

Per-A Supp. di KOKALOS

ETHNE E RELIGIONI
NELLA
SICILIA ANTICA

a cura di

PIETRINA ANELLO, GIUSEPPE MARTORANA
ROBERTO SAMMARTANO

GIORGIO BRETSCHEIDER EDITORE

ROMA • 2006

ISSN 0452-2907
ISBN 88-7689-190-0

PRINTED IN ITALY

COPYRIGHT © 2006 by GIORGIO BRETSCHNEIDER EDITORE - ROMA
Via Crescenzo, 43 - Internet: www.bretschneider.it

INDICE

<i>Premessa</i>	P.	xì
MARIO MAZZA, <i>Identità e religioni: considerazioni introduttive</i>	»	1
SEBASTIANO TUSA, <i>Considerazioni sulla religiosità delle popolazioni pre-elleniche siciliane tra il Paleolitico Superiore e l'Età del Bronzo</i>	»	23
ROSA MARIA ALBANESE PROCELLI, <i>Pratiche religiose in Sicilia tra protostoria e arcaismo</i>	»	43
PIETRINA ANELLO, <i>Ciclopi e Lestrigoni</i>	»	71
GIUSEPPE TERRANOVA, <i>Apprestamento culturale in una tomba castellucciana a prospetto pilastrato dell'area iblea</i>	»	87
DOMENICO PANCUCCI, <i>I Sicani</i>	»	107
NICOLA CUSUMANO, <i>Siculi</i>	»	121
STEFANIA DE VIDO, <i>Gli Elimi</i>	»	147
COLETTE JOURDAIN ANNEQUIN, <i>I Greci - Les Grecs</i>	»	181
CORINNE BONNET, <i>La religione fenicia e punica in Sicilia</i>	»	205
ILEANA CHIRASSI COLOMBO, <i>La Sicilia e l'immaginario romano</i>	»	217
GIULIA SFAMENI GASPARRO, <i>I culti orientali nella Sicilia ellenistico-romana</i>	»	251
SEBASTIANA NERINA CONSOLO LANGHER, <i>Religione e regalità. Tra Grecia, Oriente e Sicilia: fondamenti ideologici e politici nel culto del sovrano ellenistico</i>	»	329
VINCENZO LOMBINO, <i>Identità del primo cristianesimo siciliano (Secoli III-VI)</i>	»	343
CLARA GEBBIA, <i>Ebrei in Sicilia nella tarda antichità. Peculiarità</i>	»	395
ANTONIO FRANCO, <i>Intervento</i>	»	409
ROBERTA RIZZO <i>Il vissuto religioso nella Sicilia d'età gregoriana</i>	»	411
TAVOLE	»	437

STEFANIA DE VIDO

GLI ELIMI *

Strada maestra è ancora quella che ci ha indicato Erodoto, quando, in un noto passo dell'ottavo libro¹, diceva che l'*Hellenikon* «ha lo stesso sangue e la stessa lingua, e i comuni templi degli dei e i riti sacri e gli analoghi costumi». E mi è particolarmente caro iniziare con Erodoto e con queste sue parole perché è da qui che nel parlare di Elimi spesso muoveva il mio Maestro, Giuseppe Nenci, cui rivolgo un pensiero commosso e grato.

È Erodoto dunque a segnalare come efficace quella corrispondenza tra appartenenza etnica e profilo religioso² che ci è proposta nella titolatura di questo incontro e che, dietro la apparente semplicità del dettato, impone subito qualche considerazione. *Ethnos* è infatti parola pesante, non solo per implicazioni 'ideologiche' che sconsigliano di procedere a frettolose traduzioni, ma anche perché la realtà etnica della Sicilia è particolarmente complessa, quasi intricata: non è facile dipanare il doppio filo di una descrizione atemporale che si accontenta di attribuire definizioni alle diverse aree dell'isola, e di uno sviluppo storico che come la riflessione storiografica e antiquaria insegnano può leggersi anche come susseguirsi di arrivi e di invasioni. Lo sforzo di coniugare coordinate differenti (geografica e cronologica, verticale e orizzontale) rischia di costruire una sorta di mostruoso atlante, in cui sulle continuità prevalgono i frammenti, ed è per questo che proprio gli *ethne* si rivelano parametri importanti, mi verrebbe da dire imprescindibili, posti all'incrocio tra descrizione territoriale e consapevolezza storica.

