

# EX PLURIBUS UNUM

STUDI IN ONORE DI  
GIULIA SFAMENI GASPARRO

*a cura di*

Concetta Giuffré Scibona  
e Attilio Mastrocinque

con la collaborazione di Anna Multari

EDIZIONI QUASAR

ISBN 978-88-7140-597-1

© Roma 2015 - Edizioni Quasar di Severino Tognon srl  
via Ajaccio 41-43 - 00198 Roma  
tel. 0685358444, fax 0685833591  
[www.edizioniquasar.it](http://www.edizioniquasar.it)

*per informazioni e ordini:* [qn@edizioniquasar.it](mailto:qn@edizioniquasar.it)

## Costruire un culto etnico: il santuario «indigeno» dei Palici in Sicilia.

### Aspetti storico-religiosi, problemi metodologici\*

Nicola Cusumano  
Università di Palermo

**L**e descrizioni dell'«altro», in questo caso dei culti siculi, quello dei Palici in particolare, sono espressione dei meccanismi di percezione delle culture che le elaborano. È questo un punto, credo, condiviso da storici di diverso orientamento e specializzazione: una questione così controversa e scivolosa come quella dell'etnicità finisce con l'intrecciarsi, per vie più complesse di quanto non ci si attenda, con altre formule identitarie. Prende forma così un vero e proprio «cantiere» che attraversa tutta la ricerca storica intersecandone i nodi focali e riunisce intorno ai medesimi problemi piste storiografiche solo apparentemente distinte. Riporto, per la sua efficacia, la riflessione di Walter Pohl:

La realtà del passato da una parte e le sue percezioni antiche e moderne dall'altra sono piani inseparabili [...] Soltanto oggi siamo in grado di capire, almeno fino a un certo punto, come sono complicati i processi etnici, le «etnogenesi» [...] Da ciò consegue che i processi di assimilazione culturale non furono tutti della stessa natura e non andarono tutti nella stessa direzione<sup>1</sup>.

Cercherò di mostrare la validità di questo ragionamento anche per un contesto così «lontano» come quello della Sicilia del primo millennio a.C., in particolare attraverso la lente di uno dei più noti santuari attribuiti all'*ethnos* siculo, quello dei Palici. Non potrò qui riprendere il ricco dossier delle fonti letterarie, per le quali rimando a precedenti indagini<sup>2</sup>. Tuttavia un rapido richiamo alle testimonianze principali (da Eschilo a Polemone, da Diodoro a Macrobio) permetterà di delineare per cenni un'analisi dei processi di ricezione storiografica arricchita da uno sguardo antropologico. D'altronde non si tratta di aspetti separabili: le diverse modalità di costruzione del discorso storico e di trasmissione della memoria ci rivelano le pressioni sociali e po-

---

\* Il testo qui presentato è il risultato di un seminario tenuto all'Università di Paris 1, nell'ambito degli incontri su *Greco et indigènes en Occident* (Séminaire 2011), coordinati da F. Prost, M.C. D'Ercole, A. Duplouy e A. Schnapp, che ringrazio di avermi offerto la possibilità di tornare con nuove osservazioni su un tema, il culto dei Palici, al quale sono particolarmente legato. Nel segno di questa continuità di interessi offro a Giulia Sfameni Gasparro con amicizia e stima affettuosa questo ritorno su questioni a mio avviso ancora attuali, anche sul piano metodologico, poste da questo santuario, nel segno di un comune interesse per i culti della Sicilia antica e della particolare sensibilità della Studiosa per gli aspetti metodologici.

<sup>1</sup> Cf. Pohl 2008, 66 ss.

<sup>2</sup> Cusumano 1990 e 2006.

litiche esercitate sui modi di conoscenza del passato, illuminando la natura essenzialmente sociale delle cosiddette *pratiques savantes*<sup>3</sup>.

Tornare ancora sul culto dei Palici è perciò a mio avviso una buona occasione di messa a punto di certi snodi della riflessione sul contatto culturale nell'indagine moderna, in particolare (ma non solo) attraverso la questione della strutturazione dello spazio culturale.

### 1. Tra "etnico" e "poleico"

Non sarà superfluo prendere avvio dal particolare e assai complesso contesto culturale e politico che vede l'emersione di questo santuario nella documentazione. Il V secolo è in effetti un periodo di enorme rilevanza: temi politici e ideologie "etiche" vi si intrecciano in modo vorticoso, disegnando un mosaico difficilmente semplificabile, soprattutto laddove insistono quelle aree di frontiera e interscambio caratterizzate da un profondo quanto ambivalente grado di porosità: queste linee di comunicazione e conflitto diventano talmente pressanti lungo tutto il V secolo da imprimere una traccia profonda, visibile anche storiograficamente. Il santuario dei Palici ne è uno dei punti chiave, benché non isolato, come lo sviluppo delle conoscenze archeologiche ormai mostra con ampiezza di dati<sup>4</sup>.

