

## Culti nelle *Tabulae Halaesinae*: continuità e interculturalità

### Osservazioni preliminari

Prima di entrare in argomento è opportuno avvertire che non è mia intenzione procedere all'esame di un documento così complesso, anche per la storia travagliata che l'ha accompagnato e che condiziona il lavoro dei ricercatori: non solo non ne avrei le competenze, in più abbiamo ormai a disposizione una letteratura di tutto rispetto che vanta nomi illustri, da Salvatore Calderone – solo per citare i più recenti – a Giacomo Manganaro e Giuseppe Nenci, fino ad Anna Maria Prestianni Giallombardo, che ormai da anni ha ingaggiato, con “spirito agonale”, un impegnativo confronto con un avversario davvero ostico, assicurandoci una migliore trasparenza e profondità d'analisi dei tanti apparentemente piccoli ma in realtà preziosi problemi lessicali e interpretativi disseminati per tutto il testo epigrafico<sup>1</sup>.

La nostra conoscenza delle *Tabulae Halaesinae*, come è a tutti noto, si deve ad una scoperta casuale intorno al 1557/58. Il documento andò perduto in circostanze ancora non chiarite. Un altro frammento pubblicato da Vincenzo Di Giovanni nel 1885 seguì la stessa strada<sup>2</sup>. Sia del primo che del secondo frammento ci rimangono copie tratte da apografi del Cinque e Seicento, e, per quanto riguarda il Di Giovanni, una – come la definisce Salvatore Calderone – “bella tavola in fototopia di agevolissima lettura”. Nel 1961, infine, il Calderone stesso pubblicò in *Kokalos* un altro frammento, di natura più astrattamente procedurale e perciò definita dall'editore una *lex locationis*<sup>3</sup>. A questo importante documento vorrei ora rivolgere la mia attenzione da un'angolazione, per così dire, un po' eccentrica rispetto alla sua natura “catastale”, nei limiti in cui questa definizione può risultare appropriata<sup>4</sup>. Un documento che individua una serie di terreni nella *chora* alesina, a distanza ravvicinata rispetto alla *polis*, come si evince almeno parzialmente dalla menzione del fiume *Halaisos* da un lato e della *Xenis Hodos* e delle mura cittadine dall'altro.

Il criterio guida è quello della *perioresia*, ossia l'indicazione di *signa* che avevano il compito di precisare l'estensione e la dislocazione dei lotti verisimilmente da dare in locazione (almeno alcuni tra loro), e la cui estensione si trova tracciata nelle *Tabulae* da un segno di confine all'altro. Segni legati al lavoro dell'uomo: canali, fossati, strade, ma anche pietre o alberi marcati da un contrassegno<sup>5</sup>, ulivi, peri selvatici, fichi e altra flora, sempre

<sup>1</sup> Prestianni Giallombardo 1977. Prestianni Giallombardo 1984. Prestianni Giallombardo 1998. Prestianni Giallombardo 2003, pp. 1059-1103. Prestianni Giallombardo 2003a, p. 171. Prestianni Giallombardo 1992, p. 143.

<sup>2</sup> Di Giovanni 1885.

<sup>3</sup> Calderone 1998, pp. 21-39, p. 27: cioè l'insieme di regole che consentono la locazione di quei terreni pubblici descritti nelle altre parti del documento. Perplexità su questa lettura sono ora espresse da Corsaro 2003, p. 157, che ne evidenzia le difficoltà e propone, rivalutando un'osservazione di J. e L. Robert, di riconoscere nel frammento pubblicato da Calderone delle “forme di regolamentazione dei procedimenti giudiziari, che si aprivano durante le operazioni di recupero dei beni pubblici”.

<sup>4</sup> Proprio il Calderone sottolinea opportunamente che si tratta, ad ogni modo, di una definizione non del tutto adeguata. Cfr. anche Corsaro 2003, p. 156.

<sup>5</sup> Calderone 1998, pp. 26-27. Sul carattere controverso del legame tra questo frammento di più recente rinvenimento e ciò che già conosceamo delle *Tabulae*, cfr. Corsaro 2003, p. 157. Non v'è dubbio sull'importanza paradigmatica delle *Tabulae* per riflettere sulla “logica” del sistema degli *horoi*. Da ultimo Vinci 2004.

indicati con una precisione al tempo stesso agrobotanica e socio-economica che legittima la definizione di “giardino mediterraneo” adoperata a giusto titolo dai lettori dell’epigrafe. Intrecciati alle piante e alle acque in questa operazione di intensa antropizzazione, arricchiscono il quadro altri segni legati ai codici culturali che più incisivamente esprimono l’identità e il senso di appartenenza, cioè le aree sacre<sup>6</sup> (alla fine del mio intervento ho voluto riproporre le ricostruzioni grafiche a corredo dell’edizione di V. Arangio-Ruiz e A. Olivieri, che consentono un colpo d’occhio, per quanto astratto e ipotetico, sulla disposizione spaziale dei *signa* indicati nelle parti dell’iscrizione pervenuteci: ho sottolineato nella *legenda* i *signa* qui presi in esame).

Leggendo quel che rimane delle *Tabulae*, e a conferma di quanto *Halaesa* offra un quadro singolarmente intrecciato di radici culturali di diversa origine ma tutte ricollocate in una cornice tipicamente poleica, mi è immediatamente tornato alla mente un testo che si fa risalire a Solone, opportunamente valorizzato da Oswyn Murray, e che conosciamo grazie al *Digesto* di Giustiniano X 1, 13<sup>7</sup>. Anche lì la cura dedicata ai segni di confine interni ed esterni, la precisione meticolosa con cui l’ordine viene disegnato sul terreno concreto dei singoli lotti definendo gli spazi e con ciò legittimando anche i ruoli dei rispettivi aventi diritto, proprietari o locatari che fossero, costituisce un crinale fondamentale tra ordine e disordine, tra *agriotes* e civiltà. Tanto più se, come ha proposto Nenci, seguito da altri studiosi, si può ipotizzare una mappatura della *chora* in vista di una redistribuzione in seguito ad eventi traumatici<sup>8</sup>.

Da questo punto di vista il documento alesino si colloca correttamente in una linea di continuità che parte da lontano e mantiene il suo valore di discriminante culturale fino alla fine dell’impero, come sembra testimoniare in ultimo lo stesso digesto giustiniano. Espressione di una cultura profondamente urbana, che si qualifica per il suo carattere eminentemente pubblico, fonte di legittimazione della cittadinanza e dell’esercizio delle fun-

<sup>6</sup> S. Calderone 1998, p. 25. Se ne può adesso apprezzare meglio il fascino nell’accurata traduzione parziale offerta da Frisone 2001, pp. 145 ss. Utili annotazioni sul vocabolario delle acque nelle *Tabulae* sono presenti in Capasso 1989, pp. 281-285, e in Prestianni Giallombardo 2003a (con rilevanti considerazioni sulle *rines*). Riflessioni su questi *signa*, e in particolare sulle *haimasiai*, in Gallo 2003, p. 118. Corsaro 2003, pp. 158-159 e 166, ricorda molto opportunamente il contributo di grande originalità di Emilio Sereni (“[...] considerare il paesaggio antico non come qualcosa che potesse intendersi in maniera separata, ma come qualcosa che acquistava un senso solo all’interno della storia complessiva della società”), con un rapido schizzo sulla contagiosa fecondità della tradizione europea degli studi di storia agraria, risalendo fino ai contributi fondamentali (e fondativi) di Marc Bloch, al quale vorrei associare – anche per la sua influenza su Bloch – l’opera di F. W. Maitland (1850-1906), storico del diritto e specialista della storia agraria inglese (è del 1897 il fondamentale *Domesday Book and Beyond. Three Essays in the Early History of England* sul primo documento catastale del medioevo inglese), la cui sorprendente lucidità metodologica anticipa per certi aspetti il programma storiografico delle *Annales*. Le importanti puntualizzazioni di Lombardo 2003, pp. 188-189, su un più cauto utilizzo del tradizionale modello della “colonizzazione apocistica”, non sembrano riguardare l’orizzonte cronologicamente basso della fondazione di *Halaesa*.

<sup>7</sup> “Se un uomo costruisce un muro di cinta presso la terra di un altro o una recinzione, questa non può attraversare il confine; se il muro è il muro di un edificio non abitativo, deve distare un piede dal confine, se è il muro di una casa deve distare due piedi. Se si scava un fosso o un canaletto di scolo, bisogna lasciare una distanza dal confine pari alla sua profondità, se si scava un pozzo, si deve lasciare una spanna. Si può piantare un ulivo o un fico fino a nove piedi dal confine del vicino, qualsiasi altro albero fino a cinque piedi.” Trad. e discussione in Murray 2001, p. 242.

<sup>8</sup> Secondo Nenci 1998, p. 53, si tratterebbe di un ripopolamento oppure di un rientro di esuli dopo una guerra punica. Cfr. anche Lombardo 2001, p. 101 e Corsaro 2003, pp. 156-157. Mi pare però che manchi il tono drammatico che spesso si riscontra in documenti analoghi. Per considerazioni più ampie cfr. Fantasia 2003.

zioni ad essa connesse, le *Tabulae* ci disegnano, attraverso la menzione di alcune aree sacre e dei suoi titolari divini, anche la trama di quella rete di presenze sovrumane che fondano l'identità della comunità e ne garantiscono la stabilità attraverso le generazioni. La presenza comunitaria, con la sua forza centripeta, sovrasta e controlla la dimensione individuale della proprietà fondiaria grazie al riconoscimento dei confini, veri e propri *topon semeia*<sup>9</sup> con il compito di riaffermare e garantire la tenuta sociale di quegli interessi individuali che rischiano continuamente di generare energie centrifughe, nella forma di contestazioni e di azioni giudiziarie, o peggio di *staseis*.

### *I culti dalla fondazione all'età romana*

Tre sono le aree sacre menzionate: un *Meilichieion* e un *Adranieion* suburbani e un *Apollonion* poliade, secondo la condivisa lettura del testo.