Quanto al secondo elemento del dittico, la religione, il termine è insieme vago e complesso e obbliga ad un ulteriore sforzo di definizione. La di-

* Questo testo riproduce nella sostanza quello presentato a Palermo nel 2000 e letto, a mia vece, dalla Professoressa Anello che vivamente ringrazio.

1) HDt. VIII, 144, 2: αὐτὶς δὲ τὸ Ἑλληνικόν, ἔδν δμαμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον, καὶ θεῶν ἰδρύματα τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἡθεὰ τε ὁμότροπα.

2) G. NENCI, *Per una definizione dell'area elima*, in *Gli Elimi e l'area elima fino all'inizio della prima guerra punica. Atti del Seminario di Studi, Palermo-Contessa Entellina, 25-28 maggio 1989*, in ASS s. IV, XIV-XV (1988-1989), 21-26 e Id., *Bilancio elimo (1983-1995)*, in *La colonisation grecque en Méditerranée occidentale. Actes de la rencontre scientifique en hommage à G. Vallet. Rome-Naples, 15-18 novembre 1995*, Roma 1999, 303-314.

scussione si è spesso animata intorno alla 'dicibilità' della religione siciliana come esperienza in qualche modo già determinata dalla isolanità, dibattendosi con toni a tratti aspri sui due versanti opposti della negazione di qualsivoglia specificità o, al contrario, della rivendicazione di peculiarità irripetibili. Gli insegnamenti preziosi dei maestri di storia della religione sono certamente ben acquisiti, ma vanno letti all'interno della riflessione contemporanea, che sa trarre spunti e suggestioni originali proprio dall'irrompere delle culture anelleniche nel disegno dell'antichità siciliana. Mi pare ormai non più accettabile, dunque, l'assunto forse polemico di una religione siciliana illeggibile al di fuori di figure, modelli, schemi mutuati dalla cultura ellenica³; né, d'altra parte, è sempre necessario il ricorrere al solo sostrato mediterraneo⁴ per restituire all'isola una fisionomia che è la sua stessa storia a garantirle.

Ma non intendo qui affrontare le valenze teoriche del tema, e non solo perché ciò esula dai compiti assegnati, ma proprio perché credo che se tentativo definitorio si richiede esso debba oramai intervenire *a posteriori*, quando cioè si siano dipanati alcuni fili della stratificata cultura siciliana. Ognuno ha detto e dirà se si debba dare precedenza alle ritualità, o al patrimonio mitologico e mitografico, o alle singole figure divine ed eroiche, o ai luoghi e ai paesaggi, sulla base non di scelte pregiudiziali, ma delle concrete aperture rese possibili di volta in volta da una documentazione spesso, per le culture anelleniche, carente o ambigua. Ma è comunque chiaro che è proprio il contesto che chiede di essere recuperato nella sua centralità, contesto da intendersi come radicamento nelle coordinate geografiche e storiche di qualsivoglia fenomeno il passato ci restituisca.

Definizioni

Parlare di Elimi e religione, o, meglio, della religione degli Elimi è cosa diversa, mi pare, sia dal catalogo dei riti e delle figure divine, sia dalla sola mappatura dei culti attestati⁵. Non che non si possa discutere di dei o di luoghi, naturalmente, ché anzi agli uni e agli altri faremo di continuo riferimento, ma il cerchio del rapporto *ethnos*/religione può trovare la sua quadratura soltanto individuando la convergenza verso una specifica identità fino a dire che cosa – se esiste – è peculiare degli Elimi.

3) A. BRELICH, *La religione greca in Sicilia*, in *Kókalos* X-XI (1964-1965), 35-54.

4) Questa la prospettiva più volte sottolineata da E. Manni in numerosi interventi sul tema: cfr., *ex. gr.*, E. MANNI, *Sicilia pagana*, Palermo 1963; *Id.*, *Religione*, in *Kókalos* XVIII-XIX (1972-1973), 326-335; *Id.*, *Culti greci e culti indigeni in Sicilia. Problemi di metodo e spunti di ricerca*, in *ASS* s. IV, VI (1980), 5-17.

5) S. DE VIDO, *Per una carta teotopica dell'area elima*, in *Gli Elimi e l'area elima*, 203-221 scritto sulla scorta di V. TROPEA, *Carte teotopiche della Sicilia antica*, in *RSA* VI (1901), 467-503.

