

Simona Montagnani

**Riflessioni sul ruolo della donna a Locri Epizefirii. Culturalità
femminile e mondo dorico in una prospettiva di ‘*Gender Archaeology*’**

© CIRSDe (Centro Interdisciplinare Ricerche e Studi delle Donne)

Via S. Ottavio 20, 10124 Torino

tel. 011/6703129, fax 011/6703270

www.cirsde.unito.it

cirsde@unito.it

Prefazione

Chi scrive si occupa prevalentemente di archeologia dei paesaggi, di metodologie della ricerca archeologica, di temi collegati alla romanizzazione. Certamente al di fuori delle mie specifiche competenze sono contesto e periodo cronologico in questione (Locri in età classica) nonché i documenti archeologici dei quali si tratta nel saggio. Gli unici, esilissimi e appena visibili, fili che mi legano allo studio che qui viene presentato, sono proprio la teoria e la metodologia della ricerca archeologica, spunti dai quali voglio partire.

La ricerca archeologica contemporanea, e il complesso delle metodologie che la supportano, sono in questi ultimi anni significativamente arricchite dai sensibili progressi degli studi di ambito magno-greco e siceliota¹. I progressi riguardano certamente la sempre più accentuata sofisticazione degli approcci euristici a temi fondanti, quali le colonizzazioni, la rete dei rapporti fra queste e le componenti native, l'urbanizzazione, lo strutturarsi delle *chorai* ed altro, e tutto questo in prospettiva diacronica. Nel caso degli studi sulle *chorai* formidabili risultati vanno emergendo dall'applicazione di approcci globali dell'archeologia dei paesaggi. Molti assetti locali e regionali sono ora assai meglio percepibili grazie all'uso di procedure ben radicate nella tradizione archeologica mediterranea (la critica delle fonti letterarie ed epigrafiche, l'aerofotointerpretazione, la toponomastica, la documentazione d'archivio), di acquisizione più o meno recente, come la ricognizione sistematica e l'indagine etnoarcheologica, oppure desunte dalla geografia o dalle scienze naturali, come è avvenuto per lo studio delle immagini satellitari, per la costruzione dei sistemi informativi, per i modelli di frequentazione e di uso del suolo). In questa prospettiva il caso della *chora* metapontina, studiata da J. Carter², è paradigmatico.

Qui sta il punto di svolta verso il ragionamento successivo. E' vero che molti più significati emergono adottando una metodologia globale, composta quindi di approcci compositi e variati e non selezionati arbitrariamente o esclusivamente dettati dalla fisionomia del ricercatore, per profonda, colta e innovativa che possa essere. Tuttavia, non basta assemblare cumulativamente una massa di procedure diverse per costruire una metodologia corretta. Non tutte le procedure che compongono un approccio possono considerarsi aprioristicamente e fideisticamente infallibili. Per lo studio dei paesaggi scomparsi si sono rivelati utili alcuni strumenti della geografia analitica, ad esempio la costruzione di archivi complessi interrelati (o sistemi informativi geografici) ma non, o

¹ Pollini, 2006, pp. 37-56; Greco, Carandini, 2007, pp. 125-134, in part. 128-131.

² J. Carter, 2006.

non sempre, gli strumenti della modellizzazione³. E' stata, questa, una tappa importante nella costruzione di percorsi della complessità che tenessero conto dei molteplici, diversi e talvolta contrastanti aspetti di un contesto archeologico. Ma non è sempre detto che una procedura, separata dalla metodologia che la ha originata, possa attecchire con successo in una metodologia diversa. Quando questa non è armonicamente ricettiva nei confronti della nuova procedura in arrivo, è quasi sicuro che quest'ultima non riuscirà ad integrarsi e si creeranno pericolose forzature.

Una comunità antica, infatti, non è paragonabile né ad un contesto composto soltanto da variabili geografiche o ambientali (è stato questo atteggiamento semplificatorio, in fondo, il principale anche se non unico limite delle archeologie processuali) né ad una comunità contemporanea (come sono, sovente, quelle studiate dai geografi), in grado di autodocumentarsi, trattandosi di un corpo ancora vivente. Per questo, a un certo punto, il sentiero della complessità deve confrontarsi con altri sistemi di fonti, in modo da trasformarsi in percorso globale dell'interpretazione che guidi lo studioso ai veri scopi finali della ricerca, che sono la ricostruzione storica e l'edizione scientifica.

La *Gender Archaeology* non ha, almeno in partenza, un approccio globale alla struttura delle società antiche. In ambito continentale questa parte dell'archeologia ha trovato una sua ragion d'essere per il fatto che esistono "studi di genere" che vivono accanto alle altre archeologie con procedure che, senza sviluppare conflittualità con le procedure più tradizionali, hanno, piuttosto, contribuito ad ampliare gli spazi di condivisione teorica e metodologica e quindi hanno portato coerenza e arricchimento. E' sufficiente una breve navigazione in rete per rendersi conto di come gli approcci "di genere" siano presenti un po' ovunque nell'archeologia europea, con particolare riferimento all'Inghilterra (Università di Durham) e alla Spagna (Granada). Normalmente al giovane archeologo/archeologa che proponga eventualmente un approccio in chiave "gender" a un contesto, a una tematica, ad un periodo storico, si replica che non se ne vede il motivo, che la nostra tradizione di archeologia storica ha già studiato i temi particolari considerati propri della "Archeologia del genere", che si tratterebbe di un'inutile ripetizione, di un pleonasma metodologico e che, anzi, si farebbe addirittura gran danno, in conseguenza del fatto che le visioni "di genere" sono condizionate in senso ideologico, tanto più in un ambito, come quello femminile, fortemente caratterizzato oggi da difficili situazioni sociali e nel passato dal movimento femminista. Qui si pone il primo equivoco. L'attributo di "genere", infatti, non può essere confinato alla sola

³ Cfr. I cosiddetti modelli di Von Thunen, i poligoni di Thyssen, le teorie di Christaller

dimensione “femminile” e tanto meno rievocare fantasmi di passate archeologie, tanto femministe quanto settarie. Lo stesso può esser detto di approcci che si limitano a una razza, a un’etnia, a una fascia di età. In questi casi si fa veramente gran danno estrapolando da contesti ben più grandi e complessi un solo aspetto, un solo spunto, una sola caratteristica. Non è certo opponendo settarismi a settarismi che si può andare avanti.

Al contrario, un’archeologia di genere concepita come strumento concettuale che impiega appropriate, e non settoriali, procedure teoriche di indagine, nell’ambito delle molteplici relazioni che compongono una archeologia globale, può, invece, essere accettata. Si tratta, a ben vedere, come questo libro dimostra, dell’invito a porre enfasi su contesti, questioni e linee di ricerca talora approfonditamente affrontate nel passato, talora insufficientemente esplorate, per verificare che non siano rimaste zone grigie o buie.

Il problema, volendo, è essenzialmente teorico. Purtroppo, l’archeologia italiana resta singolarmente allergica ai temi teorici e non vi sono stati, e mancano tuttora, spazi nei quali questi temi possano essere dibattuti. E, se nelle archeologie di altri paesi è auspicabile da parte di uno studioso, esplicitare la propria fisionomia teoretica e metodologica, in Italia questo è visto e vissuto come importuno e fastidioso. Si pensa, comunemente, che nel rivolgersi ad una platea siano da considerarsi pleonastici gli atteggiamenti eccessivamente didascalici sui modelli teorici prescelti e sulle metodologie utilizzate. Ben venga, dunque, il contributo di Simona Montagnani, piuttosto circostanziato dal punto di vista del punto d’osservazione teorica.

La prospettiva di analisi di genere costruita da Margarita Sánchez Romero⁴, studiosa delle comunità preistoriche iberiche, punta al superamento degli stereotipi sedimentatisi sulle popolazioni preistoriche in relazione alle identità di genere e di età, mirando al recupero di immagini realistiche dei gruppi umani, scomponendo e poi ricomponendo le diverse parti delle comunità (donne, uomini, infanti). Le diverse rappresentazioni utilizzano diverse fonti e approcci metodologici, desunti dall’archeologia, dalla storia dell’arte, dall’antropologia, costruendo itinerari di lettura e traducendoli quindi in forme didattiche e museologiche innovative (un buon criterio per testare l’efficacia della stessa ricerca).

In breve, si tratta di recuperare senso critico nei confronti di fonti e documenti atti a descrivere in processi analitici integrati i ruoli e le differenze sociali. Un approccio che non sarebbe necessario, in fin dei conti, se non fosse che, in fondo, molto spesso, la presunta oggettività del punto

⁴ M. Sánchez Romero, (ed.), *Arqueología y género*, Monografías de Arte y Arqueología, 64, Universidad de Granada, Granada.

d'osservazione è sempre quella del soggetto adulto-maschio-bianco-occidentale. E che regolarmente si attua la preconcepita esclusione dei punti di vista che possono essere quelli femminile-infantile-anziano, normalmente considerati marginali e passivi, ed eventualmente recuperati per dare colore alla narrazione storico-archeologica. Nel caso in questione, quello della culturalità femminile locrese presentato da Simona Montagnani, il tema è affrontato con una certa prudenza, utilizzando alcuni degli schemi “*gender*” in forma di filtro critico utile a rendere più nitide alcune immagini. L'intento fondamentale del saggio, quello di esplorare i rapporti tra cultura religiosa locrese e mondo dorico-peloponnesiaco, innesca, sostiene l'Autrice, una serie di domande, fra le quali due, in particolare, sembrano da considerarsi rilevanti:

Perché dominano a Locri i culti femminili?

Questa realtà culturale ha un nesso con la vita quotidiana delle donne locresi?

Dall'analisi storica e antropologica della situazione, che merita di vedere ulteriori approfondimenti per il futuro, soprattutto per quanto riguarda l'inquadramento dei reperti archeologici, emerge il legame del mondo locrese con quello dorico-peloponnesiaco, in particolare laconico-spartano. Appare soprattutto interessante la rilettura e la rivalutazione di alcune delle evidenze archeologiche provenienti dal *Persephoneion* e dalla necropoli di Lucifero. Per quest'ultimo contesto è posto l'accento sulla inusuale presenza di strigili in tombe femminili e su alcune iconografie raffiguranti donne con in mano questo strumento. Sulla scorta di osservazioni già presenti in letteratura l'Autrice è in grado di recuperare un'immagine molto forte: quella delle donne che praticano riti sociali tradizionalmente ritenuti maschili, puntualmente confermata dalle raffigurazioni su vasi a figure rosse del IV secolo a. C., sempre dalla necropoli di Lucifero. L'immagine è forte anche perché richiama una subitanea contiguità con il mondo laconico, nel quale, si sa, le donne praticavano attività ginniche. A chi obiettasse che si tratta di un numero limitato di evidenze materiali, si potrebbe rispondere, come l'Autrice fa, che il peso di questa documentazione non risiede nella massività delle occorrenze bensì nel loro formidabile impatto contestuale.

Alla luce di questo saggio la *Gender Archaeology*, se concepita alla stregua di impostazione teorico-procedurale volta alla valorizzazione di particolari documenti archeologici, al recupero, anche semplicemente congetturale, di percezioni dell'antico più e meglio intelligibili del passato, ad approfondimenti contestuali specifici, restando però nel quadro armonico di una grande archeologia globale, possa aggiungere utili elementi di dibattito.

Franco Cambi

Indice

Introduzione	1
Capitolo 1 Storia di una <i>polis</i> : culti femminili e mondo dorico-peloponnesiaco	4
Capitolo 2 La realtà culturale e le donne di Locri Epizefirii	8
2.1 Il culto di Afrodite	8
Il santuario urbano di Marasà nord	8
La zona culturale suburbana di Centocamere-Marasà sud	10
La stipe del teatro	13
Conclusioni	13
2.2 Il culto di Persefone	14
Il <i>Persephoneion</i> suburbano della Mannella	14
I <i>Pinakes</i>	16
Conclusioni	20
2.3 Il culto di Artemide	21
La cultualità domestica	21
2.4 Il culto di Demetra	23
Il <i>Thesmophorion</i> suburbano di Parapezza	23
Conclusioni	25
2.5 Il culto delle Ninfe e delle acque	25
Il santuario agreste di Grotta Caruso	25
2.6 I culti civici di Atena e di Zeus Olimpio	26

Il tesoro di Zeus: il ruolo socio-economico delle sacerdotesse della <i>Stoà</i> ad U	26
2.7 Aspetti del <i>mundus muliebris</i> e del <i>kosmos</i> maschile nella necropoli di Lucifero	27
2.8 Conclusioni finali: la complessità e la rilevanza della realtà culturale, rituale e sociale del femminile a Locri Epizefirii all'interno di un contesto dal carattere aristocratico-guerriero. Una dinamica fra 'generi'.	29
Illustrazioni	35
Bibliografia	41
Abstract	46

Introduzione

Nel sito di Locri Epizefirii, alla luce delle ricerche e delle interpretazioni generali riguardanti le evidenze archeologiche finora rinvenute, è possibile rilevare l'esistenza di una complessa realtà culturale a carattere femminile, che andò sviluppandosi dalla fine del VII al II secolo a.C.

In generale, nel sito sono compresi santuari *intra-muranei*, cioè collocati all'interno del circuito murario, e santuari cosiddetti sub-urbani, situati all'esterno delle mura ma in loro prossimità (Fig.1).

Un tale *pantheon* di divinità muliebri ha, da sempre, distinto la città locrese all'interno del contesto magno-greco; infatti, nelle *poleis* achee (Poseidonia, Crotone, Metaponto etc.) prevalgono, in antitesi, culti eminentemente maschili a carattere eroico, basati su miti di combattimento e morte.

Locri appare come una *polis* posta sotto la quasi esclusiva protezione di divinità femminili⁵ di cui le più rappresentative sono senza alcun dubbio Persefone e Afrodite, un'impronta che sembra trovare anche un suo significativo riflesso nel consistente materiale archeologico relativo al *mundus muliebris* rinvenuto nelle necropoli comprendente soprattutto specchi, emblema per eccellenza del 'genere' femminile⁶ usati o offerti dalle donne alle dee.

E' proprio a partire dall'osservazione della peculiare dimensione culturale locrese che ci si è chiesti il motivo per cui in questo contesto prevalgano i culti femminili e quale legame esista tra gli stessi e la vita quotidiana delle antiche donne di Locri Epizefirii.

Gli studi realizzati finora, anche se estremamente preziosi e di alto livello, non hanno fornito, vista anche la loro frammentarietà, una soddisfacente risposta.

Ebbene, una possibile soluzione è stata tentata utilizzando il metodo dell'archeologia di 'genere' che ha dato accesso ad uno strumento interpretativo alternativo, il quale ha permesso di rileggere la grande mole di documentazione storico-archeologica concernente Locri.

L'archeologia di 'genere' si è sviluppata all'interno dell'archeologia post-processuale⁷ inglese. Quest'ultima, così definita da Hodder nel 1985, è sorta negli anni Ottanta e Novanta come critica all'approccio metodologico neo-positivista della cosiddetta archeologia processuale o 'New

⁵ Più precisamente, i tre santuari (Marasà, Marafioti, tempietto di Atena) collocati dentro l'area urbana, fiancheggiano il lato nord-orientale delle mura quasi a formare una sorta di "cintura sacra" a protezione di uno dei lati maggiori del perimetro della città. Sabbione, 1996, p. 19.

⁶ Frontisi Ducroux Vernant, 1998 citati da Rubinich, 2002, p. 83.

⁷ Diaz Andreu, 2000.

Archaeology’, fondata in gran parte su approcci fortemente normativi e su metodi matematico-statistici. La ‘*Gender Archaeology*’⁸ studia l’antichità dando voce alle varie categorie di ‘generi’ ed alle loro dinamiche. Uno dei principali assunti di partenza è la critica all’impostazione androcentrica dell’archeologia tradizionale, che non ha sufficientemente analizzato il ruolo della donna e più in generale dei sessi. Pertanto, essa mira a rileggere gli studi storico-archeologici in una più aggiornata prospettiva, capace di valutare l’importanza dell’identità di ‘genere’ culturalmente e storicamente determinata nelle società umane d’ogni tempo. In base a tale impostazione teorica nella ricerca archeologica diventa centrale indagare le relazioni tra i ‘generi’ nonché le resistenze culturali – “inconsce”⁹ - , frutto di una ‘trattativa’ del rapporto sociale uomo-donna all’interno dei diversi ambiti storici. Importanti conseguenze interpretative di siffatto approccio sono state, innanzitutto, il constatare che, se in un contesto sociale il lavoro è diviso sulla base di una specializzazione di ‘genere’, questo fornisce, come sostiene Diaz Andreu, la misura di una differenza e non una “[...] gerarchizzazione nella valorizzazione dei lavori attribuiti ai diversi sessi, come ha supposto l’archeologia tradizionale [...]”¹⁰ . Inoltre, la classica divisione tra ambito privato o domestico e ambito pubblico, difesa dall’archeologia tradizionale¹¹, per cui al primo, caratterizzato da un valore inferiore si associavano le donne ed al secondo gli uomini, viene superata. In effetti, l’archeologia di ‘genere’, consapevole di come le ideologie contemporanee sui rapporti tra ‘generi’ abbiano influenzato le analisi interpretative sul passato, si è rifiutata di aderire a simili schematismi pre-costituiti, preferendo in alternativa una visione più dinamica del rapporto tra lo spazio sociale ed i ‘generi’, per riaffermare che “[...] la differenziazione non suppone la gerarchia, poiché la complementarità di genere è anche un’alternativa che si deve contemplare e discutere [...]”¹² . In sostanza, l’archeologia di ‘genere’ si fonda sull’indagine storica che, una volta inserita nel contesto socio-culturale ed antropologico, permette una lettura di più ampio respiro delle realtà archeologiche.

⁸ Quello della ‘*Gender Archaeology*’ è un tema ampiamente affrontato nel mondo anglosassone, ma non solo. Esistono, infatti, in Europa centri di eccellenza come l’*Institute of Women Studies* presso l’Università di Granada, in Spagna, che svolge un’intensa attività di ricerca e formazione (corsi di dottorato, conferenze, seminari etc.) sul rapporto tra ‘genere’ e archeologia anche attraverso scambi interculturali con altre realtà accademiche (Università di Durham, Università di Bergen, Università di Helsinki, etc.).

Negli ultimi anni è stata, inoltre, prodotta una gran mole di contributi bibliografici sull’argomento. Solo per citarne alcuni si ricordi “*Gender Archaeology*” di Marie Louise Stig Sorensen, Polity Press, 2000; “*The Archaeology of identità-approaches to gender, age, status, ethnicity and religion*” di Margarita Diaz-Andreu ed altri, Routledge, 2005; “*Handbook of Gender in Archaeology*” di Sarah Milledge Nelson, Altamira Press, 2006.

