

Ritual, Religion and Reason

Studies in the Ancient World
in Honour of Paolo Xella

Edited by
Oswald Loretz, Sergio Ribichini,
Wilfred G. E. Watson and José Á. Zamora

Alter Orient und Altes Testament

Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients
und des Alten Testaments

Band 404

Herausgeber

Manfried Dietrich • Oswald Loretz • Hans Neumann

Lektor

Kai A. Metzler

Beratergremium

Rainer Albertz • Joachim Bretschneider
Stefan Maul • Udo Rütterswörden • Walther Sallaberger
Gebhard Selz • Michael P. Streck • Wolfgang Zwickel

2013
Ugarit-Verlag
Münster

Ritual, Religion and Reason

Studies in the Ancient World
in Honour of Paolo Xella

Edited by
Oswald Loretz, Sergio Ribichini,
Wilfred G. E. Watson and José Á. Zamora

2013
Ugarit-Verlag
Münster

Ritual, Religion and Reason.
Studies in the Ancient World in Honour of Paolo Xella
Edited by Oswald Loretz, Sergio Ribichini,
Wilfred G. E. Watson and José Á. Zamora
Alter Orient und Altes Testament, Band 404

© 2013 Ugarit-Verlag, Münster

www.ugarit-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced,
stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means,
electronic, mechanical, photo-copying, recording, or otherwise,
without the prior permission of the publisher.

Herstellung: Hubert & Co, Göttingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-86835-087-6

Printed on acid-free paper



Paolo Xella

(photo by Gesualdo Petruccioli)

Contents

Introductory

Ritual, Religion and Reason: Rarefied regions of research	xi
Publications of Paolo Xella	xv

Section I. Archaeology – Art History – Numismatics

Paolo Matthiae

La déesse nue et le dieu au panache. Aux origines de l'iconographie de l'Ishtar d'Ébla	1
---	---

Gabriella Scandone Matthiae

Hathor e il cigno. Su un reperto egiziano dall'ipogeo reale di Qatna	25
--	----

Claude Doumet-Serhal – Jwana Shahud

A Middle Bronze Age temple in Sidon. Ritual and communal feasting	33
---	----

Valérie Matoïan

« Du vin pour le délice de l'assoiffé »	61
---	----

María Eugenia Aubet

Cremation and social memory in Iron Age Phoenicia	77
---	----

Roald Docter

Bichrome ware amphorae from Al Mina, Kition, and Carthage	89
---	----

Cecilia Beer

Amulettes phénico-puniques entre vie et mort (entre quotidien et <i>tophet</i>)	103
--	-----

Gioacchino Falson

Sul culto dei betili a Mozia. A proposito di un cono sacro	125
--	-----

Francesca Spatafora

La necropoli di Palermo tra primo ellenismo ed età repubblicana. Nuovi dati preliminari	137
--	-----

Francisca Chaves Tristán – M^a Luisa de la Bandera Romero

Pequeño hallazgo de plata en Boos (Valdenebro, Soria, España), finales del s. III a. C.	149
---	-----

Nabil Kallala

À propos d'une attestation nouvelle du signe de Tanit à el-Gouisset (l'antique <i>Vcubi</i>), dans la région du Kef, au N–O de la Tunisie	163
---	-----

Section II. Philology – Epigraphy

<i>Maria Giovanna Biga</i> Ancora sul sacrificio umano nel Vicino Oriente antico	167
<i>Francesco Pomponio</i> A fragment of a Neo-Sumerian barley record	175
<i>Giuseppe F. Del Monte</i> Due note sul “Canto di Ullikummi”	181
<i>Pierre Bordreuil</i> Baal l’accusateur	189
<i>Gregorio del Olmo Lete</i> KTU 1.107: A miscellany of incantations against snakebite	193
<i>Manfried Dietrich – Oswald Loretz</i> Mustertext einer Beschwörung gegen Zauberer (KTU 1.169 = RIH 78/20)	205
<i>Dennis Pardee</i> On the edge again	229
<i>Josef Tropper – Juan-Pablo Vita</i> Verschlissene Kleider in Ugarit. Bemerkungen zu den Wirtschaftstexten RS 19.104, KTU 4.168 und 4.182	237
<i>Kevin J. Cathcart</i> Offences and curses in Northwest Semitic inscriptions	243
<i>Maria Giulia Amadasi Guzzo</i> “Re dei Sidonii”?	257
<i>Rossana De Simone</i> Un alfabetario punico da Selinunte	267
<i>Josette Elayi</i> Un nouveau sceau phénicien inscrit	271
<i>Mhamed Hassine Fantar</i> Propos sur la toponymie d’Afrique du Nord	277
<i>André Lemaire</i> ‘Ozibaal de Byblos ? (XI ^e s. av. n. è.)	289
<i>Herbert Niehr</i> Die phönizische Inschrift auf dem Sarkophag des Königs Ešmunazor II. aus Sidon (KAI 14) in redaktionsgeschichtlicher und historischer Sicht	297
<i>Wolfgang Röllig</i> Die phönizische Inschrift der Reliefstele von Ivriz, Türkei	311
<i>Hélène Sader</i> Two Iron Age stamp seals from Tell el-Burak, Lebanon	321

<i>Wilfred G. E. Watson</i>	
Loanwords in Phoenician and Punic	327
<i>José Á. Zamora</i>	
The Phoenician inscription on an alabaster urn from the “Laurita Necropolis” in Almuñécar (Granada, Spain). A new edition and interpretation	347
<i>Paolo Merlo</i>	
L’iscrizione presunta fenicia AHI 8.015 di Kuntillet ‘Ajrud. Un riesame dei dati	371
<i>Fiorella Scaglierini</i>	
L’alfabetizzazione nella religione araba preislamica e nei primi secoli della civiltà islamica	381
Section III. History – History of Religions – Historiography	
<i>Anna Maria Gloria Capomacchia</i>	
I temi eroici nelle religioni del Vicino Oriente antico	387
<i>Maria Grazia Masetti-Rouault</i>	
Le dieu de l’orage, la grêle et le « Grand Froid ». Notes sur la continuité de la culture syrienne antique et ses relations avec la civilisation du Proche-Orient ancien	397
<i>Marie-Claude Trémouille</i>	
Remarques sur Comana de Cappadoce et sa déesse	407
<i>Simon Wyatt – Nicolas Wyatt</i>	
The <i>longue durée</i> in the beef business	417
<i>Paola Negri Scafa</i>	
L’ambito religioso a Nuzi. Questioni concernenti il personale culturale	451
<i>François Bron</i>	
Divinités féminines en Arabie du Sud préislamique	461
<i>Sergio Ribichini</i>	
Agros e Agruheros. Immagini e gente d’un tempo che fu	467
<i>Federico Mazza</i>	
A proposito di letteratura fenicia e punica. Riflessioni su alcuni aspetti della produzione intellettuale nel mondo fenicio e punico e sul ruolo della cultura ellenistica	479
<i>Marie-Françoise Baslez</i>	
Du marzeah aux « confréries joyeuses ». La commensalité sacrée dans le Proche-Orient hellénisé	491
<i>Giampiera Arrigoni</i>	
Il giuramento di Cidippe nell’Artemision di Delo	505
<i>Marisa Tortorelli Ghidini</i>	
Uovo, tunica splendente e nuvola. Una triade orfica in Damascio	519

