



NICOLA CUSUMANO

Il paesaggio religioso dei santuari siculi nell'area etnea: tra «acculturazione» e «porosità» culturale¹

1. Introduzione

Il focus tematico qui proposto riguarda alcune aree sacre, sedi di culti e procedure rituali che la documentazione antica riconosce unanimemente «indigene» o «locali» (senza qui considerare l'evidente difficoltà di assegnare un valore inequivoco a questi aggettivi)². Si tratta dei santuari degli dèi Palici, del dio Adrano e di Efesto, anche quest'ultimo sicuramente non greco a dispetto del suo nome. Tutti e tre questi spazi sacri ruotano intorno al comprensorio etneo e appartengono perciò ad un'area geograficamente omogenea, al centro per buona parte del I millennio a.C. di un intenso dinamismo politico e sociale. Al tempo stesso, tutta questa area si caratterizza culturalmente come zona di 'frontiera' e di scambio non solo di oggetti ma anche (forse innanzitutto) di forme ideologiche, il cui riflesso emerge nel dossier documentario.

Per queste ed altre ragioni che cercherò di chiarire, tali siti costituiscono un caso di studio adatto a riflettere sulle modalità di contatto interetnico e sulle difficoltà e i limiti epistemologici di categorie interpretative e

¹ Queste pagine sono state presentate al 60° Convegno di Studi sulla Magna Grecia, nel 2021: sono molto grato agli Organizzatori per il loro invito. Esse riflettono anche gli stimoli ricevuti in occasione di un invito al ciclo di conferenze *I linguaggi della storia*, presso il Collegio Ghislieri a Pavia, 4 maggio 2022, per il quale ringrazio l'amico e collega Cesare Zizza.

² HODOS 2006, 15: « The term 'local' may initially appear to be a simple solution to this dilemma of what to call the pre-existing populations, since it is unencumbered with past overtones. Yet the term can also incorporate those who descended from colonists and who have remained in the colonial context for some time, 'local' therefore taking on a geographical meaning rather than a temporal-related classification for 'indigenous' ».



concettualizzazioni come, ad esempio, quelle indicate nel titolo e collegate alla nozione di *ethnos* e di etnicità. Articolerò il mio discorso in due parti: nella prima fornirò un quadro sintetico del culto e delle attività rituali, nonché di alcuni aspetti relativi ad un comune orizzonte interpretativo³; nella seconda parte ricorderò alcuni elementi essenziali della riflessione moderna e contemporanea sulla natura e gli effetti del contatto interetnico, in particolare in relazione a questi santuari.

2. Il santuario dei Palici

Dei tre santuari menzionati, questo è l'unico di cui da pochi anni conosciamo abbastanza bene il sito e le strutture architettoniche, grazie a una missione archeologica italo-americana, che fin dal 1995 ha avviato una serie di esplorazioni seguite da campagne di scavo intense e assai produttive, interrotte solo di recente a causa dell'emergenza sanitaria. In particolare è emersa una complessa area monumentalizzata che dall'alto di una collinetta scende verso il basso, dotata di strutture architettoniche identificate come un *hestiatorion* e delle *stoai*, databili lungo un arco temporale che va dalla fine del VI fino al IV secolo a.C., coprendo dunque tutta l'età classica⁴.

Quali prassi rituali avevano luogo all'interno del santuario? Le testimonianze antiche ci parlano di tre funzioni fortemente interrelate: 1) il giuramento, che può essere definito 'ordalico', perché era immediatamente sottoposto alla validazione divina, al riconoscimento dello spergiuro e alla sua punizione; 2) l'oracolo (*chresteron*); 3) e l'*asylon*, più precisamente uno status di inviolabilità assegnato al santuario e riservato a schiavi in fuga da padroni violenti⁵.

Il giuramento costituisce la funzione principale, su cui fanno perno le altre due, non a caso è quella meglio documentata. Era pronunciato sull'orlo dei due crateri vulcanici antistanti il complesso monumentale messo in luce dagli scavi, ma oggi non più visibili a causa del profondo mutamento dell'ecosistema: emettevano costantemente getti d'acqua sulfurea che poi erano riassorbiti senza dispersione nelle due cavità;

La sovversione della norma sensoriale crea una cornice cognitiva in cui trova spazio la nozione di *paesaggio religioso*. Come è stato sottolineato da J.

³ Non sarebbe possibile nello spazio di queste pagine esaminare in dettaglio i tre santuari, per i quali desidero rinviare ad alcuni miei lavori precedenti: CUSUMANO 1992; CUSUMANO 1996; CUSUMANO 2009; CUSUMANO 2015.

⁴ MANISCALCO 2008; MANISCALCO 2018; MANISCALCO 2021.

⁵ Sull'*asylon* in questo santuario cfr. CUSUMANO 1992. Cfr. anche le considerazioni archeologiche in MANISCALCO 2021.



Scheid e F. de Polignac, il *paesaggio religioso* è una costruzione culturale, un oggetto in continua trasformazione che non deve essere confuso con gli elementi naturali preesistenti *in situ*⁶. Con questi ultimi il primo ha un rapporto nient' affatto meccanico o immediato, piuttosto è il frutto di strategie retoriche i cui obiettivi sono legati alle logiche dei processi storici di cui sono espressione e possono perciò mutare. Nel caso del santuario dei Palici il rapporto di autonomia tra lo spazio inteso come «paesaggio» rispetto allo spazio inteso come «ambiente naturale» diviene particolarmente evidente se si considera l' ampia caverna che si trova sul pendio della collinetta, in stretta contiguità fisica con i resti monumentali del santuario, in particolare con l' *hestiatorion*, che secondo la ricostruzione proposta costituiva la tappa iniziale della procedura rituale destinata a concludersi, dopo alcuni passaggi intermedi attraverso altri edifici di VI e V, sull' orlo dei crateri situati davanti l' altura, dall' alto dunque verso il basso⁷. Ci si aspetterebbe il pieno coinvolgimento della grotta nel sistema rituale, ma fin dalle prime esplorazioni di Luigi Bernabò Brea negli anni '60 e fino a quelle più recenti, pur risultando confermata la presenza di attività al suo interno già in età pre- e protostorica, tuttavia non risultano elementi sufficientemente chiari su un suo coinvolgimento nei rituali, nonostante l' ampia attestazione nel contesto mediterraneo delle grotte come sedi privilegiate di presenze divine e di rituali ad esse connesse⁸. D' altra parte, anche nel dossier letterario la caverna è del tutto assente sia nel frammento di Ippi, il cui valore è qui discusso da altri, sia nell' ampio excursus diodoreo, sia infine nella descrizione del rituale ordalico che troviamo nello pseudo-Aristotele e in Macrobio⁹.

In tutte le testimonianze disponibili, al contrario, l' attenzione è rivolta in modo praticamente esclusivo alla presenza di edifici e ai fenomeni termali dell' area, oltre che naturalmente alla procedura rituale. L' obliterazione di un elemento naturale così evidente come la caverna offre una chiara dimostrazione che tra *paesaggio* e spazio naturale la relazione può talvolta essere dissonante con conseguenze anche notevoli come in questo caso, in cui la caverna risulta esclusa dalle procedure sacre.

⁶ SCHEID, DE POLIGNAC 2010.

⁷ MANISCALCO 2018 e MANISCALCO 2021. Sull' *hestiatorion* cfr. anche DE VITA 2017. Per uno sguardo più generale su questa tipologia di edifici nelle colonie d' Occidente, cfr. BELLI PASQUA 2012.

⁸ BERNABÒ BREA 1965. Cfr. anche CUSUMANO 2015 e MANISCALCO 2015.

⁹ A questo frammento di Ippi e ai suoi rapporti con il resto della documentazione ho dedicato un' appendice in CUSUMANO 1992.



È perciò altrove che dobbiamo volgere l'attenzione per individuare i tratti qualificanti del *paesaggio religioso* in questo santuario. In particolare, seguirò due livelli di lettura.

Un primo livello riguarda il funzionamento del rituale e l'organizzazione dell'esperienza di chi accede al santuario. Mi riferisco qui in particolare alle testimonianze della *Biblioteca* diodorea, di evidente impronta paradossografica, e dell'*excursus* nei *Saturnalia* di Macrobio (V 19, ss.). In Diodoro si osserva in primo luogo l'assenza di una chiara ed esplicita classificazione etnica (XI 88): «Ducezio... vicino al tempio dei cosiddetti Palici fondò un'importante città che chiamò Palikè, dal nome degli dei su citati»¹⁰.

Lo storico evita di registrare il santuario sotto il segno dell'*ethnos* siculo o di una generica encoricità, pur trovandosi questa sezione in stretta contiguità testuale con la vicenda del capo siculo Ducezio. In questa scelta è forse avvertibile una retorica della ellenizzazione della Sicilia filtrata attraverso un meccanismo di ritraduzione del passato e di manipolazione della memoria, particolarmente evidente nella *Biblioteca* e presente anche in altri passaggi dedicati alla Sicilia¹¹, anche a proposito del santuario di Adrano, ricordato nel libro 14 in connessione con la fondazione dionisiana della *polis* omonima (XIV 37, 5): «Dionisio fondò in Sicilia una città proprio sotto la vetta dell'Etna e la chiamò Adrano, come un famoso santuario».