⁹ Cuozzo, 2000, pp. 330-331.

¹⁰ Diaz Andreu, 2000, p. 369.

¹¹ Diaz Andreu, 2000, pp. 374-375.

¹² Diaz Andreu, 2000, p. 379.

Quindi, è sulla base di questo metodo che si è proceduto, come vedremo nel capitolo successivo, ad un'analisi della storia di Locri dalla quale è scaturito il legame profondo della città col mondo dorico-peloponnesiaco; grazie a questo rapporto si è aperta la strada ad un ulteriore approfondimento dei culti femminili dorici di ambito laconico-spartano e del *modus vivendi* delle donne in questo stesso contesto. Finalmente, nel secondo capitolo, forti di tale legame col mondo dorico, è stato possibile riesaminare i culti femminili locresi.

1. Storia di una *polis*: culti femminili e mondo dorico-peloponnesiaco

La storia di Locri Epizefirii fa emergere inequivocabilmente la costante presenza di contatti tra la *polis* italiota ed il mondo dorico-peloponnesiaco, con particolare riferimento alla regione laconico-spartana. Questi contatti, sono in parte, riflesso di quelli esistenti nella madrepatria della colonia, la Locride greca Opunzia e Ozolia. Gli elementi che attestano queste affinità, a tratti profonde, sono rintracciabili sia negli aspetti socio-istituzionali e politici, sia nelle forme propriamente culturali e cultuali. In madrepatria e nella città magno-greca, come si evince a più riprese dagli studi di Musti¹³, esisteva un'aristocrazia femminile ereditaria e titolare di proprietà terriere (*'Cento Case'*), che ebbe un ruolo determinante sia nella fondazione della *polis* (inizio VII secolo a.C.) sia nell'esercizio di specifiche funzioni cultuali spesso rievocate, come nel caso della prostituzione sacra sottoforma di *votum* ad Afrodite, in momenti particolarmente difficili della città e segnatamente nel corso dell'attacco reggino del 477 a.C. ed al tempo della minaccia lucana nel IV secolo a.C. Nello specifico, come testimoniano prima Aristotele poi Polibio, le donne delle *'Cento Case'* si unirono a uomini di rango servile¹⁴, rendendo così possibile in virtù dell'incremento demografico, l'*apoikia* di Locri Epizefirii. Anche l'apertura verso i soggetti di condizione servile era una caratteristica delle società doriche con forti connotazioni aristocratiche e guerriere, come quella di Sparta, perché per lunghi periodi la *polis* rimaneva nelle mani delle donne che ne garantivano la sopravvivenza solo in virtù d'unioni estranee al matrimonio. Va osservato che proprio questi elementi hanno portato in passato alcuni studiosi come Ciaceri ad ipotizzare l'esistenza a Locri di un matriarcato¹⁵, peraltro mai dimostrato, e probabilmente influenzato dall'evoluzionismo socio-religioso dello storico Bachofen¹⁶. Dal punto di vista sociale e normativo Locri si presenta come una *polis* strutturata su base tribale retta da magistrature ternarie, con una legislazione, quella di Zaleuco, molto simile a quella spartana di Licurgo. I forti legami diplomatici e politici col mondo dorico-peloponnesiaco sono testimoniati dall'aiuto offerto da Sparta a Locri, allorché quest'ultima fu attaccata da Crotona nella prima metà del VI secolo a.C. Lo scontro si

¹³ Musti, 1977; Musti, 2005.

¹⁴ Musti, 1977, pp. 37-65.

¹⁵ Gallo, 1983, p. 722.

¹⁶ Bachofen, 1861.

risolse con la vittoria locrese al fiume Sagra grazie, stando ad una nota leggenda, all'intervento dei Dioscuri giunti dalla città lacedemone. Nel V e nel IV secolo a.C., soprattutto nella circostanza della guerra del Peloponneso, i rapporti tra Locri e la Siracusa dei Dinomenidi si consolidarono in funzione filo-spartana. Tale alleanza fu rinsaldata dall'adesione di Locri, nel 397 a.C., alla proposta siracusana di *epigamia* tra Dionisio I e Doride di Locri (Diod. XIV 44, 4-6), figlia di *Xen(ain)etos*, appartenente ad una delle più illustri famiglie dell'aristocrazia locrese. In virtù di questo vincolo matrimoniale, alcuni anni dopo, nel 356 a.C., Dionisio II, cacciato da Siracusa, poté rifugiarsi a Locri, in qualità di erede legittimo del patrimonio della madre Doride. Inoltre, sempre nel IV a.C. è da collocare il trattato di *isopoliteia* tra Locri ed i Locresi di Grecia citato da Polibio (XII, 9-11), che attinge da Timeo. Esso testimonierebbe l'esistenza, anche in un periodo più tardo, di relazioni con la madrepatria e quindi indirettamente ancora con l'*ethnos* dorico.

Di conseguenza, sulla base dei legami storici, sociali e istituzionali tra la città magno-greca e l'ambito dorico-peloponnesiaco si rende ora necessario gettare luce sulla cultura religiosa di ambito laconico-spartano.

In Laconia spiccano, su tutti, due santuari di frontiera montani, quello di Artemide *Limnàtis*, situato sul confine con la Messenia e quello di Artemide *Karyàtis* collocato sul confine con l'Arcadia. Nei due santuari le fanciulle spartane onoravano Artemide, nel primo già in epoca molto arcaica, al tempo della prima guerra messenica (iniziata tra il 743 ed il 736 a.C.), nel secondo con molta verosimiglianza già nel VII secolo a.C.¹⁷ I due santuari artemisici rappresentavano presumibilmente luoghi di culto nei quali si officiavano riti di passaggio femminili: le fanciulle, non più bambine ma non ancora donne, rifiutando la sessualità adulta espressa sottoforma di ratto-stupro fino ad arrivare al suicidio, vivevano un momento di *caos* lontane dall'ordine antico e non ancora aperte a quello nuovo della vita adulta che le attendeva. Quindi, Artemide si configurava come una dea addomesticatrice/educatrice, protettrice delle unioni feconde e in questo senso collegata ai passaggi di *status* femminili¹⁸.

Per quanto riguarda Sparta, sull'acropoli erano collocati culti prevalentemente incentrati sulla sfera politico-guerriera, ovvero il culto poliadico per eccellenza di Atena *Chalkioikos* (dal bronzeo tempio) e quello di Zeus *Kosmetas*. Era presente anche un santuario dedicato ad Afrodite *Areia* e *Basilis*, guerriera e regina, una dea probabilmente *xoanica* ed uranica di un tipo orientale (*Isthar*) molto antico¹⁹. Inoltre, esistevano il santuario delle Muse, legato alle partenze per la guerra dell'esercito spartano ed il culto arcaicissimo di Zeus *Hypsistos*.

¹⁷ Calame, 1985, p. 50.

¹⁸ Giuman, 1999.

¹⁹ Osanna, 1990, p. 83.

Al di fuori dell'acropoli, Torelli²⁰ segnala una complessa area sacra, forse realizzata tra il tardo VII secolo a.C. e la metà del VI secolo a.C., dove si trovava un tempio di *Kore Soteira* posto di fronte a quello di Afrodite Olimpia (Paus. III, 13, 2). Un'analoga associazione fra divinità femminili con scene allusive alle attività del *thiasos* era presente sull'altare del santuario di Apollo presso *Amyklai*, uno dei luoghi di culto più importanti della Laconia. Sul trono di *Amyklai* una complessa simbologia documenta l'importanza dei passaggi di *status* femminili ed il valore della donna in quanto detentrica e veicolatrice del potere per mezzo del ratto-matrimonio (saga del ratto delle *Leukippides*, principesse messeniche, da parte dei Dioscuri, figli del re spartano *Tyndareos*). Su una piccola altura spartana si trovava un santuario a due piani in onore di Afrodite *Hoplisméne-Morpho* con duplice statua (armata e velata con le catene ai piedi), culto doppio virginale e matronale connesso alla guerra ed al fato, dalle chiare implicazioni di natura matrimoniale e mercantile. Quest'importante Afrodite era portatrice di forti valenze correlate alla sfera della fecondità e il suo culto verosimilmente dominava sia fisicamente sia ideologicamente l'area in cui era ubicato il santuario delle *Leukippides*, confermando la vocazione matrimoniale di questa zona²¹. Infatti, nel luogo sacro si conservava il famoso uovo di Leda, simbolo di fertilità ma anche dei valori cosmici e del fato incarnati nella *Morpho*. Nella località detta *Limneo* Pausania indica anche il santuario di Artemide *Orthia*, arcaicissimo polo religioso-politico²²; l'epiteto della dea, rappresentata come signora delle fiere, evoca evidentemente i suoi poteri riproduttori. L'attributo *kourotrophos*, con forte allusione al ruolo della dea nell'educazione dei giovani mostra quanto il culto si legasse alla transizione degli efebi ed ai riti matrimoniali. Vanno altresì citati i due culti arcaici di Gaia presenti nella città laconica: l'uno nella località detta *Gasepton* in associazione ad Apollo, l'altro nell'*agorà*, connesso a Zeus ed Apollo. Inoltre, come osserva Calame²³, esistevano due luoghi sacri dedicati a Elena. Il primo si trovava nelle vicinanze del *Platanistas* (zona piena di platani e circondato dall'acqua) a sud-est di Sparta nella piana del fiume Eurota; il secondo era collocato a *Terapne*, sull'altra sponda. Al *Platanistas* Elena rappresentava una figura intermedia tra l'adolescenza e l'età adulta, assumendo così caratteristiche simili a quelle delle *Leukippides*; viceversa nel santuario di *Terapne* l'eroina era onorata in tutta la sua bellezza come donna sposata. Infine, sul promontorio del Tenaro erano presenti un tempio di Demetra e uno di Afrodite, mentre sull'acropoli di Corinto templi dedicati a Demetra e *Kore*, *Hera Bunaia* e Afrodite²⁴.

²⁰ Torelli, Napoli, 1977, p. 176.

²¹ Faustoferri, 1996, pp. 224-227.

²² Nafissi, 1991, nota 211 p. 148.

²³ Calame, 1977.

²⁴ Torelli, 1977, p. 176.

Da un punto di vista socio-antropologico è noto che molte sono le fonti indicanti la presenza di un ruolo *sui generis* delle donne in ambito dorico, soprattutto nell'area della Laconia. In generale, la maggior parte degli studiosi²⁵ concorda sul fatto che in una società guerriera e conservatrice come quella spartana, dove l'elemento maschile era numericamente labile e suscettibile di consistente contrazione (oligandria), solo la donna garantiva la stabilità e la continuità dei rapporti patrimoniali. Inoltre, l'educazione impartita alle fanciulle era molto simile a quella dei maschi; al riguardo Vidal Naquet²⁶ sostiene che nella *polis* laconica le istituzioni educative femminili erano il calco di quelle maschili a tal punto che la fanciulla spartana finiva per divenire un 'ragazzo mancato'. La donna aveva una grande libertà di movimento (Fig. 2) che le permetteva di frequentare spazi comunemente associati agli uomini come la palestra.

Quindi, a questo punto, forti dei legami storici e culturali tra Locri Epizefirii ed il mondo dorico-peloponnesiaco ed anche alla luce del ruolo della donna in quest'ultimo ambito, è possibile un riesame dei culti femminili della città magno-greca.

²⁵ Piccirilli, 1978, p. 94. Gallo, 1983, p. 726.

²⁶ Vidal Naquet, 1988, pp. 144-145.

2. La realtà culturale e le donne di Locri Epizefirii

2.1 Il culto di Afrodite

Il culto di Afrodite a Locri Epizefirii era praticato in tre luoghi diversi: nel tempio arcaico-ionico di Marasà nord, nella *Stoa* ad U di Centocamere e nella zona di Marasà sud presso il sacello sottostante la cosiddetta ‘Casa dei leoni’. Per Sabbione, la diversa collocazione topografica del culto afrodisiaco significa verosimilmente che Afrodite riceveva a Locri devozione in forme e con valenze semantiche diverse dentro e fuori l’area urbana²⁷. Risulta appurato che l’origine del culto rimanda ad antichissime relazioni con il mondo greco-orientale mediate probabilmente attraverso il mondo dorico per eccellenza rappresentato da Sparta e Corinto.

Il santuario urbano di Marasà nord

All’interno della cinta muraria, in prossimità della porta di Parapezza, uno dei principali accessi alla città da nord-est, si trovano i resti del santuario arcaico e del tempio ionico di Marasà, un complesso culturale poliade antichissimo. La sua complessa vicenda architettonica testimonia la vitalità e l’importanza dell’area che vide sorgere un sacello arcaico alla fine del VII secolo a.C. poi ristrutturato intorno alla metà del VI secolo a.C.²⁸. Quest’ultimo edificio, abbattuto all’incirca all’inizio del V secolo a.C. (480-470 a.C.) lasciò spazio alla realizzazione di un tempio ionico di matrice samio-siracusana sottoposto anch’esso, come il *Persephoneion*, a lavori di ristrutturazione alla fine del V secolo a.C. E’ noto che la maggior parte degli archeologi attribuisce il santuario ad Afrodite, anche se soprattutto la sua dislocazione *intra-muros* ha fatto sorgere dei dubbi per cui, a più riprese, alcuni studiosi²⁹ hanno preferito attribuirlo ad un culto dei Dioscuri nonostante che quest’ipotesi sia ormai quasi del tutto esclusa.

Il primo dato degno di nota è il carattere propriamente ionico-samio dell’edificio di Marasà nord. Si stabilisce così un collegamento da un lato tra Locri ed il mondo orientale il che poi, come si vedrà, rimanda alla presenza nella *polis* italiota dell’antico culto di Cibele, dall’altro tra Locri ed il mondo

²⁷ Sabbione, 1996, p. 19.

²⁸ Gullini, 1987.

²⁹ Greco, 1992, p. 181.

dorico. Al fine di comprendere le peculiarità del culto di Afrodite a Locri sarà posta particolare attenzione a quello che suggeriscono i materiali associati al santuario, ovvero al ‘Trono Ludovisi’ (Fig. 3), al ‘Trono di Boston’, al rilievo ‘Albani’ ed a quello di Houston. Sul lato principale del ‘Trono Ludovisi’ è rappresentata Afrodite mentre esce dalle onde accolta da due figure femminili (*hòrai*) colte nell’atto di sollevarla; nei pannelli laterali sono ancora raffigurati due personaggi muliebri: il primo viene identificato dagli archeologi in una sacerdotessa o una sposa che propizia l’evento prodigioso in cui è coinvolta la dea (la sua nascita dal mare) con il profumo dell’incenso, il secondo in un’etera o una *ierodula* che suona il flauto. D’altra parte, Guarducci è più propensa a riconoscere nel primo una generica devota. La situazione raffigurata rimanda verosimilmente a due diverse forme di amore, l’una sacra e l’altra profana poste sullo stesso piano di legittimazione, sia come rappresentazione di Afrodite sia come riconoscimento cerimoniale. Nel lato principale del ‘Trono di Boston’ è rappresentato *Eros* che tiene in mano una bilancia, posto tra due figure femminili di cui una dall’aspetto sereno, l’altra triste; ai lati sono raffigurati un giovane suonatore di lira ed una vecchia. Risulta condiviso il riferimento all’associazione di Persefone/Demetra con Afrodite/*Eros* che è indicativa della doppiezza di ciascuna divinità e della loro complementarità. Esse rappresentano la stessa polarità del femminile riconosciuta nell’altro ‘Trono’, dove l’amore sacro, simboleggiato dal binomio figlia-sposa/madre di *Kore*-Persefone/Demetra, è inscindibile da quello profano, personificato nella dea dell’*eros* per antonomasia. Per capire meglio le analogie culturali presenti nei due ‘Troni’, sembra estremamente utile proporre la sintesi di De Miro che coglie con grande intuito la relazione tra Persefone e Afrodite. Egli, riunendo le diverse interpretazioni, ritiene possibile ammettere, con un buon margine di sicurezza, che i due ‘Troni’ siano collegati con l’ideologia ed il rituale sacro locrese, in particolare con il ciclo mitico e cerimoniale di Afrodite. Nel ‘Trono Ludovisi’ sarebbe raffigurata una scena di atmosfera “[...] esclusivamente femminile soffocata da drappi e da rituali [...]”³⁰. L’intera raffigurazione offrirebbe un riferimento cerimoniale al rito della prostituzione sacra locrese: la giovane nuda che suona il flauto sarebbe la *virgo* destinata a prostituirsi, la donna col mantello la *uxor*, cioè la vergine che, in seguito alla deflorazione associata alla festa di Afrodite o dopo il ciclo rituale della prostituzione, si sposa. Nel ‘Trono di Boston’ verrebbe invece chiamato in causa il mito di Adone: *Eros* si muoverebbe tra i due poli della breve vita di Adone, fanciullo morto prematuro, i piatti della bilancia si abbasserebbero e alzerebbero alla presenza di un’Afrodite duplicata, da un lato felice del momento positivo dall’altro afflitta per quello negativo. Il fanciullo seduto sul cuscino che suona la lira rappresenterebbe Adone, la vecchia una Moira tessitrice della vita.

I due rilievi permettono un collegamento con i ‘Troni’. Infatti, il rilievo ‘Albani’ sembra attestare un femminile che, sia la donna in trono Elena o Demetra, rientra a pieno titolo in una forma d’amore

³⁰ Paribeni, in EAA VII p. 1020 ss. citato da De Miro, 1996, p. 78.

sacro 'istituzionalizzato', poiché la rappresentazione nel suo complesso si riferisce chiaramente ad una figura muliebre dal significato di *kourotrophos*. Invece, la scena di simposio-banchetto del frammento di Houston, nel suo riferirsi ad una *ierodula* al servizio di Afrodite, rinvia inequivocabilmente all'altra forma di amore, quello profano.

Complementarmente nel santuario di Marasà nord s'inserisce l'universo maschile-guerriero, il quale risulta riconoscibile nel gruppo scultoreo dei Dioscuri che balzano dai cavalli sorretti da tritoni. La presenza della figura femminile posta fra i due cavalieri sia che, in base alle diverse letture, rappresenti un'Afrodite *Anadiomene*, una Persefone o una ninfa, consente di riconoscere un'associazione tra il *mundus muliebris* ed un *kosmos* maschile-guerriero simboleggiato appunto dai due Dioscuri. Guzzo ritiene che le opere illustrate provengano tutte da una stessa bottega di fabbricazione legata al tempio di Marasà, detta 'bottega di Afrodite', dove lavoravano maestranze siracusane i cui committenti erano probabilmente membri femminili delle 'Cento Case', cioè discendenti delle famiglie fondatrici di Locri. Questi elementi documentano, di nuovo, i legami con Siracusa quindi con l'ambito dorico ma anche la capacità economica ed il ruolo culturale delle donne di Locri in grado di donare *ex voto* particolarmente pregiati alla divinità del santuario.

