culto di Santa Maria di Agnano, presso Ostuni, ha evidenziato come i teonimi non facciano riferimento ad ortografie standardizzate, ma piuttosto mostrino variazioni formali tali da poter essere spiegate solo ipotizzando differenti provenienze dei frequentatori, all'interno di un contesto in cui non era richiesto il rispetto di consuetudini grafiche e linguistiche¹⁶.

Lo spazio sacro accoglieva le cerimonie religiose, ma era anche luogo di esibizione di *status* sociale e assolveva a funzioni di banca-deposito; vi si mangiava e beveva, si poteva dormire e lavorare e vi potevano avvenire le guarigioni; i banchetti erano occasione di incontri politici e/o personali. Come erano svariate le attività che si svolgevano nei luoghi di culto, altrettanto variegata era la tipologia dei doni che venivano offerti alle divinità, tanto da fornire loro l'aspetto di veri e propri "curiosity shops"¹⁷.

A Monte Papalucio, come in tanti santuari coevi della Grecia e dell'Italia meridionale, oltre al vasellame, agli oggetti preziosi ed a semplici "bizzarrie" della natura, come i rametti di corallo o le stalattiti, risaltava la presenza delle terrecotte figurate. In particolare il rinvenimento di alcuni frammenti di statue che raggiungevano i 50/70 cm di altezza potrebbe essere ricondotto all'esistenza di vere e proprie immagini di culto. Si può anche ipotizzare che ad esse venisse applicata una decorazione accessoria costituita da oreficerie (Fig. 5) ed anche tessuti pregiati.

Ad un'ulteriore forma di arredo dell'area sacra si possono ricondurre elementi vegetali in metallo, in particolare foglie lanceolate in lamina di argento, bronzo e ferro munite di fori di sospensione (Fig. 5). A Metaponto è stato individuato un recinto che comprendeva vari elementi per la celebrazione di culti e per la pratica oracolare, tra cui, in particolare, un albero di alloro in bronzo¹⁸; a Locri, i rinvenimenti nel *Thesmophorion* di Parapezza sono stati rapportati al rituale della *phyllobolia*¹⁹. Ma, in generale, sono piuttosto numerosi i santuari greci che hanno

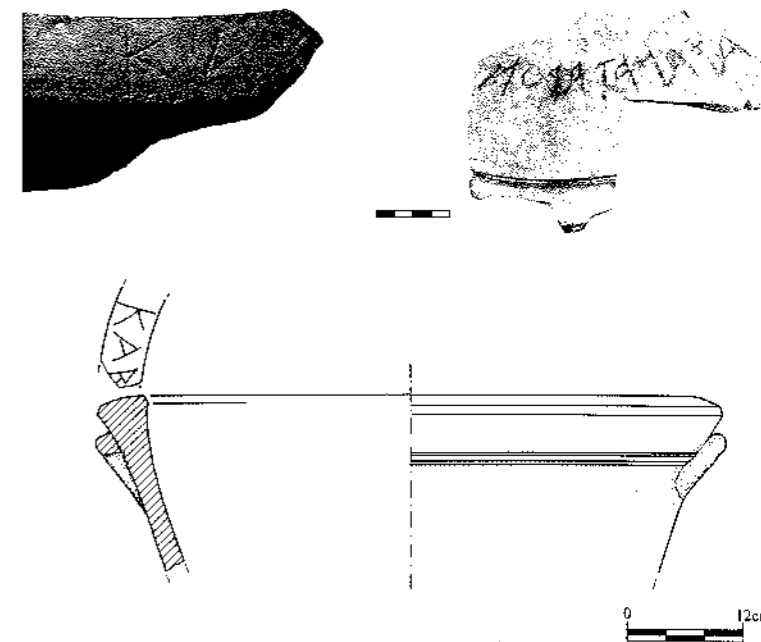


Fig. 4. Monte Papalucio: bacino acromo con iscrizione graffita (dis. F. Malinconico); idria a fasce con iscrizione a carboncino (foto Archivio Lab. Arch. Classica - Unisalento).

¹¹ Cfr. Trinkl 2009, p. 163.

¹² D'Andria 1988, p. 662; Mertens 1999, p. 251.

¹³ F. D'Andria in *Messapi*, pp. 260-261.

¹⁴ Fiorentino 2008, p. 106.

¹⁵ Cfr. ad es. Lippolis, Parisi 2012, p. 453; al tema, inoltre, è stato dedicato il LIV Convegno Internazionale di Studi sulla Magna Grecia.

¹⁶ Poccetti 2008, pp. 244-247.

¹⁷ Bremmer 1994, p. 34.

¹⁸ De Siena 1998, pp. 156-159.

¹⁹ Milanese Macri 2010, p. 340, fig. 22.24.

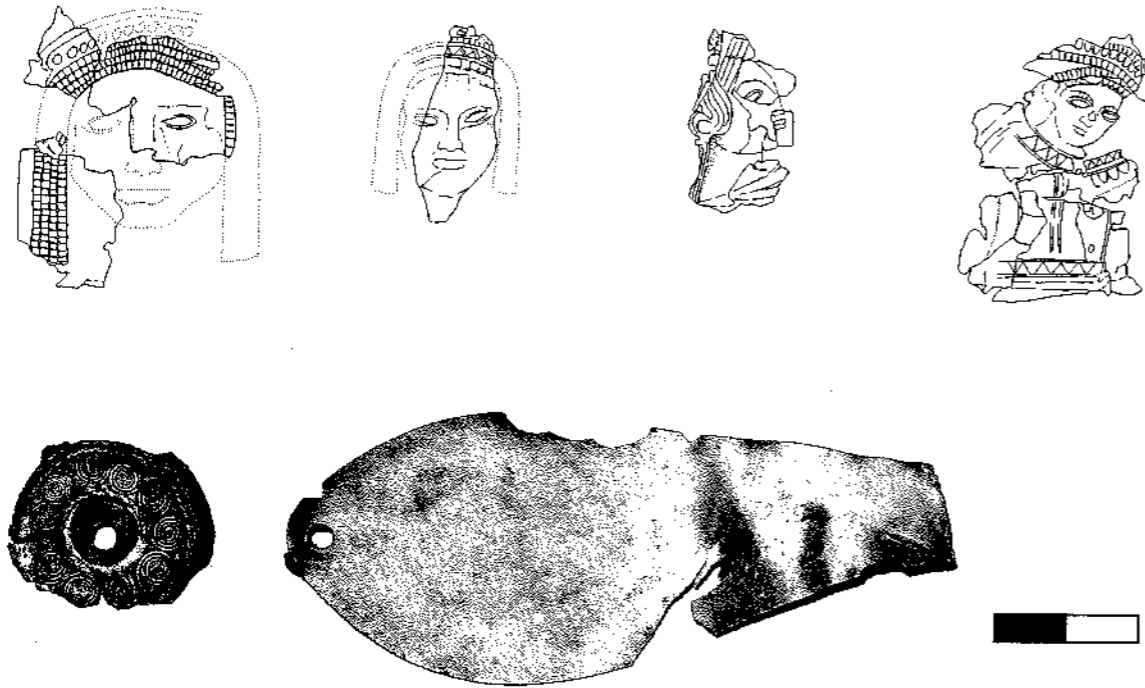


Fig. 5. Monte Papalucio: lamine figurate in argento dorato (dis. F. Malinconico); pendente in argento con lavorazione a filigrana; foglia in lamina di argento (foto Archivio Lab. Arch. Classica - Unisalento).

restituito foglie in metallo²⁰, tanto che si potrebbe anche pensare ad un loro impiego in relazione ad alberi spontanei o coltivati all'interno dell'area di culto²¹.

Alcune categorie di reperti forniscono preziosi elementi per identificare la divinità a cui era dedicato il luogo di culto di Monte Papalucio. I frammenti ceramici con iscrizioni dipinte, incise e tracciate a carboncino sembrano chiaramente riferibili a Demetra; al culto di questa divinità si possono ricondurre anche i vasi figurati con il motivo della fiaccola a quattro bracci e le numerosissime attestazioni archeozoologiche di suini, sacrificati prevalentemente in età perinatale e giovanile²². Altri elementi rappresentano una riprova per questa attribuzione, concorrendo a definire la pertinenza del culto ad una divinità femminile garante e portatrice di fecondità e fertilità. Nella coroplastica, accanto alle statuette di figure femminili in trono, con *polos* o velate, ricorrono le immagini di *kourotrophoi*, i sileni e le figure grottesche itifalliche. Nei depositi votivi, inoltre, compaiono numerosi esemplari di vasi miniaturistici, prevalentemente idrie, e coppette monoansate, deposti capovolti e contenenti semi carbonizzati²³.

In connessione con le cerimonie volte a propiziare la persistenza della comunità, si svolgevano anche i riti di passaggio²⁴: essi garantivano che ciascun membro della collettività seguisse il percorso che avrebbe portato i

bambini a diventare adulti, uomini e donne, guerrieri e madri; in questo modo la loro celebrazione contribuiva a fissare un ordine sociale²⁵. La documentazione archeologica offre uno spaccato delle offerte che segnavano i momenti fondamentali della vita. È attestata la presenza di giocattoli quali *tintimabula*, bambole, trottole e fischietti. Le fibule possono essere riferite al dono di vesti che avveniva in momenti critici come la gravidanza, il parto, la pubertà ed anche il matrimonio; in occasione di simili passaggi, ed in particolare a garanzia dei bambini, venivano donati pendenti ed amuleti, in osso, ambra e corallo. Agli stadi della vita delle donne possono essere rapportati anche i pesi da telaio, i *kalathoi*, destinati a raccogliere gomitoli di lana, e le protomi in terracotta. Anche i vasi miniaturistici sono stati ipoteticamente collegati alla celebrazione di riti di passaggio²⁶.

Lo studio di manufatti ed ecofatti permette di riconoscere alcune delle azioni che si svolgevano nel luogo di culto e che contribuivano a formare un rituale di cui, purtroppo, numerosi elementi rimangono del tutto ignoti pur avendo rivestito certamente un ruolo centrale nella celebrazione del culto²⁷. Il pensiero corre inevitabilmente agli aspetti che determinavano il coinvolgimento dei fedeli stimolando la percezione di rumori, suoni, colori, odori e sapori²⁸. Negli studi sui culti presso le comunità antiche, anche grazie agli insegnamenti che derivano dalle ricerche antropologiche ed etnografiche²⁹, si tende ad attribuire una parte sempre più importante a canti, musica e danze³⁰. Inoltre, sia pure con un elevato grado di approssimazione, le discipline chimico-fisiche possono aiutare a ricostruire alcuni elementi collegati all'olfatto ed al gusto³¹. Non è difficile immaginare come fossero fortemente connotati luoghi in cui normalmente venivano effettuate fumigazioni, abluzioni ed unzioni con oli profumati e dove parti fondamentali del rituale erano il sacrificio, la cottura delle carni e la preparazione dei pasti rituali³².

La documentazione materiale proveniente da Monte Papalucio restituisce gran parte della suppellettile che veniva utilizzata per la celebrazione del sacrificio cruento, dai riti di purificazione preliminare fino all'uccisione degli animali. È anche possibile riscontrare la distinzione, profondamente carica di valori simbolici e sociali, operata nelle modalità di cottura delle porzioni carnee, tra arrostitura e bollitura. Le interiora, arrostiti, erano destinate ai gruppi dominanti che gestivano l'organizzazione delle cerimonie collettive, in quanto erano maggiormente ricche di grassi e dunque fornivano un maggior apporto calorico; alla cerchia allargata dei fedeli spettavano invece le parti cotte lentamente in acqua. Al primo caso corrisponde il rinvenimento di spiedi ed alari, al secondo quello di pentole di tipo greco e di olle globulari ad impasto³³.

Dati sempre più numerosi, provenienti da contesti dell'Italia e della Grecia, indicano che i pasti rituali, nell'antichità, non includevano esclusivamente il consumo delle carni. Ritrovamenti di mortai e macine litiche, a Monte Papalucio come in altri santuari, denotano chiaramente la consuetudine di preparare all'interno delle aree sacre pietanze a base di farine di cereali e legumi e di salse aromatiche a base di aglio e porri³⁴.

Nel corso delle indagini sono stati rinvenuti numerosi semi carbonizzati tra cui risalta un'elevata quantità di fave; essi devono essere riferiti all'azione volontaria di offerta alla divinità tramite olocausto. Tuttavia è facile intuire che i vegetali fossero impiegati anche nella preparazione di zuppe e focacce destinate ai pasti rituali. Tanto i legumi, quanto i vari tipi di cereali attestati, dopo essere stati sottoposti ad un semplice processo di essiccamento, potevano essere conservati a breve-medio termine per la cottura o la macinazione. L'uso di farine per impasti solidi, ottenuti in seguito a processi di lievitazione e cottura, è provato dal rinvenimento di frammenti di torte o focacce, oltre che da veri e propri esemplari di tarallini (Fig. 6). Nell'ambito del santuario di Demetra e Kore a Co-

²⁵ Garwood 2011, p. 268; vd. anche Ferrari 2011, p. 27.

²⁶ Cipriani, Avagliano 2005, p. 561.

²⁷ Per una riflessione sulla valenza lessicale dei termini religione, culto, rituale, rito, si veda Mastronuzzi 2014, con bibl. prec.

²⁸ Si veda in gen. Hamilakis 2011. Sul ruolo dei profumi nei riti sacrificali greci si veda Mehl 2008, Hugot 2009, in part. p. 89: la combustione di aromi sull'altare contribuiva a generare una via diretta di comunicazione tra la comunità degli uomini e gli dei (Carannante, D'Acunto 2012, p. 8). Anche i fiori, in ghirlande e corone, piantati o posti a decorare gli altari, contribuivano in maniera significativa a stimolare le percezioni olfattive (Prost 2009, p. 98; cfr. Detienne 1972, pp. 48-52) nell'ambito di luoghi che, essendo consacrati agli dei, dovevano essere essi stessi profumati per definizione (Bodiou, Mehl 2009, p. 145).

²⁹ Cfr. ad es. Insoll 2009.

³⁰ Si vedano le considerazioni in alcuni recenti contributi: Bellia 2009, pp. 157-163; *Ead.* 2012, pp. 682, 685; De Cesare 2012, p. 157; Di Fazio 2011, p. 723; vd. anche Mastronuzzi 2014 con rif. bibl. prec.

³¹ Si vedano gli interessanti risultati di una serie di analisi chimiche sui residui organici all'interno di contenitori ceramici: Notarstefano 2012.

³² Sulla centralità del pasto sacrificale nell'organizzazione dei santuari greci vd. Marinatos 1993, p. 228; vd. anche D'Acunto 2012, p. 251; Ferlito 2012, p. 841.

³³ Tra le prime si contano oltre 200 esemplari, mentre le olle sono documentate da oltre 350 vasi.

³⁴ Cfr. Villing 2009, p. 322. Gunnell Ekroth collega i mortai con scaglie litiche sul fondo anche alla preparazione di carni macinate (Ekroth 2014).

²⁰ Vd. ora Castoldi 2014.

²¹ A Monte Papalucio, le analisi antracologiche hanno permesso di ricostruire un ambiente a macchia mediterranea, caratterizzato dalla presenza di ulivo, quercia, lentisco, ranno ed erica, a cui si affiancano gli alberi da frutto (Fiorentino 2008, pp. 100-104).

²² Il sacrificio di suini in età giovanile e addirittura fetale è documentato già in contesti protostorici dell'Italia centrale e meridionale (vd. ad es. Guidi 2012, pp. 139-140 - Sorgenti della Nova; Wilkens 1995, p. 203 - S. Maria di Agnano presso Ostuni).

²³ Deposizioni di vasi capovolti protette da frammenti di tegole e grandi contenitori sono documentate anche in un altro contesto culturale messapico databile tra IV e III sec. a.C. (Mastronuzzi, Ciuchini 2011, pp. 684, 696) e si confrontano con situazioni analoghe ben note per il santuario di Bitalemi a Gela (vd. ora Parisi 2010, p. 456, con bibl. prec.) e dettagliatamente descritte per il santuario dell'acropoli di Polizzello (Tanasi 2009, pp. 10, 45, 108, 112). È stato recentemente messo in evidenza come l'atto di deporre il vasellame con l'orlo rivolto in basso debba essere interpretato come esito finale di una libagione - *sponde* - non necessariamente rivolta alle divinità ctonie (Parisi 2010, p. 461; Lippolis, Parisi 2012, pp. 450-451); la modalità di deposizione avrebbe allora lo scopo di defunzionalizzare l'oggetto impiegato (Tirioni 2013, p. 69; v. anche osservazioni in Morel 2013, p. 208).

²⁴ Appare ampiamente condivisibile l'idea che le offerte seriali possano rappresentare la traccia di cerimonie collegate alla ritualità di passaggio (Lippolis, Parisi 2012, p. 424).

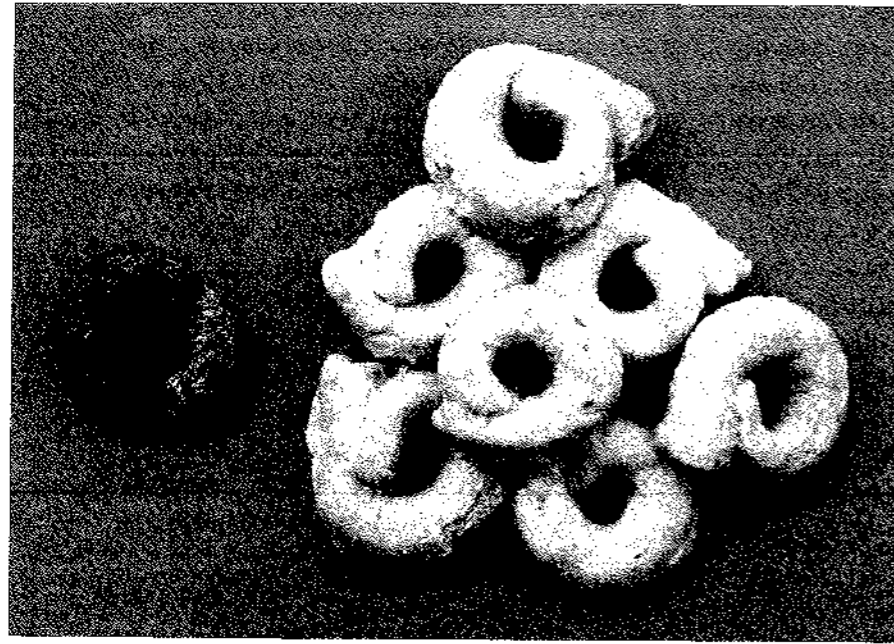


Fig. 6. Monte Papalucio: tarallino carbonizzato e materiale di confronto (foto C. Notarstefano).

sistente l'attestazione di fichi essiccati, talora decorati con cariossidi di cereali disposte in cerchio, mentre, per quanto riguarda la frutta fresca, sono stati rinvenuti acini di uva ed esemplari di mele selvatiche, melagrane, datteri ed olive.

Altri elementi concorrono a definire il quadro generale relativo al banchetto. In primo luogo deve essere sottolineata la cospicua attestazione di forme aperte per la consumazione individuale di cibi solidi, come le *lekanoi*³⁷, presenti in maniera consistente nei depositi votivi e, probabilmente, oggetto di rottura intenzionale. Particolarmente considerevole è il numero dei vasi potori: ca. 4.000 tra *kylikes* e *skyphoi* provengono dai contesti stratigrafici di età arcaica.

In passato è stato osservato che a Monte Papalucio le anfore commerciali ed i crateri sono presenti in quantità minime rispetto alle altre forme del "servizio" da vino; tuttavia l'analisi dei reperti ceramici di produzione locale mostra l'attestazione di un numero piuttosto elevato di crateri ollari ed anche di esemplari del tipo a colonnette che imitano le forme importate³⁸. Secondo la lettura proposta da Grazia Semeraro l'impiego nel rituale delle bevande alcoliche, ed in special modo del vino, rimanda in maniera esplicita alla prerogativa di controllo del rapporto con il sacro da parte dei gruppi dominanti, soprattutto attraverso l'uso di pratiche innovative³⁹; in questa prospettiva la scelta di azioni che concorrevano alla codifica del rituale ha certamente ricoperto un ruolo centrale nella definizione dei rapporti gerarchici tra quanti erano coinvolti nelle celebrazioni.

Presso le popolazioni antiche i pasti comuni, e la commensalità in genere, giocavano una parte fondamentale nella definizione dell'ordine sociale⁴⁰. Nella Grecia di età Geometrica il fenomeno è strettamente collegato alle origini della *polis* attraverso la definizione della sfera del sacro nell'ambito dei *rulers' dwellings*⁴¹. Ancora in età orientalizzante ed arcaica il banchetto era uno strumento per celebrare legami comuni, per rinforzare le relazioni tra i convitati ed infine per distinguere nettamente chi era invitato da chi rimaneva estromesso da simili cerimo-

rinto è stato ipotizzato che i cereali, una volta macinati, venissero utilizzati per la preparazione di minestre semiliquide o di impasti densi: da questi ultimi, senza la necessità di usare forni, ma semplicemente attraverso un'ulteriore cottura su focolari, in piatti o teglie, si potevano ottenere focacce³⁵.

Recenti indagini archeometriche condotte presso l'Università del Salento dal gruppo di ricerca diretto da Grazia Semeraro hanno portato a identificare la presenza di grassi animali e vegetali all'interno delle pentole, permettendo, altresì, di cogliere una stretta correlazione tra morfologia dei vasi e varietà delle pietanze³⁶.

Naturalmente si può anche immaginare che nell'ambito dei pasti rituali venissero consumati frutti freschi e/o secchi. In particolare a Oria è piuttosto con-

nie⁴². Situazioni analoghe sono ampiamente documentate nel comprensorio tirrenico tra Etruria, Lazio e Campania⁴³ e nella Sicilia, dove è particolarmente significativa la documentazione dell'acropoli di Polizzello⁴⁴. Si può pensare allora che il contesto culturale di Monte Papalucio rivestisse un ruolo fondamentale, in quanto, oltre ad essere il luogo in cui la comunità si rivolgeva agli dei per ottenere la garanzia della propria sopravvivenza, era lo spazio in cui, in particolari occasioni religiose, la collettività si riuniva per rinsaldare i legami sociali all'interno di una struttura complessa, ribadendo gerarchie e ruoli.

L'importanza dell'ospitalità e della commensalità nei processi di definizione delle società arcaiche dell'Italia meridionale è documentata anche in altri contesti indigeni. Lo svolgimento di cerimonie tra individui di pari rango viene ipotizzato per l'*anakoron* di Torre di Satriano nella Basilicata nord-occidentale⁴⁵. Inoltre, situazioni simili si ravvisano nella documentazione archeologica relativa agli insediamenti della Puglia meridionale. A pochi chilometri di distanza da Oria le ricerche sistematiche a San Vito dei Normanni hanno consentito di riconoscere, al centro di un piccolo insediamento del VI sec. a.C., abbandonato verso la fine del primo quarto del V secolo, un edificio di tipo palaziale; esso era dotato di un grande cortile con altare e *louteria*. Al complesso viene attribuita una varietà di funzioni cerimoniali collegate ad esigenze "pubbliche" di rappresentanza: lo spazio all'aperto era utilizzato in particolari circostanze per la celebrazione di sacrifici con conseguente consumo di pasti rituali ed assunzione di bevande alcoliche. Oltre che i caprovini, i cui resti erano concentrati nell'area dell'altare, venivano immolati i preziosi bovini, le cui ossa sono state rinvenute in una buca di scarico; tra le ceramiche di importazione spiccano due esemplari di crateri attici a volute, a figure nere. Anche a Muro Leccese un complesso residenziale di età arcaica è caratterizzato da un cortile con altare, fosse votive per la deposizione di caprovini e "teca fittile" per accogliere doni e suppellettile cerimoniale⁴⁷. Anche alcuni contesti dell'età del Ferro, databili tra l'VIII ed il VII sec. a.C., sembrano indicare l'importanza dei rituali legati al banchetto. Questi sono stati riconosciuti presso strutture residenziali relative a gruppi aristocratici a L'Amastuola⁴⁸ e Rocavecchia⁴⁹, mentre a Vaste sono documentati in un'area esclusivamente adibita a pratiche culturali, verosimilmente destinata ad una partecipazione collettiva⁵⁰.

Lo studio della celebrazione di riti comuni attraverso un approccio archeologico ed etnografico, mostra come queste siano occasioni di estrema importanza per la definizione degli assetti interni alle comunità. I banchetti cerimoniali si distinguono nettamente dalle attività quotidiane attraverso elementi fortemente simbolici che, in sintesi, sono rappresentati da quantità e qualità di cibi, bevande e suppellettile impiegata per cucinare, servire e consumare⁵¹. I gruppi dominanti, che gestiscono simili cerimonie, hanno modo di acquisire prestigio sociale, accentuando la propria posizione di vantaggio sugli strati subalterni attraverso la redistribuzione di alimenti solidi e liquidi, eventualmente in connessione con la pratica della festa-lavoro⁵². Un ruolo di particolare rilievo è ricoperto dallo smistamento di carne e bevande alcoliche, entrambe foriere di elevato apporto calorico e fonti di nutrimento normalmente precluse agli strati sociali più bassi.

Residenze aristocratiche e santuari potevano costituire anche un punto di riferimento per l'organizzazione del lavoro agricolo e per l'accumulo del *surplus* derivante da esso⁵³. A Monte Papalucio, come in altri luoghi di culto, è attestata la presenza di contenitori per derrate, doni essi stessi o, anche, strumento per la conservazione finalizzata all'allestimento di servizi pubblici e pasti comuni a cura di chi deteneva il controllo dei santuari.

⁴² Vd. ora Brisart 2009, p. 147; Marinatos 2011, p. 132; in prec. si vedano i contributi fondamentali: Murray 1983; Lombardo 1988, p. 280; Schmitt Pantel 1992, in part. pp. 109-110.

⁴³ Sulla convivialità presso le aristocrazie etrusche e sui meccanismi di redistribuzione alimentare che coinvolgono soprattutto la carne ed il vino si veda: Iaia 2006, in part. p. 270; vd. anche Esposito 2010, pp. 128-135.

⁴⁴ Palermo 2009, in part. p. 303. Sulla pratica del banchetto comune in Iberia, si veda Cabanillas de la Torre 2013; per esiti simili di processi di trasformazione legati alla competizione sociale ed all'emergere delle aristocrazie in contesti geografici diversi del Mediterraneo: Croissant, d'Ercole 2010, p. 311.

⁴⁵ Osanna 2013, p. 132.

⁴⁶ Scavi diretti da Grazia Semeraro; vd. in sintesi: Notarstefano 2012, pp. 45-54, 115-126.

⁴⁷ Giardino, Meo 2013.

⁴⁸ Burgers, Crielaard 2012, p. 541.

⁴⁹ Corretti, Dinielli, Merico 2010.

⁵⁰ D'Andria 2012, pp. 566-586.

⁵¹ Hayden 2001; cfr. Parker 2005, p. 162.

⁵² Si veda in gen. Dietler 2011.

⁵³ Vedi ora Sassu 2014, in part. pp. 8-9. In Reber 2013 è un'interessante analisi dei paesaggi sacri sull'isola di Naxos in età Geometrica. Per l'età tardo-classica ed ellenistica si veda in gen. Di Giuseppe 2012, pp. 82-84.

³⁵ Bookidis 1993, pp. 53-55; sull'uso di torte rituali e sul sacrificio incruento vd. in gen. Kearns 2011; vd. anche Lacam 2010, pp. 186-187. Stampi o matrici per focacce provengono da contesti santuariali di Eraclea in Lucania (Pianu 2002, p. 20) e Gravisca (Gravisca, p. 80, n. 46).

³⁶ Notarstefano 2012; vd. anche Semeraro, Notarstefano 2013.

³⁷ Complessivamente oltre 700 esemplari.

³⁸ In totale oltre 250 esemplari.

³⁹ Semeraro 1997, p. 362. Tale ipotesi si basa sul confronto con altre aree del Mediterraneo antico, ma trova ampi riscontri etnografici in relazione all'uso di bevande fermentate: a titolo di esempio si osservi il ruolo ricoperto dalla birra di banane presso i baNande del Congo (Remotti 2007-2008, p. 1090).

⁴⁰ Il fenomeno, tuttavia, trova riscontro anche presso comunità contemporanee del mondo occidentale come indicano ad es. alcuni studi sulla ritualità in Grecia: Håland 2014a, pp. 34, 46; Ead. 2014b, pp. 445, 449.

⁴¹ Mazarakis Ainian 1997; vd. anche Prost 2010, in part. pp. 226, 232.

A Creta è ben documentato il rinvenimento di *pithoi* con decorazione a rilievo in connessione con edifici destinati a banchetti comuni; in particolare, nell'*andreion* di Azoria alcuni esemplari di grandi dimensioni erano adibiti alla conservazione di vari generi alimentari individuati su base archeometrica: olive, cereali, legumi secchi, fichi⁵⁴. I grandi contenitori, in un'associazione di valore reale e simbolico, accoglievano i beni della collettività e al tempo stesso contribuivano a definire gli assetti sociali⁵⁵.

Recenti indagini stratigrafiche in un'area di culto di età ellenistica nell'insediamento di Vaste hanno portato al rinvenimento di un gruppo di almeno 20 *pithoi* per derrate di altezza compresa tra m 1,10 e 1,50⁵⁶. Nell'edificio arcaico di San Vito dei Normanni, già citato, è stato rinvenuto un ambiente che accoglieva grandi contenitori per derrate: essi certamente avevano un ruolo ostentatorio della ricchezza e ciò conferiva al vano una funzione di sala di rappresentanza⁵⁷.

Il contesto di Monte Papalucio costituisce un esempio rilevante di luogo di culto collettivo nell'ambito delle aree indigene dell'Italia meridionale. Nel Salento le ricerche archeologiche permettono di documentare una grande varietà di attestazioni del sacro fin dall'età del Ferro, tuttavia non è ancora chiaro se nella fase arcaica la situazione di Monte Papalucio resti un caso isolato. Numerosi indizi sembrano indicare che il luogo di culto di Santa Maria di Agnano, presso Ostuni, poteva avere un'importanza simile, per quantità di offerte e suppellettile riferibile alla frequentazione del VI e V sec. a.C.⁵⁸. È forse ipotizzabile che il ruolo di spicco di Monte Papalucio sia collegato all'importanza dell'insediamento di Oria, vero e proprio capoluogo della Messapia settentrionale, posto a metà strada del percorso che da Taranto conduce al porto di Brindisi sulla costa adriatica, ed in stretto rapporto con la colonia greca.

Un'importante area sacra, in cui trovava spazio la statua di Zeus, esisteva ad Ugento, mentre a Cavallino si riscontrano indizi della presenza di simili recinti culturali⁵⁹. In questi insediamenti principali, fino ad ora non è stato possibile riconoscere strutture residenziali aristocratiche con spazi adibiti a funzioni cerimoniali, come invece documentano gli scavi di San Vito dei Normanni e Muro Leccese. Si potrebbe immaginare che le differenze riscontrabili nell'organizzazione degli abitati si riflettano anche nei sistemi con cui le comunità nella loro interezza o attraverso gruppi ristretti di membri di pari grado si aggregano intorno alle famiglie dominanti. Di queste ultime è prerogativa la gestione della sfera cerimoniale e la conduzione del sacro; entrambe si manifestano con esiti simili ma all'interno di strutture profondamente diverse, così che, tanto il luogo di culto quanto l'edificio palaziale, costituiscono il punto di riferimento per la collettività che in essi trova opportunità di coesione. Nell'ambito della *polis*, templi e santuari sono catalizzatori per l'aggregazione della comunità che li ha prodotti; in essi la società si unifica intorno ad una divinità comune, garante del legame e protettrice della persistenza; le strutture del sacro sono, altresì, simbolo di unione e forza, da ammirare e rispettare da parte di popoli vicini⁶⁰. È verosimile che in contesti storici e socio-economici omologhi a quelli della *polis*, come nell'insediamento arcaico di Oria, possa valere l'affermazione di Nanno Marinatos: «the entire sanctuary can be seen as a manifestation of power and prestige within the framework of a competitive culture»⁶¹.

Presso comunità fortemente strutturate intorno ai gruppi aristocratici e forse numericamente meno consistenti rispetto a quella oritana, è la celebrazione del capo, insieme al suo clan, che costituisce l'occasione di auto-identificazione della collettività fissando il ricordo di eventi significativi attraverso i banchetti comuni⁶². In fondo il valore "sociale" ed aggregativo delle assemblee tra pari non doveva essere troppo lontano da quello delle cerimonie collettive rivolte alle divinità.

⁵⁴ Brisart 2009, pp. 144-147. Sugli *andreia*, la commensalità a Creta e l'assetto delle aristocrazie cretesi tra età orientalizzante ed arcaica vd.: Prent 2005, in part. pp. 441-476, Whitley 2010, in part. pp. 179-182. La presenza di *pithoi* presso il tempio A di Prusias è stata recentemente messa in relazione con l'impiego del vino nelle cerimonie, la forma, pertanto, risulterebbe alternativa al cratere (D'Acunto 2012, pp. 253-254).

⁵⁵ Brisart 2009, p. 149.

⁵⁶ Scavi dell'Università del Salento diretti da Francesco D'Andria (Mastronuzzi 2015).

⁵⁷ Semeraro c.d.s., p. 124, fig. 7.

⁵⁸ I dati risultano ancora sostanzialmente inediti; vd. in sintesi: Coppola et al. 2008.

⁵⁹ D'Andria, Mastronuzzi 2008.

⁶⁰ Voyatzis 1999, pp. 151-153.

⁶¹ Marinatos 1993, p. 229.

⁶² Osanna, Scalici 2011, p. 675.

Abbreviazioni bibliografiche

- Bellia A., 2009, *Coroplastica con raffigurazioni musicali nella Sicilia Greca (VI-III sec. a.C.)*, Pisa-Roma.
- Bellia A., 2012, *Da Bitalemi a Bellemme. Riti musicali e culti femminili in Sicilia*, in V. Nizzo, L. La Rocca (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto: rappresentazioni e pratiche del sacro, Atti dell'Incontro Internazionale di Studi (Roma, 20-21 maggio 2011)*, Roma, pp. 681-692.
- Bergquist B., 1998, *Feasting of worshippers or Temple and sacrifice? The case of Herakleion in Thasos*, in R. Hägg (a cura di), *Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological Evidence, Proceedings of the Fourth International Seminar on Ancient Greek Cult (Swedish Institute at Athens, 22-24 October 1993)*, Stockholm, pp. 57-72.
- Bodiou L., Mehl V., 2009, *Sociologie des odeurs en pays Grec*, in L. Bodiou, D. Frère, V. Mehl (a cura di), *Parfums et odeurs dans l'antiquité*, Rennes, pp. 141-163.
- Bookidis N., 1993, *Ritual Dining at Corinth*, in N. Marinatos, R. Hägg (a cura di), *Greek Sanctuaries. New Approaches*, London - New York, pp. 45-61.
- Bremmer J.N., 1994, *Greek Religion*, Oxford.
- Brisart T., 2009, *Les pithoi à reliefs de l'atelier d'Aphrati. Fonction et statut d'une production orientalisante*, in A. Tsingarida (a cura di), *Shapes and Uses of Greek Vases (7th - 4th centuries B.C.), Proceedings of the Symposium held at the Université libre de Bruxelles (27-29 April 2006)*, Bruxelles, pp. 137-151.
- Burgers G.J., Crielaard J.P., 2012, *Mobilità, migrazioni e fondazioni nel Tarantino arcaico: il caso di L'Amastuola*, in *AttiMGrecia L*, Taranto, pp. 525-548.
- Cabanillas de la Torre G., 2013, *La céramique du sanctuaire celtique de Capote (Higuera La Real, Badajoz, Espagne)*, in M. Denti, M. Tuffreau-Libre (sous la direction de), *La céramique dans les contextes rituels. Fouiller et comprendre les gestes des anciens, Actes de la table ronde de Rennes (16-17 juin 2010)*, Rennes, pp. 127-139.
- Carannante A., D'Acunto M., 2012, *Introduzione*, in A. Carannante, M. D'Acunto (a cura di), *I profumi nelle società antiche. Produzione, commercio, usi, valori simbolici*, Paestum, pp. 7-11.
- Castoldi M., 2014, *Alberi di bronzo. Piante di bronzo e metalli preziosi nell'antica Grecia*, Bari.
- Cipriani M., Avagliano G., 2005, *Materiali votivi dall'Athenaion di Paestum*, in A. Comella, S. Mele (a cura di), *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana, Atti del Convegno di Studi (Perugia, 1-4 giugno 2000)*, Bari, pp. 555-563.
- Coppola et al. 2008, *La grotte de Santa Maria di Agnano (Ostuni) et ses abords: a propos des critères d'identification d'un sanctuaire messapien*, in X.D. Raventòs, S. Ribichini, S. Verger. (a cura di), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*, Roma, pp. 201-232.
- Corretti A., Dinielli G., Merico M., 2010, *Roca. Indizi di attività cerimoniali dell'età del Ferro*, in *AnnSNPisa* s. 5, 2/2, pp. 160-180.
- Croissant F., d'Ercole C., 2010, *Sociétés, styles et identités*, in R. Étienne (a cura di), *La Méditerranée au VII^e siècle av. J.C. (Essais d'analyses archéologiques)*, Paris, pp. 311-368.
- D'Acunto M., 2012, *I templi a focolare centrale cretesi alto-arcaici e arcaici: rituali sacrificali e simbolismo politico*, in V. Nizzo, L. La Rocca (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto: rappresentazioni e pratiche del sacro, Atti dell'Incontro Internazionale di Studi (Roma, 20-21 maggio 2011)*, Roma, pp. 251-261.
- D'Andria F., 1991, *Insediamenti e territorio: l'età storica*, in *AttiMGrecia XXX*, Taranto, pp. 393-478.
- D'Andria F. (a cura di), 2005, *Cavallino. Pietre, case e città della Messapia arcaica*, Ceglie Messapica.
- D'Andria F., 2012, *Il Salento nella prima Età del Ferro (IX - VII sec. a.C.): insediamenti e contesti*, in *AttiMGrecia L*, Taranto, pp. 551-592.
- D'Andria F., Mastronuzzi G., 2008, *Cippi e stele nei santuari magno-greci*, 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)*, Pozzuoli, pp. 223-240.
- De Cesare M., 2012, *Le nymphai e l'acqua in Sicilia: l'imagerie vascolare*, 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. 141-168.
- Detienne M., 1972, *Les jardins d'Adonis*, Paris.
- Dietler M., 2011, *Feasting and fasting*, in T. Insoll (a cura di), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, Oxford, pp. 179-194.

- Di Fazio M., 2011, "La morte è dura; ancor più duro il cordoglio". Primi appunti da una indagine sul pianto rituale nel mondo etrusco, in V. Nizzo (a cura di), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto, Atti dell'Incontro Internazionale di Studi in onore di Claude Lévi-Strauss (Roma, 21 maggio 2010)*, Roma, pp. 717-726.
- Di Giuseppe H., 2012, *Black-Gloss Ware in Italy. Production Management and Local Histories*, (BAR IS 2335), Oxford.
- Ekroth G., 2014, *A note on minced meat in ancient Greece*, in L. Karlsson, S. Carlsson, J.B. Kullberg (a cura di), *LAB-RYS. Studies presented to Pontus Hellström*, in *Boreas* 35, pp. 223-235.
- Esposito A., 2010, *L'Italie au coeur de la Méditerranée (VII^e-VI^e s.): contextes, transferts et transitions*, in R. Étienne (a cura di), *La Méditerranée au VI^e siècle av. J.C. (Essais d'analyses archéologiques)*, Paris, pp. 116-135.
- Ferlito B., 2012, *La strumentazione del culto nel mondo greco*, in V. Nizzo, L. La Rocca (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto: rappresentazioni e pratiche del sacro, Atti dell'Incontro Internazionale di Studi (Roma, 20-21 maggio 2011)*, Roma, pp. 841-850.
- Ferrari G., 2011, *What Kind of Rite of Passage was the Ancient Greek Wedding?*, in D.B. Dodd, C.A. Faraone (a cura di), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives*, New York, pp. 27-42.
- Fiorentino G., 2008, *Paleoambiente e aspetti rituali in un insediamento archeologico tra fase arcaica ed ellenistica: nuove analisi archeobotaniche ad Oria - Papalucio (BR)*, in F. D'Andria, J. De Grossi Mazzerin, G. Fiorentino (a cura di), *Uomini, piante e animali nella dimensione del sacro, Atti del Seminario di Studi di Bioarcheologia (Cavallino, 28-29 giugno 2002)*, Bari, pp. 97-109.
- Garwood P., 2011, *Rites of passage*, in T. Insoll (a cura di), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, Oxford, pp. 261-284.
- Gebhard E.R., 1993, *The evolution of a pan-Hellenic sanctuary: from archaeology towards History at Isthmia*, in N. Marinatos, R. Hägg (a cura di), *Greek Sanctuaries. New Approaches*, London - New York, pp. 154-177.
- Giardino L., Meo F., 2013, *Attestazioni di pratiche rituali di età arcaica nell'abitato messapico di Muro Leccese (LE)*, 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. 165-203.
- Gravisca = L. Mercuri, L. Fiorini (a cura di), *Il mare che univa. Gravisca santuario mediterraneo*, Roma.
- Guidi A., 2012, *I tempi del sacro nel Lazio protostorico*, in V. Nizzo, L. La Rocca (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto: rappresentazioni e pratiche del sacro, Atti dell'Incontro Internazionale di Studi (Roma, 20-21 maggio 2011)*, Roma, pp. 137-146.
- Håland H.J., 2014a, *The Legend and Popular Festival of Agios (Saint) Charalampos, and its Parallels in the Wider Greek Context, Ancient and Modern*, in *Folk life: journal of ethnological studies* 52.1, pp. 13-48.
- Håland H.J., 2014b, *In The Hands of the Women, the Babo day: From a mid-winter festival in Greek Macedonia to the ancient world*, in D. Parusheva, L. Gergova (a cura di), *The Ritual Year 8: Migrations*, Sofia, pp. 442-468.
- Hamilakis Y., 2011, *Archaeologies of the sense*, in T. Insoll (a cura di), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, Oxford, pp. 209-225.
- Hayden B., 2001, *Fabulous feasts: prolegomenon to the importance of feasting*, in M. Dietler, B. Hayden (a cura di), *Feasts: archaeological and ethnographic perspectives on food, politics and power*, Washington DC, pp. 23-64.
- Hugot L., 2009, *Les sacrifices parfumés des Étrusques*, in L. Bodiou, D. Frère, V. Mehl (a cura di), *Parfums et odeurs dans l'antiquité*, Rennes, pp. 89-96.
- Iaia C., 2006, *Prima del "simposio": vasi in bronzo e contesto sociale nell'Etruria meridionale protostorica*, in *Revista d'arqueologia de ponent* 16-17, pp. 262-270.
- Insoll T., 2009, *Materializing Performance and Ritual: Decoding the Archaeology of Movement in Tallensi Shrines in Northern Ghana*, in *Material Religion: the Journal of Objects, Art and Belief* 5, 3, pp. 288-310.
- Kearns E., 2011, *Ὁ λιβανωτὸς εἰσεβὲς καὶ τὸ πόπανον*, in V. Pirenne-Delforge, F. Prescendi (a cura di), *Nourrir les dieux?: sacrifice et représentation du divin, Actes de la VI^e rencontre du Groupe de recherche européen "Figura, représentation du divin dans les sociétés grecque et romaine" (Université de Liège, 23-24 octobre 2009)*, in *Kernos Suppl.* 26, pp. 89-104.
- Lacam J.C., 2010, *Variations rituelles. Les pratiques religieuses en Italie centrale et méridionale au temps de la deuxième guerre punique*, Rome.
- Lippolis E., Parisi V., 2012, *La ricerca archeologica e le manifestazioni rituali tra metropoli e apoikiai*, in *AttiMGrecia* L, Taranto, pp. 423-470.
- Lombardo M., 1988, *Pratiche di commensalità e forme di organizzazione sociale nel mondo greco: symposia e syssitia*, in *AnnSNSPisa* s. III, XVIII, 2, pp. 263-286.
- Marinatos N., 1993, *What were Greek sanctuaries? A synthesis*, in N. Marinatos, R. Hägg (a cura di), *Greek Sanctuaries. New Approaches*, London-New York, pp. 228-233.
- Marinatos N., 2011, *Striding across boundaries. Hermes and Aphrodite as gods of initiation*, in D.B. Dodd, C.A. Faraone (a cura di), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives*, New York, pp. 130-151.
- Mastronuzzi G., 2013, *Il luogo di culto di Monte Papalucio ad Oria. 1. La fase arcaica*, Bari.
- Mastronuzzi G., 2014, *Villari, Elisabetta (a cura di): Il paesaggio e il sacro. L'evoluzione dello spazio di culto in Grecia: interpretazioni e rappresentazioni*, recensione pubblicata online il 26-3-2014 in *Histara les comptes rendus*, <http://histara.sorbonne.fr/cr.php?cr=1983>.
- Mastronuzzi G., 2015, *Il luogo di culto ellenistico di Fondo Melliche*, in G. Mastronuzzi, V. Melissano (a cura di), *Museo Archeologico di Vaste, Catalogo*, Maglie, pp. 85-86.
- Mastronuzzi G., Ciuchini P., 2011, *Offerings and rituals in a Messapian holy place: Vaste, Piazza Dante (Puglia, Southern Italy)*, in *WorldA* 43, 4, pp. 676-701.
- Mazarakis Ainian A., 1997, *From Rulers' Dwellings to Temples. Architecture, Religion and Society in Early Iron Age Greece (1100-700 B.C.)*, Jonsered.
- Mehl V., 2008, *Parfums de fête. Usages de parfums et sacrifices sanglants*, in P. Brulé, V. Mehl (a cura di), *Le sacrifice antique. Vestiges, Performances, Stratégies, Actes du colloque de Lampeter (29 août - 3 septembre 2006)*, Rennes, pp. 167-186.
- Mertens D., 1999, *Metaponto: l'evoluzione del centro urbano*, in D. Adamesteanu (a cura di), *Storia della Basilicata, 1. L'antichità*, Roma - Bari, pp. 247-294.
- Messapi = F. D'Andria (a cura di), *Archeologia dei Messapi*, Bari 1990.
- Milanesio Macri M., 2010, *Forme del culto nel Thesmophorion in c.da Parapezza*, in L. Lepore, P. Turi (a cura di), *Caulonia, tra Croton e Locri*, Firenze, pp. 331-350.
- Morel J.P., 2013, *Des céramiques aux «gestes», des «gestes» aux rites. Impressions finales d'une table ronde*, in M. Denti, M. Tuffreau-Libre (a cura di), *La céramique dans les contextes rituels. Fouiller et comprendre les gestes des anciens, Actes de la table ronde de Rennes (16-17 juin 2010)*, Rennes, pp. 203-213.
- Murray O., 1983, *The Symposium as Social Organization*, in R. Hägg (a cura di), *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.: Tradition and Innovation, Proceedings of the Second International Symposium at the Swedish Institute in Athens (1-5 June 1981)*, Stockholm, pp. 195-199.
- Notarstefano F., 2012, *Ceramica e alimentazione. L'analisi chimica dei residui organici nelle ceramiche applicata ai contesti archeologici*, Bari.
- Osanna M., 2013, *A banchetto in casa del principe*, in M. Osanna, M. Vullo (a cura di), *Segni del potere. Oggetti di lusso dal Mediterraneo nell'Appennino lucano di età arcaica*, Venosa, pp. 117-135.
- Osanna M., Scalici M., 2011, *Nascita delle aristocrazie e sistemi di parentela in area nord-lucana*, in V. Nizzo (a cura di), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto, Atti dell'Incontro Internazionale di Studi in onore di Claude Lévi-Strauss, Roma, 21 maggio 2010*, Roma, pp. 669-681.
- Palermo D., 2009, *L'acropoli di Polizzello tra l'Età del Bronzo e il VI secolo a.C.: problemi e prospettive*, in R. Panvini, C. Guzzone, D. Palermo (a cura di), *Polizzello. Scavi del 2004 nell'area del santuario dell'acropoli*, Viterbo, pp. 297-313.
- Parisi V., 2010, *Offerte votive nei santuari della Magna Grecia: dai contesti al sistema rituale*, in *BCH* 134.2, pp. 455-463.
- Parker R., 2005, *Polyteism and Society at Athens*, Oxford.
- Pianu G., 2002, *L'agorà di Eraclea Lucana*, Roma.
- Pocetti P., 2008, *Un Case Study per l'identificazione di un santuario messapico: il materiale epigrafico dalla grotta di S. Maria di Agnano (Ostuni, Brindisi)*, in X.D. Raventòs, S. Ribichini, S. Verger (a cura di), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*, Roma, pp. 233-249.

- Prent M., 2005, *Cretan Sanctuaries and Cults: Continuity and Change. From Late Minoan IIIc to the Archaic Period*, Leiden-Boston.
- Prost F., 2009, *L'odeur des dieux en Grèce ancienne. Encens, parfums et statues de culte*, in L. Bodiou, D. Frère, V. Mehl (a cura di), *Parfums et odeurs dans l'antiquité*, Rennes, pp. 97-103.
- Prost F., 2010, *Quelle place pour les dieux dans la cité grecque?*, in R. Étienne (a cura di), *La Méditerranée au VII^e siècle av. J.C. (essais d'analyses archéologiques)*, Paris, pp. 223-233.
- Reber K., 2013, *Déméter et Dionysos. Paysages sacrés sur l'île de Naxos*, in E. Villari (a cura di), *Il paesaggio e il sacro*, Genova, pp. 49-58.
- Remotti F., 2007-2008, *Bananeti e tombe arboree: «scomparire» o «rimanere» tra i banande del nord Kivu (Congo orientale)*, in G. Bartoloni, M.G. Benedettini (a cura di), *Sepolti tra i vivi, Atti del Convegno Internazionale (Roma, 26-29 aprile 2006)*, in *ScAnt* 14, pp. 1083-1103.
- Sassu R., 2014, *Alcune osservazioni sui chremata preservati nei santuari greci di epoca arcaica e classica*, in *Thiasos. Rivista di Archeologia e architettura antica* 3.1, pp. 3-15.
- Schmitt Pantel P., 1992, *La cité au banquet. Histoire du repas publics dans les cités grecques*, Rome.
- Semeraro G., 1997, *évηφοί. Ceramica greca e società nel Salento arcaico*, Lecce-Bari.
- Semeraro G., 2012, *GIS and Intervisibility Analyses for the Study of Archaeological Landscapes - Problems of Interpretation. Case Study: the Murge Plateau in the Archaic Period*, in F. Verneulen, G.J. Burgers, S. Keay, C. Corsi (a cura di), *Urban Landscape Survey in Italy and the Mediterranean*, Oxford, pp. 197-206.
- Semeraro G., c.d.s., *Le comunità indigene delle Murge salentine*, in G. Greco (a cura di), *Segni di appartenenza e identità di comunità nel mondo indigeno, Seminario di studi, Napoli, 6-7 luglio 2012*, Napoli, pp. 117-131.
- Semeraro G., Notarstefano F., 2013, *Integrated methodologies for the study of cultural contexts. Case studies from the Mediterranean area: Malta and Hierapolis*, in L. Giardino, G. Tagliamonte (ed.), *Archeologia dei luoghi e delle pratiche di culto, Atti del Convegno (Cavallino, 26-27 gennaio 2012)*, Bari, pp. 57-68.
- Tanasi D., 2009, *Il settore settentrionale dell'acropoli*, in R. Panvini, C. Guzzone, D. Palermo (a cura di), *Polizzello. Scavi del 2004 nell'area del santuario dell'acropoli*, Viterbo, pp. 9-121.
- Tirloni I., 2013, *La déposition de la céramique dans les lieux de culte en Italie du sud entre âge du Bronze et âge du Fer*, in M. Denti, M. Tuffreau-Libre (a cura di), *La céramique dans les contextes rituels. Fouiller et comprendre les gestes des anciens, Actes de la table ronde de Rennes (16-17 juin 2010)*, Rennes, pp. 51-71.
- Trinkl E., 2009, *Sacrificial and profane use of Greek hydriai*, in A. Tsingarida (a cura di), *Shapes and Uses of Greek Vases (7th - 4th centuries B.C.), Proceedings of the Symposium held at the Université libre de Bruxelles (27-29 April 2006)*, Bruxelles, pp. 153-171.
- Villing A., 2009, *The daily grind of ancient Greece: mortars and mortaria between symbol and reality*, in A. Tsingarida (a cura di), *Shapes and Uses of Greek Vases (7th - 4th centuries B.C.), Proceedings of the Symposium held at the Université libre de Bruxelles (27-29 April 2006)*, Bruxelles, pp. 319-333.
- Voyatzis M., 1999, *The Role of Temple Building in Consolidating Arkadian Communities*, in T.H. Nielsen, J. Roy (a cura di), *Defining Ancient Arkadia, Actes of the Copenhagen Polis Centre 6 (April 1-4 1998)*, Copenhagen, pp. 130-168.
- Whitley J., 2010, *La Crète au VII^e s.*, in R. Étienne (a cura di), *La Méditerranée au VII^e siècle av. J.C.*, (Essais d'analyses archéologiques), Paris 2010, pp. 170-182.
- Wilkens B., 1995, *Animali da contesti rituali nella preistoria dell'Italia centro-meridionale*, in *Atti del I° Convegno Nazionale di Archeozoologia (Rovigo, 5-7 marzo 1993)*, (Padusa Quaderni 1), pp. 201-207.
- Yntema D., 1993, *In Search of an Ancient Countryside. The Amsterdam Free University Field Survey at Oria Province of Brindisi South Italy (1981-1983)*, Amsterdam.
- Yntema D., 2013, *The Archaeology of South-East Italy in the First Millennium B.C.*, Amsterdam.

FORME DI CULTO E PROCESSI DI INTERAZIONE NEI SANTUARI DELLA SICILIA OCCIDENTALE: IDEOLOGIA E CULTURA MATERIALE

Francesca Spatafora

La ricerca storico-archeologica condotta soprattutto negli ultimi decenni, unitamente ai più attuali approcci metodologici utili all'interpretazione dei contesti indagati, ha connotato sempre più chiaramente la parte occidentale dell'isola come spazio di relazioni e di scambio, uno spazio dove anche la dimensione collettiva della religiosità delle popolazioni locali, attraverso forme di culto più o meno chiare e strutturate, si accentua a partire dall'età arcaica proprio in virtù dei contatti stabiliti con gli altri protagonisti della scena.

La vicinanza delle città elime della tradizione letteraria, infatti, nonché dei tre principali *emporia* fenici fondati sulla costa nord-occidentale, ma soprattutto la presenza, ad Est, delle più occidentali delle città greche di Sicilia, che marcavano in modo forte il territorio controllato dai Greci, condizionarono certamente lo sviluppo e la crescita degli insediamenti indigeni.

Limitandosi al tema della religiosità, ad esempio, è oggi opinione consolidata che, tra i nativi della Sicilia, solo a partire dalla fine del VII secolo a.C., ma soprattutto nel VI, grazie agli intensi processi di mediazione avviati con le nuove genti stanziatesi stabilmente nell'isola, si registra una chiara strutturazione della sfera del sacro.

L'argomento, anche di recente, è stato trattato sotto diverse angolazioni e con diversi approcci metodologici, anche se non sempre la teoria è risultata adeguatamente supportata da una chiara evidenza archeologica.

Ad una lettura delle tipologie architettoniche e dei culti connessi¹, utile per evidenziare forme e modi del contatto tra indigeni e greci, infatti, si è parallelamente affiancata una linea di ricerca che, privilegiando alcuni aspetti della ritualità, ha inteso sviluppare un discorso più strettamente legato all'idea di coesione sociale e politica dei vari gruppi "indigeni"², pur in presenza di una realtà particolarmente articolata e condizionata da diversi fattori, non ultimo lo stato della ricerca che, come già detto, risulta essere particolarmente disomogeneo.

Pur volendo riesaminare brevemente solo alcuni specifici contesti situati a Ovest della linea di demarcazione costituita dall'asse fluviale Torto-Himera settentrionale/Platani, è forse utile guardare a quella realtà in una visione di lunga durata per cercare, ed eventualmente evidenziare, differenze sostanziali tra i periodi più antichi e l'età classica ed ellenistica, quando, cioè, l'intera isola è caratterizzata dall'accelerazione di quei processi di mescolanza e ibridazione ben evidenti anche in relazione ad altri ambiti.

Tralasciando quindi l'evidenza relativa all'età protostorica, particolarmente frammentaria e lacunosa – e che, comunque, attesta un tipo di religiosità legata ad ambiti naturalistici strettamente connessi con le possibilità di sopravvivenza delle comunità – è solo a partire dall'Età del Ferro avanzata che la sfera del sacro appare più facilmente riconoscibile, anche attraverso la reiterazione di motivi iconografici legati probabilmente al concetto di fertilità e riproduzione³; risulta particolarmente diffuso, ad esempio, il motivo delle corna taurine, più o meno stilizzate, sulla ceramica proveniente da alcuni importanti contesti connessi in qualche modo con i temi della religiosità⁴ e della raffigurazione stessa di bovini in forma di piccola plastica⁵ o di decorazione architettonica nei modellini di sacello⁶.

¹ Albanese Procelli 2006.

² Hodos 2010; Ferrer 2010; Urquhart 2010.

³ Albanese Procelli 2006, p.60.

⁴ Si ricordino, per primi, i ben noti vasi da Polizzello, conservati al Museo Archeologico "Antonino Salinas" di Palermo e per la prima volta editi da Gabrici (Gabrici 1925) ma anche, tra gli altri, l'anfora rinvenuta in una tomba di Entella (Falsone 1980).

⁵ Cfr. La Rosa 1968.

⁶ Mi riferisco in particolare al modellino di capanna sacello con figura di torello in posizione acroteriale rinvenuto pochi anni fa a Monte Iato in un contesto domestico (cfr. Isler 2009, pp. 162-167, Fig. 1 a-d).

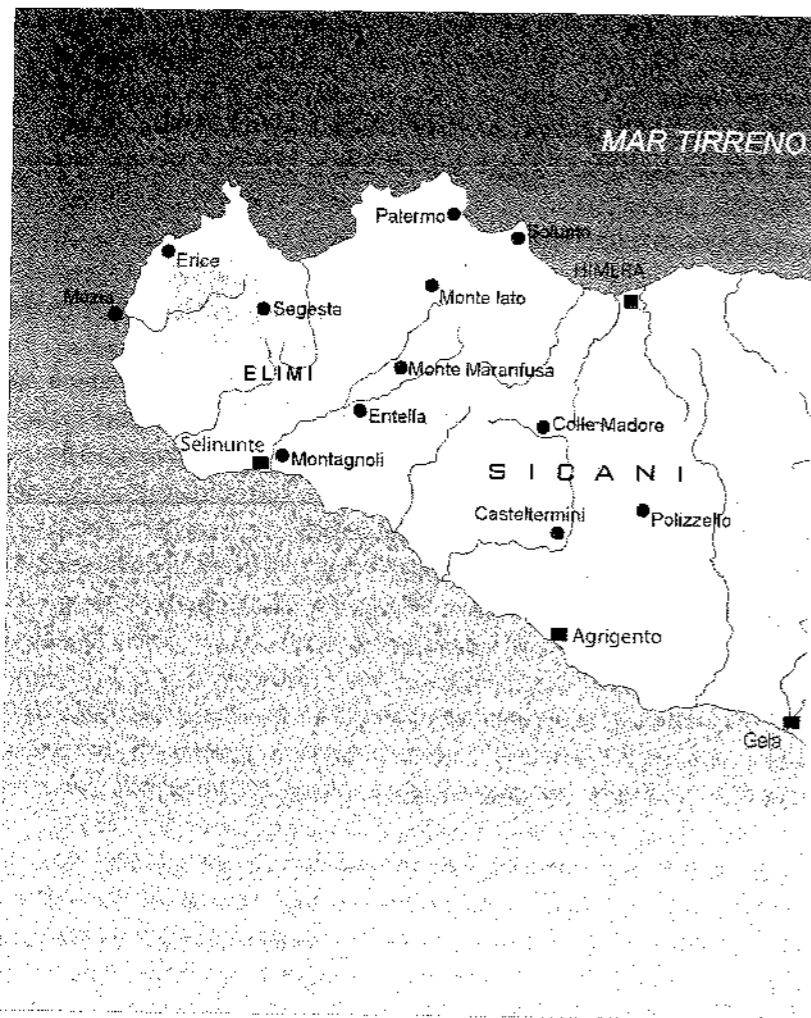


Fig. 1. Sicilia centro-occidentale.

sacelli circolari, costituiva lo spazio religioso delle genti sicane della zona centrale dell'isola, assolvendo anche, almeno nelle sue fasi più tarde, a una funzione di incontro/scambio con i coloni rodio-cretesi della fascia costiera meridionale, così come testimoniano le numerose offerte di materiali allogeni all'interno del contesto indigeno⁹.

Semplicemente connessa alla piccola comunità insediata sull'altura è, invece, la grande capanna circolare scoperta anni orsono sulla cima del Colle Madore¹⁰, probabile luogo di culto e aggregazione prima della costruzione, nel VI secolo, dell'*oikos* e dei suoi annessi sul sottostante fianco della collina¹¹. Egual connotazione ha, con tutta probabilità, la porzione di capanna circolare con banchina anulare – rovinata nella parte orientale dove affiora il banco di roccia naturale – scoperta più di recente sul terrazzo superiore meridionale di Monte Maranfusa¹², precedente l'impianto dell'abitato di fine VII sec. a.C. e da collegare, quindi, con il villaggio della prima Età del Ferro indiziato soprattutto attraverso la presenza di un gruppo di materiali d'impasto rinvenuti anni fa in deposizione secondaria¹³.

Si tratta dunque di una forma architettonica che, oltre a implicare una ritualità di gruppo che verosimilmente prevedeva il banchetto comune, così come testimonia la cultura materiale raccolta nei vari livelli d'uso, è

Dalla fine del VII sec. a.C., inoltre, in evidente concomitanza al consolidarsi della presenza greca nell'isola, si evidenziano spazi esclusivamente riservati ad attività rituali che spesso diventano essi stessi luoghi simbolici di incontro e di relazioni (Fig.1).

Il modulo circolare, ad esempio, ben adatto a cerimonie comunitarie ma dal carattere elitario, fu ampiamente impiegato sia nella forma del sacello isolato, evidentemente connesso ad una utilizzazione circoscritta alla comunità di riferimento, che nella tipologia a grappolo, sintomatica, forse, di luoghi di aggregazione destinati a più ampi comprensori e a pratiche di commensalità comuni, nonché, nella fase matura di queste strutture, a spazio di incontro e scambio tra Greci e nativi.

Indicativo di quest'ultima tipologia può considerarsi, nella Sicilia occidentale, il ben noto caso di Montagnoli⁷, un complesso omogeneo e unitario destinato a luogo di culto e di riunione per le popolazioni "indigene" dell'area del basso Belice, in analogia con l'area sacra di Polizzello⁸ che, con i suoi grandi

rispecchiata, almeno fino alla fine del VI sec. a.C., dai modellini di capanne/sacello che contraddistinguono molti contesti sacri o domestici di età arcaica e tardo-arcaica, per la maggior parte rappresentati nella tipologia della capanna a pianta circolare e tetto troncoconico¹⁴ (Fig. 2), forse per marcare la comune appartenenza e il legame con la tradizione anche attraverso l'architettura, probabilmente in opposizione significativa con le nuove realtà coloniali emergenti con tutto il loro peso politico e culturale.

In questo stesso ambito territoriale, infatti, la fondazione precoce dei grandi santuari selinuntino e imerese, attivi dalla fine del VII sec. a.C. e già a quell'epoca abbastanza strutturati sotto il profilo architettonico e culturale, fu probabilmente funzionale anche ad una precisa strategia di contatti finalizzata al controllo del territorio.

Nella colonia calcidese situata sulla costa settentrionale dell'isola, ad esempio, il grande *temenos* dedicato ad Athena potrebbe forse prestarsi, almeno rispetto al parametro dei culti e della frequentazione, ad una lettura più articolata di quanto non sia stata quella finora attribuitagli¹⁵. Alcuni dei materiali della stipe del Tempio A (Fig. 3a), ad esempio, il più antico tra quelli riportati alla luce e databile all'ultimo venticinquennio del VII sec. a.C., sembrerebbero indicare una frequentazione del santuario allargata anche alle popolazioni locali¹⁶ che, all'epoca, detenevano saldamente il controllo dell'entroterra: una frequentazione

che trova la sua ragion d'essere anche nella necessità di stabilire relazioni matrimoniali con gli indigeni nonché rapporti di scambio utili alla nascente economia della colonia¹⁷. In quest'ottica e secondo questa diversa prospettiva si sostanzia anche la nuova lettura del contesto da parte di Mario Torelli¹⁸ che ha proposto di collegare i sacelli A e B al culto di Afrodite armata di ascendenza fenicio-cipriota, rappresentata, secondo Torelli, dal bronsetto della stipe votiva del tempio A (Fig. 3b). Un tipo di culto ben attestato in Fenicia e a Cipro, a cui potrebbe connettersi anche un particolare ex-voto, la ben nota *faiance* prodotta probabilmente a Naukratis raffigurante un personaggio maschile nudo in posizione omosessuale, verosimilmente uno *hierodoulos* (Fig. 3c), figura legata alle pratiche di prostituzione sacra sia maschile che femminile di tradizione orientale¹⁹. La motivazione per l'accoglimento a Himera di questo culto, assai diffuso tra l'altro tra i mercanti e i naviganti greci nel



Fig. 2. Modellino di capanna da Polizzello.

⁷ Castellana 1989; *Id.* 2000; Spatafora 2015, pp. 289-290.

⁸ Palermo 2006; *Id.* 2009.

⁹ Polizzello 2009 (con bibliografia precedente).

¹⁰ Vassallo 1999, pp. 24-29.

¹¹ *Ibid.*, pp. 209-211.

¹² Spatafora 2012, p. 16; *Ead.* 2015, pp. 290-291.

¹³ *Ead.* 2003, pp. 89-108.

¹⁴ Palermo 1997; Gulli 2009.

¹⁵ Allegro 1993 (con bibliografia precedente).

¹⁶ Mi riferisco, ad esempio, alla presenza della ben nota brocchetta di produzione locale a decorazione dipinta rinvenuta nel deposito votivo del Tempio A (Bonacasa 1970; Vassallo 2003).

¹⁷ Vassallo 2010; Allegro, Fiorentino 2010.

¹⁸ Torelli 2003.

¹⁹ Ringrazio il Prof. G. Hölbl per gli utili suggerimenti. Vassallo 2005, p.127, Fig.231; Torelli 2003, p. 675.



Fig. 3. Himera. Dalla stipe votiva del tempio A.

evidenziate nei sacelli circolari: offerte sui pavimenti o all'interno di fosse o negli anfratti naturali che attestano una religiosità, tipica delle comunità agricole e pastorali, strettamente legata alla terra e al concetto di riproduzione. A questa fattispecie si lega, ad esempio, il complesso situato nella parte occidentale del terrazzo mediano di Monte Maranfusa²³, in un ambiente naturale rupestre a dominio del Belice destro, un contesto che ha un confronto significativo con i vani/recinto di Casteltermini nel cuore della Sikania²⁴ anche in relazione al regime delle offerte che, nel caso di Monte Maranfusa, sembrano evocare la pratica del pasto comune, atta ad accentuare il senso di coesione della comunità, e delle libagioni, intese come spargimento rituale di liquidi nel terreno a sottolineare, quindi, il carattere ctonio del culto.

Si tratta di edifici che spesso non hanno una specifica caratterizzazione architettonica, al contrario di altri luoghi di culto che documentano come, alla metà del VI secolo, i modelli coloniali siano già recepiti e rielaborati all'interno dei centri indigeni, probabilmente in concomitanza con la diffusione dei culti ctoni, ideologicamente vicini al sentimento religioso di stampo naturalistico proprio delle comunità locali. E se Rosa Maria Albanese, analizzando soprattutto la documentazione della Sicilia orientale e centromeridionale, ha evidenziato

Mediterraneo²⁰, sarebbe da ricercare nella posizione stessa della colonia, situata sulla costa settentrionale dell'isola a immediato contatto con l'area di influenza punica ed elima dove il grande santuario ericino costituiva «un polo di straordinaria attrazione religiosa, politica e mercantile»²¹ proteso verso quelle rotte del Mediterraneo centrale nelle quali Himera intendeva inserirsi. Un'ipotesi attraente e ben argomentata che restituirebbe a Himera quella dimensione emporica che le deriva dal suo essere città di frontiera e che oggi è meglio documentata dal recente rinvenimento di un intero quartiere emporico, già attivo all'epoca della fondazione, collocato sulla destra idrografica della foce del fiume Imera, al di fuori di quello che finora si riteneva fosse il perimetro della città antica²².

Ritornando al mondo indigeno, è comunque opportuno rilevare come accanto a quegli spazi culturali che, per gli aspetti prima ricordati, si richiamano a tradizioni protostoriche, siano attestati già in età arcaica luoghi di culto, o comunque spazi rituali, meno caratterizzati in senso locale sotto il profilo architettonico ma in cui le azioni rituali non differiscono in modo sostanziale da quelle

²⁰ Significative analogie, ad esempio, si riscontrano tra i materiali del deposito votivo del Tempio A di Himera e quello del Santuario di Afrodite a Gravisca; cfr. in ultimo *Il Mare che univa. Gravisca santuario mediterraneo* (con bibliografia completa sugli scavi di Gravisca) e in particolare Fiorini 2014, p. 31.

²¹ Torelli 2003, p. 675.

²² Lo scavo, preventivo alla costruzione del doppio binario ferroviario, si è svolto tra il 2010 e il 2011 sotto la direzione di Nunzio Allegro e ha ben sostanziato l'idea di un insediamento emporico alla foce del fiume già indiziato attraverso gli scavi in proprietà Cardillo, condotti dallo stesso Nunzio Allegro diversi anni fa (Allegro, Macaluso, Parello 1997-1998).

²³ Spatafora 2010, pp. 33-34; *Ead.* 2015, pp. 292-293.

²⁴ Gullì 2005, pp. 11-13.

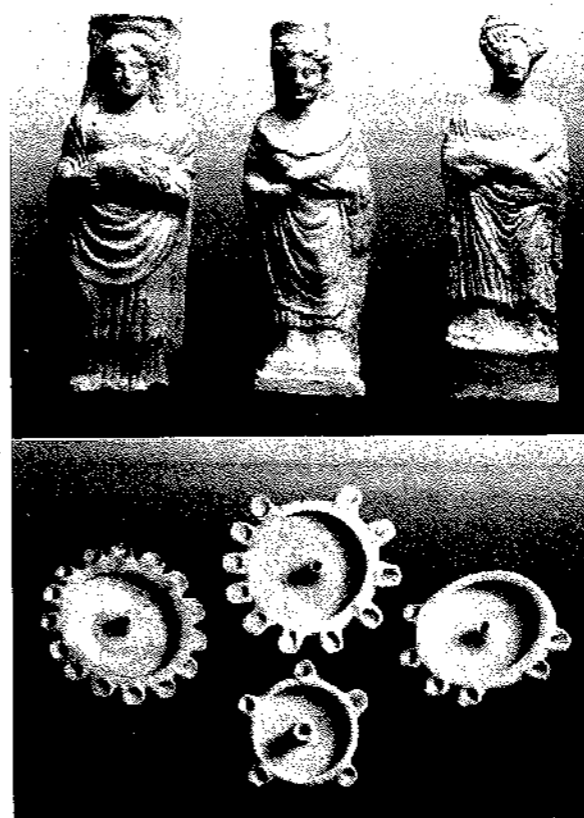


Fig. 4. Entella. Terrecotte votive e lucerne polilicni dal Thesmophorion.

diffuttivo che dovevano rappresentare veri e sostanziali elementi di coesione sociale e politica²⁸. Mi riferisco soprattutto alla pratica delle offerte in anfratto che costituiva verosimilmente la fase conclusiva di una cerimonia più complessa e comunque, vista anche l'eterogeneità nella composizione delle stesse offerte, di atti cerimoniali di varia tipologia, tra i quali prevale l'azione libatoria attestata dai vasi potori deposti in posizione capovolta. Si riscontrano anche offerte composte dalla presenza reiterata di vasi chiusi di dimensioni ridotte, contenenti probabilmente alimenti solidi o liquidi: si tratta soprattutto di anforette o piccole *hydriai*, forma ben diffusa in altri contesti demetriaci, di produzione locale. Le deposizioni in anfratto coprono un ampio arco cronologico compreso tra il VI e il III sec. a.C. e rappresentano solo una parte limitata delle offerte nel *thesmophorion* entellino²⁹. Fin da età tardo-arcaica, infatti, si registra anche la presenza di coroplastica votiva, poco attestata tra la fine del VI e la prima metà del V, periodi in cui sono principalmente documentati i tipi con pettorali o le statuette sedute in trono, molto abbondante a partire dalla metà/fine del V e per tutto il IV sec. a.C., soprattutto con le numerose varianti di offerenti con porcellino per la maggioranza prodotte in loco³⁰ (Fig. 4a). Ma, sicuramente, ciò che connota in modo specifico il *thesmophorion* di Entella è la straordinaria abbondanza di lucerne³¹ che, considerata la mancanza di tracce di fumigazione su molti degli esemplari, piuttosto che a una funzione pratica, spesso enfatizzata in palese relazione con i riti propri delle feste notturne e delle processioni descritte dagli autori antichi, sembrano piuttosto connettersi a un uso simbolico-rituale, così come peraltro recente-

²⁵ Albanese Procelli 2003, 215.

²⁶ Parra 2003; Facella, Parra 2012.

²⁷ Spatafora 2004; *Ead.* 2009.

²⁸ *Ibid.* 2009.

²⁹ Mi limito solo a brevi cenni trattandosi di un contesto particolarmente ricco di materiali e di cui è prossima la pubblicazione da parte della scrivente e delle colleghe Maria Teresa Onorati (terrecotte votive), Alba Maria Gabriella Calascibetta (lucerne) e Laura Di Leonardo (ceramica); Spatafora c.d.s.

³⁰ Per una selezione di tipi cfr. Sicani, Elimi e greci, pp. 24-32.

³¹ Una scelta tipologica in Sicani, Elimi e greci, pp. 32-35.

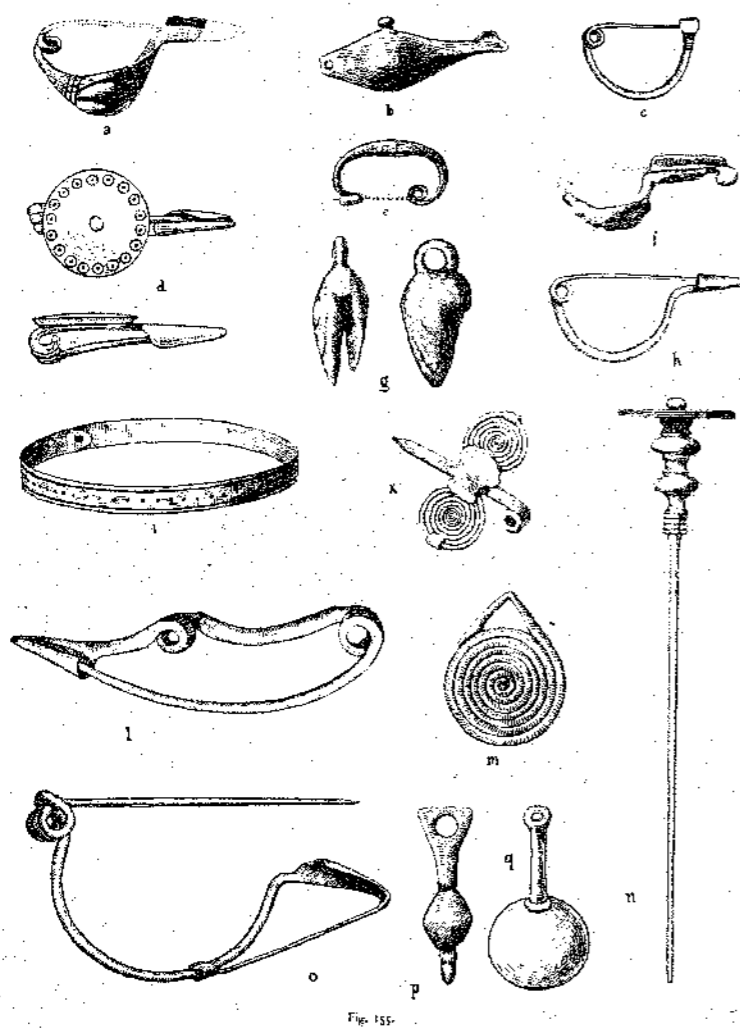


Fig. 5. Selinunte. Bronzi dal Santuario della Malophoros (da Gabrici 1927).

mente evidenziato anche in riferimento al repertorio selinuntino³². Nel santuario entellino, dunque, così come anche a Selinunte, le lucerne rappresentano un dono votivo dal particolare valore simbolico richiamando in qualche modo uno degli attributi propri della dea. In età tardo-arcaica, tra l'altro, a fronte di un numero esiguo di terrecotte, sono molto comuni le offerte di lucerne polilicni e composite, soprattutto esemplari su alto sostegno e *omphalos*, sostituite progressivamente da lucerne polilicni su basso piede e tubo centrale (Fig. 4b) in forme ormai standardizzate, soprattutto quando l'offerta più comune diviene la coroplastica votiva accompagnata, tra il IV e il III secolo, da una più modesta quantità di esemplari monolici³³.

È evidente il legame con il grande santuario selinuntino dove, fin dalle origini, l'incontro con le popolazioni locali è documentato da alcuni tra i materiali più antichi raccolti nelle deposizioni votive, materiali che in qualche caso alludono alla presenza di donne indigene all'interno della *polis* greca. Tra essi alcune fibule e pendagli³⁴ (Fig. 5) di tipologie ben attestate nella Sicilia della prima Età del Ferro³⁵ che potrebbero forse ricordare quegli accordi matrimoniali tra Greci ed Eli-

mi che dovettero essere di grande importanza reciproca per i contraenti.

Del resto, come ha ben argomentato Claudia Antonetti, "lo strumento che i Greci affinarono per l'acculturazione delle spose legittime erano appunto i *Thesmophoria*, ancorati alle origini di ogni comunità in quanto espressione della primordietà assoluta e fondante dei valori della genesi umana e cosmica, ma nei quali possono far breccia le 'straniere', una volta che esse abbiano accettato le regole del vivere comune, come insegna l'esempio delle Danaidi, che secondo Erodoto avrebbero addirittura introdotto in Grecia l'istituzione tesmoforica stessa"³⁶.

Una sorta di integrazione che, seppure in forma invertita, può ipotizzarsi anche per altri luoghi sacri della Sicilia interna dove appare palese oltre che l'adozione di tipologie architettoniche proprie del mondo coloniale, anche l'accoglienza di nuove forme religiose accanto ai culti tradizionali.

E se ancora oggi rimangono ignoti culti e tipologia del luogo sacro che molto verosimilmente doveva sorgere sulla cima di Monte Barbaro, nell'elima Segesta, la documentazione raccolta diversi decenni fa nello

scarico di Grotta Vanella³⁷ lascia chiaramente intuire una frequentazione mista dello spazio sacro. Ricordiamo, infatti, come accanto alle tipiche ceramiche locali a decorazione impressa e dipinta³⁸ sia documentata una certa quantità di ceramica importata o di produzione coloniale³⁹, soprattutto a partire dagli ultimi decenni del VI e i primi del V sec. a.C.. Ai prodotti vascolari si associano, inoltre, alcune terrecotte votive di tipo selinuntino, tra cui una *kourotrophos* e diversi oggetti – fibule, punte di lancia, asce miniaturistiche – che trovano significativi raffronti anche in altri insediamenti di cultura elimo-sicana di età arcaica e tardo-arcaica⁴⁰. Un insieme di segni che, unitamente al corpus epigrafico in lingua elima⁴¹ e alle dediche in lingua greca, nonché all'onomastica attestata dalle iscrizioni⁴², rimane ambiguo per quanto attiene la sfera della religiosità e degli aspetti più strettamente culturali, ma che, viceversa, risulta fortemente indicativo dell'esistenza di profondi e compiuti processi di integrazione e convivenza, ben testimoniati del resto sia dalla presenza del grande santuario arcaico di Contrada Mango che del più recente e noto tempio dorico.

Seppure in forme meno vistose, anche il caso di *Iaitas*, con il suo *oikos* di tipo greco della metà del VI secolo a.C.⁴³, per il quale è stata proposta la dedica ad Afrodite – ipotizzata del resto anche per il santuario segestano⁴⁴ – sembra indicare una comune frequentazione da parte di indigeni e Greci e, conseguentemente, anche la condivisione di culti e forme di ritualità; e ancora, il sacello di Colle Madore, decorato da antefisse a palmetta pendula di produzione imerese⁴⁵, era forse dedicato ad Eracle, rappresentato nella ben nota edicola nell'atto di attingere acqua alla fonte⁴⁶, il cui culto è altresì attestato attraverso il ciclo figurativo delle metope e dei frontoni del Tempio B di Himera⁴⁷.

Un Eracle che, presente nelle città greche così come nei centri indigeni⁴⁸, esprime la complessità di una situazione, rappresentando probabilmente, in un territorio di frontiera dove le diversità si sfumano alla ricerca di una comune e nuova identità, un momento "di pacificazione e integrazione"⁴⁹.

Abbreviazioni bibliografiche

- Agostiniani L., 1999, *L'epigrafia elima*, in *Sicilia Epigraphica, Atti del Convegno di Studi Erice 15-18 ottobre 1998*, (AnnSNPisa S. IV, Quaderni 1), pp. 1-13.
- Albanese Procelli R.M., 2006, *Pratiche religiose in Sicilia tra protostoria e arcaismo*, in P. Anello, G. Martorana, R. Sammartano (a cura di), *Ethne e religione nella Sicilia antica*, Roma, pp. 43-70.
- Allegro N., 1993, *Il Santuario di Athena sul Piano di Imera*, in AA.VV., *Di terra in terra. Nuove scoperte archeologiche nella provincia di Palermo*, Catalogo della Mostra, Palermo, pp. 64-72.
- Allegro N., Macaluso P., Parello G., 1997-1998, *Himera. Ricerche dell'Istituto di Archeologia nell'area dell'ex proprietà Cardillo*, in *Kokalos XLIII-XLIV*, II, 2, pp. 611-620.
- Allegro N., Fiorentino S., 2010, *Ceramica indigena dall'abitato di Himera*, in H. Tréziny (ed.), *Grecs et Indigènes de la Catalogna à la Mer Noire*, Paris, pp. 511-519.
- Antonetti C., De Vido S., 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.

³⁷ De La Genière 1976-1977.

³⁸ De Cesare, Serra 2012, pp. 262-263.

³⁹ *Ibid.* 2012, pp. 264-265; De Cesare 2009.

⁴⁰ Spatafora 2006; *Ead.* 2011.

⁴¹ Agostiniani 1999.

⁴² Biondi 2000.

⁴³ Isler 1984.

⁴⁴ De La Genière 1976-1977; De Cesare 2009, p. 644.

⁴⁵ Vassallo 1999, pp. 209-211.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 203-208.

⁴⁷ Vassallo 2005, p. 78 (con bibliografia di riferimento).

⁴⁸ Si ricordi in proposito la ben nota iscrizione di Poggioreale con dedica votiva in alfabeto selinuntino arcaico che testimonia della diffusione e dell'importanza del culto di Eracle presso le popolazioni locali (Manni Piraino 1959).

⁴⁹ De Vido 1997, p. 169.

³² Hermanns 2004.

³³ Queste osservazioni e le considerazioni sulle percentuali delle attestazioni sono state rese possibili dagli studi in corso di pubblicazione da parte di Gabriella Calascibetta e Maria Teresa Onorati.

³⁴ Gabrici 1927, Fig. 155, col. 363.

³⁵ Spatafora 2008, p. 26.

³⁶ Antonetti, De Vido 2006, p. 439.

- Biondi L., 2000, *Riflessioni sull'onomastica segestana*, in *Atti delle terze giornate internazionali di studi sull'area elima, Gibellina, Erice, Contessa Entellina 1997*, Pisa-Gibellina, pp. 135-151.
- Bonacasa N., 1970, *L'area sacra*, in *Himera I*, Roma, pp. 51-235.
- Castellana G., 1989, *L'insediamento di Montagnoli nei pressi di Selinunte. Un contributo per la conoscenza delle popolazioni anelleniche lungo il corso finale del Belice*, in *Gli Elimi e l'area elima fino all'inizio della prima guerra punica. Atti del Seminario di Studi (Palermo-Contessa Entellina 1989)*, in *Archivio Storico Siciliano*, s. IV, XIV-XV, pp. 325-333.
- Castellana G., 2000, *Nuovi dati sull'insegnamento di Montagnoli presso Menfi*, in *Terze Giornate Internazionali di Studi sull'area elima (Gibellina-Erice 1997)*, Atti, Pisa-Gibellina, pp. 263-271.
- 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 Cesare M., Serra A., 2012, *Per un riesame della documentazione materiale dello scarico di Grotta Vanella a Segesta*, in C. Ampolo (a cura di), *Sicilia occidentale. Studi, rassegne, ricerche*, Pisa, pp. 261-274.
- De Vido S., 1997, *Gli Elimi. Storie di contatti e di rappresentazioni*, Pisa.
- Falson G., 1980, *Per salvare Entella*, in *Sicilia Archeologica* XIII, 43, pp. 21-26.
- Ferrer M., 2010, *La (re-)creación de una memoria: la materialización de un "sentido de lugar" en la Sicilia occidental s. VIII-V a.C.*, in M. Dalla Riva, H. Di Giuseppe (edd.), *Meetings between Cultures in the Ancient Mediterranean. Proceedings of the 17th International Congress of Classical Archaeology (Roma, 22-26 settembre 2008)*, in *Bollettino di Archeologia on line*, I, 2010 / Volume speciale B / B7 / 7, 2010, pp. 43-52.
- Fiorini L., 2014, *Storia del santuario*, in L. Mercuri, L. Fiorini (a cura di), *Il Mare che univa. Gravisca santuario mediterraneo*, Catalogo mostra, Roma, pp. 31-39.
- Gabrics E., 1925, *Polizzello. Abitato preistorico presso Mussomeli*, in *Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo* XIV, pp. 3-11.
- Gabrics E., 1927, *Il Santuario della Malophoros a Selinunte*, in *MonAnt* XXXII.
- Gulli D., 2005, *Caratteri di un centro indigeno nella valle del Platani. Nuove ricerche*, in *Sicilia Antiqua* II, pp. 9-62.
- Gulli D., 2009, *I modellini di capanna a pianta circolare di Casteltermini*, in R. Panvini, L. Sole (a cura di), *La Sicilia in età arcaica. Dalla apoikiai al 480 a.C.*, Palermo, pp. 259-265.
- Il Mare che univa. Gravisca santuario mediterraneo* = L. Mercuri, F. Fiorini (a cura di), *Il Mare che univa. Gravisca santuario mediterraneo*, Catalogo della Mostra Museo Nazionale Archeologico di Civitavecchia, Roma 2014.
- Hermanns M.H., 2004, *Licht und Lampen in westgriechischen Alltag. Beleuchtungsgerät des 6.-3. Jhs. in Selinunte, Rahden*.
- Hodos T., 2010, *Ritual Communities and Local Identities in Iron Age Sicily*, in M. Dalla Riva, H. Di Giuseppe (edd.), *Meetings between Cultures in the Ancient Mediterranean. Proceedings of the 17th International Congress of Classical Archaeology (Roma, 22-26 settembre 2008)*, in *Bollettino di Archeologia on line*, I, 2010 / Volume speciale B / B7 / 7, pp. 15-23.
- Isler H.P., 1984, *Der Tempel der Aphrodite, (Studia Ietina II)*, Zürich.
- Isler H.P., 2009, *Die Siedlung auf dem Monte Iato in archaischer Zeit*, in *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 124, pp. 137-222.
- de La Genière J., 1976-1977, *Una divinità femminile sull'acropoli di Segesta?*, in *Kokalos* XXII-XXIII, II 2, pp. 680-688.
- La Rosa V., 1968, *Bronzetti indigeni della Sicilia*, in *Cronache di Archeologia* 7, pp. 7-68.
- Manni Piraino M.T., 1959, *Iscrizione inedita da Poggioreale*, in *Kokalos* V, pp. 159-173.
- Palermo D., 1997, *I modellini di edifici a pianta circolare da Polizzello e la tradizione cretese nei santuari dell'area sicana*, in *Cronache di Archeologia* 36, pp. 35-45.
- Palermo D., 2006, *I santuari dell'area sicana*, in C. Guzzone (ed.), *Sikania. Tesori archeologici della Sicilia centro-meridionale (secoli XIII-VI a. C.)*, Catalogo della mostra, Palermo, pp. 89-92.
- Palermo D., 2009, *Polizzello*, in R. Panvini, L. Sole (a cura di), *La Sicilia in età arcaica. Dalla apoikiai al 480 a.C.*, Palermo, pp. 185-188.

