

ANALISI DEI COMPLESSI RUPESTRI TRAMITE IDENTIFICAZIONE DEI SENTIERI MISTICI: IL CASO DEL COMPLESSO RUPESTRE DELLA “MADONNA DELLA STELLA” DI GRAVINA IN PUGLIA

*di Pasquale Scarnera**

Sommario

Benché non sia corretto attribuire ad ogni habitat rupestre una identica datazione e cultura, le evidenze riportano, sistematicamente, simbolizzazioni rituali o mistiche, benché afferenti a differenti credenze, delle grotte per tutte le aree del pianeta, nonché significativa continuità di simbolizzazione nel corso delle varie epoche storiche delle stesse strutture. Poiché le grotte sono spesso inserite all'interno di sistemi, a loro volta costituiti da altre grotte e/o sentieri inseriti all'interno di paesaggi, l'inquadramento delle singole grotte all'interno di tali sistemi può aiutare a comprenderne meglio la funzione ed il significato, per le popolazioni che le hanno utilizzate.

Abstract

Although it is not correct to ascribe every rocky habitats an identical dating and culture, the evidences show systematic ritual or mystical symbolizations of caves for all areas of the planet, although centripetal to different beliefs, as well as significant continuity of these symbolizations during the various historical epochs within the same structures. Since the caves are often inserted inside systems, in turn constituted by other caves and/or footpaths inserted inside landscapes, the arrangement of the individual caves within these systems can help to better understand their function and meaning for the people who used them.

1. INTRODUZIONE

1.1 Paradigmi di ricerca inerenti gli habitat rupestri

Per un lungo periodo, ricerca scientifica e cultura popolare sono state condizionate dalla stereotipo che considera le grotte come originaria abitazione degli uomini primitivi, che pertanto venivano considerati cavernicoli. Tale stereotipo non teneva in considerazione l'effettiva abitabilità delle grotte, le quali, in un gran numero di casi, pur presentando, con pitture e sepolture, inequivocabili segni della presenza umana, non ne avrebbero permesso una residenza continuativa a causa della scarsità di luce al loro interno, presenza di alta umidità e di condizioni insalubri (pipistrelli ed altri animali, acqua stagnante)¹.

Un ulteriore stereotipo ha caratterizzato la ricerca scientifica e la cultura popolare inerente i villaggi rupestri dell'Italia meridionale scavati dall'uomo, che venivano considerati come realizzati da torme di monaci venuti dall'Oriente tra l'VIII e l'XI secolo. Le chiese rupestri affrescate presenti in tali villaggi, inoltre,

*Psicologo Clinico/Psicoterapeuta; Coop. Sociale "Campo dei Miracoli" di Gravina in Puglia (BA); e-mail: linosca@questacitta.it

1 MOYES H., 2012, pagg. 1-14

venivano datate sulla base del più antico dipinto in esse rinvenuto, senza tener conto di differenze cronologiche tra le date di escavazione della chiesa e quelle della loro decorazione, con la discutibile conclusione che tali villaggi avessero funzioni religiose e residenziali ad uso esclusivo di monaci cristiani, e che quindi fossero state tutte strutturate in epoca medioevale². Tale atteggiamento ha implicato, a volte, l'emergere di generalizzazioni improprie nel processo di decodifica dei manufatti presenti all'interno delle varie chiese rupestri, ai quali veniva attribuita funzione coerente con i rituali cristiani, senza alcun riguardo sia per le evidenze presenti in loco che per la verosimiglianza delle conclusioni proposte³.

La ricerca scientifica, nel tempo, ha tuttavia descritto insediamenti rupestri risalenti a diverse epoche e caratterizzate da differenti usi e livelli di complessità, per tutta l'area mediterranea⁴ e per l'intero pianeta: in Puglia, ad esempio, le grotte sono state utilizzate nel Paleolitico come luoghi di aggregazione, sfruttamento di risorse locali e residenza, mentre successivamente ha iniziato a prevalere il loro utilizzo rituale per le sepolture, contatti con gli antenati e le forze soprannaturali, iniziazioni. Tale utilizzo rituale fu mantenuto durante il Neolitico e l'Età del Rame e del Bronzo, arricchendosi di simbolizzazioni inerenti le modificazioni delle stratificazioni sociali degli uomini che le frequentavano, ed estendendosi anche a grotte modificate o scavate ex-novo, artificialmente⁵. Sempre in Puglia, inoltre, le ricerche hanno consentito di datare villaggi rupestri scavati dall'uomo, ovvero strutture dotate di chiara organizzazione urbanistica e produttiva, all'epoca greca, messapica e romana, ovvero ben prima dell'arrivo dei monaci bizantini dall'oriente⁶.

Esempi di insediamenti rupestri risalenti a diverse epoche e caratterizzate da differenti usi e livelli di complessità, sono presenti in tutta l'area mediterranea⁷ e nell'intero pianeta, pertanto è corretto parlare di singoli siti, villaggi o chiese rupestri, piuttosto che di Cultura Rupestre: non esiste una vera e propria cultura che organizzi uniformemente gli usi che le varie popolazioni fanno o hanno fatto delle varie grotte, potendo tali usi variare in base ai bisogni, alle credenze ed alle abilità delle popolazioni che le usano o che le hanno utilizzate in passato⁸. Infatti, anche all'interno dello stesso territorio, le medesime grotte possono essere state usate come residenza temporanea o stabile, luogo di produzione e conserva di prodotti o di discarica di rifiuti, cave di materiale, ricoveri per animali, luoghi di culto o di sepoltura, riparo da pericoli o intemperie, rifugio per fuorilegge, etc. Poiché tali usi possono variare in base al significato ed al valore simbolico che le popolazioni attribuiscono alle grotte, una medesima grotta può essere oggetto di differenti utilizzi e costruzioni simboliche nel corso del tempo⁹.

1.2 Peculiarità simboliche e rituali degli utilizzi umani delle grotte

Tuttavia, le grotte presentano una singolare omogeneità di significato mistico ed utilizzo rituale che si propone sistematicamente sia nello spazio, ovvero in differenti aree del pianeta, che nel tempo, ovvero tra differenti epoche e culture. L'approccio fenomenologico, che considera la possibilità di comunicare, quindi di scambiare e condividere punti di vista ed esperienze su determinate esperienze ed ambienti, può spiegare sia la permanenza che la diffusione di tale omogeneità di percezione e di simbolizzazione delle

2 CAPRARA R., 2017, pag.7

3 SCARNERA P., 2017

4 CRESCENZI C. & CAPRARA R., 2012

5 SKEATES R., 2013, pagg. 27-44

6 CAPRARA R., 2017, cit.

7 CRESCENZI C. & CAPRARA R., 2012

8 CAPRARA R., 2012, pagg. 16-18

9 MAVRIDIS F., JENSEN J. T., KORMAZOPOULOU L., 2013, pagg. 1-16

grotte da parte delle popolazioni che le abitano o che le hanno abitate, tuttavia non può spiegarne l'origine. Contribuiscono al determinarsi di peculiari processi di significazione da parte dell'uomo le qualità estetiche naturali delle grotte, che possono sostenere l'emergere di esperienze fascinose o terrifiche, a seconda delle quantità e delle modalità con cui luce, aria, spazi ed acqua sono in esse presenti. Un'altra caratteristica in grado di causare tale singolare percezione, è l'organizzazione dello spazio interno: mentre lo spazio delle abitazioni costruite in elevato è progettato per permetterne un agevole ed ordinato utilizzo da parte di chi lo abita, lo spazio delle grotte naturali è irregolare, e non corrisponde ad alcuna logica pianificante preordinata umana, pertanto l'organizzazione caotica degli spazi delle grotte naturali può condurre al disorientamento. Inoltre, la possibilità di disporre di visioni dell'ambiente interno ed esterno, ampie o ristrette, conduce a considerare la grotta, rispettivamente, come un luogo sicuro, entro cui si possono prevenire i pericoli e difendersi, o come luogo pericoloso, entro cui si rischia di rimanere intrappolati. Infine, la difficoltà di costruire una mappa, sottoforma di rappresentazione grafica o mentale, articolata in forme geometriche semplici e piani regolari, non consente una assimilazione rapida della rappresentazione mentale della grotta, che faciliti l'orientamento ed il movimento al suo interno.

In sintesi, quindi, una delle cause sottostanti l'emergere di significati mistici comunemente associati alle grotte consiste nella difficoltà ad orientarsi al loro interno: la perdita di punti di riferimento cardinali, ovvero di oggetti visibili che fungano da marcatori dello spazio, nonché la scarsa regolarità dei percorsi che spesso si riscontra nelle grotte più profonde, mettono in crisi i modelli di regolazione del movimento ed orientamento nello spazio, causando uno stato mentale caratterizzato dalla perdita di punti di riferimento, interni ed esterni, di norma sottostanti la regolazione spaziale, ovvero a stati di ansia ed insicurezza che possono comportare anche l'emergere di stati panici, produzione di allucinazioni e di stati alterati di coscienza dovuti all'assommarsi delle privazioni delle stimolazioni acustiche, tattili ed olfattive caratteristiche delle grotte più profonde.¹⁰

1.3 La Natura Umana e l'esperienza vissuta nelle grotte

La simbolizzazione mistica e la percezione fascinosa delle grotte, presente in tutte le aree del pianeta, è un prodotto del funzionamento normale e quotidiano della mente umana, identico per tutta la specie "Homo Sapiens", per tutte le aree e per tutti i tempi in cui essa ha abitato il pianeta: le nostre esperienze quotidiane comportano apprendimenti sul mondo e su noi stessi che vengono memorizzati ed organizzati coerentemente, in maniera da costruire modelli della realtà che si traducono in aspettative generiche su cosa potremmo esperire nel mondo, quotidianamente. I modelli del reale costruiti dalla mente, ovviamente, non sono stabiliti una volta per tutte, essendo ricalibrati e modificati in base alla concordanza/discordanza tra le aspettative originate da processi mentali del tipo "top-down", originati dai modelli del reale memorizzati, e la percezione del reale attuale, sviluppata da processi mentali del tipo "bottom-up", liberi dalle aspettative determinate dai modelli memorizzati. Quando si verifica una discordanza tra aspettative interne ai processi "top-down" e percezioni costruite dai processi "bottom-up", viene corretta l'esperienza, quando la discordanza è dovuta ad imprecisione percettiva, o viene cambiato il modello del reale, quando la discordanza dipende dalla inadeguatezza del modello memorizzato.¹¹

Questo modo di funzionare della mente è estremamente efficiente ed economico: infatti, in assenza di modelli del reale appresi con l'esperienza e memorizzati, ogni istante dovrebbe essere categorizzato ex-novo, rendendo panica o, addirittura, impossibile la regolazione. Vale a dire che lo stato di deprivazione

¹⁰ MONTELLO D. R., MOYES H., 2012

¹¹ CORLETT P. R., FRITH C.D., FLETCHER P.C., 2009

sensoriale, con eventuali esperienze allucinatorie associate, che spesso si produce durante la permanenza prolungata in grotte profonde, comporta una radicale effrazione delle aspettative sul mondo derivate dai modelli del reale memorizzati, dando origine a fluttuazioni percettive che non possono essere decodificate mediante i modelli del reale memorizzati, e quindi a stati alterati di coscienza che non rientrano tra quelli ordinariamente categorizzati dall'esperienza quotidiana

Gli effetti della deprivazione sensoriale sulla mente umana, d'altra parte, sono stati studiati mediante una serie nutrita di ricerche sperimentali, che hanno provato una serie di cambiamenti nel pensiero, percezione e sentimento, così come anche aumento dell'immaginazione, spesso bizzarra nel contenuto¹². Tali effetti possono essere meglio compresi alla luce di recenti ricerche neuropsicologiche.

Infatti, la metodologia di ricerca che utilizza la tecnica della Risonanza Magnetica Nucleare ha consentito di identificare Aree Corticali che, comparate a condizioni di riposo, in risposta a determinati compiti si disattivano, anziché attivarsi, senza tuttavia presentare particolare attivazione nella condizione di riposo. La stessa metodologia ha dimostrato che tutte le aree del cervello presentino un certo livello di Attivazione di Base, in condizione di riposo, che comporta l'utilizzo del 60-80% del budget di energia riservata al cervello per mantenere la comunicazione fra neuroni (Attività Intrinseca Cerebrale), a cui si aggiunge lo 0,5-1% di energia utilizzata in relazione ai vari compiti mentali da eseguire (Attività Cerebrale Evocata). L'Attività Cerebrale Intrinseca è presente anche in condizioni di anestesia generale, e si presume serva a predisporre il cervello ad interpretare, rispondere agli stimoli e prevedere l'ambiente mediante attivazioni neuronali finalizzate ad attivare e/o inibire risposte appropriate ai contesti che si presentano alla percezione¹³. Inoltre, benché il cervello umano rappresenti il 2% del peso corporeo complessivo, assorbe il 20% dell'energia disponibile: 10 volte in più di quanto predetto dal suo peso e 22 volte più dei muscoli scheletrici, ed è stato stimato che esso consumi, a riposo, il 90% del glucosio disponibile, con un aumento di consumo provocato dai compiti che non supera l'1%. Infine, è stato provato che l'80% del consumo di energia sia dovuto ad attività di segnalazione neuronale, pertanto sembra che il cervello sia predisposto a rispondere ai cambiamenti contingenti, valutati rispetto ad uno stato di attività intrinseco, in cui le informazioni esterne integrano, piuttosto che determinare, le proprie operazioni¹⁴.

Tale enorme consumo di energia si spiega con la relazione che lega il processo di integrazione delle nuove informazioni all'intera massa di informazioni pre-esistenti da integrare: il significato di una nuova o vecchia informazione, infatti, può essere compreso solo dal confronto con il significato delle informazioni già possedute. Coerentemente, mentre le aree della *Brain's Default Network* si disattivano regolarmente in presenza di stimoli esterni e nell'esecuzione di compiti, tale disattivazione non si verifica quando il compito consiste nel prendere decisioni semantiche. Tale sovrapposizione di funzionamento tra la Memoria Semantica e la *Brain's Default Network* è vantaggiosa perché, in contrasto con gli stimoli che richiedono una risposta, opera sistematicamente sulla conoscenza acquisita con la passata esperienza, dando senso e significato alle stessa, quindi contribuendo significativamente a strutturare un sistema di previsione e di regolazione del comportamento per il futuro, ovvero la principale competenza che consente di adattare/adattarsi all'ambiente tramite cultura e tecnologia¹⁵.

L'integrazione viene espletata attraverso una serie nutrita di Strutture Corticali preposte a funzioni mentali sofisticate tra di loro interconnesse, in maniera debole o robusta.

Le funzioni proposte per la *Brain's Default Network*, sono:

12 KUBZANSKY P.E., 1961.

13 RAICHLE M. E., SNYDER A., 2007

14 RAICHLE M. E., MINTUN M. A., 2006

15 BINDER J. R. et al., 2009

1. supporto alle attività mentali distaccate dal mondo esterno, ovvero simulazioni di situazioni basate su esperienze passate, riattivazione di memorie relative ad eventi passati, immaginazione di scenari futuri ed alternativi a quelli presenti alla percezione/rappresentazione
2. supporto alle attività di monitoraggio del mondo esterno
3. produzione di pensieri spontanei, narrazioni immaginarie e fantasie diurne normalmente esperite nel flusso di coscienza¹⁶.

Vale a dire che, in assenza di stimolazioni esterne, quale quella che tipicamente può prodursi in grotta, l'attività della *Brain's Default Network* viene dissociata dalle sue funzioni di cui ai punti 1. e 2., traducendosi in un distacco dalla realtà, percepita ed immaginata, ed una inflazione della funzione 3., con tutto ciò che ne può conseguire in termini di terrore, esperienza mistica, immagini numinose, contatto più profondo e più completo con la propria soggettività, sviluppo di una progettualità indipendente dai condizionamenti esterni di ogni genere, creazioni artistiche.

Tale peculiare stato mentale indotto dalla permanenza in grotta, unito alla caratteristica di offrire riparo dal caldo e dal freddo, scarsa luminosità e presenza di varie tipologie di distorsioni sonore al suo interno, ha condotto, nell'antichità, al considerare le grotte come creazione e dono divino, poiché esistevano a prescindere dall'intervento dell'uomo, che poteva beneficiarne gratuitamente. Questo spiega perché, in tutto il mondo, le pratiche meditative, rivelazioni mistiche, trance sciamaniche ed iniziazioni siano praticate in luoghi appartati, il più delle volte grotte¹⁷. Tale costruzione simbolica, pertanto, offriva la possibilità di attribuire alle grotte varie funzioni, quali quella di accesso all'oltretomba, dimora degli spiriti e luogo di divinazione, dimora delle Ninfe, e, soprattutto se dotate di sorgenti d'acqua, luogo di guarigione¹⁸. Infatti, in varie zone della Grecia, dell'Italia, del Mediterraneo, del Medio ed Estremo Oriente, l'associazione tra grotte e sorgenti è considerata di origine divina, e come tale portatrice di qualità divinatorie e taumaturgiche, indipendentemente dal periodo storico e dalla religione che in tali ambienti viene praticata¹⁹.

1.4 Metodologia di analisi del significato simbolico e rituale delle grotte

Ovviamente, non tutte le grotte erano considerate allo stesso modo, quindi occorre essere cauti, nel processo di riconoscimento di specifiche funzioni rituali, mantiche o religiose alle differenti grotte.

Dalle ricerche effettuate secondo differenti orientamenti teorici e metodologie di ricerca, possono essere estratte almeno 6 dimensioni contestuali rilevanti per l'analisi delle grotte²⁰:

- 1) le caratteristiche architettoniche delle grotte, il loro processo di formazione e le correlazioni tra le caratteristiche di altri manufatti;
- 2) le sedimentazioni stratigrafiche dei materiali in esse presenti;
- 3) le caratteristiche spaziali delle grotte, in relazione sia alle loro componenti architettoniche, che alle caratteristiche strutturali del paesaggio circostante, analizzato in relazione alle sue proprietà, risorse, e modelli di comportamento umano ad esso coerenti;
- 4) l'utilizzo o l'abbandono delle grotte nel tempo, ivi incluse eventuali trasformazioni di utilizzo;

¹⁶ BUCKNER R. L., ANDREWS-HANNA J. R., SCHACTER D. L., 2008

¹⁷ USTINOVA Y., 2009, pagg. 32-37

¹⁸ SPORN K., 2013

¹⁹ HÅLAND J. E., 2009

²⁰ BERGSVIK K.A., SHEATES R. (2012), pagg. 1-19

- 5) la sovrapposizione di differenti livelli culturali di utilizzo: cronologia, azioni rituali, strategie economiche, pratiche sociali, relazioni di potere, identità e memoria;
- 6) il contesto dinamico e di sviluppo delle scienze e delle tecnologie che caratterizza le singole ricerche.

Il solo utilizzo di tali dimensioni contestuali, tuttavia, non sempre è sufficiente a garantire una corretta e soddisfacente decodifica ed interpretazione delle grotte studiate: molte volte non sono disponibili solide evidenze (quali fonti letterarie antiche, iscrizioni, materiali archeologici di vario tipo) che possano fungere da valido sistema di orientamento nel lavoro di decodifica, pertanto occorre una profonda riflessione metodologica che consenta di colmare i vuoti di conoscenza inevitabilmente associati a tali mancanze. Tale riflessione diventa obbligatoria in presenza di civiltà che hanno lasciato chiare evidenze della propria complessità e profondità, desumibile dai manufatti prodotti, che non possono tuttavia essere interpretati con l'ausilio di testimonianze scritte inerenti agli stessi, come nel caso della Civiltà Peuceta.

I metodi argomentativi del tipo "a catena" procedono sequenzialmente, secondo passaggi successivi, quindi un legame assente o scorretto può invalidare l'intera catena di ragionamento, mentre i metodi argomentativi del tipo "a cavo" interconnettono differenti tipi di ragionamento, quindi utilizzano comparazioni che permettono di compensare gli elementi mancanti e scartare ipotesi imprudenti, consentendo di cercare spiegazioni di determinati fenomeni in differenti campi, utilizzando dati congrui all'interno di un modello esplicativo coerente. Tuttavia, utilizzare differenti classi di evidenza (letterarie, archeologiche, neuropsicologiche, antropologiche, psicoanalitiche, ecc.) richiede che i dati siano acquisiti senza elaborazioni soggettive e senza leggere in essi dettagli congruenti con l'interpretazione preordinata, elaborando le differenti classi di evidenza separatamente, e facendo comparazioni solo alle fasi finali di ogni linea di ricerca indipendente²¹.

Poiché le grotte si prestano ad essere utilizzate nel tempo, sia mantenendo che variandone le funzioni da parte delle popolazioni che le utilizzano, le argomentazioni "a cavo" offrono maggiori potenzialità esplicative, soprattutto per le interpretazioni dei significati simbolici di certe strutture o manufatti, quando non sono disponibili chiare testimonianze, specie letterarie o iconiche, che possano sostenerne la decodifica mediante argomentazioni "a catena". Tale metodologia potrebbe essere applicata con successo nell'analisi degli spazi.