<i>Giuseppe Garbati</i> Tradizione, memoria e rinnovamento. Tinnit nel <i>tofet</i> di Cartagine	529
<i>Mohamed Tahar</i> De la prosternation des Carthaginois	543
<i>Giuseppe Minunno</i> A note on Ancient Sardinian incubation	553
<i>M^a Cruz Marín Ceballos</i> La diosa astral ibérica y sus antecedentes orientales	561
<i>Francisco Marco Simón</i> Salpina, ¿Proserpina? A propósito de un texto execratorio de Córdoba (<i>AE</i> 1934, 23)	581
<i>Nicholas C. Vella</i> Vases, bones and two Phoenician inscriptions. An assessment of a discovery made in Malta in 1816	589
<i>Massimo Cultraro</i> Angelo Mosso e la “religione mediterranea”. Alla ricerca delle radici del sacro tra materialismo e scienze neurobiologiche	607
<i>Riccardo Di Donato</i> Il giovane Pettazzoni, l’antico e le religioni. Premesse di storia della cultura	619
<i>Nicola Cusumano</i> Aspetti della storiografia moderna su <i>ethne</i> e religioni nella Sicilia antica	629
<i>Hedwige Rouillard-Bonraisin</i> Alberto Giacometti et les <i>Ba’alim</i> du Levant. Rêveries sur une possible inspiration	643
Indices	
Topics	659
Texts	663
Words	674

Aspetti della storiografia moderna su *ethne* e religioni nella Sicilia antica*

Nicola Cusumano, Palermo

History is an old man's game

Robert Graves, *I, Claudius*. New York 1961

Colui che vorrà limitarsi al presente, all'attuale, non comprenderà l'attuale medesimo

Jules Michelet, *Il popolo*. Milano 1989

A tutt'oggi, per quel che mi risulta, non esiste nulla che abbia sostituito, per una sintesi delle forme religiose dell'isola, l'opera di Emanuele Ciaceri, *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, del 1911, e quella di Biagio Pace, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, pubblicata a partire dal 1935¹. Benché costituiscano un punto di riferimento imprescindibile, tuttavia trovano un limite ineludibile nell'impossibilità di separare il momento euristico (e quindi la scelta dei documenti) dall'orizzonte teorico che ne guida l'indagine. Anche il loro uso come serbatoio di documentazione cui attingere può dunque nascondere insidie e condizionamenti. Si deve sempre presupporre un'intenzione e una dimensione retorica, il cui svelamento è un'indispensabile prima tappa di un processo di comprensione/interpretazione, che coinvolge personalmente lo stesso storico: «solo valutando i risultati di una determinata esplorazione in determinato campo si può giudicare il valore di una determinata opera storica»².

Per questa, e per altre ragioni che proverò a indicare oltre, è utile tentare di indicare alcuni aspetti del dibattito storiografico moderno sul tema, partendo dal presupposto, credo ampiamente condiviso, che ogni ricostruzione storica del passato è anche un terreno di scontro sul presente dello storico, o, per dirla nei termini radicali di Moses I. Finley, che, alla fine, il discorso sul passato “può essere solo un dialogo al presente sul presente”³. Vi è insomma un rapporto fondamentale tra presente e passato, rapporto che si iscrive dialetticamente nella tensione tra «comprendere il presente mediante il passato e comprendere il passato mediante il presente», secondo la nota formula di Marc Bloch⁴.

* Riprendo, in omaggio agli interessi metodologici di Paolo Xella, un tema caro a entrambi.

¹ Pace 1935–1949: con particolare riferimento al III volume *Cultura e vita religiosa*, che contiene un'importante e ricca sezione dedicata ai culti della Sicilia antica. Cf. la recensione di Brelich 1943–1946.

² Momigliano 1987, 402–407, in particolare 405. Sull'importanza della riflessione metodologica, di recente Prost 2003, 292: la riflessione metodologica è importante, perché apporta miglioramenti al metodo scelto, rendendolo più rigoroso. Se si rinuncia alla verifica del rigore metodico, si finisce per concludere che tutti i metodi sono ugualmente validi.

³ Mossé 1982.

⁴ Marrou 1962, 40.

1 *Idola nationis*

Sullo studio dei culti e dei miti della Sicilia antica resta a tutt'oggi utile la relazione che Angelo Brelich presentò al I congresso internazionale di studi sulla Sicilia antica, tenutosi a Palermo nel 1964⁵. Quel testo costituiva un tentativo di ripensare radicalmente – al di là dei limiti inevitabili di un intervento occasionale, oggi parzialmente inadeguato – l'impianto concettuale che aveva accompagnato fino ad allora la riflessione su *ethne* e culti in Sicilia⁶.

Il fatto poi che alle osservazioni di Brelich siano state a lungo riservate una palese resistenza è una spia significativa che mi ha spinto a riconsiderarne le motivazioni per cercare di collocare in un quadro storico-culturale più ampio le ragioni di una reazione così conflittuale⁷.

Il testo del 1964 si concentrava in realtà sulla questione della religiosità indigena e della sua conoscibilità, come ammette lo stesso Brelich in una pagina autobiografica: «Ancora oggi ci ripenso con una certa soddisfazione, per aver saputo farla, spregiudicatamente “controcorrente”, di fronte ad una larga tradizione degli studi determinata anche da sotterranei nazionalismi e regionalismi, che ad ogni costo voleva mettere in rilievo i presunti influssi e tracce, nella religione greca dell'isola, del sostrato indigeno, e di cui il congresso doveva essere, nelle intenzioni di alcuni dei suoi organizzatori, una vera e propria celebrazione ... [e poco dopo conclude con un lampo di malizia] pur avendo suscitato malumore e perfino livore in qualcuno, la mia relazione fu un successo straordinario»⁸.

Nelle intenzioni del suo organizzatore, Eugenio Manni, il congresso di Palermo del '64 doveva anche legittimare la linea d'indagine espressa nel volume appena pubblicato *Sicilia Pagana*⁹, che, fondata sulla nozione di *sostrato*, proponeva una visione della storia religiosa dell'isola caratterizzata dalla forza centripeta di una presunta originaria *religiosità siciliana*, cristallizzata intorno ad una figura di Grande Madre, affiancata da un paredro. Il risultato principale di questa operazione era la *sicilianizzazione* o *indigenizzazione* dei Greci sicelioti, la cui originalità culturale diveniva il prodotto dell'assorbimento del sostrato locale, o, se si preferisce, del riconoscimento di un comune sostrato mediterraneo: dietro i miti e i culti greci della Sicilia diveniva così possibile individuare sempre una controparte locale e originaria¹⁰. Su alcuni aspetti del carattere antistorico dei concetti di *sicilianizzazione* e *indigenizzazione* cercherò di concentrarmi in queste pagine.

In *Sicilia Pagana* convergevano e si mescolavano con esiti totalizzanti almeno due filoni di ricerca, che Brelich sbrigativamente considera in modo unitario per il loro comune interesse al problema delle origini, ma che in realtà occorre, a mio

⁵ Brelich 1964–1965.