- Parra M.C., 2003, *Ad Entella, tra un granaio ed un oikos: nuovi dati sulla thysia di fondazione*, in *Quarte Giornate Internazionali di Studi sull'Area Elima (Erice, 1-4 dicembre 2000)*, Pisa, pp. 1029-1048.
- Parra M.C., Facella A., 2012, *L'area centrale di Entella tra spazio civico e spazio culturale*, in C. Ampolo (ed.), *Agora greca e agorai di Sicilia*, Pisa, pp. 239-244.
- Polizzello 2009 = R. Panvini, C. Guzzone, D. Palermo (a cura di), *Polizzello. Scavi del 2004 nell'area del santuario arcaico dell'acropoli*, Viterbo.
- Sicani Elimi e Greci* = F. Spatafora, S. Vassallo (edd.), *Sicani Elimi e Greci. Storie di contatti e terre di frontiera*, Catalogo della mostra, Palermo 2002, pp. 12-15, 23-35.
- Spatafora F., 2003, *Monte Maranfusa. Un insediamento nella media Valle del Belice. L'abitato indigeno*, (Beni Culturali-Palermo 7), Palermo.
- Spatafora F., 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, pp. 215-226.
- Spatafora F., 2008, *Gli oggetti d'ornamento d'età preistorica e protostorica*, in *Pulcherrima Res. Preziosi ornamenti del passato*, Catalogo mostra, Palermo, pp. 25-27.
- Spatafora F., 2009, *Entella: lo scavo di Contrada Petraro*, in *AnnSNSPisa* IX, 2 (2004), Pisa, pp. 513-526.
- Spatafora F., 2011, *Armi e guerrieri nella Sicilia indigena: segni di guerra in luoghi di pace*, in *Miti di guerra, riti di pace*, Atti del Convegno (Perugia, 4-6 maggio 2009), Bari, pp. 181-190.
- Spatafora F., 2012, *Rassegna d'archeologia: scavi nel territorio di Palermo*, in *Sicilia occidentale. Studi, rassegne, ricerche*, Atti VII Giornate Internazionali di Studi sull'area elima (12-15 ottobre 2009), II, Pisa, pp. 13-22.
- Spatafora F., 2015, *Santuari e luoghi sacri in un'area di frontiera: la valle del Belice tra elimi, sicani, punici e greci*, in E. Kistler, B. Öhlinger, M. Mohr, M. Hoernes (edd.), *Sanctuaries and the Power of Consumption. Networking and the Formation of Elites in the Archaic Western Mediterranean World. Proceedings of the International Conference in Innsbruck (20th-23rd March 2012)*, (Philippika 92), pp. 287-301.
- Spatafora F. (a cura di), c.d.s., *Il Thesmophorion di Entella. Scavi in Contrada Petraro*.
- Torelli M., 2003, *I culti di Imera tra storia e archeologia*, in *Archeologia del Mediterraneo. Studi in onore di Ernesto De Miro*, Roma, pp. 671-683.
- Urquhart L.M., 2010, *Rituals and Community in Central-Western Sicily*, in M. Dalla Riva, H. Di Giuseppe (edd.), *Meetings between Cultures in the Ancient Mediterranean. Proceedings of the 17th International Congress of Classical Archaeology (Roma, 22-26 settembre 2008)*, in *Bollettino di Archeologia on line*, I, 2010 / Volume speciale B / B7 / 7, pp. 32-40.
- Vassallo S. (a cura di), 1999, *Colle Madore. Un caso di ellenizzazione in terra sicana*, Palermo.
- Vassallo S., 2003, *Ceramica indigena arcaica ad Himera*, in *Atti delle Quarte Giornate Internazionali di Studi sull'Area Elima (Erice 2000)*, Pisa, pp. 1343-1356.
- Vassallo S., 2005, *Himera città greca. Guida alla storia e ai monumenti*, Palermo.
- Vassallo S., 2010, *L'incontro tra indigeni e Greci di Himera nella Sicilia centro-settentrionale (VII-V sec. a.C.)*, in H. Tréziny (ed.), *Grecs et Indigènes de la Catalogna à la Mer Noire*, Paris, pp. 41-54.

LA SCOPERTA DI UN THESMOPHORION E DI UN CULTO DELLE CHARITES (?)
AD ORCHOMENOS (BEOZIA)

Vassilis Aravantinos – Margherita Bonanno Aravantinos – Kyriaki Kalliga – Marcella Pisani

Lo spazio sacro, oggetto di questo contributo, occupa un'area extra-urbana relativamente poco estesa alle pendici meridionali del declivio roccioso del monte Akontion, al di fuori della cinta di fortificazione tardo-classica ed ellenistica dell'antica acropoli di Orchomenos e mezzo miglio ad ovest dal cd. Tesoro di Minia e dal teatro della città (Fig. 1). Inserito in una cornice rurale (loc. Gyftissa, proprietà A. Dova-Zourni) è raggiungibile oggi – come forse già in antico – dalla strada che costeggia l'imponente rilievo, collegando l'attuale città di Orchomenos con Cheronea. I resti, tuttora visibili, sono venuti alla luce nei pressi della deviazione moderna dell'ansa del fiume Cefiso che, delimitando a sud l'antica Orchomenos, raggiungeva un tempo il centro abitato, lambendo il villaggio bizantino di Skripou. In prossimità di quest'ultimo il Cefiso si riuniva al fiume Melas, proveniente da nord, e insieme alimentavano il grande bacino della Copaide. Intercettata per la prima volta nel 1957 in occasione della costruzione di un piccolo acquedotto in cemento, solo a partire dal 1997, e, a più riprese, tra il 2007 e il 2009, l'area è stata oggetto di indagini sistematiche ad opera della IX Eforeia per le Antichità Preistoriche e Classiche della Beozia.

Pur non raggiungendo, probabilmente, neanche in origine tratti di spiccata monumentalità, le continue modifiche geomorfologiche e di assetto idrogeologico e i lavori realizzati per contrastarle, quali la deviazione del corso del fiume Cefiso e il prosciugamento del grande lago acquitrinoso, hanno apportato consistenti cambiamenti al paesaggio sacro e a quello naturale circostante ad esso intimamente legato¹. Vari indizi richiamano, tuttavia, un remoto paesaggio naturale idilliaco, lambito dal fiume e dalla celeberrima palude e un tempo certamente caratterizzato da una lussureggiante vegetazione acquatica² e da sorgenti che sgorgavano dalle nicchie che tuttora si aprono sulle ripide pareti rocciose sovrastanti. Oltre ai pochi resti di strutture murarie, a testimoniare l'interesse e la lunga frequentazione a scopi votivi della zona, dall'epoca orientalizzante a quella ellenistica, contribuiscono i risultati delle ricerche effettuate. Queste hanno rivelato la presenza di ricchi depositi in giacitura primaria e secondaria, con numerose offerte, consistenti in alcune migliaia di terrecotte figurate, altrettanti vasi, miniaturistici e d'uso, e oggetti vari³. La scoperta di questo spazio sacro è ancora più significativa in considerazione del numero, della qualità e della problematicità delle testimonianze che Orchomenos ha restituito per il periodo in questione. La cospicua quantità del materiale epigrafico, raccolto nel corso delle indagini più che centenarie svolte e le evidenze archeologiche rinvenute fino ad oggi – per lo più complessi monumentali, quali edifici templari, il teatro, le mura – sono sufficienti a delineare la grandezza e l'importanza del centro in età storica, così come in epoca micenea e ancora prima; manca, tuttavia, ancora, un quadro omogeneo e dettagliato sulla base del quale ricostruire l'articolazione urbanistica e architettonica del centro urbano⁴ e la fisionomia dei suoi immediati dintorni⁵.

Per una prima presentazione preliminare dell'area sacra si rinvia a: Aravantinos *et al.* 2014 e a Kalliga 2015, di cui questo testo costituisce una versione più aggiornata.

¹ Il prosciugamento naturale dell'acqua del lago Copaide, che ha ridotto la zona ad un pantano, viene descritto anche da Leake (Leake 1835, II, pp. 142-167, in part. p. 158); Per i lavori di bonifica avviati nel 1867 vd. *infra*.

² Le fonti ricordano in particolare la presenza delle canne, molto alte e prive di nodi, apprezzate in tutta la Grecia e rinomate per il loro impiego nell'attività auletica (Plin., *NH*, XVI, 35). Teofrasto (*Περὶ Φυτῶν Ἱστορίας*, IV, 11,8) riporta che la migliore produzione di queste canne nasceva in prossimità della congiunzione tra il fiume Melas e il Cefiso, in un posto chiamato: Ὀξεία Κομπή, vicino ad una pianura detta *Hippia*. Ancora negli anni iniziali dell'800 il Leake ricorda anche specie faunistiche locali assai apprezzate e vendute in tutta la Grecia: tra queste alcuni particolari uccelli acquatici e anguille (Leake 1835, II, p. 158).

³ I materiali provenienti dai rinvenimenti fortuiti e dalle esplorazioni sistematiche sono, attualmente, dislocati tra i Musei Archeologici di Tebe e Cheronea; in quest'ultimo, recentemente riallestito, una piccola, ma significativa, selezione risulta anche esposta.

⁴ Lo studio dell'antica Orchomenos si basa ancora oggi su vecchie ma fondamentali pubblicazioni: Schliemann 1881; De Ridder 1895; Frazer 1898; Bulle, Kunze 1907-1909. Pur in assenza di una sintesi storico-archeologica dettagliata e aggiornata, a queste prime pubblicazioni vanno aggiunte le voci enciclopediche, le analisi topografiche o i riferimenti a contesti specifici presenti in: Vlad Borrelli 1963;

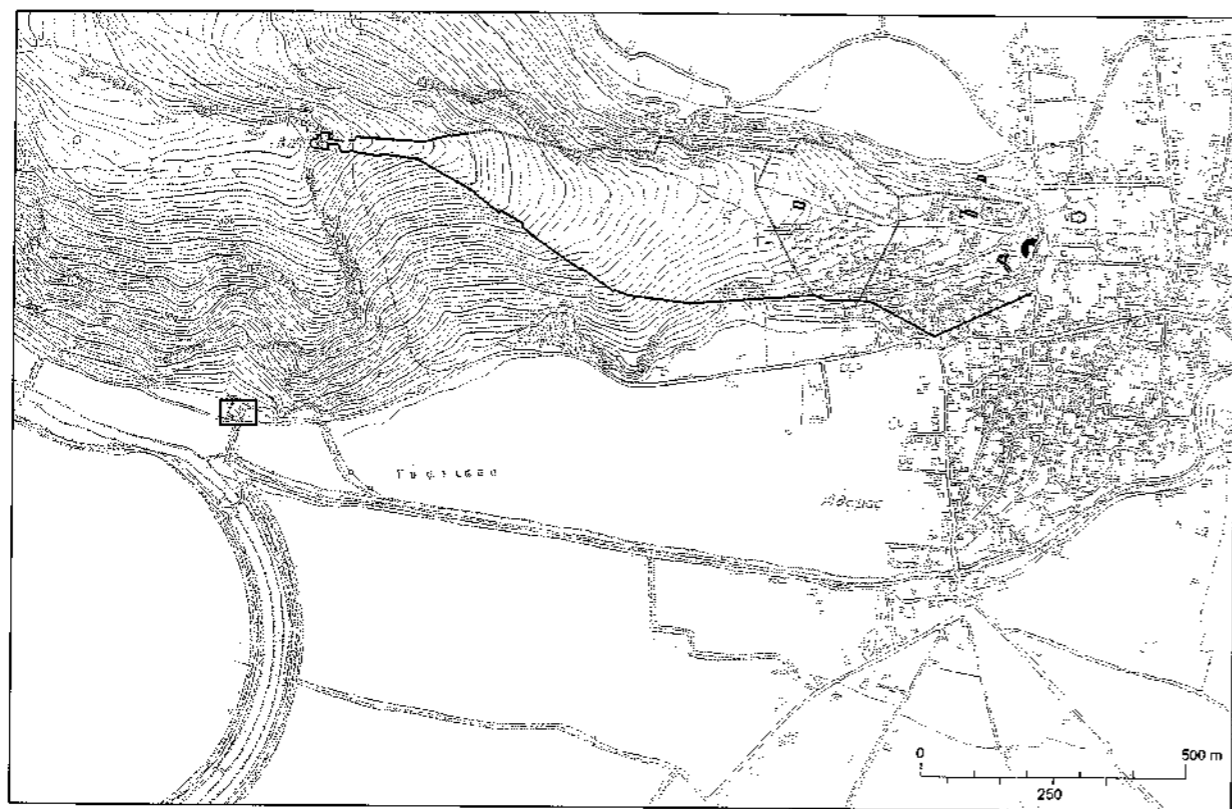


Fig. 1. Pianta di Orchomenos. In evidenza l'area di scavo presso il fiume Cefiso (elaborazione grafica Giampaolo Luglio).

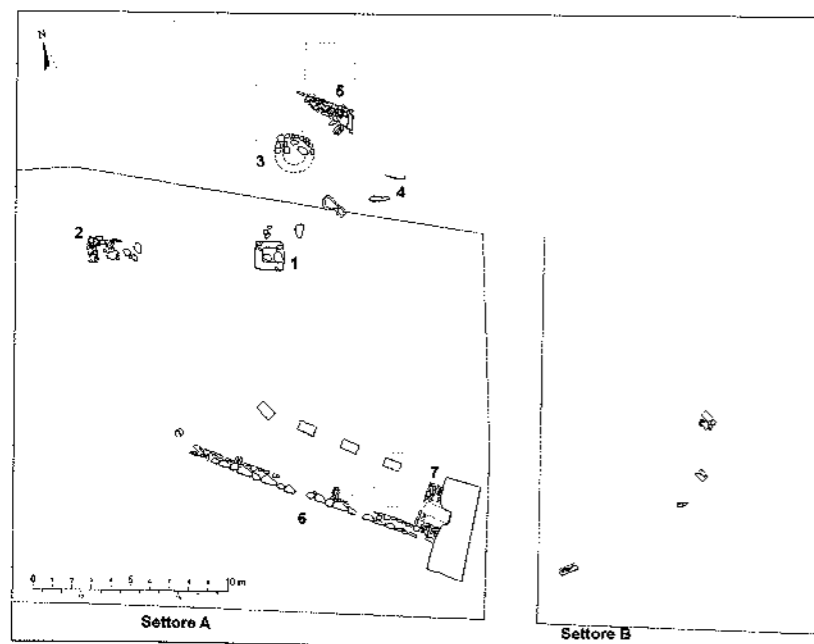


Fig. 2. Pianta del santuario con le principali evidenze archeologiche fino ad oggi rinvenute.

Le strutture

Nel settore ad oggi sistematicamente esplorato (Settore A) le indagini più recenti (2007-2009) hanno portato alla luce pochi ma significativi resti murari (Fig. 2). Al centro dell'area è emerso un piccolo recinto quadrangolare delimitato con pietrame minuto e compattato con strati argillosi (1); gli strati di cenere misti ad innumerevoli materiali rinvenuti all'interno e immediatamente a ridosso di questa struttura hanno reso possibile la sua probabile identificazione con una *eschara*. Altri resti di strutture murarie sono venute alla luce a ovest e a nord di essa. Nulla si può dire dei pochi avanzi della struttura occidentale (2) consistenti in opera a secco con grosso pietrame e acciottolato negli interstizi, se non avanzare l'ipotesi che potesse far parte di un ambiente ipetrale che segue lo stesso allineamento della *eschara*. A nord di

Lauffer, Hennig 1974; Roesch 1976; Papachatzis 1981, pp. 220-241; Fossey 1988, pp. 351-359; Fittschen 1997, pp. 394-396; Kountouri 2008; Manieri 2009, pp. 175-208; Sarri 2010; Moggi, Osanna 2010, pp. 413-433; Aravantinos 2010.

⁵ L'ampiezza del territorio della città, in età storica, è stata stimata in ca. 105 km² (150 km², se si includono le piccole città vicine). Per una sintesi delle principali vicende storiche dal periodo arcaico a quello romano vd. Lauffer, Hennig 1974; Fossey 1979, pp. 575-578; Buck 1979; Buckler 1989; Buck 1994.

quest'ultima, nella profonda fossa parzialmente scavata nella roccia, delimitata da filari in piccolo pietrame e riempita di ossa animali e materiali vari, si riconosce facilmente un *bothros* (3), nonostante la distruzione di circa la metà della struttura, avvenuta in occasione della costruzione del canale in cemento del 1957. Tra quest'ultima e l'*eschara* le indagini hanno poi rivelato la presenza di un impianto produttivo (4), di cui resta una piccola fornace con camera di combustione a pianta ellittica e breve *prae-furnium* e una estesa area di cottura a est di essa. Altri rinvenimenti murari sono emersi più a nord, alle pendici dell'Aktionion; qui due muri (5), impostati direttamente sulla roccia e realizzati in opera a secco, con grosse lastre di pietra irregolari in facciata e pietrame di dimensioni inferiori all'interno, delimitano su due lati un ambiente, forse un piccolo sacello (*oikos*), con orientamento nord-ovest/sud-est. Nella parte meridionale dell'area sacra, infine, è emersa l'unica soluzione architettonica dotata di una certa monumentalità. Si tratta di parte di un lungo muro porticato (6), anch'esso con orientamento nord-ovest/sud-est, arricchito da un ambiente con banchina (7). Le fondazioni di tale struttura consistono in un paramento esterno con grosse pietre poste di taglio e riempimento interno (a *em-plekton*) costituito da terra e inerti di dimensioni inferiori. Degna di nota è anche la presenza, dinanzi alla struttura, dei grossi blocchi parallelepipedi in calcare, lavorati e posti a distanza regolare, che fungevano da plinti per le colonne del portico. Sempre nel settore meridionale, quando l'area ha ormai perso la sua originaria funzione di luogo di culto e il portico è crollato, vengono sistemate delle sepolture, per lo più a cista, con pareti rivestite da lastroni e coperture consistenti in una successione di grosse pietre.

I sondaggi esplorativi condotti nell'area a ovest del settore A non hanno restituito elementi significativi; alcuni lembi di muri, dalla tecnica e dall'orientamento differenti, sono emersi, tuttavia, nell'area posta immediatamente ad est di esso e del piccolo sentiero che conduce all'acquedotto. In quest'ultimo settore (settore B), dove è venuto alla luce anche un battuto pavimentale in cocciopesto, dovranno certamente essere indirizzate le indagini future volte ad accertare l'estensione dell'area sacra e le vicende legate alla lunga frequentazione di questo spazio.

Un primo studio dei materiali e dei contesti nei quali sono stati rinvenuti consente, tuttavia, già in questa fase, di ricostruire i principali periodi di occupazione dell'area e di trarre alcune considerazioni sui meccanismi di offerta impiegati e sulle attività rituali collegate.

Il periodo orientalizzante e arcaico

I votivi di una prima fase, inquadrabile tra la metà del VII e gli inizi del V sec. a.C., risultarono per lo più concentrati nel cuore del santuario, nel ricco deposito misto a strati di cenere rinvenuto nei pressi del recinto acciottolato interpretabile come *eschara*. Le offerte più antiche consistono in alcune terrecotte "a placca" che si inquadrano nel cosiddetto stile dedalico-orientalizzante⁶ o risentono ancora dei suoi influssi. Allo stesso ancoraggio cronologico devono attribuirsi anche le tipiche "proto-pappades" e "bird-faced pappades", interamente realizzate a mano⁷ e terrecotte⁸ iconograficamente assimilabili alle figure diffuse nella ceramografia arcaica⁹.

Tra la seconda metà del VI sec. a.C. e i decenni del secolo successivo, la frequentazione dello spazio sacro si incrementa notevolmente. A questa fase risale probabilmente anche la costruzione del *bothros*. Tra le offerte fittili sono attestate alcune statuette femminili per le quali il confronto tipologico più stretto è offerto dalla serie più recente delle *korai* ionico-attiche dell'Acropoli di Atene (530-500 a.C.)¹⁰. Prevalgono, tuttavia, figurine sanidomorfe realizzate in tecnica mista, con volto ricavato da matrice e corpo lavorato a mano¹¹, accompagnate e poi sostituite gradualmente, da statuette femminili di medio e piccolo modulo. Queste ultime, per lo più

⁶ Per tipi analoghi vd. Dawkins 1929, tav. XXXVI, 3.

⁷ Ure 1934, pp. 54-57, 59-60, tavv. XIII-XIV; Grace 1939, pp. 21-26, fig. 14; Higgins 1954, pp. 204-205, tav. 100, nn. 761-766; Schmidt 1994, pp. 36-37, n. 23, tav. 7, b; Szabò 1994, pp. 60-61, figg. 56-58; Pisani 2006, pp. 278, 304-305, n. 26, tav. 22, a.

⁸ Per analoghe figure femminili, si vedano ad es. Lydos (Tiverios 1976, pp. 129, 131, tavv. 2, 22), o il Pittore del Louvre F6 (*CVA Heidelberg*, 4, p. 54, tavv. 168.1-2, *lekythos* da Tebe).

⁹ Aravantinos et al. 2014, p. 52, fig. 3.

¹⁰ Cfr. Boehlau, Schefold 1942, p. 30, tav. 6, 1, n. 37. Per il costume ionico, le pieghe appiattite che determina l'*himation*, e la maniera con cui la mano destra afferra un lembo del chitone si vedano, ad esempio, le *korai* 680, 681, 682 e 674-675; Karakasi 2003, tavv. 248-255, 266-269.

¹¹ Ure 1934, pp. 56-60, tav. XIV; Grace 1939, pp. 27-48; Schmidt 1994, p. 37, n. 24, tav. 7, c-d; Szabò 1994, pp. 73-79, figg. 77-81, 84-88; Pisani 2006, pp. 278, 306-307, nn. 28-29, fig. 9, tav. 22, b.



Fig. 3. Protomi femminili dai livelli di età arcaica.

sedute¹², sono ascrivibili agli esemplari più antichi di *enthroned female figurines* documentati anche nei depositi dell'acropoli di Atene¹³, o al tipo di matrice greco-orientale più noto in Beozia, con trono a spalliera priva di ali e testa ugualmente fornita di *stephane* e velo¹⁴, anche se non mancano figure sedute con colomba al petto, di probabile invenzione peloponnesiaca, ma altresì rinvenute in numerosi altri siti¹⁵. Alla stessa tradizione si rifanno anche le statuette di offerenti sedute e stanti con attributi vari¹⁶, tra cui fiori, volatili e melograni¹⁷.

Quantitativamente predominanti sono le protomi femminili, documentate da ben cinquantadue tipologie differenti che permettono di ricostruire una sequenza che va dal terzo quarto del VI ai decenni iniziali del V sec. a.C. (Fig. 3) e che per numero, varietà e qualità delle repliche trova, tutt'oggi, pochi confronti nel panorama coroplastico greco¹⁸. Si tratta di modelli dipendenti da prototipi elaborati in Attica¹⁹ o nelle prolifiche officine della Ionia continentale e insulare²⁰, nel Peloponneso²¹ o ancora, aderenti all'ampia documentazione proveniente dalla Grecia centrale e dalla Focide, in particolare, dove, secondo F. Croissant, l'officina di Kirra risulta essere particolarmente attiva nella elaborazione di schemi e nella sperimentazione di stilemi concernenti i prodotti di questa classe iconografica²².

¹² Tra gli esemplari stanti compaiono tipi per i quali cfr. Winter 1903, tavv. 44: 8, 57: 1, 61: 1, 2, 5, 62:2; Blinkenberg 1931, p. 518, tav. 97: 2146, p. 526, tav. 99: 2169-2174, pp. 550-554, tav. 105: 2274, 2284; Goldman 1940, p. 470, n. 42, fig. 163; Higgins 1954, p. 62, tav. 21:111-112, 114, p. 83, tav. 36: 208-209.

¹³ Si tratta delle cd. *Akropolis Terrakotten* (Winter 1903, tavv. 48: 1-2, 5, 52: 2; Blinkenberg 1931, p. 530, tav. 100, n. 2188; Higgins 1954, pp. 175-176, tavv. 85-86, n. 655-662; Leyeenaar Plaisier 1979, p. 12, tav. 2, n. 7; Schmidt 1994, p. 24, tav. 1a; Pisani 2006, pp. 279, 309-310, nn. 38-39, tav. 23, e-f), o di tipi analoghi (Winter 1903, tav. 48: 5; Goldman 1940, p. 467, n. 22, fig. 160, 2, n. 30, fig. 173; Mollard Besques 1954, p. 4, tav. III, B 7, 15, tav. X, B 84; Leyeenaar Plaisier 1979, p. 14, tav. 2, n. 11).

¹⁴ Cfr. Winter 1903, tav. 51: 2, 8; Goldman, Jones 1942, pp. 379, 411, I-c-3 e I-c-5, 10, I-d-1; Higgins 1954, pp. 64-66, tavv. 22-23, nn. 121-124, 126, 129, p. 86, tav. 38, nn. 218-219, 225-226 e tav. 111, nn. 817-819; Leyeenaar Plaisier 1979, p. 14, tav. 2, n. 12; Schmidt 1994, p. 25, tav. 1, c-d.

¹⁵ Davidson 1952, p. 32, nn. 118-120, tav. 8; Pisani 2006, p. 316, n. 54, tav. 26, a.

¹⁶ Winter 1903, tavv. 44: 4, 53:4; Blinkenberg 1931, p. 518, tav. 97, nn. 2146-2151; Payne 1940, pp. 219-220, tav. 96, n. 102; Mollard Besques 1954, p. 25, tav. XIX, B 150; Higgins 1954, pp. 246-247, tav. 131, nn. 904-905.

¹⁷ Aravantinos et al. 2014, p. 53, fig. 4.

¹⁸ Aravantinos 2010, pp. 288-289; Aravantinos et al. 2014, p. 54, fig. 5.

¹⁹ Winter 1903, tavv. 237: 4, 238: 4; Croissant 1983, pp. 243-244, tavv. 97, 99, n. 155, tav. 101, n. 156 (type L3), pp. 269-271, tav. 108, n. 161 (type L8).

²⁰ Winter 1903, tavv. 236: 1, 237: 1; Blinkenberg 1931, pp. 598-599, tav. 116, nn. 2470, 2476, p. 728, tav. 147, n. 3120; Higgins 1954, p. 61, tav. 20, n. 108, p. 143, tav. 70, n. 526; Croissant 1983, p. 161, tavv. 56-57, n. 96 (type G3/a).

²¹ Payne 1940, pp. 221-222, tav. 96, n. 117a.

²² De Ridder 1895, pp. 172-173, nn. 33 e 38, figg. 8, 10; Winter 1903, tavv. 237:3, 242:8,9; 243:8, 245:3, 247:2; Mollard Besques 1954, p. 96, tav. LXVIII, C78-C80; Higgins 1954, p. 214, tav. 110, n. 802; Croissant 1983, pp. 342-344, tavv. 133-136, nn. 224-227 (type R7), pp. 353-354, tav. 138, nn. 233-234 (type T2), p. 355, tavv. 139-140, n. 236 (type T4/a), p. 358, tav. 139, n. 240 (type T5), pp. 359-361, tavv. 141-142, n. 241-243 (type U1), pp. 361-362, tavv. 143-144, n. 244-245 (type U2), pp. 363-370, tavv. 141-144, (type U4); Szabó 1994, p. 131, fig. 149; Pisani 2006, pp. 279-280, 311, nn. 44-45, fig. 11, tav. 24; Merker 2000, p. 111, tav. 21, C254-C255.

Il periodo classico ed ellenistico

In una seconda fase, che si attesta in pieno periodo classico, tra la metà del V e il terzo quarto del IV sec. a.C., il santuario conosce, probabilmente, il suo momento di massima fioritura. Inizialmente risparmiati o ricoperti accuratamente gli strati di utilizzo precedenti, perlopiù concentrati in un'ampia area centrale, l'attività rituale si estende fino al limite meridionale dello spazio sacro, verso il fiume Cefiso e, più a nord, alle pendici del monte. Le richieste di voti da parte dei fedeli e la domanda di *kotylai* (Fig. 4), di lucerne²³ e di altre forme miniaturistiche – rinvenute in gran quantità, nell'ordine di decine di centinaia di esemplari – sembra essere soddisfatta, quasi interamente, da una produzione locale, confermata dal rinvenimento dell'esteso strato di argilla concotta coperto da uno spesso strato di cenere dell'area di cottura, e della piccola fornace, probabilmente in uso già dalla fine del V o dagli inizi del IV sec. a.C.²⁴. L'utilizzo di questo impianto continua a lungo, come testimonia il ricco deposito di materiali, in prevalenza *hydriai* tardo-classiche ed ellenistiche²⁵, annesso all'adiacente area di cottura.

È possibile che, solo a partire dal IV sec. a.C.²⁶, si sia proceduto alla costruzione del portico meridionale, cui si aggiunge un vano, addossato alla parte orientale del suo muro di fondo, con banchina e piccolo ingresso a ovest. Nello stesso periodo viene eretto anche il piccolo ambiente a nord le cui fondazioni si impostano direttamente sul declivio roccioso del monte.

Numerosi sono gli ex-voto ascrivibili alla fase classica e tardo-classica, tra cui terrecotte di *peplophoroi* stanti, che esemplificano tipi attici o greco-orientali più o meno rielaborati localmente²⁷, e soggetti femminili manifestamente tributari della tradizione coroplastica beotica²⁸ quali sono le *peplophoroi* con *pisside* e *tainia*²⁹ e le *mantle dancers*³⁰. In misura inferiore sono presenti anche gli efebi con gallo o lira e fanciulli accoccolati a terra del tipo "rodio-attico" cd. del *temple boy*³¹, o con pileo. Molto ben documentate in questa fase sono anche le *hydriaphoroi*³² ascrivibili a trentadue tipi differenti, dislocati tra il V sec. a.C. e i decenni finali del secolo successivo³³. Degna di nota, ancora, è la presenza di fittili che tradiscono l'adattamento ad una tipologia differente, dettato presumibilmente da precise richieste di carattere culturale. A questa necessità e a una maggiore attenzione a restituire l'iconografia desiderata va riferita, infatti, l'apposizione su figure – dalla manifattura tecni-

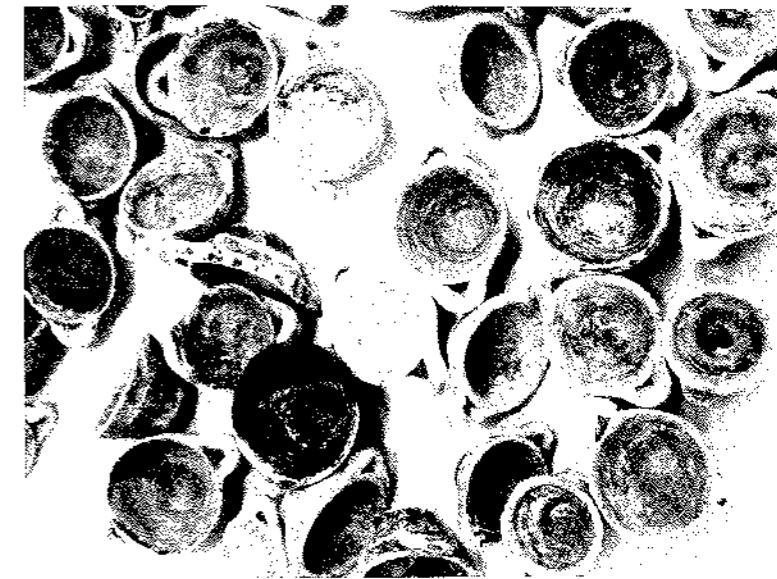


Fig. 4. Kotylai miniaturistiche, metà del V sec. a.C.

²³ Cfr. Goldman 1931, pp. 262-263, figg. 319,1-2, 320,3.

²⁴ Numerosi frammenti di *kylikes*, inquadrabili alla metà del V sec. a.C., risultano misti all'argilla concotta delle pareti della camera di combustione.

²⁵ Cfr. Goldman 1931, p. 262, figg. 319, 3-4.

²⁶ Certamente nel IV sec. a.C. una serie di evidenze sembra mostrare una massiccia riedificazione nel centro urbano, una sorta di rinnovamento, a cominciare dalla cinta di fortificazione dell'acropoli, la cui fase finale e maggiore, è assegnata al IV sec. a.C. Allo stesso periodo è attribuita anche la costruzione del teatro e il santuario cd. di Asclepio.

²⁷ Winter 1903, tavv. 62: 3-4, 65:5; 68:7; Higgins 1954, pp. 82-83, tavv. 36-37, nn. 204-207, 210-213; Pisani 2006, pp. 283, 331-332, nn. 91-92, tav. 30f-g, p. 333, n. 95, tav. 31b.

²⁸ Aravantinos et al. 2014, p. 58, fig. 12.

²⁹ Winter 1903, tavv. 67: 1, 68: 4-5, 7, 69: 4; Goldman, Jones 1942, p. 410, II- c- 10, tav. XII; Mollard Besques 1954, p. 94, tav. LXVI, C 65; Leyeenaar Plaisier 1979, p. 34, tav. 11, n. 55 e pp. 37-38, tav. 12, n. 60.

³⁰ Mollard Besques 1954, p. 92, tav. LXV, C54-C56; Leyeenaar Plaisier 1979, p. 40, tav. 13, n. 64 (dalla Beozia, secondo quarto del IV sec. a.C.).

³¹ Higgins 1954, pp. 93-94, tav. 45, nn. 257-259. Su iconografia, classificazione tipologica, inquadramento cronologico e interpretazione: Hadzisteliou Price 1969.

³² Aravantinos et al. 2014, p. 56, fig. 8.

³³ Per alcuni di essi vd. Winter 1903, tavv. 64: 4, 83:1, 156:4; Mollard Besques 1954, p. 82, tav. LV, C4; Merker 2000, pp. 39, 88, tav. 7, C 52.

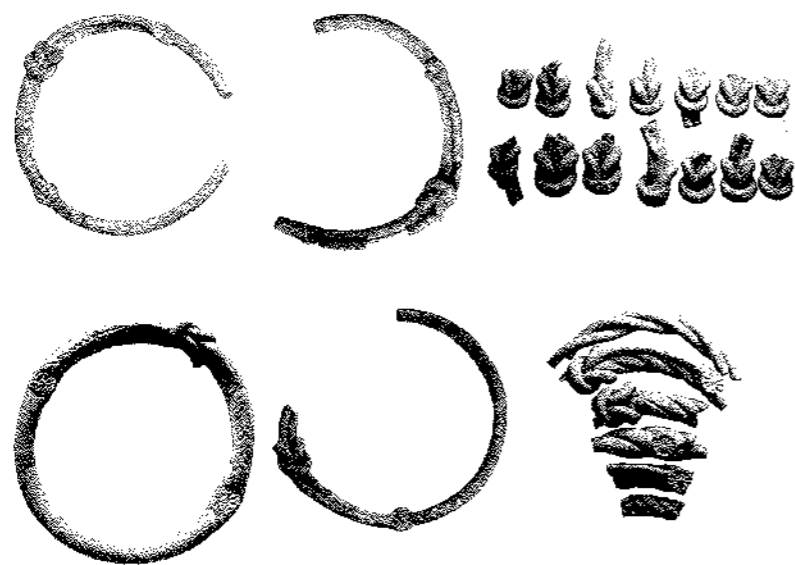


Fig. 5. Esempi di ghirlande fittili.

camente più sorvegliata – di mani di riporto, di sovente raffigurate in atto di reggere porcellini, dolci, pani o frutta, e di altri elementi che si aggiungono alla composizione³⁴; non di rado, qui a Orchomenos, serpenti³⁵. Seguono, poi, numerosi porcellini³⁶, di cui alcuni di grandi dimensioni³⁷, e svariate decine di figure femminili e virili accomunati dalla fabbrica e dal tipo di argilla utilizzata. Questi ultimi fittili, ricavati da matrici derivate, recano particolari spesso poco leggibili; tutti rivelano una realizzazione corsiva e grossolana, una cottura veloce, e sembrano indirizzati ad una clientela numerosa, ma poco esigente³⁸. La stanchezza degli stampi da cui sono stati tratti e la constatazione della loro presenza massiccia anche nei livelli superiori di utilizzo

dell'area santuariare, depongono a favore dell'uso prolungato. Si tratta di numerose repliche di un numero ridotto di tipologie (*peplophoroi*, *hydriaphoroi*, efebi e fanciulli) per le quali, tuttavia, non si rintracciano soddisfacenti paralleli nei prodotti delle officine regionali o di aree geografiche differenti³⁹.

Nello stesso orizzonte cronologico sono poi inquadrabili alcune eccezionali scoperte. Tra i numerosi materiali portati alla luce nell'area a sud dell'*oikos* va segnalata, infatti, la presenza di frammenti pertinenti ad una statua femminile in terracotta, che, distaccandosi notevolmente dagli altri ex-voto, per dimensioni e tecnica di realizzazione, potrebbe aver occupato un posto a parte nel culto.

Dal periodo tardo-classico si registra, poi, la presenza di innumerevoli manufatti che contribuiscono a conferire al santuario un'accezione peculiare. Si tratta di centinaia di corone o ghirlande, di vario diametro (tra i 18 e i 25 cm) e spessore, realizzate con colombini d'argilla disposti a toro semplice, doppio o a treccia, e avvolti quasi sempre a formare "nodi d'Eracle"; le stesse sono poi decorate da *appliques* circolari che recano a stampo fiori e rosette di vario tipo e talvolta da spighe di grano⁴⁰ (Fig. 5). Una particolare concentrazione di questi manufatti è stata portata alla luce nello spazio compreso tra il *bothros* e i muri perimetrali del piccolo *oikos*; il resto, sparso in tutta l'area, ne documenta l'utilizzo anche in età ellenistica.

L'eccezionalità di questo rinvenimento è rimarcata dalla rarità dello stesso in altri santuari o luoghi con diversa destinazione.

Un'ultima fase, la più recente del santuario extra-urbano di Orchomenos, che si riallaccia alla precedente senza evidente soluzione di continuità, è documentata da vasi e terrecotte che si distribuiscono dalla fine del IV alla fine del III sec. a.C. o ai decenni iniziali del secolo successivo. Alcuni di questi manufatti sono stati recuperati negli strati immediatamente al di sotto del crollo di tegole del portico meridionale. Il numero delle offerte coroplastiche, così come di quelle ceramiche, non sembra registrare un consistente decremento in questa fase. Molte delle tipologie coroplastiche e delle offerte già presenti nel periodo tardo-classico, tra cui le ghirlande e le numerose repliche di soggetti maschili e femminili prodotti da matrici lontane diverse generazioni dall'ar-

³⁴ Aravantinos et al. 2014, p. 57, fig. 11, 1-3.

³⁵ *Ibid.* 2014, p. 58, fig. 12, 3.

³⁶ Per la datazione alla prima metà o alla metà del V sec. a.C. e altri esempi della classe vd. Higgins 1954, p. 77, tav. 33, nn. 177-182; Schürmann 1989, pp. 46-47, tav. 22, n. 104; Pisani 2008, p. 340, n. 110, tav. 32, g.

³⁷ Aravantinos et al. 2014, p. 56, fig. 9.

³⁸ *Ibid.* 2014, p. 57, fig. 10.

³⁹ Tra i soggetti maschili cfr. un tipo analogo in Higgins 1954, p. 124, tav. 61, n. 424.

⁴⁰ Aravantinos 2010, p. 289; Aravantinos et al. 2014, p. 59, fig. 14.

chetipo, e probabilmente frutto di una produzione locale, proseguono ininterrottamente fino all'abbandono dello spazio sacro. Tra i nuovi tipi va sottolineata la comparsa di figure di modulo ridotto o addirittura miniaturistico, che rappresentano, in prevalenza, fanciulle o giovinette con attributi vari, e di donne stanti e ammantate con la tipica acconciatura a melone⁴¹.

L'abbandono dell'area sacra, l'occupazione successiva e le modifiche al paesaggio in età moderna

I materiali più recenti, rinvenuti al di sotto dello strato di tegole di crollo del portico meridionale, contribuiscono ad inquadrare l'abbandono dell'area sacra all'incirca agli inizi del II sec. a.C.

Più tardi questo spazio fu oggetto di una frequentazione diversa. Alcune tombe, infatti, quasi tutte a cista, tranne una a cappuccina, si distribuiscono soprattutto nel settore centrale e meridionale dell'area indagata, nei pressi del portico e dell'ambiente adiacente. Le pareti di tali tombe risultano foderate con materiale architettonico di reimpiego, presumibilmente proveniente dalle strutture della stessa area sacra. Si tratta di sepolture semplici, i cui scarni corredi ceramici – non sempre presenti – consentono, al momento, di proporre solo una forchetta cronologica compresa tra l'età tardo-ellenistica e gli inizi di quella romana.

Numerose fonti, tra cui Pausania⁴², riportano alluvioni e innalzamenti stagionali del lago Copaide e in proposito va segnalato uno spesso strato di limo, rinvenuto soprattutto nel versante meridionale e orientale dell'area di scavo e che ricopriva i livelli archeologici. È anche probabile che una di queste esondazioni, molto tempo dopo – forse in occasione dei lavori intrapresi per la bonifica del bacino in età moderna (1867-1954) – sia la causa dello spoglio sistematico delle strutture rimanenti, come documenta la realizzazione di un imponente muro di sostruzione (*anàlemma*), parzialmente emerso nel corso delle operazioni di scavo al di sopra dell'ambiente meridionale.

Culto e frequentazione del santuario

L'analisi fin qui effettuata sui rinvenimenti e sui meccanismi di offerta presenta similitudini così come tratti di unicità rispetto a quanto noto, finora, nella prassi religiosa antica documentata in Beozia e in altre regioni del mondo greco. L'abbondanza di *kotylai*, di *hydriae* e di *hydriaphoroi*, la presenza di forme peculiari quali il *kernos*, e il cospicuo numero di lucerne con becco annerito dall'uso, così come il rinvenimento di numerose terrecotte di porcellino, i resti di ossa animali trovati all'interno del *bothros* e i serpenti, che richiamano il rito del *megarizein*, inducono a collegare il contesto a rituali di tipo tesmoforico. La stessa connotazione agreste del luogo e la semplicità della sua architettura sono aspetti che concorrono ad assimilare questo ai noti luoghi deputati al culto di Demetra; su questi si registra una recente e rinnovata attenzione nella letteratura che ha contribuito ad affinare notevolmente i possibili criteri di indagine per la identificazione e l'articolazione degli spazi santuariali⁴³. Si tratta di aree, più che altro recinti, dove manca un tempio vero e proprio. L'azione cultuale si svolge, il più delle volte, all'interno di uno spazio recintato di modeste proporzioni e spesso a cielo aperto, dove ricorrono *thysiai* "anomale" e in cui l'altare è sostituito da strutture più semplici, di carattere provvisorio, come la cd. *eschara*, basse fondazioni o accumuli di pietre, talvolta difficilmente riconoscibili in fase di scavo. La stessa modalità della deposizione trova soddisfacenti agganci nei *Thesmophoria*: almeno nel periodo arcaico i molteplici vasetti miniaturistici, in particolare *kotylai* e *kotyliskoi*, impilati gli uni sopra gli altri, sono stati ritualmente interrati con protomi e terrecotte in uno spesso cumulo di arenaria mista a cenere nei pressi dello spazio delimitato da un acciottolato esterno. Demetra Thesmophoros, fino ad oggi, non è attestata epigraficamente con certezza nella città beotica, ma la presenza in alcune delle emissioni monetali della città di un chicco di orzo e alcune vicende comprese nella tradizione mitologica locale sembrerebbero rimandare ad una

⁴¹ Aravantinos et al. 2014, p. 61, fig. 15. Per esemplari analoghi vd. Winter 1903, tavv. 55:5, 74:6-8, 75:3, 76:6, 77:2; Breitenstein 1941, pp. 58-59, tav. 67, n. 547; Leyenaar Plaisier 1979, pp. 108-9, tav. 37, nn. 217-218; Schmidt 1994, pp. 222-223, tav. 72, n. 395; Müller 1996, pp. 144-148, n. 200; Burn, Higgins 2001, p. 45, tav. 8, n. 2042.

⁴² Paus. IX, 38, 6-7. Sulle alluvioni e gli innalzamenti stagionali del lago Copaide si vedano: Kalcyk, Heinrich, Knauss 1986; Knauss 1995; Aravantinos, Kountouri, Fappas 2006; Farinetti 2008.

⁴³ Beschi 1988; Müller 2005; Lippolis 2006; Di Stefano 2008; Leventi, Mitsopoulou 2010.

antica e florida attività cerealicola⁴⁴ e giustificare la scelta di questo luogo per la celebrazione della più diffusa delle feste greche in onore della dea.

A far supporre, tuttavia, che nel culto prestato in quest'area siano coinvolte anche le *Charites* sembrerebbe deporre il rinvenimento di alcune iscrizioni. La prima, incisa su un peso da telaio fittile, reca, al nominativo, *Εὐρυνομία*⁴⁵, non noto, ad oggi, in Beozia come antropónimo femminile e identificato, pertanto con il teónimo, Eurynome, figlia di Oceano e madre delle Cariti, che ha partorito da Zeus. Sempre all'area sacra vanno, poi, riferite alcune importanti iscrizioni reimpiegate per foderare le pareti delle tombe a cista che occupano più tardi il santuario. Una, in particolare, votiva e degli inizi del IV sec. a.C., riporta il seguente testo: *Ἰκονά ποσειδάδων/φρατέρων*. Il termine *ποσειδάδης* è piuttosto insolito e costituisce una variante del più comune *ποσειδάς* in dialetto beotico che ricorre significativamente in una lista di agonoteti vincitori ai *Charitesia* rinvenuta nella Chiesa di Panaghia Skripou ad Orchomenòs, nei pressi del teatro, ma più tarda e cronologicamente inquadrabile nel I sec. a.C. (*IG VII*, 3195). Se pertinente, come altamente probabile, allo spazio sacro, difficilmente tale iscrizione potrebbe essere stata dedicata dai poeti in uno spazio deputato alla celebrazione della sola Demetra *Thesmophoros*, ma risulterebbe assai compatibile, di contro, in un luogo sacro alle *Charites*, divinità nella cui sfera di influenza rientra l'ispirazione artistica.

Le Charites di Orchomenos

A Orchomenos le *Charites* sono oggetto di un'antichissima venerazione, celebrata anche dai versi pindarici⁴⁶. Pausania, che fa risalire il culto ad Eteocle, figlio di Kephissos, che ne avrebbe stabilito anche il numero di tre⁴⁷, menziona un tempio delle *Charites*, il più antico ad Orchomenòs. Su quest'ultimo, ad oggi, sono state avallate varie ipotesi di localizzazione, nessuna delle quali, tuttavia, sembrerebbe poter contare su elementi probanti.

Sin dall'Ottocento, sulla base di alcune iscrizioni, perlopiù liste di vincitori agonoteti partecipanti ai *certamina* poetico-musicali dei *Charitesia*, databili al I sec. a.C.⁴⁸ e incise su blocchi reimpiegati nel convento medievale della Dormizione (*Koimesis tis Theotokou*, 872 d.C.), situato nei pressi del teatro, si è ritenuto di localizzare qui il culto delle Cariti⁴⁹. Tale ipotesi sembrava essere in parte supportata da una ulteriore iscrizione menzionante le *Charites* (*IG VII*, 3207), datata al III sec. a.C., quindi più antica, e reimpiegata, come le altre, nelle pareti del convento. Il testo iniziale riportato su quest'ultima, infatti, menziona la dedica alle *Charites* di un tripode da parte dei Beoti, secondo quanto prescritto dall'oracolo di Apollo. La scoperta e la esaustiva pubblicazione delle basi iscritte dei monumenti coregici dal teatro di Orchomenos, nei quali ricorre la dedica di un tripode a Dioniso (lo stesso tripode per le quali le basi fanno da supporto)⁵⁰, riportano, tuttavia, anche questa iscrizione all'area del teatro e non ad un luogo di culto delle *Charites*. Un'altra iscrizione, infine, del I sec. d.C., scoperta all'interno del teatro e incisa sull'epistilio dorico del proscenio, dopo la prima edizione è stata più di recente integrata con altri frammenti ad opera di Denis Knoepfler⁵¹, che ha proposto una nuova lettura del testo, in cui la menzione delle *Charites* è riconducibile, come le prime, non tanto al culto, ma ai *certamina* musicali e drammatici ad esse intitolati⁵². All'errata ipotesi di una localizzazione del santuario delle *Charites* nei pressi del

teatro, mantenutasi fino ad oggi, hanno contribuito gli scavi condotti ad Orchomenos tra il 1968 e il 1972. Tali indagini portavano alla luce nel 1972, nel cortile del convento, alcune strutture murarie datate, dallo scavatore, dall'età arcaica a quella romana, impostate al di sopra di un complesso monumentale di età micenea⁵³. Benché non sia stata mai edita la pianta delle strutture, né si conosca notizia di eventuali materiali "votivi" a queste riconducibili, sulla base della identificazione dell'edificio sottostante con la sede palaziale di epoca micenea, si è proposto di interpretare tali avanzi con il santuario delle *Charites*, per il quale si sarebbe prescelto questo luogo in virtù della discendenza regale minia del fondatore del culto, indicato da Pausania in Eteocle.

Una proposta differente di localizzazione del *Charitesion* orcomenio, presso la sorgente del fiume Melas, alla fonte Akidalia, immediatamente a nord-est dell'abitato, è stata da ultimo avallata da Massimo Osanna. Riprendendo le evidenze emerse nella collina al di sopra del teatro nel corso degli stessi scavi dello Spyropoulos, ed in particolare, una dedica ad Hermes proveniente da alcune strutture di età arcaica che l'archeologo greco identifica con il tempio di Dioniso, M. Osanna ha fatto notare come Hermes sia solitamente associato alle *Charites*, anche sull'Acropoli di Atene. Del resto la localizzazione del tempio delle *Charites* a nord di Orchomenos, presso la sorgente del Melas e le strutture identificate con la fonte Akidalia, giustificherebbero la vicina menzione dei due monumenti che fornisce Pausania. Diversamente da Albert Schachter, infatti, che nell'anomala descrizione di Orchomenos del libro IX sulla Beozia – anche in considerazione dell'assenza di alcune realtà monumentali importanti quali il teatro⁵⁴ – vede una lacuna nel testo, Massimo Osanna legge una descrizione topografica aderente alla realtà archeologica del periodo. È allora probabile, per lo studioso, che il Periegeta, partendo dall'agora (o meglio dal luogo che si suppone essere identificabile con l'agora di Orchomenos) si sia poi diretto sull'acropoli e che qui abbia menzionato in successione le strutture monumentali più significative e ancora in uso nel II sec. d.C.

Pur non escludendo la possibilità di localizzare nelle immediate vicinanze del centro abitato il culto o il prosieguo di questo, interrottosi bruscamente in età medio-ellenistica, la presente proposta di vedere nello spazio sacro sul Cefiso tracce di un culto delle *Charites*, oltre che il luogo deputato alla celebrazione dei *Thesmophoria*, sembra, tuttavia, essere supportata da altri elementi. Appare non trascurabile, infatti, la stessa posizione geografica del santuario, in possesso di una *locorum qualitas* adatta all'installazione del culto delle *Charites*, connesso a fonti e sorgenti d'acqua. È proprio nei pressi di questo fiume che – secondo Denis Knoepfler⁵⁵ – gli Orcomenii avrebbero posto il tempio delle *Charites*, dal momento che Eteocle, fondatore del culto, è figlio di Kephissos. Tra i materiali, poi, si registra la presenza, quantitativamente tutt'altro che insignificante, di terrecotte raffiguranti soggetti maschili, fondamentalmente distinguibili in due gruppi: efebi stanti, ammantati o nudi, e fanciulli. Se questi ultimi alludono ad una sfera di influenza curatofica, il primo dato è apparentemente in contrasto con il quadro fornito dalle fonti letterarie che insistono sull'esclusione maschile dai riti tesmoforici⁵⁶. Lo stesso dato risulta, invece, perfettamente comprensibile nella sfera di influenza riconosciuta alle *Charites*, associate alla *paideia* musicale e atletica⁵⁷.

Diviene allora plausibile che in tale spazio sacro, stagionalmente meta delle feste femminili in onore di Demetra *Thesmophoros*, e assecondando una prassi comune di sincretismo religioso che si riscontra in molti santuari analoghi⁵⁸, si celebrassero anche le *Charites* (*synnaoi*), oggetto di feste rurali e legate a Demetra e a Kore nei Misteri Eleusini e nell'aspetto ctonio che li rende responsabili della fertilità, oltre che dell'ispirazione artistica.

⁴⁴ Si veda ad esempio un obolo, zecca di Orchomenos, 510-480 a.C. D/: Chicco di grano in germoglio; R/: Quadrato incuso suddiviso in settori triangolari. Per l'immagine della moneta vd. Aravantinos 2010, p. 155. A questa documentazione va aggiunta anche quella riportata nel ciclo mitologico di Orchomenos, con la vicenda di Atamante e Ino.

⁴⁵ Aravantinos et al. 2014, p. 62, fig. 16.

⁴⁶ Pind. *Pyth.* 12, 26-27; *Oli.* 14, 3-4. Schol. Pind. *Oli.* XIV, 1 a. Sul culto delle *Charites*: Zielinski 1924; Schachter 1981, pp. 140-144; Schwarzenberg 1966; Harrison 1986.

⁴⁷ Paus. IX, 35, 1. Su Pausania si veda anche Papachatzis 1981, pp. 237-239 e, da ultimo, Moggi, Osanna 2010.

⁴⁸ Si tratta di tre iscrizioni (*IG VII*, 3195-3197), la cui datazione e consequenzialità è stata sottolineata da A. Schachter. Lo studioso, propendendo per una datazione compresa tra il 90 e il 50 a.C., puntualizza anche alcuni aspetti prosopografici e linguistici che consentirebbero di vedere in *IG VII*, 3197 l'iscrizione più antica e in *IG VII*, 3195 quella più recente. Inoltre, è da sottolineare che sebbene in *IG VII*, 3195, compaiano i soli vincitori dei *Charitesia* o *Charitesia*, contrariamente alle altre due iscrizioni che riportano anche i vincitori degli *Ὀμολόγια*, sembrerebbe che tutte e tre le liste attestino la contemporaneità tra i due festivali.

⁴⁹ Leake 1835, II, p. 152; Schliemann 1881, p. 131; Frazer 1898, pp. 186-187; Lauffer, Hennig 1974, pp. 315-316; Bulle, Kunze 1907-1909.

⁵⁰ Amandry, Spyropoulos 1974.

⁵¹ *SEG* 34: 356-357; Buckler 1984, 49-52; e *SEG* 42: 417 (Knoepfler 1992, p. 489, n. 161).

⁵² Sui *Charitesia* e la documentazione epigrafica fino ad oggi raccolta vd. Amandry, Spyropoulos 1974, pp. 225-228; te Riele 1976; Bergmans 1982; Buckler 1984; Manieri 2009, pp. 180-208.

⁵³ Spyropoulos 1973, pp. 392-393.

⁵⁴ Schachter 1981, p. 144, nota 2.

⁵⁵ Knoepfler 2007, p. 655.

⁵⁶ La questione è però più complessa, poiché la presenza di offerenti maschili è documentata in diversi santuari demetriaci della Grecia e dell'Occidente. Sull'argomento si sono soffermati Ardovino (Ardovino 1999) e più recentemente De Miro (De Miro 2008), i quali, incrociando fonti archeologiche e fonti scritte, hanno puntualizzato come l'elemento maschile fosse escluso dal momento culminante dei rituali tesmoforici – che localmente potevano avere una durata superiore al modello ateniese del triduo – ma ammesso nei giorni precedenti o successivi, o comunque in occasione di altre feste demetriache. L'apparente anomalia potrebbe, tuttavia, essere facilmente spiegabile con la presenza di un'associazione di culti "locali" nello stesso spazio sacro. Tale associazione assume sia carattere sporadico (Alroth 1989-1990) che, per ovvie analogie nella sfera di influenza, connotazioni più permanenti.

⁵⁷ Zancani Montuoro 1984, pp. 444-453; MacLachlan 1993, p. 48; Lo Schiavo 1993, pp. 57-77. Vedi anche: *IG II²*, 3160 che, rinvenuta ad Atene e vista per l'ultima volta nella cd. Torre dei Venti, riporta menzione di una corsa di fanciulli nei *Charitesia* ad Orchomenos (II-I sec. a.C.), restituendo, pur se con qualche perplessità dettata dalla frammentarietà del testo, l'unica testimonianza di una competizione atletica riconducibile a questi festivali.

⁵⁸ A Potniai, considerata anche come la antica *Hypothebai*, erano venerate assieme a Demetra, le Erinni. (Cf. Eur. *Or.* 258).

L'auspicabile prosieguo della ricerca che, oltre allo studio sistematico dei materiali, prevede un approccio multidisciplinare in grado di ricostruire il paesaggio naturale, lo spazio architettonico e le molteplici articolazioni e frequentazioni dell'area, consentirà maggiori precisazioni. Tra gli aspetti da approfondire va segnalata un'ultima piccola scoperta riconducibile allo stesso luogo di culto. A ca. 300 metri dall'area di scavo, sulla parete rocciosa e frastagliata del monte Acontio, da cui un tempo scorrevano sorgenti d'acqua, sono state rinvenute alcune nicchie ritagliate artificialmente. La figura antropomorfa incisa in una di queste e che, sebbene assai stilizzata, sembrerebbe femminile e intenta a reggere una corona, richiama suggestivamente il riferimento che Pausania, a proposito delle Charites, fa di *argoi lithoi* o culti aniconici presenti ancora ai suoi tempi: "...τὸ δὲ ἀρχαιότατον Χαρίτων ἔστιν ἱερόν. τὰς μὲν δὴ πέτρας σέβουσι τε μάλιστα καὶ τῷ Ἐτεοκλεῖ αὐτὰς πεσεῖν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ φασιν..." (Paus. IX. 38, 1)".

Abbreviazioni bibliografiche

- Alroth B., 1989-1990, *Visiting gods*, in *ScAnt* 3, pp. 301-310.
- Amandry P., Spyropoulos Th., 1974, *Monuments choregiques d'Orchomene de Beotie*, in *BCH* 98, pp. 171-246.
- Aravantinos V., 2010, *To Αρχαιολογικό Μουσείο Θηβών*, Αθήνα.
- Aravantinos V., Kountouri E., Fappas I., 2006, *To μνημαϊκό αποστραγγιστικό σύστημα της Κοπαΐδας: νέα δεδομένα καὶ πρώτες εκτιμήσεις*, in *Πρακτικά του 2ου Διεθνούς Συνεδρίου Αρχαίας Ελληνικής Τεχνολογίας (Αθήνα, 17-21 Οκτωβρίου 2005)*, Αθήνα, pp. 557-564.
- Aravantinos V., Bonanno Aravantinou M., Kalliga K., Pisani M., 2014, *Ειδώλια, στέφανοι, μικτά αγγεία καὶ λόχνοι. Πήλινα ἀναθήματα σε ἀγροτικό ἱερό στον Ορχομενό*, in A. Giannikouri (a cura di), *Κοροπλαστική καὶ μικροτεχνία στον αἰγαιακό χώρο ἀπό τους γεωμετρικούς χρόνους ἕως καὶ τη ρωμαϊκή περίοδο (Διεθνές Συνέδριο στη μνήμη της Ηούς Ζερβουδάκη, Ρόδος, 26/29 Νοεμβρίου 2009)*, τ. II, Αθήνα, pp. 45-68.
- Ardovino A.M., 1999, *Sistemi demetriaci nell'Occidente greco. I casi di Gela e Paestum*, in M. Castoldi (a cura di), *Koiná: miscellanea di studi archeologici in onore di Piero Orlandini*, Milano, pp. 169-187.
- Bergmans M., 1982, *Contribution a l'etude des mousikoi agones de Beotie*, (Janus Gruterus Monographieën I), Brussels.
- Beschi L., 1988, in *LIMC*, IV, 1, s.v. *Demeter*, pp. 844-892.
- Blinkenberg C., 1931, *Lindos: fouilles de l'acropole, 1902-14. Les Petits Objets*, Berlin.
- Boehlau J., Schefold K. (a cura di), 1942, *Larisa am Hermos: die Ergebnisse der Ausgrabungen, 1902-1934*, iii. *Die Kleinfunde*, Berlin.
- Buck R.J., 1979, *A history of Boeotia*, Edmonton.
- Buck R.J., 1994, *Boiotia and the Boiotian League, 423-371 BC*, Edmonton.
- Buckler J., 1984, *The Charities at Boiotian Orchomenos*, in *AJPH* 195, pp. 49-53.
- Buckler J., 1989, *Philipp II and the Sacred War*, Leiden.
- Bulle H., Kunze E., 1907-1909, *Orchomenos I-III*, Munchen.
- Burn L., Higgins R.A., 2001, *Catalogue of Greek Terracottas in the British Museum*, III, London.
- Colivicchi F., 2001, *Alabastro tardo-ellenistici e romani dalla necropoli di Taranto: materiali e contesti. Catalogo del Museo Nazionale Archeologico di Taranto III*, 2, Taranto.
- Croissant Fr., 1983, *Les protomes féminines archaïques. Recherches sur les representations du visage dans la plastique grecque de 580 a 480 av. J.-C.*, Paris.
- Davidson G.R., 1952, *Corinth XII. The Minor Objects*, Princeton.
- Dawkins R.M. (a cura di), 1929, *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta, Excavated and Described by Members of the British School at Athens*, (Supplementary paper Society for the Promotion of Hellenic Studies 5), London.
- De Miro E., 2008, *Thesmophoria di Sicilia*, in *Di Stefano* 2008, pp. 47-92.
- De Ridder A., 1895, *Fouilles d'Orchomene*, in *BCH* 19, pp. 137-224.
- Di Stefano C.A. (a cura di), 2008, *Demetra, la divinità, i santuari, il culto e la leggenda*, *Atti del I Congresso Internazionale (Enna, 1-4 luglio 2004)*, Pisa - Roma.
- Farinetti E., 2008, *Fluctuating landscapes. The case of the Copais Basin in ancient Boeotia*, in *SAIA* 86, III,8, pp. 115-138.
- Fittschen K., 1997, *Orchomenos*, in *AD*, 52, β' 1, pp. 394-396.
- Fossey J.M., 1979, *The cities of the Kopais in the Roman Period*, in H. Temporini, W. Haase (a cura di), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.7, 1, Berlin - New York, pp. 549-591.
- Fossey J.M., 1988, *Topography and Population of Ancient Boiotia*, voll. I-II, Chicago.
- Frazer J.G., 1898, *Pausanias's Description of Greece*, vol. V, London.
- Goldman H., 1931, *Excavations at Eutresis in Boeotia*, Cambridge, Ma.
- Goldman H., 1940, *The acropolis of Halae*, in *Hesperia* 9, pp. 381-504.
- Goldman H., Jones F., 1942, *Terracottas from the necropolis of Halae*, in *Hesperia* 11, pp. 365-421.
- Grace F.R., 1939, *Archaic Sculpture in Boeotia*, Cambridge, Ma.
- Hadzisteliou Price Th., 1969, *The type of the crouching child and the "temple boys"*, in *BSA* 64, pp. 95-111.
- Harrison E.B., 1986, in *LIMC* III, 1-2, s.v. *Charis/Charites*, pp. 191-203.
- Higgins R.A., 1954, *Catalogue of the Terracottas in the Department of Greek and Roman Antiquities, British Museum*, vol. I, *Greek, 730-330 B.C.*, London.
- Kalcyk H., Heinrich B., Knauss J., 1986, *Die Melioration des Kopaisbeckens in Bōotien. Untersuchungen zur ältesten Flussregulierung Europas*, in *AW* 17, 2, pp. 15-38.
- Kalliga K., 2015, *Ιερά δώρα: κεραμικά ἀναθήματα ἀπό δύο βοιωτικά ἱερά*, in S. Oikonomou (a cura di), *Αρχαιολογικές Συμβολές. Τόμος Γ: Βοιωτία & Εύβοια. Εφορείες Αρχαιοτήτων Βοιωτίας καὶ Εύβοιας*, Αθήνα, pp. 107-123.
- Karakasi K., 2003, *Archaic Korai*, Los Angeles.
- Knauss J., 1995, *Technical and historical aspects of the unfinished ancient drainage tunnel at the outmost northeast corner of the Kopais-Basin*, in *Επετηρίς Βοιωτικών Μελετών* 2, 1, Αθήνα, pp. 83-95.
- Knoepfler D., 1992, *Sept années de recherches sur l'épigraphie de la Béotie (1985-1991)*, in *Chiron* 22, pp. 411-503.
- Knoepfler D., 2007, *Épigraphie et histoire des cités grecques*, in *Annuaire du Collège de France* 107, pp. 637-662.
- Kountouri E., 2008, *Ορχομενός-Κοπαΐδα*, in A. Vlachopoulos (a cura di), *Αρχαιολογία: Εύβοια καὶ Στερεά Ελλάδα*, Αθήνα, pp. 248-253.
- Lauffer S., Hennig D., 1974, in *RE*, Suppl. XIV, pp. 290-355, s.v. *Ορχομενός*.
- Leake W.M., 1835, *Travels in northern Greece*, London.
- Leyenaar Plaisier P.G., 1979, *Les terres cuites grecques et romaines. Catalogue de la collection du Musée National des Antiquités à Leiden*, Leiden.
- Leventi I., Mitsopoulou C. (a cura di), 2010, *Mitsopoulou Ιερά καὶ λατρείες της Δήμητρας στον ἀρχαίο ἐλληνικό κόσμο. Πρακτικά Επιστημονικού Συμποσίου, Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας καὶ Κοινωνικής Ανθρωπολογίας (Βόλος, 4-5 Ιουνίου 2005)*, βόλος.
- Lippolis E., 2006 (con contributi di I. Baldini Lippolis e N. Cucuzza), *Mysteria: archeologia e culto del santuario di Demetra e Eleusi*, Milano.
- Lo Schiavo A., 1993, *Charites: il segno della distinzione*, (Saggi Bibliopolis 44), Napoli.
- MacLachlan B., 1993, *The Age of Grace. Charis in Early Greek Poetry*, Princeton New Jersey.
- Manieri A., 2009, *Agoni poetico-musicali nella Grecia antica: la Beozia. Testi e commenti*, (Università di Urbino. Istituto di Filologia Classica 25. Certamina Musica Graeca 1), Pisa - Roma.
- Merker G.S., 2000, *Corinth XVIII, iv. The Sanctuary of Demeter and Kore, Terracotta Figurines of the Classical, Hellenistic and Roman Periods*, Princeton.
- Moggi M., Osanna M., 2010 (testo, traduzione e commento a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Libro IX. La Beozia*, Milano.
- Mollard Besques S., 1954, *Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre-cuite grecs, étrusques et romains*, I. 1. *Époques préhellénique, géométrique, archaïque et classique*, Paris.
- Muller A., 1996, *Les terres cuites votives du Thesmophorion: de l'atelier au sanctuaire. Études thasiennes XVII*, 1-2, Athènes-Paris.
- Muller A., 2005, *Mythes et rites éleusiniens et pratiques votives*, in C. Bobas, A. Muller, D. Mulliez (a cura di), *Mythes et sociétés en Méditerranée Orientale entre le sacré et le profane, Actes du Colloque International 3, Delphes 19-21 octobre 2000*, Lille, pp. 61-77.
- Papachatzis N., 1981, *Παυσανίου Ελλάδος περιήγησις, Βιβλία 9 καὶ 10 (Βοιωτικά-Φωκικά). Εισαγωγή στα Βοιωτικά καὶ Φωκικά*, Αθήνα.

- Payne H., 1940, *Perachora. The Sanctuaries of Hera Akraia and Limenia: Excavations of the British School of Archaeology at Athens, 1930-1933*, Oxford.
- Pisani M., 2006, *The collection of terracotta figurines in the museum of the British School at Athens*, in *BSA* 101, pp. 269-368.
- Roesch P., 1976 in R. Stillwell, W.L. MacDonald, M. Holland McAllister (a cura di), *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*, Princeton, s.v. *Orchomenos*, p. 654.
- Sarri K., 2010, *Orchomenos IV. Orchomenos in der mittleren Bronzezeit*, (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Heft 135), München.
- Schachter A., 1981, *Cults of Boeotia, I. Acheoloo to Hera*, (*BICS* Suppl. 38.1), London.
- Schliemann H., 1881, *Orchomenos. Bericht über meine Ausgrabungen im böotischen Orchomenos*, Leipzig.
- Schmidt E., 1994, *Katalog der antiken Terrakotten, 1. Die figürlichen Terrakotten. Martin-von-Wagner-Museum der Universität Würzburg*, Mainz.
- Schwarzenberg E., 1966, *Die Grazien*, Bonn.
- Spyropoulos T., 1972, *Ορχομενός*, in *AD* 27, pp. 258-263.
- Spyropoulos T., 1973, *Ορχομενός*, in *AAA* VI, pp. 392-393.
- Szabò M., 1994, *Archaic Terracottas of Boeotia*, (*Studia archaeologica* 67), Roma.
- Te Riele G.J.M.J., 1976, *Charitésia*, in J.M. Bremer, S.L. Radt, C.J. Ruijgh, *Miscellanea Tragica in honorem J.C. Kamerbeek*, Amsterdam, pp. 285-291.
- Tiverios M., 1976, *Ο Αιδώς και το έργο του. Συμβολή στην έρευνα της αττικής μελανόμορφης αγγειογραφίας*, Αθήνα.
- Ure P.N., 1934, *Aryballoi and Figurines from Rhitsona in Boeotia*, Cambridge.
- Vlad Borrelli L., 1963, in *EAA* V, 1963, s.v. *Orchomenos di Beozia*, pp. 711-712.
- Zancani Montuoro P., 1984, *Charites?*, in *PP* 39, pp. 444-452.
- Zielinski T., 1924, *Charis and Charites*, in *CQ* 18, pp. 158-163.
- Winter F., 1903, *Die Typen der figürlichen Terrakotten, I-II*, Berlin - Stuttgart.

LA RICOSTRUZIONE DI UN PAESAGGIO ARCHITETTONICO E RELIGIOSO DI ETÀ ELLENISTICA: I SANTUARI DEL PORTO DI KOS

Giorgio Rocco – Luigi Maria Caliò

La pubblicazione di una nuova pianta della città antica è un importante punto di partenza per comprendere non solo l'organizzazione degli spazi urbani, ma anche il loro rapporto e i percorsi che li legano. Il lavoro recentemente completato da Monica Livadiotti e da chi scrive apporta nuove conoscenze allo studio della città di Kos¹ che, tra le diverse fondazioni urbane del IV secolo a.C., costituisce senz'altro uno dei modelli urbanistici ricostruibili con maggiore completezza (Fig. 1).

La città era stata fondata per *metoichismòs* nel 366 a.C.² a sud-est del Capo Scandarion, sul sito di un precedente insediamento³ che occupava una bassa collina presso il mare, dove poi sorgerà l'acropoli della nuova città (Fig. 1.1), decisamente più estesa della precedente. I tratti caratterizzanti del modello urbano della nuova fondazione sono soprattutto riconducibili alla regolarità dell'impianto, impostato su una griglia ortogonale definita dalla rete stradale, a sua volta articolata attraverso una gerarchizzazione dei percorsi e provvista di un capillare sistema di drenaggio delle acque meteoriche e di scarico⁴; emerge tra l'altro con evidenza l'applicazione di principi di zonizzazione, volti alla definizione di spazi pubblici e privati in base alle rispettive funzioni, siano esse abitative, commerciali, sacre o politiche⁵. Il piano comprendeva infatti zone destinate ai quartieri residenziali, concentrati soprattutto nella parte sud-orientale, un porto, racchiuso da un circuito murario secondario, e vaste aree destinate ad edifici di uso pubblico, come l'agorà (Fig. 1.2), i santuari, almeno tre ginnasi (Fig. 1.3-5), uno stadio (Fig. 1.6), edifici per lo spettacolo (Fig. 1.7), una piazza presso il porto destinata a funzioni commerciali (Fig. 1.8). Nel complesso, la cinta muraria urbana, escludendo l'area portuale, racchiudeva una superficie di circa 85 ettari⁶.

Le nuove conoscenze sulla topografia della città apportano nuovi dati anche in relazione al sistema dei santuari urbani che occupano la zona immediatamente a sud del porto, separata dal centro urbano dal tratto settentrionale della fortificazione. Il sistema sembra organizzarsi durante il IV secolo e poi monumentalizzarsi ulteriormente in età successiva.

L'architettura dei santuari del porto, che accoglievano il viaggiatore che arrivava dal mare, concedeva dunque una vista privilegiata e costruita ad arte, disponendosi a raggiera intorno all'insenatura. La città si offriva con un disegno mosso e apparentemente disordinato, che richiamava però la sua stessa organizzazione religiosa e politica. I due grandi spazi pubblici di Kos – il complesso dei ginnasi e la grande agorà – articolati attorno alla bassa collina dell'acropoli, erano infatti preceduti dai santuari che si affacciano sul porto quasi ad introdurre le valenze politiche e sociali.

¹ La pianta completa è stata pubblicata per la prima volta da G. Rocco, in Lippolis, Rocco 2011.

² La data della fondazione deriva da Diodoro (*Bibl. Hist.*, XV, 76). Sulla storia del *metoichismòs* di Kos si veda E. Interdonato in Caliò 2005, pp. 81-91, con bibliografia precedente.

³ Sull'insediamento di Kos Meropis, situata nella zona poi occupata dall'acropoli della città di IV secolo: Kantzia 1988, *Ead.* 1994. Nel tardo V secolo a.C. la città era inserita in un gruppo di *poleis* della Lega Delio-Attica soggetta a tributi ad Atene (Höghammar 2010, p. 264).

⁴ Livadiotti 2012. Secondo l'A., è possibile intravedere nella scelta del sito per la città di nuova fondazione e nei principi della progettazione della Kos di IV secolo l'applicazione dei principi ippocratici riguardanti la salubrità dei luoghi.

⁵ Sul tema si rimanda a Rocco 2006.

⁶ Sull'urbanistica di Kos si vedano Rocco, Livadiotti 2011; G. Rocco, in Lippolis, Rocco 2011; *Id.* 2013; G. Rocco in Baldini, Livadiotti c.d.s. Sulla topografia dei quartieri occidentali, in particolare, si rimanda a M. Livadiotti, *ibid.*

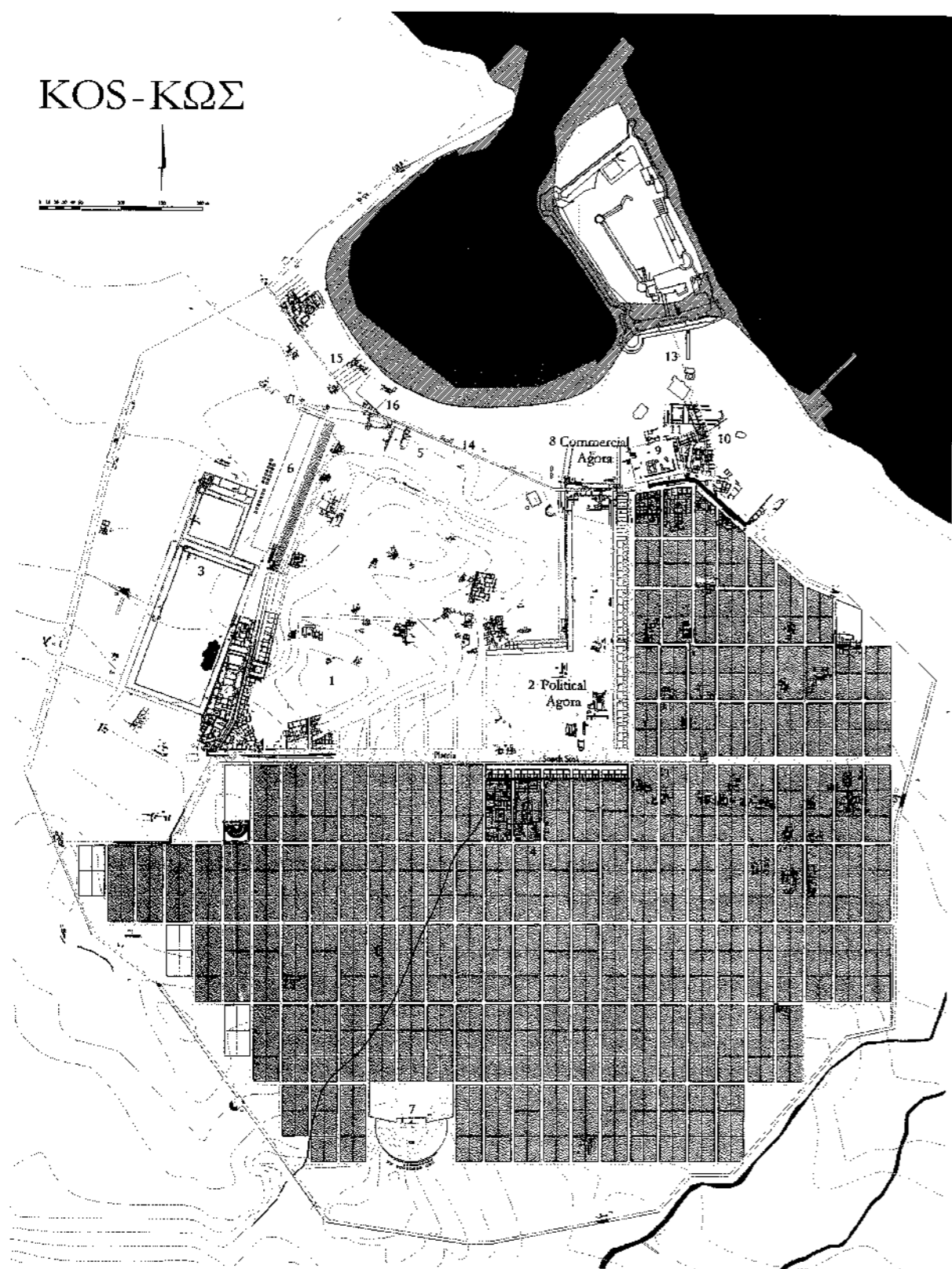


Fig. 1. Kos, pianta generale: 1. Acropoli; 2. Agorà; 3. Ginnasio Occidentale; 4. Ginnasio Centrale; 5. Ginnasio Settentrionale; 6. Stadio; 7. Teatro; 8. Agorà commerciale; 9. Santuario di Afrodite Pandamos e Pontia; 10. Santuario di Herakles Kallinikos; 11. Stoà orientale del porto; 12. Santuario a divinità ignota; 13. Braccio secondario est di fortificazione del porto; 14. Tratto settentrionale della cinta fortificata urbana; 15. Neòria; 16. Possibile thiasos degli Afrodisiasti (elaborazione da Rocco 2013, fig. 1).

Nel periodo più antico il sistema di santuari dovette già essere organizzato. Attività culturale nel santuario di Afrodite su porto (Fig. 1.9, 2.4) è attestata a partire dalla fine del IV secolo⁷ e una prima forma monumentale, prima della ricostruzione in conseguenza del terremoto del 198 a.C., si data alla metà del III secolo.

Come accennato, la fortificazione di Kos era costituita da un circuito principale che circondava la città e da due bracci secondari che proteggevano il porto. Di questi, quello est, non molto tempo dopo la sua realizzazione, fu ricostruito, traslandolo circa 31 metri più ad Oriente per lasciare spazio al *temenos* di *Herakles Kallinikos epi limeni*⁸ (Figg. 1.10, 2.1). Su questo braccio di fortificazione più recente andrà poi ad addossarsi il braccio nord-sud della Stoà Orientale⁹ (Fig. 1.11, 2.2).

Le recenti indagini condotte dal Politecnico di Bari sui resti dei diversi monumenti del settore orientale del quartiere¹⁰ hanno consentito di acquisire nuovi dati e di ricostruirne le diverse fasi che ne hanno segnato la vita. Nell'area, racchiusa nell'angolo formato dal braccio orientale di difesa del porto (Fig. 1.13), la banchina e un tratto del muro di cinta settentrionale (Fig. 1.14), furono quindi realizzati in fasi diverse tre distinti santuari, raccordati da una monumentale stoà a Γ, la cosiddetta Stoà Orientale.

La costruzione risale a dopo la metà del III secolo; la sua realizzazione testimonia una riorganizzazione del sistema topografico dell'area con la creazione di terrazze a diversi livelli. L'edificio (Fig. 2.2) si configura come una struttura complessa, con il braccio est-ovest a fare da filtro tra un'ampia area libera situata in prossimità della banchina portuale e le aree sacre subito a ridosso. Il braccio nord-sud, invece, pertinente ad una fase successiva di completamento, è addossato alle nuove mura di difesa del porto e doveva essere destinato a funzioni di difficile identificazione, ma senza dubbio di interesse pubblico. Nel suo insieme, la Stoà veniva a costituire una vera e propria quinta scenografica (Fig. 3), integrando in un prospetto unitario una sequenza di strutture altrimenti eterogenee e restituendo unitarietà all'insieme dei complessi sacri dell'area nord-orientale dei quartieri del porto.

Se il braccio est-ovest si configura come propileo di accesso al santuario di Eracle e successivamente anche ad un santuario a divinità ignota, realizzato nel II secolo a.C.¹¹ (Figg. 1.12, 2.3), il braccio nord-sud presen-

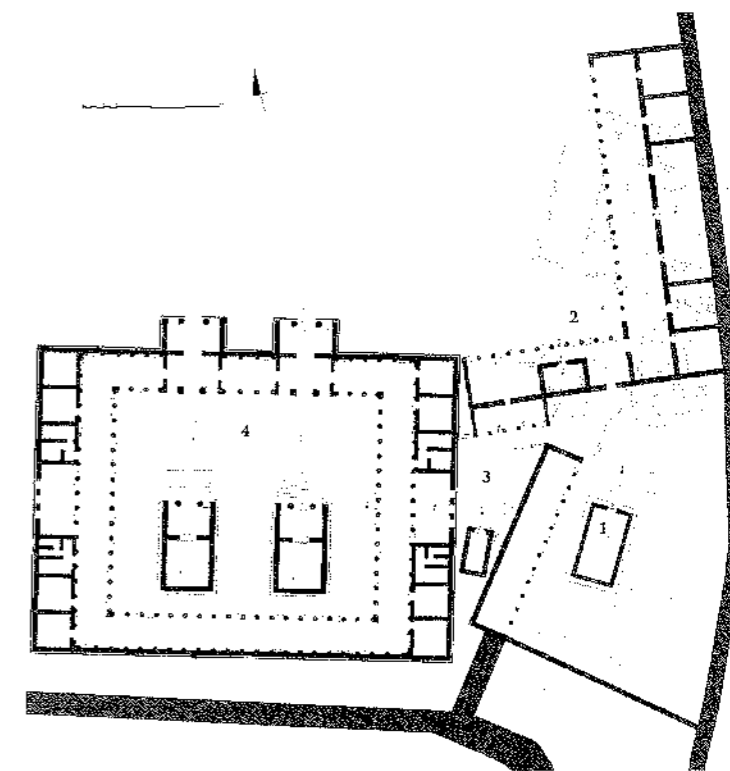


Fig. 2. Kos, area orientale del quartiere del porto con gli edifici principali: 1. Santuario di Herakles Kallinikos; 2. Stoà orientale; 3. Santuario a divinità ignota; 4. Santuario di Afrodite Pandamos e Pontia (elaborazione G. Rocco).

⁷ Tracce di strutture preesistenti all'interno del podio del santuario conducono infatti all'ipotesi di una sua redazione coeva al primo impianto urbano.

⁸ Sul monumento si veda Morricone 1950, pp. 62-64; De Matteis 2001; Rocco 2004; Malacrino 2006. In particolare sul culto: Campanelli 2011; Paul 2013, pp. 99-107.

⁹ Sulla Stoà Orientale del porto si vedano Morricone 1950, pp. 64-65; Coulton 1976, p. 248; M. Livadiotti, in Livadiotti, Rocco 1996, pp. 120-121; Rocco 2004; *Id.* 2013, p. 52; *Id.* c.d.s.

¹⁰ Si tratta di due campagne di rilievo condotte a Kos nel 2012 in base ad un accordo di collaborazione con la 22^a Eforia Preistorico-Classica del Dodecaneso e l'Istituto Archeologico di Studi Egei di Rodi. Colgo l'occasione per ringraziare i direttori di queste Istituzioni, che si sono succeduti negli anni, Melina Filimonos, Maria Michailidou, Aggeliki Giannikouri e Pavlos Trinataphyllidis, per aver sempre agevolato in ogni modo il nostro lavoro a Kos. A mia moglie, Monica Livadiotti, un ringraziamento speciale: gran parte di quanto qui esposto è frutto infatti del nostro lavoro comune.

¹¹ Si tratta di un piccolo *oikos* costruito nello spazio di risulta triangolare tra il lato orientale del Santuario di Afrodite e il tratto occidentale del *temenos* del santuario di Herakles. Il tempio era orientato a nord, verso il porto e verso l'ingresso al suo recinto sacro, presumibilmente ricavato nel braccio meridionale della stoà ad L. I rapporti stratigrafici con le costruzioni vicine permettono di affermarne con sicurezza la sua posteriorità rispetto ai due più grandi santuari. Sull'edificio si rimanda a Morricone 1950, p. 66; G. Rocco, in Livadiotti, Rocco 1996, p. 119.

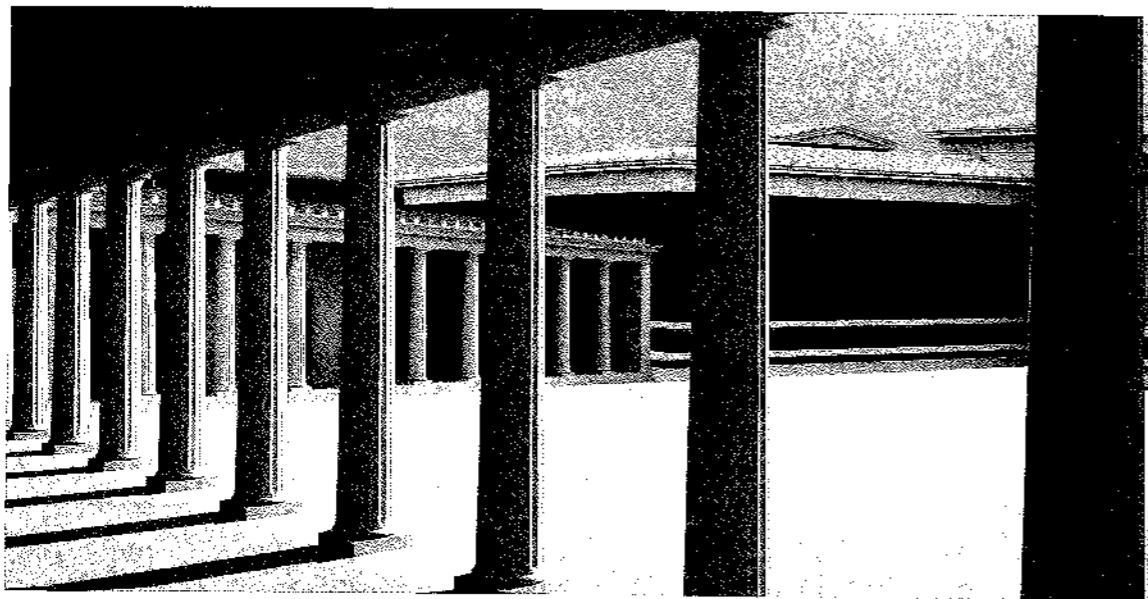


Fig. 3. Kos, Stoà orientale del porto. Ipotesi di restituzione dei porticati nella fase di II sec. a.C. Sullo sfondo il Santuario di Afrodite (elaborazione F. Giannella su ipotesi di G. Rocco).

ta maggiori incognite. Se pure rimane indiscussa la funzione pubblica dell'edificio, attestata sia dall'impianto planimetrico, sia dal contesto in cui si inserisce, appare però difficile riconoscerne la destinazione d'uso, anche tenendo presente il rinvenimento al suo interno di oggetti di pregio quali il trapezoforo in marmo con la figura di Marsia attualmente conservato presso il Museo Archeologico. La presenza di un grande ambiente centrale, assimilabile ad un'esedra, affiancato da quattro vani quadrati di uguali dimensioni potrebbe suggerire, nel confronto con il vicino santuario di Afrodite, l'identificazione di questi ultimi come *hestiatoria*, interpretazione rafforzata dalle stesse dimensioni dei vani, di metri 6.70 di lato, coerenti con i valori riscontrabili per le sale da banchetto per undici persone; tuttavia, la posizione delle porte, non decentrate, non consente di trarre conclusioni sicure.

Agli inizi del II sec. a.C., probabilmente dopo il terremoto del 198, viene in parte rifatto il grande santuario di Afrodite *Pandamos* e *Pontia*, realizzato alla metà del III e anch'esso raccordato al complesso sacro dal braccio est-ovest della stoà¹². L'impianto planimetrico (Fig. 2.4), ruotato verso l'imboccatura del porto per migliorarne la visibilità dall'approdo, può essere ricostruito come un ampio recinto quadrangolare, sollevato su di un alto podio modanato. Al centro era una corte scoperta delimitata sui quattro lati da portici dorici, alle spalle dei quali si veniva a disporre una serie di ambienti. Lo spazio centrale scoperto accoglieva due edifici templari su podio, i corrispettivi altari disposti in asse e una base di statua collocata al centro tra i due templi. L'accesso avveniva dal lato maggiore settentrionale, prospiciente il porto, attraverso due propilei monumentali, allineati con i templi del piazzale interno.

