



THIASOS

RIVISTA DI ARCHEOLOGIA E ARCHITETTURA ANTICA

2021, n. 10.1

«THIASOS» Rivista di archeologia e architettura antica
Direttore: Giorgio Rocco
Comitato di Direzione: Monica Livadiotti (vice-Direttore), Roberta Belli Pasqua, Luigi Maria Calì
Redazione: Davide Falco, Antonello Fino, Chiara Giatti, Antonella Lepone, Giuseppe Mazzilli, Valeria Parisi, Rita Sassu
Anno di fondazione: 2011

Marco SERINO, *Alla ricerca di 'case sacre' tra Sicilia e Magna Grecia.*
Per una nuova prospettiva sull'esperienza religiosa nell'Occidente greco, tra ipotesi di lavoro e riflessioni di carattere metodologico

Il contenuto risponde alle norme della legislazione italiana in materia di proprietà intellettuale ed è di proprietà esclusiva dell'Editore ed è soggetta a copyright.

Le opere che figurano nel sito possono essere consultate e riprodotte su supporto cartaceo o elettronico con la riserva che l'uso sia strettamente personale, sia scientifico che didattico, escludendo qualsiasi uso di tipo commerciale.

La riproduzione e la citazione dovranno obbligatoriamente menzionare l'editore, il nome della rivista, l'autore e il riferimento al documento. Qualsiasi altro tipo di riproduzione è vietato, salvo accordi preliminari con l'Editore.

Edizioni Quasar di Severino Tognon s.r.l., via Ajaccio 41-43, 00198 Roma (Italia)
<http://www.edizioniquasar.it/>

ISSN 2279-7297

Tutti i diritti riservati

Come citare l'articolo:

M. SERINO, *Alla ricerca di 'case sacre' tra Sicilia e Magna Grecia.*
Per una nuova prospettiva sull'esperienza religiosa nell'Occidente greco, tra ipotesi di lavoro e riflessioni di carattere metodologico
Thiasos 10.1, 2021, pp. 37-77

Gli articoli pubblicati nella Rivista sono sottoposti a referee nel sistema a doppio cieco.



ALLA RICERCA DI 'CASE SACRE' TRA SICILIA E MAGNA GRECIA.
PER UNA NUOVA PROSPETTIVA SULL'ESPERIENZA RELIGIOSA NELL'OCCIDENTE GRECO,
TRA IPOTESI DI LAVORO E RIFLESSIONI DI CARATTERE METODOLOGICO

Marco Serino*

Keywords: *ierai oikiai, sacred house, urban ritual activities, domestic area, archaeology of religion, neighborhood religion, household religion, public sanctuaries, religious experience, domestic rite, civic associations, phratry, water, wells, cisterns, Magna Graecia, Sicily.*

Parole chiave: *ierai oikiai, case sacre, attività rituali, area urbana, archeologia della religione, religiosità paracomunitaria, religiosità di vicinato, santuari pubblici, esperienza religiosa, ritualità domestica, associazioni civiche, fratria, acqua, pozzi, cisterne, Magna Grecia, Sicilia.*

Abstract:

Some religious practices in Magna Graecia and Sicily are strictly related to civic associations and they seem to have very peculiar features. Within these phenomena that belong – like the official polyadic cults – to the complex and varied 'mosaic' of religious experiences of the Western Greek colonies, it is possible to include also the so-called 'sacred house'. These 'ierai oikiai' were probably used to host meetings of some small communities belonging to phratryai or other similar local civic associations and family clans. Based on these premises, this paper offers a preliminary survey of all the archaeological contexts within the Western Greek colonies that potentially deserve to be reconsidered from a new hermeneutic perspective. A reappraisal of some buildings through spatial, context and functional analysis allows to appreciate the constant occurrence of some common elements within the 'sacred houses'. Renewed archaeological considerations, together with some socio-anthropological, epigraphic and historical data, contribute to support how it is necessary and urgent to rethink again the concept of "sacred space" in the ancient Greek community, which was often wrongly conceived within the canonized limits of the official sanctuaries. Furthermore, the case-study of the 'sacred houses' requires an in-depth rethinking on the category of the household ritual activities, usually limited to religious practices carried out on a personal and private level.

Alcune pratiche religiose in Magna Grecia e in Sicilia, pertinenti a realtà associative di natura civica, sembrano avere caratteristiche piuttosto peculiari. All'interno di questi fenomeni che appartengono – come i culti poliadici ufficiali – al complesso e variegato "mosaico" di esperienze religiose delle colonie greche occidentali, è possibile includere anche le cosiddette 'case sacre'. Queste 'ierai oikiai' avevano probabilmente lo scopo di ospitare gli incontri di alcune ristrette comunità appartenenti a phratryai locali o ad altre associazioni civiche assimilabili. Alla luce di queste premesse, il contributo propone i risultati di un'indagine preliminare relativa a tutti i contesti archeologici all'interno delle colonie d'Occidente che meritano di essere riconsiderati da una rinnovata prospettiva ermeneutica. Una rivalutazione di alcuni edifici attraverso l'analisi spaziale, contestuale e funzionale permette infatti di apprezzare la frequenza costante di alcuni elementi comuni presenti all'interno delle 'case sacre'. Considerazioni di carattere archeologico, insieme a informazioni di natura storico-epigrafica e socio-antropologica, contribuiscono a dimostrare come oggi sia necessario e urgente ripensare il concetto di "spazio sacro" appartenente alla comunità greca antica, spesso erroneamente concepito entro i limiti canonizzati del santuario delimitato e costruito. Inoltre, allo stesso tempo, il caso delle 'case sacre' impone una riflessione approfondita sulla categoria di 'ritualità domestica', ridotta il più delle volte a pratiche religiose condotte a livello intimo e privato.

"Ma tutto è divino e tutto è umano" (Ippocrate, *La malattia sacra*, 18,2)

Negli ultimi anni si è potuto assistere ad una serie di interessanti tentativi atti a superare vecchi approcci metodologici che, sebbene abbiano apportato un contributo fondamentale per gli studi sulla religione antica, ne hanno tuttavia troppo spesso sottovalutato la complessa stratificazione, nonostante la dichiarata consapevolezza che proprio

* Dipartimento di Studi Storici, Università degli Studi di Torino.
Il contributo scaturisce a conclusione di un periodo svolto presso l'Università di Oxford – Faculty of Classics (che ringrazio per l'ospitalità riservatami) – dove ho avuto modo di lavorare in

qualità di Visiting Research Scholar da ottobre 2019 a marzo 2020, nell'ambito di un progetto di mobilità internazionale svolto con l'Università degli Studi di Torino e finanziato dalla Compagnia di Sanpaolo.

il suo carattere poliedrico doveva costituire parte integrante del funzionamento sociale e religioso delle società antiche. All'interno di questo quadro, occorre annoverare alcune recenti e interessanti posizioni che invitano al superamento della classica opposizione tra "pubblico" e "privato", o "civico" e "individuale"; dicotomie arbitrarie che spesso tendono a semplificare e a trascurare eccessivamente la natura piuttosto "fluida" della prassi rituale antica¹.

Tra questi nuovi approcci, la cosiddetta "Lived Ancient Religion" – recentemente sviluppata da un gruppo di ricerca del *Max Weber Center* (Università di Erfurt) e finora applicata principalmente agli studi sulla religiosità romana² – suggerisce di riconsiderare le problematiche storico-religiose da una nuova prospettiva incentrata sull'interazione degli individui con la cultura materiale, gli spazi e i testi³ ed enfatizzando, in questo modo, "the social context of religious action and, specifically, the group-styles in specific cultural contexts, such as the family, neighborhoods, and associations"⁴. Questa impostazione prelude all'importante opportunità di sviluppare una rinnovata metodologia attraverso la stretta collaborazione tra archeologi e storici della religione, avviando l'*iter* per una nuova "archeologia della religione", spesso ridotta – secondo gli autori – ad una "archeologia dei sistemi di credenze"⁵.

Tale approccio, applicato agli studi sulla religiosità greca antica⁶, appare necessario per tentare di superare le tradizionali letture bipolari – urgenza palesatasi ormai da diversi anni in ambito internazionale, soprattutto anglosassone e statunitense – e sta finalmente emergendo anche in Italia, grazie ad alcuni importanti e recenti incontri a carattere interdisciplinare, in cui è emersa con forza l'esigenza di prestare maggiore attenzione, anche dal punto di vista archeologico, a quelle 'aree grigie' caratterizzate da pratiche rituali 'estese' e di difficile lettura soprattutto per quanto riguarda i resti materiali⁷. Tuttavia, se opportunamente analizzate, esse possono contribuire a mettere in risalto in modo piuttosto evidente la funzione quasi mai del tutto 'privata' dei luoghi in questione e, allo stesso tempo, neppure completamente 'pubblica'. Stando a quanto sostenuto in particolare da E.C. Portale, si tratterebbe di luoghi destinati ad "attività di solidarietà" sociale e civile che dovevano coinvolgere piccole comunità in particolari eventi rituali in cui i cambiamenti di *status* degli individui costituivano la ragione stessa della messa in atto di tali pratiche⁸.

¹ Si veda, in particolare, FARAONE 2008 e la distinzione metodologica suggerita dall'autore tra "household religion" e "family religion". Per una discussione sull'importanza di considerare le evidenze relative ai culti poliadici e quelle all'interno delle aree residenziali come due sistemi strettamente interconnessi, in maniera "asymmetric but complementary", si veda BOEDEKER 2008, pp. 236 e 244. Sulla necessità di superare le letture bipolari e sull'importanza della "frammentazione del territorio devoluto allo svolgimento di rituali", si vedano le stimolanti conclusioni in LIPPOLIS 2016, soprattutto p. 482, nonché gli interessanti interventi sull'impostazione metodologica di S. Crippa (CRIPPA 2016) e di F. Fontana (FONTANA 2016). Riguardo alla natura ambigua dei contesti archeologici a cavallo tra il pubblico e il privato, ancora LIPPOLIS 2016, pp. 484-485, dove l'autore fa riferimento ad alcuni casi-studio in Magna Grecia tra cui Roccagloriosa, Velia e Serra Lustrante. Si veda anche MONACO 2013: la studiosa presenta alcuni casi ateniesi piuttosto emblematici in cui la scarsa monumentalizzazione degli spazi destinati al sacro e la contiguità fisica con le aree residenziali e con le botteghe rendono la loro lettura funzionale particolarmente difficile. Tali edifici dovevano probabilmente, secondo l'autrice, avere una stretta relazione con la frequentazione da parte di singole fratrie ateniesi (o altri gruppi familiari e associazioni civiche).

² Si veda soprattutto il volume *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World*. Anche la religione greca sarebbe una "religion-in-practice"; vale a dire che le consuetudini e gli atti pratici che la riguardavano tendevano a permeare tutte le sfere della vita.

³ ALBRECHT *et alii* 2018, p. 570.

⁴ GASPARINI *et alii* 2020, p. 3.

⁵ RÜPKE 2011, pp. 193-195. Uno dei focus principali della "Lived Ancient Religion" riguarda l'indagine del sistema comunicativo (sia verticale che orizzontale), in cui ovviamente assume un ruolo cruciale nella costruzione dell'esperienza religiosa proprio la cultura materiale: cfr. il riferimento all'"embodiment", agli "stili di gruppo" e alla "mediality" (MALIK, RÜPKE, WOBBE 2007; MEYER 2008; HJARVARD 2011; LÖVHEIM 2011). Nella misura in cui la comunicazione richiede materialità, questo equivale ad una necessità di applicare nuovi approcci all'archeologia della religione, definita dagli autori

"un'archeologia dell'esperienza religiosa" (RAJA, RÜPKE 2015).

⁶ Per una storia degli studi dell'archeologia del culto si vedano OGGIANO 2006; KINDT 2011. In relazione al problema dicotomico "collettivo/individuale" e, più in generale, per un aggiornato stato dell'arte sulle varie posizioni relative al fenomeno religioso greco si vedano VERNANT 2009; KINDT 2009; KINDT 2012; KINDT 2015; SCHIMITT PANTEL 2012. In quest'ottica, a partire dagli anni '90 del secolo scorso, il concetto di "*polis* religion" e di radicamento ("embeddedness") o, più letteralmente, "incastonatura" della religione nelle *poleis* greche – coniato da C. Sourvinou Inwood – ha certamente costituito un punto di partenza imprescindibile per tutte le successive riflessioni di metodo (e di merito) sulla religione greca antica: SOURVINOU-INWOOD 2000a, SOURVINOU-INWOOD 2000b. Sulla base di questa teoria, diffusa soprattutto in ambito anglo-americano e francofono, la pratica religiosa costituirebbe una parte integrante della più ampia rete di relazioni all'interno della *polis* stessa e la società era organizzata secondo 'schemi civici' che rimandavano all'organizzazione religiosa pubblica. Per un recente riesame critico e sistematico di questa teoria si veda KINDT 2009, poi ulteriormente trattato in KINDT 2012, nel tentativo non tanto di superare il concetto di "*polis* religion" quanto di perfezionarne la struttura teorica e prendere in esame tutti quegli aspetti religiosi che non possono essere spiegati con tale modello. Molteplici sono infatti gli aspetti che accomunano la "*polis* religion", i successivi tentativi di perfezionare tale modello, e la "Lived Ancient Religion": cfr. in questo senso soprattutto RÜPKE 2004; RÜPKE 2011; KINDT 2012, nonché GASPARINI *et alii* 2020.

⁷ Anche in Italia, a lungo ai margini di queste riflessioni poiché tradizionalmente meno votata all'archeologia teorica, si segnalano alcuni interessanti e proficui incontri a carattere interdisciplinare: a partire dal 2012, su base annuale, un incontro internazionale viene organizzato presso l'Università di Trieste, dal titolo "*Sacrum Facere*. Seminari di Archeologia del Sacro", dove interessanti approcci critici e ponderate riflessioni metodologiche incentivano l'avvio di un dialogo rinnovato tra l'archeologia e la storia delle religioni. Cfr. le premesse metodologiche di S. Crippa in *Sacrum Facere* I, pp. VII-VIII.

⁸ PORTALE 2014, pp. 116-117.

Queste problematiche rimandano ad ambiti antropologico-religiosi che chiamano in causa, in maniera più o meno diretta, tutta quella tradizione di studi legata alla categoria interpretativa di “rito d’iniziazione tribale”, nonché le correlate categorie di “rito di passaggio” e “rito di transizione” che grande fortuna hanno avuto in passato, soprattutto in riferimento alla Grecia antica⁹. Tuttavia, una volta preso atto dell’abuso di tali categorie interpretative, la ricerca antropologica ha recentemente tentato di “neutralizzare” espressioni di questo genere, introducendo nuove definizioni – quali “life-crisis ritual”, “status-conferring rite”, “ritual of coming age” e, da ultimo, quello di “antropo-poiesi” – che tentano di circoscrivere e definire meglio la natura di tali importanti processi sociali¹⁰. All’interno di queste riflessioni di natura antropologica, appare significativa la posizione di F. Graf. Secondo lo studioso svizzero il fenomeno dei riti di passaggio deve infatti essere valutato non tanto in una prospettiva evoluzionistica, quanto piuttosto per il valore che il sistema sociale, culturale e politico gli riconosce in quel determinato momento storico, facendo estrema attenzione all’incidenza della variabilità locale di tali tradizioni¹¹. Questi processi antropo-poietici – che per semplificare continueremo a chiamare in questa sede “passaggi di *status*” – prevedono necessariamente una tutela divina sulle principali fasi di crisi dell’esistenza individuale e collettiva.

Alla luce di tali premesse, pur consapevoli della difficoltà nel rintracciare caratteri generali comuni di matrice panellenica, appare tuttavia possibile cogliere a livello archeologico alcune particolari tendenze, soprattutto all’interno delle società greche d’Occidente. Tra le antiche manifestazioni rituali che con maggior frequenza sembrano lasciare tracce materiali all’interno dei centri abitati dell’Occidente greco vi è senza alcun dubbio la ritualità ninfale, da connettere verosimilmente con l’espletazione dei riti pre-matrimoniali¹². Tale ritualità mette in gioco, tra le altre cose, anche importanti valutazioni legate ad alcune fondamentali categorie sociali: *in primis* quella di cittadinanza¹³ e, di conseguenza, quella della legittimità della prole, con tutte le implicazioni che questi veri e propri ‘processi d’integrazione civica’ dovevano comportare all’interno di comunità miste come quelle della Magna Grecia e della Sicilia.

È proprio da questi presupposti che il presente contributo intende partire, proponendo una rassegna aggiornata, seppur sintetica e certamente non esaustiva, dei più significativi contesti abitativi scavati in Occidente che potrebbero, se opportunamente interpretati sulla base di rinnovate prospettive ermeneutiche, permetterci di osservare al loro interno una categoria di edificio a lungo trascurata dagli studi¹⁴. Il tentativo di riesaminare i dati a disposizione – con tutti i limiti derivanti dalle informazioni provenienti da scavi effettuati in anni in cui il metodo stratigrafico era ancora lungi dall’essere applicato con sistematicità – deve necessariamente passare attraverso una rinnovata prospettiva topografica e urbanistica. Dal recente dibattito scientifico emerge infatti, con sempre maggior forza, come occorra valutare il sistema rituale in stretta connessione con il contesto ambientale e con il tessuto urbano, analizzando approfonditamente le reciproche, nonché correlate, relazioni spaziali¹⁵. Un approccio globale che tenga conto di tutti questi fattori con una certa equidistanza metodologica può infatti rivelarsi cruciale per riuscire a cogliere fenomeni religiosi altrimenti difficilmente leggibili¹⁶. Una di queste difficoltà è da ricercare proprio nella tipologia architettonica associata a specifiche attività religiose: è infatti dimostrato che alcuni svolgimenti rituali non avvenivano sempre in antico all’interno di spazi pubblici e costruiti. D’altro canto, occorre considerare anche il problema di ordine opposto: le attività rituali di natura domestica sono state in passato spesso ricondotte, forse in maniera troppo meccanicistica, allo svolgimento di pratiche di natura privata e individuale¹⁷. Se è vero che nella società greca antica il sacro è ovunque, è però altrettanto vero che esso si manifesta, come hanno efficacemente dimostrato recenti studi storico-religiosi, in molteplici modi e a livelli molto differenti.

⁹ Partendo dai lavori di VAN GENNEP 1909; GERNET 1936 e JEAN-MAIRE 1939 in ambito antropologico, con ampie “ricadute” – seppur con un tempo di reazione piuttosto lungo – nell’ambito degli studi classici. Per una sintesi della problematica si veda FRANCHI 2011.

¹⁰ Si vedano in particolare BORDEAUX 1982 (dove l’autore considera i riti di passaggio come «rites d’institution»); BUXTON 1994, p. 2 (dove si denuncia una dilagante “moda per l’iniziazione”); GRAF 2003; REMOTTI 1996; ALLOVIO, FAVOLE 1996; CALAME 2003.

¹¹ GRAF 2003, p. 10.

¹² Sulla ritualità ninfale cfr. *infra*, pp. 65-66.

¹³ In AMPOLO 1996, p. 322 si parla di “azionisti della *polis*” e l’autore dichiara che “i cittadini non solo partecipano alla vita politica (pochi o molti dipendeva dal tipo di regime), ma alla vita civica in generale in tutti i suoi aspetti, in contesti che implicano una partecipazione agli utili, ai benefici”.

¹⁴ Più in generale, per un quadro aggiornato e critico rispetto all’archeologia del culto nelle colonie greche d’Occidente, si veda PARISI 2018, con ampia bibliografia e puntuali riferimenti alla storia degli studi sia in ambito internazionale che nazionale.

¹⁵ Cfr. GRECO 1997, p. 648; RUSSO 1996, p. 68, nonché CICALA 2002, in particolare pp. 39-41.

¹⁶ La difficoltà nel riconoscere il sacro è spesso dovuta, come afferma anche V. Parisi, “all’esistenza di un vero e proprio spazio libero da costruzioni” ma “ugualmente sacro e solo apparentemente vuoto”; esso è immerso nelle dinamiche di celebrazione religiosa, ma non sempre lascia tracce archeologiche rilevanti (PARISI 2017, pp. 477-478). Sul tema del rapporto tra spazio ed esperienza religiosa si è svolto recentemente un interessante convegno internazionale tenutosi all’ICS di Londra “Sanctuaries and Experience: Knowledge, Practice and Space in the Ancient World” (8-10 aprile 2019), di cui gli atti sono ora in corso di stampa. Dal un punto di vista metodologico ed ermeneutico appare imprescindibile DE POLIGNAC 1991, sia per l’analisi del rapporto tra territorio e spazi religiosi, sia per i fenomeni di strutturazione civica e per tutti quei processi formativi che caratterizzarono in età arcaica le comunità greche sviluppatesi in Occidente.

¹⁷ Per citare, a titolo esemplificativo, due contributi che interpretano le evidenze archeologiche in chiave di *eusebeia* domestica, cfr. SICA 2002; RUGA 2010.

Il rapporto che in antico esisteva tra ‘cittadinanza’ e ‘religione’ è stato recentemente riesaminato anche da J. Blok, che ne propone una chiave di lettura stimolante e innovativa¹⁸. La studiosa invita infatti a considerare entrambe le categorie – “cittadinanza” da un lato e “religione” dall’altro – partendo dall’assunto che i passi di Aristotele su cui si basa la tradizionale concezione di “cittadinanza” siano del tutto parziali e, per certi versi, addirittura fuorvianti. Alla visione aristotelica l’autrice contrappone quella che emerge da alcuni passi di Demostene in cui l’oratore fa parlare Euxitheos (Demostene, *Contro Euboulides* 57,46) e dove, in sostanza, emerge una connotazione di cittadinanza non strettamente legata al concetto di “politica attiva”, bensì assai più sfaccettata ed ‘inclusiva’. J. Blok si sofferma in particolare su un’espressione ricorrente nella tradizione letteraria – “*hiera kai hosia*” – che esprime, a suo giudizio, in maniera estremamente chiara, la stretta connessione che doveva esistere in antico tra ‘religione’ e ‘cittadinanza’, piuttosto che tra ‘cittadinanza’ e ‘politica’. Si tratta quindi, secondo l’autrice, di una delle prove letterarie più emblematiche che meglio attestano il legame tra *polis* e dei. Fare parte di questa ‘connessione’ era essenziale sia a livello di *polis* sia a livello di vita privata familiare; “*hiera kai hosia*” giocava un ruolo fondamentale nei discorsi sulla cittadinanza, dal momento che in questo legame la *polis* aveva radicato i suoi valori, le sue leggi e le sue istituzioni¹⁹.

Alla luce di queste riflessioni, è dunque possibile cogliere indizi materiali di questa vera e propria ‘stratigrafia religiosa’ e quindi riconoscere, da un punto di vista archeologico, l’esistenza di organizzazioni civiche ‘intermedie’? E se sì, sulla base di quali criteri? Quali sono le costanti registrabili sul terreno che permetterebbero di smentire la natura esclusivamente domestica, e quali quelle che lascerebbero intendere una vocazione dell’edificio più ‘aperta’ alla comunità, pur restando al di fuori del sistema dei santuari pubblici e ufficiali?

‘Case sacre’ in Sicilia e Magna Grecia: per un primo tentativo di rassegna archeologica

I raggruppamenti e le associazioni dei cittadini di una qualsiasi comunità greca erano coinvolti in tutte le attività, da quelle di natura militare, passando per quelle civili, fino ad arrivare alla sfera religiosa. Per questo motivo, l’attestazione epigrafica di un cittadino o del suo gruppo di appartenenza, talvolta su oggetti con funzioni del tutto differenti tra loro, può costituire un ‘tassello’ importante ai fini di una ricostruzione ‘globale’ della fenomenologia delle ‘case sacre’. Le tessere plumbee depositate presso il tempio di Athena a Camarina costituiscono in questo senso uno dei documenti più emblematici. I cittadini vengono qui identificati tramite nome, patronimico e numero della fratria, probabilmente frutto di una riorganizzazione dell’assetto civico della *polis* dopo il 461 a.C.²⁰. Anche da Selinunte provengono indizi importanti: la celebre *lex sacra* incisa su una lamina plumbea menziona infatti gli *homosepyoi*, identificati come i membri di una “patria”²¹, ovvero un gruppo di persone appartenente a diversi *oikoi* legittimati a praticare culti in comune e composti sia da membri maschili che femminili²². Un altro contributo importante ai fini dell’identificazione di fratrie quali soggetti civici d’importanza primaria all’interno dell’organizzazione civica delle *poleis* d’Occidente ci viene offerto dal caso delle tavolette di Locri Epizefiri. Le iscrizioni bronzee rinvenute clandestinamente tra il 1958 e il 1959 all’interno di una teca lapidea in contrada Pirettina, e pubblicate per la prima volta nel 1972 da A. De Franciscis, riportano di fatto dei rendiconti – databili tra il IV e il III sec. a.C. (certamente dopo la cacciata di Dionisio II nel 346 a.C.) – di prestiti in denaro che l’*Olympieion* erogò a favore della *polis* con lo scopo di realizzare alcune opere pubbliche. Esse consentono quindi di cogliere in filigrana il sistema di organizzazione del corpo civico locrese da cui, stando alle più recenti letture, si desumerebbe anche l’esistenza di – probabilmente 36 (12 per ciascuna delle tre tribù) – fratrie²³. La questione storico-epigrafica²⁴ si va così ad intrecciare a quella di natura storico-religiosa, nonché alle evidenze più

¹⁸ BLOK 2017, *ivi* bibl. precedente. Sul tema del rapporto *poleis* e *politeiai* si vedano gli atti del Convegno internazionale di Storia Greca *Poleis e Politeiai*, tenutosi a Torino nel 2002, nonché gli atti del Convegno di Studi sulla Magna Grecia tenutosi a Taranto nel 2013, *Poleis e politeiai nella Magna Grecia arcaica e classica*.

¹⁹ BLOK 2017, pp. 47-99.

²⁰ CORDANO 1992a, CORDANO 1992b, CORDANO 2011, HELLY 1997, CORDANO, DI STEFANO 2017.

²¹ Termine da non confondere con “fratria”; quest’ultima può essere costituita anche da gruppi artificiali e non parentelari, come nel caso di Camarina poc’anzi menzionato. Per la distinzione tra forme di unione a carattere patrilineare (come poteva essere la “patria”) e gruppi artificiali/unioni di *oikoi* (tra abitanti che condividevano spazi limitrofi in un rapporto di vicinanza reciproca), appare emblematico in questo senso il caso di Thasos: ROLLEY 1965. ‘Patria’ si può

intendere come variante di ‘*patra*’ (attestata ad esempio a Cirene: ROUSSEL 1976, pp. 126-127; JONES 1987, p. 219) ma non di ‘*phratra*’ o ‘*phratria*’ (CORDANO 2015, pp. 99-100).

²² Cfr. RAUSCH 2000 e CORDANO 2015.

²³ Cfr. DEL MONACO 2013, senza tralasciare DE FRANCISCIS 1972, *Polis ed Olympieion* 1992; in relazione all’identificazione di fratrie a Locri, si veda ANTONETTI 1995, pp. 356-358 e, da ultimo, DEL MONACO 2018.

²⁴ Più limitati sono i contributi derivanti dalla documentazione epigrafica delle città magnogreche di Taranto, Metaponto ed Eraclea, dove quest’ultima offre sicuramente un apporto più consistente grazie alle famose “Tavole”, databili genericamente tra il IV e il III sec. a.C. Per una recente disamina sull’argomento cfr. LOMBARDO 2018. Sugli indizi epigrafici relativi alla ripartizione civica nelle *poleis* achee si veda LAZZARINI 2018, soprattutto pp. 59-69.

strettamente archeologiche. Non bisogna infatti dimenticare come l'assetto civico costituito poteva riflettersi direttamente sul tessuto e sull'organizzazione urbanistica della *polis*, attraverso la suddivisione e la distribuzione delle terre²⁵. La scansione degli *oikopeda* avveniva con il coinvolgimento di organizzazioni civiche intermedie; tra queste sicuramente vi erano le *phylai*, le *phratriai*, le *patrai*, i *gene*, ecc. Il caso della lamina bronzea ritrovata ad Himera, sulla quale sono attestati chiari riferimenti a lotti di terreno nell'ambito di un contesto istituzionale in cui si menzionano proprio *phratriai* e *phylai* dimostra, da un lato, come l'organizzazione civica della colonia calcidese si basava su associazioni intermedie e, dall'altro, come tale sistema si doveva riflettere, in qualche modo, anche nel disegno urbanistico generale²⁶. Non dovremmo quindi meravigliarci se un'organizzazione sociale di questo tipo, all'interno di una fitta rete urbana, può prevedere oltre a case private e santuari pubblici, anche la costruzione di *'ierai oikia'*, edifici intesi come sedi deputate al raduno e allo svolgimento di rituali, e aperti a gruppi ristretti appartenenti a una determinata parte della comunità civica, da identificare probabilmente con l'*élite* aristocratica²⁷.

