



Consiglio Nazionale delle Ricerche



Università degli Studi di Lecce

BACT

Beni Archeologici - Conoscenza e Tecnologie

Quaderno 4

In copertina: Ricostruzione di scena di libagione nel luogo di culto di Zeus a Ugento (INKLINK - Firenze).



CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI LECCE

BENI ARCHEOLOGICI - CONOSCENZA E TECNOLOGIE

QUADERNO 4

Giovanni Mastronuzzi

**REPERTORIO DEI CONTESTI
CULTURALI INDIGENI
IN ITALIA MERIDIONALE**

1. Età arcaica



EDIPUGLIA



CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI LECCE

Dipartimento Beni Culturali

Intesa di programma CNR-MISM

Progetto strategico n. 251100:

Metodologie di Catalogazione Beni Artistici e Culturali del Mezzogiorno

Unità Operativa n. 1 - Coordinatore Francesco D'Andria

*Il lavoro di ricerca e la pubblicazione sono stati realizzati
nell'ambito del Progetto operativo MURST-CNR:*

“Inventario informatico dei Beni Artistici e Culturali della Regione Basilicata”

Fondi Strutturali Europei 1994/1999, coordinato da Marco Malavasi

© 2005 - Edipuglia srl, via Dalmazia 22/b - 70050 Bari-S. Spirito
tel. 080. 5333056-5333057 (fax) - <http://www.edipuglia.it> - e-mail: edipugli@tin.it

Consulente editoriale: Giuliano Volpe

Redazione: Valentina Natali

Copertina: Paolo Azzella

ISBN 88-7228-320-5

SOMMARIO

PRESENTAZIONE di Francesco D'Andria	7
PREMESSA	9
INTRODUZIONE	11
Capitolo 1. I culti delle genti indigene dell'Italia meridionale. Storia degli studi	13
Capitolo 2. Schedatura dei contesti culturali	27
1. <i>Ambiti geografici e cronologici della ricerca</i>	27
2. <i>Sistema di schedatura dei contesti culturali</i>	29
3. <i>Schede dei contesti culturali</i>	35
Capitolo 3. Esame complessivo della documentazione	133
1. Fase A. <i>IX-prima metà del VII sec. a.C.</i>	136
2. Fase B. <i>Seconda metà del VII-prima metà del V sec. a.C.</i>	142
La Calabria, 142 - La Basilicata occidentale e la Campania, 145 - Il Potentino, 147 - Il Melfese, 149 - Il Materano, 150 - La Puglia settentrionale, 154 - La Puglia centrale, 155 - La Puglia meridionale, 156	
3. Fase C. <i>Seconda metà del V sec. a.C.</i>	162
Capitolo 4. Considerazioni conclusive	167
1. <i>Prime manifestazioni del culto</i>	167
2. <i>Collocazione topografica</i>	170
3. <i>Attestazione di forme culturali in contesti residenziali</i>	172
4. <i>Organizzazione spaziale dei luoghi di culto</i>	173
5. <i>Sacrifici e offerte votive</i>	174
6. <i>Divinità</i>	182
7. <i>Documentazione epigrafica</i>	184
APPENDICE 1. Tipologie di indagine nei contesti culturali	187
APPENDICE 2. Indagini bioarcheologiche	188
BIBLIOGRAFIA	189
INDICI	
Nomi	217
Autori antichi	218
Luoghi e nomi geografici	218
Cose notevoli	224
Divinità e nomi antichi	227

PRESENTAZIONE

Nel luglio 2002 nel Museo Civico di Ugento venne allestita una Mostra sulla statua bronzea di Zeus che, dopo più di quarant'anni, tornava nella città messapica in cui era stata ritrovata. Il catalogo della mostra richiamava, nel titolo "Klaohi Zis", una formula di invocazione nella lingua messapica: "ascolta, Zeus". Fu quella un'occasione importante per tentare di collocare un capolavoro della bronzistica greca nel suo originario contesto culturale. La statua è infatti presente in molti manuali e repertori della scultura greca arcaica, ma i commenti non affrontano il tema del suo rapporto con la città indigena e le immagini riprodotte escludono perfino la colonna e il capitello dorico con l'abaco decorato da rosette che fungeva da supporto. La Mostra permise di ricostruire il contesto di provenienza di questo capolavoro e di comprenderne il ruolo all'interno della società messapica in età arcaica; si avviò anche la realizzazione di un'adeguata cartografia che permettesse il posizionamento di tutte le informazioni. Si è compreso, attraverso il confronto con altri contesti culturali della Messapia, che la statua era collocata in recinti a cielo aperto, segnati dalla presenza di cippi e colonne votive, e fu così possibile proporre anche delle ricostruzioni grafiche realizzate dai giovani fiorentini della società InkLink.

Il lavoro di Giovanni Mastronuzzi, che deriva dalla sua tesi di dottorato, ha come obiettivo quello di creare un repertorio delle informazioni relative ai contesti culturali anellenici, valorizzando non i singoli oggetti, per quanto preziosi, ma quanto può permettere di andare oltre un'analisi antiquaria o di storia dell'arte.

Naturalmente le difficoltà sono state notevoli proprio per la qualità della documentazione, proveniente da scavi effettuati in periodi diversi e con metodologie non sempre adeguate. Si tratta di un

fenomeno che riguarda anche i contesti greci: una recente tesi sui luoghi di culto di Taranto, iniziata con l'intento di ricostruire gli spazi del rito, si è gradualmente ridotta ad un catalogo di gruppi di terrecotte per i quali a stento possediamo i dati topografici di rinvenimento; nulla che permetta la ricostruzione delle dinamiche di deposizione degli oggetti, il riconoscimento delle giaciture primarie o secondarie, la comprensione di dinamiche di distribuzione spaziale dei reperti. I culti di Taranto si studiano oggi sulla base delle fonti letterarie, delle iscrizioni e di singoli oggetti; anche la straordinaria opportunità costituita dai santuari di Satyrion appare sostanzialmente perduta sia per lo stato deplorabile di abbandono in cui versa oggi il sito, sia per la qualità della documentazione, tutta incentrata sull'importanza dei reperti, privi di qualsiasi informazione sulla stratigrafia e sui contesti. Anche l'uso del termine *bothros* come sinonimo di deposito votivo, crea ulteriori confusioni nel tentare di utilizzare i dati di scavo per ricostruire i sistemi e i ruoli del culto negli insediamenti antichi.

Nel lavoro di Mastronuzzi l'appendice dedicata alle indagini bioarcheologiche costituisce un ulteriore segnale di allarme: dei 67 contesti analizzati, uno solo, quello di Monte Papatucio ad Oria, è stato oggetto di analisi paleobotaniche e soltanto cinque, tutti concentrati nel Salento, sono quelli in cui sono analizzati i reperti faunistici. Ciò costituisce un fattore negativo, in particolare se si pensa all'importanza dei sacrifici, delle offerte e dei pasti rituali all'interno dei luoghi di culto sia greci che indigeni. Così, mentre si continua a discutere in modo astratto dei rituali e del consumo di cibo nei santuari, senza utilizzare le enormi possibilità offerte dalla moderna archeologia analitica e contestuale, presso l'Università di Lecce, nella sede di

Repertorio dei contesti culturali indigeni in Italia meridionale

Cavallino, stiamo realizzando il polo dei Laboratori di Bioarcheologia, insieme ai colleghi Jacopo De Grossi Mazzorin, Girolamo Fiorentino e Francesco Fabbri ed ai loro giovani collaboratori. Questa struttura potrà contribuire a creare nuove competenze in questo settore e costituire un supporto per le ricerche bioarcheologiche, in particolare in Italia meridionale e in Sicilia, dove queste necessità sono particolarmente avvertite.

Nel richiamo alla necessità di applicare i metodi di una moderna archeologia sta dunque l'importanza del lavoro di Giovanni Mastronuzzi che spero potrà completare presto l'opera con il repertorio dei contesti di età classica ed ellenistica e con

l'edizione completa dei materiali rinvenuti nel santuario di Monte Papalucio ad Oria.

Nella serie BACT questo volume segue i lavori di Grazia Semeraro sulle importazioni greche in Messapia e quello di Vincenzo Cracolici sui sostegni di fornace da Metaponto; altri volumi sono in preparazione all'interno di una più ampia strategia che mira a rinnovare gli studi sul patrimonio archeologico della Magna Grecia attraverso l'applicazione delle tecnologie, la ricerca interdisciplinare, l'innovazione nelle metodologie di ricerca.

Francesco D'Andria

Lecce, giugno 2005

PREMESSA

Desidero esprimere i più sinceri ringraziamenti nei confronti di quanti, a vario titolo, hanno contribuito alla realizzazione di questo lavoro. In particolare devo profonda riconoscenza al prof. Francesco D'Andria che mi ha suggerito l'argomento della tesi di Dottorato in Archeologia della Magna Grecia, da cui trae origine questo volume, e che mi ha seguito ed incoraggiato nel corso della ricerca.

Sono ugualmente riconoscente ai membri del Collegio dei Docenti del Dottorato di Archeologia della Magna Grecia delle Università di Napoli, Bari, Lecce, Salerno e Torino, coordinato dal prof. Attilio Stazio e, successivamente, dal prof. Carlo Gasparri. Particolarmente stimolante è stato il confronto con i proff. Marcella Barra Bagnasco, Giovanna Greco, Angela Pontrandolfo, Luca Cerchiai e Giorgio Gullini.