Infatti, mentre la popolazione, al pari degli individui, cambia nel tempo, ciò accade con molta lentezza e difficoltà per gli spazi che tale popolazione occupa e per la cultura che abita gli stessi. Pertanto, mentre si può cambiare facilmente la disposizione degli spazi, la relazione tra gli uomini e gli spazi che occupano tende a rimanere stabile, soprattutto per gli spazi di utilizzo pubblico e collettivo. Infatti, quando una Comunità ha abitato a lungo un determinato spazio, ha adattato quest'ultimo alle sue credenze. Ovviamente, ciò che è stato fatto, in origine, da un gruppo, può non esserlo da quello che lo succede nel tempo, tuttavia le caratteristiche dello spazio, in quanto immagine delle credenze del gruppo originario, rimane incarnata nelle strutture edificate dallo stesso, quindi l'analisi degli spazi può restituire l'immagine riflessa delle credenze del gruppo che li ha costruiti, benché lo stesso non sia più presente. Le credenze religiose, in particolare, in quanto espressione di verità ritenute immutabili, richiedono, più delle altre, di essere incarnate in spazi appositamente allestiti per rifletterle²², pertanto l'analisi degli spazi religiosi potrebbe fornire, in assenza di documentazione letteraria o iconica originaria, un'immagine plausibile delle credenze religiose della popolazione che li ha allestiti.

Poiché, infine, le verità religiose sono ritenute immutabili e gli spazi ad esse dedicate, in quanto substrati della immutabilità della credenza religiosa, tendono a permanere immutati nel tempo, la permanenza degli

²¹ USTINOVA Y., 2009, pag. 11

²² HALBWACHS M., 1950, pagg. 139-149

spazi dedicati a credenze ritenute sacre facilita il sovrapporsi ed il modificarsi di simbolizzazioni e di credenze religiose, anche afferenti a diverse divinità, a condizione che sia mantenuta una certa continuità e coerenza con il contesto culturale, nelle persone che lo abitano. Questa peculiarità spiega la significativa diffusione di riutilizzi degli stessi spazi e delle stesse strutture architettoniche da parte di differenti religioni, quali quelle Greche, Romane, Cattoliche e Musulmane presenti in Sicilia (Siracusa), Roma (Pantheon, per dirne una), Spagna (Granada) e Turchia (Sofia). L'analisi degli spazi, condotta utilizzando il metodo "a cavo", può quindi fornire un contributo enorme alla comprensione delle credenze della popolazione che li ha allestiti.

2. Il Culto della “Madonna della Stella” di Gravina in Puglia

2.1 Interpretazione del Culto e della struttura rupestre secondo gli studi pubblicati.

La Chiesa della *Madonna della Stella* è situata a Gravina in Puglia (BA), in località *Botromagno*, sulla sommità della parete affacciata ad Est del burrone *La Gravina*. Tale burrone separa la città dall'area archeologica, sede dell'antica città Peuceta di *Sidion*. La chiesa è formata da un grande ambiente scavato nel tufo calcarenitico, inserito all'interno di un sistema di grotte, sentieri e giardini. Secondo il Nardone²³, tale chiesa (in origine una grotta) fu sede di anacreti basiliani durante la dominazione bizantina (VIII – IX secolo), per poi passare ai monaci benedettini (IX – XIV secolo), che la ampliarono e la abbellirono con nuove fabbriche. Venduta ad un privato di Matera, la chiesa fu poi ceduta alla famiglia Orsini, Duchi di Gravina, e sotto tale possessione assunse la fama di Santuario miracoloso, destinazione di pellegrinaggi di devoti provenienti anche da paesi lontani. Tale fama, insieme alle numerose elemosine e lasciti donati dai fedeli, determinò la decisione, da parte del vescovo Francesco Bosio (reggitore della diocesi di Gravina dal 1568 al 1574) di assoggettarla al Capitolo Cattedrale e rendere agibile il percorso sul costone del burrone che i pellegrini seguivano per giungervi, anche allestendo dei piccoli ricoveri in muratura per l'assistenza ai fedeli ed agli infermi. Molti di tali infermi, giunti ammalati, ripartivano sani, e dichiaravano di essere guariti per grazia della *Madonna della Stella*, che prendeva tale appellativo a causa di un dipinto conservato nella Chiesa, che raffigurava la Madonna vestita alla greca e con una cometa dipinta in un angolo del quadro.

S. Bertocci e E. Donato²⁴ hanno precisato che la chiesa sia parte di un *Complesso Rupestre* inserito in una zona tradizionalmente legata ad antichi rituali religiosi, afferenti a culti legati alla fertilità e tramandati fino ai tempi moderni, rielaborati in chiave Cristiana. Essi hanno sviluppato una dettagliata descrizione architettonica ed analisi stratigrafica dell'unico ambiente utilizzato per il Culto Cristiano, tuttavia non hanno enfatizzato evidenze riferibili a periodi antecedenti, benché abbiano stimato che l'ambiente originario della Chiesa avrebbe dovuto situarsi circa due metri più in alto del livello attuale del pavimento. F. Amodio²⁵, a cui Bertocci e Donato fanno riferimento, propose esplicitamente l'ipotesi che il complesso fosse sito di riti religiosi pagani legati alla fertilità. Tale ipotesi è stata ripresa da G. Navedoro²⁶. Ambedue gli studiosi si sono basati sull'analisi delle credenze e rituali ancora vivi nella popolazione, che attribuiscono al luogo sia la capacità di facilitare l'ingravidamento delle donne che la funzione di formalizzare la decisione dei giovani di unirsi in matrimonio, a prescindere dalla volontà dei genitori, attraverso la sola permanenza di una notte in quegli ambienti (*la sc'nnuut*; in italiano: *la discesa*). Essi hanno inoltre enfatizzato il significato di alcuni documenti storici d'archivio, redatti rispettivamente dai vescovi Bosio (1569), che rileva la presenza di una gran quantità di ex- voto (soprattutto veli di differente fattura e ferri di cavallo in cera) e Cavalieri (1693), che attesta la necessità di chiudere la chiesa nelle ore notturne «... affinché l'accesso sia precluso agli abusi antichi ma non sufficientemente superati, poiché uomini e donne promiscuamente vi si recano in ore notturne in una baldoria di suoni e canti ritmati». I due autori hanno inoltre rilevato la persistenza dell'usanza di tenere banchetti in quell'area, i così detti *b'lanc* (letteralmente: bilanci), e la presenza di alcuni bassorilievi (una figura zoomorfa che ricorda una cavallo, scolpito in alto su di una parete della chiesa (Fig. 1), e, situati in una grotta poco distante dalla chiesa, un corpo ovoidale da cui fuoriescono testa ed arti umani (Fig. 2), un volto con copricapo/velo a forma di ferro di cavallo (Fig. 3), ed i resti di due troni scolpiti nel tufo.

23 NARDONE D., 1922, pag 247

24 BERTOCCHI S., DONATO E., 2000, pagg. 175-183

25 AMODIO F., 1994, pagg.38-42

26 NAVEDORO G., 2006, pagg. 42-47

Soprattutto l'elemento equino (sia il bassorilievo zoomorfo che gli ex-voto in cera a forma di ferro di cavallo ed il copricapo posizionato sul volto femminile scolpito nel tufo) è stato posto, dai due succitati autori, in relazione al Mito di Demetra, la quale, ingravidata da Poseidone, ebbe in figlio uno stallone, Airone, mentre il corpo ovoidale è stato considerato come simbolo generico della fertilità, come rappresentante la nascita di Eros (Amodio), o come idolo ovoidale legato alla fertilità nel culto della Madre Terra, successivamente considerato *ovum struthionis* dai mistici medioevali (Navedoro).

Figura 1: interno della chiesa con bassorilievo rappresentante un quadrupede



Figura 2: corpo ovoidale



Figura 3: volto di donna con copricapo/velo



Tali interpretazioni suscitano qualche perplessità. Nello specifico:

- a) Poseidone è una divinità marina, che mal si concilia con il territorio di Gravina in Puglia, che ospitava una città Peuceta parecchio distante dal mare, benché il culto di Poseidone (Nettuno, per i Romani) sia stato attestato a Canosa, città Daunia non molto distante da Gravina. Infatti, Bachofen²⁷ fornisce una eccezionale descrizione ed interpretazione in chiave orfica di uno straordinario vaso trovato in una tomba romana, decorato con raffigurazioni che combinano elementi appartenenti a cavalli (corpo, testa e zampe anteriori), ad elementi appartenenti a pesci (code) ed uccelli (ali). Benché l'interpretazione fornita da Bachofen non si identifichi con un culto esclusivamente Poseidonico (infatti, il vaso in oggetto viene interpretato come raffigurante una serie di simboli, riferibili a varie divinità, rielaborati in chiave orfica), la venerazione di una divinità marina in tale contesto avrebbe trovato una facile integrazione nella cultura locale, perché *Bardulos* (Barletta) e *Turenium* (Trani) erano porti del territorio canosino²⁸, durante la dominazione romana.
- b) I ferri di cavallo erano sconosciuti agli antichi greci, ed anche i romani ne facevano scarso uso, benché le ricerche ne abbiano attestata la presenza in parecchi accampamenti militari del nord Italia ed Europa: gli antichi trattati greci e romani sull'allevamento dei cavalli dedicavano molta attenzione alla valutazione degli zoccoli ed ai metodi da utilizzarsi per rinforzarli e preservarli, tuttavia non facevano menzione a metodi di ferratura. Infatti, gli zoccoli dei cavalli viventi nelle zone dal clima caldo e secco non erano esposti allo stesso genere di sollecitazioni e di rischi che interessavano i cavalli viventi nelle zone fredde ed umide, e tale differenza può spiegare il rinvenimento di ferri da cavallo romani adatti ad aiutare l'animale a spostarsi su territori caratterizzati da presenza di ghiaccio, neve e fango. Tale tipologia di ferri, denominati ipposandali, avevano tuttavia una forma del tutto diversa (erano, cioè, simili a sandali), che non ne permetteva un uso prolungato (essi tendevano a slegarsi e staccarsi dagli zoccoli). La tipologia del ferro da cavallo di forma semicircolare, da inchiodarsi allo zoccolo dell'animale, sembra sia stata inventata dai Celti, e da questi acquisita dai

²⁷ BACHOFEN J. J., 2003, pagg. 49-79

²⁸ VOLPE G., 2011, pag. 354

Romani i quali, tuttavia, a giudicare dai luoghi di rinvenimento, sembravano utilizzarli per gli animali da combattimento in uso alla cavalleria, a partire dal I sec. d.C., mentre la piena diffusione di tale tipologia di ferratura nel territorio italiano è dimostrato essere avvenuta a partire dal Medioevo, nel corso del quale furono pubblicati anche manuali da maniscalco dedicati²⁹.

Vale a dire che la relazione tra la forma del copricapo della donna scolpita nella grotta ed il Mito di Demetra e Poseidone non appare verosimile, stando alle conoscenze ed agli usi più diffusi dei cavalli, sia tra gli antichi greci che tra gli antichi romani. D'altra parte, tra le stesse evidenze archeologiche rivenute in Arcadia, a Lycosoura, dove era praticato un culto misterico dedicato alla relazione tra Demetra e Poseidone, nonché ai loro figli Airone e Despoina, non sono stati rinvenuti ferri da cavallo³⁰. Per tale culto misterico, ho proposto altrove che fosse riconducibile all'allevamento degli animali³¹.

Anche ipotizzando che la scultura rappresentante un volto di donna sia stata realizzata in epoca medioevale, apparirebbe piuttosto discutibile che le donne gravinesi dell'epoca indossassero dei copricapo ispirati alla forma del ferro di cavallo, per ragioni sia estetiche che rituali. Pertanto va escluso che gli ex-voto descritti dal vescovo Bosio, fatti in cera ed a forma di ferro di cavallo, avessero una relazione con riti antichi legati al culto di Demetra, nonché una relazione con il volto di donna scolpito in una grotta che, d'altra parte, non coincide con quella adibita a chiesa, dove erano presenti gli ex-voto. Appare quindi molto più verosimile che la presenza di ferri di cavallo in cera rappresentino generiche invocazioni di fortuna, e che l'usanza di deporli nella chiesa sia apparsa a partire dal medioevo, quando l'uso del ferro di cavallo fu diffuso, insieme alle credenze che vedono in esso un oggetto che porta fortuna.

Si narra, infatti, che San Dunstano (909/988), che faceva il mestiere di maniscalco, inchiodò, in maniera volutamente scorretta, un ferro di cavallo allo zoccolo del diavolo, quando questi gli chiese di ferrarglielo. Preso da forti dolori, Il diavolo fu liberato solo dopo che ebbe promesso di non entrare mai più in un luogo protetto da un ferro di cavallo inchiodato sulla porta³².

Infine, è anche discutibile che il bassorilievo scolpito su di una facciata della chiesa rappresenti un cavallo: in effetti, potrebbe benissimo rappresentare un cane, viste le incongruenze anatomiche che lo caratterizzano, essendo l'opera evidentemente realizzata da uno scultore di poche pretese: infatti essa, benché rappresenti un animale dal collo lungo e robusto, presenta una testa troppo piccola, per appartenere ad un cavallo. La scarsa competenza scultorea, inoltre, potrebbe spiegare la forma del copricapo del volto di donna, a cui è stata data tale forma perché più semplice e facile da realizzare per rappresentare un velo, che di norma presenta numerose pieghe di varie forme e dimensioni, le quali richiedono una grande abilità scultorea, per la loro scolpitura.

- c) La simbologia dell'uovo è stata utilizzata nella Grecia (VII sec.a A.C.), India (XVI sec. a.C.) e Cina (IV sec. d.C.) antiche per significare l'origine del mondo³³.

Tale comunanza, a prescindere da ipotesi diffusionistiche non facilmente dimostrabili, può facilmente spiegarsi in base alle caratteristiche fenomenologiche dell'uovo, il quale è in grado di dare origine ad un organismo completo partendo da componenti materiali e principi organizzatori, che in una mentalità pre-scientifica erano senz'altro sconosciuti come tali, quindi facilmente riconducibili a volontà divina. I principi di funzionamento del Sistema Inconscio, di Simmetria (in questo caso, tra origine dell'organismo animale ed origine del mondo) e Generalizzazione (i principi che rendono possibile lo sviluppo di un organismo a partire da un uovo, rendono possibile anche lo sviluppo del mondo a partire da un uovo cosmico), sottostanti le simbolizzazioni, nonché le trasformazioni che

29 NAZZI A., 1994

30 JOST M., 2002, pagg. 157-163

31 SCARNERA P., 2015, pag. 94

32 RASO F., 2010

33 FONGARO M, 2005

queste ultime subiscono sotto l'influenza dei cambiamenti culturali, può quindi aver permesso il permanere di tale simbologia nell'età antica e nel medioevo, con le dovute trasformazioni³⁴.

Nella Grecia e nell'Italia meridionale antiche, la nascita da un uovo di Eros, figlio dell'Etere e del Caos, rappresentava anche l'origine del Mondo, poiché dalla parte superiore del guscio dell'uovo si generava il cielo, mentre da quella inferiore la terra³⁵. Inoltre, spesso nelle tombe di quel periodo venivano inumate anche uova di terracotta, ad augurare la rinascita, egualmente simboleggiata dalla capacità dell'uovo di generare un organismo completo. Pertanto la permanenza di tale simbolo durante il Medioevo, nelle simbolizzazioni cristiane, comportava l'assimilazione dei principi e delle componenti che rendono possibile l'origine della vita, appartenenti all'uovo, alla volontà del Dio Cristiano (Principio di Generalizzazione).

Nel Medioevo, infatti, nelle chiese europee venivano spesso esposte uova di struzzo, a volte insieme ad altri oggetti esotici quali zanne di elefante, gusci di tartaruga, *corna di unicorno* (dente di narvalo), costole di balena, squali, coccodrilli ed arti di gigante, per attirare persone nelle chiese e farle affezionare ad esse, tuttavia le uova di struzzo erano presenti anche in chiese e moschee mediorientali e nord africane, senza la compagnia di altri oggetti esotici, quindi esse avevano indubbiamente una valenza simbolica mistica diffusa. Tale valenza fu descritta da autori medievali, quali Guglielmus Durantis (1237-1296) ed Alberto Magno (1206-1280). Ambedue gli autori si rifacevano a credenze diffuse all'epoca riguardanti gli struzzi: secondo quanto riportato da Durantis, gli struzzi erano considerati animali smemorati, che dimenticavano le proprie uova nella sabbia e si ricordavano di esse solo quando vedevano una certa stella, che li induceva a ritrovare le proprie uova e riscaldarle con lo sguardo. Quindi, per tale autore, le uova di struzzo simboleggiavano la smemoratezza dell'Uomo, che, abbandonato da Dio a causa dei suoi peccati, quando illuminato dalla luce divina, ricorda, si pente e torna a Dio, dal quale viene riscaldato tramite la sua grazia³⁶.

Alberto Magno, invece, riporta la credenza secondo la quale le uova di struzzo venivano schiuse dal sole, pertanto la Vergine Maria poteva benissimo essere stata fecondata dalla luce divina³⁷. Quindi le uova di struzzo simboleggiavano la nascita di Cristo tramite fecondazione, mistica ed asessuata, di sua madre Maria da parte dello Spirito Santo.

In ambedue le simbolizzazioni, pertanto, l'*Ovum Struthionis* simboleggia la nascita mistica: nel primo caso, esso rappresenta la rinascita dell'uomo nella luce divina, una volta purificato dai suoi peccati, mentre nell'altro rappresenta la nascita secondo fecondazione asessuata di Gesù Cristo.

Vale a dire che, secondo la proposta di Navedoro, nel Complesso della Madonna della Stella di Gravina in Puglia, i mistici medioevali (forse locali ed eretici) avrebbero operato una vera e propria de-simbolizzazione, rappresentando una vera e propria nascita (il corpo senza ombra di dubbio di un infante, che fuoriesce da un incavo ovoidale, scolpito nella grotta), anziché simboleggiarne una mistica ed asessuata, quindi rovesciando radicalmente il processo di simbolizzazione dell'uovo che contraddistingue tutte le correnti religiose del pianeta, oltre che, ovviamente, quello afferente all'*Ovum Struthionis* Medioevale. Una proposta, quindi, che appare incongruente, oltre a non poter essere provata.

Permane, tuttavia, la possibilità che il piccolo corpo scolpito in una grotta attigua alla chiesa della *Madonna della Stella* rappresenti un neonato, e che pertanto possa avere una qualche relazione col Mito della nascita di Eros, quindi con culti e riti legati alla fertilità ed alla nascita, e che pertanto sia stato oggetto di ritualizzazioni finalizzate ad ingraziarsi la gravidanza o a prepararsi ad essa, e che quindi la simbolizzazione del luogo afferente a tali ritualizzazioni sia stata mantenuta nella popolazione locale nel corso della storia. Infatti, il corpo ovoidale scolpito nella grotta sembra rappresentare il corpo di un neonato inserito in un

34 SCARNERA P., 2015, pagg. 307-362

35 MEAD G. R. S., paragrafi. 1-6

36 BOCK S., 2002

37 DA SAN BUONO A., 2008

contenitore ovoidale, rappresentato nello sforzo di distaccarsi dal contenitore, espressa dalla mano scolpita in alto alla sua destra: secondo tale interpretazione, quindi, il prolungamento al suo fianco destro, che sembra rappresentare un braccio, dovrebbe essere un rifacimento postumo, realizzato nel tentativo di porre rimedio ad un danno. Tale immagine è già stata considerata, da Amodio, una rappresentazione di Eros, nato, per l'appunto da un uovo. Eros è considerato da Esiodo³⁸, Platone³⁹ ed Aristofane⁴⁰ il primo degli Dei, quindi è anche progenitore della specie umana⁴¹, poiché questa è creata dagli Dei. Nella Teogonia Orfica, così come ordinata da G.R.S. Mead⁴², al Tempo Eterno sarebbero succeduti la Notte, l'Etere ed il Caos; dall'unione di questi ultimi due, si sarebbe generato l'Uovo Cosmico da cui nacque una divinità con diversi nomi, tra cui *Eros Protogenos (Eros Primo Nato)*. Le credenze relative a tali Divinità erano diffuse nel territorio Appulo/Lucano: infatti, G. Pugliese Carratelli⁴³, descrive un uovo di marmo, ritrovato in una tomba del V secolo a. C. nei pressi di Metaponto, recante un'ampia frattura da cui si affaccia Eros. L'appellativo *Eros Protogenos* rimanda anche alla sua nascita autonoma, non assistita: sia gli Dei che gli uomini, infatti, non esistevano ancora nel momento della sua apparizione, quindi non potevano assisterlo nella nascita. Tale scultura potrebbe quindi essere stata destinataria di invocazioni propiziatorie per la nascita del primo figlio (*Protogenos*, per l'appunto, *il Primo Nato*) da parte di coppie che desideravano avere un figlio. Infatti, Eros era considerato il Dio della procreazione⁴⁴. Un tale genere di rito era presente nell'antica Atene, dove le giovani coppie invocavano gli Dei progenitori per assicurarsi la nascita di figli⁴⁵. Probabilmente, inoltre, tale scultura potrebbe essere stata oggetto di accarezzamento rituale, fatto, per l'appunto, per propiziarsi la nascita del primo figlio: essa, infatti, presenta una condizione di forte usura, rispetto alla scultura del volto di donna ad essa affiancata, che invece presenta una definizione dei capelli, degli occhi e del copricapo ancora molto dettagliate, nonostante sia ricavata nel tufo, al pari dell'altra. Tale accarezzamento rituale, quindi, potrebbe spiegare anche la rottura del braccio originario della statua.

