

Adele Migliozi

Il paesaggio sacro di Cuma e il culto di frontiera della dea Mefite: appunti e riflessioni

Abstract: L'articolo indaga le dinamiche di formazione dei culti cumani, esito della stratificazione etnica e culturale che ha luogo nella Campania antica. Il suo paesaggio sacro conosce una fase di focalizzazione sulla ritualità ctonia dell'Averno, in virtù dei rapporti tra le élites campane ed italiche: le medesime caratteristiche ambientali, infatti, si riproducono nel santuario di Mefite, nella Valle d'Ansanto, dove tale dea della mediazione sovrintende alle dinamiche interculturali di frontiera tra *Campani* e *Samnites Hirpini*.

Abstract: The article investigates on how the Cuman cults formed, as an outcome of the ethnic and cultural stratification which takes place in ancient Campania. Its sacred landscape goes through a phase in which these cults focus on the chthonic rituality of the Avernus, by virtue of the relationships between the Campanian and Italic elites: the same environmental features are reproduced in the sanctuary of Mephitis, in the Ansanto Valley, where this goddess of mediation oversees the intercultural dynamics of the frontier between *Campani* and *Samnites Hirpini*.

Parole-chiave: Cuma; Eubea; Mefite; culti; frontiera

Keywords: Cuma; Euboea; Mephitis; cults; frontier

Adele Migliozi ha conseguito la Laurea Magistrale in Filologia, letterature e civiltà del mondo antico presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II. Autrice di contributi in pubblicazioni collettive, nutre un vivo interesse per la scrittura e il mondo della comunicazione, collaborando con una testata web.

E-mail: adele.migliozi@gmail.com

La colonizzazione euboica in Campania e la fondazione di Cuma

La fertile piana di Cuma ha intessuto le sue millenarie vicende con quelle dell'intero territorio flegreo, cui si accompagna il senso di un antico valore sacrale, per le particolari forme che la natura vi ha assunto, alle quali essa deve la sua suggestività e vitalità. La storia del suo processo di articolazione culturale è – come è noto – l'esito di una complessa stratificazione etnica e culturale sottesa alla storia della Campania antica, luogo di incontro, simbiosi ed assimilazioni operate nel tempo.

Le dinamiche di formazione del pantheon cumano e i conseguenti contatti con le popolazioni italiche avviate dalla πόλις, forte del proprio prestigio religioso, prendono avvio dalla storia più antica della Grecità occidentale, ovvero dai remotissimi contatti tra Egeo e Mediterraneo che arretrano già al II millennio a.C., nelle tracce di antichissime rotte percorse da genti microasiatiche e minoiche¹. La colonizzazione euboica in Campania e la fondazione di Cuma si inseriscono, infatti, nel quadro variegato della mobilità arcaica nel Mediterraneo: sono ormai acquisizione indiscussa della ricerca degli ultimi decenni le frequentazioni delle coste italiane, della Sicilia, della Sardegna e della Spagna da parte di naviganti ellenici che, fin dai secoli XV-XIV, cioè dalla fase di pieno sviluppo della civiltà micenea, intrattennero rapporti commerciali con le comunità indigene che abitavano lungo le coste delle terre occidentali². È l'aristocrazia euboica il motore di tale condivisione di spazi, fatta di movimenti e frequentazioni, ovvero esperienze che, pur non definendosi in insediamenti stabili di comunità fuori dalla patria, conducono comunque a uno scambio di uomini, prodotti e tecnologie, che vede per molti decenni Eubei e Fenici concorrenti sul Mediterraneo³.

La funzione principale di questo incremento di relazioni è di natura commerciale: la specializzazione del commercio mediterraneo e il conseguente infittirsi della trama dei traffici determinano, tra VII e VI secolo, il sorgere di ἐμπόρια, spazi ed istituzioni appositamente

riservati agli stranieri commercianti, approdi nati in funzione dello scambio e tutelati da un'autorità garante⁴. Questo «Méditerranée des emporia»⁵ consente di offrire uno sbocco agli interessi commerciali di grandi famiglie e autentiche dinastie di commercianti greco-orientali dal VII secolo e, in gran parte, nel corso del VI secolo, laddove i santuari diventano il principale elemento di mediazione tra gli indigeni, padroni del territorio, e i Greci che occupavano lo spazio dell'ἐμπόριον⁶.

È nell'ambito delle dinamiche di proiezione mediterranea nel corso di questa «Age of Experiment»⁷, la cui energia seppe tenere insieme una trama multietnica di relazioni, che si inseriscono gli Eubei, assidui frequentatori di questo mare nel segno delle interazioni produttive con altre terre e naviganti, non più, o non solo, greci. L'Eubea si rivela come un ambiente di grande interesse storico per la lunga persistenza di forme politiche di tipo arcaico: a Calcide, infatti, in età arcaica, si conosce una forma di società aristocratica a caratterizzazione equestre, gli ἵπποβόται, chiaramente connessa a pratiche ippotrofiche e ancorata agli ideali eroici fissati dal modello omerico⁸.

Saranno i membri di questa aristocrazia della prima età del Ferro, che precocemente superano l'isolamento caratteristico della dark age, a veicolare la transizione dalla fase iniziale ed evanescente di mobilità a quella concretamente insediativa, rendendosi propulsori della colonizzazione in Occidente e del cristallizzarsi della forma-πόλις. Si inseriscono in tale contesto di mobilità i primi contatti con l'Etruria da parte di τεχνῖται, giunti individualmente senza alcuna spinta organizzata, sfruttando le reti commerciali esistenti, al fine di scambiare le proprie conoscenze tecnologiche⁹. Nel contesto strutturato del mondo indigeno della Campania costiera si inserisce l'esperimento inedito del centro di Pithecusa, che apre l'epoca della cosiddetta 'colonizzazione' e si configura come «un elemento ordinatore, destinato a canalizzare gli scambi tra Oriente e Occidente»¹⁰. Essa è da valutarsi come l'esito dell'iniziativa di ναύκληροι euboici che, inseritisi in un vasto intreccio di relazioni 'pre-coloniali' ad ampio raggio, compiono «una impresa senza

precedenti»¹¹, tentando di insediarsi oltremare e adattandosi al contesto peculiare, peraltro attratti dalla presenza etrusca ugualmente legata all'estrazione mineraria: con Pitechusa si giunge, insomma, a quella che è stata considerata pittorescamente «l'alba della Magna Grecia»¹².

Riguardo alla fondazione di Cuma, va innanzitutto rilevata la sua posizione di punto di incontro di diverse esperienze culturali, data la propensione cumana ad accogliere, nell'ambito più riservato del corredo funerario, segni di culture allogene¹³. La straordinaria ricchezza e complessità delle sepolture attestano l'esistenza nel territorio di Cuma, già dalla metà dell'VIII secolo, di membri dell'aristocrazia euboica che intrattenevano rapporti con gli indigeni di pari rango in quei nuovi territori, percepibile dai corredi che conservano tracce di un'intensa circolazione di beni tra ambiti culturali diversi¹⁴.

La ricerca archeologica in atto mostra, nello spazio delle mura, il processo di occupazione e costruzione della città tra VIII e VI secolo¹⁵. Quanto alle testimonianze letterarie, se ne evince un quadro parimenti disarticolato: Strabone¹⁶, infatti, conferisce il primato delle fondazioni coloniali a Cuma, considerata παλαιότατον κτίσμα· πασῶν...πρεσπυτάτη τῶν τε Σικελικῶν καὶ τῶν Ἰταλιωτίδων, mentre Livio¹⁷ e Flegonte di Tralles¹⁸ attingono a tradizioni in cui Pithecusa è una fondazione che precede Cuma¹⁹.