In maniera analoga sono estremamente grato alla prof.ssa Grazia Semeraro, costante punto di riferimento per la disponibilità e pazienza con cui mi ha orientato nella ricerca.

Estremamente importanti sono stati anche le osservazioni ed i consigli proposti dalla prof.ssa Francesca Ghedini e dal prof. Alessandro Guidi.

Con particolare affetto ricordo i suggerimenti del prof. Dinu Adamesteanu.

Un doveroso ringraziamento desidero rivolgere al prof. François de Polignac ed al prof. Enzo Lippolis per l'estrema disponibilità mostrata nel discutere l'argomento della mia ricerca.

Desidero ricordare per gli utili consigli docenti e ricercatori del Dipartimento di Beni Culturali dell'Università di Lecce, in particolare i proff. Elettra Ingravallo, Liliana Giardino, Adriana Travaglini, Salvatore Alessandrì, Paul Arthur, Jacopo De Grossi Mazzorin, Marcello Guaitoli, Mario Lombardo, Cosimo Pagliara,

Aldo Siciliano, e i dott. Rita Auriemma, Brunella Bruno, Piera Caggia, Flavia Frisone, Maria Teresa Giannotta, Katia Mannino, Francesca Silvestrelli, Amilcare D'Andria, Girolamo Fiorentino. Preziose informazioni mi sono state fornite dai funzionari delle Soprintendenze Archeologiche di Puglia e Basilicata, dott. Assunta Cocchiario, Grazia Maruggi, Marina Mazzei, Teresa Schojer, Arcangelo Alessio, Antonio De Siena. Utili indicazioni mi sono state suggerite, inoltre, dai dott. Lorenzo Campagna, Vincenzo Cracolici, Roberto De Gennaro, Giuseppe Mastronuzzi, Margherita Milanesio, Alessandro Quercia e Dimitris Rubis.

Un ringraziamento per la disponibilità mostrata nell'accordarmi l'accesso ad archivi e depositi devo al Soprintendente Archeologo della Puglia dott. Giuseppe Andreassi ed al Direttore del Museo Provinciale di Lecce dott. Antonio Cassiano.

Amici e colleghi hanno in varia maniera contribuito alla realizzazione di questo volume. In particolare ringrazio la dott.ssa Barbara Pecere per l'uso del G.I.S. e per la realizzazione della cartografia computerizzata, oltre che per le informazioni sugli insediamenti indigeni dell'Italia meridionale insieme con la dott.ssa Gabriella Bustini e i dott. Carlo Guardascione e Fabrizio Mollo; i dott. Carlo De Mitri e Giacomo D'Elia per la revisione dei testi; la disegnatrice Fabiola Malinconico e l'arch. Fabrizio Ghio per la realizzazione di disegni e rilievi; il fotografo Paolo Pulli, del Laboratorio Fotografico del Dipartimento di Beni Culturali, per le riproduzioni fotografiche; il sig. Carmine Mangia e l'ing. Antonio Capodiecì per il supporto informatico; il dott. Antonio Mangia per la rielaborazione delle immagini. Sincera gratitudine deside-

ro esprimere a Stefania Valenti, per l'abilità, la cura e l'attenzione impegnate nella revisione dei testi e nelle varie fasi redazionali.

Un particolarissimo ringraziamento devo infi-

ne rivolgere a mia moglie Valeria Melissano, per la possibilità di un continuo confronto nel corso della ricerca e per la pazienza con cui ha seguito il procedere del lavoro.

INTRODUZIONE

Negli ultimi tempi gli sviluppi della ricerca archeologica in Italia hanno determinato un crescente interesse nei confronti delle problematiche relative allo studio degli insediamenti. Accanto al protrarsi degli scavi nelle necropoli acquistano sempre maggiore rilevanza le ricerche negli abitati e le ricognizioni sul territorio. I dati derivanti da questo tipo di indagini confluiscono nel più vasto panorama degli studi sui sistemi insediativi. Gli strumenti informatici e topografici di recente acquisizione, quale ad esempio il G.I.S., si rivelano sempre più utili ai fini di una lettura complessiva della documentazione archeologica.

Questo lavoro, che costituisce parte della tesi di dottorato discussa nel 1998, intende collocarsi in questo quadro. Del resto, presso il Laboratorio di Informatica per l'Archeologia dell'Università di Lecce, già da qualche anno è stato realizzato il sistema ODOS che consente la gestione integrata, computerizzata, della cartografia e dei dati alfanumerici relativi agli scavi archeologici¹. Nell'ambito dello stesso Laboratorio un recente lavoro di censimento sistematico degli insediamenti indigeni dell'Italia meridionale, diretto dal prof. D'Andria, ha consentito di recuperare informazioni su oltre 250 siti con fasi di frequentazione collocabili tra l'età del Ferro e l'età ellenistica². I dati così recuperati sono stati agganciati ad una base cartografica vettorializzata in scala 1:500.000

costituendo un sistema G.I.S. gestito attraverso il *software* ArcGis. Alla stessa banca-dati sono state collegate le informazioni derivanti da questo studio sui contesti culturali, in maniera da integrare le conoscenze sui singoli insediamenti³.

Occorre specificare che al fine di realizzare una raccolta bibliografica il più possibile completa si è fatto riferimento alla generica indicazione di "contesto culturale", raggruppando sotto questa denominazione oltre ai luoghi sacri strutturati ed articolati, anche le aree in cui la valenza religiosa è indiziata dalla presenza di particolari categorie di oggetti, prive però di riferimenti stratigrafici.

Nello studio di una regione e del suo popolamento rientrano certamente anche la religione, i luoghi e le forme del culto, al pari degli abitati, delle necropoli e di quella che viene ampiamente definita come cultura materiale. È ormai opinione comune che, ai fini di una corretta ricostruzione storico-archeologica, si debba andare ben oltre un semplice approccio di tipo antiquario, nel quale vengono presi in esame i singoli oggetti, privilegiando, piuttosto, i tentativi di lettura d'insieme della documentazione attraverso lo studio contestuale dei dati.

Nello specifico di questa ricerca, la documentazione relativa ai contesti culturali non è stata raccolta solo in funzione di un tentativo, forse vano, di individuazione delle divinità cui erano rivolti i

¹ V. SEMERARO 1997A; in gen. sull'attività svolta nell'ambito del Progetto Strategico del C.N.R. 251100 (Problematiche scientifiche e sviluppo di metodologie di catalogazione dei Beni artistici e culturali di interesse per il Mezzogiorno) dall'Unità Operativa n.1, diretta dal prof. D'Andria, v. D'ANDRIA 1997.

² Ricerca condotta in relazione al Progetto Mezzogiorno,

P.O. 94-99 – "Ricerca Sviluppo Tecnologico ed Alta Formazione" – Sistema informativo e schedatura materiali: insediamento greco (Metaponto) e insediamento indigeno (Montescaglioso), v. D'ANDRIA 1999A, pp.105-108.

³ La cartografia di riferimento presentata in questo volume è stata realizzata sotto il coordinamento della prof.ssa Semeraro, grazie alle elaborazioni della dott. ssa Pecere.

culti delle genti indigene dell'Italia meridionale. Al contrario, si è posto l'obiettivo di una analisi complessiva, che tenesse conto degli elementi riferibili alle manifestazioni del culto, ed anche della connessione delle aree sacre con le forme di occupazione del territorio.

La ricerca è stata condotta, essenzialmente, sulla base del riesame della documentazione edita: per questo motivo, preliminare ad ogni ulteriore approfondimento, è stata una scrupolosa operazione di censimento bibliografico. Il materiale disponibile è risultato estremamente eterogeneo, in quanto derivante da pubblicazioni integrali, edizioni parziali di classi di materiali e, soprattutto, rapporti di scavo o notizie preliminari, spesso uniche indicazioni reperibili di indagini archeologiche condotte molti anni addietro.

Insieme alla raccolta bibliografica si è ritenuto indispensabile assumere una base cartografica su cui ubicare i vari complessi. Poiché già a questo livello si è riscontrata una limitata quantità di informazioni recuperabili dall'edito si propone la collocazione dei siti solo su base regionale, cioè su una carta topografica a scala ridotta (1:500.000).

Nell'ambito della tesi di dottorato, una seconda parte della ricerca era rivolta all'esame analitico di uno dei contesti, il luogo di culto di Monte Papalucio, nel sito messapico di Oria, del quale è ora in preparazione l'edizione completa. In esso, agli inizi degli anni ottanta, sono state condotte indagini sistematiche dirette dal prof. Francesco D'Andria. Disponendo di un'ampia ed accurata documentazione di scavo, si è potuto condurre lo studio combinato dei materiali e degli elementi planimetrici finalizzato alla più articolata comprensione dell'area culturale. Anche per questo caso specifico si è tentato di inserire lo studio del complesso nel quadro delle dinamiche insediative nella Messapia, compito facilitato, peraltro, dalle proposte interpretative avanzate, in tempi recenti, da Francesco D'Andria⁴. Del resto per la Messapia, in generale, e per il territorio di Oria, in particolare, si dispone di una notevole quantità di dati archeologici grazie agli scavi condotti in collaborazione tra Soprintendenza Archeologica della Puglia ed Università di Lecce ed alle ricognizioni dell'*équipe* della Libera Università di Amsterdam⁵.

⁴ D'ANDRIA 1988; ID. 1991A; ID. 1996B; ID. 1999A.

⁵ YNTEMA 1993A.

1.