L'obiettivo è ambizioso, ma il profilo degli Elimi è per molti versi ancora sfuggente. Quello della definizione dei parametri caratterizzanti questa cultura è tema che sin da subito si è posto come prioritario, incontrando numerose difficoltà. La strada della ceramica si è dimostrata debole se non fallace; alfabeto e lingua sono ovviamente molto fecondi, per non dire definitivi, ma la documentazione, si sa, è ancora scarsa e concentrata in pochi siti; la ricerca archeologica è troppo giovane, per quanto promettente, per indicare con certezza in costumi insediativi o in tecniche edilizie o difensive i segni di un'elaborazione autonoma e peculiare. In questi e altri ambiti esistono tracce già consistenti, ma si tratta di un percorso in atto che attende conferme e indicazioni dirimenti⁶.

Eppure di Elimi, io credo, ha senso parlare⁷. Non foss'altro che per una tradizione letteraria che conta tra i suoi testimoni Tucidide e che dimostra l'interesse che sin dall'antichità ha suscitato una realtà dai Greci riconosciuta come specifica e da essi detta 'elima'⁸. L'onere della prova, insomma, è nelle nostre mani e chiede in primo luogo si dichiarino in via orientativa i limiti cronologici e spaziali entro cui si intende compiere questa indagine⁹.

Nonostante le fonti più sensibili alla dimensione mitostorica e etnografica schiaccino la presenza indigena (sicana, sicula ed elima) nel tempo anteriore alla colonizzazione, mi pare che questo *ethnos* assuma un'identità visibile solo a partire dall'età arcaica; quanto al limite inferiore, esso si può porre in via orientativa nonché per consuetudine storiografica nella prima guerra punica e nella costituzione della *provincia*, anche se non vanno sottovalutate altre scansioni e altre continuità. Da un lato la fine del V secolo, con l'intervento punico nell'isola e l'aprirsi di una lunga e complessa conflittualità, rappresenta un *discrimen* particolarmente significativo che investendo gli Elimi conduce alla disgregazione, o quantomeno alla trasformazione, di una pregressa forma di unità. Ma è opportuno ricordare anche, d'altra parte, la vitalità del mito elimo-troiano e del culto di Afrodite ben oltre la metà del III secolo e dunque ancora in piena età romana.

Più arduo tracciare i confini nello spazio, anche se in certo modo sono proprio tali limiti a contenere, definendolo, ogni discorso sull'identità¹⁰. È

6) AA.VV., *Materiali illustrativi delle carte tematiche dell'area elima*, Pisa-Gibellina 1994.

7) Per questo e altri aspetti mi permetto di rimandare, in una trattazione più ampia che in molti punti affronta tematiche mitico-religiose, a S. DE VIDO, *Gli Elimi. Storie di contatti e di rappresentazioni*, Pisa 1997.

8) R. VAN COMPERNOLLE, *Segesta e gli Elimi, quarant'anni dopo*, in *Gli Elimi e l'area elima*, 73-98.

9) V. TUSA, *Il territorio degli Elimi: stato attuale degli studi e delle ricerche*, in *Gli Elimi e l'area elima*, 9-20; NENCI, *Per una definizione*; *Id.*, *Bilancio elimo*; *Id.*, *Siti e insediamenti nel territorio elimo*, in *Magna Grecia e Sicilia. Stato degli studi e prospettive di ricerca. Atti dell'Incontro di Studi. Messina, 2-4 dicembre 1996*, Messina 1999, 213-222.

10) P. ANELLO, *Lo "stato" elimo nel VI e V sec. a.C.*, in *Atti delle Secondhe Giornate Internazionali di Studi sull'area elima. Gibellina, 22-26 ottobre 1994*, Pisa-Gibellina 1997, 41-76, in part. 41-42 e *EAD.*, *L'area elima tra V e IV secolo a.C.*, in *Atti delle Terze Giornate Internazionali di Studi sull'area elima. Gibellina-Erice-Contessa Entellina, 23-26 ottobre 1997*, Pisa-Gibellina 2000, 13-39.

