

**Università degli Studi di Padova**

**Dipartimento dei Beni Culturali:**

**Archeologia, Storia dell'Arte, del Cinema e della Musica**

**Corso di Laurea Triennale in Archeologia**

***Empori e centri di scambio nel Delta del Po***

***fra VI e IV secolo a.C.***

***Alla ricerca di una definizione.***

**Relatrice: Prof.ssa Silvia Paltineri**

**Laureando: Lorenzo Lazzaro**

**Matricola 1232884**

**Anno Accademico**

**2022/2023**



## INDICE

<b>Introduzione</b>	05
<b>Parte prima Empori e centri di scambio nel mediterraneo. Alla ricerca di una definizione</b>	07
<b>Capitolo 1</b>	07
1.1 Per una terminologia dell' <i>emporion</i>	07
1.2 <i>Prexis</i> ed <i>emporie</i>	08
1.3 Fra antropologia, storia e archeologia: alcune definizioni	12
<b>Capitolo 2</b>	17
2.1 L' <i>emporion</i> e gli indigeni: un rapporto sbilanciato	17
2.2 Non solo merci: gli <i>ξένοι</i> e i rapporti col potere	19
2.3 Il rapporto tra <i>polis</i> ed <i>emporion</i>	21
2.4 I santuari: l'ordine sociale al servizio dei commerci. Il caso di Naucratis	22
<b>Capitolo 3</b>	35
3.1 L' <i>emporion</i> : una lettura attraverso l'antropologia	35
<b>Parte seconda Scambi commerciali e culturali nel delta del Po fra VI e IV secolo a.C.</b>	43
<b>Capitolo 4</b>	43
4.1 Introduzione al contesto adriatico	43
4.2 L'Adriatico nel mito greco	45
4.3 Un mare, molti snodi	47
4.4 Ripresa delle frequentazioni e un nuovo assetto politico	49
4.5 Un mare etrusco	50
4.6 Adria e Spina in epoca tardo arcaica	52

4.7 Il V secolo a.C. nel delta padano	55
4.8 Fenomeni di interazione culturale a Spina	58
4.9 L'iconografia nei processi di interazione culturale	64
4.10 Una testimonianza di integrazione: la tazza biansata di San Basilio di Ariano nel Polesine	70
<b>Conclusioni</b>	79
<b>Bibliografia</b>	83
<b>Sitografia</b>	89

## Introduzione

La scelta dell'argomento trattato in questa tesi di laurea è il risultato di un interesse personale per tutto ciò che riguarda la trasmissione della cultura: come le idee si perpetuano, evolvono e adattano ai vari contesti in cui vengono elaborate, come le collettività rispondono a situazioni concrete in costante mutamento e come si adattano e si trasformano in contesti di contatto culturale quali gli empori.

L'obiettivo del lavoro è stato applicare l'interesse per queste dinamiche sociali al mio campo di studi: l'archeologia e, in particolare, l'archeologia dei centri del Mediterraneo - e del delta padano in particolare - che si possono definire emporici. Grazie alle indicazioni della Professoressa Paltineri ho individuato nel mondo emporico mediterraneo un caso studio adatto allo sviluppo di queste tematiche.

La tesi si articola in due parti: la prima, partendo da una serie di definizioni terminologiche ormai entrate negli studi di antichistica e archeologia, fornisce una panoramica su scala mediterranea del fenomeno emporico, affrontandone la storia, l'evoluzione, l'alterità rispetto al territorio circostante e il delicato rapporto tra indigeni ospitanti e stranieri.

La seconda parte esplora la storia del comparto padano-deltizio, evidenziandone il profondo legame con le frequentazioni dei mercanti stranieri e marcando nel corso degli ultimi paragrafi la rilevanza del fenomeno emporico tramite l'esposizione di una serie di testimonianze di interazione culturale, per lo più legate allo stanziamento di gruppi stranieri in questi centri.

Nelle conclusioni si riprende la problematica riguardante la natura degli insediamenti alto-adriatici di area deltizia tra VI e IV secolo a.C., basando il ragionamento sulle definizioni e sulla casistica raccolte nel corso della trattazione, allo scopo di avanzare alcune riflessioni e proposte critiche sul tema in esame.



**Parte prima**  
**Empori e centri di scambio nel mediterraneo.**  
**Alla ricerca di una definizione**

**Capitolo 1**

1.1 Per una terminologia dell'*emporion*

In ambito accademico è consuetudine utilizzare un bagaglio concettuale e terminologico comune e condiviso da tutti gli specialisti di ciascuna materia. Tuttavia, vista la macro-scala su cui si verificano gli scambi mediterranei, viene da sé che a soffrirne siano soprattutto le sfumature. Questo piccolo preambolo potrà sembrare ovvio, ma è una introduzione fondamentale al tema centrale di questo capitolo. È di fatto impossibile addentrarsi in un discorso sugli empori e i luoghi di scambio, senza essersi prima soffermati su alcune considerazioni di natura terminologica.

Se, di fatto, il termine “emporio” è un vocabolo sicuramente ben conosciuto e ampiamente utilizzato all'interno del mondo accademico, è anche vero che fotografa un significato e una infrastruttura di un certo periodo storico, per lo più ricompreso tra età orientalizzante ed epoca arcaica. Al principio di una trattazione dedicata a questa tipologia di centro di scambio, mi è sembrato opportuno ripercorrere l'evoluzione di questo concetto.

## 1.2 *Prexis* ed *emporie*

L'*emporion* nella sua accezione antica, è, per così dire, un distretto o una partizione pianificata di un insediamento o territorio, una natura altra riassumibile in “*an above ground structure*”<sup>1</sup>. Una delle principali criticità dietro alla definizione è certamente la sua ampiezza di significato. Nella Atene classica, identificava uno spazio legalmente definito, un mercato cittadino proiettato verso l'esterno nel quale si commerciava e si raccoglievano le imposte dovute al governo locale<sup>2</sup>. Il termine, però, veniva anche usato con una accezione più ampia, per indicare un porto o un centro commerciale. Entrambi i significati condividono un'idea di apertura verso l'esterno, perfettamente espressa da A. Bresson nella sua descrizione del primo tipo di *emporion* come “una struttura istituzionale (in quanto parte del meccanismo della città stato) che permetteva la comunicazione con ambienti esterni tramite il conferimento di una base legale”<sup>3</sup>.

Recentemente il mondo accademico archeologico, in seguito alla classificazione di Gravisca, Pyrgi e Naucratis come *emporion*, ha iniziato ad usare il termine in un'accezione più ampia per indicare quei siti rivolti a contatti più o meno distanti, centri di scambio a volte soggetti all'autorità di un re o di una città. L'*emporion* non può però essere compreso senza valutare l'*emporie* e il termine che gli ha originati, *émporos*, in origine riferito a chi si spostava per mare. Partiamo dunque dal principio.

Nel 1979, A. Mele cercò di delineare e definire due differenti forme di commercio praticate nel periodo arcaico, affidandosi soprattutto ad Omero ed Esiodo<sup>4</sup>. Il primo tipo, chiamato *préxis*, inquadrava un commercio da parte del produttore. L'altro definiva un commercio “professionale”, praticato dagli *emporoi*, che fece la sua comparsa successivamente, nel periodo arcaico.

Nel porre le basi per un ragionamento, è anzitutto necessario determinare se la proposta di Mele è coerente con quanto descritto nel testo su cui è basata<sup>5</sup>, e stabilire

---

<sup>1</sup> Bresson Rouillard 1993, p.136.

<sup>2</sup> Migeotte 2014.

<sup>3</sup> Bresson 2008, p.98.

<sup>4</sup> Mele 1979, pp.12-17.

<sup>5</sup> Esiodo, Opere e Giorni, vv.678-694.



se, secondo Esiodo, esistevano un commercio percepito come abituale o ordinario, con lo scambio di una parte del prodotto agricolo “*ergon*” derivato dal totale dell’*erga*, e uno atipico, come *emporie* praticato tutto l’anno, basato sulla vendita di tutto il raccolto e definito dal calcolo del profitto, *kerdos*.

La proposta di Mele appare in realtà un po' troppo rigida. Il termine *kerdos* appare prima di questo passaggio, e significa il risultato finale di tutte le attività marinaresche (vv.632, 644). Il termine *emporie* compare solo una volta in Esiodo, ben prima di questo passaggio, per indicare il commercio marittimo, altrimenti noto come *nautilè* (v.649). L’*emporie* è quindi collegato al *kerdos*. Comunque, per Esiodo, questa non era un’attività sovversiva verso la tradizione, ma un qualcosa, tutto sommato, di consueto. Il *kerdos* non era dunque una novità legata ad una nuova sfumatura lavorativa; al contrario: era una necessità riconosciuta nella Grecia alto arcaica.

Non stiamo dunque parlando di una contrapposizione tra commerci amatoriali e commerci professionali. Il punto di svolta lo individuiamo nel cambio di focus del *kerdos*: un *emporie* rivolta all’esterno come alternativa allo scambio locale. Lo spostamento del commercio al di fuori delle “mura domestiche” comportò anche un cambiamento di paradigma: a livello comunitario è applicabile una economia a credito, basata sull’interdipendenza e vicinanza degli attori. Al di fuori della comunità, l’Esiodo degli *Erga* può praticare solo *emporie*. Questi scambi comportano l’immediato pagamento della merce (per chiare limitazioni) e sono basati sul profitto. Questo non vuol dire che all’interno del proprio villaggio i concittadini non inseguissero il profitto, ma che agire nei propri interessi è più semplice quando non si ha un legame con l’interlocutore. Nel passaggio già citato, Esiodo esortava a non caricare tutti i propri beni sulla nave. Questo perché non stava salpando al fine di accumulare enormi ricchezze, lo doveva fare per compensare con l’*emporie* il cattivo raccolto. L’ingresso nel circuito commerciale non era né facile né sempre volontario; a volte si era costretti dalle circostanze, come dalla necessità di pagare tributi in moneta<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Zurbach 2018, p.49.

Cosa si poteva dunque commerciare nelle brutte annate? Certi prodotti agricoli, come il vino, fungevano da riserva di ricchezza grazie al maggiore grado di conservazione. Per indicare i beni scambiabili, si utilizzava un ampio ventaglio di termini: *bion*, *bioton*, *phortia* e *chrèmata*; su quest'ultimo concentreremo l'analisi.

*Chrèmata* principalmente definiva il patrimonio totale, l'eredità e le suppellettili, ma non solo. Nel v. 605 delle *Opere*, Esiodo si riferisce a questo vocabolo come ad un qualcosa di sottraibile da un ladro “*mé poté s' hēmerókoitos anēr apò chrémath' hēlētai*”. Più tardi, il termine *chrèmata* sarà associato alla moneta corrente, marcando una chiara nota di “ricchezza in movimento”, dotata di potere d'acquisto. Inoltre, nell'*Odissea* il termine a volte indicava il cargo delle navi mercantili, sottolineando la mobilità insita al termine. Da qui, il termine assunse col tempo un nuovo significato, andando a identificare quei beni vendibili sul mercato, anche per denaro.

Un passo erodoteo<sup>7</sup>, ambientato durante gli anni della rivolta ionica, può aiutare a comprendere l'accezione che veniva conferita a *chrèmata* in quel periodo. Già Ecateo, nel consigliare il rafforzamento del controllo sul mare, suggeriva di coprire le spese grazie al donativo di Creso al santuario di Didima. Le suddette offerte sono chiamate *chrèmata*, tradotto come “ricchezze”. In un altro passo<sup>8</sup>, Erodoto menziona altre offerte di Creso in vari santuari greci usando *anathèma*, oggetti consacrati. Queste offerte erano tutte d'oro (tripodi, scudi etc.) e l'autore equipara le offerte di Didima e Delfi per qualità e quantità. Le riserve auree depositate presso questi luoghi sacri avevano la funzione di riserva cittadina, una funzione compatibile con un possibile significato del termine, ovvero ricchezza in metallo ponderale, forse già ravvisabile in una delle prime testimonianze del termine in Esiodo<sup>9</sup>, che Romagnoli<sup>10</sup> traduce come “quattrini”.<sup>11</sup>

L'*emporiè* di Esiodo definiva dunque un orizzonte che potremmo definire empirico, una forma di scambio, forse ponderale, basato in preponderanza sui

---

<sup>7</sup> Erodoto, V.36, Ecateo FGrHist1 test.5.

<sup>8</sup> Erodoto, I. 92.

<sup>9</sup> Esiodo, *Opere e giorni*, v. 686.

<sup>10</sup> Romagnoli 1929.

<sup>11</sup> Zurbach 2018, pp.49-50.

prodotti agricoli. Sulle caratteristiche dei luoghi deputati agli scambi, l'autore non si sofferma e ciò potrebbe costituire un indizio sulla percezione del fenomeno emporico in quegli anni, in quanto la mancata attenzione può significare la mancanza di un fenomeno da descrivere o la sua irrilevanza agli occhi dell'autore .

Nel corso del VII secolo a.C. , la moneta fece progressivamente il suo ingresso nel mondo dei commerci, dalle principali piazze di scambio ai piccoli mercati delle comunità presso le quali il credito aveva un importante funzione economica e valore sociale, andando ad irrigidire e quantificare l'attività di scambio. In risposta alla crisi scatenata da questa rivoluzione, emersa dalla cancellazione della separazione tra le due sfere commerciali (comunitaria ed extra-comunitaria), le città arcaiche crearono mercati istituzionalizzati e organizzati, i quali strutturavano e proteggevano gli scambi. Secondo quanto dimostrato da R. Descat, l'apparizione dell'*agorà* (ad Atene, Sparta e altrove), ovvero uno spazio delimitato con le sue norme, magistrature e regole commerciali, andrebbe collocata in questo momento storico<sup>12</sup>. Sebbene i problemi che portarono alla creazione delle *agorai* fossero collegati all'economia interna delle *poleis*, l'istituzionalizzazione delle zone di scambio fu chiaramente collegata a quella dell'*emporion*. L'ideazione dello spazio dell'*agora* andò di pari passo con la soppressione dei mercati di confine, le *agorai ephorai*. Attraverso il suo ruolo di snodo per il commercio dei prodotti agricoli, l'*emporion* fu decisivo nella gestione della crisi di fine VII secolo a.C. e dei cambiamenti cruciali del periodo arcaico. Prima di questa innovazione, i piccoli proprietari terrieri di estrazione libera potevano contare solamente sulla resa delle loro terre per sopravvivere; lo stesso valeva per Esiodo, dato che si imbarcava solo se assolutamente necessario.

Dalla fine del VII, inizio del VI secolo a.C. , questo equilibrio cambiò. I cittadini ateniesi avevano le loro terre (coltivate da schiavi), ma avevano anche accesso ai cereali dall'*emporion*. Questo supporto esterno fu sostanziale in molte parti della Grecia e altrove. Non possiamo sapere se in quel periodo l'approvvigionamento esterno di beni della produzione primaria fosse una necessità strutturale al di fuori dei territori ateniesi o se rimase una soluzione aggiuntiva. L'importante è che ci

---

<sup>12</sup> Descat 2006, pp.253-272.

fosse, e che fosse un elemento centrale di ciò che Amartya Sen chiamava “entitlement”<sup>13</sup>: la serie di diritti concernenti l’accesso alla terra e ai suoi frutti. La soluzione alla crisi arcaica fu essenzialmente la diversificazione e il consolidamento dei diritti di chi rimase cittadino; i nuovi empori fondati dalle polèis, vicino all’*agora*, furono un elemento decisivo in questo processo storico.

### 1.3 Fra antropologia, storia e archeologia: alcune definizioni

Il discorso appena concluso fornisce un interessante spaccato sulla traiettoria mercantile greca nello stesso microcosmo greco: sono stati analizzati termini, compagini, istituzioni, fonti scritte greche etc. Tutto ciò però riveste un’utilità relativa e non pienamente funzionale ad una trattazione orientata ad un alto Adriatico sicuramente frequentato ed investito dall’ecumene greco in epoca pre-ellenistica. Il cambio di focus necessario ad una comprensione meno specialistica, ma più declinabile nei singoli contesti, è realizzabile tramite la comparazioni di più proposte teoriche accademiche sulla definizione di *emporion* e la verifica della loro validità tramite centri di scambio posti sulle sponde mediterranee, in aree extra greche.

La discussione di una definizione d’ampio respiro del concetto d’*emporion* parte da una constatazione obbligata: ad oggi non esiste una definizione o uno scritto in grado di mettere d’accordo l’intera branca di studiosi dediti a questo ambito specifico dell’archeologia mediterranea. Dall’opera di Polanyi del 1957 “Trade and Market”<sup>14</sup> alle più recenti riflessioni in materia, nessuno dei contributi proposti in questo paragrafo, pur nella loro varietà di vedute, è riuscito a cogliere l’essenza e l’interessa di una definizione fondamentale. Ogni lavoro e teoria presenta degli spunti e delle sfaccettature corrette e interessanti del fenomeno, solo che non è tecnicamente possibile teorizzare un fenomeno di portata mediterranea incasellandolo in una o più definizioni. Nel cercare di formulare una definizione del genere, la criticità è rappresentata dal rischio di una eccessiva generalizzazione del discorso a discapito delle unicità dei singoli centri, una situazione che alla lunga rischia di rendere semplicemente fumosa ed inconsistente qualunque definizione.

---

<sup>13</sup> Sen 1981; si veda anche Zurbach 2018, p.51.

<sup>14</sup> Polanyi 1957.

La soluzione sta nel proporre una serie di spunti elaborati da vari studiosi, con il fine esplicito di creare un ragionamento quanto più possibile declinabile nel singolo porto di scambio, volendo citare Polanyi.

Da dove dovrebbe quindi partire una definizione del fenomeno emporico? Nella storia degli studi si è a lungo proposto che a caratterizzare maggiormente gli *emporia*, rispetto ad una qualsiasi altra piazza di scambio, sia stato il posizionamento geografico. Partendo dallo spunto di Etienne<sup>15</sup>, un *emporion* è dotato di un accesso sul mare o fiume e agisce come interfaccia di scambio tra popolazione indigena e mercanti stranieri. L'*emporion*, inoltre, come proposto da Bresson e Rouillard, era un distretto o una partizione pianificata di un insediamento o territorio, “*an above ground structure*”, un luogo definito e identificabile da entrambe le parti, indigena e straniera. L'*emporion*, dunque, si presentava esternamente come un centro dotato di una natura politico-giuridica propria e una posizione strategica posta solitamente nelle zone di confine tra due entità statali o etniche. La locazione degli *emporia* lungo i limiti territoriali rendeva possibile il decentramento degli scambi tramite la creazione di un distretto amministrato secondo una regolamentazione differente dal resto del territorio, allo scopo di fornire a mercanti dotati di retroterra culturali diversi le seguenti garanzie: un terreno “neutro” regolamentato da una amministrazione delegata tramite l’istituzione di organi di controllo mercantile, la concessione del diritto d’erezione dei templi e altre tutele atte alla rimozione (o limitazione apparente) di tutti quei fattori socioculturali discriminanti, e quindi dannosi per i commerci, nei confronti dei mercanti stranieri.

Il posizionamento nelle zone di cerniera comportava un’interrelazione con le compagini statali limitrofe, generando di fatto un precario equilibrio tra l’indipendenza e l’assoggettamento da parte delle città circostanti. Sulla natura giuridico-istituzionale e l’identità degli *emporia* esiste un’ampia letteratura, che permette un confronto ricco e acceso su tutto il tema. Mancando di fatto una definizione puntuale e condivisa dal mondo accademico, si è ritenuto più adatto esporre alcune posizioni teoriche, così da fornire vari punti di vista costruttivi.

---

<sup>15</sup> Etienne 1993, p.29.

Partirei con la posizione della *Kleine Pauly*<sup>16</sup>, che circoscrive l'*emporion* come un luogo atto al commercio internazionale con regolamentazioni specifiche, ovvero un porto franco; tale natura speciale si preservò anche quando venne inglobato nella *polis*. Il modello proposto rimane orientato all'idea del porto franco, aggiungendoci un'accezione insediativa.

Lehmann-Hartleben aveva in precedenza teorizzato un binomio tra l'insediamento indipendente e l'*emporion* inglobato dalla città, ridotto a distretto commerciale. Il primo era il residuo di un antichissimo insediamento mediterraneo, erede di una cultura commerciale desueta; il secondo era l'*emporion* in quanto porto commerciale della *polis* di età classica, sia che fosse stato assorbito o creato ad hoc. La distinzione proposta discerneva quindi tra comunità che sono *emporia* e comunità che posseggono *emporia*<sup>17</sup>.

Una ulteriore definizione è stata proposta da Gras e Bresson<sup>18</sup>, i quali concordavano nel definire l'*emporion* una non-*polis*. Per Bresson, in particolare, l'*emporion* (quale che sia la sua distanza dalla *polis*) si trova costantemente sottoposto all'autorità di una *polis* o entità statale locale, alludendo così ad una mancanza di autarchia interna. D'altro canto, Gras sostiene<sup>19</sup> che l'*emporion* sia definibile in negativo, visto che il concetto fumoso che rappresenta è circoscrivibile, essendo potenzialmente *emporia* tutto ciò che non è una *apoikiai* o avamposto militare (*frouria*).