1) A proposito del *Meilichieion* di *Halaesa*, si può senz'altro pensare, a mio giudizio, ad un gruppo di Greci selinuntini sfuggiti al massacro cartaginese del 409<sup>10</sup>. Benché il testo diodoreo (14, 16) parli di scampati in seguito alle aggressioni dionisiane nei confronti di *poleis greche*<sup>11</sup>, non trovo azzardato, considerato anche l'evidente atteggiamento antidionisiano riscontrabile nella notizia diodorea, ritenere che fossero presenti nel *symmiktos ochlos* che partecipa alla nuova fondazione del 403, non poche delle vittime delle distruzioni cartaginesi che avevano depresso la grecità siceliota negli anni precedenti. Non vedo infatti ragione di pensare ad un *Meilichios* proveniente, come pure qualche studioso ha ipotizzato, dalla Messenia e dall'Arcadia al seguito dei *misthophoroi*. Chiunque abbia presente il *dossier* documentario su questo dio troverebbe decisamente antieconomico pensare giusto a due delle poche regioni della Grecia continentale per le quali non abbiamo, che io sappia, alcuna attestazione di un culto che invece è presente in quasi tutto il resto della grecità<sup>12</sup>. Dunque Selinunte, che rimane, a mio parere, l'ipotesi migliore anche per un altro non meno importante motivo: il testo alesino non fa menzione, a differenza dell'area sacra di Adrano, di un *naos*. Naturalmente le *Tabulae* non hanno certo finalità periegetica, non almeno nel senso che intendiamo di solito, ma rimane significativo che per Adrano venga menzionata una struttura all'interno del suo *temenos*, mentre per Zeus *Meilichios* il medesimo documento taccia. A mio parere non è casuale: anche a Selinunte l'area del *Meilichios* non ha tracce di monumentalizzazione, presentandosi piuttosto come un santuario a cielo aperto<sup>13</sup>. Il cosiddetto "altare betilico" e il *naïskos*<sup>14</sup>, di cui rimangono tracce di fondazione, sono infatti di età posteriore al 409. Quello descritto per Alesa sembrerebbe dunque la riproduzione dell'area sacra selinuntina così come doveva presentarsi in età greca prima della distruzione.

C'è da chiedersi perché proprio questa evidente traccia, e non un'altra, del pur ricchissimo *pantheon* della subcolonia megarese. La natura sotterrica e purificatrice di questa divinità può costituire una prima importante risposta, insieme alla sua capacità d'intervenire tanto sul piano della *philia* e della *koinonia* pubbliche, come è ormai messo in luce dal confronto

<sup>9</sup> Plut., *De Pyth. Orac.*, 407f-408a.

<sup>10</sup> A conclusioni simili arriva anche Prestianni Giallombardo 2003, p. 1069. Cfr. Cusumano 2005 per una lettura della narrazione diodorea.

<sup>11</sup> Giuliani 1995. Fantasia 2003.

<sup>12</sup> Cusumano 2006b.

<sup>13</sup> *Contra*, Prestianni Giallombardo 2003, p. 1064.

<sup>14</sup> Per una riflessione e alcuni confronti pertinenti, cfr. Famà 2000.

tra la *Lex Sacra* e il ricco *dossier* attico<sup>15</sup>, quanto su quello degli interessi quotidiani e privati dei singoli membri della comunità. Non è un caso che a Selinunte il santuario del *Meilichios* sia l'unico ad essere frequentato anche dopo il 409, sia dai Cartaginesi sia – è la mia opinione – anche dai pochi Selinuntini rimasti: sotto tale aspetto credo sia possibile considerare questo tipo di area sacra un vero e proprio luogo di permeabilità culturale, ormai necessaria nel quadro degli avvenimenti successivi al 409.

La sua connessione ad *Halaesa* con la *xenis hodos* mi pare altrettanto significativa. Interpretata generalmente come “Strada Ospitale” e cioè come principale asse viario che conduceva all'interno della *polis*, la *xenis hodos* conserva nella sua denominazione una carica di ambivalenza e di rischio legata al doppio senso di *xenis*, interpretabile anche come strada che conduce, attraverso la *chora* circostante, nel mondo di fuori, come sembra attestare un altro documento epigrafico (*SIG* 636, l. 24). Di questi rischi, sul piano della purezza rituale e della salvezza auspicata, si fa carico il *Meilichios* di *Halaesa*, nella sua duplice funzione di dio *soter* ma anche *empodios*. Lo stesso avviene in molti altri siti greci che qui non è possibile menzionare, ma che condividono col *Meilichieion* alesino tanto l'abbondante disponibilità di acqua, nella forma di fiumi, sorgenti e fontane, insieme ad una ricorrente prossimità al mare, quanto quella funzione di permeabilità culturale prima suggerita: a Cirene, *apoikia* di Tera, nicchie scavate all'esterno della *polis* e consacrate al dio e alle Eumenidi sono accompagnate da una fontana<sup>16</sup>. Pubblico e privato si ritrovano strettamente intrecciati<sup>17</sup>. Inoltre, l'incisiva partecipazione femminile e dei fanciulli (ampiamente testimoniata nel mondo greco a cominciare da Atene, ma desumibile in particolare da un'epigrafe selinuntina che ci testimonia il ruolo non ancora ben chiaro di *patriai* femminili a Selinunte collegate allo spazio del dio<sup>18</sup>) deve far riflettere sull'orizzonte sociale e psicologico in cui agisce il *Meilichios*, non solo ad Atene.

A questo proposito, per quanto labile possa apparire il richiamo, vorrei ricordare che almeno un antroponimo lega Selinunte alla *polis* alesina: Enea, nome di uno dei dedicanti degli *argoi lithoi* della Gaggera, ricompare (naturalmente si può trattare di una mera coincidenza) nel primo secolo a. C. come nome di uno dei membri più influenti del senato alesino, ricordato da Cicerone nelle *Verrine* (II 170) perché lo affianca nella raccolta di prove contro Verre.

Infine il *Meilichieion* alesino, come altri santuari analoghi nel mondo greco e in Magna Grecia, appare strettamente legato alle attività portuali, alla navigazione e ai suoi rischi e dunque al commercio marittimo<sup>19</sup>. Connesso nelle *Tabulae* al fiume *Halaisos*, la particola-

<sup>15</sup> Jameson- Jordan- Kotansky 1993. Cusumano 2006b (è in corso di pubblicazione un mio breve intervento sulla colonna B della *Lex*).

<sup>16</sup> Sulla particolare abbondanza di acque intorno al *Meilichieion*, Prestianni Giallombardo 1998 e 2003, p. 1064 e Cusumano 2006b. Per la bibliografia precedente cfr. Ferri 1923 (ma con l'indispensabile recensione di De Sanctis 1923, p. 379). Forbes 1956. Da ultimo Lazzarini 1998.

<sup>17</sup> Cf. Jeanmaire 1972, p. 89. A proposito dell'impossibilità di una distinzione netta tra culti pubblici e privati cfr. l'oratore Licurgo, *C. Leocr.* 25.

<sup>18</sup> Cusumano 2006b.

<sup>19</sup> Per quanto ne sappiamo fino ad oggi, il culto è localizzato nell'area extraurbana occidentale della *polis* selinuntina: un settore (adiacente ad uno dei due porti) ad altissima presenza di strutture cultuali, non ancora tutte portate alla luce, il cui perno sembra essere il santuario di Demetra *Malophoros*. L'area del dio si trova in effetti in una relazione di intima contiguità spaziale e religiosa con il lato N del *temenos* della *Malophoros*: uno sguardo alla planimetria rivela che siamo in presenza di un contesto di tipo tesmoforico. Vale la pena sottolineare che l'area della *Malophoros* e del *Meilichios* era lambita da un fiume (il Modione, oggi ben più distante e di modeste dimensioni), che si gettava subito dopo nel mare. Del resto sappiamo da Pausania (I 44, 3) che anche nella madrepatria Megara *Nisaia* il santuario della *Malophoros* si trovava nell'area portuale: Sfameni Gasparro 1986. Famà 2000, tav. I.

re importanza di questo *temenos* non può non ricollegarsi al ruolo alesino di *exitus maritimus*. L'*Halaesa* romana è nota sia per la produzione cerealicola che per la *deportatio ad aquam* del grano decumano, funzione che certamente avrà stimolato un notevole indotto commerciale, con tutti i risvolti culturali che solitamente l'accompagnano<sup>20</sup>.

2) Il santuario di Adrano è, a mio parere, coevo alla fondazione alesina nel 403. Anzi, aggiungerei che proprio questa presenza culturale abbia fatto da detonatore alla reazione dionisiaca concretizzata nella *ktisis* di Adrano appena tre anni dopo, nel 400. Non credo, come invece è stato sostenuto da qualcuno, che ci fosse un santuario del dio ad *Herbita*. Se consideriamo la tipologia degli altri culti siculi su cui siamo informati, anche se in misura diseguale, il santuario dei Palici e quello della dea Iblaia, il carattere principale che salta agli occhi e che li differenzia dai santuari greci è l'assenza di "pluralità": abbiamo cioè – per quel che la documentazione ci consente di desumere – un solo santuario dei Palici e una sola sede per Iblaia. Che per Adrano la situazione sia invece diversa ci segnala una trasformazione nei modelli culturali che è significativa e si colloca proprio alla fine del V secolo<sup>21</sup>, quando le aggregazioni sicule passano da un'enfaticizzazione dell'omoetnia, attestata da Diodoro a proposito di Ducezio con centro sacrale nel santuario dei Palici, ad un modello poleico o almeno pseudopoleico, in cui tale esigenza è assente e prevale piuttosto la tendenza a forme di dominio fortemente polarizzate su figure di dinasti o tiranni<sup>22</sup>, la cui forza di attrazione dipende dalla capacità di coagulare intorno a sé elementi di varia provenienza, greci e anellenici, e tra questi Siculi ma anche elementi campani, come si potrebbe cautamente ricavare dalla menzione del fiume *Opikanos* nelle *Tabulae*.

Il dio Adrano è il protagonista divino di questa nuova stagione, il cui durevole successo è segnalato non solo dalla presenza del suo culto in due centri diversi, *Halaesa* e Adrano, ma anche dal ruolo che gli viene affidato nel *bios* plutarceo di Timoleonte e infine dalla sua presenza, attestata dalla leggenda monetale accompagnata dal cane, tra i Mamertini<sup>23</sup>. A tal proposito la testimonianza plutarcea di Timoleonte ci fornisce, almeno in apparenza, una descrizione dell'aspetto storico-religioso in chiave di soteria e di protezione<sup>24</sup>:

<sup>20</sup> Cic. *Verr.* II 3, 170-171 e 192. Nenci 1998, p. 56.

<sup>21</sup> Sulle trasformazioni sociopolitiche da Ducezio alla fine di V secolo nelle sue sfumature di struttura socioeconomica e politica, cfr. Micciché 1989 e da ultimo Galvagno 2006. Cfr. inoltre Castellana 1984. Sulla concezione di dominio territoriale in Dionisio si vedano le osservazioni in Cassio-Musti 1989.