L'analisi proposta deve necessariamente fare i conti con un chiaro problema di visibilità del *record* archeologico. Se alcune attività rituali lasciano evidenti tracce materiali, magari all'interno di spazi ben riconoscibili e chiaramente funzionali al loro svolgimento, altre operazioni di carattere sacro erano invece veicolate da *medium* di natura più ambigua e caratterizzati da una maggiore polisemia intrinseca. L'ambiguità risiede anche nel fatto che tali azioni venivano probabilmente svolte in spazi 'anonimi', o presunti tali, spesso confondibili dal punto di vista planimetrico e architettonico con semplici luoghi di natura domestica. Alla luce di ciò appare dunque fondamentale riconsiderare le articolazioni del sacro in abitato. "Spazi e rituali negli abitati di Magna Grecia e Sicilia" sono stati oggetto di una recente disamina proposta da D. Costanzo: se appare lodevole la dichiarazione d'intenti iniziale in cui si fa riferimento alla "trasversalità dei culti, che dal privato si estendono al pubblico, in uno scambio continuo e privo di chiare delimitazione che proprio nel concetto di *oikos* trova la sua più compiuta espressione", tuttavia nello sviluppo dell'analisi condotta si resta troppo ancorati al concetto di "eusebeia domestica", ignorando le dinamiche e le prassi rituali di tipo paracomunitario su cui ormai diversi studi, anche in passato, hanno posto più volte l'attenzione²⁸. Appare dunque doveroso cercare, da un lato, di andare oltre alle categorie di "culti domestici" e di "religiosità privata", e dall'altro, di fare attenzione a non eccedere nel focalizzare troppo il nostro sguardo analitico soltanto verso quei fenomeni connessi con la religiosità pubblica e a carattere ufficiale. Per fare ciò, appare fondamentale seguire un approccio spaziale il più possibile multivariato²⁹ che permetta di cogliere le relazioni tra i diversi livelli di analisi:

- 1) valutare la topografia e il rapporto degli edifici con il contesto urbano;
- 2) analizzare la planimetria e la distribuzione interna degli ambienti;
- 3) approfondire lo studio della tecnica edilizia;
- 4) operare una approfondita diagnosi degli apprestamenti funzionali interni o limitrofi all'edificio;
- 5) analizzare la frequenza e la distribuzione del materiale mobile all'interno degli spazi abitati³⁰.

La rassegna che segue non intende avere alcuna pretesa di esaustività ed è certamente inficiata dalla notevole difformità sia quantitativa che qualitativa che caratterizza le informazioni provenienti dall'edito, spesso differenti per impostazione metodologica e per qualità dei dati riportati, a seconda del contesto analizzato. Tuttavia, tale incompletezza, pur invitando giustamente ad un atteggiamento prudentiale, non deve e non può scoraggiare tentativi di lettura più generali, con la consapevolezza che soltanto attraverso il susseguirsi di ipotesi di lavoro e di tentativi 'imperfetti' sarà forse possibile cogliere un livello di verosimiglianza accettabile che renda merito all'effettiva realtà antica in esame, quella delle cosiddette 'case sacre'. La proposta di una prima, seppur incompleta, rassegna di questo genere si fonda sull'auspicio che essa possa in qualche modo stimolare un rinnovato interesse nei confronti di alcuni contesti archeo-

²⁵ ASHERI 1966; ASHERI 1971; ASHERI 1980. Più recentemente, anche se in riferimento a contesti indigeni dell'Italia meridionale, A. Russo Tagliente ha posto l'accento sulla necessità di riconoscere il rapporto tra "gruppo familiare ed ubicazione degli edifici, quale riflesso dell'assetto sociale esistente" (RUSSO 1996, p. 68). Rispetto al tema della distribuzione delle terre e al ruolo delle aristocrazie, nonché al tema dei primi coloni (*apoikoi*) e dei rinalzi successivi (*epoikoi*) si vedano le interessanti e recenti disamine in DE VIDO 2018 e in FRISONE 2019. Su tematiche affini cfr. anche NENCI 1979; BRAVO 1996; FOXHALL 2002.

²⁶ BRUGNONE 2018 (ivi bibl. precedente) secondo cui sulla lamina vi sono incisi alcuni precetti interpretabili come delle vere e proprie leggi riguardanti la gestione e la redistribuzione della terra. Diversa è la lettura fornita da O. Tribulato, che preferisce collegare il testo non tanto a una legge sulla distribuzione della terra, quanto piuttosto

a precetti che ne impediscano una qualsiasi forma, con finalità protettive nei confronti delle disposizioni contenute nella lamina. In TRIBULATO 2019 anche nuovi e stimolanti quesiti proposti dalla studiosa soprattutto sul ruolo delle *phylai* e delle *phratriai* all'interno del corpo civico di Himera.

²⁷ Sul tema delle aristocrazie e delle *élites* civiche in età arcaica si vedano: DUPLOUY 2006; DUPLOUY, BROCK 2018; DUPLOUY 2019, nonché GIANGIULIO 2016; GIANGIULIO 2017.

²⁸ COSTANZO 2018, p. 149.

²⁹ Sul concetto di "multivariate analysis" relativo ad indagini di tipo spaziale-architettonico si veda MCENROE 1982.

³⁰ Cinque livelli che possono essere altresì inglobati in tre categorie: 1) organizzazione planimetrica; 2) organizzazione dello spazio; 3) individuazione delle aree di attività. Per una chiara disamina sull'argomento cfr. soprattutto CICALA 2002, pp. 39-40.



Fig. 1 Megara Hyblaea, *insula* occidentale dell'agorà; dettaglio planimetrico della casa "a pastàs" 23, 5-7 (elaborazione da MERTENS 2006, fig. 80, e da *Megara Hyblaea V*, fig. 445).

logici che vennero letti secondo le tendenze interpretative ritenute più valide al momento della loro prima edizione, o che furono giudicati di natura troppo ambigua, o ancora, oggetto di interpretazioni discordanti che non ne hanno consentito una lettura convincente alla luce della rinnovata ermeneutica archeologica contemporanea.

Come correttamente osservato anche da V. Parisi nei suoi recenti e stimolanti contributi sull'archeologia del culto in Occidente, alcune interessanti manifestazioni di quella religiosità cosiddetta "di quartiere" sono state già messe in evidenza nel recente passato. All'interno di questa casistica vengono infatti menzionati dalla studiosa sia il caso di Locri sia quello dei santuarietti urbani di Himera. Entrambi, per utilizzare le parole dell'autrice, sono un "esempio di un comportamento religioso che non sembra avere un corrispettivo in Grecia ma che, al pari dei grandi culti poliadici mutuati dalle madrepatrie, appartiene pienamente al quadro religioso delle colonie d'Occidente"³¹. Tuttavia, ad un attento censimento dei dati editi, i due casi menzionati potrebbero costituire soltanto 'la punta dell'iceberg' di un fenomeno assai più complesso e diffuso. Di conseguenza, tale casistica potrebbe subire un incremento importante rispetto al dato di partenza. I contesti che potrebbero in qualche modo essere oggetto di una rilettura in una chiave di "religiosità di quartiere" – per cui in questa sede si preferisce utilizzare il termine di 'case sacre' poiché più aperto a significati funzionali in grado di trascendere da una lettura esclusivamente in chiave religiosa³² – sarebbero quindi maggiori di quanto finora ritenuto. E questo non solo a partire dall'età ellenistica, quando tali fenomeni e costumi religiosi sembrerebbero aumentare ed essere connotati da *realia* più appariscenti (almeno nel *record* archeologico), come sostenuto da E. Lippolis, ma anche, almeno, già a partire dal V secolo a.C., come dimostrerebbero alcuni dei casi presi in esame.

Megara Hyblaea

L'individuazione di edifici assimilabili a semplici case e posizionati all'interno del tessuto urbano – di ridotte, modeste o anche grandi dimensioni – che hanno tuttavia da sempre suscitato perplessità circa la loro funzione, è una problematica che in realtà perdura fin dalle evidenze di età arcaica. Basti pensare all'isolato ad Ovest dell'agorà di Megara Hyblaea (fig. 1), e al doppio *oikos* posizionato all'incrocio tra le due arterie principali C1 e A, interpretato in vario

³¹ LIPPOLIS, PARISI, SASSU 2013, p. 330.

³² Un profondo e sincero ringraziamento va al compianto Prof. Mario Torelli, con il quale in diverse occasioni ci siamo potuti confrontare sul tema. Tra i vari argomenti, ho avuto modo di discutere con lui anche sull'utilizzo del termine 'case sacre' – su cui concordavamo pienamente – per indicare quegli edifici oggetto del presente contri-

buto. Cfr. POLITO 2000, p. 220 e p. 224 dove la studiosa richiama il caso di un frammento databile al IV sec. a.C. e proveniente dall'isola di Chio (*Syll.*³ 987) in cui si utilizza il termine *oikos* per indicare una 'casa sacra' e si parla di una fratria che decide di costruire tale edificio, dopo aver consultato l'oracolo, per custodire in esso gli oggetti di culto fino a quel momento conservati nelle case private, nonché

modo, dapprima come *heroon* dagli scavatori³³, e poi, più recentemente, come *oikopedon* standard, e quindi modello chiamato a simboleggiare l'intera ripartizione in lotti³⁴. Si tratta probabilmente di un edificio sacro che occupava lo spazio di un lotto di abitazione³⁵, confinante con un ampio cortile appartenente a una casa a *pastas* (23, 5-7), seguita a sua volta da un edificio di culto (tempio C) provvisto di un ampio spiazzo libero affacciato sull'agorà, e adiacente ad un'altra struttura interpretata come casa per banchetti (*prytaneion* o *hestiatorion*) (cfr. fig. 1)³⁶. Tutti questi edifici, ad eccezione della casa a *pastas*, ricevettero una particolare attenzione dal punto di vista architettonico e costruttivo (soprattutto l'edificio per banchetti), testimoniata dall'utilizzo dell'opera quadrata, tecnica di una certa raffinatezza e che prevede una particolare attenzione per la lavorazione dei conci. All'interno di questo complesso omogeneo di strutture affacciate sul lato occidentale dell'agorà, degna di nota appare proprio la cosiddetta "casa a *pastas*" 23, 5-7, di cui si potrebbe ipotizzare, anche in questo caso, un ruolo non esclusivamente privato³⁷: se infatti, a livello planimetrico, essa appare una semplice dimora abitativa, tuttavia una lettura che tenga conto dell'intero sistema di edifici appartenenti a questo isolato, consente di valutare da una rinnovata prospettiva l'importante valenza civica che tale edificio avrebbe forse potuto assumere per la comunità megarese. In questo senso, per la casa a *pastas* di Megara Hyblaea si potrebbe forse provare ad applicare una nuova chiave di lettura, valutando così la possibilità che tale edificio possa essere interpretato come una delle più antiche 'case sacre' attestate in Occidente. Una proposta che necessita ovviamente di futuri approfondimenti, lungi dal poter essere affrontati in questa sede.

Selinunte

Anche a Selinunte, agli inizi del V secolo a.C. sono presenti alcune case che sembrano davvero avere ambizioni senza pari nel genere degli edifici domestici: esse sono realizzate in conci di grosso formato, in tecnica isodoma, alla stregua dei complessi pubblici. L'accuratezza riservata per la costruzione di tali edifici ha fatto pensare a strutture semi-pubbliche, a residenze appartenenti ai capi-clan o ad alcune famiglie che detenevano molto potere³⁸. I conci venivano utilizzati per formare muri comuni tra le singole case; appare dunque evidente come tali edifici non furono concepiti come unità edilizie separate ma come un'operazione architettonica più ampia. Molti di essi sono affacciati sull'arteria principale N-S; alcuni sembrano addensarsi anche in altre zone della città³⁹ (fig. 2). Nonostante vengano solitamente interpretati come dimore appartenenti a ceti con particolari privilegi, è necessario riflettere, da un lato, sulle loro dimensioni, pressoché identiche a quelle delle 'normali' dimore realizzate con la consueta tecnica muraria a pietre piccole, e dall'altro, sull'equilibrata ossatura sociale di Selinunte stessa, tramandataci dalle fonti e rispecchiata anche nel sistema di lottizzazione riscontrato a livello urbanistico⁴⁰, che mal si accorderebbe con la lettura di proprietà 'esclusive' legate a determinati ceti sociali.

Occorrerebbe perciò forse riconsiderare alcuni elementi, provando a verificare se tali edifici non possano essere invece intesi come 'case sacre' al servizio delle associazioni civiche selinuntine⁴¹. La loro collocazione nelle vicinanze dell'agorà, o di aree sacre, può costituire un ulteriore elemento a favore di questa chiave di lettura alternativa. A titolo esemplificativo, la casa 16 dell'*insula* dell'agorà potrebbe forse chiarire meglio alcune affermazioni. Si tratta di un edificio databile al V secolo a.C. che, pur rispettando l'impianto di base di età arcaica, subisce delle modifiche planimetriche importanti, soprattutto con l'inserimento, all'interno degli spazi preesistenti, di un *andron*. La casa – del tipo a *pastas* – si affaccia sul lato orientale dell'agorà e presenta, come tutti gli edifici di quest'area, una facciavista con

per celebrare sacrifici (cfr. anche GUARDUCCI 1937, pp. 63-65). Da segnalare come anche Dionigi di Alicarnasso (*Antiquitates Romanae* 2, 23) chiama *oikos* l'edificio di riunione della parallela istituzione romana della *Curia*.

³³ Dedicato quale segno della venerazione dell'eroe ecista *Lamis*, in coincidenza del definitivo assestamento della colonia intorno al 630 a.C.

³⁴ Al suo interno sono stati trovati piccoli altari (*escharai*) e minute fosse per sacrifici (*bothroi*) sulla soglia. Per tale interpretazione cfr. *Megara Hyblaea* V, pp. 419-421; BERGQUIST 1992, pp. 141-142.

³⁵ In una prima fase si sarebbe trattata di una casa con tre stanze che si aprivano su un cortile, e poi soltanto in un secondo momento sarebbe diventato un santuario (GRAS-TREZINY 2012, p. 1141). Questo cambio repentino di funzionalità lascia però perplessi e credo che non debba essere esclusa la possibilità che quella che viene interpretata come dimora abitativa fosse in realtà già in partenza una 'casa sacra', che subisce poi un'ulteriore evoluzione in senso sacro con la modifica

planimetrica effettuata successivamente.

³⁶ Per una panoramica generale dell'isolato 6 affacciato su C1, cfr. MERTENS 2006 pp. 66-70.

³⁷ Una delle peculiarità della casa 23, 5-7 è il suo orientamento verso Est, anziché verso Sud: *Megara Hyblaea* I, pp. 272-275; DRERUP 1967; FUSARO 1982, pp. 16-26; *Megara Hyblaea* V, pp. 419-421, 470-471. Da ultimo: *Megara Hyblaea* VII, pp. 47-48; LA TORRE 2018, p. 237.

³⁸ MARTIN 1977, p. 57; MERTENS 2006, pp. 324-325.

³⁹ Addirittura alcune di queste case sono attestate sul pendio occidentale della collina meridionale, a testimonianza di come tali costruzioni non siano state realizzate soltanto all'interno dell'impianto urbano regolare.

⁴⁰ MERTENS 2011, pp. 117-119.

⁴¹ Sull'organizzazione civica selinuntina cfr. *supra*, p. 40, note 20, 21 e 22.

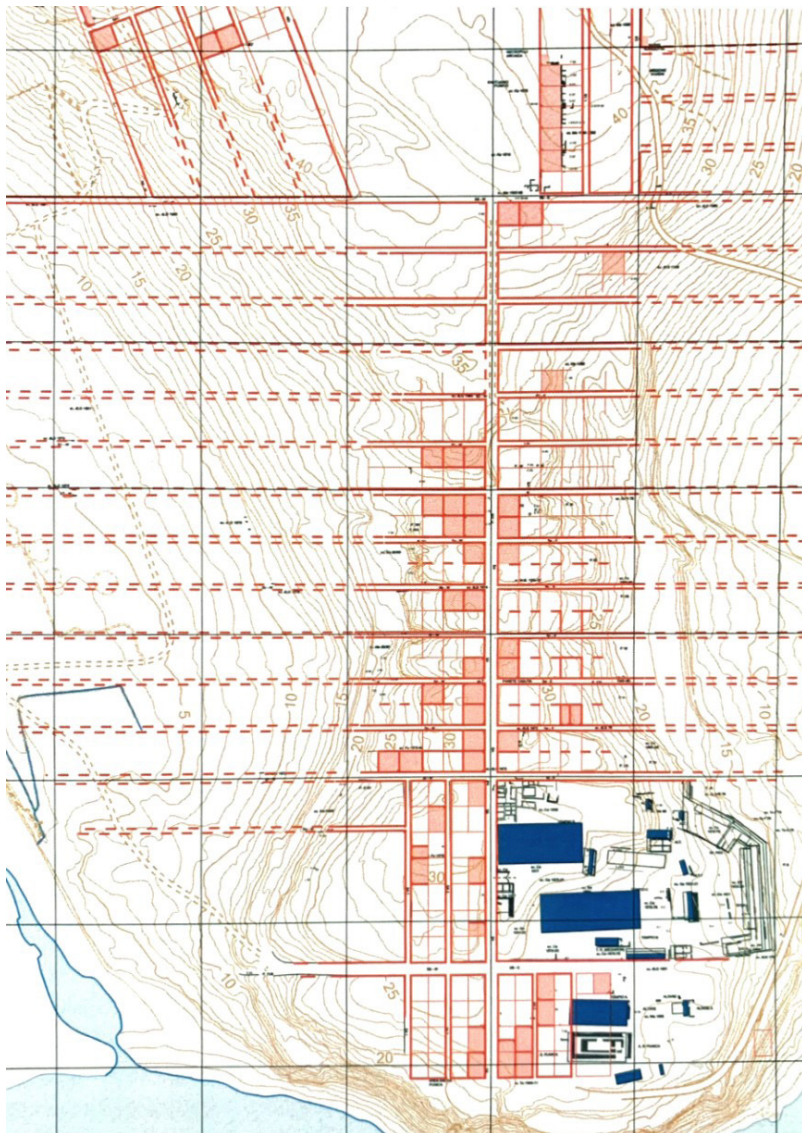


Fig. 2 Selinunte, pianta distributiva delle case a conchi del V sec. a.C. (elaborazione da MERTENS 2006, fig. 587).

Fig. 3. Selinunte, *insula* dell'agorà, Casa 16 (elaborazione da MERTENS 2006, figg. 588-589).



conci molto ben squadrate e rifiniti (fig. 3). Anche in questo caso, l'edificio appare dotato di un pozzo per la raccolta dell'acqua, elemento che, come apparirà evidente anche per altre situazioni prese in esame di seguito, si delinea come pressoché imprescindibile per tentare una lettura alternativa e in chiave 'comunitaria' di questi contesti⁴². Le indagini

⁴² MERTENS 2003; MERTENS 2006, pp. 327-328. Cfr. anche le riflessioni conclusive, *infra* a pp. 73-77.

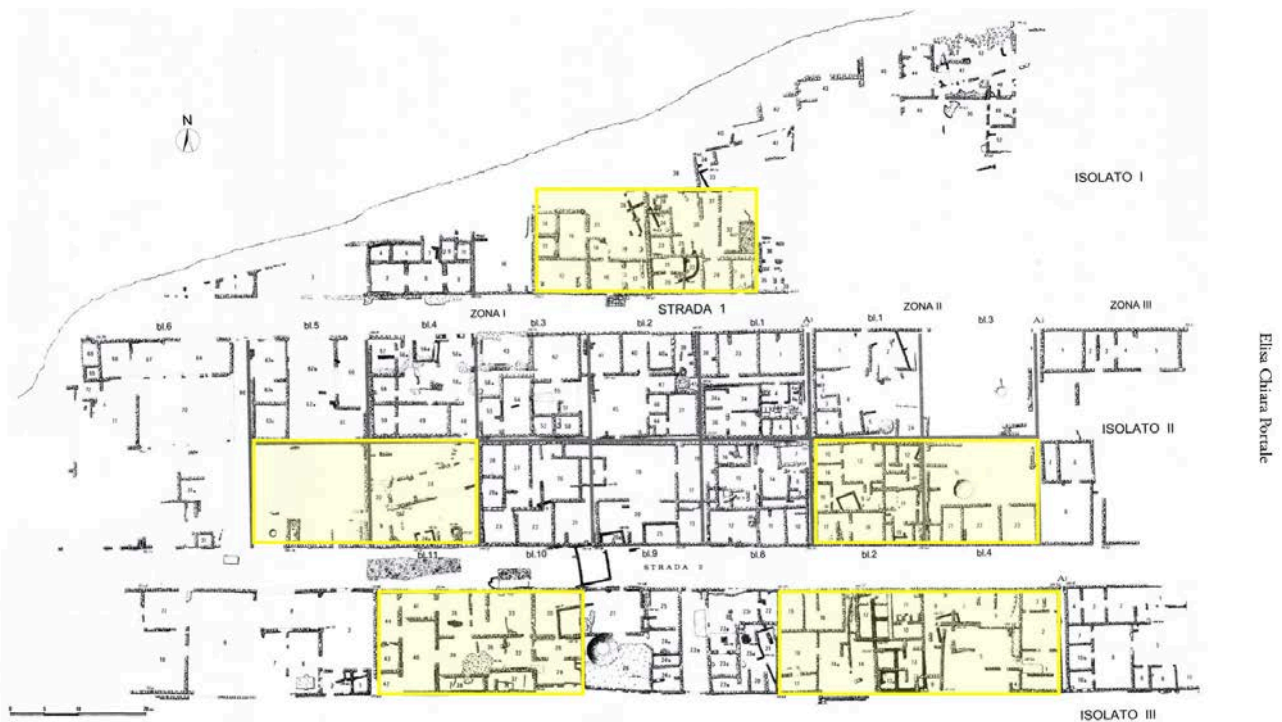


Fig. 4. Himera. Planimetria del Quartiere Nord della “città alta” con indicazione (in giallo) delle possibili ‘case sacre’ (elaborazione da *Himera V*, tav. 1).

nell’area hanno rivelato come le case siano collocate accanto ad installazioni pubbliche già erette al principio del VI secolo a.C.: lo dimostrano, tra gli altri, i casi dell’*hestiatorion* del lotto 4 e quello del piccolo santuario (di quartiere?) nel lotto adiacente che, stando a quanto riferito da D. Mertens, “dapprima consistente solo in una sede aperta per feste con un cantuccio per un deposito votivo, pare esser stata innalzata per l’esercizio del culto una casa festiva a più vani”⁴³.

Himera

Se per Megara Hyblaea e Selinunte è possibile avanzare soltanto alcune caute ipotesi di lavoro senza opportunamente spingersi oltre, diverso è il caso di Himera. Quello della colonia di origine calcidese è infatti il contesto che meglio permette di osservare il fenomeno delle ‘case sacre’ da un punto di vista strettamente archeologico. Come già accennato in precedenza, per Himera si è spesso utilizzata la categoria di “santuari di quartiere”, fin dagli anni ’70. Per quanto tale definizione vada probabilmente rivista, l’intuizione degli scavatori è stata, in tempi non sospetti, piuttosto illuminate⁴⁴.

Tra i contesti indicati fin dall’inizio come aree sacre ‘di quartiere’ vi è certamente il cosiddetto “santuarietto urbano” del blocco I, 11 (isolato II) dove, al di sopra di un sacello arcaico, insistono dei muri più recenti, risalenti al V sec. a.C., che si integrano nella nuova maglia urbanistica, e dove i muri perimetrali del “blocco” che fungono da *temenos* non sembrano potersi distinguere da quelli delle case⁴⁵ (fig. 4). Ad Ovest, in comunicazione diretta con questa situazione,

⁴³ MERTENS 2011, p. 108.

⁴⁴ Tale categoria di edifici è stata però a lungo ignorata nelle interpretazioni archeologiche. Soltanto negli ultimi anni, grazie soprattutto ai contributi di E.C. Portale (PORTALE 2014; PORTALE 2018), si è posta maggiore attenzione a questa problematica che ha *in nuce* enormi potenzialità di sviluppo. Fondamentale in questo senso anche l’apporto di altre discipline quali le scienze storico-religiose, l’antropologia sociale, l’epigrafia, la filologia, e, ovviamente, la storia antica. Sul termine ‘case sacre’ preferito a quello di “santuari di quartiere” cfr. anche *supra*, p. 42, nonché nota 32. L’applicazione di una metodologia interdisciplinare è stata anche oggetto di critiche da parte di alcuni studiosi. Perplexità in tal senso sono state recentemente espresse da F.

Pesando: “questo tentativo – tanto ambizioso nelle premesse, quanto mediocre nei risultati – ha nella sostanza ribadito quanto già da tempo acquisito, affrontando talvolta solo superficialmente la specificità delle discipline applicate, quali la filologia, l’antropologia comparata e la stessa metodologia archeologica” (PESANDO 2018, p. 12).

⁴⁵ A Nord di questo lotto vi è un edificio, considerato come semplice dimora privata (I, 4) che, rispetto al santuarietto, presenta un’analogia di reperti molto evidente. Tale analogia denota una chiara “sovrapposizione delle sfere d’azione delle divinità lì venerate [...] e denoterà altresì, com’è ovvio per la vicinanza, la frequentazione del ‘santuarietto’ anche da parte di membri (femminili?) della famiglia residente nella casa I,4” (PORTALE 2014, p. 105).

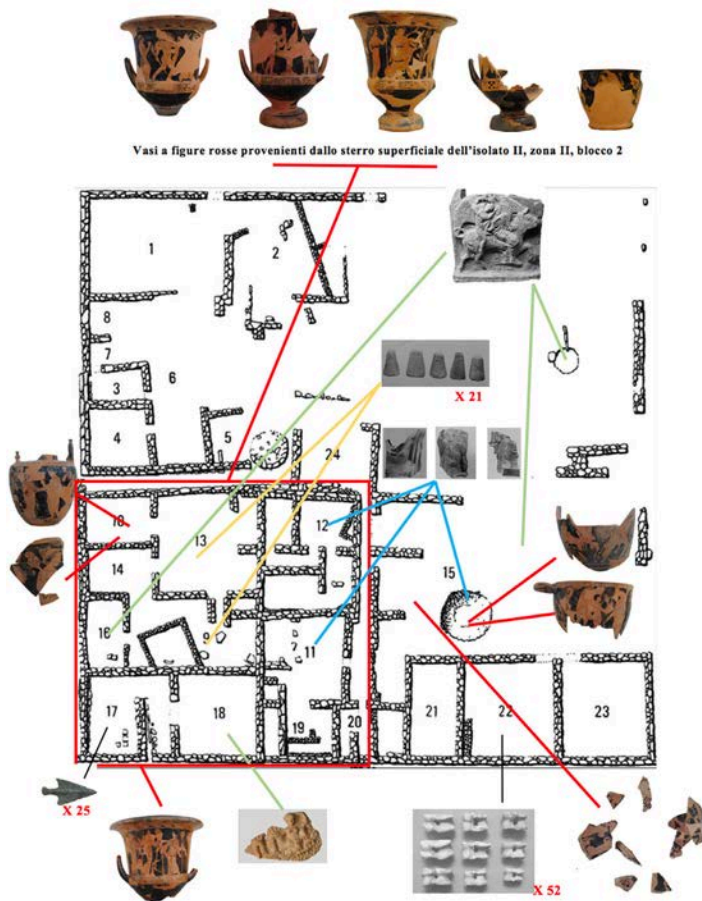


Fig. 5. Himera. Dettaglio dei blocchi 1-4 dell'isolato II, con indicazione distributiva dei materiali più significativi ritrovati all'interno dei singoli ambienti (da SERINO 2019, fig. 86).

occorre segnalare la presenza di un'altra area libera caratterizzata da palesi tracce di attività cultuale; al centro del lato Sud è infatti attestata una struttura con resti di focolare, ossa e vasi da fuoco, accanto alla quale vi era una cisterna (con probabile deposito votivo sul fondo: sei brocche, un'anfora da tavola e un *askos* capovolti). È opportuno inoltre tenere presente come dirimpetto, sull'altro lato della strada, sia attestata un'altra casa di dimensioni piuttosto importanti, anch'essa indiziata come possibile 'casa sacra' (*infra*, p. 49; casa VI,5 dell'isolato III; cfr. fig. 4); un tema questo – quello degli edifici affrontati sui due lati della stessa strada – su cui occorrerà ritornare a breve.

Appare altresì significativa la rilettura proposta per la destinazione d'uso di un'altra area dell'abitato sul pianoro, quella dei blocchi 2-4 dell'isolato II di Himera, complesso che potrebbe a tutti gli effetti essere riconsiderato come un luogo di aggregazione deputato ad accogliere lo svolgimento di attività rituali in seno a una fratria o a un'altra associazione civica assimilabile. Il complesso è composto da ambienti con caratteristiche planimetriche associabili alla sfera domestica ma frequentati – a giudicare dagli oggetti rinvenuti all'interno – da una comunità allargata, e utilizzati per espletare tipiche ritualità comunitarie con ampie ricadute anche sul piano civico. D'altronde, appare piuttosto certa la divisione in *phratriai* del corpo civico imerese. Dalla colonia siceliota di origine calcidese proviene infatti una delle più antiche epigrafi attestanti l'esistenza delle fratrie nel mondo greco coloniale⁴⁶.