Wilson<sup>20</sup> ampliò la discussione grazie ad una critica del pensiero bressoniano: lo studioso nel 1997, constatava l'assenza di una definizione coerente del termine *emporion*. Inoltre, sosteneva la falsificazione storica della distinzione *emporion/polis*, meditata dalle stesse città stato per allontanare una realtà empirica percepita come *demi-monde*. *Emporion* e *polis*, *emporion* e *apoikia* sarebbero dunque delle distinzioni frutto dell'ideologia di un sistema politico al tramonto, alla

---

<sup>16</sup> Cfr. KP II s.v. *emporion* [Heichelheim], *Der Kleine Pauly*, *Lexikon Der Antike*.

<sup>17</sup> Lehmann-Hartleben 1923, p.5

<sup>18</sup> Bresson 1993, pp.163-226 e Gras 1993, pp.103-112.

<sup>19</sup> Gras 1993, p.109

<sup>20</sup> Wilson 1997, p.110-114.

ricerca di una identità in un momento di profondi cambiamenti (il superamento del modello statale incarnato).

Uno degli ultimi contributi di rilievo sulla natura dell'*emporion* è quello di Hansen<sup>21</sup>, il quale avanza due distinzioni: teorizza una distinzione tra una comunità con un *emporion* e una che è un *emporion*, laddove la prima sarebbe un distretto della città, un porto o una sua propaggine, e la seconda un insediamento intrinsecamente *emporion*, una comunità di commercianti *in toto*. Il ragionamento riprende in parte Lehmann-Hartlebenn, accorpandovi un punto di vista maggiormente incentrato sulla sfera comunitaria. Hansen, inoltre, afferma che *polis* ed *emporion* non si escludano a vicenda e sostiene che gli *emporia* a volte siano semplici centri di scambio "*trading posts*", mentre in altri casi sono città con una componente commerciale preponderante, facendo così cadere il binomio oppositivo *polis/emporion*, dato che il secondo poteva essere il primo<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Hansen 2006, pp.1-39, rielaborazione di Hansen 1997, pp.83-105.

<sup>22</sup> Donnarumma 2014, p.19.





## Capitolo 2

### 2.1 L'*emporion* e gli indigeni: un rapporto sbilanciato

*Emporion* identifica un luogo in territorio non greco a maggioranza indigena, oppure, all'interno di una *polis*, un distretto, come descritto da Erodoto (II.178-179). Come avremo modo di vedere a breve, questa sua fragilità fondativa voluta dai centri di potere condiziona enormemente la sua esistenza nei secoli.

Un caso ben documentato dalle fonti greche<sup>23</sup>, al riguardo della dialettica *emporion*-potere indigeno, è *Tartessos*. Il suo nome non era esclusivo del centro di scambio, bensì era quello di tutti i territori che ricadevano sotto il controllo del re Arganthonios, il quale governava le terre sulle quali sorgeva l'emporio. Erodoto attribuisce all'*emporion* lo stesso nome del centro di potere del sovrano. La fonte erodotea, potrebbe aver associato erroneamente due luoghi differenti soggetti alla stessa autorità. Secondo Gras<sup>24</sup>, il re poteva vivere nei pressi, ma sicuramente non all'interno del centro. A sostegno di questa tesi abbiamo il caso di Naucratis<sup>25</sup>, nome della città indigena trasmesso all'*emporion* dipendente.

Questa tendenza generale aveva chiare note politiche: conferire un nome separato significa concedere unicità e identità, il tutto a sfavore della compattezza politica necessaria al compimento degli interessi politici dei governanti. Una puntualizzazione doverosa sulla "sudditanza" degli *emporion* è illustrabile riprendendo il caso di *Naucratis* e il suo *Hellenion*. Il santuario era gestito dalle nove città greco-asiatiche, ma questo non le rendeva padrone di tutto l'emporio. I *prostatai* (rappresentanti delle città nell'emporio) citati da Erodoto erano lì per negoziare i rapporti con il potere locale. Questo esempio serve a rimarcare lo squilibrio contrattuale degli attori in gioco, entrambi utili all'altro, ma con un peso differente.

---

<sup>23</sup> Erodoto, I.163 e IV.152.

<sup>24</sup> Gras 2018, pp.30-31.

<sup>25</sup> La città egizia di Naucratis (Nokradj in egiziano), inglobava un *emporion* ellenico nel suo territorio (zona portuale, Pr-mryt in egizio).

Le città indigene si dotarono di distretti emporici per un motivo estremamente pragmatico: il commercio marittimo eludeva tutta una serie di gerarchie commerciali (terrestri e non) preesistenti. Il che non portava ad un mercato libero, bensì rendeva possibile un parziale affrancamento dalle dinamiche di cui sopra (a vantaggio delle città in primis) e la definizione di nuove relazioni commerciali.

Quanto illustrato poteva anche essere capace di scardinare gli equilibri commerciali locali, con un impatto ampiamente variabile da città a città, ma di sicuro non liberava le parti dalla ritualità del dono e dalle alleanze matrimoniali. Dopotutto, la creazione di alleanze inter-famigliari tra aristocrazie costiere, dell'entroterra e commercianti favoriva la stabilità e riduceva il numero di incognite dell'attività marinaiasca. Per i naviganti, gli *emporia* erano importantissimi: indicavano la presenza di una rete commerciale strutturata, evolutasi oltre al mercato altalenante delle prime fasi. Vi si potevano trovare mercanti residenti in grado di fare da intermediari culturali, raccogliere informazioni sulla domanda locale e stoccare la merce eccedente per il futuro. La potenziale espansione di queste *enclave* dipendeva dal grado di competizione tra gruppi locali per le importazioni, dai rapporti con la popolazione indigena (un conto è creare il centro per tornaconto personale, un altro è saper gestire una comunità alloctona senza gravi frizioni) e dal livello di competizione mercantile. Una rete stabile si traduce in una specializzazione mercantile dell'offerta, con all'opposto una componente indigena caratterizzata da una varietà di impieghi e livelli sociali. Viene da sé che i mercanti stranieri siano totalmente dipendenti dalla loro rete di approvvigionamento a lungo raggio per legittimazione e sopravvivenza: è la loro capacità di far affluire beni esotici nel mercato locale a garantirne la tolleranza legittimante nella comunità. Questo perché le relazioni di potere tra stranieri e indigeni sono a loro volta variabili ma, come già accennato, quasi sempre asimmetriche<sup>26</sup>.

A questo squilibrio va aggiunto il trattamento discriminatorio nei confronti degli alloctoni da parte degli indigeni, dispensato a causa del loro status di stranieri e per la secolare diffidenza e disapprovazione nei confronti dell'arte mercantile. A questi atteggiamenti molto radicati, il gruppo può rispondere con tentativi di assimilazione

---

<sup>26</sup> Curtin 1984, pp.5-6.

(matrimoni, adozione di nomi locali, acquisizione della lingua locale, etc.), o di chiusura e rafforzamento del sentimento identitario<sup>27</sup>.

## 2.2 Non solo merci: gli *ξένοι* e i rapporti col potere

La crescita e stabilizzazione delle rotte commerciali era andata a creare, o meglio, ad ingigantire dinamiche sociali direttamente collegate e proporzionali all'attività commerciale: ovvero, la necessità per i mercanti di crearsi delle basi in terra straniera e alleanze con il potere locale.

Nel momento in cui uno o più individui stranieri decidevano di stanziarsi in un determinato luogo, dovevano sottostare alle leggi e decisioni degli indigeni, greci o barbari che fossero. Le regolamentazioni influenzavano gli sbarchi di breve durata, così come le comunità che avevano ricevuto dallo stato locale il diritto di stanziamento. Per l'ultimo caso, erano cruciali i riconoscimenti da parte delle autorità del diritto alla protezione legale e il diritto ad officiare i propri riti<sup>28</sup>.

Un punto a parte va dedicato all'aspetto religioso di questi privilegi. La pratica di un culto personale era una questione particolarmente identitaria, in quanto definiva il sistema di valori ai quali il credente aderiva. La risposta del gruppo locale nei confronti di una anomalia percepibile come pericolosa e sovversiva nei confronti dello stato poteva portare a considerare gli dèi esterni come pericolosi per gli dèi cittadini e la relativa alleanza città-pantheon. Ottenere il diritto ad esercitare i propri culti riconosciuti era quindi una necessità per i mercanti<sup>29</sup>. Nelle città greche, anche i Greci di altre *poleis* avevano bisogno di ricevere l'autorizzazione per poter sacrificare agli altari cittadini.

Nella complessa trama di relazioni tra locali e stranieri nel mondo arcaico, privo di quella patina omogenizzante che avrebbe portato l'Ellenismo, la comunicazione poteva risultare assai ardua. Fondamentale era dunque il ruolo dell'interprete, le cui aree di lavoro esulavano la semplice traduzione bilingue; essi erano impiegati anche

---

<sup>27</sup> Salvini, Romaioli 2016, pp.13-15. Sul concetto di identità si veda Fabietti 1995.

<sup>28</sup> Daniels 2014, pp.297-327.

<sup>29</sup> Bresson 2018, p.36.

nella diplomazia, erano intermediari per gli aristocratici e consiglieri per i mercanti. Erodoto (II, 154, 2) narra il caso degli *hermeneis*, giovani egiziani con una educazione greca impiegati come interpreti. L'accoglienza delle comunità straniere aveva, tra l'altro, l'intento utilitaristico di procacciarsi un bacino di interpreti da impiegare negli scambi.

Un ultimo ragionamento in merito riguarda il mantenimento a lungo termine di comunità etnicamente omogenee stanziali in paesi lontani. Come già evidenziato, l'ottenimento della approvazione statale, con conseguente protezione da soprusi, era definitivamente siglato dall'ottenimento del permesso di officiare i propri culti. Questo riconoscimento era reso possibile dal permesso di edificare i propri santuari, un riconoscimento doppiamente utile, dal momento che rendeva più facile il controllo delle pratiche religiose straniere, svolte ora in piena luce. Caso ben documentato è quello del tempio di *Isis* (associata a *Demetra*) al porto del Pireo, concesso<sup>30</sup> ai mercanti egizi nel IV a.C. Si trattò del primo luogo di culto egizio permanente su suolo greco, chiara spia del cambiamento in atto nel mondo ellenistico.

Chiaramente, le ragioni dietro a questa ricerca di legittimazione hanno a che fare con il carattere instabile dei commerci. Le relazioni commerciali a lungo raggio implicavano un grande rischio per sé e per il carico. La presenza di stabili accordi con il potere centrale, il quale era il garante per eccellenza, forniva garanzie a chi si affacciava a questi rischi. Inoltre, la rete etnica locale poteva facilitare commerci e pratiche amministrativo-burocratiche grazie alla conoscenza dettagliata del contesto.

In conclusione, la concessione di privilegi viene a creare una situazione di monopolio bilaterale<sup>31</sup>, creando una co-dipendenza basata sulla deterrenza contrattuale. Questo perché in un ambiente commerciale "accessibile a tutti", il possesso di concessioni speciali diventa un vantaggio competitivo. La solidarietà etnico-religiosa rende possibile la costituzione, dentro al mercato, di uno spazio di monopolio parziale.

---

<sup>30</sup> *Inscriptiones Graecae* II<sup>3</sup> 1 337.

<sup>31</sup> Friedman 1989, pp.70-73.

### 2.3 Il rapporto tra *polis* ed *emporion*

Nel corso del paragrafo si analizzerà il ruolo delle città nello sviluppo del fenomeno emporico. Il crescente peso delle *poleis* portò i territori limitrofi (*chorai*) ad essere visti ed intesi in stretta associazione con la parte urbana. In termini commerciali, significava che il centro del potere risiedeva nell'*agorà* e che i commerci marittimi venivano organizzati sulla base della nuova realtà politico-economica della *polis*. Questa descrizione trova un esempio lampante nella situazione che si verificò nel VII a.C., quando le nuove *poleis* si ritrovarono inserite in contesti territoriali popolati da fiorenti empori indipendenti. Le attività di questi centri di scambio non ricadevano sotto la giurisdizione delle nuove compagini statali, almeno all'inizio. Dunque, le *poleis* si trovarono nella scomoda situazione di avere efficaci concorrenti commerciali all'interno della loro area operativa. Nel corso del VI secolo a.C., per porre rimedio a questa situazione, esse si adoperarono per inglobare gli empori: ampliarono gradualmente l'estensione della *chora* fino alle foci o alle coste, costringendo gli empori in un primo momento ad agire come interfaccia tra mercanti e *agora*. Successivamente, l'*agora* attirò a sé le prerogative dell'*emporion*, e il distretto portuale cittadino rimpiazzò le attività dei primi *emporion*. Al termine di questo processo, l'*emporion* non era altro che un distretto cittadino, il cui segno della perdita d'identità politica fu l'adozione del nome della *polis*<sup>32</sup>.

Il centro di scambio inteso come iniziativa privata avallata dai centri di potere era giunto alla sua naturale conclusione, l'*emporion* indipendente non rispecchiava più le necessità del mondo alto-arcaico. Ad ulteriore dimostrazione di ciò, anche *emporion* lontani dalla *chora* vennero ridotti alla sudditanza; fu il caso di Empuries, resa territorio dipendente dai Focesi di Marsiglia.

---

<sup>32</sup> Gras 2018, p.25.

## 2.4 I santuari: l'ordine sociale al servizio dei commerci. Il caso di Naucratis

Cosa regolava i rapporti interpersonali negli *emporìa*? Quale entità dotata di un potere regolatore si poneva al di sopra delle trattative in corso tra uomini provenienti da contesti e culture differenti? La tematica afferente a questo tipo di quesiti si può facilmente riassumere in una terza e fondamentale domanda: quale entità o gruppo sociale possedeva lo status per ergersi ad arbitro delle diatribe in un emporio lontano dal potere centrale?

In una società in cui la religione svolgeva un ruolo di primaria importanza, non poteva che trattarsi delle *élites* dei santuari. I santuari erano cruciali per l'attività emporica, essendo emanazioni locali del potere centrale, posti spesso in territori di confine. La sacralità che rappresentavano validava gli scambi tra attori dotati di valori diversissimi. Insomma, erano il requisito fondamentale per la costituzione di un emporio.

Una disamina del ruolo dei santuari<sup>33</sup> nel mondo emporico passa obbligatoriamente dalla chiamata in causa di Naucratis, sito emblematico del fenomeno e oggetto di vasti e approfonditi scavi nelle aree sacre, con conseguenti ritrovamenti di materiali votivo-religiosi, ai quali si aggiungono le corpose informazioni bibliografiche relative a templi, pratiche e festività religiose. Fra i contesti religiosi in insediamenti cosmopoliti, Naucratis rappresenta l'esempio più completo ad oggi proponibile. Prima di procedere con l'analisi dei fenomeni religiosi in contesti culturali caratterizzati dalla difformità di bagaglio culturale e religioso, sarebbe corretto partire dai luoghi che hanno originato queste difformità nel microcosmo di Naucratis: le *poleis*.

Per Sourvinou-Inwood<sup>34</sup>, la *polis* strutturava l'intelaiatura "*framework*" elementare sulla quale la religione greca si articolava. Ogni *polis* era un sistema religioso inserito nel macrosistema ellenico, all'interno del quale l'interazione avveniva nel corso delle festività panelleniche; in questo sistema, la partecipazione attiva e

---

<sup>33</sup> Demetriou 2017, pp.49-62.

<sup>34</sup> Sourvinou-Inwood 2000, p.13.

completa alla vita religiosa era riservata ai cittadini, i quali costituivano la comunità che articolava la sfera religiosa. In sintesi, il modello religione-*polis* comportava un'appartenenza esclusiva ai culti cittadini: lo stato decideva chi potesse o meno partecipare alle cerimonie, detenendo di fatto un notevole potere coercitivo. Nei casi di eventi religiosi panellenici, Sourvinou-Inwood<sup>35</sup> ritiene che la *polis* mediasse la partecipazione individuale a questi eventi internazionali, asserendo come quest'ultima abbracciasse, contenesse e mediasse tutta la casistica religiosa nella comunità. La peculiarità del modello religione-*polis* risiedeva nella sua capacità di porre tutte le pratiche religiose, dall'individuo alla sfera panellenica, all'interno della sfera politico-civile, così da rafforzare la sfera cittadina tramite l'interrelazione dei suoi membri nel corso delle cerimonie civiche.

Un esempio utile è l'*arrhephoria* ateniese, un rito di passaggio dall'adolescenza all'età adulta condotto a livello di *demos*. La festività serviva a salvaguardare l'integrità della *polis* grazie all'introduzione di nuovi cittadini e a far entrare in comunione l'identità personale con quella civica tramite la cerimonia religiosa. Sulla stessa linea permeante si collocava l'influenza nei confronti dei santuari panellenici, presso i quali l'ordine di consultazione avveniva secondo la *polis* di provenienza, altro segno del potere della *polis* nel campo del sacro.

Questi due esempi forniscono una dimostrazione della pervasività del binomio città-sfera religiosa nell'antichità, un dominio talmente stretto da aver influenzato la storia degli studi negli ultimi due secoli, sovrastando e mettendo in ombra esperienze divergenti dal suddetto modello monolitico. Ciononostante, nell'analisi degli insediamenti cosmopoliti questo modello viene parzialmente o interamente meno a causa di una infinità di variabili politico-culturali. L'analisi delle pratiche religiose negli *emporion*, data la loro natura multietnica, offre quindi la possibilità di studiare un ventaglio di situazioni, dal macro al micro, in grado di far cogliere tutte quelle trasformazioni della sfera culturale non individuabili con lo schema "monoblocco" della *polis*.

Partendo con alcune informazioni preliminari, l'*emporion* di Naucratis venne fondato nel VII secolo a.C. come insediamento commerciale greco lungo il ramo

---

<sup>35</sup> Sourvinou-Inwood 2000, pp.15-20.

occidentale del Delta del Nilo, ponendolo quindi sotto l'egida faraonica. Dal punto di vista storiografico, chiarificatrice è la testimonianza di Erodoto<sup>36</sup> riferita a fatti del 570 a.C., in occasione della riorganizzazione dell'insediamento da parte del Faraone Amasis (il filelleno). La popolazione ellenica di Naucratis era verosimilmente composta da cittadini provenienti da tutte quelle *polis* menzionate dall'autore: Chio, Teo, Focea, Clazomene, Rodi, Cnido, Alicarnasso, Faseli e Mitilene (Fig.1).



Figura 1. Mappa del Mediterraneo con Naucratis e le *poleis* coinvolte nell'*emporion*

(da Demetriou 2017, p.53).

Il santuario dell'*emporion* apparteneva e veniva gestito da queste città, le stesse dotate del diritto di nominare i *prostatai*. Le dediche ritrovate nei vari edifici di culto (Fig.2) rivelano come i Greci si identificassero prima di tutto con l'etnonimo cittadino, fatta eccezione per i Cnidi, identificati grazie alle analisi paleografiche.

<sup>36</sup> Erodoto II.178; Demetriou 2017, p.52.



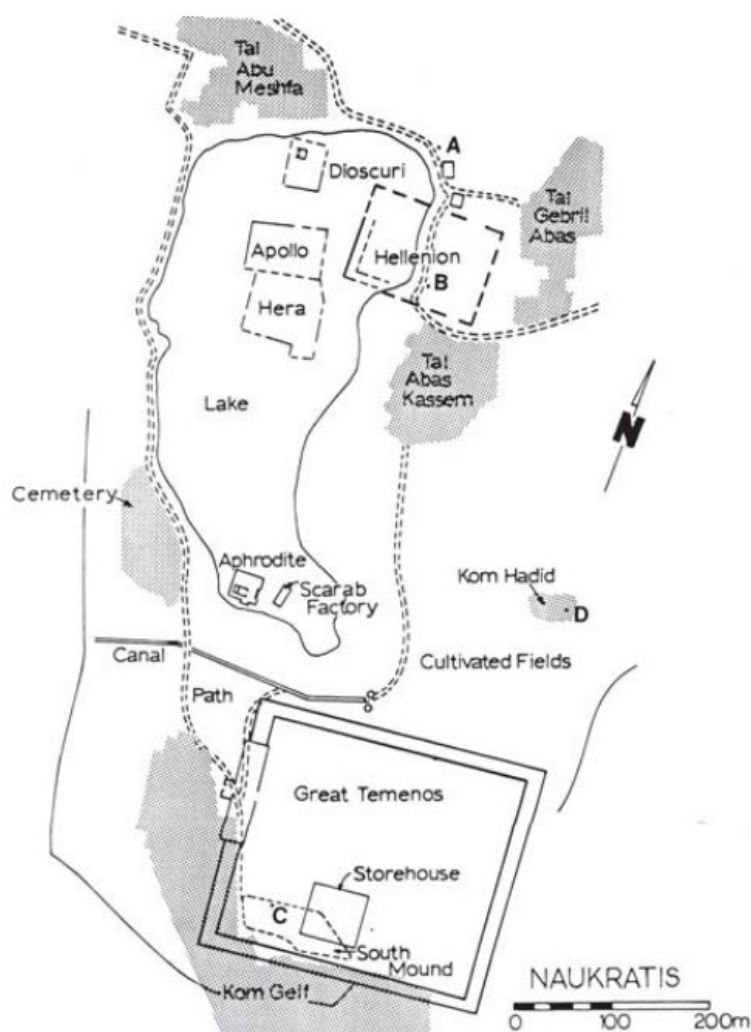


Figura 2. Il sito di Naukratis dopo Coulson/Leonard/Wilkie 1982 (da Demetriou 2017, p.52).