<sup>22</sup> De Vido 1997.

<sup>23</sup> Sulla diffusione del culto di Adrano in Sicilia, soprattutto Alesa, Erbita, Messina (a cui forse si potrebbe legare la presenza del culto di Efesto a Mitistrato, che dovrebbe appunto essere un centro siculo), cfr. l'attestazione di Adrano sulla monetazione di Messina, e precisamente in un'emissione mamertina in cui compare sul verso la testa del dio con elmo e con la leggenda ADRANOU, mentre sul retro vi è l'immagine di un cane. Come si vede gli elementi di identificazione sono insindacabili, dal momento che all'iscrizione si aggiunge anche la presenza del cane. Non possediamo altre notizie su ciò, né si può fare a meno di ricordare che a rigore la presenza della leggenda sull'emissione monetale di per sé non costituisce una garanzia assoluta della corrispondente presenza del santuario e del culto relativo, potendo invece essere spiegata con circostanze occasionali e legate alle attività militari ed espansionistiche del gruppo mamertino, che appunto nel periodo dell'emissione mette in atto una notevole pressione territoriale. Sull'installazione dei Campani a Messina, con il relativo mutamento di etnico, cfr. Polyb. 1, 7, 1-4 e 1, 8, 1. Diod. 21, 18, 4. Le altre fonti letterarie sulla presenza dei Mamertini in Sicilia sono raccolte in Gulletta-Caccamo Caltabiano-Scibona 1992, pp. 8-9; pp. 14-15 (ampia bibliografia alle pp. 36-65). Sulla tematica storiografica ed archeologica vedi ora Poccetti 1989, Tagliamonte 1994, Moggi 2003, Anello 2003 e Albanese Procelli 2006. Sugli aspetti relativi a lingue maggioritarie e minoritarie nella Sicilia antica, cfr. Sironen 1995.

<sup>24</sup> Rimando ad altri miei lavori per la testimonianza di Eliano su questo culto e in generale per una disamina più ampia: Cusumano 1995; Cusumano 2004; Cusumano 2006; Cusumano 2006a.

... gli Adraniti, abitanti di una piccola città, sacra ad un dio Adrano, onorato in modo particolare in tutta la Sicilia, erano in discordia tra di loro, dal momento che alcuni erano favorevoli a Iceta e ai Cartaginesi, altri invece a Timoleonte. Avvenne per coincidenza che, mossi entrambi in fretta, giungessero lì nello stesso momento (12, 2-3) ... Gli Adraniti [dopo la sconfitta subita da Iceta ad opera del condottiero corinzio davanti alla città], aperte le porte, accolsero Timoleonte, narrando con terrore e meraviglia come, mentre si svolgeva lo scontro, le sacre porte del santuario si fossero aperte da sole e fosse stata vista l'asta del dio scuotersi all'estremità della punta, e il volto scorrere di molto sudore (12, 9).

Come è subito evidente, la notizia può essere collocata in un contesto storico molto preciso, cioè la spedizione del corinzio Timoleonte in Sicilia negli anni tra il 344 e il 337 a. C., in un'atmosfera di grande incertezza e di rapidi rivolgimenti per le comunità dell'isola. Giunto a Tauromenio, proveniente da Reggio, nel 344, e accolto dal solo Andromaco, nella prima fase della sua campagna siciliana Timoleonte deve dapprima vincere le diffidenze delle *poleis* che temono di dovere subire con lui un dominio non diverso da quello dei tiranni che imperversano in quegli anni di confusione e di frammentazione del potere<sup>25</sup>.

Questo generale atteggiamento di diffidenza, racconta Plutarco, trova però la sua eccezione negli abitanti della *polis micra* di Adrano, i quali, unici, accolgono le richieste di Timoleonte. In realtà è possibile individuare in questo particolare una spia di quelle discrepanze che caratterizzano l'andamento del *bios* plutarco, tutto intento alla celebrazione del personaggio anche in chiave miracolistica, rispetto all'uso delle fonti che non sempre si mostrano malleabili e disponibili allo scopo. Se infatti si prosegue nella lettura del passo, ci si accorge facilmente che la *polis* non risponde immediatamente a quelle richieste, ma vive al contrario una spaccatura interna (*estiasian*) che contrappone lo schieramento favorevole al tiranno Iceta e quello che riteneva meglio garantiti i propri interessi da Timoleonte. I due rivali si affrettano allora a convergere sul centro con le proprie truppe, giungendovi quasi nello stesso momento e attaccando subito battaglia, su iniziativa del condottiero corinzio. Fino a questo momento risulta chiaro dal testo plutarco che gli Adraniti non hanno ancora preso una decisione. Solamente di fronte alla vista della fulminea vittoria di Timoleonte, gli Adraniti traggono le ovvie conclusioni e aprono le porte al vincitore. Ed è a questo punto che entra in scena il dio Adrano, che era già stato abilmente presentato all'inizio del brano come una divinità particolarmente importante, tanto da essere onorato in tutto il territorio dell'isola (*en olei Sikeliai*).

E' chiara qui l'intenzione propagandistica: prima ancora che dagli esseri mortali, Timoleonte viene accolto e assistito da quelli immortali<sup>26</sup>. In questa ottica, l'affermazione della diffusione del culto in tutta l'area siciliana svolge un'evidente funzione di supporto ed è il prodotto di una voluta esagerazione finalizzata ad amplificare il senso dell'episodio. Ne sono segni inconfondibili la *phrike* e il *thauma* con cui gli Adraniti narrano al vincitore come nel corso dello scontro le porte del tempio si siano spalancate e il dio stesso abbia scosso con forza la lancia rigando il volto di sudore.

Un'osservazione che sorge immediata e che colpisce l'attenzione è, da un lato, la totale assenza dei cani sacri, elemento centrale nella testimonianza di Eliano (*N. A.* 11, 20, che menziona come sua fonte Ninfodoro di Siracusa), dall'altro, la presenza di una statua culturale del dio, raffigurato armato di una lancia. Che la protezione del dio si estenda a tutti

<sup>25</sup> Plut. *Timol.* 12, 1. Ci pare inopportuno, data la natura di questa indagine, addentrarci nella ricca bibliografia sul condottiero corinzio. Ci limitiamo a ricordare il volume di Talbert 1974 e le ricerche fondamentali (in particolare per le fonti della biografia plutarca) di M. Sordi (per un primo approccio Sordi 1980).

<sup>26</sup> Cfr. particolarmente *Timol.* 16.

coloro che mostrino nei suoi confronti un atteggiamento di rispetto e di devozione ci viene confermato in maniera evidente dal miracolo operato a favore dello stesso Timoleonte in un brano successivo del *bios*, stranamente poco valorizzato nelle precedenti indagini, e che mostra il condottiero corinzio intento a sacrificare al dio nel santuario, insieme alla popolazione locale (16, 5, 6).

Mi sembra infine che qualche altro non trascurabile elemento di valutazione è ricavabile dalla presenza del suo nome nell'onomastica locale, e siracusana in particolare. Abbiamo testimonianza di un *Adranodoros*, genero di Ierone II e uno dei tutori di Ieronimo, personaggio non secondario negli avvenimenti politici di quegli anni, come ci ricordano Polibio e Livio<sup>27</sup>: non si trascuri l'aura di prestigio che doveva essere associata a questo nome, e quindi alla divinità richiamata in esso, dato che il nome sembra, per quanto se ne può dedurre da questa testimonianza, inserito ad un livello sociale molto alto. È inoltre attestato un *Adranionos* in un'iscrizione agrigentina, genericamente attribuita al III sec. a. C.<sup>28</sup>. Mi chiedo ancora se sia solo un caso, ma non credo, che la principale testimonianza su questa divinità e i suoi cani sacri ci venga, attraverso Eliano, dal siracusano Ninfodoro che è attivo negli stessi delicati anni che vedono l'affermarsi della presenza romana in Sicilia<sup>29</sup>.

Non mi risulta che le altre divinità sicule abbiano lasciato tracce nell'onomastica, almeno non a questo livello sociale<sup>30</sup>. Resto convinto che il centro d'origine del culto sia quello denominato Mendolito<sup>31</sup>: non posso qui soffermarmi sulla sequenza di eventi drammatici, assedi, distruzioni, massacri e dispersione antropica che accompagnano l'ultimo decennio del V secolo, ma mi sembra chiaro che c'è una connessione stretta tra la distruzione del Mendolito, la fondazione di *Halaesa* e quella di Adrano, tutti eventi che si susseguono nel giro di pochissimi anni. È un momento di svolta: nel *symmiktos ochlos* che si concentra a *Herbita* saranno stati presenti anche elementi del Mendolito, così come rifugiati selinuntini ancora alla ricerca di una sistemazione. Questo spiegherebbe senza troppe difficoltà la presenza di un'area sacra di Adrano ad *Halaesa* in posizione suburbana, come era tipico di altri santuari siculi, in primo luogo quello dei Palici. Così come spiega – mi pare egualmente bene – la collocazione infrapoleica della stessa divinità nell'omonima fondazione dionisiaca, che invece costituisce un'esperienza “politica” esattamente ribaltata ma altrettanto competitiva rispetto alla *ktisis* arconidea di *Halaesa*. Devo fermarmi qui per questo aspetto, ma vorrei aggiungere qualche altra considerazione sulla natura del culto, che si concentra sulla protezione dai pericoli derivanti da aggressioni esterne e al contempo sul controllo e la salvaguardia delle regole che mantengono salda la struttura sociale, obiettivo per il quale il dio si serviva dei suoi cani sacri<sup>32</sup>. La menzione di un *naos* nelle *Tabulae* m'induce a credere che i rituali connessi non dovevano differenziarsi da quelli che avevano luogo ad Adrano e che ci sono testimoniati da Eliano e Plutarco. Rimane comunque chiaro che il dio Adrano non svolgeva ad *Halaesa* la funzione poliade riconoscibile nella città di Adrano, ma che ad *Halaesa* è invece assegnata ad Apollo, secondo un procedimento solo apparentemente para-

<sup>27</sup> Polyb. 7, 2, 1 e 5, 4. Liv. 24, 4, 3. Gundel 1981, c. 74. Niese, s. v. *Adranodoros*, in *RE*, I, 1, cc. 404-405. Subito dopo l'ascesa di Ieronimo tolse al giovane la tutela, portandolo sotto il proprio influsso e operando con Zoippo efficacemente per l'alleanza con Cartagine. Cfr. Liv. 24, 1ss.; 24, 4, 3ss.; 24, 21, 6ss. Polyb. fr. 8, 2, 1; 5, 4ss.