all'incrocio tra una pluralità di parametri, alcuni forse metodologicamente labili, altri confortati da una solida tradizione letteraria, che si disegna il profilo di un'area storicamente e culturalmente omogenea. Qui come altrove è decisivo nella realtà e nella percezione geografica l'andamento orografico e idrografico del territorio: non si può infatti pensare l'area elima senza ripercorrere la traccia delle vallate, il profilo delle rocche e dei picchi tra le colline coltivate, la linea di fiumi e torrenti più o meno navigabili. A Ovest del Fiume San Leonardo la Sicilia interna pare tutta elima, mentre le maggiori tensioni si scaricano su una costa contesa tra coloni (Greci e Fenici) e indigeni, in una conflittualità latente e spesso irrisolta che ci costringe a definizioni solo in negativo. Particolarmente delicato è inoltre stabilire il limite orientale, nel contatto con quei Sicani che con gli Elimi condivisero esperienze e superfici concrete, tali da rendere debole qualsiasi etichetta troppo rigida in particolare per i centri posti al limite tra gli uni e gli altri¹¹.

L'incerta descrizione dei limiti geografici non deve trarre in inganno, soprattutto quando si decida di sottolineare l'elemento antropico: da tal punto di vista l'area elima è tutt'altro che avara ma ricca, ricchissima di siti d'altura, ben difesi e in reciproca relazione visiva, tali da assicurare una rete compatta che trattiene e controlla la *chora*. L'*ethnos* elimo chiede di essere letto, così, anche attraverso il filtro per nulla scontato della dialettica tra territorio e realtà urbane, per alcune delle quali, significativamente, i Greci hanno usato la parola pesante di *polis* a designare comunità dallo spiccato profilo politico. Valga per tutti il caso, non unico, di Segesta.

L'emergere della dimensione poleica incrocia a più livelli la nostra indagine e incoraggia ad analizzare anche il fenomeno religioso attraverso un rapporto città/territorio che svela l'interesse di alcune direttrici: quella dei culti e delle ritualità squisitamente cittadine (probabilmente in parte diverse dalle forme condivise dall'*ethnos*); quella degli spazi rurali più a contatto con elementi del paesaggio; quella di frontiera tra esperienze culturali (e culturali) differenti; quella propriamente etnica. Non solo. In dinamiche sempre in evoluzione va messa in conto anche una terza dimensione, non ancora quella globale dell'*ethnos* e non più quella strettamente consona alla singola comunità: penso qui a parziali e circoscritte aree di solidarietà, quali suggerite, al limite cronologico inferiore di questa ricerca, dai decreti dell'elima Entella. Ma anche in periodi meno recenti e ai nostri occhi forse più significativi, si rintracciano legami privilegiati e forse esclusivi (tra Segesta e Erice il più ovvio), geografie alternative (quella settentrionale su tutte)¹², vie di comunicazione spesso sottovalutate nella loro funzione culturale.

11) P. ANELLO, *Gli Elimi e le popolazioni "indigene" nella Sicilia Occidentale*, in *Gli Elimi e l'area elima*, 55-72.

12) S. DE VIDO, *Orizzonti politici e culturali dell'area elima*, in *Atti delle Seconde Giornate Internazionali di Studi sull'area elima*, 549-580, 556-557.

La dimensione poleica, infine, mettendo radici nella formazione della realtà storica degli Elimi, fa riferimento anche agli esiti di quella che per agilità chiamiamo 'ellenizzazione', ben consapevoli oramai che si trattò di un processo né unidirezionale né indolore, ma di una fenomenologia complessa¹³ la cui interpretazione non può più rinunciare agli strumenti di altre scienze e al confronto con altre realtà, senza per questo sottrarsi al saldo ancoraggio al contesto propriamente elimo. Il tema 'ellenizzazione', così delicato proprio in materia religiosa, è ineludibile anche sul fronte delle fonti: mancando del tutto la traccia di una produzione locale, dobbiamo soltanto alla letteratura greca e latina descrizioni e riflessioni, frutto di un poderoso filtro che traduce, interpretandoli, dati pertinenti a una cultura diversa. Il tema si fa ancor più complesso per la documentazione epigrafica e numismatica, quando segnale di una integrazione che con mezzi tipicamente greci media forme e contenuti che greci non sono, o che comunque richiedono un supplemento di attenzione in sede interpretativa.

È tra queste maglie che si insinua la nostra ricerca, che pur obbligata ad affidarsi di nuovo alla documentazione letteraria e alla nomenclatura ellenica guarda alle traduzioni imperfette, alle smagliature, ai documenti stonati rispetto ad una tradizione perfettamente coloniale come alla soglia più attraente da attraversare fiduciosi¹⁴, pur armati del solo vocabolario monolingue ed esposti a inevitabili forzature.