Oltre ai gruppi greci citati da Erodoto, importante era la componente non ellenica residente a Naukratis, individuata grazie a epigrafi e rinvenimenti archeologici, come Ciprioti<sup>37</sup>, Cari<sup>38</sup> e una corposa comunità di Egizi indigeni, ipotesi avanzata sulla base del tempio dedicato ad Amon-Re-Baded<sup>39</sup> eretto a sud del tempio di Afrodite, datato dal VII a.C. in avanti, suggerendo come la componente locale fosse presente nell'*emporion* fin dalla sua fondazione, verosimilmente per residenza pregressa nell'area e per mantenere l'elemento alloctono in netta minoranza. Questo breve elenco della popolazione presente a Naukratis serve a mettere in prospettiva

<sup>37</sup> Hogarth/Edgar/Gutch 1898-1899, 56 no 114 pl. 5; Hogarth/Lorimer/Edgar 1905, 117 no 38.

<sup>38</sup> Williams/Villing 2006, pp.127-132.

<sup>39</sup> Demetriou 2017, p.53

la multietnicità della comunità arcaica, seppur con una tendenziale provenienza egeo orientale della componente straniera.

Dato che la descrizione erodotea del santuario di Naucratis si articola principalmente attorno alle *polis* fondatrici, Sourvinou-Inwood usò questo sito come caso esemplare della persistenza in scenari multietnici del culto *polis* centrico. Questa conclusione, secondo Demetriou, era frutto di una lettura troppo rigida del passo erodoteo: “alcune *polis* greche istituirono singolarmente dei templi di loro proprietà, i quali erano i loro santuari cittadini in terra straniera; altre istituirono in comunione un santuario chiamato Hellenion. Ma questo non era un santuario panellenico, bensì un luogo di culto comune di più *polis*, nel quale la città era l’unità base”<sup>40</sup>.

Gli studiosi successivi hanno provato a comprendere e definire i santuari di Naucratis con il modello della religione-*polis*; tra questi, Malkin<sup>41</sup> applicò il modello religione-*polis* domandandosi quale calendario sacro e abitudini religiose cittadine venissero seguite all’Hellenion. Il presupposto di Malkin era errato: in un insediamento cosmopolita non si può ragionare per compartimenti stagni (a loro volta il frutto di una selezione soggettiva di elementi). I rinvenimenti a Naucratis, in effetti, suggeriscono come nonostante le notevoli divergenze culturali e rituali delle varia *polis*, tutti i Greci, indipendentemente dalla loro provenienza, potessero frequentare qualsiasi tempio. Di conseguenza, anche se erano stati fondati da singole *poleis*, essi non erano ad accesso esclusivo di un *ethnos*, ma fruibili dall’intera comunità greca. Un esempio archeologico di questo processo viene dal tempio di Apollo di Mileto a Naucratis, il quale ha restituito dediche recanti etnonimi di Chio, Teo, Cnido ed Egina, tutte conferite ad un dio esplicitamente identificato con la *polis* in questione. Similmente, all’Hellenion, non erano solamente i cittadini delle *polis* fondatrici a frequentare la struttura, dal momento che sono state attestate frequentazioni da Rodi, Mitilene e Cipro (Fig.3)<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Demetriou 2017, pp.52-53.

<sup>41</sup> Malkin 2003, pp.56-74.

<sup>42</sup> Hogarth/Edgar/Gutch 1898-1899, 56 no 114 pl. 5; Hogarth/Lorimer/Edgar 1905, 117 no 38.



Figura 3. *Hellenion*, dedica di cittadino cipriota. London, BM 1900,0214.17. Collezione British Museum (da Demetriou 2017, p.54).

Se invece guardiamo alle dediche al tempio di Afrodite, scopriremo che la dea riceveva offerte dai cittadini di Chio, Teo e Mitilene, tutte fatte sottolineando l'etnonimo cittadino. I Greci di differenti *poleis*, quindi, frequentavano liberamente tutti i templi a loro accessibili. Questi casi ci mostrano come nell'*emporion* fosse la prassi concedere il libero accesso a tutti i Greci in tutti i santuari, indipendentemente della *polis* d'origine. La natura multietnica del santuario emporico comportò un contesto sociale più fluido, nel quale immigrati, stranieri residenti e commercianti itineranti potevano prendere parte a pratiche religiose né esclusive di determinati gruppi né mediate dalla *polis* e dei suoi rappresentanti. La possibilità di poter visitare e fruire di tutti gli edifici sacri, quale che fosse l'entità statale fondatrice, suggerisce come in insediamenti di questo tipo la sfera religiosa funzioni in maniera imprevedibile e fluida. Da un lato, i santuari potevano essere fondati da una singola *polis* in un altro territorio, come visto a Naucratis. Dall'altro, vediamo l'emergere di pratiche religiose più aperte e flessibili, permettendo ad individui provenienti da luoghi differenti di usare e frequentare qualsiasi spazio sacro senza alcuna restrizione da parte delle *poleis* fondatrici.

Un fenomeno sociale di questa caratura è chiaramente andato oltre il rapporto religione-*polis* descritto ad inizio paragrafo, suggerendo uno slittamento

terminologico verso una “religione cosmopolita”, una definizione fluida per un contesto incerto e non ben definibile. Un contesto cosmopolita potrebbe sottintendere una perdita della nozione individuale di appartenenza civica, un’evenienza possibile in insediamenti con una cospicua popolazione alloctona. Di fatto, nei centri multiculturali la religione poteva essere usata come bandiera di rivendicazione identitaria, da parte di chi sceglieva di venerare divinità particolarmente diffuse nelle città d’origine<sup>43</sup>.

Un esempio efficace proviene da alcuni reperti ceramici ritrovati nel tempio di Hera a Naucratis, le cosiddette “coppe di Hera” (Fig.4), rinvenute solamente a Naucratis e Samo<sup>44</sup>.



*Figura 4. Coppa di Hera con iscrizione dipinta dal santuario di Hera a Naucratis. London, BM 1888,0601.402 Collezione British Museum, (da Demetriou 2017, p.56).*

---

<sup>43</sup> Demetriou 2017, p.55.

<sup>44</sup> Avramidou 2016, pp.58-59.

Offrire queste coppe a Naucratis non implicava né che un cittadino di Samo avesse accesso limitato agli altri santuari dell'*emporion* né che fosse costretto ad offrire offerte votive solo nei templi fondati dalla sua *polis*. Di fatto, questo tipo di continuità cultuale va vista come una manifestazione di attaccamento e identificazione con le proprie origini civiche. Le dediche negli *emporia* potevano essere quindi utilizzate per esprimere l'appartenenza civica di un singolo, anche nel caso di un santuario liberamente accessibile ad altre gruppi dell'insediamento. Questo è un ulteriore esempio di come la religione greca non fosse un monolite inscalfibile, bensì canale d'interazione sfaccettato attraverso cui le identità sociali venivano negoziate e mediate. La flessibilità della religione greca, specialmente per come era articolata negli *emporia* posti al di fuori della sfera di controllo della *polis*, portò alla creazione di nuove pratiche religiose e identità collettive.

Il culto di Afrodite a Naucratis si offre come esempio cruciale per la trattazione: fu il primo tempio ad essere eretto sul finire del VII secolo a.C.<sup>45</sup> e ha restituito un campione di reperti estremamente eterogenei: lampade, statue e statuette di atleti, uomini in arme, flautisti, cacciatori, animali, figure femminili portanti fiori, balie con bambini e la dea Egizia Bes<sup>46</sup>. La mancanza di una linea coerente nell'offerta votiva (riscontrata anche presso il tempio omonimo di Afrodite a Gravisca) sembra porsi in continuità con un fenomeno tipico dei santuari costieri, inclusi quelli afferenti agli *emporia*. Così come l'accesso ai templi non era particolarmente limitato, così pure non era richiesta nessun perfezionamento dell'offerta alla divinità. Piuttosto, questi spazi multifunzionali concedevano ai credenti di venerare i loro dei nella maniera che ritenevano più consona.

La capacità d'innovazione religiosa in questi insediamenti era portentosa. Ancor più rilevante, i mutamenti nella pratica religiosa non venivano relegati all'esperienza empirica ma si diffondevano in lungo e in largo per il Mediterraneo con i mercanti che li avevano sperimentati. Coloro che avevano vissuto l'esperienza religiosa in questi contesti fluidi diventavano agenti e promotori attivi di un nuovo modo di intendere e vivere la religiosità. Il ritrovamento di oggetti egiziani nei

---

<sup>45</sup> Gardner 1888, pp.33-34, 37; Möller 2000, p.104.

<sup>46</sup> Sinn 1982, pp.87-94.

templi di Afrodite o in santuari costieri, come quello di Hera a Samo, ci aiuta a mettere in prospettiva la portata e le ricadute del fenomeno sopracitato.

Riprendendo il discorso sul tempio di Afrodite a Naucratis, la pratica cultuale libera aveva portato alla perdita di un epiteto “ufficiale” del sito, a favore della triade Afrodite *Pandemos*, *Hiere* e di Naucratis. I Greci che si identificavano con patrie diverse potevano venerare la dea sotto un ampio ventaglio di epiteti e per una varietà di ragioni. Vista da un'altra prospettiva, il santuario era comune a tutti, una traduzione azzecata del suo epiteto *Pandemos*<sup>47</sup>. Ad Atene, Afrodite *Pandemos* aveva il ruolo politico di provvedere all'armonia civica e unità dei cittadini.

Questo incarico sarebbe stato ideale in un insediamento commerciale situato al di fuori dell'Ellade, dove i Greci provenienti da varie *poleis* confluivano, cooperavano, gestivano l'*emporion*, amministravano i templi, e componevano il governo autonomo dell'insediamento, seppur sottoposti all'agenda delle autorità faraoniche. In quanto divinità venerata su scala mediterranea e culto trascendente la dimensione esclusivamente poliadica, era possibile riconoscere in insediamenti multietnici come la dea fosse un elemento comune a tutti i Greci, dal momento che i Greci d'ogni dove la veneravano in quanto dea della navigazione, del sesso, della riproduzione e guardiana dell'armonia civica. Il culto comune di una divinità portatrice di coesione civica e sociale non solo modellava la maniera in cui i Greci concettualizzavano la loro somiglianza, ma anche come sceglievano di modellare la loro nozione di cittadinanza e cosa la manteneva in salute. La religione non mediava semplicemente i rapporti di gruppi diversi; piuttosto, plasmava attivamente il carattere sociale e politico dell'insediamento.

Un ultimo elemento utile per illustrare la complessità della pratica religiosa e la difficoltà a codificare un modello interpretativo generale, è il fatto che nonostante il fluido e mutevole contesto sociale emporico favorisse il processo di innovazione religiosa, in determinate situazioni le istituzioni statali agivano per regolare la sfera religiosa. Di nuovo, l'Hellenion ci offre un chiaro esempio di intervento statale in campo cultuale. Raggruppati insieme in un singolo insediamento da autorità egiziane incapaci di distinguere i vari gruppi di Greci, essi iniziarono a identificarsi

---

<sup>47</sup> Scholtz 2002/2003, pp.234-239.

come Elleni, costruendo ed esprimendo attivamente questa loro nuova identità attraverso la fondazione dell'Hellenion, presso il quale veneravano sia le singole divinità sia il pantheon intero come “gli dèi dei Greci”. Anche se l'Hellenion fu fondato e amministrato congiuntamente dalle *polis*, il fatto che offrì libero accesso a tutti i Greci e che abbia portato alla genesi di un'identità panellenica mette in luce come le pratiche religiose svolte presso questo tempio trascendessero la codificazione tradizionale di religione poliadica. L'esito del raggruppamento programmato di un gruppo eterogeneo, sfociato in un processo di consolidamento delle relazioni inter-*poleis*, potrà anche essere stato inaspettato in sé, ma alla fonte possiamo ricostruire una volontà di controllo statale sull'*emporion*.

Il faraone Amasis assegnò ai mercanti greci di Naucratis le terre su cui erigere i templi per il loro popolo, regolandone di fatto l'attività religiosa. L'intervento faraonico si inseriva in una linea d'azione pragmatica attestata più tardi anche ad Atene, la quale concesse nel 333/32 a.C. ai mercanti di Kition (Cipro) la terra su cui erigere un tempio ad Afrodite.<sup>48</sup> La concessione ateniese offre dei parallelismi con la situazione Naucratis, dal momento che la terra fu concessa a coloro che esercitavano la professione di mercante tra tutti i Kitiani presenti ad Atene. Questa distinzione è simile a quella fatta da Amasis, il quale distinse i Greci che vivevano nell'*emporion* da quelli che lo frequentavano solamente.

La pratica delle concessioni statali aiuta a delineare la portata e la compresenza dello stato centrale nella gestione della vita di Naucratis, manifestazioni di un potere al quale le comunità alloctone dovevano tributare rispetto e sottomissione, al fine di ottenere le più basilari e fondamentali concessioni. In questo clima di ingerenze statali, i governi indigeni potevano arrivare a costringere i residenti stranieri ad eseguire delle pratiche religiose atte a riflettere e mantenere lo *status quo*, come accadde sotto il regno del faraone Nektanebo (380-362 a.C.), il quale eresse due stele identiche, una a Naucratis e l'altra a Herakleion (odierna baia di Abukir), alla foce del ramo canopico del delta del Nilo. Le due stele illustravano l'esistenza di una tassa del 10% sui beni importati dal mare da pagare al tempio della dea Neith

---

<sup>48</sup> IG II2 337.

a Sais.<sup>49</sup> Solitamente associata con le esondazioni del fiume, in questo specifico caso viene descritta come la signora dell’oceano che elargisce la sua generosità. Questa sua specializzazione è appropriata in un testo atto ad imporre ai mercanti greci in terra egizia il pagamento di una tassa per le merci trasportate via mare. Per mezzo di questa azione, il governo faraonico non solo regolava la vita commerciale dei Greci, ma stabiliva pure le specifiche modalità della pratica culturale atte a riconoscere esplicitamente l’autorità dello stato egiziano.

In conclusione, tramite l’esposizione degli ultimi esempi è stato discusso come le società indigene “ospitanti” potessero regolare e imporre alcune pratiche religiose agli alloctoni residenti, dimostrando come la religione non servisse soltanto a mantenere delle stabili relazioni politiche o a mediare la convivenza di gruppi dotati di retroterra culturali diversi. La religione professata poteva possedere le caratteristiche di base di una regione, cultura o *polis*, ma il processo di perpetua cooptazione e adattamento comportava il loro possibile accantonamento in insediamenti multietnici. Gli spazi sacri erano aperti a tutti i Greci, quale che fosse la loro origine, così come lo erano nei confronti di altre componenti etniche alloctone, rendendo di fatto la partecipazione alla vita religiosa nell’emporion libera e non soggetta a limitazioni.

Inoltre, la natura cosmopolita produceva mutamenti della sfera religiosa imprevedibili, come la venerazione di Afrodite negli *emporion* in quanto protettrice della navigazione e degli dèi dei greci a Naucratis come espressione della loro grecità. Oltre a ciò, in quanto fenomeno inscindibile dal sistema culturale di riferimento, la religione ha avuto il suo ruolo preminente nel plasmarlo: i due templi presi ad esempio nel corso del paragrafo hanno aiutato a delineare l’effetto di coagulo e creazione di nuove identità sociali ibride nella popolazione<sup>50</sup>. Questi culti contribuirono di fatto a trasformare un insediamento socialmente sconnesso e frammentato in una comunità dotata di un’identità politica comune, giungendo addirittura a simboleggiarne il corpo politico, a dimostrazione dell’incredibile

---

<sup>49</sup> Yoyotte 2006, pp.316-323

<sup>50</sup> Demetriou 2017, p.62.



visionarietà delle concessioni faraoniche, probabilmente lungimiranti e atte a cementare un indotto commerciale cruciale per la valle del Nilo.

Alla luce di quanto esposto, data l'estrema rilevanza socio-istituzionale della sfera religiosa negli *emporia*, il ritrovamento di resti templari in un'area archeologica posizionata in una zona litoranea strategica o di cerniera, compatibilmente con il rinvenimento di altri resti inerenti alla sfera commerciale dell'insediamento, si pone come elemento potenzialmente cruciale per la classificazione del sito in questione come centro di scambio. Infine, è doveroso appuntare come l'edificio templare in sé non costituisca una prova sufficiente ad avallare una frequentazione straniera a fini mercantili dell'insediamento, ma che lo possa diventare in accoppiata al rinvenimento di dediche e altri oggetti votivi alieni al contesto indigeno, o alla consacrazione del tempio ad una divinità alloctona.



Figura 5. Mappa del mondo grecofono (Archivio Ancient-Greece.org).



## Capitolo 3

### 3.1 L'*emporion*: una lettura attraverso l'antropologia

Nel paragrafo precedente, dedicato agli *xenoi* e al loro rapporto con le istituzioni cittadine, sono stati affrontati temi riguardanti diritto, riconoscimento legale e mutuo interesse. In questa sezione, verranno analizzati una serie di processi che vengono a verificarsi ricorrentemente nelle comunità mercantili: ovvero, interscambio e intreccio culturale. Innanzitutto, nell'approcciarsi ad uno studio di sistemi di interscambio culturale<sup>51</sup>, bisogna saper distinguere tra siti d'interazione (*emporìa*, mercati, avamposti commerciali etc.) ed il tipo di relazioni che li connette e organizza (catene commerciali, gilde, comunanza religiosa, etc.). Nell'analisi sarà anche necessario non omogeneizzare le diverse scale di grandezza in cui si originano e sviluppano i sistemi di scambio, fondamentali per la comprensione organica delle varie informazioni (in pratica non bisogna cadere nella trappola dell'analisi eccessivamente particolareggiata o macro aerea degli *emporìa*; pena la perdita di dati) e inserire nell'equazione la costante metamorfosi di questi centri multiculturali. L'ultima puntualizzazione, è che il commercio è sempre politico (vedi la recente guerra dei dazi sino-americana): politica è la sua nascita, l'amministrazione, la legiferazione del centro e l'importazione di beni esotici. Di tutto questo andrà tenuto conto.

L'interscambio culturale non si verifica grazie al contatto tra culture, ma piuttosto attraverso l'azione di individui e piccoli gruppi di essi. Quindi, dobbiamo considerare le identità e gli interessi individuali dei mercanti e delle persone con le quali commerciano, non come semplici rappresentanti delle loro culture di origine, ma come attori socialmente inseriti nel contesto emporico con particolari interessi (economici, sociali, religiosi e politici) derivanti dalle loro inclinazioni socioculturali e posizione sociale. Va da sé, che gli interessi di un mercante stabilitosi perennemente in un *emporion* divergono da quelli di un collega itinerante. Lo scambio è legato alla capacità di mercanti e clienti di saper

---

<sup>51</sup> Dietler 2018, pp.231-240.

riconciliare attraverso il compromesso differenti sistemi di valore, e di concordare il valore di determinati prodotti che saranno destinati a cambiare mano in determinati contesti. I tentativi iniziali solitamente vanno incontro a tutta una serie di fraintendimenti, come infrazioni dell'etichetta e doni visti come tentativi di favoreggiamento; ma le parti si abitueranno progressivamente a questo particolare tipo di interazione, e col tempo creeranno un sistema comunicativo ibrido che faciliterà l'iter. Spesso ciò comporta il verificarsi di un processo di mutua incomprendimento, che potrà produrre nuove modalità di interattività, del tipo che R. White (1991)<sup>52</sup> definisce "middle ground, vie di mezzo". Frequentemente, ciò originerà anche una nuova lingua veicolare-commerciale ibrida nota come *koinè*<sup>53</sup>. La presenza di commercianti stranieri presso gli insediamenti indigeni, impiegati come intermediari culturali facilita questo processo, anche tramite l'instaurazione di relazioni sociali in grado di cementificare le reti di scambi, i flussi di merci, e la pratica della concessione del credito. I singoli scambi comportano sempre delle contrattazioni legate al valore dei prodotti coinvolti, ma ora questi possono essere sempre di più condotti nell'ambito di quelle pratiche "di mezzo" e comprensione delle reciproche scale di valori (socioculturali ed economiche).

Al netto del ragionamento sviluppato finora, va posta una domanda cruciale: perché le persone dovrebbero essere interessate a commerciare beni esotici? Qual è la logica dietro la domanda di tali prodotti, in grado di spiegare la volontà dei locali di accettare mercanti stranieri nel loro territorio e quella dei commercianti di viaggiare per grandi distanze nonostante i rischi? Una cosa è chiara: la domanda non è mai una risposta semplice o automatica ad una disponibilità. La storia è piena di mercanti messi in difficoltà dalla indifferenza dei locali per le proprie merci. Ritengo che il modo più efficace di introdurre questa nuova diramazione del discorso sia portare un esempio: agli esordi dei contatti sino-britannici, i diplomatici inglesi rimasero perplessi dalla mancata impressione suscitata nei cinesi dalle merci europee. Fu solo quando scoprirono che i cinesi anelavano l'accesso al legno di sandalo, e più tardi oppio, che furono in grado di aprire adeguati canali commerciali

---

<sup>52</sup> White 1991, pp.1650-1815.