Quel che colpisce l'attenzione nel caso dei Palici è però l'allestimento 'retorico', ossia l'insieme di elementi che danno forma a quello che ho prima chiamato *paesaggio religioso*; un *paesaggio* che alterna operazioni di accumulazione e di sottrazione semiotiche destinate a produrre un effetto di 'distinzione', attraverso una duplice alterazione realizzata per mezzo di due operatori: uno agisce sulla dimensione del tempo, l'altro invece interviene sull'apparato sensoriale. Per quanto riguarda il marcatore temporale, il santuario è inquadrato esplicitamente sotto il segno della *archaiotes*, parola che non a caso ritorna due volte nello spazio dello stesso paragrafo (XI 89):

«Dal momento che abbiamo ricordato queste divinità, merita che non si trascuri di parlare dell'arcaicità del santuario (τὴν περὶ τὸ ἱερόν ἀρχαιότητα) e delle sue incredibili caratteristiche e in generale della particolarità dei cosiddetti 'crateri'. I miti narrano che questo sacro recinto superava gli altri per antichità e venerazione (ἀρχαιότητα καὶ σεβασμῶ)».

¹⁰ La traduzione dei brani diodorei qui citati, con alcune modifiche, sono tratte da Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, vol. II, Palermo 1986. Tutte le fonti, anche quelle qui non menzionate, sono state raccolte e analizzate in CUSUMANO 1992.

¹¹ È un tema particolarmente evidente nella chiusa del rapido schizzo etnografico siciliano all'inizio del V libro (V 6, 7). Cfr. SACKS 1990. AMBAGLIO 1995. SULIMANI 2011.



Una volta sottratto il culto alla tassonomia etnica, l'insistenza sull'arcaicità garantisce e legittima la venerabilità del santuario e, al tempo stesso, ne estende l'autorevolezza al di là delle comunità locali non greche, rendendolo adatto a una fruizione più ampia nel quadro di scambi e conflitti che caratterizzano tutta l'area. D'altronde il meccanismo di costruzione del *paesaggio* è ancora più chiaro se osserviamo anche l'altro operatore, che ho definito sensoriale. È ancora Diodoro a guidarci (XI 89):

«... vi sono dei crateri che non sono affatto grandi di dimensioni ma emettono sorgenti impetuose da un'indicibile profondità e hanno una natura simile ai lebeti quando vengono arsi da molto fuoco ed emettono acqua caldissima [...] così l'acqua ha l'apparenza di essere caldissima, tuttavia ciò non è sicuro perché nessuno ha il coraggio di toccarla [...] ha l'odore fastidioso di zolfo e la voragine fa uscire un rimbombo grande e spaventoso; ma l'aspetto più straordinario (παράδοξότερον) è che l'acqua né trabocca né si ritrae, ma presenta un moto violento del flusso verso l'alto che suscita meraviglia (θαυμάσιον)».

Nella descrizione diodorea l'effetto dissonante che questi laghetti esercitano sull'apparato sensoriale dei giuranti, rispetto alla norma percettiva, avvalorava il carattere straordinario del santuario. Tatto (attraverso l'interdizione del contatto con l'acqua), olfatto, udito e vista sono, in modi diversi, coinvolti in questa strategia di alterazione, che inquadra il rituale nella cornice retorica di un *locus inferus*, cioè uno spazio di alterità rispetto ai normali parametri di percezione e categorizzazione della realtà. Il quinto senso, quello del gusto, risulta escluso solo in apparenza, se si considera il suo ruolo nelle pratiche purificatrici e dietetiche che preparavano e seguivano il giuramento e si svolgevano nell'*hestiatorion*, il primo edificio dall'alto della collinetta, probabile punto di ingresso e di uscita dal santuario. Il ritrovamento di *chytrai* e altro vasellame da cottura contenenti resti di *panspermia* sembra andare in questa direzione¹².

Seguendo un preciso orientamento spaziale, il rituale inizia quindi con l'accesso all'edificio collocato più in alto, l'*hestiatorion*, al cui interno si segue, adeguatamente abbigliati e in condizione di astinenza sessuale, una dieta vegetale di tipo primordiale, consistente in una miscela di semi lessi, accompagnata da un periodo di interdizione sessuale, trascorso il quale si procede, ormai dotati della necessaria purezza, verso il basso, attraverso gli altri edifici, fino a giungere ai laghetti. Qui un sacerdote porge una tavoletta

¹² Tra prescrizioni e interdizioni di ordine alimentare, sessuale e relative all'abbigliamento, queste pratiche prevedevano certamente anche una dieta particolare, come lasciano intendere le tracce di pasti rituali messe in luce dagli scavi e per le quali rimando agli studi di L. Maniscalco e B. MacConnell: cfr. MCCONNELL, MANISCALCO 2003; MANISCALCO 2015, 171 ss.; MANISCALCO 2018, 73 ss.; MANISCALCO 2021; DE VITA 2017.



scritta contenente la formula giuratoria che il richiedente deve ripetere¹³. Secondo alcune testimonianze la tavoletta è poi gettata nell'acqua: se l'uomo ha giurato sinceramente, la tavoletta galleggia. Se invece ha spergiurato, la tavoletta sparisce andando a fondo, e l'uomo prende fuoco¹⁴.

L'aura dell'arcaismo, qualunque sia il valore specifico da attribuirle, sembra aprire il santuario e i suoi riti anche alla frequentazione degli stessi greci, come forse suggerisce anche il ruolo cruciale affidato alla scrittura per mezzo dei *pinakidia* o *grammatia*, cioè le tavolette iscritte, mediante le quali è attuata la principale funzione rituale, quella del giuramento, che avviene con l'assistenza di personale specializzato, cioè sacerdoti che affiancano i giuranti in tutte le fasi della procedura:

«Poiché nel santuario c'è una tale potenza divina qui si compiono i giuramenti più importanti (οἱ μέγιστοι τῶν ὄρκων ἐνταῦθα συντελοῦνται), e gli spergiuri sono puniti immediatamente (συντόμως): alcuni si allontanano dal santuario privati della vista».

Di questo primo aspetto del 'paesaggio religioso' dei Palici, che concorre a delineare un *sistema* santuarioale insieme al culto di Adrano e di Efesto, è opportuno sottolineare l'enfasi sulle anomalie percettive che sostengono una *ricategorizzazione* dello spazio sacro e conferiscono al santuario e ai suoi rituali l'aspetto di una macchina semiotica, una vera e propria 'scenografia sacra' che, attraverso il giuramento, consente una validazione senza incertezze della 'presa di decisione' relativa a conflitti di una certa gravità, come tutte le fonti sottolineano.

È importante ribadire che al giuramento dei Palici, per esplicita dichiarazione delle fonti, si ricorre in via eccezionale, e sempre in seconda istanza. Vi si accede, infatti, quando l'azione propriamente 'giuridica' o altre forme di mediazione umana non sortiscono un effetto dirimente e condiviso perché l'equilibrio tra le parti in conflitto è fortemente sbilanciato e ci si ritiene sopraffatti da qualcuno più potente (XI 89, 6):

¹³ Macr., *Sat.* V 19, 28-29 (Polemon, *FGH* IV 83).

¹⁴ Ps.-Arist., *de mirabilibus auscultationibus* 58. (= Polemon *FGH* IV 87): «Vi è anche una sorgente nel sito siciliano dei Palici: essa getta verso l'alto acqua per la lunghezza di 6 cubiti, così che gli osservatori credono che la piana stia per essere sommersa, ma di nuovo ricade nello stesso luogo. Vi è anche un giuramento che sembra avere immediata efficacia sacra: quanto uno giuri, infatti, dopo averlo scritto su una tavoletta, lo getta nell'acqua (γράφας εἰς πινακίδιον ἐμβάλλει εἰς τὸ ὕδωρ). Se dunque ha giurato sinceramente, la tavoletta galleggia (εὐορκῆ). Se invece ha spergiurato, dicono che la tavoletta sparisce andando a fondo, invece l'uomo arde (μὴ εὐορκῆ); perciò il sacerdote pretende dal giurante garanzie che qualcuno paghi le spese di purificazione del tempio in caso di spergiuro».



«Tanto grandi sono il timore e la soggezione verso le divinità del santuario che la controversia di coloro che sono in conflitto (οἱ τὰς ἀμφισβητήσεις ἔχοντες), qualora siano sopraffatti dalla superiorità di qualcuno più potente di loro, viene giudicata per mezzo di un'indagine affidata alla verifica di queste divinità tramite i giuramenti pronunciati sull'orlo di questi laghetti (τῆ διὰ τῶν ὄρκων τούτων ἀνακρίσει κρίνονται)».

Attraverso il giuramento pronunciato sull'orlo dei laghetti ribollenti, le divinità del santuario sono dunque poste in condizione di condurre un esame dell'oggetto della contesa (una *anakrisis*), che porta all'individuazione dello spergiuro, alla sua punizione immediata e alla soluzione del conflitto. Come testimonia qui Diodoro, questa fragilità degli strumenti umani è esplicitamente attribuita all'eccessiva asimmetria tra gli attori coinvolti, in termini di potere socio-economico e verosimilmente, a mio avviso, anche di attrito etnico-politico.

Baricentro del meccanismo rituale, il giuramento ordalico ne è anche lo snodo comunicativo dotato di maggiore porosità. Lo dimostra il ruolo assegnato alla scrittura e alla lettura del testo scritto, un elemento cruciale su cui ritornerò ancora nella seconda parte. Non sappiamo molto di più e sarebbe un azzardo immaginare un uso più complesso di un semplice testo formulare e introduttivo, seguito probabilmente dall'indicazione orale dell'oggetto del giuramento, suggellato poi dal responso divino. È però sufficiente per ora a segnalare il grado di complessità delle forme di contatto in gioco tra Greci e comunità locali e dei problemi interpretativi che pongono.