La zona culturale sub-urbana di Centocamere-Marasà sud

Tra Centocamere e Marasà sud, fuori dalla porta urbana detta 'porta di Afrodite', si trova una zona sacra dedicata alla dea dell'amore, come dimostrano precise iscrizioni rinvenute *in situ*. Tale area ha restituito due fondamentali edifici di culto: la *Stoa* ad U (fine VII-inizi VI a.C., metà VI a.C.), costituita da *oikoi*, ed un tempio di modeste dimensioni sopra il quale, in una fase successiva (metà IV a.C.), fu costruita una grande casa privata detta 'Casa dei leoni', dove si praticava verosimilmente il culto di Adone, l'amato di Afrodite. A partire dalla fine del VI a.C. e l'inizio del V a.C. anche nel tempio fu professata la devozione ad un'Afrodite protettrice dei naviganti e del mare. A Centocamere e nella *Stoa* ad U si esercitava il culto di Afrodite-Cibebe associato alla prostituzione sacra, culto sorto in seguito a precoci contatti tra mondo greco-orientale (Lidia e Cipro) e mondo greco-occidentale a partire dal VII secolo a.C.³¹: Cibebe sarebbe comparsa prima di Afrodite in un periodo di stretti contatti tra Locri e Sparta, *polis* quest'ultima aperta a Samo ed al mondo orientale e città dove la *Meter* aveva un santuario³². Le ipotesi interpretative suggerite sono fondamentalmente tre. Per Torelli, il culto nella forma del banchetto-simposio era legato, come in altre parti del mondo greco tra cui Corinto, agli scambi commerciali; l'elemento topografico accomunante questi santuari era la loro vicinanza, come a Centocamere, al mare. Secondo lo stesso

³¹ Torelli, 1977, p. 150.

³² De La Geniere, 1999, p. 269.

autore, il prossenetismo veniva praticato in forma temporanea (voto del 477/6 a.C. e rinnovo sotto Dionisio I per minaccia lucana) da parte delle donne nobili locresi³³ come espiazione di un'antica *hybris*. Infine, per Gullini, l'atto di prostituirsi era un'espressione d'ospitalità verso i pellegrini che giungevano a Locri per partecipare alle sacre cerimonie, alle quali aderivano allestendo banchetti cerimoniali. Comunque sia, il dato interessante è che da un lato le varie forme di prossenetismo rimandano ad una diversa funzione sociale del femminile, pur sempre a vantaggio dell'intera *polis*, dall'altro esse ristabiliscono attraverso la forma del banchetto simposiale un legame con il mondo maschile. Se poi si aggiunge il dato, quasi certo, del pagamento di un affitto da parte delle sacerdotesse della *Stoa* ad U al santuario di Zeus, non può passare inosservato il ruolo delle donne nella vita economica e pubblica della città locrese.

Rispetto alla 'Casa dei leoni', le anfore spezzate ivi rinvenute sono state interpretate come *Adonidos kepoi* ossia gli 'effimeri giardini' di Adone: nei vasi interi o rotti a metà venivano posti vegetali a rapida crescita (lattuga, finocchio) che altrettanto velocemente morivano per simboleggiare la breve vita di Adone celebrata nelle feste Adonie. In particolare, il cortile accoglieva la parte notturna della cerimonia, cioè la veglia *'pannouchis'* che era un momento corale limitato al mondo delle donne; il tetto piano, oggi non più leggibile, era il luogo dove avveniva l'esposizione dei giardini sempre da parte delle donne, che lo raggiungevano per mezzo di una scala. Al piano superiore, *'gynaikonitis'*, all'interno di tutte le stanze poste al di sopra del portico in cui probabilmente si trovava il *'thalamos'* che accoglieva l'*agalma* del giovane dio, si compiva la parte centrale del rituale, detta *'hierogamia'* che, una volta avvenuta, veniva annunciata da una finestra detta *'thuris'*; infine, anche presso la *pastas* dovevano compiersi vari momenti del rituale (salita sul tetto, forme di rappresentazioni sacre). La 'Casa dei leoni' verosimilmente rappresentava la residenza delle sacerdotesse e altresì il luogo in cui le donne officiavano i riti in onore del giovane Adone. Come suggerisce Barra Bagnasco, a Locri il culto adonio era collegato con quelle forme dell'immaginario religioso locale più sentite connesse ai grandi cicli della natura, basati sui concetti antagonisti di nascita-morte-rinascita: il giovane Adone dalla breve esistenza ogni anno rinasceva seguendo l'avvicinarsi delle stagioni. In sintesi, si trattava di una ritualità strettamente legata alla fertilità ed

³³ Torelli legge in queste pratiche un fenomeno di rovesciamento estremo dello *status* femminile con forme di sottomissione contrapposte alla condizione "normale" che per la donna prevedeva la "libertà" del gineceo e la piena funzione riproduttiva, per cui a Centocamere si realizzava testualmente "[...] il totale asservimento della donna, il *thalamos* è presente esplicitamente, non si donano profumi, ma vasellame da libagione, l'erotismo è interamente maschile (simposio), ma *akarpou* [...]". Torelli, 1977, p.178. Sia concesso solo di osservare che, forse, questa è un'interpretazione troppo moderna e stereotipata del femminile; infatti, non necessariamente nella percezione arcaica il prossenetismo doveva avere una valenza negativa, cioè di subordinazione della donna all'uomo.

alla riproduzione, elementi intimamente connessi al matrimonio, ed interamente controllata dalle donne d'ogni condizione³⁴.

Grazie agli studi dell'antropologo Frazer³⁵ è possibile gettare un'ulteriore luce sull'importanza del culto di Adone come tramite tra Afrodite e Persefone nonché l'esercizio della prostituzione sacra. Secondo lo studioso, i riti legati alla rinascita annuale della vita, soprattutto di quella vegetale, e personificati in un dio (Osiride, *Tammuz*, Adone) che annualmente moriva e risuscitava, venivano celebrati con particolare enfasi nelle terre bagnate dal Mediterraneo orientale cioè in Egitto e in Asia occidentale (a Biblo sulla costa della Siria ed a Pafos nell'isola di Cipro). I Greci assorbono fin dal VII secolo a.C. il culto di Adone, figlio di re Cinira di Cipro, praticato dai popoli semitici di Babilonia e della Siria: il nome autentico del dio era *Tammuz*, l'epiteto 'Adone' derivava dal semitico '*Adon*' (signore), appellativo usato dai suoi adoratori. L'aspetto più interessante presente nella letteratura religiosa babilonese riguarda il fatto che *Tammuz* era il giovane sposo o l'amante di una grande dea madre (*Ishtar*) che incarnava la forza produttiva della natura. Ogni anno il dio moriva accompagnato da lamenti funebri e scendeva nel mondo sotterraneo, dove risiedeva la regina degli Inferi chiamata *Allatu* o *Eresch-Kigal*. *Ishtar*, addolorata per la sparizione, lo andava a cercare ma un messaggero del dio *Ea* tornava a riprenderla per ricondurla sulla terra bisognosa delle sue energie vitali. Il tutto accadeva di fronte alla regina dell'oltretomba che non gradiva l'unione tra *Tammuz* e *Ishtar*. Questo complesso mito orientale trovò il suo corrispettivo greco nella contesa d'amore tra Afrodite (*Ishtar*) e Persefone (*Allatu* o *Eresch-Kigal*) per Adone. La lite fu arbitrata da Zeus il quale decise che il giovane dio doveva abitare una parte dell'anno nel mondo superiore con la dea dell'amore, mentre la restante nel mondo inferiore con la dea dell'oltretomba. Frazer coglie un'analogia tra il mito di Persefone e quello siriano di Afrodite (Astarte)/Adone, quello frigio di Cibele/*Attis*, quello egizio di Iside/Osiride. Infatti, nei loro racconti mitologici si trova sempre una divinità femminile che piange una morte e vive una situazione luttuosa carica di grande dolore. L'antropologo precisa che la sede principale del culto di Afrodite e di Adone era Pafos (a sud-est dell'isola), dove era situato un santuario dedicato alla dea. Inoltre, pare che nel suddetto tempio vi fosse l'usanza per ogni donna, prima di sposarsi, di prostituirsi ad uno straniero. Il dato è interessante perché testimonia come il prossenetismo femminile non fosse affatto considerato un'orgia di lussuria bensì un atto religioso a forte componente rituale.

³⁴ Berard, 1984, p. 36.

³⁵ Frazer, 1990 (ristampa).

La stipe del teatro

Il deposito del teatro, costituito da due favisse, conteneva un'ingente quantità di materiale votivo, vario sia dal punto di vista tipologico sia da quello cronologico. Estremamente significativo il ritrovamento, nella seconda fossa votiva, di una statuetta proto-ellenistica di Afrodite con piede su tartaruga (Afrodite Urania) detta 'Afrodite del teatro'; probabilmente replica di una statua di culto³⁶. L'immagine della divinità vestita con un chitone manicato è seduta su un *diphros* (semplice sgabello), il corpo sembra proteso verso lo spettatore, le braccia sono sollevate e la gamba destra sta su un poggiapiedi a forma di tartaruga. Di questa dea è stata messa in evidenza l'associazione, nel culto e nel mito, con divinità dalle caratteristiche catactonie come *Hermes*, Dioniso, Efesto o con Persefone. In effetti, l'unione tra Afrodite ed un animale legato alla terra come la tartaruga, portatore dunque di valenza ctonia, confermerebbe il nesso profondo esistente fra la dea dell'amore e la dea dell'oltretomba.

Conclusioni

In conclusione, sembra di poter ammettere che l'Afrodite "doppia" del tempio *intra-muros* di Marasà nord connessa da un lato all'amore sacro legato ad aspetti di fertilità, dall'altro ad un amore fortemente associato all'*eros* inteso come forza demiurgica, possa definirsi come una divinità "programmatica". Infatti, i due aspetti si ripresentano separatamente in una zona sub-urbana della città, l'uno nell'area cultuale di Centocamere-*Stoà* ad U dove domina un *eros* socialmente implicato, nel senso che il culto non aveva una mera funzione religiosa bensì anche una funzione pubblica utile all'intera *polis*, come dimostra il versamento di un 'affitto' al santuario di Zeus; l'altro nella 'Casa dei leoni' dove emerge il valore della fertilità, della riproduzione e delle nozze. E' dunque possibile ritenere che il culto locrese di Afrodite ha insita una doppiezza riferibile ad un femminile complesso inquadrabile, non solo, all'interno dello stereotipo della donna chiusa nell'*oikos* o nel gineceo. La divinità sembra muoversi su un doppio binario: essa accoglie sia la sposa sia la *ierodula* cosicché appare stringente anche il suo legame con la fertilità, ambito persefonico per eccellenza, attraverso il quale indirettamente si collega al mondo ctonio. Infine, è anche palese l'esistenza di un diverso livello di complementarità ovvero quello che si stabilisce tra il mondo maschile aristocratico-guerriero, paradigmaticamente rappresentato dai Dioscuri, ed il *kosmos* femminile. Le caratteristiche dell'Afrodite locrese suggeriscono immediatamente la possibilità di stabilire un confronto con la situazione presente a Sparta dove, come abbiamo avuto

³⁶ Parra, 1996, p. 76.

modo di verificare, troviamo un tempio sull'acropoli dedicato ad Afrodite *Areia* e *Basilis* divinità guerriera e regina; infine, un santuario posto su una diversa altura votato ad Afrodite *Hoplisméne-Morpho* con aspetto virginale e matronale di dea della guerra e del fato associata ai riti matrimoniali e ad aspetti mercantili. Alla luce di quanto esposto, non può che acquisire una nuova valenza la definizione data da Torelli, autore ricco d'intuizioni, dell'Afrodite di Marasà nord detta dea matrona, guerriera, virginale e nuda e dell'Afrodite spartana qualificata come "doppia"³⁷

2.2 Il culto di Persefone

Il *Persephoneion* sub-urbano della Mannella

Partendo dalla *chora* della città, al suo interno, in un luogo alquanto suggestivo fra i colli Abbadessa e Mannella, si individua un santuario sub-urbano indiscutibilmente attribuito a Persefone, regina dell'oltretomba, anche se associata ad alcune divinità maschili quali *Hades*, Dioniso, *Hermes*, *Ares*, Apollo, i Dioscuri e Trittolemo. Si tratta di un complesso cultuale dalla vita molto lunga; infatti, alcune evidenze archeologiche ne testimoniano una fase arcaica di fine VII secolo a.C. - inizi VI secolo a.C., una classica tra V e IV a.C., con un'importante fase costruttiva e ricostruttiva, con ampliamenti degli spazi a disposizione (seconda metà fine V secolo a.C.) per l'intera area, ed una fase ellenistica di III-II a.C. che si protrae fino all'età imperiale. Il santuario di Persefone, come indica chiaramente una dedica su marmo votata alla dea, a causa della sua collocazione di pendice, trova molti riscontri nel mondo greco: a Lerna, Trezene, Lebadeida, Sicione, Cos, Piene, Cirene, Selinunte e nella fondazione gemella di *Hipponion* (santuario del Cofino), nei contesti dorici e peloponnesiaci di madrepatria e di colonia.³⁸ La sua struttura è tipica dei santuari delle divinità ctonie mancanti di veri e propri templi ma provvisti o di altari per offerte e libagioni, che raggiungevano simbolicamente il mondo infero attraverso il sottosuolo, o di piccole costruzioni (*naiskoi* o *thesauroi*). Come osserva Veronese, il carattere dei santuari collocati in zone immediatamente periferiche alle *poleis*, come il *Persephoneion*, viene collegato ad una valenza di natura "sociale" "[...] poiché la cultualità ctonia - praticata in modo esclusivo dal mondo femminile, escluso dalla religiosità ufficiale e dalla vita politica - nelle mani delle donne finiva col divenire lo strumento attraverso cui esse si garantivano un'appartenenza al corpo cittadino [...] le donne vedevano riconosciuta la propria esistenza attraverso una cittadinanza di tipo cultuale, di

³⁷ Torelli, 1987, p.602.

³⁸ Torelli, 1977, pp. 158-159.

fatto irrinunciabile per l'intera comunità essendo essa il presupposto per l'esistenza della stessa cittadinanza politica [...]”³⁹. La gran quantità di materiali, molti dei quali ancora inediti, attestano una notevole frequentazione del santuario (dalla fine del VII secolo a.C. al II secolo a.C.) e dunque la centralità di questo luogo di culto nel contesto locrese. Le attuali ricerche si basano su evidenze votive scavate da tempo; le più interessanti novità attengono ai reperti bronzei di cui molto significative sono le offerte d'armi. Per ora, si fanno solo delle ipotesi tra cui quella dell'esistenza di una Persefone o di un *Hades* protettori della città e direttamente legati all'aristocrazia locrese dominante che donava al santuario le preziose armi. A questo riguardo sono istruttive alcune statuette fittili trovate alla Mannella che rappresentano figure di divinità con il braccio destro alzato nel gesto della *promachos*; esse potrebbero rimandare ad Atena che tra l'altro nei *pinakes* omaggia Persefone, ma anche ad una Persefone o addirittura ad un'Afrodite armata. Si tratta di una problematica tuttora aperta su cui è ritornato più recentemente Cardoso⁴⁰. Lo studioso osserva che l'offerta d'armi spesso è rivolta a divinità femminili dalle diverse prerogative tra cui quella della fecondità e del matrimonio inteso, nel caso specifico di Locri, come momento di passaggio della donna all'età adulta. Questo perché la Persefone locrese non rappresenta semplicemente la sovrana del Regno dei morti, ma, più indeterminatamente, la divinità garante di tutti i momenti di passaggio (vita/morte, infanzia/età adulta). Per inciso, per gli stessi motivi può spiegarsi la frequente presenza del simbolo del gallo sui *pinakes* provenienti dal *Persephoneion* in quanto l'animale col suo canto annuncia il passaggio dalla notte al giorno. Così può essere letto anche il rinvenimento di armi nel santuario, poiché il divenire guerriero sancisce l'ingresso dell'uomo adulto nella società greca. L'associazione tra divinità femminili ed armi si ritrova in ambito greco, magno-greco e siceliota. Relativamente alla Grecia, Cardoso ricorda il tempio di Afrodite *Areia* (Paus. III 17, 5) e il tempio “doppio” di Afrodite *Hoplisméne-Morpho* (Paus. III 15, 10) dove era presente una raffigurazione della stessa dea armata, entrambi situati a Sparta. Tuttavia, armati erano pure lo *xoanon* dell'Afrodite Urania a Citera (Paus. III 23,1) e la statua di Afrodite nel santuario dell'Acrocorinto (Paus. II 5,1). In ambito magno-greco è l'*Hera* di *Paestum* ad avere valenze guerriere così come nel contesto siceliota le stesse sono riconoscibili nell'*Athena* (o Afrodite) di *Himera*; è con queste divinità che Cardoso, riprendendo Giangiulio, stabilisce un nesso con la Persefone locrese, in quanto “[...] Sono divinità di tipo arcaico il cui prototipo originario è da individuare in una dea “primitiva”, vergine e guerriera, variamente connessa al mondo femminile, che nel corso del tempo si è andata “specializzando”, dando esiti diversi a seconda dei contesti culturali. [...]”⁴¹. Le suddette considerazioni suggeriscono il carattere poliadico della Persefone locrese in quanto

³⁹ Veronese, 2006, pp. 33-34.

⁴⁰ Cardoso, 2002.

⁴¹ Giangiulio, 1983, p. 349 citato da Cardoso, 2002, p. 102.

protettrice della classe aristocratica dominante che le donava oggetti votivi particolarmente preziosi. In sintesi, le armi non sarebbero doni offerti per celebrare le vittorie sui nemici ma avrebbero un loro proprio valore simbolico come attributo della divinità a cui venivano donate o come *status* guerriero dell'offerente. D'altra parte, occorre riconoscere la presenza al *Persephoneion* di manifestazioni culturali dal carattere squisitamente popolare che danno lo spessore del valore sociale dei riti svolti in questo santuario. Stando agli elementi fornitici da Cardoso, è interessante rilevare il fatto che le principali divinità femminili guerriere della madrepatria caratterizzano in prevalenza ambiti dorici, primo fra tutti Sparta, dove l'attributo è connesso ad Afrodite. Torelli ha acutamente insistito sul legame profondo esistente a Locri tra il culto di Persefone e quello di Afrodite; entrambi i santuari intorno alla fine del V secolo a.C. e gli inizi del VI secolo a.C. subirono una ristrutturazione: alla Mannella fu costruito il *thesaurus* in pietra siracusana e venne chiuso il deposito votivo tra i due muri di argine e contenimento, a Marasà fu costruito il tempio ionico e fu rinnovato il voto ad Afrodite. Questi elementi vengono letti dallo studioso come volontà di riaffermazione degli antichi culti nonché riproposizione del fortissimo vincolo dialettico che in età arcaica legava loro situati l'uno ad Occidente, l'altro ad oriente della città⁴². Inoltre, l'opposta dislocazione topografica degli stessi starebbe ad indicare che il santuario della Mannella era aperto verso la *chora* mentre quello di Marasà verso il mare.