Per limitarci al periodo in questione, e per ragioni di brevità, pur ricordando che il processo di costruzione etnografica inizia sicuramente fin dalle prime fasi del contatto con i coloni greci, vorrei qui rimarcare la straordinaria sequenza di passaggi etnico-culturali che porta alla sperimentazione di nuove possibilità "etiche", o quanto meno alla loro "ufficializzazione". In questo sistema incrociato fondato su una logica di reciprocità asimmetrica un ruolo importante deve essere stato svolto dal centro del Mendolito, in area etnea, di cui le fonti letterarie non sembrano lasciare traccia, e che tuttavia appare un polo di grande attrazione, sviluppatosi nel vuoto prodotto dalla distruzione in età arcaica del sito del Finocchito. È verosimilmente con il Finocchito che si può parlare propriamente di una realtà socioculturale percepibile in chiave di etnicità: una realtà i cui resti archeologici rinviano a una *élite* sacerdotale e guerriera<sup>5</sup>. Il Mendolito è distrutto alla fine del V secolo, non sappiamo da chi, probabilmente dai Siracusani vincitori contro l'invasore ateniese, e dai loro alleati indigeni. Un evento che gioca un ruolo di cerniera tra la fase precedente focalizzata sull'esperienza di Ducezio e sulla fondazione di *Paliké* e *Kalè Akté* da un lato, e quelle subito successive, negli ultimi anni del secolo, di *Halaesa* e di Adrano. Tutto quest'arco cronologico è, a mio avviso, essenziale per la comprensione dei meccanismi di costruzione dell'identità etnica, e dei codici che ne governano la logica e la strategia.

<sup>3</sup> Finley 1981.

<sup>4</sup> Albanese Procelli 2003 fornisce una sintesi di notevole densità concettuale.

<sup>5</sup> Si rimanda ancora a Albanese Procelli 2003, De Vido 1997 e Micciché 2011, 41, 113.

Con la caduta della tirannide dei Dinomenidi<sup>6</sup>, nel nuovo spazio di manovra che ne è l'effetto, si disloca una serie di eventi particolarmente significativi, che offrono la cornice storico-culturale del rilancio e della rimodulazione del santuario dei Palici.

Nel 453 a.C. il leader siculo Ducezio fonda *Paliké*: una *polis* ὁμοεθνής, come sottolinea lo stesso Diodoro, che resta la nostra fonte principale (XI 88, 6): μετὰ δὲ ταῦτα Δουκέτιος ὁ τῶν Σικελῶν ἀφηγούμενος τὰς πόλεις ἀπάσας τὰς ὁμοεθνεῖς πλὴν τῆς Ὑβλας εἰς μίαν καὶ κοινὴν ἤγαγε συντέλειαν, [...] καὶ πλησίον τοῦ τεμένους τῶν ὀνομαζομένων Παλικῶν ἔκτισε πόλιν ἀξιόλογον, ἦν ἀπὸ τῶν προειρημένων θεῶν ὠνόμαζε Παλικήν. Due sono gli elementi essenziali in questo passo: 1) il paradigma dell'“omoetnicità” (o *tout court* dell'etnicità); 2) il rapporto di eponimia con il santuario, che probabilmente svolgeva già un ruolo di primo piano ma diversamente contestualizzato.

Tra il 446 e il 444 Ducezio ritorna dall'esilio greco e insieme ad un altro protagonista siculo, Arconida dinasta di Erbita, dà vita alla *ktisis* di *Kalè Akté*, nel versante tirrenico della *pars sicula*. È ancora Diodoro (XII 8) a darne notizia, informandoci sulla composizione multietnica (Siculi, Greci, Campani e probabilmente elementi di altra provenienza). A distanza di pochi anni dall'esperienza di *Paliké* siamo già di fronte ad un'inversione di rotta caratterizzata dall'abbandono del paradigma dell'etnicità<sup>7</sup>.

Non possiamo qui soffermarci sul discorso che Tucidide attribuisce al siracusano Ermocrate, nell'anno 424 (IV 64): fondamentale resta la comparsa di un nuovo atrezzo concettuale, condensato nel termine Σικελιώται, che esprime in modo efficace la tendenza a pensare aggregazioni sovraetniche, o meglio “iperpolitiche”. Torniamo rapidamente alla distruzione del centro del Mendolito, da collocarsi tra il 408 e il 403, data *ante quem* dal momento che in quest'anno un altro Arconida, figlio o nipote del precedente, presiede alla fondazione di *Halaesa*, sulla costa tirrenica dell'isola: ancora va rimarcata qualsiasi assenza di etnicità sbandierata, mentre Diodoro ci parla di una folla mista (*symmiktos ochlos*) di nuovi abitanti e trova l'occasione di ricordare che Apollo (!) è la divinità poliade di un centro la cui documentazione epigrafica ci testimonia la presenza di aree culturali greche e anelleniche<sup>8</sup>.

Infine nel 400 il tiranno di Siracusa Dionisio il Vecchio fonda Hadranos, di nuovo alle pendici dell'Etna, centro destinato ai Siculi, ma senza vincoli etnici, come ci dice con chiarezza Eliano (N.A. XI 20): come nel caso di *Paliké*, ma con un'inversione di segno, il rapporto di eponimia è stabilito con un altro noto santuario siculo, quello del dio Adrano<sup>9</sup>.