3. I santuari di Adrano e di Efesto

Diversamente dalla precedente, queste altre due aree sacre non sono state ancora individuate e dobbiamo quindi limitarci alle scarse testimonianze letterarie. Prenderò qui in considerazione quelle trasmesseci dallo stesso autore, Claudio Eliano, nel suo *De natura animalium*¹⁵. Già dal titolo dell'opera se ne comprende il criterio selettivo, cioè il comportamento straordinario di alcuni animali e le loro virtù in un confronto moraleggiante con gli esseri umani. È per tale ragione che le due notizie di Eliano sul santuario siciliano del dio Adrano e su quello di Efesto si concentra – con un evidente effetto distorsivo difficile da misurare – sulla presenza di numerosi cani al suo interno, che agivano in qualità di veri e propri ministri della divinità ed esecutori delle norme rituali. La stessa logica di 'marginalizzazione' già

¹⁵ Sull'altro aspetto, guerriero e profilattico, del dio Adrano è fondamentale la testimonianza plutarchea nel *bios* di Timoleonte (*Tim.* 12-16), per la quale rinvio all'analisi in CUSUMANO 2015, anche a proposito dell'opera di Ninfodoro di Siracusa, fonte di Eliano.



osservata in azione nel sito dei Palici attraverso le peculiarità geofisiche del luogo è identificabile, a mio avviso, anche negli altri due santuari per mezzo dell'azione dei cani *propoloi* di Adrano e di Efesto. Cominciamo da Adrano (XI 20):

«In Sicilia vi è la città di Adrano, come dice Ninfodoro, dove si trova il santuario di Adrano, divinità locale (ἐπιχωρίου δαίμονος), la cui presenza è tangibilissima ... Si trovano lì dei cani sacri (κύνες ἱεροί), suoi servi e ministri, che superano in bellezza e grandezza i cani molossi, e sono di numero non inferiore al migliaio. Ebbene, questi animali durante il giorno accolgono festosamente dimenando la coda i visitatori che si recano al santuario ... e questo senza fare alcuna distinzione tra stranieri o persone del luogo (εἴτε εἶεν ξένοι εἴτε ἐπιχώριοι). Diverso è invece il loro comportamento notturno (νύκτωρ), quando essi riaccompagnano a casa con grande benevolenza gli ubriachi e coloro che non si reggono in piedi ... Fanno però espiare il giusto castigo a coloro che a causa dell'ubriachezza commettono empietà (τῶν μὲν παροινούντων): difatti li assalgono e lacerano la loro veste, fino a farli rinsavire. Sbranano in maniera crudelissima coloro che provano a rapinare i mantelli (τούς γε μὴν πειρωμένους λωποδυτεῖν διασπῶσι πικρότατα)¹⁶».

I cani incarnano dunque la potenza della divinità ed eseguono la sua volontà, accogliendo benevolmente i visitatori durante il giorno ed esercitando di notte una sorveglianza sui comportamenti anomici legati al consumo del vino e alle sue regole.

Nella stessa sezione dell'opera, Eliano dà notizia, nel centro siculo di Etna anche di un santuario del dio Efesto, cioè un dio dal nome pienamente greco (XI 3):

«Nella città sicula di *Aitna* (Ἐν Αἴτνῃ ... τῇ Σικελικῇ) è in grande onore il santuario di Efesto, con un recinto, degli alberi sacri e un fuoco inestinguibile e incessante; intorno al santuario e al bosco vi sono dei cani sacri, che accolgono festosamente scodinzolando coloro che si presentano tenendo un comportamento assennato, come si conviene ed è necessario: in tal modo dimostrano benevolenza, quasi che li riconoscessero senza esitazione. Se invece qualcuno si trova in condizioni di contaminazione (εἰάν δέ τις ἢ τὰς χεῖρας ἐναγής), allora lo mordono e lo lacerano, mentre si limitano a cacciare via coloro che temerariamente giungono reduci da situazioni di dissolutezza (ἐκ τινος ὀμλίας ἀκολάστου)».

Come nel santuario di Adrano, ad attirare l'attenzione di Eliano sono di nuovo i cani, che anche qui sono presenti in gran numero e agiscono per conto della divinità, punendo le trasgressioni nella sfera della sessualità e in generale

¹⁶ Le traduzioni, con alcune modifiche (soprattutto la traduzione di λωποδυτεῖν, resa da tutti i traduttori, non solo italiani, con «rubare»), di questo e del prossimo brano di Eliano sono tratte da Claudio Eliano, *La natura degli animali*, a cura di F. Maspero, Milano 1998.



della condotta morale, e comminando il castigo più duro a coloro che si sono macchiati di una grave contaminazione. Si osserva perciò che anche nei santuari di Adrano e di Efesto, l'azione divina, mediata dai cani, mette in campo una forma di giustizia, in una cornice ancora una volta paradossografica, simile al *locus inferus* dei laghetti vulcanici dei Palici. I cani verificano e garantiscono il rispetto dei codici di valori, che orientano l'intera struttura sociale, regolano l'accesso al santuario, giudicano tra puri e impuri, infliggono un'immediata punizione ai trasgressori, cioè a coloro che in quanto portatori di eccesso e disordine introducono elementi di precarietà e di crisi.

Il punto chiave, in modo analogo a quanto appena detto a proposito della strutturazione del giuramento dei Palici e dell'uso delle tavolette scritte, è che la menzione dei rapinatori di mantello (i *lopodytai*), sbranati dai cani del dio Adrano, lungi dal poter essere considerata una spia etnicamente connotata, una specie di 'esotismo' anellenico peculiare di questo santuario, ci rinvia invece al cuore stesso del mondo greco e in particolare ad Atene: è il ricco dossier attico in effetti a chiarire il legame tra il consumo del vino e il furto dei mantelli. Numerose e variegate testimonianze (tra gli altri Aristofane, Senofonte, Platone, Aristotele, Teopompo, Lisia, Eschine, Demostene) sono dedicate proprio a questo reato, che anche in Grecia è strettamente connesso alle regole del consumo collettivo del vino¹⁷. Apprendiamo così che con il termine *lopodytes* si intendeva la rapina a mano armata di mantelli e indumenti ai danni di coloro che tornavano a casa – in particolare di notte – in stato di ebbrezza dopo aver partecipato a riunioni collettive di tipo simposiale, cioè situazioni ad alta intensità socio-politica¹⁸. Come altri gravi reati cui è esplicitamente associato, dai furti con scasso in casa ai saccheggi di tombe, al borseggio al mercato, fino all'adulterio e perfino al tradimento politico, anche il furto del mantello era punito ad Atene con l'*apotympanismos*, un tipo di pena capitale particolarmente doloroso, come similmente avviene ad Adrano con lo sbranamento¹⁹.

In altre parole, il campo d'intervento dei cani di Adrano – e lo stesso si può dire anche per i cani di Efesto – è rivolto a salvaguardare il corretto funzionamento delle pratiche sociali su cui si fonda questo tipo di comunità.

Resta da chiedersi perché è posto sotto il controllo di un dio non greco un dispositivo rituale di contrasto ad un comportamento anomico, come quello del ladro di mantello, che sembra avere il suo ambiente naturale

¹⁷ Non è qui possibile un esame puntuale di questo dossier, per il quale rimando ancora a CUSUMANO 2009 e CUSUMANO 2015.

¹⁸ Non a caso Aristotele inserisce il *lopodytes* tra coloro che prendono in eccesso e incarnano una dimensione di anti-produttività sociale: EN 1121 B 33-34 - 1122 a 7.

¹⁹ Cfr. CANTARELLA 2012.



d'origine nella *polis* greca e nei suoi tribunali. La logica che guida l'azione dei cani divini va forse cercata in quegli stessi fenomeni di contatto già affiorati a proposito dei Palici. A tale riguardo mi pare una spia eloquente il proverbio conservatoci dai paremiografi bizantini (Zenobio V 84):

«Il 'Siculo' ruba l'uva acerba (Σικελὸς ὄμφακίζειται). Il proverbio si riferisce a coloro che rubano cose di nessun valore (ἐπὶ τῶν τὰ μηδενὸς ἄξια κλεπτόντων) e ha tratto origine dai Siculi che rubano l'uva acerba non ancora commestibile (ἀπὸ τῶν Σικελῶν, τὰς ἀβρώτους ὄμφακας κλεπτόντων). Lo ricorda Epicarmo».

Il legame con il contesto storico-culturale qui in esame è assicurato dalla menzione di Epicarmo, attivo negli stessi anni in cui, da un lato si procede alla monumentalizzazione del santuario dei Palici, e dall'altro si inserisce il santuario di Adrano nello spazio egemonico siracusano grazie alla fondazione nelle sue vicinanze di un'omonima *polis* su iniziativa del tiranno Dionisio I nel 400 a.C. (Diod. XIV 37, 5, *supra*)²⁰. Sullo sfondo della competizione etnico-politica, implicita nel proverbio, il santuario di Adrano predispone uno strumento di controllo, che sorveglia e all'occorrenza ripristina le condizioni per il corretto consumo del vino, e mira a realizzare su un piano «pregiuridico» incarnato dai cani il codice di valori che nelle *poleis* greche, come è testimoniato ad Atene, è invece garantito dallo strumento giuridico umano. Di fatto, l'intervento che si chiedeva a queste divinità mirava a ristabilire un ordine macrocosmico contro le crisi e le avarie sociali prodotte da conflitti e trasgressioni, compresi quelli prodotti da situazioni di contatto, come sembra rivelare il proverbio antisiculo. Appare perciò evidente come questi santuari abbiano, tra le altre funzioni, anche quella di consentire la ritualizzazione della conflittualità a livello microregionale²¹.