<sup>28</sup> *IG* XIV 952, 7. Cfr. Landi 1981, p. 20.

<sup>29</sup> Spada 2002.

<sup>30</sup> Fa eccezione, per l'ambito “sicano”, l'antroponimo *Sikanos*, appartenuto ad un importante personaggio siracusano, un generale che è attivo durante la spedizione ateniese.

<sup>31</sup> La Rosa 1996. Albanese Procelli 2003.

<sup>32</sup> Cusumano 1995, 2004, 2006 e 2006a.

dossale che vede un dio siculo dominare il *pantheon* di una “polis” voluta dal greco Dionisio e un dio greco (e non uno a caso!) caratterizzare invece quello di una “polis” voluta dal siculo Arconida.

3) Per quanto riguarda l'*Apollonion*, mi limito qui a due aspetti. In primo luogo, la sua compresenza nella madrepatria *Herbita* piuttosto che essere spiegata con una generica quanto vaga ellenizzazione, potrebbe essere ricondotta ad un avvenimento ben preciso, ossia la *ktisis* di *Kale Akte* nel 446 ad opera di un Ducezio tornato dal confino corinzio su indicazione di un responso oracolare, su cui ora abbiamo le innovative osservazioni di A. M. Prestianni Giallombardo<sup>33</sup>. Benché seguito da altri compagni di avventura, in primo luogo greci, un ruolo importante viene svolto anche da gruppi locali tra i quali spicca appunto Arconida di *Herbita*<sup>34</sup>, un nome che ritorna poi a proposito della spedizione ateniese in Sicilia e infine ci è noto come fondatore di *Halaesa*. Non si tratta naturalmente sempre dello stesso personaggio, ma è facile individuare un *genos* aristocratico che svolge un ruolo nel mondo siculo forse non sempre in sintonia con una parte di esso e persino con una parte della sua *Herbita*, visto che in Diodoro la pace con Dionisio è stipulata dal popolo di *Herbita*<sup>35</sup> e non dall'*epistates* Arconida e subito dopo quest'ultimo si allontana con un seguito di *misthophoroi* e *aporoï* per fondare *Halaesa*<sup>36</sup>. Che tali gruppi più o meno turbolenti e in difficoltà si concentrassero ad *Herbita*, se da un lato implica l'importanza del centro in questa fase<sup>37</sup>, dall'altro si spiega ancora meglio con la presenza degli Arconidi che garantivano da generazioni un'ampia rete di legami interetnici e un ruolo di mediazione tra Siculi e Greci, indipendentemente e forse talvolta contro il resto degli Erbitei. Credo che Arconida sia dunque il tramite della presenza del culto di Apollo prima ad *Herbita* e poi ad *Halaesa*<sup>38</sup>. Un culto evidentemente legato alla fondazione di *Kale Akte* e forse all'oracolo che aveva legittimato sacralmente l'ultima impresa di Ducezio<sup>39</sup>.

L'*Apollonion*, che prima che ad Alesa poteva già esistere a *Herbita*, costituisce di per sé una testimonianza senz'altro eloquente di questo abbandono dell'omoetnia come valore fondamentale della strategia politica e dell'identità culturale<sup>40</sup>. Un Apollo con buona probabilità *archegetes*, fondatore e tracciatore di confini corretti e della giusta distribuzione degli

<sup>33</sup> Prestianni Giallombardo 2006.

<sup>34</sup> Diod. 12, 8, 2.

<sup>35</sup> Successivi patti con *Herbita* e con altri centri siculi sono stipulati da Dionisio intorno al 396: Diod. XIV 78.

<sup>36</sup> Diod. 14, 16 (e Solin. 5, 20); Diod. 22, 13, 2; Diod. 23, 4. Ps. Phal. ep. 92. IG 14, 353 (= IGLMP 127). Cfr. Manni 1981, pp. 140-1. De Vido 1997.

<sup>37</sup> Boehringer 1981, pp. 95 ss. e Bejor 1989, pp. 283 ss. Ancora una menzione per l'anno 317 in Diod. 19, 6, 1 (gli oligarchi scacciati da Agatocle si radunano a Erbita), e poi ripetutamente nelle Verrine di Cicerone come oggetto di sfruttamento di Verre.

<sup>38</sup> Anche nelle poche emissioni di *Herbita* è presente puntualmente Apollo. Risalgono tutte al IV sec. Cfr. Prestianni Giallombardo 2003, p. 1081 (con bibliografia).

<sup>39</sup> Cfr. però Prestianni Giallombardo 2006.

<sup>40</sup> Da questo punto di vista la clausola relativa ai Siculi nel trattato del 405/4 non solo deve essere intesa a partire dal punto di vista cartaginese e nel quadro di una strategia di limitazione futura dell'egemonia siracusana tramite la creazione di una zona-cuscinetto, ma non dovrebbe fare pensare a rivendicazioni di omoetnia da parte indigena. L'autonomia sottolineata nel trattato sembra muoversi su un piano esclusivamente politico, e non più etnico. Fondamentale sull'insieme del trattato e il suo significato Anello 1986. Cfr. le osservazioni in Cataldi 1982 e Gallo 1982. Su una nozione di coscienza omoetnica, cfr. Lepore 1981, p. 237 (nota 25). Si vedano ora i contributi in Ampolo 2002.

spazi, come da ultimo ci ha illustrato col suo tratto inconfondibile Marcel Detienne<sup>41</sup>. Non mi stupirei se in futuro riscontrassimo un culto simile a *Kale Akte*. Sembrerebbe una conferma in tal senso la menzione di *Halaesa* nella lista dei *theorodokoi*, già in età romana tra la fine del III e l'inizio del II secolo, quale stazione – forse insieme ad *Herbita*<sup>42</sup> – dell'itinerario percorso dai *theoroi* delfici<sup>43</sup>.

Questo spiegherebbe il fatto che la *syngeneia* tra Alesini ed Erbitei trovasse particolare evidenza negli analoghi *dromena* praticati in onore di Apollo nei due centri, secondo il racconto diodoreo. Non posso soffermarmi su diversi interessanti dettagli della narrazione, a cominciare dalla coda avvelenata, e probabilmente infamante nelle intenzioni diodoree, della fondazione cartaginese di *Halaesa*<sup>44</sup> che chiude la notizia dell'Agirinense e che amplifica la precedente annotazione che quegli Erbitei che avevano seguito Arconida ad *Halaesa* erano in fin dei conti gli *aporoï* della città e non certo i *kaloi kai agathoi*. Mi pare opportuno notare che il rifiuto della parentela con gli Erbitei manifestato dagli Alesini è presentato da Diodoro come conseguenza della prosperità alesina in età romana: implicitamente ne afferma l'inconsistenza, cui si aggiunge, quasi in sovrappiù, i rapporti culturali centrati su Apollo. Neppure posso qui fermarmi sulla questione della fonte diodorea, generalmente riconosciuta in Timeo forse da associare a Eforo<sup>45</sup>. Per tutto questo rimando alla letteratura diodorea e alle ricerche di Anna Maria Prestianni. Solo su un particolare vorrei segnalare una divergenza rispetto a chi sostiene che i *dromena* apollinei fossero celebrati in comune da Erbitei e Alesini<sup>46</sup>. Il testo diodoreo invece parla di *ethe*, cioè di procedure conformi (*tois autois ethesi*) riguardo alla celebrazione delle *thysiai* per Apollo: sono cioè uguali le norme sacrificali, ma i sacrifici si svolgevano (a mio avviso) separatamente<sup>47</sup>.

\* \* \*

I tre culti menzionati nelle *Tabulae*, gli unici a noi noti visto che Diodoro ci fornisce informazioni solo sul culto di Apollo, che è appunto uno dei tre, non possono non risalire al momento stesso della fondazione. Inoltre il dato diodoreo rafforza la convinzione, condivisa dagli studiosi, che tutti e tre i culti erano pienamente attivi al momento delle *Tabulae*. Ma proprio sulla datazione del documento la discussione è aperta, né potrei io apportare contributi, se non per dire che mi sembra più verisimile l'opinione che le vede collocate tra secon-

<sup>41</sup> Detienne 2002, pp. 113 ss. Diversamente sulla natura di *archegetas* di questo Apollo, con considerazioni di natura numismatica, e bibliografia relativa, Prestianni Giallombardo 2003, pp. 1078-1079. In ogni caso, ci ricorda la studiosa, *ibidem*, il culto di Apollo appare anche nelle monetazioni più tarde di età augustea, quando l'immagine di Apollo rimarca il forte legame ideologico tra centro e periferia.

<sup>42</sup> Bejor 1989, p. 284 (*SGDI* 2580, col. IV, l. 116, bibl. in Prestianni Giallombardo 2003).

<sup>43</sup> Riferimenti in Prestianni Giallombardo 2003, p. 1077. Sulla possibile provenienza alesina di una dedica ad Apollo da parte di un *Lucius Carnius* (CIL X 7265) cfr. le osservazioni e la bibliografia ancora in Prestianni Giallombardo 2003, p. 1077.

<sup>44</sup> Al di là della malizia dello storico e/o della sua fonte, la notizia potrebbe anche alludere ad un rapporto tra Siculi e Cartaginesi in funzione antidionisiana al tempo della *ktisis* alesina.

<sup>45</sup> Meister 1967, pp. 71 ss. attribuisce ad Eforo la versione punica, a Timeo quella sicula. Cfr. ora per una rassegna critica Alfieri Tonini 1985, pp. 34-43, e le notizie in Bonnet-Bennet 1997, pp. VII-XIV. Sul metodo di lavoro di Diodoro e un riesame della sua fortuna moderna, cfr. Ambaglio 1995.

<sup>46</sup> Prestianni Giallombardo 2003, p. 1076.

<sup>47</sup> In ogni caso è importante il dato sull'accelerazione dei mutamenti mentali in ordine a nuove forme di coabitazione che, secondo la Consolo Langher 1988-1989, pp. 253 ss., iniziano già all'indomani della caduta dei Dinomenidi. Cfr. ora Consolo Langher 2006. Spunti incoraggianti a proposito del problema delle *synthysiai* mi sembra di scorgere in Cataldi 1982, pp. 886-904, 889.

do e primo secolo (sostenuta da Giacomo Manganaro, Laurent Dubois e Mauro Corsaro<sup>48</sup>), piuttosto che intorno al 300 a.C. come ha invece proposto più di recente Calderone o dopo la prima punica secondo Nenci<sup>49</sup>. Per una generica datazione tardoellenistica si è espresso Mario Lombardo, non discostandosi troppo dalla convinzione del Kaibel che le collocava in una data comunque posteriore all'inizio del dominio romano, seguito dal Sicca e da Arangio-Ruiz e Olivieri<sup>50</sup>.