Nello spazio di appena due generazioni si assiste dunque a un'accelerazione di processi politici ed etnogenetici che finiscono per mutare in modo sostanziale il quadro culturale dell'isola, dando luogo, attraverso un'elaborazione di scelte culturali e

<sup>6</sup> Luraghi 1994, Bonanno 2010.

<sup>7</sup> De Vido 1997, Cusumano 2009, Micciché 2011.

<sup>8</sup> Cusumano 2007.

<sup>9</sup> Cusumano 2006b.

l'intreccio di codici etnici e politici, a una sorta di sistema semiotico di cui i santuari sono un elemento nevralgico per la loro capacità di mettere in correlazione il *côté* greco con quello indigeno.

Non mi pare un caso se proprio a proposito di questi decenni, tra gli ultimi anni dei Dinomenidi e l'avvio dell'esperienza dionisiaca, il dossier sui Palici offre un *exploit* informativo, sia letterario che archeologico, consentendo così di riflettere in modo più articolato sulla percezione greca dell'universo indigeno e sulle reazioni di quest'ultimo alle dinamiche acculturative, di cui le dimensioni culturali restano un indizio significativo.

## 2. *Gli scavi al santuario e la presenza della grotta: per un ritorno alle fonti*

L'area sacra si trova in contrada Rocchicella, comune di Mineo (Catania): gli scavi condotti negli ultimi anni hanno chiarito l'impressionante "grecità" non solo dell'impianto urbano di *Paliké* (che sembra esprimere un progetto di "geometrizzazione" politica), ma soprattutto delle più significative strutture monumentali del santuario<sup>10</sup>. Il primo dato che appare subito evidente e significativo, soprattutto da una prospettiva storico-religiosa, è la forte correlazione strutturale tra il santuario stesso e l'ampia grotta davanti alla quale si trovava. Bisognerà attendere ulteriori risultati per valutare il ruolo di questa grotta nello spazio culturale del santuario: in età greca non sembra essere coinvolta, a giudicare dal dossier letterario, eppure la collocazione dell'area sacra rispetto alla caverna non può essere un'innocua coincidenza. Sappiamo, a partire dalle prime esplorazioni di L. Bernabò Brea<sup>11</sup>, che la caverna era frequentata già in età pre- e protostorica, ma questo non autorizza a trarre automaticamente deduzioni sul piano storico-religioso. Tuttavia è possibile che in un contesto pregreco il paesaggio culturale fosse imperniato su tre punti cardine: la grotta, un'area strutturata e relativamente monumentalizzata, il laghetto vulcanico (oggi non più visibile per le trasformazioni dell'ecosistema impresse dalle attività economiche).

In linea generale i resti archeologici, anche se non tutti direttamente pertinenti a procedure sacre, rivelano però a partire dal VI secolo una situazione di ellenizzazione ancor più "messa in scena" di quanto non lasciassero immaginare le testimonianze scritte. Più in particolare mi sembra opportuno sottolineare che lo studio del santuario dei Palici sembra porsi oggi agli studiosi nei termini di ricostituzione del "paesaggio" antico del sito, attraverso il quale si potrebbe rimodulare l'analisi del culto e del suo "paesaggio" simbolico.

In particolare assumono un incontestabile rilievo le fasi di ristrutturazione architettonica che mutano radicalmente i *signa* della presenza divina e le procedure di accesso testimoniate dalle fonti. Dopo una prima fase di età arcaica s'impone quella di età duceziana, concentrata sulla strutturazione dell'acropoli e dell'*asty*, com'era da

<sup>10</sup> A parte Cusumano 1990 e 2006, seguirò qui i risultati delle ricerche illustrate in McConnell - Maniscalco 2003 e Maniscalco 2009.

<sup>11</sup> Bernabò Brea 1965.

attendarsi. Tuttavia l'area collocata davanti alla grotta mostra un intervento di ampie dimensioni, facilitato da lavori di terrazzamento e da canali di drenaggio: una serie di edifici imponenti pongono senz'altro la questione della presenza di una volontà politica identificabile in Ducezio e nella organizzazione della sua *synteleia*<sup>12</sup>. Oltre alla presenza di due *stoai*, che conducevano il devoto all'ingresso del santuario, sulla terrazza più alta si trova una struttura architettonica le cui straordinarie caratteristiche ha fatto ipotizzare ai responsabili dello scavo la presenza di un *hestiatorion*: si tratta di un complesso caratterizzato da una serie di sale che si snodano intorno ad uno spazio centrale destinato al consumo pasti collettivi legati al rituale. È possibile che tale attività si sia mantenuta fino al I sec. a.C. (in coincidenza con la fine della seconda rivolta servile?), ma certamente il periodo di maggiore frequentazione sembra concentrarsi tra V e IV sec.

Certo, non è da trascurare che siamo qui in presenza dei monumenti più sofisticati dell'intero sito, centro abitato e acropoli inclusi. Soprattutto colpisce la "greicità" del progetto e la qualità tecnica che fa pensare a maestranze esterne<sup>13</sup>. Sono presenti tuttavia elementi di complessità con cui fare i conti: i pasti collettivi non sono un'esclusiva greca e non possiamo dunque usare in modo inequivoco questa traccia per descrivere processi netti e semplici sotto l'etichetta acculturativa. Sarebbe infatti facile, ma ingannevole, descrivere la situazione della Sicilia nel V secolo in termini di polarizzazione. Occorrerebbe piuttosto costruire un modello descrittivo sufficientemente ricco da consentire la "descrizione" di quei processi di intensificazione e accelerazione stimolati in particolare dall'esperienza tirannica della prima metà del V e poi dagli interventi ateniesi della seconda metà. Non ci si può però accontentare di una versione "monodirezionale" di questi movimenti, se non a prezzo di un deficit interpretativo evidente nel caso del culto dei Palici.