Benché numerose testimonianze dichiarino Cuma colonia calcidese²⁰, componenti eretriesi hanno avuto certamente un ruolo, come riferiscono Dionigi²¹ e Pseudo Scimno: quest'ultimo in particolare fa esplicito riferimento alla presenza di Αἰολεῖς insieme ai Χαλκιδεῖς quali elementi del contingente giunto a Cuma in Opicia²². Peraltro, tale rapporto con le componenti eoliche è comprovato dalla coscienza che Cuma e il mondo euboico avevano delle loro origini eoliche, recepite dalle tradizioni calcidesi in Campania, e riceve in special modo conferma dal nome della fratria napoletana degli *Eumelidai*²³: essa riconosce, infatti, il proprio θεὸς πατρῶος in Εὐμηλος, cui allude il poeta napoletano Stazio²⁴ nell'enumerare gli

dei patri di Neapolis, che egli considera depositaria delle tradizioni ecistiche cumane.

Cuma si configurava come un naturale polo di attrazione per le sue preziose e abbondanti risorse minerarie, punto di convergenza dei traffici navali nel Tirreno con le zone metallifere dell'Etruria, della Sardegna e dell'Iberia, fruendo altresì di una posizione strategica per la proiezione sul Tirreno e per i contatti con le élites latine ed etrusche. La conquista della pianura ha avuto luogo presumibilmente nel corso del VII secolo: lo scontro di Eracle con i Giganti per il possesso del Κυμαῖον πεδίων²⁵, che Strabone chiamerà Φλέγγρα ο Φλεγραῖον πεδίων²⁶, segnano l'operazione culturale di presa di possesso, da parte dell'eroe civilizzatore, di una realtà empia e selvaggia. L'immaginario calcidese, infatti, appare dominato da tradizioni cosmogoniche relative a battaglie mitiche: del resto, i Cumani conseguono la loro vittoria grazie a un giovane valoroso, che nello scontro assolve la medesima funzione di Eracle nella grandiosa battaglia degli dei contro i Giganti: Aristodemo²⁷.

La crisi dell'aristocrazia cumana tra VII e VI secolo e l'ascesa di Aristodemo

La storia di Cuma si sviluppa come storia di una comunità politica autonoma, che può contare sul controllo di una χώρα alquanto estesa, ubicata in una posizione di frontiera, non gravitando tanto verso il mondo politico magnogreco, quanto piuttosto alimentandosi del dialogo con le élites latine ed etrusche²⁸.

Lo studio delle necropoli di fine VIII-inizio VII secolo ha consentito di accertare l'esistenza di una società ormai fortemente stratificata e gerarchizzata, che si fonda su una costituzione avita, designata da Dionigi di Alicarnasso come πάτριος πολιτεία²⁹, al contempo aristocratica e oligarchica³⁰.

Tuttavia, nella seconda metà del VI secolo, in concomitanza con l'apparire di Aristodemo sulla scena politica della città, si palesa una realtà diversa: a Cuma, infatti, la ricerca archeologica rivela una fase di riorganizzazione urbanistica, all'interno della quale le necropoli

mostrano i segni di un innovativo rimescolamento che rispecchia la trasformazione in atto dell'originario assetto sociale³¹, esito della nuova struttura scaturita dalla tirannide, che si erge su basi politico-sociali più estese³². Nel suo ampio *excursus*, Dionigi³³ racconta che l'esordio militare di Aristodemo si verifica nella battaglia di Cuma del 524, allorquando questi militava tra i cavalieri, emergendone per valore dopo l'uccisione del comandante nemico; da qui ha inizio la sua carriera di leader giunta all'apice con la strategia del 504 nella spedizione contro Arrunte, figlio di Porsenna³⁴.

Aristodemo dà avvio alla sua carriera, descritta secondo schemi formalizzati: dopo aver sterminato gli aristocratici, assediato i punti strategici della πόλις e provveduto al disarmo dei cittadini, con abilità oratoria si fa προστάτης τοῦ δήμου rendendosi portatore di istanze popolari, attaccando le appropriazioni di beni comuni da parte dei δυνατοί; successivamente si fa proclamare dal popolo στρατηγός αὐτοκράτωρ, assicurando democrazia, libertà e uguaglianza, procedendo all'abolizione dei debiti, alla redistribuzione delle terre e all'instaurazione di una costituzione democratica³⁵.

Il racconto dionigiano si chiude con la fine del tiranno, rovesciato dal movimento insurrezionale realizzato dagli orfani degli aristocratici uccisi; essi, nondimeno, grazie ai rapporti di ξενία intessuti con gli esuli rifugiati a Capua e all'aiuto dei mercenari Campani, sotto la guida dei figli dell'ipparco Ippomedonte, rivale di Aristodemo, penetrano di notte nella città e massacrano nel sonno il tiranno e la sua famiglia³⁶. È evidente, dunque, in Dionigi la preminenza della contrapposizione con gli aristocratici e l'attenzione alla periferia del territorio cumano, suggerendo una prospettiva neapolitana, laddove l'aristocrazia responsabile dell'abbattimento della tirannide, conscia della frattura storica prodottasi all'interno della πόλις, interrompe le proprie relazioni con l'orizzonte cumano³⁷.

La caduta della tirannide non garantisce, tuttavia, alla πόλις greca più saldi equilibri politici: primo segnale della fragile coesione della compagine cumana è la fondazione di Neapolis, che nasce all'interno della χώρα cumana, frazionandola, cui fanno seguito le difficoltà legate all'alterazione dei rapporti di forza nel golfo cumano,

sicché la memoria della città greca persisterà solo «all'ombra della grecità campana», viva nell'eredità neapolitana³⁸. Inoltre, la riscossa della fazione aristocratica, segnando la fine della tirannide aristodemea, fa emergere un'esigenza di rifondazione sia politica che culturale, che sarà cruciale nel delinearsi del pantheon precipuo, non solo recuperando quello avito, ma promuovendo un'interessante risemantizzazione, anche in dialogo con le popolazioni anelleniche.

Il pantheon cumano tra continuità e mediazione

La sfera culturale costituisce senza dubbio una componente rilevante del processo fondativo dell'ἀποικία cumana, sicché una rassegna dei culti euboici arrivati in colonia implica una valutazione sia delle diverse componenti che hanno contribuito alla sua formazione, sia della provenienza degli ἀποικοί dai diversi centri.

I fenomeni di conservazione in area coloniale documentano una religione greca ancora in piena formazione: in relazione a Cuma, si evidenziano in special modo talvolta un'amplificazione delle funzioni delle divinità giunte in colonia³⁹, talvolta una valorizzazione di alcuni tratti meglio adatti al nuovo centro, unitamente a continue rielaborazioni identitarie parallele allo svolgersi della vita della città⁴⁰.

È possibile osservare una prima fase di VII secolo dell'architettura templare, risalente alla fondazione e legata al processo di territorializzazione del pantheon identitario dei coloni, gravitante intorno all'acropoli, e una seconda fase di VI secolo, nel corso della quale ha luogo un consistente processo di monumentalizzazione, di configurazione sacra del territorio e di maggiore articolazione, legato alla progressiva strutturazione urbana e territoriale di Cuma, in concomitanza con i processi legati alla tirannide di Aristodemo⁴¹. Dal punto di vista topografico, le evidenze materiali e immateriali legate al sacro e le loro reciproche interrelazioni determinano il costituirsi di un 'paesaggio religioso' gravitante intorno a due poli: l'acropoli, maggiormente legata al pantheon dei coloni greci, e il lago d'Averno, che è il luogo della religiosità indigena.