Resta fondamentale ma anche non facile da districare la densa testimonianza diodorea: nel cap. 16 del quattordicesimo libro della *Biblioteca* s'intrecciano infatti a una o più fonti anche informazioni coeve, come aveva già notato acutamente Nenci<sup>51</sup>. Vi è insomma un intervento diretto di Diodoro e per nulla anodino, a giudicare da una certa malignità "antialesina" a cui mi sembra improntato il suo racconto e che è forse alimentata da rivalità municipalistiche. Le arie di superiorità degli Alesini nei confronti dell'antica madrepatria *Herbita* che un Diodoro indispettito stigmatizza contrastano polemicamente con il precedente capitolo in cui *Herbita* è l'unico centro a opporre positivamente resistenza a Dionisio, costringendolo a cessare l'assedio e stipulare una pace<sup>52</sup>. Esse possono illuminare la dedica pubblica alesina per una vittoria navale di un non meglio noto *Caninius Niger* al comando di una flotta fornita da Alesa, Calacte, Erbita e Amestrato, databile tra II e I secolo, e comunque anteriore secondo Nenci alla sconfitta della flotta romana al Pachino del 72 a.C.<sup>53</sup>. La collocazione della dedica e il primo posto spettante agli Alesini mi sembrano eloquenti sulla floridezza del centro in questo periodo e sulla sua plausibile leadership locale, come è sottolineato da un Diodoro ben informato sulle *ergasiai apo tês thalattes* e sulla preziosa *ateleia* concessa da Roma<sup>54</sup>. Una prosperità legata dunque strettamente a Roma, a partire dal 263, quando *Halaesa* è il primo centro a compiere la *deditio in fidem*<sup>55</sup>, restando poi, in qualità di *civitas immunis ac libera*, per sempre fedele a Roma<sup>56</sup>.

<sup>48</sup> Manganaro 1980, p. 430 ss. Giacomo Manganaro segue qui la datazione proposta da Calderone 1961 per il frammento da lui edito in *Kokalos*. Questa datazione è stata poi accettata anche da Dubois 1989, p. 234. Cfr. ora Corsaro 2003, pp. 157-158, che propone la seconda metà del II secolo a. C.

<sup>49</sup> Calderone 1998, p. 37. Nenci 1998.

<sup>50</sup> *IG* XIV 352. Sicca 1924, pp. 211-220, e Arangio-Ruiz – Olivieri 1925, n. 2. Cfr. Lombardo 2001, p. 101.

<sup>51</sup> Nenci 1998.

<sup>52</sup> La politica di controllo aggressiva e violenta condotta da Dionisio, che spopola e riduce in schiavitù abitanti di città greche (come Catane, Nasso e poi Leontini), appare una delle concause che consentono ad Arconida di proporsi come punto di riferimento e addensamento di un progetto coloniale che coinvolge una comunità radicalmente mista.

<sup>53</sup> *Cic. Verr.* II 5, 43. Cfr. Scibona 1971, pp. 5 ss. Nenci 1998, p. 51.

<sup>54</sup> Ancora nel 269 gli Alesini avevano manifestato debolezza, essendo sottoposti a tributo dai Mamertini, ma si erano consegnati a Ierone II per liberarsene: *Diod.* XXII 13, 2. Prestianni Giallombardo 1998, p. 71.

<sup>55</sup> *Diod.* XXII 4, 2 e *Cic. Verr.* II, 3, 2 e II 2, 49, 122 (un *Claudius praetor* riorganizza *Halaesa*).

<sup>56</sup> Insieme a Centuripe, Segesta, *Halyciae* e Panormo: esenzione dalla decima annuale dei prodotti agricoli e autonomia amministrativa. Da ultimo cfr. Pinzone 1996 e 1999. Inoltre riceve il privilegio di coniare moneta bronzea e argentea e la *chrysophoria* per *Venus Ericina*. Cfr. Prestianni 1998, p. 71. In età augustea diventa *municipium* latino (*CIL* X 745), retto da *duoviri* menzionati nella monetazione bronzea in latino. In età pliniana (*N. H.* III 91) è *civitas stipendiaria*. Il successivo declino non precipita il centro nell'oblio, se molto più tardi Giulio Solino (V 20) menziona una *regio halaesina* a proposito di un *mirabilis fons*.

### Conclusioni

La questione qui emersa, grazie alle *Tabulae*, di una continuità di culti in un sito dalla storia così peculiare come quello di *Halaesa*, dalla fondazione in età pienamente greca fino ad età romana (e prescindiamo qui per un momento dalle difficoltà di una più precisa collocazione cronologica) fornisce l'occasione di concludere il mio intervento tornando al tema annunciato nel titolo. La continuità di pratiche ed istituzioni attraverso le crisi e i mutamenti storici costituisce, non ci sarebbe bisogno di ricordarlo, uno dei nodi metodologici su cui si misura quotidianamente il lavoro dello storico.

La questione della continuità si lega strettamente, mi pare, a quella della costruzione dell'identità e della ricerca di legittimazione attraverso la memoria (più o meno 'storica') del passato. Essa richiede una riflessione sull'ambigua nozione di "sopravvivenza". Come è stato sottolineato con grande chiarezza e persino con qualche ruvidezza dal grande etnologo Giuseppe Cocchiara al primo Congresso di Palermo del 1964 (un convegno di antichisti!), non ci sono "sopravvivenze" o "relitti" *tout court*, ma funzioni simboliche; non ci sono elementi culturali che sopravvivono, ma elementi – o meglio reti di elementi – che agiscono con funzioni nuove in contesti differenti, senza con ciò negare troppo rigidamente la possibilità di "residui" imperfettamente ricollocati<sup>57</sup>. Perciò ciò che ci appare come "persistenza" deve essere capito in seno alla cultura in cui si esprime, perché ne costituisce un dato comunque vitale.

Da questo punto di vista la storia di *Halaesa*, attraverso la documentazione letteraria e insieme alle informazioni presenti nelle *Tabulae*, sono un laboratorio utile per osservare all'opera la tensione tra "autonomia culturale" e "pressioni" continuamente esercitate dall'esterno: una tensione che non può essere risolta all'interno di un modello di "interazione tra comunità paritarie", come è stato tentato da Colin Renfrew<sup>58</sup>. *Halaesa*, che produce livelli di omogeneizzazione per i quali non disponiamo di molti altri esempi, mi sembra costituire un modello esemplare e piuttosto raffinato di questo genere di tensione, consentendoci di progredire nella riflessione sui meccanismi del contatto, sulle "lunghe durate" delle forme culturali e probabilmente, come è mia opinione, anche sulla nozione di *tradizione* come tratto distintivo delle identità locali e reazione "istintiva" a processi sovrachianti di omologazione in quadri politici molto più vasti e intrusivi, quale si dimostra quello del Mediterraneo romano<sup>59</sup>.

Poche parole ancora su una questione oggi sempre più al centro del dibattito, ossia se sia opportuno preferire l'espressione *interculturalità* al più marcato (e, mi si permetta, *militante*, che non vuol dire certo "ideologico") termine *acculturazione*. In casi come questi le parole hanno un peso di cui occorre sforzarsi di essere consapevoli, ma proprio perciò si tratta di un tema che bisognerebbe affrontare nel modo più articolato, compito nient'affatto facile, almeno per me.

Se mi è consentito esprimere una riflessione necessariamente provvisoria, ritengo oggi che la nozione di *interculturalità* consenta forse di cogliere meglio, per certi aspetti, la com-

<sup>57</sup> Cocchiara 1964-1965, pp. 407 e 409: il dato folklorico, più che ad illuminare civiltà scomparse, deve essere capito in seno alla cultura in cui si esprime, o "sopravvive", perché ne costituisce un dato; *ibidem*, p. 412: bisogna dunque non identificare vecchie sopravvivenze, ma nuove funzioni. Cfr. l'intervento di Brelich 1964-1965 alla relazione di G. Cocchiara, *ibidem*, pp. 413-414: "quelle che consideriamo *sopravvivenze* in effetti non sono tali, ma assumono creativamente nuove funzioni nei nuovi contesti storici in cui s'inseriscono".

<sup>58</sup> Una riflessione recente sull'opera di C. Renfrew in Ceserani 1997, pp. 363-410.

<sup>59</sup> La lettura di Pausania per l'area greca continentale si rivela, anche sotto questo aspetto, davvero istruttiva.

plexità di articolazioni e la ricchezza di sfumature che rischiano di sfuggire al crivello forse meno denso di quell'altro modello esplicativo imperniato sulla nozione di *acculturazione*, al centro di importanti ricerche a partire dalla fine degli anni '60 del secolo appena trascorso, e privilegiata anche da me in altre occasioni<sup>60</sup>. Non cambio tuttavia idea sulla natura di fondo conflittuale del rapporto tra culture, e resto contrario a soluzioni e visioni facilmente (e ideologicamente, qui ci vuole) ireniche. Certo, l'angolazione dell'*interculturalità* permette probabilmente di insistere meglio sulle molteplici e in certi casi irriducibilmente differenti tipologie di contatto. *Interculturalità* non significa tuttavia assenza di conflitto, per il semplice motivo che la scelta non è di tipo *aut aut*: cioè tra conflitto esplicitamente distruttivo da un lato, e modello ingenuamente edenico di contatto e scambio pacifico ed equilibrato dall'altro. Il termine *interculturalità* può disporre meglio a valutare caso per caso (evitando griglie genericamente astratte e restrittive) e a cogliere tanto la complessità delle stratificazioni quanto la pluralità di risposte possibili.