Procedendo a un censimento 'distributivo' del materiale pertinente ai singoli bacini stratigrafici (di facile identificazione poiché isolati e circoscritti da strutture murarie), all'interno di questi ambienti si registra la presenza di numerosi pesi da telaio, di diversi frammenti di arule, di considerevoli quantità di terrecotte votive con iconografie piuttosto emblematiche, nonché l'attestazione di alcune anomale concentrazioni di un numero piuttosto cospicuo di punte di

⁴⁶ Si tratta di una laminetta bronzea proveniente dall'area del tempio D: BRUGNONE 1997; BRUGNONE 2018; TRIBULATO 2019. Inoltre, per il mondo calcidese l'esistenza delle fratrie, e la stretta interconnessione tra esse e lo svolgimento delle Apaturie, sembrerebbe anche attestata dalla presenza del mese di *Apatourion* nei calendari di Eretria e Calcide (GUARDUCCI 1937, p. 59), nonché da un *boros phratikos* proveniente da Eretria (*IG XII Suppl.* 642). Sarebbe interessante indagare se, a causa della disfatta di Himera ad opera dell'invasione cartaginese, i mesi immediatamente precedenti alla distruzione della *polis* coincidessero con quei periodi dell'anno in cui la comunità celebrava

– privatamente e pubblicamente – alcune importanti festività civiche e religiose. Se si fosse verificata una coincidenza del genere, il *record* archeologico potrebbe costituire il risultato del 'congelamento' di questo periodo, in grado di restituirci quasi un'istantanea delle modalità di utilizzo di alcuni beni materiali durante determinati periodi dell'anno. Si pensi, a titolo puramente indicativo, alla straordinaria diffusione dei *louteria* a Himera e al legame che i rituali di purificazione potrebbero avere con alcuni 'festival' come quello delle Apaturie, nonché con la sfera matrimoniale e ninfale; occorre inoltre riflettere su come tutto questo possa aver avuto importanti implicazioni anche a livello civico.



Fig. 6. Himera, Quartiere Est: evidenziato in giallo il cosiddetto “santuario di quartiere” (elaborazione da ANZALONE 2009, tav. II,2).

freccia e di astragali. Per quanto riguarda i vasi a figure rosse rinvenuti all'interno di quest'area, invece, essi sono tutti caratterizzati da scene che appaiono efficacemente ideate – o, al limite, accuratamente selezionate – per accompagnare e ‘dialogare’ con gli altri oggetti rinvenuti nella casa; inoltre, occorre tenere presente come i prodotti figurati siano tutti realizzati da un'unica bottega, quella del Pittore di Himera, importante elemento che indizia del probabile ricorso a una “*special commission*” a cui, viene da pensare, si doveva ricorrere in occasioni particolari⁴⁷ (fig. 5).

Nella società greca il matrimonio e i riti che lo accompagnavano costituivano avvenimenti che permettevano di introdurre la nuova famiglia all'interno della comunità⁴⁸; queste pratiche si espletavano anche all'interno di dinamiche associative di tipo paracomunitario e, in particolare, durante alcuni precisi periodi dell'anno. Ad Himera, l'insistenza, la diffusione e le ripetitive allusioni a particolari passaggi di *status*, sia maschili (la caccia, la lotta di Eracle contro creature mostruose, gli inseguimenti rituali) sia femminili (in generale, la sfera nuziale) attraverso forme minime e simboliche di comunicazione – e per mezzo di un vero e proprio programma figurativo realizzato da un'unica bottega, forse su commissione o forse (ma ipotesi di certo non meno significativa) attraverso un'accurata selezione dei prodotti e delle iconografie – potrebbe riflettere proprio l'importanza vitale che dovevano rivestire sia l'istituto matrimoniale in sé, sia la rievocazione celebrativa e rituale di tale evento, quando la fratria legittimava, con la sua partecipazione, l'unione coniugale e, soprattutto, la ricezione della donna all'interno della fratria stessa. I *phrateres*, dunque, dovevano rivestire un ruolo primario nell'organizzazione di questo tipo di attività rituali e, probabilmente, anche nella scelta degli arredi e degli oggetti del sacro che verosimilmente accompagnavano tali cerimonie. All'interno di una realtà sociale così complessa e composita come doveva essere quella coloniale, l'unione matrimoniale costituiva certamente un importante strumento d'integrazione dove la donna veniva probabilmente celebrata per il suo ruolo coesivo all'interno di una comunità caratterizzata da un'estrazione culturale piuttosto eterogenea⁴⁹. Nel caso di Himera è dunque possibile interpretare questi ambienti come un luogo di aggregazione di tipo comunitario predisposto ad ospitare anche momenti conviviali di gruppo, nonché specifiche attività rituali. Il numero di crateri (cinque), troppo abbondante e insolito per

⁴⁷ Per un approfondimento sul contesto imerese e la bottega del Pittore di Himera vd. soprattutto SERINO 2019; SERINO c.d.s. (a) e (b).

⁴⁸ Sul matrimonio nell'antica Grecia e sui riti pre-matrimoniali che implicavano una serie di pratiche incentrate sulla coppia e sul ruolo che essa doveva assumere all'interno della comunità, si vedano

VÉRILHAC-VIAL 1998, pp. 286-326; OAKLEY, SINOS 1993; *Pandora* 1995; ESPOSITO 2004, pp. 23-40, nonché, da ultimo, CASTIGLIONI 2019, pp. 55-60.

⁴⁹ PORTALE 2008, p. 55; PORTALE 2012, p. 185; MONTEPAONE 1999, p. 230, nonché ESPOSITO, ZURBACH 2010.

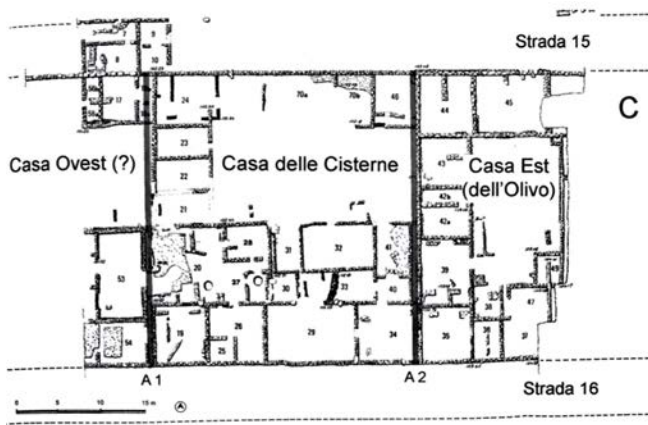


Fig. 7. Himera, Isolato XVI, “Casa delle Cisterne” e “Casa dell’Olivo” (da SCALICI 2017, fig. 3c).



Fig. 8. Himera, Isolato III, Casa VI, 5 (dettaglio da BELVEDERE 2013, fig. 2).

un semplice banchetto domestico, potrebbe trovare una valida spiegazione se immaginiamo gli ambienti imeresi come pertinenti a un tipo di edificio utilizzato sia come magazzino, sia come luogo per svolgere ‘pratiche’ di natura rituale che prevedevano la partecipazione “allargata” di persone appartenenti a gruppi civici precostituiti, con lo scopo di legittimare l’ammissione (e la ricezione) degli individui sia maschili che femminili, non solo all’interno della fratria stessa, ma anche in una scala più ampia della comunità cittadina. Edifici in grado di espletare tutte queste funzioni potrebbero essere proprio le cosiddette ‘case sacre’.

Come capita per i due edifici ad Ovest affacciati sulla strada 2 – il cosiddetto “santuarietto urbano” nel blocco I, 11 dell’isolato II e la casa VI,5 dell’isolato III – anche in questa porzione orientale del pianoro è possibile scorgere una disposizione non casuale di alcune specifiche strutture: la stessa ‘casa sacra’ dei blocchi 2-4 dell’isolato II si trova infatti posizionata in maniera del tutto speculare ad un altro complesso piuttosto singolare e occupante una porzione dell’isolato III (cfr. fig. 4). I blocchi 1-2 della zona VI dell’isolato III infatti, unificati nella fase finale fino a formare un unico complesso di circa mq 630, presentano caratteristiche affini alle strutture finora esaminate e restituiscono oggetti del tutto assimilabili a quelli emersi nei precedenti casi. Tali edifici si connotano così in maniera piuttosto chiara ed appaiono profondamente legati ad attività rituali di tipo “ninfale”. Dal corridoio 15 proviene una grande *peplophoros* fittile, negli ambienti occidentali si registra una frequenza elevata di *louteria-perirrhanteia* e di arule, in quelli centrali (13 e 13a) sono attestate quantità cospicue di terrecotte di carattere votivo e rituale (tra le quali più di dieci busti, anche di grande formato, varie statuette di banchettanti e offerenti, una bambola, arule, scudetti fittili, vasetti miniaturistici, paterette, *lekythoi*, lucerne, *louteria*), e in quelli orientali persistono oggetti relativi alla sfera culturale (tra cui un *louterion* fittile, una protome femminile, diversi astragali, figurine di terracotta, vasellame miniaturistico), tutti elementi che “suggeriscono lo svolgimento di pratiche religiose ad una scala apparentemente superiore a quella del singolo *oikos*”, come constatato anche da E.C. Portale⁵⁰.

Un modello del tutto simile, associato nuovamente ad una ritualità di tipo “ninfale” e quindi strettamente connesso anche con l’istituto matrimoniale, viene evocato da E.C. Portale per il santuarietto del Quartiere Est di Himera (fig. 6): “un contesto articolato, fornito di diverse installazioni idriche e oggetti funzionali a pratiche lustrali (*louteria*, vaschette fittili, bacini, crateri, brocche, idria), dove la dea sembra qualificarsi come garante del virtuoso ricambio generazionale e dell’ammissione dei giovani alla società adulta”. Da qui proviene un cratere a calice attico a figure rosse, sul quale è ritratta, non a caso, un’altra scena di *loutron nymphikon*⁵¹.

⁵⁰ PORTALE 2014, pp. 113-115.

⁵¹ DE CESARE 2012, pp. 150-151, dove viene accettata l’attribuzione al Gruppo di Himera proposta in precedenza da A.D. Trendall (*LCS II*, p. 182; *LCS III*, p. 97, n. 45a). Il cratere in questione, ad un’attenta analisi stilistica, appare invece accostabile alla produzio-

ne attica della “cerchia” del Pittore di Meidias (SERINO 2019, pp. 182-183 e pp. 288-290, n. CK35). Concorde con un’attribuzione alla tradizione attica è anche I. McPhee, in MCPHEE c.d.s. (ringrazio l’autore per avermi gentilmente concesso la lettura delle bozze del suo contributo).

Da non sottovalutare anche il contesto della casa cosiddetta “delle Cisterne” – nel Quartiere Sud, blocchi 2-3 e 5-6 dell’isolato XVI – dove la presenza di ben due cisterne all’interno di un edificio che occupava quattro *oikopeda*, e di quello che probabilmente è un deposito votivo all’interno di una delle cisterne stesse, con chiari rimandi al potere catartico dell’acqua e alla sfera nuziale, potrebbe indiziare dell’esistenza di un’altra ‘casa sacra’ in questa zona della città⁵² (fig. 7). Da notare poi, sia come dall’altro lato della strada 15 vi sia un ampio spazio libero forse destinato anch’esso ad attività comunitarie, sia come la casa confinante del blocco 7 – cosiddetta “casa dell’Olivo” – sia stata recentemente interpretata da M. Scalici, insieme alla “Casa delle Cisterne”, come un edificio anch’esso con funzione pubblica (fig. 7). Tale lettura potrebbe spiegare, secondo lo studioso, l’anomalia dei lotti con dimensioni maggiori, la raffinata tecnica edilizia con cui è costruita la fronte del blocco 7, nonché la presenza di due cisterne a distanza così ravvicinata: “uno spazio non privato non deve necessariamente essere immaginato come un santuario [...] I due *oikopeda* dell’isolato XVI potrebbero, ad esempio, essere stati sedi di congregazioni di vario genere (politiche, religiose, commerciali, militari)”⁵³.

Proprio la frequenza delle cisterne ad Himera merita ulteriori riflessioni. La loro presenza sul pianoro appare infatti costituire piuttosto un’eccezione, e non la regola. Sono soltanto otto, o al limite nove, quelle individuate all’interno degli *oikopeda* scavati finora⁵⁴. Proprio il loro basso numero in proporzione alle abitazioni scavate, unito al fatto che tali apprestamenti si trovano nella maggior parte dei casi all’interno di ipotetiche dimore private, sono elementi che consentono ampi margini di riflessione. La presenza di questi apprestamenti potrebbe essere infatti legata all’esistenza di edifici adibiti a sedi ‘comuni’ di associazioni civiche, come potevano essere appunto le ‘case sacre’, nelle quali i membri appartenenti al gruppo potevano rifornirsi di acqua, stoccare derrate alimentari⁵⁵, depositare beni⁵⁶, espletare attività rituali con ricadute anche sul piano civico e, forse, a giudicare dai vani adibiti ad abitazione, anche ospitare all’interno alcuni membri della comunità stessa (forse il *phratriarkos* e la sua famiglia?).

Ad incrementare ancora la casistica di ‘case sacre’ imeresi potrebbe contribuire anche un altro contesto, riesaminato recentemente da O. Belvedere: quello della casa VI, 5, a cui si è già accennato in precedenza per la sua collocazione topografica frontale rispetto a un’altra ipotetica ‘casa sacra’, quella dei blocchi 2-4 dell’isolato II (fig. 8). L’edificio in questione misura m 30,01 x 15,45 (mq 464) e, occupando lo spazio di due *oikopeda*, è da annoverare tra le case più grandi di Himera. La fronte sulla strada 2 è costituita da blocchetti ben squadrati in facciavista e si distingue dagli edifici limitrofi proprio per la raffinata messa in opera degli elementi lapidei. O. Belvedere, attraverso l’analisi funzionale e architettonico-planimetrica dell’edificio, ne ipotizza due percorsi. Uno pubblico, che condurrebbe all’ingresso del vano 30 (identificato come ambiente di rappresentanza), attraverso il cortile e il vano 32, e fino alla soglia di 28. L’altro privato, che conduce, sempre attraverso il cortile, al grande vano 40 e ai vani retrostanti. In questa casa sono molto evidenti le necessità di immagazzinamento, di conservazione e di trasformazione delle derrate: quaranta anfore e dodici *pitthoi*, oltre ad alcune decine di grandi recipienti tra cui *kalathoi*, *lekanai*, *stamnoi* e mortai. La strategia economica sembra essere quella del deposito a lungo termine ma è evidente che tali derrate non servivano a soddisfare soltanto il fabbisogno di un unico nucleo familiare quanto, più verosimilmente, quello di diversi gruppi di persone, motivo per cui, a giudicare anche dalle dimensioni della casa, essa potrebbe essere stata utilizzata da più famiglie, sicuramente come magazzino/deposito ma anche, forse, più in generale, come sede associativa per espletare, all’occorrenza, rituali religiosi e civici in relazione alla comunità di appartenenza (*fratria*?). L’opposizione pubblico/privato, considerata riduttiva anche dallo stesso Belvedere, verrebbe così risolta grazie ad una lettura in senso più ‘comunitario’ del contesto⁵⁷.

Infine, per Himera, si segnala ancora il recente riesame della Casa I, Nord dell’isolato XII. Essa restituisce arredi di buon livello costituiti da abbondante materiale ceramico (soprattutto da mensa e cucina), nonché da suppellettile bronzea, da due *louteria* in marmo, e da ceramica figurata che richiama tematiche erotiche e prenuziali⁵⁸. La revisione di questo contesto da un punto di vista funzionale e planimetrico, nonché la presenza di una cisterna, portano a riconsiderare il ruolo di questo edificio, che potrebbe forse essere annoverato tra le possibili ‘case sacre’ poste sul pianoro.

⁵² SCALICI 2017: l’area settentrionale (blocchi 2-3) appare occupata da un grande spazio libero da strutture e circondato da ambienti su due lati. Il settore Sud-Est (blocco 6) sembra essere la zona propriamente residenziale e di rappresentanza della casa, con ampi locali disposti attorno ad un corridoio ad “L”, tra cui spicca l’ambiente 29, una grande aula a cui si doveva accedere da una larga apertura. Il settore sud-ovest invece ospitava un cortile interno (blocco 5) con acciottolato, le due cisterne, due basi e tre canalette. Da notare come tutti i vani si aprano sul cortile e siano sempre in comunicazione con i blocchi 1, 2 e 4. Cfr. anche *Himera II*, p. 376, dove A. Tullio già si esprimeva in favore di spazi comuni nell’ambito di una sorta di “rapporti di vicinato”.

⁵³ SCALICI 2017, p. 82.

⁵⁴ ANZALONE 2009, p. 11, dove si sottolinea la sproporzione tra il numero delle unità abitative indagate e quello dei pozzi e delle cisterne individuati sul pianoro.

⁵⁵ Per esempio, l’ingente quantità di anfore e di *pitthoi* presente nella casa VI,5 supera di gran lunga il fabbisogno medio di un unico nucleo familiare.

⁵⁶ Si vedano, a titolo esemplificativo, le monete stipate all’interno di alcuni ambienti, come capita nella stanza 6 della cosiddetta “Priest’s House” a Morgantina (cfr. *infra*, p. 55), o nel vano D della cosiddetta “Casa del Tesoretto” a Naxos; cfr. *infra*, p. 50).

⁵⁷ Cfr. anche POMEROY 1997, pp. 18-19.

⁵⁸ POLIZZI c.d.s.

Si configurerebbero così ad Himera almeno sette possibili diverse aree distinte che potrebbero aver accolto la costruzione di ‘case sacre’⁵⁹. La loro collocazione all’interno dell’abitato sul pianoro – almeno per quelle zone dove è stato possibile procedere ad uno scavo estensivo includendo i due lati della strada – appare quasi sempre speculare, caratteristica che sembrerebbe non costituire un elemento casuale. Tale accorgimento potrebbe forse costituire uno degli elementi caratterizzanti di questa tipologia di edifici. Il caso della strada 2, in questo senso, è il più eloquente: sia il santuarietto urbano (blocco I, 11 dell’isolato II) sia la ‘casa sacra’ dei blocchi 2-4 dell’isolato II si trovano infatti di fronte, rispettivamente, alla casa VI,5 e al complesso dei blocchi 1-2 della zona VI dell’isolato III (cfr. fig. 4). Inoltre, la loro collocazione nella parte alta della città può essere giustificata da un ragionamento piuttosto semplice: il pianoro costituiva una porzione della *polis* non particolarmente adatta ad ospitare attività artigianali (per la non facile reperibilità di risorse idriche) e commerciali (a causa della posizione topografica poco funzionale rispetto alle vie di comunicazione verso l’interno e alle aree più agevolmente raggiungibili nella città bassa e presso la zona portuale); al contrario, questa zona doveva apparire certamente più consona all’espletamento di attività di rappresentanza, civiche, sacre, pubbliche, senza escluderne *tout court* una destinazione abitativa privata per alcuni edifici⁶⁰.

Alla luce anche di quanto affermato da N. Cahill per l’organizzazione urbana di Olinto⁶¹ e sulla scorta di quanto espresso anche da E.C. Portale⁶², è opportuno dunque chiedersi se ad Himera la suddivisione e l’assegnazione dei lotti dei vari isolati possa riflettere una qualche forma di associazione tra famiglie residenti (unite da gruppi di parentela) o addirittura le suddivisioni ufficiali del corpo civico, ‘attratte’ da veri e propri poli culturali/comunitari inseriti all’interno del tessuto cittadino: le ‘case sacre’.

Naxos

Un altro caso siciliano da prendere in considerazione riguarda alcune situazioni indagate nella colonia calcidese di Naxos. All’interno dell’isolato C4 (fig. 9a), il blocco adiacente alla *plateia* C⁶³, all’incrocio con lo *stenopos* 3, ospitava un edificio diverso dalle altre abitazioni⁶⁴. Si tratta della casa 1-2 (o cosiddetta “Casa del Tesoretto”), dotata di un ingresso dalla *plateia* e interpretata come un’unica abitazione che accorpava ben quattro lotti rettangolari (fig. 9a-b). Tale estensione sembrerebbe, tra l’altro, ricalcare già la ripartizione originaria (e non essere il frutto di allargamenti successivi)⁶⁵. Lo scavo ha permesso di intercettare la presenza di un bancone tra gli ambienti N ed O, elemento che ha avvalorato la lettura dei vani I, L ed M come sala da pranzo o da riunioni. Dal vano I, in particolare, proviene un cratere a campana di tipo ionico. La casa è caratterizzata poi da una *pastas* (G) e da un cortile (H). Gli ambienti B, C e D avrebbero invece una funzione meramente residenziale; l’atrio (A) costituirebbe l’ingresso principale con, verosimilmente, una copertura ad *impluvium*; mentre il vano D, angusto ma ricco di materiali (tra cui proviene un’*olpe* acroma contenente ventidue tetradrammi d’argento, che diedero il nome all’edificio), doveva forse essere utilizzato come dispensa. Per la posizione privilegiata rispetto all’arteria principale, M.C. Lentini ritiene plausibile identificare questo complesso come una bottega⁶⁶.

Poco più a Sud, sempre nell’isolato C4, anche la casa 14 presenta una planimetria piuttosto singolare (cfr. fig. 9a), con dimensioni importanti rispetto alle più normali ed umili abitazioni (m 19 x 16,60). Essa presenta una pianta a corte centrale che sembra ricorrere solo nelle case più grandi di Naxos⁶⁷, e un ingresso “a protiro” affacciato sullo *stenopos* 3⁶⁸ (fig. 9c). Da non sottovalutare la presenza del pozzo in quanto, come già più volte ribadito, il reperimento delle risorse idriche all’interno di queste dimore potrebbe presupporre particolari modalità di accesso da parte di ristretti gruppi civici, in considerazione della natura ‘comunitaria’ di questa tipologia di edifici. Infine, occorre valutare anche la buona qualità di materiale e la tecnica costruttiva impiegati: la soglia, gli stipiti e i bordi della canaletta (che, proveniente dal cortile, attraversa il vano dell’ingresso) sono realizzati con un’inconsueta pietra di Taormina al posto della più comune pietra lavica⁶⁹.

⁵⁹ Permangono invece dubbi circa la natura dell’edificio compreso nei blocchi IV,2 e IV,3 dell’isolato I. Al momento, sulla base dei dati desumibili dall’edito, non appare plausibile annoverare tale complesso come una possibile ‘casa sacra’.

⁶⁰ Dello stesso avviso è anche E.C. Portale: cfr. PORTALE 2018, pp. 153-154.

⁶¹ CAHILL 2002, pp. 212-222 e 281-283.

⁶² PORTALE 2014.

⁶³ La *plateia* C sarebbe interpretata come un’arteria commerciale che assicurava il collegamento tra il porto e l’entroterra in direzione di Catania (LENTINI 1998, p. 74).

⁶⁴ LENTINI 1993-1994; LENTINI 1998, p. 76.

⁶⁵ Come invece sembra avvenire per la casa 1 dell’*insula* A10.

⁶⁶ Su questa struttura si vedano anche le considerazioni in MERTENS 2006, pp. 346-348.

⁶⁷ Come, per esempio, nelle due grandi case della *plateia* B, presso l’incrocio 6 (isolati A7 e B7). E così come nella casa prospiciente il propileo, a N dell’area sacra presso il torrente Santa Venera (isolato B1) dove, in comune con la casa 15 dell’isolato C4, vi è anche l’ingresso a protiro.

⁶⁸ LENTINI 1993-1994, p. 1007; LENTINI 1998, p. 83, fig. 15.

⁶⁹ LENTINI 1998, p. 83.

Fig. 9. Naxos: a. isolato C4, con evidenziate la Casa 1-2 o cosiddetta “Casa del Tesoretto” e la Casa 14; b. planimetria della Casa del Tesoretto (rielaborazione da MERTENS 2006, figg. 620-621); c. planimetria della Casa 14 (elaborazione da LENTINI 1998, fig. 15).

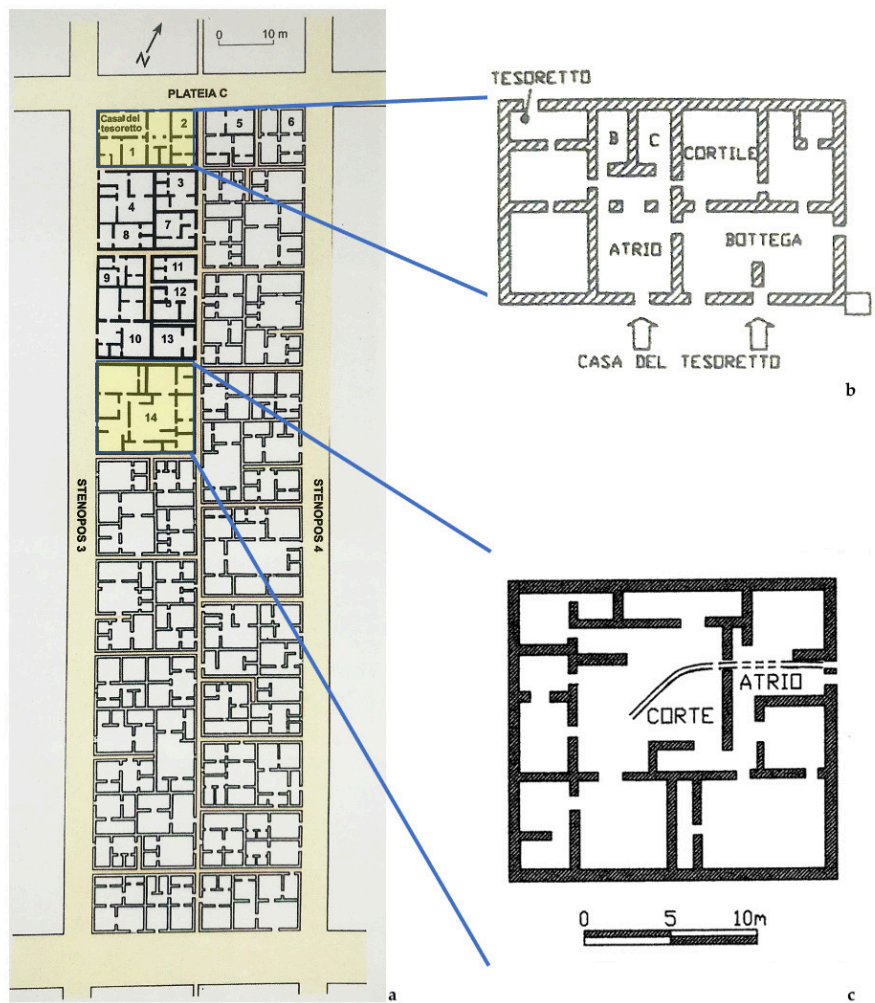


Fig. 10. Naxos, isolati A10 e C10, incrocio *plateia* A e *stenopoi* 10-11, con evidenziata in giallo la Casa 1 (elaborazione da LENTINI 2009, fig. 5).

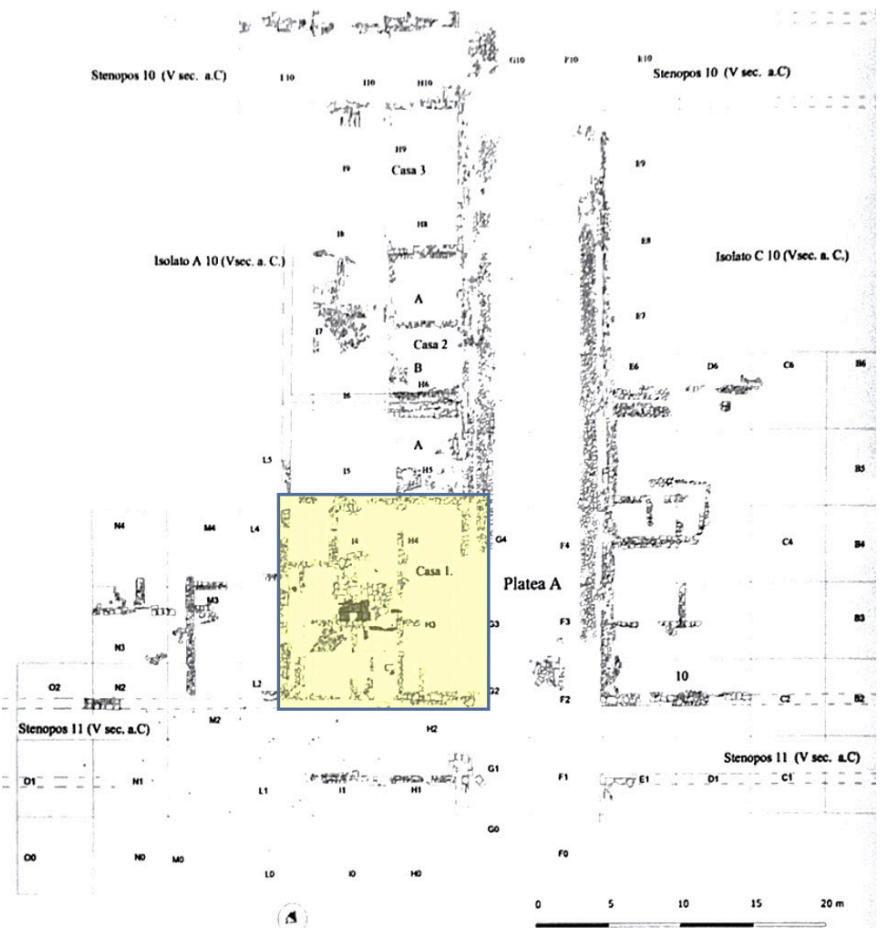




Fig. 11. Gela, area stazione vecchia, evidenziati in giallo l'edificio I e l'edificio III affacciati sullo *stenopos* III (elaborazione da SPAGNOLO 1991, tav. XXXVII e tav. XL).