Poiché il culto di Persefone risulta pressoché assente nel mondo dorico, è necessario prendere in considerazione i *pinakes* locresi, in quanto è dalla loro analisi interpretativa che emerge una funzione ed una ritualità di *Kore*/Persefone analoga a quella di Artemide che invece, come si è visto, rappresenta una divinità ampiamente documentata nel contesto laconico-spartano.

I *Pinakes*

Al centro dell'iconografia dei *pinakes* sta il passaggio dallo stato virginale di *Kore*⁴³ a quello di sposa di Persefone attraverso complesse cerimonie pre-nuziali e nuziali. Questa trasformazione sembra seguire un aspetto tipicamente locrese del mito, dove domina la figura di Persefone: si passa dal ratto a sorpresa mentre la fanciulla sta raccogliendo i fiori con le compagne, alla sposa di *Hades* che, in trono, riceve i doni portati dalle altre divinità e successivamente diventa madre. A parte qualche mal riuscito tentativo di ridimensionare il ciclo *Kore*/Persefone, attribuendo una maggiore importanza al culto di Afrodite ed alla prostituzione sacra ad esso connessa, è stato ampiamente

⁴² Torelli, 1979, p. 95.

⁴³ Relativamente a *Kore*, occorre tenere presente l'interpretazione che Sabbione fornisce della stipe votiva rinvenuta in zona Quote S. Francesco (tratto sud-occidentale mura) dedicata forse ad una dea femminile (*Kore?*). Sabbione, 1996, p. 26.

riconosciuto il valore rituale delle raffigurazioni presenti nei *pinakes*; esse rimandano esplicitamente ad un erotismo femminile (come attesta la presenza di *Eros*, *Peitho* ed Afrodite) finalizzato alle nozze ed alla riproduzione. Queste iconografie rituali hanno una precisa corrispondenza con aspetti della vita quotidiana riconoscibili con chiarezza in ambito laconico, nello specifico a Sparta, dove veniva eseguito il taglio dei capelli prima delle nozze ed il ratto simulato. Inoltre, molti studiosi sottolineano l'esistenza nei *pinakes* di una complementarità tra Persefone ed Afrodite laddove la coppia divina Persefone/*Hades* simboleggia l'*eros* 'istituzionalizzato', mentre quella Afrodite/*Hermes* l'*eros* libero. L'amore, in quest'ultimo caso, rappresenta un principio cosmico che comprende tutte le manifestazioni più istintuali che non sono funzionali alla società in quanto non associate al matrimonio (vedi *pinax* tipo Zancani 3/6). Infine, è ormai ammesso, per la chiara presenza di divinità quali *Hermes*, i Dioscuri, Dioniso e *Ares* nonché per il richiamo ai guerrieri cioè ad una realtà aristocratica "eroizzata" esemplificata dal *nostos* felice del soldato⁴⁴, anche un senso di devozione maschile verso il santuario della Mannella.

Alcuni specifici *pinakes*, riassumono significativamente i temi emersi, perciò su di essi si concentrerà ora l'attenzione. Molto interessante è un primo studio compiuto dalla Zancani⁴⁵ su un *pinax* locrese tipo 8/29 Zancani - 30 Pruckner (Fig. 4) raffigurante il cosiddetto 'giudizio di Persefone'. Secondo la studiosa la scena raffigura una Persefone in trono che riceve *Ares*, sotto l'aspetto di un oplita recante un gallo nella mano destra, ed un'altra figura femminile più piccola in atto di porgere un dono (una sfera 'cosmica' dell'orfismo) alla dea. Zancani, nel porre in risalto la presenza della divinità maschile, osserva che l'analisi compositivo-formale dell'intera scena mette in luce una simmetrica equivalenza di valori (stessa altezza, stesse proporzioni) tra la figura di Persefone e quella di *Ares*; l'immagine femminile più piccola invece, pur rappresentando il nucleo della scena, ha un valore inferiore. Quest'ultima si presenta assistita e protetta da *Ares*, al cospetto di Persefone che emetterà il giudizio: la sentenza darà un'immortale beatitudine all'anima iniziata ai misteri orfici ormai purificata. Tuttavia, occorre precisare che vent'anni dopo Zancani rinnegò quest'interpretazione sostenendo di essere caduta sotto l'influsso della pregiudiziale misteriosofica⁴⁶. Per Pruckner⁴⁷ questo *pinax* si legherebbe invece alla prostituzione sacra: la fanciulla sarebbe rappresentata nell'atto di consacrarsi *ierodula* ad Afrodite offrendo una palla alla dea come rinuncia ai giochi d'infanzia; il tutto alla presenza di un guerriero, personificazione di suo padre. Si passi al tipo 2/30 Zancani - 83 Pruckner. Com'è noto, sono scene di ratto i *pinakes*

⁴⁴ Torelli, 1977, p. 162.

⁴⁵ Zancani Montuoro, 1935.

⁴⁶ Zancani Montuoro, 1954, nota 3 p. 86.

⁴⁷ Pruckner, 1968 citato da Rubinich in *I pinakes di Locri Epizefirii musei di Reggio Calabria e di Locri* a cura di E. Lissi Caronna, Claudio Sabbione, L. Vlad Borrelli, Società Magna Grecia, Roma, 2000-2003, nota 114 p. 253.

appartenenti al gruppo due, cioè quelli relativi al rapimento di *Kore*; l'episodio mitico è variamente reso e perciò diversamente interpretato come ratto 'violento', ratto 'moderato', ratto 'consenziente' e 'viaggio'. Secondo Cardoso⁴⁸, al di là delle diverse letture e classificazioni, il dato rilevante e indiscusso è che il contenuto comune fondamentale è il ratto violento: c'è un momento di rottura forzato che determina una trasformazione nell'ordine delle cose, è ciò che Torelli⁴⁹ chiama 'evento disintegratore'. Differenti ipotesi sono state formulate per dare un'identità al rapitore imberbe raffigurato nel suddetto tipo specifico. Zancani⁵⁰ ritiene possa trattarsi del Dioscuo Polluce identificando la rappresentazione col ratto delle *Leukippides* da parte dei Dioscuri. Secondo Torelli, la connotazione eroica del giovane rapitore rientra nel quadro delle proiezioni della realtà maschile sia che egli rappresenti *Thanatos*, *Hermes*, Eubuleo come sostiene Giuffrè Scibona⁵¹, o appunto un Dioscuo. Un chiaro richiamo al mondo maschile-guerriero è quello che proviene dal *pinax* tipo 8/38 Zancani - 129 Pruckner che rappresenta il ritorno di un guerriero; in questo caso per Torelli ci si trova di fronte alla palese raffigurazione del senso di devozione maschile al *Persephoneion*. I dati interpretativi fin qui raccolti rimandano dunque al mondo dorico-laconico che è addirittura puntualmente rintracciabile in alcune espressioni stilistico-iconografiche. A tale proposito, molto interessanti sono le riflessioni di Giuffrè Scibona⁵² sul tipo della coppia infera delle due divinità sovrane presente nei *pinakes* locresi, che la studiosa confronta con alcuni rilievi arcaici (VI secolo a.C.) trovati vicino a Sparta e in generale nel territorio laconico. Essi sarebbero la più arcaica rappresentazione di *Hades/Plouton* con la sua sposa. Di questi, soprattutto un tipo più integro proveniente da *Chrysaphia* (Laconia) ha forti similitudini iconografiche con alcuni *pinakes* di Locri: la somiglianza delle suppellettili e dell'atteggiamento degli dei; il *kantharos* tenuto in mano dalla figura maschile; il melograno in mano alla dea; l'offerente maschile che porta il gallo ed un uovo mentre quella femminile reca un fiore di melograno e un melograno, frutto tra l'altro ampiamente documentato nelle tavole votive del *Persephoneion* di Locri. In particolare, nel rilievo laconico il significato nuziale della raffigurazione delle due divinità è messo in risalto dal gesto con cui la figura femminile solleva la *kalyptra nymphike*. Similmente in una stele del IV secolo a.C. proveniente da *Geraki* in Laconia compare una figura maschile in trono con *kantharos* e melograno nelle mani, vicino a lui si trovano un cane e un cavallo. La stessa Zancani Montuoro propone una possibile derivazione spartana della versione locale del mito locrese di *Kore* in base alle analogie

⁴⁸ Cardoso in *I pinakes di Locri Epizefirii musei di Reggio Calabria e di Locri*, 1999, p. 247.

⁴⁹ Torelli, 1977, p. 171.

⁵⁰ Zancani Montuoro, 1954 p. 85 [AMSMG 1994-1995 p. 201] citata da Schenal Pileggi in *I pinakes di Locri Epizefirii musei di Reggio Calabria e di Locri*, 1999, p. 251 e nota 317.

⁵¹ Giuffrè Scibona, 1986-1987, p. 89.

⁵² Giuffrè Scibona, 1986-1987.

non solo con Taranto ma anche col santuario laconico di *Chrysaphia*⁵³. Rispetto al tipo già citato 2/30 Zancani - 83 Pruckner per il quale Grillo suggerisce un riferimento al 'ratto delle Leucippidi', è importante ricordare che questo mito è ben raffigurato nel Trono di *Amyklai* in Laconia dove sta a simboleggiare, come abbiamo visto, un momento fondamentale della storia di Sparta. D'estremo interesse, per le implicazioni semantiche legate ad aspetti del *mundus muliebris* locrese, è una particolare scena presente nel *pinax* tipo 6/1 Zancani - 44 Pruckner (Fig. 5). Di questa tavoletta è rimasta, purtroppo, solo la parte inferiore: la figura femminile di sinistra tiene nella mano destra uno strigile e posa le dita dell'altra mano sull'orlo della vasca lustrale ma non è possibile decifrare l'azione compiuta dalla donna di destra. Questo *pinax* è stato diversamente interpretato. Zancani Montuoro, in accordo con Torelli, vi riconosce la rappresentazione del *loutron nymphikon* che è ritenuto un passaggio significativo del culto celebrato nel *Persephoneion* di Locri. Per Pruckner è associato ai riti in onore di Afrodite e raffigurerebbe il bagno rituale antecedente la prostituzione sacra forse fatto nel corso di una gara di bellezza 'Kallisteia' delle ragazze locresi al servizio della dea dell'amore. Se da un lato la scena nel suo insieme può facilmente confrontarsi con altre simili presenti sui vasi attici del V secolo a.C., dove giovani ragazze nude vengono rappresentate intorno a bacili, dall'altro presenta un'interessantissima peculiarità vale a dire la presenza dello strigile e dell'*alabastron* che rimandano al mondo della palestra che mal si associa ad un 'bagno nuziale'⁵⁴. E' proprio la presenza dello strigile che lascia perplessi gli studiosi; tra questi Grillo, che ipotizza un suo uso legato a giochi ginnici come quelli realizzati in alcuni importanti santuari femminili del mondo greco (santuario di Artemide a *Brauron*)⁵⁵. Viene immediato, comunque, stabilire un collegamento tra l'iconografia di questo *pinax* con quella presente su un vaso del pittore di Locri proveniente dalla necropoli di Lucifero, raffigurante una scena simile, ed il rinvenimento di numerosi strigili nelle sepolture femminili. Si tratta di dati che nel loro complesso, come si vedrà, aprono a riflessioni sul ruolo particolare della donna nella *polis* locrese.

E' anche interessante notare come le iconografie di alcuni *pinakes* rimandino esplicitamente ad un legame tra Afrodite e Persefone, come si osserva nella ricerca fatta da Zancani (1964) su due esemplari provenienti dalla Mannella, nei quali sono rappresentate Afrodite mentre esce dalle acque sorretta da due figure femminili e Persefone seduta forse su uno scoglio a cui va incontro la madre Demetra. Nei due rilievi è presente un importante elemento, il mare, che accomuna le rappresentazioni. L'attestazione di Afrodite in un ciclo prevalentemente dedicato a Persefone fa

⁵³ Zancani Montuoro, 1960, p. 38s. [AMSMG 1994-1995 p. 228s.] nota 3 a p. 39 [AMSMG 1994-1995, nota 8 a p. 229] citata da Schenal Pileggi in *I pinakes di Locri Epizefirii musei di Reggio Calabria e di Locri*, 1999, p. 252.

⁵⁴ Grillo in *I pinakes di Locri Epizefirii musei di Reggio Calabria e di Locri* 2000-2003, p. 653.

⁵⁵ Detto a voce dalla dott.ssa Grillo nel corso del convegno di studi "Caulonia tra Crotone e Locri" Maggio/giugno 2007.

intuire alla studiosa che possa esistere un nesso culturale tra le due divinità⁵⁶. E' rilevante osservare come nel *pinax* tipo 10/6 Zancani - 124 Pruckner che raffigura Persefone (rilievo 'A') l'atmosfera richiami aspetti funebri (vedi la presenza della fiaccola legata all'oltretomba), mentre nel *pinax* tipo 10/3 Zancani - 13 Pruckner che riproduce Afrodite (rilievo 'B') niente di tutto questo, anzi la rappresentazione è legata ad aspetti di luminosità. Proprio per queste diverse qualità, il rilievo 'A' non può rappresentare l'Afrodite nascente dal mare ed è dunque Persefone che torna dalla madre Demetra, uscendo però dall'acqua. Il collegamento più diretto è con il 'Trono di Boston', dove sono riprodotti, stando a Sourvinou Inwood e Simon, aspetti mitografici simili. Alcuni studiosi hanno addirittura ipotizzato l'esistenza di un'Afrodite nascente dalla terra⁵⁷. Se si accetta questo, allora potremmo presumere che nel rilievo 'A' è raffigurata una Persefone che giunge dal mare e dimora in un Ade luminoso e non sotterraneo: si tratterebbe di una variante locrese alla tradizione letteraria e figurata più nota. Il rilievo 'B' è senza alcun dubbio la nascita di Afrodite dalle acque sorretta dalle *hòrai* che ha il confronto più diretto nel 'Trono Ludovisi'⁵⁸. Da quanto osservato, l'aspetto importante è constatare il fatto che, se queste due divinità si scambiano degli attributi, esse verosimilmente dal punto di vista simbolico nell'immaginario culturale collettivo erano interconnesse.

Per finire, sembra utile sottolineare l'interpretazione che Pruckner dà ai tipi Zancani 3/5 e 3/6 che rappresentano scene con sacrifici davanti a templi, poiché egli stabilisce un confronto diretto tra l'edificio dorico-ionico raffigurato nei *pinakes* e quello di Afrodite di Marasà nord. Particolarmente interessante il secondo tipo dove è raffigurato il tempio di Afrodite e *Hermes* con altare su cui è riprodotta una scena di accoppiamento fra un satiro ed una cerva. La scena erotica descritta è verosimilmente collegabile ad un aspetto della personalità degli dei venerati nel tempio, ovvero l'esaltazione della potenza del desiderio e della forza fecondatrice della natura⁵⁹. Si tratterebbe, in sintesi, di un'Afrodite panellenica, dea dell'amore e della sessualità, principi cosmici e demiurgici fondamentali nel matrimonio.

Conclusioni

In conclusione, al *Persephoneion* di Locri le principali divinità femminili della città, Afrodite e Persefone, colte e rappresentate negli aspetti più significativi del loro mito, parlano di un mondo

⁵⁶ Zancani Montuoro, 1964, p. 391.

⁵⁷ Rumpf, "Phil Woch", 1932, p. 283s., Jacobsthal, GGA, 1933, p. 10s., Picard, "Berytus" II 1935, p. 15s. citati da Zancani Montuoro, 1964, p.391.

⁵⁸ Anche recentemente Rubinich in *Magna Graecia archeologia di un sapere*, 2005, scheda catalogo II. 17 p. 223.

⁵⁹ Rubinich in *I pinakes di Locri Epizefirii musei di Reggio Calabria e di Locri*, 2000-2003, p. 12.

femminile articolato, proiettato nelle due dee che per questo appaiono complementari. *Kore*, dea fanciulla, assurge al ruolo di sposa e madre dopo aver adempiuto a riti pre-nuziali e nuziali. D'altronde, l'*eros*, aspetto tipicamente associato ad Afrodite, risulta indispensabile nel matrimonio, anche se suggerisce un'altra valenza del femminile che deduciamo da indizi riferibili alla partecipazione delle donne locresi alle attività ginniche delle palestre, in genere riservate agli uomini. Un ulteriore aspetto, altrettanto interessante, è il legame profondo che sembra stabilirsi nel santuario di Persefone tra il mondo femminile e quello maschile. Il punto di congiuntura tra i due universi si estrinseca nel carattere guerriero della dea, nella dedica delle armi da parte degli uomini e nel chiaro richiamo nei *pinakes* a questa diversa sfera. Gli uomini, evidentemente, in quanto componente attiva di una società dai forti connotati militari riconoscevano a questo luogo di culto, rispetto agli altri santuari della *polis*, una grande importanza.

Quindi, alla luce di quanto rilevato, sembra emergere a Locri una realtà culturale e sociale muliebre di fondamentale importanza inserita a pieno titolo, perché profondamente rispettata, in un contesto dalle forti connotazioni maschili aristocratico-guerriero. Inoltre, se da un lato è vero che mancano precise attestazioni del culto persefonico a Sparta e più in generale nel mondo dorico, dall'altro possiamo riconoscere nell'Artemide laconico-spartana le medesime funzioni della Persefone locrese legate fundamentalmente ai riti di passaggio femminili. Basti pensare alla presenza di un evento di rottura violento come il ratto/stupro, forma rituale di *gamos*, tipica di Sparta, sia al *Persephoneion* locrese sia nei santuari laconici dedicati ad Artemide *Limnàtis* e *Karyàtis* nonché nelle rappresentazioni mitiche sul trono di Apollo ad *Amyklai* in Laconia dove, ad esempio, la rifondazione della città spartana è simboleggiata dal rapimento delle *Leukippides* da parte dei Dioscuri. Infine, la presenza di similitudini stilistico-iconografiche tra *pinakes* locresi e immagini provenienti dai contesti laconici crea un legame diretto tra la *polis* italiota e Sparta. Si ha infatti ragione di credere che, sia a Locri che a Sparta, si eseguissero nella vita reale alcuni dei riti pre-nuziali e nuziali raffigurati nelle tavolette votive come il ratto simulato⁶⁰.