⁶ Con la lucida eccezione di Tom Dunbabin, che con largo anticipo aveva individuato alcuni nodi problematici e indicato percorsi di ricerca divergenti rispetto all'impostazione prevalente: Dunbabin 1948.

⁷ Mi sia consentito rimandare alle mie osservazioni in Cusumano 1997–1998, in particolare 728–735, e in Cusumano 2005.

⁸ Brelich 1979, 80–81.

⁹ Manni 1963.

¹⁰ Riprendo qui alcuni spunti del mio intervento in Cusumano 2005, 83–106. Oltre a Manni 1963 si possono confrontare i numerosi interventi dedicati dallo studioso all'argomento, ora raccolti in Manni 1990. Sulle ricerche storico-religiose di E. Manni si veda Lévêque 1990–1991, 46–50. Di tenore diverso le osservazioni di La Rosa 1997, 27, che sottolinea nell'opera di E. Manni una “eccessiva enfaticizzazione” del ruolo dell'elemento locale nei culti dell'isola.

parere, mantenere distinti nelle loro specifiche e differenti motivazioni. Un primo filone rivolge la propria attenzione alla ricerca delle origini, seguendo una tendenza, diffusa anche in altri contesti, ad usare il passato per giudicare il presente, cioè per legittimarlo o per condannarlo, secondo un procedimento che ha richiamato a qualche studioso i baconiani *idola tribus* o meglio ancora *idola nationis*¹¹. In questa prospettiva orientare la questione delle origini in una direzione piuttosto che in un'altra diventa funzionale a opzioni ideologiche e a strategie di legittimazione politica, come ha messo esemplarmente in luce Arnaldo Momigliano a proposito della storiografia moderna sulla Sicilia antica¹². Senza qui addentrarci in un campo molto intricato, basterà ricordare come il processo storico che porta alla formazione dello stato unitario italiano cerchi e trovi espressione e legittimazione adeguate nella ricerca storiografica del tempo. In essa appare essenziale stabilire le origini degli *ethne* indigeni, e al contempo definire la qualità del loro rapporto con i Greci e con i Romani. L'obiettivo evidente è quello di garantire ad una certa visione risorgimentale e post-risorgimentale il carattere di continuità e di unità della storia d'Italia¹³.

Accanto alle posizioni (che vanno comunque inquadrare in una cornice extraitaliana) di Adolf Holm e di Edward A. Freeman, per i quali le culture indigene dell'isola non hanno un'autonoma consistenza storica neppure a livello religioso, subendo sotto ogni aspetto la pressione greca, vorrei qui ricordare brevemente il percorso compiuto dagli studiosi italiani che, a partire da Ettore Pais, riconducono la Sicilia nell'orbita italiana, finalmente riunificata anche nella ricostruzione storiografica, parallelamente all'unificazione politica da poco conseguita¹⁴.

Al maggiore allievo del Pais, Emanuele Ciaceri, si deve un'accelerazione in questa direzione grazie ad una forte rivalutazione del ruolo giocato dalle popolazioni indigene nel processo di fusione con i Greci. Con Ciaceri, per la prima volta, la storia religiosa dell'isola diventa oggetto di indagine autonoma e si cerca di fissare i caratteri peculiari dei culti indigeni con l'ausilio di categorie interpretative mutuata dal folklore e dall'etnologia: in questo quadro le "superstizioni" contemporanee possono, "con un cammino a ritroso", contribuire in misura rilevante alla ricostru-

¹¹ L'osservazione, più volte ribadita, è di G. Pugliese Carratelli, con esplicito riferimento al *Novum Organum* (1620) di Francis Bacon. Tra i suoi numerosi interventi, cf. almeno Pugliese Carratelli 1985, 14. Le obiezioni dello studioso non rinunciano però ad una certa rigidità a proposito dell'analisi dei culti indigeni, per i quali Carratelli sostiene che, nonostante l'apparenza esteriore greca, essi avrebbero tuttavia conservato la loro natura originaria. Una rivisitazione esplicitamente amara e pungente, ma molto efficace, degli *idola* baconiani si trova in Solženicyn 1969, 475 ss.

¹² Momigliano 1984a, 121 sottolinea la tendenza costante nella storiografia locale a considerare la storia dell'isola come storia d'invasioni e conquiste, attraverso cui continuava a sussistere una vaga nozione di popolo siciliano. Per un aggiornamento critico cf. Cardete del Olmo 2006 e Cardete del Olmo 2010.

¹³ Un bilancio è tracciato magistralmente da Mazzarino 1977. Cf. anche Pinzone 2003. Ho cercato di sviluppare un'analisi degli aspetti pregiudiziali di certe tendenze storiografiche tra Ottocento e Novecento in Cusumano 1994, 27 ss. Cf. di recente Giammellaro 2005 e Cardete del Olmo 2010.

¹⁴ Pais 1894. Su Pais storico senza "fede nella storia" e nella sua narrabilità, ossessionato da un soffocante ipercriticismo filologico, cf. Treves 1979, in particolare 1158–1162. Si rinvia ora a Polverini 2002.

zione di questi culti¹⁵. Questa prospettiva nazionalistica è portata alle estreme conseguenze nell'opera di Biagio Pace. La tradizionale ottica grecocentrica viene ribaltata: negli indigeni, non nei Greci, occorre per lo studioso siciliano ricercare le “radici medesime della civiltà della penisola”, da cui dipanare il filo unitario (non più spezzato dall'invadente grecità), “della grandissima storia della Nazione italiana” che conduce direttamente attraverso i millenni all'unità risorgimentale e oltre, fino alle rivendicazioni di grande potenza degli anni “trionfali” in cui scrive il Pace (1935). Sul piano storico-religioso questo si traduce nell'affermazione di una continuità dal presunto strato più antico, quello dei Sicani, attraverso la mediazione dei Siculi, fino ai Greci che accolgono e trasferiscono ai Romani un intatto patrimonio primordiale¹⁶.

Se questo era una delle radici storiografiche alla base di *Sicilia Pagana*, una seconda traccia va invece cercata nella nozione di sostrato, che la linguistica storica aveva elaborato per indicare una situazione di *persistenza culturale* attraverso due o più stratificazioni linguistiche. Tale nozione sarà poi messa al servizio di indagini extralinguistiche, in particolare storico-religiose, per sostenere la tesi di una “civiltà mediterranea o indomediterranea” unitaria, preariana e presemítica, nella convinzione di potere individuare ‘sopravvivenze’ o ‘relitti’ di epoche passate, tali da consentirne la ricostruzione¹⁷.

Colui che in Italia promuove ed elabora la tesi della *religione mediterranea* è Uberto Pestalozza. La sua lettura vede collocata al centro la Grande Madre, la Potnia mediterranea, divinità suprema e onnipresente, riflesso di un presunto originario assetto sociale matriarcale. Bisogna, secondo Pestalozza, procedere all'indietro fino a raggiungere il “primitivo contesto”. Lo studioso non deve perciò fare altro che restituire la forma originaria all'antica religione, rimasta intatta nelle sue strutture portanti al di là dell'inevitabile deformazione esercitata dai Greci. Questa primordiale religione mediterranea non ha solo priorità cronologica, ma anche di valore. Gli elementi cronologicamente anteriori, dotati di grande vitalità, non verrebbero cancellati dalle successive sovrapposizioni, ma al contrario riemergerebbero continuamente determinando una sorta di paralisi dei processi storici, in cui nulla cambia veramente: il dinamismo storico viene annullato, e la discontinuità scompare per lasciare posto ad una immutabile struttura soggiacente¹⁸.