Il quadro che abbiamo dei più antichi culti di Cuma ci fa intravedere,

per il momento della fondazione, una comunità che si identifica nelle principali divinità di ogni pantheon di città greca; tuttavia, mentre ad alcune divinità è dato un ruolo 'guida', configurandosi come le più importanti nella nuova πόλις, altre sono inserite nel nuovo contesto con funzioni identiche ma ricevendone minore attenzione⁴².

Indiscutibile risulta il ruolo fondamentale di Hera a Cuma, i cui tratti caratteristici consentono di evidenziare l'importanza attribuita ad essa dai coloni nel periodo di formazione della πόλις greca⁴³. L'Hera cumana, infatti, appare come una divinità che sovrintende alla navigazione e agli scambi tra interno ed esterno: tale ruolo di garante dei rapporti con lo straniero è desumibile dall'ubicazione dei suoi santuari presso il luogo di sbarco dei coloni e presso la foce dei fiumi⁴⁴. Inoltre, giacché la figura primitiva di Hera appare quale divinità guerriera, intimamente legata con l'intera natura vegetale e animale⁴⁵, ad essa probabilmente si rivolgevano i coloni durante la fase organizzativa del nuovo insediamento. Il ruolo di Hera, dunque, è quello di favorire l'affermazione della comunità greca nelle nuove terre e il soddisfacimento delle necessità primarie dei coloni, proteggendoli nei loro viaggi per mare, accompagnandoli al momento dello sbarco ed in occasione di eventuali scontri con le popolazioni del luogo⁴⁶.

I forti tratti di arcaicità del culto di Demetra si deducono dalle caratteristiche di divinità archegete di Cuma, che le sono attribuite dal campano Velleio Patercolo⁴⁷, che suggeriscono di porre l'arrivo della dea contestualmente ai primi ἄποικοι. Proteggendo le messi e la fecondità femminile, Demetra garantiva la stabilità e la crescita della comunità politica già formata, sicché il nuovo centro, ormai lontano dal momento formativo, affidava sempre più a Demetra la tutela nell'acquisizione di nuove terre da coltivare⁴⁸. Inoltre, il culto demetriaco si carica di una funzione fondamentale nella regolamentazione dei rapporti tra i cittadini all'indomani della caduta della tirannide, in quanto connesso a una divinità non solo garante dei νόμοι della πόλις ritornata all'ordine, ma anche tutrice della coesione delle differenti componenti⁴⁹.

Anche Apollo è attestato fin dall'inizio nella colonia come divinità archegete della città: un'epigrafe rinvenuta tra i resti del tempio di Apollo a Cuma conferma il carattere peculiare del culto nella colonia, poiché il dio è citato espressamente come *Cumanus*⁵⁰. In questo caso, la presenza della Sibilla e il legame con l'Averno caratterizzano il culto in senso oracolare e ctonio⁵¹. Esso costituisce uno dei culti più significativi per la Grecia, per la Magna Grecia e in particolare per i Campi flegrei, nell'ampio spettro di attribuzioni che in esso si sovrappongono, dall'ambito medico-terapeutico a quello mantico: unitamente ad Hera, infatti, il culto apollineo pare essere stato quello che Calcidesi ed Eretriesi condussero con loro come guida al momento della partenza, recando insita in sé la funzione dell'οἰκίσειν, ovvero dell'atto fondativo, provvedendo al passaggio dal selvatico all'addomesticato⁵². Guida degli ecisti, difensore e custode della nuova fondazione, dalle funzioni salutari, egli conserva a Cuma una connotazione delia, presumibilmente connessa con il patrimonio di tradizioni eoliche della componente euboica giunta in colonia⁵³.

Eumelo, il dio a cui rimanda la fratria neapolitana degli *Eumelidai*, si trova al centro di un complesso mitico e culturale impregnato di memorie greche, dal quale emerge il suo importante ruolo in ambito neapolitano e cumano⁵⁴. Nella tradizione ripresa da Stazio, infatti, che si configura quale fedele portato della continuità Cuma-Neapolis, l'eroe è citato tra i *dii patrii* di Neapolis⁵⁵, descritto dal poeta nel gruppo statuario con lo sguardo adorante rivolto verso l'uccello fermo sulla spalla di Apollo⁵⁶: ne consegue la sua stretta associazione alla fondazione di Cuma, quale mitico ecista. Sua referente è l'Eolide tessala, giacché Eumelo è figlio di Admeto ed Alceste, dunque *Aiolides* sia sul versante paterno che materno; sicché, attraverso il nesso tra Apollo e Admeto, anche il culto di Eumelo appare specifico e riporta, per il tramite della componente cumana di Neapolis, al patrimonio mitico-religioso di Eretria ed al retroterra tessalo di questa⁵⁷.

L'importanza del culto neapolitano dei Dioscuri è particolarmente sottolineata da Stazio⁵⁸, che evidenzia come anche essi fossero

onorati dalla fratria degli *Eumelidai*⁵⁹ e ritenuti *dii patrii* della città⁶⁰. Il culto rimanda all'importanza della cavalleria e ben si confaceva a una fondazione di ἵπποβόται⁶¹ dalle solide tradizioni equestri ed iniziatiche⁶²: tale legame con la sfera guerriera sarà notevole anche a Neapolis⁶³ ed assumerà una rilevanza politica nella gestione dei rapporti con Roma, svolgendo una notevole funzione di mediazione cumano-laziale, avendo quale orizzonte di riferimento la sfera guerriera legata alla cavalleria e al passaggio all'età adulta, in qualità di divinità «patrons des soldats et des éphèbes»⁶⁴.

Infine, le testimonianze più significative relative ad Eracle a Cuma fanno capo alla Gigantomachia e alla costruzione della via costiera tra il mare e l'Averno⁶⁵. Queste tradizioni si presentano con un'ottica assolutamente cumana e sono da attribuirsi al mondo euboico, data la presenza di una serie di testimonianze concordi nell'affermare che la Gigantomachia sia connessa con un luogo chiamato Φλέγρα da porsi nella Calcidica o nella pianura Cumana, aree del mondo greco colonizzate entrambe dagli Euboici: proprio nell'identità, dunque, del nome Φλέγρα è da vedersi l'apporto euboico, alla luce della comune visione di una colonizzazione apportatrice di ordine e civiltà in ambiti prima dominati dal disordine e dalla violenza dei mitici Giganti. Si tratta, pertanto, di un culto emblematico della vittoria sui Giganti e dunque della 'civilizzazione' recata dai coloni nella pianura campana⁶⁶.

Cuma, pertanto, conserva molteplici elementi 'metropolitani' e talvolta li rielabora, dando spazio a divinità che esaltano il proprio hinterland agricolo.

La ritualità ctonia in Campania e i rapporti culturali nelle dinamiche interetniche

Un secondo polo di convergenza e risemantizzazione dei culti greci è costituito dal lago d'Averno, punto d'incontro con le genti italiche sul piano culturale: Cuma, infatti, a differenza della maggiore conservatività di Neapolis, motivata dalla sua esigenza di un radicamento identitario, ha bisogno di una rifondazione anche

culturale dopo il ritorno degli esuli, che si riscontra nel processo d'imposizione di un proprio immaginario al paesaggio religioso e alla sfera culturale locale. Ne risulta l'immagine di una πόλις che non solo tende a sottolineare la sua proiezione verso il Mediterraneo e l'Egeo, ma che si relaziona altresì alla sua χώρα e alle popolazioni anelleniche⁶⁷.