Secondo tale interpretazione, quindi, credenze relative al matrimonio ed alla fecondazione potrebbero avere una ritualizzazione comune. Ed infatti, coerentemente, la credenza che attribuisce alla chiesa della *Madonna della Stella* il potere di facilitare l'ingravidamento delle donne è riportata anche in un racconto, *La Fortuna di Maria*, raccolto da Felice Altieri e pubblicato nel 1983 dal Centro Studi di Gravina⁴⁶, in cui la protagonista si ritrova *incinta grossa*, ovvero in un stato avanzato di gravidanza, dopo avervi trascorso una notte insieme a suo marito. Il medesimo trascorrere della notte da parte di una coppia in quel luogo, in tale sistema di credenze popolari, autorizza la stessa a contrarre matrimonio, anche senza l'assenso dei genitori, senza aver conseguito la maggiore età, e senza avere la dote matrimoniale stabilita dalle regole della comunità di appartenenza⁴⁷. Un'ulteriore testimonianza storica relativa alle credenze inerenti al matrimonio e legate al culto della *Madonna della Stella* è fornita da uno studio di M. D'Agostino⁴⁸, che attesta la presenza di credenze magico/religiose legate al luogo nel XVII secolo: gli atti di un processo per magia del 1628, infatti, riportano che i genitori dell'inquisita, di Altamura (città situata ad una dozzina di chilometri da Gravina), quando ella aveva sette anni, si erano recati a Gravina, alla *Madonna della Stella*, perché *volevano maritarla*. Questa testimonianza storica assume una particolare importanza perché, a differenza delle testimonianze storiche dei Vescovi Bosio e Cavalieri, che citano, rispettivamente, solo ex-

38 ESIODOa, pag. 3

39 PLATONE. SIMPOSIO, pag. 4

40 ARISTOFANE, GLI UCCELLI

41 ATSM A. J., 2000-2011: PROTOGHENOS

42 MEAD G. R. S., paragrafi. 1-6

43 PUGLIESE CARRATELLI G., 1988, pag. 167

44 ATSM A. J., 2000-2011: PROTOGHENOS, ibidem

45 PARKER R., 2005, pag. 31

46 CENTRO STUDI GRAVINA, 1983, pagg. 39-42

47 SCARNERA P., 2015; pagg. 13-14

48 D'AGOSTINO M., 1984, pag. 128

voto a forma di ferro di cavallo e canti e balli che si tenevano nel complesso rupestre durante la notte, il verbale del summenzionato processo fa esplicito riferimento ad una credenza legata al matrimonio.

Tali credenze, quindi, sostengono l'ipotesi che il volto di donna scolpito nella medesima grotta rappresenti una sposa velata, e che quindi sia associata all'altra scultura all'interno di simbolizzazioni che integrano il matrimonio e la gestazione, che hanno poi mantenuto la loro integrazione all'interno della cultura locale, per secoli. Infatti, il velo era indossato dalle donne nei riti matrimoniali sia dell'antica Grecia⁴⁹ che dell'antica Roma⁵⁰, quindi il volto di donna velata potrebbe essere riferito ad un rito matrimoniale antico. Indossare un velo, tuttavia, nell'antichità assumeva anche altri significati, che differivano in base ai periodi ed alle culture: era una pratica diffusa anche tra gli Assiri, gli Ebrei ed i Cristiani, e simboleggiava, rispettivamente, l'appartenere ad una classe sociale elevata (indipendentemente dall'essere sposata); l'essere proprietà del legittimo marito; l'essere puri in relazione a determinati riti, quali il battesimo ed il matrimonio⁵¹. In tutti i casi, ciò che tali pratiche hanno in comune sembra essere la tutela di chi indossa il velo dagli sguardi esterni e, di converso, la tutela dello sguardo di chi indossa il velo dalle distrazioni del mondo esterno⁵². Vale a dire che, in generale, l'indossare un velo abbia rappresentato, nell'antichità, una condizione di permanenza all'interno di uno spazio sacro ed inviolabile, indipendentemente dal rito durante il quale lo stesso fosse indossato, ovvero una condizione necessaria a mantenere la concentrazione ed il distacco dal mondo esterno che consente l'accesso ad una dimensione spirituale *altra* (stato alterato di coscienza), quindi a profondi cambiamenti identitari, quali possono essere, per l'appunto, quelli legati al matrimonio ed alla gravidanza. Infatti, la parola greca comunemente utilizzata per significare il velo, *kredemmon*, era utilizzata anche per significare le mura della città, le torri e le fortificazioni, al punto che la frase *kredemmon luesthai* (perdere il velo) potesse essere utilizzata per rappresentare metaforicamente sia la violazione della castità di una donna, che il saccheggio di una città mitica, come Troia⁵³.

Figura 4: interno grotta contenente i troni e le due sculture (non visibili, in questa foto) di cui alle fig. 2 e 3.



In un lavoro più recente, redatto da Schinco e Morra, vengono riportate sia le medesime credenze, che una descrizione più dettagliata degli ambienti del complesso, dedotta dalle testimonianze storiche fornite, rispettivamente, dal Vescovo Bosio (visite del 23 gennaio 1569 e del 12 marzo 1574) e dal Cardinale Orsini (visita apostolica del 1714). Nella prima testimonianza viene riportata soprattutto la descrizione delle suppellettili (ivi incluso il quadro raffigurante la Madonna) presenti nella chiesa, insieme a quella della sacrestia, delle finestre, del campanile e di una cisterna, mentre la seconda descrizione appare più dettagliata, perché include anche la descrizione di una scalinata di 5 scalini da cui si accedeva ad un corridoio che conduceva ad un ambiente ad uso cantina, a due stanze ad uso dell'eremita (che mancava, all'epoca della visita), ad una loggia ornata di colonne, ed ad un giardinetto dotato di sistema di irrigazione.

49 MASON C., 2006

50 DI PAOLA V. M., 2000

51 RICKS S. D., RICKS S. S., 2011

52 LEONE M., 2012

53 LEWELLYN-JONES L., 2007

Nello stesso lavoro, gli autori accennano a possibili radici precristiane dei luoghi e tentano una ricostruzione della stratigrafia degli stessi, proponendo che nel X secolo la chiesa fosse allocata in un ambiente molto più piccolo di quello attuale, a cui si accedeva mediante un sistema di sentieri e scalini, che conduceva al fondo del burrone, che fu rimaneggiato nel XVI secolo (prima del 1556) per permettere un più facile accesso dei fedeli provenienti dalla Città di Gravina; tale accesso fu infine sostituito, nel 1709, dall'attuale via d'accesso, che conduce alla chiesa partendo dal pianoro ad essa sovrastante⁵⁴. Questo lavoro aggiunge ai precedenti la descrizione, basata su dati storici d'archivio, di un *Complesso*, all'interno del quale la chiesa vera e propria era integrata. Tali dati d'archivio, tuttavia, non includono la descrizione della grotta entro cui sono presenti i due troni in roccia e le sculture raffiguranti il volto di donna ed il corpo di infante, che i due autori aggiungono, proponendo che tale ambiente fosse usato come cucina, per via di un grosso foro presente sul soffitto, senza aggiungere alcuna interpretazione riguardante le sculture ed i due troni, pertanto non viene spiegata la relazione che tale camino, o cucina, avrebbe dovuto avere con i due troni, le sculture, le nicchie ed un sedile presenti nella grotta.

Ho recentemente proposto la retrodatazione del sentiero che conduce al fondo della gravina, e da lì risale verso il centro storico dell'attuale città, all'epoca tardo-antica⁵⁵; inoltre sostengo che altre vie di collegamento tra i vari ambienti che compongono l'intero complesso possano essere datati ad epoche anche anteriori. Infatti, dando per acquisito l'uso del complesso per culti e rituali legati alla fertilità ed al matrimonio in epoca pagana, accettata da tutti gli autori discussi, sarebbe necessario identificarne la via di accesso, dal momento che l'attuale è stata costruita nel 1709 e che il sistema di sentieri e scalini, fosse esso attivo nel X secolo, come proposto da Schinco e Morra, o nell'epoca tardo-antica, conduce necessariamente all'attuale centro abitato. Vale a dire che il complesso doveva essere raggiunto dagli abitanti di *Sidion* da un'altra via, dal momento che la collina di Petramagna, sede dell'antica città, si trova nella direzione opposta all'attuale centro abitato, oppure che il Complesso sia stato usato solo a partire dalla distruzione di *Sidion* da parte dei romani, avvenuta nel 306 a.C., e da parte di una popolazione che abitava nella medesima zona entro cui è attualmente collocato il centro antico della città, dal momento che, successivamente a questa data, le ricerche archeologiche che si sono succedute negli anni hanno rilevato la presenza di sparute ville romane e, successivamente al III sec. a. C., il sostanziale abbandono della collina di Petramagna⁵⁶.

54 SCHINCO G., MORRA C., 2007, pagg. 233-241

55 SCARNERA, 2017, cit.

56 SCHINCO G., 2010, pagg. 11-76

3. Analisi dei Complessi Rupestri mediante identificazione dei sentieri mistici

3.1. La buona e la cattiva semina

L'ipotesi che il complesso rupestre fosse utilizzato per scopi rituali a partire dalla distruzione di *Sidion* da parte dei romani, tuttavia, mal si concilia con le evidenze che testimoniano la presenza di un altro sentiero di accesso dal lato ovest.

Tale sentiero costeggia un sistema di grotte situato ad un terrazzamento inferiore ed aventi differenti caratteristiche, rispetto a quello in cui si trova la chiesa e la grotta con le sculture, e risale, dall'altro lato, verso il Colle di *Petramagna*, sede dell'antica città di *Sidion*. Il segmento iniziale della parte del sentiero che percorre il burrone, è purtroppo intasata da detriti rivenienti da recenti costruzioni edilizie abusive, su cui ha attecchito una fitta trama di piante selvatiche che rende piuttosto difficile arrivare al Complesso da quella via. Tuttavia, accedere alla chiesa ed alla grotta precedentemente descritta dalla parte praticabile di tale sentiero, consente una lettura più articolata e completa dell'intero complesso rupestre, che in tal modo comprenderebbe due terrazzamenti fortemente integrati in maniera strutturale, funzionale e simbolica.

Figura 5: parte del sentiero risparmiata dall'invasione della vegetazione



Infatti, in una posizione dominante, rispetto al sottostante sentiero intasato da detriti, è presente un sedile scavato nella roccia, al cui lato sinistro (per chi vi ci siede) è scolpita la testa di un ariete (figg. 6 e 7). Tale sedile è orientato a sud, con un viraggio di pochi gradi verso ovest. Da tale posizione, durante il periodo della semina (fine ottobre-inizio novembre) è visibile il sorgere ed il tramontare della costellazione dell'Ariete, che raggiunge il suo apice esattamente alla direzione sud, virata di pochi gradi verso ovest.

L'Ariete è messo in relazione alla semina del grano da un mito, quello di Atamante e Nefele, ripreso da molti autori antichi greci e latini: Atamante, figlio di Eolo e re della Beozia, generò, con Nefele, due figli, Frisso ed Elle. Successivamente, Atamante sposò Ino, dalla quale ebbe altri due figli, Learco e Melicerte. Odiando i figliastri, Ino fece abbrustolire i semi del grano, che per questo non germogliarono dopo la semina. Inoltre convinse i messi, mandati da Atamante a consultare l'oracolo, a comunicare un falso responso, secondo il quale la carestia sarebbe cessata con il sacrificio di Frisso. Atamante decise di sacrificare suo figlio, tuttavia Nefele lo rapì insieme ad Elle, donando loro un ariete dal vello d'oro che aveva ricevuto in dono dal Dio Hermes. Successivamente, reso folle da Era, dea tutrice dell'armonia e della fedeltà matrimoniale⁵⁷, per aver cresciuto, insieme a sua moglie Ino, Dioniso, allevandolo come una fanciulla, Atamante uccise suo figlio Learco scambiandolo per un cerbiatto, mentre Ino, dopo aver ucciso Melicerte gettandolo nell'acqua bollente, si suicidò gettandosi in mare insieme al cadavere di suo figlio⁵⁸. Durante il volo in groppa all'ariete, Elle cadde nel mare, generando l'Ellesponto. Frisso giunse invece fino alla Colchide, dove sposò la figlia del re Eete⁵⁹, sacrificò a Zeus l'ariete, adempiendo a ciò che lo stesso ariete gli aveva chiesto, e donò il suo vello ad Eete, che lo appese ad un quercia situata in un bosco sacro ad Ares (versione di Apollonio Rodio). L'ariete fu trasformato in una costellazione da Nefele, messa nella sua sede a segnalare il periodo in cui il grano dev'essere seminato (versione di Pseudo-Igino, *Astronomica*)⁶⁰.

Figura 6: sedile esposto a sud-ovest



Benché siano stati tramandati tramite scrittura, i Miti antichi venivano creati all'interno di contesti socioculturali caratterizzati da una predominanza della comunicazione orale su quella scritta, quindi ad una maggiore incidenza, sui contenuti relazionali e sui parametri regolatori, degli aspetti emozionali e

57 AT SMA A. J., 2000-2011, HERA

58 APOLLODORO

59 PSEUDO APOLLODORO

60 AT SMA A. J., 2000-2011. KHRYSOMALLOS

mitopoietici della comunicazione, espressi dalle metafore e dal linguaggio analogico e non verbale, rispetto a quelli logici, espressi dal linguaggio digitale e scritto. Essi, quindi, possono essere interpretati utilizzando il metodo dell'estrazione di asimmetria da formulazioni linguistiche fortemente impregnate di contenuti e simbolizzazioni emozionali, previa scomposizione delle narrazioni in Nuclei e Catalisi. Ho già presentato questo metodo, in vari lavori che il lettore interessato può consultare⁶¹, che qui utilizzo in maniera semplificata. Tale metodo è stato elaborato sulla base del modello psicoanalitico illustrato da I. Matte Blanco⁶² e da quello di analisi testuale fornito da R. Barthes⁶³. L'integrazione di tali contributi ha consentito di decodificare più Miti, riconoscendo in essi la descrizione di leggi di natura, nonché prescrizioni etiche e comportamentali in grado di regolare scelte e comportamenti all'interno di una identità trans-personale trascendente, assunta identificandosi nei personaggi e nelle azioni narrate negli stessi Miti, e dando senso e significato agli atti di vita quotidiana compiuti all'interno della propria comunità di appartenenza (N. B.: la datazione per autori non corrisponde a quella dell'origine del mito o di sue varianti, poiché testimonia solo il periodo in cui il mito sia stata messo per iscritto dall'autore considerato, e non il periodo in cui il mito è stato inventato e diffuso).

II MITO DI ATAMANTE E NEFELE		
Fonte	Nucleo/Catalisi	Analisi Simmetrica/Estrazione di Asimmetria
1. Apollodoro (II sec. a.C.)	Ino fa abbrustolire la semenza del grano, impedendone la germogliatura e causando una carestia. Corrompe i messi mandati a consultare l'oracolo, facendo dire loro che la carestia sarebbe cessata con il sacrificio di Frisso, che Atamante, suo marito, aveva avuto da Nefele, una ninfa.	L'odio e l'invidia ostacolano la rigenerazione e la crescita di chi è sentito come estraneo (Nucleo, Catalisi)
2. Apollodoro (II sec. a.C.)	Atamante crede ai messi, e si accinge a sacrificare Frisso	La mancanza di controllo e di cura verso la propria discendenza conduce ad atti insensati nei suoi confronti (Nucleo, Catalisi)
3. Apollodoro (II sec. a.C.)	Nefele rapisce Frisso, e dona sia a lui che a sua sorella Elle un ariete dal vello d'oro, ricevuto in dono da Hermes	Il controllo e la cura verso la propria discendenza consente di compiere atti di grande valore (Nucleo)
4. Pseudo- Apollodoro (I-II sec. a.C.)	Saliti in groppa all'ariete, Frisso ed Elle volano via. Elle cade nel mare, creando l'Ellesponto, mentre Frisso giunge in Colchide.	La salita verso l'alto necessita di solidi legami, e può condurre lontano (Nucleo)
5. Apollonio Rodio (III sec. a.C.)	Dietro sua stessa richiesta, Frisso sacrifica l'ariete a Zeus, donandone il vello ad Eete, re della Colchide, che gli dà in moglie sua figlia.	Una volta giunti a destinazione, i mezzi utilizzati per tale scopo vanno abbandonati, ed aperte

61 SCARNERA P., 2011; 2015; 2016

62 BLANCO I. M., 1981

63 BARTHES R., DUISIT L., 1975

		nuove prospettive (Nucleo)
6. Apollonio Rodio (III sec. a.C.)	Il vello dell'ariete viene deposto da Eete su di una quercia posta in un bosco sacro ad Ares	I simboli del cambiamento ispirano a nuove opportunità a nuove prospettive (Nucleo)
7. Igino (I sec. d.C.)	L'ariete fu trasformato in una costellazione da Nefele, che la posizionò in modo da segnalare il periodo della semina del grano.	I simboli del cambiamento fungono da guida per le nuove generazioni (Nucleo)
8. Apollodoro (II sec. a.C.)	Reso folle da Era, Atamante uccise suo figlio Learco scambiandolo per un cerbiatto, mentre Ino uccise Melicerte gettandolo nell'acqua bollente, poi si suicidò gettandosi in mare insieme al cadavere di suo figlio.	I comportamenti dettati dalla mancanza di controllo e di cura verso la propria discendenza, o dall'odio verso chi è sentito come estraneo, non sono compatibili con l'armonia familiare (Nucleo, Catalisi)

Il Mito di Atamante e Nefele è articolato, in maniera analoga a quello di Demetra e Kore⁶⁴, intorno alla simmetria tra cicli della rigenerazione agraria e cicli della riproduzione umana; alla identificazione tra cura della prole e cura dei campi; alla correlazione tra sopravvivenza delle popolazioni e produttività dei campi, nonché tra sopravvivenza della specie umana e rinnovo delle generazioni (rigo 1., 2., 8.).

In maniera sorprendente e puntuale, inoltre, come altre produzioni mitiche, il mito di Atamante e Nefele identifica simmetricamente anche i cicli astrali e i cicli agrari (rigo 7.).

La peculiarità del Mito di Atamante e Nefele consiste nell'introdurre una forte innovazione, che riguarda i contenuti da trasmettere attraverso la narrazione (rigo 3., 4., 5. e 6.). Da questo mito, infatti, prende avvio quello della conquista del Vello d'Oro da parte di Giasone⁶⁵, ovvero di un paradigma culturale che riguarda la mera avventura, ricercata per il solo gusto di proiettarsi verso l'ignoto e le grandi sfide, che ai tempi attuali potrebbe trovare un paragone con quello dei viaggi alla conquista dello spazio: infatti, mentre l'attuale tecnologia consente di compiere imprese straordinarie, nell'era antica tale genere di avventura poteva essere realizzato soprattutto con mezzi immaginari, senza per questo perdere il suo fascino ed attrattiva.

Le *Mitologiche* di Lévi-Strauss⁶⁶ contengono molti esempi di Miti, raccolti in Sud America presso popolazioni prive della scrittura, in cui le innovazioni culturali vengono acquisite tramite un viaggio dell'eroe verso l'alto, realizzato con vari mezzi, da cui lo stesso discende con qualche oggetto o conoscenza che comporta una profonda e benefica trasformazione, utile per la sopravvivenza ed il miglioramento della sua comunità di appartenenza. In questo caso, il beneficio per la comunità di riferimento consiste nell'arricchimento dell'immaginazione della stessa. Il Mito di Atamante e Nefele, inoltre, introduce anche una regola da seguire per l'avvio di vari rituali religiosi: il sacrificio dell'ariete.

64 SCARNERA P., 2011 e 2015, cit.

65 APOLLONIO RODIO

66 LÉVI-STRAUSS C., 1964, 1967, 1968, 1971

Figura 7: testa d'ariete scolpita a lato del sedile



3.2. Cicli agrari ed Oltretomba

Sceso al terrazzamento inferiore, dalla direzione ovest-est, il sentiero vira verso la direzione sud-nord, costeggiando una serie di grotte scavate dall'acqua e dal vento, di forma irregolare, e rimaneggiate dall'uomo. Tali grotte sono state interessate da evidenti crolli, che tuttavia hanno risparmiato parzialmente i resti di una grotta scavata in forma pressoché cubica, ed intonacata. Le tracce di intonaco sono visibili solo nella parte superiore, in quanto quella inferiore è stata lavorata in epoca successiva a quella della sua escavazione ed intonacatura originaria. La parte inferiore presenta evidenti tracce di allargamento ottenuto utilizzando attrezzi in metallo. Gli attrezzi utilizzati per l'escavazione delle grotte avevano terminazione appuntita durante l'epoca pre-classica⁶⁷, mentre quelli ad estremità piatta sono riconducibili ad epoche più recenti: i segni da 5,8-5,9 cm sono riferibili all'epoca romana e tardo antica, mentre quelli da 4,5-5 cm, ad epoca medioevale e moderna⁶⁸. Segni da 4,5-5 cm sono prevalenti in tutta la zona alta delle grotte presenti sul terrazzamento inferiore del complesso; sono inoltre presenti, in abbondanza, segni da 6-7 cm, che tuttavia non possono essere anteriori ai precedenti: infatti, essi hanno una dimensione maggiore, rispetto a quelli databili in epoca romana e tardo-antica; sono situati sulla parte più bassa e più ampia delle grotte, rispetto a quella in cui sono presenti i segni da 4,5-5 cm, e quindi rimandano ad un'epoca di lavorazione quantomeno contemporanea, se non successiva, rispetto a quella in cui è stata eseguita la lavorazione della parte più alta; infine, segni di tali dimensioni più ampie sono presenti anche in un muro di sostegno costruito all'interno di una grotta con conci aventi altezza prevalente da 22 cm circa, ovvero 10 pollici del *palmu napoletano*, utilizzato a partire dal 1480⁶⁹: ciò significa che ci siano stati ampliamenti fatti in epoca medioevale e successiva in tutta la zona, e che la grotta squadrata ed intonacata sia stata scavata precedentemente.