### 3. Locus inferus: una strategia di "alterazione"

Un aspetto che mi sembra suscettibile di altre osservazioni sul meccanismo di rappresentazione del culto è la logica che guida l'allestimento "retorico" del *locus inferus*, ossia la cornice spaziale che conferisce senso e legittimità ad ogni attività culturale del santuario. Ci si muove nella logica del "paesaggio" come sistema che alterna operazioni di accumulazione e di sottrazione semiotica in adesione a una "strategia di distinzione".

Non ci tratterremo qui sul giuramento ordalico, l'oracolo e l'*asylia*, che (probabilmente in momenti diversi) hanno caratterizzato le attività nel santuario. Ma alcune osservazioni vanno fatte sulla descrizione che Diodoro ci fornisce del luogo sacro. In primo luogo essa non si trova nella sezione della Biblioteca dedicata ai culti e ai miti, anzi, per essere precisi, Diodoro non parla mai in tale sezione (libri I-VI) di religiosità indigena, riservando degli inserti nella parte storica. È nel libro XI che, in

<sup>12</sup> Cusumano 1996; Maniscalco 2009.

<sup>13</sup> Maniscalco 2009.

occasione della fondazione di *Paliké* da parte di Ducezio, lo storico di Agirio presenta il santuario sotto il segno di una duplice e ambigua alterazione temporale e sensoriale. Tutto il capitolo XI, 89 riflette bene, a mio avviso, l'orizzonte culturale che guida Diodoro, risultato di un lungo processo che dal IV secolo arriva alla Sicilia romana del I secolo a.C.: siamo in presenza di una retorica dell'ellenizzazione della Sicilia filtrata attraverso un meccanismo di ritraduzione del passato e di manipolazione della memoria<sup>14</sup>. In questo quadro si può comprendere perché Diodoro eviti una chiara ed esplicita classificazione etnica preferendo attivare un'altra "strategia di distinzione" basata, come già ricordato, su due marcatori, temporale e sensoriale.

Il primato del santuario è infatti da un lato collegato alla nozione di ἀρχαιότης, termine che certo non a caso ritorna due volte nello spazio dello stesso paragrafo, ad apertura dell'exkursus culturale: Ἐπεὶ δὲ περὶ τῶν θεῶν τούτων ἐμνήσθημεν, οὐκ ἄξιόν ἐστι παραλιπεῖν τὴν περὶ τὸ ἱερὸν ἀρχαιότητά τε καὶ τὴν ἀπιστίαν καὶ τὸ σύνολον τὸ περὶ τοὺς ὀνομαζομένους κρατήρας ἰδίωμα. μυθολογοῦσι γὰρ τὸ τέμενος τοῦτο διαφέρειν τῶν ἄλλων ἀρχαιότητι καὶ σεβασμῶ, πολλῶν ἐν αὐτῷ παραδόξων παραδεδομένων<sup>15</sup>.

In secondo luogo, a partire dal paragrafo successivo (XI 88, 2), Diodoro insiste sulle straordinarie caratteristiche geofisiche dell'area, predisponendo in tal modo la categorizzazione del *paradoxon*:

Vi sono innanzitutto dei crateri non particolarmente estesi e tuttavia in grado di lanciare verso l'alto dei getti d'acqua che sembrano provenire da una profondità incommensurabile; si direbbero dei lebeti riscaldati da un gran fuoco che scagliano in aria acqua bollente (τὸ ὕδωρ διάπυρον). Non è dato però di sapere se la temperatura dell'acqua è davvero così alta dal momento che nessuno ha osato toccarla (διὰ τὸ μηδένα τολμᾶν ἄψασθαι). Questi getti liquidi generano un grande spavento (κατάπληξις) che spinge a considerarli di natura divina. E in effetti sprigionano un odore di zolfo (ὄσφρησις ... θείου) che infastidisce, mentre dalla cavità abissale (*chasma*) vien fuori un terrificante brontolio (βρόμον πολλὸν καὶ φοβερὸν). Ma l'aspetto più stupefacente (παραδοξότερον) è che il liquido non deborda né si abbassa di livello nonostante sia scagliato ad un'altezza così impressionante (θαυμάσιον).

La nozione di θαῦμα non è qui richiamata semplicemente per enfatizzare la sacralità del luogo, ma è l'esito di un'operazione che mira a produrre una frattura o almeno una crisi parziale dell'eikós: non solo per l'alterazione dei sensi chiamati in causa (la vista, l'olfatto), ma anche per l'interdizione del tatto: in questa atmosfera d'incertezza sulla temperatura effettiva delle acque emesse dai crateri si fa strada il

<sup>14</sup> Notevole, a questo proposito, lo schizzo etnografico in Diod. V 6.