Entrano in gioco, inoltre, gli elementi di trasformazione e reciprocità, che cercano da un lato di privilegiare i dati dinamici, non cedendo alla fissità inevitabile in una documentazione lacunosa, dall'altro di considerare in maniera non preconcepita i rapporti tra Greci e indigeni. Se è vera l'immagine di un *ethnos* elimo fortemente ellenizzato e nel contempo capace di risposte attive e in parte autonome, è possibile che esso abbia riattivato, appropriandosi, significati secondari, o ininfluenti, della religiosità coloniale. I nomi greci dati a personalità divine o eroiche, ad esempio, non sarebbero da leggere soltanto come espediente che riveste dall'esterno realtà religiose ignote, ma potrebbero rivelare potenzialità che proprio quelle figure greche hanno sviluppato quando fatte reagire con un contesto indigeno: in tal caso il nome greco, o latino, potrebbe suonare insieme più legittimo e più ambiguo. Senza contare, ma qui la reciprocità è forse un azzardo, che qualcuno dei prodotti culturali di cui trattiamo potrebbe a sua volta denunciare l'adattamento di Greci (magari residenti nell'area elima o nati da matrimoni misti) ad aspetti culturali tipici del mondo indigeno.

13) J. DE LA GENIERE, *Ségeste et l'Hellénisme*, in *MEFR(A)* XC (1978), 33-49; EAD., *Entre Grecs et non-Grecs en Italie du Sud et Sicile*, in *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche. Atti del Convegno. Cortona, 24-30 maggio 1981*, Pisa-Roma 1983, 257-272.

14) A. L. PROSDOCIMI - L. AGOSTINIANI, *L'elemento locale nella religione della Sicilia antica*, in *Storia delle religioni*, Torino 1971, II, 716-722.

Si manifesta in tal modo la pluralità di livelli (greco/indigeno/ellenizzato) e la loro difficile, ma affascinante integrazione, quasi a smentire e poi riconfermare l'assunto erodoteo di una necessaria relazione tra appartenenza etnica e costumi religiosi. In questo panorama contributo essenziale è quello della ricerca archeologica: il richiamo ai contesti e alla concretezza chiede di tenerne adeguato conto di quanto in questi anni si è acquisito, sia nella ricognizione a largo raggio, sia nelle indagini sistematiche su singoli siti dell'area sopra delineata. La rete che ne emerge è fitta: una carta non tematica, neutra, dell'area elima allinea moltissimi siti, alcuni dei quali scavati in maniera più approfondita, altri soltanto segnalati, a dichiarare subito lo scarto (del tutto ovvio) tra il quadro delle fonti classiche e il dettaglio di una realtà indagata sul terreno. Ancora non molti, però, sono i luoghi promettenti dal nostro punto di vista, anche per la difficoltà di individuare con chiarezza aree sacre (sia dentro che fuori le mura cittadine) in contesti spesso molto compromessi. La mancanza di una casistica ampia rende per ora difficile la lettura sia di strutture il cui profilo architettonico e funzionale non è ancora accertabile con sicurezza, sia di singoli manufatti. L'archeologia, pur annunciandosi come frontiera essenziale per meglio approfondire la ricerca sugli Elimi, ancora non si spiega da sé sola e rinvia al futuro l'individuazione sul terreno di una 'religione degli Elimi' che sappia riconoscere sulla sola base delle strutture, degli spazi, degli oggetti, gli elementi caratterizzanti e distintivi: le fonti non archeologiche costituiscono il referente ancora e forse sempre necessario per spiegare non tanto il singolo contesto, quanto il significato che esso può rivestire al fine di cogliere quella peculiarità che qui stiamo cercando.

E dunque, per tirare le fila, oltre alle tre *poleis* delle fonti letterarie (Segesta, Erice, Entella), qui si farà riferimento a pochi altri luoghi – pochi rispetto alle potenzialità dell'area –: Castellazzo di Poggioreale, Montagnola di Marineo, Monte Iato, Montagna dei Cavalli, Montagnoli, la sconosciuta Nacona, cui mi piace aggiungere, in territorio già sicano, Colle Madore, formidabile termine di confronto per una compiuta riflessione intorno agli aspetti religiosi. Il riferimento ai singoli contesti è del tutto vincolante, in considerazione della qualità e quantità della documentazione, ma il percorso che qui si intende seguire preferisce al semplice itinerario da un sito all'altro l'individuazione, e la discussione, di alcune parole chiave e di alcuni temi in parte già individuati in passato e utili, anche attraverso aggiornamenti e correzioni, a illuminare aspetti della specificità elima.