La sorprendente presenza di peculiarità e fenomeni tellurici che caratterizza il paesaggio sacro campano ne suggerisce una lettura culturale, condivisa anche dagli altri gruppi etnici stanziati in Campania, ampiamente improntata ai miti, agli eroi e alle figure mostruose, mediante i quali i primi Greci che approdarono a quelle coste avevano interpretato, sotto la suggestione della παιδεία epica, la natura caratteristica dei luoghi. Essi erano letti come popolati dai Giganti, teatro delle imprese di Eracle, sede di una porta di accesso al mondo degli Inferi, di demoni sotterranei e di un grande centro oracolare legato alla comunicazione con i morti, cui presiedevano Ade e Persefone, in seguito anche Ecate⁶⁸.

Inserendo in uno sfondo tirrenico i viaggi di Odisseo, centrati nello Stretto, l'Averno risulta recepito come la sede dell'incontro dell'eroe con le anime dei morti, per gli innumerevoli elementi che suggeriva per questa identificazione: le acque stagnanti del Fusaro⁶⁹; le acque calde dell'area di Baia, assimilate all'infuocato Piriflegetonte dell'Ade; il lago Lucrino, accomunato al Cocito o all'Acheronte⁷⁰; il lago d'Averno, circondato da fetide esalazioni sulfuree⁷¹, letali per gli uccelli, donde la denominazione di Ἰαορνός⁷².

L'area flegrea, pertanto, in quanto immersa in vistose manifestazioni vulcaniche ed aspetti mortiferi, acquisì fama come uno dei più diretti accessi all'aldilà, ovvero come un Πλουτώνιον ο Κερβέριον⁷³, in connessione con il μαντεῖον della Sibilla, interprete femminile e tramite ai mortali per i responsi divini⁷⁴. A conferma dell'avvenuta identificazione di questo luogo con una via di accesso agli inferi, vennero localizzati nell'area dell'Averno unitamente a un oracolo dei morti⁷⁵ i culti, di cui si è già discusso nel precedente capitolo, di Ade e di Kore⁷⁶, di Brimò-Ecate-Artemide τρίμορφος⁷⁸ e di Calipso⁷⁸, connessa secondo Esiodo allo Stige⁷⁹.

L'idea dell'esistenza di un nesso tra i simulacri dei defunti e le forze occulte sprigionate dalle fenditure della terra si forma naturalmente in ogni tempo e in ogni cultura; e verosimilmente i Greci giunti in area flegrea trovarono che le genti autoctone intendevano l'esistenza di fenomeni ignei e cavità fumogene in forme da essi stessi non dissimili. In questa cornice la tradizione religiosa indigena, pur conservando inalterata la sua intima essenza, ha conosciuto forme di integrazione culturale e cultuale con i coloni greci.

Il culto della dea Mefite nella Valle d'Ansanto

Il santuario di *Mefitis* d'Ansanto si inserisce in tali dinamiche interculturali 'di frontiera', per i molteplici caratteri che consentono di introdurre la divinità ivi venerata in un sistema religioso e cultuale in condivisione con l'area flegrea. La cornice ambientale, analogamente caratterizzata da fenomeni paravulcanici e dalle acque che sboccano dalla terra, unitamente alla connessa connotazione ctonia ed oracolare, rendono questo suggestivo culto interpretabile come esito di dinamiche relazionali di frontiera, riconducibile alla comune origine locale dei culti, in entrambi i casi iscritti in un paesaggio critico e liminare.

Virgilio e l'esegesi virgiliana contribuiscono al recupero di questo sito, in un'epoca in cui esso viveva una fase di regresso⁸⁰. Il poeta latino, infatti, nel menzionare l'Ansanto, ne descrive la cornice ambientale nei termini di un classico *locus horridus* rientrante nei *mirabilia*: un paesaggio sacro non antropizzato, santuario *sub divo*, a cielo aperto, caratterizzato dalla presenza di un'oscura foresta, di un lago ribollente e di *spiracula*⁸¹. Il poema virgiliano, inoltre, suggerisce un'interessante associazione di Mefite con Fauno e Albunea⁸², la ninfa delle sorgenti sulfuree di *Aquae Albulae*⁸³, che sarà conosciuta in età tardo-repubblicana come *Sibilla Tiburtina*. Tale stretto legame intercorrente tra la Valle d'Ansanto e *Aquae Albulae*, sede dell'oracolo di Fauno, alimentato anche della comune presenza del bosco fitto e del fragore dell'acqua nella caratterizzazione di entrambi i paesaggi, costituisce un elemento in direzione di una funzione oracolare della

sede d'Ansanto⁸⁴. Tale connotazione mantica rende ulteriormente associabile il sito irpino all'Averno quale sede della Sibilla, tant'è che le proposte etimologiche maggioritarie interpretano il nome della dea Mefite o come 'colei che sta nel mezzo' o come 'colei che si inebria'⁸⁵.

Si tratta, peraltro, di una dea non precisamente inquadrabile in un sesso, dal momento che Servio attesta una sua reduplicazione al maschile come paredro di Leucothea, divinità marina del golfo neapolitano connessa alla rigenerazione attraverso la morte in acqua⁸⁶. Il parallelismo tra la neapolitana Leucothea e la *Mefitis* d'Ansanto ne emerge come estremamente significativo, risultando entrambe le divinità associate a una connotazione acquatica e a una valenza soterica e terapeutica⁸⁷. Questa corrispondenza di tratti peculiari e ambiti di pertinenza acquista un'importanza ancor più pregnante in considerazione della riproduzione in quest'area, nel cuore dell'insediamento dei *Samnites Hirpini*⁸⁸, del medesimo contesto geoambientale presente nell'area dell'Averno cumano, analogamente gravitante intorno a una fonte idrotermale, a un *lucus* e a una ritualità ctonia di forte fascinazione. Da ciò si potrebbe intendere il legame Leucothea-Mefite come esito di un culto di contatto inscrivibile nell'ambito di inevitabili dinamiche interetniche.

Rilevante risulta, al contempo, la testimonianza di Servio⁸⁹ che, definendo il sito *umbilicum Italia*, intende evidenziare la sua funzione di mediazione verticale tra terra e cielo, e orizzontale, al centro di un sistema viario che collegava l'entroterra con l'area costiera⁹⁰. Lo stesso Servio rievoca il sacrificio che in questo luogo di così intensa suggestione naturale dovevano effettuare in onore della dea *Mefitis* le primitive genti dell'Hirpinia: il commentatore, infatti, con l'espressione *odore perirent ad aquam adplicatae*, sembrerebbe alludere al fatto che le vittime – presumibilmente i maiali o i buoi della transumanza – non fossero immolate mediante il consueto sgozzamento, ma attraverso un sacrificio incruento condotto per asfissia, secondo quello che egli stesso definisce un *genus litationis*, ovvero un sacrificio beneaugurante, finalizzato

all'ottenimento del gradimento divino⁹¹. In queste mortifere acque sulfuree erano, inoltre, lanciati *ex voto* anatomici, in special modo uteri e mammelle fittili, dunque legati alla sfera riproduttiva, che farebbero pensare a una connessione della dea con una funzione terapeutico-profilattica e una caratterizzazione del culto in senso più definitivamente cererico⁹². In particolare, la connotazione di 'grande madre', riconoscibile nella figura di *Mefitis*, si adatta alla nutrita serie di ξόανα lignei provenienti dall'Ansanto, databili tra il VI e il IV secolo⁹³.