Per Naxos occorre inoltre menzionare alcune altre situazioni che potrebbero avere un potenziale irrisolto e in grado di fornire nuovi elementi per poter ragionare sul fenomeno delle 'case sacre'. Nell'isolato A10, lungo la *plateia* A, la Casa 1 (all'angolo N-E *insula*), accessibile dallo *stenopos* 11, presenta una corte centrale pavimentata a grandi lastre di calcare e dotata eccezionalmente di un pozzo. Sullo *stenopos* 11, di fronte all'ingresso della casa sono stati trovati alcuni frammenti di *sima* frontonale. Gli ambienti sul lato occidentale sembrano essere quelli più ampi e regolari. Nell'amb. A, in particolare, è testimoniata la presenza di una banchina quadrangolare nell'angolo S-E da cui provengono anche due esemplari di grandi arule decorate con *zoomachia*⁷⁰. Tale edificio è il risultato della somma di più case post-460 a.C. ed è stato messo in relazione dagli scavatori con il ritorno degli esuli da Leontinoi e con la conseguente rioccupazione della città⁷¹. Lungo la *plateia* B, all'altezza dell'incrocio 6, sono state scoperte due ulteriori ampie abitazioni (rispettivamente m 12,5 x 13,75 e m 10,5 x 12 circa), a conferma che le case con i prospetti sulle *plateiai* dovevano avere un'estensione più ampia. Gli edifici affacciati sulle arterie principali e specialmente quelli in prossimità degli incroci sembrerebbero inoltre oggetto di una particolare monumentalizzazione (fig. 10). Un'antefissa silenica è stata rinvenuta in prossimità dell'incrocio 3 della *plateia* C, ed un'altra sulla *plateia* B, in corrispondenza dell'incrocio 4, mentre presso il vicino incrocio 3 è stata raccolta un'antefissa a palmetta. Anche le terrecotte architettoniche infatti, piuttosto rare all'interno dei settori abitativi votati a residenza privata, possono infatti costituire un utile indizio che, se inserito all'interno di un valido sistema complessivo, può aiutare a definire meglio la funzione di queste particolari dimore urbane⁷².

Gela

A Gela sono alcuni edifici dell'area della stazione vecchia, collocati tra gli *stenopoi* III e IV, a destare particolare attenzione. L'Edificio orientale I è largo circa m 14 (la lunghezza N-S non è stata raggiunta) ed è caratterizzato da una serie di ambienti disposti attorno ad un cortile scoperto. In questo caso non è presente la *pastas* e sembra tutto sommato trattarsi di una casa semplice e piuttosto modesta (fig. 11). Tuttavia, alcuni elementi lasciano piuttosto perplessi circa una sua destinazione esclusivamente privata. Inizialmente interpretato come un modesto edificio di culto ad uso dei vasai, o come un magazzino/deposito di *ex-voto* da mettere in relazione ad un impianto di servizio connesso con un vicino santuario, la lettura dell'edificio è stata successivamente rivista a favore di una più plausibile interpretazione come casa-officina⁷³. Il fatto però che la casa I si trovi affrontata ad un altro edificio di cui invece si nutrono pochi dubbi

⁷⁰ LENTINI 2009, pp. 14-17.

⁷¹ La riappropriazione delle proprietà da parte degli esuli rientrati in patria pare non abbia intaccato l'assetto urbano generale, ma alcune estensioni e nuove partizioni interne agli *oikopeda* relative alle singole abitazioni testimoniavano l'avvento di questo fenomeno migratorio di ritorno. Alcuni lotti e case potrebbero infatti essere il risultato e l'effetto della redistribuzione delle proprietà avvenute dopo il rim-

patrio degli esuli: ASHERI 1980, pp. 158-159.

⁷² *Contra*: RUGA 2010. Cfr. *infra*, p. 59.

⁷³ Per un'analisi dettagliata dell'edificio si veda SPAGNOLO 1991. Per l'interpretazione delle strutture ad Ovest dello *stenopos* III come casa-bottega cfr. anche SPAGNOLO 2000, p. 181, dove l'edificio III ad Est dello stesso *stenopos* viene interpretato come un possibile "santuario di quartiere". In generale sulla coroplastica gela e sul fenomeno

Fig. 12. Agrigento, Porta II, Isolato I, Casa A (elaborazione da DE ORSOLA 1991, fig. 2).



circa la sua funzione sacra, e che essa sia nelle vicinanze di un'area sacra a carattere pubblico come quella dell'*Athenaion* arcaico, lascia tuttavia ancora aperta una lettura in chiave più 'comunitaria' e a carattere maggiormente sacrale⁷⁴. Non è infatti da escludere che la casa-bottega (casa I) sia stata utilizzata anche come una 'casa sacra' e quindi come un luogo di ritrovo e di aggregazione per associazioni civiche geloe. D'altronde, la testimonianza dell'esistenza di edifici con funzione 'ibrida' è riportata dalla celeberrima iscrizione di *Demotionidai/Dekeleis* (IG 2.2, 841b), in cui si menziona un negozio di barbieri ad Atene descritto come un luogo di ritrovo informale in cui venivano pubblicate le notizie circa i nuovi candidati per l'ammissione all'interno della fratria⁷⁵.

Anche l'isolato ad Est dello *stenopos* III appare degno di nota. Una parte scavata dell'edificio orientale III che si affaccia sulla strada lascia pensare che esso non fosse così diverso dall'edificio I appena trattato, di cui costituisce quasi un doppione speculare⁷⁶ (fig. 11). La casa è costruita con grossi blocchi ben squadrate, come per l'edificio I. Vi sono attestati muri che presentano tracce di intonaco. Il cortile 13 (di cui è stato messo in luce solo l'angolo N-W) è accuratamente pavimentato con piccoli ciottoli e all'interno di esso si apre una cisterna del tipo a campana o a bottiglia, con anello fittile all'imboccatura, scavata per 2 m. L'ubicazione in prossimità di aree sacre o di zone pubbliche a carattere civile, gli edifici speculari ai due lati della stessa strada, la presenza di una cisterna o di un analogo apprestamento funzionale alla raccolta delle risorse idriche, l'accuratezza in alcune finiture strutturali (cortili pavimentati, intonaci sui muri, ecc.), appaiono tutte costanti comuni alle 'case sacre' ipotizzate finora, e i casi di Naxos e Gela non sembrano fare eccezione.

Agrigento

All'interno di una rassegna delle possibili 'case sacre' occorre annoverare anche Agrigento. In particolare, la casa A dell'isolato I del quartiere di Porta II, posta all'interno di un isolato abitativo, restituisce, come ad Himera, numerosi materiali a destinazione votiva⁷⁷. Si tratta di un'abitazione di fine IV-inizi III secolo a.C., grande circa mq 306,

della riproposizione degli stessi votivi del santuario rupestre anche in abitato e in contesti urbani, si veda SPAGNOLO 2000, p. 179. Sull'impiego dell'acqua che accompagna sistematicamente l'attestazione di questi stessi votivi si veda anche PORTALE 2012, p. 178.

⁷⁴ Cfr. LA TORRE 2018, p. 238.

⁷⁵ Riguardo a questi spazi ibridi e al caso del testo di *Demotionidai/Dekeleis* (IG 2.2, 841b) si veda LAMBERT 1993, p. 13 e, in particolare, nota 47.

⁷⁶ SPAGNOLO 1991, p. 64.

⁷⁷ PORTALE 2012, p. 185.



Fig. 13. Morgantina: planimetria generale impianto di età classica con indicazione dei santuari ipotizzati da M. Bell (BELL 2011): A - B. Santuari a Nord; C. Santuario Ovest; D. Santuario Sud e “Priest’s house”; E. Santuario nell’agorà; F. Santuario in contrada Drago (elaborazione da MANISCALCO 2015, tav. 1)

con ambienti distribuiti su differenti quote e un cortile ad L, all’interno del quale vi è anche una cisterna scavata nella roccia⁷⁸ (fig. 12). Dal punto di vista dei tipi votivi, la casa A di Agrigento mostra evidenti affinità con i contesti di Morgantina e di Himera. Le vaschette, i bacili, i *louteria* e le installazioni idriche di vario tipo (pozzo, cisterna, canaletta), suggeriscono lo svolgimento di pratiche lustrali che, abbinate alla connotazione dei votivi e ai numerosi unguentari, farebbero pensare ad attività connesse con la preparazione della sposa⁷⁹. Interpretare tale edificio come un qualcosa di più che una semplice abitazione privata appare del tutto plausibile, a giudicare non solo dal materiale ritrovato al suo interno, ma anche dagli apprestamenti legati all’utilizzo dell’acqua, funzionali sicuramente alle attività rituali ma anche alla raccolta delle risorse idriche con finalità pratiche e quotidiane⁸⁰. Appare inoltre utile menzionare il limitrofo santuario rupestre, fulcro di quello che probabilmente era un culto civico su scala più ampia, ma che probabilmente costituiva – come avviene anche per altre realtà urbane – il corrispettivo ‘pubblico’ di quelle prassi rituali a carattere paracomunitario, che invece dovevano connotare le ‘case sacre’ situate nell’abitato⁸¹.

Morgantina

Luoghi sacri privi di uno sviluppo architettonico templare sono stati riconosciuti anche a Morgantina. Lo scavo nell’area dell’abitato di età classica (Serra Orlando), storicamente diretto da missioni americane, ha infatti consentito di mettere in luce alcuni edifici interpretati come piccoli santuari urbani. M. Bell utilizza per Morgantina un’espressione molto suggestiva, nonché particolarmente adatta all’argomento trattato in questa sede; egli fa infatti riferimento a “*hiera oikopeda*” indicando con tale espressione tutti quei lotti urbani occupati da santuari che per la loro forma architettonica appaiono del tutto simili a delle normali case private (fig. 13). Risulta dunque evidente, sostiene Bell, che in questi casi non è possibile valutare la presenza di un *temenos* nel senso tradizionale del termine. Inoltre, sempre secondo gli scavatori americani, Morgantina sembrerebbe connotarsi per una pervasività diffusa di culti ctoni; i santuari individuati all’interno dei lotti urbani vengono infatti tutti accostati al culto di Demetra e Persefone⁸². Questi però dovevano funzionare in un modo piuttosto peculiare, poiché si rapportavano al tessuto civico sull’intima scala di quartiere e non di città. Chi li frequentava – afferma ancora Bell – erano probabilmente i vicini di casa o di quartiere

⁷⁸ DE ORSOLA 1991.

⁷⁹ PORTALE 2012, p. 182.

⁸⁰ Inoltre, all’interno di una cisterna di un lotto vicino (cisterna 2, casa C) è attestato uno scarico con votivi di VI-IV sec. a.C. con busti, statuette con pettorali, offerenti del porcellino, Artemidi sicule, recumbenti su *kline*, Athena *Ergane*: DE ORSOLA 1991, pp. 78-79.

⁸¹ Cfr. anche PORTALE 2012, pp. 185-187.

⁸² Anche l’ambito extraurbano confermerebbe il ruolo religioso centrale per la città rivestito dalle figure di Demetra e Kore, divinità a cui sarebbe dedicato il santuario in contrada S. Francesco Bisconti. Per una recente disamina su questo contesto si veda RAFFIOTTA 2015 (ivi bibliografia precedente).

e, in primo luogo, le donne: “Nella vita religiosa della *polis*, i santuari di quartiere, a Morgantina, ad un certo punto, sembrano aver preso il posto dei grandi culti civici del passato”⁸³.

La planimetria dei santuari ellenistici riconosciuti a Morgantina è quella del cosiddetto “santuario a cortile”, del tutto paragonabile ad una casa di età ellenistica⁸⁴. A Nord dell’agorà, si segnala la presenza del cosiddetto “santuario Nord” (fig. 13A), che occupava un lotto normale sul lato orientale dello *stenopos* 4 e al suo interno ospitava due altari: uno di piccole dimensioni e datato al 350-325 a.C., e l’altro, più grande, datato alla fine del II sec. a.C. All’interno di questo complesso è stato trovato anche un *set* di *pithoi*, a testimonianza forse di come tali dimore erano utilizzate anche da magazzino. Depositi votivi sono stati ritrovati attorno ai due altari poc’anzi menzionati: la coroplastica (statuette di figure femminili) va dal V sec. a.C. fino alla fine del IV a.C., di cui la maggior parte è databile tra il 350 e il 325 a.C.⁸⁵. Da questo complesso si segnala anche il rinvenimento di un diadema d’argento, di diversi frammenti di vasi centuripini e di vasi stile Gnathia. Nell’area ad Ovest, immediatamente adiacente a questo complesso, sono emerse due cisterne riempite da una quantità notevole di coroplastica votiva, nonché due *louteria* fittili finemente decorati e altre statuette femminili con alto *polos*. Si segnala come la maggior parte della coroplastica e delle offerte votive era accumulata vicino ad una banchina rivestita con stucco. Sembra inoltre probabile che un altro santuario dello stesso culto, ubicato proprio sull’altro lato della stessa strada, occupasse anch’esso un lotto originario che poi, solo in un secondo momento, fu allargato (fig. 13B).

A Sud, ancora all’interno dell’abitato ma in prossimità delle mura urbane, vi sono la cosiddetta “*Priest’s house*” e il Santuario Sud (fig. 13D), a cui è possibile ricondurre sei stanze e un cortile centrale. Anche in questo caso le installazioni idriche non mancano: una cisterna, una canaletta e un bacino rivestito con malta idraulica indicano la presenza e dell’utilizzo dell’acqua⁸⁶. Le stesse associazioni ricorrono in maniera perentoria anche nel cosiddetto “santuario Ovest”, sulla strada 14 (fig. 13C): la presenza di installazioni legate all’utilizzo dell’acqua è assicurata dal cosiddetto ambiente a *tholos*, appartenente ad un complesso termale di età ellenistica costruito a Nord, adiacente al santuario, e caratterizzato da muri rivestiti con malta idraulica⁸⁷. Secondo M. Bell, la scoperta occasionale di terrecotte di carattere votivo, soprattutto dei tipi associati con il culto di Demetra e Persefone, lascia un buon margine di probabilità circa la possibile presenza di piccoli santuari anche nella parte occidentale dell’abitato: “in ogni caso, in considerazione del rapporto tra area scavata e numero di santuari riconosciuti, si può calcolare che nelle aree ad Ovest non ancora scavate ci fossero una decina di altri santuari dello stesso culto: in effetti, un santuario quasi su ciascuna strada”⁸⁸. E ancora: “anche se le divinità non partecipavano nella vita politica della città (se non su un livello simbolico), evidentemente i loro santuari erano inseriti nel tessuto urbano come fossero delle case dei cittadini”⁸⁹.

Come appare evidente dalla breve rassegna sviluppata poc’anzi, questi complessi sono per la maggior parte forniti di importanti installazioni idrauliche: cisterne nei cortili, piattaforme e recessi impermeabilizzati funzionali alle pratiche lustrali, nicchie per il bagno. Per quanto riguarda i vani maggiori, essi risultano in genere forniti di uno o più altari, in muratura o in terracotta, e restituiscono numerosi oggetti a chiara destinazione votiva. E.C. Portale propone inoltre una lettura alternativa dell’insieme di votivi collocati all’interno di queste strutture, compresi i grandi busti tradizionalmente accostati a Demetra e Kore. Ad un’attenta analisi essi apparirebbero infatti associabili al tema della *nymphe* e alla sfera nuziale. Inoltre, le associazioni con altri fittili più correnti sembrerebbero confermare l’allusione simbolica alla tematica ninfale; sono piuttosto diffuse tanagrine e danzatrici, ma non mancano fittili piuttosto peculiari, tra cui la figura giovanile di Apollo/Dioniso, forse identificabile come un *nymphios*, ed altri fittili con palesi rimandi all’iniziazione sessuale della *nymphe*. Tra questi, vi è la “*Sandalenlöserin*”, la pupa nuda (l’ex voto caratteristico del complesso di Grotta Caruso di Locri) e soprattutto la figura femminile sulla *kline* nel cosiddetto “santuario Sud”, connotata come sposa attraverso il velo, il *polos* con applicazioni vegetali, e la *phiale*. In alcuni ambienti è inoltre evidente come lo strumentario del culto sia ammassato in aree circoscritte: vasellame potorio e per libagioni, nonché *lekythoi* e piattini, anfore e vasi domestici, *thymiateria* miniaturistici e lucerne. Tutti questi elementi concorrerebbero allo spostamento semantico dall’ambito demetriaco-koreico a quello erotico-ninfale⁹⁰. Indizi ricorrenti quali le installazioni idriche, i grandi contenitori per immagazzinare liquidi e derrate alimentari, la significativa quantità di votivi (utilizzati probabilmente per espletare particolari attività rituali all’interno di specifiche sedi), invitano a riflettere circa la natura di questi edifici posizionati all’interno di “*hiera oikopeda*”, forse da interpretare non tanto come santuari canonici quanto piuttosto come vere e proprie ‘case sacre’ o, come le definisce M. Bell, “case dei cittadini”.

⁸³ BELL 2008, p. 158.

⁸⁴ ALLEN 1985, pp. 133 e 137.

⁸⁵ SJÖQUIST 1958, pp. 158-160. Una delle poche statuette maschili è stata interpretata dagli scavatori come un Apollo o un giovane Dioniso.

⁸⁶ STILLWELL 1959, p. 171; STILLWELL 1963, pp. 169-170.

⁸⁷ Per le ultime notizie sull’impianto termale di Morgantina cfr. LUCORE 2015.

⁸⁸ BELL 2008, p. 156.

⁸⁹ BELL 2008, p. 157. Recenti riflessioni in tal senso si possono trovare anche in ZISA 2015, in particolare pp. 180-181.

⁹⁰ PORTALE 2012, p. 180.



Fig. 14. Elea, abitato sulle pendici meridionali dell'acropoli: in giallo l'edificio A.XII con relativo pozzo ubicato nelle vicinanze; in verde l'edificio A.XX che ospita all'interno dell'ambiente 50 un altro pozzo (elaborazione da CICALA 2002, fig. 11).

Rispetto alla Sicilia, le aree domestiche e residenziali scavate in Magna Grecia coprono attualmente un'estensione decisamente minore, e ciò si riflette su una casistica disponibile che appare senza dubbio più limitata⁹¹.

Elea

Procedendo in ordine cronologico, occorre menzionare alcune situazioni esplorate in anni addietro all'interno dell'abitato ubicato alle pendici meridionali dell'acropoli di Elea (fig. 14). La tecnica muraria raffinata, i diversi ambienti che restituiscono materiale mobile di qualità (testine femminili arcaiche, una con alto *polos*, forse identificabili come Demetra), nonché la presenza di terrecotte architettoniche e la vicinanza stessa all'acropoli, sono tutti elementi da tenere in considerazione per provare ad impostare una possibile rilettura di alcuni di questi complessi in chiave "paracomunitaria"⁹². Si segnala, in quest'ottica, l'edificio A.XII: l'unica struttura composta da tre vani, grande circa mq 45,70 e dotata di un pozzo/cisterna (in quest'area vi è soltanto un'unica altra attestazione di pozzo/cisterna, nell'amb. 50 dell'edificio XX)⁹³.

⁹¹ Per quanto riguarda sia la Sicilia che la Magna Grecia, appare doveroso fare un rapido accenno anche ad alcuni contesti indigeni che, ognuno con il proprio grado di ellenizzazione, possono fornire ulteriori elementi di riflessione utili all'argomento trattato. In questi contesti urbani molto significativa è infatti la presenza di case dove è possibile scorgere un evidente processo di assimilazione dell'architettura greca: si segnalano, a titolo esemplificativo, la casa 5 di Monte San Mauro di Caltagirone, dotata anche di capitello eolico e di cui si ipotizzano funzioni non esclusivamente residenziali (TOMASELLO 2016), la casa arcaica di Monte Iato, articolata addirittura su due piani e dotata di un cospicuo *set* di vasi da banchetto di produzione attica, o ancora alcune case poste sul terrazzo inferiore di Monte Saraceno (CALDERONE 1996, pp. 63-64). Tali strutture dovevano verosimilmente essere connesse con le *élite* aristocratiche indigene che, come recentemente affermato da G.F. La Torre, "fanno propri i modelli elaborati poco prima nelle colonie per edifici di particolare rilievo e li adattano alla peculiare strutturazione socio-politica delle società indigene, dove l'esibizione del rango e del prestigio si appropria di un linguaggio aulico di origine ellenica, come è possibile ri-

scontrare nei palazzetti etruschi di Murlo e Acquarossa, o nel caso di Fratte, di Serra di Vaglio e di Torre di Satriano" (LA TORRE 2018, pp. 240, con bibliografia precedente). Alla luce di tali considerazioni, non è da escludere che queste società possano in qualche modo aver assimilato e rielaborato in chiave locale un modello in realtà già esistente in ambito greco, quello delle 'case sacre' (e non quello, meno paragonabile, dei santuari pubblici), particolarmente adatto per edifici caratterizzati da un utilizzo degli spazi votato sia ad attività private che ad incontri partecipativi a carattere comunitario, come dovevano essere i "palazzi" signorili di alcune realtà indigene del Sud Italia (sulla preziosa attenzione rivolta al mondo indigeno che ha permesso l'individuazione di tipologie abitative ibride, a metà tra il privato e il pubblico, inserite all'interno di insediamenti urbanisticamente organizzati "alla greca", si vedano anche le recenti riflessioni di F. Pesando in PESANDO 2018, p. 12).

⁹² Si segnala il rinvenimento di un frammento ceramico con iscrizione 'DH' (NEUTSCH 1994, pp. 65-66, fig. 90).

⁹³ CICALA 2002, pp. 236-237. Per Elea si veda anche la recente disamina in CICALA 2018.

Poseidonia

Recenti scavi a Poseidonia hanno permesso di mettere in luce un edificio nell'*insula* S 2-4, la seconda in direzione ovest dal santuario meridionale. Tale struttura s' inserisce perfettamente nella griglia urbanistica costituita da *plateiai* e *stenopoi* e il suo limite ovest va a costituire esattamente l'asse mediano dell'isolato. L'edificio misura m 17 x 12 ed è databile al periodo tardo-arcaico. A livello planimetrico la struttura rimanda al modello della casa "a *pastas*": a Nord si riscontra la presenza di almeno due vani (forse tre) che si aprivano verso Sud, su un ambiente allungato (fig. 15). Quello che stupisce maggiormente di questo edificio è la tecnica costruttiva in *opus quadratum*, di cui si conservano almeno cinque livelli (con alzato verosimilmente in mattoni crudi), realizzata in blocchi di grandi dimensioni, circostanza inconsueta per un quartiere abitativo di età arcaica. Il confronto immediato che è possibile instaurare è con la situazione di Selinunte (quartiere meridionale): come si è già avuto modo di accennare, l'acropoli selinuntina presenta una problematica del tutto assimilabile, a tal punto da far chiedere agli editori "cosa è privato e cosa è civile" tra questi edifici che, per tecnica muraria, nulla hanno da invidiare a quelli santuariali. G. Zuchtriegel è tornato recentemente su questo tema, tanto spinoso quanto affascinante, convenendo sul fatto che "i termini "pubblico" e "privato" vanno virgolettati poiché è proprio la distinzione netta tra questi due termini che si dovrebbe superare al fine di comprendere meglio le dinamiche sociali e produttive dietro le forme del costruire nella città tardo-arcaica"⁹⁴. Proprio nell'ottica della lettura che s'intende fornire, la recente scoperta dell'abitazione collocata nell'isolato S 2-4 di Poseidonia potrebbe costituire un importante caso di studio per approfondire la possibilità che si tratti di una delle più antiche 'case sacre' di Magna Grecia. La tecnica costruttiva assimilabile a quella utilizzata nelle opere pubbliche dei santuari, messa in relazione alla capacità economica di una qualche *élite* aristocratica da G. Zuchtriegel, potrebbe essere spiegata anche chiamando in causa finanziamenti da parte di associazioni civiche, con disponibilità economiche di un certo tipo⁹⁵, così come è stato anche supposto per il caso di Selinunte.

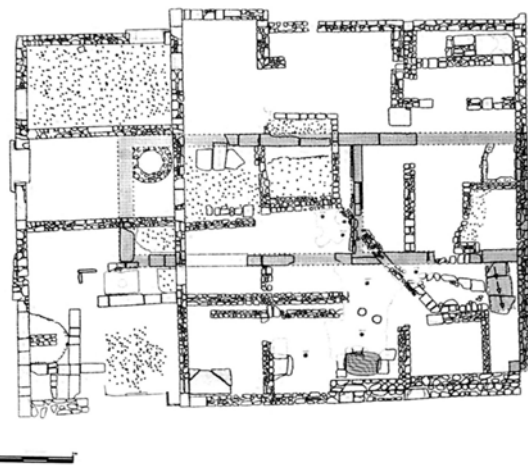


Fig. 15. Poseidonia, edificio dell'*insula* S2-4 (da ZUCHTRIEGEL 2018, fig. 2).

Sibari

Tra gli edifici di culto inglobati all'interno dei quartieri abitativi sono stati annoverati, in passato, anche alcune strutture scavate a Sibari. In particolare, nell'edificio F è stato rinvenuto un deposito votivo in un angolo della costruzione, all'interno del quale erano due coppe ioniche rovesciate⁹⁶. Si aggiunga che sul lato Nord dell'asse maggiore, sono stati identificati altri due edifici che per ubicazione, planimetria e impegno costruttivo, possono forse essere identificati con edifici ad uso pubblico. L'area che li separa dall'edificio F, posto più a Sud, è stata di conseguenza letta come uno spazio funzionale alla comunità, non impegnato da costruzioni private (fig. 16). Le scarse notizie relative a queste evidenze non permettono ovviamente di avanzare ipotesi più accurate, soprattutto in relazione alla presenza certa di 'case sacre'. Tuttavia, ai fini della nostra rassegna appare comunque degna di nota l'osservazione di E. Carando, che lascia alcuni margini di discrezionalità rispetto alla possibilità che alcune abitazioni in quest'area potessero essere utilizzate per scopi civici e paracomunitari⁹⁷. Anche in questo caso, una suggestione che andrebbe opportunamente approfondita.

⁹⁴ ZUCHTRIEGEL 2018, p. 102. E ancora: "Quello che occorre sottolineare, invece, è che un'analisi del modo di costruire non può prescindere dalle forme dell'abitare e dell'assetto ideologico delle comunità locali cui si analizzano i resti architettonici. Così come le abitazioni di Torre di Satriano o di Pithecusa sono comprensibili solo sullo sfondo di una lettura complessiva della società che le hanno realizzate, ossia superando approcci limitati alla comparazione formale e tipologica su ampia scala, così anche l'architettura delle città coloniali della Magna Grecia non si comprende analizzando solo il

dato materiale, ma approfondendo "l'immaginario sociale" (GRECO 2018) e le dinamiche socio-economiche e culturali alla base di queste comunità nella 'diaspora' occidentale" (ZUCHTRIEGEL 2018, p. 110). Per un confronto con Selinunte cfr. *supra*, pp. 43-45.

⁹⁵ Sulle disponibilità economiche e sulla capacità di gestione finanziaria delle associazioni civiche si vedano, per esempio, le tavolette di Locri: cfr. *supra*, p. 40, nota 23.

⁹⁶ CARANDO 1999, p. 170, fig. 4; GUZZO 1996, p. 125.

⁹⁷ CARANDO 1999, pp. 170-172.