2.3 Il culto di Artemide

La cultualità domestica

Nell'abitato di Centocamere sono stati individuati elementi che rimandano alla presenza di una cultualità propriamente domestica, senza però poter distinguere ambienti o spazi specificatamente

⁶⁰ Torelli, 1977, pp. 172-173.

adibiti alle pratiche religiose. Molto interessanti sono le figurine dette ‘del simulacro in processione’, dove una fanciulla reca sul capo un’immagine di Artemide con arco e cerbiatto (da fine V secolo a.C. a tutto IV secolo a.C.) conforme alle valenze della dea come protettrice della natura selvaggia, della fertilità, del parto e del matrimonio. Secondo Barra Bagnasco, gli artigiani locresi con questo tipo di statuette desideravano ricordare una precisa forma religiosa praticata in città in cui la processione dedicata ad Artemide costituiva il momento più significativo. Inoltre, la stessa dea era venerata per i suoi caratteri benevoli di levatrice e *kourotrophos*, di protettrice delle spose e delle nascite; forse a Locri esisteva una forma peculiare di devozione in cui la giovane nubenda portava sul capo il simulacro di Artemide per chiederle protezione. Più esattamente, queste raffigurazioni di Artemide evidenzierebbero un aspetto specifico della divinità, cioè quello di regina di tutte le acque terrestri. Si trattava, in ogni caso, di una cultualità relegata alla sfera privata ispiratasi verosimilmente a processioni di tipo pubblico come quelle che si effettuavano a Sparta in onore di *Arthemis Orthia*; infatti, in quest’occasione stando a Pausania⁶¹ la sacerdotessa reggeva in testa lo *xoanon* della dea.

In anni recenti, sono stati rinvenuti a Francavilla di Sicilia (entroterra dell’antica *Naxos*) alcuni *pinakes* appartenenti ad una produzione locale assai simile a quella locrese. Molto interesse ha suscitato tra i ricercatori un *pinax* (databile tra il 470 ed il 460 a.C.) conservato al Museo Nazionale di Siracusa. In esso sono raffigurati a sinistra un uomo ed una donna che si fronteggiano, sullo sfondo a destra un’altra immagine muliebre stante su una nave. La scena è stata diversamente interpretata: Spigo⁶² vi legge il ratto di Elena l’uomo e la donna sarebbero Elena e Paride, la figura sulla nave Afrodite e la raffigurazione rimanderebbe a riti pre-nuziali associabili a quelli presenti nei *pinakes* locresi. Secondo Parra (1991-1992) l’attenzione va soprattutto posta sull’immagine femminile stante nella nave che porta in mano un arco perciò identificabile con il simulacro di Artemide conservato e rubato in Tauride; conseguentemente i due giovani sarebbero Oreste e la sorella Ifigenia, sacerdotessa della dea. L’insieme rappresenterebbe l’arrivo di Artemide a Reggio e nell’area dello stretto, dove la dea aveva l’epiteto di *Phakelitis* ed era molto simile alla Artemide *Limnàtis* del santuario messenico-laconico ed alla Artemide *Orthia* di Sparta, entrambe divinità, come abbiamo già visto, connesse ai riti di passaggio femminili. Ebbene, tenuto conto dei rapporti, pur conflittuali tra *Naxos* e Siracusa, di quelli tra queste Locri e Reggio, di alcuni aspetti cultuali locresi quali la processione siculo-locrese con la *phialephoros* e i doni offerti sui *pinakes* ad una divinità femminile simili a quelli donati nel santuario di Artemide *Limnàtis pro gamoio*, Parra deduce che la *polis* locrese emergerebbe in modo privilegiato attraverso il culto di Artemide nel suo rapporto con Reggio, *Naxos* e Siracusa. Rispetto al tema in questione sembra proficuo mettere in

⁶¹ Pausania, III, 16, 7.

⁶² Spigo, 1982 citato da Parra, 1991-1992, p.78.

luce quanto suggerisce Giuman allorché fornisce un'interessante chiave interpretativa del culto di Artemide: esso si connette, come quello di Afrodite e Persefone, alla sorte del giovane Adone. Infatti, il mito del fanciullo tanto amato terminava con un intervento di Artemide che lo faceva uccidere da un cinghiale durante una battuta di caccia. Secondo lo studioso, Adone personificherebbe una sessualità immatura e sterile. Dunque, l'azione artemisica starebbe a garanzia di un *eros* maturo cioè quello vissuto all'interno del matrimonio e socialmente accettato. Artemide si configura come una dea addomesticatrice/educatrice, protettrice delle unioni feconde e in questo senso collegata ai riti di passaggio femminili. In sintesi, i dati in nostro possesso, anche se limitati dimostrano il ruolo di Artemide connesso, ancora una volta, ai riti di passaggio femminili delle giovani locresi a spose e madri. La dea avrebbe favorito la trasformazione dell'*eros*: da una forma acerba di *eros*, tipica della fanciullezza, a quella matura dell'età adulta pienamente accolta dalla società. Queste caratteristiche culturali rimandano, di nuovo, ai santuari artemisici collocati nelle zone di frontiera della Laconia dedicati ad Artemide *Limnàtis* e ad Artemide *Karyàtis*, come anche a Sparta dove Artemide assume l'epiteto di *Orthia*; tutti luoghi di culto nei quali si recavano le giovani fanciulle prossime al matrimonio.

2.4 Il culto di Demetra

Il *Thesmophorion* suburbano di Parapezza

Per lungo tempo si è lamentata l'assenza di Demetra al *Persephoneion*. Questa mancanza è stata compensata dal ritrovamento, in anni recenti, di un *Thesmophorion* sub-urbano in zona Parapezza poco distante da Marasà nord che ha restituito abbondanti ed interessanti materiali archeologici tra cui le deposizioni di materiali miniaturistici che sono peculiari del culto demetriaco così come le *hydriskai*, i vasi potori e le pentole legati ai pasti rituali fondamentali nelle *Thesmoforie*; anche la coroplastica, costituita da materiale scelto, rimanda sicuramente ad una divinità femminile. Le due principali fasi di vita del santuario da inquadrarsi l'una tra metà VI e V secolo a.C., l'altra tra metà IV e III a.C., fanno pensare ad una funzione non certo marginale di questo culto. Si sa che l'importanza del culto demetriaco locrese è avvallata, oltre che dall'esistenza di un mese detto '*Damatarios*' presente in alcune tabelle dell'archivio di Zeus, anche dalla raffigurazione della divinità in questione sui *pinakes* e su statuette provenienti dal santuario di Grotta Caruso⁶³.

⁶³ Milanesio, 1996, p. 51.

In linea generale, in età arcaica il culto si praticava all'aperto e si offrivano alla dea soprattutto giovani maialini, liquidi e cereali; tuttavia, i sacrifici venivano anche interrati capovolti o eseguiti su altari-pozzo. Gli *ex voto* erano generalmente strumenti per lavorare la terra, per la pesca e per la caccia; questi, insieme a figure di animali, fanno capire che chi praticava questo culto lo faceva per chiedere alla divinità un buon raccolto, un ricco allevamento ed una caccia fruttuosa. In età classica si assiste all'abbandono del sacrificio interrato simultaneamente alla realizzazione di primi veri e propri edifici. Gli *ex voto* venivano ora disposti sulla terra; inoltre, il culto tese a ritirarsi in una sfera privata. Infine, in età ellenistica esso perse d'importanza.

Secondo Sabbione, a Locri, la devozione a Demetra *Thesmophoros* era riservata alle donne e legata all'iniziazione delle fanciulle a donne sposate⁶⁴. Le *Thesmophorie* erano feste celebrate in onore di Demetra *Tesmophora* nel mese di Pianepsione (ottobre/novembre), tempo dell'aratura e della semina. A partire dal VII secolo a.C. e fino all'età ellenistica le celebrazioni assunsero una funzione politico-religiosa: esse erano riservate alle sole donne sposate legittime di cittadini in età riproduttiva, dette 'eugenie'⁶⁵ o anche 'melisse' (api) dall'insetto che era simbolo delle virtù coniugali, e ad anziane sacerdotesse ormai non più in età fertile. Non potevano invece parteciparvi le schiave, le cortigiane e le fanciulle prima che lo sposo avesse consumato l'unione nuziale. Le donne costituivano così una vera e propria società, una sorta di autogoverno, con i suoi magistrati, il suo consiglio e la sua assemblea in cui si votavano le decisioni a maggioranza. Il gruppo femminile aveva un proprio ruolo all'interno del sistema sociale, poiché generando e nutrendo figli legittimi contribuiva allo sviluppo della *polis*. Le *Thesmoforie* non erano feste vegetariane perché, dopo il digiuno del terzo giorno al momento d'invocare 'Calligenia' (Bella nascita), si facevano sacrifici cruenti e non. Gli usi tesmoforici dei maialini erano due: in un caso (azione 'non cruenta') gli animali venivano gettati in una fenditura del terreno e fatti marcire, nel secondo (azione cruenta) gli animali venivano sgozzati e mangiati. Solo in qualche raro caso la funzione di 'sgozzatrici' spettava alle sacerdotesse anziane; infatti, in genere per questo violento compito si arruolava un uomo detto 'mageiros'. In poche parole, la società maschile temeva che la 'donna-ape' diventasse una sorta di matrona 'guerriera' capace di violenza e che nell'atto di sgozzare gli animali sacrificali permettesse al suo sangue fecondo (sangue mestruale) di mescolarsi a quello della morte (sangue del sacrificio)⁶⁶. Nell'immaginario collettivo maschile le partecipanti alle feste in onore di Demetra dovevano apparire un *mundus a sé*, assai temibile, dal quale occorreva proteggersi.

⁶⁴ Sabbione, 2004, p. 390.

⁶⁵ Aristofane nelle "Tesmoforiazuse" 330 le chiama 'eugeneis gynaikes' o 'gynaikes eleutherai' ovvero 'donne delle migliori famiglie'.

⁶⁶ Detienne, 1982, pp. 146-147.

Conclusioni

In conclusione, dalle considerazioni svolte è possibile evidenziare nella ritualità tesmoforica locrese una funzione culturale del femminile assai importante, connessa profondamente alla fertilità, intesa nel senso più ampio del termine. Demetra fu adorata come divinità della fertilità legata all'agricoltura, alla crescita ed allo sviluppo della *polis*; anche in questo caso le giovani in procinto di sposarsi evidentemente si rivolgevano alla dea per propiziarsi un matrimonio fruttuoso. Emerge dunque un *mundus muliebris* tradizionale, pienamente consapevole del proprio ruolo sociale tanto da viverne appieno tutti gli aspetti religiosi e rituali.

2.5 Il culto delle Ninfe e delle acque

Il santuario agreste di Grotta Caruso

Il santuario si collocava all'esterno della cinta muraria, alla base di un ripido pendio in contrada Caruso, dove si trovava una grotta naturale in cui sgorgava una sorgente d'acqua. L'area sacra sorse in epoca arcaica (VI secolo a.C.), il culto ebbe una vitalità ridotta nel periodo classico ed una forte ripresa in età ellenistica e fino alla seconda metà del II secolo a.C. Alcuni dei più importanti reperti, descritti come le *Tanagrine*, e le raffigurazioni delle ninfe fanno supporre che si trattasse di un'identificazione rituale delle fanciulle locresi le quali giungevano a Grotta Caruso per compiere riti d'iniziazione pre-nuziale e di purificazione dopo il matrimonio⁶⁷. Nel santuario agreste soprattutto dalla seconda metà del IV secolo a.C. si venerarono le ninfe, protettrici della sorgente, insieme a divinità della natura legate alla cerchia di Dioniso (*Pan* e *Sileni*); probabilmente Afrodite raffigurata spesso quasi del tutto nuda con valenze erotiche (*Pandemos Epitragia*)⁶⁸ ed un eroe locale *Euthymos*: si trattava di una tipo di religiosità popolare legata al mondo pastorale e contadino e alla specifica sfera nuziale. Secondo Costabile, che riprende Torelli, in età ellenistica in corrispondenza della graduale decadenza del culto al *Persephoneion* l'interesse popolare si sarebbe spostato nel santuario di Grotta Caruso, cioè in un luogo fino allora non frequentato dalla classe dominante. In particolare, stando al primo studioso, forse in questa zona si svolgevano gli sfrenati riti dionisiaci che le spose locresi celebravano nel IV secolo a.C. fuori città, secondo quanto

⁶⁷ Sabbione e Schenal Pileggi, 1996, p. 78.

⁶⁸ Costabile, 1996, p.22.

riportato da *Aristoxenos*⁶⁹. Per Barra Bagnasco, probabilmente in questo luogo si svolgevano anche attività più strettamente connesse all'acqua ed alle sue funzioni salutifiche e oracolari. Gli *ex voto* raffiguranti busti femminili tronchi erano forse donati dalle bambine per propiziarsi un buon sviluppo fisico, fondamentale per il passaggio di *status* a donna adulta in grado di procreare. Per gli aspetti oracolari si pensa all'importanza delle canne (molto presenti a Grotta Caruso) a cui la tradizione attribuisce capacità profetiche per i suoni che producono con il vento.

Dal quadro tracciato emerge un *kosmos* muliebre dalla doppia valenza nel quale le nozze, vissute come momento di rottura e passaggio delle giovani locresi pronte a divenire donne adulte capaci di procreare, segnano anche la maturazione erotica del femminile che è richiamata dalle attestazioni riguardanti il mondo dionisiaco e quello di Afrodite.

2.6 I culti civici di Atena e di Zeus Olimpico

Il tesoro di Zeus: il ruolo socio-economico delle sacerdotesse della *Stoa* ad U

Il tempio di Atena *promachos*, verosimilmente sorto agli inizi del V secolo a.C.⁷⁰, si trovava dentro le mura sulla sommità nella zona del colle Mannella al margine nord-orientale della città. Vista l'ubicazione del santuario in posizione dominante, la divinità era considerata poliade⁷¹: secondo Orsi, la Mannella rappresentava una specie di seconda acropoli posta sotto il patrocinio di Persefone e Atena. Per Giannelli, il culto di Atena era molto antico, probabilmente portato dalla Locride Opunzia fin dalla fondazione. Indizio di questa venerazione è la diffusione della saga di Aiace Oileo che era in relazione con la divinità femminile; solo più tardi avrebbe preso il sopravvento la devozione a Persefone. Inoltre, la tradizione letteraria riconosce in Atena l'ispiratrice del legislatore Zaleuco. Per Torelli, il culto aveva carattere squisitamente politico e non ebbe una grande vitalità. Anche a Sparta il vero e proprio culto poliadico è quello di Atena *Chalkioikos* il cui santuario, che aveva una valenza politico-guerriera, è topograficamente centrale rispetto agli altri culti della *polis*.

Relativamente al culto di Zeus Olimpico, è necessaria una breve riflessione sulla teca (seconda metà IV-primi decenni III a.C.) contenente le trentanove tabelle di bronzo iscritte dell'archivio. E' noto che essa era collocata in contrada Pirettina a circa 100 mt. di distanza dal teatro e dal tempio di Casa

⁶⁹ Costabile, 1996, p. 23.

⁷⁰ Giannelli, 1963, pp. 206-207.

⁷¹ Sabbione, 1996, p. 19.

Marafioti⁷², eretto poco dopo la metà del VI a.C. (540-530 a.C.) e ristrutturato alla fine del V a.C. in sincronia con i lavori eseguiti al *Persephoneion* e al tempio ionico di Marasà nord. Rispetto alla funzione, le tabelle bronzee sono risultate dei testi su cui erano registrate le operazioni finanziarie effettuate dai magistrati di Locri che prendevano dal santuario di Zeus Olimpico somme di denaro destinate alle spese pubbliche. Le tabelle risalgono al periodo del governo democratico, intorno alla seconda metà del IV a.C. e alla prima metà del III a.C.; erano scritte in un dialetto dorico tipicamente locrese con forme d'influenza ateniese. Le tavole hanno permesso di reperire conoscenze sull'articolazione delle cariche pubbliche, sulla suddivisione della popolazione e sulla funzione economica svolta dal santuario di Zeus Olimpico per la concessione di veri e propri prestiti. Una delle ipotesi più probabili è che questo tesoro fosse costituito da una mercede delle sacerdotesse della *Stoà ad U*. Questo indicherebbe la presenza di una forma di partecipazione delle donne alla vita economico-sociale; infatti, esse in qualità di sacerdotesse della *Stoà ad U* al servizio di Afrodite contribuivano al sostegno finanziario della *polis*, fatto che implica un ruolo evidentemente riconosciuto dalla collettività. Anche per il culto di Zeus è possibile un confronto tra la situazione locrese e quella spartana. Infatti, nella città laconica si ha testimonianza di un culto a Zeus *Kosmetas* (ordinatore) connesso a quello di Atena come garante dell'ordine della *polis* e di un culto a Zeus *Hypsistos* (altissimo) posto nei pressi del tempio di Afrodite *Areia*.