Per quanto riguarda la destinazione d'uso dei vani interni, significative indicazioni provengono dall'iscrizione ED 193 il cui testo fa riferimento al crollo, conseguente ad un terremoto, quello del 198 a.C., di sale da banchetto (*ιστιατοριῶν*) e ambienti d'uso (*χρηστικῶν*), mentre un *περίβολον* è pure citato tra le strutture destinate ad essere ricostruite; appare dunque verosimile riconoscere nei vani laterali di uguali dimensioni e dalle porte decentrate gli *hestiatoria* citati dall'iscrizione e forse nei vani adiacenti all'esedra, che incorporano i vani scala, i *chresteria*. Se l'identificazione è corretta, il braccio orientale del santuario ospiterebbe quattro *hestiatoria* quadrati di ca. m 4.80 x 4.80, in grado di ospitare undici *klinai* ciascuno per un totale di 44 posti, che potrebbero salire a 88 qualora l'impianto si fosse ripetuto simmetricamente sul lato occidentale, come sembra

¹² Sul monumento si vedano Morricone 1950, pp. 54-57, 66-69; M. Livadiotti, in Livadiotti, Rocco 1996, pp. 112-116; Rocco 2004; *Id.* 2009. In particolare sul culto: Sherwin-White 1978, pp. 304-305; Parker 2002; Paul 2013, pp. 79-91.

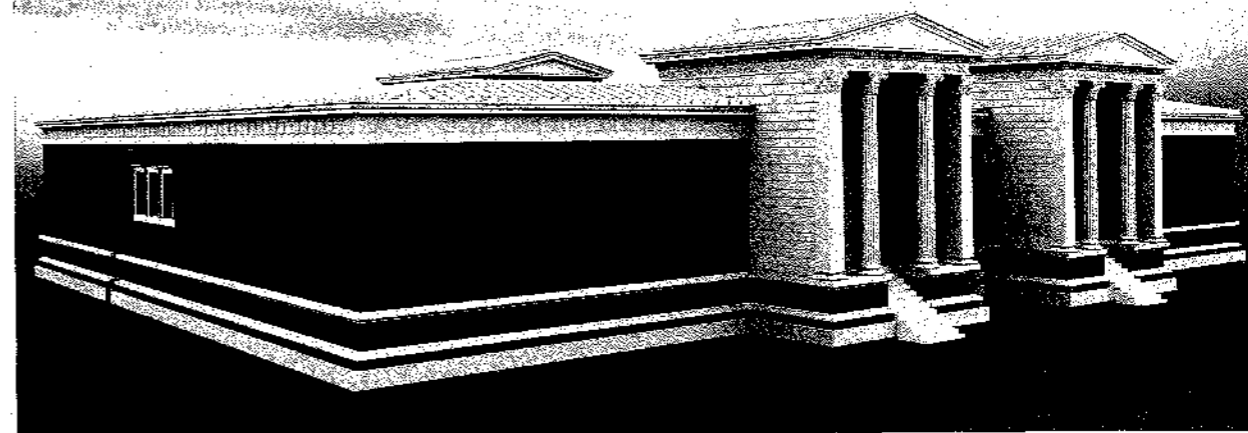


Fig. 4. Kos, Santuario di Afrodite *Pandamos* e *Pontia*. Ipotesi di restituzione nella fase di II sec. a.C. (elaborazione L. Boccardi su ipotesi di G. Rocco, da Rocco 2009, fig. 7).

probabile. La configurazione, come già accennato, trova un significativo confronto nell'ala nord-sud della Stoà Orientale e l'insieme appare rivestire nel suo complesso una medesima destinazione d'uso, legata alle festività religiose poliadi.

L'architettura dell'*Aphrodision* (Fig. 4) era particolarmente sontuosa e costituiva sul porto una quinta scenografica imponente, anche considerando il sapiente impiego di materiali lapidei di colori diversi, un marmo bianco e un calcare compatto e di colore grigio scuro, posti a creare un deciso contrasto cromatico in linea con una consolidata tradizione locale¹³.

Più ad Ovest, questo grande e articolato complesso sacro confinava con un piazzale di uso commerciale, la cosiddetta "agorà del pesce" (Fig. 1.8), nota da documenti epigrafici e probabilmente già presente nella fase pre-sinecistica della città¹⁴. Tra la fine del IV e l'inizio del III secolo, questa piazza commerciale fu collegata alla agorà politica della città tramite la realizzazione di una lunga piazza ad andamento nord-sud, bordata da portici la cui costruzione fu completata in momenti successivi. Le mura che inizialmente chiudevano l'area commerciale del porto all'esterno vennero in quel momento rese permeabili da una rampa che le oltrepassava. Questo nuovo spazio pubblico che si venne a creare era sorretto da un'imponente terrazzamento bordato da muri di contenimento in opera quadrata che aumentavano la grandiosità dell'impianto. Il largo corridoio che univa i due antichi spazi pubblici – l'*emporion* presso il porto e l'agorà politica e religiosa a sud – con le sue proporzioni strette e allungate costituì una forma embrionale di via colonnata che doveva essere il centro focale delle cerimonie pubbliche e religiose della *polis*.

Procedendo verso ovest lungo l'insenatura portuale, poco più ad est degli alaggi (*neòria*) messi in luce in uno scavo del Servizio Archeologico greco sotto la Capitaneria di Porto¹⁵ (Fig. 1.15), si trovano i resti di un altro interessante edificio¹⁶ (Fig. 1.16) solo parzialmente scavato da Morricone nell'ambito dello scavo delle mura e delle Terme Settentrionali, a loro volta sorte sul sito di un più antico ginnasio¹⁷ (Fig. 1.5). La costruzione appare configurarsi come un recinto, probabilmente porticato, poiché sul posto rimangono alcuni elementi ar-

¹³ Sull'impiego a Kos di pietre di colori diversi per ottenere particolari effetti di bicromia, si rimanda a Livadiotti 2010.

¹⁴ Infatti, un tratto di muro presente al di sotto del settore settentrionale della cinta fortificata urbana, e con diverso orientamento rispetto a questo, potrebbe essere pertinente alla prima redazione di una stoà che forse già nella Kos Meropis bordava questo spazio aperto verso l'insenatura portuale. La successiva stoà ad L, addossata alle mura di cinta e databile al IV-III sec. a.C., presenta infatti i due bracci non perfettamente ortogonali tra loro. Il tratto ovest, infatti, è piuttosto ortogonale alla struttura più antica, di cui evidentemente costituisce una sopravvivenza. Sulla cosiddetta "agorà del pesce" e la sua sistemazione in età ellenistica si rimanda a G. Rocco in Rocco, Livadiotti 2011, pp. 392-394.

¹⁵ Sui *neòria* di Kos si vedano Livadiotti 2012, p. 109, nota 71, che ne riconosce la loro prosecuzione anche più a nord-ovest, e, da ultima, Baika 2014, pp. 362-371, con bibliografia precedente.

¹⁶ A parte una breve nota in Morricone 1950, pp. 221 ss., l'edificio è inedito.

¹⁷ Sulle Terme Settentrionali e la possibile localizzazione nei pressi di un ginnasio: Morricone 1950, pp. 221-222; Livadiotti 1994; *Ead.* c.d.s.b.

chitettonici – rocchi di colonna in *amygdalòpetra*, cornici in un tufo verdastro localmente noto come *prasinòpetra* – che potrebbero essere pertinenti ad un colonnato antistante. Al centro del lato sud si apre un'edera quadrangolare, non interamente scavata, ampia non meno di m 5.40 e profonda m 3.60. Sul retro dei lati est ed ovest (quest'ultimo restituito per simmetria) vi erano ambienti testimoniati dalla prosecuzione del muro meridionale oltre l'intersezione con il lato est¹⁸. Il lato verso il porto è invece probabilmente da identificare in un muro di età ellenistica scoperto nell'ambito di uno scavo del Servizio Archeologico greco in proprietà Perou¹⁹. Se questo fosse confermato, la profondità dell'edificio risulterebbe di m 31.25 circa. Per quanto riguarda invece la dimensione del lato parallelo alla linea di costa, data la presenza ad ovest degli alaggi, la dimensione massima possibile non poteva superare i m 41.00. Non è chiaro se fosse praticabile, e in che modo, lo spazio triangolare di risulta tra questo edificio e il retrostante tratto settentrionale delle mura di cinta (Fig. 1.14)²⁰. La quota di spiccato del muro è pari a m 2.18 s.l.m. ed è indicativo del livello di calpestio del quartiere del porto in questa zona.

La costruzione, che presenta i caratteri tipici della prima fase costruttiva di Kos alla metà del IV secolo a.C., è costituita da un muro a doppio paramento interamente in *amygdalòpetra*, su fondazioni in blocchi di tufo (*malakòpetra*)²¹. Al di sopra del letto di attesa della parte basamentale si notano bugne orizzontali che dovevano fare da guida per la costruzione della parte superiore del muro, evidentemente in blocchetti di piccola pezzatura e riempimento interno. Il sistema trova confronti in edifici coevi come la Stoà del Porto e la cosiddetta Stoà di Tufo nei quartieri occidentali e potrebbe quindi fornire una conferma alla datazione dell'edificio. In una fase successiva, attribuibile ad un periodo intorno agli inizi del II secolo a.C., forse a seguito dello stesso sisma del 198 che richiese lavori di restauro all'*Aphrodision*, venne parzialmente restaurata l'edera centrale la cui entrata, identificata da una soglia in marmo, a quota m 2.56 s.l.m., fu in quel momento inquadrata da ante in marmo bianco su basi modanate.

Per quanto riguarda la possibile destinazione d'uso della costruzione, che si identifica chiaramente come un edificio pubblico di un certo impegno costruttivo, è da segnalare sia la vicinanza con gli alaggi delle navi militari, che erano disposti a raggiera lungo l'insenatura e correavano quindi presumibilmente sia ad est che ad ovest dell'edificio, sia il ritrovamento nei pressi degli alaggi stessi di una statua di Afrodite *Anadiomene* datata tra la fine del II e il I secolo a.C.²². Un'altra statua della stessa divinità è stata poi ritrovata poco più a nord-ovest, presso le cosiddette Terme del Porto²³; infine, è stata rinvenuta poco più a nord un'importante iscrizione bilingue, greco e fenicio, datata al IV secolo a.C., relativa ad un certo Diotimos, figlio di Abdalonymos, re di Sidone, il quale dedica ad Afrodite-Astarte qualcosa, probabilmente un edificio, a vantaggio dei naviganti²⁴. Considerando che le fonti epigrafiche citano la presenza a Kos di un *thiasos* degli Afrodisiasti²⁵, non è escluso che un'associazione del genere possa aver trovato la sua sede sul porto e presso luoghi di culto ad una dea particolarmente cara alla gente di mare²⁶.

Se l'ipotesi fosse confermata da future indagini archeologiche, l'edificio in questione andrebbe quindi a completare la cornice delle architetture legate alla sfera del sacro, scenograficamente disposte lungo la banchina del porto ad accogliere il visitatore all'approdo.

G. R.

¹⁸ La prosecuzione di questi muri, documentata in un rilievo generale dell'area eseguito dalla locale Eforia negli anni '80, non è attualmente visibile perché conservata ad un livello molto basso e ormai da riscavare, ma la sopravvivenza di un setto murario più tardo che gli si addossa a sud-est ne conferma comunque l'esistenza.

¹⁹ Kantzia 1979, pp. 450-451.

²⁰ Per altro, si nota che la superficie retrostante del muro perimetrale, verso la fortificazione, non è liscia come nel resto della costruzione, ma è stata lasciata ad uno stadio di lavorazione più grezzo, come se questa parte del muro non dovesse essere visibile.

²¹ Il muro, spesso cm 60, si compone di un toichobate alto cm 32, sormontato da ortostati a doppio paramento alti cm 63, sui quali a loro volta si dispongono diaconi alti cm 30 e profondi cm 63.

²² Kantzia 1979; Brouskari 2004, pp. 70-71 e fig. 3.

²³ Brouskari 2004, p. 71.

²⁴ Paul 2013, pp. 91-93, con bibliografia precedente.

²⁵ Sherwin-White 1978, pp. 360-361, in cui si ricorda un *thiasos* di Zeus Soter e Astarte e un altro dedicato ad Afrodite Eudia; Bosnakis 2008, pp. 164-165; Paul 2013, p. 93, con altra bibliografia. Già attestato in età classica, il fenomeno associativo appare proliferare nel periodo ellenistico, con l'istituzione di numerose associazioni religiose da inquadrare nel più ampio contesto dello sviluppo della vita comunitaria in generale. Tuttavia, come mette bene in evidenza Véronique Suys (Suys 2013), il loro ruolo nella vita religiosa della *polis* e, aggiungerei, la configurazione architettonica degli spazi a loro dedicati, non sono stati ancora approfonditi in studi specifici.

²⁶ Lo stretto rapporto tra Afrodite e il mare è bene evidenziato in Parker 2002.

L'organizzazione del porto e dei suoi santuari rappresenta quindi una quinta importante e un punto di vista privilegiato per le navi che attraccavano sull'isola²⁷. La città di Kos offre perciò uno scenario agevolato per analizzare il rapporto tra architettura e vita urbana a causa della grande quantità di fonti storiche, soprattutto epigrafiche, e del lavoro ormai trentennale di Monica Livadiotti e Giorgio Rocco sulla sua architettura, fortemente scenografica e monumentale. L'impianto urbano nelle sue linee generali appare infatti un *unicum* nel mondo antico. L'ampio livello degli spazi pubblici e l'organizzazione generale delle architetture monumentali testimoniano la necessità della *polis* di amministrare la propria socialità secondo forme strutturate e gestite dallo stato.

Si tratta, tuttavia, di un esempio che deve essere decifrato all'interno del più complesso sistema dei processi di urbanizzazione della *polis* tra età tardo arcaica ed età ellenistica²⁸. Non è questa la sede per affrontare un problema così complesso come quello della formazione della *polis*, e soprattutto dei centri urbani, ma è necessario ribadire che la città ellenistica, così come testimoniata dai resti archeologici e dalle fonti antiche, è il risultato di un processo di lunga durata²⁹ che va letto alla luce dei propri meccanismi di evoluzione. In questo senso non è possibile prescindere dalla distinzione tra Stato e città come elementi precipi di una trasformazione delle strutture della *polis*.

La città greca di età classica è caratterizzata da un'importante partecipazione del corpo civico alla vita urbana³⁰; la partecipazione, diretta e, in alcuni casi, obbligata, è estesa a tutto il numero dei cittadini che, tuttavia, rappresentavano ancora nell'Atene di età classica un numero relativamente piccolo rispetto alla maggioranza degli abitanti dell'Attica. Questo rapporto tra cittadinanza dirigente e popolazione dello Stato si esplica non solo nella capacità di poter effettuare scelte politiche, ma anche nel fatto di poter creare una socialità ufficiale cui i cittadini sono chiamati a partecipare come parte attiva che si manifesta in forme altamente visive. Tale nuova visibilità della cittadinanza delle *poleis* gestisce la coesione politica e sociale del corpo civico, pone confini con gli altri soggetti della *polis* (meteci, donne, schiavi), distingue lo Stato dagli altri Stati.

Atene rimane il primo esempio di città in cui la popolazione si struttura secondo modelli visibili e teatrali. Le grandi cerimonie della *polis*, l'organizzazione di festività collettive e ufficiali, la monumentalizzazione dei percorsi e dei luoghi della dialettica nella città sono elementi che emergono chiaramente nelle fonti di età periclea. Nonostante il grande fermento costruttivo ateniese durante il V secolo il monumento iconografico più significativo di questo momento storico rimane il fregio del Partenone in cui la *polis* si autorappresenta con le proprie gerarchie sociali al cospetto della dea in uno dei momenti più importanti della propria vita comunitaria, la processione delle Panatenee³¹.

Durante l'ellenismo questa necessità di visibilità perde le prerogative politiche e acquista una dimensione visiva e rappresentativa nuova; emerge un nuovo fattore che nell'età precedente era solo accennato: una nuova consapevolezza della città costruita che nel periodo precedente era stata fonte di un serrato dibattito, teso sempre di più a negare l'identificazione della *polis* con le proprie strutture urbane e architettoniche³². L'architettura ellenistica partecipa, invece, di questa nuova temperie e diventa il luogo delle *performances* sociali e politiche della *polis*, dove la nuova città, organizzata per classi, riconosce se stessa nella fissità delle cerimonie pubbliche.

Se, infatti, il fregio del Partenone aveva rappresentato lo Stato ateniese in processione su uno sfondo neutro, la città ellenistica ha invece come quinta scenografica i grandi spazi monumentali che le *poleis* e l'evergesia reale e privata avevano realizzato. In particolare, l'attività di Tolomeo II nelle Sporadi meridionali

²⁷ Si veda la descrizione lapidaria della città da parte di Strabone (14, 657): "la città non è grande, ma è molto ben pianificata ed la sua vista è assai dolce per coloro che entrano in porto". Un analogo punto di vista è nelle descrizioni di Rodi da parte di Elio Aristide (225, 6-8) e di Alicarnasso da parte di Vitruvio 2, 8, 11-13. Cfr. Caliò 2012a, pp. 316-317 e 359-360.

²⁸ Caliò 2012a.

²⁹ Nel senso che vi avevano dato Marc Bloch e Lucien Febre e che è stato poi ribadito negli studi di Fernand Braudel (Braudel 1958).

³⁰ Numerosi sono gli studi in questo senso e non possono essere citati tutti. Si rammenta in questa sede il lavoro di Ober 2008 che ribadisce il rapporto stretto che la democrazia di V secolo intreccia tra democrazia e modi di trasmissione dell'informazione nello Stato ateniese. Sul rapporto tra democrazia e ritualità religiosa cfr. Evans 2010.

³¹ La rappresentazione della processione si è ricoperta di sensi e significati sociali nella letteratura politica. Cfr. tra gli altri Boardman 1977; Beschi 1984; Boardman 1984; Harrison 1984; Connelly 1996; Maurizio 1998; Moore 2003.

³² Si veda ad esempio la difficoltà con cui Erodoto riesce ad accettare la forma della città orientale, rispetto ai modi di vita greci. Sul problema cfr. Caliò 2008; *Id.* 2012a, pp. 75-103.

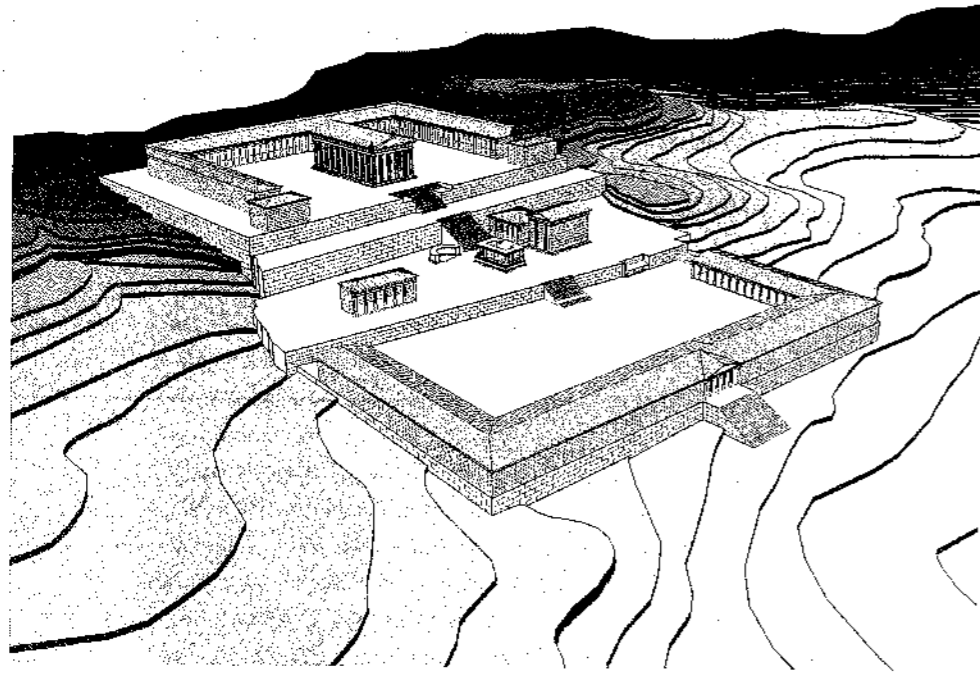


Fig. 5. Kos, Asklepieion. Ipotesi di restituzione nella fase di II sec. a.C. (da M. Livadiotti in Lippolis, Rocco 2011, fig. 11.4.6).

fondamentali per la vita della polis. Le comunità si organizzano sempre di più come un sistema chiuso e costruiscono la loro identità durante le feste. Le processioni disegnano percorsi e toccano i luoghi più rilevanti della città per la creazione di un sistema culturale condiviso. Queste forme di partecipazione collettiva si inseriscono in una tradizione antica che, anche simbolicamente, trova le proprie radici nella città classica e ne ripropone le valenze culturali, ma mostrano anche una serie di cambiamenti verso un sistema non più attuale. Le élites sono sempre più presenti all'interno dello Stato e partecipano alle feste pubbliche a fianco delle magistrature cittadine, mentre per Louis Robert la verbosità di alcuni decreti e rescritti ellenistici testimonia una metamorfosi sociale di matrice conservatrice ad opera di una ristretta cerchia di colti notabili³⁵. Si assiste, in altre parole, alla creazione di un linguaggio colto, raffinato, retorico, che tuttavia prelude alla creazione di barriere tra classi sociali. Tale linguaggio, costituito da immagini, suoni, odori, parole, architetture³⁶ impregna tutti i momenti collettivi e organizza i rapporti tra le classi sociali secondo un sistema chiuso³⁷.

Questa nuova temperie, che acquista forza durante il II secolo, si manifesta soprattutto nei modi di presentare il corpo civico nelle feste o nei funerali pubblici, che richiamano l'ordine sociale su cui si basa la polis, una forma di autoaffermazione della città stessa secondo un nuovo sistema politico e amministrativo³⁸. La ritualizzazione della polis rappresenta una forma di sopravvivenza della città greca attraverso la cristallizzazione delle forme della città classica, rispetto alle tradizioni e agli usi sociali e politici della città. Di fatto, tuttavia, la

durante il III secolo e le costruzioni urbane di città come Kos e Rodi offrono un diverso modello di organizzazione architettonica degli spazi che diventano funzionali alle nuove necessità³³. Le nuove strutture architettoniche organizzano spazi e percorsi attraverso la monumentalizzazione di piazze, vie, terrazze, rampe, scale, in cui il cammino diventa il modo essenziale di vivere l'architettura sia in ambito urbano che extraurbano. Kamiros, Lindos, Ialysos, l'acropoli di Rodi, l'Asklepieion di Kos (Fig. 5) sono esempi di questa nuova monumentalità, la quale accoglie al suo interno performances e feste comunitarie che utilizzano la gerarchia degli spazi per costruire la sequenza del rito stesso³⁴.

I rituali pubblici, e in particolare le processioni, diventano

³³ Calìo 2010.

³⁴ Calìo 2003. Sull'uso delle scalinate monumentali e della verticalità delle architetture come elemento culturale tra il Dodecaneso e la Caria, cfr. Hollinshead 2012, pp. 33-46.

³⁵ Robert 1960; cfr. Calìo 2012b, p. 207.

³⁶ Non esistono studi complessivi sul problema delle architetture delle feste e delle architetture effimere per quanto riguarda il mondo greco. Si citano qui Studcknicza 1914, sul banchetto di Tolomeo II, e Belli 1999, sulla pira di Efestione, che mostrano l'alto livello rappresentativo di tali realizzazioni.

³⁷ In molti casi l'emergere o la riorganizzazione di una società corrisponde ad una crescita architettonica e provoca una forte spinta alle costruzioni monumentali (Osborn 2004 p. 38). B.G. Trigger nota che nelle fasi di formazione di una società la rappresentazione attraverso edifici monumentali è maggiore (Trigger 1990). T.D. Dillehay sostiene che la sistemazione dello spazio con architettura monumentale è un modo per accentuare le gerarchie e il controllo delle élites, marchiando il territorio, giustificando il controllo da parte delle élites delle risorse primarie, provvedendo ad un sistema simbolico che legittima le strategie politiche interne (Dillehay 1990).

³⁸ Hamon 2005; Calìo 2012b, p. 206.

città si sta trasformando in un organismo diverso, in cui l'evergesia e le donazioni sono i luoghi dove si fonda la differenza sociale.

Questo è vero in particolare nelle città delle Sporadi meridionali, dove le strutture democratiche di Kos e Rodi agiscono in un sistema estremamente rigido e non mutabile. La cosiddetta regola triennale di Rodi, che prevede l'alternanza di magistrati eponimi dei tre demi di Camiro, Ialysos e Lindos, trova nella stessa applicazione geometrica della norma la sua immobilità³⁹.

Lo status quo viene garantito fissando pubblicamente e ritualmente i rapporti tra le classi⁴⁰. Momento privilegiato di tale fenomeno sono le processioni, in cui la sequenza di magistrati, sacerdoti, maggiorenti locali rappresenta lo schema della polis stessa, immutabile e cristallizzato nell'immagine stessa offerta dalla performance secondo modelli che saranno anche di altre società aristocratiche⁴¹. Come nei cortei di età medievale e moderna, i singoli gruppi all'interno della polis (classi di età, sessi, magistrati, iniziati a culti specifici, etc.) vengono collocati secondo una gerarchia precisa e rigida. Le processioni e le cerimonie pubbliche contribuiscono, dunque, a creare la nuova immagine della città che si sovrappone a quella architettonica, ma di cui la ricerca archeologica non riesce ancora a cogliere i confini. Si assiste in questa fase a quell'inurbamento del "folklore" che Jacques Le Goff aveva messo in evidenza per la città medievale di XII secolo⁴².

Il centro politico di Kos è il luogo di numerose pompai cui partecipano i magistrati e il corpo civico schierato - come quella di Artemide che parte dal Pritaneo della città, che le epigrafi collocano nell'agorà⁴³ - e tocca i luoghi ancestrali della polis, riorganizzando così, attraverso un percorso, la sua memoria collettiva; o quella in onore di Dioniso, che tocca vari luoghi della città, tra cui il teatro e l'agorà stessa, dove è testimoniata l'esistenza di un altare in onore del dio e a cui partecipano ufficialmente i paides⁴⁴.

Non è escluso per altro che la cerimonia stessa venisse preparata nel vicino ginnasio, situato a sud dell'agorà, recentemente ricostruito da Monica Livadiotti⁴⁵ e probabilmente dedicato ai paides. La struttura ginnasiale, databile al II secolo a.C., ingloba strutture pertinenti ad una fase più antica, forse proprio il ginnasio in cui si svolgevano le pubbliche celebrazioni in onore del giorno natale di Tolomeo II, nato sull'isola nel 308⁴⁶. Di tali feste non abbiamo testimonianza, ma è stato supposto che l'inno teocriteo a Tolomeo II, databile forse tra il 274 e il 273, fosse stato composto per una di queste occasioni.

La natura della festa, probabilmente, doveva essere legata ad una processione, come avveniva ad Alessandria, e di cui un prototipo dovette essere la Grande Processione di Tolomeo II raccontata da Calliseno di Rodi. Il paragone è stimolante perché nell'intenzione propagandistica del Lagide, la festa in onore dei genitori, theoi soterai, è l'ultimo atto di una lunga procedura che riuniva i diversi membri della lega nesiotica e che mandava theoroi ad Alessandria per assistere all'evento. In questo caso il mare è strettamente connesso alla propaganda reale e si ricollega al tentativo da parte della dinastia egiziana di imporre il proprio dominio in Egeo. Non

³⁹ Gabrielsen 1997. La sequenza dei nomi dei sacerdoti rinvenute nelle liste sacerdotali a Rodi e nelle città presinecistiche mostra una continuità familiare che tra il III e il I secolo prelude ad un controllo capillare dei culti e dei riti (pp. 130-136). In questa luce assume nuovo significato la vendita delle cariche sacerdotali testimoniate da numerose fonti epigrafiche a Kos. In particolare il regolamento per la vendita del sacerdozio di Zeus Aseios, se da una parte pone obblighi importanti al detentore della carica, dall'altra mostra un'attenzione particolare all'aspetto dell'immagine del sacerdote, che deve vestirsi con determinati colori e partecipare ai sacrifici adornato con monili d'oro (cfr. Paul 2013, pp. 46-50).

⁴⁰ Il contesto sacro mantiene saldi i rapporti tra le classi sociali in società chiuse e il rito è il mezzo con cui tali rapporti sono resi visibili nelle società stratificate. Cfr. Olyan 2000, in particolare pp. 11-14.

⁴¹ Le polis aristocratiche ellenistiche sembrano comportarsi in modo analogo a quanto succede nella repubblica veneziana, dove le processioni e le feste ufficiali si svolgono secondo un regolamento molto rigido che governa la partecipazione delle singole scuole e degli ordini religiosi, le reliquie e le insegne che potevano essere trasportate, gli ordini etc. Nella descrizione di Marin Sanudo della processione del 10 ottobre 1511, tenutasi a Venezia in onore della Lega Santa promossa da Giulio II di Spagna contro il re di Francia, sfilavano anche i ritratti dei sovrani di Spagna e di Inghilterra e del Papa. In questa occasione il Doge, Leonardo Loredan, "vestito di un manto di ristagno d'oro fodrà di armellini e con il bavero di armellini el soto vesta de veludo cremixi e in capo havia baretta di restagno d'oro, ma avanti li era portata una confeteria, la baretta ducal di zoie", era seguito dai procuratori, dai membri del Consiglio dei Quaranta e del Consiglio dei Dieci e centocinquanta patrizi. Le testimonianze iconografiche sulla processione del Corpus Domini a Roma sotto Alessandro VII o Gregorio XVI in Vaticano mostrano il Papa che sostiene il Corpo di Cristo su un baldacchino trasportato a spalla. Accanto al Papa, portato su un catafalco come fosse una scultura vivente, sfilano i maggiorenti e le gerarchie ecclesiastiche. Sulle feste a Venezia, cfr. Urban 1998, Azzi Visentini 2008.

⁴² Le Goff 2011, p. 80.

⁴³ Sulla possibile collocazione del prytaneion sul lato ovest del settore meridionale dell'enorme piazza, cfr. Rocco 2013, p. 21.

⁴⁴ Sui culti e i riti a Kos, cfr. da ultima Paul 2013.

⁴⁵ Livadiotti c.d.s.

⁴⁶ Ibid.

è escluso che la festa tolemaica fosse anche nel caso di Kos legata al porto e all'arrivo degli ambasciatori stranieri nella città.

Il legame tra il porto e la città è particolarmente evidente nel resoconto epigrafico della processione in onore di Zeus *Alseios*. Il culto, posizionato nel settore nord dell'ampliamento urbano e quindi presso il bacino portuale, aveva una particolare importanza per la *polis* ed era strettamente collegato al ginnasio. Zeus *Alseios* era infatti il patrono di una importante festa associata ai *paides* e agli *epheboi* e il suo nome è ricordato su un architrave del Ginnasio come *Dios Kapetolios Alseios*⁴⁷. Durante il periodo delle feste chiamate *Alseia* e *Hermaita* venivano organizzati agoni ginnici in onore di Zeus *Alseios* e di Hermes *Enagonion* al cospetto degli agonoteti, dei magistrati civici e dei demi. Successivamente, lo stratega, i sacerdoti, i *gymnasiarchoi*, gli efebi e i giovani vestiti da opliti conducevano la processione che, muovendo dal santuario, attraversava lo stadio e il ginnasio di fronte ai *paides* e ai *neoi* schierati.

Ginnasi, santuari, agorà, acropoli sono gli spazi in cui la società coa espone se stessa e il proprio corpo civico. Accanto ai grandi spazi, tuttavia, acquistano importanza i percorsi. Le grandi aree pubbliche di Kos, quelle del Ginnasio occidentale e del complesso dell'agorà, sono unite dalla grande *plateia* che si struttura come percorso privilegiato già in età ellenistica⁴⁸. La strada monumentale accoglieva la processione delle feste in onore di Asklepios dopo la sua entrata in città e rappresentava il percorso privilegiato delle numerose processioni testimoniate dalle epigrafi e dalle fonti. Dei, eroi e re camminano insieme alla *polis* di Kos e ne garantiscono il mantenimento dell'equilibrio sociale.

In questa struttura il porto rimane un luogo liminare, neutro. Escluso dallo spazio urbano vero e proprio, si dispiega al di fuori del circuito murario principale organizzandosi come una zona franca. I culti dei santuari vengono organizzati in funzione del mare, ma non rinunciano ad un carattere di propaganda legata alla *polis*. In particolare il santuario di Afrodite riprende motivi culturali e politici diffusi nel Mediterraneo orientale e mutuati dall'Egitto. Un epigramma di Poseidippo di III secolo a.C. identifica la regina Arsinoe con Afrodite *Euploia*⁴⁹, sempre in relazione alle attività marine. Particolarmente significativa è dunque la riorganizzazione del santuario nella fase in cui i Tolomei sembrano esprimere il loro sforzo maggiore in Egeo⁵⁰ e che in Egitto dopo il 279 a.C. sia stato costruito da Kallikrates, comandante della flotta tolemaica, il santuario di Afrodite a Capo Zephirion identificata con Arsinoe *Kypris*⁵¹. La realizzazione del santuario di Afrodite con la doppia epiclesi *Pandamos/Pontia*, ma servito da una sola sacerdotessa, sembra rientrare in questo panorama ed essere connesso alle funzioni del porto, sia per quanto riguarda i commercianti e i naviganti sia per i cittadini⁵², specie per quanto riguarda gli aspetti economici del culto e in particolare dei tributi legati alle attività marine dalla pesca al commercio, cui partecipano anche gli stranieri.

Il porto è dunque separato dall'*asty* non solo dalle mura ma anche dalla fascia dei santuari che limita e protegge lo spazio urbano e costituisce il luogo dove interno ed esterno coincidono, come nel caso di Afrodite. Nello spazio extra urbano dell'*emporion* i popoli si mischiano e convivono. Si realizza così quella polifonia linguistica che la città di età classica aveva rifiutato, ma che si affaccia in alcune teorizzazioni urbane come quella di Thurioi, città multi-etnica⁵³. Non è dunque un caso che proprio nell'area portuale trovino luogo le sedi dei *koina* e le dediche di stranieri in lingue diverse dal greco⁵⁴ (vd. *supra*).

La città controlla queste sue trasformazioni attraverso le feste e le processioni che si moltiplicano e la creazione di un'architettura scenografica. Atene è naturalmente il primo esempio di questa città cerimoniale che diventerà la norma in età successiva⁵⁵. La costruzione del Pireo, con le piazze e le aree pubbliche intorno alla

⁴⁷ Sul monumento in questione si rimanda a Livadiotti 1994.

⁴⁸ Sulla ricostruzione architettonica della *plateia* si vedano Rocco 2013 e Rocco, Livadiotti c.d.s.

⁴⁹ Poseidippo, 119.

⁵⁰ Caliò 2010, con bibliografia.

⁵¹ Demetriou 2010, pp. 72-73.

⁵² Obbink, Parker 2000; Parker 2002; Demetriou 2010, pp. 75-76. L'epiclesi *Pandemos*, legata alla sfera politica e probabilmente al sinocismo, è comunque legata alla sfera portuale e della produzione artigianale anche in altre realtà: cfr. Fiorini, Torelli 2008, pp. 94-95.

⁵³ Caliò 2012, pp. 114-115 e 126.

⁵⁴ Paul 2013, pp. 91-93.

⁵⁵ Spineto 2013, pp. 43-44. Sulla processione delle panatenaiche Maurizio 1998. Christiane Sourvinou-Inwood (Sourvinou, Inwood 1994, pp. 271-272) sottolinea come le grandi processioni ateniesi siano sistemi aperti che accolgono anche meteci e stranieri, ripetendo in parte l'articolazione sociale dell'impero ateniese. In realtà è proprio l'azione di accogliere queste categorie in quanto tali all'interno della ritualità della *polis* che le cristallizza come gruppi socialmente chiusi.

grande *plateia* centrale, è il primo esempio di città pianificata in tal senso. Quest'aspetto è organizzato in forma più strutturata durante il IV secolo a partire dalla sperimentazione delle città della Caria e del Dodecaneso. I centri urbani compongono ora percorsi e spazi in modo organico e integrato, percorsi che mantengono la propria unità anche quando entrano in aree aperte come le *agorai*. Jacques des Courtils e Laurence Cavalier hanno infatti dimostrato che in alcuni casi, come a Priene, la *plateia* della città quando entra nell'agorà, soprattutto quando questa è di tipo ionico, mantiene una propria specificità ed è sede di processioni⁵⁶.

Il caso di Kos rientra in questa casistica. La città è infatti chiamata dalle fonti *theatroides*, intendendo con tale nome non tanto la sua forma fisica, quanto la sua visibilità e monumentalità⁵⁷. Città teatroide sono anche Rodi, Cnido e Alicarnasso, che sembrano essere accomunate a Kos da una grandiosità planimetrica e dalla determinazione di aree e percorsi. Tale aspetto teatroide deve essere letto non solo nella presenza di grandi spazi architettonici, ma anche nelle organizzazioni delle feste pubbliche e delle processioni che le fonti epigrafiche tramandano e che ci lasciano intravedere lacerti di un'architettura vissuta, altrimenti ignota. I santuari del porto, i ginnasi, gli spazi pubblici devono essere letti all'interno di un complesso più ampio che è quello della città architettonica, inserita all'interno di più ampi complessi cerimoniali che toccano i suoi diversi poli, testimoniando un rapporto tra architettura e società che a partire dal IV secolo diventa sempre più serrato.

L.M.C.

Abbreviazioni bibliografiche

- Azzi Visentini M., 2008, *Festival of State. The Scenography of Power in Late Renaissance and Baroque Venice*, in S. Bonnemaïson, Ch. Macy (a cura di), *Festival Architecture*, London-New York, pp. 74-112.
- Baldini I., Livadiotti M., c.d.s., *Archeologia protobizantina a Kos: la città e il complesso episcopale*, Bologna.
- Baika K., 2014, *Kos*, in D. Blackman, B. Rankov, *Shipheds of the Ancient Mediterranean*, Cambridge, pp. 362-371.
- Belli R., 1999, "L'intera costruzione era alta più di 130 cubiti". *Per un'interpretazione della pira di Efestione*, in *Xenia Antiqua* 8, pp. 1-49.
- Berger E. (a cura di), 1984, *Parthenon-Kongress*, Basel-Mainz, pp. 210-215.
- Beschi L., 1984, *Il fregio del Partenone: una proposta di lettura*, in *RAL*, pp. 173-195.
- Boardman J., 1977, *The Parthenon Frieze. Another View*, in U. Höckmann, A. Krug (a cura di), *Festschrift für Frank Brommer*, Mainz, pp. 43-44.
- Bosnakis D., 2008, *Ανέκδοτες Επιγραφές της Κω. Επιτύμβια μνημεία και όροι*, Athens.
- Boardman J., 1984, *The Parthenon Frieze*, in E. Berger (a cura di), *Parthenon-Kongress*, Basel-Mainz 1984, pp. 210-215.
- Braudel F., 1958, *Histoire et Sciences sociales. La longue durée*, in *Annales* 13, pp. 725-753.
- Brouskari E., 2004, *Ανασκαφή στο οικόπεδο του Λιμενιού Ταμείου στην Κω. Τα νεώρια, οι μεταγενέστερες φάσεις τους και ένα άγαλμα Αφροδίτης*, in *Χάρης Χαίρε. Μελέτες στη μνήμη της Χάρης Κάντζια*, Athina, pp. 63-76.
- Caliò L.M., 2003, *La scuola architettonica di Rodi e l'ellenismo italico*, in *Atlante Tematico di Topografia Antica* 12, pp. 53-74.
- Caliò L.M., 2005, *Theatri curvaturae similis. Note sull'urbanistica delle città a forma di teatro*, in *ArchClass* 56, pp. 49-130.
- Caliò L.M., 2008, *La città insensata. Erodoto e la rappresentazione delle città orientali*, in *RAL*, pp. 335-382.
- Caliò L.M., 2010, *La koinè architettonica tolemaica in egeo meridionale*, in M. Dalla Riva, H. Di Giuseppe (edd.), *Meetings between Cultures in the Ancient Mediterranean. Proceedings of the 17th International Congress of Classical Archaeology (Roma, 22-26 settembre 2008)*, in *Bollettino di Archeologia on line*, I, 2010/ Volume speciale C / C7 / 2, pp. 4-22.
- Caliò L.M., 2012a, *Asty. Studi sulla città greca*, (Thiasos Monografie 2), Roma.

⁵⁶ Cavalier, Des Courtils 2008; per la *plateia* di Kos si veda inoltre Rocco, Livadiotti c.d.s.

⁵⁷ Caliò 2005; *Id.* 2012, pp. 309-378.

- Calìo L.M., 2012b, *Dalla polis alla città murata. L'immagine delle fortificazioni nella società ellenistica*, in *Arch-Class* 63, pp. 169-221.
- Campanelli S., 2011, *Tra epigrafia e topografia: una recente ipotesi di identificazione del santuario di Eracle Diodoteios a Cos*, in *ScAnt* 17, pp. 643-686.
- Cavalier L., Des Courtils J., 2008, *Degrés et gradins en bordure de rue: aménagements pour les Pompai?*, in P. Ballet, N. Dieudonné-Glad, C. Saliou (a cura di), *La rue dans l'Antiquité. Définition, aménagement, devenir*, Rennes, pp. 83-91.
- Conelly J.B., 1996, *Parthenon and Parthenoi: a Mythological Interpretation of the Parthenon Frieze*, in *AJA* 100, pp. 53-80.
- Coulton J., 1976, *The architectural development of the Greek stoa*, Oxford.
- De Matteis L.M., 2001, *Coo. I mosaici del Santuario di Eracle nel Quartiere del Porto*, in Kokkorou Alevra, Laimou, Σιμαντωνι Βournia 2001, pp. 115-120.
- Demetriou D., 2010, *Τῆς πάσης ναυτιλίας φύλαξ: Aphrodite and the Sea*, in *Kernos*, pp. 67-89.
- Dillehay T.D., 1990, *Mapuche Ceremonial Landscape, Social Recruitment and Resource Rights*, in *World Archaeology*, 22/2, *Monuments and the Monumental*, pp. 223-241.
- Evans N., 2010, *Civic Rites. Democracy and Religion in Ancient Athens*, Berkley-London.
- Fiorini L., Torelli M., 2008, *La fusione, l'Afrodite e l'emporion*, in *Facta* 1, pp. 75-106.
- Gabrielsen V., 1997, *The Naval Aristocracy of Hellenistic Rhodes*, Aarhus.
- Hamon P., 2005, *Le Conseil et la participation des citoyens: les mutations de la basse époque hellénistique*, in P. Fröhlich, Ch. Müller (a cura di), *Citoyenneté et participation a la basse époque hellénistique*, Genève, pp. 121-144.
- Harrison E.B., 1984, *Time in the Parthenon Frieze*, in E. Berger (a cura di), *Parthenon-Kongress*, Basel-Mainz 1984, pp. 230-234.
- Höghammar K., 2010, *Long-term Resilience: The Reconstruction of the Ancient Greek Polis of Kos after Earthquakes in the Period c. 200 BCE to c. 200 CE*, in P.J.J. Sinclair, G. Nordquist, F. Herschend, Ch. Isendahl (a cura di), *The Urban Mind. Cultural and Environmental Dynamics*, Uppsala.
- Hollinshead M.B., 2012, *Monumental Steps and the Shaping of Ceremony*, in B.D. Wescoat, R.G. Ousterhout, *Architecture of the sacred: space, ritual, and experience from classical Greece to Byzantium*, Oxford, pp. 27-65.
- Kantzia Ch., 1979, *AD* 34, 1979 (1987), B'2, pp. 450-451.
- Kantzia Ch., 1987, *Οικόπεδο Διμενικού Ταμείου, AD*, 42, 1987 (1992), *Chronikà*, B'2, pp. 632-635.
- Kantzia Ch., 1988, *Recent Archaeological Finds from Kos. New Indications for the Site of Kos-Meropis*, in S. Dietz, I. Papachristodoulou (a cura di), *Archaeology in the Dodecanese, Symposium (Copenhagen, April 7-9, 1986)*, Copenhagen, pp. 175-183.
- Kantzia Ch., 1994, s.v. *Coo*, in *EAA*, Suppl. II, pp. 263-267.
- Kokkorou Alevra G., Laimou A.A., Σιμαντωνι Βournia E. (a cura di), 2001, *Ιστορία - Τέχνη - Αρχαιολογία της Κω, Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου (Κως 2-4 Μαΐου 1997)*, Athina.
- Le Goff J., 2011, *La città medievale*, Firenze.
- Lippolis E., Rocco G., 2011, *Archeologia greca. Cultura, società, politica, produzione*, Milano.
- Livadiotti M., 1994, *Il "Tempio di Zeus Alseios" a Coo. Una nuova ipotesi di interpretazione*, in *Studi in memoria di G. De Angelis d'Ossat, Palladio*, 14, n.s.7, pp. 19-28.
- Livadiotti M., 2010, *Processi di standardizzazione del cantiere ellenistico: il caso di Kos*, in M. Dalla Riva, H. Di Giuseppe (edd.), *Meetings between Cultures in the Ancient Mediterranean. Proceedings of the 17th International Congress of Classical Archaeology (Roma, 22-26 settembre 2008)*, in *Bollettino di Archeologia on line*, I, 2010/ Volume speciale C / C7 / 2, pp. 23-42.
- Livadiotti M., 2012, *La rete idrica della Kos di età romana: persistenze e modificazioni rispetto alla città ellenistica*, *Thiasos* 1, pp. 93-126.
- Livadiotti M., c.d.s., *New data on the gymnasium of paides in Kos*, in *Festschrift M. Korres*.
- Livadiotti M., c.d.s.b, *The Central Baths of Kos: new data for a reconstruction*, in *The Archaeological work in the Aegean islands, International Conference (Rhodes 2013)*.
- Livadiotti M., Rocco G. (a cura di), 1996, *La presenza italiana nel Dodecaneso tra il 1912 e il 1948, La ricerca archeologica, la conservazione, le scelte progettuali*, Catania.
- Malacrino C.G., 2006, *Il santuario di Eracle Kallinikos epi limeni e lo sviluppo del porto di Kos in età ellenistica*, in *Quaderni Ticinesi di Numismatica e Antichità Classiche* 35, pp. 181-218.
- Maurizio L., 1998, *The Panathenaic Procession: Athens' Participatory Democracy in Display?*, in D. Boederek, K. Raaflaub (a cura di), *Democracy, Empire and the Arts in Fifth-century Athens*, Cambridge MA, pp. 297-317.
- Moore M.B., 2003, *Unmounted horses on the Parthenon Frieze, especially West XII*, in *AK* 46, pp. 31-41.
- Obbink D., Parker R., 2000, *Aus der Arbeit der 'Inscriptiones Graecae' VI. Sales of Priesthoods on Cos I*, in *Chiron* 30, pp. 415-449.
- Ober J., 2008, *Democracy and Knowledge. Innovation and Learning in Classical Athens*, Princeton-Oxford.
- Olyan S.M., 2000, *Rites and Rank. Hierarchy in Biblical representation of Cult*, Princeton.
- Osborn R., 2004, *Monumentality and Ritual in Archaic Greece*, in D. Yatromanolakis, P. Roilos (a cura di), *Greek Ritual Poetics*, Cambridge (Mass.) - London.
- Parker R., 2002, *The cult of Aphrodite Pandamos e Pontia on Kos*, in H.S. Versnel, H.F.J. Horstmanhoff (a cura di), *Kykeon, Studies in Honor of H.S. Versnel*, Leiden, pp. 143-160.
- Paul S., 2013, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*, in *Kernos*, Suppl. 28, Liège.
- Robert L., 1960, *Recherches épigraphiques. VII. Décret de la Confédération Lycienne à Corinthe*, in *REA*, pp. 324-342.
- Rocco G., 2004, *Coo: il complesso sacro a est dei 'quartieri del porto'*, in *Χάρης χαίρε. Μελέτες στη μνήμη της Χάρης Κάντζια, Υπουργείο Πολιτισμού, (Αρχαιολογικό Ινστιτούτο Αιγαϊκών Σπουδών)*, Athina, I, pp. 175-194.
- Rocco G., 2006, *La città razionale. Modernità e attualità della città ellenistica*, in C. D'Amato Guerrieri (a cura di), *Città di Pietra. Catalogo della X Mostra di Architettura di Venezia*, Venezia, pp. 271-279.
- Rocco G., 2009, *Note sul santuario di Afrodite Pandamos e Pontia a Kos*, in *ASAA* 87, s. III, 9, t. I, pp. 571-584.
- Rocco G., 2013, *Monumenti di Kos I. La Stoà Meridionale dell'Agorà*, (Thiasos Monografie 3), Roma.
- Rocco G., c.d.s., *La Stoà Orientale del Porto*, in *Τό Αρχαιολογικό Έργο στα νησιά του Αιγαίου, 1° Διεθνές Επιστημονικό Συνέδριο (Ρόδος, 27 Νοεμβρίου - 1 Δεκεμβρίου 2013)*.
- Rocco G., Livadiotti M., 2011, *The agora of Kos. The Hellenistic and Roman phases*, in A. Giannikouri (a cura di), *The agora in the Mediterranean from Homeric to Roman times, Proceedings of the International Congress, (Kos 2011)*, Athens, pp. 383-424.
- Rocco G., Livadiotti M., c.d.s., *Building the route over time: memory and identity of a processional road in Kos*, in *Citiescapes & Monuments of Remembrance in Asia Minor, Proceedings of the Conference (Aarhus 29-32 October 2014)*.
- Sherwin-White S., 1978, *Ancient Cos. An historical study from the Dorian settlement to the imperial period*, Göttingen.
- Sourvinou-Inwood C., 1994, *Something to do with Athens. Tragedy and Ritual*, in R. Osborne, S. Hornblower (a cura di), *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democracy Accounts Presented to David Lewis*, Oxford, pp. 269-290.
- Spineto N., 2013, *Dalla festa in Grecia alla festa come categoria antropologica*, in S. Petrosino (a cura di), *La festa. Raccogliersi, riconoscersi, smarrirsi*, Milano, pp. 35-49.
- Studcknicza F., 1914, *Das Symposion Ptolemaios II, Abhandlungen der Sachsichen Akademie* 30/2, Leipzig.
- Suys V., 2013, *Les associations culturelles dans la cité aux époques hellénistique et imperial*, in V. Dasen, M. Piérart (a cura di), *Idia kai dêmosia. Les cadres «privés» et «publics» de la religion grecque antique*, in *Kernos*, Suppl. 15, Liège, pp. 203-218.
- Trigger B.G., 1990, *Monumental Architecture A Thermodynamic Explanation of Symbolic Behaviour*, in *World Archaeology*, 22/2, *Monuments and the Monumental*, pp. 119-132.
- Urban L., 1998, *Processioni e feste dogali. Venetia est mundus*, Vicenza.

I SANTUARI DI SATURO
CONTESTI, MATERIALI E FORME RITUALI NELLA CHORA TARANTINA

Chiara Maria Marchetti – Valeria Parisi

Frequentato fin dalla fondazione dell'*apoikia* spartana alla fine dell'VIII secolo a.C., il sito di Saturo¹ (Fig. 1), posto nel territorio del comune di Leporano, a circa 10 km di distanza da Taranto, si caratterizza per la lunga occupazione antropica, pressoché ininterrotta a partire dal Neolitico. L'insediamento si colloca in corrispondenza di una penisola protesa tra le baie di Porto Saturo e Porto Perone ed è stato oggetto di indagini archeologiche fin dagli inizi del Novecento, a partire dalle esplorazioni di Quintino Quagliati. Relativamente alla fase greca, le aree sacre finora individuate sono due, l'Acropoli e il santuario della Sorgente, entrambe portate alla luce sotto la direzione di Felice Gino Lo Porto tra la fine degli anni Cinquanta e gli anni Settanta del secolo scorso.

L'area sacra dell'Acropoli, un'emergenza rocciosa collocata a circa 25 m sul livello del mare, si imposta nella parte più elevata del settore insediativo già occupato dalla stazione di Porto Perone, attiva tra la media età del Bronzo e il Bronzo Finale. Nell'età del Ferro, il sito conosce una frequentazione indigena che sopravvive fino allo stanziamento coloniale greco, con un significativo cambiamento nella destinazione funzionale dell'area, che dalla fine dell'VIII secolo diventa spazio esclusivamente sacro e non più abitativo, frequentato con minore intensità anche in età classica e ellenistica. Dal 2011 la ripresa degli scavi da parte della Sapienza – Università di Roma ha consentito di acquisire una serie di nuovi dati e contesti che, integrati con quel-

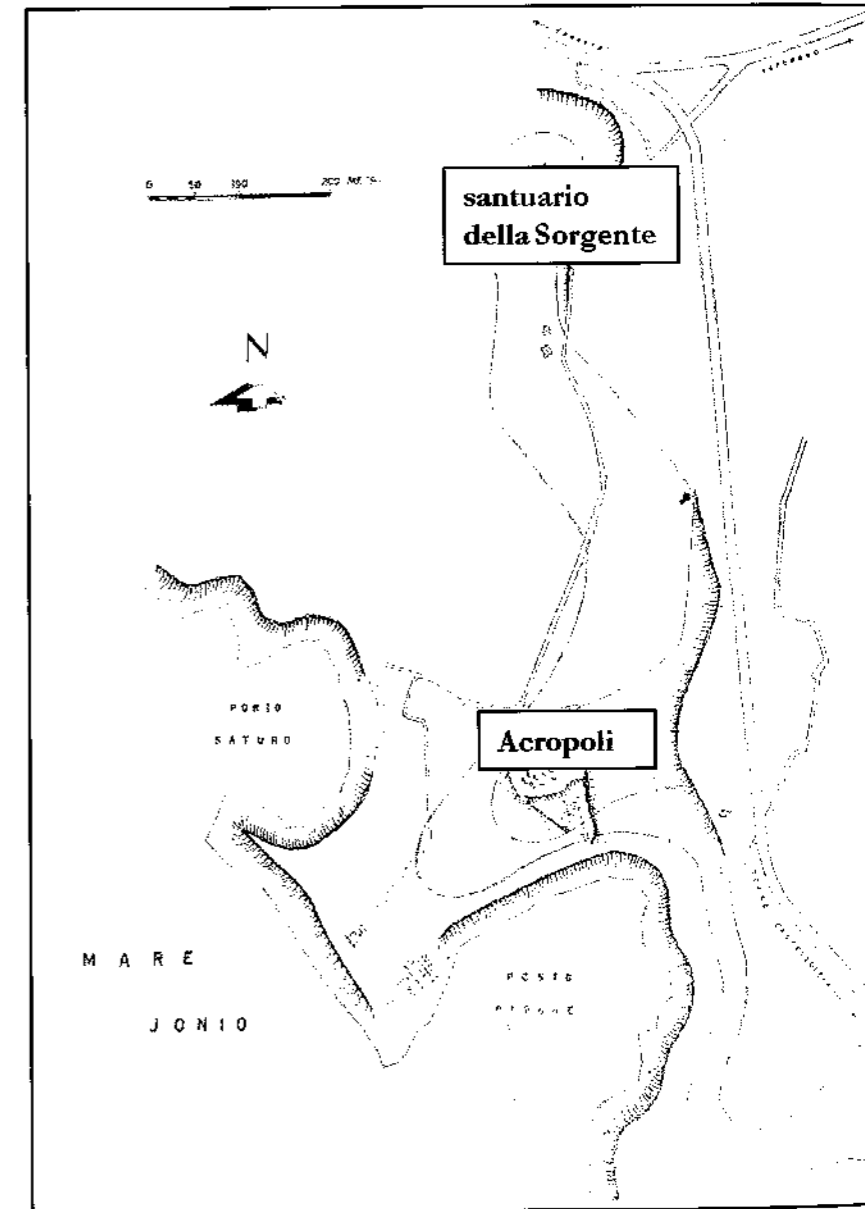


Fig. 1. Saturo, Taranto. Localizzazione dei santuari della Sorgente e dell'Acropoli (rielaborazione da Lo Porto 1964a, p. 183, fig. 3).

¹ Per un inquadramento generale delle evidenze archeologiche: Dell'Aglio 1993, *Ead.* 1999, Lippolis 2012a, *Id.* 2013, Lippolis, Marchetti, Parisi 2014, con ampia bibliografia, Lippolis, Marchetti, Parisi c.d.s. Sulle fonti antiche relative a *Satyrion* e sui rapporti con la fondazione di Taranto, Malkin 1994, in part. pp. 115-127, Arena 1997, Guzzo 2011, in part. pp. 251-254.

li già noti, stanno progressivamente restituendo la complessità archeologica dell'area².

La seconda area sacra invece, si trova sul fondo di una valle più interna rispetto all'Acropoli, caratterizzata fin dall'antichità da abbondanti acque sorgive³. Le prime indagini condotte tra il 1973 ed il 1980⁴ dalla Soprintendenza ai Beni archeologici della Puglia, posero immediatamente in evidenza l'importanza di questo straordinario complesso, stimolando di conseguenza anche l'attenzione dei clandestini. La necessità da una parte di approfondire quanto precedentemente scoperto e la volontà dall'altra di arginare le attività di depredazione, furono alla base della scelta di riprendere le esplorazioni nel 2007 da parte della Sapienza – Università di Roma. Sfortunatamente, la presenza invasiva di acque impaludanti e di un esteso canneto, richiesero una definitiva interruzione delle indagini già nel 2010, prima che si potessero conoscere i limiti originali dell'area sacra.

Sulla base quindi di quanto noto⁵, il santuario della Sorgente appare organizzato in una serie di edifici disposti su un basso terrazzo irregolare, al quale si accedeva attraverso un percorso stradale scavato in parte nel banco roccioso. Tra le strutture, in numero di cinque e tutte a pianta quadrata, la più antica è l'*oikos* 2a, risalente alla seconda metà del VI secolo a.C. e di cui purtroppo si conservano solo resti esigui. Ad un periodo compreso tra la fine dell'arcaismo e il V secolo a.C. invece, si deve attribuire la costruzione dell'*oikos* 1 in grandi blocchi regolari di carparo⁶. Intorno ad esso, le indagini svolte tra il 2009 e il 2010 misero in luce altri 3 edifici (*oikoi* 2b, 3 e 4), di dimensioni maggiori del precedente e dotati di un ingresso decentrato, tutti databili a partire dal V secolo a.C.⁷

La frequentazione dell'area sacra iniziò almeno dalla seconda metà del VII secolo a.C.⁸ e proseguì, seppur a fasi alterne, fino alla fine del III secolo a.C.⁹, quando il santuario venne distrutto dai Romani in contemporanea alla conquista di Taranto¹⁰. Ad un periodo di poco successivo, compreso tra la fine del III e gli inizi del II secolo a.C., si attribuisce la formazione di undici depositi votivi e di un *thesauros*, scoperti da Lo Porto tra il 1976 e il 1977¹¹.

C.M. M., V. P.

L'offerta e il rituale: dati preliminari alla ricostruzione della prassi votiva nei santuari di Satyrion

Le indagini archeologiche svolte nel santuario sito sull'Acropoli, hanno portato alla luce due depositi votivi in giacitura secondaria, riferibili entrambi ad un periodo compreso tra la seconda metà del VII secolo a.C. e il 600 a.C. circa (Fig. 2).



Fig. 2. Saturo, Taranto, santuario dell'Acropoli. Oggetti provenienti dal deposito votivo 'Lo Porto': 1-2, figure in stile dedalico (Lo Porto 1964, figg. 57, 59) 3, aryballo protocorinzio (Lo Porto 1964, fig. 51); oggetti dal deposito votivo scoperto nel 2011: 4, lekythos a corpo conico (foto C.M. Marchetti) 5, vaso miniaturistico (foto C.M. Marchetti) 6, pisside protocorinzia (foto C.M. Marchetti).

Il primo, rinvenuto da Lo Porto¹² nel 1959 all'esterno del muro del sacello, consisteva in una fossa rettangolare scavata nello strato 7 e bordata da lastre di carparo infisse di taglio, a formare una sorta di cista litica. Benché lo scopritore l'abbia considerato parzialmente manomesso, al suo interno furono raccolti circa 574 frammenti, quasi esclusivamente ceramici.

Il secondo deposito invece, venne individuato durante la campagna di scavo 2011 lungo il margine meridionale del costone roccioso¹³. Sigillato da uno strato di argilla sterile e delimitato all'esterno da un filare di pietre a secco, il deposito si sviluppava per circa 1,80 m di larghezza, con una profondità media di 0,30 m. Gli oltre 2000 frammenti rinvenuti, attualmente in corso di studio, sono prevalentemente di carattere ceramico, a fronte della poca coroplastica e del materiale di altro tipo. Dall'analisi complessiva di tutti i reperti e dall'esame della documentazione archeologica è possibile trarre, benché in maniera preliminare, una serie di considerazioni riguardo al carattere dei due depositi e alla loro modalità di formazione.

La stipe 'Lo Porto' è stata oggetto di un'unica pubblicazione¹⁴, grazie alla quale è oggi possibile conoscere il suo contenuto. Lo scarico di votivi era composto da 559 frammenti ceramici¹⁵ (Fig. 2.3), 9 coroplastici¹⁶ (Fig. 2. 1-2), 1 grosso pendaglio in ambra a forma di piramide irregolare munito di due fori di sospensione, 1 perla di cristallo di rocca, 1 elemento sferoide di collana in pasta vitrea, 3 anelli in bronzo e alcune pagliuzze di argento rivestito d'oro con tracce di decorazione. All'interno di questo contesto la coroplastica e gli og-

² Per una sintesi aggiornata sulle ricerche condotte dalla Sapienza – Università di Roma sull'Acropoli e una rassegna bibliografica completa, si rimanda a V. Parisi, in Lippolis, Marchetti, Parisi 2014. Qui si citano, come riferimento generale, Lo Porto 1963, *Id.* 1964a, *Id.* 1964b, *Id.* 2001, Lippolis 1995, pp. 80-82.

³ La sorgente, che nella bibliografia archeologica dà il nome al santuario, scaturiva da un anfratto naturale fino alla metà del secolo scorso.

⁴ Dal 1973 al 1977 gli scavi furono diretti da Felice Gino Lo Porto, il quale individuò i resti di un santuario in grotta, di un sacello di forma quadrangolare, di undici depositi votivi e di un *thesauros*. Tra il 1979 e il 1980 le indagini vennero condotte nei pressi del sacello da Ettore Maria De Juliis con la collaborazione di Liliana Costamagna. L'edizione preliminare dei dati venne avviata contestualmente al procedere delle attività, confluendo nelle relazioni annuali sulle scoperte effettuate dalla Soprintendenza pugliese pubblicate negli Atti del Convegno di Taranto: Lo Porto 1975; *Id.* 1976; *Id.* 1977; De Juliis 1979, pp. 427-429; *Id.* 1980, pp. 360-365; *Id.* 1981.

⁵ Per un inquadramento generale del sito si vedano da ultimo C.M. Marchetti in Lippolis, Marchetti, Parisi 2014; C.M. Marchetti in Lippolis, Marchetti, Parisi c.d.s.; Lippolis 2012a; *Id.* 2013. Per la storia degli interventi: Dell'Aglio 1993; *Id.* 1997; *Id.* 1999.

⁶ L'edificio, scoperto da Lo Porto nel 1977, è orientato in senso est-ovest e si conserva nel filare di fondazione e nei primi due dell'elevato. Al centro della pavimentazione interna venne ricavato un pozzo con profilo a sacco, il cui prezioso contenuto fu sottratto dai clandestini la notte stessa della scoperta.

⁷ Lippolis 2012a, in particolare pp. 72-84, figg. 4-5.

⁸ L'impossibilità di indagare i livelli più profondi del deposito archeologico a causa della risalita della falda freatica, non ha permesso di verificare l'esistenza di fasi di frequentazione precedenti.

⁹ Tale datazione è stata suggerita dal ritrovamento di un triente della zecca siciliana del 211-210 a.C. nello strato di macerie che obliterava l'*oikos* 1.

¹⁰ L'obliterazione del complesso è ampiamente attestata dal rinvenimento di cospicui strati di crollo, pertinenti ai tetti e agli alzati delle strutture. In particolare, al di sotto delle macerie dell'*oikos* 1, venne trovata una statua in marmo bianco databile al IV secolo a.C. pertinente ad una figura femminile panneggiata, una divinità probabilmente, adagiata lungo il lato interno ovest e accuratamente protetta da un rozzo muretto di pietre e tegole (Lippolis 1995, pp. 85-86; Belli Pasqua 1995, pp. 59-60, Taranto, Museo Nazionale Archeologico, inv. 51383).

¹¹ Lo Porto 1977, p. 499; Lippolis 1995, pp. 86-87; Dell'Aglio 1999, p. 29.

¹² Lo Porto 1964b.

¹³ V. Parisi in Lippolis, Marchetti, Parisi c.d.s.; V. Parisi in Lippolis, Marchetti, Parisi 2014.

¹⁴ Lo Porto 1964a.

¹⁵ Nel deposito sono presenti la ceramica protocorinzia (pissidi, *kotylai*, *aryballoi* e *alabastra*) e la corinzia (pissidi, *aryballoi*, *alabastra*, *lekythoi* a corpo conico, *kotylai* e 1 frammento di *kothon*), le coppe ioniche, la ceramica laconica e quella di produzione coloniale.

¹⁶ Tra la coroplastica, tutta in stile dedalico, Lo Porto fa rientrare anche una figura plasmata a mano e rozzamente stilizzata, pertinente alla decorazione dell'orlo di un vaso di forma aperta.

getti probabilmente pertinenti all'ambito degli ornamenti personali, messi a confronto con il cospicuo numero di frammenti ceramici, sembrano costituire una dedica eccentrica e decisamente minoritaria.

La stipe rinvenuta nel 2011 invece, per quantità e qualità di oggetti, si configura come uno scarico più articolato e ricco di quello descritto in precedenza, tale da delineare un quadro delle attività rituali decisamente più complesso. Tra i 2000 reperti spicca il vasellame¹⁷ (Fig. 2. 4-6), che si conferma la classe maggiormente attestata in entrambi gli scarichi. Tra i pochissimi frammenti di coroplastica, gli unici degni di nota sono il *pinax* con raffigurazione di Teseo e Arianna¹⁸ e una statuetta a tutto tondo plasmata a mano¹⁹. Si annoverano infine 2 fuseruole, oggetti vari in metallo, elementi architettonici fittili (tegole, coppi e un'antefissa), malacofauna e una discreta quantità di ossa animali, la maggior parte delle quali combuste.

Dal punto di vista dell'analisi delle forme vascolari attestate in entrambi i depositi e del loro utilizzo all'interno del santuario, va notata la netta preponderanza di vasi potori, che rimandano al consumo di bevande nell'ambito di una ritualità condivisa e dei contenitori adibiti alla conservazione e all'uso di sostanze odorose (*alabastra*, *aryballoi*, *lekythoi* a corpo conico, *exaleiptron*) o alla cosmesi (pissidi). Nella stipe 2011 infine, la presenza di vasellame impiegato per la preparazione di pietanze (mortai e ceramica acroma), per l'abluzione (bacini) e per la cottura dei cibi (ceramica da fuoco), letta insieme ai resti faunistici combusti, indica il consumo di pasti in probabile concomitanza con la creazione o meglio con la chiusura del deposito, nell'ambito di una cerimonia rituale a carattere collettivo.

In conclusione, nel riflettere sulle ragioni e le modalità che hanno portato alla formazione dei due scarichi, sembra plausibile immaginare che tra il 600 e il 590 a.C. l'area sacra sia stata interessata da una fase di rinnovamento edilizio, la quale ha richiesto da una parte, l'obliterazione dei votivi e di quanto precedentemente presente nel luogo²⁰ e dall'altra, la costruzione di nuove strutture a carattere monumentale tra cui spicca il sacello, per il quale il deposito 'Lo Porto' rappresenta il *terminus post quem*.

Anche per quanto riguarda il contesto del santuario della Sorgente, l'esame sistematico dei manufatti²¹ provenienti dagli undici depositi sacri rinvenuti da Lo Porto nel 1976 tutt'intorno all'*oikos* 1²², ha gettato nuova luce sulle dinamiche di frequentazione dell'area sacra e sui rituali che ivi si svolgevano.

Le stipi, non più rintracciabili a causa del fitto canneto, sono descritte da Lo Porto come fosse artificiali di forma *grosso modo* circolare, ricavate sia nel terreno che nel banco tufaceo, ad una profondità dal piano di campagna che va da un minimo di m 1,00 a un massimo di m 3,00. Gli oltre 15.000 frammenti recuperati al loro interno²³ hanno rivelato la varietà del carattere delle offerte, rispecchiando con una certa chiarezza anche le diverse fasi di frequentazione del sito²⁴.

¹⁷ Nell'ambito del panorama ceramico presente nel deposito votivo, una prima analisi ha registrato la predominanza di importazioni corinzie e a seguire coppe ioniche e di imitazione, ceramica achea e di imitazione, coppe a filetti, anfore SOS, vasellame di fabbrica coloniale, a fasce, acromo e da fuoco, vasetti miniaturistici, bacini e mortai. Anche se residuali, all'interno dello scarico sono stati recuperati diversi frammenti di ceramica di impasto e *mat-painted* risalente alla seconda metà dell'VIII secolo a.C., ad ulteriore conferma di una frequentazione precedente dell'area.

¹⁸ Databile tra il 650 e il 630/620 a.C. per il richiamo stilistico ai caratteri del medio e tardo-dedalico, il *pinax* è tratto dalla stessa matrice di quello conservato in una collezione privata di Bonn, pubblicato da E. Langlotz (Langlotz 1928). Cfr. anche Borda 1979, pp. 77-87, fig. 25 III e I e V. Parisi in Lippolis, Marchetti, Parisi 2014.

¹⁹ Il pezzo rappresenta una figura stante, probabilmente di sesso femminile per la capigliatura ripartita in tre trecce, identificata con un'offerente. Di probabile fattura locale è tutt'ora in corso di studio.

²⁰ Tale attività deve aver previsto anche lo svolgimento di una o più cerimonie di tipo collettivo, come lascerebbe intuire la presenza di ossa animali, anche combuste e il vasellame da cucina.

²¹ In parallelo alle indagini archeologiche svolte dalla Sapienza – Università di Roma, è stato ripreso e portato a termine un lavoro di analisi e studio del complesso delle stipi, finalizzato all'edizione integrale di tutte le classi e, conseguentemente, a una comprensione delle dinamiche deposizionali e rituali dei contesti in esame.

²² Lo Porto 1977, p. 499; Lippolis 1995, pp. 86-87; Dell'Aglio 1999, p. 29.

²³ Il recupero del materiale da parte di Lo Porto è proceduto di pari passo con le fasi di scavo, secondo "tagli" successivi di diversi centimetri. Ciò è reso evidente dalla regolarità di queste misure ed è stato confermato, tra l'altro, dallo studio dei materiali, che si trovano cronologicamente mischiati in uno stesso taglio.

²⁴ Se da una parte essi testimoniano l'inizio delle attività culturali a partire dalla seconda metà del VII secolo a.C., dall'altra consentono di individuare tra VI e IV secolo a.C. un'intensificarsi della frequentazione, testimoniato dalla quantità e dalla qualità del materiale offerto, in coincidenza non casuale con la costruzione progressiva degli *oikoi*. Allo stesso modo i materiali più recenti, databili tra la fine del III e gli inizi del II secolo a.C., oltre a determinare il momento di formazione dei depositi, contribuiscono a definire le fasi finali del luogo di culto.



Fig. 3. Saturo, Taranto, santuario della Sorgente. Oggetti provenienti dagli undici depositi votivi (foto C.M. Marchetti), appartenenti alle classi della ceramica: 1. kotyle corinzia 2. coppa di tipo ionico 3. hydria protolucana a figure rosse; e della coroplastica: 4. protome - busto 5. testa di statua di bambina 6. figura acefala di adolescente con palla.

Le classi maggiormente rappresentate sono la coroplastica sia di piccolo (Fig. 3. 4-6) che di grande modulo²⁵ (Fig. 3.5) e la ceramica²⁶ (Fig. 3. 1-3) seguite, in misura minore, dai metalli, i manufatti in osso, le monete e le oreficerie, gli elementi architettonici in marmo e in terracotta e l'*instrumentum domesticum*. Non mancano infine oggetti di importazione orientale, come vasetti e scarabei in *faience* e un elemento decorativo intagliato nel corallo. I resti di ossa animali – unitamente alla suppellettile da cucina –, costituiscono una labile traccia di sacrifici e conseguentemente di pasti, in probabile relazione con i rituali di chiusura dei depositi.

Passando ora a considerare sinteticamente il carattere dei reperti, colpisce la presenza di materiale pertinente a due categorie: da un lato la coroplastica e le statue di grande formato di fanciulle, i pesi da telaio, gli oggetti di ornamento personale, gli unguentari e gli accessori da toilette; dall'altro, gli oggetti più strettamente funzionali allo svolgimento di pratiche rituali all'interno dello spazio sacro, in questo caso principalmente il vasellame e i miniaturistici.

²⁵ I votivi più antichi sono le statuette di tipo dedalico, mentre dalla seconda metà del V secolo a.C. e per tutto il IV secolo a.C. compaiono le protomi – busto. Tra le terracotte di età classica ed ellenistica emergono una folta schiera di tanagrine, gli eroti, le raffigurazioni di Afrodite nuda o parzialmente vestita, le offerenti, le figure femminili sedute con la colomba, la lepre o il cigno e infine pomi e colombe a tutto tondo. Degni, inoltre, di nota sono le rappresentazioni neonatali e infantili, sia di piccolo che di grande modulo, tra le quali emergono numerosi esemplari di bambini accosciati o 'temple boys' (Marchetti 2014).

²⁶ Il vasellame, in numero leggermente inferiore rispetto alle terracotte, è rappresentato principalmente dalla ceramica corinzia, l'attica a figure nere e rosse – sia importata che prodotta localmente –, la ceramica a vernice nera, i vasi miniaturistici e gli unguentari. Sono inoltre presenti la sovraddipinta locale, le anfore panatenaiche, l'acroma e la ceramica da fuoco, la ceramica a fasce. Si registra una netta prevalenza delle forme aperte, principalmente *kotylai*, *skyphoi*, *kylikes* e *cup-skyphoi* mentre tra le forme chiuse si annoverano *oinochoai*, *lekythoi*, *hydriai*, anfore a figure nere attiche e di produzione locale. Il repertorio morfologico, piuttosto vasto, riflette senza dubbio le varie esigenze del rituale, sia a proposito delle azioni commesse con il sacrificio e con i pasti, che in merito alle libagioni e alle offerte di primizie.

Per quanto riguarda il primo gruppo, appare piuttosto chiara la connotazione esclusivamente femminile delle offerte e alla luce di quanto tramandato dalle fonti antiche²⁷, è plausibile che al santuario della Sorgente si recassero quelle giovani donne che prossime al matrimonio, chiedevano alla divinità protezione in cambio della dedica di quanto a loro caro²⁸, a sottolineare l'abbandono del mondo adolescenziale e la volontà di entrare nell'età adulta.

Se a questa interpretazione si aggiunge poi il carattere della divinità venerata nell'area sacra – protettrice del *mundus muliebris*, come si avrà modo di dire in seguito –, ecco emergere un culto centrato sul tema della fertilità, nel quale anche la sorgente assume un ruolo determinante: presso di essa, verosimilmente, si sarebbero svolti i rituali di purificazione che nella tradizione greca rappresentavano il momento preliminare a ogni attività rituale e nel caso specifico, ai cambiamenti di *status* e alle fasi preparatorie del matrimonio.

Per quanto riguarda invece il gruppo costituito dal vasellame, rappresentato in prevalenza da forme impiegate nel banchetto, esso va messo in relazione con la natura dei quattro *oikoi* portati alla luce: a fronte della completa assenza di quegli elementi necessari a connotare almeno uno degli edifici come luogo di culto, la pianta quadrangolare e, almeno in alcuni casi, l'ingresso decentrato, permettono di identificarli come *hestiatoria* e di immaginarvi quindi lo svolgimento di pasti comuni a carattere politico-religioso, nell'ambito di un'organizzazione legata anche a una solidarietà di tipo aristocratico²⁹.

Nel complesso, quanto sinteticamente presentato relativamente al santuario della Sorgente, rimanda a una realtà complessa di notevole importanza, la quale si sviluppa e si diversifica nei culti e nei rituali nel corso di ben cinque secoli, di pari passo con le vicende storiche, politiche e sociali della stessa Taranto. Proprio la conquista romana della città avvenuta nel 209 a.C., determinò di conseguenza la distruzione della vicina area sacra. Il fatto che i frammenti all'interno di tutte le stipi si trovassero mescolati senza una distinzione cronologica, lascia supporre che gli undici depositi siano stati creati contemporaneamente e in seguito a un'unica operazione di dismissione. Tale evento deve essersi verificato poco tempo dopo la distruzione del santuario, quando si decise di 'ripulire' l'area prima dell'abbandono definitivo.

C.M. M.

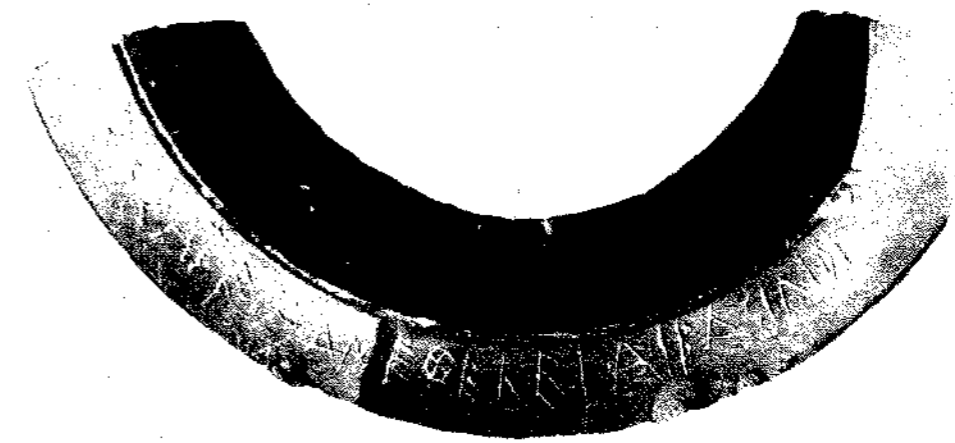
La Basilis, Gaia, Atena e le altre: personalità divine e problemi metodologici nei santuari di Satyrion

La breve presentazione dei due complessi sacri e l'analisi del sistema delle offerte attivo in entrambi offre l'occasione per riflettere sul problema dell'attribuzione dei santuari, ossia sull'esigenza, da sempre avvertita nell'esegesi storico-archeologica, di dare un nome alla divinità venerata in un'area sacra; un'esigenza questa che, tuttavia, quando i dati conservati non sono dirimenti, può dare origine a forzature e condizionamenti interpretativi anche di ampia portata.

Per i santuari di Saturo l'individuazione delle personalità divine è basata su una serie di indizi e di fonti di natura diversa, che saranno brevemente riassunti in modo da ricostruire i processi filologici che hanno condotto a tali attribuzioni.

Dal santuario della Sorgente provengono finora due attestazioni epigrafiche nominali, più una terza che cita semplicemente "la dea"³⁰.

È da tempo edita la dedica di *K]leokrateia* alla *Basilis* (Fig. 4a), incisa sull'orlo di un'anfora attica tradizionalmente ricongiunto a una scena con lotta tra Eracle e il Tritone firmata da Exechias e più recentemente at-



a



b

Fig. 4a-b. Saturo, Taranto, santuario della Sorgente. a. Iscrizione [K]λεοκράτεια ἀνέθηκε τῆι Βασιλίδι su orlo di anfora attica (seconda metà del VI secolo a.C.) (da Nafissi 1995, tav. XLIX). b. Placchetta fittile con due opliti, un cavaliere e un carro guidato da un auriga (seconda metà del VI secolo a.C.) (da Masiello 2005, p. 439, n. III.360).

tribuito a un'anfora panatenaica con scena di corridori da M. Bentz³¹. Come già ampiamente evidenziato, una glossa di Esichio alla voce *Basilinda*, mentre associa a questo nome "una forma di gioco, nel quale si imitano re e soldati", ricorda anche che a Taranto "l'Afrodite è detta *Basilis*"³². Alla luce di questa equivalenza, Massimo Osanna, ormai 25 anni fa, reinterpretava alcune epigrafi provenienti dall'acropoli di Sparta come dediche a una *Basilis*³³. Tale denominazione, in sé generica, è riferibile a diverse divinità, come Era e Persefone, ma anche Artemide³⁴. Sulla scorta di Esichio, la *Basilis* di Saturo e di Sparta è stata però identificata con Afrodite e,

³¹ Per l'iscrizione *λεοκράτεια ἀνέθηκε τῆι Βασιλίδι*: Lo Porto 1976, pp. 730-731; *Id.* 1977, p. 499; Nafissi 1995, pp. 178-179 (in cui si propone l'integrazione del nome della dedicante in *K]leokrateia*); Arena 1998, pp. 28-29. Sull'anfora di Exechias da ultimo Mommsen 2002. Per l'associazione dell'orlo iscritto con i frammenti di anfora panatenaica Bentz 1998, p. 135, n. 6.136; Todisco 2008, pp. 385, 393-395, con note relative.

³² Hsch, s.v. *Βασιλίδα*. Per il commento e la bibliografia relativa Nafissi 1995, pp. 171-172. Il gioco della *Basilinda* è descritto anche in Poll., 9, 110.

³³ Osanna 1990, pp. 86-88; *Id.* 1992, p. 8. Le iscrizioni spartane sono apposte su frammenti di ceramica a vernice nera provenienti dall'acropoli, più precisamente dagli scavi britannici nell'area del santuario di Atena *Chalkioikos*, ed erano state riferite dagli editori a dediche plurime da parte di un offerente di nome *Basilidas* (Hondius, Woodward 1919-1920/1920-1921, nn. 81-84, 99; Woodward 1928-1929/1929-1930, pp. 250, nn. 14, 17; 251, fig. 6, n. 21).

³⁴ L'epiclesi è associata a Era ad Argo, Lebadeia e Poglea in Pisidia e a Persefone a Catania (*RE*, c. 99; Gruppe 1906, pp. 1081-1082, nota 5), mentre Erodoto (4, 33) ricorda come le donne della Tracia e della Peonia compiano riti usando "paglia di grano" in onore di Artemide Regina, che potrebbe in questo caso identificarsi con *Bendis*. In riferimento ad Afrodite, l'epiclesi compare a Rodi, su un'iscrizione posta su una base in marmo di I sec. a.C. (Pugliese Carratelli 1939-1940, p. 152, n. 8).

²⁷ Esempio a questo proposito un epigramma dell'Antologia Palatina (*A.P.* VI, 280): "Dea di Limna, ti diede Timareta immanzi le nozze, / i tamburi, la palla, la retina; / tu sei vergine, lei verginella: ti diede - era giusto - / le sue chiome, e le vesti delle vergini. / Figlia di Leto, la mano distendi, pietosa proteggila".

²⁸ Si tratta principalmente di giocattoli (bambole e *timnabula*) e terrecotte a soggetto infantile (neonati, bambini e adolescenti di entrambi i sessi e i cd. *temple boys*). Suggestiva è l'ipotesi, tuttavia, che questi oggetti venissero offerti alla divinità sia in occasione di quelle determinate fasi di passaggio che scandivano il percorso di un individuo accompagnandolo progressivamente verso l'età adulta sia, forse, come prospettiva di un'unione matrimoniale prolifica e felice.

²⁹ Lippolis 2012a, pp. 75-84, figg. 4-5, in particolare pp. 80-82.

³⁰ Per le dediche epigrafiche dal santuario Nafissi 1995, pp. 178-179, 188-190, 249-250.

poiché l'Afrodite dell'acropoli di Sparta è, secondo Pausania³⁵, prima di tutto *Areia*, cioè guerriera, anche alla *Basilis* tarantina è stata riconosciuta questa connotazione culturale, collegando peraltro questo santuario della *chora* a una scelta topografica "militarmente" strategica per il controllo del territorio coloniale³⁶.

Nella trama delle fonti letterarie si conservano del resto echi di un'Afrodite in chiave bellica collegabile indirettamente con la fondazione di Taranto: della dedica di una statua di Venere armata da parte dei Lacedemoni in guerra con i Messeni parla Lattanzio³⁷, mentre l'Antologia Palatina, negli epigrammi attribuiti al tarantino Leonida, ma non solo, insiste su quella *oplomania* che a Sparta coinvolge la stessa Afrodite³⁸.

Tuttavia, il confronto con il *pantheon* spartano raccontato dal Periegeta, così come l'analisi dei votivi prima delineata rendono evidente che l'aspetto bellico non esaurisce le valenze culturali dell'Afrodite di Saturo; qui, come nella madrepatria, esso interseca chiaramente le sfere afrodisie più tipiche, legate alla femminilità e al desiderio erotico.

A Sparta la complementarietà dei due aspetti divini prende forma nell'Afrodite *Hoplismène/Morphò*, ospitata in un singolare santuario su due livelli in cui la dea compare in due iconografie distinte: uno *xoanon* armato e una statua seduta, velata, con ceppi intorno ai piedi, che l'ezologia di Pausania riconduce a motivazioni di fedeltà/infedeltà coniugale³⁹. Finora meno valorizzato è inoltre un altro culto spartano, che pure testimonia l'attitudine di Afrodite non solo a sdoppiarsi, ma ad associarsi ad altre divinità. Pausania racconta, infatti, della presenza di una inconsueta statua lignea di Afrodite Era, spiegando che "è costume che le madri offrano sacrifici alla dea per una figlia che si sposa"⁴⁰. Quasi una didascalìa, quest'ultima, che ben si presta ad accompagnare alcune delle tipologie votive del santuario della Sorgente di Saturo⁴¹.

A Saturo i votivi lasciano trasparire in modo più immediato la dimensione rituale legata alla presenza femminile e alla celebrazione di momenti di criticità quali la nascita, la pubertà e il matrimonio⁴², piuttosto che l'interesse bellico/maschile della divinità e dei dedicanti. Non è un caso, infatti, che il santuario sia stato attribuito da subito a Persefone⁴³, rintracciandovi il consueto richiamo all'elemento ctonio e al tema della fertilità. Anche se di minore impatto archeologico, una dimensione legata all'esaltazione dei valori maschili è tuttavia suggerita da alcuni materiali: tra gli altri, le lastre fittili con teoria di opliti e cavalieri (Fig. 4b), una punta di giavellotto e una testina elmata, rintracciati nel corso di una recente revisione dei reperti inediti, e infine il repertorio iconografico della ceramica, in particolare delle *kylikes* attiche⁴⁴.

³⁵ Paus., III, 17, 5.

³⁶ Osanna 1990, p. 91. Su posizioni diverse rispetto alla natura dell'Afrodite dell'acropoli di Sparta, e di conseguenza di quella tarantina, Solima 1998, p. 408, nota 149.

³⁷ Lact., *Divinae Institutiones*, I, 20, 32, ma sulla difficoltà di interpretazione del testo Pironti 2007, p. 264, nota 282 e già Nafissi 1995, p. 171.

³⁸ AP, IX, 320 (Leonida di Taranto). Cfr. inoltre AP, XVI, 173 (Giuliano ex-prefetto), 176 (Antipatro) e 171, attribuito a Leonida di Taranto, che cita l'Afrodite armata ma senza riferimento esplicito a Sparta. Per ragioni di spazio non è possibile analizzare in dettaglio la figura e le implicazioni culturali dell'Afrodite armata, cui è dedicata un'ampia letteratura: si rimanda, pertanto, al recente contributo di G. Pironti (Pironti 2007, in part. pp. 262-268 per la situazione spartana, che costituisce una base bibliografica di partenza per approfondimenti sul tema). Più generale, con particolare attenzione all'iconografia dell'Afrodite *enoption*, Budin 2010.

³⁹ Paus., III, 15, 10-11, con commento in Musti, Torelli 1991, pp. 222-223. Le catene, secondo il racconto di Pausania, sarebbero state poste da Tindareo per simboleggiare la fedeltà delle donne spartane o, secondo una versione che l'autore non accredita, per punire la dea per il ruolo avuto nei tradimenti coniugali delle Tindaridi. M. Torelli considera l'iconografia un "culto doppio della dea, virginale e matronale, guerriera e del fato" (Musti, Torelli 1991, p. 222), come M. Osanna (Osanna 1990, p. 84). G. Pironti (Pironti 2007, pp. 262-264) pone l'attenzione soprattutto sul possibile patrocinio dell'Afrodite *Morphò* sul processo di maturazione fisica delle fanciulle e sul loro compimento sociale come spose e dell'Afrodite *Hoplismène* sulla componente maschile/guerriera e sui *polemeia erga*.

⁴⁰ Paus., III, 13, 9, con commento in Musti, Torelli 1991, pp. 209-210. Come ulteriore attestazione di un culto comune alle due divinità è indicata un'iscrizione da Acre (IG, XIV, 208). Sui legami tra Hera e Afrodite, a partire dal contesto di Gravisca, Torelli 1977, pp. 436-437; sul caso spartano Pirenne-Delforge 1994, pp. 197-198; sulle similitudini fra la Persefone locrese e Afrodite-Hera spartana Simon 1977, p. 18.

⁴¹ Sulla ritualità nuziale a Saturo, Lippolis 2009, in part. pp. 300-301.