<sup>53</sup> Dietler 2017, pp.17-39, Mufwene 1997.

in grado di reggere il passo con la sfrenata domanda inglese per le foglie di tè<sup>54</sup>. Questo esempio ci fa capire come la domanda sia sempre il prodotto di specifiche logiche socioculturali sfocianti in gusti differenti e diverse considerazioni di cosa è o non è utile. Da un certo punto di vista, i tentativi da parte di noi archeologi di comprendere gli *emporia*, ci pongono nella stessa situazione degli antichi mercanti: dobbiamo individuare la natura di desideri, gusti e sistemi di valore in differenti scenari di trattativa. Questi mercanti erano specialisti nella mediazione di diverse tipologie di domanda. Erano intermediari culturali che ricavano un profitto dalla loro capacità di comprendere le variegata logiche di mercato e piazzarvi le merci adeguate.

Per la terminologia antropologica, il consumo non è la semplice soddisfazione di un bisogno utilitaristico. È un'attività simbolica profondamente connessa con le relazioni sociali e le concezioni culturali. Nel caso degli *emporia*, un approccio antropologico al consumo ci porta direttamente alla domanda: a quali condizioni sociali, opportunità, valori e disposizioni il consumo di beni esotici rispondeva? In sintesi, dobbiamo trovare un modo per discernere e spiegare le scelte che venivano fatte. In fine, bisogna anche chiarire le conseguenze del consumo: quali erano i risultati a breve e lungo termine dell'incorporazione selettiva di questi specifici beni e pratiche aliene? Nell'analizzare la natura dei processi, bisogna partire con alcune distinzioni basilari: per esempio, i beni in questione erano unici o in serie<sup>55</sup>? La transazione avveniva per accaparrarsi un oggetto di valore in quanto unico e distinguibile, o per oggetti che facevano della loro serialità e numerosità il loro tratto vincente? Per quanto riguarda la casistica archeologica, ciò che veniva percepito in un insediamento come oggetto lavorato e finito, in un altro poteva essere percepito come materia grezza da rilavorare (Dietler cita lo smembramento da parte dei nativi americani delle pentole in rame europee per creare altri oggetti/gioielli)<sup>56</sup>. La svolta per cercare di capire la natura della domanda e il significato del consumo in casi specifici risiede nel cercare di contestualizzare gli

---

<sup>54</sup> Sahlins 1999.

<sup>55</sup> Appadurai 1986, pp.3-63, Kopytoff 1986, pp.64-91.

<sup>56</sup> Turgeon 1997, pp.1-29.

indizi reperiti all'interno dei contesti archeologici, così da dedurre la logica socioculturale.

Un approccio antropologico allo studio dei consumi delle collettività richiede, in aggiunta, alcune riflessioni su un'altra manciata di concetti chiave, cominciando dalla cultura. Più che vedere la cultura come una semplice eredità dal passato, è importante considerarla anche come un progetto perpetuato in costante evoluzione. La cultura non è un sistema fisso, statico, omogeneo di valori condivisi, regole e tratti, bensì un insieme di "pacchetti" di percezioni tematiche assimilate (*embodied categorical perceptions*) e valori che strutturano le modalità con cui ragioniamo, risolviamo i problemi e agiamo dinanzi alle opportunità attraverso un processo creativo di improvvisazione strutturata.

Tra questi problemi-opportunità da risolvere, c'è la costante di dover avere a che fare con persone e oggetti esogeni/estranei. Questo processo coinvolge la domesticazione selettiva di prodotti esotici, pratiche, gusti, e il rifiuto di altre. Le incorporazioni selettive agiscono sulla base di specifiche logiche culturali, ma hanno anche un effetto continuamente metamorfico nella riproduzione della cultura. Il consumo viene strutturato da categorie e inclinazioni culturali, ma la cultura viene modellata anche attraverso i consumi<sup>57</sup>. Questa dichiarazione comporta le seguenti implicazioni: gli oggetti materializzano l'architettura culturale, rendono le categorie culturali astratte visibili e durature, aiutano la negoziazione delle interazioni sociali in vari modi, e strutturano la percezione del mondo sociale.<sup>58</sup>

Con quest'ultima definizione, Strauss definisce un mondo sociale come un «universo di mutue risposte regolarizzate», un'area culturale al cui interno attività e problemi comuni e interconnessi sono legati insieme da una rete di comunicazione. La definizione pone l'accento sulla capacità delle persone di sviluppare una «cultura condivisa» come risposta a un problema affrontato in comune, come l'identificazione di un valore di mercato comune per una merce<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> Comaroff J.L., Comaroff J. 1997.

<sup>58</sup> Baudrillard 1998; Bourdieu 1984; Douglas, Isherwood 1978.

<sup>59</sup> Strauss 1978, pp.119-128.

Lo sviluppo di una cultura condivisa quale interfaccia comunicativa, si rifà al concetto di “gruppo di riferimento” introdotto da Shibutani, secondo cui gli individui tendono a adeguare e orientare il proprio comportamento agli standard di specifici gruppi sociali. Assumendo la prospettiva degli appartenenti ad un dato mondo quale schema di riferimento nell'organizzazione del proprio campo percettivo, l'attore sociale sviluppa specifiche norme di condotta, sistemi di valori, scale di prestigio, percorsi di carriera e un comune atteggiamento verso la vita<sup>60</sup>. I sistemi di oggetti che i popoli formano attraverso i consumi servono sia ad inculcare l'identità personale, sia a permettere l'individuazione dei propri simili attraverso l'individuazione di gusti e vari indicatori di adesione culturale para testuale (oltre il semplice possesso dell'oggetto, il suo collocamento e modalità di utilizzo). Ma più che riprodurre semplicemente sistemi statici di categorie culturali, il consumo struttura la cultura in un senso più dinamico, e ciò è particolarmente rilevante nei casi di consumo interculturale<sup>61</sup>.

In effetti, il consumo è un processo di improvvisazione strutturata che materializza in continuazione un ordine culturale, anche interagendo con beni esotici e pratiche tramite l'appropriazione, assimilazione o repulsione. Questa comprensione della cultura permette di riconoscere che l'adozione/acquisizione di beni e pratiche straniere non porta alla “deculturazione”, né rende le culture falsate, incoerenti o omologate. Per di più, la continuità culturale di solito si traduce nella peculiarità del modo in cui cambia e si evolve la singola cultura in questione<sup>62</sup>. Dunque, il consumo interculturale è un processo perpetuo di appropriazione selettiva e assimilazione creativa in ossequio alla logica culturale locale che è, a sua volta, un modo di ristrutturare senza soluzione di discontinuità la cultura.

Evidenziata l'importanza del consumo nel costruire relazioni culturali e sociali, non dovrebbe sorprenderci che i prodotti non vengano solamente interiorizzati ed assimilati, ma anche utilizzati da entrambi i gruppi di attori nel tentativo di assuefare, e quindi, controllare l'altro (“rendere soggetti per mezzo degli

---

<sup>60</sup> Shibutani 1955, pp.562-569.

<sup>61</sup> Howes D., 1996, *Cross-Cultural Consumption*, Routledge 2002.

<sup>62</sup> Sahlins 1993, p.2.

oggetti”)<sup>63</sup>. Tutto questo comporta non solo il tentativo di instillare un nuovo desiderio, ma anche cercare di far entrare nell’uso comune i suddetti beni (un uso che viene proposto nella modalità diffusa in madrepatria), così da stabilizzarne la domanda. Il che ci porta ad un ulteriore paradosso da evidenziare: ben lontani dall’essere segni di acculturazione, gli oggetti o le pratiche importate possono diventare evidenti spie del legame identitario tra consumatori e la società d’origine. Il loro utilizzo può evidenziare in maniera plateale le fondamentali “incomprensioni culturali” di valori, estetiche e comportamenti adeguati che le persone di culture differenti applicano all’utilizzo di suddetti oggetti. La relazione con il cibo ci offre un esempio lampante, dal momento che differenti modalità di preparazione, tempistiche di consumo e modalità possono rendere i cibi elementi etnici (piatti simbolo) o meno<sup>64</sup>.

In conclusione, il processo di comprensione della “cultura” evidenziato precedentemente, comporta un grande abilità nel saperne cogliere le varie gradazioni in un ventaglio di tematiche fondamentali. Oltretutto, è chiaro che da una prospettiva analitica, i confini socioculturali non esigano per forza di cose una separazione chiara. Piuttosto, sono simbolicamente creati, definiti e invocati dalle comunità. Per i singoli, in effetti, queste distinzioni e separazioni “segregative” hanno un grande valore affettivo e sono spesso viste come chiare e distinte, e le identità di gruppo vengono spesso percepite e vissute con modalità che le fanno apparire primordiali e monoliticamente fisse (pur se in perpetuo mutamento).

Nei contesti di *emporia*, questi confini possono essere percepiti ancora più chiaramente in certi periodi storici, percepiti diversamente dalle parti e potrebbero incorrere in vistosi mutamenti. Da qui, il termine “interculturale” implica un senso di differenza, ma non per forza separazione o stabilità. I confini in questi processi sono sempre soggetti alla definizione dentro specifici contesti e definiscono un fenomeno relazionale in costante evoluzione. Ma i confini percepiti, sia culturali sia sociali, hanno effetti reali. Le comunità commerciali come gli *emporia* sono importanti proprio perché sono gli spazi concentrati della

---

<sup>63</sup> Comaroff J., J.L. 1997, p.218.

<sup>64</sup> Dietler 2010, pp.183-256.



negoziazione e comunicazione interculturale, nei quali le iterazioni culturali sono processate attraverso il contrasto dei vari gruppi.



**PARTE SECONDA**  
**SCAMBI COMMERCIALI E CULTURALI**  
**NEL DELTA DEL PO FRA VI E IV SECOLO**

“Nel Mediterraneo c’è un ulteriore mare che lo riassume. L’Adriatico è il Mediterraneo del Mediterraneo. In passato definito *sinus*, insenatura o golfo, l’Adriatico è il corridoio marittimo che ha unito l’oriente con l’Occidente per oltre un millennio. Proteso verso sud-est, esso configura l’Italia e i Balcani. Vi si percepisce il cielo del Levante, si vedono le Alpi e si intuisce l’Europa centrale. Ancora agli inizi del Novecento era diffusa l’opinione che il Vicino Oriente iniziasse sulle rive balcaniche. E che c’è ancora, nonostante le integrazioni di questi anni, l’idea dell’Adriatico come limite tra Europa occidentale e orientale”<sup>65</sup>.

## **Capitolo 4**

### **4.1 Introduzione al contesto adriatico**

Nell’approcciare un discorso di ampio respiro riguardante gli *emporia* e i centri di scambio della regione deltizia, con le relative analisi delle dinamiche economiche e dei processi socioculturali, vanno fatte una serie di precisazioni e contestualizzazioni introduttive relative al contesto geografico e alla sfera mitologico/ideologica che caratterizzavano il mare Adriatico. La scelta di introdurre gradualmente l’argomento tramite questi due aspetti è ragionata, dato che permetterà di comprendere e concettualizzare le motivazioni dietro la frequentazione della suddetta compagine territoriale nel periodo in esame (VI-IV secolo a.C.).

Fin da un’epoca molto antica l’alto Adriatico ha rappresentato uno spazio privilegiato di incontro, di dialogo, di relazioni commerciali e culturali tra il mondo

---

<sup>65</sup> Ivetic 2020, p.11.

greco e le genti dell'Italia e dell'Europa preromana. La letteratura e la storiografia greco-romana ci hanno tramandato numerosi miti relativi all'Adriatico settentrionale e le scoperte archeologiche susseguites in quest'area nel corso degli ultimi due secoli hanno confermato molte delle notizie giunte fino a noi. Nella mentalità greca quest'area geografica di importanza nevralgica aveva un nome preciso, almeno fino alla fine del V secolo a.C.: *Adrias*, il mare a nord del delta del fiume Po, parte terminale dello *Jonois Kolpos*, ovvero golfo dello Ionio. Per la diffusione di un appellativo più familiare, ovvero *Adriatike talassa*, si dovrà aspettare fino al IV secolo a.C. Un nome, *Adrias*, in cui si racchiude l'essenza di uno spazio geografico riservato all'incontro di culture e allo scambio di merci: un nome greco per un tratto di mare di cui è eponima una città, Adria, che fu etrusca almeno a partire dalla fine del VI secolo a.C.<sup>66</sup> Successivamente, in seguito all'inglobamento nel mondo romano, il termine verrà assimilato e traslato nell'*Adriaticum mare* che ci appartiene, con l'ulteriore aggiunta di *Mare Superum*, in contrapposizione al Tirreno *Inferum*. Nel mondo romano imperiale, pur se di gran lunga fuori dall'inquadramento cronologico qui esaminato, verrà citato da Tolomeo come *Sinus Adriaticus*, percepito dunque come un'insenatura del *Mare Nostrum*.

Il delta padano si presenta in questo contesto come la porta d'accesso all'Europa continentale e ai suoi mercati. Attraverso le direttrici fluviali sapientemente amministrate dagli Etruschi, le città della costa erano in grado di mettere in contatto la domande e offerta mediterranea con quella transalpina. Questo contesto stupefacente per afflusso di merci e persone creò nel corso dei secoli un nutrito numero di miti, alcuni dei quali ci sono stati in parte tramandati dalla letteratura. Proprio i Greci furono attirati in quello che consideravano un territorio pericoloso e distante dalla possibilità di intessere preziose relazioni commerciali. I commercianti navigarono in queste acque per quasi mille anni, dalle antiche frequentazioni micenee sullo scorcio del II millennio a.C., al periodo di massimo contatto commerciale del V secolo a.C., fino alle velleità siracusane alle soglie dell'ellenismo. L'*Adrias* era una terra ricca di merci preziose e rare, cambiate nel corso dei secoli, ma sempre richieste dalle città greche. A cogliere l'eredità dei

---

<sup>66</sup> Pizzirani 2013, p.21.

*central places* dell'età del bronzo e porsi come nuovi intermediari di tutte quelle direttrici consolidate furono gli Etruschi, i quali preservarono e ampliarono i rapporti con le altre popolazioni che si affacciavano sul golfo e con i mercanti che ne battevano le coste attratti da grano e materie prime. È proprio a riguardo di questo straordinario punto di convergenza di terre, merci e culture che nel corso dei secoli i mercanti egeo-levantini produssero e trasmisero dei miti narranti incredibili *mirabilia* e ricchezze celate al di là delle lagune e fiumi. Una breve analisi di queste testimonianze è dunque necessaria per capire su quale retroterra storico si incardinò il sistema delle città portuali dell'area deltizia di VI-IV secolo a.C.

#### 4.2 L'Adriatico nel mito greco

L'Adriatico rappresentava il terminale marittimo di alcune importantissime vie carovaniere che si originavano dal mar Baltico, attraversavano l'intera Europa centrale e convogliavano nell'area deltizia per scambiare merci esotiche e preziosissime, tra tutte l'ambra (*Elektron* per i Greci). L'afflusso stabile di questa resina diede origine ad un ricco repertorio mitologico, usato dai mercanti d'Ellade per tramandare la conoscenza di questi traffici. Alcuni di questi racconti sono giunti fino ai giorni nostri tramite il testo pseudoaristotelico delle *Mirabiles Auscultationes* (III a.C.): «Nelle isole Elettridi, che si trovano nel golfo dell'Adriatico, dicono che ci sono due statue, una di stagno, una di bronzo, lavorate in stile arcaico. Si dice che sono opera di Dedalo, ricordo del passato, di quando egli, fuggendo Minosse dalla Sicilia e da Creta, si spinse in questi luoghi. Dicono che il fiume Eridano abbia formato davanti alla foce queste isole. C'è anche una palude, secondo quanto si racconta, presso il fiume, la cui acqua è calda; esala da essa un odore pesante ed aspro, gli animali non vi si abbeverano e gli uccelli non possono sorvolarlo, perché cadono e muoiono. Il suo perimetro è di 200 stadi, la lunghezza di circa 10. Le genti del luogo raccontano di Fetonte che cadde in questo lago colpito dal fulmine, e che ci sono intorno molti pioppi dai quali cade il cosiddetto *elektron*. Dicono che è simile alla gomma, ma che diventa duro come pietra, e che viene raccolto dalla gente del luogo per essere portato ai Greci. Orbene, dicono che Dedalo sia giunto a queste isole, che se ne sia impadronito e che abbia

dedicato in una di esse un'immagine sua ed una di suo figlio Icaro» (ps. Arist., Mirab. Auscultat. LXXXI)<sup>67</sup>. Dal testo traspaiono tutte le caratteristiche che concorrono a identificare il delta del Po come ambientazione in cui racconto mitico e realtà storica si confondono: la menzione del fiume Eridano, riconosciuto dagli studiosi nel Po, e degli isolotti lagunari che esso forma alla foce, chiamati Elettridi dal nome greco dell'ambra (*elektron*); infine un ambiente paludoso e lagunare la cui fauna è caratterizzata dalla presenza di pioppi, tuttora estremamente frequenti nei lembi di bosco autoctoni del delta padano. In questo territorio si condensano due narrazioni mitologiche di elevata importanza storica: da un lato le leggende legate all'ambra, un prodotto esotico connesso con la sfera sacra; dall'altro il mito di Dedalo, connesso alla conoscenza tecnica, alla capacità di addomesticare le acque, all'arrivo di artigiani dalla Grecia ma allo stesso tempo un legame stretto con il mondo etrusco tirrenico e padano. Dei due, il mito di Fetonte è il più venerando e possiamo leggerne più versioni, come quelle di Esiodo, Eschilo ed Euripide e la più celebre versione ovidiana (*Metamorfosi*, I 750, II 405). Come già detto, Eridano ed Elettridi costituiscono due elementi identificativi del posizionamento alto Adriatico dei primi commerci greci. Le Elettridi sono difatti uno dei numerosi *finis terrae* della letteratura greca: si tratta di aree poco battute e conosciute dai naviganti. In queste zone venivano spesso ambientati i miti solari, essendo il territorio percepito all'epoca come ai limiti del mondo conosciuto, nei pressi dell'aldilà. Questi tratti erano proiettati dall'alto Adriatico del II millennio a.C. Non a caso le leggende sulla caduta del sole all'estremità occidentale della terra, sull'ambra che ne costituisce il simbolo e lo stesso toponimo derivante da questa resina si collocano in quest'area del Mediterraneo, ai confini del mondo allora conosciuto. Il dibattito sulla locazione delle Elettridi era materia di discussione già in età classica, non essendoci mai state isole di dimensioni degne di nota alla foce del Po corrispondenti alla descrizione delle Elettridi, in cui per gli antichi si raccoglieva l'ambra portata a valle dall'Eridano, costituendo di fatto una *vexata quaestio* sulla loro posizione geografica.

---

<sup>67</sup> Pizzirani 2013, p.22.

A un secondo periodo appartiene il mito di Dedalo in Adriatico. Il mito è più recente di quello riguardante Fetonte e si focalizza sul topos dell'abilità artigiana: Dedalo è *Protos euretés*, il mitico inventore della scultura greca. L'eroe giunse in Adriatico ricalcando le rotte minoico-micenee dei primi naviganti d'Ellade. Giunto alle Isole Eletttridi creò due statue, una di stagno e una di bronzo, con un possibile rimando allo smercio dello stagno britannico. Il passo probabilmente faceva anche riferimento alla maestria artigiana della zona in materia di produzione del bronzo e lavorazione dei metalli, miticamente introdotta dal progenitore degli artigiani. Pizzirani, riprendendo lavori di Sassatelli<sup>68</sup>, ha riconosciuto in Dedalo l'importantissimo ruolo tutelare rivestito nel mondo etrusco padano in relazione alla loro capacità di amministrare sapientemente le acque del comparto territoriale. È evidente come questo bagaglio tecnico fosse cruciale in un ambiente umido, tanto più se dalla corretta ed efficiente gestione dei collegamenti fluviali dipendeva l'esistenza stessa di un sistema commerciale su scala regionale.

### 4.3 Un mare, molti snodi

L'archeologia dell'alto Adriatico ha permesso di definire un orizzonte cronologico preciso per questo patrimonio di miti che i Greci riferivano a un'età antichissima: si tratta di un notevole periodo di tempo compreso tra le fasi finali dell'età del Bronzo fino all'età Orientalizzante (circa tra il XII e il VII secolo a.C.). Fin da allora il complesso padano-deltizio aveva saputo ritagliarsi un ruolo di rilievo nello scacchiere commerciale euro-mediterraneo, articolandosi in varie iterazioni di controllo e gestione dei traffici, culminando nel bronzo recente nel predominio delle *polity* delle Valli Grandi Veronesi, assunte a principale terminale della via dell'ambra europea, costituendo di fatto la controparte unica degli interessi micenei e levantini<sup>69</sup>. Nel Bronzo finale la crisi che investì l'intero comparto padano non compromise l'area settentrionale e polesana, dove fiorì un sistema di siti che portò all'emersione di Frattesina di Fratta polesine (RO)<sup>70</sup>. Questo insediamento ebbe un

---

<sup>68</sup> Si veda Pizzirani 2013, p.40.

<sup>69</sup> Cupitò et alii 2015.