La documentazione utilizzata, vastissima ma in misura preponderante di origine greca, è sottoposta ad una complicata ingegneria combinatoria, e non viene analizzata all'interno del contesto di appartenenza, come non aveva mancato di notare Raffaele Pettazzoni¹⁹. È facile (forse fin troppo) constatare oggi la fragilità di

¹⁵ G. Pitré per il folklore, e S. Reinach, da cui accoglie acriticamente totemismo e tabuismo. Cf. Ciaceri 1911, 2 e *passim*.

¹⁶ Cusumano 1994, 36. Essenziale la ricerca condotta da Cagnetta 1979. Cf. di recente Giammellaro 2008 e Cusumano 2009.

¹⁷ Silvestri 1974, 85–87. La nozione di sostrato negli studi italiani di linguistica ha un riferimento storico illustre nella figura e nell'opera di Graziadio Isaia Ascoli. Cf. Pisani 1936; Cusumano 1997; Chirassi Colombo 1983, 9–10. Osservazioni puntuali in Arrigoni 2003, 3–8.

¹⁸ Questo perché la cosiddetta mitologia ellenica è in realtà «preellenica, cioè mediterranea, accolta si può dire in blocco ed entusiasticamente dagli Achei»: Pestalozza 1951, XV. Gli Achei, “barbari ma di genio”, seppero perciò assimilare la ben più matura e profonda religiosità mediterranea, permeandone le loro ‘povere’ credenze indeuropee. Di U. Pestalozza si vedano soprattutto: Pestalozza 1942–1945; Pestalozza 1951 (contiene studi a partire da 1930); Pestalozza 1954; Pestalozza 1964. Cf. Casadio 1993.

¹⁹ Pettazzoni 1950–1951.

questo impianto interpretativo. Più interessante sarebbe indagare le premesse e i riferimenti storici e culturali in cui affonda le radici. Essi sono molteplici e formano un quadro complesso e non sempre coerente, in cui si ritrovano affiancati elementi eterogenei: è qui sufficiente accennare tanto al mito del *Mutterrecht* bachofeniano (rielaborato però in un'ottica antievoluzionista e priva dei connotati razzisti ed esoterici che l'ambiente della destra fascista europea e italiana volle innestarsi²⁰), quanto alla temperie culturale e politica dei rapporti tra Stato e Chiesa in Italia, al cui interno un ruolo importante e di grande ricchezza è stato esercitato dal movimento modernista. Basti ricordare la battaglia condotta da alcuni suoi esponenti sia a proposito dell'insegnamento religioso nella scuola sia a proposito dell'introduzione della storia delle religioni nell'università (senza contare i rapporti solidi, anche se discreti, di Pestalozza con i modernisti di Milano)²¹.

2 La metafora geologica

In un quadro ancora più ampio, tuttavia, il grado di penetrazione della nozione di sostrato può essere, a mio parere, almeno in parte ricondotto al successo di un'immagine che tra la seconda metà dell'Ottocento e larga parte del Novecento sembra veicolare con efficacia il senso e i procedimenti delle cosiddette scienze umane: tra queste il sapere storico accanto alla linguistica e a campi nuovi della conoscenza, come la teoria marxista e la psicoanalisi. Mi riferisco alla metafora degli strati geologici, il cui grande successo e la cui efficacia simbolica sono confermati dalla sua presenza in illustri esponenti della storiografia europea inglese, tedesca, francese, tra la seconda metà dell'Ottocento e la prima del Novecento (con epigoni più recenti)²². Non deve sorprendere una tale efficacia metaforica: essa si ricollega intimamente al nocciolo duro della ricchezza e potenza europee di quei decenni, ossia la produzione industriale pesante, basata sull'estrazione mineraria e la lavorazione delle materie prime. Il sottosuolo e la sua scienza diventano, dunque, un codice simbolico, il cui campo funziona da area d'incrocio e di snodo pluridisciplinare. La geologia fornisce un serbatoio di immagini e un modello descrittivo vincente nella cultura storica, dopo aver mostrato la propria efficacia per il dominio del mondo: in questa prospettiva il passato può essere letto come un prezioso giacimento minerale (fermo lì, da qualche parte) che aspetta solo di essere recuperato e riportato in superficie mediante adeguate e collaudate tecniche di prospezione, carotaggio, trivellazione, grazie alle quali lo storico riconosce conglomerati di sub e superstrati. È il caso del "conglomerato ereditario" di G. Murray e E. Dodds, o della somma di strati da spogliare e rimettere a nudo, secondo H. Jeanmaire. Negli ultimi

²⁰ Sull'argomento resta valida ed equilibrata l'indagine di Jesi 1979. La Grande Dea Mediterranea è oggi definita «un'astrazione, che unifica arbitrariamente culti dalle caratteristiche eterogenee»: cf. Ginzburg 1989, 100. Non mancano giudizi più pesanti, come quello caustico di Finley 1981, che parla del "caso interessante della favola sulla Grande Madre", o di Luisa Banti che, con ammirevole lucidità e in grande anticipo, già nel 1941 definiva quelle ipotesi "quasi un romanzo" (Banti 1941, 17-36).

²¹ Alla reazione della Chiesa, esemplificata dal ruolo svolto dal P. A. Gemelli, con riflessi che coinvolgono anche la teoria del monoteismo primordiale di W. Schmidt, ho dedicato poche osservazioni in Cusumano 1997, 42 ss. (con bibliografia).

²² Il riferimento si trova ad esempio (ma è solo un sondaggio casuale) nell'opera di Frederik Maitland, e poi (cf. *infra*) Gilbert Murray, Erich Dodds, Walter Maurer, Henri Jeanmaire. In una prospettiva più ampia cf. le osservazioni di Toulmin 1991, 203 ss.

anni l'uso dello strumento metaforico nella costruzione del sapere storico è stato oggetto di riflessione di studiosi come M. Sahlins e R. Koselleck²³.

Una conferma del successo di quest'immagine ci viene anche dall'attacco, traboccante di ironia, della tetralogia biblica di Thomas Mann: «Profondo è il pozzo del passato. Non dovremmo dirlo insondabile? Insondabile anche, e forse allora più che mai, quando si parla e discute del passato dell'uomo: di questo essere enigmatico che racchiude in sé la nostra esistenza per natura gioconda ma oltre natura misera e dolorosa. È ben comprensibile che il suo mistero formi l'alfa e l'omega di tutti i nostri discorsi e di tutte le nostre domande, dia fuoco e tensione a ogni nostra parola, urgenza a ogni nostro problema. Perché appunto in questo caso avviene che quanto più si scavi nel sotterraneo mondo del passato, quanto più profondamente si penetri e cerchi, tanto più i primordi dell'umano, della sua storia, della sua civiltà, si rivelano del tutto insondabili e, pur facendo discendere a profondità favolose lo scandaglio, via via e sempre più retrocedono verso abissi senza fondo»²⁴.