⁴² Si ricordano, tra gli altri, nella coroplastica le raffigurazioni di neonati, bambini e adolescenti, e l'intero campionario delle iconografie femminili (busti, statuette stanti e sedute con attributi, etc.).

⁴³ Questa l'interpretazione di Lo Porto 1976, pp. 728, 731.

⁴⁴ Per le lastre con cavalieri e opliti: Masiello 2005, pp. 439-440, nn. III.360-362; per le *kylikes* attiche con cavalieri, scene di combattimento, gigantomachie, Lippolis 2009, p. 298. La testina fittile (n. inv. 179334) e la punta di giavellotto in ferro (n. inv. 187047) sono entrambi inediti, conservate presso i depositi della Soprintendenza ai Beni Archeologici di Taranto. Una figura maschile stante di età arcaica è inoltre pubblicata in Lippolis 1995, tav. XXX, 1. Sulla frequentazione "maschile" del santuario, legata all'interpretazione di alcune strutture messe in luce negli scavi 2007-2010 come *hestiaoria*, Lippolis 2012b.

La seconda dedica dal santuario della Sorgente, sempre di età arcaica, è per Gaia⁴⁵, figura che ha come ambiti di azione primari la sfera della mantica e quella della fertilità⁴⁶ e che sembra comparire soprattutto come elemento complementare rispetto alle divinità principali. La complessità di questa figura risulta evidente proprio dalla varietà delle associazioni: se da un lato è frequente la contiguità con Demetra e Kore, dall'altro non mancano situazioni differenti. A Sparta, ad esempio, un suo luogo di culto, il *Gasepton*, è nei pressi del santuario di Apollo *Maleatas*, mentre quello nell'agorà non dovrebbe essere lontano dal *Choros* dove si svolgevano le *Gymnopedie* per Apollo⁴⁷. A Taranto, una dedica a Gaia è anche in uno dei grandi depositi votivi del Pizzone⁴⁸, i cui materiali coroplastici sono in larga parte simili a quelli di Saturo.

Non dediche epigrafiche, ma le caratteristiche del paesaggio naturale, una statuetta con figura femminile su delfino⁴⁹, il vicino acquedotto detto *Aqua Nymphalis*⁵⁰ e la menzione di Pausania del culto di una ninfa epicorica, madre di Taras e sposa di Poseidone⁵¹, hanno infine introdotto tra le divinità della sorgente anche la ninfa eponima *Satyria*. Lo Porto considerava tale culto addirittura primario e fondativo, parlando di un primitivo santuario in grotta collegato a una versione indigena della Ninfa, cui si sarebbe solo in seguito associata Afrodite⁵². Se la presenza di un culto ninfale non può essere esclusa a priori⁵³, tuttavia l'*appeal* culturale di *Satyria*, che peraltro non in tutte le fonti è considerata una ninfa, non può essere tale da garantirle un ruolo predominante in un santuario che, va ricordato, non aveva una dimensione locale, ma coinvolgeva sicuramente nelle sue dinamiche rituali la *polis* e l'intero territorio tarantino.

A fronte dell'affollarsi di figure divine e votivi che caratterizza il santuario della Sorgente, per l'area sacra sull'Acropoli le informazioni disponibili appaiono più sfumate. Lo Porto vi individuava un ulteriore culto di Persephone/Kora⁵⁴, sulla base dell'analogia tra la coroplastica proveniente dalla stratigrafia più recente e quella dei santuari del Pizzone e della Sorgente. Enzo Lippolis, valorizzando invece un'epigrafe in cui è citato un *Athenaion* e una testa elmata marmorea⁵⁵ (Fig. 5a), entrambi databili al IV secolo a.C., assegnava ad Atena il luogo di culto sul promontorio.

Il recente rinvenimento, negli scavi Sapienza del 2011, di un'epigrafe con citazione delle Muse (Fig. 5b)⁵⁶ rafforza ulteriormente l'ipotesi, dal momento che, sempre Pausania, dà notizia della presenza sull'acropoli di Sparta di un santuario delle Muse posto a sinistra di quello di Athena *Poliouchos* e *Chalkioikos*⁵⁷. Va ricordato, comunque, come anche le Muse sembrano subire a Sparta una forte attrazione all'interno della sfera bellica, dal momento che nello stesso passo Pausania afferma che "gli Spartani solevano uscire al combattimento non al suono della tromba, ma alla melodia dei flauti e con accompagnamento di lira e cetra" e che, come

⁴⁵ La dedica, datata verso la fine del VI sec. a.C., è incisa sul piede di un vaso attico: Nafissi 1995, p. 188, I.14.1.

⁴⁶ Una raccolta delle occorrenze epigrafiche, letterarie e archeologiche relative al culto di Gaia è in Landi 2012.

⁴⁷ Paus., III, 11, 9 (santuario di Gea nei pressi del *Choros*); III, 12, 8 (*Gasepton*), con commento in Musti, Torelli 1992, pp. 197, 202.

⁴⁸ Dedica su fondo di *skyphos* arcaico: Nafissi 1995, p. 188, I.14.2. Sul santuario del Pizzone Lo Porto 1975, pp. 643-645, Iacobone 1988, p. 156, Lippolis 1995, pp. 77-80.

⁴⁹ Figura femminile con chitone, *himation* e *polos* su delfino, datata al IV sec. a.C.: Masiello 2005, p. 441, n. III.367 (ma secondo Arena 1997, pp. 279-280, l'iconografia rappresenterebbe Afrodite).

⁵⁰ Iscrizione relativa alle Terme Pentascinesi, con menzione dell'*Aqua Nymphalis*: ILS, 5700. Sull'acquedotto Mastrocinque 2010, pp. 96-97, con bibliografia precedente. Arena 1997, p. 281 per una diversa interpretazione dell'aggettivo *Nymphalis*.

⁵¹ Paus., X, 10, 8. Per la contraddittoria genealogia tramandata dalle fonti letterarie su *Satyria* cfr. Nafissi 1995, pp. 290-292, dove si avanza anche l'ipotesi che l'antica *Satyria* citata negli oracoli di fondazione sia da identificarsi con il sito dell'odierna Taranto, e sia stato il culto della ninfa ad "attrarre" successivamente il toponimo *Satyria* nell'attuale località di Saturo.

⁵² Lo Porto 1976, pp. 728, 731.

⁵³ Si veda, ad esempio, Portale 2012, pp. 236-237 per l'interpretazione come ninfa della nota statuetta nuda a mezza figura da Saturo, tradizionalmente identificata con Persefone colta nel momento dell'*anodos*.

⁵⁴ Lo Porto 1964a, p. 191.

⁵⁵ Lippolis 1995, p. 81. Per l'epigrafe F. Aversa, M. Lombardo in Lombardo, Frisone, Aversa 1997, pp. 326-332 e anche Vallarino c.d.s. Per la testa di Atena Belli Pasqua 1995, pp. 48-50. Pausania (III, 12, 5) ricorda del resto una statua di Atena dedicata nel santuario di Poseidon a Capo Tanaro dai coloni spartani prima della partenza, creando un suggestivo collegamento con le vicende archeologiche che stanno emergendo nel sito. Si è proposto (Lombardo, Frisone, Aversa 1997, pp. 331-332) che il santuario dell'Acropoli possa essere quello di Atena *Koryphasia*, ricordata in un epigramma di Leonida, e che la testa in marmo possa essere una riproduzione della statua spartana della stessa divinità (Belli Pasqua 1995, p. 50).

⁵⁶ L'iscrizione, graffita sul fondo di una pisside e databile alla seconda metà del VII sec. a.C., è in via di pubblicazione da parte di G. Vallarino, che ringrazio per le informazioni (Vallarino c.d.s.). Nella lettura proposta dall'Autore, *Μουσῶν ΠΑ.[-] - J ←*, l'uso del genitivo dittongato "eolico" indicherebbe una particolare ricercatezza linguistica da parte dello scrivente e una familiarità con il lessico poetico.

⁵⁷ Paus., III, 17, 5.

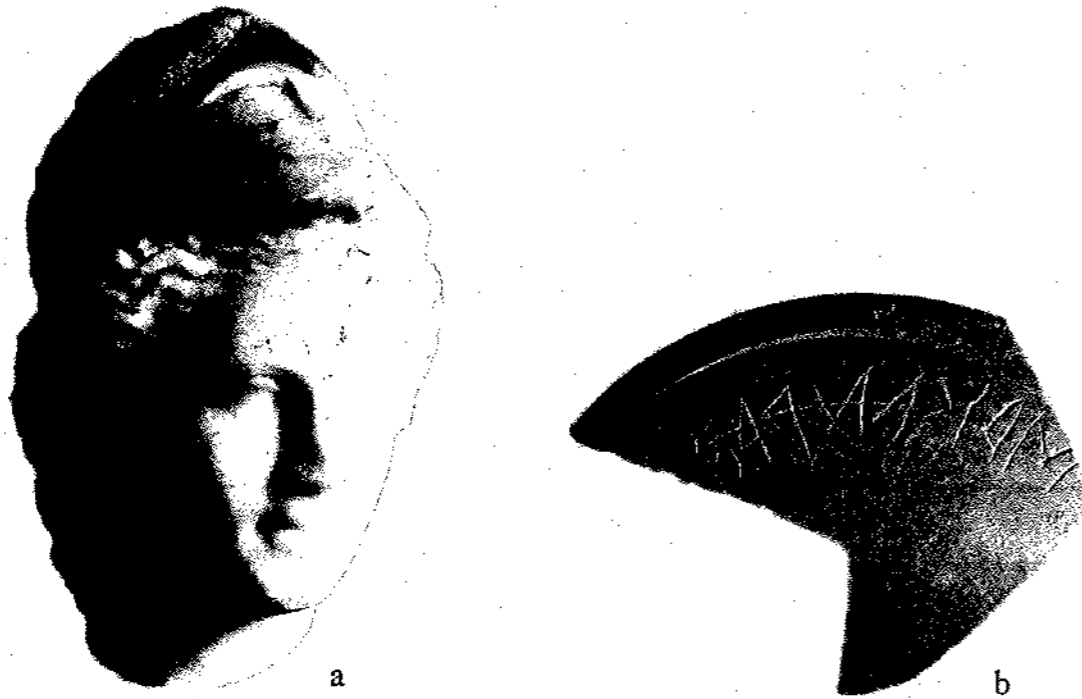


Fig. 5a-b. a. da Leporano, Taranto, località Saturo. Testa in marmo di Atena, con elmo apulo-corinzio (h. max 0,16 m) (prima metà del IV secolo a.C.) (da Belli Pasqua 1995, p. 49, III.2). b. Saturo, Taranto, santuario dell'Acropoli. Iscrizione con dedica alle Muse graffita sul fondo di una pisside (seconda metà del VII sec. a.C.) (foto V. Parisi).

sappiamo da Plutarco, i re compivano sacrifici a queste divinità prima della battaglia⁵⁸. Suggestivo inoltre, anche se certamente viziato dal *topos* letterario, è l'epigramma del tarantino Leonida in cui il poeta, paragonandosi a una cicala, si posa "sulla lancia di Atena dallo splendido elmo" e afferma di amare Atena al pari di quanto è amato dalle Muse⁵⁹.

Esprimendo dubbi sulla presenza di Atena sull'Acropoli, Lo Porto sosteneva: "mancano nella stipe materiali votivi peculiari del culto"⁶⁰. Tale affermazione è emblematica e allo stesso tempo esemplificativa di un approccio interpretativo diffuso. La domanda, che vale per Saturo come per altri contesti, è proprio questa. Si può dire che tutti i culti si esprimano archeologicamente mediante "materiali votivi peculiari"? O non è vero, piuttosto, che in molti casi i materiali forniscono un'indicazione sull'attività rituale svolta e sui partecipanti coinvolti, ma spesso si dimostrano polisemici, per non dire ambigui, qualora si voglia usarli come indicatori esclusivi della divinità venerata e delle sue specifiche epiclesi?

Senza ricadere nell'estremo opposto, opponendo cioè al facile attribuzionismo del passato uno scetticismo strutturale che risulterebbe del tutto controproducente, bisogna ammettere che soprattutto per alcune classi di votivi la ricerca sta dimostrando che le letture tradizionali possono essere modificate, proponendo soluzioni probabilmente più coerenti con il sistema religioso antico. Si citano come solo esempio, per ragioni di spazio, i busti fittili⁶¹, in cui la raffigurazione abbreviata della figura femminile, variamente interpretata, ha coinvolto in modo decisivo le ipotesi sulla titolarità divina dei santuari.

La metodologia impiegata per questo tipo di riesame filologico, applicata anche ad altre classi di votivi, con valorizzazione dei dati contestuali, può dimostrare che, se i busti fittili non indicano necessariamente san-

tuari ctoni⁶², così, ad esempio, per l'età ellenistica, le figurine femminili nude o seminude, o con colomba, o le cosiddette *puppen*, o le stesse tanagrine⁶³, non sono collegate in modo esclusivo ad aree di culto di Afrodite. Se così fosse, infatti, la prevalenza assoluta di culti ctoni in età arcaica e classica, sarebbe sostituita in blocco in età ellenistica dal dominio incontrastato di Afrodite, una dicotomia che, posta in questi termini, non sembra adeguata a spiegare l'articolazione e i cambiamenti diacronici del sistema religioso greco.

Per il santuario della Sorgente, l'interpretazione che prevedeva una giustapposizione tra Persefone e Afrodite, con la seconda che si affianca alla prima fino quasi a subentrarle nel IV e III secolo, è il portato di questo tipo di lettura. Nel recente riesame di un'*hydria* protoitaliote in cui, nella scena di ambientazione infera con Orfeo e Euridice compare la stessa Persefone, Didier Fontannaz⁶⁴ ha nuovamente richiamato l'attenzione sulla presenza di questa divinità nel santuario. La dea tuttavia, in questo caso, serve piuttosto a qualificare lo scenario mitologico e a definire lo spazio in cui si svolge l'azione, il cui tema centrale resta quello del matrimonio, trasposto in chiave mitica. Riconoscere in alcuni documenti iconografici queste presenze "ctonie" non autorizza, dunque, a privare Afrodite del titolo di *Basilis* del santuario. Allo stesso modo, infatti, ma a parti rovesciate, la presenza iconografica, mitologica e funzionale di Afrodite nel santuario della Mannella a Locri⁶⁵ non mette certo in dubbio la sovranità di Persefone.

Saturo offre anche un'ulteriore occasione di riflessione riguardo all'evoluzione cronologica dei culti. Per la primissima fase di frequentazione, come si è visto, i due santuari presentano tipologie votive simili tra loro⁶⁶ e comuni a numerose aree di culto magnogreche. Non possiamo dirlo per l'Acropoli, ma per il santuario della Sorgente, la specializzazione, che è degli oggetti, ma presumibilmente anche e soprattutto dei riti, inizia in modo progressivo, e la *Basilis* si definisce nelle sue caratteristiche culturali a partire proprio dal VI secolo. Questa tendenza è del resto comune a quasi tutti i luoghi di culto: anche nel santuario sul Timpone della Motta, ad esempio, i materiali di VII secolo, non solo la coroplastica, ma anche la ceramica, non presentano quel grado di specializzazione funzionale che si riscontrerà successivamente, in cui l'acqua e la tessitura sembrano essere elementi centrali del culto. Tuttavia, la più tarda dedica di *Kleombrotos* ha inevitabilmente proiettato la figura di Atena sull'interpretazione di votivi e iconografie anche notissime, come la cosiddetta dea nel tempio, appartenenti a un orizzonte cronologico più antico dell'iscrizione⁶⁷.

La complessità e le potenzialità archeologiche di Saturo e delle sue aree sacre sono maggiori di quanto si sia potuto sintetizzare in questa sede. Ci si augura, tuttavia, di essere riusciti a fornire un'immagine d'insieme che possa sollecitare riflessioni per la futura ricerca sulla religiosità dei Greci d'Occidente, in quella prospettiva di confronto e conoscenza reciproca che è stata motore di questo convegno.

V. P.

Abbreviazioni bibliografiche

- Arena E., 1997, *Σατύριόν τοι δῶκα: il problema storico-topografico di Satyrion nella tradizione degli oracoli delfici relativi alla fondazione di Taranto*, in *StAnt* 10, pp. 255-290.
 Arena R. (a cura di), 1998, *Iscrizioni greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia, V. Iscrizioni di Taranto, Locri Epizefiri, Velia e Siracusa*, Alessandria.
 Belli Pasqua R., 1995, *Taranto la scultura in marmo e in pietra, Catalogo del Museo Nazionale Archeologico di Taranto*, 4.1, Taranto.

⁵⁸ Plu., *Lyc.*, 21, 7 (commento in Manfredini, Piccirilli 1980, pp. 269-270). Altri riferimenti ai sacrifici alle Muse prima della battaglia in Plu., *Moralia*, 221A, 10; 238 BC, 16 (*Apophthegmata Laconica*) (con commento in Santaniello 1995, pp. 347, nota 224, 406-407, nota 521) e 458E (*De cohibenda ira*).

⁵⁹ *AP* VI, 120 (Leonida).

⁶⁰ Lo Porto 2001, p. 16.

⁶¹ Da ultimo, si ricorda il lavoro di E.C. Portale (Portale 2012), che si aggancia al filone "revisionista" sull'interpretazione di busti e statuette femminili già inaugurato da Artur Muller e Stephanie Huysecom-Haxhi (Huysecom-Haxhi, Muller 2007; Muller 2009) e Enzo Lippolis (Lippolis 2001; *Id.* 2005).

⁶² Parisi 2010, in part. pp. 460-461, sull'eccessiva diffusione delle interpretazioni "ctonie" relative a iconografie e forme rituali in Magna Grecia.

⁶³ Sulle tanagrine si citano per brevità le due pubblicazioni più recenti, con bibliografia: *Tanagra* 2003 e *Tanagras* 2010; per le *puppen*, in generale: Dörig 1958. Sulle attestazioni nelle necropoli tarantine, ma utile per un inquadramento generale per le tipologie coroplastiche più diffuse in età ellenistica: Graepler 1997.

⁶⁴ Fontannaz 2008.

⁶⁵ Sul rapporto tra le due divinità a Locri Torelli 1976, in part. pp. 175-177.

⁶⁶ Ossia coroplastica di tradizione dedalica e ceramica protocorinzia e corinzia, soprattutto pissidi, *aryballoi* e *alabastra*.

⁶⁷ Sull'*Athenaion* al Timpone della Motta, con particolare attenzione alla relazione tra oggetti e funzione rituale: Granese 2012; per la storia degli scavi e dei rinvenimenti: Jacobsen, Handberg in Jacobsen 2010, pp. 11-42.

- Bentz M., 1998, *Panathenäische Preisamphoren: eine athenische Vasengattung und ihre Funktion vom 6.-4. Jahrhundert v. Chr.*, Basel.
- Borda M., 1979, *Arte dedalica a Taranto*, Pordenone.
- Budin S.L., 2010, *Aphrodite Enoplion*, in A.C. Smith, S. Pickup (a cura di), *Brill's Companion to Aphrodite*, Leiden-Boston, pp. 79-112.
- De Juliis E.M., 1979, *L'attività archeologica in Puglia nel 1979*, in *L'Epos greco in Occidente*, (AttiMGrecia XIX), Taranto, pp. 425-442.
- De Juliis E.M., 1980, *L'attività archeologica in Puglia nel 1980*, in *Siris e l'influenza ionica in Occidente*, AttiMGrecia XX, pp. 353-379.
- De Juliis E.M., 1981, *La documentazione archeologica in Puglia*, in *Megale Hellas, nome e immagine*, AttiMGrecia XXI, pp. 294-299.
- Dell'Aglio A., 1993, *Leporano alle origini di un territorio. Castello di Leporano dal 24 luglio 1993*, Grottaglie.
- Dell'Aglio A., 1997, *Leporano, Taranto (Saturo)*, in *Taras* 17, 1, pp. 97-98.
- Dell'Aglio A., 1999, *Il parco archeologico di Saturo Porto Perone. Leporano-Taranto*, Taranto.
- Dörig J., 1958, *Von griechischen Puppen*, in *AK* 1, pp. 41-52.
- Fontannaz D., 2008, *L'entre-Deux-Mondes: Orphée et Eurydice sur une hydrie proto-italote du sanctuaire de la source à Saturo*, in *AK* 51, pp. 41-72.
- Graepler D., 1997, *Tonfiguren im Grab. Fundkontexte hellenistischer Terrakotten aus der Nekropole von Tarent*, München.
- Granese M.T., 2012, "Dare un senso alle cose". *La funzione degli oggetti nei contesti sacri: l'esempio del santuario sul Timpone Motta di Francavilla Marittima (Cs)*, in V. Nizzo, L. La Rocca (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto: rappresentazioni e pratiche del sacro*, Atti dell'Incontro Internazionale di studi (Roma 2011), Roma, pp. 431-453.
- Gruppe O., 1906, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München.
- Guzzo P.G., 2011, *Fondazioni greche. L'Italia meridionale e la Sicilia (VIII e VII sec. a. C.)*, Roma.
- Hondius J.J.E., Woodward A.M., 1919-1920/1920-1921, *Inscriptions*, in *BSA* 24, pp. 88-143.
- Huysecom-Haxhi S., Muller A., 2007, *Déesse et/ou mortelles dans la plastique de terre cuite. Réponses actuelles à une question ancienne*, in *Pallas* 75, pp. 231-247.
- Iacobone C., 1988, *Le stipi votive di Taranto (scavi 1885-1934)*, Roma.
- Jacobsen J.K., 2010, *Excavation on the Timpone della Motta: Francavilla Marittima (1992-2004)*, Bari.
- Landi A., 2012, *Forme e strutture del culto di Gaia nel mondo greco*, in *ArchClass* 63, pp. 127-167.
- Langlotz E., 1928, *Ein votivrelief aus Tarent*, in *Antike Plastik: Walther Amelung zum sechzigsten Geburtstag*, Berlin-Leipzig, pp. 113-117.
- Lippolis E., Marchetti C.M., Parisi V., 2014, *Saturo (Ta). Campagne di scavo 2007-2013*, in *ScAnt* 20, 1, pp. 73-104.
- Lippolis E., Marchetti C.M., Parisi V., c.d.s., *Greci e indigeni nel golfo di Taranto: il caso di Satyrion*, in *Contestualizzare la "prima colonizzazione". Archeologia, fonti, cronologia e modelli interpretativi fra l'Italia e il Mediterraneo. Atti del Convegno (Roma, 21-23 giugno 2012)*.
- Lippolis E., 1995, *La documentazione archeologica*, in E. Lippolis, S. Garraffo, M. Nafissi, *Taranto. Culti Greci in Occidente. Fonti scritte e documentazione archeologica. I*, Taranto, pp. 29-129.
- Lippolis E., 2001, *Culto e iconografie della coroplastica votiva. Problemi interpretativi a Taranto e nel mondo greco*, in *MEFRA* 113, 1, pp. 225-255.
- Lippolis E., 2005, *Pratica rituale e coroplastica votiva a Taranto*, in M.L. Nava, M. Osanna (a cura di), *Lo spazio del rito. Santuari e culti in Italia meridionale tra Indigeni e Greci. Atti delle giornate di studio (Matera 2002)*, Bari, pp. 95-101.
- Lippolis E., 2009, *Offerte di ceramica attica nel santuario di Afrodite a Saturo*, in S. Fortunelli, C. Masseria (a cura di), *Ceramica attica da santuari della Grecia, della Ionia e dell'Italia*, Atti del Convegno Internazionale (Perugia 2007), Venosa-Potenza, pp. 425-438.
- Lippolis E., 2012a, *Lo scavo dei santuari di Saturo (Taranto)*, in S. Angiolillo, M. Giuman, C. Pilo (a cura di), *Meixis: dinamiche di stratificazione culturale nelle periferie Greca e Romana. Atti del convegno Internazionale di Studi "Il sacro e il profano" (Cagliari 2011)*, Roma, pp. 65-88.
- Lippolis E., 2012b, *Oligarchie al potere: "Gnorimoi" e "Politeia" a Taranto*, in M. Castiglione, A. Poggio (a cura di), *Arte-potere: forme artistiche, istituzioni, paradigmi interpretativi. Atti del convegno di studio (Pisa 2010)*, Milano, pp. 147-172.
- Lippolis E., 2013, *Saturo: ricerche su un insediamento "minore" tra VII e II secolo a.C.*, in G. Andreassi, A. Cocchiario, A. Dell'Aglio (a cura di), *Vetustis novitatem dare. Temi di antichità e archeologia in ricordo di Grazia Angela Maruggi*, Taranto, pp. 531-543.
- Lo Porto F.G., 1963, *Leporano (Taranto). La stazione protostorica di Porto Perone*, in *NSc* 17, pp. 280-380.
- Lo Porto F.G., 1964a, *Satyrion (Taranto). Scavi e ricerche nel luogo del più antico insediamento laconico in Puglia*, in *NSc* 18, pp. 177-279.
- Lo Porto F.G., 1964b, *Gli scavi sull'acropoli di Satyrion*, in *BA* 49, pp. 67-80.
- Lo Porto F.G., 1975, *L'attività archeologica in Puglia*, in *La Magna Grecia in età romana*, AttiMGrecia XV, Napoli, pp. 635-645.
- Lo Porto F.G., 1976, *Recenti scoperte archeologiche in Puglia*, in *Locri Epizefiri*, AttiMGrecia XVI, pp. 725-745.
- Lo Porto F.G., 1977, *La documentazione archeologica in Puglia*, in *Magna Grecia bizantina e tradizione classica*, (AttiMGrecia XVII), Taranto, pp. 495-504.
- Lo Porto F.G., 2001, *Scavo stratigrafico sull'acropoli di Satyrion*, in *Taranto e il Mediterraneo*, AttiMGrecia XLI, *Nuovi documenti dai territori tarantini (dalla Tavola rotonda di Taranto, 7 giugno 2001)*, Taranto, pp. 7-18.
- Lombardo M., Frisone F., Aversa F., 1997, *Nuovi documenti epigrafici greci dall'area del Golfo di Taranto: Metaponto e Saturo (Taranto)*, in *StAnt* 10, pp. 313-336.
- Malkin I., 1994, *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge.
- Manfredini M., Piccirilli L. (a cura di), 1980, *Plutarco. Le Vite di Licurgo e di Numa*, Roma.
- Muller A., 2009, *Le tout ou la partie. Encore les protomés: dédicataires ou dédicantes?*, in C. Prêtre (a cura di), *Le donateur, l'offrande et la déesse: systèmes votifs dans les sanctuaires de déesses du monde grec. Actes du 31e colloque international (Lille 2007)*, in *Kernos Suppl.* 23, pp. 81-95.
- Marchetti C.M., 2014, *La coroplastica a soggetto infantile nella tradizione votiva greca. Il caso di Satyrion*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Verona, Verona.
- Masiello L., 2005, *Saturo, Santuario della Sorgente (scavi 1976-1977)*, in S. Settis, M.C. Parra (a cura di), *Magna Graecia. Archeologia di un sapere*, Milano, pp. 439-443.
- Mastrocinque G., 2010, *Taranto. Il paesaggio urbano di età romana tra persistenza e innovazione*, Pozzuoli.
- Mommsen H., 2002, *Das Tritonabenteuer bei Exekias*, in A.J. Clark, J. Gaunt, B. Gilman (a cura di), *Essays in honor of Dietrich von Bothmer*, Amsterdam, pp. 225-232.
- Musti D., Torelli M., 1991, *Pausania. Guida della Grecia. Libro III. La Laconia*, Roma.
- Nafissi M., 1995, *La documentazione letteraria ed epigrafica*, in E. Lippolis, S. Garraffo, M. Nafissi, *Taranto. Culti Greci in Occidente. Fonti scritte e documentazione archeologica. I*, Taranto, pp. 263-302.
- Osanna M., 1990, *Sui culti arcaici di Sparta e Taranto. Afrodite Basilis*, in *PP* 45, pp. 81-94.
- Osanna M., 1992, *Chorai coloniali da Taranto a Locri: documentazione archeologica e ricostruzione storica*, Roma.
- Parisi V., 2010, *Offerte votive nei santuari della Magna Grecia: dal contesto archeologico al sistema rituale*, in *BCH* 134, 2, 2010 (2012), pp. 454-463.
- Pirenne-Delforge V., 1994, *L'Aphrodite grecque: contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, in *Kernos Suppl.* 4.
- Pironti G., 2007, *Entre ciel et guerre: figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, in *Kernos Suppl.* 18.
- Portale E.C., 2012, *Busti fittili e Ninfe: sulla valenza e la polisemia delle rappresentazioni abbreviate in forma di busto nella coroplastica votiva siceliota*, in M. Albertocchi, A. Pautasso (a cura di), *Philotechnia. Studi sulla coroplastica della Sicilia greca*, Napoli, pp. 227-252.
- Pugliese Carratelli G., 1939-1940, *Per la storia delle Associazioni in Rodi antica*, in *ASAA* 1-2, 1939-1940 (1942), pp. 147-200.
- Santaniello C. (a cura di), 1995, *Plutarco. Detti dei Lacedemoni (Apophthegmata Laconica, Instituta Laconica, Laconiarum apophthegmata)*, Napoli.
- Simon E., 1977, *Criteri per l'esegesi dei pinakes locresi*, in *Prospettiva* 17, pp. 15-21.
- Solima I., 1998, *Era, Artemide e Afrodite in Magna Grecia. Dee armate o dee belliche?*, in *MEFRA* 110, 1, pp. 381-417.

- Tanagra 2003 = J. Violaine (a cura di), *Tanagra: mythe et archéologie*, (Musée du Louvre, Paris, 15 septembre 2003 - 5 janvier 2004, Musée des beaux-arts de Montréal, 5 février - 9 mai 2004), Paris-Montréal.
- Tanagras 2010 = J. Violaine (a cura di), *Tanagras: figurines for life and eternity. The Musée du Louvre's collection of Greek figurines*, Valencia.
- Todisco L., 2008, *Anfore panatenaiche dal santuario della sorgente di Saturo (Taranto)*, in *RAL* s. 9, 19, pp. 383-406.
- Torelli M., 1976, *I culti di Locri*, in *Locri Epizefirii, AttiMGrecia XVI*, Taranto, pp. 147-184.
- Torelli M., 1977, *Il santuario greco di Gravisca*, in *PP* 32, pp. 398-458.
- Vallarino G., c.d.s., *Muse a Saturo. Nuovi dati su un culto delle Muse in area tarantina*, in G. De Sensi Sestito, M. Intrieri (a cura di), *Sulle sponde dello Ionio. Grecia Occidentale e Greci d'Occidente*, Pisa.
- Woodward A.M., 1928-1929/1929-1930, *Votive Inscriptions from the Acropolis*, in *BSA* 30, pp. 241-254.

IL LIMITE SACRO DELLA CITTÀ. SANTUARI PERIURBANI CUMANI

Paolo Caputo – Cristina Regis – Carlo Rescigno

Le conoscenze maturate sull'urbanistica di Cuma in questi decenni di nuove ricerche permettono di riflettere in maniera più strutturata sulle testimonianze del sacro lasciando inserire in un dibattito di lunga tradizione una città magno greca resa particolare dalla sua posizione di frontiera.

Lasciando da parte le testimonianze ancora acerbe dal cuore della città bassa, e dando per note quelle dal monte sacro di Cuma, l'acropoli, con i culti di Apollo e di Giove, che del circuito murario costituisce il vertice nord occidentale e il traguardo visivo, ci soffermeremo sulle altre aree liminari, sulla cintura del sacro che più che le mura materializza e definisce lo spazio culturale della città (Fig. 1).

Le ricerche sulle fortificazioni hanno costruito un osservatorio privilegiato sulla storia urbanistica della *polis*, meditato sulle serrate seriazioni della Porta Mediana nord e su di un inquadramento topografico più ampio dell'intero circuito¹. Possiamo così accordare al respiro dei cantieri delle mura le fasi di vita di un'importante area sacra perimuranea, presente a pochi metri dalla porta, tra questa, il non lontano fossato e il margine meridionale del Lago di Licola portata in luce in anni recenti dal centre Jean Berard². Gli scavi ne hanno messo in luce un settore periferico, un'area funzionale al culto con una parabola al momento compresa tra gli inizi del VI secolo a.C. e il I secolo a.C. quando il santuario risulta abbandonato e l'area integrata nella necropoli romana.

Le più antiche testimonianze sono costituite da un gruppo di terrecotte architettoniche, ritualmente scaricate a seguito di una puntuale selezione nel corso delle operazioni di ristrutturazione di epoca ellenistica³. Esse sono documento di un edificio dalla intensa storia edilizia, non ancora intercettato dagli scavi: una bella antefissa a testa subdedalica (Fig. 2) ne testimonia la prima forma decorativa⁴, in coincidenza con la prima fase monumentale a oggi nota del tratto nord delle mura; a metà secolo, registriamo la presenza di un tetto di tipo campano canonico⁵; due rari tipi di antefisse nimbate di fine V (Fig. 3)⁶ documentano le trasformazioni legate alla prima fase della città ormai conquistata dai Campani. Si tratta di un cavaliere accompagnato da una sfinge, tipi finora noti solo dagli scavi del Fondo Patturelli a Capua⁷; segue dopo poco un tetto cui possiamo restituire la bella testa di Atena tra racemi⁸, serie ben nota nei contesti italici della Campania per le generazioni successive⁹. I temi prescelti sembrano intimamente legati all'orgoglio degli *equites* cumani, che nel culto dei Dioscuri ritrovavano uno strumento quasi diplomatico, un distintivo di riconoscimento e identità associato ai risvolti militari e di vittoria insiti nella coppia Atena-Eracle cui rimandano le immagini del secondo tetto identificato.

Purtroppo ci sfugge ancora la divinità cui questa area sacra era dedicata, quasi certamente una dea: è possibile osservare una significativa coincidenza con l'area sacra capuana di fondo Patturelli, per posizione topografica, presso una porta subito fuori le mura, e per temi decorativi: le serie architettoniche, assai varie e in apparenza incoerenti, sono tutte presenti anche nel santuario capuano.

Ricapitolando, siamo di fronte a un santuario costruito con le mura, a salvaguardia della porta. Il primo tassello di una cintura sacra che anche a Cuma rendeva inviolabile lo spazio cittadino, che ne regolava i contatti con l'esterno segnando l'inizio della via che conduceva alla fertile *chora* nord e a Capua. La strada (Fig. 4), che usci-

¹ Cuma. Le fortificazioni 1-3. Per un inquadramento topografico delle mura Fratta 2002.

² Bats, Brun, Munzi 2008.

³ Dewailly, Munzi Santoriello 2011, in particolare pp. 327-328 per l'uso selettivo delle terrecotte nelle fosse.

⁴ Dewailly in *Museo Archeologico dei Campi Flegrei. Cuma* 2008, p. 148.

⁵ Copertura testimoniata da antefisse nimbate: Dewailly in *Museo Archeologico dei Campi Flegrei. Cuma* 2008, pp. 141 a destra, 142-143, 144 a sinistra, 149 a sinistra.

⁶ Dewailly in *Museo Archeologico dei Campi Flegrei. Cuma* 2008, p. 149 a destra, 150.

⁷ Rescigno 2008, pp. 458-459.

⁸ Dewailly in *Museo Archeologico dei Campi Flegrei. Cuma* 2008, pp. 151 a sinistra, 155.

⁹ Scatozza 2001.

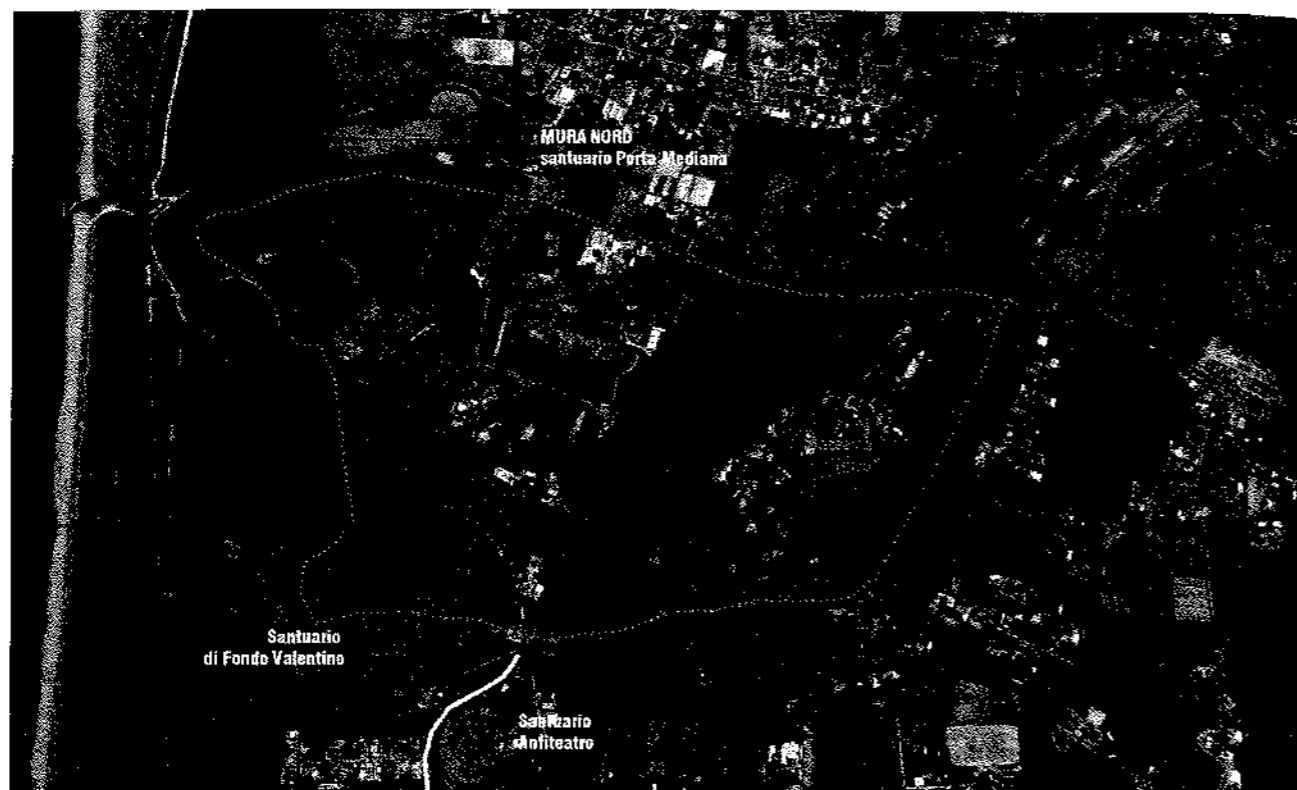


Fig. 1. Cuma, aree sacre perimurane.

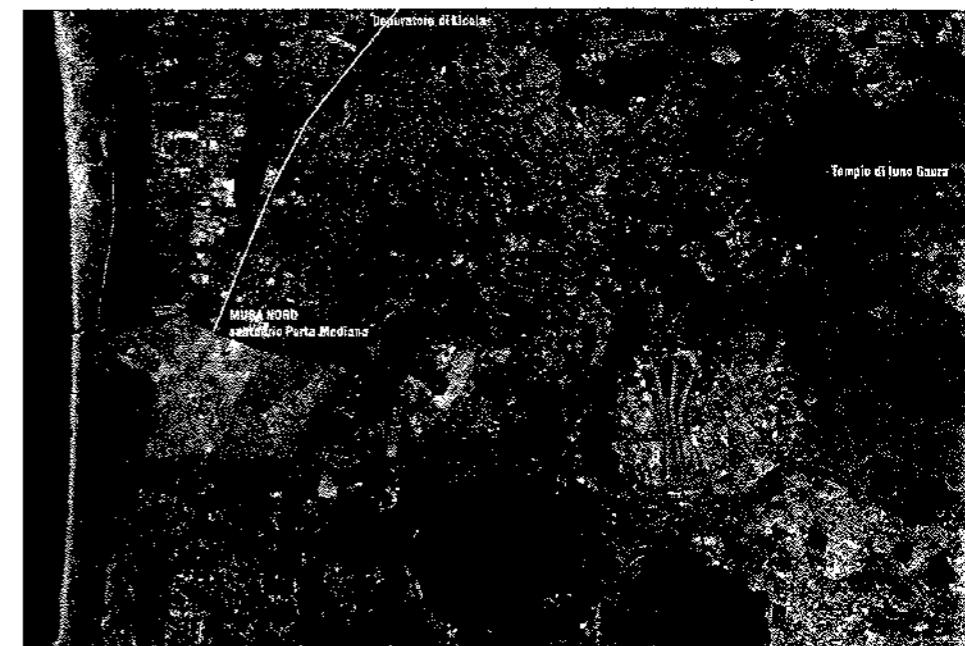


Fig. 4. Cuma, l'Averno, la via per Capua.

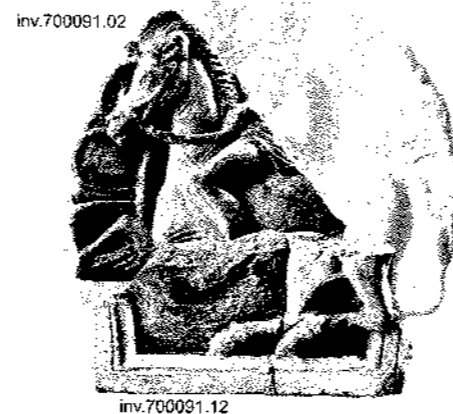


Fig. 2. Antefissa dal santuario presso la Porta Mediana (da Museo Archeologico dei Campi Flegrei. Cuma 2008).

Fig. 3. Antefisse tardo classiche dal santuario presso la Porta Mediana (da Rescigno 2008).

va dalla Porta Mediana, era nel suo primo tratto anche asse generante di uno dei nuclei più antichi e al momento cospicui della necropoli cumana¹⁰. A circa due chilometri e mezzo, in coincidenza con il rarefarsi delle sepolture urbane, gli scavi realizzati negli anni ottanta per la costruzione del Depuratore di Licola portarono in luce un muro arcaico¹¹: la presenza di un capitello ionico di parasta dalle dimensioni monumentali rinvenuto con i rottami di una base forse a esso pertinente e un unico frammento di antefissa, potrebbero testimoniare la presenza di una area sacra, lungo la strada, poco distante da quel monte Gauro la cui vetta, in epoca repubblicana, era occupata da un santuario di Iuno che è plausibile sia stata preceduta dal culto di una Hera euvoica¹².

Sono tracce, a volte solo indizi, della ossatura sacra del territorio cumano.

Tornando in città, e fermandosi ancora una volta su indizi, il rinvenimento di due frammenti di terrecotte architettoniche sulle pendici del Monte Grillo (Fig. 1), presso una masseria moderna che incapsula strutture di epoca romana, potrebbe lasciarci ipotizzare un santuario a mezza costa, verso le mura, ma ancora all'interno di esse¹³. Il crinale del Monte Grillo deve avere costituito un ulteriore possibile scenario per il sacro cumano, purtroppo al momento archeologicamente muto. Da queste alture è immediato il dialogo con i templi della acropoli a racchiudere il cuore dell'insediamento, l'area occupata dal foro, probabile sede dell'antica agorà greca con il suo inevitabile bagaglio ulteriore di culti e templi¹⁴.

Proseguendo nel nostro periplo lungo le mura arriviamo a SE, in un'area dove il sacro è invece ben attestato e, per nostra fortuna, anche documentato. Su questo settore, che gli scavi recenti hanno permesso di meglio definire, ci soffermeremo maggiormente.

Siamo in un'area che collega Cuma al territorio meridionale (Fig. 5). I rilievi collinari con i quali la città trapassa verso la linea di costa sono segnati da una vallecchia ancora oggi luogo di passaggio di una via, la Vecchia Licola, anche in antico punto obbligato di percorrenza: a dominare l'incisione è a monte la collinetta che chiude verso mare la città costituendone l'angolo sud occidentale e, a S, subito fuori le mura, il salto di quota poi occupato dall'anfiteatro. A controllare la via e a chiudere gli accessi alla città due santuari, entrambi perimuranei: il santuario di Fondo Valentino, sotto lo sperone SO, e quello dell'anfiteatro.

Il santuario definito come del fondo Valentino è noto fin dai tempi del De Jorio, dagli inizi dell'Ottocento¹⁵: fu sondato dal principe Emilio de Sajn Wittgenstein, quindi dagli operai dello Stevens, analizzato dal Gabrici che ne descrisse le vicine mura urbane¹⁶. I materiali frutto di queste ricerche caotiche si sono dispersi in numerosi rivoli (Fig. 6)¹⁷ e solo l'intuito di Nazarena Valenza Mele ne aveva in passato esaltato il significato, legando queste testimonianze a un'area sacra a Hera a partire da un gruppo (Fig. 7), non sempre decisivo, di iscrizioni arcaiche e classiche¹⁸. Il Canonico Andrea De Jorio, a inizio ottocento, qui faceva segnare la presenza di una struttura stretta e allungata (Fig. 8), un tempio, di cui sono chiara eco i numerosi rinvenimenti di terrecotte architettoniche che permettono di ricostruire la presenza di un edificio vitale fin dalla età arcaica, con una più ridotta testimonianza ellenistica e romana. L'attribuzione a Hera era motivata negli anni ottanta anche dalla supposta presenza del porto, che oggi qui limitiamo a un possibile scalo di alaggio di primo orizzonte coloniale, dominato dal *pyrgos* della dea, protettrice della navigazione e ritenuta quasi *archeghetes* della colonia. Nonostante il progredire della ricerca abbia in parte ridefinito il quadro allora tracciato, il santuario è ancora da considerare vitale fin dalle

¹³ Il frammento proviene dagli scavi condotti dalla Soprintendenza in proprietà Turrà Caputo 2005, p. 42; Rescigno 2012, p. 15, nota 9.

¹⁴ Per possibili strutture sacre di epoca arcaica testimoniate da terrecotte architettoniche in giacitura secondaria dagli scavi del foro: Rescigno, Caputo 2006.

¹⁵ La Rocca, Rescigno, Soricelli 1995.

¹⁶ Gabrici 1913, coll. 13-14.

¹⁷ Rescigno 1998, pp. 193-194.

¹⁸ Valenza Mele 1977, 1991-1992, pp. 13-14 e la discussione in La Rocca, Rescigno, Soricelli 1995; Lombardi in Museo Archeologico dei Campi Flegrei. Cuma 2008, pp. 180-182.

¹⁰ Cuma. Studi sulla necropoli 2010, pp. 259-260.

¹¹ Zevi 1980, pp. 260-261; Caputo 1997; Rescigno 2008, p. 456-457, Id. 2012, p. 16.

¹² Rescigno 2012, p. 16, nota 13.

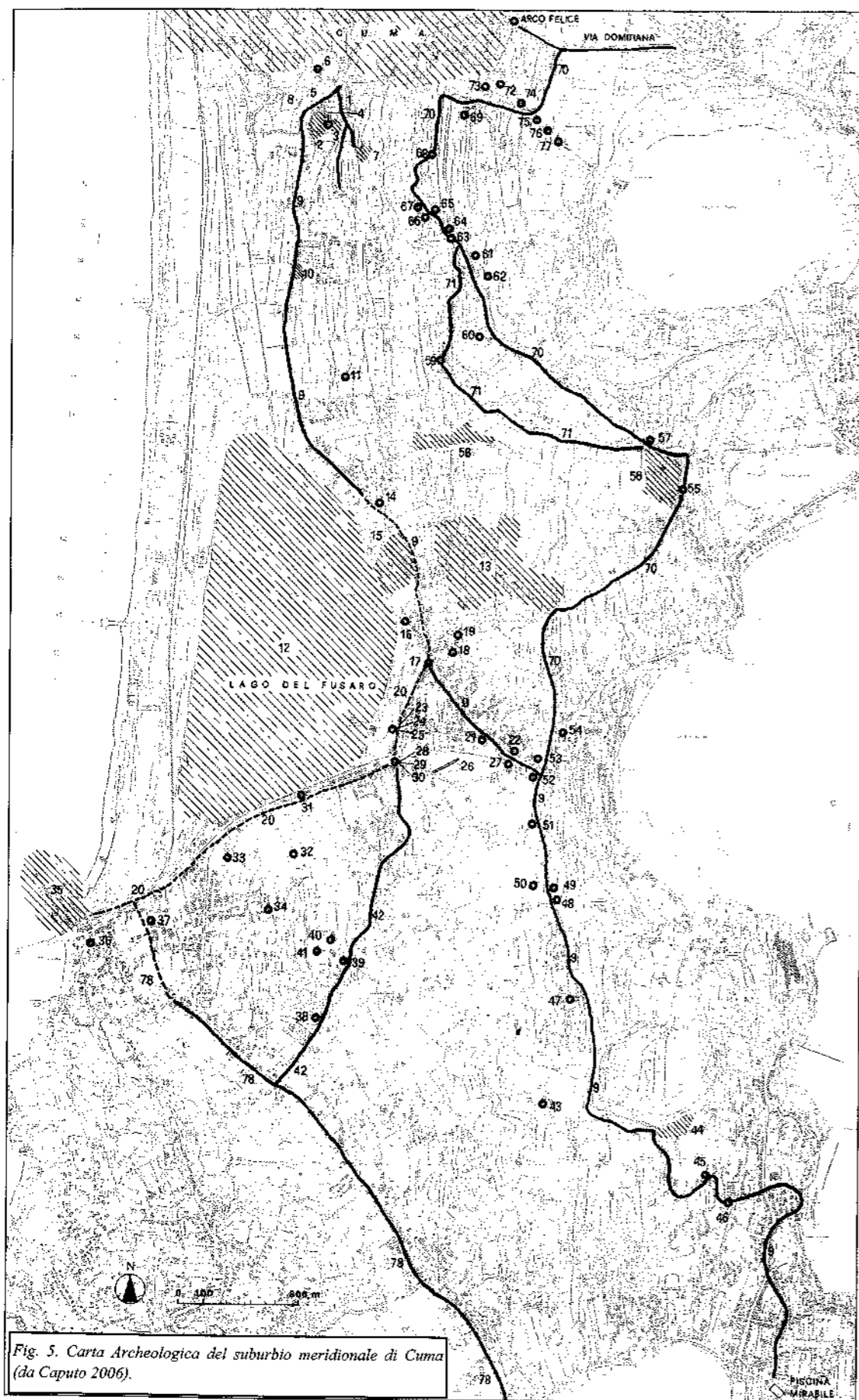


Fig. 5. Carta Archeologica del suburbio meridionale di Cuma (da Caputo 2006).

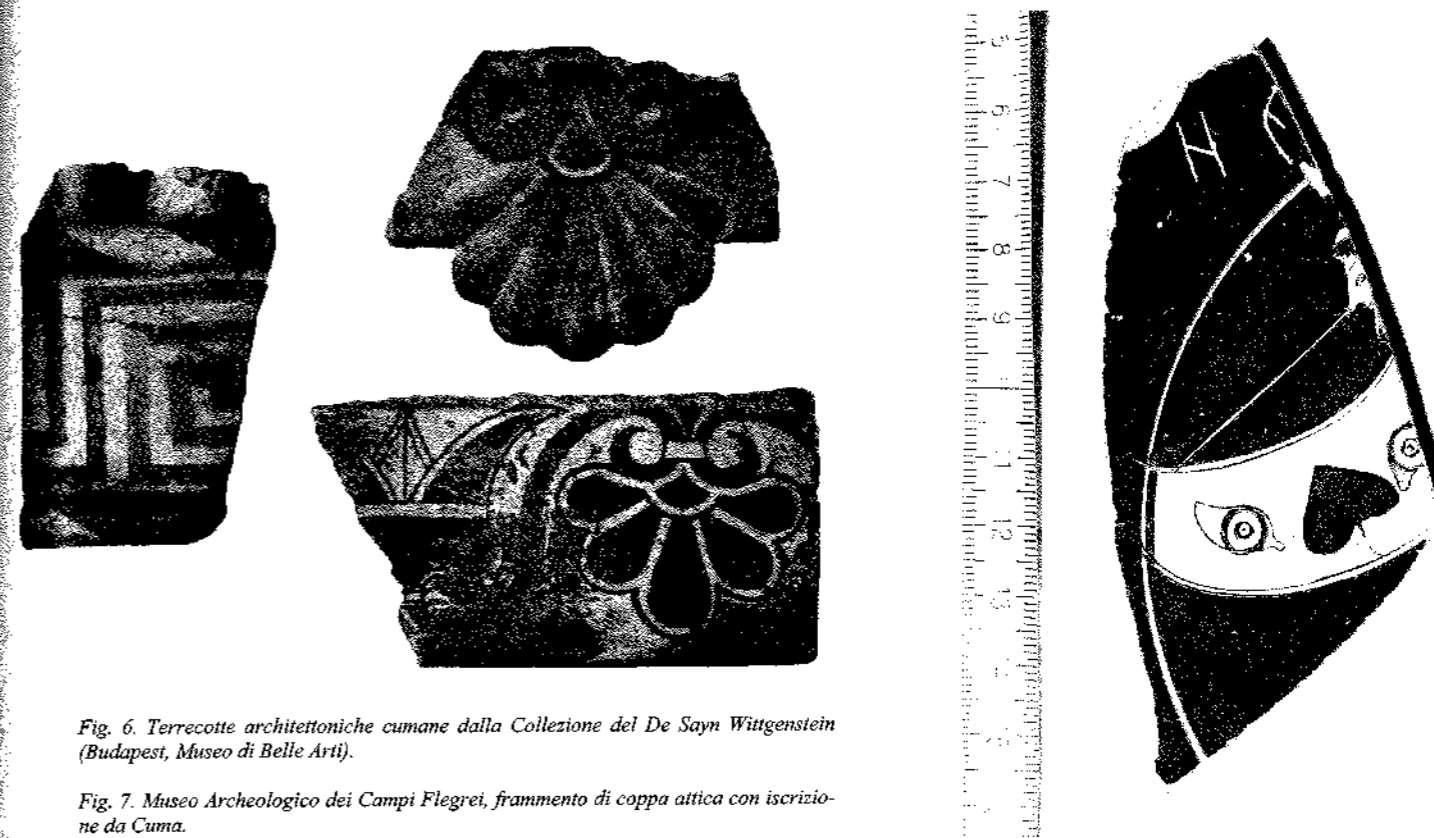


Fig. 6. Terrecotte architettoniche cumane dalla Collezione del De Sajn Wittgenstein (Budapest, Museo di Belle Arti).

Fig. 7. Museo Archeologico dei Campi Flegrei, frammento di coppa attica con iscrizione da Cuma.

prime generazioni di vita della città, complice la sua indubbia posizione dominante e di controllo, un potenziale archeologico ancora non sondato con scavi sistematici.

Di fronte è il settore dell'anfiteatro. È questa un'area che rappresenta una delle indubbe novità della ricerca di questi anni.

C. R.

Scavi ottocenteschi confusi e mal documentati testimoniano qui la presenza di una delle necropoli cumane che da fase romana risale, con la documentata presenza di tombe a cassa, almeno al primo periodo ellenistico¹⁹. Quando a inizi novecento fu costruita per volontà della società archeologica di Stoccarda la Villa Virgiliana, ciò avvenne a scapito di un edificio sacro di epoca romana posto a monte dell'invaso dell'anfiteatro, sondato dallo Schulz a metà Ottocento²⁰ (Figg. 8-9): un tempietto di 18,20 x 9 metri, articolato in pronao e cella con probabile basamento per la statua di culto, lesene alle pareti e distilo *in antis*. Si apriva verso NE, fornendoci una indicazione importante circa le vie di accesso all'area sacra di cui era parte: non è infatti rivolto alla direttrice principale di fondo valle ma guarda verso una via interna, diretta a Miseno, scalo portuale se non proprio il porto della città, e verso l'Averno. Anzi, se consideriamo sbarrato l'accesso al lago dal crinale del Monte Grillo che diventerà transitabile solo in epoca domiziana con il taglio dell'Arco Felice, potremmo identificare qui la regione delle *epi tôn àornon phèrousai pylai* da cui, testimone Dionigi di Alicarnasso che rimonta al racconto di una antica Cronaca Cumana (VII, 11, 2), sarebbero rientrati notte tempo gli aristocratici cumani in esilio per abbattere la tirannide di Aristodemo. E due sono le porte (Fig. 10) variamente indiziate in questo settore della città: una prima a monte, presso la via che conduce all'Arco Felice²¹, forse presente almeno dalla fine del V sec. a.C., fronteggiata da un complesso di ruderi romani in cui potremmo leggere anche più di una semplice villa; e quella più prossima al nostro santuario, presso la Croce di Cuma²².

¹⁹ Beloch 1989[1890], p. 189.

²⁰ Schulz 1842; Beloch 1989[1890], pp. 188-189.

²¹ Fratta 2002, pp. 50-51, nn. 601-602; Caputo 2006, p. 129.

²² Fratta 2002, pp. 51-55, nn. 604-606.

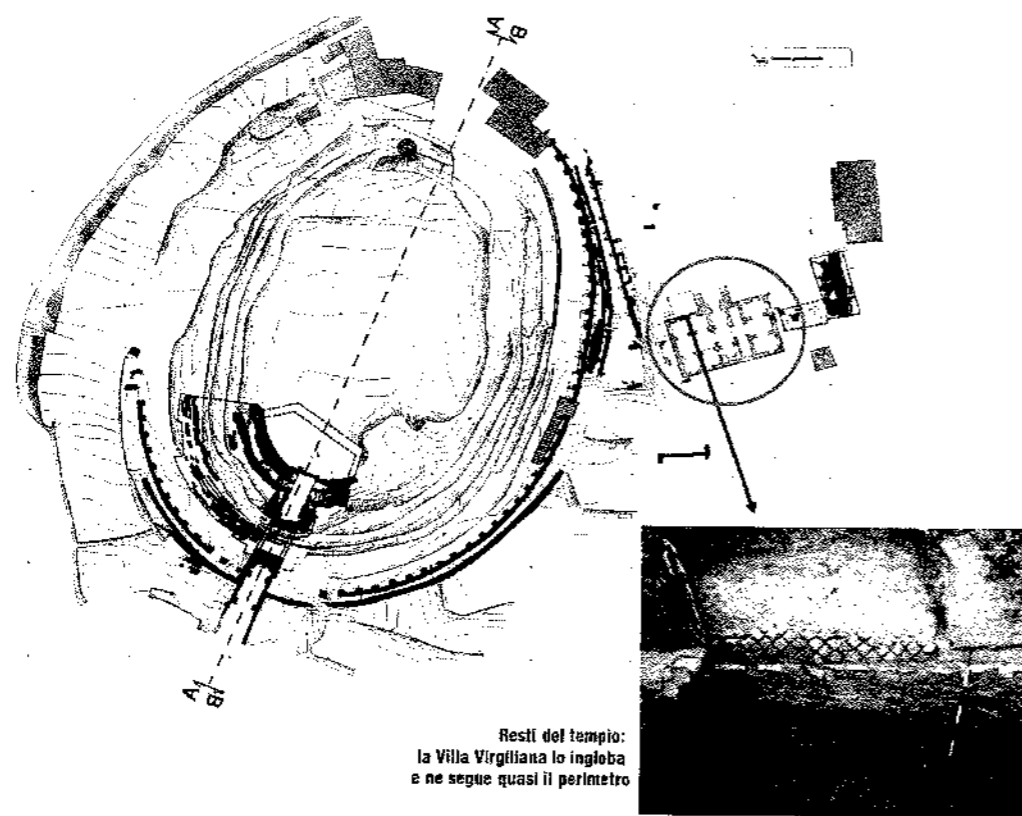
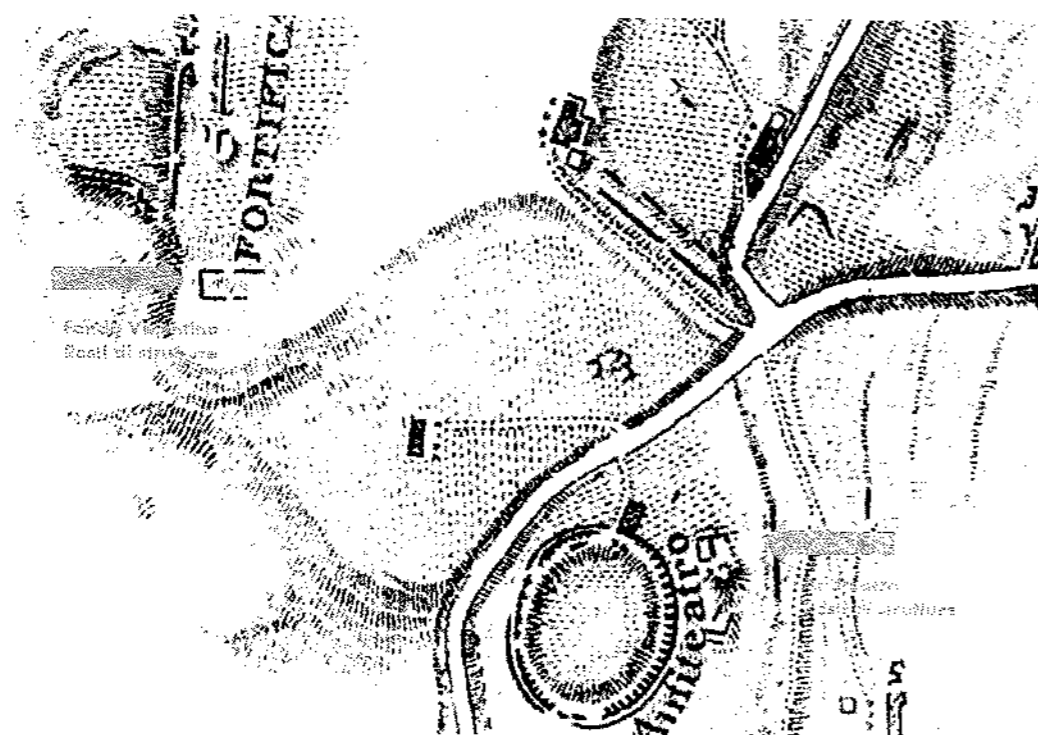


Fig. 8. Dettaglio della Carta del De Jorio (1822) con ubicazione di resti presso il fondo Valentino e l'anfiteatro.

Fig. 9. Cuma, l'anfiteatro e la Villa Vergiliana: paramento del podio del tempio inglobato nella Villa.

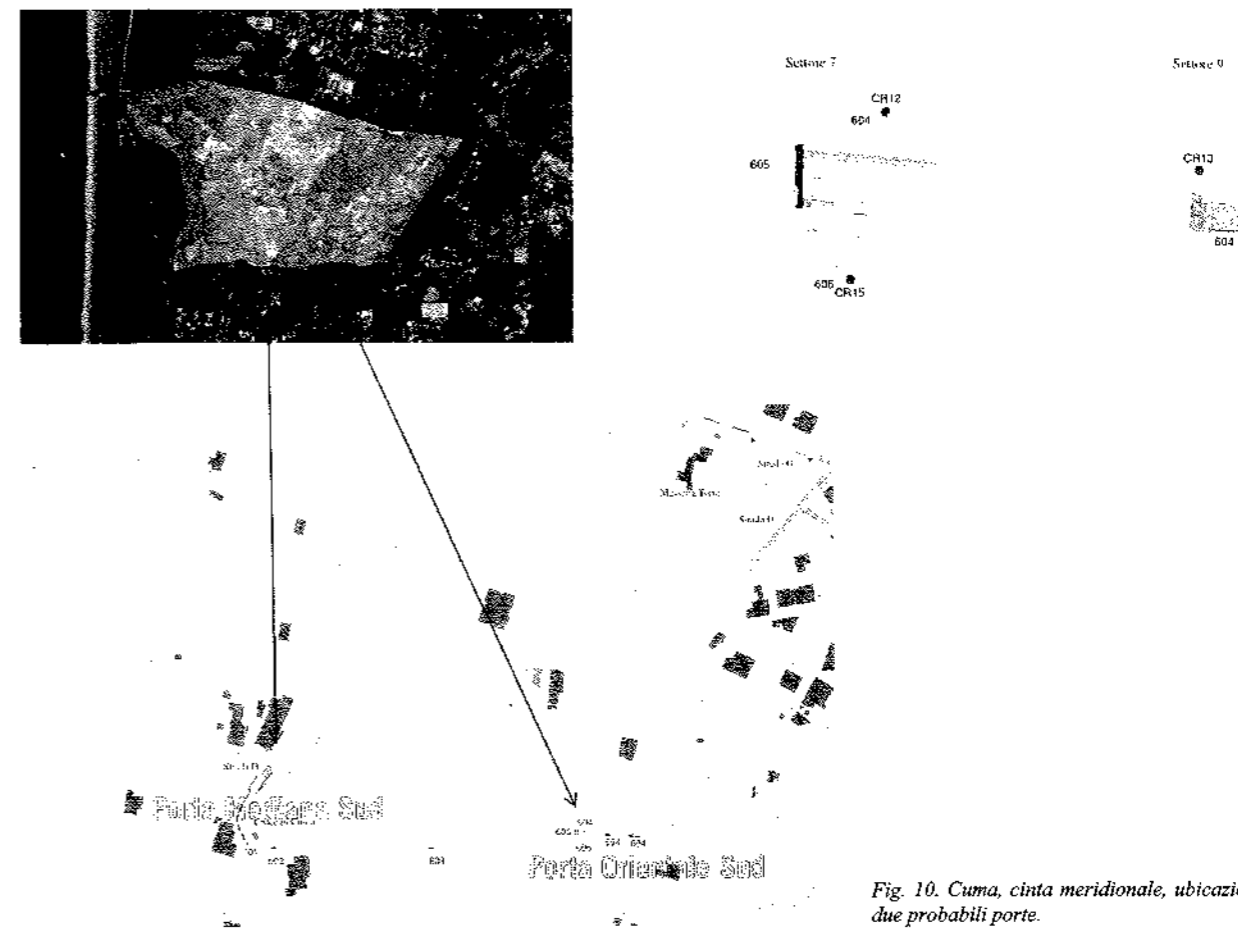


Fig. 10. Cuma, cinta meridionale, ubicazione di due probabili porte.

A controllo di questo distretto topograficamente così rilevante è appunto l'area dell'anfiteatro²³. Il monumento romano (Fig. 9) sfrutta il dislivello appoggiandosi al fronte naturale, ricorrendo a sostruzioni per i settori rivolti verso il salto di quota. Esso, sebbene deve avere intaccato parte dell'area sacra, sostanzialmente la rispettò. Si tratta di un santuario costruito strappando al dislivello lo spazio necessario per il rito, un luogo di culto al plurale, come testimoniano la varietà della documentazione architettonica, gli ancora esigui votivi e la stessa articolazione topografica dell'area²⁴.

P. C.

Gli scavi recenti hanno portato in luce soprattutto le infrastrutture (Fig. 11) necessarie alla monumentalizzazione, due grandi muraglioni a monte e a valle con più ristrutturazioni realizzate per accrescimenti progressivi, dinamica ben nota per i tratti indagati delle fortificazioni. A una fase in opera quadrata (Figg. 12-13) con blocchi disposti di coltello e ad ortostati del muro N (E/N-E) e strutture a scaglie di rinforzo, seguono gli ampliamenti ellenistici che rafforzano la struttura a monte e ne creano una nuova a sud (O/SO). Su di esse si fondano le strutture in incerto, in reticolato quindi in vittato manifestando un costante interesse per l'area di culto da età arcaica fino al medio impero. La costruzione dell'anfiteatro allo scadere del II a.C., quindi, non costituisce una cesura nella storia del santuario, anzi le due realtà convivono e si integrano. Del resto è proprio in epoca romana, forse nel corso del primo impero, che si costruisce il sacello che dobbiamo supporre probabilmente preceduto da edifici più antichi: sebbene di dimensioni contenute non può essere considerato un episodio minore. Non sondato appare l'attuale piazzale che, siamo convinti, molte sorprese potrà riservare.

Cr. Reg.

²³ Sul monumento Caputo, Regis 2008.

²⁴ Sul santuario notizie preliminari in Caputo, Regis 2008 e in *Museo Archeologico dei Campi Flegrei. Cuma* 2008, p. 172.



Fig. 11. Cuma, terrazza dell'anfiteatro: saggi di scavo.

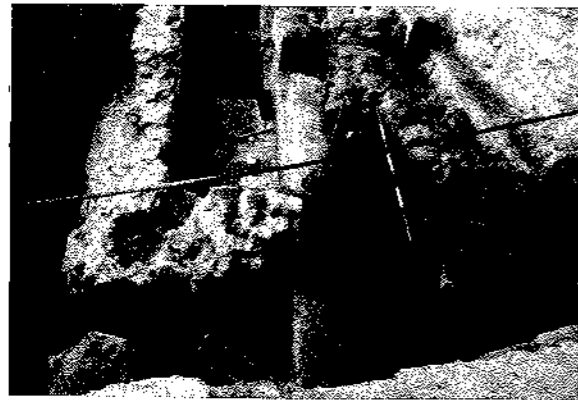


Fig. 12. Cuma, saggio 2005, I: strutture murarie.

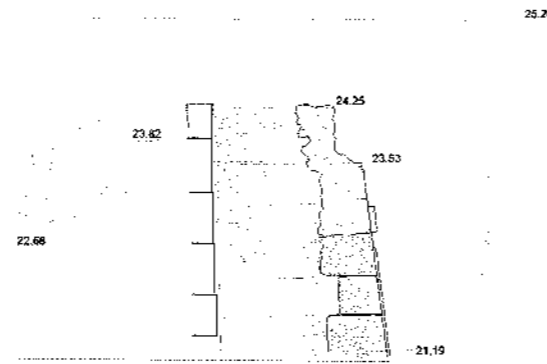
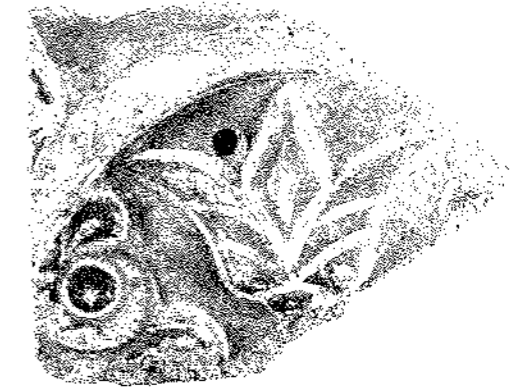
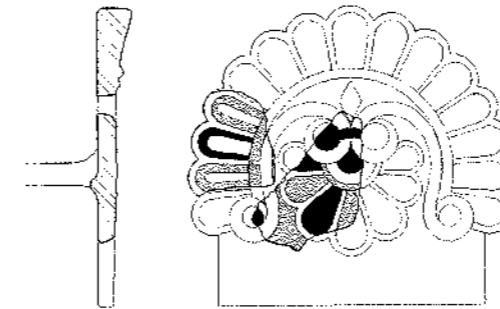
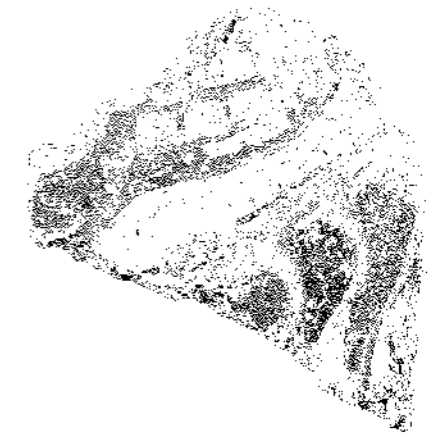
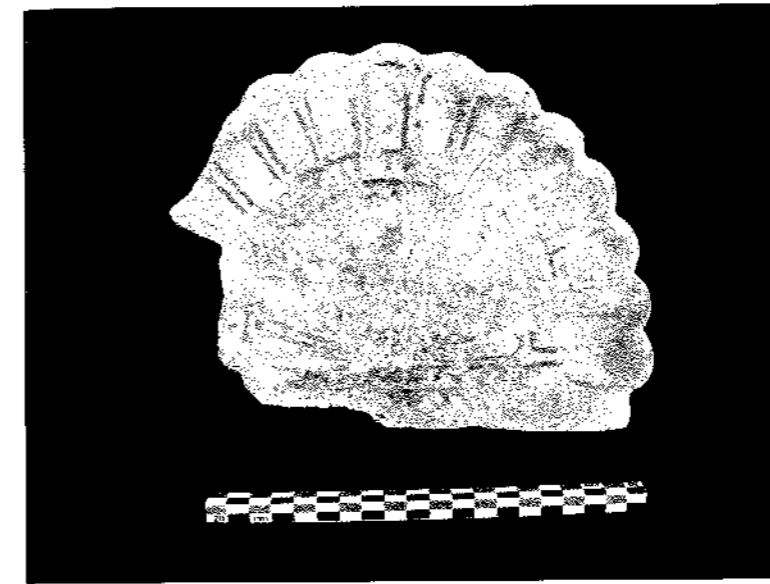


Fig. 13. Cuma, saggio 2005, I: sezione.

Che lo spazio del sacro fosse esteso e articolato lo testimonia il rinvenimento di una antefissa a palmetta dritta di VI a.C. (Fig. 14) in un saggio effettuato al di sotto dell'attuale ufficio archeologico, in posizione avanzata verso la strada e distante dal nucleo principale dei rinvenimenti. A parlare della complessità del santuario sono proprio i materiali architettonici: al lotto conservato presso i depositi storici della Villa con indicazione 'presso l'anfiteatro' frutto di vecchi scavi²⁵, si aggiungono i materiali in giacitura secondaria trovati nei riempimenti coevi alle fasi costruttive dell'anfiteatro e ancora nei depositi del settore nord orientale dell'area. Un paio di frammenti

²⁵ Rescigno 1998.



Antefissa



Fig. 14. Cuma, area dell'anfiteatro: antefissa dal sedime dell'Ufficio Scavi.

Fig. 15. Cuma, area dell'anfiteatro: frammento di antefissa nimbata a maschera gorgonica.

Fig. 16. Cuma, area dell'anfiteatro: ricostruzione di antefissa nimbata a palmetta rovescia.

Fig. 17. Cuma, area dell'anfiteatro: lastra di rivestimento.

di piena età arcaica proviene dai riempimenti della fase di V-IV a.C. del muro di contenimento, e permette quindi di fissare un termine *ante quem* per la distruzione e/o il rifacimento degli edifici cui quelle terrecotte erano state un tempo pertinenti.

Accordando le seriazioni e i gruppi tecnici ai dati strutturali e stratigrafici ricostruiamo, da labili indizi, la presenza di un edificio di impegno già agli inizi del VI sec. a.C., un successivo intervento documentato da un tetto ad antefisse nimbate con gorgoni (Fig. 15), teste femminili e palmette (Fig. 16), lastre di rivestimento (Fig. 17), sime rampanti (Fig. 18), databile intorno alla metà del VI sec. a.C.²⁶: forse, a giudicare dalle serie di sime presenti, gli edifici sono già in questa fase almeno due. Tra la fine del VI e i primi decenni del secolo successivo sono messi in opera due tetti che attingono a modelli decorativi del tutto nuovi pur nascendo da una esperienza artigianale

²⁶ Rescigno in Museo Archeologico dei Campi Flegrei. Cuma 2008, pp. 176 a destra, 177, 178 a sinistra.

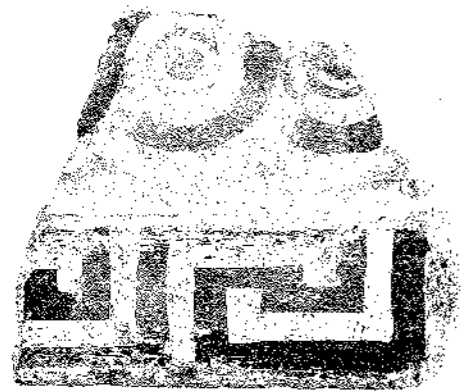


Fig. 18. Cuma, area dell'anfiteatro: sima.

Fig. 19. Cuma, area dell'anfiteatro: sima, doccione leonino.

Fig. 20. Cuma, area dell'anfiteatro: ipotesi ricostruttive di sima tipo anfiteatro.

locale. Il primo si caratterizza per la presenza di sima leonine (Fig. 19) con *anthe-mia* a giorno²⁷ e recepisce e

rielabora modelli di antica ascendenza siceliota e achea, in Campania vicina per il tramite di Poseidonia: si introducono soluzioni che troveremo poi anche a Pompei, in esperienze in cui non sempre è facile distinguere gli influssi poseidonati da quelli cumani. Il secondo è un tetto nuovo e originale: composto da sima (Fig. 20) laterali e rampanti ricoperte da un raffinato e calligrafico *anthe-mion* con gocciolatoi a protome di ariete²⁸, in cui è possibile ritrovare qualcosa delle sima in marmo dell'Atene dei pisistratidi.

Ancora poco informati siamo invece per i periodi ellenistico e romano: pochi frammenti, ma sufficienti a testimoniare un rinnovamento e a farci capire che i depositi pertinenti a queste fasi giacciono ancora insondati.

C. R.

Di particolare interesse, ma ancora esigui per attestazioni, i materiali votivi²⁹. Tra la coroplastica di fase arcaica e classica, si distingue qualche testina femminile (Fig. 21), forse una colomba o, meglio, una piccola sirena, buoi e, per il periodo ellenistico, qualche tanagrina e numerosi pesi da telaio. Frequente la ceramica miniaturistica, ollette stamnoidi (Fig. 22) di orizzonte tardo arcaico; coppette, piccoli doli e craterischi per la fase di IV-III sec. a.C. Tra la ceramica, in cui da età arcaica fino al periodo ellenistico sembrano prevalere le coppe, spiccano anche offerte di qualità, come ad esempio il dinos o cratere riconducibile al Wild Goat Style (Fig. 23), prodotto in area eolica e da attribuire al London Dinos

Group³⁰. Di incerta funzione, certamente arcaico, è un gruppo di dischetti in bronzo (diam. tra 2 e 11,5 cm): a esemplari lisci si aggiungono quelli a bordo distinto, soluzione che li avvicina a oggetti in genere interpretati come scudi miniaturistici.

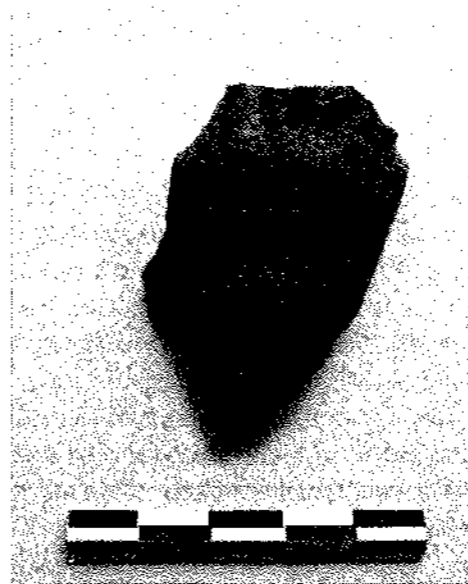
Le iscrizioni arricchiscono il quadro fornendoci testimonianze preziose. Quella più significativa è tracciata su di un frammento di coppa tardo arcaica (Fig. 24). Se ne conserva il lemma *m]elich[-* in cui è possibile ritrovare un'offerta a Meilichios. Questo stesso nome, o un nome di persona, è forse possibile ritrovare sul fondo di una

²⁷ Rescigno in *Museo Archeologico dei Campi Flegrei. Cuma* 2008, pp. 178 a destra, 179 a sinistra. La sima si componeva, dall'alto verso il basso, di un *anthe-mion* traforato, di una gola a foglie plastiche e, infine, di una fascia piana su cui si aprivano per la serie di riva, goccioloni leonini. Una sima con foglie plastiche in sostituzione del motivo standard a canne ritorna anche nel santuario di Fondo Valentino: La Rocca, Rescigno, Soricelli 1995, tav. XXI.4-5.

²⁸ Rescigno 1998, pp. 151-152, n. 4, tav. IX, fig. 37 (da vecchi scavi); Rescigno in *Museo Archeologico dei Campi Flegrei. Cuma* 2008, p. 179 a destra.

²⁹ Vedi anche Regis in *Museo Archeologico dei Campi Flegrei. Cuma* 2008, pp. 172-176.

³⁰ Regis in *Museo Archeologico dei Campi Flegrei. Cuma* 2008, p. 173.



coppa tardo ellenistica, tracciata in caratteri osci³¹. A questa divinità maschile si potrebbe opporre Demetra, ancora una volta a partire dal fondo di una coppa tardo arcaica con iscrizione frammentaria *tes d]* che sarebbe suggestivo ma anche probabile integrare *tes demetros*. Una terza iscrizione si limita purtroppo a restituirci la probabile forma verbale *emi*.

Cr. Reg.

Meilichios e Demetra, integrazione quest'ultima resa probabile anche per la tipologia di alcuni dei votivi, aprono la strada a due possibili ipotesi. La prima, più incerta, è che nel Meilichios occorra identificare Dioniso, che, associato a Demetra, permetterebbe di leggere nel santuario dell'anfiteatro il luogo di culto di Demetra, Kore e Dioniso, matrice per la triade romana di Cerere Libero e Libera che le fonti dicono approdata nell'urbe per il tramite e il consenso dei libri sibillini, quindi con una possibile intermediazione cumana³². Più convincente ci sembra però una seconda via interpretativa, *lectio facilior*: nel *meilichios* dovremmo leggere lo Zeus ctonio, il cui culto è noto nel santuario della Malophòros a Selinunte³³, in un recinto prossimo a quello di Demetra ed Hekate. A Pompei, presso il fondo Iozzino, un'area sacra ubicata a poche centinaia di metri dalle porte meridionali, di Stabia e di Nocera, non lontano da uno dei

³¹ Il frammento è edito in Caputo 2002. La proposta di potervi anche leggere un riferimento a Meilichios è di C. Rescigno.

³² Mele 2008, pp. 158-159.

³³ Gabrici 1927; Dewailly 1992, in particolare pp. 148-150.

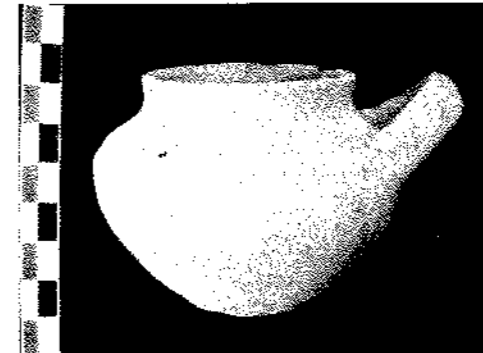


Fig. 21. Cuma, area dell'anfiteatro: stuetta.

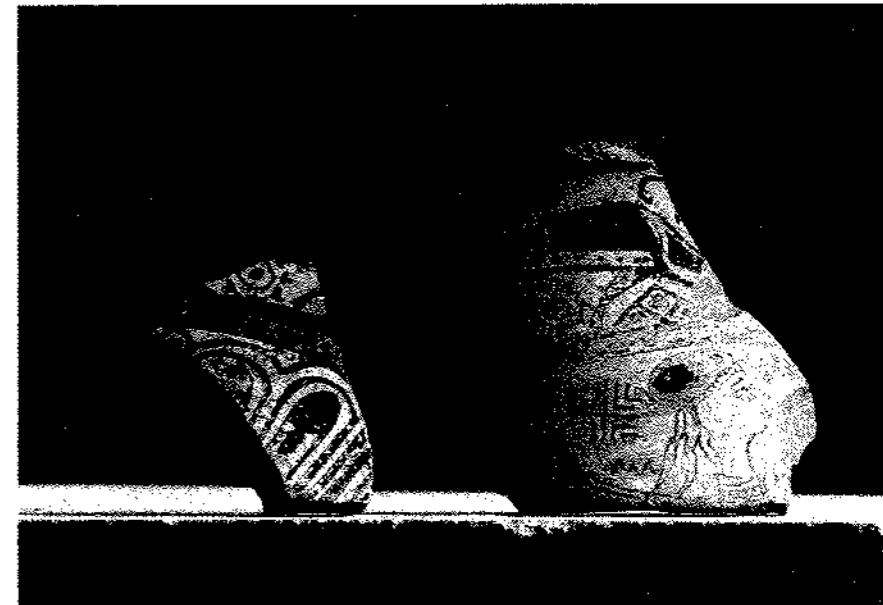


Fig. 22. Cuma, area dell'anfiteatro: olletta stamnoide.

Fig. 23. Cuma, area dell'anfiteatro: frammenti di vaso in Wild Goat Style.



Fig. 24. Cuma, area dell'anfiteatro: piede di coppa con iscrizione.



Fig. 25. Cuma: principali luoghi di rinvenimento di terrecotte architettoniche dalla terrazza dell'anfiteatro.

bracci del Sarno, è stata recentemente riletta come votata al Meilichios la cui cella (*kaila iiveis meeilikeis*) è ricordata nel testo di una ben nota iscrizione presso la torre di Stabia³⁴. Gli scavi hanno qui portato in luce un recinto che racchiude un secondo peribolo con piccolissimi sacelli presso i quali sono state ritrovate due sculture fittili femminili. L'area ha inoltre restituito una ricca stipe votiva ancora in corso di studio. A Zeus si è proposto di associare Demetra ed Hekate.

La situazione topografica, a Selinunte come a Pompei, richiama l'area sacra cumana: fuori le mura, lungo strade nevralgiche per il collegamento con i porti. Come quelle, si articola in spazi minori tramite terrazze e forse recinti contenenti una pluralità di edifici, anche distanti tra loro come testimonierebbe il frammento di antefissa dalla palazzina degli Uffici di Soprintendenza (Fig. 25), se non lo consideriamo pertinente alla dispersione e distruzione post classica dell'area.

Il luogo di culto così ricostruito si integra in una specifica regione topografica. L'area sacra, come abbiamo visto, controlla gli accessi alla re-

gione dei laghi: il Fusaro, l'antica *Acherusia palus*, e gli specchi d'acqua di Miseno; al di là della collina l'Averno, forse in epoca greca solo da qui raggiungibile tramite una strada, sede di uno dei pochi *nekyomanteia* noti per il mondo antico, dominato da Hades e Persephone³⁵. I culti ctoni e catactoni della triade ipotizzata ne costituirebbero una significativa e non casuale prolessi presso le porte urbane meridionali.

Osservata dall'alto, la città avrebbe rivelato la sua ossatura sacra. A Nord un santuario a segnare l'accesso alla fertile piana agraria, lungo le vie meridionali il santuario di Fondo Valentino e l'area sacra dell'Anfiteatro, accesso ai porti e alla regione dei laghi, l'Averno e il Fusaro, luoghi resi inferi da frequenti e ben noti fenomeni naturali, oggi come in antico. In alto, sulla sommità dell'acropoli, il culto di Apollo, traguardo principale dell'area, a mezza costa sullo stesso colle Giove in fase sannita noto come *Flagius, Fulgurator*³⁶.

Con numerose lacune, possiamo iniziare a leggere una distribuzione del sacro in cui al contenuto e alle specificità del *pantheon* cumano si coniugano le caratteristiche naturali rilette dal mito.

P. C., Cr. Reg., C. R.

Abbreviazioni bibliografiche

Bats M., Brun J.P., Munzi P., 2008, *Ai margini della colonia greca di Cuma*, in *Cuma*, in *AttiMGrecia* 48, pp. 523-552.
Breglia L., 2008, *I culti di Cuma opicia*, in *AttiMGrecia* 48, pp. 321-270.

³⁴ De Caro 1991, pp. 39-40.

³⁵ Breglia 2008, pp. 248-256.

³⁶ Rescigno 2012, pp. 27-30.

Beloch J., 1989[1890], *Campania. Storia e topografia della Napoli antica e dei suoi dintorni*, Napoli.

Caputo P., 1997, *Opere idrauliche di età arcaica presso Cuma*, in S. Quilici Gigli (a cura di), *Uomo acqua paesaggio. Atti dell'incontro di studio sul tema irreggimentazione delle acque e trasformazione del paesaggio antico* (S. Maria Capua Vetere, 22-23 novembre, 1996), Roma, pp. 331-334.

Caputo P., 2002, *Nuovi documenti in lingua osca da Cuma*, in *Orizzonti. Rassegna di Archeologia* III, pp. 119-121.

Caputo P., 2005, *Una domus-villa urbana a Cuma*, in *Campania e il suo rapporto con la città*, in *Otium. Festschrift fuer Volker Michael Strocka*, Remshalden, pp. 30-46.

Caputo P., 2006, *Ricerche sul suburbio meridionale di Cuma*, in *Atlante Tematico di Topografia Antica* 15, pp. 107-134.

Caputo P., Regis C., 2008, *L'anfiteatro cumano e le cavità artificiali di Cuma*, (*AttiMGrecia* 48), Taranto, pp. 719-739.

Cuma. Le fortificazioni 1 = B. d'Agostino, F. Fratta, V. Malpede (a cura di), *Cuma. Le fortificazioni 1. Lo scavo 1994-2002*, (Quad. 15 AIONArch).

Cuma. Le fortificazioni 2 = M. Cuzzo, B. d'Agostino, L. Del Verme (a cura di), *Cuma. Le fortificazioni 2. I materiali dai terrapieni arcaici*, (Quad. 16 AIONArch).

Cuma. Le fortificazioni 3 = B. d'Agostino, M. Giglio (a cura di), *Cuma. Le fortificazioni 3. Lo scavo 2004-2006*, (Quad. 19 AIONArch).

Cuma. Studi sulla Necropoli 2010 = N. Valenza, C. Rescigno, *Cuma. Studi sulla Necropoli (scavi Stevens 1878-1896)*, (ArchClass Suppl).

De Caro S., 1991, *La città sannitica. Urbanistica e architettura*, in F. Zevi (a cura di), *Pompei*, Napoli, pp. 21-44.