<sup>70</sup> Bietti Sestieri 1980, p.36; Bietti Sestieri 1998.

ruolo di tutto rispetto, non soltanto come “interporto” tra Europa e mondo mediterraneo per risorse quali il metallo e l’ambra, ma anche – soprattutto – come centro manifatturiero, con una serie di prodotti specializzati destinati all’esportazione. Frattesina fu un centro manifatturiero inserito a pieno titolo nel “sistema mediterraneo” e portale del mondo europeo, con traffici dal Baltico fino al Levante mediterraneo, ma giocò inoltre un ruolo fondamentale nell’emergenza del mondo villanoviano, nelle trasformazioni che portano al mondo mediterraneo della città.<sup>71</sup> Anche dopo il tramonto del centro di Frattesina alle soglie dell’età del Ferro non venne meno il ruolo preponderante dell’Adriatico settentrionale nel commercio e nella lavorazione dell’ambra. L’eredità di Frattesina fu raccolta dal centro etrusco di Verucchio, ubicato al di fuori del sistema del delta padano, ma proiettato verso quello *Ionios kolpos* che da sempre aveva costituito il punto nodale del commercio greco in Adriatico. Altrettanto seppe fare l’area veneta, la quale seppe strutturarsi lungo i fiumi Adige e Brenta al fine di intercettare e partecipare ai commerci alto adriatici, dando vita ai centri di Este, Montagnana e Padova. Tuttavia, nessun centro riuscì ad eguagliare il successo del sito emiliano. Verucchio dunque ereditò la funzione e la fortuna di Frattesina in alto Adriatico, ma impresse a questa eredità caratteri tipicamente etruschi: un centro a vocazione marittima fondato su un altopiano ben difendibile, lontano dal mare ma connesso alla valle fluviale del Marecchia, cruciale per i contatti con l’Etruria tirrenica (figura 6).

---

<sup>71</sup> Pearce 2019, pp.350-351.



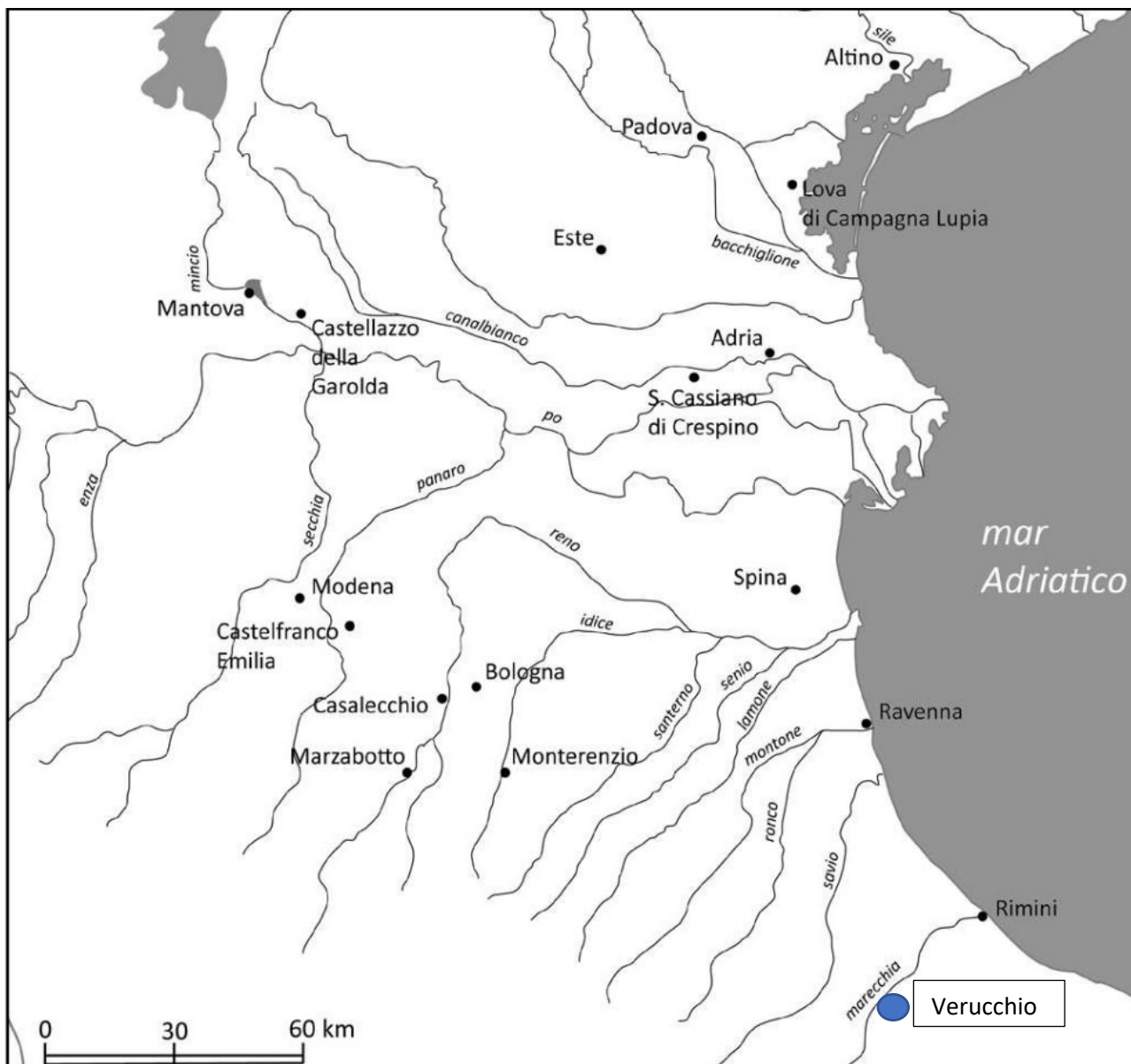


Figura 6. Il delta e le aree limitrofe (da Gaucci 2013).

#### 4.4 Ripresa delle frequentazioni e un nuovo assetto politico

Tra il IX e VIII secolo a.C. si assistette ad una solida ripresa della navigazione greca nel mar Adriatico meridionale, frutto dei cambiamenti politico sociali in atto nella penisola Ellenica. Il cambiamento della modalità di navigazione è una spia esemplare dello sforzo serio e omnicomprensivo nel voler interagire con i traffici delti in prima persona. La rotta sotto costa lungo la costa orientale, seguita dalla navigazione endolagunare fino al delta venne sostituita inaugurata dai Rodii, secondo Strabone i primi navigatori (post Bronzo) in Adriatico (Strab. XIV 2, 10). A questo periodo va inoltre associato il culto di Diomede, avvallato da una serie di

attestazioni ritrovate dalle Tremiti al delta, con l'esclusione della costa picena. Le fonti parlano per il VIII a.C. di ulteriori frequentazioni greche, in questo caso gli Eubei, ai quali va attribuito il più antico nome di questo mare, *Iónios kólpos*, che a partire dal IV secolo a.C. sarà riferito alla propaggine meridionale dell'Adriatico e al mar Ionio<sup>72</sup>. Come evidenziato poco sopra, il crescente interesse per le ricchezze di questo mare, unite al progresso della tecnologia nautica portarono i vari attori a sperimentare e stabilire rotte sempre più efficienti e sicure. Furono i Focei a inaugurare una rotta particolarmente veloce e agevole, che da questo momento, nella seconda metà del VII secolo a.C., si sostituì alle vie di percorrenza precedentemente utilizzate. La rotta prevedeva una navigazione di cabotaggio nell'Adriatico meridionale lungo la costa illirica a cui seguiva la traversata in mare aperto tra Zara e Ancona oppure più probabilmente, come testimoniano le scoperte di Lagosta, tra la costa meridionale della Dalmazia e Numana, sfruttando le correnti adriatiche<sup>73</sup>.

Da questo momento in poi l'egemonia dei traffici marittimi passò di mano più volte, ulteriore sintomo di una corsa frenetica cruciale per il sostentamento della madrepatria, essendo il grano una delle maggiori esportazioni deliziose. Nel corso del VI a.C. Corinzi e Corcirei dominarono grazie alle colonie strategiche di Epidamno (625 a.C.) e Apollonia (600ca a.C.), successivamente furono gli Egineci ad avventurarsi in queste acque nella seconda metà del VI a.C. (Strab. VIII 6,16), un'avventura destinata ad avere esiti infruttuosi e vita breve, essendo stato concomitante al processo di progressiva strutturazione della talassocrazia etrusca, incardinata sulle città di Spina e Adria.

#### 4.5 Un mare etrusco

Lo scenario geopolitico dell'alto Adriatico vedeva nel corso dell'Adige il confine fra i territori dei Veneti e quelli sotto il controllo etrusco. A nord del limite fluviale Este e soprattutto Padova emersero come centri primari, con Altino a svolgere il

---

<sup>72</sup> Braccesi 2001.

<sup>73</sup> Pizzirani 2013, p.28.

ruolo di centro costiero preminente del comparto veneto. A sud del fiume, in un Polesine fino a quel momento ampiamente disabitato, si svilupparono dei nuovi insediamenti, ovvero Adria lungo il Tartaro e San Basilio sulla costa.

Al netto degli studi attuali, non è chiaro quali siano stati i responsabili della nascita di questi centri fluviali, ma è stato proposto da vari studiosi<sup>74</sup> che ad averne innescato “l’attivazione” siano stati elementi greci interessati a stabilire degli scali al di sotto della sfera d’influenza di Altino, o in alternativa per avere un accesso privilegiato alle tratte deltizie. È quindi plausibile supporre che Adria sia nata sotto la garanzia etrusca, in un’alleanza volta a limitare l’attrattività del porto patavino<sup>75</sup>. Riguardo alla conflittualità commerciale in area deltizia, esemplare è il caso di San Basilio. Come ha scritto Giuseppe Sassatelli, “Non credo si possa considerare S. Basilio come lo scalo di Adria. In un’area deltizia come questa le città non hanno uno scalo sul mare, ma mantengono in prima persona i contatti con il mare attraverso canali che tagliano le dune costiere. Credo sia preferibile invece pensare ad un esperimento parallelo messo in piedi dai Greci agli esordi della loro presenza in questo mare, esperimento all’interno del quale prevalse in seguito il sito che probabilmente godeva di una dislocazione più favorevole rispetto alle funzioni emporiche che doveva espletare, cioè Adria, dato che a S. Basilio manca completamente qualsiasi documentazione successiva alla seconda metà del v secolo per cui il centro sembra esaurirsi gradualmente a fronte del predominio di Adria”<sup>76</sup>.

La fase più antica di Adria è ad oggi sotto documentata a causa della natura stessa del sito, una città ininterrottamente abitata e un ricco apporto alluvionale di detriti. Ciononostante, grazie a numerosi frammenti<sup>77</sup> di ceramica greca e ai corredi delle tombe della necropoli di Ca’ Cima, con materiali di diverse provenienze, si può cogliere il ruolo di *emporion* che questo centro di scambio rivestiva<sup>78</sup>.

---

<sup>74</sup> Sassatelli 2008, pp. 81-85; Colonna 2003, p.159.

<sup>75</sup> Sul ruolo degli Etruschi nella nascita e gestione di Adria si veda Donati, Parrini 1999; Paltineri, Robino 2016 e Gaucci 2021.

<sup>76</sup> Sassatelli 2008, p. 82.

<sup>77</sup> Wiel Marin 2005.

<sup>78</sup> Si veda Guida al Museo Archeologico Nazionale di Adria; Bonomi 1997.

## 4.6 Adria e Spina nel tardo arcaico

Per quanto aperta a traffici greci e alla mobilità di gruppi alloctoni, Adria tra la fine del VI e gli inizi del V secolo a.C. esaurì il suo ruolo di *emporion*, venne rifondata come città etrusca ed divenne in tutto e per tutto etrusca<sup>79</sup>: nei caratteri urbanistici tramite l'organizzazione di canali e edifici secondo un intreccio ortogonale, nella lingua dominante, nell'onomastica degli abitanti testimoniata dalle iscrizioni rinvenute, nella ritualità funeraria e in tutti gli aspetti istituzionali e pubblici della vita di questa città. Riguardo a questo periodo di definizione della città, Colonna ha suggerito di vedere in Adria la colonia senza nome degli Egineti nel 519 a.C. (Strab. VIII 6, 16)<sup>80</sup>, ipotesi avvalorata dalle testimonianze epigrafiche in greco<sup>81</sup>, cruciali per l'identificazione nella zona nord-orientale dell'insediamento di un santuario di preminente importanza regionale dedicato ad Apollo e Iris. Il santuario, nello svolgimento del suo ruolo cruciale all'interno dell'*emporion*, era frequentato da Egineti di entrambi i sessi ed Etruschi, segno che Adria stava divenendo un polo di attrazione regionale con pochi rivali nell'Adriatico, come è testimoniato da Ecateo di Mileto, il quale utilizzò la dicitura di *polis* nel riferirsi all'*emporion*. La presenza di una componente eginetica doveva comunque sottostare ad una direzione cittadina di stampo etrusco, dall'urbanistica alla cultura materiale all'ideologia funeraria.

Sul periodo in esame ad Adria si conosce tuttora troppo poco, alcuni scavi del XIX secolo hanno restituito una grandissima quantità di ceramica attica e le necropoli indagate in maniera più approfondita si datano al III e II secolo a.C. La necropoli di Ca' Cima comprende le tombe più antiche finora note datate al V secolo a.C., ma attende ancora di essere resa nota con una pubblicazione accurata delle sepolture e dei corredi. Sintetizzando i pochi dati a disposizione su questa importante città etrusca è possibile evidenziare i tratti di analogia rispetto a Spina, di cui costituisce quasi la gemella. Come Spina, Adria è città lagunare, ubicata nelle paludi dei *Septem Maria*, organizzata su un'isola fluviale e pianificata ortogonalmente. A giudicare dalle poche tombe note di questa necropoli, il rituale funerario e l'accento

---

<sup>79</sup> Donati, Parrini 1999.

<sup>80</sup> Colonna 2003, p. 169.

<sup>81</sup> Per le iscrizioni greche di Adria si veda Baldassara 2013.

posto sul tema del banchetto richiamano pienamente il mondo etrusco-padano, ovviamente con le varianti specifiche che contraddistinguono ciascuna delle città etrusche. La lingua, la scrittura, i caratteri urbanistici, topografici, la ritualità funeraria, il controllo della chora, tutto di Adria rimanda al mondo etrusco. La documentazione archeologica conferma dunque il saldo controllo etrusco della città emporica a partire dagli ultimi decenni del VI secolo in avanti.

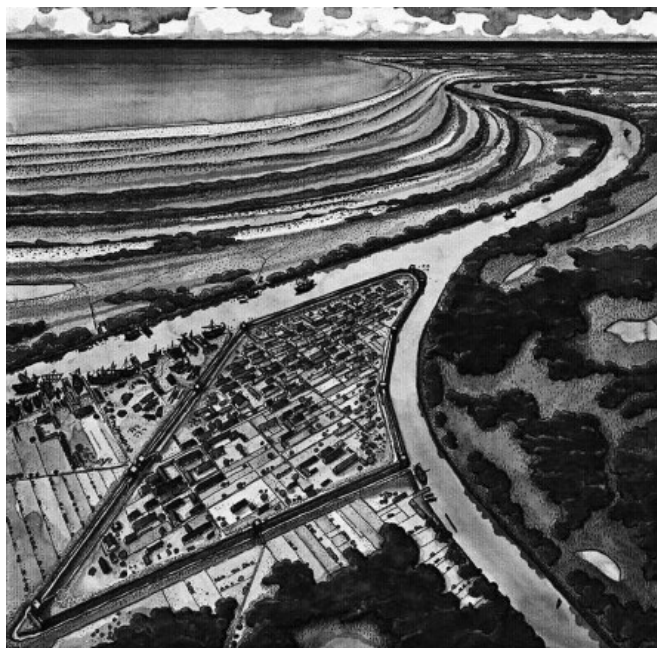


Figura 7. Adria, corredi dalla necropoli di Ca' Cima (da Guida al Museo Archeologico Nazionale di Adria, p.40).

Coevo al mutamento fisionomico di Adria, nella seconda metà del VI a.C. venne fondata secondo rito etrusco la città fluviale di Spina. L'abitato che sorse testimonia la profonda commistione di culture presenti fin dalle origini nella città: costruito coniugando le più avanzate acquisizioni in fatto di urbanistica ai condizionamenti derivanti dall'habitat naturale del delta padano; un impianto ortogonale, disegnato "alla greca", ma fondato secondo la *etrusca disciplina*, come sappiamo accadde per la coeva Marzabotto, distribuito su più isole inframmezzate da canali lagunari che fungevano da vie di comunicazione<sup>82</sup>.

---

<sup>82</sup> Sassatelli 2017.



*Figura 8. Ricostruzione dell'abitato di Spina ( da [www.archeoferrara.beniculturali.it](http://www.archeoferrara.beniculturali.it)).*

L'analisi delle necropoli di Valle Trebba, almeno per le attestazioni più antiche di fine VI a.C., ci restituiscono una ritualità funeraria fortemente influenzata dalla cultura greca, ulteriore testimonianza della commistione in atto, con tombe ellenizzanti per i membri fondatori più importanti<sup>83</sup>. La fondazione di Spina era compresa nel processo di riorganizzazione politico-economica dell'Etruria padana, comprendente la fondazione di città etrusche a guardia delle direttrici degli scambi da e verso il Tirreno e l'arco alpino. Gli esiti di questa strutturazione ebbero un significativo impatto nella rete dei traffici adriatici arcaici: esemplare fu lo spopolamento delle aree balcaniche dedite al controllo dei distretti metalliferi orientali a causa dell'afflusso di ferro e bronzo dal distretto etrusco settentrionale lungo la direttrice della valle del Reno, e di stagno e schiavi dal nord tramite la via dei valichi occidentali lungo l'asse del Mincio<sup>84</sup>.

È necessario contestualizzare questo consolidamento delle città dell'alto Adriatico sottolineando il clima di profondi mutamenti che stavano investendo tutto il comparto padano-deltizio. La vocazione economica dell'intero territorio venne trasformata in seguito al mutamento degli equilibri tirrenici, che videro la fine della

---

<sup>83</sup> Gaucci 2015, pp.191-198.

<sup>84</sup> Gustin 2007, p.17.

talassocrazia etrusca sul Tirreno a causa di una serie di episodi bellici che si susseguirono tra il 540 e il 474 a.C., e la possibilità di intensificare i commerci adriatici con i Greci, coincidendo con il dominio ateniese sui traffici commerciali in questo mare, tra la fine del VI e gli inizi del V secolo a.C. È proprio il V secolo a.C. infatti il momento storico in cui le relazioni commerciali che Etruschi e Greci intrattennero in Adriatico raggiunsero il loro apice, dando vita a una serie di reciproci condizionamenti che furono all'origine di una splendida stagione economica e culturale per entrambi i popoli.

#### 4.7 Il V secolo a.C. nel delta padano

Nel corso del V secolo a.C., mentre a nord i centri veneti continuavano il loro sviluppo, nell'area deltizia il binomio Spina-Adria andava verso un consolidamento destinato a condizionare la storia alto-adriatica fino alla romanizzazione. Adria controllava un territorio esteso fino all'attuale Rovigo<sup>85</sup>, ovvero in proiezione lungo la via che lungo il Po portava al Mincio. Le testimonianze archeologiche ci parlano di un centro vivo fino alla prima metà del V secolo a.C., con una apparente cesura fino al tardo IV a.C., la cui possibile contrazione è suggerita dagli scavi nell'abitato e nelle aree di necropoli indagate negli ultimi anni<sup>86</sup>.

Spina, in contrapposizione a quanto detto sopra, si sviluppò proprio a partire dalla fine dell'arcaismo, divenendo la città più importante del sistema portuale adriatico creato dagli Etruschi dalla fine del VI secolo a.C. Questa preminenza sembra trasparire dalla descrizione del delta del fiume Po che Plinio il Vecchio (Plin., Nat. Hist. III 16) tratteggia, indicando Spina come *praevalens*, un termine che, oltre ad affermarne il valore assoluto, probabilmente sottintendeva anche una preminenza in rapporto agli altri centri del delta padano e di certo anche ad Adria. L'apogeo di Spina è confermato dal costante incremento nel corso del V a.C. delle attestazioni di ceramica attica<sup>87</sup>, un'evidenza archeologica che più di altre sottolinea i contatti commerciali, e di conseguenza culturali, con la Grecia e l'Attica in particolare. Il legame culturale con Atene si rintraccia anche nella ritualità funeraria, dove la

---

<sup>85</sup> Sul controllo del territorio si veda Harari 2004 e Paltineri, Robino 2016.

<sup>86</sup> Bonomi 2000, p.93.