Sul soffitto di tale struttura, aperta verso est, sono ancora ben delimitati, da spigoli ad angolo retto abbastanza precisi, due dei quattro lati che la delimitavano. Non esiste, in tutta l'area, una struttura simile. Essa, quindi, rappresenta una anomalia. Al netto dei crolli, tale grotta doveva avere un'unica grande apertura esposta ad est, pertanto poteva ospitare riti connessi al sorgere del sole: essendo l'unica grotta

⁶⁷ CAPRARA R., DELL'AQUILA F., 2008, pagg. 198-200

⁶⁸ CAPRARA R., 2017, pag. 8

⁶⁹ MARTINI A., 1883, pag. 391.

intonacata della zona, è difficile immaginare una funzione che non fosse rituale, soprattutto mettendola a confronto con le altre caratteristiche del complesso.

Figura 8: uno spigolo dei resti della grotta squadrata, con visibili tracce di intonaco



Proseguendo il sentiero verso nord, dopo gli scalini scavati nel tufo che conducono al portale di accesso (attualmente murato) all'area antistante la chiesa, è presente una piccola grotta che contiene alcune nicchie ad arcosolio scavate nel tufo, e che presenta segni di tagli dovuti all'allargamento della grotta. La grotta presenta uno scavo sul pavimento, grossolanamente squadrato ed intonacato, che si congiunge con due canalizzazioni di origine naturale che terminano a ridosso della parete, sfociando in due inghiottitoi naturali che portano nelle viscere del pavimento in roccia calcarea. Di fronte allo scavo ricavato nel pavimento è situata una bocca di pozzo (Fig. 9); il pozzo sottostante sembra poco profondo: un sondino in metallo, infatti, riesce a penetrare solo per circa mezzo metro al di sotto del livello del pavimento roccioso. Quindi, benché la penetrazione del sondino possa essere stata ostacolata da detriti, è improbabile che il pozzo contenesse acqua sorgiva: la roccia calcarea sottostante è molto dura ed impermeabile, ed inoltre lo spazio disponibile è fortemente limitato dal ciglio del burrone, situato a poca distanza. Stando alle caratteristiche sub circolari della grotta, con fianchi di apertura fortemente inclinati, essa va datata in epoca classica (V-IV sec. a.C.) o preclassica⁷⁰.

70 DELL'AQUILA F., 2016, foto 2

Figura 9: grotticella con bocca di pozzo, canalizzazioni e nicchie



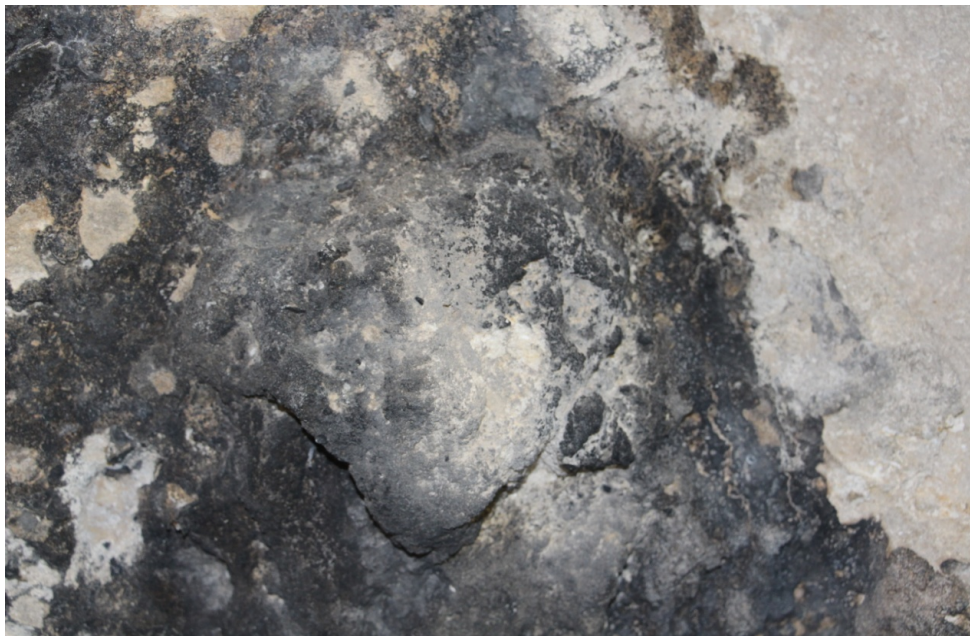
Sul soffitto è presente uno scavo fatto in modo da ricavare, tra due squarci, un diaframma che li divide, forato in modo da mettere in comunicazione i due squarci e formare un appenditoio.

Figura 10: appenditoio scavato sul soffitto



Al lato destro dell'ingresso si trova una scultura che rappresenta la testa di un ariete, molto erosa e consumata dal tempo (Fig. 11). Tale scultura è del tutto simile, nelle dimensioni e nella forma, alla testa d'ariete scolpita a lato del sedile (Fig. 7), benché presenti una marcata differenza di stato di conservazione.

Figura 11: testa d'ariete scolpita nella piccola grotta (foto di A. Corrado)



Il differente stato di conservazione delle due teste d'ariete scolpite nel tufo può essere spiegato in due modi: 1) le condizioni microclimatiche presenti nella grotta rendono il tufo più friabile, rispetto a quello posto all'aperto; 2) la testa d'ariete scolpita nella grotta era toccata ritualmente dagli avventori, quando la grotta era usata per i fini per i quali era stata così strutturata.

L'utilizzo più probabile di tale piccola grotta sembra essere quello mantico. Infatti, un ariete ed una pecora nera, una giovenca, farina, miele, vino ed acqua vengono sacrificati da Ulisse, nell'Odissea, per consentire all'anima di Tiresia, un saggio defunto, di acquisire la forza necessaria per parlargli⁷¹; il sangue degli animali viene fatto scorrere, da Ulisse, in una fossa, preliminarmente scavata, da cui le anime dei defunti potevano bere, mentre le altre offerte vengono sparse tutt'intorno. Strutture siffatte, inoltre, venivano utilizzate, nella Grecia Antica, per onorare i morti⁷² e per fare sacrifici agli Dei della Morte ed agli Eroi⁷³. Nella "Vita di Silla", infine, Plutarco riferisce di un episodio accaduto a *Silvium* (l'odierna Gravina in Puglia), in cui Silla (II-I sec. a.C.) fu avvicinato dallo schiavo di un certo Ponzio, che, vantando spirito profetico, gli predisse vittoria sicura a condizione di tornare presto a Roma⁷⁴. Dalla testimonianza di Plutarco⁷⁵, purtroppo, non si evince se tale schiavo avesse svolto un rito mantico nella città di *Silvium*, tuttavia tale eventualità, sempre in base alla testimonianza di Plutarco, non si può neanche escludere. In alternativa, tale grotticella avrebbe potuto essere utilizzata come discarica di liquami di animali in età Cristiana, tuttavia tale ipotesi appare poco probabile (gli inghiottitoi naturali sono troppo piccoli per tale uso); oppure la stessa avrebbe potuto essere utilizzata per permettere ai pellegrini, in età Cristiana, di lavarsi. In ambedue i casi, tali ipotetici usi non dimostrerebbero l'origine Cristiana della struttura, ed inoltre non potrebbero escludere l'uso precristiano della stessa, quindi escludere l'ipotesi precedente. L'ipotesi che lo scavo nel terreno servisse come abbeveratoio per animali, attingendo l'acqua dal pozzo antistante, sarebbe insostenibile, in quanto l'acqua

71 MASARACCHIO S., 2016

72 SPINETO N., 2004, pag. 144

73 KERÉNY K., 2009, pag. 238

74 SIRAGO V. A., 1989

75 PLUTARCO. Vite Parallele, XXVII

attinta dal pozzo sarebbe defluita verso gli inghiottitoi, piuttosto che essere bevuta, quindi le canalizzazioni naturali avrebbero dovuto essere ben sbarrate, invece che aperte. Inoltre, non esistono prove che il pozzo antistante la grotta servisse per contenere acqua: esso, infatti, si trova in una posizione tale che rende improbabile che al di sotto di esso potesse trovarsi una falda acquifera, quindi avrebbe potuto contenere altro, acqua sufficiente per usi limitati, oppure accogliere, per usi mantici, i liquidi defluiti attraverso gli inghiottitoi, tramite percorsi sotterranei. E' necessario condurre degli scavi per accertarsi del suo uso più attendibile. Inoltre, se da un lato la testa d'ariete, il pozzo, lo scavo, le canalizzazioni e gli inghiottitoi definiscono la grotticella come luogo di possibili rituali divinatori, l'altra testa d'ariete scolpita al lato del sedile definisce l'intera area come sacra: l'ariete volante del mito di Atamante e Nefele, Crisomallos, era infatti figlio di Poseidone, che lo concepì accoppiandosi in forma di ariete con Teofane (Pseudo-Igino, *Fabulae*)⁷⁶. I natali dell'ariete volante, tuttavia, non sono sufficienti a definire l'area come sacra a Poseidone: secondo la logica del Sistema Inconscio descritta da Ignacio Matte Blanco⁷⁷, che rende conto delle simbolizzazioni a carattere religioso⁷⁸:

«il sistema inconscio tratta una cosa individuale (persona, oggetto, concetto) come se fosse un membro o elemento di un insieme o una classe che contiene altri membri; tratta questa classe come sottoclasse di una classe più generale e questa classe più generale come sottoclasse o sottoinsieme di una classe ancora più generale e così via (all'infinito). ... Nella scelta di classe e di classi sempre più ampie il sistema inconscio preferisce quelle funzioni proposizionali che in un aspetto esprimono una generalità crescente ed in altri conservano alcune caratteristiche particolari della cosa individuale da cui sono partite.»

Vale a dire che, nel complesso rupestre analizzato, il simbolo dell'ariete presenta una chiara relazione con il periodo della semina, attraverso l'orientamento del sedile, e con il rituale del sacrificio a Zeus, espresso dalla localizzazione dell'altra testa d'ariete presso la bocca di pozzo, le nicchie e gli inghiottitoi. Ciò, ovviamente, non significa che gli antichi frequentatori del luogo non conoscessero Poseidone, ma che il contenuto desumibile dai simboli presenti nel contesto non consentono di individuare tale divinità come tutrice del complesso. In tale contesto, l'appenditoio potrebbe essere servito per appendere le viscere degli animali ed interpretarne gli auspici, o appendere una lucerna durante le ore notturne: il tufo calcarenitico è troppo fragile per sostenere pesi maggiori, ed infatti, sul soffitto, si notano i segni di un altro appenditoio rotto, di dimensioni più modeste, a sostegno della plausibilità dell'interpretazione proposta.

L'uso mantico della struttura, inoltre, presenta una forte congruenza con il contenuto del mito di Atamante e Nefele: Poseidone, infatti, non viene citato in questo mito, a differenza di Hermes, divinità tutrice, tra le altre cose, delle greggi e dei passaggi nell'Oltretomba⁷⁹. Infine, tale uso è coerente con il rituale matrimoniale romano: il rito matrimoniale romano, infatti, iniziava con il sacrificio di un animale da parte di *aruspici*, che ne esaminavano le viscere traendone auspici per il futuro della coppia, dando via libera ai restanti rituali solo se gli auspici erano favorevoli. Per il resto, i rituali matrimoniali romani erano molto simili a quelli greci: la sposa donava ad una divinità i suoi giocattoli, vestiva abiti eleganti ed indossava un velo, che copriva una apposita acconciatura (capelli divisi in sei trecce che venivano composte intorno alla fronte e tenute insieme da bende), ed una corona di piante; gli sposi dividevano una focaccia di farro e sottoscrivevano il contratto di nozze. Seguiva un banchetto ed un corteo nuziale. Lo sposo fingeva di rapire la sposa, in ricordo del *Ratto delle Sabine* perpetuato da Romolo dopo la fondazione di Roma, venivano trasportati attrezzi da lavoro femminili all'interno della casa coniugale ed invocate divinità protettrici del matrimonio (Giove e Giunone, per la protezione della relazione coniugale, Venere per la protezione dell'amore, Diana per la protezione delle nascite, e Fides, in qualità di personificazione delle virtù richiesta alla moglie); il giorno successivo la sposa indossava gli abiti propri della *matrona* e preparava un banchetto

76 AT SMA A. J., 2000-2011. KHRYSOMALLOS

77 BLANCO I. M., 1981, cit., pag. 43-44

78 SCARNERA P. 2015, pag. 320

79 AT SMA A. J., 2000-2011. HERMES

riservato ai parenti degli sposi⁸⁰. Depongono a favore dell'uso mantico della struttura le sue ridotte dimensioni: troppo piccola per essere un'abitazione, ricovero per animali o deposito di attrezzature. La presenza di manufatti di forma geometrica regolare, ovvero i semicerchi che formano l'arco di due delle nicchie presenti (una terza nicchia presenta l'arco deformato) in tale grotta, nonché l'arco che delimita la parte superiore di una grotta adiacente di dimensioni analoghe, consentono di utilizzare la metrologia per la datazione di tali strutture e manufatti⁸¹. I diversi sistemi di misura presi in considerazione sono caratterizzati da differenti suddivisioni, con la più piccola unità di misura (dito, pollice) di molto superiore al millimetro, ed avente rapporti differenti, rispetto al sistema metrico decimale, con le unità di misura superiori. Pertanto, nello stabilire trasformazione delle misure prese con il sistema metrico decimale in misure prese con i sistemi di misura antichi, è facile trovare risultati ambivalenti. Coerentemente, la lunghezza dei raggi inscritti nei semicerchi che sormontano i profili sia delle nicchie che dell'apertura della grotta, si dividono quasi perfettamente con il piede romano, mentre gli altri sistemi di misura danno risultati migliori o peggiori, a seconda del profilo considerato. E' quindi necessario ridurre l'incertezza valutando i risultati tramite confronto con parametri antropologici di plausibilità: vale a dire ipotizzando che i manufatti studiati siano necessariamente stati realizzati, nella maggior parte dei casi, da persone stanziali ed appartenenti a gruppi stanziali, a meno che non sia accertato, o quantomeno ipotizzabile, che determinate opere siano state eseguite da artigiani forestieri, tramite lavori occasionali. Inoltre, dev'essere ipotizzato che manufatti appartenenti allo stesso sistema, quali le due nicchie, possano essere state eseguite da persone appartenenti al medesimo gruppo e durante lo stesso periodo; quindi le misure analizzate devono poter essere inserite coerentemente all'interno della grotta dotata di inghiottitoio (le due nicchie), della grotta adiacente (l'arco che ne definisce l'entrata) o di un sistema che li inglobi ambedue.

Tab. 1: TRASFORMAZIONE UNITA' DI MISURA IN MILLIMETRI

Unità di misura/multipli e sottomultipli del piede, espressi in millimetri	CUBITO: 1,5 piedi	PIEDE: 1	PALMO MAGGIORE: 3/4 di piede	SEMPIEDE: 1/2 di piede	PALMO MINORE: 1/4 di piede	DITO: 1/16 di piede
PIEDE DORICO	489	326	244	163	81	20
PIEDE ATTICO/CICLADICO	441	294	220	147	73	18
PIEDE IONICO O SAMIO	522	348	261	190	87	21
PIEDE ROMANO	444	296	222	148	74	18
PIEDE ROMANO PROVINCIALE	420	280	210	140	70	17
PIEDE BIZANTINO 1	468	312	234	156	78	19
PIEDE BIZANTINO 2	475	315	236	157	79	20
PIEDE BIZANTINO 3	450	300	225	150	74	18
VARIANTE PIEDE BIZANTINO	495	330	247	165	82	21
PALMO NAPOLETANO/POLLICE (1/12)	260			22		

80 DI PAOLA V. M., ivi

81 BIANCHINI M., 2008, appendice 1; CAPRARA R., 2017, cit.

Tab. 2: TRASFORMAZIONE MISURE RAGGI PROFILO GROTTA E NICCHIE AD ARCOSOLIO <i>Legenda: ***= altamente significativo; **= mediamente significativo; *= scarsamente significativo; n.s.= non significativo</i>			
Trasformazione mm/altri sistemi di misura	ARCO GROTTA	ARCO NICCHIA 1	ARCO NICCHIA 2
MILLIMETRI	1778	510	295
PIEDE DORICO	5 piedi, 7 dita (+8) n.s.	2 piedi, 7 dita (+2) ***	15 dita (-5) *
PIEDE ATTICO/CICLADICO	4 cubiti, 1 dito (-4)**	1 piede, 12 dita***	1 piede (+1)***
PIEDE IONICO O SAMIO	3 cubiti, 1 semipiede, 1 dito (-1)***	1 piede, 7 dita (+5)*	14 dita (+1)***
PIEDE ROMANO	4 cubiti (+2)***	1 piede, 12 dita (-2)***	1 piede (-1)***
PIEDE ROMANO PROVINCIALE	4 cubiti, 1 palmo minore, 1 dito (+11) n.s.	1 piede, 1 palmo maggiore, 1 dito (+3)**	1 piede, 1 dito (-2)***
PIEDE BIZANTINO 1	5 piedi, 12 dita (-10) n.s.	1 piede, 10 dita (+8) n.s.	15 dita (-10) n.s.
PIEDE BIZANTINO 2	3 cubiti, 1 piede, 2 dita (-2)***	1 piede, 10 dita (-5)*	15 dita (-5)*
PIEDE BIZANTINO 3	3 cubiti, 2 piedi, 1 palmo minore, 3 dita***	1 piede, 11 dita (+12) n.s.	16 dita (+7) n.s.
VARIANTE PIEDE BIZANTINO	5 piedi, 6 dita (+2)***	1 cubito (-6)*	14 dita (+1)***
PALMO NAPOLETANO	6 palmi, 10 dita (-2)***	1 palmo, 11 pollici (+8) n.s.	1 palmo, 1 pollice (+ 13) n.s.

Nello specifico, considerando solo i risultati con alta significatività (1-2 mm di scarto, in eccesso o difetto), il confronto va fatto tra: piede dorico, attico/cicladico, ionico, romano, romano provinciale, bizantino 2 e 3, e variante piede bizantino, palmo napoletano. La significatività del piede dorico è incoerente, in quanto è presente su una sola delle due nicchie; lo stesso dicasi del piede ionico e della variante del piede bizantino, che presentano le stesse significatività con una sola nicchia e con l'arco d'ingresso della grotta, mentre il piede bizantino 2 e 3 presenta significatività solo per l'arco d'ingresso della grotta. Valutando i risultati tramite confronto con la stanzialità del gruppo di appartenenza, ovvero con le misure rilevate tramite una precedente ricerca condotta nella viciniora Area Rupestre del "Padre Eterno"⁸², le tre misure bizantine vanno scartate perché incoerenti con gli altri risultati, che avevano alta significatività con il piede bizantino 1, su misure caratterizzate da alta regolarità geometrica (raggi delle fovee ed altezza dei conci della volta di copertura dell'acquedotto). La significatività riscontrata con il palmo napoletano è invece coerente con quella riscontrata per le opere afferenti al ponte viadotto ed alle casupole costruite lungo il percorso che conduce sul fondo del burrone, tuttavia la grotta presenta prevalenti segni di allargamento fatti con la piccozza di foggia romana, da circa 6 cm, che pertanto sono precedenti a tutti i manufatti costruiti utilizzando il piede bizantino, in ognuna delle sue varianti, ed il palmo napoletano, quindi la significatività rilevata per quest'ultima misura dev'essere considerata casuale.

Si può quindi ipotizzare che i tre archi valutati siano stati scavati nello stesso periodo, proponendo per la datazione il sistema di misura che dà la migliore approssimazione per le tre misure, ovvero il piede romano. In alternativa, si può attribuire alle nicchie lo stesso sistema di misura, poiché evidentemente assolvevano a funzioni analoghe, ed al profilo della grotta un sistema diverso, ovvero piede attico cicladico per le due nicchie, e piede romano per il profilo della grotta. Pertanto, nella prima ipotesi, l'epoca di utilizzo di tali due grotte andrebbe collocato tra il 306 a.C. (data della distruzione di Sidion da parte dei Romani) e l'epoca

⁸² SCARNERA 2017, cit.

tardo-antica, mentre, nella seconda ipotesi, l'utilizzo della prima grotta sarebbe più antico, e quello della seconda di epoca romana. Tale seconda ipotesi appare più congruente con la forma degli ingressi delle due grotte, tuttavia non può escludere che le nicchie presenti in una grotta siano state scavate nella stessa epoca del profilo dell'altra.