4. *Paesaggio religioso e reti genealogiche: «giochi di parentela»*

Non è questo l'unico filo rosso che lega i tre santuari in un sistema più complesso e denso. A chiarire l'interesse euristico della nozione di paesaggio religioso contribuisce non meno bene un altro filo, in grado di condurci nel cuore del confronto etnico e delle strategie greche di appropriazione mitica, nell'intreccio variabile di reti genealogiche che inseriscono i tre santuari in un più ampio complesso stabilendo legami di parentela tra i titolari divini di questi santuari e alcune divinità greche. Le fonti ci tramandano tre diverse 'mappature' genealogiche, che attraverso le varianti poste in gioco rivelano le

²⁰ COPPOLA 2022, 56.

²¹ ALBANESE PROCELLI 2003, 211.



strategie di potere via via in atto tra fine dell'età arcaica e quella classica. La logica sottostante non è dissimile da quella già vista in funzione nel dispositivo retorico centrato sulla cornice paradossografica: ogni variante genealogica si presenta difatti come un'intersezione di caratteri 'anellenici' e di elementi riconducibili all'universo culturale greco, contribuendo a segnalarci gli snodi critici di un mutamento profondo che riguarda le comunità locali dell'entroterra etneo e il loro rapporto con il mondo siceliota, come ad esempio gli scavi di *Palikè* testimoniano²². L'ambiente in cui prendono forma queste tradizioni genealogiche è quello siracusano, colto nelle sue esperienze tiranniche. Mi limito qui a presentarle:

a) la genealogia più antica, per quel che la documentazione ci consente di stabilire, si trova nelle *Etnee* di Eschilo, grazie ad un frammento trasmessoci nei *Saturnalia* di Macrobio (V 19 ss.). L'allestimento drammaturgico legato alla fondazione ieroniana di Catane-Aitna, forse messo in scena nel 470, menziona i Palici proponendo «una *mise en place* dei Palici nella rete mitologica greca attraverso il sistema delle affiliazioni e della parentela»²³. A commento del frammento eschileo, che contiene una paretimologia del nome delle divinità, Macrobio riporta il racconto della doppia nascita gemellare da Zeus e dalla ninfa Talia, che per sottrarsi alla gelosia di Hera si nasconde nel grembo della terra: giunto il tempo, i Palici sono partoriti dalla madre dentro la terra, da cui poi scaturiscono realizzando così una seconda nascita. Senza addentrarmi nel complicato dibattito sui frammenti eschilei, mi limito a sottolineare che in questo primo intervento genealogico la discendenza da Zeus e dalla ninfa *Thalia* sottrae i Palici alla loro alterità etnica, e li inserisce pienamente nello spazio della grecità, come è ulteriormente rimarcato anche dall'attribuzione a Efesto della paternità di *Thalia*: una discendenza che rinvia da un lato ai fenomeni geofisici del loro santuario, e dall'altro offre una chiave di lettura di ordine più locale, come conferma la terza variante. In ogni caso, questa scelta, che colloca delle divinità locali in una linea genetica chiaramente greca per entrambi i genitori, rivela un intreccio di ragioni ideologiche e di progetti

²² McCONNELL, MANISCALCO 2003.

²³ CUSUMANO 2015, p. 27. La bibliografia sui frammenti delle *Etnee* e in particolare su Aesch. fr. 6 Radt, è vasta, mi limito qui a segnalare due lavori, che offrono anche uno *status quaestionis*: POLI PALLADINI 2001 e TACHTER 2019. Resta a mio avviso importante il contributo di BASTA DONZELLI 1996. Per l'inquadramento storico e storiografico rinvio a LURAGHI 1994, 335 ss. e BONANNO 2010, 142 ss. Cfr. anche le interessanti considerazioni di DUNCAN 2011 sugli obiettivi di Ierone attraverso il dramma eschileo.



politici peculiari dell'esperienza ieroniana, per i quali il fattore etnico è solo uno degli elementi in gioco e non esercita un ruolo dominante²⁴.

b) Alla fine del V secolo può, a mio avviso, risalire una notizia isolata riportata unicamente in una glossa del lessicografo Esichio, alla voce Παλικοί²⁵, che ne attribuisce la paternità ad Adrano, riconducendola all'interno di una cornice locale. Probabilmente nel suo contesto originale l'assetto genealogico doveva essere più articolato e comprendere anche la madre, di cui nulla però dice la glossa. L'interesse a connettere in un'unica linea genetica attori divini anellenici, escludendo (sembra) quelli greci, sottolinea il risvolto etnico del campo in cui si gioca questa partita. Per ragioni che qui non posso approfondire, ritengo che nella notizia del lessicografo sia riconoscibile la presenza di Filisto, lo storico del tiranno Dionisio²⁶: collegando padre e figli ad una sfera di competenza egemonica siracusana (οἱ νῦν τῆς Συρακουσίας), la genealogia lascia emergere in chiave mitica la traccia di una competizione tra il tiranno e una parte del mondo siculo che non ha ancora rinunciato ad un ruolo politico autonomo, e apre al riconoscimento del carattere propagandistico di questa variante: una competizione geopolitica di cui forse costituisce un tassello importante, sullo scorcio del V secolo, l'antagonismo tra la fondazione di Halaesa nel 403, guidata dal siculo Arconida di Herbita, e quella dionisiana di Adrano nel 400²⁷, significativamente precedute dal coevo abbandono violento del sito fortificato del Mendolito, che doveva essere certamente il precedente centro di riferimento del santuario²⁸.

c) con il terzo allestimento genealogico, contenuto in un frammento dello storico Sileno di Calatte, trasmesso da Stefano di Bisanzio come informazione alternativa allo schema eschileo²⁹, la paternità dei Palici è attribuita direttamente ad Efesto e alla ninfa *Aitna*, figlia a sua volta di una divinità primordiale e per sua natura periferica come Oceano. Se anche la testimonianza eliana sui cani nel santuario di Efesto può essere fatta risalire al Ninfodoro siracusano, autore di una *Periegesi* della Sicilia, poco dopo fonte

²⁴ Per l'analisi storico-religiosa delle fonti e in particolare la struttura dell'exkursus macrobiano, cfr. CUSUMANO 1992.

²⁵ Hesych. <Παλικοί> Ἀδράνω δύο γεννῶνται υἱοὶ Παλικοί, οἱ νῦν τῆς Συρακουσίας εἰσὶ κρατῆρες, οἱ καλούμενοι Παλικοί, οἱ καὶ κατοικήσαντες αὐτήν.

²⁶ BEARZOT 2002.

²⁷ CUSUMANO 2015, 205, 46-47. Cf. anche PRATOLONGO 2014.

²⁸ Cf. ALBANESE PROCELLI 2003, 160-163, 232: per la Studiosa al centro del Mendolito si associa un fenomeno di persistenza identitaria, per certi aspetti in continuità con il sito del Finocchito, nel territorio di Gela, tra il 730 e il 650 ca.

²⁹ *FGrHist* 175 F3: ... Σειληνὸς δὲ ἐν δευτέρῳ, Αἴτνης τῆς Ὠκεανοῦ καὶ Ἥφαιστου ...



dichiarata di Eliano per il santuario di Adrano, allora l'humus in cui attecchisce la notizia potrebbe identificarsi con l'ambiente di corte di Ierone II, nel III secolo, non ignoto allo storico calatino³⁰.

Quel che qui importa sottolineare è che questi «giochi di parentela» fra i tre titolari divini mettono meglio a fuoco l'interazione funzionale tra santuari. Le genealogie, colte nella loro geometria variabile, sono in effetti il *medium* visibile di un *paesaggio religioso* comune: queste parentele non solo istituiscono un collegamento tra i diversi santuari, ma traducono le loro reciproche relazioni in termini di rapporti generazionali e al tempo stesso di 'gerarchia' sacra, che rimandano ai diversi momenti storici in cui tali tradizioni si formano e ai progetti politici che le ispirano. Se la lettura qui suggerita coglie nel segno, ciascuno di questi dispositivi è il riflesso di strategie e obiettivi diversi, distribuiti tra il V e il III secolo a.C.

Questa caratteristica da un lato ci dice qualcosa sulla questione della continuità dei culti e dei santuari, continuità che non può essere intesa in senso rigido, con l'effetto di negare i processi storici e le trasformazioni che ne sono effetto; dall'altro lato, è a questo incessante processo di aggregazioni e disgregazioni successive che si riferisce il *paesaggio religioso* nel suo farsi, non solo a livello del singolo rituale e dunque all'interno di ciascuna di queste aree sacre, ma anche nella sua capacità di soddisfare esigenze su scala più ampia attraverso la modulazione di reti genealogiche dietro le quali si scorgono all'opera i mutamenti dei rapporti di forza.

In breve, ogni *paesaggio religioso* si presenta come un sistema di segni dotato di plasticità e di capacità di adattamento ai nuovi bisogni via via emergenti. Non solo, in una tale costellazione di segni occorre riconoscere il ruolo giocato anche da nomi e storie eziologiche collegati a luoghi e funzioni, come si è già osservato a proposito del proverbio antisiculo. Bisogna guardare al 'testo' complessivo generato da questi *set* combinatori che trasformano la dimensione dello spazio e quella della memoria in un sistema di volta in volta coerente, quello appunto del paesaggio sacro.

5. *Acculturazione o porosità culturale? Etnonimi e scrittura*

Tornando al titolo di questo intervento, vorrei infine accennare alle questioni suscitate da questi santuari a partire dal lavoro di modellizzazione che ne ha accompagnato nel tempo l'indagine, nel tentativo di trovare risposte soddisfacenti ai problemi del contatto.