Tutti questi elementi in comune rendono interpretabile il culto di Mefite come frutto di un relazione risalente tra i Greci di Cuma e i *Samnites Hirpini*: il santuario irpino era, infatti, inserito nelle dinamiche interculturali di 'frontiera', legato alla viabilità interna, luogo di transito dall'entroterra appenninico verso la pianura costiera⁹⁴. Questo culto indigeno, aniconico, non segnato, recepisce le forme greche in virtù del loro prestigio culturale, come esito dei rapporti tra le élites campane ed italiche. In questa divinità poliedrica ed ambivalente, dunque, sono compresenti aspetti tipici di una centralità che si disloca tra terra e cielo, riproducendo in verticale la funzione che, similmente, l'area irpina rivestiva in orizzontale tra V e IV secolo: via di penetrazione verso il Lazio, la Campania, la Lucania e l'Apulia, e punto di confluenza e di irraggiamento per la sua centralità spaziale, multi-etnica ed interstatale⁹⁵.

Nella sua fase più antica di V secolo, vicina al momento culminante del processo di formazione dell'ἔθνος dei *Samnites Hirpini*, la Mefite d'Ansanto può avere avuto una funzione legata ai fenomeni di dinamismo migratorio di popolamento italico lungo la direttrice del Tratturo Regio, figurando l'Ansanto come approdo del *ver sacrum* degli *Hirpini*; questo aspetto di frontiera può considerarsi ben legato a un carattere specifico dei gruppi umani che per secoli hanno frequentato l'area del santuario, ossia quello relativo alla cultura della migrazione periodica e dunque alla transumanza⁹⁶. Nell'ambito di una regione dalle caratteristiche peculiari, in cui si creano le condizioni per un rapporto verticale con il mondo infero e superno-orizzontale con il territorio circostante, la dea svolge una

funzione di mediazione culturale rivolta a sostenere l'insediamento dei nuovi venuti, a propiziare la trasformazione agraria di terreni incolti, a garantire un rinnovamento identitario in culture indigene non ancora del tutto sedentarizzate e a stimolare la coesione⁹⁷. In questa prospettiva, un santuario 'mefitico' adempie a un chiaro disegno metaspaziale: sta nel mezzo rispetto a tutti i membri di una comunità interetnica⁹⁸, favorendone il contatto e promuovendo il superamento delle frontiere fisiche, sociali e culturali.

Considerazioni conclusive

Pertanto, è possibile individuare una stratificazione culturale dei culti giunti a Cuma, in un territorio già abitato da indigeni in possesso di una specifica religiosità con caratteristiche primitive. In questa duplicità costante che sottende – nella madrepatria come nelle colonie – diversità e pluralità di funzioni, la frontiera trova nel santuario e nella dimensione culturale un fattore determinante nelle dinamiche di incontro ed integrazione tra Greci e indigeni, ed una «concrete evidence that the indigenous population had begun to incorporate certain Greek features into the original cult practices»⁹⁹. Le frontiere, infatti, ponendosi in maniera ambivalente come chiusure invalicabili e al contempo «poli di apertura»¹⁰⁰, sono anche punti d'incontri e di scambi, i quali sono sollecitati dalla stessa alterità dei vicini. Il sacro, d'altronde, assolve una fondamentale funzione negli sviluppi di acculturazione, sicché le tradizioni elleniche informano di sé e prestano caratteri alle espressioni dei culti italici.

Le aree sacre vivono in stretto rapporto con la viabilità del territorio, non solo quali punti nodali del network culturale, ma anche poli gravitazionali delle comunità di riferimento. In special modo, la Campania antica si staglia sullo sfondo di una complessa dialettica interculturale, innescata dallo stabile contatto con i Greci e dalla ridefinizione degli assetti con le componenti indigene, giacché dall'entroterra appenninico si immettono nella pianura costiera gli itinerari naturali miranti al controllo strategico degli approdi e delle vie di comunicazione.

In tale ottica, la ricorrenza del medesimo paesaggio sacro, connesso a un Πλουτώνιον, a un ritualismo ctonio e a una divinità liminale come Mefitis¹⁰¹, può configurarsi quale culto di contatto, esito delle complesse dinamiche interetniche di penetrazione culturale. Questa grande divinità femminile, dalle poliedriche funzioni, rappresenta, dunque, in via di ipotesi, la proiezione della città sul suo territorio, indizio di connessione con l'entroterra ed espressione di contatti tra i Greci di Cuma e i *Samnites Hirpini* entro una più ampia dinamica di mobilità geografica e sociale.

Nel nuovo contesto si assiste ad una prima fase di stratificazione e territorializzazione dei culti, gravitanti intorno a due poli: l'acropoli, maggiormente legata al pantheon dei coloni greci, e il lago d'Averno, un luogo significativo nella religiosità indigena. Una seconda fase è contrassegnata da un processo di risemantizzazione, nel corso del quale i Cumani impongono il proprio immaginario al paesaggio religioso e alla sfera culturale locale, rendendo l'Averno il luogo della discesa di Odisseo nell'Ade; nel medesimo orizzonte culturale virgiliano viene enfatizzato il legame risalente tra Averno ed Ansanto, riconducibile alla comune matrice indigena dei culti. L'eco di questo processo s'imprimerà saldamente nella percezione del durevole prestigio religioso di Cuma, riconosciuto alla πόλις greca dagli Italici prima, da Roma poi.

Note

- 1 In merito si rimanda a BOARDMAN 1964.
- 2 COLDSTREAM 1964, 47-59.
- 3 DE VIDO 2013, 69-70.
- 4 HDT. II 178 ss.; THUC. I 100,2; HDT. IV 17,1; 20,1; 24; 108,2. Su questo tema specifico si rimanda a MELE, 1979.
- 5 GRAS 1993, 103-112.
- 6 STRABO XVII 118; HDT. II 178-179.
- 7 SNODGRASS, 1980.
- 8 ARCHIL. F 3 West ap.; STRABO X 1,12.
- 9 CERCHIAI 2017, 221-238.

- 10 D'AGOSTINO 2009, 185.
 11 D'AGOSTINO 2009, 172.
 12 RIDGWAY 1984.
 13 D'AGOSTINO 2011, 37.
 14 DOMÌNGUEZ 2007.
 15 D'ACUNTO 2009, 481-522; MELE 2014, 78-79.
 16 STRABO V 4,4.
 17 LIV. VIII 22,5.
 18 PHLEG. TRALL. *FGrH* 257 F 36, X B, 53-56.
 19 In ciò pare evidente l'uso, da parte dei due autori, di tradizioni differenti, interessate ad enfatizzare un aspetto piuttosto che un altro.
 20 THUC. VI 4,5; LIV. VIII 22,5; VELL. PAT. I 4,1; PLIN., *HN* III 6,1; STAT., *Silv.* IV 4,78.
 21 DION. HAL. VII 3,1-2.
 22 Ps. SCIMN. 236-240. Cfr. RAGONE 2003, 25-113.
 23 *IG* XIV 715, 730, 748. Le fratrie neapolitane custodivano nei loro nomi riferimenti alle origini euboiche della colonia.
 24 STAT., *Silv.* IV 8,49.
 25 TIM. *FGrH* 566 F 89 = DIOD. IV 21,5.
 26 STRABO V 4,4; 4,6.
 27 DION. HAL. VII 4,2; 4,3. BIANCHI 2015, 83-108.
 28 LURAGHI 1994, 79. MELE 2014, 79.
 29 DION. HAL. VII 11,4.
 30 DION. HAL. VII 6,5. Mele 2014, 89-90.
 31 VALENZA MELE 1981, 97-124.
 32 D'ACUNTO 2015, 203.
 33 DION. HAL. VII 3-11.
 34 BIANCHI 2015, 83-108; LURAGHI 1994, 82-83.
 35 LURAGHI 1994, 85-93; MELE 2011, 554-561.
 36 LURAGHI 1994, 93-96; MELE 2011, 561-567.
 37 Nel suo resoconto conciso ma completo in *Mul. Virt.* 26 = *Mor.* 261e-262d., invece, Plutarco connette le vicende che decretano la fine della tirannide a un moto interno alla città, patrocinato da quanti avevano in un primo tempo sostenuto e poi osteggiato Aristodemo.
 38 MELE 2014, 135-139.
 39 DE POLIGNAC 1998, 23-34.
 40 BREGLIA 2008, 232.
 41 D'ACUNTO 2015, 173-212.
 42 BREGLIA 2008, 269-270.
 43 Cfr. CIPRIANI 1997, 211-225.
 44 D'AGOSTINO 1994-1995, 93-95.
 45 PARISI PRESICCE 1985, 69. Peraltro Hera, come consorte di Zeus, presiedeva alla vita ed alle manifestazioni atmosferiche, ricollegandosi al suo carattere primitivo di dea della luce e regina del cielo, carattere che la avvicinava a Selene e la opponeva ad Apollo, che impersonava la luce del sole. Tale caratteristica