La dea di Erice

Il primo ambito che si impone parlando di Elimi è quello della o delle divinità femminili e ha nel tempio di Erice il referente prioritario. La divini-

tà di Erice si distingue da ogni altra nota per l'area perché solo per essa siamo in possesso della serie quasi completa di nomi: Afrodite/Venere/Astarte¹⁵. Proprio la documentazione in lingua latina, anzi, assicura dell'esistenza a Erice e altrove dello specifico epiteto *Erucina/Erycina*¹⁶ che rimandando topograficamente al monte siciliano testimonia non solo una riconoscibile caratterizzazione del culto, ma anche la sua capacità di riprodursi al di fuori del territorio elimo, sia in Africa (anche come Astarte¹⁷) sia a Roma¹⁸. A mancare, però, è il nome indigeno che non conservato in alcun modo non solo ci sottrae una possibilità linguistica, ma ci impedisce di mettere subito a fuoco il versante squisitamente elimo.

L'impressione che si ricava dalle fonti è peraltro quella di una sostanziale continuità, ribadita esplicitamente da Diodoro nella carrellata che dai Sicani (e non dagli Elimi) conduce fino ai suoi tempi¹⁹. Ora, anche se è evidentemente difficile per non dire insensato ritagliare all'interno di questa concrezione la sola componente indigena, possiamo comunque fissare alcuni punti. E pur consapevoli dei margini di ambiguità in fenomeni che il linguaggio storico-religioso ci ha insegnato a chiamare *interpretationes* all'interno di articolati processi sincretistici²⁰, mi pare legittimo il tentativo di cogliere gli elementi che a partire dal modello della Grande Madre, il più immediato per una divinità femminile anellenica²¹, mettono in rilievo le nervature peculiari, che in qualche modo possono illuminare l'identificazione con Afrodite-

15) IG XIV, 281-286; CIL X, 7253-7255, 7257; CIS I, 135 (per questa epigrafe del III sec. a.C., perduta, cfr. M. G. AMADASI GUZZO, *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente*, Roma 1967, nr. 1 (Sicilia), 53-55; EAD., *Epigrafa fenicia in Sicilia*, in *Sicilia Epigraphica. Atti del Convegno Internazionale. Erice, 15-18 ottobre 1998*, in ASNP s. IV, Quaderni 7-8, 1999, 33-45, 33-34).

16) L. BIVONA, *La documentazione epigrafica latina in area elima*, in *Atti delle Terze Giornate Internazionali di Studi sull'area elima*, 153-166, 153-155.

17) Dopo S. MOSCATI, *Astarte in Italia*, in *Rivista di cultura classica e medioevale* VII (1965), 756-760 e ID., *Sulla diffusione del culto di Astarte Erycina*, in *OA VII* (1968), 91-94, da vedere R. ZUCCA, *Venus Erycina tra Sicilia, Africa e Sardegna*, in *L'Africa Romana. Atti del VI Convegno di Studio. Sassari, 16-18 dicembre 1988*, Sassari 1989, 771-779. Per un inquadramento generale cfr. anche C. BONNET, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma 1996.

18) PLUT. *Mar.* 40, 1-2; LIV. XXII 9, 10; 10, 10; XXIII 30, 13; 31, 9; XL 34, 4.

19) DIOD. IV 83: su Diodoro e più in generale sulla storiografia religiosa siceliota cfr. G. MARTORANA, *Culti e miti*, in *Kókalos XXX-XXXI* (1984-1985), 299-311. Altre fonti antiche sul culto di Afrodite a Erice sono: LYCOPHR. 951 ss.; APOLL. RHOD. IV 917 e *Schol. ad loc.*; CALLEIM. *Aetia* fr. 43 Pfeiffer, 53 e *Schol. ad loc.*; THEOCR. 15, 101 e *Schol. ad loc.*; DIOD. IV 78, 5; V 77, 6; STRABO VI 2, 6; CATUL. 64, 72; HOR. *Carm.* I 2, 33; VERG. *Aen.* V 759-760; OVI. *Am.* III 9, 45; MET. V 363; ARS II 420; REM. 549; HEROIDES XV, 57; FAST. IV, 871 ss.; SIL. IV, 697; STAT. *Silv.* I 2, 160; III 4, 21; MELA II 119; HYG. 260; ATHEN. XV 681 f; SOL. V 9; MYTH. VAT. I 523; II 156; SERV. *ad Aen.* I 570; I 720; III 707; V 759; STEPH. BYZ. s.v. "Erycē".