2.7 Aspetti del *mundus muliebris* e del *kosmos* maschile nella necropoli di Lucifero

Particolari reperti archeologici di produzione locale come gli specchi, associabili direttamente alla sfera femminile, sono stati trovati soprattutto nella necropoli locrese di Lucifero e coprono un arco di tempo che parte dagli ultimi due decenni del VI secolo a.C. con una fioritura particolare nel corso del V secolo a.C.; essi testimonierebbero l'elevato *status* sociale delle defunte. Se autori come Rubinich hanno messo in rilievo la forma di questi oggetti, che, non a caso, è simbolo del 'genere' femminile pur presentando talvolta basi raffiguranti uomini, il dato interessante è che la diffusione degli specchi non risulta connessa solo all'uso muliebre dello strumento bensì anche al culto delle divinità femminili (Afrodite, Persefone, Artemide, *Hera* ed Atena) alle quali erano offerti da parte delle donne. Nel contesto magno-greco questi oggetti venivano di solito donati come *ex voto* presso i santuari (*Persephoneion* della Mannella) che presiedevano ai riti di passaggio dalla fanciullezza

⁷² Alcuni studiosi hanno voluto includerlo dentro il *temenos* del santuario di Zeus Olimpico, la cui esistenza è indiziata dalla teca dell'archivio e da evidenze intercettate recentemente nei pressi di essa. Tuttavia, la gran parte degli archeologi stenta a credere nella reale possibilità d'esistenza di un santuario così esteso e accidentato. Gullini, 1987, pp. 349-400; Torelli, 1979, p. 103.

all'età adulta. E' interessante osservare con Rubinich il fatto che, anche in ambito etrusco, dove com'è noto la donna godeva di notevole libertà, vi fu una consistente produzione di specchi dalla fine del VI secolo a.C. al II a.C.⁷³

Uno strumento tipicamente maschile come lo strigile, utilizzato per pulirsi il corpo dopo gli esercizi in palestra, è stato rinvenuto soprattutto a Locri nei corredi femminili⁷⁴. A questo proposito risulta molto interessante un documento archeologico proveniente da Locri (necropoli di Lucifero, sepoltura 1119) e pubblicato da Orsi nel lontano 1917: si tratta di un cratere a calice risalente al IV secolo a.C. inoltrato del cosiddetto 'Pittore di Locri' (Fig. 6), di manifattura locale che rappresenta una fanciulla coperta da un panno intorno ai fianchi, la quale si esercita con un giovane uomo nel medesimo modo. Ciò che importa rilevare è l'interpretazione che ne dà Orsi "[...] *Con questo vaso, povero quanto mai nei rispetti dell'arte, ma istruttivo come soggetto, si accresce di uno la serie ristrettissima con rappresentanze di donne ginnaste e palestri. [...] io opino si tratti di una vera donzella ginnasta, e di esercizio della palestra. [...] Non in tutti i paesi greci, e non per tutti i generi di ginnastica, era consentito alla fanciulla l'ingresso nella palestra, sempre regolato da speciali norme e restrizioni. [...]*"⁷⁵. Queste valutazioni dell'archeologo roveretano, che possono essere contestualizzate all'interno dell'ambito magno-greco poiché "[...] *fra i Greci d'Occidente la donna doveva godere di una emancipazione e di una considerazione notevoli. [...]*"⁷⁶, a mio parere, meritano una rilettura alla luce del complesso quadro culturale che si delinea. Inoltre, va da sé la possibilità di stabilire un suggestivo confronto tra l'iconografia di questo vaso e quella del *pinax* tipo Zancani 6/1 precedentemente illustrato. Sempre dalla necropoli di Lucifero ed esattamente

⁷³ Rubinich, 2002, p. 84.

⁷⁴ Costamagna in *Il Museo Nazionale di Reggio Calabria*, 1987, p. 37 citata da Rubinich, 2002. Vale la pena di sottolineare l'attestazione di strigili in sepolture femminili a partire dal IV secolo a.C. anche in altri contesti. Tomba XIII dalla necropoli gallica di S.Paolina di Filotrano (cfr. Landolfi, 1987 pp. 454-455 fig. 9); tomba XIII dalla necropoli di Castiglioncello con strigile associato ad uno specchio (cfr. Gambogi e Palladino, 1999 p. 48 e pp. 120-121 con altra bibliografia di riferimento); tombe dalla necropoli di Pantanello presso Metaponto (cfr. Prohaszka, 1995, pp. 78-79-*Eadem* 1998, p. 801 citata da Deborah Rocchietti, "*Aree sepolcrali a Metaponto, i metalli*", p. 165). Sono altresì documentati strigili in corredi femminili a Tarquinia (cfr. Serra Ridgway, 1996, p. 296 tab. 65); nella tomba di *Seianti Thanunia* al British Museum lo strigile è associato ad oggetti riferibili alla cosmetica femminile (cfr. autori vari, 1992; Eldridge, 1918, fig. 3; Guzzo, 1984a e 1986).

⁷⁵ Orsi, 1917, p. 111. Anche M. Rubinich riferendosi al cratere del Pittore di Locri parla di strigile rappresentato in mano ad una donna palestrita. Rubinich, 2002, p. 84. D'altra parte, Elia riconosce nei due personaggi del vaso Atalanta e Peleo nella versione 'erotica' del mito. Elia, 2001, pp. 205-206. Per questo argomento vedi anche Arrigoni, 1985, pp. 55-201, in particolare tav. 20. Riguardo alla presenza di strigili in tombe femminili vedi anche "*Strigiles féminins et idéologie funéraire (IV-III siècles av.n.è)* di F.H. Massa-Pairault in *Nikephoros*, 4 (1991) 197-209.

⁷⁶ Forti e Stazio, 1983, p. 709.

dalla sepoltura 1496 proviene un diadema bronzeo che pare alludere al mito dei Dioscuri, come abbiamo visto molto noto a Locri: il reperto propone sicuramente un gruppo simmetrico formato dai due gemelli cavalieri che ornano, forse, la decorazione di un elmo di cuoio. Guzzo dà un particolare valore all'oggetto asserendo che “[...] la rappresentazione dei Dioscuri assume il ruolo di “insegna”: e, possiamo aggiungere, di un corpo sociale e di una funzione politica non indifferenti. [...]”⁷⁷.

Concludendo, i dati esposti sembrano suggerire l'esistenza a Locri di uno strato femminile dal notevole livello sociale che probabilmente aveva accesso ad attività ginniche tipicamente maschili, il che riconferma l'apertura del mondo muliebre ed il collegamento con il mondo dorico. Parallelamente, non si può mancare di rilevare la presenza d'indizi che indicano con chiarezza il carattere prevalentemente aristocratico-guerriero del mondo maschile a Locri Epizefirii. Un quadro simile suggerisce un collegamento con la realtà laconico-spartana dove, secondo la *communis opinio*, ad una società fortemente guerriera oligandrica corrispondeva complementariamente una condizione della donna *sui generis* rispetto al restante mondo greco. Vale a dire che la vita femminile non era ristretta all'ambito dell'*oikos*, bensì aperta all'esercizio di pratiche come quella della palestra, di solito ambito esclusivo degli uomini.

2.8 Conclusioni finali: la complessità e la rilevanza della realtà culturale, rituale e sociale del femminile a Locri Epizefirii all'interno di un contesto dal carattere aristocratico-guerriero. Una dinamica fra 'generi'.

Gli elementi interpretativi, raccolti nelle pagine precedenti, consentono di delineare i caratteri fondamentali dei culti locresi, di definire a quali aspetti del *mundus muliebris* essi erano correlati nonché di stabilire delle puntuali corrispondenze con la cultualità e la vita femminile nel mondo dorico. A Locri, verosimilmente, una delle principali divinità femminili del *pantheon* greco, Afrodite, riceveva culto in forme e con valenze diverse dentro e fuori l'area urbana. Stando all'analisi di Torelli, l'Afrodite poliade di Marasà nord si distingueva per la sua doppiezza di divinità guerriera/matronale e virginale/nuda; ad essa erano devote le nobili locresi appartenenti alle 'Cento Case', che dimostravano la loro venerazione donandole *ex voto* assai preziosi. In realtà, la vera doppiezza dell'Afrodite di Marasà nord sta nel suo rimandarci ad un femminile in cui l'*eros* assurge a due diverse funzioni. In un caso, esso era vissuto all'interno dell'istituzione matrimoniale e finalizzato alla procreazione; nell'altro, esso era libero e poteva associarsi alla prostituzione sacra

⁷⁷ Guzzo, 1994, p. 29.

che, nel mondo antico, non è detto fosse moralisticamente connotabile nel senso di un femminile subordinato al maschile. A questa doppia funzionalità corrispondeva da un lato un rapporto col maschile legato al matrimonio, dall'altro un rapporto più "libero" che non necessariamente, come alcuni ritengono, aveva una valenza negativa. Indubbiamente la dea locrese, per i suoi attributi, presenta forti analogie con l'Afrodite *Areia* e *Basilis*, guerriera e regina, individuata sull'acropoli di Sparta; questo confronto consente di stabilire subito un collegamento culturale tra Locri e la *polis* dorica per eccellenza. Anche il gruppo scultoreo dei Dioscuri, che semanticamente rimanda, allo stesso modo del giovane cavaliere su sfinge (Dioscuoro) proveniente dall'altro santuario poliade di Casa Marafioti, al legame con un mondo maschile aristocratico-guerriero, crea un nesso con la Laconia. Infatti, in questa regione della Grecia la saga del ratto contro le *Leukippides*, principesse messeniche, da parte di *Kastor* e *Polydeukeus*, figli del re spartano *Tyndareos*, ebbe grande risonanza tanto da essere raffigurato sul 'Trono' di *Amyklai* per simboleggiare la rifondazione di Sparta dopo la conquista della Messenia. L'Afrodite-Cibele di Centocamere-Stoà ad U si presenta come una dea molto aperta all'esterno, che accoglieva gli stranieri in qualità di 'protettrice dei naviganti e del mare', siano stati essi commercianti o pellegrini, attraverso l'antico rituale greco-orientale della prostituzione sacra. Questa, giunta a Locri attraverso la mediazione di Sparta e Corinto, era con molta probabilità praticata costantemente da donne di condizione servile o sacerdotesse nei casi di grave pericolo per la *polis*; secondo alcuni, poteva prendere la forma di un prossenetismo aristocratico da parte delle nobili delle 'Cento Case'.

Quanto detto suggerisce l'idea di un femminile che pare svolgesse un ruolo definito sia nell'ambito economico della città legato ai commerci, cioè ad aspetti di reciprocità e scambio come in altre zone del mondo greco, sia negli eventi bellici. La suddetta situazione culturale sembra trovare un confronto diretto nel santuario spartano dedicato ad Afrodite *Hoplisméne-Morpho* che aveva valenze matrimoniali e mercantili. L'area di Marasà sud, sede di un sacello di Afrodite e della cosiddetta 'Casa dei leoni', rimanda ad una ritualità connessa al culto di Adone in cui s'inserisce, come si evince dal mito, Artemide in qualità di divinità garante dei passaggi di *status*. Questo permette l'immediato richiamo al culto di Persefone associata ad una ritualità pre-nuziale e nuziale ispirata al mito di *Kore*/ Persefone esemplarmente reso nei *pinakes* donati alla dea dalle giovani donne in procinto di sposarsi: il passaggio dallo stato di *Kore* fanciulla a quello di Persefone sposa di *Hades*/Plutone nonché regina dell'oltretomba è riprodotto grazie a complesse iconografie nelle quali dominano le scene di ratto e quelle dei due sposi in trono o Persefone da sola che ricevono altre divinità, tra cui alcune maschili. All'ambito pre-nuziale e nuziale si riferisce anche la devozione alle ninfe di Grotta Caruso e ad Artemide nell'abitato di Centocamere; divinità

fortemente associate all'acqua, ritenuta nell'immaginario religioso greco principio di vita⁷⁸. Un tipo di cultualità-ritualità connessa ai riti di passaggio femminili ed associata ad un evento violento (ratto-stupro), è riconoscibile nei santuari arcaici laconici di Artemide *Limnàtis* e di Artemide *Karyàtis*. Il confronto, così stabilito, dà la possibilità di far emergere il legame esistente tra l'Artemide laconica e la Persefone locrese, divinità femminili che assurgono alle medesime funzioni personificando entrambe un *eros* maturo 'istituzionalizzato'. A tale proposito va anche tenuto conto di quanto suggerisce Torelli, allorché fa corrispondere alcuni doni offerti al santuario di Artemide *Limnàtis pro gamoio ad anathemata* donati al *Persephoneion* locrese⁷⁹, ma anche di ciò che riferiscono Torelli e Musti circa il carattere multiforme dell'Artemide *Orthia* di Sparta legata ai riti matrimoniali, alle nascite ed alla fecondità⁸⁰.

E' stato altresì accertato il legame tra le raffigurazioni dei *pinakes* e aspetti centrali del *modus vivendi* femminile, sia per certi costumi pre-nuziali e nuziali attestati a Sparta quali il taglio dei capelli o il ratto simulato, tra l'altro rappresentato su uno dei monumenti laconici più importanti, vale a dire il Trono di *Amyklai*; sia rispetto alle attività ginniche, aspetto anche questo peculiare delle donne laconiche.

La presenza di personaggi divini maschili e di guerrieri sui *pinakes*, come anche il ritrovamento delle armi al *Persephoneion*, permette di constatare ancora una volta un chiaro richiamo ad un maschile dai tratti aristocratico-guerrieri. Parallelamente la presenza di Afrodite in questo ciclo persefonico si spiega in quanto essa è dea dell'*eros*, elemento fondamentale nel matrimonio poiché forza dal potere riproduttivo. In relazione al sostentamento e alla crescita della *polis* è il culto di Demetra che si connette, in generale, alla fertilità ed ai passaggi di *status* delle fanciulle a donne sposate capaci di procreare figli legittimi e cittadini forti da inserire come valorosi guerrieri nel *corpus* maschile della società. Analogamente, nel contesto dorico troviamo Demetra in associazione ad Afrodite sul promontorio laconico del Tenaro ed a Corinto, sull'acropoli, dove è presente anche *Kore*. Si è dunque di fronte ad aspetti diversi del 'femminino', se si vogliono usare le parole di Snell⁸¹, a quanto pare sanciti dalle diverse dislocazioni topografiche delle aree cultuali: Afrodite come a Sparta campeggia dentro la *polis* e verso il mare, Persefone verso l'interno della *chora*. Non solo, alcune manifestazioni rimandano all'esistenza di un sub-strato maschile aristocratico-eroico-guerriero sul quale s'innesta una ritualità prevalentemente legata al *mundus muliebris*, nel senso che sembra sussistere comunque un livello di complementarità tra maschile e femminile. I culti di Atena e di Zeus Olimpico propriamente poliadi sembrano configurarsi come "culti dovuti"; essi richiamano

⁷⁸ Barra Bagnasco, 2001, p. 37.

⁷⁹ Torelli, 1977, p. 166.

⁸⁰ Torelli e Musti, commento a Pausania in *Guida alla Grecia libro terzo: la Laconia*, 1991, p. 227.

⁸¹ Snell, 1963, p. 67.

immediatamente i santuari di *Athena Chalkioikos* e di *Zeus Kosmetas-Hypsistos* sull'acropoli di Sparta. Soprattutto quello di Zeus Olimpico, risulta più direttamente connesso alla vita civile ed economico-politica della città, poiché luogo d'afflusso di donazioni provenienti dagli altri santuari ed erogatore di prestiti in denaro utilizzati per le opere pubbliche. Largizioni che comprendono, non dimentichiamolo, anche i tributi versati dalle sacerdotesse della *Stoa* ad U, a testimoniare una verosimile partecipazione delle donne nelle questioni economiche pubbliche. Elemento quest'ultimo d'estrema importanza se lo si contestualizza all'interno del quadro culturale tracciato che, nel contesto magno-greco, si distingue per un'impronta tipicamente femminile. Rispetto alle realtà culturali minori documentate dalle stipe di Locri si rileva l'esistenza di una devozione ad uno Zeus *Herkeios* (protettore del recinto) e *Meilichios* (dolce come il miele) collegato alla protezione delle mura, al mondo ctonio e della fertilità.

Appare altresì interessante la lettura della stipe di Quote S. Francesco presso le mura sud-occidentali di Locri, per cui sembra che le strutture murarie fossero messe sotto la tutela ancora una volta di una divinità femminile.

I dati raccolti documentano una realtà culturale complessa, in cui domina una ritualità femminile connessa al matrimonio ed a pratiche di prostituzione funzionali alla vita socio-economica della *polis*; alcuni indizi sembrano segnalare l'esistenza di un femminile "libero" quantomeno di accedere ad attività tipicamente maschili come la palestra. Questo articolato e prevalente universo delle donne aveva un interlocutore maschile dalle valenze aristocratico-guerriere stigmatizzate principalmente nelle raffigurazioni dei Dioscuri di cui "[...] è accertato il [...] rapporto con l'arte militare ed in particolare l'abilità equestre [...]"⁸² che, come sostiene Guzzo, doveva appartenere ai cavalieri, membri maschili delle 'Cento Case' locresi, fondamentali nell'esercito in guerra e nella conduzione della *polis* in pace. La realtà fin qui osservata risulta speculare a quella presente in ambito laconico-spartano, dove come tutti sanno, esisteva una forte oligarchia guerriera; perciò riconferma il nesso strettissimo esistente tra la *polis* magno-greca di Locri Epizefirii ed il mondo dorico: "[...] Le forti affinità tra i culti spartani e locresi [...] non possono essere casuali: la "libertà" delle donne spartane a casa chiamate *désponai* (Plut. Lyc. 14) e la *eugéneia* delle donne locresi sono due aspetti apparentemente diversi di una stessa realtà, le cui fondamenta poggiano su di una formazione economico-sociale simile. [...]"⁸³.

Come è stato sottolineato nell'introduzione, nella presente ricerca è stato applicato il modello teorico del 'Gender', utilizzando quelle interpretazioni che ad esso consapevolmente o inconsapevolmente facevano riferimento. Si parla di consapevolezza e inconsapevolezza nel senso che è stato interessante notare come in questa direzione abbiano lavorato soprattutto i contributi

⁸² Guzzo, 1994, p. 28.

⁸³ Torelli, 1977, pp. 174-175.

scientifici femminili, forse per una naturale sensibilità. In particolare, due sembrano stati gli approcci maggiormente capaci di compiere uno sforzo interpretativo di tipo potremmo dire socio-antropologico e storico nel significato conferito dalla tradizione di studi francese degli “*Annales*”. Si pensi al lavoro di Sourvinou Inwood che ha svolto un’analisi storica basata sullo studio dei culti ed improntata soprattutto alla comprensione del significato ideologico e simbolico delle raffigurazioni iconografiche riguardanti la Persefone e l’Afrodite locrese, percepite come riflesso di un complesso mondo femminile, attraverso l’applicazione di un metodo rigoroso privo di preconcetti⁸⁴. Si pensi al lavoro di Milanesio, teso ad evidenziare non solo l’importanza del culto tesmoforico locrese ma anche il ruolo delle donne nel contesto sociale, per mezzo dell’esecuzione di riti fortemente legati alla vita delle fanciulle in procinto di sposarsi e, più in generale, a quella della *polis*.