<sup>87</sup> Guermandi 1998.

presenza di *lekythoi* a fondo bianco rimanda a pratiche funerarie propriamente attiche<sup>88</sup>. Bisogna poi aggiungere che a Spina erano in uso abitudini alimentari tipicamente greche, testimoniate da alcune forme ceramiche particolari come le *lopades*<sup>89</sup>. L'intensità dell'interazione culturale tra queste due compagini statali non deve stupire: avendo preso Atene in gestione i rapporti con il comparto adriatico dopo la conquista di Egina (458 a.C.), l'interesse era quello di mantenere dei floridi contatti commerciali con uno dei suoi principali granai. Sulla natura di questi commerci si sa molto, dai *sitopompiai*, i convogli per il grano, necessari per trasportare il grano della fertile pianura padana, un prodotto di cui la Grecia e Atene in particolare avevano assoluto bisogno e per il quale cercarono fonti di approvvigionamento in varie parti del Mediterraneo. Pericle elesse l'Etruria padana come principale mercato di questo bene di cui gli Ateniesi non poterono mai fare a meno. Oltre agli approvvigionamenti alimentari, i convogli greci acquistavano metalli, stagno, sale, la celebre ambra baltica, e schiavi, che venivano scambiati con ceramica attica, vino, olio e marmi, per menzionare le merci archeologicamente visibili<sup>90</sup>.

Il carattere vitale di questo tipo di importazione e il regime considerevole dei traffici non trovano testimonianze archeologiche dirette e chiare, dal momento che si tratta di prodotti deperibili, ma si riflettono nella mole di ceramiche attiche che costituivano la merce di scambio principale con cui gli Ateniesi pagavano, con la conseguente invasione dei mercati dell'Etruria padana. Ma l'afflusso di ceramica greca non riguardava esclusivamente la sfera dello stoccaggio e trasporto, le élite etrusche erano da tempo imbevute e a conoscenza dell'orizzonte culturale greco, lo usavano per autorappresentarsi e per comunicare alla comunità. Il commercio di ceramica attica negli empori padani doveva essere un dialogo tra domanda e offerta, per cui gli Ateniesi a un certo punto si resero conto di quali fossero le forme, le raffigurazioni e i messaggi iconografici che gli Etruschi preferivano e si attivarono per soddisfare queste particolari richieste.

---

<sup>88</sup> Gilotta 2004, pp.148-149.

<sup>89</sup> Zamboni 2016.

<sup>90</sup> Sassatelli 1993.



La concreta frequentazione del principale interlocutore di Atene in area adriatica è inoltre avvallata dalla menzione di Spina in alcune fonti, nel portolano dello Pseudo-Scilace (17) in Strabone (V 1, 7), come *pòlis hellenìs*<sup>91</sup>, classificazione potenzialmente derivante dalla grande familiarità con il mondo greco e dal rinvenimento di un buon numero di iscrizioni greche del V secolo a.C. Spina tutelava la navigazione e i commerci dei greci nell'Adriatico e da tali prerogative derivò una ricchezza tale da averle garantito il privilegio insieme a Cerveteri di detenere un *thesauròs* nel santuario panellenico di Delfi, un privilegio eccezionalmente concesso agli stranieri (Strab. V 1,7)<sup>92</sup>. Ne emerge il quadro di un grande potere economico, militare e politico, il che pone Spina sul livello delle grandi città talassocratiche del Mediterraneo. Non desta a questo punto scalpore che sul finire del V a.C. emergano sepolture di singoli ricoprenti ruoli di spicco nella vita della comunità, una preminenza espressa tramite forme particolari di ritualità funeraria.

Insieme alle merci giungevano a Spina dalla Grecia idee, usi e costumi, spunti culturali che gli Etruschi facevano propri e rielaboravano, assumendoli come simboli di un linguaggio che desse loro la capacità di esprimere il loro status all'interno della comunità cittadina, le loro credenze personali, l'adesione all'una o all'altra delle figure di divinità o a un determinato valore di riferimento. Per l'estrema variabilità di tutti questi fattori, seppur all'interno di un sistema condiviso di valori, è quasi impossibile trovare a Spina e in generale in Etruria padana una tomba identica a un'altra, a meno che entrambe non appartengano a uno stesso gruppo. Nella necropoli spinetica è possibile infatti riconoscere alcuni raggruppamenti di sepolture a carattere familiare, religioso o culturale, che costituiscono una vera dichiarazione di appartenenza a un gruppo all'interno della compagine cittadina<sup>93</sup>. Come ha sottolineato Andrea Gaucci, "Nell'assenza di forti elementi esteriori di esibizione e di monumentalizzazione, sono forse le strategie organizzative dello spazio funerario e lo sfruttamento del difficile paesaggio lagunare quale elemento appunto di esibizione, i labili (archeologicamente) segni

---

<sup>91</sup> L'appellativo veniva spesso dato a città che greche non erano.

<sup>92</sup> Naso 2013, pp.1013-1016.

<sup>93</sup> Pizzirani 2013, p.34.

di una élite etrusca, che forse è maggiormente visibile nell'area più meridionale di Valle Pega. Questa élite aveva verosimilmente una storia alle spalle (tirrenica o padana che fosse), ma nella nuova comunità di Spina si ridefinì culturalmente anche sulla spinta di una influenza culturale greca che doveva essere molto radicata<sup>94</sup>.

#### 4.8 Fenomeni di interazione culturale a Spina

L'analisi dei processi di interazione culturale a Spina si pone in chiusura di questa trattazione, tramite l'esposizione di alcuni casi studio in grado di esprimere e condensare quanto discusso nel corso di questa breve disanima.

Lo studio della necropoli di Valle Trebba<sup>95</sup> ha restituito l'ampia complessità e variabilità dei sistemi auto rappresentativi della sfera funeraria, per i quali è complicata e incerta la ricerca di modelli di sepoltura volti a far emergere i differenti approcci delle varie componenti etniche presenti nella città mercantile<sup>96</sup>. È stato notato<sup>97</sup> come non sia possibile distinguere le tombe dei Greci, essendosi omologati al rituale funerario locale al fine di esternare una piena integrazione nel tessuto locale, un'azione di carattere prima di tutto politico, volta al raggiungimento di un grado di inclusione maggiore nella comunità. Se una rappresentazione funeraria legata alla sfera culturale etrusca potrebbe essere un aspetto difficilmente ignorabile nel processo di valutazione del grado di *koinè* in atto a Spina tra i vari *ethnos*, la mancanza di riconoscibilità degli indicatori necessari a identificare le sepolture greche complica il lavoro degli studiosi. Inoltre, il quadro relativo al rituale funerario spinetico è estremamente difficile da delineare anche per l'ovvio mutare dei parametri di riferimento attraverso il tempo, che ad esempio rende evidente il progressivo venire meno della centralità del simposio nel corso del IV sec. a.C. e l'emergere di forme di ritualità differenti. Il caso studio proposto non punta a dirimere la questione, ma ad esporre alcuni casi di un aspetto cruciale, ovvero il

---

<sup>94</sup> Gaucci 2015, pp.134-138.

<sup>95</sup> Sul progetto di studio della necropoli di Valle Trebba si veda Gaucci 2015; Gaucci 2016.

<sup>96</sup> Gaucci, Govi, Pizzirani 2020, p.167.

<sup>97</sup> Curti 2004, p.118.

grado di interazione e integrazione della cultura materiale ceramica importata nelle pratiche rituali funerarie a Spina.

Circa 1/3 delle tombe di Valle Trebba analizzate ha restituito una coppia di vasi per versare, frequentemente presente fino all'esaurimento della necropoli. Il rituale<sup>98</sup> appare radicato nel territorio, avendo accolto produzioni attiche, poi volterrane e locali, sia a vernice nera che figurata. La coppia è una presenza diffusa e costante e interessa un'alta percentuale di tombe per tutta la durata cronologica della necropoli. Sul totale delle coppie rinvenute, una corposa maggioranza ha vasi della stessa forma, mantenendo così la coerenza sul piano morfologico e funzionale.

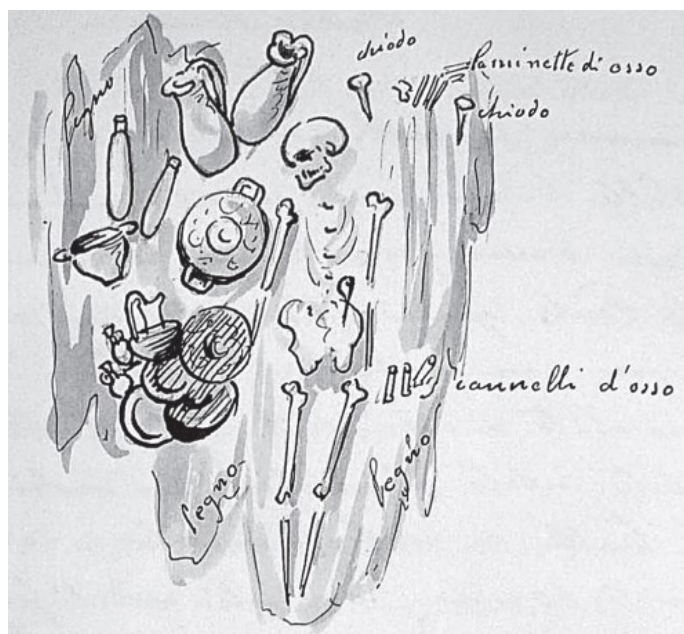


Figura 9. Spina, tomba 193 di Valle Trebba (da Bentini, Marchesi, Minarini e Sassatelli G. 2019).

L'ampia varietà formale delle brocche attiche nel contesto sepolcrale veniva anche sfruttata per esprimere attaccamenti o identificazioni a determinati orizzonti politico-culturali. Per questo motivo il ritrovamento di alcuni *choes*, utilizzati durante le feste ateniesi, collocati in corredi per il resto conformi al costume funerario, potrebbero rivelare una connessione con la cerimonialità ateniese, come segno di una profonda ellenizzazione del defunto, se non addirittura di una adesione

<sup>98</sup> Gaucci, Govi, Pizzirani 2020, pp.159-175.

ad un culto dionisiaco<sup>99</sup>. La distribuzione dei choes all'interno della necropoli di Valle Trebba ha infatti consentito di notare un gruppo di tombe che esibiscono vasi specifici per il culto dionisiaco delle *Anthesterie*, tra *chytrai* e *choes*. Si tratta quindi di un marchio identitario che contribuisce alla definizione dell'orizzonte culturale dei gruppi che compongono la comunità civica ai suoi esordi.



Figura 10. Chous attico (da Beazley Archive Ferrara, Museo nazionale di Spina, tomba 781).

Un altro aspetto da analizzare riguarda i contesti di rinvenimento e le modalità di utilizzo delle *oinochoai*. Esse sono presenti sia nelle tombe a cremazione che in quelle a inumazione ed è proprio il rituale delle prime a farci cogliere la specificità di uso delle brocche, che spesso sono gli unici oggetti del corredo presenti dentro o fuori dal cinerario, oltre ad un unguentario. La prassi costituisce una caratteristica fin dalle fasi precoci della necropoli, così come lo è la tendenza alla rottura intenzionale di una delle due brocche, una defunzionalizzazione volta a differenziare le due ceramiche. L'isolamento delle due brocche all'interno della tomba fa comprendere che si tratta di un nucleo di significato autonomo e indipendente, fenomeno visibile nelle tombe di inizio V secolo a.C. VT 800 e 804. La tomba VT 862 femminile, databile al primo quarto del IV sec. a.C. esplicita

---

<sup>99</sup> Clark 2009, pp.93-94.

anche fisicamente questa duplicazione del set brocca-*skyphos*, definito da Anna Muggia «coppia rituale», collocandone uno ad ogni lato della defunta.<sup>100</sup>

Come è noto le *oinochoai* sono strumenti della libagione, che possono aver assunto nel rituale spinetico una gravidanza come sacrificio sulla tomba atto ad invocare la protezione divina sul morto. La sua duplicazione forse riguarda semplicemente il coinvolgimento di più attori e/o destinatari del rito. È comunque ipotizzabile una sfera di interesse di una coppia uomo-donna sulla base delle immagini presenti sulle *oinochoai* gemelle figurate che, oltre a generiche scene dionisiache, mostrano iconografie molto simili tra loro ma declinate al maschile e al femminile. Purtroppo, le tombe con questo tipo di *oinochoai* gemelle non hanno una attribuzione di genere supportata da dati antropologici, ma in qualche caso sulla base del corredo è possibile stabilire che si tratta di donne. È dunque possibile ipotizzare un rito, connesso con la componente femminile della comunità appartenente al costume funerario della città talmente radicato da generare il bisogno di un elevato numero di vasi per versare, considerati essenziali per il suo svolgimento.

Le botteghe ateniesi risposero prontamente a questa esigenza, secondo un meccanismo ben noto sul piano commerciale che trova spiegazione nella sfera rituale etrusca. A Spina si tratta di un fenomeno solo funerario, perché nell'abitato le brocche di produzione attica finora rinvenute sono rare e, cosa più interessante, le numerose attestazioni in necropoli non generano l'imitazione locale della forma, eccezion fatta per il *chous* che diventa la brocca ricorrente nella tarda produzione a vernice nera e alto-adriatica.

Nell'esposizione di questo fenomeno di commistione ad ampio raggio lungo l'asse Atene-Spina, la tomba VT 709, inumazione di fine V secolo a.C. ci fornisce un caso eccezionale. La sepoltura ha restituito un corredo completo da banchetto e simposio, tema sottolineato dall'iconografia del cratere. Del corredo fanno parte due *oinochoai* attiche a figure rosse di Forma 2, entrambe incise con il nome Xanthippos. Si può osservare che la doppia iscrizione Xanthippos è strettamente

---

<sup>100</sup> Muggia 2004, p. 289, ove si pone in relazione non con il simposio ma con il cerimoniale funebre e con la sfera semantica della purificazione, del commiato, dell'offerta e della libagione per il defunto e per le divinità.

collegata al rituale per il quale le brocche rivestono il ruolo primario, sia che fosse un mercante sia che fosse un greco a Spina adeguatosi al rituale funebre etrusco, il quale eccezionalmente marcò i due vasi col proprio nome, per conservare traccia della sua origine<sup>101</sup>. Al momento risulta difficile prendere una posizione su questo fenomeno che ha tutti i caratteri di eccezionalità, ma la collocazione delle iscrizioni greche in tombe tra loro vicine dà coerenza al fenomeno, pur nella sua rarità. Va ricordato come esista la possibilità che il greco emigrato abbia assimilato una antica tradizione etrusca testimoniata archeologicamente: dalle iscrizioni “mi qutum Karkanas” su due brocche della prima metà del VII secolo a.C. di provenienza ceretana; al testo di dono di Avile Acvilnas ripetuto su tre brocche di bucchero del VI secolo.<sup>102</sup>

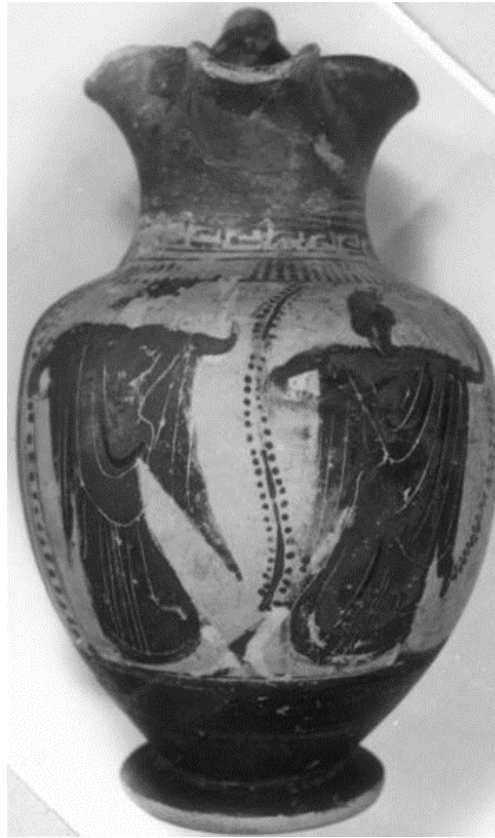


*Figura 11 Oinochoe attico. (da Beazley Archive Ferrara, museo nazionale di Spina, T488A).*

---

<sup>101</sup> Benelli 2004, p.267.

<sup>102</sup> Rispettivamente ET<sup>2</sup> Cr 2.18-19: Ve 3.7, Vc 3.4-5.



*Figura 12. Oinochoe attico. (da Beazley Archive, Ferrara, Museo Nazionale di Spina, T1012).*



*Figura 13. Spina, tomba 709 di Valle Trebba, le oinochoai di Xanthippos, (da Curti 2004, p.122).*

#### 4.9 L'iconografia nei processi di interazione culturale

Un utile apporto agli studi dei processi di interazione ed ibridazione socioculturale può provenire dallo studio delle iconografie, tramite il confronto tra il repertorio di significati rivestito “in terra natia” e la ricezione ed elaborazione in terra straniera<sup>103</sup>. Nel caso più circoscritto della Spina di V secolo a.C., come visto in precedenza al centro di un considerevole processo di interscambio culturale, si può indagare il fenomeno tramite l'analisi delle modalità d'accoglienza nei contesti funerari etruschi della ceramica attica, dei significati che essa incarnava e dall'elaborazione locale di eventuali corrispettivi iconologici. L'aspetto iconografico rappresenta un campo privilegiato per lo studio dei processi di contaminazione greco-etruschi dalle fucine attiche alle case spinetiche, sia che la committenza sia etrusca sia che sia di singoli individui greci che restano non chiaramente individuabili e che comunque a livello funerario si adeguano al costume etrusco. Un recente studio dei temi iconografici attici in Etruria padana ha condotto alla teorizzazione di una dinamica del “viaggio d'immagini” bidirezionale, conferendo dunque valore al ruolo di una committenza che si appropriava in maniera attiva del repertorio attico, più che parlare di una trasmissione insensibile alle necessità della clientela da parte degli artigiani greci. Nel menzionare la committenza delizia va sottolineato l'interesse secondario degli Etruschi per l'originario valore iconografico dei temi greci e una spiccata, forte esigenza di comunicazione di valori propri e originali della loro ideologia funeraria e del personale sentire religioso<sup>104</sup>.

In un contesto di appropriazione interculturale di sfere di significato aliene, la complessa dialettica in atto tra gli attori coinvolti non può essere riassunta in una semplice acquisizione consapevole di un tema attico da declinare in chiave locale. Lo studio di Chiara Pizzirani<sup>105</sup> ha identificato cinque tipologie di appropriazione culturale da parte etrusca, che vanno da un approccio conservativo, come la

---

<sup>103</sup>Pizzirani 2010, pp.64-69.

<sup>104</sup> Pizzirani 2018, pp.125-131.

<sup>105</sup> Pizzirani 2018, p.127



corrispondenza iconologica, ad uno che si distacca notevolmente dal modello di partenza, come la rielaborazione iconografica e commissione a fini estetici.

La prima tipologia di acquisizione è quella della corrispondenza iconologica tra interpretazione greca ed interpretazione etrusca, ad esempio individuabile nel tema della gigantomachia. Il tema ebbe una ricezione e diffusione notevole in ambito padano, con nove rappresentazioni nelle sole sepolture spinetiche, un numero considerevole per un orizzonte “barbaro” ma che nonostante ciò costituisce solamente lo 0,22% delle sepolture totali. Studiati nei contesti funerari che lo hanno restituito, il tema è risultato essere percepito nell’intera Etruria padana, così come in Grecia, come fortemente connesso alla dimensione politica, probabilmente in connessione con le profonde trasformazioni che riguardarono la città etrusca in questo comparto dell’Etruria attorno alla metà del VI secolo a.C.

Successivamente è giusto affrontare la risemantizzazione etrusca, in particolare quella riguardante le tematiche religiose attiche, in quanto impossibili da assimilare in toto essendo veicolari di una sfera religiosa aliena. È evidente come il riferimento alle feste e cerimonie religiose ateniesi come Antesterie e misteri eleusini, che trovarono soltanto ad Atene una loro concretezza storica, non può rappresentare a Spina che l’evocazione di un sentire religioso che si andava diffondendo in Etruria, ma che si traduceva poi a livello funerario, in tutti i casi documentati, in una rigorosa adesione al rituale etrusco locale.

A Spina è inoltre attestato un processo di “*interpretatio*”, una pratica volta all’acquisizione di temi attici di grande interesse. Nello specifico, dinnanzi ad una vasta varietà tematica di iconografie, è possibile scorgere una interpretazione univoca o quanto meno limitata in Etruria, pur con possibili eccezioni individuali. Il processo è difficilmente comprensibile nella prospettiva greca, nella quale appare una sorta di semplificazione della complessità, ma è immediato dal punto di vista etrusco: esiste un nodo ideologico fondamentale nella religione, nella cultura o nella percezione etrusca che trova svariate manifestazioni ‘metaforiche’ nella ceramica attica nel momento in cui essa viene utilizzata dagli Etruschi per esprimere significati propri. A Spina questo processo è ben esemplificato da un gruppo di sepolture che nell’arco di tre generazioni selezionano immagini di Dioniso ed

Hermes (VT 754), Dioniso e satiro (VT 164), in schemi equivalenti, Dioniso e satiro che scortano Efesto all'Olimpo (VT 266), tutte riferibili ad un evidente ruolo di psicopompo rivestito dal satiro.<sup>106</sup>



*Figura 14. Spina, tomba 754 di Valle Trebba, Oinochoe attica (da Pizzirani 2017, tavola 63b).*

Un altro duplice processo si rileva a Spina con una intensità non riscontrata altrove, forse grazie ai contatti privilegiati che gli Spineti vantavano con gli Ateniesi e le loro officine. Si tratta della rielaborazione iconografica, ovvero un significato ad Atene a fronte di un significato differente in Etruria che comportava una rielaborazione anche grafica di schemi attici, rispetto alla quale non è sempre

---

<sup>106</sup> Pizzirani 2017, pp.123-125; Gaucci, Govi, Pizzirani 2020, p.179

possibile valutare l'incidenza della committenza rispetto alla variazione artigianale, e ancor più di manifesti casi di commissione al Ceramico di Atene di forme vascolari precise che siano supporto di precise iconografie, che vengono a costituirsi veri e propri manifesti ideologici di una percezione solo ed esclusivamente etrusca priva di alcun corrispettivo e alcun confronto ad Atene, ma che per converso interpreta in forme attiche il pensiero religioso etrusco.