Ma, a questo punto, occorrerebbe spostare l'attenzione dalla storia alla geologia, e indagare lo sviluppo delle scienze geologiche, soprattutto nei risvolti al contempo tecnologici e ideologici. Il problema diventa allora quello dell'atteggiamento della nostra civiltà e del nostro sapere verso la natura, verso la terra, e ovviamente verso gli uomini e le culture che la abitano. Storia e geologia sembrano accomunate in questa prospettiva da un atteggiamento di sfruttamento e di svuotamento. Su questo bisognerebbe riflettere: è un'attività, in tutte e due i casi, del togliere per rimettere altrove, un'attività di trasferimento, o meglio, di predazione. Una metafora che, com'è facile intuire, si presta a qualche obiezione: in fin dei conti anche gli strati geologici si muovono, sia pure con tempi diversi (per l'appunto geologici), rispetto a quelli degli avvenimenti umani: la terra si muove, modificando incessantemente i propri rapporti interni.

3 Ripasmazione e “inventario delle differenze”

Tornando al congresso del 1964, la posizione di Eugenio Manni esprimeva dunque una scelta di continuità con la linea nazionalistica e “identitaria” di Pais, Ciaceri e Pace, paradossalmente esasperata dalla sinergia con il mito del sostrato mediterraneo, in cui, come si è visto, erano invece assenti istanze nazionaliste o regionalistiche. Ma il punto che va sottolineato è che in entrambi i filoni si assegna eguale importanza all'esaltazione delle origini come oggetto privilegiato del sapere storico: da un lato, Ciaceri invoca un “cammino a ritroso” dalle “superstizioni” contemporanee alla ricostruzione di culti indigeni; dall'altro, per i cosiddetti “mediterraneisti” occorre “procedere all'indietro”, liberandosi delle incrostazioni opacizzanti delle stratificazioni successive. Le religioni indigene, dunque, funzionano da cartina al tornasole di un discorso più generale sui processi storici e la loro conoscibilità.

La risposta che Brelich indica in quell'intervento congressuale ha come bersaglio entrambi i filoni prima indicati. Anche gli stessi culti palesemente indigeni (per esplicita attestazione delle fonti), come quelli dei Palici e di Adrano, si inquadrano

²³ Sahlins 1992 e Koselleck 2001.

²⁴ Mann 1933 (*Die Geschichten Jaakobs*), primo volume della tetralogia, la cui traduzione italiana di G. Sacerdote (*Le storie di Giacobbe*) esce per i tipi della Mondadori nello stesso fatidico anno dell'edizione tedesca, il 1933: non a caso il prologo da cui è tratta la citazione s'intitola *Discesa all'inferno*.

pienamente in età greca e ci sono noti attraverso la lente della documentazione greca. Appare allora illegittimo proiettare all'indietro, cioè al periodo pregreco, ciò che le testimonianze indicano per il periodo coloniale e postcoloniale. Insomma, culti indigeni non significa automaticamente culti preellenici.

Nessun elemento della documentazione ci autorizza a parlare di "indigenizzazione della grecità"²⁵. Ammesso che isolati elementi indigeni siano rintracciabili nella storia religiosa della Sicilia greca, si tratterà in ogni modo di conoscere la funzione che tali elementi assolvono nel nuovo contesto storico, che ne ha condizionato il processo di "riplasmazione" ridefinendoli nella forma e nei caratteri trasmessi dalla documentazione, e adeguati ad un nuovo codice, ad una nuova strategia²⁶. Si tratta di una questione vitale, che non a caso ritroviamo al punto d'intersezione tra ricerca storica e antropologia, come ha messo in luce Marshall Sahlins: nei processi di assimilazione dei fatti "la cultura viene riordinata"²⁷. Non possiamo dunque operare un taglio netto tra forma (che può essere percepita in termini di ripetizione) e contenuto (che determina il senso e la funzione assunti dalla forma). Come mi sembra abbia mostrato con cautela Carlo Ginzburg, ogni possibilità di stabilire una relazione tra strutture e forme "atemporalì" da una parte, e contenuti storici dall'altra, è circoscritta e limitata dalla costante attenzione al contesto: solo in questo modo la morfologia può essere utile alla storia e lo strutturalismo può fornire indicazioni e suggerimenti con un'efficacia sostanzialmente diversa dal formalismo semiologico di marca greimasiana²⁸.

È lecito rifiutare la comparazione morfologica e tipologica tra fenomeni storicamente indipendenti? Il punto di connessione problematico è che certi elementi possono perdurare al di là del contesto di origine, come mostrano le ricerche condotte da Aby Warburg e proseguite dal Warburg Institut. Inoltre la riflessione lévi-straussiana obbliga a confrontarsi con la questione delle connessioni formali, ma l'analisi del contesto resta fondamentale e illuminante, tranne che per i formalisti puri. Ciò non elimina la questione delle omologie profonde, che non sempre possono fondarsi su connessioni storiche note, e questo ci invita a non considerare l'analisi morfologica seccamente alternativa a quella storica.

Oggetto di indagine storica non può dunque essere l'elemento isolato, ma il suo contesto, ossia le relazioni tra i suoi elementi: dunque, non "fatti" isolati di per sé inesistenti, ma fenomeni sociali in movimento: la storia è storia di contesti e "inventario delle differenze" (l'espressione è di P. Veyne: così s'intitola una sua

²⁵ Brelich 1964–1965, 41.

²⁶ Si rinvia all'efficace formulazione proposta da Montanari 1988. Essenziale e anticipatore rimane il contributo della riflessione linguistica, per la quale i segni e i loro sistemi non funzionano tutti nella stessa maniera, né dipendono tutti dallo stesso sistema. Perciò, come sottolinea Benveniste 1995, 42: «on devra constituer plusieurs systèmes de signes, et entre ces systèmes, expliciter un rapport de différence et d'analogie».

²⁷ M. Sahlins, *Isole di storia*, cit. in Burke 2000, 295. Vale la pena riportare la conclusione di Burke 2000, 296: «la storia raccontataci da Sahlins, dunque, ha una sua morale, o forse anche due. Per gli "strutturalisti" la morale è che essi dovrebbero riconoscere l'importanza dei fatti, il loro posto nel processo di "strutturazione". I fautori del racconto tradizionale, d'altro canto, dovrebbero sforzarsi di esaminare il rapporto tra i fatti e la cultura entro cui questi si verificano». Cf. anche la recensione di A. Momigliano a M. Sahlins, in Momigliano 1984b, 520–521: «Gli strutturalisti non hanno da temere che la storia diacronica metta in forse la ricerca strutturale. Gli "eventi" sono prodotti di una struttura: la struttura si trasforma nel produrli».

²⁸ Ginzburg 1986, XI ss. Cf. anche Ginzburg 1989.

lezione inaugurale al Collège de France). Se invece estrapoliamo singoli elementi da contesti diversi troveremo sempre qualche continuità, cioè troveremo sempre quel che desideriamo trovare: cosa ha a che fare questo col sapere storico?