Estremamente importante ma quanto mai problematico il contributo di Torelli⁸⁵ poiché, se da un lato è stato il primo ad analizzare più in profondità la complessità culturale locrese riconoscendone il valore rituale e sociale, dall’altro ha diviso l’universo femminile in due gruppi fortemente caratterizzati in modo antitetico, quello delle prostitute e quello delle spose/madri. Si è visto come, per lo studioso, nell’area di Centocamere-*Stoà* ad U l’elemento caratterizzante il rito della sacra prostituzione sia rappresentato dal banchetto-simposio per cui la donna è completamente proiettata in un universo maschile (erotismo maschile); essa si realizzerebbe pienamente solo al *Persephoneion*, attraverso il matrimonio e il divenire madre (erotismo femminile). Nondimeno, è noto che, frequentemente, nel mondo antico l’atto di prostituirsi della donna aveva una funzione rituale importantissima perché, precedendo le nozze, rappresentava un vero e proprio rito d’iniziazione che non può essere messo in relazione al nostro modo di intendere oggi tale fenomeno. Nel corso della ricerca si è altresì osservato come negli anni si siano teorizzate per Locri due situazioni diametralmente opposte; infatti, se da un lato si è parlato dell’esistenza di un matriarcato, mai dimostrato, probabilmente sotto l’influenza dell’evoluzionismo socio-religioso di Bachofen, che ipotizzava un matriarcato originario con un culto di una divinità femminile (la dea madre)⁸⁶, dall’altro si è taciuto di rilevare alcune importanti sfumature del femminile locrese, che alla luce del legame tra la *polis* italiota ed il mondo dorico laconico-spartano acquistano a mio parere un maggiore significato. Si è trattato evidentemente di estremizzazioni che, di fatto, non hanno permesso una chiara lettura della realtà muliebre presente nella città magno-greca. Si pensi alla presenza di un oggetto ‘maschile’ quale lo strigile nei corredi femminili della necropoli locrese di Lucifero ed alle scene di palestra raffiguranti donne sul vaso del pittore di Locri dallo stesso

⁸⁴ Sourvinou Inwood, 1985, p. 203.

⁸⁵ Torelli, 1977 in particolare pp. 178-179.

⁸⁶ Russell, 1993, pp. 93-98 citato da Diaz Andreu, 2000, p. 378.

sepolcreto e sui *pinakes*. Potrebbe essere obiettato che si tratta di un numero limitato di evidenze materiali. Eppure, guardando ad esse non in una prospettiva quantitativa bensì qualitativa post-processuale, contestualizzandole, è possibile conferire loro un diverso peso ed offrire una nuova possibilità di analisi della realtà. Per questi motivi, nel caso di Locri, non è sembrato produttivo individuare indimostrabili gerarchie sociali e di ‘genere’, come nel caso del supposto matriarcato, bensì in alternativa indirizzare le energie sull’analisi delle espressioni culturali e sociali femminili percepite nella loro varietà di toni ed in modo complementare rispetto a quelle maschili. **E’** stato così possibile mettere in luce l’esistenza nel contesto locrese di una dinamica tra i ‘generi’ maschile/femminile che si spera dia spazio a nuove riflessioni sul ruolo della donna nelle società classiche nella direzione di una reale percezione dell’universo umano del passato perché, come sosteneva Vernant, l’obbiettivo fondamentale deve essere la ricerca sull’uomo antico all’interno del suo contesto socio-culturale “[...] di cui è il creatore e insieme il prodotto [...] nonché lo sforzo, per mezzo delle opere, di capirne il linguaggio, entrando in contatto con “[...] i contenuti mentali, le forme di pensiero e di sensibilità, i modi di organizzazione del volere e degli atti [...]”⁸⁷ .

⁸⁷ Vernant, 1984 pp. 3-4 citato da Cuzzo 1999, p. 325.

FIGURA 1

Pianta topografica dei santuari e delle stipi votive di Locri Epizefirii. Scala 1:10.000

(per gentile concessione delle Dott.sse Margherita Milanese ed Eleonora Grillo del Museo Nazionale di Locri).



LEGENDA CARTA DEI SANTUARI E DEI DIPLOMI VOTIVI DI LOCRI EPIZEFRINII

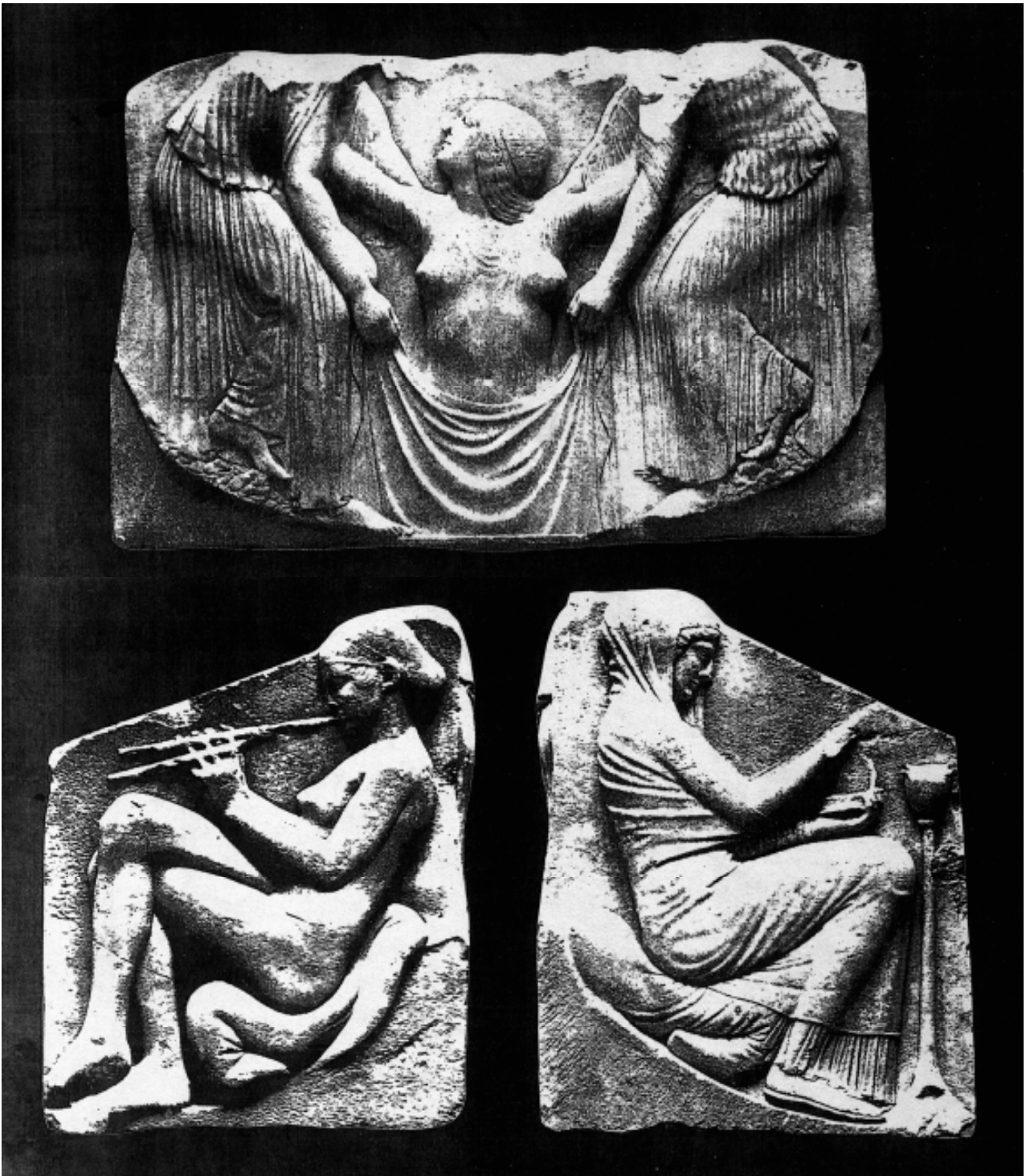
- 1) Tempio di Maronè - Santuario di Adrasto
- 2) Santuario di Adrasto o Maronè sul + Cani dei leoni (culto privato di Adone)
- 3) Località Parapeza, Santuario di Demetra Thesmophoria
- 4) Stipe di Zeus intanto a Maronè
- 5) Tronco dell'architrave relativo al santuario di Zeus Olimpio
- 6) Tempio Maronè - Santuario di Zeus Olimpio (?)
- 7) Santuario di Persefone alla Manella
- 8) Tempietto alla Manella - Santuario di Atena
- 9) Località Caros, Santuario agreste in grotta delle acque e delle stadi
- 10) Stipi ad U - Probabilmente relativi alla pratica della prostituzione sacra
- 11) Località Quere S. Francesco, deposito votivo
- 12) Depositi votivi al teatro
- 13) Contrada Straightilla, deposito votivo
- 14) Forno di essiccato lacrimale nella valle dell'abitato di Centaunere

FIGURA 2
540-530 a.C. Arte della Laconia da Dodona - donna che corre -
Atene, Museo Nazionale.



Fonte: Charbonneaux – Martin - Villard, 1997.

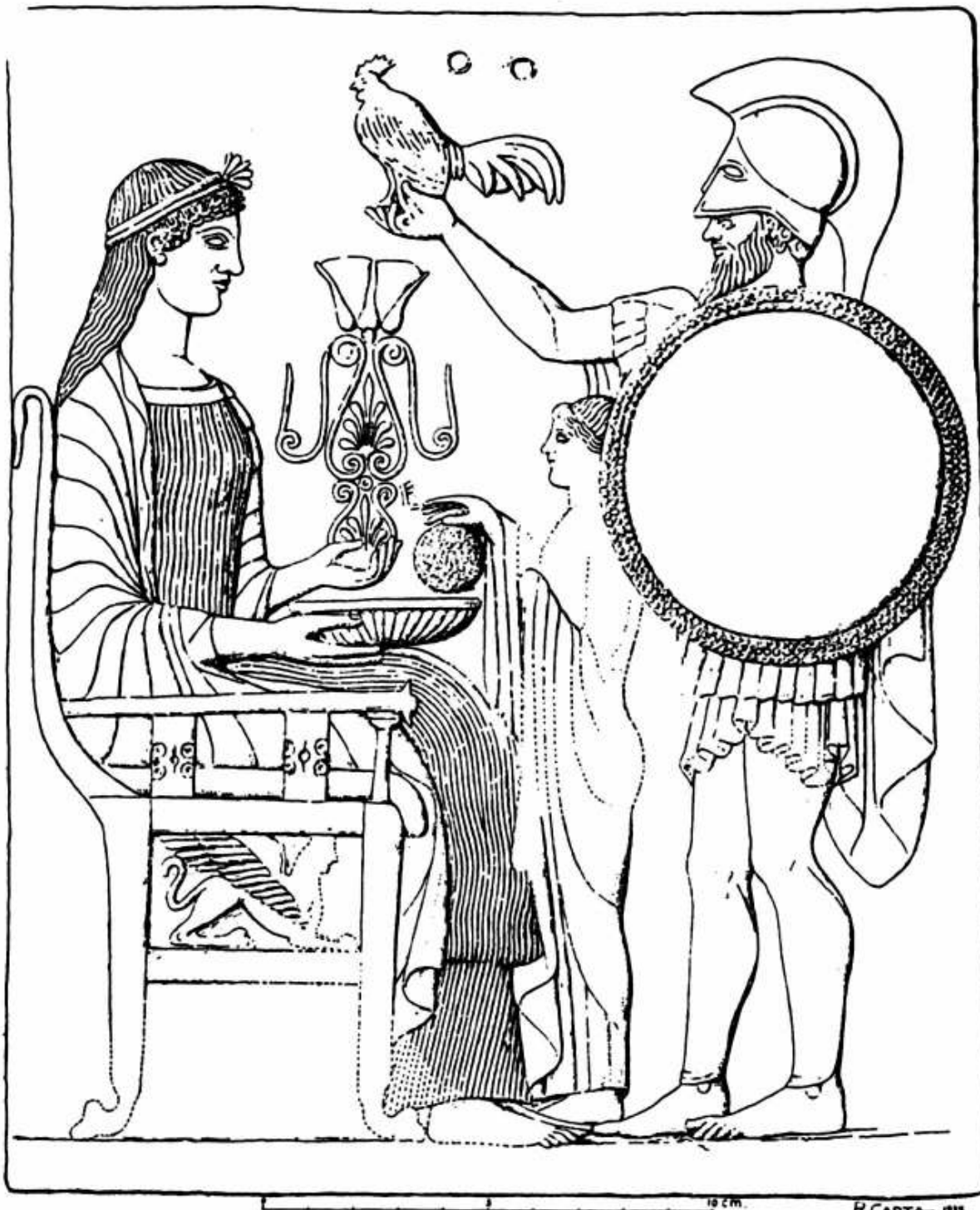
FIGURA 3
Il Trono Ludovisi scoperto a Roma nel 1887.



Fonte: C. Sabbione e L. Costamagna, 1990.

FIGURA 4

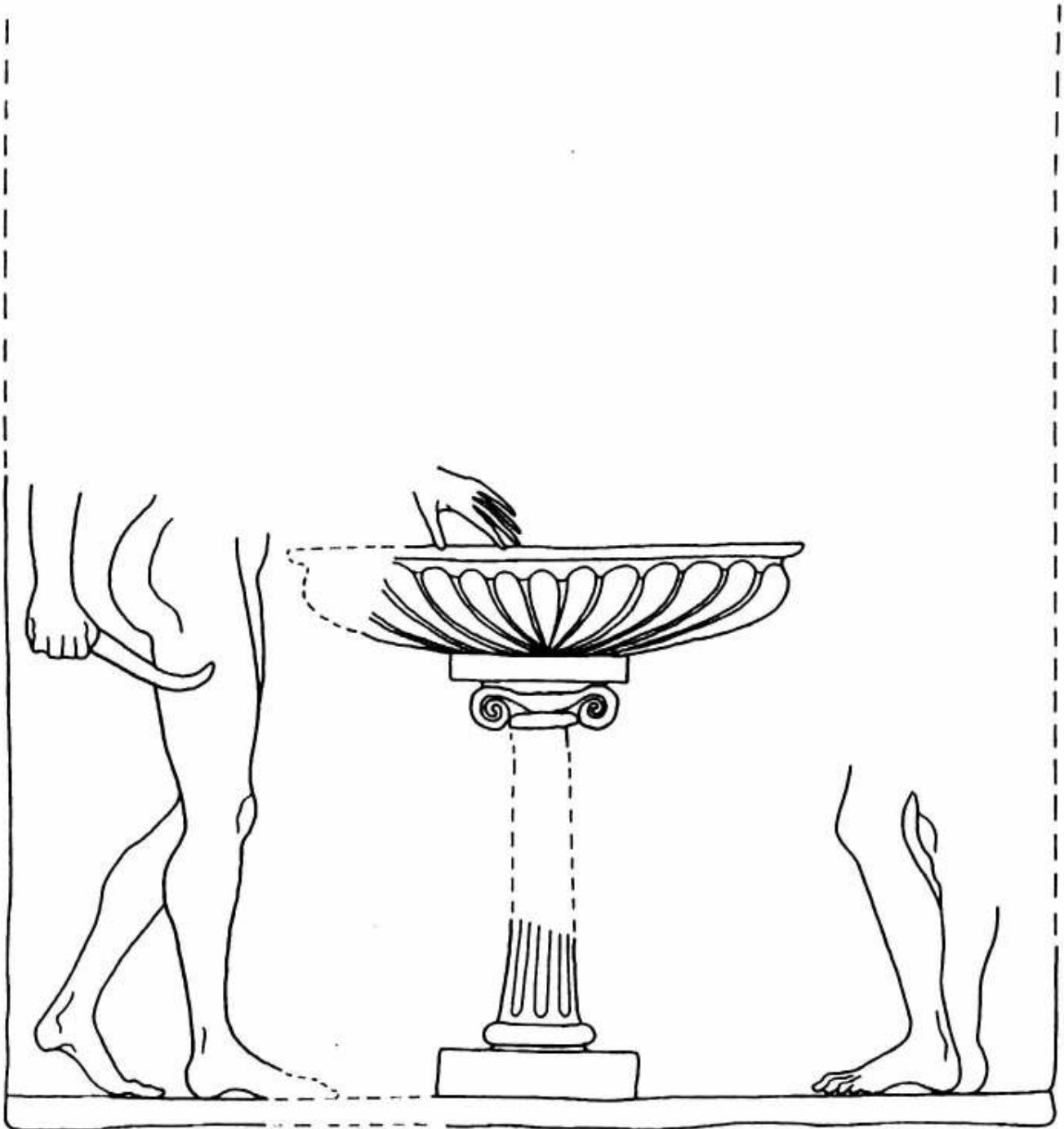
Pinax tipo 8/29 Zancani M., 30 Prückner: la consegna della palla alla presenza di *Ares*. Disegno di Rosario Carta.



Fonte: Atti di Taranto, 1977.

FIGURA 5

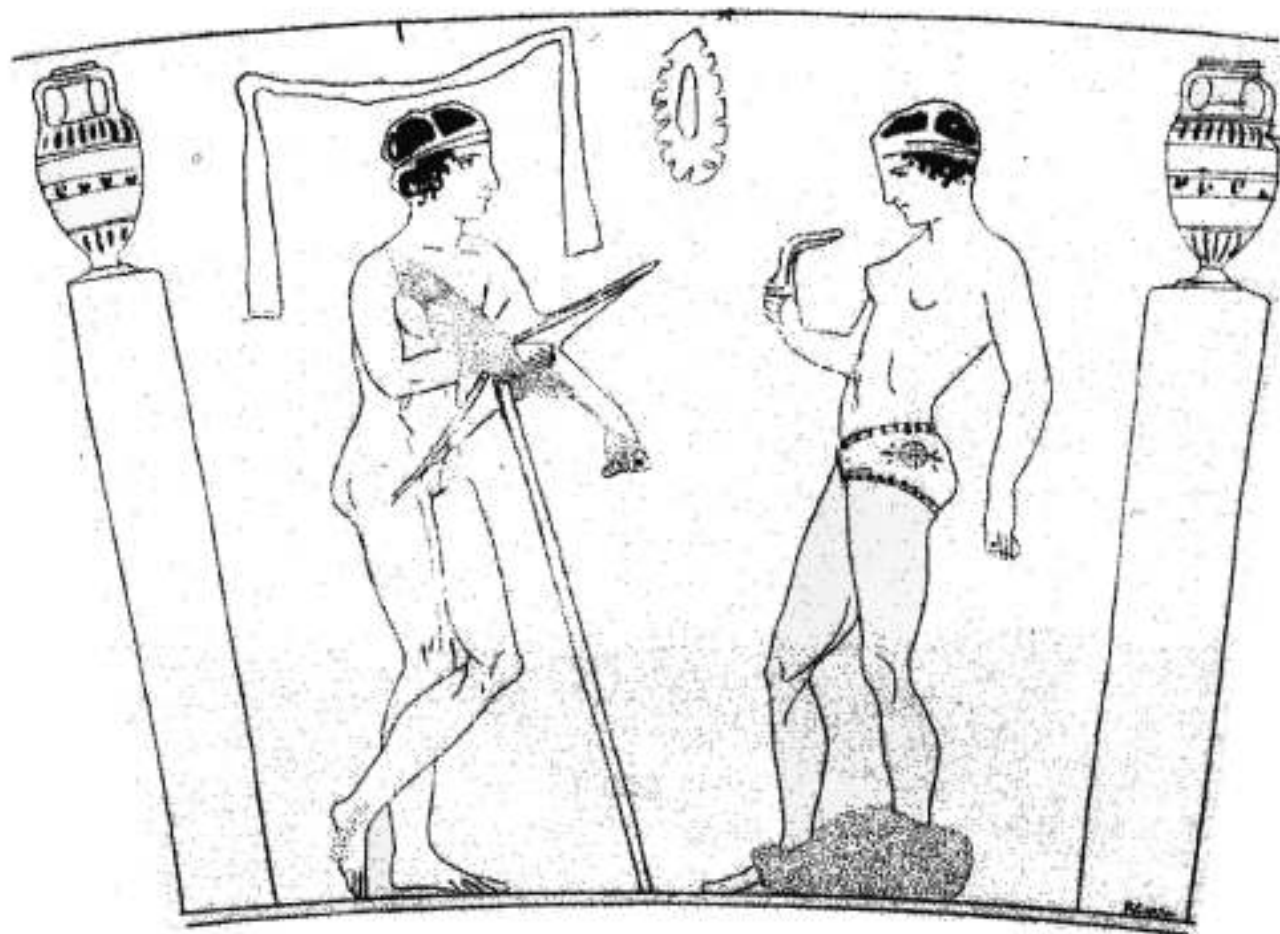
Pinax tipo 6/1 Zancani M., 44 Prückner: ricostruzione,
due figure femminili di cui una con strigile poste ai lati di un *loutérion*.