Si potrebbe d'altra parte aggiungere, ma anche questa è un'affermazione da valutare caso per caso, che l'*interculturalità* è, per così dire, preceduta dall'*acculturazione*, ossia che situazioni più sfumate e sofisticate di interazione culturale sono in genere precedute e in un certo senso alimentate da contatti più esplicitamente conflittuali e marcati da *incomprensione*<sup>61</sup> (paradigmatico in questa direzione mi sembra il ruolo svolto dal santuario dei Palici, e tutti i mutamenti culturali che lo riguardano, nella cornice della seconda rivolta servile). Modelli culturali diversi s'incontrano anche attraverso forme di antagonismo che andranno poi misurate e comprese all'interno dei contesti storici di appartenenza. Questo non significa certo incompatibilità – ce lo dimostra il caso di *Halaesa* – bensì trasformazione, all'inizio inevitabilmente asimmetrica, ma che si orienta poi verso relazioni di reciprocità da cui nessuno dei soggetti esce davvero inalterato. Insomma, anche il conflitto alla fine genera scambio e dà luogo a mutamenti che coinvolgono tutti gli assetti culturali in gioco. Insisterei a tal proposito ancora sulla questione di fondo: non si tratta di stabilire un'alternativa secca, quanto di osservare piuttosto i fenomeni in una cornice che armonizzi e faccia convivere la dimensione "evenemenziale" – che tende a enfatizzare le rotture e le discontinuità – con la dimensione della "lunga durata" in cui se il conflitto, come ho appena ricordato, produce scambio, le discontinuità a loro volta possono lasciare spazio sotto traccia a "persistenze". Purché sotto il segno di ciò che voleva dire Fernand Braudel quando concepì in un campo di prigionia tedesco il modello della *longue durée*: non certo per dimostrare permanenze eterne, quanto piuttosto – ed era questo l'incoraggiamento che rivolgeva ai più giovani e pessimisti compagni di prigionia – che ogni fenomeno storico, per quanto apparentemente vincente e inarrestabile (come sembrava in quel momento l'avanzata nazista), per quanto dotato di potere, è – proprio per il suo carattere di oggetto storico – destinato prima o poi a finire, ossia a trasformarsi nel tempo<sup>62</sup>.

La testimonianza alessina conserva allora memoria di una rete fittissima di microavvenimenti – di cui sono *attori* e insieme *pazienti* i singoli membri delle comunità – al di fuori dei quali non ci può essere nessun discorso storico. In effetti la labirintica (eppure ordinata) ricchezza di dettagli che le *Tabulae* presentano non è mai inessenziale. Come ha di recente sottolineato un antropologo attento ai segnali della discontinuità storica: "ogni particolare,

<sup>60</sup> Cusumano 1994.

<sup>61</sup> Per un altro uso dell'*incomprensione* come strumento di strategie identitarie si confronti il modello di *parasimposialità* da me ipotizzato a proposito di cani e vino ad Adrano, in Cusumano 2006a, pp. 123-127.

<sup>62</sup> Braudel 1998, pp. 8-14 (cito la prefazione della moglie P. Braudel, su cui Fiori 1998). Braudel 1969, pp. 11-13 e 104-105.

anche il più minuto, è sempre un convertitore simbolico”<sup>63</sup>. I quadri culturali possono, da questo punto di vista, orientare lo sguardo dello storico segnalando spostamenti e slittamenti vistosi degli operatori simbolici “incorporati” da gruppi e comunità. Il caso di *Halaesa*, con le sue *Tabulae* dedicate ad un territorio ancora da esplorare sistematicamente, fornisce forse una qualche traccia di quel quadro che Diodoro, certo col parziale e convinto intervento personale di chi guarda al passato da una prospettiva molto diversamente centrata, propone alla fine di V 6: ... *mescolandosi tra di loro e a causa della grande massa di Greci sbarcati nell'isola, gli indigeni appresero la loro lingua ed essendo educati secondo il modello greco alla fine abbandonarono l'idioma barbaro e rinunciarono anche all'etnico, venendo tutti chiamati Sicelioti*<sup>64</sup>.

Per questa ragione resta forse tutto sommato più interessante la questione che ruota intorno ai meccanismi del “processo culturale”, in sostanza ciò che spiega il funzionamento di un sistema e il suo mutamento, individuabile in un intreccio di interazioni che producono situazioni di *feed-back*, ossia tentativi di ristabilire un equilibrio alterato, assorbendo quegli elementi di turbamento, in un orizzonte politico e sociale di forte competizione. Da questo punto di vista i culti menzionati nelle *Tabulae*, Zeus *Meilichios*, Adrano e Apollo, gli unici che al momento conosciamo per questo centro, ci appaiono in primo luogo dotati della necessaria forza simbolica di legare individui e gruppi a un ordine, o meglio a un'idea di comunità e a regole morali di condotta: “le culture e i sistemi sociali sono, dopo tutto, non solo pensati ma [come ci mostrano – direi *sub oculos* – le *Tabulae*] anche vissuti”<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> Buttitta 2005, p. 20.

<sup>64</sup> Cusumano 1994, pp. 110-112.

<sup>65</sup> Tambiah 1995, p. 250.