<sup>15</sup> Nella stessa direzione sembra muoversi la testimonianza di Polemone (*FHG* III 140, fr. 83), trasmessaci dai *Saturnalia* di Macrobio, V 19, 26): *Polemon vero in libro qui inscribitur* Περὶ τῶν ἐν Σικελίᾳ θαυμαζομένων ποταμῶν, *sic ait* (*FHG* III 140, fr. 83 Müller): Οἱ δὲ Παλικοί προσαγορευόμενοι παρὰ τοῖς ἐγγχωρίοις αὐτόχθονες θεοὶ νομίζονται. L'autoctonia qui riservata agli dei Palici fa il paio con l'ἀρχαιότης diodorea, rafforzata dalla marca di autenticità che sigla la testimonianza: παρὰ τοῖς ἐγγχωρίοις.



sentimento dell'alterità divina, in un luogo che sembra organizzato apposta per esprimerne l'irriducibilità alle forme e all'esperienza dell'umano.

Cos'è allora un *locus inferus*? L'espressione è l'esito di una "grammatica marginalizzante" che allontanandosi dalla norma percettiva esalta gli elementi di anomalia e perciò stesso *ricategorizza* lo spazio regolato dall'*εἰκός* allo scopo di innestarvi l'*altro*<sup>16</sup>. Questa operazione di marginalizzazione consente di valicare la frontiera che separa l'umano dall'alterità del sovrumano (il *daimonion*, come lo definisce Diodoro) e accedere ad uno spazio-cerniera dove il contatto è regolato e il rischio è misurato. L'aspetto geofisico è perciò centrale per sostenere la rappresentazione del santuario come luogo di ricomposizione ininterrotta del *cosmos*, garantita dall'azione degli dei Palici. Per certi aspetti questo spazio assume alcune delle connotazioni dei *lieux de mémoire*: il sistema del *locus inferus* è infatti espressione di un regime simbolico che si radica nella logica stessa del *surplus de signification*, ossia di un "sovrappiù di senso" capace di sostenere la percezione della distanza e dell'alterità<sup>17</sup>. Non stupisce, nell'architettura di questo spazio, il peso affidato alla sfera emotiva che traduce l'esperienza del limite e del suo attraversamento temporaneo e gravido di rischi: da qui la centralità esercitata dal *θαυμάσιον*.

#### 4. Scrivere, giurare, verificare: l'etnicità in questione

Al centro della sistema rituale del santuario, il giuramento ordalico è anche il suo elemento di maggiore porosità. In questi termini possiamo leggere il ruolo assegnato alla scrittura e alla lettura. L'*horkos megistos* è pronunciato dall'*ὄρκούμενος* alla presenza di uno o più *ὄρκωταί*, nei quali si può a mio avviso riconoscere il personale specializzato in grado di utilizzare il testo inciso su un supporto la cui natura non è meglio specificata e che prende il nome di *γραμμάτιον ο πινακίδιον*<sup>18</sup>. L'*ὄρκωτής* notificava dunque l'oggetto del giuramento e, attraverso la gestione della scrittura, esercitava un controllo procedurale. Verosimilmente il *γραμμάτιον/πινακίδιον* doveva contenere un testo formulare che il "sacerdote" *ὄρκωτής* leggeva all'*ὄρκούμενος*,

<sup>16</sup> Il modello di riferimento più pregnante e puntuale si trova nel *Fedone* platonico (111e - 112e), dove il rapporto tra mondo umano e infero è sostanzialmente una relazione di natura idrografica. Il movimento dell'elemento liquido all'interno di queste cavità causa la formazione di fiumi perenni, immensamente grandi, che portano sottoterra sia acque calde che fredde. Alla base di questo mondo infero Platone pone un elemento centrale che non solo è origine e regolatore dell'impulso che provoca questo dinamismo, ma è anche responsabile dell'idrografia di superficie. Questo centro è identificato in una voragine maggiore e più profonda di ogni altra, il *Tartaros*. Come nel Tartaro dell'epos arcaico, le dimensioni spaziali sono annullate, non vi è né un *sopra* né un *sotto*, e quindi l'acqua dei corsi che ad esso rifluiscono non ha né punto d'appoggio né base. Troviamo puntuali riscontri nella descrizione dei crateri dei Palici: una cavità infinitamente profonda, la presenza di acqua, il gorgoglio e il moto oscillante dell'acqua stessa. Cf. Funghi 1980 e Pradeau 1996.

<sup>17</sup> Così C. Lévi-Strauss nella sua *Introduzione* a M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, del 1950 (Mauss 1983, XLIX): «Dans son effort pour comprendre le monde, l'homme dispose donc toujours d'un surplus de signification [...] Cette distribution d'une ration supplémentaire – si l'on peut s'exprimer ainsi – est absolument nécessaire pour qu'au total, le signifiant disponible et le signifié repéré restent entre eux dans le rapport de complémentarité qui est la condition même de la pensée symbolique.»