³⁰ Cfr. WALBANK 1968-1969. Cf. anche SPADA 2002, 239-240, e CUSUMANO 2015, 90-93.



La nozione di acculturazione, che nasce – val la pena ricordarlo – negli anni '30 del Novecento e in un contesto molto diverso da quello qui discusso³¹, ha conosciuto un grande successo negli anni '60 e '70 anche in ambiti disciplinari distanti e talvolta con un effetto inflattivo, specie nelle forme banalizzanti imperniate su una visione rigidamente monodirezionale, dalla cultura più complessa e articolata verso quella giudicata più semplice e «primitiva», o dalla cultura egemone a quella subalterna. Ad una certa rigidità interpretativa del modello acculturativo si è opposta da tempo la critica postcoloniale, che ha visto nella versione monodirezionale di quel modello un atteggiamento colonialista. Della sua influenza anche nella ricerca storica antica, si riconosce una prima pionieristica spia nella *Frontier History* di Owen Lattimore³², applicata in Italia alla colonizzazione antica da Ettore Lepore, grazie anche al fecondo scambio intellettuale con Moses Finley, con studi che già negli anni '60 e '70 hanno consentito di andare oltre le rappresentazioni statiche e porre in primo piano la fluidità dei processi di contatto e i meccanismi di feedback³³. L'intenso dibattito prodotto dagli studi postcoloniali ha portato a una moltiplicazione di strumenti e termini concettuali: basti qui ricordare *ibridità*, *connettività*, *network*, *middle ground*, ed altri ancora, spesso in competizione tra loro³⁴. Ciascuno di questi strumenti concettuali testimoniano l'impegno della ricerca in questi ultimi decenni a restituire in termini di visibilità storica l'*agency* delle comunità locali nei confronti di quelle greche. Uno dei meriti di questo lessico è la volontà di offrire una lettura più affinata dei dati, a cominciare da quelli archeologici. Resta da chiedersi dove può portare, nello studio dei contatti etnico-culturali nel Mediterraneo antico, l'uso di termini e metafore che derivano dalle scienze dure, come la nozione di *connectivity*³⁵, che attinge alla teoria dell'informazione, o quella di *network*, sviluppata da Irad Malkin, che si spinge fino alla teoria dei frattali³⁶. L'intenzione sicuramente apprezzabile è di

³¹ REDFIELD ET ALII 1936.

³² Tra le sue opere si veda in particolare LATTIMORE 1962.

³³ Cfr. gli studi raccolti in FINLEY, LEPORE 2000. Una recente messa a fuoco in D'ERCOLE 2014.

³⁴ Che *hybridity*, *network* e *middle ground* non possano essere facilmente sovrapposti, è ben chiaro in REGER 2014, p. 113: «Whether the middle ground is also a spawning ground for a hybrid ethnic identity is a matter for debate».

³⁵ Come nell'opera seminale di HORDEN, PURCELL 2000.

³⁶ MALKIN 2011, 6, 41-42: lo Studioso ritiene possibile leggere la documentazione antica sottoponendola alle regole della *network theory*. Qual è allora il peso concettuale da attribuire al termine *network*, al di là del suo valore descrittivo? Si tratta infatti di un concetto euristico che sposta la prospettiva tradizionale dello storico e lo spinge ad abbandonare le linee di confine tradizionali per aderire ad un'immagine del Mediterraneo antico più flessibile e aperta, meno gerarchizzata e centralizzata.



recuperare nel discorso storico l'inesauribile complessità dei dati culturali anche negli aspetti storiograficamente meno visibili e più sfuggenti.

In questo lessico interpretativo in espansione, collegato dall'idea forse un po' anodina di «scambio» e «reciprocità», è importante non perdere di vista il carattere ineguale e sbilanciato delle forze in gioco e il carico di violenza e sopraffazione che si annida nel contatto tra culture diverse, e che si manifesta in termini di rapporti di forza e di traumi culturali.

L'impressione è che a rendere in parte fragili queste architetture postmoderne è talvolta la pretesa di farci varcare il confine tra *etic* ed *emic*: in realtà, ogni volta che concettualizziamo ci allontaniamo dall'*emic*. È proprio la ricerca storica che ci avverte di questo paradosso grazie alla sfida che la documentazione (di qualsiasi genere) ci pone. Mi pare difficile non riconoscersi nel sentimento di disagio che alcuni studiosi provano, ad un certo momento, verso la 'tirannia' della teorizzazione metodologica a tutti i costi, soprattutto verso l'incessante transitorietà degli apparati concettuali³⁷.

Per questa ragione, e con le cautele prima dette, ritengo ancora valida la nozione di acculturazione. Non si tratta qui di ritornare allo schema monodirezionale, ma di inquadrare le forme plurali di scambio e reciprocità – per le quali può funzionare l'idea di «porosità» – nel perimetro di un complessivo e inaggrabile squilibrio tra le parti in gioco. Non si può infatti trascurare che gli insediamenti greci sulla costa e la loro successiva penetrazione nell'entroterra hanno comportato lo spossessamento di terre, i trasferimenti forzati e il conseguente aumento di conflittualità interna; l'introduzione di nuove tecniche artigianali funzionali ai mercati greci e lo spostamento di assi commerciali; senza contare l'adozione di nuove forme di orientamento ideologico.

Propongo qui due esempi, a mio avviso paradigmatici, di queste nuove forme di orientamento ideologico, esiti di un contatto prolungato nel tempo e spia della sua irriducibilità a forme concettuali semplificate.

³⁷ Ricordo le acute osservazioni di GRECO, LOMBARDO 2012, in particolare 39. Non distanti le considerazioni di ANTONACCIO 2013, 238: «One question is whether classicists can creatively and constructively contribute to the discourses with which they engage, rather than simply consume the approaches formulated for and in other times and places». Sulla transitorietà di ogni concettualizzazione restano lucidamente anticipatrici le considerazioni di Max Weber: «Di continuo si ripetono i tentativi di determinare il senso 'proprio' o 'vero' dei concetti storici, e mai essi giungono alla fine [...] Poiché nessuno di quei sistemi concettuali, di cui non possiamo fare a meno per la penetrazione degli elementi di volta in volta significativi della realtà, può tuttavia esaurirne l'infinita ricchezza [...] nelle scienze della cultura umana la formazione dei concetti dipende dalla posizione dei problemi, e quest'ultima varia con il contenuto della cultura stessa. Il rapporto tra il concetto e il suo contenuto nelle scienze della cultura comporta la transitorietà di ogni sintesi siffatta" (WEBER 1980, 126-128).



Il primo riguarda l'uso dell'antroponimia, e in particolare di quella speciale categoria di nomi di persona che sono anche etnonimi, come si osserva a proposito del generale siracusano *Sikanòs*, figlio di *Exekestos* (cioè di un genitore dal nome pienamente greco)³⁸. È un personaggio di rilievo cui sia Tucidide che Diodoro attribuiscono un ruolo importante nella sconfitta della spedizione ateniese in Sicilia del 415 a.C.: non certo un personaggio minore, certamente un esponente dell'élite dominante a Siracusa. Si osservi che non si tratta di un semplice nome di persona anellenico, conseguenza di una storia di matrimoni misti tra esponenti di due famiglie aristocratiche, una indigena e l'altra siracusana, come pure è stato sostenuto anche di recente, a mio avviso in modo impreciso³⁹.

Che non sia così ce lo chiarisce l'esempio famoso dello storico Tucidide, il cui padre esponente dell'élite ateniese porta il nome di Ὀλορος, un antroponimo non greco di origine trace e dovuto a precedenti politiche matrimoniali di quel *genos*. Diversamente da Ὀλορος, *Sikanòs* non è però un semplice antroponimo, ma un etnonimo, cioè è il nome con cui nelle fonti greche è indicato l'*ethnos* ritenuto più antico e autoctono nella memoria etnografica greca e perciò anche portatore di prestigio, in modo per certi aspetti analogo alla marca temporale di arcaicità (*archaiotes*) su cui abbiamo visto imperniato il primato culturale del santuario dei Palici.

Nella scelta onomastica di *Sikanòs* non è per nulla in gioco il riconoscimento di una dimensione 'indigena' locale, che è poi quella sicula, in una logica quindi di scambio e di *agency* indigena, quanto piuttosto la volontà di rappresentare un 'contrappeso' ideologico attraverso il richiamo al superiore prestigio dell'*ethnos* più antico, quello sicano, secondo una logica che rinvia al mito di precedenza con cui i Greci legittimavano l'occupazione di spazi in Sicilia e altrove⁴⁰. Ritengo che nell'etnonimo *Sikanòs* si possa

³⁸ Il condottiero siracusano è menzionato nella sezione tucididea dedicata in buona parte alla spedizione ateniese in Sicilia: 6. 73. 1; cf. 7. 46. 1, 50. 1, 70. 1. Cfr. anche Diod. XIII 13. Questo nome è attestato anche nelle tessere pubbliche del tempio di Atena a Camarina (databili alla prima metà del V e forse da collegare alla rifondazione democratica della *polis* nel 461) e a Sparta nel III secolo a.C.: FRASER, MATTHEWS 1997, s.v. *Sikanos*.

³⁹ FRAGOULAKI 2013, 16 e nota 61: «Personal 'ethnic' names might have been the result of interpersonal connections of formal or less formal character between people of different ethnic groups and were particularly effective in diplomacy and politics ... Cf. the Syracusan general *Sikanos*, son of *Exekestos* (a good Sicilian name, which together with its Greek patronymic may indicate intermarriage between the Greek and the indigenous element on the island». Dello stesso avviso BOUFFIER 2010. Più cauto NICHOLSON 2011, 110-112.