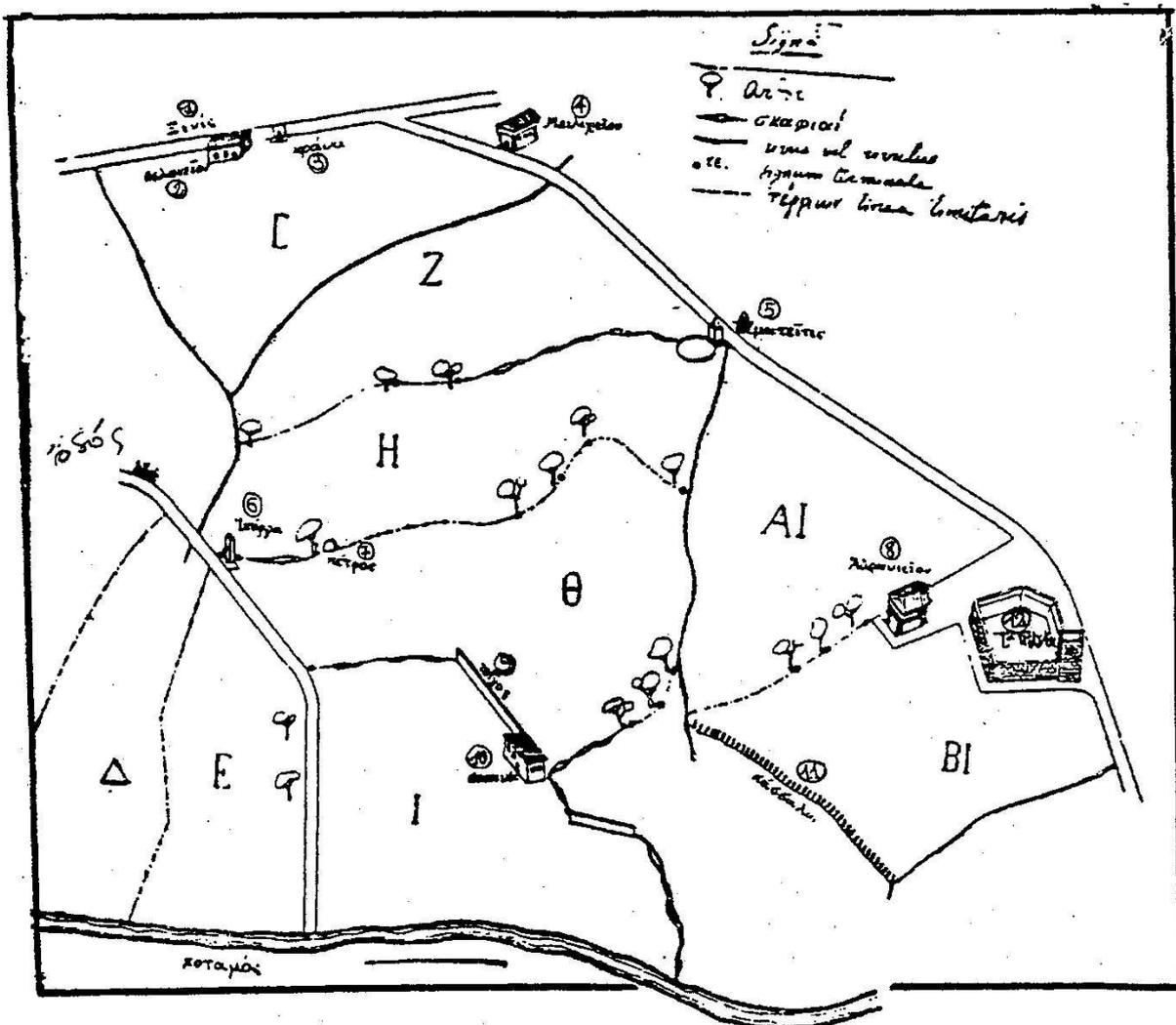
## BIBLIOGRAFIA

- Albanese Procelli 2003 = R. M. Albanese Procelli, *Sicani Siculi Elimi*, Roma 2003.
- Albanese Procelli 2006 = R. M. Albanese Procelli, *Sepulture di guerrieri della prima metà del V secolo a. C. nella Sicilia interna: l'evidenza da Montagna di Marzo*, in *Diodoro Siculo e la Sicilia indigena*, Atti del convegno di studi, a cura di C. Micciché, S. Modeo, L. Santagati, Caltanissetta 2006, pp. 109-121.
- Alfieri Tonini 1985 = T. Alfieri Tonini, *Diodoro Siculo XIV-XVII*, Milano 1985.
- Ambaglio 1995 = D. Ambaglio, *La Biblioteca Storica di Diodoro Siculo: problemi e metodi*, Como 1995.
- Ampolo 2001
- Da un'antica città di Sicilia. I decreti di Entella e Nakone*, Catalogo della mostra, a cura di C. Ampolo, Pisa 2001.
- Anello 1986 = P. Anello, *Il trattato del 405/4 a. C. e la formazione della "eparchia" punica di Sicilia*, in *Kokalos XXXII*, 1986, pp. 115-179.
- Anello 2003 = P. Anello, *La pace e la guerra nella Sicilia di IV secolo a. C.*, in *Guerra e pace in Sicilia e nel Mediterraneo antico (VIII-III sec. A.C.): arti, prassi e teoria della pace e della guerra*, Quinte Giornate di studio sull'area elima e la Sicilia occidentale nel contesto mediterraneo (Erice, 12-15 ottobre 2003), in c.d.s.
- Arangio-Ruiz – Olivieri 1925 = V. Arangio-Ruiz – A. Olivieri, *Inscriptiones Graecae Siciliae et infimae Italiae ad ius pertinentes*, Milano 1925.
- Bejor 1989 = G. Bejor, *Erbita*, in *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche* (diretta da G. Nenci e G. Vallet), Pisa-Roma 1989, VII pp. 283-289.
- Boehringer 1981 = C. Boehringer, *Herbita*, in *NAC*, Quaderni ticinesi 10, 1981, pp. 95-114.
- Bonnet-Bennet 1997 = M. Bonnet-E. R. Bennet, *Diodore de Sicile, Bibliothèque Historique. Livre XIV*, Paris 1997.
- Braudel 1969 = F. Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Paris 1969.
- Braudel 1998 = F. Braudel, *Storia, misura del mondo*, Bologna 1998.
- Brelich 1964-1965 = A. Brelich, intervento in Cocchiara 1964-1965, pp. 413-414.
- Buttitta 2005 = A. Buttitta, *Giocare il cosmo o dell'impossibile gioco dei Proci*, in *Thalassa. Genti e culture del Mediterraneo antico*, II (2005), pp. 19-28.
- Calderone 1961 = S. Calderone, *Un nuovo frammento di IG XIV 352*, in *Kokalos VII* 1961, pp. 124-136.
- Calderone 1998 = S. Calderone, *Le Tabulae Halaesinae: alcuni problemi*, in *Colloquio Alesino*. Atti del Colloquio 27 maggio 1995, a cura di A. M. Prestianni Giallombardo, Catania 1998, pp. 21-39.
- Cassio-Musti 1989 = A. C. Cassio-D. Musti, *Introduzione*, in *Tra Sicilia e Magna Grecia. Aspetti di interazione culturale nel IV sec. a. C.*, Napoli, 19-20 marzo 1987, in *A. I. O. N.*, XI, 1989, pp. 5-6.
- Castellana 1984 = G. Castellana, *La neapolis nella chora acragantina e la colonizzazione dionisiana della Sicilia*, in *PdP*, 218, 1984, pp. 375-383.
- Capasso 1989 = I. Capasso, *Corsi d'acqua come indicazione di confine nella grande iscrizione di Alesa*, in *PdP XLIV* 1989, pp. 281-285.
- Cataldi 1982 = S. Cataldi, *La boetheia dei Geloi e degli Herbitaioi ai Campani di Entella*, in *Materiali e Contributi per lo studio degli otto decreti da Entella*, in *ASNP XII*, 3, 1982, pp. 887-904.
- Ceserani 1997 = G. Ceserani, *Processi e modelli: l'archeologia di Colin Renfrew*, in *ASNP II*, 2, 1997, 363-410.

- Cocchiara 1964-1965 = G. Cocchiara, *Paganitas. Sopravvivenze folkloriche del paganesimo siciliano*, in Atti del I congresso internazionale di studi sulla Sicilia antica, Palermo 1964, in *Kokalos* X-XI 1964-1965, pp. 401-412.
- Consolo Langher 1988-1989 = S. N. Consolo Langher, *Tra Falaride e Ducezio*, in Atti del VII Congresso internazionale di studi sulla Sicilia antica, *Kokalos* XXXIV-XXXV (1988-1989), tomo I, pp. 229-263.
- Consolo Langher 2006 = S. N. Consolo Langher, *Espansionismo greco e rivendicazioni sicule: guerra e pace nei secoli VI e V a. C.*, in *Diodoro Siculo e la Sicilia indigena*, Atti del convegno di studi, a cura di C. Micciché, S. Modeo, L. Santagati, Caltanissetta 2006, pp. 103-108.
- Corsaro 2003 = M. Corsaro, *Ambiente e paesaggio in Magna Grecia: le fonti epigrafiche*, in *Ambiente e paesaggio nella Magna Grecia*, Atti del quarantaduesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 5-8 ottobre 2002, Taranto 2003, pp. 133-167.
- Cusumano 1994 = N. Cusumano, *Una terra splendida e facile da possedere. I Greci e la Sicilia*, Roma 1994.
- Cusumano 1995 = N. Cusumano, *I culti di Adrano e di Efesto. Politica, religione e acculturazione in Sicilia tra V e IV secolo*, in *Kokalos*, XXXVIII 1992 (1995), pp. 151-189.
- Cusumano 2004 = N. Cusumano, *Il cane nella religiosità della Sicilia antica dalle popolazioni preelleniche al primo cristianesimo*, in Atti del Congresso internazionale "San Vito e il suo culto", Mazara del Vallo 18-19 luglio 2002, Trapani 2004, pp. 77-94.
- Cusumano 2005 = N. Cusumano, *Il massacro dei Selinuntini nel 409: alcune osservazioni*, in Atti del V Congresso Internazionale di Studi Fenici e punic, Palermo-Marsala 2000 (a cura di A. Spanò Giammellaro), Palermo 2005, vol. II, pp. 823-828.
- Cusumano 2006 = N. Cusumano, *I Siculi*, in Atti del Convegno internazionale *Ethne e religioni nella Sicilia antica*, Palermo 5-6 dicembre 2000, in Supplemento a *Kokalos* – 18 (2005), pp. 121-146.
- Cusumano 2006a = N. Cusumano, *Animali, culti e interazioni etniche. I ladri di mantello ad Atene e Adrano tra droit et prédroit*, in *Mythos* 12, 2004/2005, pp. 107-136.
- Cusumano 2006b = N. Cusumano, *Polivalenze funzionali e figurative. Osservazioni su Zeus Meilichios*, in *Mètis* n.s. 4, 2006, pp. 165-192.
- De Sanctis 1923 = G. De Sanctis, recensione a Ferri 1923, in *RFICI*, 1923, p. 379.
- Detienne 2002 = M. Detienne, *Apollo con il coltello in mano. Un approccio sperimentale al politeismo greco*, Milano 2002.
- De Vido 1997 = S. De Vido, *I dinasti dei Siculi. Il caso di Archonides*, in *ACME* L (1997), 7-37.
- Di Giovanni 1885 = V. Di Giovanni, *La Tavola Alesina scoperta nel XVI secolo ed il frammento trovato nel 1885*, in *Arch. Storico Siciliano* anno X, Palermo 1885.
- Dubois 1989 = L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales de Sicile*, Roma 1989.
- Famà 2000 = M. L. Famà – V. Tusa, *Le stele del Meilichios di Selinunte*, Padova 2000.
- Ferri 1923 = S. Ferri, *Contributi di Cirene alla Storia della religione greca*, Roma, 1923, pp. 13-22.
- Fantasia 2003 = U. Fantasia, *Entella, Etna, Galaria. Greci e non Greci in Sicilia fra Dionisio I e Timoleonte*, Quarte Giornate Internazionali di studi sull'area elima, I, Pisa 2003, pp. 467-495.
- Fiori 1998 = S. Fiori, *Il prigioniero Braudel. La vita di un grande storico*, in *Repubblica* del 22 ottobre 1998.
- Forbes 1956 = K. Forbes, *Some Cyrenaean Dedications*, in *Philologus*, C, 1956, pp. 240-243.

- Frisone 2003 = F. Frisone, *Appendice documentaria* (a cura di F. Aversa e F. Frisone), in *Problemi della chora coloniale dall'Occidente al Mar Nero*, Atti del Quarantesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 29 settembre-3 ottobre 2000, Taranto 2001, pp. 145-152.
- Gallo 1982 = L. Gallo, *Polyanthropia, eremia e mescolanza etnica in Sicilia: il caso di Entella*, in *Materiali e Contributi per lo studio degli otto decreti da Entella*, in ASNP XII, 3, 1982, pp. 917-944.
- Gallo 2003 = L. Gallo, *Ambiente e paesaggio in Magna Grecia: le fonti letterarie*, in *Ambiente e paesaggio nella Magna Grecia*, Atti del quarantaduesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 5-8 ottobre 2002, Taranto 2003, pp. 107-132.
- Galvagno 2006 = E. Galvagno, *I Siculi: fine di un ethnos*, in *Diodoro Siculo e la Sicilia indigena*, Atti del convegno di studi, a cura di C. Micciché, S. Modeo, L. Santagati, Caltanissetta 2006, pp. 34-50.
- Giuliani 1995 = A. Giuliani, *Le migrazioni forzate in Sicilia e Magna Grecia sotto Dionisio I*, in *Coercizione e mobilità*, CISA XXI, Milano 1995, pp. 111-124.
- Gulletta-Caccamo Caltabiano-Scibona 1992 = M.I. Gulletta-M. Caccamo Caltabiano-G. Scibona, *Messina*, in *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche* (diretta da G. Nenci e G. Vallet), Pisa-Roma 1992, X, pp. 1-65.
- Gundel 1981 = H. G. Gundel, s. v. *Adranodorus*, in *DKP*, I (1981), c. 74.
- Jameson- Jordan- Kotansky 1993 = M. H. Jameson - D. R. Jordan - R. D. Kotansky, *A Lex Sacra from Selinous*, Durham, North Carolina, 1993.
- Jeanmaire 1972 = H. Jeanmaire, *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, Torino 1972.
- Landi 1981 = A. Landi, *Antroponimia siceliota. Struttura e funzione*, Roma, 1981.
- La Rosa 1996 = V. La Rosa, *L'incontro dei coloni greci con le genti anelleniche della Sicilia*, in *I Greci in Occidente* (a cura di G. Pugliese Carratelli), Milano 1996, pp. 523-532.
- Lazzarini 1998 = M. L. Lazzarini, *Zeus Meilichios e le Eumenidi: alcune considerazioni*, in E. Catani-S. M. Marengo (a cura), *La Cirenaica in età antica. Atti del Convegno Internazionale di Studi*, Macerata, 1995, Macerata, 1998, pp. 311-317.
- Lepore 1981 = E. Lepore, *I Greci in Italia. La "colonizzazione": storiografia moderna e realtà antica*, in *Storia della società italiana*, I (Dalla preistoria all'espansione di Roma), Milano 1981, pp. 213-268.
- Lombardo 2001 = M. Lombardo, *La documentazione epigrafica*, in *Problemi della chora coloniale dall'Occidente al Mar Nero*, Atti del Quarantesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 29 settembre-3 ottobre 2000, Taranto 2001, pp. 73-114.
- Lombardo 2003 = M. Lombardo, intervento in *Ambiente e paesaggio nella Magna Grecia*, Atti del quarantaduesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 5-8 ottobre 2002, Taranto 2003, pp. 186-189.
- Manganaro 1980 = G. Manganaro, *La provincia romana*, in E. Gabba-G. Vallet (a cura), *La Sicilia antica*, II 1, Napoli 1980.
- Manni 1981 = E. Manni, *Geografia fisica e politica della Sicilia antica*, Roma 1981.
- Meister 1967 = K. Meister, *Die Sizilische Geschichte bei Diodor von den Anfängen bis zum Tod des Agathokles*, München 1967.
- Micciché 1989 = C. Micciché, *Mesogheia. Archeologia e storia della Sicilia centro-meridionale dal VII al IV secolo a. C.*, Caltanissetta-Roma 1989.
- Moggi 2003 = Moggi M., *I Campani: da mercenari a cittadini*, in *Quarte giornate internazionali di studi sull'area elima* (Erice, 1-4 dicembre 2000), Pisa 2003, pp. 973-98.
- Murray 2001 = O. Murray, *La Grecia delle origini*, Bologna 2001.
- Nenci 1998 = G. Nenci, *Spigolature alesine*, in *Colloquio Alesino*, a cura di A. M. Prestianni Giallombardo, Catania 1998, pp. 43-58.