4 Inizio vs origine

Parallelamente è interessante notare che, anche nella riflessione più specificamente storiografica (per esempio quella di Reinhart Koselleck), è stata avvertita l'esigenza di superare una visione lineare dei tempi storici, fondata sui tradizionali periodi temporali, a vantaggio di una "polistratificazione delle strutture temporali", in grado di cogliere "la profondità del processo storico" e la presenza del non contemporaneo nella contemporaneità²⁹. Il passaggio dai periodi temporali (*Zeitabschnitte*) agli strati temporali (*Zeitschichten*) si ricollega al pensiero kantiano, ma il senso della presenza del non contemporaneo nella contemporaneità è però formulato da Ernst Bloch.

In questa prospettiva anche Marc Bloch, in diversi momenti del suo percorso storiografico, si confronta con la questione della "storia a ritroso", *histoire à rebours*, e della correlata ossessione delle origini, o *idolo delle origini*, come egli stesso ironicamente lo definisce. La risposta che egli offre mira a disarticolare l'intreccio di ambiguità metodologiche e di retromotivazioni, sforzandosi tanto di indicarne gli effetti perversi sulla ricerca storica, quanto di individuarne il terreno di coltura nell'indebita estensione ad ogni tipo di ricerca storica di quell'equazione tra origini nel senso di "inizio" e "origini" nel senso di fondamento, che caratterizza l'esegesi dei testi evangelici. Nell'*Apologia della Storia o mestiere di storico* individua in quell'attività esegetica una preoccupazione embriogenetica: gli avvenimenti iniziali (nascita, predicazione, crocifissione, e resurrezione) sono non soltanto origini nel senso di "inizio", ma anche origini nel senso di "fondamento"³⁰. Su questo aspetto, al confine tra ricerca storica e filosofica, è tornato da ultimo Paul Ricoeur, proponendo una lettura incrociata di Marc Bloch e Jacques Derrida: «l'origine, dunque, non è l'inizio [...] l'inizio è storico, l'origine è mitica [...] la nozione di nascita dissimula, al di sotto della sua anfibia, lo scarto fra le due categorie dell'inizio e dell'origine»³¹.

Aggiungo che l'immagine della "storia a ritroso" si trova già in un grande storico inglese dell'Ottocento, cui Bloch fa spesso riferimento, a cominciare da *Le caractères originaux de l'histoire rurale française* (1931), F. W. Maitland (1850–1906), storico del diritto e culture della storia agraria inglese, la cui lucidità metodologica anticipa alcuni aspetti del programma storiografico delle *Annales*³². Mi sembra opportuno sottolineare quanto la riflessione sull'attività storica portata avanti dagli stessi storici si è in questi anni moltiplicata a dismisura, il che dovrebbe fare riflettere sulla reale natura di questo interesse in un sapere di solito restio all'auto-osservazione³³. Tutto ciò senza trascurare che le formulazioni teoriche sono solo uno strumento di lavoro, non un fine, come avviene per il sociologo che usa i

²⁹ Conte 1989, 66–68.

³⁰ Bloch 1998a, 43–46 (confusione tra "origini" e spiegazione storica). Cf. Ginzburg 2001, 123–125.

³¹ Ricoeur 2003, 198: l'origine sarebbe fuori dal tempo, in quanto fondamento metafisico, con riferimento al pensiero di Derrida 1967.

³² Bloch 1998a, 55.

³³ Impegnato da tempo in questa direzione è da tempo R. Koselleck, di cui si veda Koselleck 1986, con ulteriori approfondimenti in Koselleck 2001.

materiali storici per “costruire teorie generali della società”³⁴. Mi sembra emergere da quanto fin qui accennato una rete di riferimenti, una circolazione e condivisione di idee, insomma una comune sensibilità e attenzione per la riflessione metodologica e per il senso stesso del sapere storico, che caratterizzano la riflessione sul mestiere di storico per buona parte del Novecento.

In effetti, il discorso sulla “storiografia a rovescio”, sulla direzione dei processi storici e sull’ossessione delle origini, tocca un punto nodale che riguarda la natura stessa del lavoro dello storico. La ricerca delle origini non può essere un obiettivo prioritario. Conoscere le origini non è mai sufficiente a spiegare il presente: altrimenti si dovrebbe presupporre l’assenza di qualsiasi mutamento tra il momento delle origini e il presente. Percorrere all’indietro la linea del tempo significa d’altronde assumere posizione nei confronti dei vuoti storiografici, che fanno parte integrante del sapere storico, un sapere intimamente frammentario. Cedere alla tentazione di colmarli a dispetto dei limiti documentari può risultare forse rassicurante o ideologicamente vantaggioso, tuttavia è ingannevole e mistificante, perché conduce all’abuso delle fonti e allontana dalle *regole del gioco*: «lo storico non è affatto un uomo libero. Del passato sa solamente quel che esso vuol confidargli ... La storia non può cancellarsi davanti agli storici. Al contrario, io ho curato di non dissimulare mai, quali ne fossero le origini, le lacune e le incertezze delle nostre conoscenze. Non ho creduto con ciò di correre il rischio di scoraggiare il lettore. Al contrario, dipingendo sotto un aspetto falsamente irrigidito una scienza tutta movimento, si rischierebbe di suscitare, verso di essa, la noia e l’indifferenza ... il grande giurista inglese Maitland diceva che un libro di storia deve far venir fame. Intendete: fame di apprendere e soprattutto di cercare»³⁵.

In questo caso, forse, la prima *regola del gioco* è che il nostro rapporto con le fonti non è né trasparente né innocente: «[...] il passato deve essere compreso sia nei propri termini sia in quanto anello di una catena che in ultima analisi arriva fino a noi»³⁶. Qui s’incrociano e si tengono assieme tre aspetti che occorre alimentare nella ricerca e nell’insegnamento storici: la funzione pubblica del passato, il carattere diffuso del sapere storico, la stretta e originaria connessione tra riflessione sul passato e democrazia: *questa è una delle ragioni del suo valore pedagogico*³⁷.

Vorrei di nuovo ricordare M. I. Finley, per il quale la storia come ricerca del passato, e in particolare la storia antica, non dovrebbe riguardare solo gli specialisti, ma dovrebbe rivolgersi a tutti: «Io non credo che si possano ottenere dal passato risposte pratiche a questioni pratiche, per quanto ricerche si possano compiere. Ma si dovrebbe tuttavia apprendere qualche cosa su delle possibilità, degli ammonimenti, piuttosto che delle risposte»³⁸. Lettore di Weber, Marx e Pirenne, nel periodo della sua formazione americana negli anni ‘30, Finley pensava che lo studio della storia non poteva essere un’attività fine a sé stessa, ma doveva servire a comprendere il presente: «Pensavamo, noi che eravamo cresciuti in un mondo difficile e pieno di problemi, che cercare una spiegazione e comprendere il presente nel nostro studio

³⁴ Cf. Romagnoli 1990, in particolare 117–118, e Filoramo – Spineto 2002.

³⁵ Bloch 1987, 7–8. Sull’abuso delle fonti cf. den Boer 1980, 29–30.