primitiva è adombrato negli epiteti omerici χρυσόθρονος (*Il.* I 611; XIV 153; XV 5), χρυσοπέδιλος (*Hes. Th.* 454; 952) e λευκώλενος (*Il.* I 55; 195).

46 PRESICCE 1985, 50; BURKERT 1972, 70 ss.

47 VELL. PAT. I 4,1.

48 PARISI PRESICCE 1985, 70-71.

49 BREGLIA 2008, 263-264. Demetra, dea archegeta in un momento in cui Cuma vuole valorizzare il suo hinterland agricolo, riveste, pertanto, un ruolo chiave nel ristabilimento della concordia nella fase post aristodemica, legandosi all'interesse dell'aristocrazia ad avere buoni rapporti col mondo capuano.

50 CIL X 3683.

51 VALENZA MELE 1992, 21-24.

52 BREGLIA 2008, 239; DE POLIGNAC 1998, 23-29.

53 VALENZA MELE 1977, 524; BREGLIA 2008, 243; MELE 2014, 55-76.

54 MELE 2014, p. 57; GIANGIULIO 1985, 152 ss.

55 STAT., *Silv.* IV 8,45-9.

56 Similmente al racconto parallelo relativo all'Apollo archegete di Cirene, contenuto in CALL. *Hymn. Apoll.* 65-68.

57 CALL., *Ap.* 47-49; Schol. D ad II. II 766; Scol. A ad II. XXIII 383; Schol. BT ad II. XXIII 383. In merito si rimanda a MELE-NAPOLITANO-VISCONTI 2005 .

58 STAT., *Silv.* IV 8,52-53; GIANGIULIO 1985, 152-153.

59 IG XIV 715, 730, 748.

60 IG XIV, 748a, 7; 748b, 6.

61 HDT. V 77, 2; VI 100, 1; STRABO X 1, 8, C 447; PLUT., *Per.* 23.

62 STRABO X 3,6 C465; PLUT., *Mor.* 261 E.

63 IG XIV 714 = IGI Napoli I, 1.

64 SALVIAT 1958, 260.

65 DIOD. IV 15,1; V 25,5.

66 VALENZA MELE 1979, 40-51.

67 COLONNA 1991, 25-67.

68 MADDOLI 2013, 187-190. In merito si rimanda a MELE 2019.

69 SIL. IT. XII 126-133; PLIN., *HN* III 5,61.

70 VERG. *Aen.* VI 295-297; SERV. *ad. Aen.* VI 295.

71 HOM. *Od.* X 509; TIM. *FGrHist* 566 F 57; Ps. ARIST. *Mir.* 102; VERG. *Aen.* III 442; VI 118-564; OV. *Met.* XIV 114; STRABO V 4,5 C 244-245; schol. in Aesch. *Prom. vin.* 730B.

72 LUCR. VI 740; VERG. *Aen.* VI 239; STRABO V 4,5 C244; PLIN. *HN* IV 2; XXI 21.

73 STRABO V 4,4 C 243; Ps. SCYMN. 239.

74 Fin dall'antichità appare radicata la consapevolezza che il nome stesso della Sibilla designasse qualsiasi donna capace di predizioni estatiche: Cfr. VARRO *Ant. Div.* fr. 56a, 2 (Cardauns) = LACT. *Div. Inst.* I 6,7; SERV. *ad Aen.* III 445 Thilo. Cfr. POCETTI 1998, 77-78.

75 SOPH. F 748; EPHOR. *FGrHist* 70 F 134; TIM. *FGrHist* 566 F 57 = DIOD. IV 22,2; Ps. SCYMN. 236-242.

76 LYCOPH. *Alex.* 698-710.

77 VERG. *Aen.* VI 14; 35; 69; 118; 247; 254.

78 DIO. CASS. XLVIII 50.

79 MELE 2014, 268.

80 CALISTI 2012, 9-23.

81 VERG. *Aen.* VII 563-571.

82 VERG. *Aen.* VII 81-84.

83 VARRO *ap. Div. Inst.* I 6,2-3; HOR. *Carm.* I 7,12-13.

84 CRISTOFANI 1996, 9-32; CERCHIAI 1999, 235-241; FALASCA 2022, 7-56; MIELE 2010, 209-244.

85 PETRACCIA 2014, 185. Cfr. TORELLI 1990; POCCHETTI 2008. Esaminando la genesi dell'etimo, si osserva come *mefitis* sia interpretabile come teonimo di origine osca, forse derivato da una protoforma **medhio-dhuītis* (lat. *fumus*) da cui *mefifitis* e quindi *mefitis*, cioè 'colei che fuma nel mezzo' oppure dal radicale **medh(u)* (gr. μεθύω, μέθυ) designante 'inebriamento, ebbrezza', con deduzione del significato di 'colei che si inebria'. Prisciano (*Inst.* III 328,5), inoltre, considera *mefitis* una derivazione translitterata del greco μεσῖτις, 'mediatrice'.

86 SERV. *ad Aen.* VII 84 Thilo.

87 GIANGIULIO 1985, 101-154; FERRANDO 2017, 1-18.

88 In origine e fino alla conclusione della guerra tarentina, l'Hirpinia era parte integrante del Sannio; è solo dopo il 268 e la fondazione di *Beneventum* che questo legame si spezza e gli Hirpini appaiono distinti dai Sanniti nella guerra annibalica: cfr. POLYB. III 91,9; LIV. XXII 13,1; 61,11; XXIII 1,1; 37,12; 41,1; 1,13; 41,1; 43,13; XXIV 12. In precedenza, essi fanno tutt'uno con un Sannio che corre in maniera continua tra il Tirreno e l'Adriatico; coerentemente vi sono fonti che collocano Lucani nei Campi Flegrei e al confine con i Volsci, e anche in seguito torna costante la notizia che gli Hirpini erano in origine Sanniti: cfr. Ps. SCYLAX. XI 15; Ps. ARIST. *Mir.* 95; LIV. VIII 19,1-2; STRABO V 4, 12, 250; VI 1, 2, 253; 1, 3, 254; 3, 1, 228.