I CULTI DELLE GENTI INDIGENE DELL'ITALIA MERIDIONALE. STORIA DEGLI STUDI

In occasione del XXVIII Convegno Internazionale di Studi sulla Magna Grecia dedicato al tema «Un secolo di ricerche in Magna Grecia», Gianfranco Maddoli osservava che la nascita di una tradizione di studi sulla religione greca dell'Italia antica si deve ad Emanuele Ciaceri¹. Nella monografia dal titolo «La Alessandra di Licofrone»² questi aveva proposto un modello basato sull'esame delle tradizioni letterarie relative alle origini delle colonie. Maddoli ha messo in evidenza come lo studioso siciliano abbia posto per la prima volta, già agli inizi del novecento, anche il problema dei culti delle genti indigene con cui vennero in contatto i coloni greci. Tuttavia, ad un atteggiamento iniziale, definito «ancora piuttosto equilibrato»³, di attribuzione di identità indigena ai soli culti e miti posti in stretta ed evidente relazione con le «forze sotterranee della natura e della vegetazione»⁴, era subentrata una tendenza alla «sopravalutazione dell'elemento indigeno nella determinazione della religiosità dell'Italia meridionale»⁵. Ciaceri era giunto ad affermare che la religione delle città della Magna Grecia «non fosse esclusivamente greca, bensì il risultato di una fusione di elementi greci e indigeni»⁶. Sebbene le

posizioni dello studioso fossero condizionate a livello ideologico dal clima di rivalutazione delle «origini italiche della cultura della penisola»⁷, non si può negare che il suo contributo fu essenziale al fine dell'approfondimento degli studi e delle problematiche connesse con le popolazioni indigene dell'Italia antica⁸.

Nella linea di ricerca avviata da Ciaceri un importante sviluppo è rappresentato dall'opera di Giulio Giannelli, edita per la prima volta nel 1924 e ristampata nel 1963. In essa, la documentazione tratta dalle fonti letterarie viene raccolta secondo un criterio topografico, riferito alle singole *poleis* della Magna Grecia⁹.

Negli anni '60 Giovanni Pugliese Carratelli riprese il tema del contributo indigeno nella formazione dei caratteri propri della cultura dei Greci di Occidente¹⁰. Sul problema dell'ubicazione extraurbana di alcuni dei più importanti santuari italoti, Ciaceri aveva pensato che essi fossero stati impiantati in luoghi precedentemente sede di culti indigeni, accolti presso le nuove comunità greche¹¹; Pugliese Carratelli ha ridimensionato tale quadro, sottolineando come «i lineamenti stessi della religione degli Itali o dei Siculi» non siano

¹ MADDOLI 1989, p. 285.

² CIACERI 1901.

³ MADDOLI 1989, p. 286.

⁴ CIACERI 1910, p. 2.

⁵ MADDOLI 1989, p. 286.

⁶ CIACERI, vol. II, p. 124.

⁷ MADDOLI 1989, p. 286.

⁸ L'idea iniziale di Ciaceri fu ripresa da B. Pace (vol. III, p. 453) a proposito della Sicilia, pur con una maggiore consapevolezza della difficoltà di identificare l'elemento "non greco". Ancora a questo proposito è utile ricordare che G. Maddoli

(1989, p. 295) ha voluto ribadire la necessità di una differente linea interpretativa: un contributo indigeno alla religiosità dei Greci di occidente sarebbe stato possibile solo in una fase successiva a quella di impianto delle colonie e cioè in un momento di «prolungata convivenza ed integrazione».

⁹ GIANNELLI 1963: alcune osservazioni sulle popolazioni indigene dell'Italia meridionale sono alle pp. 274-278. Per altri riferimenti alla storia degli studi sui culti nella Magna Grecia nel periodo compreso tra gli anni '20 e '60 si rimanda al contributo di Maddoli (1989).

¹⁰ PUGLIESE CARRATELLI 1962, pp. 241-243.

¹¹ CIACERI, vol. II, pp. 19-22.

chiari. Lo storico concludeva che si può parlare di questa religione solo quando si sia in presenza di «un'esplicita attestazione in proposito»¹², come nel caso di alcuni elementi onomastici e del rito della prostituzione sacra a Locri¹³.

Negli stessi anni si svilupparono le prime ricerche dedicate alle popolazioni indigene della Magna Grecia, in cui venne posto al centro dell'attenzione il problema delle manifestazioni del culto. Nel I Convegno Internazionale di Studi sulla Magna Grecia, Amedeo Maiuri, facendo il quadro della situazione dei rinvenimenti archeologici nelle aree «non greche» dell'Italia meridionale, si soffermava su due ritrovamenti effettuati in area lucana: le lastre fittili di Serra di Vaglio e la statuetta, in marmo, di dea in trono da Garaguso¹⁴. Negli anni successivi questi due documenti sono stati inseriti in tutte le pubblicazioni riguardanti i culti presso le popolazioni indigene dell'Italia meridionale.

Nel 1965 Mario Bernardini pubblicò nella rivista «Studi Salentini» il contributo dal titolo «Miti, culti e credenze degli antichi Messapi attraverso l'arte», basato principalmente sull'analisi dei vasi figurati, ma con riferimenti anche alla plastica, alle iscrizioni ed ai toponimi¹⁵.

Pochi anni più tardi, nel 1971, nella serie dei volumi dedicati alla «Storia delle Religioni», un saggio di Aldo Prosdocimi veniva dedicato alla religione messapica¹⁶. La trattazione si limitava ad una presentazione dei dati piuttosto sintetica e limitata essenzialmente alla documentazione epigrafica, completata dalla constatazione che sull'or-

ganizzazione del culto mancavano elementi consistenti per proporre una ricostruzione attendibile.

Nello stesso periodo venivano pubblicate le prime notizie dei rinvenimenti effettuati a Garaguso, tra il 1969 ed il 1970, dall'*Ecole Française* di Roma, relativi ai resti di alcune stipi votive poste su un pendio in prossimità dell'abitato antico¹⁷.

Da queste basi muoveva Jacques Heurgon in occasione della sua relazione sui «Culti non greci della Magna Grecia», nell'ambito dell'XI Convegno di Studi sulla Magna Grecia¹⁸. Con riferimento alla documentazione archeologica, ed in particolare ai materiali di Garaguso, Heurgon poteva affermare che i culti indigeni avevano acquisito una «veste iconica» grazie ai rapporti ed agli scambi con i coloni Greci¹⁹: questi contatti avrebbero determinato un'ampia diffusione di oggetti, in particolare ceramiche e terrecotte figurate, nei quali gli indigeni riconoscevano la rappresentazione di divinità.

Nel complesso l'intervento di Heurgon era incentrato sull'intento programmatico di individuare «il contributo alle religioni della Magna Grecia che si può attribuire, non al sostrato, ma all'apporto di nuove popolazioni anelleniche»²⁰. L'A. si riferiva in tal modo al ruolo svolto dai processi di «italicizzazione» dell'Italia meridionale, considerando gli spostamenti di genti oscche che avevano interessato l'Italia meridionale in un periodo compreso tra il VI ed il IV sec. a.C.²¹.

Heurgon concentrava la sua attenzione su alcuni documenti: l'olla iscritta da Castelluccio sul Lao, con il nome di una divinità maschile assimi-

¹² V. in part.: PUGLIESE CARRATELLI 1965, pp. 20, 28-30; inoltre Id. 1962, p. 246; Id. 1988, p. 149. In questi contributi viene sostenuta l'ipotesi di un'origine micenea dei santuari extraurbani di Magna Grecia.

¹³ In questo veniva ripresa l'ipotesi di Oldfather, sostenuta successivamente da Giannelli (1963, p. 203), circa la confluenza di elementi indigeni nella religione dei coloni greci.

¹⁴ Lo studioso esprimeva l'auspicio di futuri sviluppi della ricerca nell'insediamento di Serra di Vaglio, volti a chiarire la planimetria di quello che egli non esitava a definire un «tempietto *in antis*» (v. *infra* n. 56B), ed anche il rammarico per lo

smarrimento della documentazione di scavo relativa al rinvenimento di Garaguso (n. 17D) (MAIURI 1962, pp. 7-27, in part. pp. 17-18).

¹⁵ BERNARDINI 1965.

¹⁶ PROSDOCIMI 1971, pp. 713-715.

¹⁷ MOREL 1970, p. 561; HANO, HANOUNE, MOREL 1971, pp. 431-437; MOREL 1971A; v. *infra* nn. 17B-C.

¹⁸ HEURGON 1972, pp. 55-56.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 58-59.

²⁰ *Ibid.*, p. 59.

²¹ *Ibid.*, p. 60.

1. I culti delle genti indigene dell'Italia meridionale. Storia degli studi

lata a Zeus-Giove, e le monete di Terina ed Ipponio, su cui si legge il teonimo *Pandina*: egli riconosceva in queste attestazioni lo strato «preosco o già osco della Magna Grecia». Sulla base di questi elementi veniva ipotizzata l'esistenza di una «bipolarità» del culto presso le popolazioni indigene, vale a dire di una coppia divina in cui l'elemento femminile è strettamente connesso all'ambito agricolo²².

Da ultimo, Heurgon, proponeva alcune osservazioni su figure divine, individuate grazie all'analisi di elementi archeologici. Egli parlava della diffusione in Italia meridionale del culto «italico» di Marte a partire dagli inizi del V sec. a.C., forse ad opera di gruppi mercenari mamertini. Tuttavia a tale culto, presso gli indigeni, si sarebbe successivamente affiancato quello «greco» di Eracle-Erocle che, col passare del tempo, avrebbe acquisito sempre maggiore importanza²³.