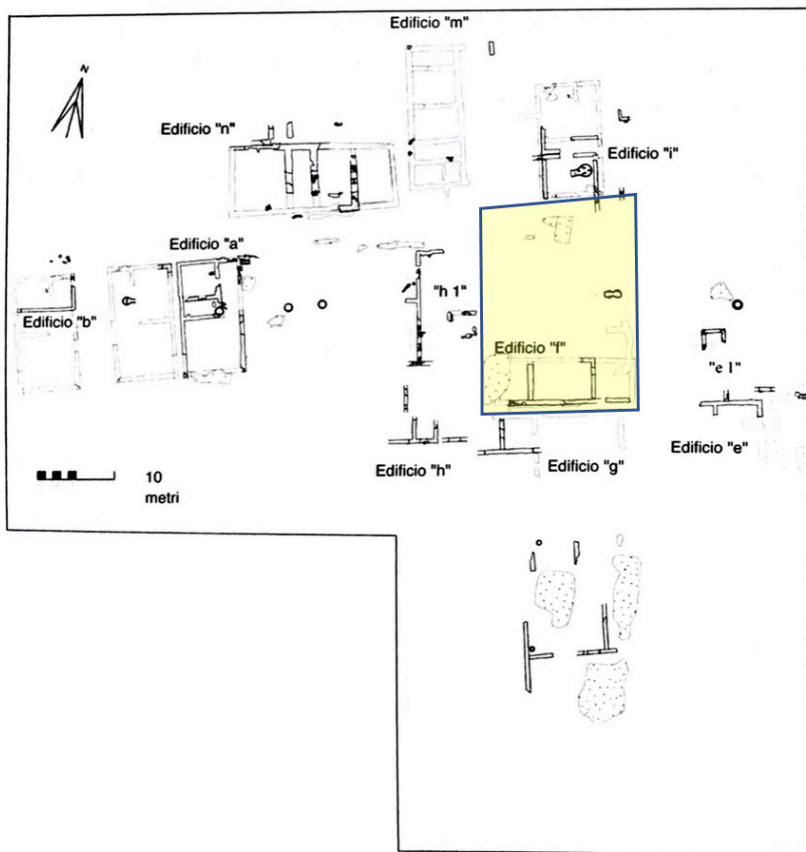


Fig. 16. Sibari, Edificio F e area libera antistante a Nord (elaborazione da CARANDO 1999, fig. 3).

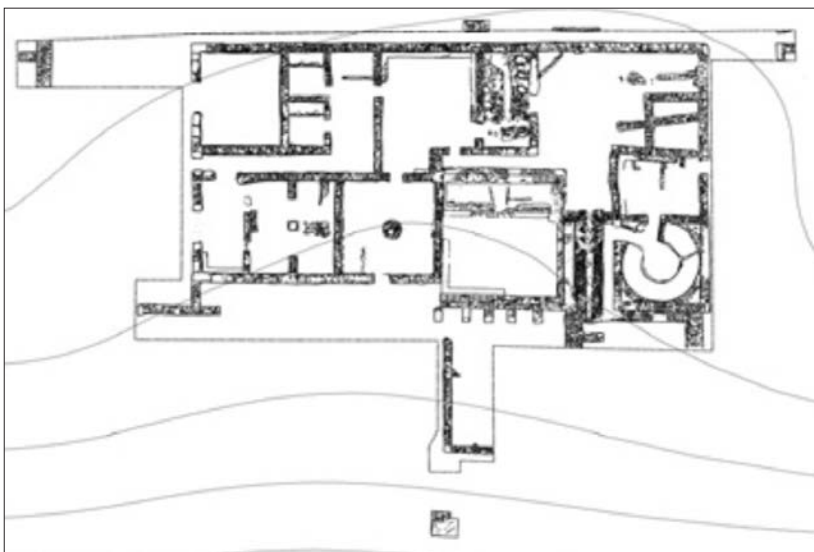


Fig. 17. Caulonia, edificio di “casamatta” (dettaglio da IANNELLI *et alii* 2016, fig. 2).

Caulonia

Rimanendo sulla costa ionica, nella porzione di abitato posto sulla fascia a mare di Caulonia è possibile imbattersi in un contesto piuttosto singolare. Nei pressi di una “casamatta”, all’interno dell’isolato B1, tra gli *stenopos* sII e sIII, è stato infatti scavato un edificio unico nel panorama cauloniense. Esso si estende all’interno di uno spazio solitamente destinato a due abitazioni, corrispondente, al momento, a circa mq 530⁹⁸ (fig. 17). L’impianto originario della casa risalirebbe alla seconda metà del IV sec. a.C. e comprenderebbe parecchi vani di dimensioni variabili, tra cui ambienti caratterizzati da una notevole cura dedicata ai particolari architettonici, agli elementi decorativi e alle rifiniture

⁹⁸ Soltanto la cosiddetta “Casa del Drago” (con mosaico pavimentale) e quella dell’*Insula I* scavata da P. Orsi (mq 480 circa), caratterizzata da colonne che monumentalizzavano l’ingresso, occupano spazi

così ampi (IANNELLI 2010, p. 138): anch’esse sarebbero meritevoli di una revisione sistematica finalizzata ad una miglior comprensione della loro natura e del loro possibile ruolo di ‘case sacre’.

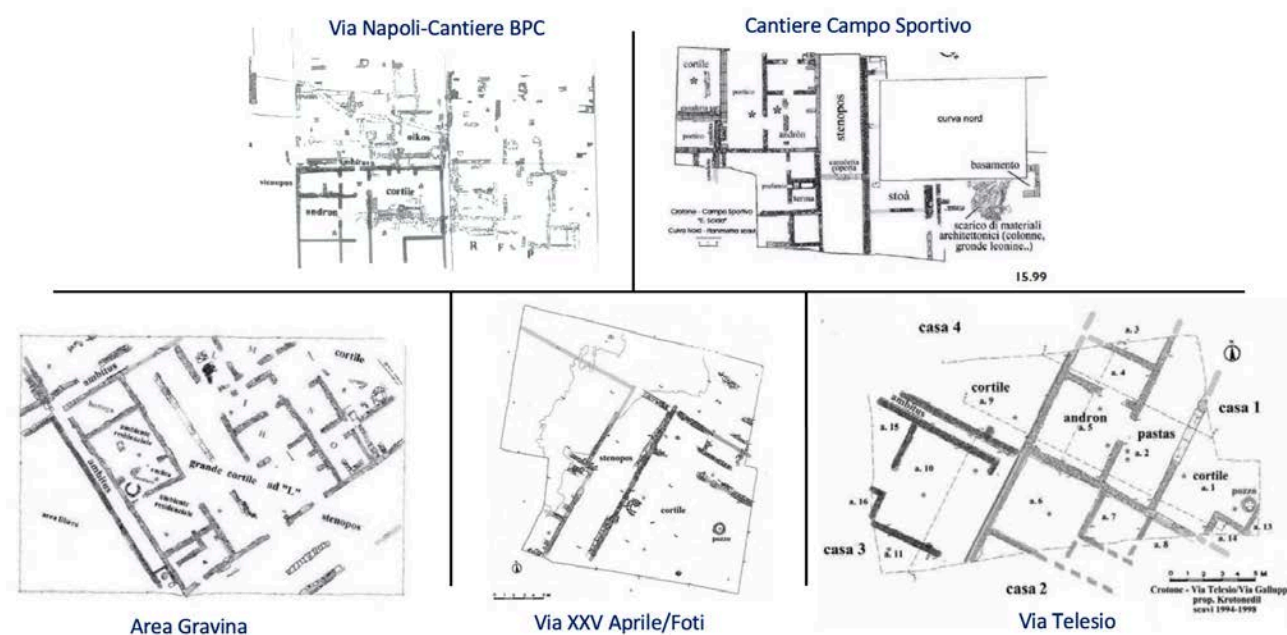


Fig. 18. Crotona, aree di scavo in area urbana (elaborazione da RUGA 2010, figg. 15.98-102).

murali, elementi che hanno spinto gli scavatori ad interpretarli come stanze di rappresentanza. Almeno per quanto riguarda l'ultima fase, è evidente che si tratti di ambienti nei quali si svolgevano pasti rituali. L'elemento dell'acqua torna in maniera perentoria anche in questo caso, con modalità e fruibilità tuttavia differenti rispetto alla maggior parte degli esempi citati finora. Un valido parallelo potrebbe forse instaurarsi con l'area sacra collocata nelle vicinanze delle terme ellenistiche di Morgantina⁹⁹. L'edificio viene messa in connessione da M.T. Iannelli con una qualche forma di ritualità di tipo domestico e, più precisamente, con "riti misterici o [...] cerimonie in cui l'acqua era elemento essenziale"¹⁰⁰. Da segnalare inoltre come l'area immediatamente a S di questo complesso fosse in antico probabilmente caratterizzata da una forte depressione, funzionale al deflusso delle acque provenienti da monte verso mare. Questa zona, caratterizzata, oltre che dall'impianto termale, anche probabilmente da alcune strutture funzionali alla regimazione delle acque, invita nuovamente a considerare come primario il rapporto che tali edifici dovevano avere con l'elemento acquatico, non soltanto da un punto di vista simbolico ma anche in relazione alla possibile connessione topografica tra alcune particolari categorie di edifici – come potrebbero essere le 'case sacre' – e l'acqua¹⁰¹.

Crotona

A Crotona, alcuni contesti abitativi restituiscono molto materiale votivo ed evidenti tracce rituali. Ancora più che in alcuni dei casi già menzionati, è certamente possibile che i contesti crotoniati siano semplicemente da ricondurre ad attività rituali svolte all'interno di abitazioni private, ma la ricorrenza di alcune associazioni invita tuttavia a riservare maggior attenzione ad alcuni di questi. Come osserva A. Ruga, a Crotona nel corso del IV sec. a.C. è possibile notare nell'ambito dell'edilizia privata un ricorso maggiore ad antefisse decorate con divinità o altri esseri mitologici. In particolare, si segnalano una *Artemis Bendis* proveniente dagli scavi in via Telesio, una Afrodite da quelli di Fondo Gesù, e un Eracle da via Panella. Secondo l'autore tali attestazioni testimonierebbero l'utilizzo di terrecotte architettoniche soltanto a fini apotropici, "per istintiva e popolare credenza che questi temi decorativi proteggessero ulteriormente la casa e i suoi occupanti" e, di contro, nulla avrebbero a che fare con una connotazione sacrale degli edifici¹⁰². La questione appare piuttosto controversa e, alla luce della scarsa frequenza con cui si rinvencono terrecotte architettoniche, in giacitura primaria, all'interno di un quartiere abitativo di età greca, tale assunto andrebbe forse riconsiderato. A Crotona stessa, i contesti abitativi da cui provengono le antefisse e gli edifici limitrofi restituiscono infatti una notevole quantità di votivi, spesso collocati in vani palesemente allestiti a scopo rituale (fig. 18). Anche nel sito di Vigna Nuova, in

⁹⁹ Cfr. *supra*, p. 55, nota 87.

¹⁰⁰ IANNELLI 2010, pp. 140-141. Cfr. anche MOLLO 2018, pp. 317-318.

¹⁰¹ Cfr. il caso locrese, *infra*, p. 63. Per l'interpretazione dell'edificio

cauloniato come una possibile 'casa sacra', cfr. ELIA, MEIRANO 2016, p. 431.

¹⁰² RUGA 2010, p. 217.

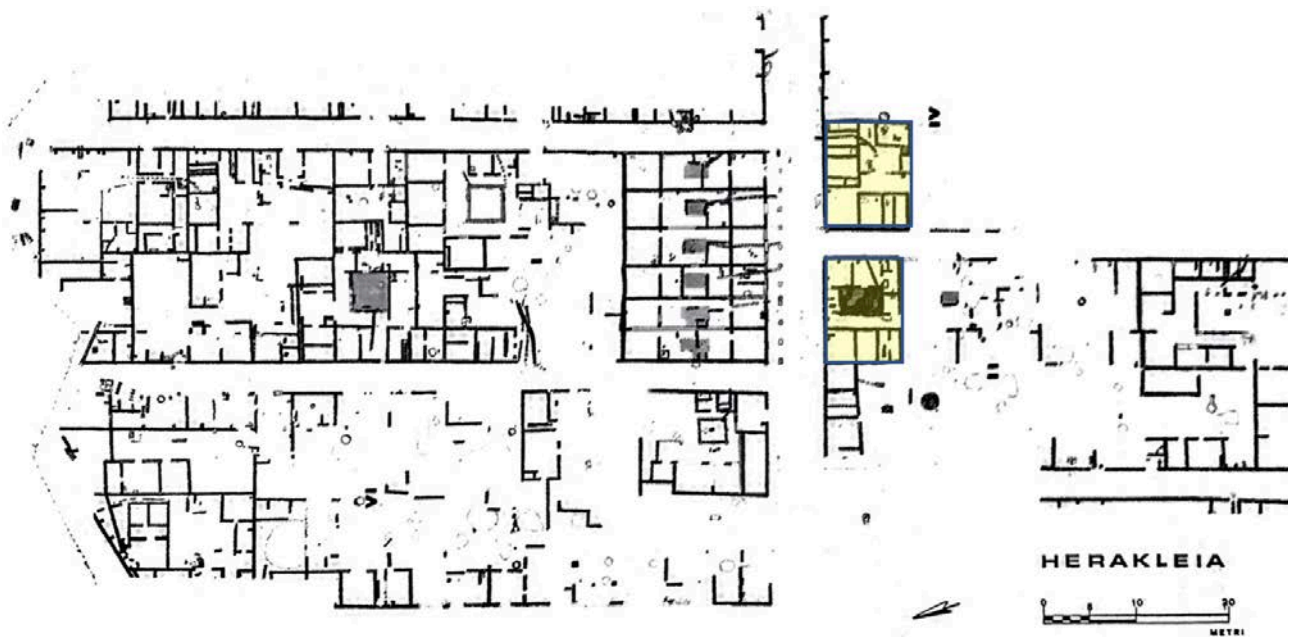


Fig. 19. Eraclea, Isolati I-IV; evidenziate (in giallo) due case a cortile centrale affrontate (elaborazione da Giardino 1996, fig. 6).

corrispondenza del confine urbano verso l'interno e in prossimità di un complesso santuarioale extraurbano, sono state rinvenute tracce di un'abitazione a due o più vani, dotata di un cortile pavimentato con scaglie di arenaria. Agli angoli dei muri perimetrali colpisce l'utilizzo di grossi blocchi squadrati¹⁰³. Per Crotona non è possibile spingerci oltre; i dati disponibili non permettono di verificare in maniera più accurata la possibilità che tali contesti possano essere qualcosa di più che semplici dimore private e, per il momento, appare opportuno segnalare gli elementi 'sospetti' senza forzare troppo la lettura in chiave comunitaria di questi edifici, che meriterebbero senza dubbio un maggior approfondimento al fine di comprendere meglio la loro reale antica natura.

Eraclea

Per quanto riguarda la vicina Eraclea, si segnalano alcuni edifici collocati nel quartiere occidentale. Si tratta di case a peristilio ubicate nelle *insulae* I e II e caratterizzate da una planimetria molto simile.

La casa nell'*insula* I è composta da cinque stanze più grandi, con pareti intonacate ed affrescate, nonché cornici modanate in stucco. La casa nell'*insula* II (casa meridionale) ha una superficie superiore ai mq 300. Al centro del peristilio di quest'ultima si segnala l'eccezionale presenza di una fossa-altare di forma rettangolare, con un deposito votivo adagiato su uno strato di carbone e ossa bruciate di animali e costituito da cinque vasi acromi (tre scodelloni triansati e due *oinochoai*) e una monetina d'argento, deposta all'interno di uno degli scodelloni¹⁰⁴. La restante documentazione archeologica della casa invece suggerirebbe una frequentazione dell'edificio nel III e II sec. a.C.¹⁰⁵. A giudicare però dalle evidenze emerse, dalla collocazione topografica (*in primis* la casa "gemella" sull'altro lato della strada), tale situazione potrebbe rivelare l'esistenza di un rituale comunitario espletato all'interno del cortile di una "casa sacra" che, anche in questo caso, meriterebbe una revisione sistematica dei dati per poter avere elementi più sostanziali ai fini di una lettura che, al momento, può ritenersi soltanto valida come ipotesi di lavoro¹⁰⁶ (fig. 19).

¹⁰³ Purtroppo le informazioni riguardo al contesto sono molto scarse; gli unici dati editi si trovano in BORRELLO 1993, fig. 2B e, recentemente, un rapido accenno in LUBERTO 2018, p. 163.

¹⁰⁴ Da segnalare l'unicità delle forme ceramiche utilizzate, che rende complicato l'esatto inquadramento cronologico.

¹⁰⁵ GIARDINO 1996, pp. 152-155.

¹⁰⁶ Un altro deposito, questa volta di tabelle fittili, è stato rinvenuto nell'isolato 6, ed è databile entro la prima metà del IV sec. a.C. Esso

era costituito da una fossa all'interno della quale in più strati sovrapposti sono stati ritrovati *pinakes* raffiguranti cavalieri e recumbenti (GIARDINO 2012, pp. 103-104, figg. 7-10). Il deposito, più antico, venne tagliato da un muro diagonale che costituisce invece il limite occidentale dell'isolato stesso. In proprietà Favale è stato scavato un deposito simile, probabilmente connesso con l'area sacra di Varatizzo. Senza dubbio ad Eraclea, così come per altre realtà, è possibile constatare una certa omogeneità tra i votivi di area sacra e quelli di abitato.

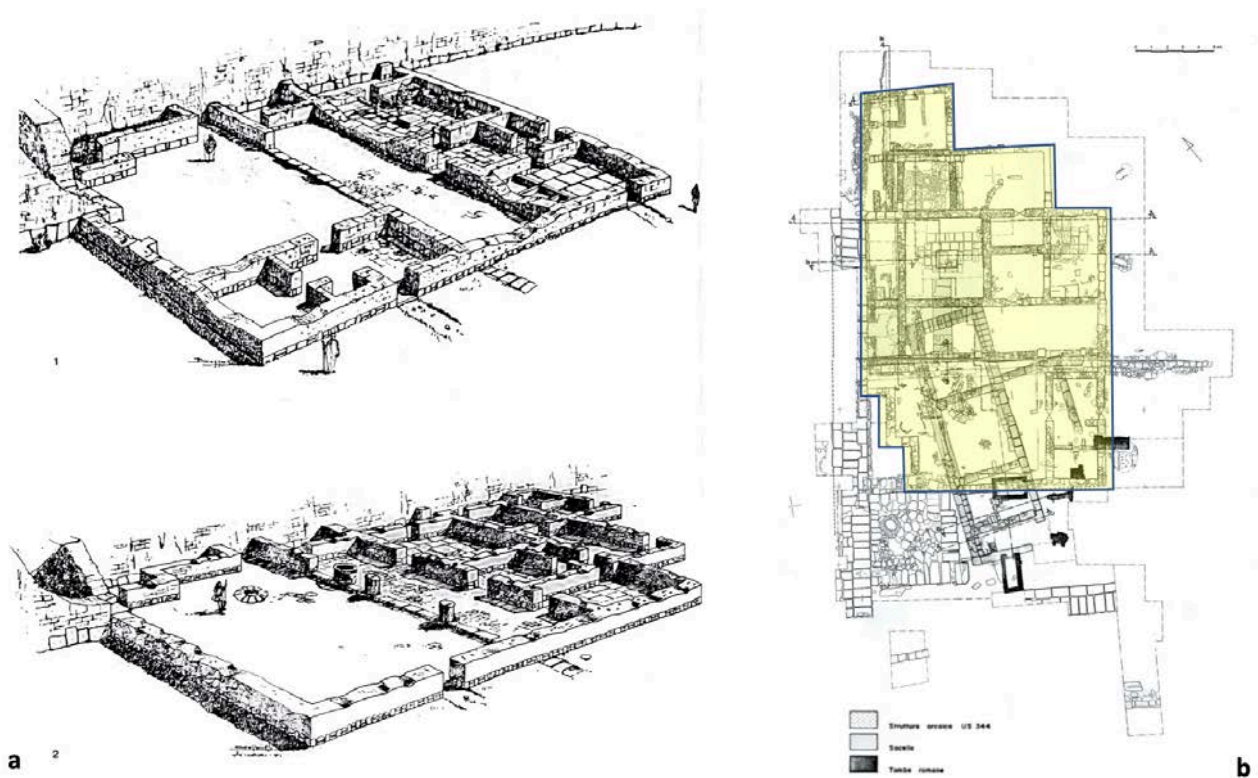


Fig. 20. Locri, Casa dei leoni: a. piante prospettive fasi CI e CIV; b. planimetria generale (elaborazione da *Locri IV*, tav. XLI e foglio 1).

Locri Epizefiri

Riguardo alle aree a carattere residenziale indagate in Magna Grecia, costituisce infine un caso di primaria importanza quello di Locri Epizefiri. Cercando indizi della presenza di ‘case sacre’ nella colonia locrese, appare opportuno menzionare fin da subito la cosiddetta “Casa dei leoni”. Si tratta infatti di un grande edificio provvisto di ampio cortile che si impiantò nella seconda metà del IV sec. a.C. su alcune preesistenze sacre (cosiddetto “sacello di Afrodite”). Si è proposto di identificare tale struttura con un *Adonion*, sede di un culto privato dedicato ad Adone, a cui ben si adatterebbe la scelta della tipologia planimetrica, simile a quella di una casa di tipo più raffinato¹⁰⁷ come testimoniano anche alcune rifiniture murali interessate dall’uso dell’intonaco dipinto (fig. 20).

Altri contesti locresi, pur non permettendo di avanzare proposte certe, consentono tuttavia di richiamare il carattere ambiguo degli ambienti, meritevoli di ulteriori futuri approfondimenti. Degni di nota appaiono infatti gli strati più antichi esplorati sia nel vano D1 (cortile; fine V-inizi IV sec. a.C.), sia nell’ambiente D3, entrambi collocati all’interno dell’isolato I2, per i quali M. Barra Bagnasco parla di “sacelli di quartiere”, intesi come edifici inseriti all’interno del tessuto residenziale cittadino ma con funzioni santuariali¹⁰⁸ (fig. 21). In particolare, nel cortile D1 è stato scavato un deposito caratterizzato da tegole poste di taglio e coperto da grosse pietre al cui interno sono stati portati alla luce molti fittili eterogenei¹⁰⁹, tra cui diciotto frammenti – teste e busti – di figure femminili (con basso *polos*, tranne in tre casi in cui è presente il velo e la *stephane*) recanti in mano un bocciolo o una melagrana (o entrambi), dodici frammenti del cosiddetto “Zeus fulminante”, due figure di recumbenti e un *thymiaterion* a fiore. La notevole quantità di materiale votivo all’interno del deposito costituisce un ulteriore significativo elemento che consente di mettere in relazione l’area in questione con lo svolgimento di qualche attività di tipo rituale¹¹⁰, nonostante la presenza in epoca successiva di una fornace lasci legittimamente pensare alla bottega di un coroplasta¹¹¹. Nella parte Nord del cortile D1 si segnala

¹⁰⁷ BARRA BAGNASCO 1994, p. 243.

¹⁰⁸ BARRA BAGNASCO 2009, pp. 307-315 e p. 324. Per una trattazione sistematica cfr. *Locri II*, pp. 50-51, dove di contro si ipotizzava una destinazione artigianale dell’area.

¹⁰⁹ Nella maggior parte dei casi, a Locri, la coroplastica in abitato è stata rinvenuta in deposizione secondaria, riutilizzata per realizzare strutture, apprestamenti o superfici drenanti. L’eccezionalità degli ambienti

menzionati dell’I2 risiede proprio nel fatto che il materiale coroplastico è stato rinvenuto in giacitura primaria all’interno di un contesto abitativo. (BARRA BAGNASCO 2009, p. 55; LEONI 2016, p. 67).

¹¹⁰ Per il riesame di questo contesto cfr. LEONI 2016, p. 74, dove l’autrice ipotizza la presenza di un culto ctonio di Zeus *kataibates*, forse affiancato da Persefone.

¹¹¹ *Locri II*, pp. 51; recentemente, RIZZO 2019, pp. 42-47.

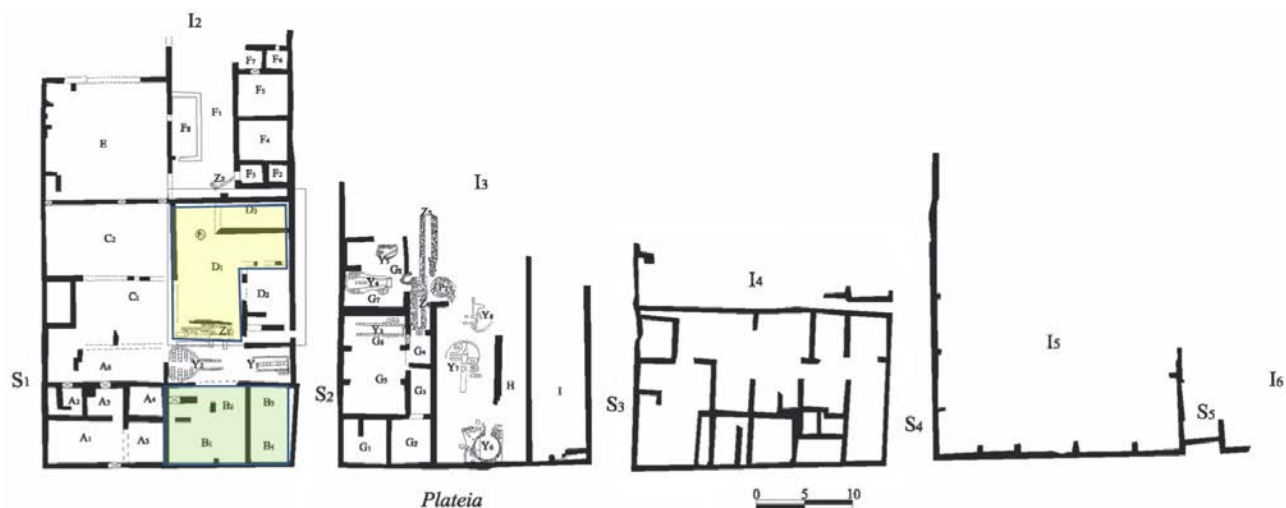


Fig. 21. Locri, Isolati I2-I6 con evidenziate le aree indicate da M. Barra Bagnasco come possibili “santuari di quartiere”: in giallo D1 e D3, in verde λ e μ (elaborazione da LEONI 2016, fig. 14).

la presenza di un pozzo (P1): anche in questo caso, i materiali rinvenuti all'interno del riempimento appaiono del tutto assimilabili ad un rituale proprio del mondo femminile, forse legato a cerimonie prenuziali¹¹². Anche altri due ambienti (denominati λ e μ, e databili al V-IV sec. a.C.), sempre adiacenti al cortile D1, restituiscono materiale votivo in quantità significativa¹¹³. L'insieme di queste attestazioni ha spinto M. Barra Bagnasco ad ipotizzare anche in questo caso la presenza di un “sacello di quartiere”¹¹⁴ (fig. 21).

Anche l'isolato I8 appare degno di nota. Il ritrovamento di due testine elmate, identificate come Athena *Ergane*, all'interno di alcune case realizzate con una tecnica costruttiva più accurata rispetto alle più consuete prassi edilizie attestate in quest'area, e associate alla presenza di alcuni *bothroi* all'interno dei quali vi erano tracce di bruciato con accanto frammenti di ossa combuste e residui di sacrifici¹¹⁵, sembra indirizzare verso una lettura in chiave religiosa anche di quest'area¹¹⁶. Proprio in virtù dell'utilizzo di blocchi in calcarenite arenacea al posto dei più consueti ciottoli, questi edifici appaiono strutturalmente differenti rispetto alle altre abitazioni degli isolati regolari¹¹⁷ e tale discrepanza potrebbe costituire un utile elemento da cui partire per impostare una revisione sistematica del contesto. La vicinanza degli isolati di Centocamere al santuario pubblico in contrada Marasà potrebbe, anche in questo caso, invitare ad una lettura in chiave “paracomunitaria”.¹¹⁸

Sembrerebbe infatti potersi intravedere una sorta di ‘costante’ nella collocazione delle ‘case sacre’ in Occidente, a cui il caso locrese non farebbe eccezione, in quanto la quasi totalità delle realtà prese in esame appare collocata, a Locri come altrove, in uno spazio limitrofo ad un'area pubblica, o a un santuario pubblico. I rituali comunitari espletati all'interno di questi edifici dovevano in qualche modo rispondere ad una semantica religiosa affine a quella espressa all'interno della sfera pubblica, creando in questo modo un *trait d'union* non solo simbolico ma anche materiale tra la devozionalità comunitaria espletata su ‘scala minore’ e quella che invece doveva caratterizzare il *temenos* cittadino posto nelle immediate vicinanze¹¹⁹.

¹¹² Sul ruolo funzionale e simbolico dell'acqua è stato scritto molto, anche recentemente; a titolo esemplificativo si veda il volume *Cultura e Religione delle acque* (ivi bibl. precedente). Tuttavia l'acqua, soprattutto se messa in relazione all'impianto della fornace, potrebbe costituire un semplice elemento funzionale alle attività artigianali espletate nell'area.

¹¹³ Cfr. anche LEONI 2016, p. 74.