Figura 12: veduta d'insieme delle due piccole grotte.



3.3. Distribuzione degli spazi e dei manufatti ed iniziazione al matrimonio delle fanciulle alla luce della mitologia

Proseguendo verso nord, al lato sinistro, un'ampia serie di scalini grossolanamente squadrati conduce al terrazzamento superiore, attraverso uno stretto sentiero scavato nella roccia. Questa serie di scalini ha tagliato una tomba medioevale preesistente, simile ad altre presenti nel raggio di qualche metro, pertanto va escluso che tale via d'accesso fosse quella utilizzata nell'epoca in cui sono state scavate le due grotte precedentemente analizzate: è probabile che essa sia stata approntata per accedere al livello superiore dopo che un crollo ne aveva ostruito la via d'accesso originaria, e che tale crollo si sia verificato intorno al 1456, quando molti comuni dell'Italia meridionale, fra cui anche Gravina, furono interessati da forti scosse telluriche⁸³. Infatti, un'enorme masso, sulla cui sommità sono presenti altre tombe medioevali, sbarra il sentiero in direzione nord, pochi metri dopo l'accesso ad un'ampia grotta, denominata "Cripta di S. Arcangelo". Tale struttura è molto ampia ed interamente scavata nel tufo calcarenitico; poggia su di un pavimento di roccia calcarea, molto più dura del tufo, ed impermeabile. Al pari delle altre strutture precedentemente descritte, presenta i segni di vari rimaneggiamenti, fatti con tagli di epoca medioevale e successive, pertanto è arduo farsi un'idea precisa di quale fosse la sua forma originaria.

Tuttavia, l'ingresso è tagliato in maniera grossolana, con pareti sub-verticali e soffitto orizzontale, ed è quindi antecedente all'altra grotta il cui ingresso è tagliato ad arco, di epoca romana. Inoltre, guardando la

83 MORRA C. 2013, pagg. 37-38

struttura da due direzioni diverse, è possibile farsi un'immagine della struttura originaria della grotta attraverso i segni di archi e colonne scavate nel tufo ancora visibili: l'ampia superficie era suddivisa da archi sia in direzione sud-nord, che in direzione est-ovest. La prima delimitazione permetteva di separare la zona dell'ingresso, che presenta una semisfera quasi perfetta scavata nella dura roccia del pavimento, dalla zona est, che presenta delle canalizzazioni naturali sul pavimento, e degli sversatoi sulla parete, a livello del pavimento.

Figura 13: ingresso della così detta "Cripta di S. Arcangelao"



La seconda delimitazione permetteva di separare la zona anteriore, posta sullo stello livello e dotato di due absidi laterali (sulla destra, guardando dall'ingresso), da quella posteriore, caratterizzato da un visibile abbassamento del pavimento ottenuto artificialmente, frantumando la roccia in maniera irregolare. Tale abbassamento aveva molto probabilmente la funzione di far affluire l'acqua sorgiva, che doveva sgorgare con una certa abbondanza da uno sversatoio posto sul lato ovest, nella parte posteriore della struttura, in una piccola grotta scavata al lato del corpo principale, dotata di un pavimento incavato in forma ovoidale, tramite frantumazione grossolana della roccia. Infatti, da tale piccola grotta laterale parte un incavo nella roccia che si conclude all'esterno, con uno squarcio verticale che giunge fino al fondo del burrone, da cui doveva defluire l'acqua dall'interno della grotta. Completa di tali separazioni, pertanto, la grotta doveva essere molto meno luminosa di come si presenta ora: infatti, la grande quantità di luce che si diffonde dal fondo, penetra da uno squarcio dovuto presumibilmente ad un crollo della parete, che fu consolidato tramite la costruzione di un robusto muro di sostegno formato da blocchi di calcarenite con altezza da 22 cm, ovvero 10 pollici del palmo napoletano, quindi realizzato probabilmente nell'ambito dei lavori fatti eseguire nel XVI secolo dal vescovo Bosio: infatti, tale muro di sostegno si prolunga verso l'alto, andando a

costruire il muro di contenimento del terrazzamento soprastante, che ospita un giardino. La parte adiacente al soffitto della grotta del muro è stata visibilmente livellata per consentire un adeguato alloggiamento dei conci, mentre la parte inferiore dell'intera struttura è stata visibilmente allargata con tagli di foggia medioevale. Al contrario, la parte superiore degli absidi e ciò che resta della parte superiore degli archi sono accuratamente lisciati, pertanto sono anteriori ai tagli dovuti all'allargamento delle pareti.

Figura 14: interno della grotta con indicazione dei resti degli archi di divisione e muro di consolidamento



E' tuttavia piuttosto problematico tentare di datare tale struttura con il solo ausilio della metrologia: infatti, trasformando le misure, prese in millimetri, dei manufatti più regolari (archi delle absidi) nei sistemi di misura già utilizzati, si ottengono parecchi risultati ambivalenti, ottenendosi i risultati migliori, nell'ordine, per il piede ionico, dorico e romano.

Tali risultati, tuttavia, danno adito a perplessità, in quanto, benché piante absidate siano state rilevate sia nell'antica Grecia che in epoca preistorica, l'abside era utilizzata molto raramente in tali epoche; inoltre il semicerchio rilevato in una pianta di una costruzione, preistorica o antica, non necessariamente rimanda ad uno spazio tridimensionale, ovvero ad una semisfera che occupi la parte alta della stesso, potendo invece rimandare ad una delimitazione bidimensionale del solo perimetro della pianta, ovvero ad un semplice semicerchio perimetrale, quindi con tetto piano. L'abside tridimensionale, infatti, fu introdotta dai romani a

partire dal I sec. a.C., e fu in seguito utilizzata ampiamente, anche per assolvere a complesse funzioni statiche, all'interno di costruzioni di grandi e complesse dimensioni⁸⁴. Vale a dire che appare più ragionevole proporre, considerando il margine di errore più ampio che potrebbe essere riconosciuto nella escavazione di una semisfera, attribuire all'epoca romana la datazione sia degli archi di delimitazione (purtroppo troppo deteriorati per poter ottenere misure trasformabili) che delle absidi, in continuità e coerenza con la datazione proposta per l'arco di ingresso della piccola grotta già analizzata. Considerando anche la forma dell'ingresso, nonché le altre strutture presenti all'interno della grotta, appare quindi ragionevole proporre che la grotta sia stata modificata in epoca romana, per funzioni analoghe a quelle già attribuite dalla popolazione preesistente al dominio romano, ovvero prima del 306 a.C., sul territorio.

Tab. 3: TRASFORMAZIONE MISURE ARCHI ABSIDI CRIPTA S. ARCANGELO		
Legenda: ***= altamente significativo; **= mediamente significativo; *= scarsamente significativo; n.s.= non significativo		
Trasformazione mm/altri sistemi di misura	RAGGIO ARCO 1	RAGGIO ARCO 2
MILLIMETRI	998	948
PIEDE DORICO	3 piedi, 1 dito ***	2 piedi, 1 semipiede, 5 dita (+3)**
PIEDE ATTICO/CICLADICO	3 piedi, 6 dita (+8)n.s.	3 piedi, 3 dita (+12)n.s.
PIEDE IONICO O SAMIO	2 piedi, 1 palmo maggiore, 2 dita (-1)***	2 piedi, 12 dita***
PIEDE ROMANO	2 cubiti, 1 palmo minore, 2 dita***	3 piedi, 3 dita (+6)*
PIEDE ROMANO PROVINCIALE	3 piedi, 9 dita (+5)*	2 cubiti, 1 palmo minore, 2 dita (+4)**
PIEDE BIZANTINO 1	3 piedi, 3 dita (+5)*	3 piedi, 1 dito (-7)
PIEDE BIZANTINO 2	3 piedi, 3 dita (-7)n.s.	3 piedi (+3)**
PIEDE BIZANTINO 3	3 piedi, 5 dita (+8)n.s.	3 piedi, 2 dita (+12)n.s.
VARIANTE PIEDE BIZANTINO	3 piedi (+8)n.s.	2 piedi, 1 palmo maggiore, 2 dita (-1)***
PALMO NAPOLETANO	3 palmi, 10 dita (-11)n.s.	3 palmi, 7 dita (+5)*

Tale conclusione, d'altra parte, appare rinforzata dall'analisi metrologica della grotta squadrata (fig. 7), che rappresenta una struttura anomala all'interno del primo segmento del sentiero posto a questo terrazzamento: le misure dei lati e delle altezze prese in mm, infatti, danno buone e sistematiche (ovvero rilevate per le quattro misure) trasformazioni in tre sistemi di misura (dorico, attico e ionico), e buone trasformazioni non sistematiche (ovvero, solo per qualcuna delle 4 misure prese in mm) per le altre,

84 BECATTI G. MATTHIAE G., 1958

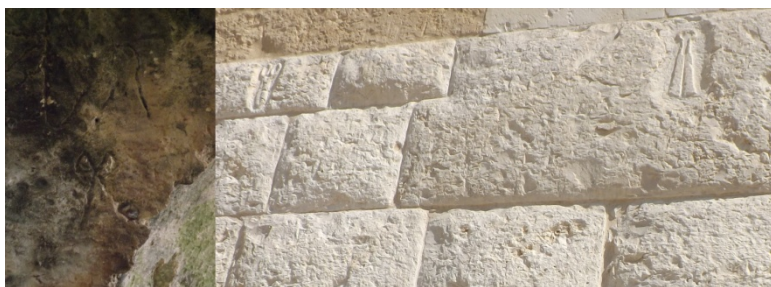
tuttavia tali risultati sono contraddetti dai segni ancora visibili dell'attrezzo usato per scavare la grotta nelle sezioni della stessa che ancora conservano l'originaria squadratura e le tracce dell'intonaco: piccone dal taglio di circa 5,8-5,9 cm, di epoca romana.

Tab. 4: TRASFORMAZIONE MISURE GROTTA SQUADRATA SUL SENTIERO				
Legenda: ***= altamente significativo; **= mediamente significativo; *= scarsamente significativo; n.s.= non significativo				
Trasformazione mm/altri sistemi di misura	LATO 1	LATO 2	H1	H2
MILLIMETRI	3910	3503	3360	3380
PIEDE DORICO	12 piedi (-2)***	7 cubiti, 1 palmo minore (+7)n.s.	10 piedi, 10 dita***	10 piedi, 11 dita***
PIEDE ATTICO/CICLADICO	8 cubiti, 1 piede, 1 palmo minore, 1 dito (+3)**	7 cubiti, 1 piede, 1 palmo minore, 3 dita (-5)*	7 cubiti, 1 palmo maggiore, 3 dita (+1)***	7 cubiti, 1 palmo maggiore, 4 dita (-1)***
PIEDE IONICO O SAMIO	7 cubiti, 1 semipiede, 2 dita (-3)**	6 cubiti, 1 piede, 1 dito (+2)***	9 piedi, 1 semipiede, 2 dita (-4)**	9 piedi, 1 semipiede, 2 dita (-5)*
PIEDE ROMANO	13 piedi, 1 palmo minore (-8)n.s.	7 cubiti, 1 piede, 1 palmo minore, 1 dito (+7)n.s.	11 piedi, 1 palmo minore, 2 dita (-6)*	11 piedi, 1 palmo minore, 3 dita (-4)**
PIEDE ROMANO PROVINCIALE	14 piedi (-10)n.s.	8 cubiti, 1 semipiede (+3)**	12 piedi***	12 piedi, 1 dito (+3)**
PIEDE BIZANTINO 1	8 cubiti, 1 semipiede (+10)n.s.	7 cubiti, 1 semipiede, 1 palmo minore (-7)n.s.	10 piedi, 1 palmo maggiore (+6)*	10 piedi, 1 palmo maggiore, 1 dito (+7) n.s.
PIEDE BIZANTINO 2	8 cubiti, 1 palmo minore, 1 dito (+11)n.s.	7 cubiti, 1 semipiede, 1 dito (+1)***	10 piedi, 1 semipiede, 2 dita (-7)n.s.	10 piedi, 1 semipiede, 3 dita (-7)n.s.
PIEDE BIZANTINO 3	13 piedi (+10)n.s.	7 cubiti, 1 piede, 3 dita (-1)***	11 piedi, 2 dita (-6)*	11 piedi, 1 palmo minore (+6)*
VARIANTE PIEDE BIZANTINO	11 piedi, 1 palmo maggiore, 2 dita (-9)n.s.	7 cubiti, 2 dita (-4)**	10 piedi, 1 dito (+9)n.s.	10 piedi, 1 palmo minore (-2)***
PALMO NAPOLETANO	14 palmi, 10 pollici (+8)n.s.	13 palmi, 4 pollici (-4)**	12 palmi, 9 pollici (+6)*	12 palmi, 10 pollici (+4)**

L'analisi sin qui condotta può pertanto sostenere l'ipotesi che il sistema di grotte analizzato sia stato utilizzato a fini rituali con continuità, nell'arco di tempo antecedente e conseguente alla distruzione di *Sidion* da parte dei romani. Stando ad altri segni presenti sulla facciata ovest della così detta *Cripta di S. Arcangelo*, inoltre, tale continuità sembra sia stata mantenuta anche in epoca medioevale: infatti, sono visibili un bassorilievo rappresentante una forbice (non rappresentato in foto), ed un graffito rappresentante due diversi modelli di forbice. Quest'ultima combinazione è riprodotta, in bassorilievo e con maggiore chiarezza, sulla parte più antica del fianco esterno sud della Cattedrale della Città di Gravina in Puglia, che fu edificata e modificata in più riprese tra l'XI ed il XVI secolo⁸⁵.

85 MORRA C., cit.

Figura 15: particolare dei graffiti presenti sul lato ovest della *Cripta di S. Arcangelo* e dei bassorilievi scolpiti sul fianco della Cattedrale



Tale coincidenza indica che i frequentatori dell'ipogeo abbiano attribuito allo stesso un valore simbolico analogo a quello attribuito alla Cattedrale, e che tale valore simbolico sia stato attribuito, molto probabilmente, da donne. Infatti, le due rappresentazioni sono riferite a modelli di forbice utilizzate in differenti epoche, di cui uno (quello scolpito a destra, sulla fiancata della cattedrale, e graffito in alto, sulla facciata dell'ipogeo) più antico, utilizzato in Egitto e nel Mediterraneo a partire dal III sec. a.C., e l'altro, funzionante in base alla leva di primo grado formata dalle lame ruotanti intorno ad un fulcro centrale, inventato dai Romani ed usate già prima del VI secolo, tuttavia diffusosi molto lentamente⁸⁶, pertanto è arduo stabilire se la simbolizzazione sia stata attribuita alla Cattedrale per finire nell'ipogeo, o viceversa.

Pertanto, assumendo l'ipotesi che la simbolizzazione dell'ipogeo sia stata prevalentemente femminile e che abbia avuto una solida continuità storica, può essere tentata una ricostruzione della ritualità connessa, sulla base dei manufatti ancora presenti e ben visibili. Secondo tale proposta, quindi, accedendo dall'ingresso bisognava transitare calpestando il pavimento su cui è incavata la semisfera, quindi attraversare lo spazio delimitato dagli archi e scendere nella piccola grotta laterale. Tale delimitazione, come pure quella laterale all'ingresso, pertanto, non avrebbe avuto la forma arcuata attualmente visibile prima dell'avvento dei romani, oppure la grotta potrebbe essere stata più piccola, ed essere stata ampliata in epoca romana, senza per questo perdere le sue funzioni rituali.

Infatti, l'incavo semisferico ricavato nel pavimento roccioso all'ingresso della struttura, in un contesto di ritualità legate al matrimonio ed alla gravidanza, rappresenta la Luna Piena, simbolo del Ciclo Cosmico in cui si identifica il ciclo mestruale delle donne, che è di 28 giorni, come quello lunare. La simmetria tra la durata del ciclo lunare e quella del ciclo mestruale comporta identificazione simmetrica tra i due cicli e generalizzazione delle funzioni materne a quelle lunari. Coerentemente, le credenze Orfiche sull'Anima diffuse nell'Italia Meridionale assegnano alla Luna (quindi, secondo il Principio di Simmetria dell'Inconscio, alla donna) la funzione di formare e raccogliere le Anime: il Sole semina lo Spirito, che viene ricevuto dalla Luna che forma l'Anima, che infine trova nel Corpo, fornito dalla Terra, la forma entro cui manifestarsi; alla morte, lo Spirito torna al Sole, il Corpo alla Terra e l'Anima alla Luna⁸⁷. Poiché, infine, il ciclo lunare comprende un arco di qualche giorno in cui la luna scompare, alla fine della fase della *luna calante*, per poi riapparire nella fase di *luna crescente*, e poiché il ciclo mestruale femminile è caratterizzato dalla fuoriuscita di sangue, ciclo lunare e ciclo mestruale rappresentano il ciclo naturale della morte e della rinascita. L'associazione del simbolo lunare agli sversatoi d'acqua naturali presenti nella parete della grotta definisce il luogo come uno spazio sacro dedicato alla femminilità ed al processo di generazione⁸⁸: infatti, l'acqua contiene, nella concezione dei popoli antichi, i germi che consentono alla Terra di generare piante ed

⁸⁶ WISS R., 1948, pagg. 15-16

⁸⁷ BACHOFEN J. J., cit., pag. 84

⁸⁸ NEUMANN E., 1953, pagg. 283, 286,

animali⁸⁹. Inoltre, nella cultura Greca antica, l'acqua rappresentava un potente simbolo sacro: sgorgante dalle profondità della terra, era considerata una emanazione dell'Oltretomba, dei cui misteri si faceva portatrice; essendo dispensatrice di vita e di fertilità, essa era anche considerata portatrice dei misteri legati alla nascita, alla vita ed alle trasformazioni. Per tali motivi, tutti i rituali religiosi antichi prevedevano bagni rituali, fatti all'interno di templi edificati preferibilmente in prossimità del mare, laghi, fiumi o sorgenti⁹⁰.

In alternativa, si potrebbe ritenere che tale incavo servisse come abbeveratoio per animali, tuttavia esso risulterebbe troppo piccolo per tale uso, ed inoltre non ci sarebbe stato motivo di realizzare uno scavo così preciso per tale funzione. E' quindi probabile che esso fosse utilizzato per riti che alludevano ai cicli di morte e di rinascita, fatti per propiziarsi l'ottenimento della prole con l'aiuto di una qualche divinità. Tale divinità, nell'antichità, potrebbe essere stata Artemide, Dea ostetrica tutrice della nascita e dei lattanti, dei balli e dei canti delle vergini, della guarigione e della buona salute, nonché identificata con la Luna⁹¹, quindi con i cicli naturali femminili. L'invocazione ad Artemide, nella sua qualità di dea ostetrica, era un passo obbligato per le spose greche, che, contraendo matrimonio in età molto giovane, correvano forti rischi di morte in occasione del primo parto. Inoltre Artemide, quale Dea della femminilità selvaggia, che rifiuta il matrimonio e che punisce le offese maschili⁹², si presta bene ad essere identificata come protettrice delle fanciulle che si apprestano a diventare spose, quindi ad essere *addomesticate dal marito*: infatti, la lingua greca antica indicava la relazione della sposa con lo sposo utilizzando un verbo, *damazein*, che significava sia *essere soggetta ad un marito* che *addomesticare un animale*, ed utilizzava lo stesso termine, *gamos*, per indicare sia i matrimoni che i rapimenti, e la forma verbale *gamein* per indicare sia l'atto sessuale che quello di sposarsi, da parte del marito⁹³. Le donne Greche erano inoltre considerate prive dell'abilità di consentire o negare il consenso, quindi non esisteva un termine, nella lingua greca antica, che indicasse lo stupro, benché l'uso della forza e della violenza fosse punito dalle leggi; il rapimento di una ragazza era quindi considerato alla pari di un furto, e per certi aspetti era analogo al matrimonio perché, al pari di quest'ultimo, non necessitava del consenso della ragazza, ed inoltre non implicava necessariamente un contatto sessuale violento, concludendosi spesso con il matrimonio tra rapitore e rapita, concordato con il padre o altro familiare, tutore legale della stessa⁹⁴. Tale concezione del matrimonio e della relazione tra moglie e marito, è riprodotta nel mito di Demetra e Kore, che ne rappresenta il modello di riferimento del rapimento mitico/religioso, messo in atto da Ade mediante il rapimento di Kore, con il consenso di Zeus, padre di quest'ultima⁹⁵. In tutti i casi, il matrimonio era considerato uno strumento per garantire la continuità della discendenza paterna, a cui andava l'obbligo di fornire una dote alle figlie femmine, che non potevano gestirla autonomamente: i mariti acquisivano il diritto di gestire tale dote nell'interesse del proprio nucleo familiare, ed erano obbligati a restituirla al padre della sposa in caso di divorzio, che spesso avveniva quando non nascevano figli. In tali casi, il maschio della coppia poteva avere figli da concubine, e poteva anche legittimarli, rendendoli suoi legittimi eredi⁹⁶.