- Pinzone 1996 = A. Pinzone, *L'immigrazione e i suoi riflessi nella storia economica e sociale della Sicilia nel II sec. A. C.*, in *Magna Grecia e Sicilia. Stato degli studi e prospettive di ricerca*. Atti dell'incontro di studi, Messina 2-4 dicembre 1996, Messina 1999, pp. 381-402.
- Pinzone 1999 = A. Pinzone, *Civitates sine foedere immunes ac liberae: a proposito di Cic. II Verr. III 6, 13*, in *Mediterraneo Antico* II 1999, pp. 463-495.
- Pocchetti 1989 = P. Pocchetti, *Le popolazioni anelleniche d'Italia tra Sicilia e Magna Grecia nel IV sec. a. C.: forme di contatto linguistico e d'interazione culturale*, in *Tra Sicilia e Magna Grecia. Aspetti di interazione culturale nel IV sec. a. C.*, Napoli, 19-20 marzo 1987, in *A. I. O. N.*, XI, 1989, pp. 97-135.
- Prestianni Giallombardo 1977 = A. M. Prestianni Giallombardo, *Per un'edizione dei frammenti della Tabula Halaesina*, Archivio Storico Messinese III serie vol. XXVIII, Messina 1977, pp. 209-212.
- Prestianni Giallombardo 1984 = A. M. Prestianni Giallombardo, *Aree sacre nella Tabula Halesina*, Atti del centro ricerche e documentazione sull'antichità classica, vol. XI 1980-1981, Roma 1984.
- Prestianni Giallombardo 1992 = A. M. Prestianni Giallombardo, *Codex Matritensis 5781, ff. 86-89: un'ignota trascrizione della Tabula Halaesina*, in *Epigraphica*. Periodico Internazionale di Epigrafia, LIV, 1992, pp. 143-165.
- Prestianni Giallombardo 1998 = A. M. Prestianni Giallombardo, *Società ed economia in Alesa Arconidea*, in *Colloquio Alesino*. Atti del Colloquio 27 maggio 1995, a cura di A. M. Prestianni Giallombardo, Catania 1998, pp. 59-80.
- Prestianni Giallombardo 2003 = A. M. Prestianni Giallombardo, *Divinità e culti in Halaesa Archonidea tra identità etnica ed interazione culturale*, in *Quarte giornate internazionali di studi sull'area elima* (Erice, 1-4 dicembre 2000), Pisa 2003, pp. 1059-1103.
- Prestianni Giallombardo 2003a = A. M. Prestianni Giallombardo, intervento in *Ambiente e paesaggio nella Magna Grecia*, Atti del quarantaduesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 5-8 ottobre 2002, Taranto 2003, pp. 171-178.
- Prestianni Giallombardo 2006 = A. M. Prestianni Giallombardo, *Ducezio, l'oracolo e la fondazione di Calacte*, in *Diodoro Siculo e la Sicilia indigena*, Atti del convegno di studi, a cura di C. Micciché, S. Modeo, L. Santagati, Caltanissetta 2006, pp. 135-149.
- Scibona 1971 = G. Scibona, *Epigraphica Halaesina I (Schede 1970)*, in *Kokalos* VII 1971, pp. 3-20.
- Sfameni Gasparro = G. Sfameni Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma 1986.
- Sicca 1924 = U. Sicca, *Grammatica delle iscrizioni doriche della Sicilia*, Arpino 1924.
- Sironen 1995 = T. Sironen, *Position of minority languages in Sicily: Oscan and Elymian*, in *Ancient Sicily, Acta Hyperborea* 6 (1995), ed. By T. Fischer-Hansen, Copenhagen 1995, pp. 185-193.
- Sordi 1980 = M. Sordi, *Il IV e III secolo da Dionigi I a Timoleonte (336 a. C.)*, in E. Gabba-G. Vallet (a cura), *La Sicilia antica*, Napoli 1980, pp. 209-288.
- Spada 2002 = S. Spada, *La storiografia occidentale di età ellenistica*, in *Storici greci d'Occidente*, a cura di R. Vattuone, Bologna 2002, pp. 233-274.
- Talbert 1974 = R. J. Talbert, *Timoleon and the Revival of Greek Sicily, 344-317 b. C.*, Cambridge 1974.
- Tagliamone 1994 = G. Tagliamonte, *I figli di Marte. Mobilità, mercenari e mercenariato italiani in Magna Grecia e Sicilia*, Roma 1994.
- Tambiah 1995 = S. J. Tambiah, *Rituali e cultura*, Bologna 1995.
- Vinci 2004 = M. Vinci, *Horoi: due nuovi cippi confinari nella Sicilia Sud Orientale*, in *ASS* s. III, XVIII (2004), pp. 83-104.

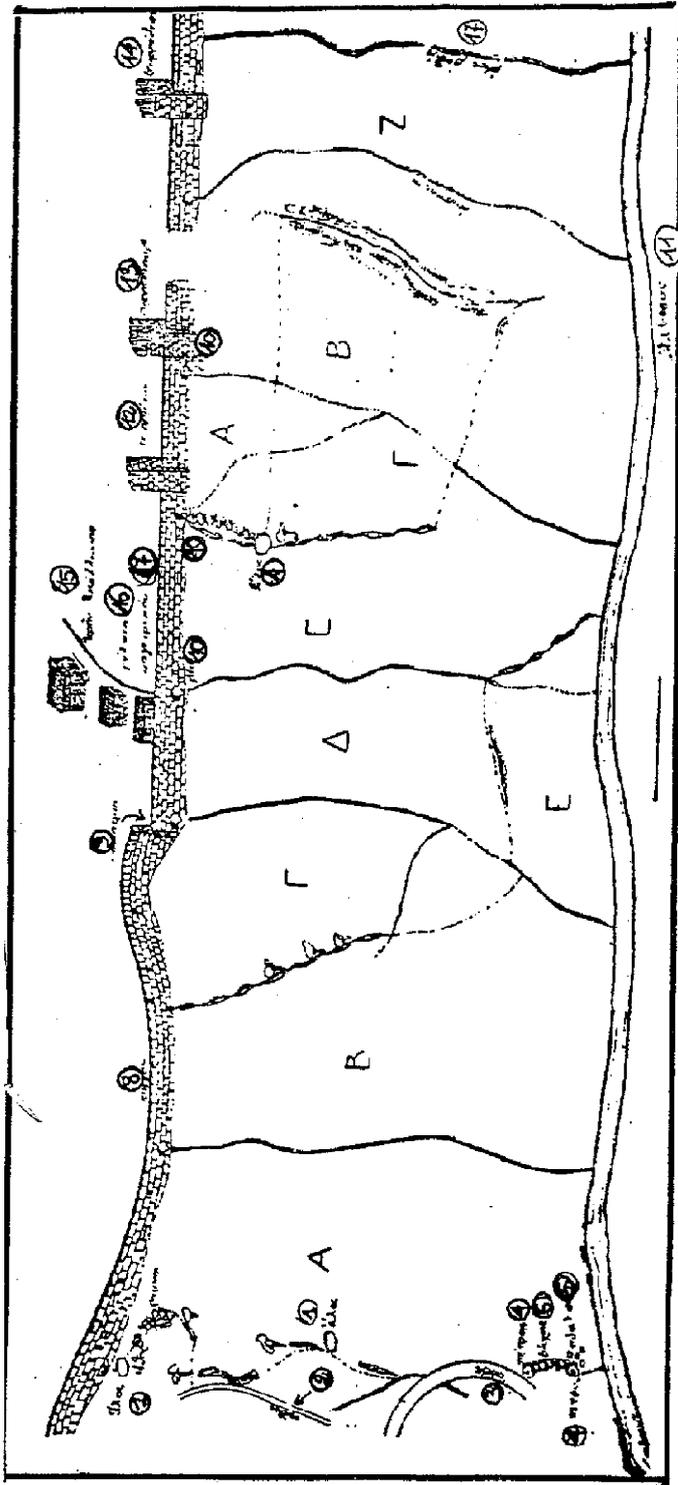


legenda

- |              |             |
|--------------|-------------|
| ① Ξενίς      | ⑦ πέτρος    |
| ② βαλανεΐον  | ⑧ Αδρανείον |
| ③ κράνα      | ⑨ τείχος    |
| ④ Μελμαϊάον  | ⑩ βλάνα     |
| ⑤ Θερατείτις | ⑪ πλάσδαλαι |
| ⑥ Ίπόρρα     | ⑫ Τάπανον   |

Fig. 7 - Halae Aesacrae Tabula A. I, 10 - 63

(da V. Arangio Ruiz - A. Olivieri, *Inscriptiones Graecae Siciliae et infimae Italiae ad ius pertinentes*, Roma 1965, p. 53).



- |            |              |                   |
|------------|--------------|-------------------|
| ① ἔλος/ἄλα | ⑤ πύλος      | ⑬ τυρρίσιον β.    |
| ② τειρεος  | ⑥ εἶχος      | ⑭ τυρρίσιον α'    |
| ③ ὁδός     | ⑦ μαχερισιών | ⑮ ἔργον Ἀπόλλωνος |
| ④ πύτερος  | ⑧ πύργος     | ⑯ χάλυξ           |
|            | ⑨ σιδαιριδι  | ⑰ ἔπος βαδός      |
|            | ⑩ εἰς        |                   |
|            | ⑪ ἄλυκος     |                   |
|            | ⑫ τυρρίσιον  |                   |

Fig. 8 - Halaesae tab. A. II 24 - 74  
 (da V. Arangio Ruiz - A. Olivieri, *Inscriptiones Graecae Siciliae et infimae Italiae ad ius pertinentes*, Roma 1965, p. 59).