20) P. LÉVEQUE, *Colonisation grecque et syncrétisme*, in *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Paris 1973, 43-66; G. MARTORANA, *Religioni*, in *Kókalos XXVI-XXVII* (1980-1981), 359-381, 360-361.

21) G. MARTORANA, *Recenti studi storico-religiosi sulla Sicilia antica*, in *Kókalos XXII-XXIII* (1976-1977), 299-310, 305.

te/Astarte/Venere. La posizione isolata e apparentemente inaccessibile di questa sorta di acropoli sul mare²² non deve trarre in inganno: se ancora deve essere chiarito sul terreno il rapporto concreto tra l'abitato e il tempio che occupava un acrocoro in antico ancor più nettamente separato dalla città di quanto sia oggi il castello normanno, e se anche questo rapporto non è detto si possa risolvere in una originaria autonomia reciproca o, persino, in una geminazione di questa – la polis – da quello – il santuario –, resta il fatto che gli indizi in nostro possesso reclamano per esso un profilo di rilievo. Riscontro importante viene anche dalla vastità dell'area sacra: ragioni di ordine topografico suggeriscono infatti che sin dalle origini fosse interamente destinato al culto uno spazio non necessariamente o interamente monumentale e per noi meglio leggibile per la sola età romana²³.

Dimensioni, una ricchezza sempre decantata²⁴, pluralità e continuità nel tempo, peculiare collocazione geografica non si addicono a un luogo di frequentazione solo locale o cittadina e depongono a favore di un respiro per così dire 'internazionale', confermato anche dai materiali più antichi, pur rinvenuti in un quadro archeologico molto rimaneggiato²⁵; e anche se la mancanza di dati affidabili rende difficoltoso un inquadramento preciso, vanno almeno menzionati gli esemplari di coroplastica e quella sorta di quotidiana paccottiglia magico-sacrale (amuleti, scarabei)²⁶ di provenienza orientale (micrasiatica, insulare, egizia, di area siro-palestinese) che segnalano una frequentazione aperta ai protagonisti della navigazione arcaica e classica. La presenza di oggetti arcaici di fattura o di ispirazione cipriota ribadisce inoltre la centralità di quell'isola nella mediazione tra diverse realtà culturali, greca e fenicia innanzitutto²⁷; non sarà un caso, forse, che proprio greca e fenicia siano le componenti più leggibili dell'esperienza culturale ericina, né che da Pausania il santuario di Erice sia messo accanto a quello cipriota di Pafo²⁸, vuoi per la percezione di un effettivo apparentamento, vuoi soltanto per analogia nelle pratiche culturali in entrambi esperite.

22) POSIDON. *FGrHist* 87 F 64 ap. STRABO VI 2, 7.

23) G. CULTRERA, *Il "temenos" di Afrodite Ericina e gli scavi del 1930 e del 1931*, in NSA XI (1935), 294-328. L'unica rappresentazione figurata del tempio principale è restituita da una moneta di età repubblicana avente sul D/ testa di Venere (legenda C. CONSIDI.NONIANI.S.C.) e sul R/ fronte del tempio con cinta muraria e ingresso (legenda ERUC): cfr. M. I. GULLETTA, *L'area elima in Strabone*, in *Atti delle Seconde Giornate Internazionali di Studi sull'area elima*, 979-1017, 986-988.

24) THUC. VI 46; POLYB. I 55, 7-9; DIOD., IV 78, 83; STRABO VI 2 6; AELIAN. NA X 50.

25) A. M. BISI, *Testimonianze fenicio-puniche ad Erice*, in OA V (1966), 238-248 e soprattutto EAD., *Catalogo del materiale archeologico del Museo Cordici di Erice*, in SicA II, 8 (1969).

26) G. SFAMENI GASPARRO, *I culti orientali in Sicilia*, Leyden 1973.

27) A. M. BISI, KYPRIAKA. *Contributi allo studio della componente cipriota della civiltà punica*, Roma 1965; M. GIUFFRIDA, *Rapporti tra l'area elima e il Mediterraneo orientale*, in *Gli Elimi e l'area elima*, 115-131.