*Figura 15. Spina, tomba 311 di Valle Trebba, Cratere a campana del Pittore di Altamura ca 460 a.C. (da Pizzirani 2017, tavola XXVIII).*

In conclusione, sulla base degli esempi, dei campioni della documentazione iconografica spinetica e delle dinamiche di selezione e appropriazione dell'immaginario attico da parte degli Etruschi di Spina, si evidenziano alcuni punti cruciali per chiarire il processo di osmosi culturale. Innanzitutto si rileva quanto a Spina siano molteplici le dinamiche che portano dall'individuazione alla commissione di iconografie attiche che traducano aspetti chiave dell'ideologia funeraria etrusca locale e siano funzionali a trasmettere un messaggio ideologico che è interamente etrusco-padano e spinetico. Tali dinamiche emergono maggiormente all'analisi di temi rari e importanti, come sono quelli cui qui si è fatto cenno, ma in termini difficilmente determinabili possiamo supporre coinvolgono anche la grande mole di iconografie cosiddette 'generiche' che costituiscono la maggioranza delle attestazioni nell'immaginario di questa città.

Si può supporre, in sostanza, che un processo attivo di selezione e risemantizzazione, con probabili conseguenze sull'offerta di mercato, coinvolga anche le immagini più generiche, tra cui per esempio le numerosissime immagini a tema dionisiaco o relative all'ambito femminile restituite dalla necropoli spinetiche. Ad una valutazione quantitativa è forse questa la dinamica che si rivela prevalente a Spina, una dinamica apparentemente semplice alla quale tuttavia si devono restituire le necessarie conseguenze nel quadro dei traffici commerciali, che non possono rimanere indifferenti ad una esigenza di questa portata. D'altro canto, ad una valutazione qualitativa delle attestazioni, non si può che rilevare l'unicità di Spina rispetto alle commissioni di vasi attici, da intendersi nella loro unità inscindibile di forma e apparato iconografico.

Una nota in chiusura va dedicata al processo di trasmissione-appropriazione culturale. Il rapporto bilaterale descritto in questo capitolo doveva avere una rilevante incidenza sul mercato, a tal punto da influenzarlo, ma non per questo si riscontrano fenomeni di ibridazione: le commissioni di Spina non incidono sull'ideologia o sulla percezione religiosa degli Ateniesi in patria. Esse sono creazioni di Ateniesi per Etruschi, entrambi forti di un'identità che non appare soggetta a commissioni reciproche. Esse sono riconducibili piuttosto a dinamiche di mercato assolutamente comprensibili e plausibili nell'ambito di uno stretto dialogo interculturale, che sembra portare tuttavia eventuali individui singoli di

etnia greca, se effettivamente presenti a Spina, ad adattarsi a livello funerario alla ritualità e alle forme religiose locali: a farsi seppellire, dunque, “all’etrusca”.

#### 4.10 Una testimonianza di integrazione: la tazza biansata di San Basilio di Ariano nel Polesine

Dopo aver brevemente esposto alcuni casi di interazione culturale in territorio spinetico, si rende necessario un allargamento dello spettro dell'analisi, necessario a mostrare e dimostrare come il processo di interscambio culturale si sia verificato in tutta quell'area padano-deltizia che oggi si potrebbe inquadrare come “hub commerciale” dell'alto Adriatico. Ed è proprio da un centro minore come San Basilio che proviene una tazza biansata<sup>107</sup> dal valore culturale, archeologico ed antropologico straordinario, un reperto che nella sua ideazione e destinazione d'uso condensa e rappresenta tutta la discussione e le tematiche affrontate in questa tesi.



Figura 16. Foto aerea di San Basilio, in giallo l'insediamento antico e in verde l'area del rinvenimento (da Gambacurta 2019).

Il reperto<sup>108</sup> venne rinvenuto a San Basilio di Ariano nel Polesine (RO) ad inizio XX secolo insieme ad un piccolo nucleo di materiali appartenenti all'orizzonte culturale veneto. In base al loro stato di conservazione sono stati attribuiti ad uno o

<sup>107</sup> La tazza è conservata al Museo Archeologico Nazionale di Adria, inventario AD. 45601.

<sup>108</sup> Gambacurta 2019, pp.1-24.

più corredi funerari sconvolti ai piedi della duna di San Basilio, in una zona defilata rispetto all'insediamento (Figura 16). In associazione al nucleo vi era un frammento di kotyle etrusco-corinzia, una testimonianza importante per i contatti tra l'area deltiizia e il mondo etrusco tirrenico di Vulci<sup>109</sup>.

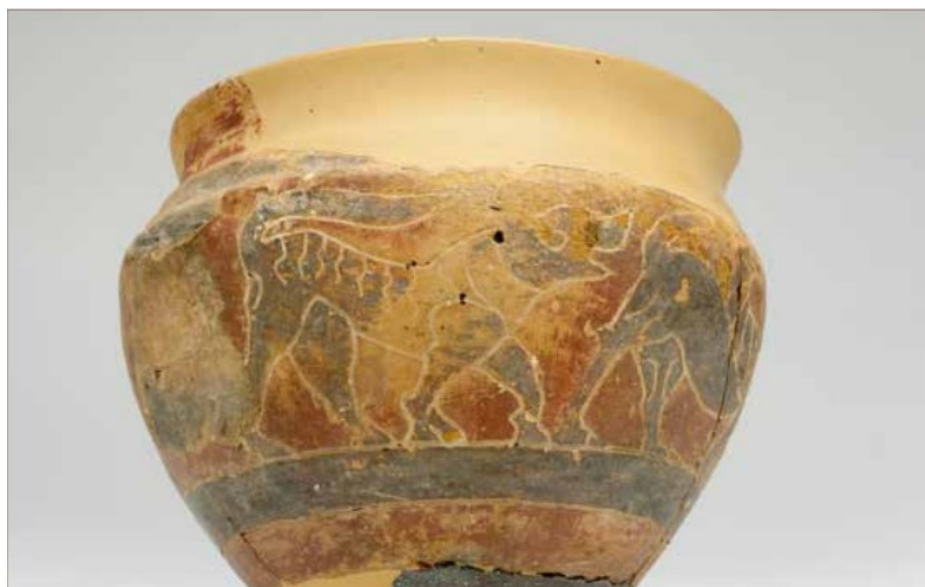
La decorazione è così articolata: dall'attacco del piede si susseguono una fascia nera, una rossa e una seconda nera che forma il piano per quattro animali che incedono verso destra resi in nero, spiccando su di un campo uniformemente rosso; sulla spalla e sul collo altre due fasce zonate, una nera e una rossa, concludono la sintassi decorativa. Le immagini teriomorfe sono delineate con un solco profondo utilizzato anche per i dettagli interni; sono collocate in modo chiastico tra le due anse con un buon equilibrio della sintassi complessiva, in parte contrastante con la relativa trascuratezza del disegno, dove l'incisione mostra in più luoghi incertezze e qualche ripensamento.

---

<sup>109</sup> Bruni 1994.



*Figura 17. San Basilio di Ariano nel Polesine (RO), tazza biansata figurata (lato B).*



*Figura 18. Sotto il lato A della tazza biansata. (da Gambacurta 2019, archivio Museo Archeologico Nazionale di Adria).*



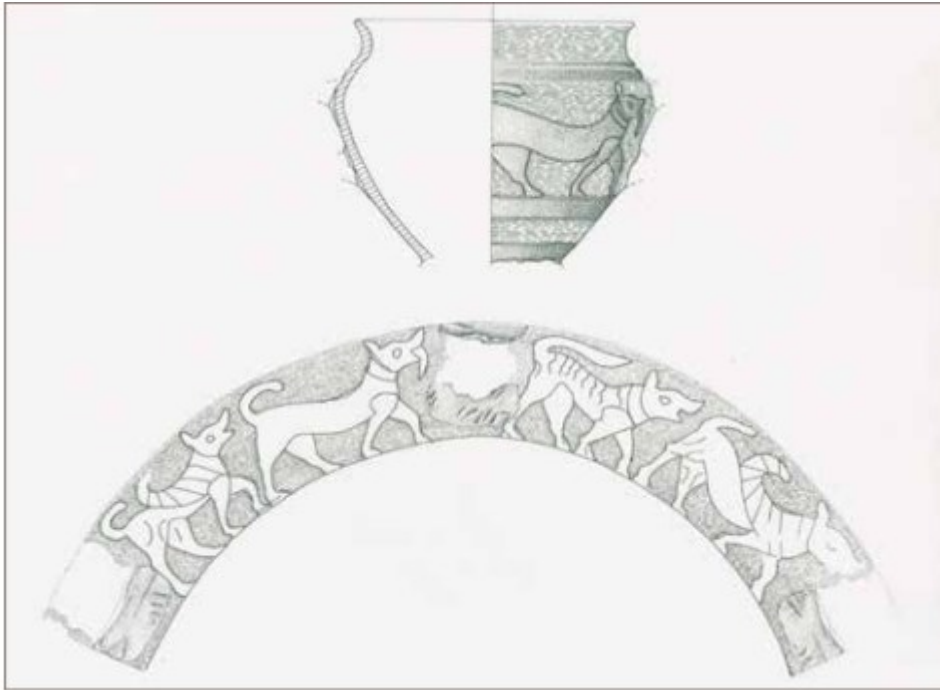


Figura 19. San Basilio di Ariano nel Polesine (RO) (da Gambacurta 2019, archivio Museo Nazionale di Adria).

La tazza presenta una caratterizzazione ibrida, associabile alla tradizione della ceramica zonata e all'orizzonte figurativo delle situle, entrambe di tradizione veneta e atestina; il contesto culturale iconografico in cui si colloca la produzione artigianale risente, in particolare per la iconografia della teoria zoomorfa, di un gusto vicino alla produzione corinzia ed etrusco-corinzia, che si andava diffondendo in questo comparto territoriale proprio dalla fine del VII secolo a.C., come dimostrano esemplari ancora da San Basilio e da Adria<sup>110</sup>. Ciò che fa spiccare questa tazza è la mancanza di un confronto in tutto l'orizzonte veneto, una peculiarità da inquadrare nel particolare contesto di rinvenimento. In controtendenza, i due fittili rinvenuti insieme alla tazza sono diversamente inquadrabili nell'orizzonte della produzione ceramica tipicamente veneta, con il bicchiere ascrivibile a un tipo introdotto a partire da Este IIIB, anche se in uso fino a Este IIID1 e l'olletta, con una decorazione associabile alla produzione patavina del tardo VII-VI secolo a.C. e una morfologia senza confronti, anche se accostabile ad esemplari rinvenuti in contesti votivi del comparto territoriale patavino<sup>111</sup>. Nel complesso i tre fittili costituiscono un piccolo insieme in cui si avverte una temperie

<sup>110</sup> Vitali 2002, pp.117-118, per i frammenti da Adria.

<sup>111</sup> Si veda Gambacurta 2019 per i rimandi bibliografici, nota 9.

culturale veneta, forse non indenne da una connotazione votiva, che costituisce la base per elaborazioni di altra natura e provenienza, influssi probabilmente indiziati da un frammento di *kotyle* etrusco-corinzia con consistenti connessioni culturali con il caso studio (fig. 20). Non va del resto scordato il ruolo di San Basilio quale *emporion*, destinato ad estinguersi ma frequentato per fini commerciali da Veneti, Etruschi e Greci, in un clima che non poteva non dare luogo ad un qualche processo di commistione culturale.

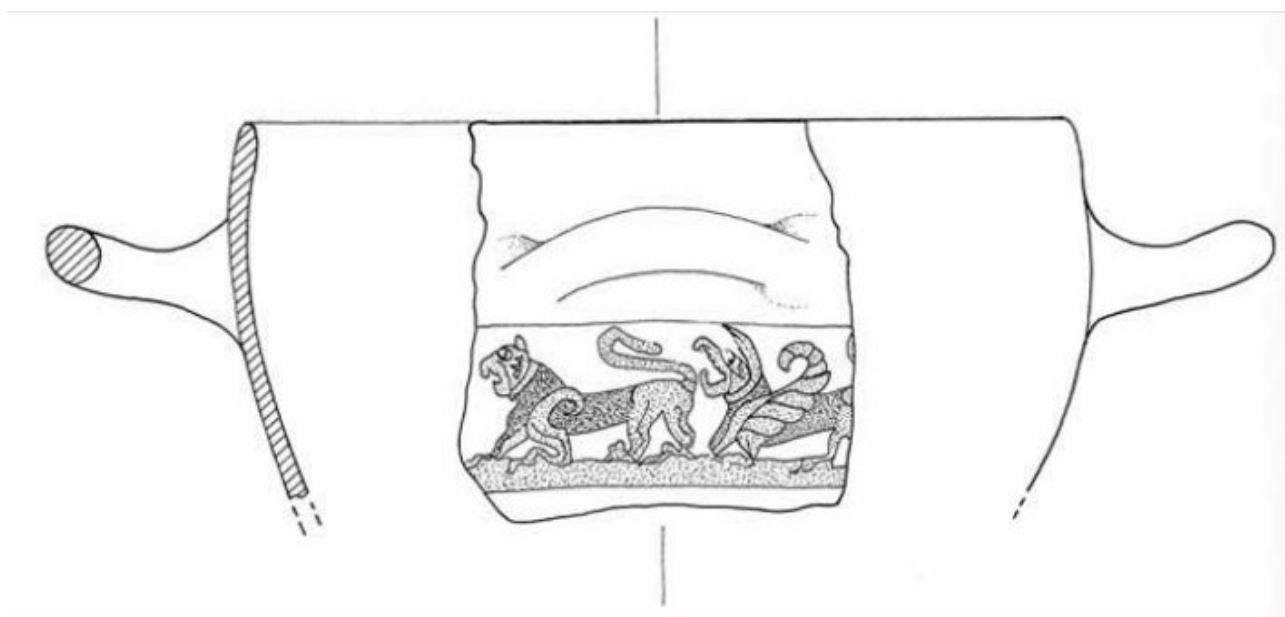


Figura 20. San Basilio di Ariano nel Polesine (RO), *kotyle* etrusco-corinzia, (da Bruni 1994).

Anche la morfologia della tazza figurata risulta peculiare, non trovando un riscontro né nella produzione veneta coeva né in quella corinzia ed etrusco-corinzia, come possibile rielaborazione di forme note sulla base di contatti già documentati in zona. Le principali difformità rispetto alla produzione corinzia ed etrusco-corinzia riguardano la proporzione del corpo, piuttosto tozza, la chiara delimitazione del collo, solo raramente attestata, e la posizione delle anse verticali, rare nella produzione etrusco-corinzia, spesso in esemplari con decorazione a volto umano, una forma non canonica, attribuita alle interferenze con produzioni locali.

Prendendo in esame l'orizzonte tipologico nel Veneto, si può tranquillamente affermare che la tazza biansata non compare nel panorama locale, se non come

imitazione di prototipi allogeni. Difatti, le anse verticali impostate sul corpo, in linea con un ideale prototipo di *kantharos*, mostrano una morfologia con ogni probabilità determinata da specifiche esigenze, ricollegabili più alla sfera del sacro che a quella del quotidiano o del cerimoniale funerario. Nell'esemplare di San Basilio le anse in questione vennero staccate intenzionalmente, in una probabile defunzionalizzazione rituale dell'oggetto.

L'iconografia, apparentemente semplice, raffigura un animale in stato di tensione, se non di aggressività, che segue l'essere alato e, dall'altra parte, una scena inversa in cui il cane appare più rilassato e mansueto. La caratteristica del mantello arruffato nella prima immagine trova riscontro nel modello di sedile di Nerka (Fig.16, n.28); in questo caso l'iconografia è direttamente riferibile alla favola straboniana, alla base del tradizionale allevamento dei cavalli nel Veneto antico. In questo racconto, il lupo, avendo riacquisito la libertà per intercessione di un 'garante', per gratitudine avrebbe sospinto un branco di cavalle nel recinto del suo benefattore, dando il via all'allevamento dei cavalli. La fonte documenta la funzione del 'garante sociale', identificata da Aldo Prosdocimi anche nell'iscrizione della pietra da Cartura, una delle più antiche del Veneto<sup>112</sup>. Proprio l'identificazione di questo ruolo di mediazione rende trasparente anche la metafora che può intercorrere tra il lupo e chi deve essere 'garantito', sia esso animale aggressivo, essere 'diverso' o straniero. La metafora del lupo/straniero ben si inserisce in un contesto riconducibile ad una funzione emporica, luogo privilegiato dell'incontro di genti straniere come poteva essere il centro di San Basilio, il cui sito portuale potrebbe essere stato dotato di un luogo di culto, e comunque un centro destinato ad una funzione emporica e alla ricezione dei mercanti stranieri con tutte le figure di garanzia necessarie ad una efficace gestione di rapporti multietnici. Gli stranieri che approdavano si potevano aspettare quindi accoglienza e le necessarie forme di mediazione nell'accostarsi a contesti culturali sconosciuti, attraverso la presenza di figure di 'garanzia' che traspaiono forse nell'immagine della donna con il cinturone decorato dal lupo, ancora accovacciato con il muso a terra (fig.21, n.27). Questa posizione riflette un atteggiamento tutt'altro che offensivo, piuttosto di

---

<sup>112</sup> Prosdocimi 1988, pp.249-251.

sottomissione e remissione, come a dire che, per essere stato accettato ed integrato, il lupo consentiva a dismettere la propria indole aggressiva, la quale tradotta nella sfera umana si potrebbe accostare ad una dismissione nella sfera pubblica di tutte quelle caratteristiche culturali in contrasto con il codice culturale locale.

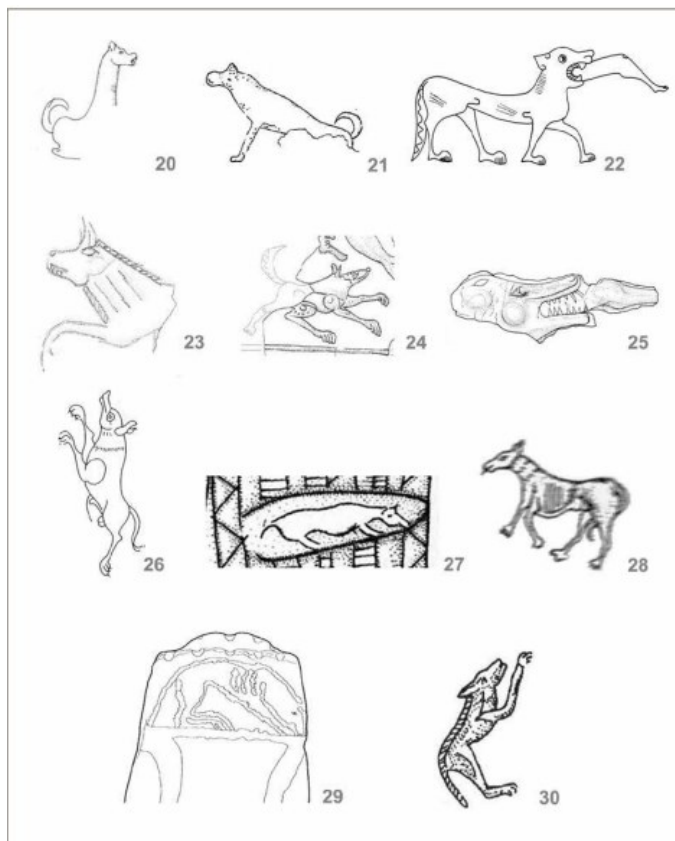


Figura 21. Iconografie di canidi, la n.28 riporta il sedile di Nerka, n.27 emblema su cinturone di donna riccamente abbigliata (da Gambacurta 2019, fig.11).

Lo schema narrativo utilizzato è quello continuo, senza una apparente interruzione dal punto di vista del racconto. Il cane con il pelo arruffato (e in questo accostabile alle immagini di lupo) e le fauci spalancate corrisponderebbe all'icona dello straniero al suo arrivo, quando, in allerta e impaurito per l'incontro con l'ignoto, necessita di una figura di garanzia che lo trasporti negli usi locali, fungendo da mediatore. A questo provvederebbe la figura fantastica alata, che svolgerebbe quindi il ruolo di introdurre l'animale, precedendolo, nel nuovo universo. Nell'immagine successiva, il medesimo cane è definitivamente placato, mostra la lingua pendente, la coda acconciata e l'occhio spalancato; la figura alata lo segue, avendo ormai esaurito la sua funzione di garanzia. La scelta del cane è inoltre

rimandabile ad una connotazione ancestrale associatagli, ovvero quella di psicopompo, utile per sottolineare il passaggio estremo o un adattamento radicale, si accosta e si sovrappone una funzione di ‘guardiano’ e di protettore di riti di passaggio.