De Jorio A., 1822, *Guida di Pozzuoli e contorni*, Napoli.

Dewailly M., 1992, *Les statuettes aux parures du sanctuaire de la Malophoros à Selinonte*, Napoli.

Dewailly M., Munzi Santoriello P., 2011, *Cuma, un acroterio a disco con maschera di Gorgo. Dal ritrovamento alla ipotetica collocazione*, in P. Lulof, C. Rescigno (a cura di), *Deliciae Fictiles IV*, pp. 323-330.

Fratta F., 2002, *Per un rilettura del sistema di fortificazioni di Cuma*, in B. d'Agostino, A. D'Andrea (a cura di), *Cuma. Nuove forme di intervento per lo studio del sito antico*, Napoli, pp. 21-73.

Gabrics E., 1913, *Cuma*, *MonAnt* 22.

Gabrics E., 1927, *Il santuario della Malophoros a Selinunte*, *MonAnt* 32.

La Rocca L., Rescigno C., Soricelli G., 1995, *Cuma: l'edificio sacro di Fondo Valentino*, in *Studi sulla Campania preromana*, Roma, pp. 51-80.

Mele A., 2008, *Cuma in Opicia tra Greci e Romani*, in *AttiMGrecia* 48, Taranto, pp. 75-167.

Museo Archeologico dei Campi Flegrei. Cuma 2008 = F. Zevi, E. Nuzzo, C. Rescigno (a cura di), *Museo Archeologico dei Campi Flegrei, Catalogo Generale, 1 Cuma*, Napoli.

Rescigno C., 1998, *Tetti campani. Età arcaica: Cuma, Pitecusa e gli altri contesti*, Roma.

Rescigno C., 2008, *Osservazioni sulle architetture templari di Cuma preromana*, in *AttiMGrecia* 48, Taranto, pp. 447-479.

Rescigno C., 2012, *Il Tempio di Giove sulla rocca cumana. Motivazioni di una ricerca*, in C. Rescigno (a cura di), *Cuma, il Tempio di Giove e la terrazza superiore dell'acropoli. Contributi e documenti*, Venosa, pp. 13-34.

Rescigno C., Caputo T., 2006, *Cuma, Foro. Le terrecotte architettoniche arcaiche e classiche dai riempimenti del podio del Capitolium*, in I. Edlund Berry, G. Greco, J. Kenfield (a cura di), *Deliciae Fictiles III*, Exeter, pp. 280-293.

Scatozza L.A., 2001, *Il sistema di rivestimento sannitico e altre serie isolate*, in J.A.K.E. de Waële (a cura di), *Il tempio dorico del foro triangolare di Pompei*, Roma, pp. 223-310.

Schulz G., 1842, *Scavi di Cuma*, in *BullInst*, pp. 6-10.

Valenza Mele N., 1977, *Hera ed Apollo nelle colonie euboiche d'Occidente*, in *MEFRA* 89, pp. 493-524.

Valenza Mele N., 1991-1992, *Hera ed Apollo a Cuma e la mantica sibillina*, in *RLASA* III s. XIV-XV, pp. 7-71.

Zevi F., 1980, *L'attività archeologica nelle provincie di Napoli e Caserta*, in *AttiMGrecia* 20, Taranto, pp. 257-272.

IL CULTO DI ARTEMIDE IN ATTICA:
IL MATERIALE VOTIVO NEGLI INVENTARI BRAURONII

Micaela Canopoli

Nell'ambito degli studi compiuti sul culto di Artemide Brauronia, i cataloghi di doni si collocano tra le fonti che più hanno destato l'interesse degli studiosi.

Già T. Linders nell'introduzione al suo studio, sottolineando l'interesse dei cataloghi di vesti presenti negli inventari, rilevava la mancanza di un lavoro sistematico completo relativo al loro contenuto¹. Tale mancanza è stata superata solo di recente², tuttavia lo studio completo delle tipologie di vesti elencate nelle iscrizioni non è stato accompagnato da una presentazione dei restanti materiali, per i quali la storia degli studi si è limitata a una panoramica generale³. Oggetto del presente contributo è la presentazione di tali manufatti la cui analisi, sebbene limitata dalla lacunosità dei testi, si qualifica come un elemento importante nella compressione delle dinamiche del culto e della prassi votiva in onore di Artemide.

Doni in oro

Manufatti in oro sono elencati nei frammenti: IG II² 1517; IG II² 1518; IG II² 1519; IG II² 1520; IG II² 1521; IG II² 1524 e Hesperia 32, nn. 8 e 10⁴; tra questi, in particolare, il pezzo noto come IG II² 1517a conserva la parte sommitale di una stele, fatto testimoniato dalla presenza dell'intestazione che permette di mettere in relazione tale frammento e di conseguenza la lista di oggetti in oro, con la fronte del supporto.

Nonostante la lacunosità dei testi che non permette un'analisi statistica dei manufatti registrati, è possibile distinguere all'interno dell'elenco degli oggetti in oro la presenza di diverse tipologie di doni: gioielli, vasellame, contenitori e armi miniaturistiche.

La maggioranza dei manufatti elencati è di natura prettamente femminile. Si tratta di diversi tipi di gioielli, tra cui predominano gli anelli (δακτύλιοι) d'oro⁵ seguiti dalle collane che sono testimoniate dai termini: ὑποδερῖς⁶, πλόκιον⁷ e μηνίσκος⁸. A questi oggetti più ricorrenti, si affianca il riferimento a orecchini definiti dai termini: ἐνώτιδιον⁹ e πλάστρα¹⁰.

¹ Linders 1972, p. 3.

² Cleland 2005.

³ Si veda da ultimo quanto presentato in Giuman 1999. Un elenco completo degli oggetti elencati all'interno degli Inventari Brauronii insieme ai doni votivi attestati in altri santuari greci è presente in Rouse 1902.

⁴ Quando si parla dei frammenti di Hesperia 32 ci si riferisce a quanto pubblicato in Woodward 1963, pp. 144-186.

⁵ Gli anelli sono attestati in un totale di 30 riferimenti nei frammenti: IG II² 1517a, 4; IG II² 1517a, 6; IG II² 1517a, 12; IG II² 1517b 77; IG II² 1517b, 82; IG II² 1517c, 97; IG II² 1517c, 98; IG II² 1517c, 102; IG II² 1517c, 103; IG II² 1517c, 105; (= IG II² 1524 11; IG II² 1524, 12; IG II² 1524, 16; IG II² 1524, 17; IG II² 1524, 19); IG II² 1517c, 113; IG II² 1517c, 114; IG II² 1518, 4; IG II² 1518, 5; IG II² 1518, 9; IG II² 1518, 15; IG II² 1518, 24; IG II² 1518, 27; IG II² 1519, 2; IG II² 1519, 7; IG II² 1524, 26; IG II² 1524, 30; IG II² 1524, 36; IG II² 1524, 41; IG II² 1524, 51; IG II² 1524, 56; IG II² 1524, 64; IG II² 1524, 105; IG II² 1524, 108; Hesperia 32, n.10, 5.

⁶ Tale termine, attestato come sinonimo di collana in Ar.Fr.320,14, ricorre con 14 riferimenti: IG II² 1517a, 9; IG II² 1517b, 41; IG II² 1517b, 51; IG II² 1517c, 99 (= IG II² 1524, 13); IG II² 1517c, 109 (= IG II² 1524, 22); IG II² 1521, 11; IG II² 1524, 57; IG II² 1524, 62; IG II² 1524, 67; IG II² 1524, 67; IG II² 1524, 72; IG II² 1524, 104; IG II² 1524, 109; Hesperia 32, n.10, 5. In IG II² 1519, 13 è attestata la forma diminutiva del termine (ὑποδερῖδιον).

⁷ Forma diminutiva di πλόκος, attestato con due riferimenti in: IG II² 1524, 100 e IG II² 1524, 123. Per il significato di "collana" cfr. Plu.2.141.d.

⁸ Presente in IG II² 1524, 73. Oggetti con tale denominazione, riferita alla forma a crescente lunare, sono testimoniate a Delos nel IV sec. a.C. cfr. IG XI² 147, B10 e tra i manufatti elencati negli inventari del tesoro di Atena (IG II² 1436, 60). Il termine oltre ad assumere il significato di collana può indicare un oggetto utilizzato per proteggere la testa delle statue, cfr. Ar. Avv.1114.

⁹ IG II² 1517a, 70.

¹⁰ IG II² 1517a, 11. Il termine πλάστρα ricorre epigraficamente tra i doni elencati negli inventari del santuario di Eleusi cfr. IG II² 1544, 11.

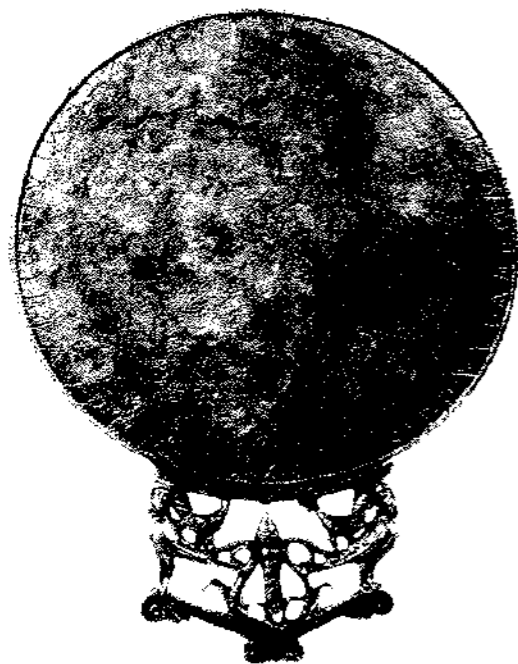


Fig. 1. Specchio Bronzео dal Santuario di Brauron, V sec. a.C. (da Themelis 1974).

La presenza di catene è testimoniata dal termine ἄλυσις, conservato in un unico punto degli Inventari Brauronii¹¹, ricorrente negli inventari del tesoro di Atena tra gli oggetti disposti nell'Hekatompedon, come elemento accessorio di altri manufatti¹². Completano il panorama degli ornamenti femminili elencati negli inventari: i termini κορυφιστής¹³ e πομφόλυγας¹⁴ nei quali è possibile riconoscere ornamenti per il capo¹⁵. Alla categoria dei gioielli sono da attribuire anche i sigilli (σφραγίς)¹⁶ e il riferimento a un σάρδιον con montatura d'oro¹⁷.

Accanto a questi materiali si collocano tre vasi potori: due piccoli kantharoi in oro¹⁸ e una kyxlix¹⁹, mentre tra le armi è possibile identificare la presenza di scudi miniaturistici (ἀσπίδισκαι) d'oro testimoniati in IG II² 1517a, 8; IG II² 1517b, 45; IG II² 1518, 14.

Se ne deduce che la prima sezione degli inventari doveva contenere quasi esclusivamente oggetti d'oro dei quali erano scrupolosamente indicati il nome della dedicante e la quantità degli oggetti donati o il loro peso che, in alcuni casi, è indicato come iscritto sull'oggetto

stesso; l'unica eccezione è data dal riferimento a monete d'argento²⁰ e ad altri materiali tra cui oricalco, ferro e avorio²¹ da riferirsi con molta probabilità a elementi decorativi caratterizzanti gli oggetti stessi²².

Doni in bronzo e materiali d'uso

L'elenco degli oggetti in bronzo e materiali d'uso è posto nella parte finale degli inventari, immediatamente dopo la lista di vesti²³. Tale sezione è testimoniata esclusivamente nei frammenti: IG II² 1517c, IG II² 1517d, IG II² 1522, IG II² 1524, IG II² 1531 e Hesperia 32, n. 9.

Nonostante il carattere esiguo delle testimonianze, i testi relativi ai doni contenuti nell'ultima sezione degli inventari, presentano un elenco estremamente vario comprendente oggetti in bronzo, avorio e legno²⁴.

Sulla base di quanto testimoniato dai frammenti IG II² 1522, 30 e IG II² 1524, 239 la parte iniziale di questa sezione doveva cominciare con il riferimento al materiale, seguito dall'elenco degli oggetti, accompagnati da un numero che ne indicava la quantità e dal nome del donatore.

Manufatti in bronzo ricorrono in tutti i frammenti corrispondenti a quest'ultima sezione degli inventari; tra questi sembrano aver avuto una notevole importanza gli specchi che, indicati nelle iscrizioni col termine κάτροπτον²⁵, dovevano costituire un oggetto privilegiato di dedica, come testimoniato da quanto riportato nel frammento IG II² 1522, 30 dove ne è indicato un numero pari a 119. Alle informazioni di carattere quantitativo si accompagna la descrizione dell'oggetto, espressa attraverso la presentazione di ulteriori caratteristiche: in IG II² 1517c, 190, infatti, gli specchi sono indicati come aventi il manico in avorio, mentre dovevano essere senza manico i piccoli specchi menzionati in IG II² 1522, 30²⁶.

¹¹ IG II² 1518, 18.

¹² IG II² 1402, 7-8; in relazione ad un oggetto dedicato ad Artemide Brauronia.

¹³ Hesperia 32, n. 10, riga 3.

¹⁴ IG II² 1524, 50.

¹⁵ In particolare per il termine πομφόλυγας cfr. Ar.Fr. 320, 13.

¹⁶ IG II² 1521, 18; IG II² 1521, 19; IG II² 1524, 42; IG II² 1524, 61.

¹⁷ IG II² 1517, 106 (=IG II² 1524, 20).

¹⁸ IG II² 1517, 10; IG II² 1517, 101 (=IG II² 1524, 14).

¹⁹ IG II² 1521, 37.

²⁰ IG II² 1517b, 78.

²¹ IG II² 1517b, 83-84.

²² Vd. *infra*.

²³ Si vedano i frammenti IG II² 1517c e IG II² 1524.

²⁴ Cfr. Linders 1972, p. 35.

²⁵ IG II² 1517c, 192; IG II² 1522, 30 e IG II² 1524, 257.

²⁶ Uno specchio è nominato anche nella lista di doni in tessuto: in IG II² 1514, 23 si fa riferimento a uno specchio dono di Aristodamea, avente manico in avorio e posto vicino al muro, identificato dalla Linders come un'intrusione all'interno della lista di vesti (cfr. Linders

Tra i restanti materiali in bronzo elencati in questa sezione, si trovano diverse forme vascolari tra cui vasi potori di varie tipologie e vasellame destinato a contenere e versare liquidi. A questi si aggiunge il riferimento a un numero imprecisato di φιάλαι²⁷ e unguentari indicati con i termini: σμηματοφορεῖα²⁸ e ἐξάλειπτρα²⁹. A questi contenitori si affiancano: un mestolo (ζωμήρυσις), attestato in IG II² 1524, 240 e 244 e una spatola, la cui presenza è stata messa in relazione alla già menzionata presenza di unguentari³⁰.

All'interno di quest'ultima sezione degli inventari sono attestate inoltre diverse tipologie di contenitori tra cui un'urna (καδίσκος³¹); kibotia³² e un recipiente identificato come κυλιχνίς: una tipologia di scatola presente anche negli inventari del tesoro di Atena³³ e nella sezione degli Inventari Brauronii relativa agli oggetti in oro³⁴. Per quanto riguarda questa tipologia di oggetti i kibotia, in particolare, si qualificano come scatole finalizzate a contenere gli oggetti votivi; con questo fine essi compaiono all'interno dell'elenco di vesti e in alcuni punti dell'elenco di oggetti in bronzo e materiali d'uso. La frammentarietà dei testi relativi a quest'ultima sezione non permette di capire, nei casi elencati, se si tratti di contenitori di oggetti votivi o se costituissero essi stessi il dono alla divinità; lo stesso discorso può essere fatto riguardo al significato assunto dalla presenza di trapezes in IG II² 1522, 34, riferibile tanto a un oggetto inventariato quanto alla collocazione di uno dei manufatti inseriti nell'inventario in quanto doni.

Una piccola quantità di oggetti non in bronzo ma in avorio si trova nella parte iniziale del frammento IG II² 1517d, dove è elencata una serie di strumenti musicali tra cui: una lira di corno³⁵; uno strumento definito ρόμβον³⁶ identificabile come un tamburello, o timpano, usato all'interno delle cerimonie in onore di Rhea e Dioniso³⁷ e presente anche negli inventari del tesoro di Atena³⁸. Agli strumenti musicali si affiancano corone³⁹ e scudi miniaturistici in avorio⁴⁰ il cui riferimento si accosta a quello degli stessi oggetti presenti nella lista dei doni in oro⁴¹.

1972, p. 12). A proposito di questo riferimento è possibile proporre un'altra interpretazione: la menzione così precisa del manufatto, infatti, poteva essere utile per chiarire meglio la collocazione degli oggetti elencati in questa sezione, al fine di precisare che la statua intorno alla quale era collocato il chitone donato da Nikodamea fosse quella posta vicino a questo specifico specchio.

²⁷ IG II² 1522, 32; IG II² 1524, 242.

²⁸ IG II² 1517, 219; IG II² 1522, 33.

²⁹ IG II² 1517d, 202-203.

³⁰ Linders 1972, p. 46. Nonostante la studiosa attribuisca tale significato al termine σπαθίς attestato in IG II² 1517d, 201, sulla base del fatto che questo termine precede l'indicazione di unguentari, non è escluso come notato dalla stessa Linders che esso identifichi uno strumento per la filatura. Questa categoria di oggetti, infatti, è testimoniata nel frammento anche dal termine ἡλακάτην presente in IG II² 1517d, 209.

³¹ IG II² 1524, 247. Per l'utilizzo del termine col significato di "urna" cfr. Ar.Lys. 13.37.

³² IG II² 1517d, 207; IG II² 1517d, 209; IG II² 1517d, 220; IG II² 1522, 33; IG II² 1524, 243.

³³ Cfr. Harris 1995, p. 50.

³⁴ IG II² 1517, 71.

³⁵ IG II² 1517d, 204.

³⁶ IG II² 1517d, 207.

³⁷ Cfr. LSJ sv. ρόμβον.

³⁸ Cfr. IG II² 1456, 49.

³⁹ IG II² 1517d, 203; IG II² 1517d, 208.

⁴⁰ IG II² 1517d, 206.

⁴¹ Vd. *supra*.



Fig. 2. Pinax votivo con Artemide che suona la cetra, fine VI sec. a.C. (da Themelis 1974).

L'indicazione di una conocchia (ήλακάτη)⁴² rimanda ai numerosi pesi da telaio ed *epinetra* rinvenuti durante gli scavi, nonché al riferimento di vesti semi-tessute, accompagnate da lana, presenti all'interno della sezione dei doni in tessuto⁴³.

Conclusioni

Quello che si è voluto esporre in questa sede non rappresenta la conclusione di un lavoro, ma una prima panoramica relativa ad alcuni dati raccolti nell'ambito di uno studio più ampio sulle pratiche devozionali compiute in onore di Artemide all'interno del territorio dell'Attica, che ha avuto inizio proprio dalla lettura e dall'analisi di quanto testimoniato negli Inventari Brauronii. Le informazioni contenute all'interno di questi documenti non fanno che confermare e ampliare il quadro dei materiali votivi rinvenuti nel corso delle diverse campagne di scavo. Diverse tipologie di gioielli e oggetti in oro dall'area del santuario sono oggi esposte all'interno dell'*antiquarium* del sito, così come alcuni materiali in legno, avorio e bronzo, tra cui numerosi specchi la cui importanza all'interno della prassi votiva brauronia è già stata rilevata⁴⁴ in quanto oggetto tipico della donna, evocatore di bellezza. Nell'ambito dell'iconografia ceramica le raffigurazioni di specchi si confondono con la conocchia gonfia di lana⁴⁵, anch'essa oggetto prettamente femminile, presente negli Inventari Brauronii, il cui riferimento all'interno di tali documenti epigrafici si affianca alla presenza di numerosi materiali legati alla tessitura quali pesi da telaio ed *epinetra* a figure nere e a un frammento di rilievo marmoreo di V sec. a.C., raffigurante una figura femminile identificata come Artemide o una fedele, rappresentata nell'atto di tessere⁴⁶.

Accanto a queste categorie di oggetti di natura femminile gli inventari presentano una serie di vasi, contenitori, oggetti d'uso ed elementi di mobilio i quali compaiono per la maggior parte all'interno dell'ultima sezione, lasciando ipotizzare che si possa trattare almeno in alcuni casi di utensili utilizzati durante le cerimonie culturali⁴⁷; è il caso degli strumenti musicali il cui utilizzo all'interno delle cerimonie compiute in onore della divinità è riflesso nelle iconografie vascolari.

Un elemento finora trascurato che è possibile rilevare dalla lettura delle due sezioni degli Inventari Brauronii prese in esame, è la presenza tra i diversi manufatti di piccoli scudi. Questo tipo di doni non è estraneo al panorama religioso greco e magnogreco, attestato in particolar modo nel contesto dei santuari Panellenici⁴⁸. Scudi miniaturistici di bronzo e terracotta sono stati rinvenuti in diversi contesti legati al culto di Artemide; tra questi si ricordano: lo scudo miniaturistico in bronzo rinvenuto nell'Artemision di Delos⁴⁹ e le testimonianze provenienti da Lusoi, Orcomeno e Kalapodi⁵⁰. Il dono di armi si caratterizza come particolarmente legato alla protezione offerta dalla divinità durante i conflitti⁵¹. Questa funzione, riferita ad Artemide nell'ambito dei culti praticati nel tempio di Artemide Agrotera nella valle dell'Illisso⁵² e in onore di Artemide Munichia al Pireo⁵³ si riflette nelle dediche compiute in onore della divinità da Temistocle⁵⁴. Il dono di armi miniaturistiche, in particolare, viene ricondotto in alcune circostanze a necessità di natura economica in quanto dono di una classe sociale più povera, o legato a ragioni di natura puramente simbolica⁵⁵ in cui la miniaturizzazione dell'oggetto sarebbe determinata dalla natura del dedicante e dal carattere della divinità⁵⁶.

Abbreviazioni bibliografiche

- Beschi L., 2002, *I Tirreni di Lemno a Brauron e il tempio ionico dell'Illisso*, in *RIASA* 57, pp. 7-36.
 Cleland L., 2005, *The Brauron Clothing Catalogues*, Oxford.
 Daux G., 1962, *Chronique des fouilles en 1961*, in *BCH* 86, pp. 664-683.
 Gallet de Santerre H., Tréheux J., 1948, *Rapport sur le dépôt égéen et géométrique de l'Artemision à Délos*, in *BCH* 71-72, pp. 148-261.
 Giومان M., 1999, *La dea, la vergine, il sangue: archeologia di un culto femminile*, Milano.
 Harris D., 1995, *The Treasures of the Parthenon and the Erechtheion*, Oxford.
 Larson J., 2009, *Arms and Armor in the Sanctuaries of Goddesses: a Quantitative Approach*, in C. Prêtre (a cura di), *Le donateur, l'offrande et la déesse. Systèmes votifs dans les sanctuaires de déesses du monde grec. Actes du 31^e colloque international organisé par L'UMR Halma-Ipel (Université Charles-de-Gaulle/Lille 3, 13-15 décembre 2007)*, Liege, pp. 123-133.
 Linders T., 1972, *Studies in the Treasure Records of Artemis Brauronia Found in Athens*, Lund.
 Martelli Cristofani M., 2003, *Armi miniaturistiche da Ialysos*, in G. Fiorentini, M. Caltabiano A. Calderone (a cura di), *Archeologia del Mediterraneo. Studi in onore di Ernesto De Miro*, Roma, pp. 467-472.
 Martínez Gabaldón M., 2005, *Rituales de armas y de victoria. Lugares de culto y armamento en el mundo griego*, Oxford.
 Palaiokrassa L., 1991, *To iero της Αρτεμιδος Μουνιχίας*, Athens.
 Papadimitriou J., 1961, *Βραυρών*, in *Ergon*, pp. 20-37.
 Rouse W.H.D., 1902, *Greek Votive Offerings: An Essay of the History of Greek Religion*, Cambridge.
 Rubinich M., 2002, *Gli specchi*, in A. Giunilia-Mair, M. Runinich (a cura di), *Le arti di Efesto*, Milano, pp. 83-87.
 Themelis P.G., 1974, *Brauron: Führer Durch das Heiligtum und das Museum*, Athens.
 Threpsiades J., Vanderpool E., 1964, *Themistokles' Sanctuary of Artemis Aristoboule*, in *AD* 19/1, pp. 26-36.
 Tod M., 1930, *A Bronze Mirror in the Ashmolean Museum*, in *JHS* 50, pp. 32-36.
 Vernant J.P., 1990, *Figures, idoles, masques*, Julliard.
 Woodward A.M., 1963, *Financial Documents from the Athenian Agora*, in *Hesperia* XXXII, pp. 144-186.

⁴² IG II² 1517d, 209.

⁴³ Si veda a titolo di esempio il frammento IG II² 1518, 52.

⁴⁴ Cfr. Tod 1930.

⁴⁵ Cfr. Rubinich 2002, p. 84.

⁴⁶ Cfr. Papadimitriou 1961, p. 24, fig. 23; Daux 1962, p. 674, fig. 7.

⁴⁷ Cfr. Linders 1972, p. 28.

⁴⁸ Cfr. Larson 2009, p. 125.

⁴⁹ Gallet de Santerre, Tréheux 1948, p. 233, n. 81.

⁵⁰ All'interno del panorama dei doni di armi nei contesti religiosi in onore di Artemide pare che solo il santuario di Kalapodi abbia restituito un numero significativamente vario di oggetti. Cfr. Larson 2009, p. 130, n. 6.

⁵¹ Per una panoramica generale riguardante il dono di armi all'interno dei santuari greci si veda Rouse 1902, pp. 95-119; per la relazione tra Artemide e la guerra cfr. Vernant 1990.

⁵² Per il tempio di Artemide Agrotera nella valle dell'Illisso si veda Beschi 2002, con bibliografia precedente.

⁵³ Per uno studio sul tempio di Artemide Munichia al Pireo: Palaiokrassa 1991.

⁵⁴ Plut. *Them.* 22.2. Cfr. Threpsiades, Vanderpool 1964.

⁵⁵ Cfr. Martelli Cristofani 2003.

⁵⁶ Cfr. Martínez 2005, 134; Larson 2009, 130.

DELFI: PRESENZE PRE-APOLLINEE FRA TRADIZIONI MITICHE E DATI CULTUALI

Giulia Colugnati

Il santuario delfico¹ è noto per essere divenuto luogo di contatti e scambi a livello internazionale, ben oltre il mondo delle *poleis* greche e, soprattutto, grazie alla presenza dell'oracolo, centro di riferimento a cui gli antichi si rivolgeranno costantemente, da Oriente ad Occidente, per legittimare, tramite il mito, le proprie origini e le proprie azioni. Di seguito tenteremo di evidenziare da un lato il ruolo mitico riconosciuto ad alcune figure divine legate alle origini del santuario, generalmente note come pre-apollinee², dall'altro l'esistenza di una loro realtà culturale che investe un ampio arco cronologico.

A tal proposito dovremo anzitutto tenere conto di come la religiosità greca di epoca storica affondi le proprie radici in quel *milieu* di cui poco sappiamo di specifico ma che dopo i "secoli bui" appare come il frutto di trasformazioni, rifunzionalizzazioni, riplasmazioni di un lontano passato, eredità del mondo miceneo, che trova echi nei poemi omerici, e che viene adeguato a nuove esigenze, ad una nuova civiltà: la storia più antica e lontana diviene passato mitico, teso a fondare la realtà dei Greci³.

Così l'universo divino che risulta già dall'epica omerica, verrà codificato dalla Teogonia esiodea rivelandosi organizzato in un *pantheon* politeistico ben articolato e funzionale, risultato di una progressiva evoluzione.

Sul nostro sito le prime evidenze archeologiche rintracciabili permettono solo di ipotizzare, per l'età micenea, l'esistenza di luoghi di culto praticati all'aperto mentre, dopo uno iato di attestazione, all'inizio del IX sec. a.C. appaiono testimonianze indicative di un diverso sentimento religioso⁴.

Stando al mito, Gaia è la prima divinità a possedere il *manteion*, secondo le versioni di Eschilo, che resta la fonte più antica sulla cosiddetta "successione oracolare"⁵ ed Euripide⁶. Analoghi riferimenti in Pausania⁷ e Apollodoro⁸. Esisteva una *hieron* della dea di cui ci riferiscono Plutarco⁹ ed un'iscrizione¹⁰, forse identificabile con un piccolo monumento in tufo¹¹, antecedente al VI sec. a.C.

Al V sec. a.C. risale il basamento di una statua in calcare con iscritto il nome della dea¹². Un oracolo di III sec. a.C.¹³ e l'inno di *Aristonoos*¹⁴ la ricordano quale prima divinità dell'oracolo.

Rappresentando il passato della generazione cosmica, prima fonte del potere profetico che esercita solo nel campo del mito, sfera in cui si concretizza la sua attività creatrice dopo la quale diventa *deus otiosus*, la dea continua ad essere concretamente invocata e onorata come *protomantis*, "dea dall'ampio petto", "produttrice di frutti". A essa si associa inoltre l'*omphalos*, verosimilmente la rappresentazione simbolica del legame di Delfi con la Terra.

Le succede la figlia *Themis*: in Pindaro vi è il primo collegamento fra questa e "l'ombelico giusto del mondo"¹⁵ mentre con differenti versioni segue la madre Gaia nel possesso dell'oracolo in Eschilo¹⁶, Euripide¹⁷,

¹ Dempsey 1918; Amandry 1950; Parke, Wormell 1956; Roux 1976.

² Da ultimo Sourvinou-Inwood 1987.

³ Nilsson 1950; Marinatos 1993; Scarpì 1994a, *Id.* 1994b.

⁴ Müller 1992, pp. 445-496.

⁵ A., *Eu.*, 1-2.

⁶ *Eu.*, *IT.*, 1244-1277.

⁷ Paus., X, 10, 5-6.

⁸ Apollod., 1,1-2.

⁹ Plu., *Mor.*, 402 B-C.

¹⁰ CID II, 62 III a

¹¹ GD 336.

¹² De La Coste Messelière, Flacelière, 1930, pp. 283-295. Si tratta di una doppia iscrizione: la seconda, identica, databile al IV sec. a.C.

¹³ FD III, 3, 343.

¹⁴ FD III, 2, 191.

¹⁵ Pi., *P.*, XI, 7.



Fig. 1. Kylix raffigurante Themis che dà l'oracolo a Egeo, Berlino, Antikensammlung, Schloss Charlottenburg, F2538 (da Corsano 1998, fig. 3).

Eforo riportato da Strabone¹⁸, Ovidio¹⁹, Lucano²⁰, Pausania²¹, Plutarco²² e Apollodoro²³.

Alla dea, che appare già nel fregio N del *Thesaurus* dei Sifni²⁴, è dedicata nel V sec. a.C. una base di statua iscritta, del tutto analoga quella di Gaia²⁵. Nel III sec. a.C. è associata alla madre nell'inno di *Aristonoos* ed è forse riconoscibile in una statua di proporzioni colossali²⁶. Ancora è invocata in due giuramenti di II sec. a.C.²⁷.

Pur conservando alcune caratteristiche di divinità cosmica della madre, come la connotazione profetica (in questo ruolo nella nota coppa di Vulci²⁸, Fig. 1), *Themis* se ne discosta divenendo fonte dell'ordine del mondo, in quanto detentrica del "giusto", ciò che va fatto secondo le regole che mantengono l'equilibrio. Rappresenta l'ordine delle leggi²⁹ ma anche il complesso delle norme che regolano i rapporti fra mortali e fra essi e gli dei.

Il testo eschileo richiama poi, nello scenario delfico delle origini, la potenza di Poseidone³⁰. Alcune fonti³¹ riportano una tradizione in base alla quale il dio dava oracoli assieme a Gaia, prima di cedere il santuario ad Apollo, motivo della presenza di un suo altare nel tempio.

Al dio, già raffigurato nel fregio N del *Thesaurus* dei Sifni, è dedicato un cippo³² di V sec.

a.C., in suo onore giurano i Labiadi³³. Un'iscrizione di IV sec. a.C. menziona l'esistenza di un *Poteidaion*, luogo di culto ad oggi non identificato³⁴ mentre nell'inno di *Aristonoos* il dio dona ad Apollo un suolo consacrato. È infine invocato in un giuramento di II sec. a.C.³⁵.

Poseidone dunque, *Phratrios* e *Potbaterios*, dio appartenente alla prima generazione Olimpica, è connesso da una tradizione al passato mitico pre-apollineo di Delfi che diventa giustificazione per la presenza di un suo altare nel tempio di Apollo, oltre che di un luogo di culto proprio.

Infine Zeus: per sua volontà, leggiamo in Pindaro³⁶ e Strabone³⁷, viene stabilita la sede dell'oracolo che poi affiderà ad Apollo quale suo interprete, intervenendo a sedare le contese divine per il suo possesso, come

¹⁶ A., *Eum.*, 2.

¹⁷ Eu., *IT.*, 1244-1277; Eu., *Or.*, 164.

¹⁸ Str., IX, 3, 11 C.

¹⁹ Ov., *Met.*, I, 316-321; Ov., *Met.*, IV, 642-643.

²⁰ Lucan. V, 79-85.

²¹ Paus. X, 5, 6.

²² Plu., *Mor.*, 421 C.

²³ Apollod. I, 4, 1.

²⁴ GD n. 22.

²⁵ Si veda nota 12.

²⁶ Inv. 1817, GDM pp.103-105.

²⁷ FD III, 3,238; CID IV, 119 C.

²⁸ ARV²II, 1269 n.5; CVA, Berlin, Antiquarium 2, 14 s.; pls. 114,1-2; 121,1. Beazley Archive n. 217214.

²⁹ Scarpi 1994b, p. 290.

³⁰ A., *Eum.*, 27.

³¹ Paus. II, 33, 2; Paus. X, 5,6; Paus., X, 24,4; Str., VIII, 373, Fr. Gr. Hist 70, F, 150; Schol. A.R., III, 1242-43.

³² Jacquemin 2002, p. 55.

³³ CID I, 9 B.

³⁴ CID II, 62a.

³⁵ FD III, 1, 362.

³⁶ Pi., *P.* IV.

³⁷ Str., IX, 3, 6.

leggiamo in Eschilo³⁸ ed Euripide³⁹.

Anche materialmente appare rappresentato in posizione centrale, nel frontone E del *Thesaurus* dei Sifni, a placare la lotta per il tripode fra Apollo ed Eracle. Al dio nel V sec. a.C. è dedicato un piccolo altare di cui ci resta il cippo⁴⁰ (Fig. 2) nella zona E del santuario di Marmaria. A lui sono rivolti il giuramento dei Labiadi e i sacrifici nel giorno delle *Boukatia*⁴¹. Numerose le dediche in suo onore: al IV sec. a.C. si data il basamento con iscrizione per una statua del dio⁴² e il rilievo figurato con dedica a Zeus *Soter* e Atena *Soteira*⁴³. Fra IV-III sec. a.C. la dedica a Zeus *Machaneos*⁴⁴. Nel II sec. a.C. è nominato come garante di un giuramento⁴⁵. Di un trofeo in suo onore ci informa Diodoro⁴⁶. Al I sec. a.C. si data una testa barbata del dio⁴⁷ mentre nel II sec. d.C. Pausania vede ancora la statua dell'offerta spartana⁴⁸, quella bronzea dedicata dai Filiassi⁴⁹ oltre che la statua di Zeus *Moiragetes*⁵⁰ all'interno del tempio.

Egli è, come è noto, il garante delle leggi,

poiché elimina gli ultimi residui di disordine cosmico, il custode dell'ordine e dell'equilibrio del mondo degli dei e degli uomini⁵¹. È inoltre protettore della regalità e delle forme di potere e le sue decisioni imparziali derivano dalla sua onniscienza. Per tali ragioni la fondazione del centro del mondo viene ricondotta alla sua azione e volere. L'oracolo di cui affida definitivamente al figlio la competenza è il mezzo con cui gli uomini possono entrare in contatto con il divino, con cui si elimina il caos e il caso: ogni evento da questo momento trova il suo significato e viene ricondotto all'ordine prestabilito dal padre degli dei.



Fig. 2. Cippo con dedica a Zeus Polieus, Delfi, Marmaria (foto dell'Autrice).

Abbreviazioni bibliografiche

Amandry P., 1950, *La Mantique apollinienne à Delphes: essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris.

Amandry P., 1985, *Delfi e la sua storia*, Atene.

Bommelaer J.F., 1997, *Marmaria: le sanctuaire d'Athéna à Delphes*, Paris.

Bousquet J., 1959, *Inscriptions de Delphes*, in *BCH* 83, pp. 146-192.

Corsano M., 1988, *Themis. La norma e l'oracolo nella Grecia antica*, Lecce.

Dempsey T., 1918, *The Delphic Oracle: Its Early History, Influence and Fall*, Oxford.

GD J.F. Bommelaer (ed), *Gude de Delphes*, Paris.

GDM *Guide de Delphes. Le Musée*, Paris 1991.

³⁸ A., *Eum.*, 17-19.

³⁹ Eu., *IT.*, 1244-1277.

⁴⁰ GD, pp. 55 s.; Bommelaer 1997, pp. 40 s.

⁴¹ CID I, 9, D.

⁴² FD III, 4, 143.

⁴³ FD IV, 6, p. 32 n. 7.

⁴⁴ Bousquet 1959, p. 147.

⁴⁵ FD III, 1, 362.

⁴⁶ D.S. IX, 14,4.

⁴⁷ GDM p. 132 fig. 98, inv. 5269.

⁴⁸ Paus., X, 9, 7.

⁴⁹ Paus., X, 13, 6.

⁵⁰ Paus., X, 24, 4.

⁵¹ Scarpi 1994b, p. 290.

- Jacquemin A., 2002, *Une nouvelle épiclèse de Poséidon à Delphes*, in *BCH* 126, pp. 55-58.
 Marinatos N., 1993, *Minoan Religion, Ritual, Image, and Symbol*, Columbia.
 Müller S., 1992, *Delphes et sa région à l'époque mycénienne*, in *BCH* 116, pp. 445-496.
 Nilsson M.P., 1950, *The Minoan-Mycenean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund.
 de La Coste Messelière P., Flacelière R., 1930, *Une statue de la Terre à Delphes*, in *BCH* 54, pp. 283-295.
 Parke H.W., Wormell D.E.W., 1956, *The delphic oracle*. I-II, Oxford.
 Roux G., 1976, *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris.
 Sabbatucci D., 1978, *Il mito, il rito e la storia*, Roma.
 Sabbatucci D., 1998, *Politeismo*, I, Roma.
 Scarpi P., 1994a, *Le religioni preelleniche di Creta e Micene*, in G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni. Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 265-281.
 Scarpi P., 1994b, *La religione greca*, in G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni. Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 283-330.
 Sourvinou-Inwood C., 1987, *Myth as History: The Previous Owners of the Delphic Oracle*, in J. Bremmer (ed), *Interpretations of Greek Mythology*, London-Sydney.

LA DIFFUSIONE DEL CULTO DI ZEUS OLIMPIO TRA LE *POLEIS*
 NEI SECOLI VI E V A.C.
 OLIMPIA: IDEOLOGIA ARISTOCRATICA E FORMAZIONE DELL'IDENTITÀ GRECA

Lilian de Angelo Laky

Intendiamo presentare alcuni dei principali risultati del nostro studio sulla diffusione del culto di Zeus Olimpio, a partire dal santuario di Olimpia, tra le *poleis* nei secoli VI e V a.C.¹ Abbiamo tentato di comprendere: 1) in che misura Olimpia, nel Peloponneso, fu responsabile dell'origine e diffusione del culto della divinità nel resto del mondo greco; 2) il carattere assunto dal culto nelle varie parti del mondo greco; 3) le relazioni di questo culto con il potere politico in epoca arcaica e classica; 4) la relazione del culto con la formazione dell'identità greca in quel periodo.

Documentazione e metodologia

La documentazione di base comprende tutte le evidenze archeologiche e/o letterarie relative ai santuari e ai rispettivi templi dedicati a Zeus Olimpio (gli *Olimpieia*) in 7 regioni e 12 *poleis* del mondo greco: in Sicilia (Siracusa, Selinunte e Agrigento), nell'Italia Meridionale (Locri Epizefirii), in Attica (Atene e Megara), nel Peloponneso (Corinto, Sparta, Patrasso e Olimpia), nell'Africa del Nord (Cirene), in Eubea (Calcide) e in Macedonia (Dione). Sull'espressione del culto nelle *poleis*, abbiamo analizzato le 12 città sopra citate a partire da quattro punti principali: 1) tutte le evidenze disponibili della relazione tra ciascuna località e Olimpia (presenza di tesori ad Altis, offerte votive, iscrizioni e vittorie dei cittadini nei giochi olimpici); 2) il contesto del culto di Zeus nel luogo; 3) la descrizione architettonica dell'*Olimpieion*; 4) l'interpretazione della localizzazione e tipo di monumentalità del tempio e santuario nell'urbanistica della città. Riguardo ai contesti delle evocazioni, alle sfere di attuazione di Zeus Olimpio e sull'origine della denominazione *Olimpieion*, sono state riunite e analizzate le citazioni della divinità negli Inni Omerici, nella poesia lirica e nei testi delle tragedie. Per discutere delle forme scritte dell'epiteto "Olimpio" e l'origine della denominazione "*Olimpieion*", sono stati raccolti tutti i tipi di iscrizioni epigrafiche relative alla divinità nell'*IvO*, analizzate accanto a quelle provenienti dalle città del mondo greco. Tutti i templi di Zeus Olimpio e tutti i santuari sono stati relazionati alla ricerca delle loro



Fig. 1. Mappa: Olimpia e le *poleis* che dedicarono i templi e/o santuari a Zeus Olimpio nei secoli VI e V a.C. (Google Earth, Laky 2013).

¹ Si presentano qui i principali risultati ottenuti dalla nostra ricerca e esposti nella tesi di laurea magistrale dal titolo "Olimpia e gli *Olimpieia*: l'origine e la diffusione del culto di Zeus Olimpio nella Grecia dei secoli VI e V a.C.". Lo studio integrale è stato pubblicato nella rivista "Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia", supplemento 16, 2013. Ringraziamo la collega Viviana Lo Monaco per la traduzione di questo contributo dal portoghese all'italiano.

differenze e analogie. Sono state analizzate le tipologie dell'ordine dorico degli *Olimpieia* a partire dalla costituzione di una tavola con le piante conosciute, che ha permesso di stabilire i tre parametri di misure e monumentalità relazionati, a loro volta, alle tre forme di governo (oligarchia, tirannia, monarchia) coinvolte nella dedica di templi e aree di culto del dio nelle *poleis*. Sui santuari sono state tracciate differenze e analogie a partire dalla sistematizzazione delle caratteristiche presenti nelle aree sacre di ciascuna *polis*. La contribuzione di questo elemento risiede nel posizionamento dei santuari e nelle costruzioni dei paesaggi a loro associati, rivelatori degli aspetti delle sfere di attuazione della divinità, ovvero quella militare e quella dell'identità greca.

1. *Élites aristocratiche e identità greca come catalizzatori del processo di diffusione del culto di Zeus Olimpio, da Olimpia al mondo greco*

Il culto di Zeus Olimpio è l'unico della divinità che si diffonde in larga scala e che, acquisito come proprio dalle città greche, conobbe il più alto grado di monumentalità. Altri culti panellenici di Zeus (Liceo, Nemeo, Dodoneo) si diffusero nei suoi santuari, ma in una scala minore e, quando istituiti nelle città, furono ospitati in semplici aree sacre come in altari. Olimpia come propagatrice di una rete specifica ebbe un ruolo unico, differenziato e distaccato in questo processo; gli agenti catalizzatori della diffusione del culto furono la partecipazione delle *élites* greche ad Olimpia e il ruolo del santuario nella costruzione dell'identità greca nei secoli VI e V a.C. È proprio in virtù di questi due fenomeni, dunque, che il culto di Zeus Olimpio emerse nelle città greche.

Molto più che un dio venerato da tiranni e re – come gli scritti del secolo XIX usavano descriverlo – Zeus Olimpio fu una divinità incorporata dall'ambiente ideologico e politico delle *élites* aristocratiche greche. La chiave per l'interpretazione dell'emergenza del suo culto nelle *poleis*, nei secoli VI e IV a.C., sta nella relazione tra questa classe sociale e il santuario di Olimpia, un ambiente aristocratico fin dalle sue origini². Questi valori aristocratici (espressi nella relazione tra guerra e atletismo e rinforzato dalla partecipazione di queste *élites* ad Olimpia) furono anche condivisi da tiranni e re, i quali competevano in varie modalità di giochi e veneravano il dio nello stesso modo.

L'istituzione del culto di Zeus Olimpio nelle *poleis*, a partire dal VI secolo a.C., corrisponde al momento in cui "l'identità greca si cristallizzava, prendeva forma, nella misura in cui i differenti gruppi etnici greci (Dori, Ioni, Achei, Eoli) furono tutti riuniti nell'unica denominazione di Ἕλληνες e nuovi gruppi furono accettati alle competizioni olimpiche"³. Il culto di Zeus Olimpio acquisì importanza nelle città greche nel momento dell'allargamento dell'identità collettiva dei Greci.

2. *Le città doriche e il culto poliade di Zeus Olimpio*

Fu una rete di città doriche la responsabile della maggior porzione del culto della divinità nelle aree coloniche e balcaniche del mondo greco. Ciò spiegherebbe appunto la caratteristica architettura dorica degli *Olimpieia* e la predominanza dorica e occidentale ad Olimpia.

3. *Gli aspetti militari e dell'identità greca nel culto poliade di Zeus Olimpio*

Olimpia fu il primo luogo in cui si materializzarono, in pratiche religiose, gli aspetti e le attuazioni di Zeus Olimpio come divinità militare e oracolare, i quali furono descritti per la prima volta nei testi di Omero e di Esiodo. Tra queste caratteristiche, la militare rimase intrinseca al culto della divinità nel processo di diffusione nelle *poleis* greche. L'aspetto di protettore della grecità e di mediatore delle differenze tra Greci, acquisiti dalla divinità in Olimpia, pure accompagnò il culto nel processo di diffusione. Le due caratteristiche sono espresse nella disposizione dei santuari poliadi di Zeus Olimpio, nella configurazione spaziale e nel paesaggio urbano dove furono installati. In questo senso, quindi, la definizione di F. de Polignac di Zeus Olimpio come "dio della giustizia" deve essere ampliata⁴: Zeus Olimpio nell'epica omerica e esiodica è infatti

² Giangiulio 1993, p. 115; Laky 2013, p. 300; Morgan 1994, p. 19; Neer 2007, pp. 226-229.

³ Hall 2001, p. 219; *Id.* 2007, p. 274; Laky 2013, p. 311.

⁴ De Polignac 1995, p. 123.



Fig. 2. Siracusa, colonna S-E dell'Olimpieion (Foto dell'Autrice, 2009).

descritto come un dio che ha il potere di decidere in favore del giusto, ma questa non è la principale caratteristica della divinità, tanto che non fu determinante nella creazione dei suoi santuari nelle città greche.

4. *La Sicilia e le innovazioni nel culto di Zeus Olimpio: il nome Olimpieion, espressioni del dorico e antichità del culto*

Nonostante la maggior parte degli aspetti caratteristici di Zeus Olimpio si sia conservata, si può affermare che il nome *Olimpieion* fu la principale innovazione riguardo alla divinità, creata fuori dalla sua matrice in Olimpia. Il riferimento più antico del nome nella documentazione letteraria è incontrato in Tucidide⁵ per nominare il tempio a Siracusa. E ancora, il contrasto tra le informazioni del tempio di Olimpia e dei restanti edifici della divinità nel mondo greco ci ha fatto percepire che la parola *Olympieion* non fu impiegata dagli scrittori antichi per nominare il tempio di Zeus Olimpio ad Olimpia. L'assenza della parola τὸ Ὀλυμπιεῖον nell'epigrafia di Olimpia di epoca greca ci permette di dire che il nome – usato per la prima volta per nominare il tempio più antico di Zeus Olimpio fuori dal suo santuario-sede di Olimpia – può essere sorto nel momento in cui il culto da Olimpia si propagò tra le *poleis* greche.

I templi di Zeus Olimpio, datati nel VI secolo a.C., rappresentano i primi edifici peripteri costruiti alla divinità nel mondo greco e è ben probabile che l'*Olimpieion* di Siracusa (580/70 a.C.) ne sia il rappresentante più antico.

Nel processo di diffusione e installazione di Zeus Olimpio nelle città greche non avvenne una variazione nel culto che lo differenziasse nelle aree balcaniche e nelle aree coloniali. Se per un lato la correlazione tra i suoi santuari dimostra che il culto aveva assunto la stessa caratteristica in entrambe le aree, i suoi templi, dall'altro, evidenziano differenze regionali di monumentalità. Nella Sicilia (a Selinunte e Agrigento), per esempio, si concentrano gli *Olimpieia* che raggiunsero il massimo grado di monumentalità.

⁵ Tucidide, VI, 64, 1-2.

Abbreviazioni bibliografiche

- De Polignac F., 1995, *Cults, territory and the origins of the Greek city-state*, London.
- Giangiulio M., 1993, *Le città di Magna Grecia e Olimpia in età Arcaica. Aspetti della documentazione e della problematica storica*, in A. Mastrocinque (a cura di), *I Grandi Santuari della Grecia e l'Occidente*, (Labirinti 3), Trento, pp. 93-118.
- Hall J.M., 2001, *Quem eram os gregos*, in *RevMAE* 11, pp. 213-225.
- Hall J.M., 2007, *Polis, Community and Ethnic Identity*, in H.A. Shapiro (a cura di), *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, Cambridge, pp. 40-60.
- IvO = W. Dittenberger, K. Purgold, *Die Inschriften von Olympia, Alt-Olympia*, V, Berlin 1896.
- Laky L.A., 2013, *Olimpia e os Olímpieia: a origem e difusão do culto de Zeus Olímpio na Grécia dos séculos VI e V a.C.*, in *RevMAE*, Supl. 16.
- Morgan C., 1994, *Athletes and Oracles. The transformation of Olympia and Delphi in the eighth century B.C.*, Cambridge.
- Neer R.T., 2007, *Delphi, Olympia, and the art of politics*, in H.A. Shapiro (a cura di), *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, Cambridge, pp. 225-264.

IL COSIDDETTO SANTUARIO DELLA DEA ECATE NEL CERAMICO DI ATENE

Constanze Graml

Questo contributo vuole essere un breve rapporto preliminare dei risultati delle nuove ricerche, riprese nel 2011, al cosiddetto santuario della dea Ecate nel Ceramico¹.

La scoperta del santuario e l'interpretazione tradizionale

Nel 1890 venne scoperto un *temenos*² nel Ceramico di Atene. È situato a sud dei famosi periboli classici della "via delle tombe" ed è circondato da tombe di epoca ellenistica e romana. Lo scopritore Kyriakos Mylonas attribuiva il santuario alla dea Ecate sostanzialmente in base a tre argomenti:

- l'area della necropoli sembrava adatta a un culto ctonio;
- una base trovata *in situ* nel *temenos* conserva l'incasso per una statua prismatica, del tipo utilizzato per la raffigurazione della dea Ecate;
- due iscrizioni rinvenute nel *temenos* menzionano una, la dea Artemide Soteira³, l'altra un'associazione religiosa⁴. Furono entrambe interpretate come spoglie trafugate dal santuario di Artemide *Ariste kai Kalliste*⁵.

Al di là di una relazione di scavo⁶ e di un rapporto sui ritrovamenti epigrafici⁷ non esistono altre pubblicazioni di Mylonas sul *temenos*. Alfred Brückner, responsabile degli scavi nel Ceramico dal 1907, aveva inizialmente contraddetto l'interpretazione di Mylonas⁸; nella sua monografia del 1909 però afferma anche lui che il *temenos* era un santuario della dea Ecate. Brückner partiva dal presupposto che il santuario fosse stato fondato in epoca romana⁹. Questo passaggio costituisce a tutt'oggi la descrizione più ampia del santuario. Da allora, l'interpretazione del 1890 non è mai stata riesaminata o contraddetta¹⁰.

Gli anni successivi agli scavi

Nel 1914 Brückner aveva intrapreso attività di restauro nell'area perché riteneva che l'indagine fosse compiuta¹¹. Nell'archivio degli scavi non esistono documenti che descrivono in dettaglio questi

¹ La redattrice ringrazia la direttrice degli scavi, dott.ssa Jutta Stroszeck, per averle accordato l'autorizzazione a lavorare su questo tema e la dott.ssa A. Arena per il suo aiuto nella revisione del testo in italiano. Un trattato più ampio sarà pubblicato in tedesco: *Das sogenannte Hekateion im Athener Kerameikos – Neue Erkenntnisse nach 100 Jahren*, in *Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Athen (ed.), Kolloquium aus Anlass des 100jährigen Jubiläums der Ausgrabungen des Deutschen Archäologischen Instituts in Athen am 8. April 2014, "Kulte und Heiligtümer im Bereich von Stadtmauern und Toren"*, Athen 2016 c.d.s.

² Il termine *temenos* può essere utilizzato per indicare sia l'area di un santuario utilizzata per il culto, sia un'area riservata alle attività produttive in generale, sempre di proprietà del santuario, Papazarkadas 2011, p. 3. In questo contributo il termine è solamente utilizzato per un luogo di culto circondato di un muro di cinta.

³ Inventario del Ceramico I 304 = IG II² 4695 (SEG 45 229; SEG 47 26): „Ἀρτέμιδι Σοτειρα[ι] Μάρων ἀνέθηκε Μάρωνος.“

⁴ Museo Epigrafico di Atene, Inventario EM 7849 = Mylonas 1893, 50-59; Syll.² 732; °SIG III, Nr. 1104; IG II² 1343 (SEG 39 311; SEG 44 255; SEG 45 229; SEG 47 26; SEG 48 20; SEG 55 29; SEG 56 2070) fra l'altro. Il. 3-4: „[...] τῶι [κοινῶι] τῶι / Σωτηριαστῶν [...]“

⁵ Philadelphus 1927. Travlos 1971, p. 301, p. 318, fig. 417 r. 178.

⁶ Mylonas 1890, pp. 22-24.

⁷ Mylonas 1893.

⁸ Brückner 1908; *Id.* 1909a.

⁹ Brückner 1909b, pp. 42-55.

¹⁰ Ripreso da Eitrem 1915, p. 42; Judeich 1931, pp. 411-412; Travlos 1971, pp. 302-303; Karouzou 1972, p. 72; Wycherley 1978, p. 259; Akimova 1983, p. 87; Carboni 2007, pp. 47-60; Zografou 2010, p. 105; Vikela 2011, p. 150. Dubbi riguardo all'attribuzione alla dea Ecate solo in Parker 2005, p. 57.

¹¹ Brückner 1915.

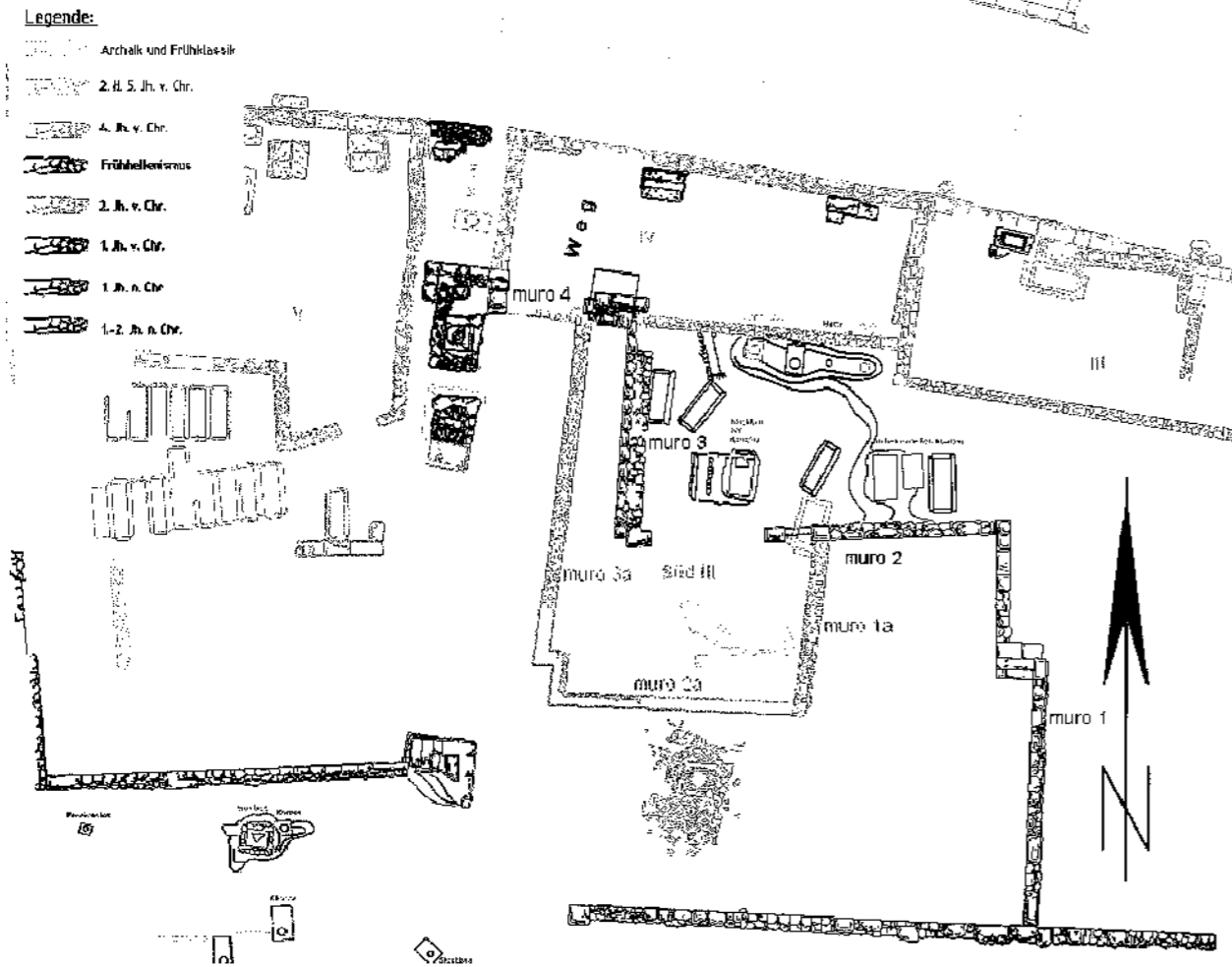


Fig. 1. Nuova pianta del temenos e dei dintorni con le fasi di utilizzazione. (Pianta: C. Graml).

interventi. Solo le fotografie di Brückner mostrano che il muro di cinta venne ristrutturato in qualche punto¹². In questo periodo le indagini si rivolsero ad altri settori. Dalla seconda guerra mondiale le ricerche nel Ceramico furono interrotte. Dopo l'interruzione, nel 1955 Dieter Ohly divenne direttore degli scavi e, a causa del degrado del parco archeologico, decise di intraprendere numerosi interventi di restauro senza però esaminare i precedenti¹³: gli interventi di restauro alle mura fatti realizzare da Brückner furono considerati strutture antiche e tutte le piante di quest'epoca non riportano la distinzione tra strutture antiche e precedenti interventi di restauro.

La ripresa delle indagini nel santuario e i risultati più importanti

Negli anni 2011 e 2012 sono state condotte due campagne d'indagine nel santuario¹⁴. Oltre al lavoro sul campo nell'area del temenos, chi scrive ha analizzato tutte le fotografie d'archivio degli scavi precedenti. Il risultato è stato l'individuazione della prima fase del santuario (Fig. 1). Sotto la parte est, e più precisamente sotto i muri 2 e 3, si trova una struttura rettangolare che contiene delle tombe. I muri 2a e 3a appartengono al muro di cinta di un peribolo funerario (Fig. 1, Süd III). Il muro 3a si interseca con il muro 4, che è il muro posteriore del peribolo di Lysimachides (Fig. 1, IV). Questo peribolo venne costruito tra il 338 e il

¹² Fotografie nell'archivio del Ceramico: D-DAI-ATHEN BAUTEN 029-032; D-DAI-KER 001-005; D-DAI-KER 064-067; D-DAI-KER 085-088; D-DAI-KER 095; D-DAI-KER 099; D-DAI-KER 193; D-DAI-KER 480-485.

¹³ Ohly 1965.

¹⁴ I risultati di campagna di scavo del 2015 e la scoperta del "manteion di Paian", che ampliano le nostre conoscenze, saranno pubblicati da Jutta Stroszeck.

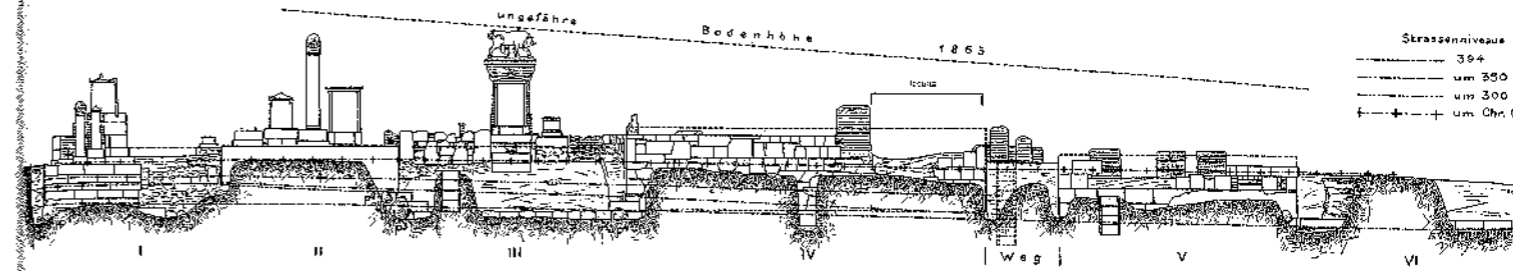


Fig. 2. Veduta grafica del lato diretto a sud della "via delle tombe" (Veduta: A. Struck, Archivio del Ceramico, Atene).

317/07 a.C.¹⁵, il che significa che l'intersezione dei muri 3a e 4 indica una contemporaneità rispetto al peribolo e di conseguenza un *terminus post quem* per la fondazione del santuario. La data della costruzione del santuario si desume dal materiale usato per i muri 2 e 3. I blocchi di pietra calcarea di colore rosso-blu e di lavorazione poligonale provengono dalla facciata del peribolo di Lysimachides, dov'è visibile una grande lacuna (Fig. 2). Questa lacuna si era prodotta nel primo ellenismo: in quest'epoca il livello della "via delle tombe" si era innalzato. Una piccola traversa (Fig. 1, Weg [occidentale]), in origine allo stesso livello della "via delle tombe" classica, venne ostruita e contemporaneamente venne creata una nuova traversa (Fig. 1, Weg [orientale]) di età ellenistica; i blocchi della facciata vennero asportati e reimpiegati nella costruzione del muro di cinta del santuario. Questa datazione della fondazione del temenos è confermata dal fatto che la base della statua di culto è costituita dallo stesso materiale, così come i blocchi riutilizzati del peribolo di Lysimachides.

Questa base rappresenta il principale argomento per l'attribuzione del temenos alla dea Ecate. Sul lato superiore è posizionato un incastro prismatico, dove doveva trovarsi la statua di culto del tipo "Ecateion" prismatico. L'analisi iconografica ha rilevato che statue prismatiche non erano utilizzate solo per Ecate ma anche per Artemide¹⁶. I ritrovamenti da Delos e dalla Macedonia provano che questo tipo di raffigurazione può essere collegato ad Ecate Soteira, Ecate Artemide, Artemide o Artemide Phosphoros¹⁷. Questo risultato conferma che le due iscrizioni per Artemide Soteira trovate nel temenos non sono *spolia* ma erano collocate nel temenos fin dall'inizio. La presenza del culto di Artemide Soteira nel temenos è attestata così in modo inequivocabile¹⁸. Nel temenos vi era inoltre anche un rilievo dedicato alla dea Bendis¹⁹ che potrebbe essere interpretato come attestazione della presenza del culto di Bendis. È probabile che fosse venerata come *entemenios* di Artemide²⁰.

In conclusione, dal riesame del santuario nel Ceramico deriva quindi da una parte una nuova datazione della fondazione del temenos al primo ellenismo invece che in età romana, dall'altra l'attribuzione alla dea Ecate può essere confutata completamente. Il tipo di statua di culto e le iscrizioni provenienti dal temenos dimostrano, infatti, che il santuario era un luogo di culto per Artemide Soteira. Sembra inoltre probabile la presenza di un'altra dea, Bendis.

¹⁵ Stichel 1984. Per il *terminus* 317/07 a. C.: la datazione della legge di Demetrio Falereo contro il lusso funerario: Engels 1998, pp. 135-136.

¹⁶ Sarian 1998, pp. 149-151.

¹⁷ Statue di tipo prismatico con dedica ad Ecate: ID 2448 = A 3057 da Delos: „Αντιγένης Διοσκουρ[ι]δου Σαλαμίνιος Ἐκά[τη] / [Σω]τήρα κατ' ὄνειρον, / [Α]γαθῆ Τύχη“; SEG 50 593 da Kastania Pierias (Macedonia): A „Ἀρτέμιδι / Ἐκάτη“ B „Ἰππόστρατος / Παραμόνου“ C „κατ' ὄναρ“; Statue di tipo prismatico con dedica ad Artemide: ID 2381 = E 4 da Delos: „Ἀρτέμιδι ΧΑ — — — / ἀγορανομούν[των Δη]/μοχάρους τοῦ Δ — — — / ου καὶ Χαρίου τοῦ [Χαρ]ί/ου Αἰθαλιδῶν, Δίκαιος/ Τάσωνος Λαρισσαῖος“; ID 2374 = 3006 da Delos: „[Ο]νησακῶ Ἀρτέμιδι κατὰ / πρόσταγμα ν ἐφ' ἱερέως/ Πυλάδου τοῦ Αἰσχρία/νος Περιθόιδου“; ID 2380 = A 3055 da Delos: „[— — — — —]ος Ἐρμού / [— — — — —]ιος ὑπὲρ / [αὐτοῦ καὶ τῆς γ]υναικὸς / [— — — — —] κατὰ / [πρόσταγμα] Φωσφό[ροι] Ἀρτέμιδι“.

¹⁸ Graml 2014.

¹⁹ Graml 2016 c.d.s.

²⁰ Per la pratica della venerazione di più divinità riunite in un temenos: Vikela 2011, p. 151.

Abbreviazioni bibliografiche

- Akimova L.I., 1983, *Hekataion Problems. A new Monument from Panticapaeum*, in *Vestnik drevnej istorii*, pp. 66-87.
- Brückner A., 1908, *Sitzungsbericht vom 5. Mai 1908*, in *AA*, p. 521.
- Brückner A., 1909a, *Vortragzusammenfassung*, in *Wochenschrift für Klassische Philologie* 17, pp. 475-476.
- Brückner A., 1909b, *Der Friedhof am Eridanos bei der Haghia Triada zu Athen*, Berlin.
- Brückner A., 1915, *Bericht über die Kerameikosgrabung 1914-1915*, in *AA*, pp. 109-124.
- Carboni R., 2007, *Ecate epipyrgidia, la custode dei propilei. Questioni iconografiche e problematiche topografiche*, in S. Angiolillo, M. Giuman (a cura di), *Il vasai e le sue storie. Giornata di studi sulla ceramica attica in onore di Mario Torelli per i suoi settanta anni*, Roma, pp. 47-60.
- Chrysostomou P., 2000, *Néa ekataíta apó th Makedonía*, in P. Adam-Veleni (ed.), *Myrtos. Mnēmē Iulias Bokotopulu*, Thessaloniki, pp. 243-267.
- Eitrem S., 1915, *Opferfritus und Voropfer der Griechen und Römer, Videnskapsselskapets Skrifter. II. Hist.-Filos. Klasse. 1914. 1*, Kristiania.
- Engels J., 1998, *Funerum sepulcrorumque magnificentia. Begräbnis- und Grabluxusgesetze in der griechisch-römischen Welt mit einigen Ausblicken auf Einschränkungen des funeralen und sepulkralen Luxus im Mittelalter und in der Neuzeit*, *Hermes Einzelschriften* 78, Stuttgart.
- Graml C., 2014, *Eine neue Ehreninschrift der Thiasotai der Artemis Ἀρίστη καὶ Καλλίστη aus dem Athener Kerameikos*, in *ZPE* 90, pp. 116-126.
- Graml C., 2016, *Ein Weihrelief für Bendis aus dem Athener Kerameikos*, in J. Stroszeck, H. Frielinghaus (eds), *Internationales Kolloquium vom 6. bis 7. September 2013, Griechische Kulte und Heiligtümer*, Mainz 2014 c.d.s.
- Judeich W., 1931, *Topographie von Athen, Handbuch der Altertumswissenschaft* 3,2,2 2, München.
- Karouzou S., 1972, *An Underworld Scene on a black-figured Lekythos*, in *JHS*, pp. 64-73.
- Mylonas K.D., 1890, *Αἱ παρὰ τὸ δίπυλον ἀνασκαφαί*, in *Prakt*, pp. 19-25.
- Mylonas K.D., 1893, *Ψήφισμα Ἀττικόν*, in *AEphem*, pp. 50-59.
- Ohly D., 1965, *Kerameikos-Grabung. Tätigkeitsbericht 1956-1961*, in *AA*, pp. 277-376.
- Papazarkadas N., 2011, *Sacred and Public Land in Ancient Athens*, Oxford.
- Parker R., 2005, *Polytheism and Society in Athens*, Oxford.
- Philadelphus A., 1927, *Le sanctuaire d'Artémis Kallisté*, in *BCH*, pp. 155-163.
- Sarian H., 1998, *Ártemis e Hécate em Delos. Apontamentos de iconografia religiosa*, in *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, pp. 145-153.
- Stichel R.H., 1984, *Kerameikos Tätigkeitsbericht 1982. 4. Grabung im Bezirk des Dionysios von Kollytos*, in *AA*, pp. 27-61.
- Travlos J., 1971, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*, Tübingen.
- Vikela E., 2011, *Τὰ μικρὰ ἱερὰ τῆς Ἀθήνας*, in *AEphem*, pp. 133-196.
- Wycheley R.R., 1978, *The Stones of Athens*, Princeton.
- Zografou A., 2010, *Chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autre figures de l'entre-deux*, (*Kernos Suppl* 24), Liège.

L'ITERAZIONE DELL'EDIFICIO TEMPLARE NEL SANTUARIO GRECO.
IL CASO DELL'HERAION SAMIO

Rita Sassu

L'*Heraion* extraurbano di Samos (Fig. 1), situato a circa 6 km di distanza dalla *polis*, di cui segna il dominio sulla regione territoriale circostante, presenta un'organizzazione topografica e monumentale articolata, connotata, in particolare, da un accentuato fenomeno di reiterazione su larga scala della planimetria templare, che connota almeno otto degli edifici racchiusi nel *temenos*, determinando un problema interpretativo tuttora parzialmente irrisolto. Specificatamente, come debitamente rilevato da W.H. Kyrieleis¹, si riscontra una difficoltà nell'individuazione della funzione espletata dai vari edifici a pianta templare e nell'enucleazione delle caratteristiche contraddistintive di ciascuna struttura. L'indagine su tale aspetto dell'*Heraion* samio s'inserisce nel più esteso dibattito scientifico concernente le destinazioni funzionali ascrivibili alle strutture del santuario greco e segnatamente al tempio che, pur costituendo l'edificio sacro maggiormente indagato nella storia degli studi e quello rispetto a cui si è attualmente in grado di fornire le restituzioni più accurate, resta tuttora una costruzione non completamente intellegibile per quanto riguarda i ruoli assunti.

Le architetture sacre

Durante il periodo geometrico, l'area sacra è dapprima organizzata attorno allo spazio sacrificale; nell'VIII secolo a.C. è intrapresa la realizzazione di una prima costruzione templare (*hekatopedon 1*) volta a custodire il simulacro divino aniconico. Realizzata in mattoni di argilla cruda, con probabile tetto a falde e connotata da una planimetria allungata e stretta (circa 33 m per 6,50), si caratterizza per la presenza di un colonnato ligneo assiale ed è completamente aperta sulla fronte.

Tre pozzi sono dislocati lungo la via che connette il lato sud-orientale del santuario al mare. Inizialmente impiegati per riti di abluzione e purificazione, sono successivamente rifunzionalizzati e adibiti a depositi per resti sacrificali e offerte votive. Una seconda via sacra connette il settore settentrionale del *temenos* alla *chora* samia.

La forte espansione economica samia nel corso dell'età orientalizzante, derivante anche dall'acquisizione di un incisivo ruolo internazionale, documentato dalla presenza negli *emporía* siriaci nonché dalla fondazione di Naukratis in Egitto, determina una serie di trasformazioni all'interno dell'area sacra, che assurge a simbolo della nuova identità cittadina. La vocazione commerciale di Samos si evince similmente dai rinvenimenti archeologici nell'*Heraion*, tra cui rientrano oggetti d'oro e di bronzo provenienti dall'Egitto, dalla Siria, dalla Frigia, dall'Assiria; ceramica da Corinto, da Sparta e dall'Etruria, nonché dalle altre città microasiatiche; statuine cipriote; avori e *faïence* dall'Egitto e dal Vicino Oriente.

Il progetto di riorganizzazione del santuario comprende la realizzazione del muro di peribolo²; della monumentale *stoa* meridionale, realizzata in pietra, lunga 70 m e articolata in tre navate interne per mezzo di due colonnati; della nuova *hiera odos* che collega la *polis*, di cui attraversa l'*agora*, al lato orientale del santuario³; del nuovo tempio.

Quest'ultimo (*hekatopedon 2*)⁴ è eretto nella seconda metà del VII secolo a.C. sopra la struttura precedente, di cui ripropone le dimensioni e l'assetto generale ed è connotato da pianta stretta e allungata (6,80

¹ Kyrieleis 1993.

² Gruben 2001.

³ Kienast, Kyrieleis, Weisshaar 1985, pp. 369-450; Kienast 1992, pp. 193-196.

⁴ Buschor 1930; Buschor, Schleif 1933; Kienast 1992.

m per 33,65 m). Al suo interno è custodito il simulacro di *Hera*, opera di Smilis (Paus., VII, 4, 4), reso visibile dalla soppressione del colonnato mediano, sostituito da una serie di pilastri lignei addossati alle pareti.

Il terzo edificio templare, progettato, secondo la tradizione tramandata, dall'architetto Rhoikos e da Theodoros, è eretto nella prima metà del VI secolo a.C. e rappresenta il primo tempio ionico colossale, modello per le successive realizzazioni microasiatiche. Sorto ancora una volta nel medesimo sito dell'*hekatompodon 1 e 2*, il nuovo *neos*, costruito principalmente in *poros*, si presenta come un'imponente struttura diptera (105 m per 55) con doppia fila di otto colonne ioniche sulla fronte e sul retro e ventuno sui lati lunghi; è organizzato in *pronaos* e cella, suddivisi in tre navate.

In età arcaica, la crescente ricchezza dell'isola è esternata per mezzo dell'avviamento di un elaborato programma edilizio. La quarta fase del tempio risale alla seconda metà del VI secolo a.C., proponendosi ancora come un'importante struttura diptera (109 m per 52) che incorpora quella precedente, con *pronaos* e *naos* e un'ulteriore fila di colonne sulla fronte e sul retro. Il *bomos*, originariamente a forma di semplice parallelepipedo, dopo aver subito una serie di rifacimenti, assume in questa fase un aspetto monumentale, articolandosi in un recinto a II provvisto di una serie di scalini conducenti a una *trapeza*⁵. L'ampio programma costruttivo comporta altresì l'erezione di altre strutture sacre, tra cui la *stoa*⁶ settentrionale, che ne delimita l'estensione a nord e due propilei che monumentalizzano gli accessi da nord e da est⁷.

È esattamente in quest'epoca che inizia a manifestarsi il summenzionato fenomeno dell'impiego su larga scala della planimetria templare, che caratterizza una molteplicità di edifici pertinenti a questa fase. Tra gli altri, il cosiddetto 'tempio A' (prima metà del VI secolo a.C.) si compone di una piccola cella, con una base per un simulacro e un vestibolo; il 'tempio B' (prima metà del VI secolo a.C.) si costituisce di cella, nella quale sono ravvisabili probabili tracce di una statua di culto, e vestibolo, forse distilo; il 'tempio C' (seconda metà del VI secolo a.C.) presenta un *pronaos* e una cella ed è circondato da peristasi; il 'tempio D' (seconda metà del VI secolo a.C.) possiede un *pronaos*, una cella e un *opisthodomos*.

Infine, il santuario è dominato, oltre che dal *naos* maggiore, da due ulteriori imponenti edifici, anche questi a pianta templare, le cui dimensioni risultano notevolmente superiori a quelle dei tempietti appena citati. Il cosiddetto *Nordbau*⁸, posizionato nell'area settentrionale del *temenos* ed edificato nel VI secolo a.C. (la prima fase si data alla prima metà del secolo e la seconda alla seconda metà) mostra una cella a tre navate e un *adyton*. La costruzione (25 m per 41) è circondata da una peristasi di cinque colonne sulla fronte e sul retro e ventuno sui lati lunghi. Il *Sudbau*⁹, situato nel settore meridionale e costruito anch'esso nel VI secolo a.C., si articola in *pronaos* e cella, entrambi dotati di colonnato assiale, e appare circondato da peristasi su tre lati.

Culti prestati nel santuario

La comprensione del ruolo espletato dalle strutture sacre non può prescindere dalla ricostruzione dei culti prestati all'interno del *temenos*, come pure della prassi rituale restituibile a partire dalle testimonianze scritte e materiali.

Il santuario samio, intitolato ad *Hera*, che si configura al suo interno quale divinità titolare dell'intero spazio consacrato come pure delle maggiori costruzioni in esso edificate, accoglie al suo interno una pluralità di culti complementari attestati dalle fonti e variamente coinvolti nel rituale in diverse forme, secondo una gerarchia interna di ruoli che ne condiziona la dislocazione nell'ambito della topografia santuariare.

La presenza di *Hermes* è attestata soprattutto epigraficamente. Le iscrizioni rinvenute citano espressamente l'*anghellon athanaton*, certamente identificabile con *Hermes*, e l'inventario pervenuto (IG XII 6, 1: 261) attribuisce al dio, esplicitamente citato, il possesso di chitoni e mantelli. Inoltre, la lista, menzionando "l'*Hermes* che è presso Afrodite", sembra alludere a una costruzione templare in cui i simulacri delle due divinità risultano compresenti, come ipotizzato da D. Ohly.

Afrodite, oltre al testé menzionato inventario, è la dedicataria della corsa con fiaccole che ha luogo durante le celebrazioni ellenistiche in onore di *Hera*¹⁰, che, considerando il carattere conservatore della religione greca, devono essere lette come il proseguo di una pratica antica più che il frutto di un'introduzione ellenistica, documentando così il culto delle dea sin dalle fasi cronologiche più alte. Sembrerebbero andare in questa direzione anche alcune statue arcaiche, rivenute nell'area, di *korai* recanti colombe, nonché alcuni uccelli aurei documentati epigraficamente.

È inoltre ipotizzabile all'interno dell'*Heraion* la presenza, finora non debitamente considerata nella letteratura scientifica, di Zeus, dal momento che alcuni rilievi in terracotta e legno suggeriscono una rappresentazione dello *hieros gamos*, che pare abbia avuto spazio anche nel contesto del rituale, come si evincerebbe da alcuni passi degli autori cristiani Lattanzio (Lact., *Inst. Div.*, I, 17, 8) e Agostino (Aug., *De civ. Dei*, VI, 7, 3). Similmente, il rinvenimento di un numero considerevole di scudi miniaturistici, riscontrabili in diversi luoghi sacri legati al dio (vedi Olimpia o il monte Ida e Gortina a Creta), unitamente alla scoperta di materiale ceramico riportante la lettera *delta*, forse leggibile come l'iniziale di *Dios*, ovvero la forma genitivale di Zeus, sembrano indirizzare verso tale presenza culturale. Infine, il culto del dio potrebbe forse essere intravisto nel riferimento, riportato da Ateneo, che si rifà a Menodotos di Samos¹¹, al dio coperto di scudo cui i fedeli inneggiano durante il rito in onore di *Hera* (Ath., *Deipn.*, XII, 525e).

L'inventario menziona inoltre Euagghelis, divinità femminile di controversa interpretazione, in qualità di proprietaria di alcune vesti e veli. È possibile che si tratti di un referente divino venerato in posizione complementare a *Hera*, tanto più che alcune produzioni numismatiche riproducono, accanto all'antico simulacro, una seconda statua minore femminile.

La ricostruzione di tale *pantheon*, variamente coinvolto nella prassi rituale¹², consente di iniziare a dipanare il problema della pluralità di edifici templari, permettendo di interpretare almeno alcuni di essi come strutture dedicate all'accoglimento di statue di culto. Tale ruolo può forse essere stato giocato dai tempietti A e B, poiché provvisti di base per statua. Il rinvenimento di pesi da telaio potrebbe rivelare la presenza di una struttura assimilabile alla casa delle Arrefore sull'Acropoli ateniese, giacché anche nell'*Heraion* era prevista la vestizione della statua con abiti nuovi durante il rito sacro; tale struttura potrebbe, forse, essere identificabile in un'altra delle piccole costruzioni presenti nell'area sacra.

L'economia sacra

Oltre ai culti prestati e alla prassi rituale, un terzo elemento da considerare per tentare di risolvere, seppur non in maniera esaustiva, la questione della destinazione delle strutture templari dell'*Heraion*, è costituito dall'analisi delle azioni economiche aventi sede nel santuario. Se difatti è possibile ritenere che alcuni edifici (A e B) ospitassero simulacri di culti secondari e che altri (forse il D) fossero destinati a funzioni di tessitura della veste divina, resta aperta la questione della funzione ricoperta dai tre edifici maggiori, noti, rispettivamente, come *naos megas* (Str., XIV, 1, 14) o *naos megalos* (Hdt., II, 182, 1) o *neos megistos* (Hdt., III, 60, 1-4), *Nordbau* e *Sudbau*. Al fine di cercare di chiarificarne il ruolo, appare opportuno soffermarsi brevemente sugli aspetti economici dell'*Heraion*, diffusamente attestati dalle fonti disponibili nonostante l'assenza, fino ad oggi, di uno studio pertinente. Proprio l'esame delle azioni a carattere economico e finanziario svoltesi nel *temenos* si rivela invero particolarmente efficace ai fini della comprensione della natura delle strutture dell'area sacra.

L'esistenza di una chiara connessione tra finanze cittadine e il santuario samio si deduce da molteplici fattori, a partire dalla testimonianza di Erodoto (Hdt., IV, 152, 4), il quale narra come gli abitanti di Samos utilizzarono la decima dei loro introiti per ricavarne un colossale vaso bronzeo, poggiato su figure gigantesche inginocchiate, da porre nell'area consacrata ad *Hera*: l'offerta altro non rappresenta che la concretizzazione di un obbligo economico dei cittadini verso la dea proprietaria del santuario. In maniera analoga, attorno al 580-570 a.C., alcuni abitanti di Pirinto originari di Samos dedicano nell'*Heraion* la decima delle loro entrate, ancora una

⁵ Schleif 1933; Kienast 1991, pp. 99-102; *Id.* 1992, pp. 180-182; *Id.* 2002, p. 322; Hellmann 2006, p. 136; Lippolis, Livadiotti, Rocco 2007, p. 159.

⁶ Dinsmoor 1950, p. 142; Walter 1965, pp. 62-63, 79; Coulton 1976, pp. 27, 30-31, 279-280; Isler, Kalpaxis 1978.

⁷ Carpenter 1979, pp. 64-67; Bergquist 1967, pp. 46-47; Isler 1978; Kienast 1992, p. 196; *Id.* 2002, p. 322.

⁸ Furtwängler, Kienast 1989; Kyrieleis 1981, pp. 115-117.

⁹ Kyrieleis 1981, pp. 47, 90-94. Per l'interpretazione come tempio di Hermes e Afrodite, si veda Buschor 1957.

¹⁰ Dunst 1967, pp. 225 ss.

¹¹ Kroll 1931.

¹² Sulle attività culturali presso l'*Heraion* vd. Fehrle 1910, pp. 142ss.; Buschor 1930; Klinz 1933, p. 104; Nilsson 1955, pp. 46-48.; Walter 1965, pp. 12-15.; Kerényi 1972, pp. 119-133; Kipp 1974, pp. 157-209; Meuli 1975, pp. 1035-1081, partic. 1059-1064; Nafissi 1983; Kron 1988; Kyrieleis 1993; Furtwängler 1997.

volta per mezzo di oggetti votivi realizzati in metallo prezioso (oro, argento e bronzo) per un valore corrispondente a circa 210 stateri sami (SEG XII 391). Poiché Pirinto era una colonia di Samos, ci sono sufficienti elementi per poter ritenere che gli offerenti fossero coloni, tenuti a contribuire alle risorse finanziarie del santuario principale cittadino, del resto come gli stessi sami residenti a Samos, attraverso la dedica di una quota dei loro redditi.

La natura delle azioni finanziarie aventi luogo nell'*Heraion* non era limitata tuttavia all'accumulazione di un patrimonio economico composito, ma includeva anche l'affidamento e la gestione di depositi da parte di privati: sotto tale profilo, particolarmente rilevante è il passo ciceroniano (Cic., *De leg.*, II, 6) che, nel ribadire il carattere sacrilego del trafugare i possessi individuali affidati al santuario, sottolinea come tale tipologia di deposito fosse particolarmente diffusa nell'*Heraion* di Samos, ove lo stesso Clistene, temendo la confisca dei propri beni in Attica, aveva depositato la dote delle figlie.

Il complesso di operazioni di accumulo e deposito di *chremata* nell'area sacra richiese pertanto l'istituzione di un apparato di *tamiai* incaricati della sua gestione¹³ e dovette necessariamente implicare l'esistenza di strutture fisiche correlate. In merito a ciò, l'inventario IG XII 6, 1:261 getta luce sulla possibile collocazione delle ricchezze divine e quindi sul ruolo svolto dai templi considerati.

Ipotesi ricostruttiva

L'epigrafe concernente l'inventario dell'*Heraion* samio si data al V¹⁴ o al IV secolo a.C. (346/345 a.C.¹⁵ o 364/364¹⁶), in una fase quindi posteriore alla massima espansione del santuario, e mostra una struttura generale di evidente impronta Ateniese, segnata da un'attenzione meticolosa per il corretto svolgimento della procedura amministrativa, documentando la prassi della *parádosis* nella trasmissione dei beni preservati negli edifici santuariali da un collegio di *tamiai* ad uno successivo.

Dal testo dell'epigrafe si evince come l'inventario, probabilmente concernente tre edifici distinti, come suggerirebbe la loro diversa denominazione, articolazione e contenuto interno, sia stato redatto in occasione di tre giornate diverse, durante le quali sono stati nominati presidenti del Consiglio e colleghi di presidenza differenti.

L'inventario del primo tempio (*megalos neos*) descrive un ambiente imperniato sulla statua di *Hera*, affiancata da quella di Euagghelis quale *synnaos theos*. Elenca una serie di oggetti pertinenti ad *Hera*, come chitoni lidi, tuniche, cinture, vesti, manti, mantelli, bende, veli, reti, fasciature, copricapi; sono poi citati chitoni di *Hermes* e di Euagghellis.

Gli oggetti custoditi nel secondo edificio (*oikos*) sono per lo più costituiti da mobili, sgabelli, lettighe, coltelli, brocche e vasellame da mensa; complessivamente, la struttura sembra essere adibita alla custodia di articoli connessi alla pratica rituale, in particolare al sacrificio cruento e alla connessa consumazione del pasto sacro.

Il terzo edificio, infine, appare destinato esclusivamente alla preservazione di beni preziosi, più specificamente *phialai* argentee disposte a gruppi di dieci su molteplici scaffali (l'epigrafe si interrompe al ventitreesimo, ma è verosimile che proseguisse con l'elencazione del contenuto di ulteriori ripiani), di cui è puntualmente specificato il peso in dracme e oboli, a rimarcare l'interesse per il loro valore finanziario. La consuetudine di impiegare oggetti metallici come strumento per tesaurizzare ricchezze, passibili di essere nuovamente reinserite nel circuito monetale attraverso la fusione e conseguente coniazione, è attestata in diversi santuari greci – il caso maggiormente esemplificativo è rappresentato dall'Acropoli ateniese – e le *phialai* sono certamente uno dei mezzi più impiegati in tal senso, soprattutto in ambito microasiatico (parallelismi sono riscontrabili, ad esempio, presso *Didymaion* di Mileto o presso l'*Athenaion* di Alicarnasso).

Dal momento che le tre costruzioni citate dall'epigrafe appaiono particolarmente imponenti per dimensioni (una custodisce statue, una mobilia e utensili per il banchetto sacro, una è organizzata in scaffali contenenti un ingente quantitativo di oggetti in metallo prezioso), è inverosimile proporre una loro identificazione

¹³ Sui *tamiai ton hieron*: Habicht 1972, p. 191, n. 9, ll. 15 ss.

¹⁴ Denham Rouse 1902, p. 404.

¹⁵ Curtius 1977, p. 12.