Un caso particolare era costituito dal santuario di Rossano di Vaglio, nel quale «l'ellenismo», secondo lo studioso, non era riuscito ad avere il «sopravvento», permettendo di riconoscere «l'autonomia religiosa» delle popolazioni italiche²⁴. In questo Heurgon riprendeva quanto sostenuto da Michel Lejeune, già all'indomani dei primi rinvenimenti a Macchia di Rossano²⁵.

Proprio le scoperte di Vaglio hanno rappresentato un ulteriore elemento di riferimento nei successivi studi, grazie alla cospicua documentazione, soprattutto epigrafica, venuta alla luce nelle campagne susseguitesi a partire dal 1969²⁶.

Nel corso degli anni '70, l'attenzione degli studiosi si è concentrata prevalentemente sul tema dei rapporti tra Greci e indigeni, ed all'interno di esso

sono stati presi in esame anche gli aspetti relativi alla religione. Sintomatico di questo atteggiamento è il saggio di Mario Torelli: «Greci e indigeni in Magna Grecia: ideologia religiosa e rapporti di classe», tuttora utile strumento, almeno a livello di premesse metodologiche²⁷. Una prima osservazione, di carattere generale, espressa dall'A., riguardava la non riconoscibilità, su base archeologica, di forme culturali indigene anteriori al primo stanziamento di coloni greci²⁸. Strettamente correlato a questa riflessione era il tentativo di individuare elementi di una frequentazione indigena, preellenica, in luoghi successivamente divenuti sede di santuari greci²⁹.

Torelli evidenziava le differenti condizioni di «sviluppo di forze produttive» e, di conseguenza, il «diverso livello di sviluppo di forme ideologiche». Egli riteneva l'elemento indigeno «economicamente, socialmente e ideologicamente subalterno a quello greco», motivo per cui con la colonizzazione si sarebbe verificata solo in maniera estremamente ridotta una «interferenza ideologica» e religiosa tra i due gruppi³⁰. Al contrario forme più complesse di contatti si potevano riscontrare nell'ambito degli *emporìa*, proprio per la loro struttura di luoghi controllati da gruppi indigeni, che presuppongono «elevate capacità organizzative» da parte di questi ultimi³¹. Torelli attribuiva ai processi di ellenizzazione ed al parallelo emergere delle aristocrazie indigene i primi indizi dell'esistenza di strutture culturali databili a partire dalla metà del VI sec. a.C. Egli si riferiva, essenzialmente, ad una serie di rinvenimenti di materiali architettonici nella maggior parte dei casi non associati a strutture individuabili a livello planimetrico³².

²² *Ibid.*, pp. 61-62.

²³ *Ibid.*, pp. 63-69.

²⁴ *Ibid.*, p. 73; in questo caso il termine ellenismo non ha una connotazione cronologica, bensì sta ad indicare l'apporto greco, nel senso di ellenizzazione.

²⁵ ADAMESTEANU, LEJEUNE 1971, in part. pp. 81-83.

²⁶ V. in gen.: ADAMESTEANU, DILTHEY 1992.

²⁷ TORELLI 1977.

²⁸ *Ibid.*, p. 47.

²⁹ *Ibid.*, pp. 47-49; l'A. faceva riferimento ai complessi dell'*Heraion* del Sele, di S. Biagio della Venella e del Timpone della Motta di Francavilla Marittima, senza tuttavia poter individuare elementi indicativi di una frequentazione di tipo culturale.

³⁰ *Ibid.*, p. 49.

³¹ *Ibid.*, p. 50.

³² Le uniche eccezioni erano rappresentate dal complesso di Canosa-Toppicelli (n. 6), e da quello di Serra di Vaglio-Braida (n. 56B) (*ibid.*, pp. 52-53).

L'affermazione che a partire dal VI secolo «quasi in ogni abitato importante» sarebbero stati realizzati «edifici sacri elaborati su modello greco»³³ deve essere inquadrata storiograficamente e riconsiderata alla luce dei successivi approfondimenti della ricerca: lo stesso Torelli ha più volte avuto modo di sottolineare come non possa essere ritenuta universalmente valida la corrispondenza tra il rinvenimento di materiali architettonici e l'esistenza di un edificio sacro³⁴.

Rifacendosi alla documentazione di Garaguso, fino a quel momento l'unico complesso di materiali votivi edito, sia pure in forma preliminare, Torelli riteneva di poter accostare alle forme greche anche la «tipologia del culto», caratterizzato dalla presenza di stipi votive con terrecotte figurate e ceramiche di produzione greca³⁵.

Un'altra considerazione riguardava il fatto che, per lo più, le evidenze culturali sembrano trovare una collocazione all'interno o nelle immediate vicinanze delle aree di abitato³⁶. Occorre precisare che Torelli si basava su una documentazione quanto mai esigua e frammentaria: ciò nonostante alcune sue intuizioni sarebbero state confermate dagli sviluppi della ricerca scientifica. Del resto, nel momento in cui lo studioso pubblicava questo contributo, non era ancora edito lo scavo della Grotta Porcinara di Leuca condotto tra il 1972 ed il 1975³⁷: i suoi rimandi a questo complesso risultano piuttosto sintetici; ciò nonostante da essi veniva tratto lo spunto per accennare al problema della difficoltà di definizione del *pantheon* indigeno³⁸.

Per la fase compresa tra il VI ed il IV secolo Torelli parlava di un periodo di scarsa stabilità alla quale si doveva riferire, ad esempio, l'improvvisa

interruzione della frequentazione culturale di Garaguso. La successiva ripresa, con il fenomeno piuttosto evidente della crescita degli abitati, avrebbe riservato una certa importanza alla definizione di aree destinate a scopi culturali³⁹. Torelli riconosceva nello sviluppo del sistema insediativo indigeno della seconda metà del IV sec. a.C. la ragione principale della nascita di un'ampia serie di «santuari di campagna», legati alla presenza di sorgenti ed alla viabilità nel territorio. In realtà in alcuni dei siti citati le successive ricerche archeologiche non hanno confermato la funzione culturale⁴⁰. Particolarmente significativo è il fatto che lo studioso metteva in stretta relazione questi luoghi di culto con l'organizzazione dei gruppi sociali indigeni, dal momento che essi avrebbero rappresentato punti di aggregazione connessi con le manifestazioni di carattere collettivo, quali la festa, la fiera ed il mercato, tenute in luoghi facilmente accessibili e forniti di quell'elemento fondamentale che è la risorsa idrica⁴¹.

Da ultimo, Torelli, sulla base di un più dettagliato esame della documentazione di Garaguso, riconosceva una fondamentale analogia tra il mondo greco e quello indigeno: presso le comunità indigene si ritroverebbe, come nelle colonie, uno stretto legame di strutture e forme culturali con gli assetti socio-economici e, col passare del tempo, si assisterebbe ad una progressiva partecipazione ai culti anche da parte dei ceti più bassi, forse in connessione con un loro maggiore inserimento nella vita economica della società⁴².

Il contributo di Mario Torelli, al di là della problematica inerente gli ambiti culturali, ha sicuramente rappresentato un importante stimolo per lo

³³ *Ibid.*, p. 53.

³⁴ V. ad es. TORELLI 1985, p. 21.

³⁵ *Id.* 1977, pp. 53, 57-58.

³⁶ *Ibid.*, p. 53.

³⁷ *Leuca*; v. *infra* n. 21.

³⁸ TORELLI 1977, p. 54.

³⁹ Torelli riteneva di poter individuare edifici di tipo religioso a Ceglie Messapica ed a Muro Leccese sulla base di dati desumibili da vecchi rinvenimenti. Un successivo riesame

della documentazione rende tuttavia necessario considerare i due contesti con maggiore cautela. Per la struttura di Muro Leccese v. da ultimo: SEMERARO 1993; EAD. 1995.

⁴⁰ È ad esempio il caso di Piano delle Rose presso Noepoli e di contrada Madea presso S. Quirico (TORELLI 1977, p. 56).

⁴¹ *Ibid.*, p. 57. Il quadro così delineato troverebbe, del resto, un'ampia serie di riferimenti per la stessa regione in ambiti cronologici anche piuttosto recenti.

⁴² *Ibid.*, pp. 59-61.

1. I culti delle genti indigene dell'Italia meridionale. Storia degli studi

sviluppo della tematica dei rapporti tra Greci e indigeni.

Negli anni successivi numerosi contributi hanno proposto ulteriori approfondimenti del tema anche riferendosi alle manifestazioni del culto. In questo senso va considerato il saggio di Pier Giovanni Guzzo: «Vie istmiche della Sibaritide e commercio tirrenico»⁴³. L'A., nello studio delle evidenze archeologiche relative ai percorsi di attraversamento istmico della Calabria, riferiva all'ambito culturale alcuni oggetti, indizio dell'esistenza di luoghi di culto in cui, sotto la protezione di una divinità, si sarebbero intrattenuti scambi commerciali tra i Greci delle colonie e gli abitanti dell'entroterra⁴⁴.

Anche lo studio dei rapporti tra Greci e indigeni nell'area apula meridionale è stato affrontato con particolare attenzione alle manifestazioni del culto da Francesco D'Andria nella relazione del convegno di Cortona del 1981 su «Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche»⁴⁵.