⁴⁰ La nozione di «mito di precedenza» è stata introdotta con successo da GIANGIULIO 1983.



cogliere una intenzionale strategia, attivata a livello di *genos* ma legata alla politica siracusana, da sempre interessata con alterne fortune alla proiezione nell'entroterra, caratterizzato da insediamenti controllati dalle aristocrazie sicule⁴¹.

Lo chiarisce, a livello di espressione mitica, anche il racconto diodereo sul passaggio in Sicilia di Eracle, eroe culturale per eccellenza e spesso antecedente mitico dei futuri insediamenti: in particolare nell'area successivamente controllata da Siracusa Eracle avrebbe sconfitto un manipolo di eroi sicani (dunque in un tempo anteriore alla presenza sicula), legittimando così la futura appropriazione coloniale⁴².

Al contempo, la decisione da parte di un importante *genos* siracusano di dare a uno o forse più dei suoi esponenti un nome così evocativo come *Sikanòs* trova in quegli stessi anni il suo significativo rovescio nell'onomastica greca usata da alcuni attivi esponenti dell'aristocrazia sicula⁴³, come è il caso di due dinasti, probabilmente nonno e nipote, che si chiamano entrambi *Arconida*, un nome di persona rappresentativo dell'élite greca e siracusana in particolare, nome tra l'altro del padre dello storico siracusano Filisto.

Dietro l'apparente reciprocità, queste strategie onomastiche sembrano in realtà confermare le asimmetrie etnico-politiche. Anche l'emergere alla fine del VI secolo di «aristocrazie indigene acculturate» testimoniano la capacità 'mimetica' dei gruppi ai vertici della struttura sociale indigena e la loro «vulnerabilità culturale», come ha sottolineato Ettore Lepore⁴⁴.

Più in particolare, se la scelta del nome *Sikanòs* sembra registrare una presa di distanza rispetto all'elemento epicorio (quello siculo), sull'altro versante un obiettivo simile è perseguito da un capo siculo, Ducezio, che alla metà del V secolo crea una confederazione politica basata sul criterio dell'omogeneità etnica, cioè aperta esclusivamente alle comunità sicule. Ma è un'esperienza di brevissima durata, dopo la quale il dinamismo politico-culturale indigeno sarà segnato dalla rinuncia alla seclusione etnica e conoscerà invece la sperimentazione di nuove forme miste di coabitazione, nelle quali il concetto stesso di *etnia* e *identità etnica* stentano sempre più a trovare uno spazio d'uso: a riprova, se mai ce ne fosse bisogno, che l'*etnia* e le comunità etniche non sono categorie naturali, ma prodotti storici e costrutti

⁴¹ Ricordo a tale proposito le considerazioni di D. Musti in un breve intervento sulla relazione di AGOSTINIANI 1988/1989, in particolare 206.

⁴² Diod. XIII 13. Cfr. CUSUMANO 1991.

⁴³ DE VIDO 2021.

⁴⁴ FINLEY, LEPORE 2000, 82.



sociali, espressione di processi storici e perciò destinati a modificarsi⁴⁵. Quando i termini del confronto mutano profondamente, è l'idea stessa di *ethnos* a perdere di consistenza, come appare esplicitamente in Diodoro (V 6).

Il secondo caso rinvia al nostro punto di partenza, il santuario dei Palici. Il loro culto (ma vale anche per quello di Adrano e della divinità che si cela dietro il nome di Efesto) ha un'origine indigena e non abbiamo ragione di pensare diversamente – per quanto problematico sia il valore storiografico della nozione di 'origine'; ma è anche altrettanto chiaro che dei santuari imperniati su procedimenti «riparativi» e sulla regolazione di conflitti potenzialmente distruttivi non possono non richiamare i problemi del contatto e i processi di erosione e disarticolazione che li caratterizzano, sia all'interno che all'esterno di queste comunità locali.

Lo dimostra, credo in modo inequivocabile, l'uso della scrittura nella prassi giuratoria, su cui torno in ultimo per la sua forza esplicativa. La presenza della scrittura ci rimanda in modo chiaro al mondo greco, vettore dell'importazione dell'alfabeto in Sicilia⁴⁶. È noto l'impatto profondo prodotto dall'introduzione di un sistema di scrittura in una cultura e nei suoi codici, attraverso il progressivo adattamento della lingua «indigena» al mezzo scritto e la spinta al bilinguismo⁴⁷. Come per altri aspetti dei processi di contatto, l'introduzione della scrittura è al tempo stesso causa ed effetto di molteplici cambiamenti, che modificano l'orizzonte simbolico e la memoria culturale, e di cui i santuari in questione sono una spia particolarmente evidente.

Basterebbe ricordare che lungi dall'essere un gesto ovvio, l'uso di segni grafici – soprattutto in un contesto come quello santuarioale – dà espressione, in primo luogo, alla 'extra-ordinarietà' di ciò che viene comunicato attraverso il giuramento. La profonda riorganizzazione dei significanti, in conseguenza

⁴⁵ HODOS 2006, 16-18: «... Ethnic groups or cultures are not natural categories. They are actively formed and manipulated, like other social constructs, and are temporally and contextually contingent, and they must be taught. No one possesses a 'natural' affinity with an ethnic identity, as it is not inherent within us, nor is it a biological characteristic».

⁴⁶ ALBANESE PROCELLI 2003, p. 339.

⁴⁷ Riprendo qui alcune considerazioni in parte presenti in CUSUMANO 2015 e debitrice nei confronti della riflessione di GOODY 1986, 4 ss., e a ONG 1986, 719: «senza la scrittura, un individuo alfabetizzato non saprebbe e non potrebbe pensare nel modo in cui lo fa, non solo quando è impegnato a scrivere, ma anche quando si esprime in forma orale. La scrittura ha trasformato la mente umana più di qualsiasi altra invenzione». Sulla religione come ambito indifferenziato di valori nelle culture non alfabetizzate, vd. anche ASSMANN 1997, 168-169. Per un riscontro, relativamente alla Sicilia protostorica, si può ricordare la situazione dei santuari c.d. 'sicani', di età protostorica, per i quali sembra doversi parlare di convivenza di funzioni sacre e non sacre al contempo (ovviamente sto qui utilizzando una distinzione che ha senso in una cultura scritta come la nostra).



dell'adozione della scrittura, è destinata non a trasferire meccanicamente nella forma scritta l'oralità precedente, ma a costruire un nuovo orizzonte di senso, e dunque a produrre caso mai una nuova forma di oralità. Insomma, la presenza della scrittura, proprio per la sua capacità epistemica di modificare l'orizzonte conoscitivo e la memoria, introducendo nuove partizioni tassonomiche, produce una rilevante discontinuità legata alla presenza greca.

È in questi termini che, a mio avviso, dovrebbe essere valutato l'intervento della scrittura nel giuramento dei Palici. D'altronde, l'uso delle tavolette scritte ci rimanda a forme grafiche e di pragmatica comunicativa ben testimoniate nel contesto di provenienza del sistema scrittorio, cioè la Grecia: un esempio significativo è il giuramento prestato ad Olimpia dagli atleti (Paus. V 24, 9-11), che appunto prevedeva la lettura della formula giuratoria incisa su una tavoletta posta ai piedi di Zeus *Horkios*. Si può però, secondo me, spingere un po' più in là queste annotazioni, se si considera che nel santuario dei Palici la tavoletta è qualcosa di più di un semplice supporto che serve alla registrazione scritta dell'espressione linguistica: nel contesto indigeno la tavoletta è essa stessa a sua volta una sorta di 'significante' (almeno in senso metaforico), che riconosce esplicitamente il prestigio della controparte greca⁴⁸. Per quel che sembra possibile inferire dalle fonti, l'uso di una scrittura limitata alla enunciazione di un formulario giuratorio letto dai sacerdoti *horkotai* e probabilmente ripetuto dai giuranti *horkoumenoi* segnala la convivenza di due tipi di coerenza, quella 'testuale' e quella 'rituale' (tipica quest'ultima in particolare delle comunità prive di scrittura): i sacerdoti si assicurano la ripetizione corretta del formulario ponendosi così come intermediari e garanti del rapporto tra divinità e giuranti e dunque del buon funzionamento del rituale e della stabilità del microcosmo umano.

A questo punto, non appare ozioso porre un interrogativo: era sicula o greca la lingua impiegata nella redazione di queste tavolette? Questione interessante, dal momento che lo scarno dossier epigrafico in lingua 'sicula' si esaurisce presto ed è sostituito da iscrizioni in greco intorno alla data già ricordata per la sua funzione di svolta, cioè la metà del V secolo⁴⁹.

Il che conduce a formulare una domanda ancora più radicale: quanto è indigeno il santuario indigeno dei Palici? Ovvero, in termini ancora più

⁴⁸ Può qui valere, almeno in parte, la riflessione di GIANGIULIO 2010, 19: «one could easily show that the adoption of Greek traits in the sacred areas of the indigenous settlements, for example, frequently seems to be more the consequence of a conscious choice of displaying new and more fashionable habits rather than of a general process of cultural contact and acculturation».