¹¹⁴ BARRA BAGNASCO 2009, p. 315, nonché nota 43. Tale contesto viene richiamato, nell'ambito di una lettura rinnovata degli aspetti del sacro, anche da V. Meirano (ELIA, MEIRANO 2016, p. 431, nota 78).

¹¹⁵ BARRA BAGNASCO 1990c, p. 539.

¹¹⁶ BARRA BAGNASCO 2009, pp. 317-318.

¹¹⁷ Infine, dal quartiere di Centocamere, e più precisamente dall'isolato H1, si segnala anche il rinvenimento di un altare in pietra con coronamento a volute (COSTAMAGNA, SABBIONE 1990, fig. 336). Altari in pietra all'interno degli isolati non sono così diffusi e consueti, né a Locri né, più in generale, in Occidente: indizio che invita a riprendere e approfondire il contesto locrese per cercare di cogliere nuovi elementi che ne consentano letture più sistematiche.

¹¹⁸ Si veda, a titolo esemplificativo, il caso delle ipotetiche ‘case sacre’ di Himera, tutte localizzate sul pianoro – posizione topografica piuttosto peculiare – e per la maggior parte vicine al santuario di Athena (cfr. *supra*, in particolare p. 50).

¹¹⁹ Sulla funzione “catecumenale” dei riti legati all'acqua cfr. PIZZI 2012, p. 222.

Infine, una menzione a parte merita un contesto assai promettente e ricco di potenzialità per il tema qui trattato: quello dell'edificio individuato nell'area di scavo nei pressi del casino Macri, oggetto di indagini archeologiche cominciate nel 2010 e attualmente ancora in corso, intraprese dall'Università di Torino, sotto la direzione di D. Elia e V. Meirano. Si tratta di una struttura di dimensioni troppo ridotte per essere considerato un vero e proprio santuario pubblico, ma anche troppo esteso per poter essere interpretata come una semplice casa privata. Esso è collocato all'interno del tessuto urbano (nel cuore della città antica) e sito in prossimità di un grande canale artificiale funzionale al deflusso delle acque che doveva letteralmente 'tagliare' la città in due¹²⁰. All'interno di questi ambienti, secondo gli scavatori, sono emerse tracce di ritualità da riconnettere alla sfera nuziale (tra cui anche rituali di abbandono caratterizzati dalla frantumazione intenzionale e dall'obliterazione di arredi rituali e offerte). Anche in questo caso, stando a quanto già suggerito dagli autori, avremmo quindi a che fare con un edificio a carattere religioso che sembrerebbe esulare dai consueti e più canonici modelli sviluppati dalla tradizione di studi recente, ancorata alle sole categorie di "pubblico" o di "privato" e, per questo motivo, è stato proposto di vedere nell'edificio in questione una possibile 'casa sacra'¹²¹. Il complesso si colloca significativamente in una porzione centrale dell'impianto urbanistico e ricopre una superficie di almeno mq 300. Esso è collocato tra gli *stenopoi* S8 e S9 ed è caratterizzato dalla presenza di un grande cortile di mq 55 circa. La frequentazione di quest'area appare ininterrotta a partire dalla metà del IV sec. a.C. fino alla fine del III sec. a.C. La ritualità espressa, come sottolineato recentemente¹²², è strettamente legata anche in questo caso all'acqua (pozzi, canaletta, vasca fittile, ambiente per catabasi, ecc.); la quantità e la tipologia dei votivi rinvenuti nell'area appare altresì molto pregnante e significativa, richiamando in "forme più intime e private" la sfera devozionale del santuario di Grotta Caruso¹²³. Oltre al grande canale posto immediatamente a S di questo complesso, funzionale al controllo del passaggio delle acque del vallone Milligri e all'accompagnamento del flusso torrentizio fino a mare, occorre segnalare anche in questo caso la presenza di due pozzi, entrambi probabilmente funzionali anche alle attività rituali di questa probabile 'casa sacra' locrese.

Considerazioni conclusive: per "un'archeologia dell'esperienza religiosa" della grecità d'Occidente

L'importanza della prospettiva archeologica per poter leggere i fenomeni religiosi, e le pratiche ad essi annessi, è stata recentemente ribadita anche da E. Lippolis a margine di un incontro a carattere interdisciplinare sulla religione nell'antichità, "perché permette di recuperare una documentazione diretta e autonoma, che propone scenari diversi da quelli ricordati nelle fonti letterarie. Anche se non sempre facilmente decodificabili, si tratta di contesti e testimonianze che offrono un ampliamento conoscitivo concreto, anche solo mostrando la complessità della fenomenologia disponibile e l'impossibilità a ricondurre le tematiche dell'espressione culturale entro schemi esemplificati e interpretazioni pregiudiziali"¹²⁴. In quest'ottica, osservare e analizzare il sistema rituale di una *polis* in relazione al contesto topografico e alle relazioni spaziali sviluppatasi in essa si configura come un passaggio d'importanza cruciale. Il tessuto urbano e la sua organizzazione diventano infatti una chiave di lettura essenziale se svincolati da una visione "schematica", per riprendere le parole di Lippolis, incentrata prevalentemente sui santuari pubblici¹²⁵: "lo spazio del sacro deve essere studiato e considerato in una prospettiva più flessibile rispetto ai limiti ormai canonizzati del santuario delimitato e costruito". Ancora Lippolis sottolinea come le processioni, le riunioni, le azioni rituali private e pubbliche si intrecciano fra loro e "qualificano gli spazi della città e del territorio all'esterno, con una variabilità di forme molto accentuata e una capacità di adattarsi alle trasformazioni sociali che segnano il tempo politico e sociale"¹²⁶. Per questi motivi un approccio dove si presti necessariamente un occhio di riguardo allo studio e all'analisi degli edifici in area urbana dal punto di vista della fenomenologia religiosa, potrebbe consentire di cogliere meglio – seppur con estrema difficoltà – la frammentazione di un territorio che è devoluto allo svolgimento di rituali di natura pubblica, privata, ma anche civica

¹²⁰ ELIA 2019; ELIA 2020.

¹²¹ Per una più dettagliata analisi del contesto, oggetto di indagini e di studi in corso (nonché fondamentale "palestra formativa" per chi scrive che, all'interno dell'équipe di ricerca torinese, si sta attualmente occupando dello studio sistematico della ceramica acroma e da fuoco proveniente dagli scavi del casino Macri) si rimanda in particolare a ELIA, MEIRANO 2016; ELIA, MEIRANO 2017.

¹²² ELIA, MEIRANO 2016, in particolare pp. 430-431.

¹²³ ELIA, MEIRANO 2017, p. 268.

¹²⁴ LIPPOLIS 2016, p. 479.

¹²⁵ Importanti riflessioni metodologiche sull'analisi spaziale in ambito archeologico, secondo molteplici approcci assai diversificati tra

loro, non possono prescindere da: WASOWICZ 1975; CLARKE 1977; HODDER, ORTON 1979; HIETALA 1984; HILLIER, HANSON 1984; MELIS, RATHJE 1984; JAMESON 1990; KENT 1990; SANDERS 1990; G. GRECO 1991; COTTICA 1994; LOCOCK 1994; TSAKIRGIS 1996; BARRA BAGNASCO 1996; RUSSO 1996, p. 68; GRECO 1997, p. 648; MAZARAKIS AINIAN 1997; DE CARO, GIALANELLA 1998; ALLISON 1999; AULT, NEVETT 1999; NEVETT 1999; BELVEDERE 2000; CAHILL 2002; AULT 2007; NEVETT 2007; NEVETT 2009; CAHILL 2010; HAAGSMA 2010; NEVETT 2010; BELVEDERE 2013; HILLIER 2014.

¹²⁶ LIPPOLIS 2016, p. 480.

e paracomunitaria. La posizione topografica di tali edifici rispetto all'assetto urbanistico va necessariamente valutata caso per caso, in considerazione del fatto che ogni contesto può rispondere a necessità e peculiarità territoriali diverse. Tuttavia, una tendenza generale appare piuttosto evidente: le case sacre sembrano infatti posizionarsi quasi sempre in spazi limitrofi ad aree aperte e pubbliche di natura civica (agorà) o sacra (templi, santuari), quasi come se espletassero una funzione di 'spazi-filtro' per l'accesso al santuario pubblico, inserendosi così in un percorso che potremmo definire quasi a carattere 'catecumenale'. Dal punto di vista planimetrico e dell'organizzazione interna ai singoli edifici, per dirla con F. Melis e A. Rathje, "l'architettura domestica non è – e non sarà mai – una produzione seriale"¹²⁷. Per quanto sia possibile riconoscere alcune costanti che accomunano centri e realtà urbane anche geograficamente parecchio distanti tra loro, appare del tutto inconcludente l'analisi planimetrica degli edifici se decontestualizzata dal suo spazio urbano e dalla comunità che ha prodotto l'edificio stesso. In questo senso il tema delle dimensioni e della ripartizione degli *oikopeda* appare cruciale per poter comprendere meglio se, per esempio, un determinato edificio era stato pianificato fin dall'inizio all'interno di uno specifico spazio (già pensato per occupare un'area appositamente più grande, magari in una posizione peculiare rispetto alle normali abitazioni private) oppure no. Allo stesso modo, la valutazione delle aree funzionali quali, fra tutte, quelle destinate all'approvvigionamento idrico, è da approfondire non solo in relazione all'organizzazione spaziale dell'edificio, ma anche guardando alla diffusione (o meno) di tali apprestamenti in tutta l'area urbana indagata, in maniera da comprenderne meglio la frequenza, e poterli così più correttamente considerare in una scala gerarchica di 'regola' o 'eccezione'.

In questo quadro, quello che sembra quindi emergere in maniera diffusa è l'importanza cruciale, funzionale e simbolica, dell'acqua. L'acqua è strumento di catarsi, simbolo di purificazione per eccellenza. Ma l'acqua è anche elemento vitale, essenziale per la quotidianità e la sopravvivenza della comunità. Se l'acqua, nelle sue manifestazioni naturali, viene spesso sfruttata per creare luoghi sacri e simbolici, deputati all'espletamento di ritualità di tipo ninfaie, all'interno di anfratti naturali, grotte e pareti rocciose in generale, la stessa collocata all'interno del tessuto urbanistico – l'acqua 'di tutti i giorni' insomma – assume un ruolo funzionale al sostentamento di intere comunità. È evidente che tale funzione 'terrena' non esula del tutto da una sua vocazione di tipo religioso e simbolica e, anzi, è proprio per questa sua duplice applicazione che forse è possibile individuare, all'interno degli abitati, alcuni appositi edifici deputati all'espletamento di entrambe le attività, e rivolti a specifici gruppi familiari e associazioni civiche. Per questo motivo tali strutture sembrano essere collocate in diversi punti della città, quasi a voler rispecchiare la normale suddivisione degli *oikopeda*, mostrandosi, in tutto e per tutto, come delle normali case o, al limite, come edifici realizzati con alcuni accorgimenti particolari quali la messa in opera di terrecotte architettoniche, quella di una facciavista più curata ed elaborata, o ancora, la collocazione vicino a particolari aree sacre o a spazi pubblici.

Proprio la presenza dell'acqua attraverso l'installazione di pozzi o cisterne – apprestamenti non così diffusi all'interno di un abitato di età greca – sembra infatti costituire uno degli elementi più connotanti delle cosiddette 'case sacre'¹²⁸. Nella letteratura archeologica, nella maggior parte dei casi, gli edifici con pozzi e cisterne vengono interpretati come abitazioni private, magari appartenenti a un certo ceto sociale di rango elevato. Appare tuttavia poco plausibile che tali apprestamenti fossero a disposizione soltanto della famiglia residente e, allo stesso tempo, preclusi al resto della comunità e del vicinato, soprattutto in età arcaica e classica¹²⁹. Se, d'altra parte, si accettasse la possibilità di un loro utilizzo all'interno di case private, si dovrebbe valutare la messa a disposizione da parte del proprietario nei confronti di ristrette comunità/gruppi familiari: tuttavia, anche in questo caso sussisterebbero alcune perplessità circa le modalità di accesso alla residenza privata e circa la regolamentazione del flusso di persone 'esterne' che varcherebbero l'ingresso della casa per potersi rifornire¹³⁰. Per tali motivi, la presenza del pozzo o della cisterna, qualora questi non fossero palesemente da mettere in connessione con attività di tipo artigianale dove l'acqua doveva avere un ruolo fondamentale per i processi di trasformazione della materia prima, potrebbe costituire un primo importante indicatore ai

¹²⁷ MELIS, RATHJE 1984, p. 384.

¹²⁸ Per una classificazione dei sistemi idraulici in Magna Grecia si veda SCONFIENZA 1996. Per alcune considerazioni in relazione agli aspetti normativi e giuridici della gestione delle acque all'interno delle antiche *poleis* cfr. MARTIN 1974, pp. 48-57; LOUIS 1983, p. 108; BONNIN 1984, pp. 341-343. Sulla questione dei pozzi pubblici si veda anche il caso di Thasos in GRANDJEAN 1994.

¹²⁹ Ancora recentemente è stata sostenuta la larga diffusione dei pozzi in Magna Grecia e la loro gestione da parte di nuclei familiari che, di fronte alla necessità di soddisfare le proprie esigenze, costruivano a proprie spese le strutture per poter captare l'acqua (IANNELLI *et alii* 2016, p. 377), siano esse pozzi o cisterne. In realtà la frequenza di questi apprestamenti in rapporto alle unità abitative (per lo meno

quelle scavate e messe in luce finora) lascia trasparire una diffusione piuttosto limitata. Inoltre, occorre ragionare sulla possibilità che la realizzazione (e la gestione) di queste opere poteva essere rivolta a gruppi allargati di nuclei familiari, in grado di far fronte, insieme, alle spese di costruzione e manutenzione di tali apprestamenti.

¹³⁰ Si esprime in questo senso R.M. Anzalone, per il caso di Himera: "Si è già accennato alla sproporzione tra il numero delle unità abitative indagate e quello dei pozzi e delle cisterne individuati. È forse in virtù di questo dato che le riserve idriche di alcune abitazioni sono state in più di un caso ritenute "comuni", a servizio, cioè, anche dei lotti vicini" (ANZALONE 2009, p. 1, con riferimento a JOLY 1970, p. 267; BONACASA CARRA 1976, p. 90; TULLIO 1976, p. 376 e pp. 396-397).

fini del riconoscimento di questi edifici come 'case sacre'. Se infatti esse s'intendono come edifici dove si espletavano determinate attività rituali con valenza e ripercussioni sul piano civico per gli individui interessati, tuttavia non bisogna dimenticare come gli stessi potevano anche assolvere a funzioni più pratiche e quotidiane, quali la conservazione di derrate alimentari e, per l'appunto, l'approvvigionamento idrico¹³¹.

La recente scoperta a Caulonia di una serie di quattordici pozzi, posti sulla stessa direttrice e concentrati lungo una fascia probabilmente a carattere demaniale – in cui si concentrerebbero le strutture necessarie a garantire alla città un costante rifornimento di acqua – mostra come questi apprestamenti potevano anche essere progettati direttamente dalla *polis* con lo scopo di essere utilizzati pubblicamente e aperti alla comunità¹³². Appare evidente quindi che soltanto con l'apporto di un'analisi funzionale e di una sistematica lettura contestuale, dove materiali e apprestamenti interagiscono con le strutture, è possibile tentare di fornire delle risposte plausibili per quella che si configura essere una tipologia di edificio troppo spesso ignorata in passato.

Osservando il fenomeno delle 'case sacre', appare opportuno tornare ancora su alcune considerazioni espresse da E. Lippolis, convinto che vi sia una progressiva costruzione dell'enfasi rappresentativa culturale all'interno dell'*oikos* in età ellenistica e che tale processo costituisca una specificità soltanto del periodo¹³³. Se è vero che tale enfasi appare evidente nel *record* archeologico proprio nell'arco temporale menzionato dallo studioso, questo non deve però scoraggiare l'avvio di ricerche sistematiche con l'obiettivo di recuperare e reinterpretare vecchi dati alla luce di un nuovo approccio epistemologico sull'argomento, così da cogliere quegli indizi materiali che possano in qualche modo permettere di rileggere alcuni contesti domestici in una chiave più 'collettiva', già a partire almeno dall'età tardo-arcaica.

La breve rassegna presentata mira ad individuare l'esistenza di edifici con funzioni aggregative già prima dell'età ellenistica; tale operazione appare certamente complessa dal punto di vista archeologico, soprattutto per la mancanza, spesso ricorrente, dell'enfasi a cui fa riferimento Lippolis. Alcuni di questi culti domestici ritenuti una peculiarità esclusivamente ellenistica sono testimoniati a Solunto, a Finziade, a Morgantina, ma anche a Roccagloriosa (casa A), Velia, Serra Lustrante; realtà in cui, secondo E. Lippolis, è meno presente la struttura della *polis*. Tuttavia, come il tentativo di ricognizione appena svolto intende mettere in evidenza, esse potrebbero semplicemente costituire un'evoluzione funzionale e/o, a seconda dei casi, una rielaborazione locale di un modello già presente e diffuso in età arcaica e classica, quello delle 'case sacre'.

In tal senso appare significativo ed estremamente efficace quanto già affermato da E.C. Portale in relazione al proliferarsi di culti "ninfali", che merita di essere riportato per esteso: "non stupisce che analoghe gradazioni – dal rito domestico alle 'case sacre' o 'santuarietti' infraurbani – si ritrovino sino al Primo Ellenismo, ad esempio, a Morgantina, e che analogo sia il *set* devozionale, al di là delle comprensibili differenze: non per l'identità del referente divino, ma perché è la connotazione 'ninfale' che vi si ripete, legata alle problematiche del matrimonio e, in sostanza, della riproduzione della solidarietà civica sia sul versante dell'*oikeiotes* che su quello della discendenza e della perpetuazione del nucleo familiare (*syngeneia*). Né stupisce che pure nelle cittadine ellenistiche, di cui Morgantina offre il caso meglio noto, vi sia questo riverbero su 'scala domestica' della ritualità che concerne, a livello di solidarietà sovralfamiliari, le comunità di culto dei 'santuarietti'. Ancora non stupisce che i 'santuarietti' corrispondano come conformazione architettonica al modello domestico, adattandolo a più specializzate funzionalità; e che in seguito, allorquando nel periodo provinciale/tardo-ellenistico la *polis* siceliota tradizionale subisce trasformazioni decisive, e i membri dell'élites assumono visibilità individuale includendo nell'abitazione anche ruoli integrativi e sostitutivi del pubblico, le case comprendano *sacraria* definiti nell'architettura e nell'arredo, che in una certa misura riproducono nel contesto domestico quelle manifestazioni più strutturate sino ad allora proprie dei contesti comunitari o para-comunitari"¹³⁴.

Quello che emerge in maniera sempre più evidente è dunque il legame particolarmente stretto tra ritualità ninfale e attività civico-religiose svolte da famiglie e da gruppi di famiglie (siano esse *phratriai*, *patrai*, *gene*, ecc.). Da un punto di vista archeologico indizi in tal senso provengono ovviamente dai ritrovamenti di materiale a carattere votivo (coroplastico, figurato, metallico, ecc.), ma anche dagli apprestamenti idrici in prossimità dei luoghi dove tali attività rituali venivano solitamente espletate.

Anche il contributo storico-epigrafico sembra corroborare una lettura di questo tipo: sono diverse infatti le attestazioni che ci permettono di connettere veri e propri nomi di famiglia (a volte associati al nome del gruppo di

¹³¹ L'acqua nel mondo greco era considerata un bene comune e demaniale (*demosia*). Era la *polis* ad occuparsi di realizzare le strutture per l'approvvigionamento, la distribuzione e lo smaltimento dell'acqua in abitato; tuttavia i pozzi e le cisterne ritrovati nei contesti archeologici nelle aree urbane vengono sovente ricondotti in maniera meccanicistica alla sfera domestica e privata. È stato anche detto che appare "verosimile che per molte città della Magna Gre-

cia esistesse un rapporto paratattico fra il sistema di approvvigionamento idrico privato e quello pubblico, cioè senza la penetrazione capillare del secondo negli spazi non occupati del primo" (SCONFIENZA 1996, p. 64).

¹³² IANNELLI *et alii* 2016, in particolare pp. 376-382.

¹³³ LIPPOLIS 2016, p. 484.

¹³⁴ PORTALE 2014, p. 117.

appartenenza) con la religiosità di tipo ninfaie¹³⁵. Particolarmente efficace appare in questo senso la lettura globale proposta ancora una volta da E.C. Portale sulla coroplastica femminile: “nella convinzione che il successo di tipologie fittili, destinate all’impiego nella sfera del sacro, sia da spiegare in ragione della loro rispondenza ad esigenze sentite nella religiosità popolare si può arguire che in tali epoche l’importanza del matrimonio quale fondamento del vivere civile sia stata avvertita con particolare partecipazione, o comunque abbia suscitato speciale enfasi in numerose comunità siciliane [...] Una delle cause del successo peculiare del genere dei busti fittili femminili può essere stata, in definitiva, proprio la sua appropriatezza ad un certo tipo di religiosità che ha per centro l’*oikos* da un lato, il mondo femminile e la sua conversione a favore del benessere della *polis*, dall’altro”¹³⁶.

Abbiamo più volte ribadito inoltre, come per molte delle *poleis* oggetto della rassegna i votivi attestati nei sistemi santuariali rupestri si ripropongono anche in abitato e in contesti urbani. Appare altresì evidente come questi si accompagnino sempre e comunque anche all’impiego dell’acqua (pozzi, cisterne, rivestimenti idraulici, canali, installazioni mobili quali *louteria*, vaschette o grandi vasi aperti per lustrazioni o abluzioni)¹³⁷.

Concludendo, l’auspicio e l’invito che scaturiscono da questo studio riguardano, in primo luogo, una questione di metodo che, allo stato attuale, sembra soffrire soprattutto di uno sbilanciamento interpretativo tra Sicilia e Magna Grecia, a cui fa opportunamente riferimento anche V. Parisi¹³⁸. Per affrontare un’analisi sistematica e sgombra da pregiudizi metodologici, occorre rivalutare con rinnovati approcci ermeneutici tutte quelle azioni rituali espletate ‘tra le case’ e radicate all’interno delle *poleis* di Sicilia e Magna Grecia. Il sacro all’interno della *polis* afferisce infatti a un tessuto civico in grado di plasmare la prassi religiosa di una determinata comunità partendo, come il tema delle ‘case sacre’ sembra suggerire, da un minimo comune denominatore che troppo spesso è rimasto in ombra nelle analisi archeologiche: i raggruppamenti civico-religiosi. Si tratta di un aspetto ‘quotidiano’ del sacro che ebbe un’influenza radicale nelle dinamiche del rito in area urbana, tanto da consentire la nascita di alcuni particolari edifici – le cosiddette ‘case sacre’ – sia in Sicilia che in Magna Grecia. Esso appare un elemento fondamentale da cui ripartire per poter operare una revisione approfondita di quel processo di ‘strutturazione’ religiosa – intesa anche da un punto di vista urbanistico –, avvenuto all’interno delle *poleis* greche, e che si andò man mano consolidando principalmente grazie all’apporto e allo sviluppo locale di realtà sovra-familiari ed associative.

Infine, la questione dei ‘flussi di culto’: è essenziale domandarsi se è la memoria dei riti praticati all’interno dei luoghi sacri a carattere pubblico che veniva portata, ad un certo punto, all’interno della sfera domestica o se, al contrario, era la religiosità popolare ad essere ‘istituzionalizzata’ e resa pubblica attraverso la nascita di nuove aree pubbliche a carattere santuariale.

È evidente anche in questo caso come si tratti di un problema assai complesso, che invita a ulteriori riflessioni sulla corretta impostazione metodologica da applicare. Sulla base di queste rinnovate considerazioni ne deriva che è la direzione del flusso di ‘poiesi e di esperienza religiosa’ che deve essere quindi maggiormente indagata. Per chiarire meglio il concetto può essere utile menzionare due casi piuttosto emblematici. Per quanto riguarda Locri, per esempio, è Grotta Caruso (e tutto ciò che tale suggestivo complesso rituale implica a livello simbolico all’interno del sistema religioso della *polis*) che influenza la ritualità domestica, oppure è la religiosità popolare e quotidiana, quella civica, urbana, cittadina, che ad un certo punto sente l’esigenza di istituzionalizzare la prassi rituale diffusa a livello popolare, scegliendo e servendosi di un luogo preciso, in questo caso un semplice anfratto naturale opportunamente ‘modificato’ (come tra l’altro capita in molti altri casi connessi con la ritualità ninfaie)¹³⁹?

¹³⁵ CORDANO 2015.

¹³⁶ PORTALE 2012, p. 248. La studiosa tenta anche di fornire una spiegazione ancorando questo fenomeno ad una specificità siceliota: “È da chiedersi se questo acuto interesse per le nozze (e la preoccupazione di propiziare con riti la maturazione femminile, nel delicato momento dell’unione matrimoniale e quindi del concepimento) non abbia a che fare con la circostanza che proprio in questi periodi l’isola sia soggetta più volte a sussulti che ne fanno un vero e proprio “laboratorio” politico di estrema complessità. Immissioni massicce di nuovi cittadini, ampliamenti urbani, fondazioni e trasferimenti, destrutturazioni e ristrutturazioni imposte dai vari “poteri forti” succedutisi tra la fine dell’età arcaica e il primo Ellenismo, dinamiche di confronto-assimilazione con variegate componenti allotrie potevano ravvisare l’esigenza non solo di consolidare i possessi territoriali attraverso la sacralizzazione dei marcatori ambientali presidiati dalle divinità della natura, ma ancor più di rafforzare l’istituto matrimoniale come mezzo principale per l’integrazione e la coesione civica”. Efficaci

ci linee guida per lo studio della coroplastica votiva e per l’interpretazione dei depositi rituali sono anche presentate in LIPPOLIS 2001 e LIPPOLIS 2014 (prendendo spunto dai casi di Taranto e di Locri): l’uso della coroplastica non sembra caratterizzare i culti in maniera eguale, ma solo alcuni; essa, in particolare, sembra ricollegabile ad azioni gestite dai membri femminili del gruppo sociale (LIPPOLIS 2014, pp. 55-85). Sul tema dell’identificazione di fedeli nella coroplastica si veda *Donateur* 2009.

¹³⁷ Cfr. quanto dichiarato per Gela in SPAGNOLO 2000, p. 179; analogo discorso appare valido per tutte le altre realtà prese in esame.

¹³⁸ Rispetto allo sbilanciamento interpretativo tra culti di tipo demetriaco-koreico (Sicilia) e rituali espletati in funzione dei passaggi di status connessi con la sfera ninfaie (Magna Grecia) cfr. PARISI 2018, pp. 115-116.

¹³⁹ Cruciale in questo senso è l’indagine in corso nell’area del casale Macrì, dove è attestato un sistema simbolico affine a quello registrato per Grotta Caruso, tra cui un modellino coroplastico e delle scoc-

O ancora, per quanto riguarda Himera: è il ruolo pubblico assunto dalla figura di Eracle ad influenzare la pervasività del suo culto all'interno dell'abitato, oppure è forse la sua radicale presenza nel territorio e nella cultura popolare imerese (e siceliota in generale) che incentiva la sua 'istituzionalizzazione' a livello di *polis* e di aree santuariali pubbliche a lui connesse¹⁴⁰?

Allo stato attuale delle ricerche non è ancora possibile risolvere tali problematiche in maniera chiara e puntuale. Si aggiunga il fatto che le domande (e le relative possibili risposte) vanno necessariamente calibrate ed elaborate contesto per contesto, a seconda delle diverse specificità proprie di ogni realtà urbana. Quello che però appare chiaro è la direzione che, in maniera sicuramente ambiziosa, ma mai banale, la ricerca storica e archeologica può intraprendere nella maniera meno pregiudiziale possibile, con l'obiettivo di riuscire, almeno parzialmente, a cogliere meglio quei processi di formazione e di sviluppo degli antichi culti che permeavano il tessuto urbano e sociale delle *poleis* greche, e soprattutto di indagare sistematicamente l'intreccio profondo e indissolubile tra essi e le organizzazioni civiche intermedie: *hiera kai hestia*.

che parietali ad imitazione di tali anfratti naturali nell'amb. N4: cfr. ELIA, MEIRANO 2016, pp. 424-426, fig. 4.

¹⁴⁰ Sul ruolo di Eracle ad Himera, cfr. anche SERINO 2014 (con bibliografia precedente). A. Mazarakis Ainian, per esempio, nel suo studio sulla nascita della struttura templare tra XI e VIII sec. a.C., ha sottolineato come vi fossero altre comunità di culto sia al di sopra che al di sotto del livello della *polis*: "Il culto degli dei poteva essere

praticato a vari livelli della struttura della *polis*: poteva trattarsi dell'iniziativa di un singolo individuo, di una famiglia, di uno o più gruppi di parentela, della *polis* o anche di una confederazione di *polis*" e lo stesso Mazarakis Ainian sostiene che "prima della nascita della *polis*, la pratica del culto sarebbe stata una questione connessa all'iniziativa di un individuo o di una famiglia, o di un gruppo di parenti" (MAZARAKIS AINIAN 1997, p. 393).