89 ELIADE M., 1948, capp. 4 e 5

90 BARRA BAGNASCO M., 1999

91 ATSM A. J., 2000-2011: ARTEMIS

92 MARCHETTI L., 1986

93 MASON C., 2006, pagg. 56-59

94 SORKIN RABINOWITZ N., 2011

95 SCARNERA, 2011, 2015

96 APOLITO M., 2009

Figura 13: grotticella laterale, con pavimento scavato di forma ovoidale



In tale contesto simbolico, l'altro invaso, che attraverso una canalizzazione raccoglieva le acque sgorganti da un ampio sversatoio naturale, si poteva pertanto utilizzare per bagni rituali prematrimoniali, simili a quelli descritti per Locri Epizeferi⁹⁷: che tale invaso fosse utilizzato per scopi rituali lo dimostra una piccola canalizzazione scavata all'esterno della piccola grotta, che si connette alla stessa tramite uno sversatoio naturale adattato per farvi scorrere l'acqua artificialmente, probabilmente in periodi in cui la sorgente d'acqua presente nella grotta era essiccata: infatti, dall'altro lato è presente una canalizzazione naturale con una pendenza verso ovest, mentre la canalizzazione artificiale ha una pendenza opposta, verso la piccola grotta, ad est.

97 MAC LACHLAN B., 2004

Figura 14: canalizzazione che collega l'interno della piccola grotta all'ampia struttura adiacente



Figura 15: canalizzazione vista dal lato opposto, con i segni visibili dell'allargamento della parte inferiore dell'abside ottenuto con pizzo di foglia medioevale e particolare del canale di approvvigionamento



La struttura complessiva della grotta, così com'era originariamente suddivisa dagli archi e dalle colonne di cui sono visibili i resti, si presta quindi alla ritualizzazione di un *viaggio iniziatico* riservato alle donne, in cui si abbandona, all'ingresso, la propria identità passata per sottoporsi ad un bagno rituale e quindi uscirne con altri abiti ed un'altra identità. La caverna, infatti, in quanto luogo originario del riposo e della protezione dai pericoli e dallo stress affrontati per sopravvivere, è anche metafora dell'utero materno e luogo che consente di dormire sonni profondi e di sognare, quindi di immaginare scenari diversi da quelli ordinariamente vissuti, ovvero di progettare nuove modalità di vita e di relazione con il modo esterno⁹⁸,

98 MARCHETTI L., 2000, pagg. VII-XIV

quali quelle che attendono le giovani spose che abbandonano la propria condizione di fanciulle per affrontare quella di spose e madri. Durante tale *viaggio iniziatico*, la fanciulla muore simbolicamente, abbandonando la sua identità di *parthenos* (femmina che ha avuto il primo menarca, e pericolosa a causa della sua capacità riproduttiva non controllata da un maschio) deponendo qualcosa che la rappresenti nell'incavo semisferico scavato nel pavimento; quindi acquisisce la nuova identità, tramite il bagno iniziatico di *nynphe* (femmina matura per la procreazione in transizione verso il matrimonio) tenuto nella piccola grotta laterale, ed infine accede alla nuova identità e ruolo sociale di *gyne* (femmina sposata, madre, incardinata nella casa del marito)⁹⁹.

3.4. Mitologia ed identificazione simmetrica tra cicli agrari e gestazionali

La grotta con le caratteristiche adatte a ritualizzare il matrimonio (i due troni incavati nel tufo), tuttavia, si trova al livello superiore del complesso, quindi la *nynphe* doveva raggiungerla, dopo il bagno iniziatico. La via d'accesso a tale grotta è fornita da una serie di scalini ed un sentiero scavato nella roccia che collega i due livelli, ed è probabile che l'uscita dall'ampia struttura in cui doveva tenersi tale rito fosse presente nella piccola grotta entro cui si teneva il bagno iniziatico. Tale uscita potrebbe essere stata quella ancora visibile, ovvero un piccolo arco, grande a sufficienza per far passare la luce necessaria a tenere un bagno ed a farvi transitare una fanciulla. L'altra uscita, più grande e divisa dal muro di sostegno costruito nel XVI secolo, presenta fitti segni di escavazione con piccone di foggia medioevale e moderna, pertanto sarebbe postuma, rispetto a quella più piccola e più bassa, che, con tali caratteristiche, si presterebbe molto bene a rappresentare una nascita simbolica, ovvero fuoriuscita dall'utero. Tale rappresentazione simbolica sarebbe stata rafforzata dall'origine naturale di questa uscita: infatti, tutte le grotte poste a questo livello presentano diversi inghiottitoi e sversatoi scavati dall'acqua naturalmente.

E' probabile, quindi, che l'uscita dalla piccola grotta non fosse quella più ampia, che sembra essere il risultato di un esteso crollo della parete est: infatti, in una posizione leggermente sfasata rispetto alle altre due absidi scavate nel tufo, sono visibili i resti di un'altra abside affiancata alla piccola grotta laterale, tagliata a metà dal muro di consolidamento che sorregge il terrapieno sovrastante.

Figura 16: panoramica interna della piccola grotta laterale, con muro di consolidamento del XVI secolo ed antica uscita (al centro)



La *salita* verso il livello superiore, ovvero della *nynphe* verso la condizione di *gyne*, avveniva utilizzando la serie di scalini e lo stretto sentiero posto a destra di tale uscita.

⁹⁹ MASON C., 2006, cit. pagg. 2-56

Figura 17: uscita dalla piccola grotta laterale e serie di scalini che conduce al livello superiore (a sinistra si vede il grosso masso che ostruisce il sentiero)



Figura 18: stretto sentiero che si inerpica verso il livello superiore, attualmente sbarrato dal muro di contenimento del XVI secolo



Sul piano di calpestio interposto tra il piano di arrivo degli scalini e lo stretto sentiero che si inerpica in alto, è presente una tomba medioevale, a testimonianza della pre-esistenza dello stesso sentiero, che forse nel medioevo aveva perso la funzione rituale proposta. L'accesso al livello superiore tramite questo sentiero è attualmente ostruito dal muro di contenimento del terrazzamento superiore, del XVI secolo, che ha coperto con abbondante terreno le caratteristiche originarie di tale livello.

L'ampio terrazzamento posto al livello superiore si trova di fronte ad un altro sistema di grotte, di cui la chiesa della *Madonna della Stella* è parte, e si dispone come una sorta di platea naturale rispetto al sistema di grotte in cui la Chiesa è inserita. Tale sistema è composto da altre grotte, collegate l'una con l'altra, ed una grotta di dimensioni notevoli, con il pavimento posto più in alto, rispetto alle altre, in modo da formare un formidabile palcoscenico naturale, che si affaccia sull'ampio terrazzamento prospiciente. Questa grotta si trova al limite del complesso rupestre, che segna il suo confine meridionale con un muro, e contiene la "cisterna ornata di colonne" descritta dalla visita apostolica del Cardinale Orsini del 1714, da me recentemente datata all'epoca tardo-antica¹⁰⁰. Il terreno è ricco di frammenti di ceramica e di terracotta di diverse epoche. Al di sotto di tale Complesso, sul greto del torrente che scorre in fondo al burrone, è presente una estesa stratificazione di frammenti di terracotta e ceramiche di varie epoche, distribuite solamente dal lato del burrone sottostante il complesso, e per la lunghezza di un segmento pressappoco equivalente all'estensione dello stesso. Tale stratificazione potrebbe essere stata causata dal lancio delle stoviglie rotte nel corso dei *b'lanç* tenutisi nella zona nel corso dei secoli, che potrebbe essere stato casuale (le stoviglie rotte venivano lanciate nel fondo del burrone per liberarsene) o rituale (le stoviglie venivano lanciate appositamente, a conclusione di qualche cerimonia). Un chiarimento del significato di tale stratificazione potrebbe essere fornita da un'analisi sistematica di tali reperti, benché le piene torrenziali del corso d'acqua sottostante, succedutesi nel corso della storia, ne abbiano compromesso e depauperata la composizione.

Al limite settentrionale del livello superiore del complesso, invece, si trova la grotta contenente i due troni e le due sculture (vedi fig. 4). Tale grotta presenta anche nicchie di varie dimensioni e forma, ed un sedile posto di fronte all'ingresso della grotta, al lato sinistro di chi si siede sui due troni, in modo tale che il primo sia affacciato ad est, ed i secondi a nord. Tali nicchie non presentano proporzioni regolari (i lati di ognuna delle nicchie hanno differenti lunghezze), pertanto non è possibile tentarne una datazione attendibile utilizzando la metrologia. Tale grotta presenta, allo stato attuale, l'ingresso completamente murato fino al soffitto, pertanto non è possibile farsi un'idea di quale fosse la forma originaria dello stesso ingresso. Nel soffitto è presente, in posizione centrale, uno scavo circolare, abbastanza ampio (diametro da 770-840 mm) e perpendicolare al pavimento, che proietta verso l'esterno, attualmente chiuso dall'alto per ragioni di sicurezza. Sia il sedile che i due troni si trovano in posizione troppo elevata rispetto al pavimento: tale grotta, infatti, fu soggetta ad abbassamento del livello di calpestio, al pari di quella che ospita la Chiesa.

Nell'area rupestre adiacente, del *"Padre Eterno"*, è presente una disposizione analoga di due troni, rivolti a nord, e di un sedile rivolto ad est, benché di dimensioni diverse (troni più grandi e sedile più piccolo, rispetto a quelli presenti nella grotta). Tale evidenza suggerisce che tale disposizione sia paradigmatica, benché nell'area del *"Padre Eterno"* tale combinazione di manufatti si trovi all'aperto, ed in presenza di altre evidenze che costituiscono una catena significativa oggetto di una ricerca ancora in corso, che presumibilmente consentirà di completare la decodifica del sistema di segni iscritti nelle due aree rupestri, evidentemente collegate, sia spazialmente che simbolicamente.

100 SCARNERA P. 2017, cit.

Figura 19: foro scavato nel soffitto della grotta con i troni, le nicchie, il sedile e le sculture



Contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, il sedile scavato nel tufo non è disposto di fronte ai due troni presenti nella grotta, ma al loro lato sinistro, di fronte all'ampio profilo dell'ingresso, attualmente delimitato da un muro. Assumendo che tale disposizione avesse un significato, coerente con il rituale di trascorrere una nottata all'interno del complesso rupestre, riportata sia nelle credenze attuali che nelle cronache del XVII secolo riportate dal vescovo Cavalieri, si può ipotizzare che tale rituale dovesse, in origine, tenersi nella stagione calda, viste le basse temperature notturne delle stagioni fredde. L'ingresso della grotta è posto ad Est, spostato di alcuni gradi verso Nord. Al solstizio d'estate, a tale orientamento corrisponde il sorgere eliaco (prima della nascita del sole) delle Pleiadi, un sistema di stelle considerato un segno astrale di regolazione dei cicli dell'agricoltura fin dai tempi di Esiodo¹⁰¹, il quale riconosce nel loro sorgere eliaco l'inizio della stagione dei raccolti, e nel loro sorgere dopo il tramonto del sole (mese di novembre) quello della semina. Il sorgere di tale costellazione, sia prima del sorgere del sole che dopo il suo tramonto, si verifica nel medesimo punto cardinale, quindi è visibile dall'interno della grotta in ambedue i periodi, in differenti orari. Le Pleiadi¹⁰² erano conosciute come Ninfe figlie del Titano Atlante, e, secondo Igino ed Apollonio Rodio (II-III sec D. C.), amiche di Artemide, perseguitate dal gigante Orione che voleva possederle, che furono trasformate in colombe e poste nel firmamento da Zeus in risposta alla loro richiesta di protezione dal gigante. Valutando, quindi, il rituale di trascorrere la notte presso la Madonna della Stella, emerge una forte coerenza simbolica tra il simbolo lunare scavato nella roccia, posto nel terrazzamento inferiore (cripta di S. Arcangelo), e l'orientamento del sedile, che si trova nel terrazzamento superiore (grotta con sculture e troni scavati nel tufo): ciclo mestruale e ciclo lunare, gestazione dei figli e cicli di semina e cultura del grano, inseminazione umana e semina agricola vengono ad essere sovrapposti per generalizzazione e simmetria, in maniera analoga a quanto descritto per il Rito di Eleusi, afferente al Mito di Demetra e Kore¹⁰³, tuttavia all'interno di un Culto afferente a differenti Divinità, connesse all'interno di una logica proveniente da un Mito ignoto, o da più Miti sovrapposti. Infatti, durante lo stesso periodo, verso la mezzanotte, allo Zenith transita la costellazione della Lira, associata al culto di Orfeo, il cui mito narra del suo viaggio nell'Oltretomba per il recupero di sua moglie Euridice¹⁰⁴. La presenza, nel terrazzamento inferiore, del sedile rivolto a sud, con la annessa scultura raffigurante la testa di un ariete ed

¹⁰¹ ESIODOB, pag. 8

¹⁰² ATSM A. J., 2000-2011: PLEIADES

¹⁰³ SCARNERA P., 2011, 2015, cit.

¹⁰⁴ MANGIERI C. A., 2003, libro IV

interpretazione proposta del mito di Atamante e Nefele, rafforza l'identificazione tra cicli gestazionali e cicli agrari, mentre la sincronia del solstizio estivo tra ciclo astrale delle Pleiadi e della Lira rafforza, rispettivamente, la sovrapposizione tra cicli agrari e simbologie matrimoniali.

Coerentemente alla presente interpretazione, la scultura raffigurante un quadrupede presente nella Chiesa della Madonna della Stella potrebbe essere collegata sia ad Artemide che alle Pleiadi. Infatti, la forma del quadrupede potrebbe essere stata inficiata da imperizia dell'artista che ha realizzato la scultura, quindi rappresentare un cane, animale associato ad Orione per via della bravura di quest'ultimo nella caccia, piuttosto che un cavallo, come ritenuto dagli studiosi precedentemente discussi: secondo Igino¹⁰⁵, Orione, compagno di caccia di Artemide, si vantò con quest'ultima della sua capacità di uccidere qualsiasi animale generato dalla Terra; tale affermazione fece irritare Gaia (la Terra), che allertò lo Scorpione sulla affermazione di Orione, che fu quindi ucciso dal veleno di tale artropode. Zeus, quindi, creò la costellazione dello Scorpione, ad ammonimento per gli uomini a non essere troppo confidenti in sé stessi; dietro richiesta di Artemide creò anche la costellazione di Orione, che comprende, per l'appunto, due cani: il cane maggiore (Sirio) ed il cane Minore (Procione). In un'altra versione del Mito, sempre riportata da Igino¹⁰⁶, Orione era amato da Artemide, decisa a rinunciare alla sua verginità e sposarlo, e fu da lei ucciso dietro inganno di suo fratello Apollo, che la sfidò a colpire con l'arco un lontanissimo oggetto galleggiante nell'acqua (la testa di Orione che nuotava, che non poteva essere riconosciuta data la grande distanza).

Secondo tale interpretazione, quindi, il quadrupede scolpito nella Chiesa della Madonna della Stella rappresenterebbe un cane e sarebbe un rappresentante di Artemide, Dea tutrice delle nascite. Infatti, nel periodo più caldo della stagione estiva, Procione e Sirio, sorgono prima del sole, ad Est, in una posizione virata di qualche grado verso Sud, quindi sono visibili dall'interno della Chiesa della Madonna della Stella nel loro sorgere eliaco, guardando dalla finestra, originariamente l'ingresso della grotta. Il periodo più caldo della stagione estiva (la *canicula* dei latini) era associato alla morte, nella Mitologia Greca e Romana, in un'ampia varietà di contesti, a causa dei danni e delle malattie causate dal caldo afoso¹⁰⁷; la brillantezza di Sirio era inoltre paragonata, da Omero, all'ira di Achille che massacrò Ettore dopo che questi aveva ucciso Patroclo in battaglia; mentre il suo tramontare eliaco (ad Aprile, quando il tramonto di Sirio si verifica dopo quello del Sole) era associato dai romani al rischio che il frumento potesse essere infestato da un fungo chiamato *robigo* (ruggine)¹⁰⁸. Diversamente che per le Pleiadi, il cui sorgere prima del sole o dopo il suo tramonto era associato, rispettivamente, alla stagione del raccolto ed a quella della semina, il ciclo di Sirio era quindi associato alla morte ed a condizioni che minacciavano la produttività dei cicli agricoli. Pertanto, poiché il sorgere, sia eliaco che non, di Procione e Sirio segue quello delle Pleiadi, rappresenta, per identificazione tra cicli agricoli e cicli gestazionali, il ruolo persecutore che Orione aveva nei confronti delle Pleiadi: contrariamente alle temperature miti che caratterizzano l'inizio dell'estate, le condizioni climatiche della *canicula* minacciano la rigenerazione agricola che caratterizza la piena estate, come Orione minaccia le Pleiadi. Tale rappresentazione del rischio pertanto si applica, per identificazione simmetrica, anche ai pericoli che possono osteggiare la nascita dei neonati: infatti, dal sorgere delle Pleiadi dopo il tramonto del sole, come anche del sorgere e tramontare della costellazione dell'Ariete (fine ottobre-inizio novembre, periodo della semina) fino al sorgere eliaco di Sirio e Procione (luglio, mese della raccolta), trascorrono nove mesi, ovvero la durata della gestazione umana. Inoltre la costellazione del Cane sorge dopo quella delle Pleiadi anche in tale periodo, e pressappoco dai medesimi punti cardinali dai quali si verifica il sorgere

105 AT SMA A. J., 2000-2011: ORION

106 AT SMA A. J., 2000-2011: HYGINUS. ASTRONOMICA, II.34

107 THEODOSSIOU E. et al, 2011

108 VENEZIANO G., 1999

eliaco delle due costellazioni: la presenza di un cane scolpito in una grotta il cui ingresso è messo in una posizione tale da permettere la visione del sorgere di Sirio, può pertanto rappresentare un'invocazione ad Artemide, per l'appunto Dea Ostetrica tutrice delle nascite, quindi essere coerente con le credenze Gravinesi legate alla fertilità, tuttavia secondo una prospettiva diversa da quella dell'inseminazione/gestazione: Artemide, pur essendo Dea tutrice (anche) del matrimonio, non presenta relazioni dirette con la fertilità femminile e con i misteri della gestazione: infatti, è una Dea che ha fatto il voto di rimanere vergine, di cui il Mito narra che abbia assistito sua madre Leto nella nascita di suo fratello, Apollo¹⁰⁹, e da cui deriva il suo attributo di *Dea Ostetrica*, riconosciuto anche da Socrate (V-IV sec. a.C.)¹¹⁰ nel *Teeteto*. Artemide (Diana, per i romani) è *quindi una Dea tutrice del parto, e non della fertilità, che lo precede e rende possibile*. Pertanto, secondo tale interpretazione, l'attuale Chiesa potrebbe non aver avuto alcun ruolo in eventuali riti antichi legati alla fertilità, quindi essere estranea alle credenze ed ai culti antichi gravinesi inerenti a tale argomento, oppure aver avuto un ruolo forte nella tutela del matrimonio e delle nascite, piuttosto che della fertilità, ed essere integrata all'interno di un complesso di credenze e di strutture ben articolato ed organizzato, strutturato sulla base di vari aspetti concernenti il matrimonio, la fertilità e la nascita, ed articolato intorno alle grotte descritte ed ai simboli in esse presenti, ovvero:

- A) simbolo lunare nella grotta di S. Arcangelo come rappresentante del ciclo mestruale femminile; piccola grotta per bagno rituale pre-matrimoniale;
- B) sorgere delle Pleiadi dopo il tramonto del sole e sorgere e tramontare della costellazione dell'Ariete come rappresentante del periodo di semina del grano/inseminazione della donna (grotta al confine settentrionale del complesso; sedile esposto a sud-ovest);
- C) sorgere eliaco delle Pleiadi come simbolo dell'inizio della rigenerazione agricola e della generazione dei figli (grotta al confine settentrionale del complesso);
- D) sorgere sia eliaco che dopo il tramonto del sole di Sirio e Procione come rappresentanti dei pericoli che gravano sul raccolto, sulla fecondazione, nonché sulla nascita e sulla salute dei neonati (attuale chiesa).

Tale sistema di credenze, infine, sarebbe stato assimilato facilmente in quello afferente al Culto Cristiano della *Madonna della Stella* per via di uno dei nomi che la cultura Greca assegnava a Sirio: *Maira*, derivata dal verbo *marmairo* (splendere)¹¹¹, *la splendente*, che sarebbe stato traslitterato per assonanza in *Maria*, il nome della madre di Gesù Cristo.

L'assimilazione della simbologia Pagana a quella Cristiana, inoltre, potrebbe essere stata facilitata anche dalla relazione che lega Sirio ad Iside, una Dea Egizia che presenta forti analogie con la Madonna Cristiana. Il Culto di Iside si diffuse nell'Italia Meridionale dopo la conquista dell'Egitto da parte di Alessandro Magno, nel IV secolo a. C., e nella Roma Imperiale a partire dal I secolo a. C., per via dei flussi migratori ed i processi di importazione culturale conseguenti alle conquiste militari. Tale Divinità raccoglieva molto seguito tra le donne, che proteggeva nel parto ed i cui diritti equiparava a quelli degli uomini, e tra i ceti popolari, ai quali prometteva fortuna, nutrimento e vita oltre la morte¹¹². In quanto dispensatrice di fortuna, la figura di Iside potrebbe pertanto essere stata una *precursore* della presenza di ex-voto a forma di ferro di cavallo presenti nella Chiesa in epoca Cristiana, citata dalle testimonianze storiche, che rappresenterebbero una generica invocazione alla fortuna, ereditata dal culto di Iside e proiettata sulla Madonna della Stella, mediante ex-voto in cera a forma di ferro di cavallo.