89 SERV. *ad Aen.* VII 563 Thilo.

90 MELE 2008, 181-202.

91 FERRANDO 2017, 6-14.

92 BOTTINI, RAININI, ISNENGI COLAZZO 1976, 359 ss.; GUZZO 1998, 27-36.

93 FRANCIOSI 2014, 275-288; in merito si rimanda a CALISTI 2006.

94 Cfr. MARANDINO 1975; CERCHIAI 2017, 219-243.

95 COARELLI 1998, 188 ss.

96 D'ANISI 2001, 131-133.

97 PETRILLO 2008, 307-319.

98 Il ritrovamento di numerose medagliette votive mariane dell'Ottocento e del Novecento, associate alle monete e ad altri oggetti votivi rinvenuti, conferma la sorprendente continuità di frequentazione dell'area come spazio sacro che vede un passaggio di consegne fra divinità di mediazione: a Mefitis, dea legata all'insediamento delle popolazioni sannitiche, che abbandonano il nomadismo per un'occupazione stanziale del territorio, si sostituiscono in età cristiana Santa Felicità, investita di una funzione di patronato femminile, e la

Madonna, *Virgo mediatrix* per eccellenza, una sorta di Mefitis risemantizzate nel senso primigenio di mediazione ed intercessione. Cfr. GAMBINO 1965, LUONGO 2008; FARANDA, 2008.

99 EDLUND 1987, 143. Cfr. GRECO 1999.

100 LEPORE 1991, 261.

101 Cfr. BURKERT 2006, 23.

Bibliografia

BATS 1997 = M. Bats, 'Un Convegno di Taranto per il trentennale del Centre Jean Bérard', in *Atti del XXXVII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 3-6 ottobre 1997*, Napoli 1999, 7-9.

BIANCHI 2015 = E. Bianchi, 'Cuma e la tirannide di Aristodemo: aspetti politico-istituzionali', *ERGA/LOGOI* 3, 2015, 83-108.

BOARDMAN 1964 = J. Boardman, *The Greeks Overseas*, London 1964.

BOTTINI-RAININI-ISNENGI COLAZZO 1976 = A. Bottini, I. Rainini, S. Isnenghi Colazzo, 'Valle d'Ansanto. Rocca San Felice (Avellino). Il deposito votivo del santuario di Mefite', *NSA* 8, 30, 1976, 359-524.

BREGLIA 2008 = L. Breglia, 'I culti di Cuma Opicia', in *Atti del XLVIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 27 settembre-1 ottobre 2008*, Taranto 2009, 229-270.

BURKERT 1972 = W. Burkert, *Homo necans*, Berlino-New York 1972.

BURKERT 2006 = W. Burkert, 'Ritual between Ethology and Post-modern Aspects: Philological-historical Notes', in E. Stavrianopoulou (ed. by), *Ritual and communication in the Graeco-Roman world*, *Kernos*, suppl. 16, Liège 2006, 23-35.

CALISTI 2006 = F. Calisti, *Mefitis. Dalle madri alla madre. Un tema religioso italico e la sua interpretazione romana e cristiana*, Roma 2006.

CALISTI 2012 = F. Calisti, *Mefitis in Virgilio: «saevamque exhalat opaca mephitim»*, *Studi romani* 60 (1-4), 2012, 9-23.

CERCHIAI 1999 = L. Cerchiai, 'Appunti sui culti di Marica e Mefite', *Ocnus* 7, 1999, 235-241.

CERCHIAI 2017 = L. Cerchiai, 'Integrazione e ibridismi campani: Etruschi, Opici, Euboici tra VIII e VII sec. a.C.', in *Atti del LIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 25-28 settembre 2014*, Taranto 2017, 219-243.

CIPRIANI 1997 = M. Cipriani, 'Il ruolo di Hera nel santuario meridionale di Poseidonia', in J. De La Genière (éd.), *Héra. Images, espaces, cultes, Actes du Colloque international du Centre de recherches archéologiques de l'Université de Lille III et de l'Association PRAC, Lille, 29-30 novembre 1993*, Napoli 1997, 211-225.

COARELLI 1998 = F. Coarelli, 'Il culto di Mefitis in Campania e a Roma', in G. Greco, A. Muscettola (a cura di), *I culti della Campania antica. Atti del*

Convegno internazionale di studi in onore di Nazarena Valenza Mele, Napoli 15-17 maggio 1995, Napoli 1998, 185-190.

COLDSTREAM 1994 = J. N. Coldstream, 'Prospectors and Pioneers: Pithekoussai, Kyme and Central Italy', in R. Tseskhladze, F. De Angelis (edd.), *The Archeology of Greek colonization. Essay dedicated to Sir John Boardman*, Oxford 1994, 47-59.

COLONNA 1991 = G. Colonna, 'Le genti anelleniche', in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *Storia e civiltà della Campania. L'èvo antico*, Napoli 1991, 25-67.

CRISTOFANI 1996 = M. Cristofani, 'Due testi dell'Italia preromana', *QuadAeI* 25, 1996, 9-32.

D'ACUNTO 2009 = M. D'Acunto, *La città e le mura: nuovi dati dall'area Nord della città antica. Atti del XLVIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 27 settembre-1 ottobre 2008*, Taranto 2009, 494-520.

D'ACUNTO 2015 = M. D'Acunto, 'Politica edilizia e immaginario nella Cuma di Aristodemo: aspetti e problemi', *ScAnt*, 21, Roma 2015, 173-212.

D'AGOSTINO 1994-1995 = B. D'Agostino, 'La stipe dei cavalli di Pithecusa', *AttiMemMagnaGr* 3, 1994-1995, 9-108.

D'AGOSTINO 2009 = B. D'Agostino, 'Pithecusae e Cuma all'alba della colonizzazione', in *Atti del XLVIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 27 settembre-1 ottobre 2008*, Taranto 2009, 169-196.

D'AGOSTINO 2011 = B. D'Agostino, 'Pithecusae e Cuma nel quadro della Campania di età arcaica', *ADAIK* 117, 2011, 35-53.

D'ANISI 2001 = M. C. D'Anisi, 'Santuari e culti dei Lucani', in M. L. Nava, M. Osanna (a cura di), *Rituali per una dea lucana. Il santuario di Torre di Satriano*, Potenza 2001, 123-134.

DE VIDO 2013 = S. De Vido, 'Capitani coraggiosi. Gli Eubei nel Mediterraneo' C. Bearzot, F. Landucci (a cura di), *Tra mare e continente: l'isola di Eubea*, Milano 2013, 67-102.

DOMÍNGUEZ 2007 = A. J. Domínguez, 'Mobilità umana, circolazione di risorse e contatti di culture nel Mediterraneo arcaico', in M. Giangiulio (a cura di), *Storia d'Europa e del Mediterraneo, III. Grecia e Mediterraneo dall'VIII secolo a.C. all'Età delle guerre persiane*, Roma 2007, 131-175.

EDLUND 1987 = I. E. M. Edlund, *The Gods and the Piace. The location and Function of Sanctuaries in the Countryside of Etruria and Magna Graecia (700-400 B.C.)*, Stockholm 1987.

FALASCA 2002 = G. Falasca, 'Mefitis, divinità osca delle acque (ovvero della mediazione)', *Eutopia* 2, 2002, 7-56.

FARANDA 2008 = L. Faranda, 'Confini contesi. Divagazioni antropologiche su una Madonna mefitica e le sue gemelle', in A. Mele (a cura di), *Il culto della dea Mefite e la Valle d'Ansanto. Ricerche su un giacimento archeologico e culturale dei Samnites Hirpini, Avellino-Villamaina-Rocca San Felice 18-19-20 ottobre 2002*, Avellino 2008, 401-410.

Ferrando 2017 = S. Ferrando, 'Antichi riti purificatori dell'Italia preromana: il caso del santuario di Mefitis nella valle d'Ansanto', *OTIUM* 3, 2017, 1-18.