Bibliografia

- ALBRECHT *et alii* (2018) = ALBRECHT J., DEGELMANN C., GASPARINI V., GORDON R., PATZELT M., PETRIDOU G., RAJA R., RIEGER A.K., RÜPKE J., SIPPEL B., URCIUOLI E.R., WEISS L., *Religion in the making: the lived ancient religion approach*, in *Religion* 48.4 [online journal], pp. 568-593.
- ALLEN 1985 = ALLEN H.L., *I luoghi sacri di Morgantina, in Il tempio greco. Architettura e culti*, Atti del Convegno (Siracusa, 24-27 novembre 1976), in *Cronache di archeologia* XVI, pp. 132-139.
- ALLISON 1999 = ALLISON P.M. (a cura di), *The Archaeology of Household Activities*, London-New York 1999.
- ALLOVIO, FAVOLE 1996 = ALLOVIO S., FAVOLE A., *Le fucine rituali. Temi di antropo-poiesi*, Torino 1996.
- AMPOLO 1996 = AMPOLO C., *Il sistema della polis. Elementi costitutivi e origini della città greca*, in SETTIS S. (a cura di), *I Greci. Storia. Cultura. Arte. Società* 2, *Una storia greca I. Formazione*, Torino 1996, pp. 297-342.
- ANTONETTI 1995 = ANTONETTI C., *Le tavole di Locri: nuovi contributi al dibattito storico*, in *Ostraka* 4, 2, 1995, pp. 351-363.
- ANZALONE 2009 = ANZALONE R.M., *Gestione delle risorse idriche e depositi di consacrazione di cisterne: il caso di Himera*, in *Workshop di Archeologia Classica. Paesaggi, costruzioni, reperti* 6, Pisa-Roma 2009, pp. 9-51.
- ASHERI 1966 = ASHERI D., *Distribuzione di terre nell'antica Grecia*, Memoria dell'Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, s. 4, 10, Torino 1966.
- ASHERI 1971 = ASHERI D., *Supplementi coloniali e condizione giuridica della terra nel mondo greco*, in *RSAI*, 1971, pp. 77-91.
- ASHERI 1980 = ASHERI D., *Rimpatrio di esuli e redistribuzione di terre nelle città siciliote*, in *Φιλίας χάριν. Miscellanea di Studi in onore di Eugenio Manni*, Roma 1980, pp. 143-158.
- ASHERI 1996 = ASHERI D., *Colonizzazione e decolonizzazione*, in SETTIS S. (a cura di), *I Greci. Storia. Cultura. Arte. Società* 1. *Noi e i Greci*, Torino 1996, pp. 73-115.
- AULT 2005 = AULT B.A., *The Houses. The Organization and Use of Domestic Space. The Excavation of Ancient Halieis* 2, Bloomington-Indianapolis 2005.
- AULT 2007 = AULT B.A., *Oikos and oikomena: Greek houses, households and the domestic economy*, in WESTGATE R., FISCHER N., WHITLEY J. (a cura di), *Building Communities: House, Settlement and Society in the Aegean and Beyond*, London 2007, pp. 259-265.
- AULT, NEVETT 1999 = AULT B.A., NEVETT L.C., *Digging houses: Archaeologies of Classical and Hellenistic Greek domestic assemblages*, in ALLISON P.M. (a cura di), *The Archaeology of Household Activities*, London-New York 1999, pp. 43-56.
- BARRA BAGNASCO 1990a = BARRA BAGNASCO M., *Locri Epizefiri. Sacello e casa dei leoni. Campagne di scavo 1985-1989*, in *BA* 3, 1990, pp. 129-135.
- BARRA BAGNASCO 1990b = BARRA BAGNASCO M., *Edilizia privata in Magna Grecia: modelli abitativi dall'età arcaica all'ellenismo*, in *Magna Grecia. Arte e Artigianato*, Milano 1990, pp. 49-79.
- BARRA BAGNASCO 1990c = BARRA BAGNASCO M., *Locri Epizefiri. Campagna di scavo 1984*, in *Magna Grecia, Epiro e Macedonia, Atti del XXIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, 5-10 ottobre 1984)*, Taranto 1990, pp. 535-545.
- BARRA BAGNASCO 1994 = BARRA BAGNASCO M., *Il culto di Adone a Locri Epizefiri*, in *Ostraka* III, 2, 1994, pp. 231-243.
- BARRA BAGNASCO 1996 = BARRA BAGNASCO M., *La casa in Magna Grecia*, in *Ricerche sulla casa in Magna Grecia e in Sicilia, Atti del Colloquio (Lecce, 23-24 giugno 1992)*, Galatina 1996, pp. 41-66.
- BARRA BAGNASCO 2009 = BARRA BAGNASCO M., *Locri V. Terrecotte figurate dall'abitato*, Alessandria 2009.
- BARTHES 1957 = BARTHES R., *Histoire et sociologie du vêtement. Quelques observations méthodologiques*, in *AnnEconSocCiv* 12, 3, 1957, pp. 430-441.
- BELL 2008 = BELL M., *Hiera Oikopeda*, in DI STEFANO C.A. (a cura di), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda*, Pisa-Roma 2008, pp. 155-160.
- BELL 2015 = BELL M., *Gli dei dell'agora*, in MANISCALCO L. (a cura di), *Morgantina duemilaequindici. La ricerca archeologica a sessant'anni dall'avvio degli scavi*, Palermo 2015, pp. 68-81.
- BELVEDERE 2000 = BELVEDERE O., *Osservazioni sulla cultura abitativa greca in età arcaica*, in *Damarato. Studi di antichità classica offerti a Paola Pelagatti*, Milano 2000, pp. 58-68.
- BELVEDERE 2013 = BELVEDERE O., *Himera. Casa VI.5: un tentativo di analisi funzionale*, in BOUFFIER S., HERMARY A. (a cura di), *L'Occident grec de Marseille à Mégara Hyblaea. Hommage à Henry Tréziny*, Aix-en-Provence 2013, pp. 241-263.
- BERGQUIST 1992 = BERGQUIST B., *A particular, Western Greek cult practice? The significance of stele-crowned, sacrificial deposits*, in *OpAth* 19, 1992, pp. 41-47.

- BIRASCHI 2011 = BIRASCHI A., *Erodoto (I 147,2) e la festa "ionica" delle apaturie. A proposito di un omicidio*, in *PP* 66, 2011, pp. 241-249.
- BLOK 2017 = BLOK J., *Citizenship in Classical Athens*, Cambridge 2017.
- BOEDEKER 2008 = BOEDEKER D., *Family Matters: Domestic Religion in Classical Greece*, in BODEL J., OLYAN S.M. (a cura di), *Household and Family Religion in Antiquity*, Malden 2008, pp. 229-247.
- BONACASA CARRA 1976 = BONACASA CARRA R.M., *L'abitato – Isolato II: le strutture*, in *Himera II*, Roma 1976, pp. 29-85.
- BONNIN 1984 = BONNIN A., *L'eau dans l'antiquité: l'hydraulique avant notre ère*, Paris 1984.
- BORDEAUX 1982 = BORDEAUX P., *Les rites comme actes d'institution*, in *Actes de la recherche en sciences sociales* 43, 1982, pp. 58-63.
- BORRELLO 1993 = BORELLO L., *Lo scavo in località 'Vigna Nuova'*, in NAPOLITANO M.L., *Crotone e la sua storia tra il IV e il III secolo a.C.*, Napoli 1993, pp. 45-50.
- BRAVO 1996 = BRAVO B., *Una società legata alla terra*, in SETTIS S. (a cura di), *I Greci. Storia. Cultura. Arte. Società 2. Una storia greca I. Formazione*, Torino 1996, pp. 527-560.
- BRELICH 1969 = BRELICH A., *Paidés e Parthenoi*, Roma 1969.
- BRUGNONE 1997 = BRUGNONE A., *Legge di Himera sulla redistribuzione della terra*, in *PP* LII, pp. 262-305.
- BRUGNONE 2018 = BRUGNONE A., *Ripartizioni del corpo civico nella legge di Himera*, in *Mediterraneo Antico* XXI, 1-2, pp. 97-110.
- BURKERT 2010 = BURKERT W., *La religione greca di epoca arcaica e classica* (ediz. italiana a cura di G. Arrigoni; ediz. orig. Oxford 1985), Milano 2010.
- BUXTON 1994 = BUXTON R., *Imaginary Greece. The Contexts of Mythology*, Oxford 1994.
- CAHILL 2002 = CAHILL N., *Household and City Organization at Olynthus*, New Haven 2002.
- CAHILL 2010 = CAHILL N., *Functional Analyses of Ancient House Inventories*, in LADSTÄTTER S., SCHEIBELREITER V. (a cura di), *Städtisches Wohnen im östlichen Mittelmeerraum 4Jh. v. Chr.-1. n. Chr.*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2010, pp. 477-495.
- CALAME 2003 = CALAME C., *Modes rituels de la fabrication de l'homme: l'initiation tribale*, in AFFERGAN F., BORUTTI S., CALAME C., FABIETTI U., KILANI M., REMOTTI F. (a cura di), *Figures de l'humain: les représentations de l'anthropologie*, Paris 2003, pp. 129-173.
- CALDERONE 1996 = CALDERONE A., *Monte Saraceno di Ravanusa. Un ventennio di ricerche e studi*, Messina 1996.
- CARANDO 1999 = CARANDO E., *Sibari-Thuri: note per una revisione dei dati*, in *AIONArch*, n.s. 6, 1999, pp. 165-176.
- CASTIGLIONI 2019 = CASTIGLIONI M.P., *La donna greca*, Bologna 2019.
- CICALA 2002 = CICALA L., *L'edilizia tardo arcaica di Elea*, Pozzuoli 2002.
- CICALA 2018 = CICALA L., *Abitare a Elea: l'area dell'acropoli*, in PESANDO F., ZUCHTRIEGEL G. (a cura di), *Abitare in Magna Grecia. L'età arcaica, Atti del Convegno (Napoli-Paestum, 15-16 marzo 2018)*, Pisa 2018, pp. 115-130.
- CLARK 1977 = CLARK D.L., *Spatial Archaeology*, London 1977.
- CORDANO 1988 = CORDANO F., *Gruppi gentilizi presso i Nassi di Sicilia*, in *BA* 48, 1988, pp. 18-22.
- CORDANO 1992a = CORDANO F., *Le tessere pubbliche dal tempio di Atena a Camarina*, Roma 1992.
- CORDANO 1992b = CORDANO F., *Note sui gruppi civici sicelioti*, in *Miscellanea greca e romana* XVII, pp. 135-144.
- CORDANO 2001 = CORDANO F., *Strumenti di sorteggio e schedatura dei cittadini nella Sicilia greca*, in CORDANO F., GROTANELLI C. (a cura di), *Sorteggio pubblico e cleromanzia dall'antichità all'età moderna, Atti della Tavola rotonda (Milano, 26-27 gennaio 2000)*, Milano 2001, pp. 83-93.
- CORDANO 2011 = CORDANO F., *Camarina. Politica e istituzioni di una città greca*, Roma 2011.
- CORDANO 2015 = CORDANO F., *Númphi katà tàs oikias*, in *Mythos. Rivista di Storia delle Religioni*, n.s. 9, 2015, pp. 87-91.
- CORDANO 2016 = CORDANO F., *I Theodoridai della città greca di Megara Iblea (Sicilia)*, in *MEFRA* 128-1, 2016, pp. 163-167.
- CORDANO, DI STEFANO 2017 = CORDANO F., DI STEFANO G., *Nuove tessere dal temenos di Atena a Camarina*, in *RendLinc.* s. XI, 28, 2017, pp. 391-403.
- COSTAMAGNA, SABBIONE 1990 = COSTAMAGNA L., SABBIONE C., *Una città in Magna Grecia. Locri Epizefiri*, Reggio Calabria 1990.

- COSTANZO 2018 = COSTANZO D., *Spazi e rituali negli abitati di Magna Grecia e Sicilia*, in MALACRINO C., CANNATÀ M. (a cura di), *Oikos. La casa in Magna Grecia e Sicilia*, Reggio Calabria 2018, pp. 149-160.
- COTTICA 1994 = COTTICA D., *La casa urbana in Britannia e la sua evoluzione: una breve analisi complessiva*, in *RdA XVIII*, 1994, pp. 90-104.
- CRIPPA 2016 = CRIPPA S., *Spazi e gesti. Riflessioni e nuovi interrogativi in ambito storico-religioso*, in FONTANA F., MURGIA E. (a cura di), *Sacrum Facere. Lo spazio del 'Sacro': ambienti e gesti del rito*, *Atti del III Seminario di Archeologia del Sacro (Trieste, 3-4 ottobre 2014)*, Trieste 2016, pp. 19-31.
- CUSUMANO 1996 = CUSUMANO N., *Eracle e l'elemento femminile in Sicilia. Per un modello interpretativo delle forme di contatto tra indigeni e colonizzatori nella Sicilia greca*, in JOURDAIN-ANNEQUIN C., BONNET C. (a cura di), *Les Femmes et le Féminin, II^e Rencontre Héracléenne. Héraclès, Actes du Colloque (Grenoble 1992)*, Bruxelles-Rome 1996, pp. 195-214.
- Cultura e religione delle acque* = CALDERONE A. (a cura di), *Cultura e religione delle acque*, *Atti del Convegno Interdisciplinare «Qui fresca l'acqua mormora...» (S. Quasimodo, Sapph. Fr. 2,5)*, Messina 2011, Roma 2011.
- DAVIES 1996 = DAVIES J.K., *Strutture e suddivisioni delle «poleis» arcaiche. Le ripartizioni minori*, in SETTIS S. (a cura di), *I Greci. Storia. Cultura. Arte. Società 2. Una storia greca II. Definizione*, Torino 1996, pp. 599-652.
- DE CARO, GIALANELLA 1998 = DE CARO S., GIALANELLA C., *Novità pitecuse. L'insediamento di Punta Chiarito a Forio d'Ischia*, in BATS M., D'AGOSTINO B. (a cura di), *Euboica. L'Eubea e la presenza euboica in Calcidica e in Occidente*, *Atti del Convegno Internazionale (Napoli 1996)*, pp. 337-353.
- DE CESARE 2012 = DE CESARE M., *Le Nymphai e l'acqua in Sicilia: l'imagerie vascolare*, in CALDERONE A. (a cura di), *Cultura e religione delle acque*, *Atti del Convegno Interdisciplinare (Messina, 2011)*, Roma, pp. 141-168.
- DE FRANCISCIS 1972 = DE FRANCISCIS A., *Stato e società in Locri Epizefiri (l'archivio dell'Olympieion locrese)*, Napoli 1972.
- DE LA GENIÈRE, MARTIN 1976 = DE LA GENIÈRE J., MARTIN R., *Saggi sull'acropoli di Selinunte*, in *SicA IX*, 1976, pp. 9-14.
- DE MIRO 1980 = DE MIRO E., *La casa greca in Sicilia. Testimonianze nella Sicilia centrale dal VI al III sec. a.C.*, in *Φιλίας χάριν. Miscellanea in onore di Eugenio Manni II*, 1980, pp. 709-737.
- DE MIRO 1996 = DE MIRO E., *La casa greca in Sicilia*, in *Ricerche sulla casa in Magna Grecia e in Sicilia*, *Atti del Colloquio (Lecce, 23-24 giugno 1992)*, Galatina 1996, pp. 17-40.
- DEL MONACO 2013 = DEL MONACO L., *Iscrizioni greche d'Italia. Locri*, Roma 2013.
- DEL MONACO 2018 = DEL MONACO L., *Organizzazione civica a Locri Epizefiri*, in *Mediterraneo Antico* 21, 1-2, 2018, pp. 71-83
- DE ORSOLA 1991 = DE ORSOLA D., *Il quartiere di Porta II ad Agrigento*, in *QuadAMess* 6, pp. 71-105.
- DE POLIGNAC 1991 = DE POLIGNAC F., *La nascita della città greca*, (ediz. italiana da ediz. orig. Paris 1984), Milano 1991.
- DE VIDO 2018 = DE VIDO S., *Terra e società nel mondo coloniale: il privilegio dei primi*, in INTRIERI M. (a cura di), *Koinonia. Studi di Storia Antica offerti a Giovanna De Sensi Sestito*, Roma 2018, pp. 13-34.
- Donateur* = PRÊTRE C., HUYSECOM-HAXHI S. (a cura di), *Le donateur, l'offrande et la déesse. Systèmes votifs dans les sanctuaires de déesses du monde grec*, *Actes du 31^e Colloque International organisé par l'UMR Halma-Ipel Université Charles-de-Gaulle (Lille, 13-15 décembre 2007)*, Liège 2009.
- DRERUP 1967 = DRERUP H., *Prostashaus und Pastashaus. Zur typologie des griechischen hauses*, in *Marburger Winckelmann Programm*, Marburg 1967, pp. 6-17.
- DUPLOUY 2006 = DUPLOUY A., *Le prestige des élites. Recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les X^e et V^e siècles avant J.-C.*, Paris 2006.
- DUPLOUY 2010 = DUPLOUY A., *Observations sur les noms en -ιδης et en -άδης aux époques archaïque et classique*, in LAFOND Y., CAPDETREY L. (a cura di), *La cité et les élites. Pratiques et représentation des formes de domination et de contrôle social dans les cités grecques (VIII^e s.a.C.-I^{er} s. p.C.)*, *Actes du Colloque (Poitiers, 19-20 octobre 2006)*, Bordeaux 2010, pp. 307-344.
- DUPLOUY, BROCK 2018 = DUPLOUY A., BROCK R. (a cura di), *Defining Citizenship in Archaic Greece*, Oxford 2018.
- DUPLOUY 2019 = DUPLOUY A., *Construire la cité. Essai de sociologie historique sur les communautés de l'archaïsme grec*, Paris 2019.
- ELIA 2019 = ELIA D., *La gestione delle acque a Locri Epizefiri. Criticità e soluzioni, dalle origini alla conquista romana*, in BOUFFIER S., BELVEDERE O., VASSALLO S. (a cura di), *Gérer l'eau en Méditerranée au premier millénaire avant J.-C.*, Aix-en-Provence 2019, pp. 87-108.
- ELIA 2020 = ELIA D., *Locri Epizefiri: la città e la gestione delle acque in età arcaica*, in BIANCHI E., D'ACUNTO M. (a cura di), *Opere di regimentazione delle acque in età arcaica. Roma, Grecia e Magna Grecia, Etruria e mondo italico*, Roma 2020, pp. 185-202.

- ELIA, MEIRANO 2016 = ELIA D., MEIRANO V., *Il sacro e l'acqua a Locri Epizefiri: osservazioni alla luce delle scoperte recenti*, in RUSSO TAGLIENTE A., GUARNIERI F. (a cura di), *Santuari mediterranei tra oriente e occidente. Interazioni e contatti culturali, Atti del Convegno Internazionale (Civitavecchia-Roma, 2014)*, Roma 2016, pp. 419-434.
- ELIA, MEIRANO 2017 = ELIA D., MEIRANO V., *Locri Epizefiri. Al cuore dell'antica città. Vecchi problemi e nuove scoperte, dalla fondazione all'età romana*, in PONTRANDOLFO A., SCAFURO M. (a cura di), *Dialoghi sull'archeologia della Magna Grecia e del Mediterraneo, Atti del I Convegno Internazionale di Studi (Paestum, 7-9 settembre 2016)*, II tomo, Paestum 2017, pp. 265-274.
- ESPOSITO 2004 = ESPOSITO F., *I tempi del matrimonio*, in GRISOLIA R., RISPOLI G.M., VALENTI R. (a cura di), *Il matrimonio tra rito e istituzione*, Napoli 2004, pp. 23-40.
- ESPOSITO, ZURBACH 2010 = ESPOSITO A., ZURBACH J., *Femmes indigènes et colons grecs: quelques observations*, in ROUILLARD P. (a cura di), *Portraits de migrants, portraits de colons. II*, Paris 2010, pp. 51-70.
- FARAONE 2008 = FARAONE C.A., *Household Religion in Ancient Greece*, in BODEL J., OLYAN S.M. (a cura di), *Household and Family Religion in Antiquity*, Malden 2008, pp. 210-228.
- FONTANA 2016 = FONTANA F., *Spazi e gesti del 'sacro. Considerazioni archeologiche*, in FONTANA F., MURGIA E. (a cura di), *Sacrum Facere. Lo spazio del 'Sacro': ambienti e gesti del rito, Atti del III Seminario di Archeologia del Sacro (Trieste 3-4 ottobre 2014)*, Trieste 2016, pp. 1-18.
- FOXHALL 2002 = FOXHALL L., *Access to Resources in Classical Greece. the Egalitarianism of the polis in practice*, in CARTLEDGE P., COHEN E. E., FOXHALL L. (a cura di), *Money, labour and land: approaches to the economies of ancient Greece*, London 2002, pp. 209-230.
- FRANCHI 2011 = FRANCHI E., *Destini di un paradigma. Il 'rito iniziatico' tra antropologia e scienze dell'antichità*, in *Mythos. Rivista di storia delle religioni* 5, 2011, pp. 175-190.
- FRISONE 2019 = FRISONE F., *La promessa della terra. La ripartizione primaria e secondaria della terra nella Sicilia coloniale, fra architetture storiche e modelli interpretativi*, in *Pallas* 109, 2019, pp. 269-289.
- FUSARO 1982 = FUSARO D., *Note di architettura domestica del periodo tardo-geometrico e arcaico*, in *DialA*, n.s. I, 4, 1982, pp. 5-30.
- GASPARINI et alii 2020 = GASPARINI V., PATZELT M., RAJA R., RIEGER A.K., RÜPKE J., RUBENS URCIUOLI E., *Pursuing Lived Ancient Religion*, in *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World*, Berlin-Boston 2020, pp. 1-8.
- GERNET 1936 = GERNET L., *Dolon le Loup*, in *AIPhOr* 4, 1936, pp. 189-208.
- GEERTZ 1973 = GEERTZ C., *Religion as a Cultural System*, in GEERTZ C. (a cura di), *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, pp. 87-125.
- GHERCANOC 2012 = GHERCANOC F., *L'oikos en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*, Paris 2012.
- GIANGIULIO 2016 = GIANGIULIO M., *Aristocrazie in discussione: verso un nuovo modello per la società greca arcaica?*, in *Incidenza dell'Antico* 14.2, 2016, pp. 305-316.
- GIANGIULIO 2017 = GIANGIULIO M., *Looking for Citizenship in Archaic Greece. Methodological and Historical Problems*, in CECCHET L., Busetto A. (a cura di), *Citizens in the Graeco-Roman World. Aspects of citizenship from the archaic period to AD 212*, Leiden 2017, pp. 33-49.
- GIARDINO 1996 = GIARDINO L., *Architettura domestica a Herakleia. Considerazioni preliminari*, in *Ricerche sulla casa in Magna Grecia e in Sicilia, Atti del Colloquio (Lecce, 23-24 giugno 1992)*, Galatina 1996, pp. 133-159.
- GIARDINO 2012 = GIARDINO L., *Il ruolo del sacro nelle fondazioni di Eraclea di Lucania e nella definizione del suo impianto urbano. Alcuni spunti di riflessione*, in OSANNA M., ZUCHTRIEGEL G. (a cura di), *AMFI SIRIOS ROAS. Nuove ricerche su Eraclea e la Siritide*, Venosa 2012, pp. 89-118.
- GRAF 2003 = GRAF F., *Initiation: a Concept with a Troubled History*, in DODD D.B., FARAONE C.A. (a cura di), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives*, London-New York 2003, pp. 3-23.
- GRAHAM 1972 = GRAHAM J.W., *Notes on houses and housing. Districts at Abdera and Himera*, in *AJA* LXXVI, 1972, pp. 295-301.
- GRANDJEAN 1994 = GRANDJEAN Y., *L'eau dans la ville de Thasos*, in GINOUVÈS R., GUIMIER-SORBETS A.-M., JOUANNA J., VILLARD L. (a cura di), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, BCH Suppl. 28, Paris 1994, pp. 283-295.
- GRAS, TREZINY 2012 = GRAS M., TREZINY H., *Mégara Hyblaea: le domande e le risposte*, in *Alle origini della Magna Grecia. Mobilità migrazioni fondazioni, Atti del I Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, 1-4 ottobre 2010)*, Taranto 2012, pp. 1133-1147.
- GRECO 1997 = GRECO E., *Definizione dello spazio urbano: architettura e spazio pubblico*, in SETTIS S. (a cura di), *I Greci. Storia. Cultura. Arte. Società 2, Una storia greca II. Definizione*, Torino 1997, pp. 619-652.
- GRECO 2018 = GRECO E., *Ippodamo di Mileto. Immaginario sociale e pianificazione urbana nella Grecia classica*, Paestum 2018.

- GRECO 1991 = GRECO G., *La casa dei Pitthoi*, Modena 1991.
- GUARDUCCI 1937 = GUARDUCCI M., *L'istituzione della fratria nella Grecia antica e nelle colonie greche d'Italia*, in *MemAccLinc*, serie 6, vol. VII, 1937, pp. 5-101.
- GUARDUCCI 1938 = GUARDUCCI M., *L'istituzione della fratria nella Grecia antica e nelle colonie greche d'Italia. Parte seconda*, in *MemAccLinc*, serie VI, vol. VIII, 1938, pp. 65-136.
- GUZZO 1996 = GUZZO P.G., *Case a Sibari*, in *Ricerche sulla casa in Magna Grecia e in Sicilia, Atti del Colloquio (Lecce, 23-24 giugno 1992)*, Galatina 1996, pp. 123-126.
- HAAGSMA 2010 = HAAGSMA M. J., *Domestic Economy and Social Organization in New Halos*, Groningen 2010.
- HELLY 1997 = HELLY B., *Sur le fratrai de Camarina*, in *PP* 52, pp. 365-406.
- HEDRICK 1991: HEDRICK C.W. JR., *Phratry Shrines of Attica and Athens*, in *Hesperia* 60, 1991, pp. 241-268.
- HIETALA 1984 = HIETALA H., *Intrasite Spatial Analysis in Archaeology*, Cambridge 1984.
- HILLIER 2014 = HILLIER B., *Spatial analysis and cultural information: the need for theory as well as method in space syntax analysis*, in PALIOU E., LIEBERWIRTH U., POLLA S. (a cura di), *Spatial Analysis and Social Spaces. Interdisciplinary Approaches to the Interpretation of Prehistoric and Historic Built Environments*, Berlin 2014, pp. 19-43.
- HILLIER, HANSON 1984 = HILLIER B., HANSON J., *The Social Logic of Space*, Cambridge 1984.
- Himera II* = ALLEGRO N. (a cura di), 1976, *Himera II. Campagne di scavo 1966-1973*, Roma 1976.
- HJARVARD 2011 = HJARVARD S., *The Mediatization of Religion: Theorising Religion, Media and Social Change*, in *Culture and Religion* 12, 2, pp. 119-135.
- HODDER, ORTON 1979 = HODDER I., ORTON C., *Spatial Analysis in Archaeology*, Oxford 1979.
- IANNELLI 2010 = IANNELLI M.T., *Monasterace. Le case sul fronte a mare. L'abitazione nei pressi della casamatta. La residenza, il culto*, in LEPORE L., TURI P. (a cura di), *Caulonia tra Croton e Locri, Atti del Convegno Internazionale (Firenze, 30 maggio -1 giugno 2007)*, Firenze 2010, pp. 135-151.
- IANNELLI, CUTERI 2013 = IANNELLI M.T., CUTERI F., *Caulonia – Monasterace Marina: Hellenistic Baths in the Building near the 'Casamatta'*, in LUCORE S.K., TRÜMPER M. (a cura di), *Greek baths and the bathing culture. New discoveries and approaches*, *BABesch*, Suppl 23, 2012, Leuven-Paris-Walpole 2013, pp. 131-141.
- IANNELLI *et alii* 2016 = IANNELLI M.T., CUTERI F.A., FERRARO G., GRILLO E., MINNITI B., VIVACQUA P., *Monasterace (RC) Antica Caulonia. Note per lo studio preliminare dei sistemi idraulici della polis con particolare riferimento all'approvvigionamento idrico mediante i pozzi*, in LATTANZI E., SPADEA R. (a cura di), *Se cerchi la tua strada verso Itaca... Omaggio a Lina Di Stefano*, Roma 2016, pp. 371-406.
- JAMESON 1990 = JAMESON M., *Domestic Space and the Greek city-state*, in KENT S. (a cura di), *Domestic Architecture and the Use of Space: an interdisciplinary and cross-cultural study*, Cambridge 1990, pp. 92-114.
- JEANMAIRE 1939 = JEANMAIRE H., *Couroi et Courètes*, Lille 1939.
- JOLY 1972 = JOLY E., *Il Pittore di Himera*, in ALLEGRO N., BELVEDERE O., BONACASA N. (a cura di), *Quaderno Imerese I*, Roma, pp. 93-105.
- JONES 1987 = JONES N.F., *Public organization in Ancient Greece. A documentary study*, Philadelphia 1987.
- KENT 1990 = KENT S., *Activity areas and architecture: an interdisciplinary view of the relationship between the use of space and domestic built environments*, in KENT S. (a cura di), *Domestic Architecture and the Use of Space: an interdisciplinary and cross-cultural study*, Cambridge 1990, pp. 1-8.
- KINDT 2009 = KINDT J., *Polis Religion. A critical appreciation*, in *Kernos* 22, 2009, pp. 9-34.
- KINDT 2011 = KINDT J., *Ancient Greece*, in INSOLL T. (a cura di), *The Oxford handbook of the archaeology of ritual and religion*, Oxford-New York 2011, pp. 696-709.
- KINDT 2012 = KINDT J., *Rethinking Greek Religion*, Cambridge 2012.
- KINDT 2015 = KINDT J., *Personal religion: a productive category for the study of ancient greek religion?*, in *JHS* 135, 2015, pp. 35-50.
- LAMBERT 1993 = LAMBERT S.D., *The Phratries of Attica*, Ann Arbor 1993.
- LAZZARINI 1995 = LAZZARINI M.L., *Instrumentum publicum. Problemi di organizzazione civica in Magna Grecia e Sicilia tra V e IV sec. a.C.*, in *L'incidenza dell'antico. Studi in memoria di Ettore Lepore I*, 1995, pp. 415-425.
- LAZZARINI 2018 = LAZZARINI M.L., *Organizzazione civica nelle colonie achee*, in *Mediterraneo Antico XXI*, 1-2, 2018, pp. 55-70.