¹⁶ O' Brien 1993, p. 25, n. 17.

con alcuno dei piccoli templi. Strutturalmente simili tra di loro, i tre edifici inventariati devono presumibilmente essere interpretati come templi, giacché tale tipologia di registri, tranne rarissime eccezioni, fa di norma riferimento a tale categoria architettonica: è forse possibile che essi siano identificabili con le tre costruzioni principali del *temenos*, ovvero il *naos megas*, il *Nordbau* (Fig. 2) e il *Südbau*. Proprio queste tre costruzioni, in forza delle loro dimensioni più ampie rispetto ai tempietti, sarebbero successivamente state adibite a *pinakothekai*, secondo la testimonianza di Strabone (Str., XIV, 1, 14), che definisce invece *naiskoi* i piccoli edifici, stabilendo quindi una distinzione fra le tre strutture maggiori e la pletera di costruzioni minori.

Eretti grossomodo nello stesso periodo, probabilmente al fine di poter espletare funzioni tra loro integrative, potrebbero quindi costituire tre costruzioni templari consacrate ad *Hera*, secondo una prassi che caratterizza più santuari greci, quali l'Acropoli di Atene e l'*Apollonion* delio, che presentano parimenti una molteplicità di *neoi* di cui è titolare una medesima divinità.

La ragione della scelta di edificare, in un arco di tempo limitato, tre templi per uno stesso referente divino può dunque essere ricondotta alla volontà, oltre che di omaggiare *Hera* e di rendere pubblicamente visibile la potenza economica conseguita da *Samos*, di disporre di tre strutture sacre rispondenti a funzioni connesse e complementari. In tale modo, il primo edificio, detto appunto 'grande tempio', avrebbe costituito il fulcro dell'azione culturale, fungendo da sede del simulacro coinvolto nella prassi rituale e l'altare corrispondente ne avrebbe stabilito il legame con la pratica sacrificale; il secondo edificio, denominato *oikos*, sarebbe stato anch'esso funzionale, sebbene in maniera diversa, allo svolgimento del rito, in particolare preservando tutta la strumentazione necessaria per il corretto svolgimento del pasto rituale; infine, la terza struttura avrebbe risposto ad esigenze economiche, custodendo la riserva di metalli preziosi tesaurizzati sotto forma di *phialai* rappresentante il fondo finanziario del santuario e, nell'eventualità di spese considerevoli e impreviste, una sorta di erario dell'intera *polis*.

Le considerazioni brevemente tratteggiate mirano ad apportare un contributo all'indagine circa la comprensione delle plurime strutture templari erette all'interno dell'*Heraion* di Samos, pensate e costruite con l'intento di rispondere alle necessità religiose, socio-identitarie, politiche ed economiche della comunità cittadina durante una fase di spiccata espansione commerciale e politica. Marcando territorialmente l'estensione della *polis*, l'area sacra è sede di pratiche rituali che al contempo fondano l'identità cittadina e ne corroborano i legami sociali per mezzo di periodici rituali imperniati sul simulacro e sulla pratica sacrificale con il connesso banchetto sacro, anch'esso parimenti orientato a cementare i vincoli sociali tra gli appartenenti a una medesima unità che si riconosce nei medesimi riti. Il legame tra comunità urbana e *temenos* non si manifesta tuttavia esclusivamente per mezzo della pratica devozionale, ma si esprime altresì attraverso consapevoli scelte architettoniche, che manifestano nella monumentalità delle forme lo *status* conseguito dalla città e che, nel numero delle strutture templari erette, perseguono una deliberata politica di rappresentazione improntata a sottolineare le possibilità economiche della medesima, assegnando a ciascuna costruzione una funzione specifica.

Abbreviazioni bibliografiche

- Bergquist B., 1967, *The Archaic Greek Temenos*, Lund, pp. 46-47.
 Buschor E., 1930, *Heraion von Samos. Frühe Bauten*, in *AM* 55, pp. 40-41.
 Buschor E., 1957, *Aphrodite und Hermes*, in *AM* 72, pp. 77-86.
 Buschor E., Schleif H., 1933, *Heraion von Samos: der Altarplatz der Frühzeit*, in *AM* 58.
 Carpenter J.R., 1979, *The Propylon in Greek and Hellenistic Architecture*, Ph.D. Diss. Pennsylvania Univ. 1970, London.
 Coulton J.J., 1976, *The architectural development of the Greek Stoa*, Oxford.
 Curtius C., 1877, *Inschriften und Studien zur Geschichte von Samos*, Lübeck.
 Denham Rouse W.B., 1902, *Greek votive offerings: an essay in the history of Greek religion*, Cambridge.
 Dinsmoor W.B., 1950, *The Architecture of Ancient Greece*, London-New York-Toronto-Sydney.
 Dunst G., 1967, *Die Siegerliste der samischen Heraia*, in *ZPE* 1, pp. 225-239.
 Fehrle E., 1910, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, (RGVV VI 2), Giessen.

- Furtwängler A.E., 1997, *L'Heraion de Samos du V^e siècle à l'époque hellénistique*, in J. De La Genière (éd.), *Hera. Images, espaces, cultes, Actes du Colloque International (Lille, 19-30 novembre 1993)*, Napoli, pp. 141-149.
- Furtwängler A.E., Kienast H.J., 1989, *Samos, III. Der Nordbau im Heraion von Samos*, Bonn.
- Gruben G., 1957, *Die Südhalle*, in *AM* 72, pp. 52-62.
- Gruben G., 2001, *Griechische Tempel und Heiligtümer*, München.
- Habicht Chr., 1972, *Hellenistische Inschriften aus dem Heraion von Samos*, in *AM* 87, pp. 191-228.
- Hellmann M.Ch., 2006, *L'architecture grecque, II. L'architecture religieuse et funéraire*, Paris.
- Isler H.P., 1978, *Samos, IV. Das archaische Nordtor*, Bonn.
- Isler H.P., Kalapaxis T.E., 1978, *Samos, 4. Das archaische Nordtor und seine Umgebund im Heraion von Samos*, Bonn.
- Kerényi K., 1972, *Zeus und Hera, Urbild des Vaters, des Gatten und der Frau, Studies in the history of religions*, (Numen Suppl. 20), Leiden.
- Kienast H.J., 1992, *Topographische Studien im Heraion von Samos*, in *AA*, pp. 171-213.
- Kienast H.J., 2002, *Topography and architecture of the Archaic Heraion at Samos*, in M. Stamatopoulou, M. Yeroulanou (ed.), *Excavating Classical Culture. Recent archaeological discoveries in Greece*, (BAR International Series 1031), Oxford, pp. 317-325.
- Kienast H.J., Kyrieleis H., Weisshaar H.J., 1985, *Ausgrabungen im Heraion von Samos 1980/81*, in *AA* pp. 364-450.
- Kipp G., 1974, *Zum Hera-Kult auf Samos*, in *Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft* 18, pp. 157-209.
- Klinz A., 1933, *Hieros gamos*, Diss. Halle.
- Kron U., 1984, *Archaisches Kultgeschirr aus dem Heraion von Samos*, in *Ancient Greek and related pottery, Proceedings of the International Vase Symposium in Amsterdam (12-15 June 1984)*, Amsterdam, pp. 292-297.
- Kroll W., 1931, *Menodotus*, in *RE* XV 1, col. 900.
- Kyrieleis H., 1993, *The Heraion at Samos*, in R. Hägg., N. Marinatos, *Greek sanctuaries. New approaches*, London, pp. 125-153.
- Lippolis E., Livadiotti M., Rocco G., 2007, *Architettura greca. Storia e monumenti del mondo della polis dalle origini al V secolo*, Milano.
- Meuli K., 1975, *Die gefesselten Götter*, in *Gesammelte Schriften*, II, Basel.
- Nafissi M., 1983, *Anacreonte, i Tonia e la corona di Lygos*, in *PP* 38, pp. 417-439.
- Nilsson M.P., 1955, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München.
- O' Brien J.V., 1993, *The transformation of Hera. A study of Ritual, Hero, and the Goddess in the Iliad*, Lanham.
- Rouse W.H.D., 1902, *An essay in the history of Greek religion*, London.
- Schleif H., 1933, *Der grosse Altar der Hera von Samos*, in *AM* 58, pp. 174-210.
- Walter H., 1965, *Das griechische Heiligtum: Heraion von Samos*, München.

SANTUARI NORD-AFRICANI



CARTAGINE. DEMETRA "PEREGRINA SACRA": UN SANTUARIO GRECO NELLA CITTÀ PUNICA?

Giovanni Distefano

La recente letteratura archeologica sul culto di Demetra nella città punica di Cartagine ha riproposto alcune problematiche derivanti dal noto passo di Diodoro Siculo XIV, 77, 4-5: le motivazioni dell'accoglimento del culto; l'attribuzione di alcune iconografie note in ambito cartaginese a Demetra e Core¹.

La situazione archeologica e topografica dei rinvenimenti del 1923 sul pianoro di Santa Monica², a nord della città (Fig. 1), dove fu rinvenuta una favissa con un cospicuo numero di materiali e statuette fittili che riproducono l'iconografia di Demetra, è stata invece poche volte riproposta³. La favissa di Delattre è certamente ubicata fuori dalla città punica e deve attribuirsi ad un'area sacra o ad un vero e proprio santuario extra-urbano.

La documentazione sulla scoperta delle statuette raccolte nel 1923 sul terreno è esigua ma sufficiente per alcune considerazioni. La favissa era contenuta in uno spazio molto angusto, di 1.90 m x 1.10 m, aperto verso il mare e con una nicchia chiusa in una successiva fase edilizia. Questa area era circonscritta da un muro perimetrale dello spessore di cm 35. Un intonaco di colore bianco rivestiva il suolo e le pareti.

Le statuette erano deposte una sull'altra fino ad un'altezza di circa un metro e quaranta centimetri ed erano sistemate su due livelli separati da uno spesso strato di argilla che sigillava la deposizione inferiore⁴ (Fig. 2). Secondo lo scavatore erano sicure due fasi nella deposizione ma quasi simultanee e vicine nel tempo. Questo potrebbe fare supporre una frequentazione dell'area sacra particolarmente intensa.

Nella favissa furono recuperati da Delattre ben quattrocento *thimiateria* e una cinquantina di statuette fittili presentate in parte nel resoconto del 1923. Sulle iconografie di queste terrecotte una convincente analisi aveva fatto Maria José Pena⁵. La terracotta numero 1 di Delattre (Fig. 3) è una protome femminile sormontata da un alto polos liscio, incorniciata da un velo rigonfio, che regge nella mano destra una fiaccola. La terracotta numero 2 di Delattre (Fig. 3) raffigura un busto femminile: un personaggio colto nell'atto di reggere nella mano destra una fiaccola e nella mano sinistra un maialino. Segnalo anche un frammento di statuetta, proposto da Maria José Pena, in cui è raffigurato un personaggio femminile seduto in

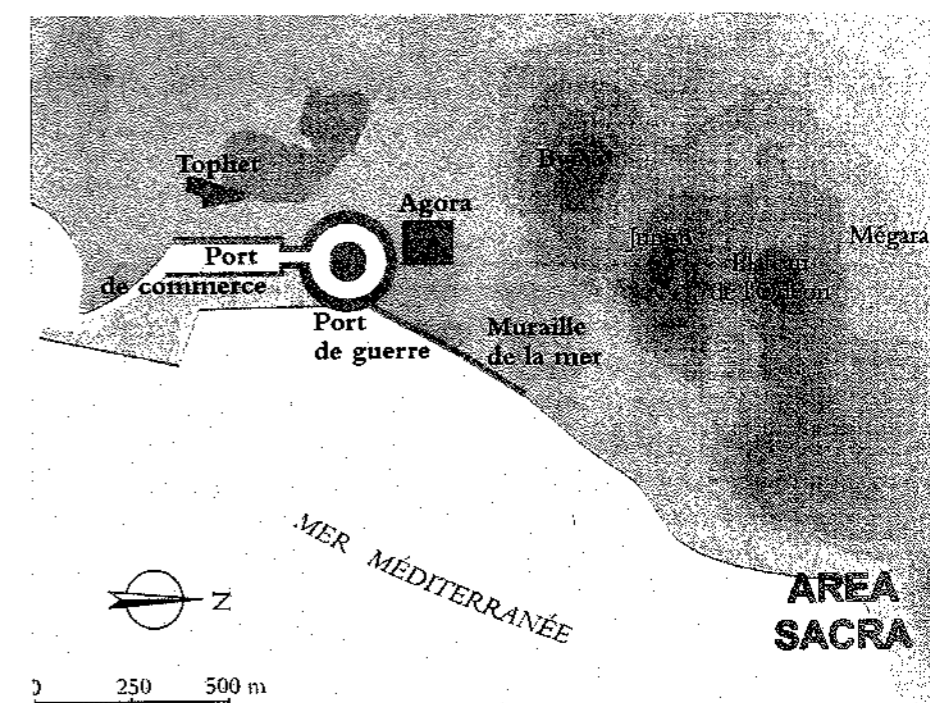


Fig. 1. Cartagine - topografia della città punica con l'ubicazione della favissa scoperta nel 1923.

¹ Fantar 2008 pp. 243-295; Pena 1996, pp. 626-634; Picard 1982-1983, pp. 187-194; Ribichini 2008, pp. 235-241; Xella 1969, pp. 215-228.

² Delattre 1923, pp. 354-365.

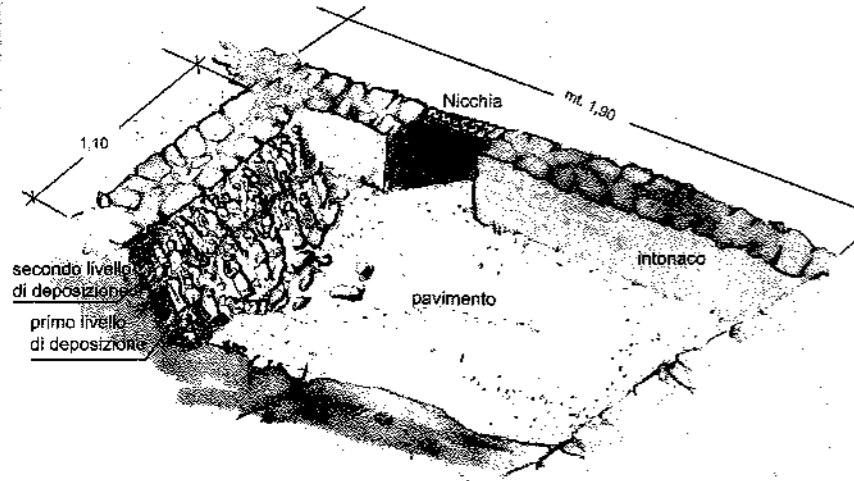
³ Garbati 2006, pp. 72-73.

⁴ Delattre 1923, pp. 354-365.

⁵ Pena 1996, pp. 626-634.

Fig. 2. Cartagine – collina di Santa Monica – Favissa Delattre, schizzo ricostruttivo (dis. G. Giacchi).

Fig. 3. Cartagine – Statuette e brucia-profumi dalla favissa Delattre, da Delattre 1923.



trono nell'atto di reggere una patera nella mano destra e un maialino nella sinistra⁶. Per l'attribuzione di questi esemplari all'iconografia di Demetra con i suoi più tipici attributi, il porcellino e la fiaccola, non credo ci possano essere dubbi, come hanno riconosciuto Charles Picard⁷ e la stessa Maria José Pena⁸.

L'utilizzo di questi oggetti nell'ambito del culto di Demetra a Cartagine può essere possibile perché queste pratiche connesse con rituali di combustione sono compatibili con dei culti agrari e fertilistici⁹. Anche l'origine di queste iconografie da un modello siciliano demetriaco, più propriamente siracusano che selinuntino¹⁰, può ritenersi molto probabile. Il problema relativo alla scoperta della favissa con statuette di Demetra a Cartagine collegabile con il noto passo diodereo XIV, 77, 4-5 è quindi solo di ordine cronologico.

Infatti sia i *thymiateria* che le statuette sono certamente attribuibili all'inizio dell'età ellenistica, fra la fine del III e il II sec. a.C.¹¹. Pertanto allo

stato delle nostre conoscenze archeologiche a Cartagine non pare esistano dati certi che possano confermare l'adozione di divinità straniere agli inizi del IV sec. a. C. Anche alcuni dati epigrafici cartaginesi, dalla necropoli d'Ard-el-Khèraib, oltre al testo magico dalla necropoli di Douimès, non sono completamente dirimenti sul piano cronologico¹².

⁶ Pena, pp. 620-634.

⁷ Picard 1982-1983, pp. 187-194.

⁸ Pena 1996, pp. 626-634.

⁹ Garbati 2006, pp. 72-77.

¹⁰ Pena 1996, pp. 626-634.

¹¹ *Ibid.*, pp. 626-634.

¹² Garbati 2006, p. 72.

Altrettanto evanescenti possono considerarsi alcune scoperte avvenute nell'entroterra di Cartagine: a Maktar e a Thuburbo Maius, dove è stata rinvenuta un'edicola dedicata a Demetra¹³. Quindi è probabile che la precoce presenza di una iconografia demetriaca a Cartagine prima della fine del III sec. a. C. possa dipendere da altri motivi. L'uso di assimilare iconografie di divinità straniere, ad esempio di Demetra e Core, per raffigurare divinità locali¹⁴ è un fenomeno diffuso nel Mediterraneo e accertato in altri ambienti punici. Questo processo può essere avvenuto a Cartagine.

Certamente un santuario extra-urbano dedicato a divinità fertilistiche esisteva quindi nel III-II sec. a.C. nella Cartagine punica, sul promontorio di Santa Monica, a Bordj Djedid, vicino al mare ed è molto probabile che la morfologia demetriaca, alquanto palese stando ai rinvenimenti nella favissa Delattre, sia dovuta ad una vera e propria "adozione" di un culto straniero, siciliano, forse siracusano. Questo, ovviamente, pur con tutte le cautele del caso. Anche le caratteristiche topografiche e di giacitura della favissa rimandano a ben noti esempi di santuari demetriaci siciliani: Siracusa, Eoro, Gela, etc.¹⁵.

Nella dinamica diodorea sull'introduzione del culto straniero a Cartagine certo non è da sottovalutare proprio la preponderante componente commerciale rappresentata dalla colonia di Greci insediati a Cartagine¹⁶, non senza trascurare, in particolare, la consistente presenza di Greci siracusani: Amilcar era figlio di un siracusano, come si evince da Herodoto VII, 166; Hippocrate ed Epycyde, generali di Annibale Barca erano figli di un proscritto rifugiato a Cartagine e la loro madre era cartaginese, secondo Tito Livio, XXIV, 6, 2.

Tra l'altro queste "enclave" straniere sono ben note anche tra i Greci: a Delo operava un esportatore di grano siracusano, Timon; nell'attica due Tirii, Apses e Hieron, avevano rifornito di grano il mercato di Atene, ma anche della Sicilia e di Cartagine; dei Sidonii erano presenti al Piero; a Calcide il siciliano Socrate, figlio di Sosistratos, aveva rifornito di grano la città; un cartaginese, dal patronimico Hasdrubal, era un benemerito mercante di grano a Tebe; un cartaginese, Imilkos, un sufeta, offrì corone d'oro a Delo, nel tempio di Apollo e Artemide¹⁷.

Queste "colonie" di stranieri apportarono anche i loro culti con il favore "politico" delle autorità locali, seguendo la dinamica descritta da Diodoro per Demetra e Core a Cartagine. Tra l'altro gli esempi nel mondo greco non mancano: nel 333 viene concesso ai mercanti ciprioti di Kytion di erigere ad Atene un santuario ad Afrodite; i mercanti egiziani costruiscono al Pireo un tempio dedicato ad Iside¹⁸. Cartagine in questo momento, anche per i processi di "adozione" di un culto straniero, appare come una vera e propria città ellenistica del Mediterraneo.

Abbreviazioni bibliografiche

Delattre A.L., 1923, *Una cachette de figurines de Dèmèter et brule-parfumes votifs à Carthage*, in *CRAI* 67, n°5, pp. 354-365.

De Miro E., 2008, *Thesmophoria di Sicilia*, in C.A. Di Stefano (a cura di), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda*, in *Atti del I congresso internazionale (Enna 1-4 luglio 2004)*, Pisa - Roma, pp. 42-72.

Fantar Mh.H., 1988, *A propos de la presence des Grecs à Carthage*, in *AntAfr* 34, pp. 11-19.

Fantar Mh.H., 2008, *Le culte de Dèmèter et ses incidences à Carthage*, in C.A. Di Stefano (a cura di), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda*, in *Atti del I congresso internazionale (Enna 1-4 luglio 2004)*, Pisa - Roma, pp. 243-295.

Galvagno E., 2004, *Sicelioti in Africa nel III secolo a.C.*, in A. Akerraz, P. Ruggeri, A. Siraj, C. Visimara (a cura di), *L'Africa romana XVI, Mobilità delle persone e dei popoli, dinamiche migratorie, emigrazioni ed immigrazioni nelle province occidentali dell'impero romano*, *Atti del convegno di studio (Rabat, 15-19 dicembre 2004)*, Roma, pp. 249-258.

¹³ Fantar 2008, pp. 243-295.

¹⁴ Garbati 2006, p. 72.

¹⁵ De Miro 2008, pp. 47-71.

¹⁶ Fantar 1988, pp. 11-19.

¹⁷ Manganaro 2000, pp. 255-265; Calcagno 2004, pp. 249-258.

¹⁸ Manganaro 2000, p. 258.

- Garbati G., 2006, *Religione votiva. Per una interpretazione storico-religiosa delle terrecotte votive nella Sardegna punica e tardo-punica*, in *RSF XXXIV, Suppl.*, pp. 49-78.
- Pena M.J., 1996, *El culto a Demeter y Core en Cartago: aspectos iconográficos*, in *Faventia* 18/1, pp. 626-634.
- Picard C., 1982-1983, *Demeter et Kore à Carthage. Problèmes d'iconographie*, in *Kokalos* 28-29, pp. 187-194.
- Manganaro G., 2000, *Fenici, Cartaginesi, Numidi tra i greci (IV-I sec. a.C.)*, in *Quaderni ticinesi di numismatica e antichità classiche XXIX*, pp. 255-265.
- Ribichini S., 2008, *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.
- Xella P., 1969, *Sull'introduzione del culto di Demeter e Kore a Cartagine*, in *SMSR* 40, pp. 215-228.

ASPETTI DELLA DEVOZIONE E LUOGHI DI CULTO IN UN EMPORIO DELLA TRIPOLITANIA: IL CASO DI SABRATHA

Alessia Mistretta

Negli ultimi anni la letteratura archeologica della Tripolitania può contare sull'acquisizione di nuovi dati e sull'edizione di imponenti complessi monumentali¹.

Rispetto al tema specifico di questo incontro scientifico – rivolto al recupero delle evidenze utili alla valutazione dei santuari nel bacino del Mediterraneo Antico e, contestualmente, alle strutture templari e alle forme della devozione religiosa – il caso di Sabratha, uno dei tre noti *emporion* della Tripolitania, merita una particolare attenzione (Fig. 1).

Di fatto, le forme della sacralità e la topografia cultuale del sito non hanno ricevuto degna considerazione, e il pantheon dell'*emporion* sabrathense è stato valutato, da un lato, in rapporto alle influenze dirette da Cartagine, oppure quale esito di processi di assimilazione e sincretismo di matrice alessandrina².

Allo stato attuale della ricerca, nessuna trattazione si offre alla ricostruzione della storia religiosa della regione, e l'unica opera che continua a rappresentare un punto di riferimento, in particolare per l'età romana, è il volume della V. Brouquier Reddé sui templi e i culti della Tripolitania³.

In altri termini, se da un lato la sporadicità dei dati archeologici non permette ancora di valutare l'effettivo livello sociale e politico dei maggiori centri della Tripolitania, nonché gli equilibri tra forme di devozione locale e non, tra culti orientali e greco-orientali, tuttavia, riprendendo in esame la documentazione archeologica tenderemo di riproporre all'attenzione alcune questioni, cercando di approdare alla ricostruzione di un quadro più funzionale, al fine di delineare il ruolo svolto dalle divinità, ancora in gran parte anonime, alle quali erano dedicati i santuari e le aree votive⁴.

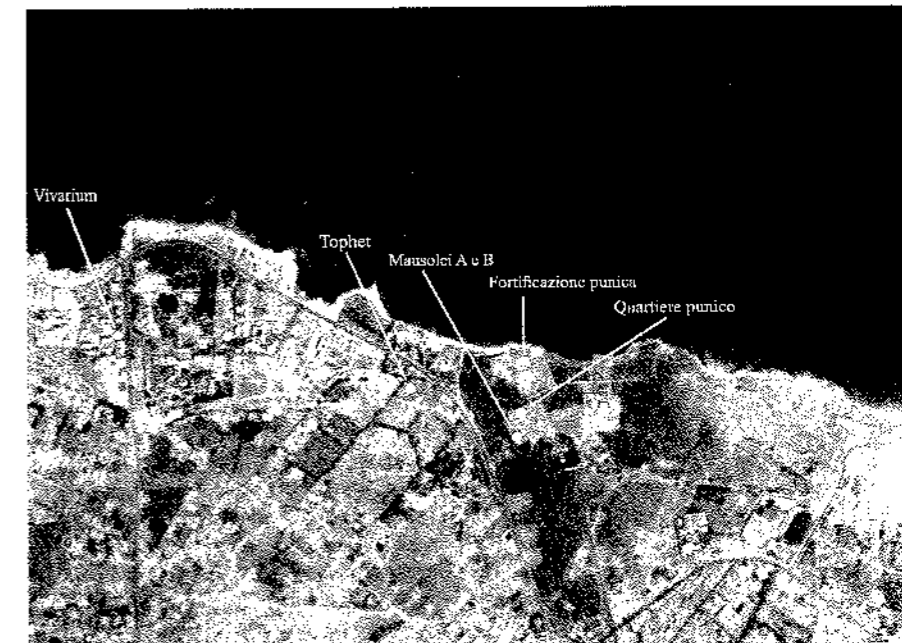


Fig. 1. Sabratha. Veduta satellitare del sito da Google Earth. Marcate in bianco le evidenze monumentali d'età punica.

¹ Desidero ringraziare gli amici e i colleghi libici della Soprintendenza di Sabratha e del Dipartimento alle Antichità di Tripoli, per la disponibilità e il supporto in tanti anni di lavori, in particolare Mabrouk Zanati, Mohamed Bajela e Mustafa Turjman. Aiosa 2013; Bonacasa, Carra Bonacasa 2003, pp. 403-419; Bonacasa, Mistretta 2011, pp. 83-100; Di Vita, Livadiotti 2005; Montali 2013; Tomasello 2011.

² Caputo 1977, pp. 119-124; Di Vita 1982, pp. 515-595. Sulle forme del sincretismo religioso e i culti alle divinità egizie a Sabratha, cfr. Bonacasa, Mistretta 2015 (in c.d.s.).

³ L'opera della Brouquier Reddé rimane fondamentale; in essa la documentazione storica ed archeologica è stata inserita in un contesto unitario, con il supporto dalle testimonianze epigrafiche e numismatiche. A questo volume si è aggiunto in anni più recenti quello di Eingartner, dal taglio eminentemente catalogico, che però evidenzia gli aspetti tipologici che caratterizzano alcuni edifici di culto africani e, per l'appunto, i *templa cum porticibus*; Brouquier, Reddé 1992, in particolare pp. 225-308; Eingartner 2005.

⁴ Manca tuttavia a tutt'oggi un'edizione integrale dei documenti di scavo, conservati fra vari archivi e non facilmente accessibili e, soprattutto, si avverte l'esigenza di una precisa localizzazione, quando ancora possibile, dei rinvenimenti su una pianta particolareggiata. Considerando che questi ultimi consistono soprattutto in sculture e iscrizioni è evidente l'importanza che tali localizzazioni avrebbero per il riconoscimento della funzione di alcuni complessi architettonici.

Nell'affrontare in questa sede alcuni aspetti irrisolti della topografia e dell'urbanistica del sito di Sabratha, cercheremo in primo luogo di evidenziare le tracce dell'organizzazione spaziale dell'insediamento d'età punica ed ellenistica, per poi passare alle nuove acquisizioni, alcune delle quali sono emerse nelle campagne di scavo coordinate da chi scrive al Tempio di Serapide a Sabratha dal 2003 al 2010⁵.

La questione non potrà che essere presentata da un'ottica archeologica, quella più ci è propria e che può dare qualche risultato nuovo nel tentativo di gettare le basi per la ricostruzione di un quadro storico ed archeologico diacronico.

Introduzione storico-archeologica e stato della ricerca su Sabratha punica

Le prime ricognizioni topografiche a Sabratha vennero condotte all'inizio dell'occupazione italiana della Libia⁶. Tuttavia, tra i diversi progetti di ricerca intrapresi, nessuno è stato rivolto specificamente alla fase punica del sito e, pertanto, poco o nulla sappiamo dal punto di vista archeologico dell'emporio sabrathense. Di fatto, la questione del primo insediamento, risalente al VII secolo a.C. cioè l'emporio "punico", è stata risolta entro il dibattito storico-letterario, poiché le strutture puniche messe in luce – in particolare il *tophet* in località Ras-Almunfakh, i Mausolei A e B, il cosiddetto quartiere punico e le "pre-roman structures" nell'area del foro – non hanno restituito materiale archeologico databile prima del IV secolo a.C. (Figg. 1-2)⁷.

Di fatto, l'unica pianta generale edita nella monografia degli inglesi, e che continua a circolare, non permette di ragionare su delle piante di fase, poiché si tratta di una mera pianta schematica della città, e oltretutto parziale⁸.

Tra gli aspetti che appaiono ancora avvolti da una certa nebulosità vi è quello della morfologia dell'emporio. Una riflessione in tal senso non può che procedere da quanto di più significativo ci resta per la valutazione degli aspetti topografici del sito e ci riferiamo in particolare al toponimo.

Un ampio e controverso dibattito apertosi già agli inizi del XIX non ha risolto un contrasto tra quanto attestato dalle fonti e la genesi di questo insediamento lungo il litorale libico.

Così nella letteratura archeologica si è consolidata l'ipotesi che Sabratha, ed in maniera analoga Lepcis ed Oea, cioè i tre *emporia* della Tripolitania⁹, sia nata come emporio fenicio, e si sia sviluppata grazie all'intervento diretto di Cartagine, ed in funzione dei suoi interessi commerciali, per controllare le coste e la penetrazione nell'Africa nera¹⁰.

Un altro tipo di contrasto riguarda il toponimo greco *'Αβρότων*, presente in Eforo di Cuma, Stefano di Bisanzio, Strabone e Plinio, e che rimanda ad una città priva di un porto strutturato, ma dotata di un semplice "ancoraggio"¹¹.

Resta ancora da verificare se esso sia la trascrizione del toponimo libico-berbero corsivo *SBRT* attestato dalle emissioni della zecca locale e che significherebbe "mercato del grano"¹².

⁵ Per un'anticipazione dei diversi aspetti della ricerca si rimanda a: Bonacasa, Mistretta 2011, pp. 83-100; Bonacasa, Mistretta 2012, pp. 345-364; Mistretta 2015b (in c.d.s.). Sulla topografia storica di Sabratha, in attesa dell'ampliamento delle prospezioni e del completamento della mappatura topografica rimane fondamentale Joly 1998, pp. 129-150.

⁶ Le prime indagini archeologiche sistematiche datano effettivamente al 1923, quando Renato Bartoccini avvia lo studio del nucleo Foro-Templi e dell'Anfiteatro; si veda Montali 2012, pp. 129-132. Sulle principali tappe della ricerca negli anni immediatamente successivi al conflitto italo-turco e nel dopoguerra si vedano: Bartoccini 1949; *Id.* 1950; *Id.* 1964; Barton 1982; Di Vita 1976, pp. 273-285; Haynes 1955; Romanelli 1965, pp. 1050-1060; Sabratha I, pp. IX-X; Munzi 2001. Sugli esiti delle ultime indagini a Sabratha si vedano: Bonacasa 2010, pp. 79-98. Sugli esiti dei principali progetti di ricerca condotti dai componenti della missione italiana in particolare: Aiosa 2013; Bonacasa, Carra Bonacasa 2003, pp. 403-419; Bonacasa, Mistretta 2011; Carra Bonacasa, Morfino 2003-2004.

⁷ In realtà, le strutture rintracciate e indicate come "pre-roman structures" non possono essere riconducibili ad una tipologia definita. In altre parole, non è per nulla sicuro che il Foro di Sabratha sia stato realizzato sullo spazio pubblico dell'emporio; si vedano Aiosa 2014, in part. p. 22; Sabratha I, pp. 10-12, figg. 1-2; Mistretta 2015a.

⁸ Di Vita 1982, pp. 516 ss., in particolare, 528, 546-553, 551-552; *Id.* 1998, pp. 44-145. Per le numerose iscrizioni romane si rimanda alla pubblicazione on-line delle iscrizioni IRT 2009.

⁹ Barton 1982, pp. 300-302; Di Vita 1998, pp. 146 ss.; Joly 1998, pp. 129-150; Masturzo 2002, pp. 82-85; *Id.* 2003, pp. 734-747.

¹⁰ Si vedano Aiosa 2014, pp. 14-16; Di Vita 1969, p. 12; *Id.* 1982, pp. 515-595.

¹¹ Steph. Byz., s.v. *Abrotanon*; Strab., XVII, 3,18; Plin., N.H., V, 27. Pseudo-Skylax, 110 (GGM; 85 ff.).

¹² A questa controversa interpretazione, oggetto di non poche perplessità, si è aggiunta di recente la proposta avanzata dal collega Aiosa, che ricorda come il termine greco *'Αβρότων* "non rimanda solo alla città della costa tripolitana, ma indica pure una pianta. L'abrotano, o abrotano, ... pianta dall'alto tasso allergenico, particolarmente amara e, proprio per la sua forte aromaticità, essa era ben nota per il suo impiego quale aromatizzante del vino". Pertanto, una delle fonti del florido sviluppo di Sabratha potrebbe essere data dal commercio dell'abrotano, ma anche questa resti al momento un'ipotesi, certo di estremo interesse.

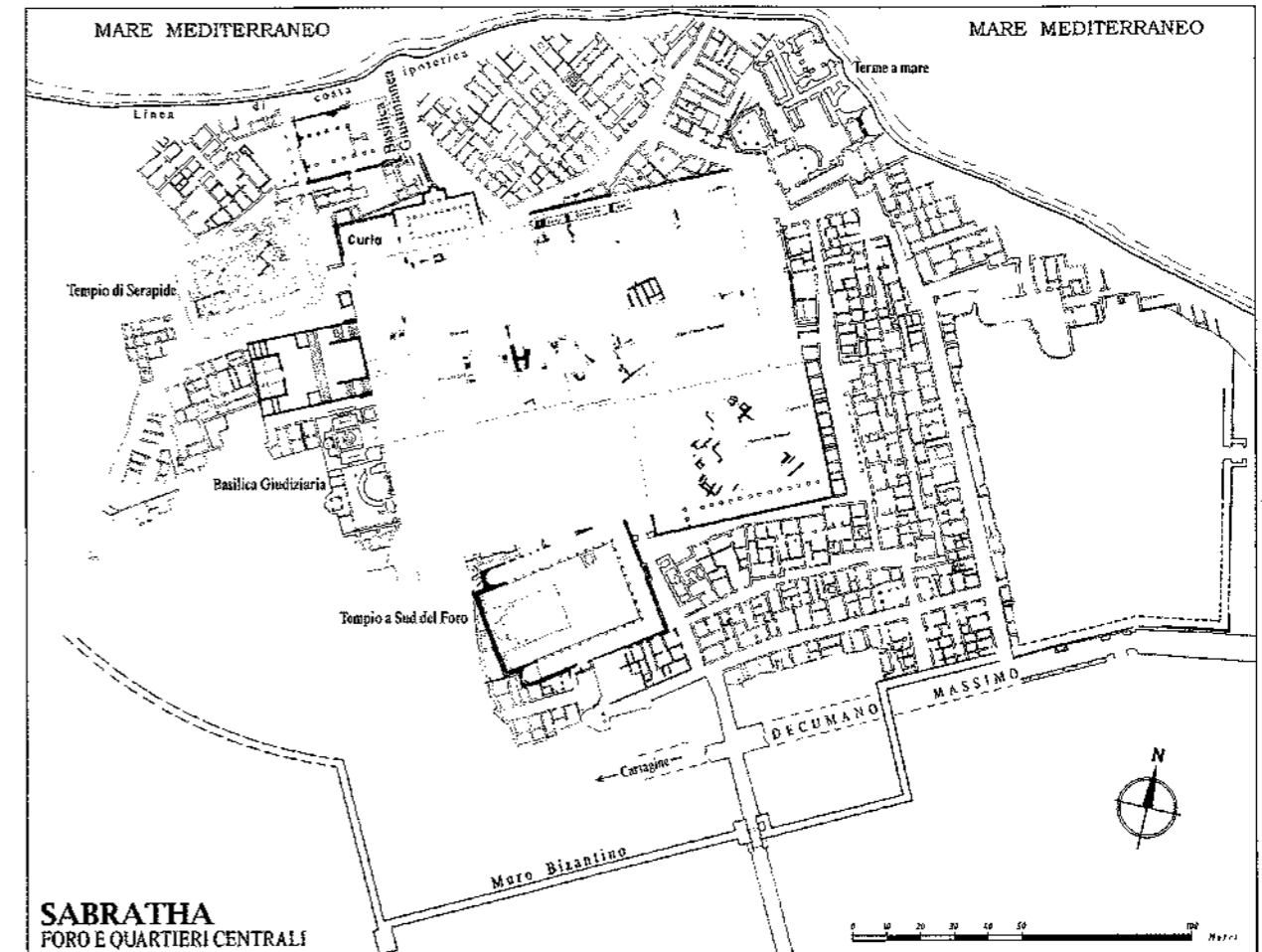


Fig. 2. Sabratha. Planimetria generale della città con l'inserimento delle evidenze monumentali d'età punico-ellenistica già note e le nuove acquisizioni al Tempio di Serapide (Rielaborazione grafica dell'Autrice).

Tornando alla questione dell'emporio, il sorgere dei tre *emporia* della Tripolitania, Lepcis Magna, Oea e Sabratha, è stato letto dal Di Vita all'interno di un disegno economico e politico che "poteva essere elaborato, sul sorgere del VII secolo a.C. solo da una potenza a vocazione mercantile ma con radici profondamente radicate nell'Africa: Cartagine"¹³.

Ipotesi accolta anche da chi scrive, che sebbene attenda ancora un diretto riscontro sul piano archeologico, merita la più grande attenzione. Infatti, seppure tanto distanti da Cartagine, questi *emporia* costituiscono uno spazio d'eccezione per valutare e riflettere sulle dinamiche culturali e religiose che ne decretarono la nascita e lo sviluppo sempre crescente.

A differenza di quanto si è sinora postulato, noi riteniamo che occorra rimuovere la visione ormai quasi cristallizzata di questi *emporia* della Tripolitania quale esito di un processo di colonizzazione, o di mera occupazione più o meno stanziale, che si sarebbe compiuto senza soluzione di discontinuità, ed in maniera analoga, lungo la costa della Tripolitania, con minime varianti. In realtà, gli *emporia* di Tripolitania vanno riconsiderati rispetto alle caratteristiche geo-morfologiche e topografiche che li contraddistinguono e che costituiscono un settore della ricerca del tutto *in fieri*.

¹³ Di Vita 1982, p. 517 e nota 1.

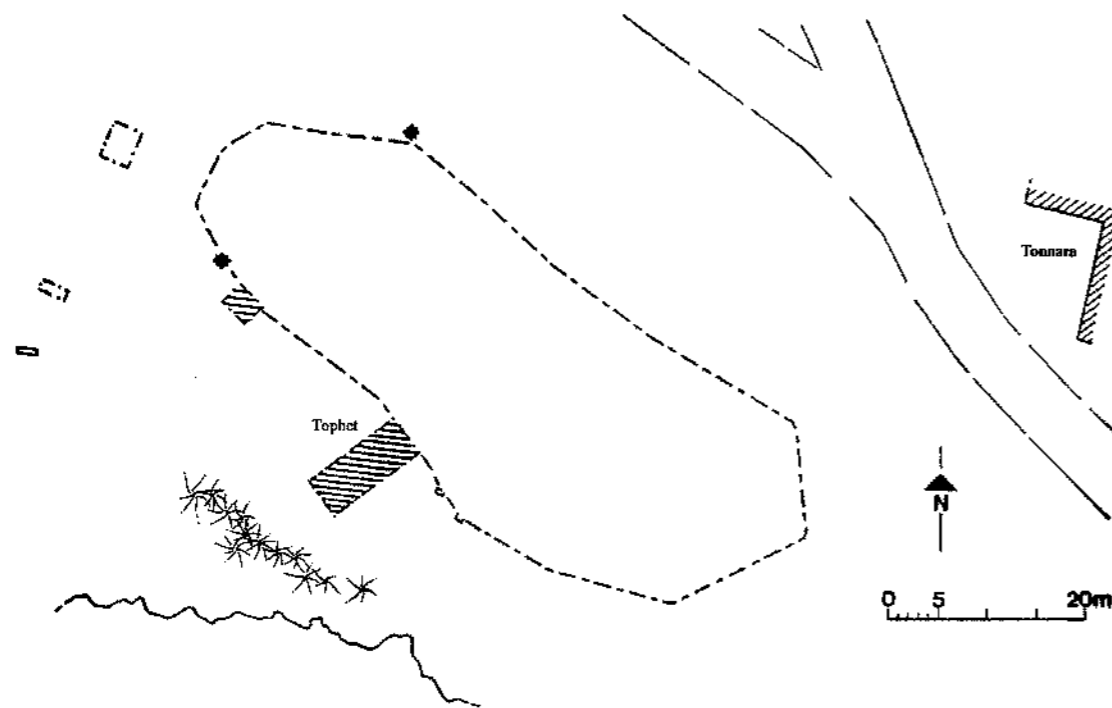


Fig. 3. Sabratha. Veduta da Nord dell'area del tophet durante il sondaggio condotto nel 1974 (da Brecciaroli Taborelli).

La morfologia dell'emporio e le evidenze archeologiche d'età punica

Non è facile avere percezione di quello che un tempo dovette essere l'emporio punico di Sabratha.

L'esplorazione estensiva di Sabratha, molto probabilmente proprio perché non complessiva, ha condizionato la valutazione della topografia sacra della città, e concentrandosi sulle strutture templari dell'area forense, ha trascurato il recupero della dislocazione e delle forme di culto nelle altre aree. In particolare, ci riferiamo all'area del *tophet*, individuata casualmente in località Ras-Almumfakh – nei pressi del moderno ospedale e ad una distanza di circa 400 m dal mare – durante i lavori per la realizzazione della moderna circonvallazione di Sabratha (Fig. 3)¹⁴.

Inoltre, aspetto certamente non meno problematico, questi monumenti non sono mai stati inseriti in un rilievo topografico ed urbanistico d'insieme, né tanto meno quotato.

In altri termini, nella documentazione cartografica edita non vi è alcuna restituzione in una pianta unitaria dei monumenti e dei livelli di frequentazione.

La zona meglio indagata è l'area monumentale del nucleo Foro-templi, esito di almeno due interventi di ristrutturazione topografica, urbanistica ed architettonica avviati a partire dalla fine del II secolo a.C., secondo una progettualità edilizia che prevede la realizzazione dei templi e degli edifici pubblici sulle strutture più antiche (Fig. 2)¹⁵.

L'elemento cardine nella realizzazione del Foro va riconosciuto nel tempio su podio, tipologia che ritroviamo nei templi che lo delimitano, ed anche in quelli immediatamente limitrofi: il Tempio di *Liber Pater* sul versante orientale; il Capitolium, ad esso specularmente, sul versante occidentale; il Tempio Antoniniano, il cui muro perimetrale settentrionale è tangente al recinto del *temenos* del Tempio di *Liber Pater*; il Tempio a Divinità Ignota che si trova a Sud-Ovest del Foro, ed infine il Tempio di Serapide, che occupa l'angolo Nord-Ovest del nucleo architettonico forense, al limite occidentale della città antica sinora scavata, e a circa 60 m dal mare.

Per alcuni templi di età romana del Foro si è anche postulata la loro riedificazione su precedenti luoghi di culto, senza che ne sia nota la conformazione e, soprattutto, senza che si colga quali di essi fossero veri e propri edifici templari della fase punica e quali semplici aree religiose a cielo aperto¹⁶.

Pertanto, degli edifici di culto sabrathensi, la maggior parte dei quali edita soltanto in parte, restano da chiarire problemi cronologici e tipologici, nonché occorre una verifica dei rapporti modulari e proporzionali dei complessi architettonici, senza dire che della maggior parte di essi è ancora indubbia la divinità che vi era venerata¹⁷.

Ricordiamo inoltre che, all'interno della piazza sono stati individuati 6 fasi costruttive e oltre 11 livelli d'uso; tra questi gli archeologi inglesi hanno isolato gli strati più antichi, arrivando ad elaborare una planimetria d'insieme delle strutture, le cosiddette "pre-roman structures", che sarebbero relative alle prime forme di occupazione dell'area, databili intorno al IV secolo a.C. e interpretate come pertinenti ad un "market place" (Fig. 2)¹⁸.

Al di là del fatto che, già da una prima visualizzazione della resa planimetrica di tali strutture – e ci riferiamo in particolare a quelle che sono state individuate nella piazza del Foro – appare alquanto difficoltoso proporre una netta destinazione d'uso, vorremmo altresì ricordare che, sempre nelle trincee condotte dagli inglesi, ed in particolare in quelle aperte nel recinto del Tempio di *Liber Pater*, è stato evidenziato il rinvenimento di un tratto del sistema della fortificazione punica (Figg. 1-2)¹⁹.

Di questo poderoso sistema difensivo, che doveva cingere il primo insediamento punico, negli scavi da noi condotti al Tempio di Serapide – e nello specifico negli strati dei quadranti meridionali della platea laddove abbiamo raggiunto la quota di -5,60 m dal battuto severiano, e cioè un livello ancora di un metro inferiore rispetto al livello nel quale avremmo dovuto rintracciare il proseguimento del muro del circuito difensivo punico o almeno una parte del suo riempimento – non abbiamo rinvenuto alcun segmento o setto murario riconducibile ad una struttura fortificata.

In realtà, avremmo sperato di poter recuperare qualche dato archeologico, che sarebbe stato utile anche per tentare di definire l'estensione o, meglio, i limiti del centro punico-ellenistico.

Note di topografia ed urbanistica: il quartiere del porto

Come abbiamo già sottolineato, la questione della morfologia dell'emporio, o meglio ancora del primo insediamento, sino ad ora è stata affrontata dal punto di vista storiografico, sebbene già agli inizi del XIX secolo vi siano stati alcuni tentativi di individuazione del bacino portuale, ma si trattava piuttosto di uno studio morfologico dei fondali antistanti la città, e non sono mai stati condotti degli scavi archeologici subacquei. Sia Merighi prima, sia poi R.A. Yorke nelle poche pagine dedicate al porto di Sabratha, avevano evidenziato che dal punto di vista geomorfologico il bacino portuale d'età imperiale doveva essere localizzato nell'area antistante la città, ed in particolare nella zona di fronte al grandioso complesso delle "Terme a Mare"²⁰.

A queste prime ricognizioni si sono aggiunti alcuni rinvenimenti nel versante occidentale della città, e cioè nella zona antistante la moderna tonnara²¹.

Qui negli anni sessanta del XIX secolo furono segnalati numerosi blocchi di cava, tutti ben squadrati anche se non parallelepipedi, ascrivibili ad una struttura farea di età preromana. Le fondamenta della pseudo-torre

¹⁶ Aiosa 2014, pp. 11-30; Di Vita 1969, pp. 196-202; *Id.* 1982, pp. 515-595; Joly 1998, pp. 129-150; Lepelley 1998, pp. 71-112; Tomasello 2010, pp. 7-21.

¹⁷ Sulle questioni relative alle forme della ritualità e alla topografia dei luoghi di culto di Sabratha si veda lo studio interpretativo e storico-archeologico di S. Aiosa; Aiosa 2012, pp. 165-178.

¹⁸ Su questo ampio spazio a destinazione commerciale e sullo spettro stratigrafico di riferimento si veda Sabratha I, pp. 47-8, fig. 12. Recentemente sono state espresse una serie di osservazioni che pongono non poche difficoltà al riconoscimento e alla localizzazione dell'agorà ellenistica, o punico-ellenistica, nel medesimo spazio nel quale venne a svilupparsi il Foro; Aiosa 2014, in particolare p. 22.

¹⁹ Secondo quanto affermato dagli archeologi inglesi, si tratterebbe della struttura più antica sinora rinvenuta nel sito, e da riferire, per l'appunto, al circuito difensivo di V secolo a.C.: "Probably the earliest structure found in the whole area is a rubble foundation, some 2.50 m wide, running beneath the northern portico of the later precinct of the East Forum Temple". Una struttura analoga è stata rintracciata nelle trincee di Casa Brogan, e cioè il muro 56; si veda Sabratha I, p. 11 e p. 165, fig. 1 e 76.

²⁰ Quelle condotte sinora sono esclusivamente delle ricognizioni di superficie che hanno portato all'individuazione di diverse strutture murarie dalla cui analisi non è possibile dedurre dati utili alla valutazione della morfologia dell'attracco portuale connesso all'insediamento di prima fase, si veda Bonacasa 2000, pp. 69-73.

²¹ Ancora una volta non è stata condotta nessuna indagine subacquea e non possediamo nessun rilievo delle strutture che appena affiorano lungo il litorale; Di Vita 2004, pp. 1771-1788.

¹⁴ Sui dati archeologici ricavati a seguito dei brevi sondaggi condotti negli anni settanta si veda Brecciaroli Taborelli 1983, pp. 543-547.

¹⁵ Le strutture preromane rinvenute nelle trincee aperte nel Foro sono state interpretate come i resti di un precedente "market place"; Sabratha I, pp. 10-12, fig. 1.

giacciono ancora sott'acqua, mentre emerge un primo filare di blocchi in arenaria che per tipologia e dimensioni farebbero pensare ad una struttura in *opus punicum*.

Quelle indagini non hanno avuto prosieguo, ma altri dati inediti, e i rinvenimenti negli scavi da noi condotti al Tempio di Serapide, continuano a confermare che sia il versante occidentale l'area nella quale si conservano ancora i resti della città punico-ellenistica²².

Ma vediamo come tutto sembra convergere a favore del nostro preliminare inquadramento delle testimonianze archeologiche d'età punico-ellenistica.

Già le ricerche nell'area del Foro, avevano portato alla scoperta di alcuni muri con orientamento NO/SE attribuiti al nucleo abitativo dell'emporio punico, e la cui datazione, sulla base del materiale ceramico rinvenuto, sarebbe da ascrivere al IV secolo a.C. (Fig. 2)²³.

È pur vero che, i resti di queste strutture non permettono alcuna interpretazione dal punto di vista planimetrico, né offrono elementi utili all'analisi del tessuto urbano d'età punica. Tuttavia, già la loro ubicazione ed il livello di rinvenimento, a -5,18 m dalla superficie del mare, evidenziano la necessità di un approfondimento delle indagini in estensione. Sarebbe utile capire se tali strutture appartengano realmente a strutture abitative o ad un mercato, come è stato proposto.

Noi riteniamo più plausibile che esse facciano parte di edifici pubblici o, molto più probabilmente, religiosi. Occorre in tal senso ricordare che, nei livelli punici, raggiunti nelle trincee aperte dagli inglesi nel Foro, sono state trovate giare interrate e molte anfore puniche, integre e con l'imboccatura chiusa da lastre di pietra, poste all'interno di un pozzo che non ha alcuna relazione con altre strutture. Sembra più plausibile che si possa trattare di un'area sacra a cielo aperto, nella quale ben si comprende la deposizione di anfore a carattere votivo.

Ma queste ipotesi potranno essere verificate soltanto con la ripresa degli scavi.

Non di meno – a conferma dell'impossibilità di decretare una destinazione pubblica per le strutture rintracciate nell'area nella quale in età antonina venne realizzato il Foro – negli ultimi anni, si sono aggiunte le scoperte dagli scavi al Serapeo di Sabratha, che hanno portato dati archeologici di grande rilevanza per l'inquadramento topografico della città punico-ellenistica.

Le strutture rintracciate appartengono ad un monumentale edificio dalla funzione quasi certamente commerciale e anche di rappresentanza, che costituisce la testimonianza architettonica più importante della Sabratha punico-ellenistica (Fig. 4)²⁴.

L'articolazione planimetrica e l'effettiva estensione dell'edificio non sono ancora definite – le strutture murarie sinora messe in luce occupano una superficie di 280 mq – ma è possibile distinguere il sistema di suddivisione degli spazi, l'articolazione e

la successione dei vani, ambienti quadrati e aule rettangolari, la destinazione d'uso di due distinti settori: rappresentanza ad Est e attività commerciali ad Ovest.

I paramenti murari, che in tutti i settori dello scavo si conservano sino ad 1 m ca. d'altezza, sono rivestiti da un raffinato strato d'intonaco monocromo bianco, perfettamente conservato sulle due facce, che doveva fun-

²² Bonacasa, Mistretta 2011, pp. 83-100; Mistretta 2015c (in c.d.s.).

²³ Queste strutture, le cosiddette "pre-roman structures" sono state attribuite agli edifici che costituivano il primo spazio a destinazione commerciale della città, in altre parole, farebbero parte dell'agorà punico-ellenistica; si veda Sabratha I, pp. 47-8, fig. 12. Per le difficoltà nel riconoscere o localizzare dell'agorà ellenistica, o punico-ellenistica, nel medesimo spazio nel quale venne a svilupparsi il Foro si veda Aiosa 2014, in particolare p. 22.

²⁴ Sulla valenza di queste strutture nella valutazione dell'impianto urbano della Sabratha punico-ellenistica ho avuto modo di presentare un aggiornamento delle acquisizioni dalle ultime campagne di scavo nell'area a Nord-Ovest del Foro, al convegno "Archeologia del sacro e l'archeologia del culto" svoltosi dall'8 all'11 ottobre del 2013 all'Accademia Nazionale dei Lincei. Gli atti del convegno sono in corso di stampa; Mistretta 2015b.

gere da "zoccolo" per il sistema decorativo. Infatti, le pareti erano totalmente intonacate e nei saggi condotti nella platea sono stati rinvenuti gli strati di crollo contenenti quasi esclusivamente frammenti intonacati e dipinti, a colori vivaci, e cornici di coronamento in stucco con tracce di colore giallo-oro, che delimitavano la parte più alta delle pareti (Fig. 4).

Tutti o quasi tutti i pavimenti presentano un elegante e spesso strato cementizio con cocchio pesto in superficie (spessore cm 12-14)²⁵.

Non possiamo non segnalare in questa sede un edificio monumentale, ancora inedito e sul quale gli ispettori locali stanno cercando di mettere un vincolo.

Si tratta di un edificio che si trova a circa 1 kilometro dal limite dell'area archeologica e per il quale non possediamo al momento dati stratigrafici. Tuttavia, sebbene dell'edificio sia stata messa in luce soltanto una parte, considerate le dimensioni degli ambienti (20 x 80 m. ca.), la presenza di vasche in cocchiopesto con fori per potervi conservare dei liquidi e il luogo di rinvenimento, non distante da quello che dovette essere il bacino portuale d'età punico-ellenistica, tutti questi elementi concorrono nel riconoscere in esso un *horreum*.

Saremmo, pertanto, di fronte ai *disiecta membra* di un monumentale quartiere commerciale e produttivo, la cui estensione va ben oltre il limite occidentale della città sinora scavata.

Un settore urbano direttamente collegato al bacino portuale della città e nel quale è possibile riconoscere uno dei quartieri del porto d'età punica, la cui estensione e morfologia potranno essere ricostruite soltanto con l'ampliamento delle ricerche.

Le iscrizioni puniche dagli scavi al Tempio di Serapide

Non possiamo non ricordare le iscrizioni votive neopuniche rinvenute nei saggi al Tempio di Serapide (Fig. 5. a,b,c). Lo studio e la pubblicazione sono state affidate all'amica e collega R. De Simone, che ringrazio per la pronta disponibilità. Quanto presentiamo si deve alla sua sola interpretazione²⁶.

Si tratta di tre iscrizioni.

La prima (Fig. 5a), mutila della parte finale, è incisa sotto il piede di una coppetta in sigillata orientale, si legge:

- 1) *š/sh tn' hn' bn*
- 2) *'bdmlqrt l[...]*

- 1) Ciò ha posto Hanno figlio di
- 2) Abdmelqart per [...]

La seconda iscrizione è redatta a carboncino sulla parete di un'anfora Maña C (Fig. 5b). Il testo, redatto su due righe, risulta mutilo della parte iniziale.

Si legge:

- 1) *...] b/dsn l'tym' km Pntw*
- 2) *...] km l'blbth hšpt.*

- 1) *...] b/dsn per 'tym' come per 'ntw*
- 2) *...] come per l'blbth sufeta.*

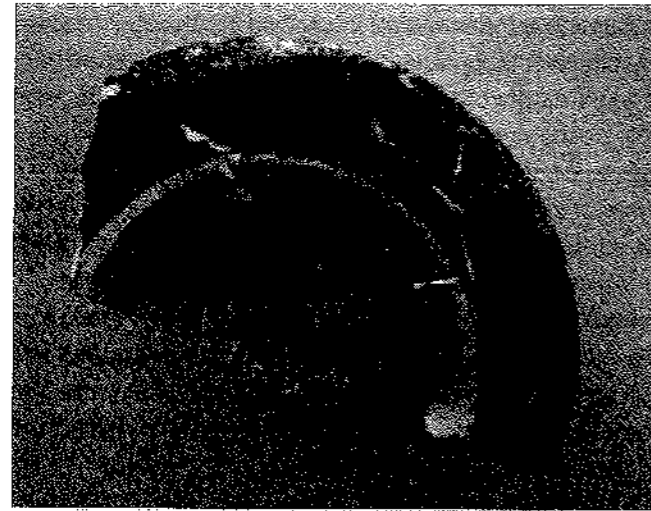
Quest'iscrizione ci restituisce la prima attestazione epigrafica della carica di sufeta, magistratura non attestata finora a Sabratha se non da alcune legende monetali, peraltro di incerta interpretazione.

La terza iscrizione, quella più complessa, è dipinta in vernice rossa sulla spalla di una brocchetta acroma (Fig. 5c).

²⁵ Bonacasa, Mistretta 2011, p. 99, fig. 24.

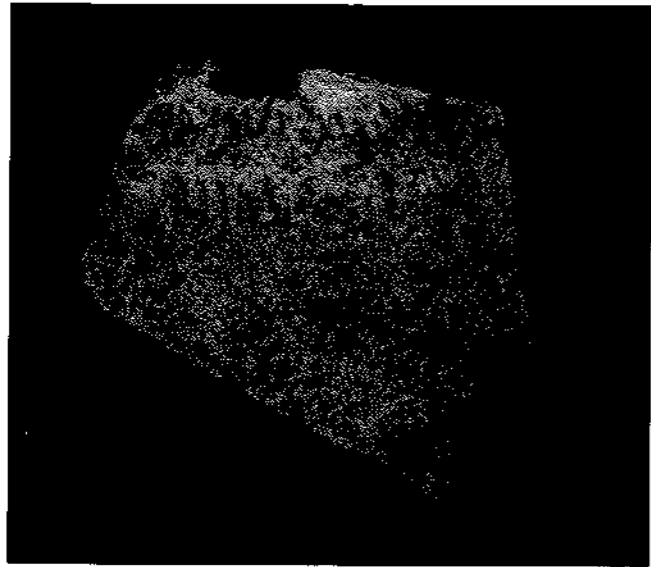
²⁶ De Simone 2011, pp. 101-2, Bonacasa, Mistretta 2011, p. 99 e fig. 23c.

Fig. 5 a, b, c. Sabratha. Tempio di Serapide. Le iscrizioni (Archivio dell'Autrice).



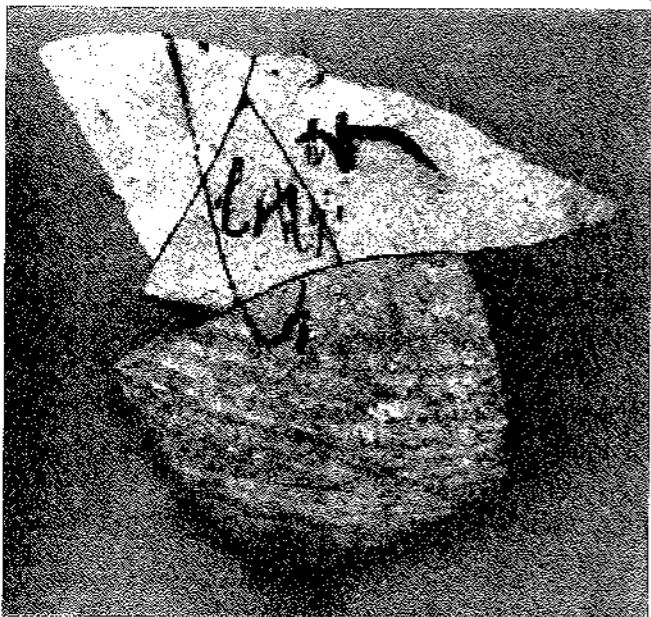
0 5 cm

A



0 5 cm

B



0 5 cm

C

Sabratha Punica: aspetti della devozione e luoghi di culto

Gli esiti delle recenti indagini archeologiche, l'analisi della dislocazione delle strutture e dei complessi rinvenuti nell'ultimo cinquantennio, confermano che l'emporio punico-ellenistico di Sabratha dovette svilupparsi ad Ovest dell'area occupata dalla città imperiale.

I limiti su questo versante non sono ancora ben precisabili, ma vanno certamente cercati ben oltre l'area del *tophet*, che sino ad anni recenti sembrava fosse il punto estremo del centro antico.

In questa sede, nonostante i limiti imposti dallo stato della ricerca, vogliamo proporre una sorta di breve quadro riassuntivo della morfologia generale dell'emporio.

Il rinvenimento del cosiddetto "quartiere del porto" negli scavi al Tempio di Serapide, ci ha portato a riconsiderare la funzione e il ruolo di questo settore della città, e il suo rapporto con tutte le evidenze monumentali sinora messe in luce nell'estrema propaggine occidentale del sito, in particolare con il *tophet* nell'area di Ras-Almunfakh.

Non poche le questioni ancora aperte, tra le quali, la comprensione delle fasi di vita dello stesso *tophet*. Infatti, le indagini archeologiche sono state troppo brevi ed hanno avuto come obiettivo principale il recupero delle stele rinvenute ed il loro trasferimento al Museo punico di Sabratha²⁷.

Pochi i dati archeologici in nostro possesso. Di fatto, soltanto due sondaggi d'emergenza vennero condotti nel 1974 e nel 1975, durante i quali i colleghi libici e italiani hanno potuto individuare due differenti livelli di frequentazione dell'area, delimitata a Sud da un'antica cava di arenaria. All'interno di un banco di sabbia di modesto spessore vennero deposte in profondità, quasi a contatto con la roccia, le urne cinerarie più antiche, segnalate da stele votive; le deposizioni apparivano assai ravvicinate, allineate su file parallele, con orientamento Nord-Sud. Su un successivo deposito eolico, che vide l'insabbiamento delle stele più antiche, si sovrappose un nuovo livello di deposizioni; solo in rari casi è stato possibile individuare per ciascuna deposizione la stele corrispondente, a causa dello sconvolgimento provocato dall'impianto di una necropoli romana di età tardo-imperiale, fine II-III sec. d.C.

La vita del santuario si collocherebbe tra la metà del III sec. a.C. e gli inizi del II sec. d.C. Mentre nel livello più antico prevalgono boccaletti monoansati ed anforette, nello strato superiore la forma tipica è rappresentata dall'olpe ovoidale o biconica, a volte accompagnata da una ciotola-coperchio. Dentro i cinerari sono stati riconosciuti resti ossei relativi ad animali, in particolare capre, pecore e gazzelle. Sono state rinvenute trecentoquindici stele, realizzate in arenaria locale, in parte esposte all'interno del Museo Punico: lastre di forma parallelepipeda, coronate da serie di cuspidi, da tre a sette, che presentano delle decorazioni dipinte, incise o a basso rilievo, e rare iscrizioni in neopunico. Il repertorio decorativo mostra chiari riferimenti alla simbologia religiosa di età tardo-punica: prevale nettamente il "segno di Tanit", variamente raffigurato, accompagnato da simboli astrali, caducei, melograni, rami di palma, tridenti.

Dalla valutazione del materiale rinvenuto, l'area del *tophet* sembra che non possa datarsi oltre il III secolo a.C. L'unica planimetria edita non permette però valutazioni complessive sull'estensione effettiva dell'area sacra, né sulla sua articolazione (Fig. 3).

Tuttavia, già il solo rinvenimento del *tophet* apre altri interrogativi sulla topografia culturale del sito e sulle pratiche religiose e culturali che in esso vennero praticate.

Inoltre, a dimostrazione del ruolo rivestito dalla componente "punica" nel sito di Sabratha non possiamo non ricordare i Mausolei A e B rinvenuti nella Regio VI, e la cui realizzazione è stata datata al 180 a.C.²⁸

Dei due Mausolei - distrutti nel 60 a.C. da un violento terremoto, e usati come materiale da reimpiego a partire dal IV secolo d.C. - è stato possibile ricostruire in situ per anastilosi il Mausoleo B, mentre le membrature architettoniche originali sono state trasferite al Museo punico di Sabratha. I Mausolei oltre ad essere una delle testimonianze più rilevante delle possibilità dell'architettura punica di Tripolitania, gettano luce sul livello culturale ed economico della componente punica, ancora agli inizi del II sec. a.C.

Per il cosiddetto "quartiere punico" nella Regio VI, cioè a Sud del Foro non abbiamo al momento che una pianta schematica.

²⁷ Le stele hanno fatto l'oggetto di uno studio monografico dal quale noi abbiamo desunto i dati qui ripresi, mentre tutto il materiale ceramico recuperato durante i sondaggi è totalmente inedito; Taborelli 1992.

²⁸ Di Vita 1968, pp. 7-83.

La parte indagata è limitata a Nord dal tratto meridionale del muro bizantino, ad Est dal cardine massimo, a Sud dal decumano che porta al teatro e ad Ovest dalla zona non ancora scavata. In età ellenistica questo settore era occupato da una necropoli, di cui restano i segnacoli monumentali di due sepolcri, il "Mausoleo B" a Nord, inglobato nell'isolato II, e il "Mausoleo A" all'estremità sud-occidentale dell'area indagata. La disposizione delle tombe era condizionata dalla vicinanza alle cave aperte nei banchi di arenaria per rifornire i cantieri durante la costruzione del primo nucleo urbano.

Il terremoto che colpì Sabratha tra la fine del II e l'inizio del I secolo a.C. determinò l'abbandono della necropoli. La latomia fu colmata e su di essa si impiantò il nuovo quartiere.

I saggi di scavo condotti negli isolati settentrionali della *Regio*, in particolare sotto il livello della piazza e intorno al "Mausoleo B", confermano queste fasi e dimostrano che il quartiere si sviluppò a partire dal I secolo a.C.

La parte scavata della *Regio VI* comprende una serie di isolati di impianto regolare tagliati da strade parallele alla linea di costa ed una piazza lastricata situata nella parte settentrionale.

Lo schema degli isolati e la regolarità della maglia viaria seguono un orientamento diverso da quello delle *insulae* più antiche disposte a Nord e ad Est del Foro.

I sismi che colpirono Sabratha a partire dall'età flavia provocarono danni cospicui, ma il quartiere reagì alle ripetute distruzioni, con rifacimenti e restauri, documentati dai saggi praticati attorno ai due Mausolei punico-ellenistici.

Ciascun isolato comprende diverse unità abitative; alcuni ambienti conservano i pavimenti a mosaico, tessellato bianco e nero, signino, e le pareti sono decorate da pitture a motivi lineari o a specchiature di falsi marmi. Le fronti degli isolati sono talvolta animate da portici colonnati. La vicinanza al Foro e la diretta comunicazione con i quartieri commerciali che lo circondano, garantita dall'asse N/S del cardine massimo che conduce verso mare, fanno sì che per lungo tempo la *Regio VI* sia stata un punto di riferimento delle attività produttive e commerciali; nella parte settentrionale, almeno nei secoli III e IV d.C., furono aperti numerosi uffici di armatori.

L'intensa attività che vi si svolgeva aveva il suo punto d'incontro nella piazza, lastricata e inquadrata ad Est e ad Ovest da portici colonnati addossati alle fronti degli isolati.

Al centro della piazza si trova un'edicola sacra. Nelle *insulae* meridionali sono visibili magazzini, vasche ed altri resti di impianti; all'estremità sud-orientale si trova un piccolo edificio termale, detto "ninfeo dei Serapidi" della fine del I secolo d.C., così chiamata per le quattro statue di Serapide che ne costituivano l'apparato decorativo; attualmente esse sono collocate tra le colonne sulla fronte del Museo Archeologico.

Considerazioni conclusive

Dal punto di vista morfologico, lungo il litorale libico, l'area nella quale venne a svilupparsi il sito di Sabratha dovette essere da sempre uno spazio privilegiato, naturalmente protetto da una sorta di antimurale, che ancora oggi costituisce una protezione dai venti e dalle correnti. Questa barriera di scogli offrì già nell'antichità le condizioni favorevoli all'approdo e, allo stesso tempo, dall'entroterra costituì lo sbocco naturale delle carovane dei Garamanti che provenivano da Cydamus. Sebbene noi non siamo ancora in grado di proporre l'ampiezza del bacino portuale d'età punica, né tanto meno d'età ellenistica, ci preme concludere evidenziando che sia il monumentale edificio, rinvenuto negli scavi al Tempio di Serapide, sia l'*horreum*, al quale si è accennato, non possono che fare parte dell'impianto urbano che precedette lo sviluppo urbano della Sabratha imperiale. E non volendo aggiungere altre questioni ad un settore della ricerca ancora in fieri, tuttavia riteniamo che entrambi gli edifici appartengono ai più antichi quartieri sinora noti, quelli che noi in via preliminare proponiamo di interpretare come i quartieri del porto. E che a Sabratha l'attività dei *naviculari* avesse raggiunto un livello di certa produttività, è un dato che continua a trovare conferma nella presenza della *Statio Sabrathensis* nel mosaico nel Piazzale delle Corporazioni di Ostia²⁹.

Come abbiamo cercato di evidenziare in queste pagine non è possibile al momento pronunciare alcuna ipotesi compiuta sull'impianto urbano d'età punica o ellenistica.

²⁹ Becatti 1961, n. 95, p. 69 s., Tav. XCIII.

L'importanza della ripresa dell'avvio di un progetto di ricerca su Sabratha punica non è limitata a definire la *facies* del sito in questo periodo, ma altresì a comprendere il suo ruolo rispetto ad altri centri del Mediterraneo Antico.

Un'altra evidenza, che può dare supporto alla nostra ipotesi di localizzazione dell'emporio punico in questa parte del litorale, è la presenza a Sabratha di una tonnara, purtroppo oggi in completo disuso, ma attiva sino a qualche anno fa.

Così potrebbe valere anche per Sabratha l'interpretazione proposta per altri centri del Mediterraneo, in particolare in Sicilia e la Sardegna, laddove è stato individuato un rapporto tra i fondaci fenici della prima età coloniale e gli impianti delle tonnare, nate apparentemente assai più tardi.

Infatti, appare ormai chiaro che tra le motivazioni che spinsero i Fenici verso Occidente non vi furono solo i metalli preziosi, ma anche l'industria alimentare della conservazione del pescato, la cui fama e tradizione del resto giunsero fino all'età romana imperiale e oltre. Si può dunque parlare a buon diritto oltre che di una "via dei metalli" anche di una "via del tonno"³⁰.

Tuttavia, non è forse inutile ricordare che in questa parte delle città ancora oggi si concentrano le attività legate alla pesca e che quando la marea è bassa sono visibili diverse vasche scavate nel banco roccioso, che potrebbero essere state usate proprio per conservare il pescato. Ma soltanto l'indagine archeologica e uno studio dei fondali potrà confermare o disattendere la nostra ipotesi.

Quello che si può affermare con una certa affidabilità è che nel V secolo a.C. l'insediamento punico raggiungeva l'area del foro, anche se non è possibile comprendere se le strutture rinvenute appartengano a delle abitazioni private o ad altri edifici a destinazione pubblica.

Per concludere, nello spirito di queste pagine, che vogliono aprire la strada alla ricerca futura, poiché nulla si sa della topografia culturale arcaica d'età punica, vogliamo ricordare un originale scultoreo arcaico conservato al Museo Punico di Sabratha (Fig. 6).

Quest'effigie votiva apre ben altri interrogativi, quali la localizzazione dell'area sacra che dovette accogliere il simulacro votivo, i responsabili della sua realizzazione ed anche i committenti.

Insieme all'esemplare scultoreo che riproduce il dio Bes, pubblicato dalla Spanò, costituisce al momento una delle poche testimonianze che permetteranno di contribuire alla ricostruzione del pantheon arcaico sabrathense³¹.

Siamo consapevoli di avere fornito un quadro piuttosto articolato delle questioni ancora aperte, ma ciò era indispensabile per evidenziare come la ricerca sull'emporio punico di Sabratha, nonostante decenni di indagini e di studi non può dirsi per nulla conclusa. E sebbene noi abbiamo toccato problemi e questioni del lontano passato sabrathense, ci auguriamo che questo nostro studio sia di auspicio per il futuro.

Ed è al futuro della Libia che noi tutti pensiamo di poter partecipare, non come spettatori lontani, ma sempre come attivi collaboratori sul campo. Queste pagine sono pertanto dedicate al patrimonio archeologico della Libia, una delle grandi risorse per l'autonomia culturale e sociale di questo straordinario Paese e del suo Popolo.



Fig. 6. Sabratha. Museo Punico. Statua di offerente (Archivio dell'Aurice).

³⁰ In sostanza, la tutela andrà rapidamente estesa anche a monumenti e impianti che in questo senso ben si inquadrano nell'archeologia industriale.

³¹ L'esemplare, custodito insieme agli originali del Mausoleo B e ad altri elementi scultorei nel Museo Punico di Sabratha, farà parte dell'edizione del catalogo del Museo in corso di realizzazione. Sull'analisi tipologica della statua di piccolo modulo raffigurante il dio Bes si veda Spanò Giammellaro 1995, pp. 41-51.

Abbreviazioni bibliografiche

- Aiosa S., 2013, *Il Tempio di Ercole a Sabratha. Architettura e contesto urbano*, (Monografie di Archeologia Libica XXXIII), Roma.
- Aiosa S., 2014, *Rileggendo la Sabratha di Antonino Di Vita: riflessioni e proposte sul porto e la città*, in *Mare Internum. Archeologia e culture del Mediterraneo*, 5, 2013(2014), pp. 11-30.
- Bartoccini R., 1949, *La necropoli punica di Sabratha e il culto delle divinità egiziane in Tripolitania*, in *AIONArch* 3, pp. 35-53.
- Bartoccini R., 1950, *La curia di Sabratha*, in *QAL* 1, pp. 29-58.
- Bartoccini R., 1964, *Il tempio antoniniano di Sabratha*, in *LibAnt* I, pp. 21-42.
- Barton I.M., 1982, *Capitoline Temples in Italy and provinces especially Africa*, in *ANRW* II, 12.1, Berlin-New York, pp. 259-342.
- Becatti G. (a cura di), 1961, *Mosaici e pavimenti marmorei*, (Scavi di Ostia IV), Roma.
- Bonacasa N., 2000, *The port of Sabratha, Libya – a case study*, in M.H. Mostafa, N. Grimal, D. Nakashima (eds.), *Underwater Archaeology and Coastal Management. Focus on Alexandria 3. International Workshop on Submarine Archaeology and Coastal Management*, Paris, pp. 69-73.
- Bonacasa N., 2010, *Università di Palermo, attività della Missione archeologica a Sabratha, Leptis Magna e Cirene*, in *LibAnt*, n. s. v, 1998-2008[2010], pp. 79-98.
- Bonacasa N., Carra Bonacasa R.M., 2003, *Gli edifici termali di Sabratha. Nota preliminare*, in *QAL* 18, pp. 403-419.
- Bonacasa N., Mistretta A., 2011, *Il Tempio di Serapide a Sabratha*, in *Mare Internum. Archeologia e culture del Mediterraneo* 3, pp. 83-102.
- Bonacasa N., Mistretta A., 2012, *Sabratha sotterranea: ultime ricerche al Tempio di Serapide*, in M.B. Cocco, A. Gavini, A. Ibba (a cura di), *L'Africa Romana XIX. Trasformazione dei paesaggi del potere nell'Africa settentrionale fino alla fine del mondo antico*, 1, pp. 345-364.
- Bonacasa N., Mistretta A., 2015, *Nota preliminare sull'Isola di Sabratha*, in *Atti del Convegno Internazionale Il culto di Iside nel Mediterraneo tra Lilibeo e Alessandria d'Egitto (13-14 Maggio 2011)*, Marsala, (Mare Internum. Archeologia e culture del Mediterraneo Suppl.), c.d.s.
- Brecciaroli Taborelli L., 1983, *Il tofet neopunico di Sabratha*, in *Atti del I Congresso Internazionale di studi fenici e punici*, Roma, Vol. II, pp. 543-547.
- Brouquier-Reddé V., 1992, *Temples et cultes de Tripolitaine*, (Études d'Antiquité Africaines), Paris.
- Caputo G., 1959, *Il teatro di Sabratha e l'architettura teatrale nordafricana*, (Monografie di Archeologia Libica VI), Roma.
- Caputo G., 1977, *Sincretismo religioso ed espressione figurativa in Tripolitania. Testimonianze e problemi*, in *QAL* 9, pp. 119-124.
- Carra Bonacasa R.M., Morfino D., 2003-2004, *Il cristianesimo a Sabratha alla luce delle più recenti indagini*, in *RAL* LXXVI, pp. 3-77.
- De Miro E., Fiorentini G., 1977, *Leptis Magna. La necropoli greco-punica sotto il teatro*, in *QAL* 9, pp. 5-75.
- De Miro E., Polito A., 2003, *Ricerche archeologiche a Leptis Magna. Area del Foro Vecchio*, in *Quaderni di Archeologia* 4, pp. 265-273.
- De Miro E., Polito A., 2005, *Leptis Magna. Dieci anni di scavi archeologici nell'area del Foro Vecchio. I livelli fenici, punici e romani*, in *QAL* 19.
- Di Vita A., 1968, *Influences grecques et tradition orientale dans l'art punique de Tripolitaine*, in *MEFRA* 80, pp. 7-83.
- Di Vita A., 1969, *Le date di fondazione di Leptis e di Sabratha sulla base dell'indagine archeologica e l'eparchia cartaginese d'Africa*, in J. Bibauw (éd.), *Hommages à Marcel Renard*, (Coll. Latomus 103, 3), pp. 196-202.
- Di Vita A., 1976, *Il Mausoleo punico-ellenistico B di Sabratha*, in *RM* 83, pp. 273-285.
- Di Vita A., 1982, *Gli Emporia di Tripolitania dall'età di Massinissa a Diocleziano: un profilo storico-istituzionale*, in *ANRW* II.10.2, pp. 515-595.
- Di Vita A., 2004, *Una clausura a Sabratha*, in M. Khanoussi, P. Ruggeri, C. Vismara (a cura di), *L'Africa romana XV. Ai confini dell'Impero: contatti, scambi, conflitti. Atti del xv convegno di studio, Tozeur, 11-15 dicembre 2002*, Roma, pp. 1771-1788.
- Di Vita A., Livadiotti M. (a cura di), 2005, *I tre templi del lato nord-ovest del Foro Vecchio a Leptis Magna*, (Monografie di Archeologia Libica XII), Roma.
- Eingartner J., 2005, *Temples cum portibus. Ausstattung und Funktion italischer Tempelbezirke in Nordafrika und ihre Bedeutung für die römische Stadt der Kaiserzeit*, (Internationale Archäologie 92), Rahden/Westf.
- Haynes D.E.L., 1955, *An Archaeological and Historical guide to the Pre-Islamic Antiquities of Tripolitania*, 1955 (Tripoli, 1981⁴).
- Joly E., 1998, *Sabratha*, in G. Uggeri (a cura di), *La città romana, Atti del Secondo Congresso di Topografia Antica, (Roma, 15-16 maggio 1996)*, (JAT VIII), Roma, pp. 129-150.
- Lepelletier C., 1998, *L'Afrique*, in *Rome et l'intégration de l'Empire, 44. av. J.C. - 260 apr. J.C.*, II, *Approches régionales du Haut-Empire romain*, Paris, pp. 71-112.
- Masturzo N., 2002, *Alcune osservazioni sulle prime fasi monumentali dei fori di Leptis Magna e Sabratha*, in *Orizzonti* 3, pp. 77-85.
- Masturzo N., 2003, *Le città della Tripolitania fra continuità ed innovazione. I fori di Leptis Magna e Sabratha*, in *MEFRA* 115, 2, pp. 705-753.
- Mistretta A., 2015a, *Das Emporium von Sabratha (Libyen) und das Forschungsprojekt «Sabratha, de l'emporion phénicien à la cité romaine»*, in *Bulletin der Schweizer Arbeitsgemeinschaft für Klassische Archäologie*, c.d.s.
- Mistretta A., 2015b, *Sabratha: nuove ricerche e scoperte al Tempio di Serapide*, in *Religione e società civile a Sabratha*, Roma, c.d.s.
- Mistretta A., 2015c, *Sabratha: the punic emporium. New data and Prospects for topographic and town planning research*, in *Philaios. Études d'antiquités méditerranéennes*, vol. I, Neuchâtel.
- Montali G., 2013, *Nuove ricerche sull'anfiteatro di Sabratha*, Macerata.
- Munzi M., 2001, *L'epica del ritorno. Archeologia e Politica nella Tripolitania Italiana*, Roma.
- Romanelli P., 1965, *Sabratha*, in *EAA*, VI, Roma, pp. 1050-1060.
- Sabratha I = P.M. Kenrick (ed), *Excavations at Sabratha 1948-1951: a Report on the Excavations conducted by Dame Kenyon and J.B. Ward-Perkins*, (JRS, Monograph no. 2, Publication of the Society for the Promotion of Roman Studies), London.
- Spanò Giammellaro A., 1995, *Brevi notazioni su una scultura del Museo Punico di Sabratha*, in *QAL* 17, pp. 41-51.
- Taborelli L., 1992, *L'area sacra di Ras Almunfakh presso Sabratha. Le stele*, (RSF Suppl. 20).
- Tomasello F., 2010, *Tradizione locale e influssi esterni nell'architettura protoimperiale di Sabratha*, in M. Dalla Riva, H. Di Giuseppe (edd.), *Meetings between Cultures in the Ancient Mediterranean. Proceedings of the 17th International Congress of Classical Archaeology (Roma, 22-26 settembre 2008)*, in *Bollettino di Archeologia on line*, I, 2010/ Volume speciale A / A9 /3, 2010, pp. 7-21.
- Tomasello F., 2011, *Il tempio sul decumano maggiore di Leptis Magna*, (Monografie di Archeologia Libica XXXI), Roma.

DA ŠADRAFA E MILK' AŠTART A ROMA E AUGUSTO
SANTUARIO POLIADE E ASSETTO IMPERIALE A LEPTIS MAGNA

Nicolò Masturzo

Alla fine dell'età classica Leptis non doveva essere molto estesa: probabilmente occupava interamente il piccolo promontorio a occidente della foce dell'uadi Lebda e si poteva allargare verso l'interno con una ridotta fascia suburbana (Fig. 1, riquadro). Circa alla base del promontorio era un'area pubblica, probabilmente un santuario, che determinò in gran parte l'assetto urbano successivo grazie anche a un percorso, una 'via sacra' che a partire da quel punto andava verso l'interno¹. Dopo alcuni secoli nella zona del santuario venne realizzato il foro d'età romano-imperiale². Le particolari forme in cui si espresse il processo d'inserimento della comunità cittadina post-punica nell'Impero è ben esemplificato dal rapporto fra queste due realtà. Se si segue questa traccia si può tentare di apprezzare il processo adattativo di trasformazione identitaria, fra momenti dialettici d'integrazione e di assimilazione³.

L'esame dei dati archeologici emersi dagli scavi di Leptis Magna mette in evidenza il palese sbilanciamento fra la fase pre-augustea, rappresentata da una iscrizione⁴, da una limitata area di necropoli⁵, da poche statue frammentarie⁶ e da alcune strutture messe in luce grazie a saggi di scavo di non grandi dimensioni⁷, e la soverchiante quantità di monumenti epigrafici, architettonici e scultorei che segna la fase imperiale della città esattamente a partire dall'età augustea, un momento che costituì una vera e propria rivoluzione negli assetti monumentali pubblici⁸. La comprensione della transizione alla fase imperiale si deve perciò confrontare con gli scarsi elementi noti delle fasi più antiche: sebbene sia un tema caratterizzato a monte da forti elementi d'indeterminazione, rimane di fondamentale importanza per la storia della città e non può essere agevolmente aggirato.

¹ Sull'ipotetico assetto urbano più antico di Leptis, in ultimo Masturzo 2013, pp. 200-207.

² Sul foro, Masturzo 2003, pp. 707-733; *Id.* 2005, pp. 61-62.

³ Sull'argomento generale: una rassegna di utili riferimenti è in Mattingly-Hitchner 1995, in part. pp. 204-207; sulla 'romanizzazione' piuttosto equilibrata è l'impostazione espressa in Keay, Terrenato 2001, in part. ix-xi; parziale e 'alla moda' sembra il modello interpretativo proposto in Webster 2001 (e mi chiedo se possa essere applicabile alle Province Orientali); più articolata è l'esposizione del problema in Mattingly 2004, pp. 5-9; un approccio teorico che non ritengo di particolare utilità basato su una casistica perlopiù storiografica è in Gardner 2013. Questi tre ultimi contributi sono legati da una netta critica al concetto di 'romanizzazione'. Si tratta di un concetto che tuttavia non contraddice gli esiti empiricamente fondati del processo di trasformazione avvenuto all'interno del dominio di Roma, che si può astrarre da un ambito valutativo generale (ovvero da una pretesa valenza positiva della civilizzazione romana) e che tuttavia non è utilizzabile per indagare la complessità e la segmentazione del fenomeno. Mi sembra che 'romanizzazione' possa essere tutto sommato ancora un utile contenitore, come sono le categorie storiografiche generali, peraltro migliore di concetti semplicisticamente attualizzanti e più limitati, come ad esempio, 'creolizzazione', 'postcoloniale' o 'globalizzazione'. Riguardo Leptis: fondamentale Aurigemma 1940, pp. 12-43, in particolare pp. 18-20; Masturzo 2003, pp. 705-707 e 749-752; Musso 2008, pp. 161-164; Kreikenbom 2011, pp. 1-3.

⁴ Ipt 31.

⁵ De Miro, Fiorentini 1977.

⁶ Di Vita 1968a, pp. 46-52; Kreikenbom 2011, p. 4. Si tratta di sculture (realizzate in calcare poroso, cave di Ras el Hammam) in cui è difficile apprezzare quale dovesse essere il risultato estetico finale, poiché ritengo che il modellato fosse finito in stucco. Non ci sono motivi per collegarle ai "templi più antichi sul Foro" come in Di Vita 2005, p. 17.

⁷ Ciotti 1957; Howard, Carter 1965; De Miro, Politi 2005.

⁸ È questo un tema che per gli aspetti generali è stato affrontato a più riprese anche di recente, a es. da Detlev Kreikenbom e da Luisa Musso, e che qui rimane come argomento di fondo rispetto all'esame dei santuari più antichi della città e dell'innovazione religiosa indotta dal contatto con Roma. Musso 2008; Kreikenbom 2008; Kreikenbom 2011.