Fonte: Atti e Memorie della Società Magna Grecia, 2000-2003.

FIGURA 6

IV sec. a.C. inoltrato, vaso di ignota fabbrica italiota con scena di palestra proveniente dalla necropoli di Lucifero di Locri E.



Fonte: P. Orsi, 1917.

Bibliografia

Arrigoni Giampiera, “*Donne e sport nel mondo greco*” in “*Le donne in Grecia*” Arrigoni Giampiera (a cura di), Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 55-201.

Autori vari, “*Populonia in età ellenistica. I materiali dalle necropoli*”, Firenze, 1992.

Bachofen Johann Jakob, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Basilea, 1861.

Barra Bagnasco Marcella, “*Il culto extramuraneo di Afrodite*” in “*I Greci in Occidente santuari della Magna Grecia in Calabria*”, Lattanzi Elena, Iannelli Maria Teresa, Luppino Silvana, Claudio Sabbione, Spadea Roberto (a cura di), Electa, Napoli, 1996, pp. 27-30

Barra Bagnasco Marcella, “*Il culto delle acque a Locri Epizefirii: contesti e documenti*” in “*Zona archeologica*”, Dr. Rudolf Habelt GMBH, Bonn, 2001, pp.27-41.

Berard C., “*La condizione delle donne*” in “*La città delle immagini, religione e società nella Grecia antica*”, Edizioni Panini, Modena, 1984, pp. 79-96.

Calame Claude, “*Il primo frammento di Alcmane ed il culto di Elena*” in “*Rito e poesia corale in Grecia*”, Calame Claude (a cura di), Laterza, Roma-Bari, 1977, pp. 103-112.

Calame Claude, “*Iniziazioni femminili spartane: stupro, danza, ratto, metamorfosi e morte iniziatica*” in “*Le donne in Grecia*”, Arrigoni Giampiera (a cura di), Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 33-54.

Cardosa Massimo, “*Il dono di armi nei santuari delle divinità femminili in Magna Grecia*” in “*Le arti di Efesto capolavori in metallo dalla Magna Grecia*” Giunilia-Mair Alessandra e Rubinich Marina (a cura di), Silvana Editoriale, Trieste, 2002, pp. 99-103.

Carter J., “*Discovering a Greek Countryside at Metaponto*”, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 2006.

Charbonneaux J. Martin R. Villard F., “*La Grecia arcaica*”, BUR Arte, Milano, 1997.

Costabile Felice, “*I culti locresi*” in “*I Greci in Occidente santuari della Magna Grecia in Calabria*”, Lattanzi Elena, Iannelli Maria Teresa, Luppino Silvana, Claudio Sabbione, Spadea Roberto (a cura di), Electa, Napoli, 1996, pp. 22-25.

- Cuozzo Mariassunta, *“Orizzonti teorici e interpretativi, tra percorsi di matrice francese, archeologia post-processuale e tendenze italiane: considerazioni e indirizzi di ricerca per lo studio delle necropoli”* in *“Archeologia Teorica”*, Terrenato Nicola (a cura di), Edizioni all’Insegna del Giglio, Firenze, 2000, pp. 323-360.
- De La Geniere Juliette, *“Elementi orientali nei santuari della Magna Grecia”* in *“Atti Taranto”*, Arte Tipografica, Napoli, 1999, pp.357-371.
- De Miro Ernesto, *“Considerazioni sul Trono Ludovisi e sul Trono di Boston”* in *“Il Trono Ludovisi e il Trono di Boston”*, Quaderni di Palazzo Grassi, 1996, pp. 77-82.
- Detienne Marcel, *“Eugenie violente in piene Tesmoforie donne lorde di sangue”* in *“La cucina del sacrificio in terra greca”* Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant (a cura di), Torino, 1982, pp. 131-148.
- Diaz Andreu Margarita, *“Identità di genere e archeologia : una visione di sintesi”* in *“Archeologia Teorica”*, Edizioni all’Insegna del Giglio, Firenze, 2000, pp. 361-381.
- Diaz Andreu Margarita ed altri, *“The Archaeology of identity-approaches to gender, age, status, ethnicity and religion”*, Routledge, London-New York, 2005.
- Eldridge L.D., *“A third century etruscan tomb”* in *AJA*, 277,1918.
- Elia Diego, *“La necropoli in contrada Lucifero: nuove ricerche sulle aree funerarie di Locri E. tra V e IV secolo a.C.”*, Tesi di dottorato di ricerca (XII ciclo), Università di Messina, 2001.
- Faustoferri Amalia, *“Il trono di Amyklai e Sparta Bathykles al servizio del potere”*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1996.
- Forti Lidia e Stazio Attilio, *“Vita quotidiana dei Greci d’Itali”* in *“Megale Hellas storia e civiltà della Magna Grecia”*, Pugliese Carratelli Giovanni (a cura di), Milano, Libri Scheiwiller, Milano, 1983, pp. 643-713.
- Frazer J. G., *“Il ramo d’oro studio della magia e della religione”*, Torino, 1990 (ristampa).
- Frontisi Ducroux-Vernant Jean Paul, *“Ulisse e lo specchio. Il femminile e la rappresentazione di sé nella Grecia antica”*, Roma IX, 1998.
- Gallo Luigi, *“Colonizzazione, demografia e strutture di parentela”* in *“Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche”*, Pisa-Roma, 1983, pp. 703-728.
- Gambogi Pamela e Palladino Sergio (a cura di), *“Castiglioncello la necropoli ritrovata”*, Rosignano, 1999.
- Giangiulio Maurizio, *“Dibattito”* in *“Atti di Taranto”*, Arte Tipografica, Napoli, 1983.
- Giannelli G., *“Culti e miti della Magna Grecia contributo alla storia più antica delle colonie greche in Occidente”*, Firenze, 1963.

- Giuffrè Scibona Concetta, *“Lo sposo di Persephone a Locri: tipologia e ideologia della coppia nella religiosità demetriaca”* in *“Quaderni di Archeologia”*, facoltà di lettere e filosofia, Università di Messina, n°2, 1986-1987, Sicania, pp. 73-90.
- Giuman Marco, *“La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile”*, Milano, 1999.
- Greco Emanuele, *“Archeologia della Magna Grecia”*, Laterza, Roma-Bari, 1992.
- Greco Emanuele e Andrea Carandini, *“Archeologia, storia, storie: rapporto problematico e possibile?”* in *“Workshop”* di Archeologia classica, 4, 2007.
- Gullini Giorgio, *“L’architettura greca”* in *“Storia della Calabria antica”*. Settis Salvatore (a cura di), Roma-Reggio Calabria, 1987, pp. 349-402.
- Guzzo Pier Giovanni, *“La bottega di Afrodite”* in *“Rivista dell’Istituto Nazionale d’Archeologia e Storia dell’arte”*, Roma, 1984, pp. 5-12.
- Guzzo Pier Giovanni, Recensione a D. von Bothmen *“A Greek and Roman treasury, the Metr. Of Art Bull”*, 1984a.
- Guzzo Pier Giovanni, in *“AnnOrNap”*, 1986.
- Guzzo Pier Giovanni, *“I Dioscuri in Magna Grecia”* in *“Castores. L’immagine dei Dioscuri a Roma”*, L. Nista (a cura di), Roma, 1994, pp. 27-31.
- Landolfi Maurizio, *“Presenze galliche nel Piceno a sud del fiume Esino”* in *“Celti ed Etruschi nell’Italia centro-settentrionale dal V a.C. alla romanizzazione”* Daniele Vitali (a cura di), University Press Bologna, 1987, pp. 443-468.
- Lattanzi Elena (a cura di) *“Il Museo Nazionale di Reggio Calabria”*, Roma-Reggio Calabria, 1987.
- Lissi Caronna Elisa, Sabbione Claudio, Vlad Borrelli Licia (a cura di), *“I pinakes di Locri Epizefirii musei di Reggio Calabria e Locri”*, Società Magna Grecia, Roma, 1999.
- Lissi Caronna Elisa, Sabbione Claudio, Vlad Borrelli Licia (a cura di), *“I pinakes di Locri Epizefirii musei di Reggio Calabria e Locri”*, Società Magna Grecia, Roma, 2000-2003.
- Massa-Pairault F.H., *« Strigiles féminins et idéologie funéraire (IV-III siècles av.n.è) »* in *«Nikephoros»*, 4- 1991, pp. 197-209.
- Mertens Horn Madeleine, *“I pinakes di Locri: immagini di feste e culti misterici dionisiaci nel santuario di Persefone”* in *“Il rito segreto in Grecia e a Roma”*, 2006 pp. 49-57.
- Milanesio Margherita, *“L’area sacra di Parapezza”* in *“I Greci in Occidente santuari della Magna Grecia in Calabria”*, Lattanzi Elena, Iannelli Maria Teresa, Luppino Silvana, Claudio Sabbione, Spadea Roberto (a cura di), Electa, Napoli, 1996, pp. 49-54.
- Milledge Nelson Sarah, *“Handbook of Gender in Archaeology”*, Altamira Press, 2006.
- Musti Domenico, *“Problemi della storia di Locri Epizefirii”* in *“Atti di Taranto”*, Arte Tipografica, Napoli, 1977, pp. 23-146.
- Musti Domenico, *“Magna Grecia il quadro storico”*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

- Nafissi Massimo, *“La nascita del kosmos”*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1991.
- Orsi Paolo, *“Locri Epizefiri-Campagne di scavo nella necropoli di Lucifero negli anni 1914 e 1915”* in *“Notizie scavi”*, 1917.
- Osanna Massimo, *“Sui culti arcaici di Sparta e Taranto Afrodite Basilis”* in *“Parola del Passato”*, Napoli, 1990, pp. 81-94.
- Paribeni Enrico, in *“EAA”* VII.
- Parra Maria Cecilia, *“Artemide tra Locri, Reggio e Siracusa: un contributo da Francavilla di Sicilia?”* in *“Klearchos”*, Reggio Calabria, 1991-1992.
- Parra Maria Cecilia, *“I depositi votivi al teatro”* in *“I Greci in Occidente santuari della Magna Grecia in Calabria”*, Lattanzi Elena, Iannelli Maria Teresa, Luppino Silvana, Claudio Sabbione, Spadea Roberto (a cura di) Electa, Napoli, 1996, pp. 75-76.
- Pausania, *“Guida alla Grecia libro terzo: la Laconia”*, Musti Domenico e Torelli Mario (a cura di), Fondazione Lorenzo Valla, 1991.
- Piccirilli Luigi, *“Due ricerche spartane. Alcuni luoghi comuni relativi agli spartani”* in *“Annali Scuola Normale di Pisa”*, serie III vol. VIII 3, Pisa, 1978, pp. 936-947.
- Pollini Ayrton, *“Bibliographical Note on the study of the Territory in Magna Grecia”* in *“Workshop”* di Archeologia classica, 3, 2006.
- Pruckner Helmut, *„Die Lokrischen tonreliefs-beitrag zur kultgeschichte von Lokroi Epizephyrioi“*, Verlag Philipp von Zabern, Mainz am Rhein, 1968.
- Rubinich Marina, *“Gli specchi”* in *“Le arti di Efesto capolavori in metallo dalla Magna Grecia”*, Silvana Editoriale, Venezia, 2002, pp. 83-87.
- Russel P. , *“The Palaeolithic Mother-Goddes: fact or fiction?”* in *“Women in Archaeology. A feminist Critique”*, H. Du Cros e L. Smith (a cura di), Canberra, 1993, pp. 93-98.
- Sabbione Claudio, *“Santuari a Locri Epizefirii: gli spazi e i luoghi”* in *“I Greci in Occidente santuari della Magna Grecia in Calabria”*, Lattanzi Elena, Iannelli Maria Teresa, Luppino Silvana, Claudio Sabbione, Spadea Roberto (a cura di), Electa, Napoli, 1996, pp. 19-21.
- Sabbione Claudio, *« Découvertes récentes à Locres Epizéphyrienne »* in *« Académie des inscriptions & belles lettres »* Paris, 2004, pp. 383-397.
- Sabbione Claudio e Costamagna Liliana, *“Una città in Magna Grecia Locri Epizefirii”*, Laruffa editore, Reggio Calabria, 1991.
- Sabbione Claudio, *“Il deposito votivo presso le mura in contrada Quote S. Francesco”* in *“I Greci in Occidente santuari della magna Grecia in Calabria”*, Lattanzi Elena, Iannelli Maria Teresa, Luppino Silvana, Claudio Sabbione, Spadea Roberto (a cura di), Electa, Napoli, 1996, p. 26.

- Sabbione Claudio e Schenal Pileggi Roberta, *“Il santuario agreste di Grotta Caruso”* in *“I Greci in Occidente santuari della Magna Grecia in Calabria”*, Lattanzi Elena, Iannelli Maria Teresa, Luppino Silvana, Claudio Sabbione, Spadea Roberto (a cura di), Electa, Napoli, 1996, pp. 77-80.
- Sanchez Romero Marga, *“Arqueologia y género Monografias de Arte y Arqueologia”*, 64, Universidad de Granada, Granada.
- Serra Ridgway F.R., in *“I corredi del fondo Scataglini a Tarquinia scavi della Fondazione ing. Carlo M. Lerici del Politecnico di Milano per la soprintendenza archeologica dell’Etruria meridionale”*, Milano, 1996.
- Settis Salvatore e Parra Maria Cecilia (a cura di), *“Magna Graecia archeologia di un sapere”*, Electa, Venezia, 2005.
- Snell Bruno, *“La cultura greca e le origini del pensiero europeo”*, Einaudi, Torino, 1963.
- Sourvinou Inwood Christiane, *“Due protettrici della donna a Locri Epizefirii: Persefone e Afrodite”* in *“Le donne in Grecia”* Arrigoni Giampiera (a cura di), Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 203-217.
- Spigo Ugo, *“Ricerche a Francavilla di Sicilia”*, BCA Sicilia III, 1982.
- Stig Sorensen Marie Louise, *“Gender Archaeology”*, Polity Press, 2000.
- Torelli Mario, *“I culti di Locri”* in *“Atti di Taranto”*, Arte Tipografica, Napoli, 1977, pp. 147-184.
- Torelli Mario, *“Considerazioni sugli aspetti religiosi e culturali”* in *“Le tavole di Locri”* Musti Domenico (a cura di), Napoli, 1979, pp. 91-112.
- Torelli Mario, *“I culti”* in *“Storia della Calabria antica”* Settis Salvatore (a cura di), Roma-Reggio Calabria, 1987, pp. 591-611.
- Vernant Jean Pierre, *« Mythe et pensée chez les Grecs Etudes de psychologie historique »*, Paris, 1984 (ristampa).
- Veronese Francesca, *“Lo spazio e la dimensione del sacro. Santuari greci e territorio nella Sicilia arcaica”*, Padova, 2006.
- Vidal Naquet Paul, *“Il cacciatore nero”*, trad. F. Sircana, Editori Riuniti, Roma, 1988.
- Zancani Montuoro Paola, *“Il giudizio di Persephone in un pinakion locrese”* in *“Paolo Orsi 1859-1935”*, Archivio storico per la Calabria e la Lucania (a cura di), Roma, 1935, pp. 195-218.
- Zancani Montuoro Paola, *“Note sui soggetti e sulla tecnica delle tabelle di Locri”* in *“Atti e memorie della Società Magna Grecia”*, Roma, 1954, pp. 71-106.
- Zancani Montuoro Paola, *“Il corredo della sposa”* in *Arch. Cl. XII*, 1960, pp. 37-50.
- Zancani Montuoro Paola, *“Persefone e Afrodite sul mare”* reprinted from *“Essay in memory of Karl Lehmann”*, Germany, 1964, pp. 386-395.

Abstract

“Reflections on woman’s role in *Locri Epizefirii*. Female cults and doric world in a Gender Archaeology prospect”

The thesis takes as starting point the existence of a clear pre-eminence of female cults into the *polis* of *Locri* (south of Italy) compared to other cities of *magno-greco* contest. The splendid ruins of *Persephoneion* on *Mannella* col, *Afrodite* sanctuaries in *Marasà* north and south, Nymphs sanctuary in *Caruso* cave, *Thesmophorion* in *Parapezza* and also the *Artemide* signs in built-up area, object for many years of important studies, have raised two fundamental questions:

Why does the feminine goddesses predominate in *Locri*? And is there a connection between feminine goddesses and women’s life?

To find some answers we have to refer to the Gender Archaeology’s post-processual model. This theory has allowed to trace the social and institutional analogies, the political, military, religious ones, between *Locri* and the doric world, in particular the *Laconia* and *Sparta* sites in ancient Greece. It has been possible, in this way, to reread some *Locri* archaeological evidences such as the *strigili*’s (the instrument for the cleaning of athletes’ body) presence into female tombs or some iconographies with women having *strigili* in their hands. This has followed the hypothesis that in *Locri* as in *Sparta*, *poleis* both aristocratic and war-like, women had a particular *modus vivendi* that assured them a certain freedom and the access to activities typically male as the gymnasium.

Briefly, by overcoming the indemonstrable matriarchy theory, this study tries to explain the *Locri* contest through the Gender Archaeology. This method, contrary in principle to establish social hierarchy, assumes the existence of a more plausible dynamics between genders in *Locri* where the female lived supplementary relationship with male’s world.