In precedenza, Cosimo Pagliara, sulla base dei rinvenimenti di Leuca, e di Oria, località Monte Papalucio, dove gli scavi si svolgevano in quegli anni⁴⁶, aveva colto l'occasione per discutere la questione dei culti nella Messapia⁴⁷. Il punto di partenza era costituito dalla definizione di «santuario emporico»: Torelli la aveva usata per il complesso di Leuca⁴⁸, mentre Pagliara, forse più opportunamente, parlava di una connessione generica dell'area sacra con le «attività legate al mare»⁴⁹. Egli del resto accostava la grotta di Leuca ad altri complessi individuati sulla costa della

Messapia, a Porto Cesareo e nella Grotta di S. Cristoforo presso Torre dell'Orso, frequentati già in età arcaica⁵⁰. Tra il IV ed il III sec. a.C. ad essi se ne sarebbero aggiunti altri, tutti posti in prossimità di approdi o di aree portuali e caratterizzati dalla presenza di terrecotte figurate con la cosiddetta "Artemis Bendis". In conclusione Pagliara sottolineava la varietà delle manifestazioni archeologiche di questi culti⁵¹.

Nel suo intervento a Cortona Francesco D'Andria ha messo in risalto l'esistenza, in uno stesso periodo di modelli religiosi e culturali assai diversi⁵², a cui fanno riferimento la presenza di cippi a Leuca ed a Porto Cesareo e la statua bronzea di Zeus a Ugento⁵³, ed anche la scarsissima presenza di terrecotte figurate a Leuca⁵⁴ contrastante con la documentazione della stessa categoria di oggetti a Monte Papalucio⁵⁵.

Rimanendo in ambito messapico, un contributo molto importante, apparso sempre agli inizi degli anni ottanta, è quello di Carlo De Simone: «Su *tabaras* (femm. -A) e la diffusione dei culti misteriosofici in Messapia»⁵⁶. L'A., analizzando la documentazione epigrafica relativa all'appellativo *tabaras*, individuava alcuni elementi linguistici che lo portavano ad ipotizzare l'esistenza di «famiglie sacerdotali» messapiche⁵⁷. In particolare, i documenti epigrafici consentono di collegare le figure sacerdotali alle divinità denominate *Damatra* e *Aprodita*, identificate con le greche Demetra ed Afrodite⁵⁸, e suggeriscono la possibilità di una valenza ctonia di Afrodite, presso i Messapi, proprio in quanto connessa con Demetra⁵⁹. De Simone pensava di poter attribuire

⁴³ GUZZO 1981.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 39-43.

⁴⁵ D'ANDRIA 1983A, in part. pp. 294-295.

⁴⁶ Le prime notizie dei rinvenimenti sono in D'ANDRIA 1979A; ID. 1980B; ID. 1981A; v. n. 36.

⁴⁷ PAGLIARA 1983A.

⁴⁸ TORELLI 1977, p. 54.

⁴⁹ PAGLIARA 1983A, pp. 145-146.

⁵⁰ V. nn. 41, 71.

⁵¹ PAGLIARA 1983A, pp. 150-151.

⁵² D'ANDRIA 1983A.

⁵³ V. in gen. WÜNSCHE 1979, pp. 99 e ss.; DEGRASSI 1981 (*infra* n. 65).

⁵⁴ Essa è limitata alla sola fase ellenistica: *Leuca*, p. 58, n. 73; p. 68, nn. 207-208; p. 85, n. 384.

⁵⁵ D'ANDRIA 1983A, p. 294.

⁵⁶ DE SIMONE 1982.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 188, 189.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 185.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 191-192.

al centro di Oria una particolare importanza nella diffusione dei culti misteriosofici demetriaci, suggerendo l'eventualità che in quell'insediamento esistessero «uno o più santuari di Demetra ed Afrodite»⁶⁰. Procedendo nell'analisi della documentazione, lo studioso indicava anche alcuni elementi che potrebbero suggerire una mediazione o almeno una componente tarantina nella diffusione in Messapia di culti misteriosofici e ctonî⁶¹.

Lo studio dei rapporti tra Greci e indigeni, attraverso l'esame della documentazione relativa ai luoghi di culto in territorio indigeno, caratterizza anche alcuni contributi di Dinu Adamesteanu dedicati essenzialmente all'area lucana⁶². Al centro dell'attenzione è la considerazione che «presso gli indigeni il sentimento religioso comincia a manifestarsi in maniera percettibile solo al momento in cui essi entrano in contatto con il mondo greco»⁶³. Adamesteanu osservava che i contatti con le città greche della costa determinarono una fittissima serie di scambi tanto a livello materiale, quanto, più genericamente, a livello culturale. Per questo motivo egli esitava nell'interpretazione di alcuni abitati dell'entroterra, fino al punto di considerare Serra di Vaglio un *phrourion* metapontino posto sull'itinerario verso Poseidonia, al pari di altri centri come Cozzo Presepe, Pomarico Vecchio e Pisticii⁶⁴. In merito ai luoghi di culto indigeni, Adamesteanu riconosceva nella stessa composizione dei depositi votivi e nel tipo di offerte, diversi gradi di ellenizzazione imputabili a contatti qualitativamente e quantitativamente diversi con i Greci delle colonie⁶⁵. Indubbiamente un simile approccio deve essere considerato come una semplificazione ideale di

processi che hanno dato esito a sviluppi disomogenei, anche all'interno di un ambito territoriale piuttosto ristretto, e culturalmente omogeneo⁶⁶. Per la fase di IV-III sec. a.C., Adamesteanu accennava a numerosi esempi di piccoli complessi culturali indigeni posti in prossimità di sorgenti ed evidentemente collegati a riti per propiziare la fertilità: tra essi risalta per complessità e per aspetti monumentali il santuario di Rossano di Vaglio, probabilmente connesso anche con forme politiche di tipo federale⁶⁷.

Nell'ambito delle ricerche del "Lakonia Survey" alcuni rinvenimenti hanno posto dal versante greco il problema dell'interazione tra culti greci e indigeni in Italia. A pochi chilometri dalla moderna città di Sparta fu rinvenuto un frammento di *kylix* laconica della prima metà del VI sec. a.C. con graffito ---JEMESAIPEY vac.⁶⁸. Il testo è stato interpretato come la parte finale di una dedica in cui compare il termine *Mesapeus*, appellativo di Zeus attestato da Teopompo e Pausania⁶⁹. Gli editori dell'iscrizione collegarono l'epiclesi con i Messapi dell'Italia meridionale, traendone la conclusione che il culto di *Zeus Messapeus* sarebbe stato introdotto in Laconia dai Tarentini, i quali lo avrebbero acquisito attraverso il contatto con le genti indigene.

Mario Lombardo ha avanzato alcune obiezioni su tale interpretazione⁷⁰, sottolineando come l'etnico *Messapioi* debba essere considerato di matrice greca e come l'attestazione di nomi simili sia riscontrabile a Creta, in Grecia ed in Caria⁷¹. Egli ha criticato l'ipotesi anche per motivi cronologici, vista l'esistenza in Laconia di diversi santuari

⁶⁰ *Ibid.*, p. 193. L'A. mostrava di non conoscere i risultati degli scavi che proprio in quegli anni stavano riportando alla luce il luogo di culto di Monte Papalucio (n. 36), nel quale molti elementi appaiono riferibili con certezza a figure divine assimilabili alle divinità greche Demetra ed Afrodite.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 194-195. Per una dettagliata analisi di teonimi e "titoli" sacerdotali messapici v. anche SANTORO 1989.

⁶² V. in part. ADAMESTEANU 1987, con riferimenti bibliografici precedenti; ID. 1990B.

⁶³ ADAMESTEANU 1987, p. 120.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 124-125; ADAMESTEANU 1990B, p. 146.

⁶⁵ ADAMESTEANU 1987, p. 129.

⁶⁶ È questo, ad esempio il caso della Messapia, come è stato correttamente osservato da F. D'Andria (1992, *passim*).

⁶⁷ ADAMESTEANU 1987, pp. 130-134.

⁶⁸ CATLING, SHIPLEY 1989.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 193-194.

⁷⁰ LOMBARDO 1991, pp. 107-109.

⁷¹ V. anche DE SIMONE 1991B p. 121.

1. I culti delle genti indigene dell'Italia meridionale. Storia degli studi

dedicati a *Zeus Messapeus*, di cui uno frequentato già nell'VIII sec. a.C.; infine ha sottolineato come il caso di «reverse cultural transmission» dalla colonia alla madrepatria sia «sostanzialmente privo di validi riscontri, specie nella sua 'precocità' e nel suo rilievo, e particolarmente difficile da ammettere – tenuto conto della conservatività del mondo spartano (e dell'ambito religioso-culturale in sé) – in un contesto di rapporti metropoli-colonia come quello spartano-tarentino, segnato, almeno nella tradizione letteraria, da esperienze di 'rottura' ed espulsione di elementi 'indesiderati' ...»⁷².

Per quanto riguarda i contesti culturali indigeni, le ricerche degli ultimi venti anni si articolano in due ambiti: nel primo rientrano le relazioni di scavo con considerazioni sui culti; al secondo fanno riferimento tentativi di sintesi, di carattere più generale.