28) PAUS. VIII 24, 2; 6; DIOD. V 77, 6; ATHEN. XV 681 f; cfr. anche M. GIUFFRIDA, *Afrodite Euploia a Cipro?*, in *Kókalos* XLII (1996), 341-348.

Altra traccia preziosa è data dalla servitù (probabilmente prostituzione) sacra²⁹, testimoniata per la sola età romana (da Strabone e Diodoro), ma plausibile elemento di continuità, che ci induce ad avvicinare Erice a contesti mediterranei di spiccata vocazione emporica³⁰, suggerendo una plausibile quanto inaspettata contestualizzazione funzionale del tutto pertinente al culto di Afrodite/Astarte. La duplice festa caratterizzata dal volo delle colombe che andavano e venivano dall'Africa in canonici momenti sacrali (i *Katagogia* e le *Anagogai* di cui dicono Ateneo ed Eliano)³¹ ribadisce quella proiezione verso il mondo fenicio e cartaginese, che, già *in re* in età classica grazie alla mediazione delle colonie fenicie – Mozia *in primis*³² – si fa via via più definita con il formarsi dell'eparchia³³. Ed è proprio la versatilità del luogo e dei suoi protagonisti istituzionali (si pensi ai *Venerii* di Verre³⁴) a renderlo più di altri sensibile alle numerose trasformazioni che conducono al potere e alle strategie culturali di Roma almeno fino alla prima età imperiale³⁵.

Visto così, insomma, quello ericino sembra un santuario extra-murario sì, ma quasi alla rovescia, non spazio marginale di decompressione e mediazione per le tensioni tra Greci e indigeni, ma luogo a se stante e forse autonomo che quelle tensioni fa maturare per poi riproporle su un ampio scenario.

Come detto, però, Erice non è solo monte o santuario, ma anche polis che a ridosso di esso si sviluppa e cresce, profilando una doppia realtà non necessariamente contraddittoria, soprattutto se, come credo, il culto ha saputo mantenere anche appartenenza e proiezione elime. Non si dimentichi che è proprio sulla base di un avvenimento tutto politico quale la ricognizione fatta dagli ambasciatori ateniesi³⁶ che cogliamo il nesso, fondamentale, tra la maggiore città degli Elimi e il santuario, evidentemente il più ricco e il più rappresentativo dell'entità ('stato', *koinon* o che altro) di cui Segesta deteneva l'egemonia. Questa prospettiva 'indigena' trova inoltre conferma in

29) STRABO VI 2, 6 e DIOD. IV 83, 6; cfr. anche E. PERUZZI, *Sulla prostituzione sacra nell'Italia antica*, in *Scritti in onore di G. Bonfante*, Brescia 1975, 673-686.

30) In tal senso illuminanti i contributi di A. ALONI, *Eteria e tiaso: i gruppi aristocratici di Lesbo tra economia e ideologia*, in *DdA* s. III, I (1983), 21-36 sul versante greco, e di C. GROTTANELLI, *Santuari ed divinità delle colonie d'Occidente*, in *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali*, Roma 1981, 109-135 su quello fenicio.

31) ATHEN. IX 395 a; AELIAN. NA IV 2; VH I 15.

32) Per un cippo in arenaria con dedica 'alla signora Astarte risalente (V sec. a.C.) cfr. S. F. BONDI, in *Gli Elimi e l'area elima*, 133-143, 142 e M. G. AMADASI GUZZO, *Note di epigrafia punica in Sicilia*, in *Atti delle Terze Giornate Internazionali di Studi sull'area elima*, 1-12, 1-2.

33) MOSCATI, *Astarte in Italia*; A. M. BISI, *La religione punica in Sicilia alla luce delle nuove scoperte archeologiche*, in *SMSR* XXXIX (1968), 31-59; MOSCATI, *Sulla diffusione del culto*; BONDI, *art. cit.*

34) CIC. *Caecil.* 55; *pro Cluent.* 43; 2 *Verr.* II 92-93; III 50, 55, 86, 89, 92-93, 105; IV 32; V 141 con G. MARTORANA, *La Venus di Verre e le Verrine*, in *Kókalos* XXV (1979), 73-103.

35) TAC. *Ann.* IV 43; Suet. *Vita Claudii* 25, 5.

36) THUC. VI 46 da leggere con ANELLO, *Lo "stato" elimo*, 59.