<sup>18</sup> Macr., *Sat.* V 19, 28, e Ps. Aristot., *de mirabilibus auscultationibus* 56-57 (834b).

e che poi era ripetuto da quest'ultimo sul bordo del cratere. Non sappiamo molto di più ed è un azzardo immaginare un uso più complesso di un semplice testo formulare e introduttivo, seguito probabilmente dall'indicazione orale dell'argomento del giuramento e suggellato poi dal responso divino. È però sufficiente per segnalare egualmente il grado di complessità delle griglie culturali e dei codici di contatto in gioco tra Greci e "indigeni". La presenza della scrittura è in effetti un dato particolarmente significativo e ricco d'implicazioni. Esso ci rinvia in modo incisivo al mondo greco, vettore dell'importazione dell'alfabeto nell'isola<sup>19</sup>. È ben noto l'impatto prodotto dall'introduzione di un sistema di scrittura nei codici culturali, a cominciare da un certo adattamento della lingua indigena al mezzo scrittorio e dalla spinta al bilinguismo<sup>20</sup>. Come per altri aspetti dei processi acculturativi l'introduzione della scrittura è al tempo stesso causa ed effetto di molteplici cambiamenti, non facilmente misurabili, come mostra la varietà delle rese grafiche che fanno del *corpus* epigrafico "siculo" l'espressione ("eticizzante"?) di stili e tradizioni tra loro differenti.

Ci si può interrogare sulla qualità contro-acculturativa e su un possibile atteggiamento di "identità contrastiva", ossia una presa di coscienza per contrasto della propria identità. Mi chiedo: quale identità culturale? Necessariamente (non sarebbe possibile altrimenti) quella che si sviluppa nel rapporto con i Greci: il problema alla fine non è quindi "la propria identità" ma "quale identità". È qui che si vede l'effetto acculturativo, perché per il resto, è ovvio, ogni comunità si costruisce sempre e comunque una qualche identità, bisogna appunto vedere di che tipo.

Era sicula o greca la lingua impiegata nella redazione dei *pinakidia* e dei *grammata*? Questione interessante, dal momento che il dossier epigrafico in lingua "sicula" sembra esaurirsi a partire da una data per noi centrale, la metà del V secolo, ossia la fondazione di *Paliké*, l'attivismo di Ducezio e l'enfatizzazione di cui sembra beneficiare il santuario stesso. Quello che emerge dagli scavi (le *stoai* e l'*hestiatorion*) sembra piuttosto suggerirci per queste tavolette l'uso della lingua greca per la sua qualità di marca di prestigio, funzionale all'obiettivo di una "geometrizzazione" dei codici identitari. Lo studio dei processi di alfabetizzazione indica, infatti, che si tratta di un fattore di cambiamento sociale che non opera mai isolatamente, e soprattutto non è indipendente dalle forme sociali già esistenti – in primo luogo l'aspetto religioso e le dinamiche politiche –, con le quali reagisce accelerando e destabilizzando al tempo stesso. Queste osservazioni convergono, a mio avviso, su una visione dell'identità culturale come linea di arrivo piuttosto che punto di partenza, ossia come espressione di nuove costruzioni di senso e percezioni sociali: anche sotto questo aspetto le identità si rivelano "oggetti culturali" tanto potenti quanto evanescenti e destinati ad un'inevitabile erosione, apparentemente impenetrabili eppure soggetti a un incessan-

<sup>19</sup> Per un utile confronto si può qui ricordare il giuramento olimpico descritto da Pausania V 24, 9-11, in cui entra egualmente in gioco un πινάκιον χαλκοῦν. Resta tuttavia incerto se i giuranti a Olimpia leggesero direttamente. Per il rito purificatorio e il significato del ramoscello tenuto in mano dall'ὄρκοῦμενος, unitamente al valore purificatorio dello zolfo, cf. Verg. *Aen.* 6, 229-231 e Serv. *ad l.*; Verg. *Aen.* 6, 635-636; Juv. 2, 157.

<sup>20</sup> In generale Lejeune 1983. Cf. Albanese Procelli 2003, 339.

te mutamento. Resta evidente, anche nel caso del santuario dei Palici, la necessità di valutare le dinamiche di disarticolazione e nuovo assemblaggio secondo esigenze che rendono la dimensione indigena misurabile solo nello spazio condiviso con quella greca.

### 5. I Palici tra terra e cielo, tra indigeni e Greci: il filo genealogico

L'altro aspetto con cui qui vorrei ultimare il confronto riguarda lo scarno e frammentario dossier di notizie che innestano i Palici nel sistema mitologico greco. È ancora una volta il V secolo a rivelarsi lo snodo critico di un cambiamento profondo. L'ambiente in cui prendono forma queste tradizioni mitiche è quello siracusano, e tirannico, con riferimento tanto all'esperienza dinomenide (Ierone in particolare), quanto a quella di Dionisio il Vecchio. La prima menzione *in litteras*, per usare l'espressione macrobiana, appartiene alle Etnee di Eschilo, opera legata alla fondazione ieroniana di Aitna, forse nel 470. Gli scarsi frammenti conservati, anche se poco dicono sul reale ruolo delle divinità nell'intreccio dell'opera, offrono però una *mise en place* dei Palici nella rete mitologica greca attraverso il sistema delle affiliazioni e della parentela. Soprattutto colpisce l'effetto di sinergia tra racconto genealogico e schema paretimologico: (Eschilo, fr. 27a Mette) «Con quale nome li chiamano i mortali? Zeus vuole che li chiami venerabili Palici (σεμνοὺς “Παλικούς” Ζεὺς ἐφίεται καλεῖν), e a buon diritto sono così chiamati, poiché dalle tenebre sono riemersi alla luce (πάλιν γὰρ ἴκουσ' ἐκ σκότου τόδ' εἰς φάος)».