- LA TORRE 2018 = LA TORRE G.F., *Considerazioni sulla cultura abitativa di età arcaica tra Sicilia e Magna Grecia*, in PESANDO F., ZUCHTRIEGEL G. (a cura di), *Abitare in Magna Grecia. L'età arcaica, Atti del Convegno (Napoli-Paestum, 15-16 marzo 2018)*, Pisa 2018, pp. 231-245.
- LCS II = TRENDALL A.D., *The Red-figured Vases of Lucania, Campania and Sicily. Second Supplement*, BICS, Suppl. 31, Oxford 1973.
- LCS III = TRENDALL A.D., *The Red-figured Vases of Lucania, Campania and Sicily. Third Supplement (consolidated)*, BICS, Suppl. 41, Oxford 1983.
- LENTINI 1993-1994 = LENTINI M.C., *Nuove esplorazioni a Naxos (Scavi 1989-1994)*, in *Kokalos XXXIX-XL, 1993-1994*, II 1, pp. 1001-1025.
- LENTINI 1998 = LENTINI M.C., *Le ultime esplorazioni a Naxos (1983-1995)*, in LENTINI M.C. (a cura di), *Naxos a quarant'anni dall'inizio degli scavi, Atti della tavola rotonda (Giardini Naxos, 26-27 ottobre 1995)*, Messina 1998, pp. 71-100.
- LENTINI 2009 = LENTINI M.C., *Ultime indagini archeologiche nell'area urbana dell'antica Naxos. Scavi 2003-2006. Rapporto preliminare*, in LENTINI M.C. (a cura di), *Naxos di Sicilia. L'abitato coloniale e l'arsenale navale. Scavi 2003-2006*, Messina 2009, pp. 9-37.
- LEONI 2016 = LEONI F., *I culti domestici nell'abitato di Locri Epizefiri, Loc. Centocamere*, in *Ostraka XXV, 2016*, pp. 67-91.
- Le tavole di Locri* = MUSTI D. (a cura di), *Le tavole di Locri, Atti del Colloquio sugli aspetti politici, economici, culturali e linguistici dei testi dell'archivio locrese (Napoli, 26-27 aprile 1977)*, Roma 1979.
- LIPPOLIS 2001 = LIPPOLIS E., *Culto e iconografie della coroplastica votiva. Problemi interpretativi a Taranto e nel mondo greco*, in *MEFRA 113, 2001*, pp. 225-255.
- LIPPOLIS 2014 = LIPPOLIS E., *Alcune osservazioni sull'uso e sulla diffusione della coroplastica rituale nei depositi dell'Italia meridionale: il caso di Locri Epizefiri*, in FONTANA F., MURGIA E. (a cura di), *Sacrum Facere. Contaminazioni: forme di contatto, traduzione e mediazione nei sacra del mondo greco e romano, Atti del II Seminario di Archeologia del Sacro (Trieste 19-20 aprile 2013)*, Trieste 2014, pp. 55-93.
- LIPPOLIS 2016 = LIPPOLIS E., *Conclusioni*, in FONTANA F., MURGIA E. (a cura di), *Sacrum Facere. Lo spazio del 'Sacro': ambienti e gesti del rito, Atti del III Seminario di Archeologia del Sacro (Trieste 3-4 ottobre 2014)*, Trieste 2016, pp. 479-490.
- LIPPOLIS, SASSU, PARISI 2013 = LIPPOLIS E., SASSU R., PARISI V., *Spazio sacro e culti civici*, in *Poleis e politeiai nella Magna Grecia arcaica e classica, Atti del LIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, 26-29 settembre 2013)*, Taranto 2013, pp. 315-358.
- Lived Religion in the Ancient Mediterranean World* = GASPARINI V., PATZELT M., RAJA R., RIEGER A.K., RÜPKE J., RUBENS URCIUOLI E. (a cura di), con la collaborazione di BEGEMANN E., *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, Berlin-Boston 2020.
- LOCOCK 1994 = LOCOCK M., *Meaningful Architecture*, in LOCOCK M. (a cura di), *Meaningful Architecture: Social Interpretations of Buildings*, Wordwide Archaeology Series 9, Avebury 1994, pp. 1-12.
- Locri II* = BARRA BAGNASCO M. (a cura di), *Locri Epizefiri II. Gli isolati I2 e I3 dell'area di Centocamere*, Studi e materiali di Archeologia, 1, Firenze 1989.
- LOMBARDO 2018 = LOMBARDO M., *Gruppi civici e politeia nelle città del Golfo: Taranto, Metaponto, Eraclea*, in *Mediterraneo Antico XXI, 1-2, 2018*, pp. 37-54.
- LOUIS 1983 = LOUIS P., *L'eau et sa législation chez Platon et Aristote*, in MÉTRAL F., MÉTRAL J. (a cura di), *L'homme et l'eau en Méditerranée et au Proche Orient. II. Amenagement hydrauliques, état et législation*, Séminaire de recherche 1980-1981, Lyon 1982, pp. 103-109.
- LÖVHEIM 2011 = LÖVHEIM M., *Mediatisation of Religion: A Critical Appraisal*, in *Culture and Religion 12, 2*, pp. 153-166.
- LUBERTO 2018 = LUBERTO M.R., *Edilizia domestica di periodo arcaico a Caulonia e Crotona*, in PESANDO F., ZUCHTRIEGEL G. (a cura di), *Abitare in Magna Grecia. L'età arcaica, Atti del Convegno (Napoli-Paestum, 15-16 marzo 2018)*, Pisa 2018, pp. 147-172.
- LUCORE 2015 = LUCORE S.K., *Le terme Sud di Morgantina: impianti idrico e di riscaldamento*, in MANISCALCO L. (a cura di), *Morgantina duemilaquindici. La ricerca archeologica a sessant'anni dall'avvio degli scavi*, Palermo 2015, pp. 92-101.
- MALIK, RÜPKE, WOBBE 2007 = MALIK J., RÜPKE J., WOBBE Th. (a cura di), *Religion und Medien: Vom Kultbild zum Internetritual*, Münster 2007.
- MANGANARO 2006 = MANGANARO G., *Pallina bronzea inscritta da Terina (?) al Museo di Siracusa e il « catalogo » delle reclute nel santuario poliade a Camarina e Siracusa nel V sec. a.C.*, in *RFil 134, 2006*, pp. 129-139.
- MANVILLE 1990 = MANVILLE P.B., *The origins of citizenship in ancient Athens*, Princeton 1990.
- MANISCALCO 2015 = MANISCALCO L. (a cura di), *Morgantina duemilaquindici. La ricerca archeologica a sessant'anni dall'avvio degli scavi*, Palermo 2015.

- MARTIN 1974 = MARTIN R., *L'urbanisme dans la Grèce antique*, Paris 1974.
- MARTIN 1977 = MARTIN R., *Histoire de Sélinonte d'après les fouilles récente*, in *CRAI* 121, 1, 1977, pp. 46-63.
- MARTIN, VALLET 1980 = MARTIN R., VALLET G., *L'architettura domestica*, in GABBA E., VALLET G., *La Sicilia Antica*, I. 2, Napoli 1980, pp. 323-354.
- MAZARAKIS AINIAN 1997 = MAZARAKIS AINIAN A., *From rulers' dwelling to temples. Architecture, religion and society in Early Iron Age Greece (1100-700 B.C.)*, SIMA CXXI, Jonsered 1997.
- MCENROE 1982 = MCENROE J., *A Typology of Minoan Neopalatial Houses*, in *AJA* 86, 1, 1982, pp. 3-17.
- MCPHEE c.d.s = MCPHEE I., *A Red-figured Calyx-krater from Himera: Attic, not Sicilian*, Atti del Convegno (Melbourne, 2012), in corso di stampa.
- Mégara Hyblaea I* = VALLET G., VILLARD Fr., AUBERSON P. (con la collaborazione di GRAS M. e TREZINY H.), *Mégara Hyblaea 1. Le quartier de l'Agora archaïque*, Roma 1976.
- Mégara Hyblaea V* = GRAS M., TREZINY H., BROISE H., *Mégara Hyblaea 5. La ville archaïque. L'espace urbain d'une cité grecque de Sicile orientale*, Roma 2004.
- Mégara Hyblaea VII* = TREZINY H., *Mégara Hyblaea 7. La ville classique, hellénistique et romaine*, Roma 2018.
- MEYER 2008 = MEYER B., *Media and the Senses in the Making of Religious Experience: An Introduction*, in *Material Religion* 4, pp. 124-135.
- MELIS, RATHJE 1984 = MELIS F., RATHJE A., *Considerazioni sullo studio dell'architettura domestica arcaica*, in *Archeologia Laziale VI* (QuadAEI 8), 1984, pp. 382-395.
- MERTENS 2003 = MERTENS D., *Die Agora von Selinunt. Neue Grabungsergebnisse zur Frühzeit einer griechischen Kolonialstadt. Ein Vorbericht*, in *RM* 110, 2003, pp. 389-445.
- MERTENS 2006 = MERTENS D., *Città e monumenti dei Greci d'Occidente*, Roma 2006.
- MERTENS 2011 = MERTENS D., *Selinunte*, Roma 2011.
- MOLLO 2018 = MOLLO F., *Guida archeologica della Calabria antica*, Soveria Mannelli 2018.
- MONACO 2013 = MONACO M.C., *Senza templi, tra una casa e una bottega. Note di topografia del sacro nell'Atene di età classica*, in FONTANA F. (a cura di), *Sacrum facere. Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro (Trieste 17-18 febbraio 2012)*, Trieste 2013, pp. 95-118.
- MONTEPAONE 1999 = MONTEPAONE C., *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*, Roma 1999.
- MORGAN 2011 = MORGAN J.E., *Families and Religion in Classical Greece*, in RAWSON B. 2011 (a cura di), *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Malden 2011, pp. 447-464.
- NENCI 1979 = NENCI G., *Spazio civico, spazio religioso e spazio catastale nella polis*, in *ASNP*, n.s. III, 9, pp. 459-477.
- NEVETT 1995 = NEVETT L.C., *The organization of space in Classical and Hellenistic houses from Mainland Greece and the western colonies*, in SPENCER N. (a cura di), *Time, Tradition and Society in Greek Archaeology*, London 1995, pp. 89-108.
- NEVETT 1999 = NEVETT L.C., *House and Society in the Ancient World*, Cambridge 1999.
- NEVETT 2007 = NEVETT L.C., *Greek houses as source of evidence for social relations*, in WESTGATE R., FISCHER N., WHITLEY J. (a cura di), *Building Communities: House, Settlement and Society in the Aegean and Beyond*, London 2007, pp. 7-10.
- NEVETT 2009 = NEVETT L.C., *Domestic Facades: a feature of Greek urban landscape?*, in OWEN S., PRESTON E. (a cura di), *Inside the City in the Greek World. Studies of urbanism from the Bronze Age to the Hellenistic period, Conference Proceedings (Cambridge, May 2004)*, Oxford-Oakville 2009, pp. 118-130.
- NEVETT 2010 = NEVETT L.C., *Domestic Space in the Classical World*, Cambridge-New York-Melbourne 2010.
- OAKLEY, SINOS 1993 = OAKLEY J., SINOS R., *The Wedding in Ancient Athens*, Madison 1993.
- OGGIANO 2006 = OGGIANO I., *Archeologia del culto: questioni metodologiche*, in XELLA P., ROCCHI M. (a cura di), *Archeologia e religione, Atti del I colloquio del "Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee" (Roma - CNR, 15 dicembre 2003)*, Verona 2006, pp. 25-45.
- PALAGIA 1995 = PALAGIA O., *Akropolis Museum 581: a Family at the Apaturia?*, in *Hesperia* 64, 4, 1995, pp. 493-501.
- Pandora* = E. REEDER (a cura di), *Pandora. Women in Classical Greece*, Baltimore-Princeton 1995.
- PARKER 2008 = PARKER R., Παιρῶι θεοί. *The Cults of sub-groups and Identity in the Greek World*, in RASMUSSEN A.H., RASMUSSEN S.W. (a cura di), *Religion and Society. Ritual, Resources and Identity in the Ancient Graeco-Roman World, The BOMOS-Conference 2002-2005*, Roma 2008, pp. 201-214.

- PARISI 2017 = PARISI V., *I depositi votivi negli spazi del rito. Analisi dei contesti per un'archeologia della pratica cultuale nel mondo siceliota e magnogreco*, Roma 2017.
- PARISI 2018 = PARISI V., *L'archeologia del culto nelle colonie greche d'Occidente. Breve nota sullo stato degli studi tra vecchie e nuove prospettive di ricerca*, in LIPPOLIS E., SASSU R. (a cura di), *Il ruolo del culto nelle comunità dell'Italia antica tra il IV e il I sec. a.C. Strutture, funzioni e interazioni culturali*, Roma 2018, pp. 91-128.
- PESANDO 1987 = PESANDO F., *Oikos e ktisis*, Perugia 1987.
- PESANDO 1989 = PESANDO F., *La casa dei Greci*, Milano 1989.
- PESANDO 2018 = PESANDO F., *Abitare in Magna Grecia in età arcaica. Un'introduzione*, in PESANDO F., ZUCHTRIEGEL G. (a cura di), *Abitare in Magna Grecia. L'età arcaica, Atti del Convegno (Napoli-Paestum, 15-16 marzo 2018)*, Pisa 2018, pp. 11-13.
- PIZZI 2012 = PIZZI F., *L'acqua delle ninfe. Il caso 'complesso' di Locri*, in CALDERONE A. (a cura di), *Cultura e religione delle acque, Atti del Convegno Interdisciplinare (Messina 2011)*, Roma 2012, pp. 221-234.
- Poleis e Politeiai = CATALDI S. (a cura di), *Poleis e Politeiai. Esperienze politiche, tradizioni letterarie, progetti costituzionali, Atti del Convegno Internazionale di Storia Greca (Torino, 29-31 maggio 2002)*, Alessandria 2004.
- Poleis e politeiai nella Magna Grecia arcaica e classica = Poleis e politeiai nella Magna Grecia arcaica e classica, *Atti del LIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, 26-29 settembre 2013)*, Taranto 2013.
- Polis ed Olympieion = COSTABILE F. (a cura di), *Polis ed Olympieion a Locri Epizefiri. Costituzione, economia e finanze di una città della Magna Grecia. Editio altera e traduzione delle tabelle locresi*, Catanzaro 1992.
- POLITO 2000 = POLITO M., *I decreti degli Artemisi a Napoli ed il rapporto fratria-oikos*, in *Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Antichità* 24, Università di Salerno, 2000, pp. 205-226.
- POLIZZI c.d.s. = POLIZZI G., *Un cratère figuré en contexte domestique: l'andron de la maison I nord de l'îlot XII à Himère. Caractéristiques et contexte de référence*, in BIÈVRE-PERRIN F. (a cura di), *Iconographie en situation: images, supports et contextes en Grande Grèce*, Pallas 116, 2021, in corso di stampa.
- POMEROY 1997 = POMEROY F.B., *Families in Classical and Hellenistic Greece: Representations and Reality*, Oxford 1997.
- PORTALE 2008 = PORTALE E.C., *Coroplastica votiva nella Sicilia di V-III sec. a.C.: la stipe di Fontana Calda a Butera*, in *Sicilia Antiqua* V, 2009, pp. 9-58.
- PORTALE 2012 = PORTALE E.C., *Busti fittili e ninfe: sulla valenza e la polisemia delle rappresentazioni abbreviate in forma di busto nella coroplastica votiva siceliota*, in ALBERTOCCHI M., PAUTASSO A. (a cura di), *Philotechnia. Studi sulla coroplastica della Sicilia greca*, Catania 2012, pp. 227-300.
- PORTALE 2014 = PORTALE E.C., *Himera: pratiche culturali in abitato*, in HAUG A., STEUERNAGEL D. (a cura di), *Hellenistische Häuser und ihre Funktionen, Internationale Tagung (Kiel 4-6 Aprile 2013)*, Bonn 2014, pp. 103-122.
- PORTALE 2018 = PORTALE E.C., *Spazi e attività economiche nell'architettura domestica della Sicilia greca: osservazioni sull'evidenza archeologica, a partire dal caso di Himera*, in CAMINNECI V., PARELLO M.C., RIZZO M.S. (a cura di), *La città che produce. Archeologia della produzione negli spazi urbani, Atti delle giornate Gregoriane X Edizione (10-11 dicembre 2016)*, pp. 147-161.
- RAFFIOTTA 2015 = RAFFIOTTA S., *Spazi del sacro a Morgantina. Il santuario di San Francesco Bisconti*, in MANISCALCO L. (a cura di), *Morgantina duemilaequindici. La ricerca archeologica a sessant'anni dall'avvio degli scavi*, Palermo 2015, pp. 44-52.
- RAJA, RÜPKE 2015 = RAJA R., RÜPKE J., *Archaeology of Religion, Material Religion, and the Ancient World*, in RAJA R., RÜPKE J. (a cura di), *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, Chichester 2015, pp. 1-25.
- RAUSCH 2000 = RAUSCH M., *Damos, gruppi e individui in una lex sacra di Selinunte*, in *MinEpigrP*, III, 3, pp. 39-52.
- REMOTTI 1996 = REMOTTI F., *Introduzione: Tesi per una prospettiva antropo-poietica*, in ALLOVIO, FAVOLE 1996, pp. 9-25
- RIZZO 2019 = RIZZO M.L., *Aree e quartieri artigianali in Magna Grecia*, Salerno 2019.
- ROLLEY 1965 = ROLLEY C., *Le sanctuaire des dieux patrôoi et le Thesmophorion de Thasos*, in *BCH* 89, 2, pp. 441-483.
- ROUSSEL 1976 = ROUSSEL D., *Tribu et cité. Études sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*, Besançon 1976.
- RUGA 2010 = RUGA A., *Espressioni di eusebeia domestica a Crotone*, in LEPORE L., TURI P. (a cura di), *Caulonia tra Crotone e Locri, Atti del Convegno internazionale (Firenze, 30 maggio-1 giugno 2007)*, Firenze 2010, pp. 209-226.
- RÜPKE 2004 = RÜPKE J., *Kult jenseits der Polisreligion. Polemiken und Perspektiven*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 47, 2004, pp. 5-15.
- RÜPKE 2011 = RÜPKE J., *Lived Ancient Religion: Questioning "Cults" and "Polis Religion"*, in *Rivista di Storia delle Religioni* 5, pp. 191-204.

- RUSSO 1996 = A. RUSSO, *Le abitazioni degli indigeni: problematiche generali*, in *Ricerche sulla casa in Magna Grecia e in Sicilia, Atti del Colloquio (Lecce, 23-24 giugno 1992)*, Galatina 1996, pp. 67-87.
- SALVIAT 2000 = SALVIAT F., *La source ionienne. Apaturia, Apollon delphinios et l'oracle, l'Aristarchéion*, in HERMARY A., TRÉZINY H. (a cura di), *Les cultes des cités phocéennes, Actes du Colloque international (Aix-en-Provence – Marseille, 4-5 Juin 1999)*, Aix-en-Provence 2000, pp. 25-31.
- SANDERS 1990 = SANDERS D., *Behavioral conventions and archaeology: methods for the analysis of ancient architecture* in KENT S. (a cura di), *Domestic Architecture and the Use of Space: an interdisciplinary and cross-cultural study*, Cambridge 1990, pp. 43-72.
- SCALICI 2017 = SCALICI M., *La Casa delle Cisterne. Osservazioni su un oikopedon della città alta*, in *Kokalos LIV*, 2017, pp. 67-84.
- SCHMITT-PANTEL 2012 = SCHMITT-PANTEL P., *Espace privé et espace public : introduction. De l'espace privé à l'espace public dans le monde grec*, in *ThesCRA VIII.4.a*, pp. 1-7.
- SCLAFANI 2007 = SCLAFANI M., *Zeus Soter, Eracle, Leukathea e tre «sortes» dell'antica Himera*, in *RM 113*, 2007, pp. 247-265.
- SCONFIENZA 1996 = SCONFIENZA R., *Sistemi idraulici in Magna Grecia: classificazione preliminare e proposte interpretative*, in *BBasil*, XII, 12, 1996, pp. 25-66.
- SEBILLOTTE CUCHET 2016 = SEBILLOTTE CUCHET V., *Ces citoyennes qui reconfigurent le politique. Trente ans de travaux sur les femmes et la citoyenneté dans l'Antiquité classique*, in *Clio. Femmes, Genre, Histoire* (dossier Citoyennetés) 43, 2016, 2, pp. 185-215.
- SEBILLOTTE CUCHET 2016 = SEBILLOTTE CUCHET V., *Gender Studies et domination masculine. Les citoyennes de l'Athènes classique, un défi pour l'historien des institutions*, in *Cahiers du Centre Gustave Glotz XXVIII*, 2018, pp. 7-30.
- SERINO 2014 = M. SERINO, *Eracle a Himera: per un'analisi iconografica di uno skyphos proto-siceliota proveniente dall'abitato sul pianoro*, in *QuadAMess*, n.s., IV, pp. 9-32.
- SERINO 2019 = SERINO M., *La bottega del Pittore di Himera e le altre officine protosiceliote. Stile, iconografia, contesti, cronologia*, Roma 2019.
- SERINO c.d.s. (a) = SERINO M., *Apaturie e gamelia a Himera? L'amore al tempo delle fratrie*, in NIZZO V. (a cura di), *Antropologia e Archeologia dell'Amore, Atti del IV incontro di studi "Antropologia e Archeologia a confronto" (Roma, 26-28 maggio 2017)*, Roma, pp. 542-565, in corso di stampa.
- SERINO c.d.s. (b) = SERINO M., *Iera Oikia. Archaeological Evidence of Religious Experience in a 'Sacred House' of a Sicilian Greek Colony*, in WOLF G., NORMAN C., BULDRIGHINI I. (a cura di), *Sanctuaries and Experience: Knowledge, Practice and Space in the Ancient World, Conference Proceedings (London, ICS, 8-10 April 2019)*, in corso di stampa.
- SHARP 2015 = SHARP H.K., *Nuove ricerche sul Macellum di Morgantina. Funzioni pratiche e metaforiche*, in MANISCALCO L. (a cura di), *Morgantina duemilaquindici. La ricerca archeologica a sessant'anni dall'avvio degli scavi*, Palermo 2015, pp. 172-178.
- SICA 2002 = SICA M.M., *Eusèbeia domestica. Attestazioni di culto nelle case di Olinto*, in *Siris 3*, 2002, pp. 107-177.
- SJÖQUIST 1958 = SJÖQUIST E., *Excavations at Serra Orlando (Morgantina). Preliminary Report II*, in *AJA 62*, 2, 1958, pp. 155-164.
- SOURVINOU-INWOOD 1988 = SOURVINOU-INWOOD C., *Studies in Girl's Transitions*, Athens 1988.
- SOURVINOU-INWOOD 1995 = SOURVINOU-INWOOD C., *Male and female, public and private, ancient and modern*, in REEDER E.D. (a cura di), *Pandora: women in Classical Greece*, Princeton 1995, pp. 111-120.
- SOURVINOU-INWOOD 2000a = SOURVINOU-INWOOD C., *"What is Polis religion?"*, in BUXTON R. (a cura di), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford 2000, pp. 13-37.
- SOURVINOU-INWOOD 2000b = SOURVINOU-INWOOD C., *"Further aspects of Polis religion?"*, in BUXTON R. (a cura di), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford 2000, pp. 38-55.
- SPAGNOLO 1991 = SPAGNOLO G., *Recenti scavi nell'area della vecchia stazione di Gela*, in *QuadAMess 6*, 1991, pp. 55-70.
- SPAGNOLO 2000 = SPAGNOLO G., *Le terrecotte figurate dall'area della stazione vecchia di Gela e i problemi della coroplastica gelaia nel V sec. a.C.*, in *QuadAMess*, n.s. I, 1, 2000, pp. 179-207.
- STILLWELL 1959 = STILLWELL R., *Excavations at Serra Orlando 1958. Preliminary Report III*, in *AJA 63*, 2, 1959, pp. 167-173.
- STOWERS 2008: STOWERS S.K., *Theorizing the Religion of Ancient Households and Families*, in BODEL J., OLYAN S.M. (a cura di), *Household and Family Religion in Antiquity*, Malden 2008, pp. 5-19.
- TSAKIRGIS 1996 = TSAKIRGIS B., *Houses and household*, in *AJA C*, 1996, pp. 777-781.
- TOMASELLO 2016 = TOMASELLO F., *Il capitello 'eolico' di Monte san Mauro (Caltagirone)*, in FRASCA M., TEMPIO A., TORTORICI E. (a cura di), *Archippe. Studi in onore di Sebastiana Lagona*, Acireale-Roma 2016, pp. 379-392.

- TRIBULATO 2019 = TRIBULATO O., *La legge tardo- arcaica di Himera* (SEG 47, n. 1427; IGDS II n. 15): *un riesame linguistico ed epigrafico*, in *Pallas* 109, 2019, pp. 167-193
- TULLIO 1976 = TULLIO A., *L'abitato. Isolati XV-XVI*, in *Himera II*, pp. 373-470.
- VAN GENNEP 1981 = VAN GENNEP A., *I riti di passaggio*, Torino 1981 (ediz. italiana da ediz. orig. Paris 1909).
- VERBICARO, RACHELI, SPADEA 2005 = VERBICARO G., RACHELI A., SPADEA R., *Ricerche sull'edilizia domestica in Magna Grecia*, in *Siris* 6, pp. 5-26.
- VÉRILHAC, VIAL 1998 = VÉRILHAC A.N., VIAL C., *Le mariage grec. Du VI siècle a.v. J.C. à l'époque d'Auguste*, BCH, Suppl. 32, Paris 1998.
- VERNANT 2009 = VERNANT J.-P., *Mito e religione in Grecia antica* (ediz. italiana a cura di DI DONATO R., da edizione originale Paris 1990), Roma 2009.
- VERNANT, VIDAL NAQUET 1992 = VERNANT J.-P., VIDAL NAQUET P., *La Grèce Ancienne 3. Rites de passage et transgressions*, Paris 1992.
- VIDAL NAQUET 2006 = VIDAL NAQUET P., *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico* (ediz. italiana da ediz. orig. Paris 1983), Roma 2006.
- WALSH 2011-2012 = WALSH J.St.P., *Urbanism and Identity at Classical Morgantina*, in *Memoirs of the American Academy in Rome* 56-57, 2011-2012, pp. 115-136.
- WASOWICZ 1975 = WASOWICZ A., *Olbia Pontique et son territoire*, Paris 1975.
- ZISA 2015 = ZISA F., *Missione archeologica a Morgantina dell'Università degli Studi di Enna Kore: Survey 2014*, in MANISCALCO L. (a cura di), *Morgantina duemilaquindici. La ricerca archeologica a sessant'anni dall'avvio degli scavi*, Palermo 2015, pp. 179-184.
- ZUCHTRIEGEL 2018 = ZUCHTRIEGEL G., *Costruire abitare pensare nella Poseidonia d'età tardo-arcaica*, in PESANDO F., ZUCHTRIEGEL G. (a cura di), *Abitare in Magna Grecia. L'età arcaica, Atti del Convegno (Napoli-Paestum, 15-16 marzo 2018)*, Pisa 2018, pp. 97-114.