⁴⁹ Una data che coincide con la evidente politicizzazione del santuario, accanto al quale il capo siculo Ducezio fonda la *polis* di *Palikè*. Cfr. VAN COMPERNOLLE 1994.



stringenti: anche prescindendo dalla presenza della scrittura, che implica indiscutibilmente la presenza greca, è legittimo chiedersi se il giuramento e la sua capacità di risolvere situazioni di crisi faceva parte dell'attività rituale già prima del *terminus* coloniale, ossia prima degli insediamenti greci?⁵⁰

Non intendo spingermi fino a negare a queste aree sacre qualsiasi elemento di continuità tra il prima e il dopo l'arrivo dei Greci, ma l'innegabile effetto strutturante del giuramento, potenziato dall'uso della scrittura, deve metterci in guardia dal proiettare automaticamente all'indietro, cioè al periodo pregreco, ciò che le testimonianze indicano per il periodo coloniale e postcoloniale.

Se è difficile trovare una risposta chiara alla domanda su cosa ci sia di siculo nei santuari siciliani, forse potrebbe risultare opportuno riformulare la domanda, evitando di focalizzare eccessivamente l'attenzione sulla ricerca delle origini di un fenomeno storico e sulla questione delle presunte sopravvivenze, che sono state in passato al centro di modelli interpretativi come il pan-mediterraneismo oppure come la teoria del sostrato (nata in ambito glottologico e poi riversata in quello storico con discutibili risultati)⁵¹. È una questione tutt'altro che nuova e tutt'altro che marginale nel dibattito storiografico, basterebbe leggere alcune pagine illuminanti di Marc Bloch⁵². Forse la ricerca delle origini non è un obiettivo storiograficamente prioritario. Per la semplice ragione che conoscere le origini non è di per sé sufficiente a spiegare il presente: altrimenti dovremmo presupporre l'assenza di qualsiasi mutamento tra il momento delle origini e il presente, che è proprio il *modus operandi*, ad esempio, della teoria del sostrato⁵³.

⁵⁰ Non voglio con ciò sostenere una rappresentazione irenica del mondo c.d. indigeno prima dell'arrivo dei Greci, che ne travolgerebbero una presunta stabilità. È chiaro che non è così, ma vorrei tuttavia sottolineare una certa tendenza – forse non sempre esplicita – del lessico postcoloniale a trattare da una parte i gruppi locali e dall'altra le comunità greche come giocatori alla pari, cosa che non è, soprattutto se pensiamo all'accelerazione e al mutamento socio-culturale introdotto dall'emergenza coloniale e ai conseguenti processi di destrutturazione. Resta inoltre, ma non tocca a me ribadirlo, la difficoltà di sorvegliare l'adattamento di questo lessico concettuale alla complessità di lettura della documentazione archeologica, in particolare se si pensa alla molteplicità di situazioni e di ritmi temporali che caratterizza buona parte dell'isola. Basti qui il richiamo di GIANGIULIO 2010, 20 alla nozione di *ensembles flous*, a proposito di questi contesti locali, con un rinvio all'indagine contemporanea di J.-L. Amselle.

⁵¹ Cfr. CUSUMANO 2005a e CUSUMANO 2005b.

⁵² BLOCH 1987, 7-8.

⁵³ CUSUMANO 2013, 637.



5. Conclusioni

Di fronte alle aporie qui accennate, il baricentro dell'indagine va forse concentrato sulle interazioni, cioè sui processi: più che all'*origine*, l'attenzione dovrebbe essere rivolta all'*intensità* del fenomeno storico, un'*intensità* che – come penso che il caso dei santuari siculi mostri – è funzione di quello che si può chiamare *porosità*, cioè il prodotto di contatti, di contaminazioni, di rifiuti, di novità, e più in generale di tutto ciò che costituisce a livello storico il prodotto delle esistenze umane. Lo studio di questi santuari sembra in effetti confermare che non ci sono elementi culturali che 'sopravvivono', ma elementi – o meglio insiemi variabili di elementi – che agiscono con funzioni nuove in nuovi contesti: sono le funzioni loro assegnate a determinare la comprensione dei meccanismi rituali.

Se di *sistema* si può parlare, a proposito di questi tre santuari epicori, esso si determina nella molteplice prospettiva della documentazione che ce ne restituisce la traccia: le descrizioni dell'altro, nel nostro caso dei culti 'siculi', sono espressione dei meccanismi di percezione delle culture che le elaborano e rinviano ai loro regimi di autorità. Abbiamo visto in azione due aspetti diversi ma consonanti del *paesaggio religioso*. Il primo struttura al loro interno ciascuno dei tre santuari mediante un allestimento scenografico che conferisce autorevolezza alle attività rituali sotto il segno della comune vocazione alla mediazione dei conflitti, alla sanzione dei comportamenti trasgressivi e antisociali e alla soluzione di crisi potenzialmente distruttive. Lo sappiamo bene nel caso dei Palici: basta ricordare il giuramento ordalico che si svolgeva davanti ai getti di acqua. Ma la stessa vocazione è presente anche nei santuari di Adrano e di Efesto, anch'essi deputati, attraverso la funzione esercitata dai cani, alla stabilità dell'ordine sociopolitico, sia sul versante del corretto uso del vino sia su quello delle norme sessuale e in generale della purezza.

Il secondo aspetto filtra a livello mitico, mediante la modulazione genealogica, i rapporti di forza che i processi storici tendono a modificare e mostra in azione un approccio alla politica della memoria, che contribuisce egualmente alla valutazione del paesaggio religioso come oggetto storico, fatto non solo di elementi materiali, ma anche e forse in primo luogo di testi e memorie, un inventario di segni, di combinazioni e di riferimenti al passato⁵⁴. Le parole di Hubert Cancik, pur in un contesto differente, offrono a questo riguardo un compendio efficace anche per le aree sacre qui esaminati:

«Sacred landscape is a constellation of natural phenomena constituted as a meaningful system by means of artificial and religious signs, by telling

⁵⁴ CUSUMANO 2015, 95-96.



names or etiological stories fixed to certain places, and by rituals which actualize the space. These “rules of combination” produce a text, which might be called “sacred landscape”»⁵⁵.

Nicola Cusumano
Università di Palermo
Ed. 15, Dipartimento di Culture e Società
Viale delle Scienze, 90100 Palermo
nicola.cusumano25@unipa.it
on line dal 15.12.2023

Bibliografia

- AGOSTINIANI 1988/1989
L. Agostiniani, *I modi del contatto linguistico tra Greci e indigeni nella Sicilia antica*, «Kokalos» 34-35 (1988/1989), 167–208.
- ALBANESE PROCELLI 2003
R. Albanese Procelli, *Sicani Siculi Elimi*, Milano 2003.
- AMBAGLIO 1995
D. Ambaglio, *La Biblioteca Storica di Diodoro Siculo: problemi e metodi*, Como 1995.
- ANTONACCIO 2013
C. M. Antonaccio, *Networking the Middle Ground? The Greek Diaspora, Tenth to Fifth Century BC*, in *Archaeological Review from Cambridge* 28 (2013), 237-251.
- ASSMANN 1997
J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino 1997.
- BASTA DONZELLI 1996
G. Basta Donzelli, *Katane-Aitna tra Pindaro ed Eschilo*, in B. Gentili (a cura di), *Catania antica*, Pisa 1996, 73-95.
- BEARZOT 2002
C. S. Bearzot, *Filisto di Siracusa*, in R. Vattuone (ed.), *Storici greci d'Occidente*, Bologna 2002, 91-136.
- BELLI PASQUA 2012
R. Belli Pasqua, *Hestiatoria nella tradizione rituale delle colonie d'Occidente*, in «*Thiasos. Rivista di Archeologia e Architettura antica*» 1 (2012), 19-27.
- BERNABÒ BREA 1965
L. Bernabò Brea, *Paliké. Giacimento paleolitico e abitato neolitico ed eneolitico*, in «*Bullettino di Paleontologia italiana*» XVI, 74 (1965), 23-46.
- BLOCH 1987
M. Bloch, *La società feudale*, Torino 1987, (ed. or. Paris 1939-40).

⁵⁵ CANCIK 1985-1986, 251.



BONANNO

D. BONANNO, *Ierone il Dinomenide. Storia e rappresentazione*, Roma 2010.

BOUFFIER 2010

S. Bouffier, *Parentés et spécificités culturelles en Sicile grecque à travers les tablettes de malediction*, in D. Bonanno, C. Bonnet, N. Cusumano, S. Péré Noguès (a cura), *Le "affinità elettive" nella storiografia sulla Sicilia antica*. Atti del Convegno internazionale Palermo 14-15 aprile 2010, Caltanissetta-Roma 2010, 89-112.

CANKIK 1985-1986

H. CANKIK, *Rome as a Sacred Landscape. Varro and the End of Republican Religion in Rome*, in «Visible Religion» 4/5 (1985-1986), 250-265.

CANTARELLA 2012

E. Cantarella, *La chiamavano basanos: la tortura nell'antica Grecia*, in «Criminalia» 2012, 19-25.

COPPOLA 2022

A. Coppola, *Dionisio il Grande*, Roma 2022.

CUSUMANO 1991

N. Cusumano, *Leukaspis: un elemento indigeno nella religiosità siceliota?*, in «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia Lettere e Belle Arti di Napoli», 61 (1991), 1-17.

CUSUMANO 1992

N. Cusumano, *Ordalia e soteria nella Sicilia antica. I Palici*, «Mythos» 2 (1990).

CUSUMANO 1996

N. Cusumano, *Eracle e l'elemento femminile in Sicilia. Per un modello interpretativo delle forme di contatto tra indigeni e colonizzatori nella Sicilia greca*, in C. Jourdain, C. Bonnet (éd. par), *Héraklès II. Les femmes et le féminin*. Actes du Colloque de Grenoble, 22-23 ottobre 1992, Institut historique belge de Rome. *Etudes de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes* XXXI, Rome 1996, 195-214.