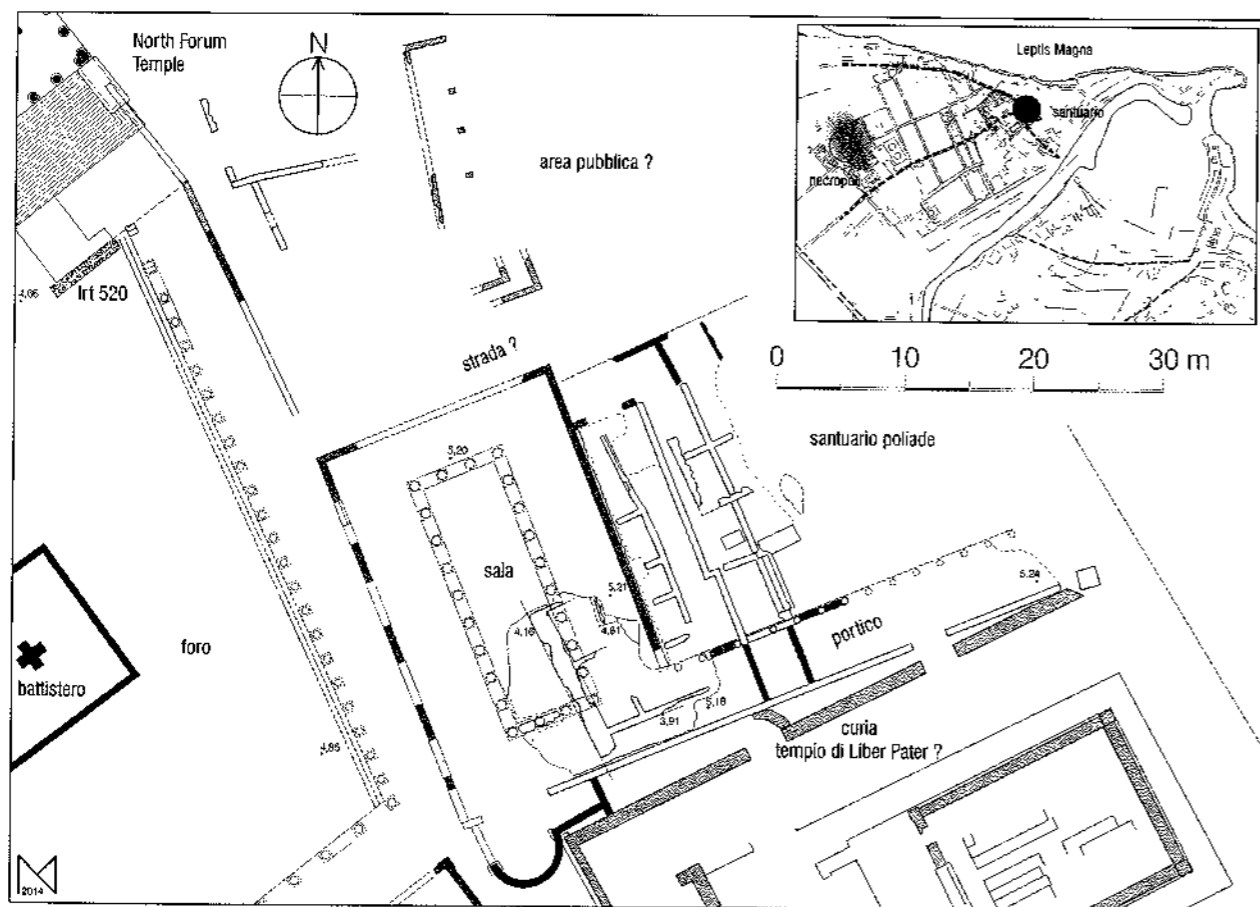


Fig. 1. Il lato orientale del foro di Leptis Magna. Nella parte meridionale della sala a pianta basilicale il saggio Howard-Carter con le strutture più antiche. Nel riquadro l'abitato nella tarda età classica, con la posizione del santuario e i percorsi principali. (N. Masturzo, rilievi e disegno 2001, elab. 2014).

Due divinità fenicio-puniche a Leptis Magna

Due divinità attestate in maniera diretta a Leptis sono di particolare significato rispetto alla fase cittadina più antica: Šadrafa (ŠDRP) e Milk'ašart (MLK'ŠTRT). Fra i due testi che li menzionano⁹ particolarmente importante è quello scoperto nel 1955 nell'area a nord della 'Curia' su un blocco iscritto relativo a una dedica, in alfabeto neopunico, di una statua di bronzo¹⁰ in un santuario, databile fra la fine del II e la prima metà del I secolo a.C. (Ipt 31). Il blocco era inglobato in un muro che allora sembrò di età piuttosto tarda¹¹. La dedica alle due divinità – i 'signori' o probabilmente i 'patroni' di Leptis¹² – ha offerto la loro più antica attestazione e incrementato le nostre scarsissime conoscenze su quel periodo. Nell'iscrizione vi è inoltre la citazione di una struttura formata da un "sostegno (?) sopra il suo rigonfiamento (?)¹³" secondo l'interpretazione del testo offerta da Maria Giulia Amadasi Guzzo¹³, una struttura la cui configurazione è piuttosto vaga e problematica, ma che sembra di una certa rilevanza monumentale. È qui inutile enumerare i vari esempi di statue dedicate su sostegni

a forma di colonna e i tanti piedistalli di statue bronzee o marmoree¹⁴, quello che invece mi preme sottolineare è che si trattava di una statua probabilmente votiva¹⁵ dedicata in un 'santuario' o 'luogo sacro'¹⁶ di notevole importanza per la vita pubblica della città, poiché la decisione rientrava anche nelle responsabilità de' 'i grandi di Lepcis e tutto il popolo di Lep[cis]'¹⁷. La seconda e più recente iscrizione neopunica (Ipt 25~Irt 294) ricorda la dedica nel mercato di una statua a Šadrafa, assimilato a Liber Pater nel corrispondente testo latino.

Occorre spendere due parole su queste divinità di Leptis. Al momento della scoperta della iscrizione Ipt 31 vi era incertezza sulla natura maschile o femminile di Milk'ašart e non risultava chiara la sua figura, formata da un non meglio identificabile Milk in rapporto con la dea Astarte, ma dai primi anni '60 si è stabilita la sua qualità di dio maschile¹⁸ anche sulla base delle iscrizioni di Umm el 'Amed¹⁹. Attualmente si ritiene possibile che almeno nel Tardo Bronzo il nome rimandi piuttosto alla sede di origine del dio: Ashtarot²⁰. M.G. Amadasi Guzzo ha comunque messo in evidenza come Milk'ašart sia una delle manifestazioni con cui si esprime Milk – Moloc e la sua indiscutibile origine fenicia²¹. Si tratta di una manifestazione del dio che trova una consistente attestazione anche a Cartagine nel III secolo a.C., con non meno di cinque iscrizioni²².

Più incerte sono l'origine e la personalità di Šadrafa: si potrebbe dire che si tratta di una divinità ricca e complessa, ma questa affermazione in realtà rischia solo di mascherare la nostra scarsa conoscenza della sua concreta espressione religiosa²³. L'ipotizzata natura sincretistica del dio Šadrafa rispetto a un dio guaritore²⁴ – Shéd, Šid, forse Iolaos – si risolve praticamente a Leptis con la traduzione del teonimo in Liber Pater e nella sua raffigurazione come Dionysos²⁵, il che lo avvicina anche a Dusares²⁶: sembrerebbe dunque principalmente un dio della fecondità.

È peraltro verso plausibile che l'estesa adozione di modelli ellenizzanti nel mondo mediterraneo oltre alla secolare tradizione di contatti e di occasionale convivenza abbia contribuito a formare una *interpretatio graeca* ancor prima di una *interpretatio romana* delle divinità fenicio-puniche²⁷. In effetti l'interpretazione greca di Heraklès come Melqart (legato a Milk'ašart da una eguale iconografia) è piuttosto antica come tra l'altro fa intendere Erodoto (II. 44) a proposito di Tiro e dell'Heraklès di Thasos²⁸. Un legame sostanziale fra Melqart e Milk'ašart deriva anche dall'origine di Leptis, che ancora in età imperiale come colonia tributa onori a Tiro, la sua metropoli²⁹.

A partire dalla fine del II-inizi del I sec. a.C. le due divinità sono rappresentate sulle monete bronzee di Leptis nella forma e con gli attributi di Heraklès (Milk'ašart) e di Dionysos (Šadrafa), dunque secondo un modello di tipo fortemente, per così dire, ellenizzato, che continua anche nelle emissioni monetali d'età augustea (Fig. 2)³⁰. La suggestiva proposta di Edward Lipiński che si possa trattare di due divinità legate al mondo egizio-alessandrino³¹ non sembra necessaria alla comprensione della *interpretatio graeca* che

¹⁴ Un tipo piuttosto semplice è nel santuario di Umm el 'Amed: Dunaud, Duru 1962, pp. 48 e 116, tav. 30.

¹⁵ Sembrerebbe meno probabile che potesse essere onoraria: Ipt a p. 79.

¹⁶ Ipt 31, p. 79; Röhlig 1996, pp. 184-185.

¹⁷ La cosa potrebbe somigliare, molto alla lontana, a testi di epoca imperiale in area greca, nei quali si parla di *synarchia* – vale a dire il gruppo dei magistrati, più il *demos* – ringrazio dell'annotazione R. Fabiani.

¹⁸ Di Vita 1968, pp. 204-205; Amadasi Guzzo 1991, pp. 85; anche sulla base di una lettura fatta da J.M. Sola Solé.

¹⁹ Dunaud, Duru 1962, pp. 181-196.

²⁰ Ribichini, Xella 1979, p. 156, ove si porta avanti anche l'ipotesi che vi fosse in età tarda una connessione con Astarte: cfr. p. 158; Amadasi Guzzo 1991, pp. 85-87; connessione dubbia secondo Kassis 2004, p. 145. Per una sintesi della sua figura divina: Lipiński 1995, pp. 271-274; Kassis 2004, pp. 151-153; anche Cadotte 2007, pp. 286-289. Naturalmente si pone il problema dell'identità di significato fra l'attestazione dei testi di Ugarit e quelli fenici sino all'epoca romana.

²¹ Amadasi Guzzo 1991, pp. 85-87; Cadotte 2007, pp. 283-289.

²² Cadotte 2007, p. 287.

²³ Si veda Cadotte 2007, p. 281.

²⁴ Lipiński 1995, pp. 195-196.

²⁵ Per la traduzione, Ipt 25~Irt 294. Erodoto I.131 e III.8; Teixidor 1980, p. 281. Una sintesi in Lipiński 1995, pp. 195-199.

²⁶ Su Dusares, Bowersock 1990.

²⁷ Che si riflette ad esempio nel giuramento di Annibale riportato da Polibio (VII. 9. 2-3).

²⁸ Teixidor 1983, pp. 245-248.

²⁹ Irt 437. Rey-Coquais 1986, pp. 597-602.

³⁰ La loro rilevanza è stata messa in evidenza già in Di Vita 1968, pp. 205-210, sulla base di Müller 1861, pp. 3-7; cfr. in ultimo Musso 2008, p. 163.

³¹ Lipiński 1993. Cfr. Musso 2008, p. 163.

⁹ ŠDRP: Ipt 25 e 31. MLK'ŠTRT: Ipt 31; Röhlig 1996.

¹⁰ Per il termine *m(')š*, ovvero statua, Xella 2001, p. 33.

¹¹ L'iscrizione viene dalla zona a nord ovest della 'Curia': "a sinistra [della 'Curia'] invece è stato in parte scavato e rilevato un edificio colonnato che probabilmente era annesso alla Curia. Riadoperata in tardi adattamenti bizantini, sono state scoperte una iscrizione romana con il ricordo di un L. Clodius ... e una iscrizione punica: il testo di otto linee inciso su un blocco di calcare costituirebbe il documento epigrafico più antico sinora rinvenuto in Tripolitania, in quanto potrebbe risalire fino alla fine del II sec. a.C., o al principio del I a.C. L'iscrizione è votiva e ricorda la divinità di Šadrapo e M.L.K'ašart, oltre che i nomi dei dedicanti e dei sufeti". Ciotti 1957. Cfr. Ipt 31, p. 74.

¹² Amadasi Guzzo 1991, p. 85.

¹³ Ipt 31. Oppure, se si vuole fare riferimento alla interpretazione data da Wolfgang Röhlig, da un capitello e da una sorta di rigonfiamento: Röhlig 1996, pp. 181-183. Cfr. Xella 2001, p. 33.

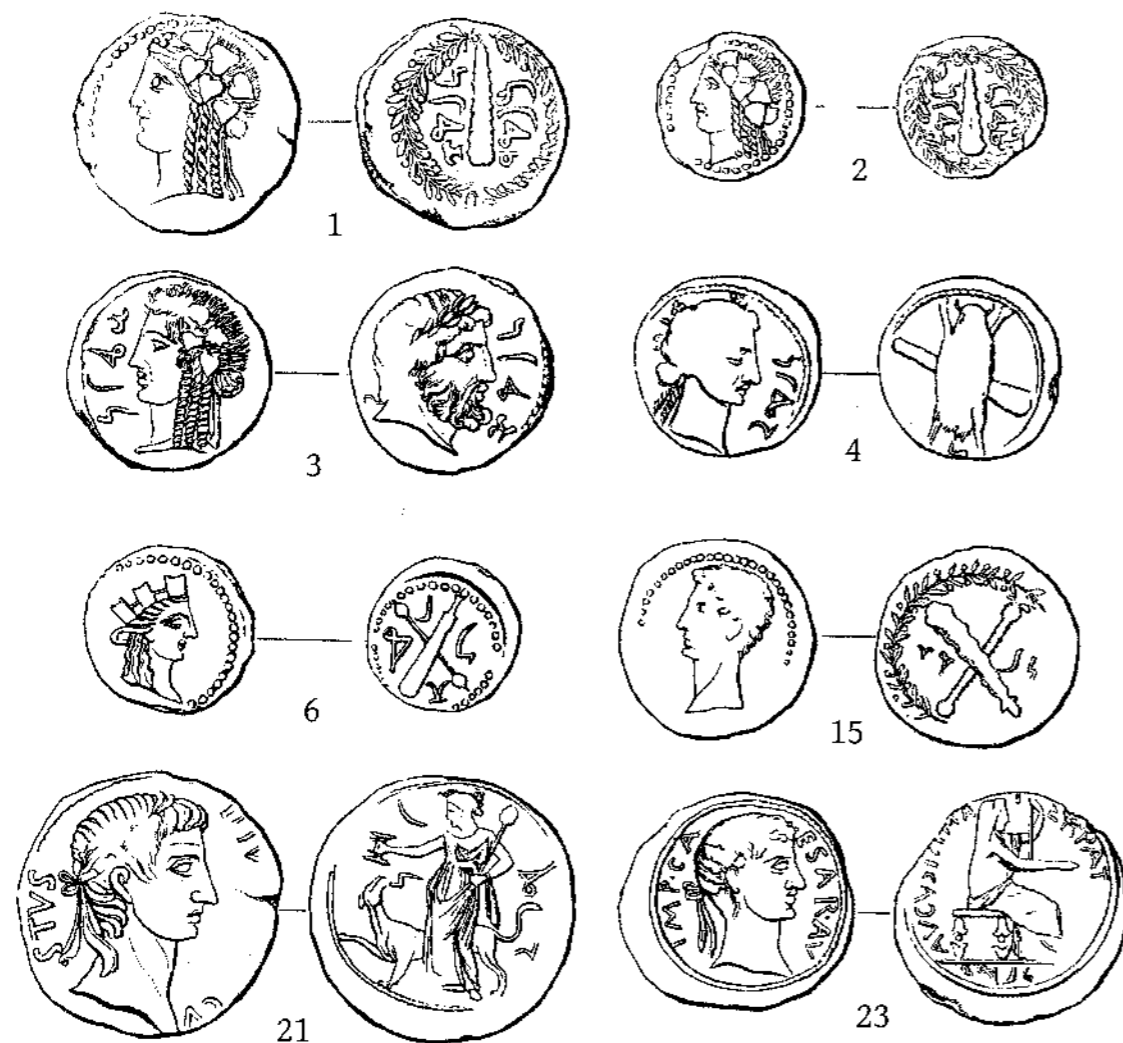


Fig. 2. Monetazioni di Leptis Magna. Si nota il costante riferimento alle due divinità poliadi Šadrafa e Milk'aštar e ai loro principali attributi nei vari tipi illustrati in Müller 1861, anche in quelle della prima età imperiale, con Augusto (n. 15) e Tiberio (n. 21). Solo con quest'ultimo si ha anche un riferimento a Livia come mater patria(e) (n. 23).

caratterizza la loro iconografia, poiché a quanto pare quei modelli erano piuttosto diffusi nel Mediterraneo antico. Sembra infatti difficile che proprio Leptis in tarda età ellenistica, quando si erano formati contatti culturali e politici ad ampio raggio, e non solo verso Alessandria, non dovesse adottare per i propri dèi le correnti forme di rappresentazione artistica. Proprio la monetazione non rende sostenibile l'ipotesi opposta, che la città dovesse continuare rappresentare gli dèi ancora secondo modelli arcaico-orientalizzanti, i quali a esempio sembrano ritrovarsi nelle statue del sacello sul porto³². L'unione insolita delle due divinità risulta l'aspetto più interessante messo in evidenza da Lipiński³³, che tuttavia è al momento rischioso ricondurre a una doppia componente dell'archeologia delle origini, del tutto ipotetica, la quale sarebbe potuta derivare dalla compresenza di popolazioni libiche e fenicie. I due *theoi patrioi* mantengono il proprio ruolo dominante nel *pantheon* cittadino almeno sino all'età severiana, quando a Leptis vengono esaltati negli altorilievi dei pilastri che fiancheggiano le absidi contrapposte della basilica nel *forum novum*³⁴, inoltre, da parte di Settimio Severo,

memore delle proprie origini, viene loro dedicato un tempio ricordato per la sua eccezionale architettura³⁵. I due nuclei principali dei culti cittadini, quello delle origini e quello romano, si trovano anche collegati nelle rappresentazioni dell'arco severiano di Leptis, ove viene replicata l'associazione di Liber Pater con Ercole sul parapetto della quadriga e quella della triade Giove-Settimio Severo, Giunone-Giulia Domna e Minerva, accompagnati da Tyche, su un pannello dei piloni³⁶.

Il lato orientale del foro: un santuario?

Sarebbe opportuno avere una vaga idea di come a Leptis poteva concretizzarsi 'un luogo sacro' di età post-punica. Anche su questo aspetto si sconta una forte carenza di documentazione archeologica: in Fenicia l'architettura sacra di rilevanza monumentale sembra orientarsi già nell'Età del Bronzo verso un complesso sacro delimitato da un recinto chiuso, nel quale si trova una cappella destinata a contenere l'immagine della divinità³⁷. Un modello simile si può rintracciare anche nell'architettura religiosa punica del Nordafrica, che sembrerebbe sviluppare santuari a corte scoperta con una o più celle sul fondo o al suo interno³⁸. Una sopravvivenza discretamente conservata è il piccolo santuario extraurbano di Thinissut per Baal-Saturnus e Tanit-Caelestis, i cui resti furono resi noti più di un secolo fa da Alfred Merlin. Si ritiene che questo santuario fosse inizialmente, nel II secolo a.C., composto da una corte quadrata e porticata nella quale su uno zoccolo era eretto un betilo. Nella fase più tarda esso fu articolato secondo una scansione molto più complessa: ad ovest fu costruito un sacello suddiviso in tre spazi piuttosto articolati e nella corte centrale trovarono posto altri due sacelli di culto³⁹.

È ragionevole ipotizzare che anche in Tripolitania il santuario a corte scoperta potesse costituire uno dei modelli di riferimento ancora nella prima età tiberiana, come dal punto di vista epigrafico fa intendere l'iscrizione neopunica per il santuario di Ammone a una quarantina di miglia da Leptis, ove vengono eretti 'edifici templari e portici' sotto il proconsole Lucius Aelius Lamia (15-17 d.C.)⁴⁰.

In effetti la zona di ritrovamento dell'iscrizione Ipt 31, ovvero quella dello scavo a nord della 'Curia' condotto nei primi anni '50 da Umberto Ciotti⁴¹ e purtroppo inedito, mostra una situazione monumentale sicuramente di carattere pubblico compatibile con una corte porticata. La cronologia delle strutture messe in luce non può essere stabilita con precisione, ma è comunque possibile dare un primo inquadramento delle fasi principali.

In questa zona (Fig. 1) l'orientamento delle strutture murarie è piuttosto omogeneo e sembra rimanere grosso modo costante a partire dalla fine del VII secolo a.C., secondo quanto mostrano le strutture messe in luce nel saggio diretto nel 1960 da Theresa Howard-Carter⁴². Un'ampia sala a pianta basilicale fu costruita nella prima età imperiale lungo il lato orientale del foro⁴³ e da essa probabilmente (è una zona distrutta dal saggio Howard-Carter) si aveva accesso al lungo portico che segna il lato meridionale di quest'area (Fig. 3). Il portico è più antico del podio esterno della 'Curia'⁴⁴, attribuita nella sua prima fase all'età flavia⁴⁵. Le basi del portico (nella parte orientale) non sono influenzate dai modelli della prima età imperiale, i quali vedono una notevole accentuazione dei tori e della profondità della scozia⁴⁶, e si possono plausibilmente collocare nella tarda età ellenistica⁴⁷. Anche i livelli pavimentali diversi fra il portico e la successiva gettata del pavimento

³² Dione Cassio, LXXVII. 16. 3-4. Non viene menzionato il luogo di erezione.

³³ Sicuramente una lettura banalizzante rispetto a Cordovana 2007, pp. 416-417 e 424-427.

³⁴ Sui santuari fenicio-punici Lipiński 1995, pp. 417-438; in Nordafrica, Pensabene 1990, pp. 271-281; Perra 1999, pp. 50-51 e 53-54.

³⁵ Pensabene 1990, pp. 274-275.

³⁶ Merlin 1910; in ultimo Zucca 2004, pp. 355-366. Per una discussione sulla disposizione punica del santuario basata su componenti di origine fenicia, anche Pensabene 1990, p. 272.

³⁷ Ipt 76.1: *l'dn l'mm*. Per la località in ultimo Masturzo 2013, p. 199.

³⁸ Ciotti 1954; *Id.* 1957.

³⁹ Howard, Carter 1965.

⁴⁰ Masturzo 2003, p. 720, fig. 5.

⁴¹ *Ibid.*, p. 721.

⁴² Livadiotti, Rocco 2012, p. 339. Età flavia probabilmente non molto avanzata, ma forse non si può escludere la tarda età giulio-claudia. Si tratta di una datazione peraltro precedente alla suddivisione in curie della cittadinanza, attribuibile all'età traianea, Torelli 1971, p. 109.

⁴³ Bianchi 2005, pp. 201 e 203; Masturzo 2005, pp. 80-83.

⁴⁴ Le basi di tipo attico non presentano il plinto di base, come d'altra parte è piuttosto comune a Leptis sino a tutto il I secolo. d.C., e possono trovare confronto anche con la produzione ellenistica orientale, ad esempio nelle basi della 'sala tolemaica' di Tebtynis in Egitto

³² Per le statue del sacello sul porto si veda a nota 6.

³³ Cfr. Lipiński 1993, pp. 47-50. Associazione che caratterizza anche la monetazione dei tardi regni del Nord Africa occidentale, Cadotte 2007, pp. 260-261.

³⁴ Irt 566. Floriani Squarciapino 1974, pp. 137-152. Per alcuni aspetti iconografici del foro severiano, in ultimo, Cordovana 2007, pp. 350-352 e 369-370.



Fig. 3. Il portico meridionale del peribolo del santuario poliade. In primo piano i resti di un sacello e sullo sfondo la curia-tempio di Liber Pater (?). (N03139.2001, N.M.).



Fig. 4. Il muro occidentale del peribolo del santuario poliade, con alcune strutture obliquate a seguito della costruzione di una lunga fondazione (di un colonnato?). (N03136.2001, N.M.).

dell'aula indicano una consistente differenza cronologica. Con la costruzione dell'aula a pianta basilicale a occidente del santuario si venne a creare un ampio spazio, apparentemente di risulta, nel quale successivamente fu ricavata una cisterna, i cui due successivi riempimenti rimandano *grosso modo* al I secolo d.C. e alla fase di distruzione del foro⁴⁸. Un lungo muro in opera quadrata formava il lato occidentale del santuario, leggermente arretrato in corrispondenza di un piccolo ambiente realizzato alla sua estremità meridionale (Fig. 4). Un altro ambiente apparentemente isolato fu demolito in una delle fasi successive, quando fu costruito un muro pressappoco parallelo a quello occidentale del peribolo. I due piccoli ambienti possono essere interpretati come sacelli. Un capitello di modello alessandrino della seconda metà del II secolo a.C. potrebbe provenire dal santuario⁴⁹. Anche un frammento di cornice ad *urei* (ὀυραῖος) in marmo pentelico visibile (2001) nella zona del portico, probabilmente relativa ad una edicola di culto⁵⁰ suggerisce una destinazione sacra dell'area.

La probabile zona di rinvenimento di due dediche incise su pesanti piedistalli ancora collocati nell'angolo orientale del foro, una a Liber Pater di età severiana (Irt 295) e una ad Ercole e Liber Pater dii patri (Irt 289), risulta convergente con l'ipotesi che l'antico santuario di Milk'āstart e Šadrafa coincida con l'area presa ora in esame. L'iscrizione Irt 274, assai lacunosa, secondo una recente interpretazione del testo avanzata da Ignazio Tantillo⁵¹ potrebbe riferirsi ad interventi realizzati in due diverse parti di un edificio, indicate come "[in]feriorib(us) et superiorib(us)". In effetti la possibile attribuzione delle tre lettere frammentarie ...]ROP[... della prima linea a Libero Pater apre la possibilità di collegare a

questo tempio dei rifacimenti o dei restauri di una certa consistenza, realizzati dunque nella seconda metà del III sec. d.C. Un edificio che per la sua disposizione potrebbe essere compatibile con interventi in due parti strutturali così distinte è la 'Curia', alla quale ora si può attribuire anche l'iscrizione Irt 275 grazie alla fase di rifacimento in marmo dei colonnati⁵². La curia, secondo questa ipotesi consacrata a Liber Pater, avrebbe ospitato le riunioni dell'*ordo decurionum* di Leptis dopo l'abolizione dell'ordinamento cittadino di tradizione punica: peraltro i due *dii patrii* assunsero nell'assetto imperiale della città la veste ufficiale di geni della colonia o del municipio⁵³. La discontinuità istituzionale poté essere così compensata, e probabilmente meno percepita come evento problematico, grazie anche a una certa continuità nelle funzioni religiose e simboliche.

Il lato nord-occidentale del foro

I dati relativi alla fase di formazione del foro di Leptis non sono tali da risolvere il dibattito sulla sua costruzione. Si era ritenuto plausibile che potesse essere stato realizzato in corrispondenza di un'area pubblica più antica, e questa ipotesi rimane in linea teorica ancora valida, tuttavia non si rintraccia un assetto monumentale precedente all'età augustea, secondo quanto era stato già notato nel 1949 da John Bryan Ward-Perkins⁵⁴. Riguardo ai culti Ward-Perkins era stato piuttosto prudente e aveva sostanzialmente tenuto conto delle attribuzioni indicate dagli archeologi italiani d'anteguerra⁵⁵.

Antonino di Vita ha tentato per primo di dare una risposta complessiva al tema del rapporto fra gli 'dèi patri di Leptis' attestati dalla Ipt 31 e i grandi templi del foro⁵⁶, e il suo contributo del 1968 ha influenzato la letteratura archeologica praticamente sino ad oggi⁵⁷. Tuttavia i nuovi studi da lui promossi a partire dal 1990 hanno messo in evidenza dei dati in gran parte diversi da quelli allora a sua disposizione e da cui egli muoveva⁵⁸. I punti principali su cui si articolava la sua proposta erano: una datazione alta dei due templi maggiori, fra il II e i primi decenni del I sec. a.C., una sincronia dei templi maggiori con l'impianto a isolati regolari in cui erano inseriti⁵⁹; la loro successione costruttiva, con il tempio minore ('North Forum Temple' secondo la denominazione Ward-Perkins) costruito per ultimo fuori dai limiti veri e propri della piazza grazie all'intervento del proconsole Cn. Calpurnius Piso⁶⁰ attestato dall'iscrizione Irt 520; infine l'esistenza di due divinità principali, gli 'dèi patri', che dovevano trovare sede in due templi di notevole rilevanza⁶¹. In sintesi egli riteneva che nei due templi maggiori – o in eventuali loro predecessori – avessero sede i due 'dèi patri' Šadrafa e Milk'āstart e che in età augustea il culto di Milk'āstart fosse stato sostituito con quello di Roma e Augusto⁶², la qual cosa avrebbe reso necessaria la costruzione del tempio minore ove venne infine ospitato il culto più antico. In effetti lo spostamento di un culto in una città straniera, fosse stato anche antico e venerato, non appariva agli occhi delle autorità romane un atto tale da recare offesa alla religione. Sappiamo infatti che Traiano non vide impedimenti nel muovere altrove il tempio della Magna Mater di Nicomedia⁶³.

I dati raccolti nel recente studio sul grande tempio occidentale su podio del foro di Leptis inducono a

⁵² Livadiotti, Rocco 2012, pp. 335 e 340. Non è attestato a Leptis un edificio in sé denominato 'curia', mentre vi sono ovviamente le varie curie in cui era divisa la cittadinanza. Sulle curie di Leptis e la loro formazione in età traiana, Torelli 1971.

⁵³ Irt 280, 281, 282, 283, 284, 286, 287, 296, 297, 298.

⁵⁴ Ward-Perkins 1949. Cfr. Kleinwächter 2001, pp. 240-241; Masturzo 2003, p. 730; Kreikenbom 2011, pp. 11-13.

⁵⁵ Ward-Perkins 1949.

⁵⁶ Di Vita 1968b.

⁵⁷ Per quanto riguarda il problema specifico, senza elencare l'ampia letteratura, in ultimo: *contra*, Kleinwächter 2001, pp. 246-247; *pro* Crawley Quinn 2010, p. 57. Molto concettuoso e articolato il riesame condotto in Cordovana 2007, pp. 89-107. Cfr. Masturzo 2003, pp. 730-731; *Id.* 2005, pp. 129-131.

⁵⁸ Masturzo 2003, pp. 723-730; mi riferisco in generale alla mole di dati e osservazioni delle tre monografie sui templi (N. Masturzo, M. Livadiotti e G. Rocco, M. Ricciardi) edite nel volume Di Vita, Livadiotti 2005.

⁵⁹ Di Vita 1968b, pp. 201-204 e 208. A pagina 203 egli chiarisce la sua opinione sulla cronologia dei due templi maggiori: 'Ciò che è possibile dire è che i due edifici sacri occupavano ciascuno esattamente la larghezza di un isolato (m 20) e che pertanto essi – o i loro eventuali predecessori – sono da ritenere sincroni al primo impianto regolare di Leptis, il quale è da datare nella zona del foro, al più tardi agli inizi del I sec. a.C.'

⁶⁰ Di Vita 1968b, pp. 201-202.

⁶¹ *Ibid.*, p. 204.

⁶² Secondo Di Vita l'inserimento della nuova diade (Roma e Augusto) sarebbe avvenuto nella più schietta tradizione della religione fenicio-punica, che avrebbe visto la presenza di una dea madre e del suo paredro (Astarte e Melqart); Di Vita 1968b, pp. 209-210.

⁶³ Egli scriveva al suo legato Plinio: "cum solum peregrinae ciuitatis capax non sit dedicationis, quae fit nostro iure". C. Plinio, *Epistulae* X.50.

datibili fra il II e il I sec. a.C.: Pensabene 1993, p. 121, catt. 705-707. Si vedano anche due basi da Oumm el-'Amed: Dunaud, Duru 1962, pp. 112-113, catt. n. M343 e n. M346.

⁴⁸ Howard-Carter 1965, pp. 129-130, fig. 8a (tav. 34). Una consistente fase di distruzione interessa i monumenti pubblici del foro presumibilmente a partire dalla fine del IV sec. d.C. Cfr. Masturzo 2005, pp. 91-92.

⁴⁹ Bianchi 2005, p. 208, fig. 22.

⁵⁰ Numerosi esempi di edicole cultuali in monumenti funerari, in Pensabene 1993, tav. 117-118. Anche Dunaud, Duru 1962, pp. 169-172, per il confronto con un rilievo da Memphis: edicola con offerte ad Astarte.

⁵¹ Tantillo, Bigi 2010, n. 68. Una lastra marmorea frammentaria e sporadica rinvenuta fra il tempio di Roma e Augusto e quello di Giove Capitolino o di 'Liber Pater'.

collocare la sua costruzione in età augustea⁶⁴, una datazione già proposta da Ward-Perkins nel suo primo e piuttosto sommario esame dei principali edifici del foro⁶⁵. Anche se le conclusioni a cui ero pervenuto non furono accolte con favore da Di Vita, esse mi sembrano ancora ben fondate, e tornare sul tema vuole anche essere un omaggio alla sua disponibilità nel promuovere con grande generosità umana la mia ricerca. La datazione augustea del tempio occidentale, sicuramente il più antico dei tre templi affiancati, fa dunque cadere l'ipotesi della sua sincronia con l'impianto a isolati regolari della zona del foro, una disposizione urbana da collocare più indietro nel tempo⁶⁶.

Riguardo all'ipotesi della sostituzione dei culti, anch'essa si scontra con elementi piuttosto problematici. Per quanto poco estese, le indagini condotte nel 2001 in corrispondenza del tempio di Roma e Augusto non sembrano suggerire la presenza certa di un tempio più antico⁶⁷, poiché si è in presenza di un pozzo e di frammenti di decorazione parietale a stucco in stile strutturale o 'primo stile pompeiano'⁶⁸. Questi elementi e un lungo muro nell'area della tribuna confermano l'esistenza di una fase urbana precedente al tempio d'età tiberiana⁶⁹. Inoltre, il tempio di minori dimensioni posto lungo il lato nord-ovest del foro non è quello costruito per ultimo⁷⁰, fu invece costruito prima del tempio di Roma e Augusto⁷¹, come aveva notato Ward-Perkins⁷² e come è stato confermato dagli ultimi studi. Sebbene Ginette Evrard Di Vita abbia accettato l'ipotesi che l'iscrizione di Cn. Calpurnio Pisone (Irt 520) potesse essere in rapporto con il tempio minore, e anzi ne replicherebbe in forma sintetica (ma direi, piuttosto, tronca) l'iscrizione dedicatoria, non può fare a meno di citare vari esempi (Foro Romano, Terracina, Assisi, Veleia) di iscrizioni senza alcun dubbio legate ai fori stessi⁷³, come ha notato anche Claudia Kleinwächter quando per prima ha considerato non convincente quella proposta⁷⁴. Purtroppo lo studio del tempio minore condotto da Maria Ricciardi non ha chiarito completamente la relazione dei blocchi dell'iscrizione Irt 520 con l'ampia struttura posta proprio di fronte al tempio⁷⁵, riconoscibile grazie alla sua sostituzione con un nuovo lastricato di tessitura del tutto differente rispetto all'originaria pavimentazione della piazza, realizzata nel 53-54 d.C. con grandi lastre quadrate di calcare⁷⁶. È comunque da respingere una relazione diretta dell'iscrizione con il tempio: come già suggerito da Giacomo Guidi l'iscrizione del proconsole Calpurnio Pisone va piuttosto messa in relazione con la realizzazione della piazza del foro⁷⁷, un intervento che pertanto si collocherebbe preferibilmente nel 4-5 d.C. piuttosto che nel 5-6 d.C., secondo la datazione attribuita al suo proconsolato in Africa da Evrard Di Vita⁷⁸. Si noti come Cn. Calpurnio Pisone, per l'appunto citato al nominativo, sia il primo proconsole a intervenire a Leptis con il ruolo di "fonctionnaire suprême de la province inaugurant, dans les villes de son ressort, des constructions"⁷⁹, un

ruolo peraltro obbligato visto il peso politico e, come vedremo più avanti, religioso dell'intervento.

Torniamo ai nostri tre templi e ai dati che possono consentire una loro attribuzione culturale. Piuttosto stringenti, per quanto ovviamente suscettibili di discussione, sono gli argomenti per attribuire il tempio occidentale al culto di Giove Capitolino⁸⁰. Un tempio che, ricordiamo, fu costruito al centro del lato nord-occidentale del foro⁸¹ non dopo il 4-6 d.C. e che a quanto si vede doveva costituire l'elemento essenziale del nuovo spazio pubblico. La piccola tabella Irt 275 che cita l'appaltatore dei marmi per il tempio di Liber Pater, per quanto da prendere in considerazione, si rivela meno significativa di quanto si poteva ritenere un tempo per stabilire una relazione dei rifacimenti in marmo dei colonnati del tempio occidentale con quella divinità. Infatti nel II secolo d.C. vennero costruiti o rifatti in marmo gli esterni di buona parte degli edifici del foro, in particolare i colonnati, compresi quelli della 'Curia'⁸².

Il tempio occidentale è di tipo italico su alto podio, il che ovviamente costituisce un elemento di radicale innovazione rispetto a quanto si può supporre dell'architettura religiosa locale, ed era collegato tramite delle piattaforme ad archi agli altri due templi. Sembra difficilmente contestabile l'aspetto rituale di questo collegamento, per il quale non si avvertono altri motivi particolari. Va anche considerata con attenzione la situazione della cella, nella quale il podio di sostegno delle statue è diviso in tre piccoli ambienti destinati alla custodia degli oggetti sacri relativi al culto. Ciascun ambiente era accessibile da una piccola porta realizzata sulla fronte del podio che occupava l'intera parete di fondo della cella e probabilmente era destinato al corredo di una sola divinità.

Il ritrovamento nello scavo del tempio di almeno due teste relative alla triade capitolina, un frammento della testa di un acrolito barbato di dimensioni colossali attribuibile a Giove, che doveva comporre una statua seduta alta più di 3 metri⁸³, e una testa di Athena tipo Medici di minori dimensioni, ma sempre attribuibile ad una statua di culto⁸⁴, sembrano elementi sufficienti per condurre a un'identificazione più che plausibile del culto, anche se effettivamente la datazione delle teste riconduce alla ristrutturazione d'età adrianea del tempio piuttosto che alla sua fase iniziale. Luisa Musso ha portato ulteriori elementi a favore del culto capitolino con la proposta di identificare due teste marmoree di dimensioni superiori al vero, probabilmente provenienti dai vecchi scavi del tempio, l'una con Giunone e l'altra forse con Minerva⁸⁵.

Non meno significativa ai fini dell'identificazione del culto è l'attestazione della triade capitolina⁸⁶ in Irt 290, una dedica apposta, come osservato recentemente da Mario Torelli, su una tavola per offerte notevolmente più recente del tempio⁸⁷. A proposito del culto capitolino si deve ricordare l'attribuzione a suo tempo formulata da Ian M. Barton, che ne vedeva la sede nell'edificio d'età traiana costruito sul lato occidentale del foro⁸⁸. Tuttavia l'orientamento a nord-est di questo edificio sarebbe anomalo rispetto a quello di Giove Ottimo Massimo sul Colle capitolino, notoriamente volto a sud-est⁸⁹, lo stesso orientamento del tempio occidentale.

Del tempio di minori dimensioni mancano dati che possano far propendere per una attribuzione fondata su elementi oggettivi: come si è visto l'attribuzione a Milk'aštart era sostanzialmente speculativa. Il tempio è precedente al tempio di Roma e Augusto e probabilmente successivo al tempio occidentale. Dalla zona del tempio provengono varie sculture relative alla famiglia giulio-claudia, tuttavia l'incertezza sull'effettiva posizione dei rinvenimenti e il fatto che il suo podio sia il meno conservato dei tre consentono al

⁶⁴ Masturzo 2005, pp. 128-129. *Contra*: Di Vita 2005, p. 10.

⁶⁵ Ward-Perkins 1949.

⁶⁶ Fra il II e i primi anni del I sec. a.C.: Di Vita 2005, pp. 10-11 (come ribadito più volte in precedenza, ad es. Di Vita 1968b, 201-204). III sec. a.C.: Masturzo 2003, pp. 721-722; *Id.* 2013, pp. 202-203. Forse del IV sec. a.C. secondo i sondaggi realizzati nella basilica: De Miro, Polito 2005 pp. 57-76 e cfr. pp. 125-126. Sulla base anche di Ward-Perkins viene invece ritenuta plausibile una estesa riorganizzazione degli spazi in età augustea: Musso 2008, pp. 165-167.

⁶⁷ Come si ritiene in Di Vita 2005, p. 10.

⁶⁸ Livadiotti, Rocco 2005, pp. 186 e 258-264.

⁶⁹ *Vd.* a nota 66.

⁷⁰ Di Vita 1968b, pp. 202 e 210-211.

⁷¹ Kleinwächter 2001, p. 247; Masturzo 2003, pp. 726 e 731-732. Lo studio del tempio di Roma e Augusto condotto da Monica Livadiotti e Giorgio Rocco ha confermato che la sua costruzione avvenne dopo i due templi vicini e che non vi si riscontrano fasi più antiche di quella tiberiana (Livadiotti, Rocco 2005, pp. 230 e 242). Pertanto, diversamente da quanto riteneva Di Vita, l'iscrizione di Calpurnio Pisone non segna il completamento delle costruzioni lungo questo lato del foro e dunque è una pura supposizione che il tempio minore potesse ospitare il culto trasferito da un tempio antecedente quello di Roma e Augusto.

⁷² Ward-Perkins 1949, p. 402; cfr. Kleinwächter 2001, p. 240.

⁷³ Evrard Di Vita 1990, pp. 317-318 (cita a conforto J.B. Ward-Perkins, P. Romanelli, A. Di Vita). Riguardo a questo magistrato contribuito, osservo anche che non sembra particolarmente rilevante l'esistenza di un'altra iscrizione che nomina probabilmente lo stesso proconsole (C)u. Calpurnius: Irt 625) giacché, visto il punto di ritrovamento, può essere in relazione a un intervento realizzato in altre zone della città: cfr. Evrard Di Vita 1990, p. 318.

⁷⁴ Kleinwächter 2001, pp. 241-242.

⁷⁵ Ricciardi 2005, pp. 318-319 e 327-330.

⁷⁶ Aurigemma 1940, pp. 5 e 35-40; Livadiotti, Rocco 2005, pp. 241-243. Irt 338.

⁷⁷ Guidi 1934, p. 243; anche citato in Aurigemma 1940, p. 9; Masturzo 2003, pp. 728-730; cfr. Kreikenbom 2011, p. 12.

⁷⁸ Evrard Di Vita 1990, p. 330.

⁷⁹ *Ibid.* 1990, pp. 326-327. Cfr. Aurigemma 1940, p. 20: "interessa rilevare come lo stato giuridico di Leptis, per cui la città era indipendente da Roma, fosse del tutto nominale". Pochi anni prima (1-2 d.C.) il teatro non è inaugurato dal proconsole e nel testo che ricorda l'evergesia di Annobal (Tapapius) Rufus (Irt 321-323) si tenta ancora di esprimere un rapporto, per così dire, paritario:

Kreikenbom 2011, pp. 7-9.

⁸⁰ In precedenza: Musso 1996, pp. 133-135; Masturzo 2003, pp. 731 e 749; *Id.* 2005, pp. 129-131. Cfr. in ultimo Kreikenbom 2011, pp. 12-13.

⁸¹ Masturzo 2005, pp. 161-163, fig. 1.22.

⁸² *Ibid.*, pp. 104-108; Livadiotti, Rocco 2005, 245-251; Livadiotti, Rocco 2012, pp. 334-335.

⁸³ Masturzo 2005, pp. 129-131.

⁸⁴ Musso 1996, pp. 133-135.

⁸⁵ Musso 2008, pp. 184-186.

⁸⁶ Barton 1982, pp. 291-292; Musso 1996, p. 133; Masturzo 2003, p. 731; *Id.* 2005, p. 131.

⁸⁷ Comunicazione tenuta a La Sapienza, primavera 2014.

⁸⁸ Barton 1982, pp. 291-292. Edificio in seguito trasformato in chiesa.

⁸⁹ Cfr. Crawley Quinn, Wilson 2013, p. 8, fig. 1.

momento solo di suggerire una possibile destinazione al culto imperiale⁹⁰. L'introduzione del culto ufficiale dell'imperatore romano avviene a Leptis già con la media età augustea, poiché già nell'8-9 a.C. erano flaminii August(i) Caesaris due cittadini, Iddib[a]l e Abdmelqart⁹¹. Il culto si estende precocemente anche ai personaggi di spicco della famiglia, come tra l'altro mostra la monetazione d'età tiberiana ove Livia è rappresentata come *mater patria(e)* (Fig. 2, n. 23)⁹². Al momento sembra tuttavia opportuno mantenere la denominazione adottata da Ward-Perkins: North Forum Temple.

Il meno problematico dei tre templi è notoriamente quello di Roma e Augusto: rendono certa l'attribuzione l'iscrizione incisa sul portale della cella e il rinvenimento delle due teste relative ai colossali acroliti delle statue di culto⁹³. La sua costruzione si colloca probabilmente dopo il 14 e prima del 29 d.C.⁹⁴

Il convergere dei dati induce a rivedere le attribuzioni tradizionali in favore di una diversa interpretazione dell'assetto religioso e rappresentativo del foro: sul lato orientale il santuario poliade mantenne per lungo tempo l'antica disposizione, malgrado le eventuali aggiunte e rifacimenti d'età imperiale, mentre direttamente affacciati lungo il suo lato nord-occidentale erano promossi i nuovi culti legati a Roma, a iniziare dal tempio di Giove Capitolino. Con questo tempio Leptis rendeva palese la propria lealtà ed adesione a Roma, probabilmente con le stesse motivazioni che più di 150 anni prima poterono indurre Antioco IV Epifane (morto nel 164 a.C.) a erigere in Antiochia un magnifico tempio di Giove Capitolino⁹⁵.

È stato più volte sottolineato come anche nel caso di Leptis l'integrazione nel mondo provinciale romano sia stata portata avanti grazie all'azione concreta delle élite cittadine⁹⁶, secondo quanto attestano le grandi costruzioni pubbliche d'età augustea⁹⁷. La dedica di un tempio alla principale divinità romana fa comprendere come in questo processo potessero giocare non solo ragioni di ordine pratico, come rapporti privilegiati di clientela, oppure possibilità d'integrazione economica e politica favorite dall'espressione del consenso, ma probabilmente anche motivi di ordine religioso, grazie al prestigio assunto dagli dèi di Roma, vincitori e dunque sicuramente potenti⁹⁸.

La revisione complessiva del problema fa ritenere che sotto Augusto il processo d'integrazione nella provincia non si sia espresso a Leptis con una radicale alterazione dei culti patri dovuta alla traumatica sostituzione degli antichi santuari tradizionali con templi romani, un atto che senza particolari ragioni difficilmente sarebbe stato concepito dall'autorità proconsolare, ma con l'affiancamento delle nuove divinità ai vecchi culti cittadini, i quali poterono rimanere sostanzialmente inalterati nei loro spazi rituali (Fig. 5). Grazie al proconsole Cn. Calpurnio Pisone nel 4-6 d.C. fu realizzato il foro e costruito il primo tempio al centro del suo lato nord-occidentale: il consenso verso Roma fu perciò indirizzato al solo culto pubblico di Giove Capitolino. Una prudente aderenza alla 'tradizione' romana ispirò anche gli altri interventi di età augustea, poiché ad esempio nel Calcidico del 11-12 d.C. si ha una dedica al *numen* di Augusto di rigorosa correttezza istituzionale⁹⁹. Una nuova svolta nell'indirizzo religioso-rappresentativo avvenne in città con la costruzione del secondo grande tempio sul foro, con il quale l'adesione dei cittadini fu decisamente orientata verso la ricezione della forma imperiale del potere. Con Tiberio il foro fu dunque trasformato rispetto all'assetto iniziale con l'innesto asimmetrico del nuovo tempio consacrato a Roma e Augusto, analogo per volumi a quello più antico, e alle due divinità principali fu associata la pletera dei familiari dell'imperatore. Probabilmente solo dopo la svolta del 20 d.C. segnata dal drammatico suicidio di Cn. Calpurnio Pisone¹⁰⁰, a Leptis l'adesione a Roma fu piegata alle nuove esigenze di promozione dinastica, e le varie dediche ai Giulio-Claudi nelle quali il

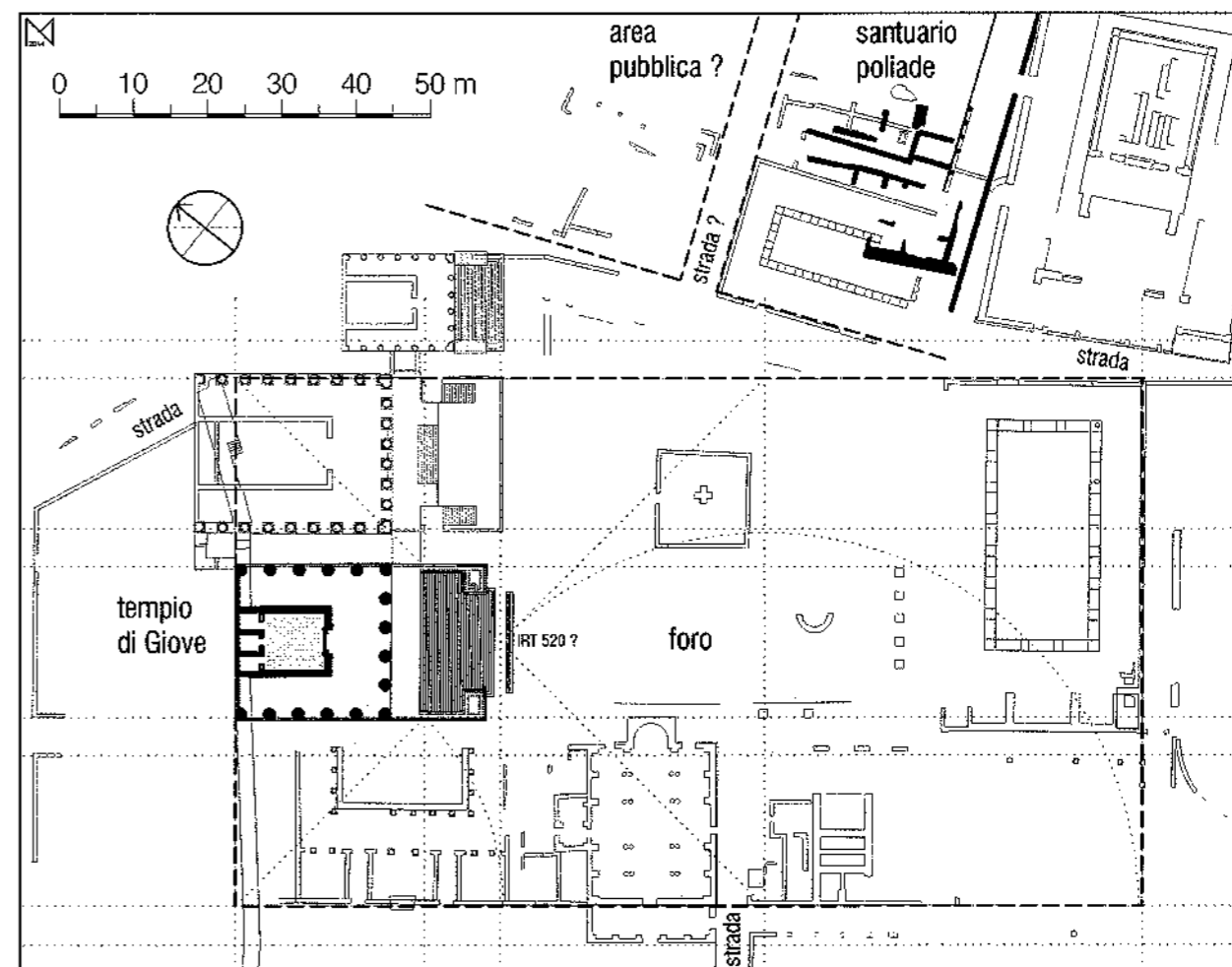


Fig. 5. La fase pisoniana del foro di Leptis Magna, 4-6 d.C. Mantiene l'antico orientamento urbano il santuario poliade dedicato a Šadrafa e Milk'aštart, mentre il nuovo foro con al centro il tempio di Giove Capitolino occupa la larghezza di tre isolati dell'espansione regolare d'età ellenistica. (N. Masturzo, rilievi e disegno 2001, elab. 2014).

rango era sottolineato dalla posizione e dalla dimensione delle statue¹⁰¹, resero manifeste ai cittadini le gerarchie e le prospettive di trasmissione del potere stabilite dal 'despota'¹⁰².

Abbreviazioni bibliografiche

- Amadasi Guzzo M.G., 1991, *Tanit-ŠTRT e Milk-ŠTRT: ipotesi*, in *Orientalia* 60, pp. 82-91.
 Aurigemma S., 1940, *Sculture del Foro Vecchio di Leptis Magna raffiguranti la dea Roma e i principi della casa dei Giulio-Claudi*, in *Africa Italiana* VIII, 1-2, pp. 1-94.
 Bianchi F., 2005, *La decorazione architettonica in pietra locale a Leptis Magna tra il I e il II secolo d.C. Maestranze e modelli decorativi nell'architettura pubblica*, in *ArchClass* 56, pp. 189-222.
 Barton I.M., 1982, *Capitoline Temples in Italy and the Provinces (especially Africa)*, in *ANRW II*, 12.1, Berlin-New York.
 Bowersock G.W., 1990, *The cult and representation of Dusares in Roman Arabia*, in *Petra and the caravan cities, Proceedings of the symposium organized at Petra in September 1985*, (Department of Antiquities of Jordan,

⁹⁰ Si veda Aurigemma 1940, pp. 9-10. Cfr. Kreikenbom 2011, pp. 6 e 17.

⁹¹ Iscrizione del mercato, Irt 319.

⁹² Cfr. Cassio Dione, LVII.12.4-5; Kreikenbom 2011, pp. 6 e 17.

⁹³ Aurigemma 1940, pp. 20-25; in ultimo, Livadiotti, Rocco 2005, pp. 230-235.

⁹⁴ Livadiotti, Rocco 2005, pp. 230-231.

⁹⁵ Livio, *Ab Urbe Condita*, XXXXI.20.9. Cfr. Crawley Quinn, Wilson 2013, p. 148.

⁹⁶ Per gli aspetti dialettici di questo fenomeno: Evrard Di Vita 1990, pp. 228-229. Kreikenbom 2008, pp. 202-208.

⁹⁷ Masturzo 2003, pp. 749-751; Kreikenbom 2011, pp. 4-13.

⁹⁸ Cfr. Cadotte 2007, p. 8.

⁹⁹ Irt 324, a. Per il culto anche Musso 2008, pp. 163-164 e 176-179.

¹⁰⁰ Una svolta di cui dà conto Cassio Dione, LVII.18-19, causata dalle tensioni fra senato e *princeps*. Cfr. Paolini 1996, in part. pp. 234-236.

¹⁰¹ Per le sculture Aurigemma 1940. Per la loro dedica Ipt 22. Cfr. Livadiotti, Rocco 2005, pp. 231-235, esemplificativa a riguardo è la fig. 2.63. Inoltre, Musso 2008, pp. 168-170.

¹⁰² Cassio Dione, LVII.8.2.

- the Iconographic Lexicon of Classical Mythology), Amman, pp. 31-36.
- Ciotti U., 1954, n. 3913 (*Leptis Magna 1952*), in *Fasti Archaeologici VII*, p. 309.
- Ciotti U., 1957, n. 4623 (*Leptis Magna 1955*), in *Fasti Archaeologici X*, pp. 369-370.
- Cordovana O.D., 2007, *Segni e immagini del potere tra antico e tardoantico. I Severi e la provincia Africa proconsularis*, Catania.
- Crawley Quinn J., 2010, *The Reinvention of Lepcis*, in M. Dalla Riva, H. Di Giuseppe (edd.), *Meetings between Cultures in the Ancient Mediterranean. Proceedings of the 17th International Congress of Classical Archaeology (Roma, 22-26 settembre 2008)*, in *Bollettino di Archeologia on line*, I, 2010/ Volume speciale A / A7 / 6, 2010, pp. 52-69.
- Crawley Quinn J., Wilson A., 2013, *Capitolia*, in *JRS* 103, pp. 117-173.
- De Miro E., Fiorentini G., 1977, *La necropoli punico-ellenistica sotto il teatro di Leptis Magna*, in *Quaderni di Archeologia della Libia* 9, pp. 5-76.
- De Miro E., Polito A., 2005, *Leptis Magna. Dieci anni di scavi archeologici nell'area del Foro Vecchio. I livelli fenici, punici e romani*, (QuadALib 19), Roma.
- Di Vita A., 1968a, *Influences grecques et tradition orientale dans l'art punique de Tripolitaine*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 80, pp. 7-84.
- Di Vita A., 1968b, *Shadrappa e Milk'ashtart dei patri di Leptis ed i templi del lato nord-ovest del Foro vecchio leptitano*, in *Orientalia* 37, pp. 201-211.
- Di Vita A., 2005, *Liber Pater o Capitolium? Una nota*, in Di Vita, Livadiotti 2005, pp. 14-21.
- Di Vita A., Livadiotti M. (a cura di), 2005, *I tre templi del lato nord-ovest del foro vecchio a Leptis Magna*, Roma.
- Dunaud M., Duru R., 1962, *Oumm El-'Amed. Une Ville de l'époque hellénistique aux Échelles de Tyr*, (DGA - Beyrouth, Études et documents archéologiques 4), Paris.
- Evrard Di Vita G., 1990, *IRT 520, le proconsulat de Cn. Calpurnius Piso et l'insertion de Lepcis Magna dans la Provincia Africa*, in *L'Afrique dans l'Occident romain (Ier siècle av. J.-C. - IVe siècle ap. J.-C.) Actes du colloque de Rome, 3-5 décembre 1987*, (Publications de l'École française de Rome 134), Rome, pp. 315-331.
- Floriani Squarciapino M., 1974, *Sculture del Foro Severiano di Leptis Magna*, Roma.
- Gardner A., 2013, *Thinking about Roman Imperialism: Postcolonialism, Globalisation and Beyond?*, in *Britannia* 44, pp. 1-25.
- Guidi G., 1934, *I recentissimi scavi nel Foro vecchio di Leptis Magna*, in *Atti del III Congresso nazionale di studi romani*, I, Bologna, pp. 242-246.
- Howard-Carter Th., 1965, *Western Phoenicians at Lepcis Magna*, in *AJA* 69.2, pp. 123-132.
- Ipt = Levi Della Vida G., Amadasi Guzzo M.G., *Iscrizioni puniche della Tripolitania (1927-1967)*, Roma, 1987.
- Irt = Reynolds J.M., Ward-Perkins J.B. (a cura di), *The inscriptions of Roman Tripolitania*, Rome-London, 1952.
- Kassis A., 2004, *Milkashtart dans la pensée religieuse des Phénico-Puniques*, in C. Auliard, L. Bodiou (a cura di), *Au jardin des Hespérides. Histoire, société et épigraphie des mondes anciens. Mélanges offerts à Alain Tranoy*, Rennes, pp. 145-155.
- Keay S., Terrenato N. (a cura di), 2001, *Italy and the West. Comparative Issues in Romanization*, Oxford.
- Kreikenbom D., 2008, *Augustus in Leptis Magna*, in D. Kreikenbom, K.-U. Mahler (a cura di), *Augustus, der Blick von außen: die Wahrnehmung des Kaisers in den Provinzen des Reiches und in den Nachbarstaaten, Akten der internationalen Tagung an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz (12-14. Oktober 2006)*, Wiesbaden, pp. 197-208.
- Kreikenbom D., 2011, *Lepcis Magna unter den ersten Kaisern*, (Trierer Winckelmannsprogramme 22, 2009), Wiesbaden.
- Lipiński (ed.), 1993, *Les dieux patrii de Leptis Magna*, in *Ancient Society* 24, pp. 41-50.
- Lipiński (ed.), 1995, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, (Studia Phoenicia XIV), Leuven.
- Livadiotti M., Rocco G., 2005, *Il tempio di Roma e Augusto*, in Di Vita, Livadiotti 2005.
- Livadiotti M., Rocco G., 2012, *La Curia del Foro Vecchio di Leptis Magna: risultati preliminari di un nuovo studio architettonico*, in M.B. Cocco, A. Gavini, A. Ibba (a cura di), *L'Africa romana: trasformazione dei paesaggi del potere nell'Africa settentrionale fino alla fine del mondo antico, Atti del XIX convegno di studio, Sassari 16-19 dicembre 2010*, Roma, pp. 325-344.
- Masturzo N., 2003, *Le città della Tripolitania fra continuità ed innovazione: i fori di Leptis Magna e Sabratha*, in *MEFRA* 115.2, pp. 705-753.
- Masturzo N., 2005, *Il tempio occidentale - 'tempio di Liber Pater'*, in Di Vita, Livadiotti 2005, pp. 35-163.
- Masturzo N., 2013, *Leptis Magna. Note sulla geografia dell'abitato, tra emporio fenicio e città imperiale*, in A. Innvernizzi (a cura di), *Mnemeion. Scritti in memoria di Paolo Fiorina*, Alessandria, pp. 185-212.
- Mattingly D.J., 2004, *Being Roman: Expressing Identity in a provincial setting*, in *JRA* 17.1, pp. 5-25.
- Mattingly D.J., Hitchner R.B., 1995, *Roman Africa: An Archaeological Review*, in *JRS* 85, pp. 165-213.
- Merlin A., 1910, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu*, (Notes et Documents publiés par la Direction des Antiquités et Arts IV), Paris.
- Müller L., 1861, *Numismatique de l'ancienne Afrique*, II, Copenhagen.
- Musso L., 1996, *Nuovi ritrovamenti di scultura a Leptis Magna. Athena tipo Medici*, in *Studi in Onore di Sandro Stucchi*, II, Roma, pp. 115-139.
- Musso L., 2008, *La romanizzazione di Leptis Magna nel primo periodo imperiale: Augusto e Roma nel 'Foro Vecchio'*, in *Augustus - Der Blick von aussen. Die Wahrnehmung des Kaisers in den Provinzen des Reiches und in den Nachbarstaaten, Akten der internationalen Tagung an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz (Oktober 2006)*, Wiesbaden, pp. 161-196.
- Paolini M.L., 1996, *Il processo pisoniano nella Roma di Tiberio*, in M. Sordi (a cura di), *Processi e politica nel mondo antico*, (CISA 22), Milano, pp. 219-236.
- Pensabene P., 1990, *Il tempio di Saturno a Dougga e tradizioni architettoniche d'origine punica*, in A. Mastino (a cura di), *L'Africa romana VII.1, Atti del VII Convegno di studio (15-17 dicembre 1989, Sassari)*, Sassari, pp. 251-293.
- Pensabene P., 1993, *Elementi architettonici di Alessandria e di altri siti egiziani*, (Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano, C - Architettura 3), Roma.
- Perra C., 1999, *Sulle origini dell'architettura templare fenicia e punica di Sardegna*, in *RSF* 27, pp. 43-77.
- Rey-Coquais J.P., 1986, *Une double dédicace de Lepcis Magna a Tyr*, in A. Mastino (a cura di), *L'Africa Romana IV, Atti del IV Convegno di studio (12-14 dicembre 1986, Sassari)*, pp. 597-602.
- Ribichini S., Xella P., 1979, *Milk'ashtart, MLK(M) e la tradizione siropalestinese sui refaim*, in *RSF* 7, pp. 145-158.
- Ricciardi M., 2005, *Il tempio di Milk'ashtart Ercole*, in Di Vita, Livadiotti 2005, pp. 309-393.
- Tantillo I., Bigi F. (a cura di), 2010, *Leptis Magna. Una città e le sue iscrizioni in epoca tardoromana*, Cassino.
- Teixidor J., 1980, *Cultes tribaux et religion civique à Palmyre*, in *Revue de l'histoire des religions* 197.3, pp. 277-287.
- Teixidor J., 1983, *L'interprétation phénicienne d'Héraclès et d'Apollon*, in *Revue de l'Histoire des Religions* 200.3, pp. 243-255.
- Torelli M., 1971, *Le Curiae di Leptis Magna*, in *Quaderni di Archeologia della Libia* 6, pp. 105-111.
- Ward-Perkins J.B., 1949, n. 4021 (*Leptis Magna*), in *Fasti Archaeologici*, IV, pp. 401-402.
- Webster J., 2001, *Creolizing the Roman Provinces*, in *AJA* 105.2, pp. 209-225.
- Xella P., 2001, *Fenicio m(')š, "statua" (Materiaux pour le lexique phoenicien III)*, in K. Geus, K. Zimmermann (eds), *Studia Phoenicia XVI: Punica - Lybica - Ptolemaica*, (Orientalia Lovaniensia Analecta 104), Louvain, pp. 21-40.
- Zucca R., 2004, *Un artifex di Pheradi Maivs? A proposito di una scultura fittile del santuario di Thinnissut (Africa Proconsularis)*, in *Gerión* 22, pp. 355-366.

IL SANTUARIO DI APOLLO *APOTROPAIOS* DI CIRENE

Oscar Mei

Dal 1999 la Missione dell'Università di Urbino a Cirene¹ si è occupata di una vasta area santuariale che occupa quasi per intero il pendio meridionale di Uadi Belgadir, di fronte alle mura ellenistiche della città situate sul "ciglio tattico" del versante settentrionale dello stesso Uadi, e che dalla fondamentale Porta Sud di Cirene si estende verso ovest, dirimpetto all'*Agorà* e all'Acropoli, per una estensione di vari ettari (Fig. 1)². La Missione per un quindicennio ha cercato di caratterizzare sempre più questa fondamentale area di culto, con l'intento di costituire un nuovo parco archeologico simile a quelli di *Zeus* e di *Apollo*, realizzati nel trentennio d'anteguerra. Dopo l'individuazione e lo scavo del Tempio dorico esastilo di Demetra, di fine età arcaica, con le tre statue di culto sepolte sotto il crollo della cella, sono stati scoperti anche vari frammenti in marmo di *Paros* riferibili ai tre acroteri situati in origine sul tetto dell'edificio, in corrispondenza della facciata. Alcune parti appartengono alle due sfingi laterali e le altre si riferiscono al grande acroterio centrale a volute, con due *korai* ai lati, di cui è conservata una testa³.

È stato poi individuato il grande Altare prospiciente l'edificio di culto e il non lontano Propileo monumentale tetrastilo, rivolto verso la Porta Sud di Cirene; inoltre una attigua piccola *Stoa* con colonne doriche sulla facciata, aperta verso l'esterno. Successivamente è avvenuta la scoperta del Teatro greco⁴, ricavato nel pendio roccioso, così come negli anni successivi anche la individuazione di nove sacelli allineati sul bordo di un grande terrazzo attiguo. Da ultimo è stata rinvenuta una serie di altri terrazzi con nuovi edifici ad ambiente unico o accoppiati o disposti con continuità, con i relativi materiali archeologici all'interno, talvolta sotto il crollo del tetto.

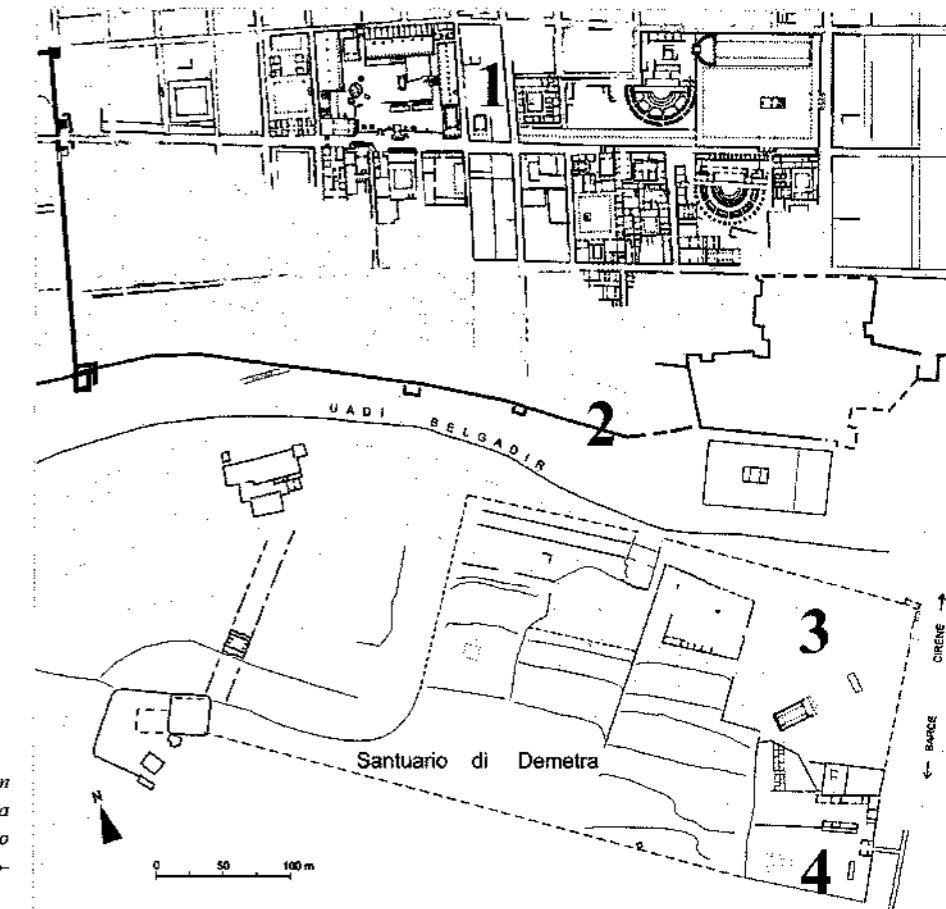


Fig. 1. Pianta dell'area meridionale di Cirene, con il Quartiere dell'*Agorà* in alto (1), le mura della città di età ellenistica (2) e, in basso, il Santuario di Demetra (3) e quello attiguo di *Apollo Apotropaïos* (4).

¹ Desidero dedicare questo contributo al mio Maestro Prof. Mario Luni, prematuramente scomparso, direttore della Missione Archeologica dell'Università di Urbino a Cirene dal 1996 al 2014, insieme al quale avevo presentato questo intervento al Convegno. A lui si deve l'ampliamento dei lavori della Missione di Urbino dall'area urbana del Quartiere dell'*Agorà* e dell'Acropoli alla vasta zona culturale extraurbana a Sud, comprendente appunto i Santuari di Demetra e di *Apollo Apotropaïos*.

² Luni 2001; *Id.* 2006; *Id.* 2010.

³ Luni, Fabbrocotti, Lazzarini 2003; Lazzarini, Luni 2010.

⁴ Luni, Cardinali 2010.

Il nuovo santuario extra-urbano di Demetra si rivela essere uno dei più importanti luoghi di culto a Cirene (di poco a sud delle mura della città), pressoché uguale per estensione e per monumentalità all'area consacrata ad Apollo (a nord-ovest) e a quella dedicata a Zeus (a nord-est), ugualmente "periferiche" nel contesto della città di età arcaica e classica, fino alla costruzione delle grandi mura del periodo tardo-ellenistico, che hanno allora inglobato la collina settentrionale e il terrazzo della fonte di Apollo; si tratta in effetti della triade di divinità più significative nell'ambito di Cirene, alle quali fin dalle origini della colonia sono stati riservati ampi spazi per il culto attorno alla città, a formare una "cintura sacra" connessa con la polis e nettamente separata dalla necropoli e dalla chora, in una zona per altro a rischio di cementificazione a causa dell'ampliamento della nuova Cirene⁵.

La recente scoperta della nuova vasta area santuariale è avvenuta sulla base di prospezioni e dell'analisi delle strutture affioranti individuate, nonché dei materiali rinvenuti, senza tenere conto a priori della bibliografia precedente, che ha fino ad allora condizionato gli studi di vari archeologi e che si è rivelata infine fuorviante. Già le notizie fornite dai primi viaggiatori dell'Ottocento, infatti, facevano riferimento all'affioramento di resti antichi nella zona meridionale della città, messi però in connessione in genere con un'area di necropoli e con edifici funerari, per altro di assai diffusa presenza e consistenza tutto attorno alla città, all'esterno della cintura sacra.

I fratelli Beechey nel 1822 riferiscono della esistenza di tombe, sarcofagi, cave di pietra a lato di una strada in questa zona (ora riconosciuta come santuariale) e anche nella pianta del territorio a sud di Cirene indicano la presenza di due strutture rettangolari generiche⁶. Lo stesso Pacho nella carta disegnata nel 1825 segnala "agglomerations de pierres formées de ruines d'anciens edifices", "grottes sepulcrales" a lato di un "Hippodrome" (rivelatosi poi una strada nella roccia con solchi di ruote di carri) e un generico "Temple de Bacchus" (l'attuale recinto di Demetra e Kore), presso "Ain Bou-Ghadir" (la "sorgente" ancora esistente all'estremità occidentale dell'Uadi Belgadir)⁷. Nella stessa pianta sono disegnati edifici con l'indicazione "tour" in vari punti lungo la via, messi in riferimento anche in seguito con strutture funerarie. Queste notizie hanno trovato consenso anche in seguito, fino a recenti contributi⁸, in cui si è sostenuta la presenza di tombe scavate nella parete meridionale di roccia dello stesso Uadi Belgadir (si tratta, invece, di ipogei con destinazione sacra) e si sono valutati i terrazzamenti sul pendio orientale in relazione ad una antica sistemazione di tipo agrario (anziché culturale).

Si può ora affermare che il grande *Temenos* di Demetra si caratterizza fin dall'età arcaica per la sua ampia estensione, in un'area particolarmente significativa subito all'esterno della Porta Meridionale di Cirene, la più importante dell'abitato, rivolta verso sud (*Balagrai*) e ad ovest (*Barca*, *Ptolemais*, *Taucheira*, *Euhesperides*). L'intero santuario di Demetra è situato in una posizione di grande visibilità, sia dalla città che dalla strada extraurbana in parte scavata nella roccia, dovuta all'ubicazione delle antiche strutture su vari terrazzi disposti in pendio da sud verso nord. Gli edifici monumentali sveltavano in modo digradante anche al di sopra del muro perimetrale, essendo essi disposti in progressione, quasi come in una quinta scenografica: nel punto più elevato era ubicato il Tempio esastilo, ritenuto in passato forse un edificio di culto di età romana su alto podio, a causa di una *euthynteria* costituita da numerosi filari, specie in corrispondenza della facciata⁹; più in basso era situato l'Altare e infine a lato del piano stradale si apriva verso l'esterno una piccola *Stoa* e il grande Propileo tetrastilo.

L'area sacra era racchiusa all'interno di un muro di *peribolos*, del quale si è conservato sul margine meridionale un poderoso tratto lungo una ventina di metri e disposto ancora in elevato per quasi cinque. Risultano tutt'ora visibili undici filari di blocchi in calcare, di uguale altezza e messi in opera a secco. I primi quattro filari in basso costituiscono lo zoccolo della robusta struttura ed i sette al di sopra sono tutti disposti nel senso della lunghezza. Questi resti del muro perimetrale possono essere datati almeno all'inizio dell'età ellenistica.

Il santuario è disposto col margine orientale in parallelo con la più importante strada extraurbana della città ed ha una ampiezza di circa 125 metri su questo lato, ad iniziare dal Propileo fino ai resti del muro di *peribolos* verso sud. Esso risulta definitivamente abbandonato verso la metà del IV secolo d.C. e in tale stato è

Fig. 2. Veduta da Nord dell'area santuariale a Sud dell'Uadi Belgadir: in primo piano il teatro scavato nella roccia (1), quindi una serie di sacelli allineati (2), il Tempio esastilo di Demetra con l'altare (3), il muro del peribolos conservato in elevato per alcuni filari (4) e, verso Sud, l'area dell'Apotropaion (5).



giunto fino ai nostri giorni, in un moderno contesto pastorale e agricolo, rimasto intatto attraverso i secoli; le potenzialità dell'area sono subito apparse assai propizie per l'attuale ricerca archeologica.

Il santuario di Apollo Apotropaio

Nel 2006 è stata individuata una seconda area santuariale attigua, confinante verso nord con quella di Demetra, ma ad essa collegata (Fig. 2). Da allora è qui in corso di scavo un nuovo grande Tempio dorico periptero esastilo, con la successiva scoperta dell'Altare prospiciente, di un Propileo monumentale esastilo, di una serie di altari ricavati nella roccia, di numerosi ambienti e di recinti all'interno del muro perimetrale, conservati talvolta per vari filari in elevato, grazie al dilavamento del terreno sul pendio¹⁰.

Una scoperta fondamentale è avvenuta negli ultimi anni in un *oikos* quadrato, con ingresso verso est, situato all'interno di questo nuovo recinto sacro oggetto di scavo. È stato infatti rinvenuto *in situ* al centro della parete di fondo un piccolo altare in marmo¹¹ di età tardo-ellenistica con la dedica di *Damofilos* figlio di *Damofilos* a Apollo, a Zeus e a Atena, definiti tutti come *apotropaioi*. Nella *lex cathartica* di Cirene¹², dell'ultimo quarto del IV secolo a.C., si prescrive che "se nella città avvengono epidemie, pestilenza o morte si deve sacrificare nell'Apotropaion, di fronte alle porte, un caprone rosso a Apollo Apotropos". Anche nella *lex sacra*¹³, del II secolo a.C., si precisa che "a Apollo *apotropaioi* (possono essere offerti in sacrificio) capra, pecora e montone". Tre risultano gli *oikoi* allineati lungo la parete occidentale del recinto, corrispondenti ciascuno a una delle tre divinità menzionate nell'iscrizione, con quello di maggiore rilevanza al centro, probabilmente dedicato ad Apollo, menzionato per primo nell'iscrizione; sul pavimento è stata rinvenuta una olletta ancora in parte interrata nella zona centrale (Fig. 3).

La nuova epigrafe sul piccolo altare in marmo ci permette quindi di ubicare in modo esatto l'Apotropaion di Cirene, situato fuori dalle mura, di fronte alle porte della città e destinato a un culto pubblico; in questo caso, la Porta Sud rappresenta l'entrata principale di Cirene. Questo nuovo spazio sacro è costituito da un recinto con le prime strutture murarie che risalgono all'età arcaica e con tre *oikoi* allineati, di uguali dimensioni e con gli ingressi verso est.

All'interno sono stati rinvenuti depositi votivi, numerose monete e ceramica, in uno strato di cenere sul pavimento di terra concotta. Significativo si presenta il ritrovamento di un grande cratere laconico a vernice nera, datato al 500 ca. a.C. e rimasto pressoché integro fino alla fine della vita dell'edificio sacro; esso risulta, in parte interrato, ubicato al centro della parete di fondo dell'ambiente verso nord¹⁴.

⁵ Luni 2011.

⁶ Beechey 1928, pianta di fronte a p. 405.

⁷ Pacho 1827, pianta di fronte a p. 1.

⁸ White 1985, fig. 9.3 (con bibliografia precedente).

⁹ Luni 2005.

¹⁰ Luni 2011; 2014.

¹¹ Dimensioni: h. cm 12; largh. cm 16,4; spess. cm 11. Si veda Marengo 2011, pp. 249-252.

¹² Ferri 1927; Vogliano 1928; von Wilamowitz, Moellendorf 1930, p. 26; Oliverio 1933; SEG IX, 1, 1938, n. 72, 4-7; Dobias Lalou 2000, pp. 215 e 307.

¹³ SEG XX, 1964, n. 719; SECir 158, a, 2-4; Pugliese Carratelli 1960.

¹⁴ Mei 2011; *id.* 2013, pp. 75-77.



Fig. 3. A sinistra veduta aerea del Santuario di Apollo Apotropaïos, con gli oikoi da cui provengono l'altare iscritto e il cratere laconico (1), il Tempio periptero (2) e il luogo di rinvenimento del cippo di confine (3, foto M. Montanari, M. Gasparini); a destra l'altare con dedica a Apollo, Zeus e Atena apotropaici (Foto M. Luni, disegno M. de Minicis).

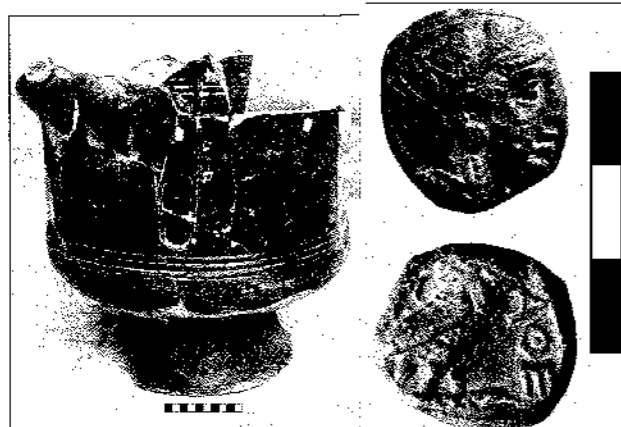


Fig. 4. Il cratere laconico a vernice nera, databile al 500 ca. a.C., e l'imitazione bronzea di tetradracma ateniese di IV secolo a.C., provenienti dagli ambienti allineati lungo la parete occidentale del recinto sacro (Foto O. Mei).

lizzate permettono di ipotizzare che il cratere rinvenuto a Cirene possa far parte della produzione della bottega di ceramisti identificata da P. Pelagatti e C. Stibbe e specializzata nella produzione di vasi a vernice nera di

Si tratta di un cratere di notevoli dimensioni (Fig. 4), essendo alto 50 cm senza l'orlo; presenta inoltre una decorazione a rilievo ricca e singolare: due nastri quadripartiti da scanalature circondano la zona tra anse ed orlo e la parte inferiore del corpo, mentre dall'attacco delle anse partono dei cordoni che giungono fino al nastro inferiore per poi risalire con una curva sopra quello superiore e terminare con un bottone. Rientra nella classe dei crateri a campana laconici a vernice nera¹⁵, pur differenziandosi per alcune caratteristiche fondamentali dai requisiti specifici della tipologia e pur ricoprendo, per dimensioni, peculiarità formali e decorative, un ruolo particolare all'interno della categoria. Le dimensioni monumentali, l'alta qualità della lavorazione e della vernice, la particolare e spesso insolita decorazione a rilievo, insieme alle caratteristiche formali e stilistiche sopra ana-

grandi dimensioni con uso sacro o funerario, attiva intorno al 500 a.C., i cui prodotti sono attestati, per il momento, solamente in Sicilia, a Lipari, a Cirene e a Sparta¹⁶.

Al di sopra del cratere è stata rinvenuta anche una imitazione bronzea di una tetradracma ateniese del terzo quarto del IV secolo a.C.¹⁷, con la testa di Atena, alla quale forse il sacello era dedicato (Fig. 4). La stessa divinità e Zeus sono menzionati nell'epigrafe sul piccolo altare, con l'epiteto "apotropaïos", così come in alcune iscrizioni di Lindos e di Erythrai di epoca ellenistica¹⁸.

Questa area sacra è stata oggetto di frequentazione già da epoca arcaica e risulta delimitata da un autonomo muro perimetrale, che presenta un unico passaggio verso sud, ossia di collegamento con la zona monumentalizzata in età classica e ellenistica con la costruzione di un Tempio dorico periptero, di un Altare, di un proprio peribolo con relativo Propileo esastilo dorico. Si tratta di un santuario che si sta caratterizzando in modo autonomo rispetto a quello ben più ampio di Demetra, attiguo verso nord, e comunque con esso in stretto riferimento.

I tre sacelli, di Apollo, di Zeus e di Atena, rappresentano qui il nucleo culturale originario, di epoca arcaica, frequentato con continuità attraverso i secoli come luogo sacro peculiare. Essi hanno determinato il successivo ampliamento verso sud dell'area santuariaria e la costruzione nella prima età classica del tempio periptero sopra menzionato, che presenta una sola grande base per la statua di culto. Una lista di personaggi maschili su una stele frammentaria di età ellenistica, rinvenuta presso il coevo Propileo esastilo¹⁹, sembra in riferimento con un elenco di sacerdoti preposti al culto di una divinità maschile. In attesa di ulteriori riscontri col proseguo degli scavi, si potrebbe ora con cautela ipotizzare che anche il Tempio fosse dedicato ad Apollo Apotropaïos, il cui santuario è menzionato dalle citate fonti epigrafiche al di fuori della Porta Sud di Cirene.

Nell'area presso questo Tempio periptero è stato di recente rinvenuto un frammento di rilievo con una serie di serpentelli affiancati, simili a quelli raffigurati su due stele recuperate negli anni '70 nella zona a sud di Cirene confinante con la necropoli²⁰, comprendenti un'iscrizione dedicata all'Anax. Questa attuale contestualizzazione tra le tre stele e l'area dell'Apotropaion consente ora di ipotizzare che la dedica all'Anax possa essere messa in riferimento con lo stesso Apollo Apotropaïos, il cui santuario è stato ormai qui riconosciuto sulla base di fonti letterarie ed epigrafiche. In passato tra l'altro, sulla base dei rinvenimenti delle epigrafi della *lex Cathartica* e della *lex sacra*, effettuati all'interno del Santuario di Apollo a Nordovest di Cirene, C. Dobias aveva avanzato l'ipotesi che l'Apotropaion fosse ubicato subito fuori la porta urbana presso tale santuario, ma di recente la stessa studiosa ha riveduto la sua precedente tesi sulla base del rinvenimento dell'iscrizione da parte della Missione di Urbino.

Cippo di confine a sud del santuario

Va aggiunto che questa nuova complessa area sacra scoperta solo di recente nella zona suburbana confinante con quella di Demetra verso nord risulta estesa circa un ettaro (pressoché 100 m x 100 m). È stato messo in luce nel 2007 il muro di peribolos per l'intera lunghezza sul lato orientale, dove corre in parallelo alla più importante strada antica extra-urbana di Cirene, che procede verso sud per Balagrai. All'estremità meridionale di questo muro perimetrale è ora stato scoperto un cippo di confine, con l'iscrizione bilingue rivolta verso l'esterno dell'area di culto (Fig. 5)²¹. Esso è saldamente ancorato alla muratura dell'angolo sud-orientale del nuovo santuario e stabilisce il limite tra la zona sacra e la *chora* coltivata (*hortos*), che il magistrato Quinto Paconio Agrippino ha recuperato al popolo romano per volere di Vespasiano nel 71 d.C. Numerosi sono i cippi di

¹⁶ Stibbe 1984, pp. 4-5, 8-9; Pelagatti, Stibbe 1988, pp. 14-15.

¹⁷ Asolati, Crisafulli 2011, p. 285.

¹⁸ Pugliese Carratelli 1955-1956; Chamoux 1953, pp. 124-125; Erythrai 60, a 35-37, b 8-9, d 2-6. Due bolli su tegole con raffigurazioni di fulmini ed uno con la menzione di Zeus, rinvenute nelle vicinanze, vanno probabilmente riferite ad un edificio di culto di questa divinità nello stesso santuario (cfr. Marengo 2011, pp. 255-258, nn. 2, 6, 8).

¹⁹ Paci 2011, pp. 258-264.

²⁰ Dobias 2006, pp. 91-96; figg. 5-6. Una stele con iscrizione e con rilievo con tredici serpentelli appaiati è stata rinvenuta nel 1973 a El Aish, nella *chora* subito a sud di Cirene, presso i confini con la necropoli meridionale; la recente scoperta di un frammento di rilievo di marmo con analoghi serpentelli allineati, avvenuto presso il Tempio periptero summenzionato, consente di contestualizzare i due rilievi ed anche un terzo, con analogo rilievo e iscrizione, di provenienza sconosciuta. La studiosa ha dibattuto il tema del riconoscimento dell'Anax, il Signore, potenzialmente riferibile a varie divinità, tra cui Zeus, Asclepio, uno dei Dioscuri, Aristeo, Apollo.

²¹ Luni 2011, pp. 231-236; Paci 2011, pp. 269-273.

¹⁵ Pelagatti, Stibbe 1988.



Fig. 5. Il cippo di confine con iscrizione bilingue, ancorato alla muratura dell'angolo Sud-Ovest del Santuario, che stabilisce il limite tra l'area sacra e la chora coltivata (foto O. Mei).

confine di I secolo d.C. rinvenuti nel territorio di Cirene, in genere sporadici, relativi al recupero di terre reali (*restitutio agrorum*) lasciate al popolo romano per testamento nel 96 a.C. da Tolomeo Apione, ultimo re della città²²; in questo caso il cippo è ancora *in situ* e segnala l'esatto confine tra la "cintura sacra" attorno a Cirene e la *chora* agricola all'esterno, con relativa necropoli.

Per la prima volta pertanto risulta definita con esattezza l'estensione dell'area sacra suburbana al di fuori della Porta Sud della città, ampia circa 300 metri, ed il punto di inizio della *chora* coltivata, in precedenza qui di proprietà pubblica e poi usurpata da privati. Si può discutere se questa proprietà terriera reale possa essere stata destinata almeno in età tolemaica alle spese del santuario ad essa confinante. Questo tipo di recupero ha avuto inizio a Cirene con emissari dell'imperatore Claudio ed è proseguito con ulteriori interventi, tanto che tredici risultano i cippi del periodo di Vespasiano segnalati nel 1971. Si tratta di blocchi di calcare iscritti, rinvenuti in genere riusati in strutture di epoca successiva, ma in molti casi essi sono stati scoperti in immediata connessione con la città. La Reynolds ha auspicato in passato il ritrovamento di nuovi cippi *in situ* e in buone condizioni per potere meglio comprendere eventuali ulteriori implicazioni di carattere storico. Significativo appare pertanto questo nuovo blocco con iscrizione, che risulta ancora nella posizione originaria, sal-

damente collegato all'angolo esterno sud-est del muro perimetrale dello spazio sacro e con la faccia iscritta rivolta verso gli *hortos* di proprietà reale.

Questa circostanza sembra rinsaldare l'interconnessione tra il limite dell'area santuariaria e l'inizio del terreno pubblico, in stretto riferimento col santuario stesso. Già in precedenza è stato osservato che attraverso i cippi di confine le terre reali sembrerebbero assai vicine a ciò che furono le proprietà di Apollo, come i conti dei demiurghi e altre iscrizioni ci rivelerebbero, per assicurare una certa autonomia finanziaria al santuario, nonché proventi per opere e cerimonie per Apollo, Artemide, Atena, *Hermes* e *Herakles*²³.