FRANCIOSI 2014 = V. Franciosi, 'Alcune note sul grande xoanon della Mefite

d'Ansanto', in V. Franciosi, A. Visconti, A. Avagliano, V. Saldutti (a cura di), *Appellati nomine lupi. Giornata Internazionale di Studi sull'Hirpinia e gli Hirpini. Napoli 28 febbraio 2014*, Napoli 2014, 275-288.

GAMBINO 1965 = N. Gambino, *Da Mefite a Santa Felicità*, Lioni 1965.

GIANGIULIO 1985 = M. Giangiulio, 'Appunti di storia dei culti', in *Atti del XXV Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 3-7 ottobre 1985*, Taranto 1985, 101-154.

GRAS 1993 = M. Gras, 'Pour un Méditerranée des emporia', in A. Bresson, P. Rouillard (éd. par), *L'Emporion*, Paris 1993, 103-112.

GRECO 1999 = G. Greco, 'Santuari extraurbani tra periferia cittadina e periferia indigena', in *La colonisation grecque en Méditerranée occidentale, Actes de la Rencontre Scientifique en hommage à Georges Vallet, Rome-Naples, 15-18 novembre 1995*, Rome 1999, 231-247.

GUZZO 1998 = P. G. Guzzo, 'Doni preziosi agli dei', in S. Adamo Muscettola, G. Greco (a cura di), *I culti della Campania antica. Atti del convegno internazionale di studi in ricordo di Nazarena Valenza Mele, Napoli 15-17 maggio 1995*, Napoli 1998, 27-36.

LEPORE 1991 = E. Lepore, 'Conclusioni', in *La romanisation du Samnium aux II^e et I^{er} siècles av. J.-C. Actes du Colloque International, Naples 4-5 novembre 1988*, Naples 1991, 261-264.

LUONGO 2008 = G. Luongo, 'Santa Felicità e la dea Mefite: quale relazione?', in *Monaci, ebrei, santi: studi per Sofia Boesch Gajano. Atti delle Giornate di studio Sophia kai historia, Roma 17-19 febbraio 2005*, Roma 2008, 167-193.

LURAGHI 1994 = N. Luraghi, *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia. Da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi*, Firenze 1994.

MADDOLI 2013 = Maddoli, 'I culti della Campania antica: i culti greci', in A. M. Biraschi, M. Nafissi, F. Prontera (a cura di), *Magna Grecia. Tradizioni, culti, storia*, Perugia 2013, 187-210.

MARANDINO 1975 = R. Marandino, *Mefite tra Ansanto e Roma*, Maiella 1975.

MELE 1979 = A. Mele, *Il commercio greco arcaico. Prexis ed Emporie*, Naples 1979.

MELE-NAPOLITANO-VISCONTI 2005 = A. Mele, M. L. Napolitano, A. Visconti (a cura di), *Eoli ed Eolide tra madrepatria e colonie*, Napoli 2005.

MELE 2008 = A. Mele, 'Mefitis tra Romani e Italici', in Id. (a cura di), *Il culto della dea Mefite e la Valle d'Ansanto. Ricerche su un giacimento archeologico e culturale dei Samnites Hirpini, Avellino-Villamaina-Rocca San Felice 18-19-20 ottobre 2002*, Avellino 2008, 181-202.

MELE 2011 = A. Mele, 'Cuma in Opicia tra VI e V secolo: la tradizione rivisitata', in O. Paoletti, M. C. Bettini (a cura di), *Gli Etruschi e la Campania settentrionale. Atti del XXVI Convegno di Studi Etruschi e Italici, Caserta, Santa Maria Capua Vetere-Capua-Teano 11-15 novembre 2007*, Pisa-Roma 2011, 543-567.

MELE 2014 = A. Mele, *Greci in Campania*, Roma 2014.

MIELE 2010 = F. Miele, 'Aree sacre connesse a culti di divinità femminili e maschili presso fonti, sorgenti e punti di guado nella media valle del fiume

Volturno', in H. Di Giuseppe, M. Serlorenzi (a cura di), *I riti del costruire nelle acque violate: Atti del Convegno Internazionale, Roma, Palazzo Massimo, 12-14 giugno 2008*, Roma 2010, 209-244.

MOMIGLIANO 1984 = A. Momigliano, 'Prospettiva 1967 della storia greca', in Id., *Sui fondamenti della storia antica*, Torino 1984, 421-436.

PARISI PRESICCE 1985 = C. Parisi Presicce, 'L'importanza di Hera nelle spedizioni coloniali e nell'insediamento primitivo delle colonie greche alla luce della scoperta di un nuovo santuario periferico di Selinunte', *ArchCl* 37, 1985, 44-83.

PETRACCIA 2014 = M. F. Petracchia, 'Mefitis dea salutifera?', *Gerión* 32, 2014, 181-198.

PETRILLO 2008 = L. B. Petrillo, 'Mephitis, il Ver Sacrum e l'organizzazione del territorio nella storia più antica del santuario dell'Ansanto', in A. Mele (a cura di), *Il culto della dea Mefite e la Valle d'Ansanto. Ricerche su un giacimento archeologico e culturale dei Samnites Hirpini, Avellino-Villamaina-Rocca San Felice 18-19-20 ottobre 2002*, Avellino 2008, 307-320.

POCETTI 1998 = P. Pocetti, 'L'iscrizione osca su lamina plumbea Ve 6: maledizione o preghiera di giustizia? Contributo alla definizione del culto del Fondo Patturelli a Capua', in G. Greco, A. Muscettola (a cura di), *I culti della Campania antica. Atti del Convegno internazionale di studi in onore di Nazarena Valenza Mele, Napoli 15-17 maggio 1995*, Napoli 1998, 175-184.

POCETTI 2008 = P. Pocetti, 'Mefitis rivisitata (vent'anni dopo... e oltre, con prolegomeni e epilegomeni minimi)', in A. Mele (a cura di), *Il culto della dea Mefite e la Valle d'Ansanto. Ricerche su un giacimento archeologico e culturale dei Samnites Hirpini, Avellino-Villamaina-Rocca San Felice 18-19-20 ottobre 2002*, Avellino 2008, 139-180.

DE POLIGNAC 1998 = F. de Polignac 1998, *Public et privé en Grèce ancienne: lieux, conduites, pratiques. Actes du colloque international, Paris 15-17 mars 1995*, Paris 1998.

RAGONE 2003 = G. Ragone, 'Aristonico tra Kyme e Cuma (Ps. Scymn. vv. 236-253; Aug. De Civ. Dei III, 11)', in B. Virgilio (a cura di), *Studi Ellenistici*, 15, Pisa 2003, 25-113.

RIDGWAY 1984 = D. Ridgway, *L'alba della Magna Grecia*, Milano 1984.

SALVIAT 1958 = F. Salviat, 'Une nouvelle loi thasienne: institutions judiciaires et fêtes religieuses à la fin du IVe siècle av. J.-C.', *BCH* 82, 1958, 193-267.

SNODGRASS 1980 = A. Snodgrass, *Archaic Greece. The Age of Experiment*, London 1980.

TORELLI 1990 = M. Torelli, 'I culti di Rossano di Vaglio', in M. R. Salvatore (a cura di), *Basilicata. L'espansionismo romano nel sud-est d'Italia. Il quadro archeologico. Atti del convegno, Venosa 23-25 aprile 1987*, Roma 1990, 83-93.

VALENZA MELE 1981 = N. Valenza Mele, 'La necropoli cumana di VI e V a.C. o la crisi di una aristocrazia', in *Nouvelle contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes*, Naples 1981, 97-124.

VALENZA MELE 1991-1992 = N. Valenza Mele, 'Hera ed Apollo a Cuma e la mantica sibillina', *RIA* 14-15, 1991-1992, 5-71.