³⁶ Ginzburg 1998, 179.

³⁷ Il saggio di M. Bloch, “Sui programmi di storia nell’insegnamento secondario”, è del 1921, in Bloch 1997, 281–282: anche qui la data di pubblicazione si rivela significativa. Cf. Cusumano 2002.

³⁸ Finley 1981.

del passato fosse urgente e reclamasse delle soluzioni. D'altronde una storia che non stimoli altro che una semplice curiosità è roba d'antiquari»³⁹.

Non può non colpire la straordinaria, ma certo non casuale convergenza di preoccupazioni e interessi tra ambiti storiografici apparentemente lontani ed estranei. Nella vasta geografia del sapere storico, complicata da innumerevoli indirizzi e specializzazioni, si individua nettamente un comune serbatoio di questioni di base, metodologiche ed epistemologiche. La storia delle religioni (o forse dovremmo dire: le storie delle religioni?) condivide con gli altri saperi storici questi problemi.

* * * * *

Per concludere, tornando alla questione dei culti indigeni nella Sicilia greca, mi sembra emergere da questo tema d'indagine un denso intreccio di polarizzazioni reciprocamente connesse: tra continuità e discontinuità, interno ed esterno, identità e alterità, mescolanza e separatezza, inclusione, esclusione e costruzione dello straniero. Esse sono in parte provocate dai processi di alfabetizzazione, che caratterizzano le relazioni con i coloni greci: «senza la scrittura, un individuo alfabetizzato non saprebbe e non potrebbe pensare nel modo in cui lo fa, non solo quando è impegnato a scrivere, ma anche quando si esprime in forma orale. La scrittura ha trasformato la mente umana più di qualsiasi altra invenzione»⁴⁰.

La questione della continuità si lega strettamente ma anche problematicamente, come ho tentato di sostenere, a quella della costruzione dell'identità e della ricerca di legittimazione attraverso l'uso o l'abuso del passato. Appare allora utile indagare i mutamenti delle relazioni simboliche, perché è lì che si possono riconoscere i passaggi storici più radicali, destinati a modificare in profondità società e identità⁴¹. Come tutti i sistemi classificatori, anche le identità etniche non sono "oggetti" sovrastorici, ma "oggetti" costruiti dall'uomo nel corso della storia, allo scopo di tracciare confini e disegnare l'identità culturale, con tutto il carico, per lo più inesperto e ben celato, di mistificazione e di logica di dominio fondato sui meccanismi di inclusione/esclusione, che questo processo comporta e che emerge con chiarezza, ad esempio, nei diversi modi di definire lo straniero. Come ci ha ricordato Z. Bauman, tutte le società producono stranieri, ma ognuna ne produce un tipo particolare. Il richiamo va a quella che C. Lévi-Strauss ha chiamato la modalità "antropofagica": lo straniero viene annullato, metabolizzandolo e re-dendolo copia di sé. In questa maniera si rende simile il dissimile e interno l'esterno. Una seconda strategia può essere definita "antropoemica": espellere gli stranieri, esiliarli dai confini del mondo ordinato e impedirgli altre comunicazioni (ghetto, esilio, etc.)⁴². I Greci sicelioti hanno utilizzato entrambe le strategie, in aree e momenti differenti: il risultato è che le identità etniche nella Sicilia greca sono piuttosto un punto di arrivo che di partenza⁴³.

³⁹ Mossé 1982.

⁴⁰ Ong 1986, 119.

⁴¹ Bloch 1998b, 109: «La storia è essenzialmente scienza del mutamento. Essa sa ed insegna che mai si ripresentano due eventi del tutto simili, poiché le condizioni non sono mai esattamente le stesse».

⁴² Sulle funzioni di controllo e previsione, ossia sugli aspetti politici delle logiche classificatorie, cf. Bauman 1987. Il padre dell'antropologia strutturale ritorna in più occasioni su questo punto, ma l'affronta per la prima volta in un articolo del 1943 (Lévi-Strauss 1943).

⁴³ Dougherty 1991.

Bibliografia

- Arrigoni, G., 2003: "Il ritorno di Angelo Brelich", in *Mythos* 11, 3–8.
- Banti, L., 1941: "Divinità femminili a Creta nel tardo Minoico III", in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 17, 17–36.
- Bauman, Z., 1987: *Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*. London.
- Benveniste, E., 1995: *Problèmes de linguistique générale*, vol. II. Paris.
- Bloch, M., 1987: *La società feudale*. Torino.
- Bloch, M., 1997: "Sui programmi di storia nell'insegnamento secondario", in M. Bloch, *Storici e storia*. Torino, 281–282.
- Bloch, M., 1998a: *Apologia della storia o mestiere di storico*. Torino.
- Bloch, M., 1998b: *La strana disfatta*. Torino.
- Brelich, A., 1943–1946: Recensione di B. Pace, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, vol. III, Città di Castello 1946, in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 19–20, 224.
- Brelich, A., 1964–1965: "La religione greca in Sicilia", in *Atti del I Congresso internazionale di studi sulla Sicilia antica, Palermo 1964 = Kokalos* 10–11, 35–54 (= Brelich 2002, 65–82).
- Brelich, A., 1979, *Verità e scienza. Una vita*, in A. Brelich, *Storia delle religioni: perché?*, Napoli, 21–115.
- Brelich, A., 2002, *Mitologia Politeismo Magia e altri studi di storia delle religioni (1956–1977)*, a cura di Paolo Xella. Napoli.
- Burke P., 2000: *La storiografia contemporanea*. Roma – Bari.
- Cagnetta, M., 1979: *Antichisti e impero fascista*. Bari.
- Cardete del Olmo, M^a C., 2006: "Paesaggi e immagini della Sicilia antica: costruzione e mitizzazione", in *Mediterraneo Antico* IX, 2, 535–552.
- Cardete del Olmo, M^a C., 2010: *Paisaje, identidad y religión: imágenes de la Sicilia antigua*. Barcelona.
- Casadio G., 1993: "Das ewig Weibliche zieht uns hinan' ('L'eterno femminile ci attira in alto'). Archetipi e storia nell'opera di Uberto Pestalozza: la formazione di uno storico delle religioni", in *Torricelliana* 44, 255–275.
- Chirassi Colombo, I., 1983, *La religione in Grecia*. Roma – Bari.
- Ciaceri, E., 1911, *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*. Catania.
- Conte, D., 1989: "La storiografia come scienza sociale storica", in P. Rossi (a cura di), *La storiografia contemporanea. Indirizzi e problemi*. Milano, 59–86.
- Cusumano, N., 1994: *Una terra splendida e facile da possedere. I Greci e la Sicilia*. Roma.
- Cusumano, N., 1997: "La 'religione mediterranea'. Un problema storico-religioso tra storia e ideologia", in *Mythos* 9, 31–48.
- Cusumano 1997–1998: "Culti e miti", in *Atti del IX Congresso Internazionale di studi sulla Sicilia antica = Kokalos* 43–44, tomo I 2. Roma, 727–811.
- Cusumano, N., 2002: "A cosa serve la storia?", in V. Andò (a cura di), *Saperi bocciati*. Roma, 149–160.
- Cusumano, N., 2005: "Una storiografia a rovescio. Angelo Brelich e la religione greca in Sicilia", in M. G. Lancellotti – P. Xella (a cura di), *Angelo Brelich e la storia delle religioni: problemi e prospettive. Atti del Convegno di Roma, C.N.R., 3–4 Dicembre 2002*. Verona, 83–106.