Pertanto la peculiare collocazione del cippo (Fig. 3) sembrerebbe avallare una interconnessione anche tra l'area sacra a Demetra e ad Apollo *Apotropaïos* e il terreno pubblico riservato per le necessità di funzionamento dello stesso santuario. Una ulteriore conferma sembra derivare da un altro cippo di pietra (inv. 71.695) trovato frammentato nell'area demetriaca scavata da D. White nel 1971, con una iscrizione che menziona la *restitutio* nel I secolo d.C. al popolo romano di un tratto di *ager publicus*²⁴. Sebbene manchino altre notizie in merito, si

può ritenere che si tratti di un cippo simile al precedente, posto in origine sulla cima della collina al confine tra la zona sacra a Demetra e l'attigua area agricola a sud; i proventi da queste terre erano probabilmente riservati alle spese per il mantenimento del culto della dea e per nuovi edifici di culto. Forse è presto per trarre conclusioni, ma in ogni caso si è ottenuta una ulteriore attestazione dell'ubicazione di terre reali immediatamente ai margini della "cintura sacra" attorno a Cirene e su una ampia estensione. I due nuovi cippi iscritti risultano pertanto assai significativi e permettono di approfondire la discussione sull'interessante tema relativo ad *ager publicus* e attigua area sacra di probabile riferimento.

Di certo questo nuovo e completo cippo iscritto, ancora *in situ*, segnala anche il punto di inizio della necropoli meridionale della città; essa su due ampie fasce ai lati della importante strada antica per *Balagrai* si snoda da qui per più di un chilometro attraverso la *chora* verso sud, con tombe monumentali ricavate tagliando pareti di roccia e talvolta anche costruite in elevato²⁵.

L'epiclesi *Apotropaïos* o l'equivalente *Apotropos* indica Apollo come forza sovranaturale che sovrintende alla tutela preventiva dei confini e che come tale deve avere sede al di là di essi. È colui che mette in fuga, che risulta spaventoso al primo sguardo e quindi tiene lontano²⁶. Le più antiche testimonianze letterarie del culto di Apollo *Apotropaïos* provengono da alcune commedie di Aristofane: lo si nomina nelle "Vespe"²⁷ (422/421 a.C.), negli "Uccelli"²⁸ (414/413 a.C.) e nel "Pluto"²⁹ (388/387 a.C.), oltre che probabilmente nei "Cavalieri"³⁰ (424/423 a.C.), in cui compare un'invocazione ad un *Apotropaïos* non altrimenti specificato.

Tre sono le divinità *apotropaïoi* note epigraficamente³¹: Apollo³², con 12 attestazioni (ora 13), Zeus con 8³³ (ora 9) e Athena con 4³⁴ (ora 5). Se si esclude il frammento di calcare iscritto da *Naukratis*, databile tra 550 e 450 a.C., che nomina uno *ieròn* sacro a *Zeus Apotropaïos*³⁵, tale epiclesi per Zeus e Athena compare solo a partire dalla prima metà del IV secolo a.C. e solo epigraficamente.

La più antica attestazione del culto di Apollo *Apotropaïos* invece risale al 430 ca. a.C. e proviene da un'epigrafe con *lex sacra* proveniente da Calcide ma da mettere in riferimento con un santuario situato probabilmente a *Kynosoura*, la penisola che chiude la baia di Maratona, punto di osservazione fondamentale a controllo delle rotte³⁶. Si tratta di un'area che possiede il carattere della liminarietà, confine naturale dell'Attica; Apollo è quindi il baluardo a difesa della lingua di terra che rappresenta il confine ultimo del territorio.

Sempre dalla Tetrapoli di Maratona un calendario sacrificale della prima metà del IV secolo a.C. prescrive di offrire una capra del valore di 12 dracme ad Apollo *Apotropaïos*³⁷; stessa cosa avviene nel coevo testo sacro della "Grande Demarchia" da Erchia³⁸, demo di Atene.

Significativo anche il caso proprio di Atene³⁹, in cui Apollo *Apotropaïos* è venerato anche con le epiclesi di *Prostaterios*, che chiude l'accesso delle mura dall'interno, tutela lo spazio delimitato dalle mura e si pone dinanzi alle porte a difesa della *polis*, e di *Agyeus*, signore delle strade e generatore del tracciato viario.

²⁵ Questa circostanza è stata verificata anche tramite le indagini attualmente in atto e conferma ulteriormente l'esistenza di una "cintura sacra" anulare, ampia varie centinaia di metri tra le mura urbane e l'inizio delle aree sepolcrali esistenti nella *chora* tutt'attorno a Cirene, specie lungo le vie.

²⁶ Per una disamina accurata e completa dell'epiclesi e delle testimonianze archeologiche ed epigrafiche relative all'Apollo *Apotropaïos* si veda: Di Nicuolo 2013.

²⁷ Ar., V. 160.

²⁸ Ar., Av. 61.

²⁹ Ar., Pl. 359; 854.

³⁰ Ar., E. 1307.

³¹ Uno scolio al v. 359 del Pluto di Aristofane ci informa che, oltre Apollo, anche Eracle era considerato *Apotropaïos*; stessa notizia abbiamo da un passo della *Vita di Apollonio di Tyana* di Filostrato (Phil. VA, 4.10). A tutt'oggi però non esistono attestazioni epigrafiche di un *Herakles Apotropaïos*.

³² IG II² 4852 (Atene); IG II² 5009 (Pireo); SEG XXI, 541 (Erchia); IG P 255 e IG II² 1358 (Tetrapoli di Maratona); Tit. Cam. 119 (Kamirós); SEG IX, 72 e SEG XXXIX, 2360 (Cirene); SEG XX, 719 (Cirene); SEG LV, 1113 B (Hyllarima); I. Erythrai 61 (Eritre); SEG XLV, 911, B e 912 (Kallatis); IG XIV 2464 (Marsiglia).

³³ IG IV², 1 290 (Epidauro); IG IX, 1 134 (Focide); N.Suppl.Epigr.Rh. 169, 20b (Rodi); IG XII 7,88 (Amorgos); I. Erythrai 60 (Eritre); AvP VIII 3, 161 A e 161B/150 (Pergamo); Delta I 761/30 (Naucrati).

³⁴ N.Suppl.Epigr.Rh. 169, 20a (Rodi); N.Suppl.Epigr.Rh. 169, 20b (Rodi); I. Erythrai 60 (Eritre); IGUR I 97 (Roma).

³⁵ Delta I 761/30; Demetriou 2012, p. 135, nota 170. L'iscrizione proviene dal Santuario di Hera.

³⁶ IG P 255; Mattingly 1990; Lambert 2000a; Di Nicuolo 2013, pp. 30-32, cum bibl.

³⁷ IG II² 1358; Lambert 2000b; Di Nicuolo 2013, pp. 30-32, cum bibl.

³⁸ SEG XXI, 541; Di Nicuolo 2013, pp. 32-36, cum bibl.

³⁹ IG II² 4852; Detienne 2002, pp. 163-167; Di Nicuolo 2013, pp. 37-38.

²² Reynolds 1971, pp. 47-51, tavv. 15-16; Stucchi 1975, p. 128.

²³ Oliverio 1936, n. 547; Stucchi 1975, p. 50, fig. 38; Applebaum 1979, pp. 87-88; Laronde 1987, p. 422-423. È stato osservato anche che all'inizio dell'epoca romana alcune iscrizioni attestano che dediche votive e lavori talora risultano effettuati dai proventi di Apollo, senza precisarne però l'origine. Lo stesso Tempio di Demetra è stato oggetto di restauro da parte di *Marcus Sufenas Proculus*, magistrato a Cirene in un periodo tra 4 e 14 d.C., come attesta l'iscrizione in latino sulla trabeazione dell'edificio monumentale (Paci 2010).

²⁴ White 1985, pp. 115-116, riferisce alcuni dati sul cippo di confine forniti da Joyce Reynolds, che assumono particolare rilevanza nell'ambito della recente scoperta.

Interessante anche il caso di *Kamiroi*, dove Apollo *Apotropaïos* è venerato insieme ad Ecate *Propylaia*⁴⁰.

Gli *Apotropaia* si dislocano quindi a ridosso delle fortificazioni, nei pressi degli accessi alla città o a un territorio, ma sempre e comunque al di fuori degli stessi e preferibilmente lungo i confini ultimi di questi.

Anche l'*Apotropaion* di Cirene si trova a delimitare il confine ultimo della città, subito a ridosso della *chora* e della necropoli meridionale, lungo la via principale di accesso a Cirene fin dall'età arcaica, a costituire l'estremo baluardo a difesa della comunità cittadina da eventuali aggressori e, come ricorda la *lex catarthica*, da "epidemie, pestilenze o morte"⁴¹.

Abbreviazioni bibliografiche

- Applebaum S., 1979, *Jews and Greeks in ancient Cyrene*, Leiden.
- Asolati M., Crisafulli C., 2011, *Les monnaies du Sanctuaire de Déméter: une lecture préliminaire*, in M. Luni, *Le nouveau sanctuaire de Déméter et la "ceinture sacrée" à Cyrène à l'époque royale*, (CRAI), pp. 282-287.
- Beechey F. e H., 1928, *Proceedings of the expedition to explore the northern coast of Africa from Tripoly eastward*, London.
- Chamoux F., 1953, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, Paris.
- Demetriou D., 2012, *Negotiating Identity in the Ancient Mediterranean: the Archaic and Classical Greek Multiethnic Emporia*, Cambridge.
- Detienne M., 2002, *Apollo con il coltello in mano. Un approccio sperimentale al politeismo greco*, Milano.
- Di Nicuolo C., 2013, *Apollo Apotropaïos: l'inviolabilità dei confini e la tutela dei passaggi*, in *ASAA LXXXIX Serie III*, 11, Tomo I, pp. 25-49.
- Dobias Lalou C., 2000, *Les dialectes des inscriptions grecques de Cyrène*, Paris.
- Dobias Lalou C., 2006, *Les héros Dioscure à Apollonia de Cyrenaïque*, in E. Fabbriotti, O. Menozzi (a cura di), *Cirenaica: studi, scavi e scoperte, parte I: nuovi dati da città e territorio*, (BAR Intern. Series 1488), Oxford, pp. 85-96.
- Ferri S., 1927, *La "Lex Cathartica" di Cirene. Documenti di rituale e di diritto delfici*, in *Notiziario Archeologico* 4, pp. 91-145.
- Jacopi G., 1936, *Nuove sculture camiresi. Contributo agli studi su Alcamene*, in *BA* 30, pp. 437-451.
- Lambert S.D., 2000a, *Two Notes on Attic Leges Sacrae*, in *ZPE* 130, pp. 71-80.
- Lambert S.D., 2000b, *The Sacrificial Calendar of the Marathonian Tetrapolis: A Revised Text*, in *ZPE* 130, pp. 43-70.
- Laronde A., 1987, *Cyrène et la Libye hellénistique. Libykai historiai*, Paris.
- Lazzarini L., Luni M., 2010, *La scultura in marmo a Cirene in età greca*, in G. Adornato (a cura), *Scolpire il marmo. Importazioni, artisti itineranti, scuole artistiche nel Mediterraneo antico*, Pisa, pp. 185-218.
- Luni M., 2001, *Le temple dorique hexastyle dans le sanctuaire découvert hors de la porte sud à Cyrène*, in *CRAI*, pp. 1533-1552.
- Luni M., 2005, *Le nouveau sanctuaire de Déméter à Cyrène et les découvertes récentes*, in *CRAI*, pp. 61-86.
- Luni M. (a cura di), 2006, *Cirene - Atene d'Africa*, I, Roma, pp. 147-170.
- Luni M. (a cura di), 2010, *Cirene nell'antichità*, (Cirene - Atene d'Africa II), Roma.
- Luni M., 2011, *Le nouveau sanctuaire de Déméter et la "ceinture sacrée" à Cyrène à l'époque royale*, in *CRAI*, pp. 221-287.
- Luni M., 2014, *Definire lo spazio sacro a Cirene: l'area del santuario extra-urbano di Demetra*, in A. Inglese (a cura di), *Epigrammata 2. Definire, descrivere, proteggere lo spazio. Atti del Convegno (Roma 26-27 ottobre 2012)*, Roma, pp. 197-230.
- Luni M., Fabbriotti E., Lazzarini L., 2003, *Le statue greche in marmo di età greca a Cirene*, in *RAL* XIV, pp. 403-460.
- Luni M., Cardinali C., 2010, *Il teatro greco scoperto a Cirene nel nuovo santuario di Demetra*, in *RAL* XX, pp. 679-694.
- Marengo S.M., 2011, *Inscriptions du Sanctuaire de Déméter*, in M. Luni, *Le nouveau sanctuaire de Déméter et la "ceinture sacrée" à Cyrène à l'époque royale*, (CRAI), pp. 247-258.
- Mattingly H.B., 1990, *Some Fifth-Century Attic Epigraphic Hands*, in *ZPE* 83, pp. 110-119.
- Mei O., 2011, *Cratère en cloche laconien*, in M. Luni, *Le nouveau sanctuaire de Déméter et la "ceinture sacrée" à Cyrène à l'époque royale*, (CRAI), pp. 239-243.
- Mei O., 2013, *Cirene e la ceramica laconica*, Roma.
- Oliverio G., 1933, *La stele dei nuovi comandamenti e dei cereali: iscrizioni di Cirene, Gortina, El Gubba, Ngarnes, Gasr Barberes, Gasr Taurguni, Tolmeta*, in *Documenti antichi dell'Africa Italiana*, pp. 7-84.
- Oliverio G., 1936, *Documenti antichi dell'Africa Italiana*, II, Bergamo.
- Pacho J., 1827, *Relation d'un voyage dans la Marmarique et la Cyrenaïque*, Paris.
- Paci G., 2010, *L'iscrizione monumentale sull'architrave del Tempio di Demetra a Cirene*, in M. Luni (a cura di), *Cirene nell'antichità*, (Cirene - Atene d'Africa II), pp. 133-137.
- Paci G., 2011, *Nouveaux documents épigraphiques provenant du sanctuaire extra-urbain de Déméter à Cyrène*, in M. Luni, *Le nouveau sanctuaire de Déméter et la "ceinture sacrée" à Cyrène à l'époque royale*, (CRAI), pp. 258-273.
- Pelagatti P., Stibbe C.M., 1988, *Una forma poco conosciuta di vaso laconico: il cratere a campana*, in *BA* 52, pp. 13-26.
- Pugliese Carratelli G., 1955-1956, *Nuovo supplemento epigrafico rodio*, in *ASAA XXXIII-XXXIV*, pp. 157-181.
- Pugliese Carratelli G., 1960, *Legge Sacra di Cirene*, in *PP* 15, pp. 294-297.
- Reynolds J., 1971, *New boundary stones from the public land of the Roman people in Cyrenaica*, in *LibAnt* VIII, pp. 47-51.
- Stibbe C.M., 1984, *Lo stamnos laconico*, in *BA* 27, pp. 1-12.
- Stucchi S., 1975, *Architettura cirenaica*, Roma.
- Vogliano A., 1928, *Nuovi studi sulle decretali di Cirene*, in *Fontes* 56, pp. 255-320.
- von Wilamowitz-Moellendorf U., 1930, *Cirene* (trad. G. Oliverio), Bergamo.
- White D., 1985, *Cyrene's suburban expansion south of its ramparts*, in G. Barker, J. Lloyd, J. Reynolds (a cura di), *Cyrenaica in Antiquity*, Oxford, pp. 106-112.

⁴⁰ Jacopi 1936, 450 e 451, n. 36; *Tit. Cam.*, 245; Di Nicuolo 2013, p. 39.

⁴¹ *SEG* IX, 1, 1938, n. 72, 4-7.

SANTUARI RUPESTRI NELLA CHORA DI CIRENE: INCONTRO TRA MONDO LIBYO, GRECO E ROMANO

Oliva Menozzi

Gli studi sui santuari extraurbani nel mondo coloniale Greco, con implicazioni su problematiche relative a colonizzazione e rapporto con le popolazioni indigene, sono ormai numerosi, in particolar modo per l'area Magno-Greca e Siceliota¹. Per il contesto Cirenaico (Fig. 1) si è solo di recente accennato al ruolo politico di frontiere sacre nella *chora*², con i primi studi anche sulla differenziazione nella tipologia e nell'interazione con il territorio per ciascuno dei santuari³.

La Missione dell'Università di Chieti in Libia ha intrapreso dal 1999 uno studio sistematico dei santuari extraurbani della *chora* di Cirene, con particolare attenzione a quelli di tipo rupestre⁴, e i dati delle numerose campagne di scavo e di ricognizione hanno messo in evidenza come questi 'poli culturali e rituali' fungessero anche da centri culturali, economici e politici. Il ruolo di questi santuari nella zona di Cirene, infatti, non è meramente limitato a quello di 'frontiere sacre' cristallizzate in una funzione di pura barriera tra mondo greco e mondo indigeno; sembrerebbe, invece, più probabile che essi fungessero anche da vera e propria maglia portante dell'organizzazione territoriale e che svolgessero un ruolo rilevante nei rapporti tra il mondo Greco-Romano e le tribù indigene. Tale ruolo, inoltre, non può essere troppo generalizzato e bisogna differenziarne le caratteri-

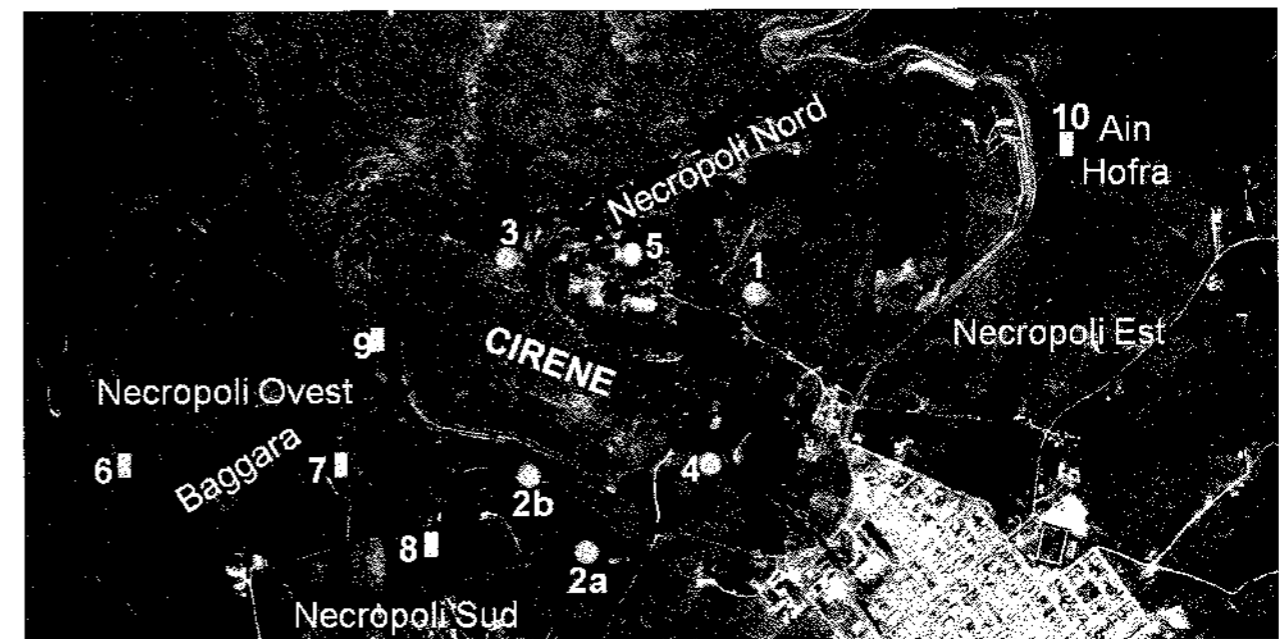


Fig. 1. Veduta satellitare di Cirene e del territorio limitrofo, con localizzazione delle principali emergenze. 1- Santuario di Zeus; 2- Santuario di Demetra e Kore, di cui a-area del tempio e b-area dei sacelli; 3- Santuario di Apollo; 4-cd. Chalchoikia; 5- il tempio dorico sulla collina settentrionale; 6-il santuario di Budrag; 7- santuario di Baggara; 8-santuario del Dioniso rupestre; 9- santuario delle Ninfe Clonie; 10-santuario di Ain Hofra.

¹ Lepore, Vallet 1967-68; Parisi Presicce 1984; Greco 1990, 1996; Mastrocinque 1993; Lattanzi 1996; Leone 1998; Genovese 1999; de Cazanove 2003.

² Di Filippo Balestrazzi 2006; Fabbrocotti 2007; Menozzi 2002, *Ead.* 2007.

³ Fabbrocotti 2007; Menozzi 2006, *Ead.* 2011.

⁴ Fabbrocotti 1997, *Ead.* 2000; Menozzi 2002, *Ead.* 2006, *Ead.* 2007.

stiche peculiari da caso a caso, tenendo sempre presente che tali emergenze archeologiche debbono essere sempre contestualizzate, sia dal punto di vista topografico che cronologico, e studiate in base alla loro localizzazione rispetto alla città e alla loro funzione nell'ambito del territorio circostante. Esiste infatti, per Cirene, una vera e propria differenziazione nella tipologia di monumentalizzazione, nelle scelte topografiche e nelle pratiche culturali dei santuari extraurbani, proprio in base alla loro posizione rispetto a città e territorio.

I santuari ad esempio più vicini alla città (Fig. 1, siti 1-4), sono quelli che costituiscono una vera e propria 'prima cinta sacra' della città, le cui scelte architettoniche, planimetriche e rituali denotano un forte richiamo alla 'ellenicità', espressione diretta di appartenenza etnica e politica della *polis*. Si tratta di santuari molto monumentali, che nelle prime fasi di vita della colonia sono da considerare, a tutti gli effetti, santuari *extra moenia*, quali il grandioso santuario di Zeus⁵ (Fig. 1, n. 1), il complicato sistema di templi e sacelli (Fig. 1, nn. 2a-b) dell'area santuariale di Demetra a Uadi BelGadir⁶, nonché lo stesso santuario di Apollo⁷ (Fig. 1, n. 3), che doveva inizialmente essere parte integrante di questa 'cinta sacra', ma che cambiò presto tale funzione con lo sviluppo urbanistico che Cirene ebbe già a partire dalla prima età classica, e che lo trasformò nel fulcro religioso e *onphalos* sacro della città. A questi bisogna poi aggiungere quelli oggi a noi meno noti, dal punto di vista monumentale, ma che dovettero rivestire un ruolo analogo nel segnare i limiti sacri della città, come ad esempio il Tempio di Afrodite citato da Erodoto⁸, attualmente di dubbia localizzazione, il Sacello della Sfinge arcaica⁹ (Fig. 1, n. 4), il Tempio dorico segnalato nella collina settentrionale¹⁰ (Fig. 1, n. 5) di cui non se ne conosce per ora intitolazione e il Santuario di Apollo *Apotropaios*¹¹.

Senza soffermarsi a descrivere in modo dettagliato tali monumenti, che risultano essere, tra i santuari più noti ed indagati da diverse Missioni Archeologiche a Cirene, è necessario solo segnalare alcune caratteristiche ricorrenti ispirate anche da intenti politici oltre che culturali. Quasi tutti sono stati realizzati, sin da età arcaica, in ordine dorico, con scelte architettoniche e planimetriche aderenti a modelli peloponnesiaci, con un voluto richiamo all'appartenenza etnica dei primi coloni. Caratteristica comune è anche la monumentalizzazione del contesto, che non si limita alla costruzione del tempio, ma sin dalle origini, è anche evidente l'inserimento dell'edificio di culto in un'area santuariale più ampia delimitata ed enfatizzata ricorrendo a *temene* monumentali che fungano anche da *markers* nel territorio. Tutti presentano fasi di ristrutturazione tardo-classiche ed ellenistiche, attestando un costante interesse per queste aree sacre molto monumentali, senza una soluzione di continuità nel tempo. Quasi tutti¹² infine ebbero una nuova veste monumentale con le ristrutturazioni promosse dagli imperatori Adriano e Antonino Pio, che furono certamente anche funzionali a mostrare a città e territorio la prodigalità imperiale.

In questa serie di santuari della 'prima cinta sacra' di Cirene, molto monumentali e tutti spiccatamente dorici, uno in particolare è meno noto ed edito e val la pena di approfondire in questa sede: si tratta di un sacello arcaico, definito 'della Sfinge Arcaica' o *Chalchoikia* di Cirene (Fig. 1, n. 4), posto proprio all'uscita della porta sud di Cirene, che ha restituito decorazioni architettoniche e statue votive di pregevole fattura, ma purtroppo scavato come intervento di emergenza negli anni sessanta dello scorso secolo¹³, durante il boom edilizio della Cirene moderna. Si trattava di un piccolo *oikos*, che doveva essere caratterizzato da un alzatao ligneo su basamento litico, di cui purtroppo non restano lacerti perché inglobati in edifici moderni. Ma le misure (circa 3x2m) e la fattura di tale piccolo edificio è ricostruibile dai dati di scavo e dalla tipologia di rivestimento in lastre bronzee che sono state rinvenute, numerose e quasi intatte (Fig. 2), durante le fasi di scavo. Si tratta di una serie di lastre lisce, che dovevano rivestire le pareti, e di frammenti di lastre con decorazione eseguita a sbalzo, che dovevano essere pertinenti a una decorazione frontonale e agli acroteri¹⁴. L'uso di decorazioni e rivestimen-



Fig. 2. Alcuni dei rinvenimenti dalla cd. Chalchoikia: La Sfinge arcaica dopo il restauro; le lastre di bronzo decorate; le lastre di bronzo lisce, in una foto di scavo e come sono conservate oggi (Foto dell'Autrice).

ti in bronzo per tale struttura richiama subito alla mente la possibilità che si tratti di una sacra *Chalchoikia* come quella descritta da Pausania¹⁵ a Sparta e dedicata appunto ad Atena *Chalchoichos*.

La copiosa serie di lastre lisce (Fig. 2) presenta una differenziazione negli spessori, che fanno ipotizzare una collocazione diversa, con le lastre più spesse e più grandi nella parte inferiore, mentre quelle più sottili e più basse per l'alzatao dell'*oikos*, esse erano fissate grazie a chiodi a testa piatta ribattuti, che in alcuni casi sono ancora conservati con le lastre. Il piccolo sacello interamente rivestito in bronzo, grazie a questa differenziazione nelle misure e negli spessori delle lastre, doveva apparire particolarmente imponente e monumentale, pur nelle misure ridotte; per di più, grazie all'utilizzo delle lastre più grandi e spesse in basso si crea un effetto ottico di uno pseudo-crepidoma. Le lastre decorate invece sono di forme molto diverse, ma probabilmente anche di mano diversa, pur in una comune origine frutto della perizia di bronzisti spartani.

Una prima lastra, frammentaria ma di forma triangolare, era probabilmente pertinente ad una decorazione frontonale e raffigurava due personaggi maschili (Fig. 2) intenti ad affrontarsi in una lotta, ritratti di profilo, con barba a punta, ma più lunga in uno dei personaggi, occhi a mandorla allungata e segnati solo nel contorno, masse muscolari evidenziate, ma non caratterizzate. La decorazione è eseguita a sbalzo con un rilievo abbastanza accentuato e i due personaggi sembrerebbero anche esser ritratti con dimensioni diverse, quasi si trattasse della lotta tra un umano ed un gigante. Una suggestiva ipotesi che si potrebbe avanzare in questa sede è che si possa trattare della lotta tra Eracle e Anteo, ritratti proprio nel momento decisivo della lotta in cui Eracle solleva il gigante perché capisce che l'avversario prende vigore dal contatto con la terra, e quindi con la madre Gea, ogni qual volta viene atterrato nella lotta. Significativa sarebbe così la scelta del tema legato alla Libia; il mito infatti vuole che il gigante Anteo sia figlio di Poseidone e della Terra, che lo concepirono in un antro proprio in Libia. In quella terra, una volta cresciuto, sfidava gli stranieri in una lotta mortale e fu sconfitto solo da Eracle, eroe dorico per eccellenza, con un'evidente allusione all'etnia dei coloni che fondarono Cirene. La frammentarietà della composizione non permette però una identificazione iconografica definitiva, perché potrebbe ben adattarsi anche alla lotta di Eracle con Acheloo, nel momento in cui quest'ultimo si trasforma in un

⁵ Bonacasa, Ensoli 2000, pp. 137-148; Bonacasa 2007, pp. 233-243.

⁶ Gli studi sono stati numerosi, cfr i più significativi: White 1984; Kane 1998, pp. 289-300; Luni 2006, pp. 147-171; e lo stesso contributo del collega O. Mei in questi atti.

⁷ Ensoli 2000, pp. 104-135; *Ead.* 2008, pp. 2355-2382.

⁸ Herod., *Hist.*, 2, 181-182.

⁹ Goodchild *et al.* 1966-67; Menozzi 2007, p. 80.

¹⁰ Stucchi 1975, pp. 21-22.

¹¹ Presentato in questa stessa sede dal collega O. Mei.

¹² Tranne il cosiddetto Sacello arcaico di bronzo, o *Chalchoikia* di Cirene, che fu distrutta ben prima dell'arrivo dei Romani, forse già dopo l'assedio persiano.

¹³ Goodchild *et al.* 1966-67, pp. 179-198; Menozzi 2007, p. 80.

¹⁴ Kane 2006, pp. 205-216; Fabbriotti 2006, pp. 217-220.

¹⁵ Paus., 3.17.7.

feroce drago dalla testa umana durante il combattimento. La possibilità che si tratti di una delle imprese di Eracle è d'altronde suffragata dal fatto che il gemello tempietto di Athena *Chalchoikos* a Sparta era decorato con lastre che narravano le imprese di Eracle, oltre a varie vicende più legate alla città.

Il secondo gruppo di lastre decorate è di forma circolare (una intera ed altre due frammentarie) e presentano una decorazione a sbalzo caratterizzata da un rilievo più basso ed eseguito da strumenti più sottili. Il tema rappresentato in tutte e tre i frammenti è il *gorgoneion* (Fig. 2) apotropaico per eccellenza, con la testa di Medusa frontale, a riempire tutto il campo circolare delle lastre, delimitato da una cornice modanata di maggior rilievo. Gli occhi campeggiano grandi e allungati, segnati con un tratto più inciso e spesso per il contorno e più sottile per la pupilla perfettamente circolare. Il naso è largo e ferino e il tratto profondo che lo delinea parte proprio alla convergenza degli occhi, che rappresenta anche il punto di fuga dello schema iconografico, quasi a richiamare l'attenzione nello sguardo micidiale del mostro. La bocca è ampia, aperta e mostra sia i denti che la lingua. Forti zigomi segnano il volto nel tentativo di dare maggior rilievo al volto e ancora una volta sottolineano ed enfatizzano gli occhi e lo sguardo del mostro. Il volto è poi contornato dai capelli ondulati e dalla barba, resi con incisioni molto sottili, mentre spire di serpenti appaiati, contornano il capo. Le lastre circolari sono tutte ascrivibili ad acroteri che coronavano l'*oikos*, come confermato dai tre uncini contro gli uccelli che coronano una delle lastre. Di nuovo, il richiamo alla Libia, nella *Chalchoikia* di Sparta è quanto mai suggestivo, visto che vi era raffigurata anche una scena in cui le ninfe donano all'eroe Perseo berretto e calzari che lo trasportino via etere quando l'eroe è diretto proprio a combattere Medusa in terra di Libia. Si potrebbe addirittura ipotizzare che i maestri bronzisti abbiano lavorato sia sulle lastre di Sparta che su quelle di Cirene, creando nelle une, eco delle altre. Il tempietto di Athena *Chalchoikos* di Sparta è stato datato tra la metà e il tardo VI secolo a.C., quando alcuni studiosi, tra cui lo stesso Cartledge segnalano la mobilità di alcuni bronzisti spartani¹⁶. Il sacello di bronzo di Cirene sembrerebbe databile proprio all'ultimo trentennio del VI secolo a.C. e rappresenta un suggestivo richiamo coloniale a Sparta come 'metropolis ideale' di Cirene, in quanto essa aveva fondato Thera, da cui poi erano partiti i coloni a fondare Cirene. Interessante il riferimento a Sparta proprio durante le problematiche fasi politiche che Cirene stava vivendo in quel momento, in cui il partito filo-spartano e quello filo-thereo erano la più evidente manifestazione di una lotta tra compagini politiche cittadine, da una parte più filomonarchici e dall'altra alcuni *gene* aristocratici che tentavano di acquisire maggiore potere.

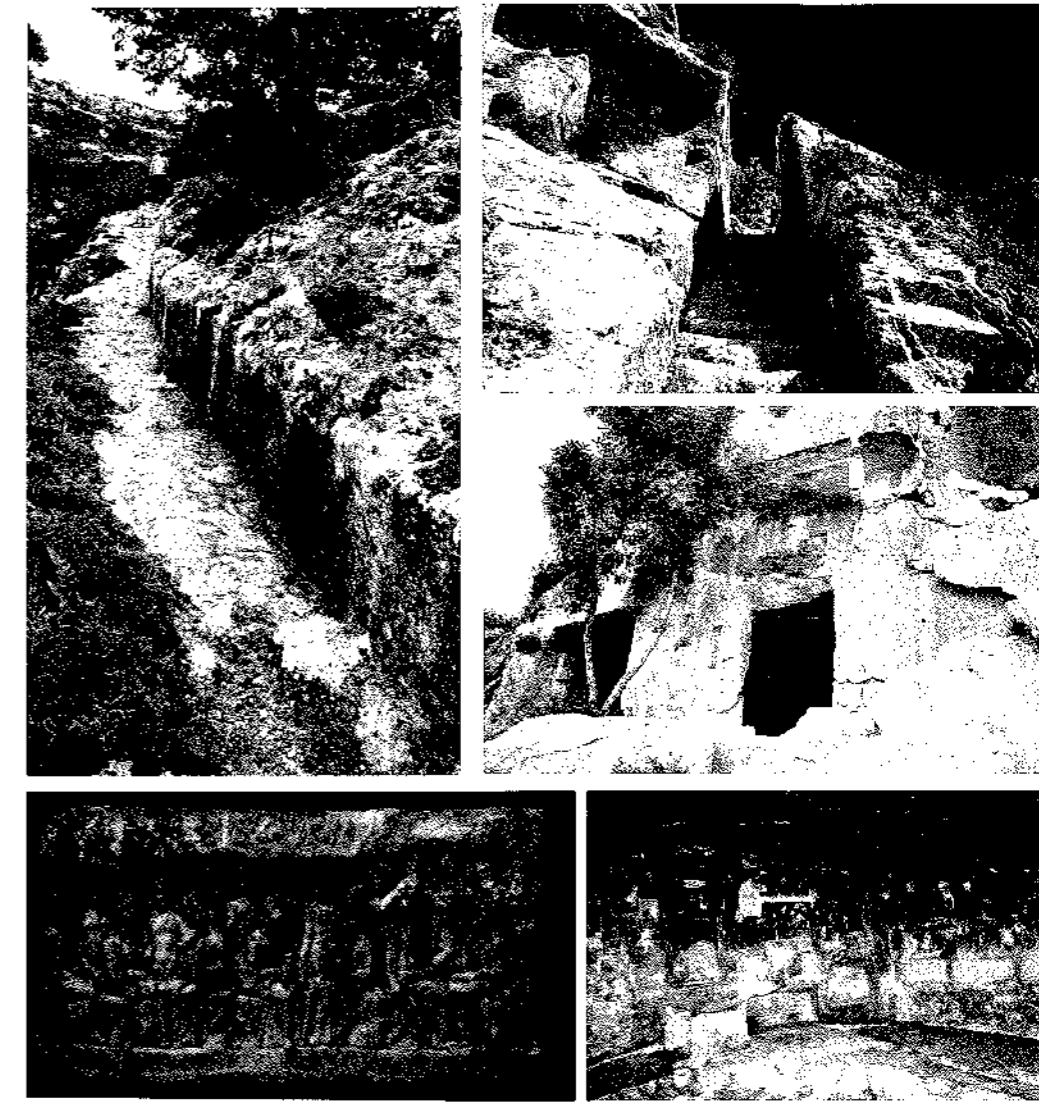
Ma l'importanza cultuale di tale *oikos* risulta ulteriormente sottolineata, oltre che dalla sua posizione preminente, imprescindibile a chi si recasse dal territorio in città e viceversa, anche dal rinvenimento di una sorta di 'favissa votiva' in cui giacevano pregevoli capolavori della scultura arcaica¹⁷, tra cui un *kouros*, due *korai* ed una sfinge arcaica (Fig. 2) rinvenuta in frammenti¹⁸, ma che ora, dopo il restauro e la musealizzazione¹⁹, sventa per un'altezza di oltre 4 metri all'interno del museo, e rappresenta forse la Sfinge votiva arcaica attualmente meglio conservata del Mediterraneo.

A questa prima 'cinta sacra', fortemente caratterizzata da un impatto monumentale molto Greco-Romano, sia dal punto di vista planimetrico-topografico che cultuale, fa riscontro una 'seconda cinta sacra', caratterizzata da santuari rupestri, molto meno monumentali, ma certamente sedi di culti dalla forte valenza misterica ed iniziatica (per localizzazione cfr Fig. 1, nn. 6-10).

Si tratta di una serie di santuari non distanti dalla città (solitamente da 2 a 5 km al massimo), direttamente scavati nelle scoscese pareti calcaree degli *uidian*²⁰ e solitamente legati a culti ctoni, ad acque sorgive e a manifestazioni cultuali in grotte naturali o appositamente scavate. Gli accessi a tali aule cultuali, scavati nella roccia, si addentrano per circa 1 km, scendendo grazie a stradine, scalinate e sistemazioni artificiali, che dovevano risultare per i pellegrini un cammino fortemente evocativo e suggestivo.

La localizzazione di questi santuari è sempre fortemente correlata allo sviluppo della necropoli, per cui ampie aree funerarie, di carattere molto monumentale, coronano tali santuari, sempre però lasciando una fascia di rispetto in cui la sacralità del luogo non venisse direttamente toccata né da aree di cavatura e tantomeno da monumenti funebri. Con i recenti scavi e studi si è potuto constatare come spesso vi sia una diretta relazione tra

Fig. 3. Vedute del santuario di Budrag: i percorsi scavati nella roccia; le aule cultuali; l'interno dell'aula A con le nicchie per lastre con rilievi; uno dei rilievi con Pantheon misto dal museo di Cirene (Foto dell'Autrice).



questi santuari e la scelta di far costruire la tomba di famiglia presso tali emergenze, spesso anche remote rispetto alla viabilità principale ed alle aree di sepoltura più raggiungibili.

L'area senz'altro più ricca di tali santuari è la collina di Baggara, posta a ovest di Cirene, dalla sommità piatta e fertile, certo ampiamente coltivata in antico, mentre a nord la collina termina in un declivio naturale costituito da piccoli terrazzi alternati a balzi rocciosi, particolarmente sfruttati per lotti di cavatura e tombe rupestri, in alcuni casi anche di notevole monumentalità. Numerose segnalazioni relative ad emergenze a carattere funerario nella zona sono venute da diversi studiosi²¹, ma le aree cultuali erano state solo parzialmente citate o studiate²². Allo stato attuale della ricerca, sono tre le aree con attestazioni cultuali in tale zona, e cioè il Santuario di Budrag (Fig. 1, n. 6), a ovest, ed i santuari presso Ain Bueda (Fig. 1, nn. 7, 8) ad est del promontorio collinare di Baggara.

Budrag (Fig. 1, n. 6) sino ad ora risulta il santuario più noto²³, la cui indubbia connotazione rupestre è determinata dalle aule cultuali ricavate direttamente nel fianco orientale e verticale di Uadi Bu Nabej e dai passaggi stretti ma monumentali scavati nella roccia, che costituiscono l'unico accesso al santuario (Fig. 3). L'area di culto è caratterizzata da due camere principali, a pianta quadrangolare e da aule minori, che sembrerebbero interpretabili come aggiunte posteriori rispetto al progetto originale, forse anche a causa del lungo uso sacro del luogo e della trasformazione cultuale in mitreo in età tardo-romana. Nicchie scavate sulle pareti e banchine entro le camere cultuali principali suggeriscono doni votivi e rituali direttamente espletati entro tali contesti, con un ruolo importante per le acque sorgive e correnti, tanto da scavare un collettore di acque in una delle camere cultuali. La dedica originaria del santuario si potrebbe evincere da due iscrizioni, ciascuna in una delle due aule di culto principali, entrambe inserite in un palinsesto di iscrizioni certamente più tarde, nelle quali però si leggono chiaramente le dediche/invocazioni *TAIE ΘΕΑΙΣ* e *ΤΟΙΣ ΘΕΟΙΣ*. Tali divinità, denominate in modo generico nelle iscrizioni votive, dovevano costituire inizialmente un pantheon locale dalla valenza ctonia, destina-

¹⁶ Cartledge 1979, pp. 120-134; Musti, Torelli 1991, p. 229.

¹⁷ Fabbriotti 2007b, pp. 171-194, con bibliografia precedente sul rinvenimento e sullo studio delle sculture.

¹⁸ Goodchild et al. 1966/67, pp. 179-198; Pedley 1971, pp. 39-46.

¹⁹ Menozzi, Di Valerio 2016, pp. 29-36.

²⁰ Si tratta di *canyons* che tagliano profondamente i terrazzi calcarei del fertile *Djebel Akdar* (Montagna Verde).

²¹ Cassels 1955, pp. 2-43; Rowe 1956 e 1959; Thorn 1994, 1998 e 2005; Stucchi 1975; Bacchielli 1976, pp. 355-384.

²² Ferri 1922, pp. 95-99; *Id.* 1923; *Id.* 1925; Fabbriotti 2000, *Ead.* 2007; Menozzi 2002, *Ead.* 2007, *Ead.* 2008, *Ead.* 2011; Stucchi 1975, pp. 109-112.

²³ Ferri 1922, pp. 95-99; Fabbriotti 2000, p. 181; Menozzi 2002, *Ead.* 2007, *Ead.* 2008.

tarie di un culto abbastanza elitario e dal carattere certamente misterico e notturno; ma subirono presto un fenomeno di sincretizzazione con il pantheon classico, come si può evincere sia da iscrizioni più tarde incise sulle pareti delle due aule cultuali, che dai cosiddetti 'rilievi con pantheon greco-libyo'²⁴. Si tratta di lastre a bassorilievo, che dovevano essere posizionate nelle numerose nicchie di questo e di altri santuari analoghi, e che solitamente mostrano momenti di questi culti in grotta con l'epifania del pantheon al completo (Fig. 3). Gli esempi sono numerosi, ma in tutti emergono divinità Greche e Libye in associazione o in una formula già sincretizzata. Ad esempio, in alcuni rilievi Zeus è ritratto al centro, accanto al suo *alter ego* libyo Ammon, rappresentato comunque barbato ma con le corna ed associato all'animale a lui sacro, cioè l'ariete; in altri rilievi, invece, l'assimilazione tra le due divinità è definitiva e il pantheon delle divinità viene scandito al centro da Zeus Ammon, con l'iconografia tipica dello Zeus classico, barbato, seduto, con *himation*, ma con attributi specifici di Ammon, quali le corna che si avvolgono intorno alle orecchie, e l'ariete, che viene a costituire spesso il supporto su cui la divinità è assisa. Analogamente Demetra e Kore, sono sempre presenti, frequentemente sedute, secondo uno schema iconografico ben noto in statue e terrecotte, con Demetra che tende il braccio sulle spalle di Kore in un gesto di attenzione materna, che rappresenta un espediente iconografico per l'identificazione dei due personaggi, ma che nei nostri rilievi presentano frequentemente un abbigliamento tipico del mondo libyo, come la cappa pesante con cappuccio a punta. Interessante risulta l'ambientazione dei rilievi, che presentano il consenso delle divinità riunite entro un anatro, reso schematicamente dai bordi frastagliati della grotta, che costituiscono anche la cesura tra ciò che accade all'interno (cioè l'epifania delle divinità al cospetto degli iniziati) e l'esterno, dove viene schematicamente ritratto il mondo bucolico e pastorale (ovini, gazzelle e pastori), addormentato e ignaro di ciò che sta accadendo a pochi metri. Tale espediente artistico richiama il momento del culto, la notte, quando ancora l'alba non si era levata, tanto che il carro del sole viene costantemente ritratto in un angolo, sopra la grotta, nell'atto di apprestarsi a sorgere.

Budrag è una zona abbastanza lontana dalla città e certamente non un passaggio obbligato. Di conseguenza il pellegrino che avesse voluto recarsi al santuario o che avesse voluto visitare le tombe di famiglia collocate nei dintorni, avrebbe dovuto recarsi appositamente in questa area desolata. Sicuramente grazie alla presenza di acque sorgive nella zona si è originato un radicato culto ctonio che funse da forte elemento catalizzatore nella scelta per la localizzazione di sepolture. Molto probabilmente tutti coloro che decisero di farsi seppellire in questo luogo avevano uno stretto legame con il sito sia per la vicinanza di terreni di proprietà, sia per vincoli o particolare devozione con il culto che veniva praticato nell'area sacra. È possibile che molti possidenti aristocratici, per ribadire la propria appartenenza ad un gruppo e ad un territorio, abbiano utilizzato il santuario oltre che come luogo comune di culto anche come luogo di seppellimento.

Il santuario di Budrag ebbe certo una lunga frequentazione, sicuramente a partire da età ellenistica, epoca a cui si datano anche i rilievi con pantheon misto, con possibile frequentazione già in età anteriore, per lo meno in base ai materiali sporadici provenienti dal santuario. In età imperiale, invece, il santuario cambiò la sua destinazione culturale, con l'introduzione del culto di Mitra²⁵, che però ben si adattava alla natura rupestre dei luoghi, alla presenza di acqua corrente, alla natura misterica che il luogo stesso favoriva.

Altre aree santuariali, sempre a Baggara, sono poste presso Ain Bueda (Fig. 1, nn. 7 e 8), sul versante orientale della collina, quello che si affaccia su Uadi BelGadir e guarda verso Cirene, con forte connotazione sacra. L'area sacra rupestre più interessante in questa zona (Fig. 1, n. 8), è caratterizzata da copiose sorgenti d'acqua che alimentano piccole camere cultuali e nicchie scavate nella roccia. Le ricognizioni in questa zona risultano ancora ad uno stato preliminare, nonostante le emergenze archeologiche sino ad ora mappate siano copiose ed estremamente interessanti, come due rilievi, che sono pressoché inediti. Nel primo caso si tratta di una raffigurazione, a bassorilievo, della famosa pianta del silfio, ampiamente attestata dalle fonti antiche perché utilizzata in Cirenaica sia come panacea che come preziosa merce di scambio, ritenuta talmente preziosa per l'economia della regione da divenire simbolo sulle monete di Cirene e di altre città cirenaiche. Il secondo rilievo rupestre, invece, è una grande statua ad altorilievo, quasi resa a tutto tondo, che sembrerebbe raffigurare un erma di un personaggio barbato probabilmente interpretabile come Dioniso (Fig. 4). Il personaggio (alto circa m.1,50) viene ritratto stante e con la parte inferiore degli arti terminante in un accenno di base di erma sbizzato e appena liscio. Veste uno *himation* che avvolge interamente il corpo e le braccia e solo in minima parte la-

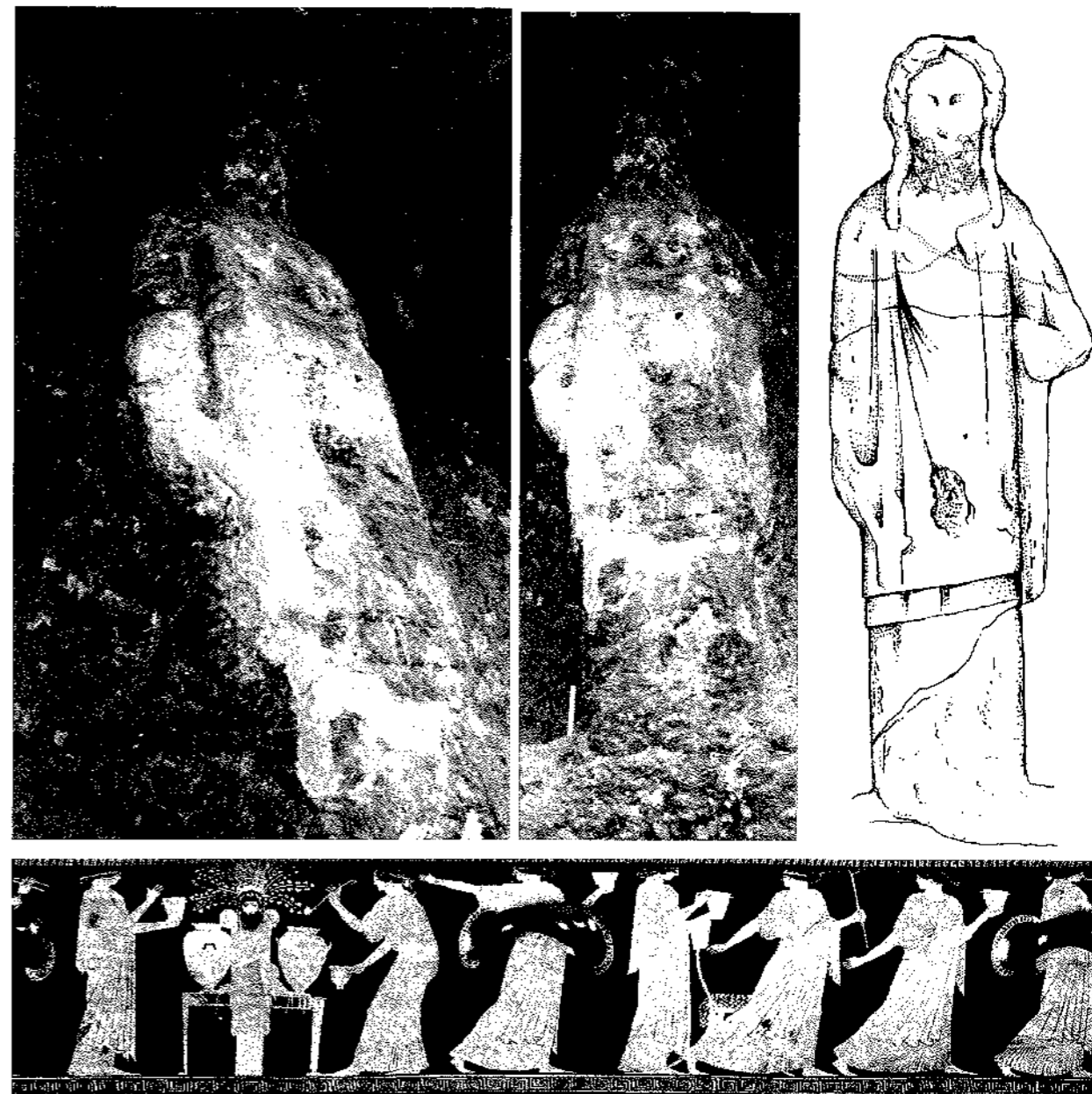


Fig. 4. Baggara, il Santuario del Dioniso rupestre: vedute della statua; disegno interpretativo preliminare (di E. Di Valerio); la rappresentazione di una cerimonia dionisiaca con idolo di Dioniso su uno Stamos Leneo conservato a Boston e attribuito al Pittore di Villa Giulia (Foto dell'Autrice).

scia scoperto, sulle gambe, un chitone semplice e dritto; una piccola mantellina o pelle ferina, forse già con l'iconografia tipica della *pardalis*, sembrerebbe coprire le spalle la parte superiore del torso. La testa è ritratta frontale, ma lievemente abbassata, come a volgere lo sguardo verso pellegrini che la ammirassero dal basso. Il dio è barbato, con la capigliatura mossa sulla fronte e appena accennata a scalpello, mentre due riccioli scendevano, più definiti, sulle spalle e incorniciavano il volto. Sulla testa un lieve accenno di corona sembrerebbe fermare la chioma mossa. Il braccio sinistro è piegato, nell'atto di reggere un qualche cosa, ormai troppo consunto e di difficile lettura. A destra, il braccio scende lungo il fianco e la mano stringe un attributo molto consunto, ma ancora interpretabile come ramo/tralcio o scettro piuttosto che tirso nella sua iconografia più comune. L'impianto iconografico utilizzato richiama fortemente numerose rappresentazioni di Dioniso in forma di erma, databili soprattutto ad età arcaica, e ben note sia nella pittura vascolare, che in scultura, dove troviamo anche rivisitazioni più tarde dal gusto e dall'ispirazione arcaizzante con esiti spesso ibridi per influenza del più tardo Dioniso detto Sardanapalo, attribuito a Kefisodotos (o al figlio Prassitele). Ma le scelte iconografiche del Dioniso di Baggara, sembrerebbero richiamare un culto abbastanza arcaico, quello del Dioniso *orthos*, attestato in

²⁴ Fabricotti 1987, pp. 221-244; *Ead.* 1997, pp. 75-81.

²⁵ Ferri 1922b, pp. 28-32.

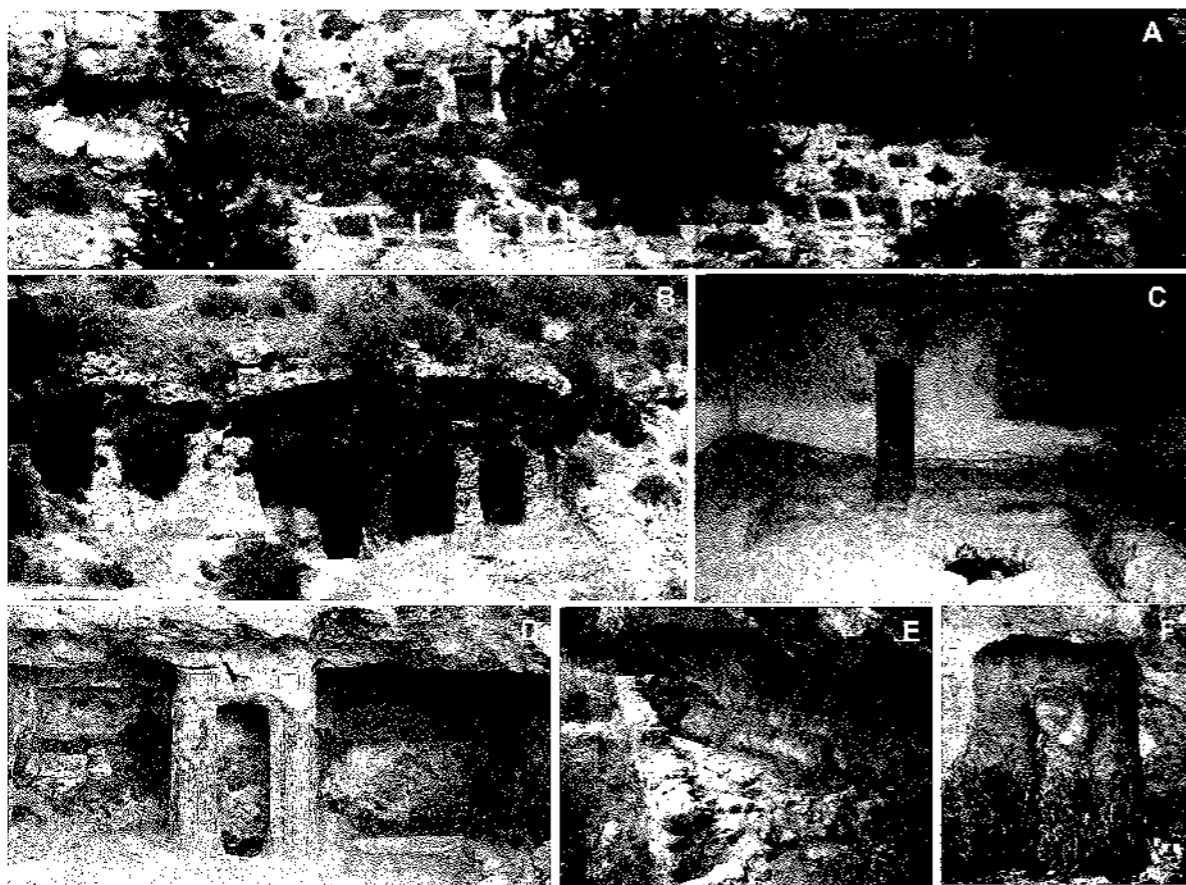


Fig. 5. Il Santuario di Ain Hofra. A - veduta delle nicchie sulla parete ovest del uadi; B - la cosiddetta Tomba-Santuario arcaica; C - interno della seconda aula culturale con klinai; D - il naiskos dorico rupestre con nicchie per rilievi e forse betile votivo; E - sacelli all'interno della grotta W1; F - raffigurazione di Ammon sotto forma di palo vestito con testa di ariete (Foto dell'Aurice).

attica in occasione delle Lenee, o Dionisos *perikionios* di Tebe²⁶, solitamente feticcio, erma o palo vestito e agghindato con una maschera di Dioniso che rappresenta anche la forma di culto più antica al dio, fortemente riecheggiata nelle raffigurazioni vascolari più antiche, come ad esempio la serie degli 'Stamnoi Lenei' conservati a Villa Giulia, al Museo di Napoli e a Boston (Fig. 4), ma sempre attribuito al Pittore di Villa Giulia.

Suggestiva è anche la somiglianza nella resa iconografica con un altro Dioniso rupestre, il cosiddetto Colosso o Dioniso di Naxos, la statua rimasta ancora in cava che presenta caratteristiche iconografiche analoghe e abbigliamento del tutto simile, anche se in una scala molto maggiore.

Inoltre, l'area santuariare si trova direttamente collocata in un contesto funerario, che funge da corona al santuario, pur rispettandone i limiti sacri. Dioniso in tale contesto assume una valenza fortemente catactonia ed escatologica, mutuando un aspetto del dio abbastanza arcaico e remoto, legato al suo rinascere più volte, tanto da farlo denominare il dio 'tre volte morto' o 'dalla doppia nascita'²⁷. In tale contesto, pertanto, Dioniso diviene simbolo della ciclicità vita/morte, dei cicli alterni delle stagioni. Assume pertanto un ruolo di *psychopompos*²⁸ per i defunti suoi seguaci, che si fanno seppellire nei pressi del santuario, ma doveva anche essere meta di riti in cui la statua diveniva oggetto di venerazione diretta, forse con l'apposizione di corone, come farebbe supporre il fatto che la statua pur essendo un altorilievo, presenta a tutto tondo il collo, con lo spazio per allacciare corone forse vegetali, come rappresentato in raffigurazioni vascolari, ad esempio sullo Stamnos leneo da Napoli, dove, peraltro, ritroviamo un abbigliamento del tutto simile (liscio *chiton*, *himation* e *pardalis*).

Una ulteriore area, di questa 'seconda cinta sacra' a forte vocazione culturale e funeraria, su cui si sono incentrate le nostre ricerche, è Ain Hofra (Fig. 5), che si trova a circa 4 Km a est di Cirene (Fig. 1, n. 10), dove

sono state eseguite numerose ricognizioni intensive e varie campagne di scavo. Il santuario è sede di un culto eroico associato a divinità ctonie, come le numerosissime dediche agli Eroi, alle Eumenidi e al *Melichios*, hanno fatto supporre. Relativamente agli spazi sacri, sembrerebbe che un'ampia area di questo uadi concorra a costituire un santuario a cielo aperto, dove diverse aree cultuali, sacelli in grotta (Fig. 5, E), ambienti ipogei (Fig. 5, B-C) scavati nel balzo roccioso e una miriade di nicchie-altare (Fig. 5, A), o *arae* rupestri, iscritte siano i monumenti che testimoniano la sacralità del luogo. Tutto ciò rende quest'area sacra forse tra le più interessanti della chora di Cirene e sembrerebbe attestare come ad una molteplicità di divinità che vi sono venerate corrisponderebbe una molteplicità di *naiskoi* ed *arae* scavati nei balzi rocciosi, a volte anche di difficile interpretazione per la forte natura rupestre. Gli elementi topografici che uniscono questi luoghi e monumenti diversi sono i molti passaggi, i sentieri naturali o artificialmente sostruiti, i numerosi gradini ricavati nella roccia, che costituivano la trama e il reticolato del lungo percorso effettuato dai pellegrini. Dal punto di vista cronologico il santuario di Ain Hofra sembra essere stato frequentato sin da età arcaica, per la presenza della cosiddetta tomba-santuario (Fig. 5, B) arcaica rupestre del tipo a portico, che fu utilizzata come luogo di culto²⁹, con un grosso incremento delle attestazioni cultuali nel periodo tra l'inizio del V e la prima metà del IV secolo a. C. Ascrivibile tra fine VI e inizio del V secolo a.C. è una seconda aula culturale (Fig. 5, C), in cui gli scavi recenti hanno permesso di rinvenire un raro esempio, quasi del tutto integro, di camera semi-ipogea quadrangolare con all'interno cinque *klinai*, anch'esse di natura rupestre. L'impianto architettonico è ben noto a Cirene nelle tombe a camera con *klinai* di tipo a falso portico. Il richiamo all'architettura funeraria, senza però alcuna traccia di sepoltura sembrerebbe evidenziare il volontario utilizzo di una sorta di cenotafio per un culto, quello degli Eroi, che prevede un *necromanteion* ove espletare il culto e incontrare i propri defunti in cerimonie solitamente di tipo notturno, a carattere espiatorio e fortemente indicative di un culto elitario e aristocratico che permettesse ai *gene* aristocratici di purificare attraverso i riti, gravi atti di *ubris* perpetrati da membri del proprio *genos*. Sulla parete nord dell'aula culturale campeggia l'iscrizione di dedica *HPQN, KAI MEAIKI(-), KAI EYMENA(-)*, con la tipica triplice invocazione che troviamo anche in numerose delle nicchie esterne e che accompagnavano spesso il culto agli Eroi, quelle cioè a Zeus *Melichios*, come attestato in una versione più doricizzata qui a Cirene (mentre a Selinunte è attestato come *Meilichios*), e alle *Eumenides*, versione benevola delle Erinni, dee personificatrici della vendetta di gravi atti di sangue perpetrati all'interno del clan o tra clan aristocratici.

Sembrerebbe quindi plausibile, in questo caso, che un'area posta in luogo remoto, ove già sorgeva una tomba rupestre arcaica monumentale, quella nota come tomba-santuario, divenisse meta di venerazione e culto da parte dei *gene* aristocratici nel tentativo di onorare le tombe degli eroi fondatori. Tale frequentazione diede vita ad un incremento del culto eroico tra fine VI e inizio V secolo a.C. e cominciarono a moltiplicarsi le dediche, le nicchie-altare rupestri posti intorno alla tomba-santuario e *repositoria* per i doni votivi vennero costruiti all'interno di una ampia limitrofa grotta (nota come Grotta W1, Fig. 5, E). Con il primo trentennio del V secolo nuove nicchie-altare, un *naiskos* rupestre (Fig. 5, D) e una seconda aula culturale, con *klinai*, furono aggiunti in una definitiva codificazione del culto e del ruolo che tale culto doveva svolgere nella compagine politica aristocratica. A dimostrazione che tutte le nicchie, le aule di culto e i *repositoria* in grotta, concorrono in un unico univoco culto, è la miriade di votivi miniaturistici (*kantharoi*, *oinochoai*, *olpai*, pissidi etc.) rinvenuti pressoché identici in tutti questi diversi monumenti.

Intorno agli spazi di culto, a coronamento degli stessi, come attratte dalla sacralità del luogo, vennero edificate numerose tombe, tutte però databili a partire dal IV secolo a. C. ma sempre con una importante zona di rispetto tra l'area santuariare e le sepolture. Il rinvenimento sull'architrave di una delle tombe di IV secolo a.C. dell'iscrizione *MHAIX[- -] IAPY[Σ]*³⁰, sembrerebbe confermare la possibilità che alcune di queste sepolture possano essere attribuibili a devoti del santuario o ad officianti del culto. Il richiamo a Zeus *Melichios*, il cui culto è tra i principali attestati dalle iscrizioni delle nicchie votive, è certo affascinante e la possibilità che un sacerdote addetto al culto nel santuario sia ivi seppellito sembra anche plausibile.

La fine del culto e del santuario dedicato agli eroi è ascrivibile ad un evento sismico, che secondo i geologi del nostro team, ha determinato l'irraggiungibilità di parte del santuario, con l'abbandono e la defunzionalizzazione parziale e con enormi sconvolgimenti dei culti e della monumentalità in piena età ellenistica.

²⁶ Paus., IX, 12.4.

²⁷ Herod., *Hist.*, 2, 146; Eurip., *Baccanti*, 94 ss.; Apollod., *bibl.*, III, 4, 3. Cfr Eliade 1979, pp. 388-403.

²⁸ La rappresentazione di erme ed ermette di *psychopompos* è attestata a Cirene sia in statue che in rilievi nella necropoli (come ad esempio sulla facciata della tomba N 17). Si tratta per lo più di rappresentazioni più tarde, in cui la divinità che svolge tale compito è certamente Hermes.

²⁹ Una delle prime dediche agli eroi è proprio accanto a tale tomba-santuario, che potrebbe essere stata realmente una tomba, che presto divenne luogo di venerazione del *genos* di appartenenza, o anche essere nata direttamente come cenotafio a fini cultuali.

³⁰ Con un evidente dorismo (*IAPY[Σ]* per *IEPEY[Σ]*), la parola richiamerebbe direttamente il ruolo di sacerdote del defunto.

ca. Ciò determinò infatti l'introduzione del culto di Ammon, che soppiantò i culti arcaici legati ai *gene* aristocratici della colonizzazione e introdusse un culto libyo ampiamente seguito in questo santuario inizialmente molto elitario. Sintomatico è che sia l'iscrizione che attesta la nuova dedica ad Ammon, sia un rilievo cultuale del dio (Fig. 5, F), attestino che si tratti non della formula sincretizzata greco-libya di Zeus Ammon, ma direttamente di Ammon nella forma più libya di ariete, aprendo in tal senso il santuario anche alle tribù indigene del territorio, pur non completamente ellenizzate.

La posizione di questi santuari della 'seconda cinta sacra' in area suburbana legata allo sfruttamento agricolo del territorio farebbe anche ipotizzare, per lo meno per le fasi più antiche, un loro ruolo nella organizzazione della *chora* coloniale, sia con una funzione aggregativa del culto verso fattorie e villaggi agricoli circostanti, sia partecipando in qualche modo all'amministrazione dei *kleroi* più vicini al santuario. Il territorio di Cirene presenta numerose tracce di diverse suddivisioni agrarie³¹ e molte di esse sono proprio riscontrabili nei pressi di aree santuariali. È quindi ovvio che all'interno di tali suddivisioni vi sia stata *idia chora*, con *kleroi* dati in attribuzione a privati, che li usarono sia per lo sfruttamento agricolo, che come aree di cavatura del prezioso calcare locale e in alcuni casi come aree per sepolture legate ai propri lotti familiari. Ma è plausibile che vi fossero anche aree di terra comune, direttamente amministrata dalla *polis*, e lotti di *iera chora*, che erano quelli di pertinenza dei santuari ed in cui era possibile lo sfruttamento agricolo, ma non le sepolture³². Costante è anche la caratteristica che le aree santuariali non presentino mai a Cirene uno sfruttamento come lotti di cava, o perché considerato una risorsa economica di tipo più privato, o perché solitamente tali santuari erano scavati per lo più nelle vene più tenere del calare superficiale, quello appunto meno utilizzato per costruire.

Una 'terza cinta sacra' di santuari nella *chora* cirenea è riscontrabile nell'entroterra, tra i 30 e i 50 km da Cirene, ad esempio nei siti di Slonta³³ e Martuba³⁴. Queste strutture culturali, così lontane dai centri urbani, dovevano avere un legame molto più rilevante e diretto con il substrato tribale libico e con le vie carovaniere in area predesertica, con un ruolo forse di vere e proprie frontiere culturali, dove la presenza greco-romana e quella *libya* erano entrambe evidenti, spesso con una forte e significativa prevalenza proprio di quest'ultima, con evidente ispirazione greco-romana ma in una chiave re-interpretativa locale.

Il santuario di Slonta³⁵ (Fig. 6, A-C) è senz'altro tra i più particolari e misteriosi. La sede del culto era, ancora una volta, in una cavità naturale, la cui volta è oggi in parte crollata, perdendo parzialmente le caratteristiche originali. La datazione di tale santuario, inizialmente molto dibattuta, sembrerebbe ascrivibile alla media età imperiale, nella sua fase finale, ma difficile è una datazione certa dell'inizio del culto. La localizzazione lungo la viabilità interna, che metteva in collegamento il retroterra desertico con le aree fertili della Montagna Verde e con le località costiere, deve aver determinato una consistente frequentazione del luogo di culto. L'area sacra consiste in una grotta di piccole dimensioni, con un pilastro centrale ricavato direttamente nella roccia, dandogli forma di colonna a fusto liscio con base a doppio toro e bassa scozia, quasi a rievocare esplicitamente le tipiche architetture greco-romane dei santuari cirenaici più classici. La particolarità di questo santuario risiede, principalmente, nelle pareti della grotta interamente decorate (Fig. 6, A-C) con un rilievo molto movimentato e convulso, reso grazie a ritmi chiaroscurali molto differenziati, in cui altorilievo e bassorilievo convivono in una sovrapposizione di scene e di immagini con un intento narrativo-evocativo piuttosto che decorativo. Lungo la parete settentrionale, che era posta di fronte all'entrata meridionale, avente un ingresso con corridoio a imbuto, un enorme serpente (Fig. 6, A) campeggia per un ampio tratto, divenendo l'elemento catalizzatore del rilievo, snodandosi per diversi metri tra un convulso groviglio di esseri umani, animali ed elementi vegetali. La testa e la bocca del serpente sono rivolte verso una piccola nicchia, entro cui sono state ricavate una serie di teste umane che si susseguono (Fig. 6, C). Più vicine all'ingresso invece, figure umane dalle fattezze *libye*, ma dall'abbigliamento ispirato al mondo greco-romano, sembrano sfilare in una processione verso il santuario, nei pressi di un altare interamente scavato nel balzo roccioso (Fig. 6, B) e decorato da elementi di ispirazione classica, come rudimentali cornici ad astragali e perline, ma in una rivisitazione poco accurata. Sull'altare sono raf-

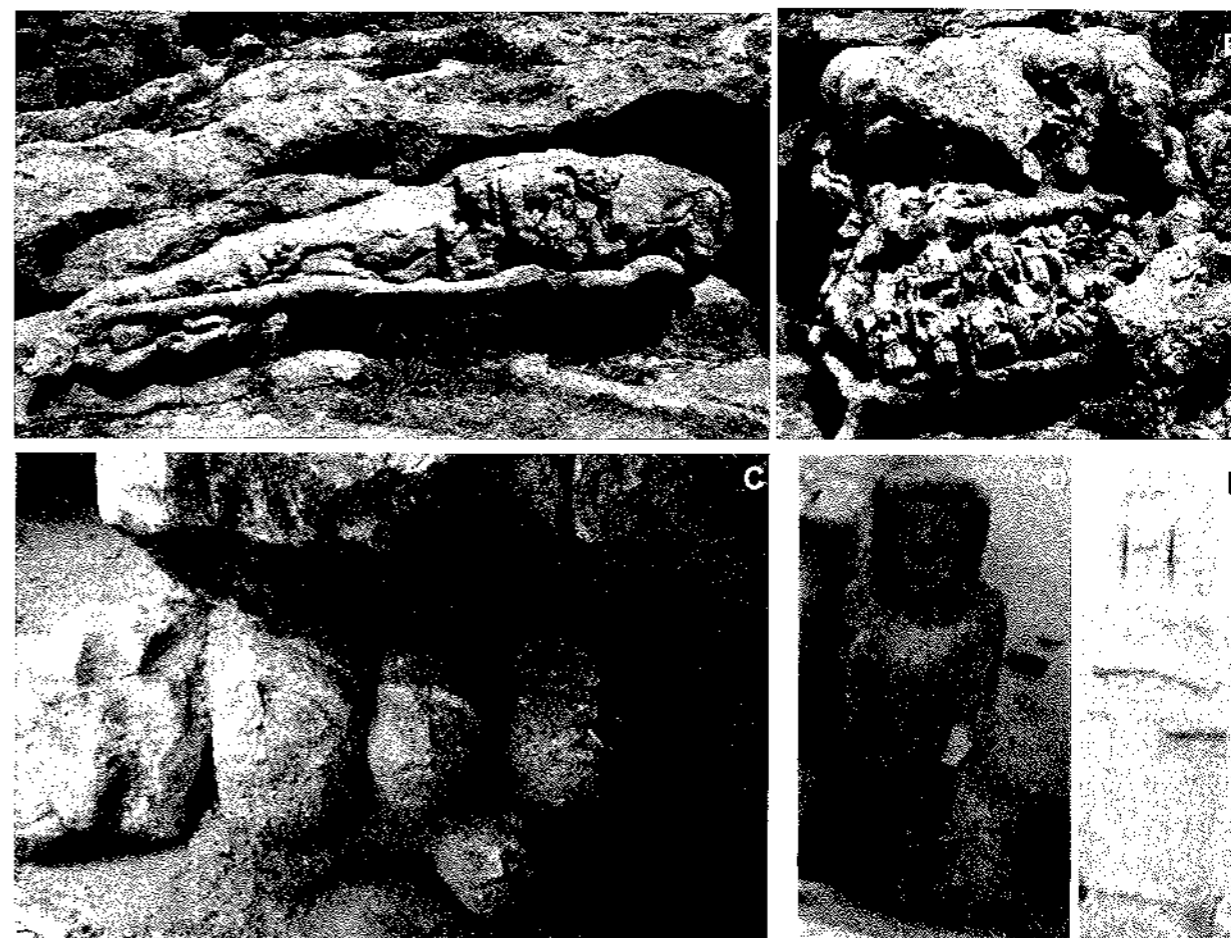


Fig. 6. Il santuario di Slonta (A-C) e i reperti da Martuba (D-E) (Foto dell'Autrice).

figurati, in un altorilievo più accentuato, dei maiali, in una sorta di trasposizione litica di un sacrificio rituale. La raffigurazione del serpente, come elemento centrale del culto, così come la raffigurazione dei maiali itifallici, fanno pensare ad un culto legato sia a divinità ctonie che a culti ancestrali della fertilità, con un chiaro riferimento a divinità maschili, ma con un culto praticato anche dalle donne, visto che frequentatori di entrambi i sessi sono raffigurati sulle pareti della grotta. Il santuario è stato anche interpretato come *necromanteion*³⁶, con un culto quindi di natura prevalentemente oracolare dei defunti, che sarebbe stato tipico delle tribù indigene³⁷ e che poi ha trovato diverse formulazioni sincretistiche dall'incontro con il mondo classico. Nel caso di Slonta si concretizzerebbe una formulazione cultuale, religiosa ed artistica propria del mondo libyo, però con notevoli influenze culturali veicolate dal mondo greco-romano in una chiave interpretativa autoctona. D'altronde è da tener presente che Slonta non era in territorio direttamente soggetto a ellenizzazione e romanizzazione, bensì in un'area di confine in cui le tribù indigene convivevano con il mondo greco-romano, ispirandosi ad esso dal punto di vista culturale, ma mantenendo ben radicato il proprio senso di appartenenza etnico alla tribù di origine.

Anche il santuario di Martuba³⁸, analogamente, si colloca in questa fascia di territorio più libyo con caratteristiche miste, ma sempre ben radicate nelle tradizioni culturali indigene. Del santuario non si conserva ormai più nulla perché fu rinvenuto durante la costruzione di una delle basi militari negli anni '80, ma le *arulae* e le statuette votive (Fig. 6, D-E) provenienti da rinvenimenti *in situ* fanno intravedere ancora una volta un mondo *libyo* molto vivace sia nelle manifestazioni 'artistiche' che in quelle cultuali. Con ogni probabilità, la divinità venerata in questo santuario doveva essere Iside, deducibile dalle statuette rinvenute che la raffigurano, di nuovo senza l'utilizzo di schemi iconografici tipici del mondo greco-romano, come ci si aspetterebbe, ma

³¹ Menozzi 2008.

³² Muggia 2000, pp. 199-218.

³³ Luni 1987, pp. 415-458.

³⁴ Bacchielli 1978, 1987; Menozzi 2002.

³⁵ Scavato e sistemato tra il 1927 ed il 1937, era stato però segnalato già da viaggiatori del XIX secolo. Risulta pertanto citato in diverse guide e pubblicazioni dell'inizio del secolo scorso, come ad esempio Fantoli 1923, p. 150; Romanelli 1930, p. 58; Vietta 1941, pp. 165-167; ma è stato propriamente edito solo di recente: Luni 1987; *Id.* 2006.

³⁶ Luni 1987, pp. 456-457.

³⁷ Come attestato per le tribù libiche: Herod. 4, 172; Pomp. Mela, 1.8.

³⁸ Menozzi 2002, *Ead.* 2007.

con una reinterpretazione propriamente locale sia dell'iconografia che del culto. Le attestazioni cultuali in questo santuario sembrerebbero continuare sino alla tarda età imperiale.

A questo punto, già ad un'analisi preliminare, appare ovvio quanto sia troppo generico per Cirene denominare indistintamente tutti i santuari al di fuori delle mura come 'extraurbani', mentre in realtà è necessario operare una differenziazione sia di carattere topografico che tipologico. Se per la posizione sono da ritenersi extraurbani, in realtà i grandi santuari posti immediatamente a ridosso della cinta urbana, come il santuario di Demetra, di Zeus o il sacello arcaico noto come Chalchoikia, sono assolutamente da inserire tra gli edifici che rientrano appieno nella pianificazione urbanistica degli spazi sacri, comunque ed indissolubilmente legati alla città. Sarebbe quindi più corretto definirli 'paraurbani' o 'periurbani'. Architettonicamente è molto forte l'influenza e la connotazione della grecità di cui la città stessa è portavoce avendo con la circostante *chora* un rapporto di interscambio più che di reale interazione culturale bilaterale. La funzione di 'corona sacra' di questi grandi santuari, ormai nota per Cirene³⁹, come per altre colonie greche, non significa necessariamente che fossero luoghi di incontro e di fusione tra il mondo greco e quello indigeno, ma molto probabilmente ampi e monumentali spazi di riferimento politico e culturale della città stessa, dove gli abitanti della *chora* erano tenuti ad un rispettoso ossequio, sia che fossero greci o libici.

Al contrario i santuari rupestri rappresentano i luoghi in cui la cultura cittadina si incontrava con le usanze delle tribù autoctone, dando origine a manifestazioni artistiche, cultuali e architettoniche spesso molto originali, frutto di coesistenza, fusione e sincretismo rituale e culturale. Erano proprio questi luoghi sacri a permettere una continua osmosi culturale tra la *polis* e la sua *chora*. D'altronde, santuari rupestri, simili a quelli della cd. 'seconda cinta sacra' di Cirene (con culti dedicati alle acque, alle ninfe o a divinità curatofiche, in associazione con dediche a Pan o Dioniso in ambienti più legati al mondo silvo-pastorale, o in associazione a culti eroici o a divinità ctonie sincretizzate con divinità del pantheon olimpico, in ambienti dalla matrice più aristocratica) sono abbastanza diffusi nel mondo greco o ellenizzato, anche a giudicare dai luoghi di culto rupestri segnalati dalle stesse fonti letterarie⁴⁰, o ben noti ad esempio persino alle pendici dell'acropoli di Atene, o a Delfi, in Frigia, Licia, Magna Grecia e Sicilia⁴¹, e presenti anche lungo le pendici dell'acropoli della stessa Cirene⁴². I santuari rupestri più lontani da Cirene, posti in area predesertica, inoltre, dovevano anche svolgere un ruolo fondamentale lungo le vie carovaniere interne della regione, con funzione aggregativa delle tribù locali e come aree di sosta e mercato lungo la rete dei percorsi più interni caratterizzati da un'economia legata all'allevamento e al commercio dei suoi prodotti derivanti.

In tutti i casi dei santuari rupestri, comunque, non si trattava mai di una diffusione culturale omogenea e unilaterale, dove solo la cultura e la politica della *polis* raggiungevano i luoghi più remoti della Cirenaica, ma allo stesso modo erano anche le usanze, le credenze e la cultura delle tribù locali che trovavano voce e si propagavano in questi santuari con un'intensità direttamente proporzionale alla distanza dalla *polis*.

Abbreviazioni bibliografiche

- Bacchielli L., 1994, *Un santuario di frontiera, fra "polis" e chora*, in *Libyan Studies* 25, pp. 45-59.
 Bacchielli L., Micheli M.E., Santucci A., Uhlenbrock J.P., 2000, *Il Santuario delle Nymphae Chthoniae a Cirene. Il sito, le terrecotte*, Roma.
 Baldassarre I., 1987, *Tracce dell'abitato prebattico ad Ovest dell'Agorà di Cirene*, in *Quaderni di Archeologia della Libia* 12, pp. 17-24.
 Bonacasa N., Ensoli M.S., 2000, *Cirene*, Milano.
 Bonacasa N., 2007, *I culti della collina di Zeus a Cirene*, in *KARTHAGO. Revue d'Archeologie Méditerranée. Centre d'étude Université de Paris-Sorbonne*, vol. 27: *Questions de religion cyrénéenne*, Paris, pp. 233-243.
 Cassel J., 1995, *The cemeteries of Cyrene*, in *PBSR XXIII*, pp. 2-43.

³⁹ Bacchielli 1994; Menozzi 2002, 2007; Parisi Presicce 1984.

⁴⁰ Plato, *Phaedr.*, 5, 320; *Anth. Pal. Graec.*, 9, 326

⁴¹ Greco 1996; Luppino 1996; Genovese 1999, pp. 75-77, 108-109, e pp. 103-112, con bibliografia precedente; de Francovich 1990.

⁴² Bacchielli et al. 2000; Santucci 2000, p. 55.

- Cartledge P., 1979, *Sparta and Lakonians. A regional History. 1300-362 B.C.*, London-Boston.
 de Cazanove O., Sheid J., 2003, *Sanctuaires et sources dans l'antiquité*, Napoli.
 Di Filippo Balestrazzi E., 2006, *Santuari e potere. Rileggendo Polignac*, in Fabbrocotti, Menozzi 2006, pp. 45-59.
 Eliade M., 1979, *Dioniso o le beatitudini ritrovate*, in M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. I, Firenze, pp. 388-403.
 Ensoli S., 2000, *Il Santuario di Apollo*, in Bonacasa, Ensoli 2000, pp. 104-135.
 Ensoli S., 2008, *Per i cinquant'anni di attività della Missione Archeologica Italiana a Cirene: il Santuario di Apollo nella terrazza della Myrtousa*, in J. González, P. Ruggeri, C. Vismara, R. Zucca (a cura di), *L'Africa Romana. XVI. Le ricchezze dell'Africa. Risorse, produzioni, scambi. Atti del XVI Convegno di Studio (Sevilla 2006)*, Roma, pp. 2355-2382.
 Fabbrocotti E., 1987, *Divinità Greche e divinità Libie in rilievi di età ellenistica*, in *QAL* 12, pp. 221-244.
 Fabbrocotti E., 1997, *Rilievi cultuali del mondo pastorale cirenaico*, in *LibAnt* 3, pp. 75-81.
 Fabbrocotti E., 2000, *Il santuario di Budrash & Il santuario di Ain Hofra*, in Bonacasa, Ensoli, 2000, pp. 181-182.
 Fabbrocotti E., 2006, *Ancora sulle lastre bronzee. Intervento di approfondimento*, in Fabbrocotti, Menozzi 2006, pp. 217-220.
 Fabbrocotti E., Menozzi O. (a cura di), 2006, *Cirenaica: studi, scavi e scoperte. Atti del X Convegno di Archeologia Cirenaica*, Oxford.
 Fabbrocotti E., 2007, *Il santuario di Ain Hofra*, in *KARTHAGO. Revue d'Archeologie Méditerranée. Centre d'étude Université de Paris-Sorbonne*, vol. 27: *Questions de religion cyrénéenne*, Paris, pp. 93-100.
 Fabbrocotti E., 2007b, *I kouroi, le korai e la Sfinge di Cirene*, in M. Luni (a cura di), *I Greci in Adriatico nell'età dei Kouroi*, Urbino, pp. 171-194.
 Fantoli A., 1923, *Guida della Libia del T.C.I. Cirenaica*, Milano.
 Ferri S., 1922a, *Il santuario di Budrasch*, in *Notiziario Archeologico delle Colonie III*, pp. 95-99.
 Ferri S., 1922b, *Un sacello rupestre (mitriaco?) nelle necropoli di Cirene*, in *Bollettino di Studi Storico-Religiosi II*, pp. 28-32.
 Ferri S., 1923, *Contributi di Cirene alla storia della religione greca*, Roma.
 de Francovich G., 1990, *Santuari e tombe rupestri dell'antica Frigia e un'indagine sulle tombe della Licia*, Roma.
 Genovese G., 1999, *I Santuari rurali nella Calabria Greca*, Roma.
 Goodchild R., Pedley J.G., White D., 1966/67, *Recent discoveries of archaic sculpture at Cyrene. A preliminary report*, in *LibAnt III/IV*, pp. 179-198.
 Greco E., 1990, *I Santuari*, in G. Pugliese Caratelli (a cura di), *Magna Grecia. IV-Arte e Artigianato*, Milano, pp. 159-165.
 Greco E., 1996a, *La città e il territorio*, in G. Pugliese Caratelli (a cura di), *I Greci in Occidente*, Venezia, pp. 233-262.
 Greco E., 1996b, *Santuari arcaici della Sibaritide*, in E. Lattanzi 1996, pp. 182-183.
 Kane S., 1998, *Cultic Implications of Sculptures in the Sanctuary of Demeter and Kore/Persephone at Cyrene*, in E. Catani e S.M. Marengo (a cura di), *La Cirenaica in età antica*, Macerata.
 Kane S., 2006, *Bronze Plaques from the Archaic Favissa at Cyrene*, in Fabbrocotti, Menozzi 2006, pp. 205-216.
 Lattanzi E. (a cura di), 1996, *Santuari della Magna Grecia in Calabria*, Napoli.
 Lepore E., 1967-68, *Per una fenomenologia storica del rapporto città-territorio in Magna Grecia*, in *La città e il suo territorio, AttiMGrecia VII*, Taranto - Napoli, pp. 49-61.
 Leone R., 1998, *Luoghi di culto extra urbani d'età arcaica in Magna Grecia*, Firenze.
 Luni M., 1987, *Il Santuario rupestre Libico delle "Immagini" a Slonta (Cirenaica)*, in *Quaderni di Archeologia della Libia* 12, pp. 415-458.
 Luni M., 2006, *Cirene "Atene d'Africa"*, Roma.
 Luppino S., 1996, *I santuari dispersi*, in Lattanzi 1996, pp. 221-24.
 Mastrocinque A., 1993, *I Grandi santuari della Grecia e l'Occidente*, Trento.
 Menozzi O., 2002, *Rural Sanctuaries in the territory of Cyrene*, in G. Muskett, A. Koltsida, M. Georgiadis (eds), *Symposium of Mediterranean Archaeology. Liverpool 2001*, Oxford, pp. 168-180.
 Menozzi O., 2006, *Per una lettura della chora cirenea attraverso lo studio di santuari rupestri e di aree marginali della necropoli di Cirene*, in Fabbrocotti, Menozzi 2006, pp. 61-84.

- Menzio O., 2007, *Santuari agresti nella chora di Cirene*, in *KARTHAGO. Revue d'Archeologie Méditerranée. Centre d'étude Université de Paris-Sorbonne*, vol. 27: *Questions de religion cyrénéenne*, Paris, pp. 79-91.
- Menzio O., 2008, *New technologies and traditional approaches in reconstructing the ancient landscape assessment*, in O. Menozzi, M.L. Di Marzio, D. Fossataro (eds), *SOMA 2005. Proceedings of the IX Symposium of Mediterranean Archaeology*, Oxford, pp. 39-62.
- Menzio O., Di Valerio E., 2016, *Il restauro della Sfinge Arcaica di Cirene*, in O. Mei, V. Purcaro (a cura di), *Cirene Greca e Romana II. Atti del Convegno di Archeologia Cirenaica (Urbino 2013)*, Urbino, pp. 29-36.
- Muggia A., 2000, *L'area di rispetto come indicatore di politiche demografiche e di gestione territoriale*, in G. Camassa, A. De Guido, F. Veronese (a cura di), *Paesaggi di potere. Problemi e prospettive. Atti del Seminario (Udine 1996)*, Roma, pp. 199-218.
- Musti D., Torelli M., 1991, *Pausania. Guida della Grecia. Libro III. La Laconia*, Milano.
- 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 Selimunte*, in *Archeologia Classica XXXVI*, pp. 19-132.
- Pedley J.G., 1971, *The Archaic Favissa at Cyrene*, in *AJA* 75, pp. 39-46.
- Pugliese Carratelli G., 1962, *I santuari extramurani in Magna Grecia*, in *PP XVII*, pp. 241-260.
- Pugliese Carratelli G., 1988, *I Santuari panellenici e le "apoikiai" in Occidente*, in *PP XLIII*, pp. 337-346.
- Pugliese Carratelli G., 1989, *I santuari extramurani*, in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *Magna Grecia, III. Vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica*, Milano, pp. 149-158.
- Romanelli P., 1930, *Le vestigia del passato*, Roma.
- Santucci A., 2000, *Il Santuario delle Ninfe Clonie*, in *Bonacasa, Ensoli 2000*, pp. 55-56.
- Thorn J.C., 2005, *The necropolis of Cyrene. Two hundreds years of exploitation*, Roma.
- Vallet G., 1967-68, *La cité et son territoire dans les colonies Greques d'Occident*, in *La città e il suo territorio, AttiMGrecia VII*, Taranto - Napoli, 88-94.
- Vietta E., 1941, *Romantische Cyrenaika*, Hamburg.
- White D., 1984, *The Extramural Sanctuary of Demetra and Persephone at Cyrene, Libya. Final Reports*, Philadelphia.