Macrobio, che ci trasmette il frammento, prosegue riportando il racconto della doppia nascita gemellare da Zeus e dalla ninfa Talia, costretta a nascondersi nel grembo della terra per sfuggire alla gelosia di Hera: i gemelli nati prima dentro la terra ne escono poi fuori. Pur non addentrandomi nella complicata sequenza di varianti narrative e genealogiche<sup>21</sup>, va sottolineato il peso espresso dalla duplicità gemellare, potenziata dal doppio parto. Il modello che ci offre il “comparabile” più adeguato appare quello della coppia gemellare dioscurica, figli di Zeus e non a caso protettori dei giuramenti, ai quali sovrintendono proprio come i Palici<sup>22</sup>. Questa scelta rivela un intrigo di ragioni ideologiche e di progetti politici, tra i quali il fattore etnico è solo uno degli elementi in gioco e non esercita un ruolo dominante, come proprio l'analisi delle altre varianti genealogiche – cui qui devo rinunciare – mostrerebbe.

La forza di gravità esercitata dall'intreccio genealogico fa di questo sistema di racconti e paretimologie un vero e proprio “dispositivo”, nel senso che a tale termine ha attribuito Michel Foucault: una «formation, qui, à un moment historique donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence [...] comme tel, il résulte du

<sup>21</sup> Per le quali vorrei rinviare a Cusumano 1990. Cf. Dougherty 1991.

<sup>22</sup> La nascita dalla terra pone comunque i Palici dalla parte dei Giganti, della generazione preolimpica destinata ad essere soppiantata da Zeus e dagli altri Olimpî. Il racconto della nascita risponde ad un modello narrativo già noto nella mitologia greca, cf. per esempio Apollod. 1, 4, 1-3 (Pherec. *FGrHist* 3 F 52 e 55).

croisement des relations de pouvoir et de savoir»<sup>23</sup>. L'efficacia di questa pratica si basa sulla capacità di manipolare e sfruttare i sistemi classificatori degli altri sistemi culturali, sotto il segno di una logica acculturativa che traduce e riorganizza lingua e identità. Il caso dei Palici, in questa prospettiva è l'espressione, parziale ma significativa, di un più ampio esercizio di slittamento e dislocazione del patrimonio identitario.

## 6. Osservazioni finali

Quest'accumulazione semiotica che tesse il filo genealogico con quello etnico dà luogo ad una complicato effetto di *poikilia*. Nel complesso mi sembra che la presunta unità etnica sicula vada appunto collocata a valle piuttosto che a monte di un processo storico condizionato, con problematiche sfumature, dall'effetto della presenza greca. Una serie di elementi, a cominciare dall'uso della scrittura, non permette di utilizzare il dossier disponibile per "ricostruire" l'attività del santuario nella fase pregreca. La documentazione archeologica ne è una conferma importante, e ci rammenta che sarebbe poco utile sforzarsi di individuare "sopravvivenze", tant'è vero che la grotta, che dovrebbe giocare, sulla base della strutturazione topografica, un qualche ruolo, è invece trascurata nella documentazione antica.

Ciò che appare confermato è l'interesse manifestato dal santuario per quei meccanismi ritualizzati pertinenti allo spazio della "presa di decisione", un interesse che appare l'effetto delle tensioni *da contatto*.

Per ciò che concerne l'"etnicità", non insisterò nel rammentare il rapporto sottile che correla gli elementi lessicali interessati: *ethne, enchorioi, autochthones, xenoï, Barbaroi, Sikeliotai*, per non limitarmi che ai più significativi per il contesto siciliano. Un'analisi delle dinamiche storiche rivela facilmente, già a partire dall'età arcaica, un'evidente frizione tra dimensione "etnica" e "politica": nulla di sorprendente se pensiamo a quanto nelle relazioni tra individui e tra comunità resta irriducibile a quelle concettualizzazioni a maglie larghe che chiamiamo πόλις e ἔθνος. La cosiddetta identità etnica non è confinabile nello spazio chiuso tra polarità aggregativa e polarità contrastiva. Elemento aggregativo ed elemento contrastivo partecipano insieme alla definizione dell'identità, etnica o di altro tipo. L'ἔθνος è e resta un oggetto storico: un esercizio di pazienza in cui occorre sostituire alla "causa" le "cause", per non perdere di vista la molteplicità irriducibile di elementi che concorrono alla leggibilità del mondo presente e all'intelligibilità di quello passato<sup>24</sup>.

Non è in definitiva errato dire che quello dei Palici è un culto "indigeno" e anche "siculo", ma a condizione di riformulare radicalmente questo genere di classificazione e di *epurare* il terreno d'indagine dal peso dell'ambiguità legata al concetto di "origine". Occorre prestare invece attenzione alle strategie di perimetrazione e lettura delle cosiddette *origini*, e dei modi di adattamento dei sistemi simbolici e dei codici normativi che implicano l'esposizione a influssi e oggetti culturali esterni, insomma

<sup>23</sup> Cf. Foucault 1994, 299-300.