109 ATSM A. J., 2000-2011: ARTEMIS, ibidem

110 PLATONE. TEETETO, pagg. 5-6

111 THEODOSSIOU E. et al, ibidem

112 MERCED-OWNBEY J., 2008

Iside era considerata Madre del Dio/Faraone poiché concepisce Horus, il primo Faraone, dopo essersi accoppiato con Osiride, suo fratello, ucciso e smembrato da Seth: Iside raccoglie i pezzi di Osiride e li ricomponne, ridandogli la vita, quindi è Dea dell'Oltretomba e regolatrice dei cicli di morte e rinascita. Essa è spesso rappresentata mentre allatta Horus, al pari della Madonna Cristiana, ed inoltre concorre a comporre una Trinità Sacra tra Madre, Padre e Figlio, al pari della Madonna Cristiana; essa, infine, è spesso associata alla Stella Sirio¹¹³, quindi si presta ad essere assimilata a *Maria Stella Maris*¹¹⁴ e, quindi, alla *Madonna della Stella*. In quanto dotata di caratteristiche che si espandono in un ampio ventaglio di qualità, Iside fu equiparata a molte Divinità Greco/Romane, quali Demetra, Venere, Artemide e Persefone¹¹⁵, quindi poté facilitare l'assimilazione delle qualità di tali Dee anche alla Madonna Cristiana.

Figura 16: veduta d'insieme del Complesso Rupestre della *Madonna della Stella* di Gravina in Puglia (BA)



Allo stato attuale, purtroppo, non sono stati ancora condotti scavi archeologici approfonditi nel Complesso esaminato, e neanche nella zona prospiciente, che adesso ospita il centro storico della città, e che, probabilmente, aveva ospitato un insediamento umano di epoca romana. Sono pertanto auspicabili nuove ricerche sistematiche.

113 BUTLER H., 2005

114 ALINEI M., 2013

115 APULEIO, *Metamorfosi* XI

CONCLUSIONI

La chiesa rupestre della *Madonna della Stella* di Gravina in Puglia (BA), è stata oggetto di riti afferenti a credenze popolari fino alla fine degli anni '70 del secolo scorso. Tali riti prevedevano il trascorrere una notte in tale chiesa da parte di giovani coppie o di donne. L'assolvimento di tale rito comportava, nella credenza popolare, l'acquisizione del diritto a sposarsi da parte delle giovani coppie (anche contro il volere dei genitori ed a dispetto della minore età e del mancato possesso della dote matrimoniale richiesta dagli usi locali), e/o l'ingravidamento delle donne che desideravano avere un figlio. La presenza di credenze popolari, afferenti a tale chiesa e non inquadrabili nella dottrina Cristiana, è riportata anche in documenti del XVI e XVII secolo, che attestano una sostanziale continuità di presenza di riti e di credenze popolari che non si inquadravano nella cultura istituzionalizzata della Chiesa Cristiana.

Ho proposto che tali riti e credenze potessero avere una radice nelle versioni Italiane dei miti di Demetra e Kore e di Orfeo ed Euridice, inquadrando le stesse all'interno della cultura e della religiosità antica di matrice Orfica¹¹⁶. Gli studiosi del settore sono concordi nel proporre che i Culti ed i Riti Orfici possano essere identificati in base ad un modello di azione ad essi comune e sovraordinato, piuttosto che ad elementi mitici o letterari, che invece erano condivisi anche con altre tradizioni di differente orientamento religioso e culturale. L'elemento che consente tale identificazione sarebbe la discesa nell'Oltretomba, un tema mitico presente anche in versioni dei Miti Greci che non siano collocabili all'interno del modello Orfico. Secondo tale modello, il Mito narrato emergerebbe dalla descrizione di un rituale, il cui contesto fornisce la chiave per comprendere il Mito, ed in cui la discesa nell'Oltretomba, le azioni compiute in esso, ed il ritorno nel mondo dei vivi rappresenterebbero le fasi di un processo di iniziazione, in cui le caratteristiche della persona muoiono per poi rinascere, in altra forma, dopo il periodo trascorso nell'Oltretomba, ovvero dopo l'esperienza della morte¹¹⁷. I contenuti di tale iniziazione, tuttavia, non sono sempre i medesimi, e non si riferiscono ad una medesima visione escatologica o tradizione letteraria: essi differiscono in base alla visione del mondo e dei comportamenti da tenersi in esso, che il narratore del Mito cerca di trasmettere attraverso la storia, e che si pongono sempre in opposizione alle tendenze culturali dominanti nel contesto di riferimento del narratore, facendo riferimento all'Orfismo come ad una Autorità che contraddice tali tendenze¹¹⁸.

L'Orfismo era molto diffuso nell'Italia Meridionale¹¹⁹, dove la letteratura antica riferisce di usanze, credenze e cultura che si scostavano sensibilmente dalle quelle riportate dalla letteratura Greca. Tale scostamento è rilevabile anche nell'iconografia presente nelle colonie Greche dell'Italia Meridionale: ad esempio, a Locri Epizefiri sono state trovate immagini vascolari e bassorilievi raffiguranti la compresenza di Afrodite ed Artemide, nonché donne dotate di stigile, ovvero un attrezzo usato per detergere il sudore dalla pelle, durante gli allenamenti atletici. Tale simbologia rimanda ad una concezione della donna libera ed autonoma nelle sue scelte amorose e nelle sue attività quotidiane, le quali erano rappresentate come non molto differenti da quelle che la cultura Greca ufficiale riservava ai maschi¹²⁰.

Un'iconografia simile è stata rilevata in vasi trovati a Gravina in Puglia, databili al V sec. a.C., raffiguranti chiari riferimenti sia ad Afrodite ed Artemide, che a modi di vivere femminili riconducibili alla concezione della femminilità associata a tali Dee. Tra le raffigurazioni riferite ad Artemide, ce n'è una, attribuita al

¹¹⁶ SCARNERA P., 2015

¹¹⁷ EDMONDS III R. G., 2004, pagg. 17-18

¹¹⁸ EDMONDS III R. G., 2004, ivi, pagg. 221-228

¹¹⁹ AA.VV., 1975

¹²⁰ MONTAGNANI S., 2008

pittore di Boreas, che riproduce un mito che narra del sacrificio di Ifigenia, figlia di Agamennone e Clitennestra, chiesto da Artemide in cambio della presa di Ilio da parte dei Greci; tale sacrificio fu poi evitato dalla stessa dea, che sostituì Ifigenia con una cerva, mentre il mito si concluse con l'acquisizione del ruolo di sacerdotessa devota ad Artemide della stessa Ifigenia. Un'altra raffigurazione, attribuita al pittore di Gravina, rappresenta miti riferiti sia ad Artemide che ad Afrodite: sul collo dell'anfora è riprodotto Atteone dilaniato dai suoi stessi cani, in quanto trasformato in cervo da Artemide, che lo punì per la sua vantata superiorità alla Dea nel tiro con l'arco; mentre sul resto del vaso è rappresentato il mito del rapimento di Elena da parte di Paride, figlio di Afrodite. Tra le raffigurazioni alludenti ad una concezione libera della femminilità, ve n'è una rappresentante una donna recante un cesto colmo di uova, un'asta ed un *kottabos*, un oggetto utilizzato per un gioco che si teneva durante i *simposi*, che consentiva ai vincitori di scegliere il compagno con cui giacere; donne che si curano della propria bellezza; una donna recante uno stigile in mano¹²¹. Coerentemente, le tombe a semicamera rinvenute in località *Botromagno*, sempre a Gravina, contenevano oggetti utilizzati nei *simposi* in corredi sia maschili che femminili¹²².

Il gioco del *kottabos* era tenuto tra partecipanti ai *simposi*, i quali lanciavano i sedimenti del vino depositati nel fondo dei loro calici su di un bersaglio posto in cima ad un banchetto; quando uno (o una, in questo caso) dei partecipanti riusciva a buttare giù il bersaglio, otteneva in premio un palio erotico, reale o immaginario¹²³.

La rappresentazione vascolare del mito di Ifigenia fa riferimento all'istituzione di un culto, di riti e di un luogo dedicato ad Artemide, benché non significhi necessariamente che tale istituzione si sia verificata a Gravina, trattandosi di un vaso realizzato dal Pittore di Boreas, quindi di importazione, che non necessariamente, in quanto tale, può essere considerato indicatore della presenza di un culto e di riti consolidati in loco. Tuttavia, la presenza di altre rappresentazioni vascolari riferite sia ad Artemide che ad Afrodite, in quanto realizzate da un pittore locale, indicano una scelta consapevole, del pittore e/o del committente, che doveva avere una certa conoscenza dei miti che rappresentava (e/o richiedeva di rappresentare). Vale a dire che tale ultimo vaso sostiene l'ipotesi che a Gravina in Puglia, nel V sec. a.C., potessero esistere culti e riti dedicati a tali dee. Tali evidenze, inoltre, sostengono le ipotesi interpretative qui proposte per analizzare e decodificare i simboli ed i manufatti presenti nelle grotte esaminate secondo un modello che associa gli stessi a narrazioni mitologiche ed evidenze astronomiche, che sono state puntualmente valutate utilizzando un software di grande efficienza e precisione, liberamente scaricabile (*Stellarium-0.15.2-win32.exe*)¹²⁴. Infatti, utilizzando il solo software, un gran numero di ipotesi sarebbe avanzabile e nessuna sostenibile, poiché nel cielo stellato scorrono le costellazioni in ogni punto e per ogni periodo dell'anno: l'utilizzo del metodo "a cavo" richiede, infatti, la convergenza di più linee interpretative, afferenti a diversi modelli, sui medesimi elementi interpretati. Nel caso specifico, i riferimenti riscontrati, nelle grotte analizzate, ai riti matrimoniali, ed ai rappresentanti di Artemide, ovvero la costellazione delle Pleiadi e del Cane.

Non sorprende che tali culti e riti, nonché rituali divinatori proposti, fossero praticati in grotta: infatti, esistono molti esempi di grotte adibite a luogo di divinazione, sia in Grecia che in Italia¹²⁵; inoltre, nell'isola di Creta è solidamente attestata la presenza di culti in grotta a partire dal 3° millennio a. C., testimoniata da abbondanti referenze provenienti dalla letteratura Greca, Romana, Bizantina, e persino in documenti veneziani dal XIV al XVII. Infine, grotte dedicate alle Ninfee, Pan, Afrodite, Ermes, Apollo ed Artemide, tra gli altri, sono state attestate solidamente nell'Attica ed al di fuori di essa¹²⁶. Non c'è quindi motivo di ritenere

121 CIANCIO A., 1997, pagg. 80-108

122 SCHINCO G., 2010, *ivi*, pagg. 135-136

123 CSAPO E., 2006, pag. 27

124 AA.VV., 2017. *STELLARIUM*

125 FRIESE W., 2013

126 PIERCE N., 2006

che anche nell'antica *Sidion* non si tenessero riti in grotta, al pari di quanto è stato già attestato per grotte preistoriche pugliesi¹²⁷.

E' anzi possibile che la popolazione locale mostrasse una particolare venerazione per l'ambiente rupestre che caratterizzava il suo paesaggio. Infatti, tradotta nella lingua Italiana da quella Greca, la parola "*Sidion*" significa "*buccia di melograno*". Tale significato è stato associato al culto di Persefone (la quale mangiò chicchi di melograno durante il suo soggiorno nell'Oltretomba, causando il suo permanere in quell'ambiente per metà dell'anno); tale associazione è stata anche discussa perché il termine poteva anche non avere alcuna relazione con la parola *Sides* (melograno), essendo *Sidion* una città di lingua Peuceta¹²⁸. A mio conoscenza, non sono state pubblicate evidenze archeologiche che sostengano l'ipotesi che fosse esistita, in loco, un culto o riti associati a Persefone, benché il territorio ricco di grotte si prestasse molto bene a tali funzioni; inoltre ritengo che attribuire al linguaggio una struttura molto rigida conduca alla forclusione del riconoscimento della sua enorme plasticità: infatti, ogni linguaggio muta continuamente, adattando i propri termini alle esigenze delle pratiche culturali in atto, ivi inclusi gli scambi culturali e commerciali. Nel caso specifico, l'uso della lingua greca da parte dei *Sidionoi* è attestato da una iscrizione sovradipinta su di un pyxis globulare ritrovato a Gravina, che spiega che la lingua greca fosse stata insegnata da un tal Pyllos (probabilmente un greco) ad un certo Morkos (un Peuceta), il quale avrebbe dedicato il vaso ad una certa Gnaiwa; dall'altro lato del vaso è invece sopra dipinta una parte dell'alfabeto greco¹²⁹. Non c'è quindi motivo di ritenere che nel linguaggio di una città Peuceta non fossero presenti termini mutuati dalla lingua greca, al pari delle usanze, abbondantemente attestate dai ritrovamenti archeologici. L'importazione di termini provenienti da una lingua straniera, infatti, rappresenta la norma, piuttosto che l'eccezione: attualmente, anche le casalinghe ed i braccianti dicono "okay" per significare "va bene", per non parlare dell'ampiezza del lessico, in lingua inglese, afferente all'informatica ed ai computer.

Infine, la relazione che lega una popolazione ai termini che la stessa usa, può contenere sfumature che non sempre (o non solo) possono essere inquadrare mediante confronto tra la cultura della stessa con altre culture, quindi collegando il termine *Sidion* alla melagrana ed a Persefone. Tale collegamento, d'altra parte, non è l'unico possibile: la melagrana viene, nel mito, offerta a Persefone da Ade, il quale è quindi depositario originario, in tale mito, della simbologia che la mentalità greca attribuiva a tale frutto, ovvero l'alternanza dei cicli agrari, rappresentati dalla permanenza di Persefone nell'Oltretomba per la parte dell'anno caratterizzata dall'assenza di raccolti, e la sua riapparizione, in forma di Kore, nella parte dell'anno in cui vengono raccolti i prodotti agricoli¹³⁰; ed in tale contesto di simbolizzazione, Ade, in quanto rappresentante della morte (che, a rigor di logica, non può essere rappresentata¹³¹), è invisibile¹³², quindi non è detto che un luogo dedicato all'Oltretomba riporti rappresentazioni di tale divinità. Inoltre, la melagrana è associata, nella simbologia greca, anche ad Afrodite, Era ed Atena, quindi alla femminilità, rispettivamente nei suoi aspetti di seduzione erotica, governo dell'armonia familiare e saggezza; infine, nella lingua greca il termine *kokkos* può significare semi di melograno, di grano o genitali, quindi la melagrana può rappresentare anche gli aspetti maschili seminali della fecondazione, rappresentati dai semi della melagrana, oltre che gli aspetti recettivi femminili, rappresentati dal colore rosso degli stessi¹³³.

Sono inoltre possibili altre linee interpretative, che riguardano l'associazione tra il nome della città Peuceta e la melagrana. Infatti, l'antico abitato di *Sidion* si trovava sulla sommità della collina di *Petramagna*, che domina il burrone entro cui si annida l'habitat rupestre cittadino per tutta la sua estensione. Guardando

127 SKEATES R., 2013, cit.

128 SCHINCO G., cit., pag. 15

129 PERUZZI B., 2016, pag. 61

130 SCARNERA P., 2011

131 SCARNERA P., 2015, pag. 326

132 HILLMANN J., pagg. 32-33

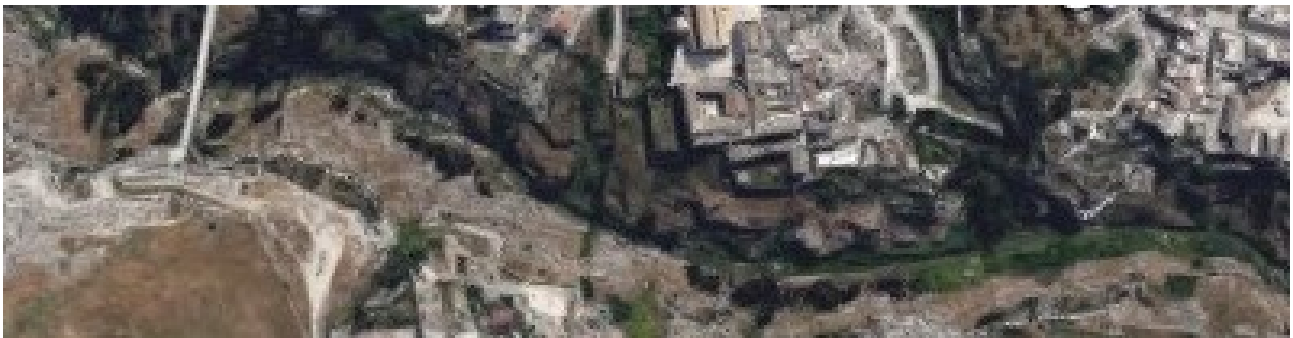
133 BENNET M., 2011

tale habitat dal lato esposto ad est della suddetta collina, senza tener conto dei quartieri del centro storico della Città di Gravina (i quali sono costruiti su insenature ricchissime di grotte, naturali o scavate e rimaneggiate in differenti epoche, affluenti al burrone sul cui fondo scorre il torrente), se ne può facilmente estrarre l'immagine della superficie di un melograno maturo (che si spacca, quando la maturazione è eccessiva) lasciando intravedere le proprie cavità interne dalla superficie.

Figura 17: foto panoramiche dello stesso segmento di burrone, viste dal lato est ed ovest



Figura 18: foto aerea dello stesso segmento di burrone visto dall'alto, tramite *google maps*



Sono quindi necessarie ulteriori ricerche, che consentano di comprendere meglio la relazione esistente tra la cultura dei *Sidinoi* ed il nome scelto per denominare la propria città, tenendo conto che, oltre alla mitologia, il nome potrebbe alludere anche al paesaggio.

Infatti, i risultati di ricerche ed esperimenti condotti sulle preferenze paesaggistiche, hanno illustrato la ricorrenza di paesaggi che includano distese alberate o corsi d'acqua, e che permettano, oltre al ristoro, ampie vedute che consentano la facile identificazione di predatori (animali o umani), nonché l'allestimento di rifugi, entro cui nascondersi e difendersi. Tale preferenza ha quindi una radice biologica, che sottende la realizzazione del desiderio di cibarsi, abbeverarsi e sopravvivere alle avversità. Tale desiderio, tuttavia, con la nascita della cultura, spinge alla ricerca di paesaggi che presentino un alto valore ecologico, ovvero che:

1) si prestino ad essere utilizzati in funzione di attività umane, anche ad elevata complessità, attraverso la presenza di aspetti degni di essere esplorati, ovvero ricchezza di particolari e di mistero;

- 2) posseggano la caratteristica di comprensibilità, ovvero che presentino coerenza e leggibilità degli stessi aspetti;
- 3) consentano il movimento e l'esplorazione, offrendo al tempo stesso ricchezza percettiva multimodale a 360 gradi e più informazioni di quante ne possano essere usate;
- 4) diano la possibilità di compiere azioni al suo interno manipolandone le componenti, in maniera da fornire motivazioni e suggestioni per ulteriori azioni; 6
- 5) siano percepiti come parte di una attività nonché di qualità estetiche praticate e riconosciute socialmente.

Ciò significa che, inevitabilmente, il paesaggio, una volta scelto da una popolazione in base alla sua capacità di soddisfare i bisogni biologici di base, determina lo sviluppo della cultura della popolazione che lo abita, ed è dalla stessa determinato, sia nelle modalità di percezione che in quelle di utilizzo¹³⁴. Vale a dire che il paesaggio entro cui è collocata una comunità, non rappresenta, per la stessa, un ambiente da ammirare ed abbellire, essendo un componente fondamentale di un ecosistema che costituisce e definisce la comunità, ovvero un insieme di elementi e di relazioni che non può essere cambiato, nelle sue costituenti o nelle relazioni tra le stesse e la comunità di riferimento, senza compromettere in maniera significativa l'identità di quest'ultima: il paesaggio, nonché il nome che ad esso viene dato dalla popolazione che lo abita ed utilizza, può quindi rappresentare un ottimo indicatore dell'identità della popolazione e delle caratteristiche della cultura umana ivi insediata.

Il paesaggio sottostante la collina di *Petramagna* possiede tutte le caratteristiche descritte, ad altissimi livelli. Vale a dire che la cultura dei *Sidinoi*, in quanto probabilmente denotata dalla caratteristica di percepire ed utilizzare tale paesaggio come una *buccia di melagrana*, potrebbe ancora insegnare molto alla civiltà contemporanea, esposta all'enorme rischio di una catastrofe climatica determinata dalla sua stessa attività.

RINGRAZIAMENTI

Devo ancora ringraziare il professor Roberto Caprara per il suo incoraggiamento a perseverare nell'uso del modello interpretativo qui proposto. Un sentito ringraziamento va anche al ristorante *Mamma Mia* ed alla pizzeria *Vecchio Crapo* per la gentilezza e la disponibilità dimostrata nel permettere lo scatto di alcune foto dall'interno e dal di sopra dei propri locali.