CUSUMANO 2005a

N. CUSUMANO, *La "religione mediterranea". Un problema storico-religioso tra storia e ideologia*, in *Idem, Mito Memoria Identità. Ricerche storico-religiose sulla Sicilia antica*, Caltanissetta-Roma 2012, 25-38.

CUSUMANO 2005b

N. Cusumano, *"Una storiografia a rovescio". Angelo Brelich e la religione greca in Sicilia*, in M.G. Lancellotti, P. Xella (a cura), *Angelo Brelich e la storia delle religioni: problemi e prospettive*. Atti del Convegno di Roma, 3-4 Dicembre 2002, Verona 2005, 83-106.

CUSUMANO 2009

N. Cusumano, *AITNA e i cani di Efesto nel De Natura animalium di Eliano*, in Atti del Convegno Eis Akra. *Insedimenti d'altura in Sicilia dalla preistoria al III sec. a.C.*, Caltanissetta 10-11 maggio 2008, Caltanissetta-Roma 2009, 269-289.

CUSUMANO 2013

N. Cusumano, *Aspetti della storiografia moderna su ethne e religioni nella Sicilia antica*, in S.R.O. Loretz (a cura di), *Ritual, Religion and Reason*. Studies in the Ancient World in Honour of Paolo Xella, Münster 2013, 629-641.

CUSUMANO 2015

N. Cusumano, *Adrano, Efesto e i Palici. Culti, interazioni etniche e middle ground nella Sicilia antica*, Caltanissetta-Roma 2015.

D'ERCOLE 2014

M.C. D'ERCOLE, «The nuisance is word magic». *Moses I. Finley et la colonisation grecque*, in «Anabases» 19 (2014), 83-95.



- DE VIDO 2021
S. DE VIDO, *Ethne, identità e funzioni nella Sicilia di Diodoro*, in «Kokalos» 57 (2021), 169-187.
- DE VITA 2017
L. De Vita, *Hestiatoria di Sicilia*, in «Mneme» 2 (2017) 131-160.
- DUNCAN 2011
A. Duncan, *Nothing to do with Athens? Tragedians at the courts of tyrants*, in D.M. Carter (ed. by), *Why Athens? A Reappraisal of Tragic Politics*, Oxford 2011, 45-68.
- FINLEY, LEPORE 2000
M. I. Finley, E. Lepore, *Le colonie degli antichi e dei moderni*, Roma 2000.
- FRAGOULAKI 2013
M. Fragoulaki, *Kinship in Thucydides: Intercommunal Ties and Historical Narrative*, Oxford 2013.
- FRASER, MATTHEWS 1997
P. Fraser, E. Matthews, *A Lexicon of Greek Personal Names, IIIa, The Peloponnese, Western Greece, Sicily and Magna Graecia*, Oxford 1997.
- GIANGIULIO 1983
M. Giangiulio, *Greci e non-Greci in Sicilia alla luce dei culti e delle leggende di Eracle*, in *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes. Actes du colloque de Cortone (24-30 mai 1981)*, Rome 1983, 785-846.
- GIANGIULIO 2010
M. Giangiulio, *Deconstructing Ethnicities. Multiple Identities in Archaic and Classical Sicily*, in «BaBeSch» 85 (2010), 13-23.
- GOODY 1986
J. Goody, *The Logic of Writing and the Organisation of Society*, Cambridge 1986.
- GRECO, LOMBARDO 2012
E. Greco e M. Lombardo, *La colonizzazione greca: modelli interpretativi nel dibattito attuale*, in M. Lombardo (a cura), *Alle origini della Magna Grecia. Mobilità, migrazioni, fondazioni. Atti del L convegno Internazionale di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 1-4 Ottobre 2010*, Taranto 2012, 37-60.
- HODOS 2006
T. Hodos, *Local Responses to Colonization in the Iron Age Mediterranean*, London-New York 2006.
- HORDEN, PURCELL 2000
P. Horden, N. Purcell, *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History*, Oxford and Malden, Ma 2000.
- LATTIMORE 1962
O. Lattimore, *Studies in Frontier History: Collected Papers, 1928-1958*, London 1962.
- LURAGHI 1994
N. Luraghi, *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi*, Firenze 1994, 335-373
- MALKIN 2011
I. Malkin, *A Small Greek World. Networks in the Ancient Mediterranean*, Oxford 2011.
- MANISCALCO 2008
L. Maniscalco (ed.), *Il santuario dei Palici. Un centro di culto nella Valle del Margi*, Palermo 2008.
- MANISCALCO 2009
L. Maniscalco, *Indagini archeologiche presso il santuario dei Palici e a Porta, Udienna, Mineo*, in *Kokalos*, 47-48, 2001-2001, 499-510.



MANISCALCO 2015

L. Maniscalco, *Il santuario dei Palici alla luce delle ultime indagini*, in *Atti del Convegno Dal Sikanikon all'Hellenikon. Riflessioni sugli etne della Sicilia Antica* (Palermo Dicembre 2003), Roma 2015, 161-176.

MANISCALCO 2018

L. Maniscalco, *Il santuario dei Palici. Le ricerche del secondo decennio*, Palermo 2018.

MANISCALCO 2021

L. Maniscalco, *Offerte rituali presso il santuario dei Palici in età classica ed ellenistica*, in *Sikelikà-Hierà approcci multidisciplinari allo studio del sacro nella Sicilia greca*, a cura di L. Grasso, F. Caruso, R. Gigli Patanè, Catania 2021, 309-316.

MCCONNELL, MANISCALCO 2003

B.E. McConnell - L. Maniscalco, *The Sanctuary of the Divine Palikoi (Rocchicella di Mineo, Sicily). Fieldwork from 1995 to 2001*, in «American Journal of Archaeology» 107 (2003), 145-180.

NICHOLSON 2011

N. Nicholson, *Pindar's Olympian 4: Psaumis and Camarina after the Deinomenids*, «CPh» 106 (2011), 93-114.

ONG 1986

W. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna 1986.

POLI PALLADINI 2001

L. Poli Palladini, *Some reflections on Aeschylus' Aetnae(ae)*, «RhM» 144 (2001), pp. 287-325.

PRATOLONGO 2014

V. Pratolongo, *The Greeks and the Indigenous Populations of Eastern Sicily in the Classical Era*, «MedArch» 27 (2014), 85-90.

REDFIELD 1936

R. Redfield *et Alii*, *Memorandum for Acculturation*, in *American Anthropologist* 38 (1936), 149-152.

REGER 2014

G. Reger, *Ethnic Identities, Borderlands, and Hybridity*, in J. McNerney (ed.), *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, pp. Malden, MA 2014, 112-126.

SACKS 1990

K. S. Sacks, *Diodorus Siculus and the First Century*, Princeton, 1990.

SCHEID, DE POLIGNAC 2010

J. SCHEID, F. DE POLIGNAC, *Qu'est-ce qu'un « paysage religieux » ? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes. Avant-propos*, in *Revue de l'histoire des religions*, 4, 2010, 427-434.

SPADA 2002

S. Spada, *La storiografia occidentale di età ellenistica*, in *Storici greci d'Occidente* (a cura di R. Vattuone), Bologna 2002, 233-274.

SULIMANI 2011

I. Sulimani, *Diodorus' Mythistory and the Pagan Mission: Historiography and Culture-heroes in the First Pentad of the Bibliothēke*, Leiden-Boston 2011.

TATCHTER 2019

M. Tatchter, *Aeschylus' Aetnaeans, the Palici and Cultural Politics in Deinomenid Sicily*, «JHS» 139, 2019, 67-82.

VAN COMPERNOLLE 1994

R. Van Compernelle, *L'apporto dell'epigrafia e della linguistica anelleniche. Lo status quaestionis nella prospettiva storica*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa s. III v. XXIV* 1994, pp. 895-908.



WALBANK 1968-1969

F.W. Walbank, *The Historians of Greek Sicily*, in *Kokalos* 14-15 (1968-1969), 476-498.

WEBER 1980

M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali. L'indagine della realtà sociale come scienza*, Milano 1980.



Abstract

In questo contributo prendo in esame alcuni aspetti del dossier sui tre santuari c.d. 'siculi' dei Palici, di Adrano e di Efesto (Inessa-Aitna) nel quadro della nozione di "paesaggio religioso". Il discorso si articola in due parti tra loro connesse: la prima esamina le anomalie che caratterizzano le tre aree e che determinano una "ricategorizzazione" dello spazio sacro. Nella seconda parte l'attenzione è dedicata alle reti genealogiche all'opera nei tre santuari, che consentono di osservare una pluralità di memorie in competizione. In tal modo vorrei mostrare che il paesaggio religioso va inteso nel suo senso più largo di «oggetto culturale».

Parole chiave: paesaggio religioso, Palici, Adrano, Efesto, reti genealogiche, memoria

In this paper I examine some aspects of the dossier on the three so-called 'Sicilian' sanctuaries of the Palici, Adranus and Hephaestus (Inessa-Aitna) within the framework of the notion of 'religious landscape'. The paper is divided into two interconnected parts: the first examines the anomalies that characterize the three areas and determine a 're-categorization' of sacred landscape. In the second part, the focus is on the genealogical networks, which allow us to observe a plurality of competing memories. In this way, I would like to show that the religious landscape should be understood in its broadest sense as a 'cultural object'.

Keywords: religious landscape, Palici, Adranus, Hephaestus, genealogical networks, memory