La maggior parte dei luoghi di culto indigeni dell'Italia meridionale non è stata oggetto di pubblicazioni complete ed esaustive, se non in rarissimi casi. All'esempio della Grotta Porcinara a Leuca⁷³ possono essere accostati quelli di Timmari⁷⁴ e, soprattutto, in tempi più recenti, quelli di Serra Lustrante di Armento⁷⁵, di San Leucio presso Canosa⁷⁶, di Torre di Satriano⁷⁷ ed infine di località Imbelli presso Amantea⁷⁸. Anche complessi come Rossano di Vaglio, Garaguso, Porto Cesareo e Colla di Rivello per i quali non mancano i riferimenti bibliografici, sono noti in realtà

solo da notizie preliminari o anche attraverso relazioni di scavo piuttosto dettagliate e pubblicazioni di reperti o classi di reperti significativi, che tuttavia forniscono solo un'idea, spesso vaga, della situazione reale⁷⁹. In questi ultimi tempi, infine, è stato avviato uno studio sistematico del complesso di località S. Pasquale presso Chiaromonte⁸⁰.

Risultano piuttosto rari i tentativi di andare oltre la presentazione dei singoli contesti inserendo i dati in una lettura di insieme, in cui, accanto alla descrizione degli oggetti, si tenti una ricostruzione delle forme del culto, e, simultaneamente, venga valutato il ruolo dell'area sacra rispetto agli assetti insediativi ed al quadro geo-topografico. Questo tipo di approccio è stato adottato solo in tempi recenti. Per la Magna Grecia, un esempio piuttosto interessante è rappresentato dallo studio del santuario di S. Nicola di Albanella nella *chora* di Poseidonia-*Paestum*⁸¹.

Relativamente ad altre aree dell'Italia antica, importanti spunti di riflessione metodologica offrono le ricerche di Bouma dedicate al santuario di Satrico-Borgo Le Ferriere e, più in generale, alla religione del Lazio antico⁸². I tre volumi in cui si articola la pubblicazione dello studioso olandese comprendono la presentazione dei dati di scavo con il catalogo dei ritrovamenti (vol. II) ed un *corpus* dei luoghi di culto laziali (vol. III). Particolarmente importante è la sezione dedicata alle osservazioni generali su depositi ed offerte e su attività culturali, con la possibilità dell'inquadra-

⁷² LOMBARDO 1991, p. 109.

⁷³ N. 21.

⁷⁴ LO PORTO 1991 (n. 60). In questo caso sono stati pubblicati i materiali relativi ai recuperi di D. Ridola.

⁷⁵ RUSSO TAGLIENTE 1995.

⁷⁶ DALLY 2000; il lavoro è dedicato essenzialmente all'analisi del tempio etrusco-italico, tuttavia comprende un dettagliato esame delle strutture e degli elementi architettonici databili da età arcaica ad età ellenistica (capp. IV-VI) nonché lo studio dei materiali nella prospettiva della definizione del culto praticato a S. Leucio (in part. pp. 217-231); in appendice è inserito un catalogo sintetico dei santuari greci ed indigeni in Italia meridionale.

⁷⁷ NAVA, OSANNA 2001 (v. n. 55B).

⁷⁸ LA TORRE 2002 (v. n. 2). Un altro santuario indigeno

dell'Italia meridionale, del quale sia stata pubblicata l'edizione completa è quello della Mefite in Valle d'Ansanto, che tuttavia si pone in un ambito geografico e cronologico che esula dai limiti di questo lavoro (RAININI 1985).

⁷⁹ Per Rossano di Vaglio si veda, in gen.: ADAMESTEANU, DILTNEY 1992, con bibl. prec. Per gli altri luoghi di culto si rimanda alla bibliografia raccolta nelle schede (nn. 17B-D, 41, 43). Sono editi in maniera piuttosto dettagliata anche i complessi dell'acropoli di Monte Sannace (n. 28), di Serra di Vaglio-Braida (n. 56B), e dell'acropoli di Lavello (Cimitero, n. 20B). Per la bibliografia e per il problema della destinazione culturale di questi contesti v. *infra, passim*.

⁸⁰ BARRA BAGNASCO, RUSSO TAGLIENTE 1996, pp. 186-190 (v. n. 9).

⁸¹ CIPRIANI 1989.

⁸² BOUMA 1996.

mento dei doni votivi in un "religious system" (vol. I). In questa ottica un ruolo giustamente significativo viene attribuito all'esame dei resti faunistici, in cui le analisi zooarcheologiche vengono condotte simultaneamente allo studio dei processi deposizionali nel tentativo di ricostruire i riti sacrificali.

Nello specifico delle aree indigene dell'Italia meridionale alcuni lavori di rilievo sono rappresentati dalle ricerche sul complesso di Torre di Satriano⁸³, dall'edizione del santuario di Serra Lustrante presso Armento⁸⁴, e da quella dell'edificio di località Imbelli presso Amantea⁸⁵. Tutti questi studi muovono da considerazioni sugli assetti morfologici ed insediativi della regione⁸⁶ e propongono una dettagliata ricostruzione dello spazio del culto e dei riti in esso celebrati⁸⁷. Negli studi dedicati a Satriano ed Armento sono inoltre presenti brevi sintesi sulle forme di religiosità dei Lucani⁸⁸.

In riferimento alla fase di IV-III sec. a.C. Alfonsina Russo Tagliente ha avanzato l'ipotesi che i vari complessi culturali si articolino in un sistema gerarchico di santuari federali, cantonali e locali, identificabili in base alla presenza di determinati indicatori funzionali⁸⁹.

Pure interessante è lo studio sulla Lucania in età tardo-classica ed ellenistica con riguardo alle aree cerimoniali poste all'interno dei complessi abitativi⁹⁰.

Importanti sono alcuni contributi di Francesco D'Andria in cui viene proposta una lettura complessiva del sistema insediativo messapico con riferimenti alle evidenze santuariali, o più genericamente culturali, che contribuiscono a definire gli assetti territoriali⁹¹.

Piuttosto frequente è la presentazione dei complessi culturali avulsa dalla collocazione topografica degli stessi e con raggruppamenti per caratteristiche ritenute particolarmente significative. Ad esempio in un contributo di Helmtraut Dilthey sono illustrati santuari e luoghi di culto greci ed indigeni, di età arcaica, classica ed ellenistica, accomunati dalla presenza di sorgenti o di strutture funzionali alla raccolta delle acque⁹². Analogamente, nel volume di Ingrid Edlund, dedicato ai santuari di Etruria e Magna Grecia, è riservato un capitolo ai luoghi di culto indigeni dell'Italia meridionale, nel quale i vari complessi sono suddivisi in gruppi in base alla presenza di sorgenti, di stipi votive o di elementi architettonici forse riferibili ad edifici monumentali⁹³. Alcune osservazioni sulle aree culturali indigene sono state proposte anche da Valentina Hinz nel volume dedicato ai culti di Demetra e *Kore* in Sicilia e Magna Grecia⁹⁴.

Ad un livello più generale, di sintesi sulla religione delle genti indigene, si collocano i contributi di Angelo Bottini, in cui si va oltre il raggruppamento schematico per caratteristiche salienti e viene tentato un discorso complessivo sulla natura dei vari contesti⁹⁵. Anche Bottini è partito dall'assunto della scarsa visibilità archeologica delle manifestazioni legate al sacro, almeno fino al momento in cui «si compiono i frutti dei fenomeni acculturativi»⁹⁶. L'A. ha individuato nell'ambito funerario le prime manifestazioni culturali, nella collocazione di oggetti e nella realizzazione di apprestamenti all'esterno delle deposizioni funerarie. Nello stesso ambito sarebbero comparse anche le prime significative immagini di figure divine,

⁸³ Satriano 1987-1988; GRECO 1991; NAVA, OSANNA 2001.

⁸⁴ RUSSO TAGLIENTE 1995.

⁸⁵ LA TORRE 2002.

⁸⁶ RUSSO TAGLIENTE 1995 pp. 5-11; OSANNA 2001A.

⁸⁷ RUSSO TAGLIENTE 1995, pp. 113-119; D'ALESSIO, OSANNA, SITA 2001; OSANNA, GIAMMATTEO 2001; LA TORRE 2002, pp. 323-338.

⁸⁸ RUSSO TAGLIENTE 1995, pp. 120-121; NAVA 2001A; MASSERIA, D'ANISI 2001.

⁸⁹ RUSSO TAGLIENTE 1995, p. 122;

⁹⁰ FRACCHIA, GUALTIERI 1989.

⁹¹ V. in part. D'ANDRIA 1988; ID. 1991A; ID. 1996B; ID. 1999A. V. anche PAGLIARA 1991.

⁹² DILTHEY 1980.

⁹³ EDLUND 1987, pp. 120-124.

⁹⁴ HINZ 1998.

⁹⁵ BOTTINI 1988A; ID. 1994A; ID. 1996B.

⁹⁶ ID. 1988A, p. 55.

1. I culti delle genti indigene dell'Italia meridionale. Storia degli studi

anche se solo in maniera sporadica, almeno a partire dall'VIII secolo e poi nel VII sec. a.C.⁹⁷.

Per quanto riguarda le forme e le strutture del culto Bottini ha riproposto lo schema dei raggruppamenti tipologici, anche se in maniera indubbiamente più complessa rispetto ai tentativi della Dilthey e della Edlund⁹⁸. Il primo gruppo è quello che sembra collocarsi nell'orizzonte cronologico più antico, e che mostrerebbe alcune analogie con i complessi palaziali etruschi. In essi si concentrerebbero molteplici funzioni della vita sociale e, tra queste, verosimilmente, anche forme cultuali assimilabili ai *sacra gentilia*, cioè ai culti domestici rivolti alla celebrazione delle tradizioni familiari attraverso il ricordo degli antenati⁹⁹. Accanto a queste manifestazioni religiose Bottini ha riconosciuto la presenza anche di altre forme di culto destinate ad una partecipazione allargata a gruppi sociali subalterni. A differenza di altre aree geografiche come il Lazio meridionale e la Campania, dove si trovano santuari con apprestamenti monumentali, che lasciano supporre la presenza di strutture socio-economiche complesse, nell'Italia meridionale la documentazione è relativa a contesti in cui le strutture funzionali al culto si presentano piuttosto semplici e risalta la presenza di offerte votive di vasi e coroplastica¹⁰⁰. Anche Bottini, come in precedenza Torelli¹⁰¹, ha evidenziato che questi piccoli luoghi di culto, senza caratteri di monumentalità, si collocano nel territorio in posizione di estrema importanza rispetto ai percorsi di attraversamento dell'entroterra ed agli itinerari marittimi.