<sup>24</sup> Cf. Welwei 1988, 19. Vilatte 1984, 179-202. Gruen 2010, 79.

una maggiore permeabilità, in entrambe le direzioni, che fa appello alla capacità degli attori sociali di investire di nuovi significati i simboli della propria cultura<sup>25</sup>.

### Bibliografia

- Albanese Procelli 2003: Albanese Procelli R.M., *Sicani, Siculi, Elimi. Forme di identità, modi di contatto e processi di trasformazione*, Milano 2003.
- Bernabò Brea 1965: Bernabò Brea L., *Paliké. Giacimento paleolitico e abitato neolitico ed eneolitico*, in *Bullettino di Paleontologia italiana* XVI, 74, 1965, 23-46.
- Bonanno 2010: Bonanno D., *Ierone il Dinomenide. Storia e rappresentazione*, Supplementi a Kokalos 21, Roma 2010.
- Cusumano 1990: Cusumano N., *Ordalia e soteria nella Sicilia antica. I Palici*, in *Mythos* 2, 1990 (1991), 9-187.
- Cusumano 1996: Cusumano N., *Sul lessico politico di Diodoro: syntelesia*, in *Kokalos* XLII 1996, 303-312.
- Cusumano 2006a: Cusumano N., *I Siculi*, in *Ethne e religioni nella Sicilia antica, Atti del Convegno internazionale (Palermo 6-7 dicembre 2000)*, Anello P. - Martorana G. - Sammartano R. (eds.), Supplemento 17 a *Kokalos*, Roma 2006, 121-145.
- Cusumano 2006b: Cusumano N., *Animali, culti e interazioni etniche: i ladri di mantello ad Atene e Adrano tra droit e prédroit*, in *Mythos* 12, (2006), 107-136.
- Cusumano 2007: Cusumano N., *Culti nelle Tabulae Halaesinae: continuità e interculturalità*, in *Atti del Convegno di studi La Sicilia romana tra repubblica ed alto impero, Caltanissetta 20-21 maggio 2006*, Caltanissetta 2007, 72-90.
- Cusumano 2009: Cusumano N., *Mots pour dire les mots. Interactions, acculturations et relations interculturelles dans la Sicile antique (V<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècle avant J.-C.)*, in *Pallas*, 79 (2009), 41-63.
- De Vido 1997: De Vido S., *I dinasti dei Siculi. Il caso di Archomenides*, in *ACME* L, 1997, 7-37.
- Dougherty 1991: Dougherty C., *Linguistic Colonialism in Aeschylus' Aetnaeae*, in *GRBS* 32 1991, 119-132.
- Finley 1981: Finley M.I., *Mythe, Mémoire, Histoire. Les usages du passé*, Paris 1981
- Foucault 1994: Foucault M., *Dits et écrits*, vol. III, Paris 1994.
- Funghi 1980: Funghi M.S., *Il mito escatologico del Fedone e la forza vitale dell'aiora*, in *PP*, 1980 XXXV, 176-201.
- Gruen 2010: Gruen E.S., *Rethinking the other in antiquity*, Princeton 2010.
- Lejeune 1983: Lejeune M., *Rencontres de l'alphabet grec avec les langues barbares*, in *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche. Atti del convegno di Cortona (24-30 maggio 1981)*, Pisa-Roma 1983, 731-753.
- Luraghi 1994: Luraghi N., *Tirannidi arcaiche in Sicilia e in Magna Grecia. Da Panezio di Leonitini alla caduta dei Dinomenidi*, Firenze 1994.
- Mauss 1983: Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris 1983 (I ed. 1950).
- McConnell - Maniscalco 2003: McConnell B. - Maniscalco L., *The Sanctuary of the Divine Palikoi (Rocchicella di Mineo, Sicily). Fieldwork from 1995 to 2001*, in *American Journal of Archaeology*, CVII, 2003, 145-180.
- Maniscalco 2009: Maniscalco L. (ed.), *Il santuario dei Palici: un centro di culto nella valle del Margi*, Catania 2009.
- Micciché 2011: Micciché C., *Mesogheia. Archeologia e storia della Sicilia centro-meridionale dal VII al IV sec. a.C.*, Caltanissetta-Roma 2011.

<sup>25</sup> Wagner 1992.

- Pohl 2008: Pohl W., *L'universo barbarico*, in AA.VV, *Storia Medievale*, Roma 2008, 65-88.
- Pradeau 1996: Pradeau J.-F., *Le monde terrestre: le modèle cosmologique du mythe final du «Phédon»*, in *Revue de Philosophie*, 186, 1996, 75-105.
- Vilatte 1984: Vilatte S., *Aristote et les Arcadiens: ethnos et polis dans la Politique*, in *DHA*, 10, 1984, 179-202.
- Wagner 1992: Wagner R., *L'invenzione della cultura*, Milano 1992.
- Welwei 1988: Welwei K.W., *La polis greca*, Bologna 1988.