¹³⁴ NASSAUER J. I., 1995

BIBLIOGRAFIA

- ALINEI M., 2013. *Carnevale: dal carro navale di Iside a Maria Stella Maris*. «Quaderni di Semantica: rivista internazionale di semantica teorica ed applicata» vol. 34, n. 1/2013; pagg. 9-37
- AMODIO F., 1994. *Santa Dunnella vestita di nero*. Venosa, Ed. Osanna
- APOLLODORO. Biblioteca. <http://www.iconos.it/le-metamorfosi-di-ovidio/libro-iv/ino-e-atamante/fonti-classiche/inofc14/>
- APOLITO M., 2009. *L'adulterio nel diritto greco. Riflessioni sul diritto nell'antico oriente mediterraneo*. Museopolis Press, Napoli, 2009
- APOLLONIO RODIO. *Le Argonautiche*. <https://archive.org/details/ApollonioRodioLeArgonautiche>
- APULEIO. *Metamorfosi*, XI. http://www.miti3000.it/mito/biblio/apuleio/asino_oro/undicesimo.htm
- ARISTOFANE, GLI UCCELLI. In: ROMAGNOLI E. (a cura di); <http://www.filosofico.net/aristofucelli42.htm>
- AA.VV., 1975. *Orfismo in Magna Grecia. Atti del XIV convegno di studi sulla Magna Grecia*. Arte Tipografica, Napoli. <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/filosofiaantica/orfismo1974.pdf>
- AA. VV., 1983. *La fortuna di Maria*. In: *Quattro fiabe Gravinesi raccolte da Felice Altieri*, Centro Studi Gravina
- AA.VV., 2017. *STELLARIUM*, © 2017 Slashdot Media. <https://sourceforge.net/projects/stellarium/files/Stellarium-win32/0.15.2/stellarium-0.15.2-win32.exe/download>
- ATSMA A. J., 2000-2011: ARTEMIS. <http://www.theoi.com/Olympios/ArtemisGoddess.html>
- ATSMA A. J., 2000-2011: HYGINUS. ASTRONOMICA. <http://www.theoi.com/Text/HyginusAstronomica.html>
- ATSMA A. J., 2000-2011. HERA. <http://www.theoi.com/Olympios/Hera.html>
- ATSMA A. J., 2000-2011. HERMES. <http://www.theoi.com/Olympios/Hermes.html>
- ATSMA A. J., 2000-2011. KHRYOSOMALLOS. <http://www.theoi.com/Ther/KriosKhrysomallos.html>
- ATSMA A. J., 2000-2011: ORION. <http://www.theoi.com/Gigante/GiganteOrion.html>
- ATSMA A. J., 2000-2011: PLEIADES. <http://www.theoi.com/Nymphe/NymphaiPleiades.html>
- ATSMA A. J., 2000-2011: PROTOGENOS. <http://www.theoi.com/Protophenos/Eros.html>
- BACHOFEN J. J., 2003. *La dottrina dell'Immortalità della Teologia Orfica*. Milano, Rizzoli 2003 (traduzione dell'originale del 1867 di UMBERTO COLLA)
- BARRA BAGNASCO M., 1999. *Il Culto della Acque in Magna Grecia dall'età Arcaica alla Romanizzazione: documenti archeologici e fonti letterarie*. In: *Archeologia dell'acqua in Basilicata*, Potenza, 1999
- BARTHES R., DUISIT L., 1975. *An Introduction to the Structural Analysis of Narrative*. «New Literary History», vol 6, n. 2, On Narrative and Narratives (Winter, 1975): 237-272
- BECATTI G. MATTHIAE G., 1958. ABSIDE. In: *Enciclopedia dell'Arte Antica*. Treccani. http://www.treccani.it/enciclopedia/abside_%28Enciclopedia-dell%27-Arte-Antica%29/

- BENNET M., 2011. *The Pomegranate: Marker of Cyclical Time, Seeds of Eternity*. International Journal of Humanities and Social science, vol. 1, no 19; December 2011
- BERGSVIK K.A., SHEATES R. (2012). *Caves in context: an introduction*. In: *Caves in context: the cultural significance of caves and rockshelters in Europe*. Oxford: Oxbow Books
- BIANCHINI M., 2008. *Manuale di rilievo e documentazione digitale in Archeologia*. Aracne, Roma 2008
- BINDER J. R. et Al., 2009. *Where is the Semantic System? A critical Review and Meta-Analysis of 120 Functional Imaging Studies*. «Cerebral Cortex», December 2009, 19:2767-2796
- BLANCO I. M., 1981. *L'inconscio come insiemi infiniti*. Torino, Einaudi, 1981
- BOCK S., 2002. *The "Egg" of the Pala Montefeltro by Piero della Francesca and its symbolic meaning*. University of Heidelberg. <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/3123/1/PieroEgg.pdf>
- BUCKNER R. L., ANDREWS-HANNA J. R., SCHACTER D. L., 2008. *The Brain's Default Network: Anatomy, Function, and Relevance to Disease*. «Annals of the New York Academy of Sciences», 1124:1-38(2008)
- BUTLER H., 2005. *The Cult of Isis and Early Christianity*. «Hohonu: a Journal of Academic writing», vol. 7 (2005): 72-77
- CRESCENZI C. & CAPRARA R., 2012. *The Rupestrian Settlement in the Circum-Mediterranean Area*. DAdsp – UniFi, via San Niccolò, 95 50019 - Firenze
- CAPRARA R., 2012. *Rupestrian Culture*. In: CRESCENZI C. & CAPRARA R., 2012. *The Rupestrian Settlement in the Circum-Mediterranean Area*. DAdsp – UniFi, via San Niccolò, 95 50019 - Firenze
- CAPRARA R., 2017. *Presenze altomedioevali nell'architettura rupestre in Puglia*. In: Archivio Storico Pugliese 2017. Società di Storia Patria per la Puglia, Bari
- CAPRARA R., DELL'AQUILA F., 2008. *Note sull'organizzazione urbanistica degli insediamenti rupestri. Tra Puglia e Mediterraneo*. In: DE MINICIS E. (a cura di): *Insediamenti rupestri di età medioevale: abitazioni e strutture produttive. Atti del Convegno di Studio. Grottaferrata, 27-29 ottobre 2005. Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. Spoleto, 2008*
- CIANCIO A., 1997. *SILBION. Una Città tra greci ed Indigeni*. Levante Editore, Bari
- CORLETT P. R., FRITH C.D., FLETCHER P.C., 2009. *From drugs to deprivation: a Bayesian framework for understanding models of psychosis*. Psychopharmacology (2009) 206:515-530. DOI 10.1007/s00213-009-1561-0
- CSAPO E., 2006. *Cockfights, Contradictions, and the Mythopoetics of Ancient Greek Culture*. «Arts: The Journal of the Sydney University Arts Association», 28(2006): 9-41
- DA SAN BUONO A., 2008. *"La Pala di Brera" di Piero della Francesca*. Insubria Critica. <http://insubriacritica.blogspot.it/2008/04/la-pala-di-brera.html>
- D'AGOSTINO M., 1984. *Religione e Magia nella società di Gravina ed Altamura tra XVII e XVIII secolo*. In: AA.VV.: *Vedi Gravina. III Itinerario*. Associazione Amici della Fondazione Ettore Pomarici Santomasì, 1984
- DELL'AQUILA F., 2016. <http://www.pugliaindifesa.org/files/Lama-di-S.pdf>

- DI PAOLA V. M., 2000. *Il fidanzamento ed il matrimonio nell'antica Roma*. «Gruppo Storico Romano». <http://www.gsr-roma.com/forum/fonti/il%20matrimonio.pdf>
- EDMONDS R. G. III, 2004. *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophane, and the Orphic Gold Tablets*. Cambridge University Press, 2004
- ELIADE M., 1948. *Trattato di Storia delle Religioni*. Trad. di VACCA V., Boringhieri, Torino, 1976
- ESIODOa. *Teogonia*. Edizione Acrobat a cura di SANASI P.: <http://it.scribd.com/doc/112560532/Esiodo-Teogonia>
- ESIODOb. *Le Opere e i Giorni*. Edizione Acrobat a cura di SANASI P.: <http://fluby.com/get/407883/Esiodo---Opere-e-Giorni-wwc01bgfd6.html>
- FONGARO M., 2005. *L'Uovo Cosmico: percorsi di un simbolo*. Estovest.net. http://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id_articolo=728
- FRIESE W., 2013. "Through the double gates of sleep" (Verg. Aen. 6.236): cave-oracles in Graeco-Roman Antiquity. In: MAVRIDIS F., JENSEN J.T. (eds). *Stable Paces and Changing Perceptions: Cave Archaeology in Greece*. Archaeopress Publishers of British Archaeological Reports, Gordon House, 276 Bambury Road, Oxford OX2 7ED, England
- HÅLAND J. E., 2009. *Water Sources and the Sacred in Modern and Ancient Greece and Beyond*. *Water History* (2009) 1:83-108. DOI 10.1007/s12685-009-0008-1
- HALBWACHS M., 1950. *Space and Collective Memory*. In: *The Collective Memory*, Harper & Row Colophon Books, New York, 1980, 139-149. <http://web.mit.edu/allanmc/www/hawlbachsspace.pdf>
- HILLMANN J., 1996. *Il Sogno ed il Mondo Infero*. Milano, EST, 1996
- JOST M., 2002. *Mystery cults in Arcadia*. In COSMOPOULOS M. B., 2002. *Greek Mysteries*. London-New York, Routledge, 2002
- KERÉNY K., 2009. *Gli Dei e gli Eroi della Grecia*. Il Saggiatore, Milano 2009 (Trad. di Tedeschi V., dell'originale del 1958)
- KUBZANSKY P.E., 1961. *The Effects of Reduced Enviromental Stimulation on Human Behavior: a Review*. In: BIDERMAN A.D, ZIMMER H. (eds): *The Manipulation of Human Behavior*. John Wiley & Sons, Inc., New York-London
- LEONE M., 2012. *Cultures of invisibility: the Semiotics of the Veil in Early Christianity*. «GAMMA», vol. 20/2012: 273-286
- LEWELLYN-JONES L., 2007. *Houses and veil in ancient Greece*. «British School at Athens Studies», vol. 15. BUILDING COMMUNITIES: house, settlement and society in the Aegean and beyond (2007), pp. 251-25
- LÉVI-STRAUSS C., 1964. *Le cru et le cuit*. It. Trad. : *Il Crudo e il Cotto*. Il saggiatore, Milano 2008
- LÉVI-STRAUSS C., 1967. *Du Miel aux cendres*. It. Trad. : *Dal Miele alle Ceneri*. Il Saggiatore, 2008
- LÉVI-STRAUSS C., 1968. *L'Origine des manières de Table*. It Trad.: *L'Origine delle Buone Maniere a tavola*. Il Saggiatore, Milano, 2010.
- LÉVI-STRAUSS C., 1971. *L'Homme Nu*. It. Trad. *L'Uomo Nudo*. Il Saggiatore, Milano 2008
- MAC LACHLAN B., 2004. *Kore as Nynph, not Daughter: Persephone in a Locrian Cave*. <http://www.stoa.org/diotima/essays/fc04/MacLachlan.html>

- MANGIERI C. A., 2003 (a cura di). *Scansione, traduzione, annotazione e produzione digitale di Le Georgiche (37-30 a. C.), di PUBLIUS VERGILIUS MARO*. Biblioteca dei classici Italiani, www.classicitaliani.it
- MARCHETTI L., 1986. *Slendore e sventura delle Dee Greche*. In: MARCHETTI L. et al.: *Metafore per una Filosofia della Carezza*. Schena Editore, Fasano (BR), 1986
- MARCHETTI L., 2000. *Il Pensiero all'Aria Aperta*. Palomar, Bari, 2000
- MARTINI A., 1883. *Manuale di Metrologia, ossia misure, pesi e monete in uso attualmente e anticamente presso tutti i popoli*. Torino, Loescher. <http://www.braidense.it/dire/martini/indice.htm>
- MASARACCHIO S., 2016 (a cura di), *ODISSEA, trad. di PINDEMONTI I.*: <http://www.aiutamici.com/ftp/eBook/ebook/Omero%20-%20Odissea.pdf>
- MASON C., 2006. *The Nuptial ceremony of ancient Greece and the articulation of male control through ritual*. «Honors Projects. Paper» 5. http://digitalcommons.macalester.edu/classics_honors/5
- MAVRIDIS F., JENSEN J.T., KORMAZOPOULOU L., 2013. *Introduction*. In: MAVRIDIS F., JENSEN J.T. (eds). *Stable Paces and Changing Perceptions: Cave Archaeology in Greece*. Archaeopress Publishers of British Archaeological Reports, Gordon House, 276 Bambury Road, Oxford OX2 7ED, England.
- MEAD G. R. S., *The Orphic Theogony*. Edited by M. Euser, 2009. <http://meuser.awardspace.com/NeoPlatonics/OrpheusChap7.pdf>
- MERCED-OWNBEY J., 2008. *Roman Isis and the pendulum of tolerance in the Empire*. «Inquiry», vol. 9/2008. <http://scholarworks.uark.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1125&context=inquiry>
- MONTAGNANI S., 2008. *Riflessioni sul ruolo della donna a Locri Epizefirii. Culturalità femminile e mondo dorico in una prospettiva di "Gender Archaeology"*. Quaderni di Donne e Ricerca 10/2008. ISSN: 1827-5982. https://www.cirsde.unito.it/sites/c555/files/allegatiparagrafo/23-05-2016/quaderno_montagnani.pdf
- MONTELLO D. R., MOYES H., 2012. *Why Dark Zones are Sacred. Turning to Behavioral and Cognitive Science for Answers*. In: MOYES H. (ed.). *In Sacred darkness: a Global Perspective on the ritual use of caves*. Boulder: University Press of Colorado
- MORRA C. 2013. *Storia documentata della Cattedrale di Gravina in Puglia*. In (a cura di): LORUSSO G., CALCULLI L., CLEMENTE M., 2013. *La Basilica Cattedrale di Gravina nel Tempo*. LAB edizioni, Altamura (BA)
- MOYES H., 2012. *In Sacred darkness: a Global Perspective on the ritual use of caves*. Boulder: University Press of Colorado
- NARDONE D., 1922. *Notizie storiche sulla città di Gravina dalle sue origini all'Unità d'Italia, IV edizione*. Modugno (BA), Pubblicità e Stampa, 1990
- NASSAUER J.I., 1995. *Culture and changing landscape structure*. *Landscape Ecology*, vol. 10, no 4, pp. 229-237 (1995). SPB Academic Publishing bv, Amsterdam
- NAVEDORO G., 2006. *Le Chiese Rupestri di Gravina in Puglia*, Il Grillo Editore, Gravina
- NAZZI A., 1994. *Ferri per cavalli, buoi ed asini dal Medio Friuli*. Quaderni Friulani di Archeologia, IV/1994; 117-146
- NEUMANN E., 1953. *La Luna e la Coscienza Matriarcale*. «Rivista di Psicologia Analitica» 2/1971, pagg. 280-319, trad. di GIULIANI TALARICO M.. [http://www.rivistapsicologianalitica.it/v2/PDF/2-2-1971-Il simbolo/Il n2 1971 cap2.pdf](http://www.rivistapsicologianalitica.it/v2/PDF/2-2-1971-Il%20simbolo/Il%20n2%201971%20cap2.pdf)
- PARKER R., 2005. *Polytheism and Society at Athens*. Oxford University Press, 2005

- PIERCE N., 2006. *The archaeology of sacred caves in Attica*. McMaster University, Hamilton, Ontario. <https://macsphere.mcmaster.ca/bitstream/11375/10306/1/fulltext.pdf>
- PERUZZI B., 2016. *Populating Peucetia: Central Apulian Grave Good Assemblages from the Classical Period (late 6th -3rd centuries B.C.)*; https://etd.ohiolink.edu/pg_10?0::NO:10:P10_ETD_SUBID:113148
- PLATONE. *SIMPOSIO*. Edizione Acrobat a cura di SANASI P.: <http://www.ousia.it/SitoOusia/SitoOusia/TestiDiFilosofia/TestiPDF/Platone/Simposio.pdf>
- PLATONE. *TEETETO*. Edizione Acrobat a cura di SANASI. P: <http://www.ousia.it/SitoOusia/SitoOusia/TestiDiFilosofia/TestiPDF/Platone/Teeteto.pdf>
- PLUTARCO. *Vite Parallele*, XXVII. Lucius Cornelius Sulla. <http://web.tiscali.it/giancyfy/Enciclopedia/Silla.htm>
- PSEUDO APOLLODORO. *Biblioteca*, libro I. <http://www.sunelweb.net/modules/freecontent/index.php?id=594>
- PUGLIESE CARRATELLI G., 1988 *L'Orfismo in Magna Grecia*. In PUGLIESE CARRATELLI (a cura di): *Magna Grecia. Religione, Pensiero, Letteratura e Scienza*, Milano, Elettta, 1988
- RAICHLE M. E., MINTUN M. A., 2006. *Brain Work and Brain Imaging*. «Annual Review of Neuroscience», 2006. 29:449-476
- RAICHLE M. E., SNYDER A., 2007. *A default mode of brain function: A brief history of an evolving idea*. «Neuroimage», 37 (2007): 1083-1090
- RASO F., 2010. *Un Rito Apotropaico*. In: Dizionario Italiano Olivetti. <http://www.dizionario-italiano.it/linguamadre/articolo.php?art=229>
- RICKS S. D., RICKS S. S., 2011. *With her gauzy veil before her face: the veiling of women in antiquity*. In: *Beautiful Harvest: Essays in honor of S. Kurt Brown*, edited by ANDREW C. SKINNER, D. MORGAN DAVIS, and CARL GRIFFIN, 245-56. Provo, VT: Neal A. Maxwell Institute for religious Scholarship, 2011
- SCARNERA P., 2011. *Logica simmetrica ed attualità dell'Inno Omerico a Demetra: costellazioni materne e separazione/individuazione delle adolescenti*. «RPC- 1/2011: 51-69; RIVISTA DI PSICOLOGIA CLINICA – Rivista Telematica a Carattere Scientifico»; https://www.researchgate.net/publication/299532546_Logica_simmetrica_ed_attualita_dell'Inno_Omerico_a_Demetra_costellazioni_materne_e_separazioneindividuazione_delle_adolescenti
- SCARNERA P., 2015. *Madonna della Stella. Creare, regolare e curare le comunità con le storie e con i luoghi*. Armando editorie, Roma
- SCARNERA P., 2016: *Myth as a tool for Human Behavior Setting*. International Journal of Social Science Studies; Vol.4, No 7, july 2016: 1-25. URL: <http://dx.doi.org/10.11114/ijsss.v4i7.1612>;
- SCARNERA P., 2017. *Nuove evidenze sull'Area Padre Eterno di Gravina in Puglia*. <https://www.archeomedia.net/pasquale-scarnera-nuove-evidenze-sullarea-padre-eterno-di-gravina-in-puglia/>
- SCHINCO G., 2010. *Gravina tra tardo Neolitico e Tardo Romano*. Centro ricerche di storia religiosa in Puglia, Gravina in Puglia.
- SCHINCO G., MORRA C., 2007. *La chiesa rupestre della Madonna della Stella a Gravina in Puglia*. In: PASCULLI FERRARA M., DONOFRIO DEL VECCHIO D. (a cura di). *Angeli, Stemmi, Confraternite*. Schena Editore, Fasano (BR), 2007

- SKEATES R., 2013. *Constructed caves: transformations of the underworld in prehistoric southeast Italy*. In: MOYES H., 2012 (ed.). *In Sacred darkness: a Global Perspective on the ritual use of caves*. Boulder: University Press of Colorado
- SIRAGO V. A., 1989. *Silla a Gravina* (83 a. C.). www.sirago.net/upload/1989_Silla_a_Gravina.pdf
- SORKIN RABINOWITZ N., 2011. *Greek Tragedy: a Rape Culture?*. «EuGeStA», n° 1, 2011
- SPINETO N., 2004. *La panspermia degli Anthesteria*. «Revista de Ciencias de las Religiones Anejos» 2004, XII, pp. 141-146
- SPORN K., 2013. *Mapping Greek Sacred caves, Features, Cults*. In: In: MAVRIDIS F., JENSEN J.T. (eds). *Stable Paces and Changing Perceptions: Cave Archaeology in Greece*. Archaeopress Publishers of British Archaeological Reports, Gordon House, 276 Bambergy Road, Oxford OX2 7ED, England
- THEODOSSIOU E., MANIMANIS V. N., DIMITRIJEVIC, MANTARAKIS P. Z., 2011. *Sirius in ancient Greek and Roman literature: from the orphic Argonautics to the Astronomical Tables of Georgios Chrysococca*. «Journal of Astronomical History and Heritage», 14(3), 180-189 (2011)
- USTINOVA Y., 2009. *Caves and the ancient greek mind. Descending underground in the search of the ultimate truth*. Oxford University Press Inc., New York
- VENEZIANO G., 1999. *La stella Sirio tra scienza, storia e mito*. Osservatorio Astronomico di Genova, ver. 1.0, anno 1999
- VOLPE G., 2011. *Vagnari nel contesto dei paesaggi rurali dell'Apulia Romana e Tardoantica*. In: SMALL A. M. (a cura di): *Vagnari. Il villaggio, l'artigianato, la proprietà imperiale*. Edipuglia, Bari
- WISS. R., 1948. *A Story of Shears and Scissors*. J. Wiss and Sons, 1848-1948, Newark; <http://jwissandsons.com/shears-scissors.pdf>