All'interno di questo quadro generale, lo studioso, ha soffermato l'attenzione sul caso particolare della probabile esistenza, nella Messapia, di gruppi sacerdotali fortemente strutturati e legati a

divinità identificate con le greche Afrodite e Demetra¹⁰².

Altri complessi a cui Bottini ha dedicato una parte del saggio sono alcuni edifici di area daunia, caratterizzati da un assetto planimetrico rettangolare, di dimensioni piuttosto modeste, e dalla presenza di decorazione architettonica; essi si collocano in un arco cronologico compreso tra il VI ed il IV sec. a.C. La loro conoscenza risulta, tuttavia, piuttosto scarsa, e, di conseguenza, sfuggono il loro esatto significato e la loro funzione, nell'ambito delle comunità in cui si inseriscono¹⁰³.

Uno spazio più ampio è riservato ai luoghi di culto inquadrabili nella fase tardo-classica ed ellenistica. Di pari passo con nuovi assetti socio-economici sarebbero sorti alcuni complessi con funzione di centri di aggregazione intercomunitari, probabilmente di tipo cantonale. Tra questi risalta l'esempio di Rossano di Vaglio, al punto che la sua frequentazione sarebbe proseguita anche in età romana¹⁰⁴. Accanto a questi santuari più grandi se ne trovano altri di dimensioni minori, caratterizzati dalla presenza di strutture architettoniche non monumentali e di depositi votivi di vasi, terrecotte figurate ed oggetti di ornamento personale¹⁰⁵.

Nel contributo di Bottini, un ulteriore livello di analisi è rappresentato dalle manifestazioni religiose connesse con l'ambito domestico e documentate in vari centri dalla presenza di depositi votivi posti all'interno di nuclei abitativi¹⁰⁶.

Nel discorso generale Bottini ha inserito anche la problematica legata al culto dei defunti ed alle credenze salvifiche e quella relativa alla romanizzazione¹⁰⁷.

A quest'ultimo argomento, con particolare attenzione all'area messapica, si è dedicato Douwe Yntema¹⁰⁸.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 55

⁹⁸ V. *supra*.

⁹⁹ BOTTINI 1988A, pp. 56-57.

¹⁰⁰ Indubbiamente di notevole suggestione per chi frequentasse questi luoghi doveva essere la presenza di elementi naturali fortemente connotativi quali, ad esempio, le sorgenti, le grotte o anche la posizione costiera.

¹⁰¹ Cfr. *supra*.

¹⁰² BOTTINI 1988A, p. 63, dove si fa riferimento allo studio di C. De Simone (1982), v. *supra*.

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 64-69.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 70-74.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 74-75.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 79.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 81-88.

¹⁰⁸ YNTEMA 1995.

Ancora a proposito della Messapia occorre ricordare il lavoro di sintesi curato da Jean-Luc Lamboley, riguardante, essenzialmente, le fasi del IV e del III sec. a.C.¹⁰⁹. L'A., infatti ha riservato un intero capitolo alle problematiche della religione dei Messapi, con analisi delle fonti letterarie, delle iscrizioni e dei contesti archeologici e con tematiche relative a divinità¹¹⁰, miti e leggende¹¹¹, santuari e riti¹¹², riti e credenze funerarie¹¹³.

Nello specifico del periodo arcaico, utili riflessioni sulle manifestazioni del culto nella Messapia sono presenti nel volume di Grazia Semeraro sullo studio delle importazioni ceramiche nel Salento¹¹⁴. Se, in generale, nei luoghi di culto, è possibile riscontrare una frequente attestazione di forme destinate al consumo del vino, tuttavia, ad un livello di maggiore dettaglio, attraverso l'esame dei rapporti quantitativi, è possibile riscontrare differenze significative che sembrano caratterizzare in maniera specifica i singoli contesti¹¹⁵. Questo fenomeno sembra avere una connessione diretta con l'ampia variabilità delle forme del culto nel mondo messapico in età arcaica¹¹⁶. Particolarmente interessante è l'interpretazione suggerita sulla base dei modelli proposti dall'antropologo Dietler nello studio degli insediamenti celtici presso Marsiglia¹¹⁷: attraverso l'uso del vino nel rituale si potrebbe «intuire un livello simbolico nel rimando alla capacità di controllare il rapporto con il sacro manifestata da gruppi emergenti attraverso pratiche percepite come innovative» dal momento che «l'introduzione di elementi nuovi nella sfera rituale riflette l'azione di componenti della società interessate ad acquisire o consolidare il proprio potere»¹¹⁸.

Facendo riferimento ad osservazioni fondate sull'antropologia culturale e sull'etnologia, Gert-Jan Burgers ha messo in evidenza come le manifestazioni della religione presso i Messapi in età arcaica possano collegarsi con forme di definizione o di accentuazione del potere da parte delle aristocrazie indigene¹¹⁹.

Lo studioso olandese ha inserito il tema della riconoscibilità archeologica delle pratiche religiose nel Salento nel quadro del più ampio discorso dei rapporti Greci-indigeni. Superando l'approccio tradizionale, che enfatizza gli apporti esterni, e guardando maggiormente alle dinamiche endogene, è possibile attribuire ai gruppi indigeni un ruolo attivo nelle relazioni con le altre culture: le élites aristocratiche potevano trarre l'occasione di accentuare la propria preminenza sul corpo sociale attraverso l'introduzione ed il controllo di elementi e pratiche innovative¹²⁰. I santuari si configurerebbero da un lato come luogo per la ritualizzazione dei contatti con gli stranieri¹²¹, dall'altro come punto di riferimento nella strutturazione del territorio basata su un sistema insediativo gerarchico¹²².

Sui culti indigeni dell'Italia meridionale nel periodo compreso tra il V ed il IV sec. a.C. si è soffermato Edward Herring in occasione di una serie di incontri organizzati nel 1994 presso l'Università di Londra, dedicati allo studio delle manifestazioni del sacro nelle società antiche¹²³. Il gruppo di studiosi inglesi dell'«Accordia Research Centre» è particolarmente attento alle problematiche poste dalla *New Archaeology* e dall'archeologia «post-processuale»¹²⁴. Così, in analogia con quanto era

¹⁰⁹ LAMBOLEY 1996A.

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 431-438.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 438-444.

¹¹² *Ibid.*, pp. 444-450.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 450-454.

¹¹⁴ SEMERARO 1997B.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 361.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 361-362, dove si rimanda anche a D'ANDRIA 1991A, pp. 431, 464 e ss.

¹¹⁷ DIETLER 1992; v. anche ID. 1999, con bibl. prec.

¹¹⁸ SEMERARO 1997B, p. 362

¹¹⁹ BURGERS 1998, in part. pp. 215-218, 297-298.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 28; cfr. anche p. 297.

¹²¹ *Ibid.*, p. 217.

¹²² *Ibid.*, pp. 207, 297.

¹²³ HERRING 1996.

¹²⁴ Si veda il contributo introduttivo di Wilkins (1996, in part., pp. 2-3) al volume in cui sono stati raccolti alcuni degli

1. I culti delle genti indigene dell'Italia meridionale. Storia degli studi

stato fatto in precedenza da Ruth Whitehouse sulle evidenze culturali del neolitico in Italia¹²⁵, Herring ha affrontato il problema dei rituali e delle credenze presso gli indigeni dell'Italia meridionale proponendo un approccio «integrato», di tipo interdisciplinare¹²⁶. Tuttavia le sue stesse premesse metodologiche lasciano adito a qualche perplessità; in particolare, il giusto richiamo all'interdisciplinarietà appare spesso come un metodo combinatorio di fonti documentarie diverse.

Herring, osservando opportunamente che gli esiti dei rapporti Greci-indigeni vanno considerati caso per caso e, soprattutto, in un quadro di processi di interazione¹²⁷, ha applicato all'Italia meridionale il modello della *peer polity interaction*¹²⁸. Ma lo studioso ha trattato in maniera unitaria un'area geografica estremamente vasta, in cui gli aspetti culturali delle popolazioni indigene si presentano piuttosto eterogenei; inoltre le osservazioni in merito alle evidenze della sfera culturale non si discostano troppo da quelle già note dai precedenti contributi sull'argomento.

Degna di nota è la considerazione che nelle figure divine venerate presso le comunità indigene si possono riconoscere equivalenze ed analogie con gli dei greci ma non identità¹²⁹; ugualmente rilevante è l'importanza che viene attribuita ai luoghi di culto come punti di incontro e di scambio posti sotto la protezione di una divinità¹³⁰.

Per il lavoro di Herring potrebbero valere le stesse osservazioni che Renata Grifoni Cremonesi ha formulato nei confronti di Ruth Whitehouse¹³¹,

in cui si richiama l'esigenza primaria di una più ampia e sistematica edizione dei dati rispetto a certi eccessi nell'interpretazione¹³².