- Cusumano, N., 2009: "Mots pour dire les mots. Interactions, acculturations et relations interculturelles dans la Sicile antique (V^e-I^{er} siècle avant J.-C.)", in *Pallas* 79, 41-63.
- den Boer, W., 1980: "Les historiens des religions et leurs dogmes", in W. den Boer (éd.), *Les études classiques aux XIX^e et XX^e siècles: leur place dans l'histoire des idées* (Entretiens sur l'antiquité classique, 24). Vandœuvres - Geneva, 1-44.
- Derrida, J., 1967: *De la grammatologie*. Paris.
- Dougherty, C., 1991: "Linguistic colonialism in Aeschylus' Aetnaeae", in *Greek Roman & Byzantine Studies* 32, 119-132.
- Dunbabin, T. J., 1948: *The Western Greeks. The History of Sicily and South Italy from the Foundation of the Greek Colonies to 480 B.C.* Oxford.
- Filoramo, G. - Spineto, N., 2002: "La comparazione nella storia delle religioni", in Filoramo, G. - Spineto, N. (a cura di), *La storia comparata delle religioni = Storiografia* 6. Pisa - Roma, 1-2.
- Finley, M. I., 1981: *Uso e Abuso della storia*. Torino.
- Giammellaro, P., 2005: "Il problema della presenza fenicia in Sicilia nella storiografia europea alla fine del XIX secolo: Adolf Holm ed Edward Freeman", in A. Spanò Giammellaro (ed.), *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*. Palermo, 567-574.
- Giammellaro, P., 2008: "Religione e religioni della Sicilia antica nell'opera di Emanuele Ciaceri", in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* n.s. 32, 49-76.
- Ginzburg, C., 1986: *Miti emblemici spie. Morfologia e storia*. Torino.
- Ginzburg, C., 1998: *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*. Milano.
- Ginzburg, C., 1989: *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Torino.
- Ginzburg, C., 2001: *Rapporti di forza*. Milano.
- Jesi, F., 1979: *Cultura di destra*. Milano.
- Koselleck, R., 1986: *Passato futuro. Per una semantica dei tempi storici*. Genova.
- Koselleck, R., 2001: *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt.
- La Rosa, V., 1997: "Per una storia degli studi", in S. Tusa (a cura di), *Prima Sicilia. Alle origini della società siciliana*. Palermo, 7-30.
- Lévêque, P., 1990-1991: "Eugenio Manni et l'histoire des religions", in *Kokalos* 36-37, 46-50.
- Lévi-Strauss, C., 1943: "Guerre et commerce chez les Indiens d'Amérique du Sud", in *Renaissance* 1, 122-139.
- Mann, T., 1933: *Le storie di Giacobbe*. Milano - Verona.
- Manni, E., 1963: *Sicilia Pagana*. Palermo.
- Manni, E., 1990: Sikelikà kai Italiká. *Scritti minori di storia antica della Sicilia e dell'Italia Meridionale*, vol. I-II. Roma.
- Marrou, H.-I., 1962: *La conoscenza storica*. Bologna.
- Mazzarino, S., 1977: "La presenza della Sicilia nel pensiero storico dopo l'Unità: premesse originarie e problemi generali", in *La presenza della Sicilia nella cultura degli ultimi cento anni*. Palermo, 3-18.
- Momigliano, A., 1984a: "La riscoperta della Sicilia antica da T. Fazello a P. Orsi", in *Settimo Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma, 115-132.
- Momigliano, A., 1984b: Recensione di M. Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor 1981, in *Settimo Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma, 520-521.

- Momigliano, A., 1987: Recensione di G. Filoramo, *Religione e ragione tra Ottocento e Novecento*. Bari 1985 e di J. M. Kitagawa (ed.), *The History of Religions. Retrospect and Prospect*. New York 1985, in *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma, 402–407.
- Montanari, E., 1988: “Survival e ‘riplasmazione coerente’. Osservazioni su una metodologia”, in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 54, 227–239.
- Mossé, C., 1982: “Moses Finley ou l’histoire ancienne au présent”, in *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations* 37, 997–1003.
- Ong, W. J., 1986: *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*. Bologna.
- Pace, P., 1935–1949, *Arte e civiltà della Sicilia antica* (vol. I, 1935; vol. II, 1938; vol. III, 1946; vol. IV, 1949). Città di Castello.
- Pais, E., 1894: *Storia della Sicilia e della Magna Grecia*. Torino – Palermo.
- Pestalozza, U., 1942–1945: *Pagine di religione mediterranea*. Milano, I–II.
- Pestalozza, U., 1951: *Religione mediterranea, vecchi e nuovi studi*. Milano.
- Pestalozza, U., 1954: *Eterno femminino mediterraneo*. Venezia 1954.
- Pestalozza, U., 1964: *Nuovi saggi di religione mediterranea*. Firenze.
- Pettazzoni, R., 1950–1951: Recensione di U. Pestalozza, *Religione mediterranea*. Milano 1951, in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 33, 180–181.
- Pinzone, A., 2003: “Adolf Holm nel contesto della cultura siciliana”, in *Kokalos* 49, 135–163.
- Pisani, V., 1936: “L’unità culturale indo-mediterranea anteriore all’avvento di Semiti e Indoeuropei”, in *Scritti in onore di A. Trombetti*. Milano, 199–213.
- Polverini, L., 2002: L. Polverini (a cura di), *Aspetti della storiografia di Ettore Pais* (Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico VII, Acquasparta, 25–27 maggio 1992). Napoli.
- Pugliese Carratelli, G., 1985: “Tempio e culto nella Sicilia greca”, in *Il tempio greco in Sicilia. Architettura e culti, atti della I Riunione Scientifica della Scuola di Perfezionamento in Archeologia Classica dell’Università di Catania Siracusa 24–27 novembre 1976 = Cronache d’Archeologia* 16, 13–20.
- Prost, A., 2003: *Douze leçons sur l’histoire*. Paris.
- Ricoeur, P., 2003: *La memoria, la storia, l’oblio*. Milano.
- Romagnoli, D., 1990: “La comparazione nell’opera di M. Bloch”, in P. Rossi (a cura di), *La storia comparata. Approcci e prospettive*. Milano, 110–125.
- Sahlins, M., 1992: *Storie d’altri*. Napoli.
- Silvestri, D., 1974: *La nozione di indomediterraneo in linguistica storica*. Napoli.
- Solženicyn, A., 1969: *Reperto C*. Torino.
- Toulmin, S., 1991: *Cosmopolis. La nascita, la crisi e il futuro della modernità*. Milano.
- Treves, P., 1979: “Dalla storia alla filologia e dalla filologia alla storia”, in P. Treves (a cura di), *Lo studio dell’Antichità classica nell’Ottocento*, vol. V. Torino, 1151–1164.