In occasione della mostra dedicata a «Greci, Enotri e Lucani nella Basilicata Meridionale», Marcella Barra Bagnasco ed Alfonsina Russo Tagliente hanno presentato una sintesi sui culti dei Lucani nel IV e III sec. a.C.¹³³. Le due studiose, inoltre, hanno proposto un breve riesame del santuario di Rossano di Vaglio¹³⁴ e la dettagliata analisi di alcuni complessi culturali fino ad ora scarsamente noti quali quelli di Chiaromonte-S. Pasquale¹³⁵ e di Armento-Serra Lustrante¹³⁶. Questo contributo costituisce uno dei pochi esempi in cui i dati disponibili vengono presentati al fine di una lettura complessiva che possa permettere la ricostruzione dell'area sacra e delle forme del culto, e, contestualmente, lo studio del luogo di culto in relazione con l'ambito geografico e, soprattutto, insediativo, in cui si inserisce.

Le stesse autrici hanno curato saggi editi nel volume «Archeologia dell'acqua in Basilicata». Marcella Barra Bagnasco ha presentato una sintesi sul ruolo dell'acqua in connessione con le forme di religiosità pertinenti sia alle comunità greche che a quelle indigene¹³⁷ evidenziando la difficoltà nel cogliere la linea di demarcazione tra uso "funzionale" ed uso "culturale"¹³⁸ e sottolineando il legame dell'acqua con i riti di purificazione e di passaggio¹³⁹, di propiziazione della fertilità¹⁴⁰ e con i riti salutariferi¹⁴¹. Il contributo di Alfonsina Russo è

studi presentati nel 1994, ed in particolare quanto viene detto a proposito dell'edizione del santuario di Philakopi a Melos, ad opera di C. Renfrew (1985).

¹²⁵ WHITEHOUSE 1992.

¹²⁶ Cfr. WILKINS 1996, p. 6.

¹²⁷ HERRING 1996, p. 146

¹²⁸ *Ibid.*, nota n. 51.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 159.

¹³⁰ *Ibid.*, in part. p. 160.

¹³¹ WHITEHOUSE 1992.

¹³² GRIFONI CREMONESI 1994.

¹³³ BARRA BAGNASCO, RUSSO TAGLIENTE 1996, pp. 183-184.

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 184-186.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 186-190.

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 190-193. In entrambi i casi si tratta, comunque, di una presentazione ancora in forma preliminare dal momento che mancano precisi riferimenti ai contesti stratigrafici. Inoltre, per quanto riguarda la presentazione dei materiali, questa è limitata a pochi reperti particolarmente significativi.

¹³⁷ BARRA BAGNASCO 1999B.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 28.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 35.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 37.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 41-42.

invece più specificamente centrato sul ruolo dell'acqua nei luoghi di culto lucani¹⁴². Nella stessa opera è inserito un saggio di Marcello Tagliente, in cui viene ribadita l'importanza dell'elemento idrico in relazione al popolamento indigeno con riferimento anche alle dinamiche di incontro e scambio con i Greci nei luoghi sacri¹⁴³.

Altre riflessioni sulle forme culturali del IV e III sec. a.C. sono state presentate da Marcella Barra Bagnasco a proposito dei ritrovamenti di Pomarico Vecchio: all'interno di un edificio a pianta complessa, i cui ambienti non avevano destinazione abitativa, è stata riconosciuta l'attestazione di pratiche riconducibili al consumo di pasti comuni¹⁴⁴.

Sempre nel catalogo della mostra «Greci, Enotri e Lucani nella Basilicata Meridionale» e, successivamente, nell'ambito del Convegno Internazionale di Studi sulla Magna Grecia dedicato a «Confini e frontiera nella Grecità d'Occidente», Mario Torelli è tornato sul problema dei culti presso le genti indigene dell'Italia meridionale¹⁴⁵. Nel primo caso, con particolare attenzione all'area enotria, lo studioso ha fatto riferimento, esclusivamente, alle «manifestazioni religiose collettive» diverse da quelle funerarie¹⁴⁶. Egli ha messo in evidenza la mancanza di attestazioni di «santuari di abitato», in cui si dovevano manifestare forme di religiosità diverse da quelle rappresentate dai culti domestici. Inoltre ha sottolineato come i pochi casi di «santuari» noti attestino un «fortissimo livello di ellenizzazione delle forme del culto» e si caratterizzino per la collocazione particolarmente significativa in luoghi segnati dalla presenza di elementi naturali, quali le sorgenti, o dalla posizione «confinaria», «al limite di un territorio individuato per motivi topografici o addirittura etnici».

Nella relazione tenuta al convegno di Taranto del 1997, Torelli ha avuto modo di tornare su temi già affrontati in precedenti circostanze¹⁴⁷. Ad esempio in merito alle manifestazioni del culto nell'età del Ferro ha sottolineato come la stessa «identità etnica e culturale» delle popolazioni italiche al momento dello stanziamento delle prime colonie risulti «magmatica e oscura» e «affidata ad altri meccanismi culturali e ad altri rituali di natura ideologica e religiosa, in prevalente misura di tipo, per così dire, domestico, le cui tracce riscontrabili per via archeologica, tranne poche e non sempre limpide eccezioni, sono confinate alla sfera funeraria». In sostanza i «comportamenti religiosi collettivi» delle fasi più antiche risulterebbero sconosciuti o, per lo meno, «l'evidenza pertinente alla vita religiosa collettiva» sarebbe in gran parte indistinguibile dalle testimonianze della vita quotidiana forse principalmente in quanto «legata alle forme primitive di potere e controllo delle gerarchie sociali dei gruppi»¹⁴⁸. Solo a partire dagli inizi del VI secolo sarebbero riscontrabili forme di strutturazione dei luoghi di culto, in concomitanza con quei processi acculturativi, ovvero di ellenizzazione, che determinerebbero l'introduzione di elementi come il *temenos*, gli altari, le *escharai* ed i depositi votivi in forma di *bothroi*¹⁴⁹. Al tempo stesso al livello di offerte e sacrifici si inizierebbe a notare un'identità di rapporti tra «sfera di azione della divinità e regime dell'offerta»¹⁵⁰. Nel quadro generale del mondo indigeno, Torelli ha messo in risalto come l'area messapica costituisca quasi un'eccezione con il precoce affiorare delle manifestazioni del culto non funerario: altrove bisogna attendere la seconda metà del V sec. a.C., quando la monumentalizzazione delle aree sacre procede di pari passo con una ristrutturazione politica delle

¹⁴² RUSSO 1999.

¹⁴³ TAGLIENTE 1999, in part. pp. 90-91.

¹⁴⁴ BARRA BAGNASCO 1999A, pp. 126-127.

¹⁴⁵ TORELLI 1996; ID. 1999.

¹⁴⁶ TORELLI 1996, p. 127.

¹⁴⁷ In part. TORELLI 1977.

¹⁴⁸ ID. 1999, pp. 687-688: l'A. afferma che, sebbene «elusiva» a livello archeologico, la religione mostrerebbe una connessione con gli elementi della natura come grotte, acque sotterranee e vette, come ben esemplificato dal caso della grotta di Pertosa (*ibid.* p. 689; v. *infra*, n. 39).

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 689.

¹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 690-693.

1. I culti delle genti indigene dell'Italia meridionale. Storia degli studi

società, che superano la «regalità preistorica», e con il sorgere di forme «urbane»¹⁵¹.

Per l'area enotria, Torelli sostiene che la scarsità di testimonianze del «sacro collettivo» sia da mettere in relazione con l'esistenza di residenze aristocratiche che detengono anche «forti valenze di natura sacrale»¹⁵²; in tal caso eccezioni sarebbero rappresentate da Garaguso ed Amantea, forse imputabili alla collocazione in zone di «frontiera»¹⁵³.

A livello di conclusioni generali risultano particolarmente significative le osservazioni sulle modalità di «accettazione di forme greche del culto» da parte delle genti indigene. Egli, infatti, ha sottolineato come questa derivi da una scelta cosciente delle *elites* indigene¹⁵⁴, a seguito di relazioni «diplomatiche», in cui rientrano rapporti di ospitalità ed amicizia tra «gruppi egemoni»¹⁵⁵.

Nel corso della discussione seguita alla relazione di Torelli, Francesco D'Andria ha espresso alcune riserve sull'uso del concetto di ellenizzazione nel considerare la vicenda dei rapporti tra culture in Italia meridionale; tale approccio «impedisce di cogliere la specificità dell'evoluzione culturale delle realtà indigene rispetto al mondo greco, perché tende ad appiattare una delle due parti in causa, privilegiando una sola chiave di lettura, quella greca»¹⁵⁶.

Una recente esposizione, dedicata al culto di Zeus a Ugento, rappresenta un importante tentativo di ricostruzione del contesto storico ed archeologico e degli spazi rituali in cui si inseriva la statua bronzea rinvenuta nell'importante centro mesapico¹⁵⁷.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 694.

¹⁵² *Ibid.*, p. 695.

¹⁵³ *Ibid.*, pp. 696-697.

¹⁵⁴ In tal senso la posizione di Torelli sembra meno distante da quella di G. Semeraro a proposito dell'introdu-

zione del vino nelle pratiche cultuali (SEMERARO 1997b, p. 362).

¹⁵⁵ TORELLI 1999, p. 699.

¹⁵⁶ D'ANDRIA 1999c, p. 738.

¹⁵⁷ D'ANDRIA, DELL'AGLIO 2002.