In questa chiave il cane ‘alato’ potrebbe alludere ad una funzione di controllo dei confini, e in quanto tale assumere quelle mansioni di ‘garanzia’ indispensabili in tali contesti. In conclusione, la metafora del rapporto straniero/garante, ravvisabile nella scena figurata della tazza di San Basilio, sarebbe privilegiata nei contesti costieri, in una dimensione territoriale di confine, luogo di contatti tra il diverso per eccellenza. Le immagini di San Basilio sembrano restituire frammenti di microstoria riferibili ad individui che, giunti in un luogo ‘altro’, hanno voluto ricordare, attraverso le immagini, il loro processo, in qualche modo la loro ‘avventura’ di integrazione.



## Conclusioni

Per concludere, è necessario trarre alcune considerazioni sulla base di quanto esposto nel corso di queste pagine. È infatti il momento di esporre quanto maturato nel corso della ricerca, volta alla definizione della natura delle città portuali del delta padano dal VI al IV secolo a.C.: la domanda di partenza era se gli insediamenti alto-adriatici analizzati fossero identificabili come città o *emporion*.

Dal punto di vista dell'elaborazione di una proposta critica circa il quesito sopracitato, la risposta si trova nel capitolo dedicato alla storia del territorio deltizio. Le città portuali di Spina e Adria, con l'aggiunta del sito di San Basilio, hanno restituito la fotografia di un mosaico vivacissimo di contatti e ruoli commerciali di primo piano con il florido mondo mediterraneo, ognuna con storie e destini diversi. Questa vivacità si concretizzò in tre diverse traiettorie storiche, a loro modo in grado di condensare e presentare la poliedricità di un luogo naturalmente predisposto all'intermediazione dei flussi di merci e individui, ma non per questo facile da gestire e indirizzare.

Adria fu un *emporion* nella sua prima fase di vita, una concessione fatta dalle *élites* locali ad elementi stranieri, atta ad attrarre e consolidare i contatti commerciali con questi gruppi alloctoni. Un ruolo emporico supponibile anche grazie al rinvenimento di epigrafi menzionanti un santuario dedicato ad Apollo e Iris, frequentato da Egineti ed Etruschi. Si è già messo in luce, nel primo capitolo, il ruolo chiave degli apprestamenti santuariali nei contesti emporici, dove agli stranieri erano consentite la frequentazione e l'erezione di edifici sacri. Realtà di questo tipo favorirono l'incontro, l'integrazione e la convivenza fra genti diverse.

*Emporion* fu anche l'insediamento costiero di San Basilio, esempio forse più eloquente della corsa all'accaparramento dei corridoi endolagunari e fluviali da parte dei commercianti stranieri. La traiettoria di San Basilio si sviluppò coerentemente e similmente ad Adria, forse addirittura in competizione e contrapposizione ad Adria e Spina nel corso della loro breve convivenza. L'esito finale fu però diametralmente opposto, con Adria in procinto di divenire in tutto e

per tutto una città tradizionale in senso stretto e San Basilio destinato a perdere progressivamente la sua centralità.

Spina rappresentò invece una nuova realtà politica, che superava il tradizionale concetto di emporio per affermarsi quale città a guida etrusca, fondata per essere un'emanazione diretta del potere indigeno e per perseguirne le aspirazioni politiche. Niente più mediazioni con i gruppi mercantili: dal crepuscolo del VI secolo a.C. le *élites* etrusche proponevano (e imponevano?) un nuovo modo di commerciare, basato sul rapporto di subalternità del commerciante straniero, frutto di un mutato equilibrio tra le parti. Spina rappresentò virtualmente l'apice di quanto testimoniato nei vari *emporia*: simbolo di interculturazione, ebbe un *thesaurós* a Delfi, sviluppò rapporti commerciali di prim'ordine con Atene, declinò in chiave locale ceramiche ed elementi della sfera culturale attica e influenzò massicciamente la produzione delle officine greche tramite una domanda peculiare.

Finì così sullo scorcio del VI secolo a.C. l'esperimento emporico, oramai non allineato con gli interessi geopolitici di una classe dominante intenzionata a costruire da sé - e forse è qui che si colloca la chiave di lettura di questa vicenda storica - un potere talassocratico da contrapporre al ridimensionamento dei centri tirrenici ed ai crescenti interessi e alle mire elleniche nell'alto Adriatico. Il modello cittadino rappresentava per chiare motivazioni utilitaristiche un passo necessario al rafforzamento del potere statale: l'eliminazione delle autonomie comportava un controllo statale più efficiente e il monopolio sulla gestione delle attività commerciali è un esempio dei benefici ottenibili. Ciò che si avviava al tramonto, però, era soltanto un modello di gestione dei traffici e dei contatti con il mondo extra-padano, la cui essenza sopravvisse, anche se trasformata. Le figure incaricate di mediare i commerci e garantire una convivenza pacifica, le tratte commerciali, le contaminazioni culturali e molto altro superarono la fine di un modello divenuto anacronistico per l'alto Adriatico tardo-arcaico. Ciò che mutava era la struttura amministrativa: un mutamento volto a garantire agli Etruschi il godimento senza spartizioni del proprio primato politico, gestionale e territoriale. Persone e idee avrebbero continuato ad affluire nell'estrema propaggine del mar Adriatico, destinato per caratteristiche intrinseche ad agire da ponte tra le culture.



Gli *emporia* del delta padano non sopravvissero dunque alla fine del VI secolo a.C., esaurirono la loro funzione storica e vennero soppiantati da città “tradizionali” direttamente sottoposte al dominio etrusco.



## Bibliografia

- Appadurai A. (1986), Introduction: Commodities and the Politics of Value, in Appadurai A. (a cura di), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 3-63.
- Avramidou A. (2016), Reconsidering the Hera-Pottery from the Samian Heraion and Its Distribution, in *Archäologischer Anzeiger* 1, pp. 49-65.
- Baldassarra D. (2013), *Dal Saronico all'Adriatico. Iscrizioni greche su ceramica del museo archeologico di Adria*, Pisa, Ets Edizioni.
- Baudrillard J. (1988), *The Consumer Society: Myths and Structures*, London, Sage Publications Ltd.
- Benelli E. (2004), La documentazione epigrafica spinetica, in Berti F., Harari M. (a cura di), *Storia di Ferrara vol. 2. Spina tra archeologia e storia*, Ferrara, Corbo Editore, pp. 251-269.
- Bentini L., Marchesi M., Minarini L. e Sassatelli G. (2019), *Etruschi. Viaggio nelle terre dei Rasna*, catalogo della mostra (Bologna, 7 dicembre 2019-24 maggio 2020), Firenze, Electa Mondadori.
- Bietti Sestieri A. (1980), L'abitato di Frattesina, in Neppi M. (a cura di), *Este e la civiltà paleoveneta a 100 anni dalle prime scoperte*, Atti dell'XI Convegno di Studi Etruschi e Italici (Este-Padova, 27 giugno -1 luglio 1976), Firenze, L. S. Olschki, pp. 23-38.
- Bietti Sestieri A. (1998), L'Italia in Europa nella prima età del ferro: una proposta di ricostruzione storica, in *Archeologia classica* L, pp. 1-67.
- Bonomi S. (1995), *Ceramica attica da corredi tombali del IV secolo a.C. di Adria*. In Sabattini B. (a cura di), *La ceramique attique du IV siecle en Mediterranée occidentale*, Actes du colloque international (Arles, 7-9 dicembre 1995), Napoli, Publications du Centre Jean Bérard, pp. 93-98.
- Bonomi S. (1997), *Adria: la necropoli di Ca' Cima*, in *Beni culturali e ambientali in Polesine* 1, pp. 31-34.
- Bourdieu P. (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Braccesi L. (2001), *Hellenikòs kolpos: supplemento a Grecità adriatica*, in Rossignoli B. (a cura di), *Hesperia* 13.
- Bresson A. (1993), *Le cités greque et leurs emporia*, in Bresson A., Rouillard P. (a cura di), *L'Emporion*, Parigi, Centre Pierre Paris, pp. 163-226.

Bresson A. (2008), *L'économie de la Grèce des cités II. Les espaces de l'échange*, Parigi, Armand Colin.

Bresson A., Rouillard P. (1993), *L'Emporion*, Parigi, Centre Pierre Paris.

Bruni S. (1994), *L'Etruria Tirrenica e il territorio del Delta del Po. Appunti su una kotyle da San Basilio di Ariano Polesine*, in *Padusa XXX*, pp. 187-193.

Clark A. (2006), *Some Practical Aspects of Attic Black-Figured Olpai and Oinochoai*, in Tsingarida A. (a cura di), *Shapes and Uses of Greek Vases (7th - 4th Centuries B.C.)*, Proceedings of the Symposium held at the Université de Bruxelles (Bruxelles, 27-29 April 2006), Bruxelles, Editions de L'Université de Bruxelles, pp. 89-109.

Colonna G. (2003), *L'Adriatico tra VIII e inizio V secolo a.C. con particolare riguardo al ruolo di Adria*, in Lenzi F. (a cura di), *L'archeologia dell'Adriatico dalla preistoria al medioevo*, Atti del convegno (Ravenna, 7-9 giugno 2001), Firenze, All'Insegna del Giglio, pp. 146-175.

Cupitò M., Leonardi G. (2015), *Fondo Paviani (Legnago, Verona): il central place della polity delle Valli Grandi Veronesi nella tarda Età del bronzo. Cronologia, aspetti culturali, evoluzione delle strutture e trasformazioni paleo-ambientali*, in Leonardi G., Tinè V. (a cura di), *Preistoria e Protostoria del Veneto*, Firenze, Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria, pp. 357-375

Curti F. (2004), *Forme di ellenizzazione e presenze greche a Spina*, in Berti F., Harari M. (a cura di), *Storia di Ferrara vol. 2. Spina tra archeologia e storia*, Ferrara, Corbo Editore, pp. 117-130.

Curtin P. (1984), *Cross-Cultural Trade in World History*, Cambridge, Cambridge University Press.

Daniels M. (2014), *Sacred Exchange: The Religious Institutions of Emporia in the Mediterranean World of the Later Iron Age*, in Kemezis A. (a cura di), *Urban Dreams and Realities in Antiquity: Remains and Representations of the Ancient City*, Leiden-Boston, Brill, pp. 297-327.

Demetriou D. (2017), *Beyond Polis Religion: Religious Practices in the Cosmopolitan Emporion of Naukratis*, in *Babesch 92*, pp. 49-66.

Descat R. (2001), *Monnaie multiple et monnaie frappée en Grèce archaïque*, in *Revue numismatique 157*, pp. 69-81.

Descat R. (2006), *Le marché dans l'économie de la Grèce antique*, in *Revue de synthèse 127*, pp. 253-272.

Dietler M. (2017), *Anthropological reflections on the koine concept: linguistic analogies and material worlds*, in Handberg S., Gadolou A. (a cura di), *Material Koinai in the Greek Early Iron Age and Archaic Period*, atti del convegno (Atene, 30 gennaio-1 febbraio 2015), Aarhus, Aarhus University Press, pp. 17-39.

Dietler M. (2018), Emporia: spaces of encounter and entanglement, in Gailledrat E., Dietler M., Plana-Mallart R. (a cura di), *The emporion in the ancient western Mediterranean: Trade and Colonial Encounters from the Archaic to the Hellenistic Period*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, pp. 231-242.

Donati L., Parrini A. (1999), Resti di abitazioni di età arcaica a Adria. Gli scavi di Francesco Antonio Bocchi nel Pubblico Giardino (anni 1878-1880), in Paoletti O. (a cura di), *Protostoria e storia del Venetorum angulus*, atti del convegno di studi etruschi ed italici (Portogruaro-Quarto d'Altino-Este-Adria, 16-19 ottobre 1996), Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, pp. 581-614.

Donnarumma L. (2014), *L'emporio dei Boristeniti*, Tesi di dottorato (XXV ciclo), Università degli studi di Napoli Federico II.

Douglas M., Isherwood B. (1979), *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption*, New York, penguin Books Ltd.

Étienne R. (1993), *L'emporion chez Strabon*, in Bresson A., Rouillard P. (a cura di), *L'Emporion*, Parigi, Centre pierre Paris, pp. 21-34.

Fabietti U. (1995), *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma, Carocci Editore.

Fogolari G., Prosdocimi A. (1988), *I Veneti antichi. Lingua e cultura*, Padova, Editoriale programma.

Gailledrat E., Dietler M., Plana-Mallart R. (2018), *The emporion in the Ancient Western Mediterranean*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée.

Gambacurta G. (2018), *Attenti al lupo. La tazza biansata da San Basilio di Ariano nel Polesine*, in *Archeologia Veneta* XLI, pp. 48-71.

Gardner E.A. (1888), *Naukratis: Part II*, Chicago, University of Chicago Press.

Gaucci A. (2014), *Ceramiche a vernice nera della necropoli etrusca di Valle Trebba, Spina (FE): dati archeologici e archeometrici*, in Padusa L, pp. 191-198.

Gaucci A. (2015), *Organizzazione degli spazi funerari a Spina e in area deltizia con particolare riguardo al periodo tardo-arcaico*, in Della Fina G. (a cura di), *La delimitazione dello spazio funerario in Italia dalla protostoria all'età arcaica: recinti, circoli, tumuli*, Atti del XXII Convegno Internazionale di Studi sulla Storia e l'archeologia dell'Etruria (Orvieto, 19-21 dicembre 2014), Roma, Quasar Edizioni, pp. 113-170.

Gaucci A. (2016), *La fine di Adria e Spina etrusche*, in Govi E. (a cura di), *Il mondo etrusco e il mondo italico di ambito settentrionale prima dell'impatto con Roma (IV-II sec. a.C.)*, Atti del convegno (Bologna, 28 febbraio-1 marzo 2013), Roma, Giorgio Bretschneider Editore, pp. 171-221.

Gaucci A. (2017), *Gli Etruschi dell'Adriatico. Dalla prima età del ferro alla romanizzazione*, in Panaino A., Ognibene P. (a cura di), *Salso mar*, Atti del

Seminario di Studi storico-navali (Bologna 4-6 maggio 2015), Milano, Mimesis Edizioni, pp. 63-96.

Gaucci A. (2021), *Iscrizioni della città etrusca di Adria*, Bologna, Bononia University Press.

Gaucci A., Govi E., Pizzirani C. (2020), Fenomeni di interazione culturale nella città etrusca di Spina, in Dubbini R., Castiglioni M., Curcio M. (a cura di), *Incontrarsi al limite. Ibridazioni mediterranee nell'Italia preromana*, Atti del convegno internazionale (Ferrara, 6-8 giugno 2019), Roma, L'Erma di Bretschneider, pp. 159-187.

Gilotta F. (2004), Il mondo delle immagini, in Berti F., Harari M. (a cura di), *Storia di Ferrara vol. 2. Spina tra archeologia e storia*, Ferrara, Corbo Editore, pp. 132-156.

Gras M. (1993), *Pour une Méditerranée des emporia*, in Bresson A., Rouillard P. (a cura di), *L'Emporion*, Parigi, Centre Pierre Paris, pp. 103-112.

Gras M. (2018), *Emporion and Archaic Polis, a Complex Dialectic*, in Gailledrat E., Dietler M., Plana-Mallart R. (a cura di), *The emporion in the ancient western Mediterranean: Trade and Colonial Encounters from the Archaic to the Hellenistic Period*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, pp. 25-34.

Guermanti M.P. (1994), *Figure in quantità. L'analisi quantitativa della ceramica attica a Spina*. In Rebecchi F. (a cura di), *Spina e il delta padano. Riflessioni sul catalogo e sulla mostra ferrarese*. Atti del convegno internazionale di studi (Ferrara 21 gennaio 1994), Roma, L'Erma di Bretschneider, pp. 179-220.

Gustin M. (2007), *Argo, come una freccia scoccata in volo*, in Buora M., Gustin M., Ettl P. (a cura di), *Piceni ed Europa. Atti del convegno* (Piran, 15-17 settembre 2006), Trieste, Editreg, pp. 7-20.

Hansen H. (2006), *Emporion. A study of the use and meaning of the term in the archaic and classical periods*, in Nielsen T. (a cura di), *Yet more studies in the ancient Greek polis*, Stuttgart, F. Steiner, pp. 1-39.

Harari G. (2004), *Una definizione di Spina*, in Berti F., Harari M. (a cura di), *Storia di Ferrara vol. 2. Spina tra archeologia e storia*, Ferrara, Corbo Editore, pp. 38-50.

Harari M. (2001), *Adria da emporion a polis*, in Berti F., Bollini M. (a cura di), *Commerci e produzione in età antica nella fascia costiera fra Ravenna e Adria: giornata di studio*, Ferrara, Accademia delle Scienze di Ferrara, pp. 43-58.

Hogarth D.G., Edgar C.C., Gutch C. (1898-1899), *Excavations at Naukratis*, Bsa 5, pp. 26-97.

Hogarth D.G., Lorimer H.I., Edgar C.C. (1905), *Naukratis*, Jhs 25, pp. 105-136.

IG = *Inscriptiones Graecae*, II<sup>3</sup> 337, Berlino.

- Ivetic E. (2020), *Storia dell'Adriatico*, Il Mulino, Bologna.
- Kopytoff I. (1986), *The cultural biography of things: commoditization as process*, in Appadurai A. (a cura di), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 64-91.
- Lehmann-Hartleben K. (1923), *Die antiken Hafenanlagen des Mittelmeers*, Leipzig, Detrich.
- Lichtheim M. (1977), *The Naucratis Stela Once Again*, in Johnson J. H., Wente E. F. (a cura di), *Studies in Honor of George R. Hughes*, Chicago, Sage publications, pp. 139-146.
- Migeotte L. (2014), *Les finances des cites grecques aux periodes Classique et Hellenistique*, Paris, Le Belles Lettres.
- Möller A. (2000), *Naukratis: Trade in Archaic Greece*, Oxford, Oxford University Press.
- Mufwene S. (1997), *Jargons, pidgins, creoles, and koinés: what are they ?*, in Spears A., Winford D. (a cura di), *The Structure and Status of Pidgins and Creoles*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, pp. 35-70.
- Muggia A. (2004), *Impronte nella sabbia: tombe infantili e di adolescenti dalla necropoli di Valle Trebba a Spina*, Firenze, All'Insegna del giglio.
- Naso A. (2013), *Sul thesauros di Spina nel santuario di Apollo a Delfi*, In Raviola F., Bassani M., Debiasi A., Pastorio E. (a cura di), *L'indagine e la rima: scritti per Lorenzo Braccesi*, Hesperia 30, pp. 1013-1019.
- Paltineri S., Robino M. (2016), *Le ultime fasi del sito di San Cassiano di Crespino e le trasformazioni nell'entroterra di Adria*, in Govi E. (a cura di), *Il mondo etrusco e il mondo italico di ambito settentrionale prima dell'impatto con Roma (IV-II secolo a.C.)*, Atti del Convegno, (Bologna, 28 febbraio-1 marzo 2013), Roma, Giorgio Bretschneider Editore, pp. 275-301.
- Pearce M. (2019), *Frattesina: la prospettiva europea*, in Bietti Sestieri A., Bellintani P., Giardino C. (a cura di), *Frattesina: Un centro internazionale di produzione e di scambio nella tarda età del bronzo del Veneto*, Roma, Bardi Edizioni, pp. 337-352.
- Pizzirani C. (2010), *Identità iconografiche tra Dioniso e Ade*, Roma, in Hesperia 26, pp. 47-69.
- Pizzirani C. (2013), *I commerci greci e gli empori del delta padano*, in Boschi F. (a cura di), *Ravenna e l'Adriatico dalle origini all'età romana*, Bologna, Ante Quem, pp. 21-40.
- Pizzirani C. (2017), *Selezione iconografica e affermazione di appartenenza al gruppo. Su alcuni plots dionisiaci di Valle Trebba*, in Reusser C. (a cura di), *Spina. Neue Perspektiven der archäologischen Erforschung*, Rahden, Verlag Marie Leidorf GmbH, pp. 121-126.

Pizzirani C. (2018), Viaggi di immagini. Riflessioni sulla ricezione e appropriazione di schemi iconografici tra Grecia ed Etruria, in Bellelli V., Nagy A. (a cura di), *Superis deorum gratus et imis. Papers in Memory of János György Szilágyi*, Roma, Quasar Edizioni, pp. 125-131.

Romagnoli E. (1929), *Esiodo, I Poemi*, Bologna, Zanichelli.

Sahlins M. (1993), Goodbye to tristes tropes: ethnography in the context of modern world history, *Journal of Modern History* 65, pp. 1-25.

Sahlins M. (1999), What is anthropological enlightenment? Some lessons of the twentieth century, *Annual Review of Anthropology* 28, pp. I-XXIII.

Salvini A., Romaioli D. (2016), Migranti: integrazione identitaria e resistenze al cambiamento, in *Rivista di Psicologia Clinica e Psicoterapia* 1-2, pp. 8-19.

Salzani L., Vitali D. (2002), Gli scavi archeologici nel podere Forzello a San Basilio di Ariano Polesine, in Bellintani P. (a cura di), *L'Alto e Medio Adriatico tra VI e V secolo a.C.*, Atti del Convegno Internazionale, (Adria, 19-21 marzo 1999), in *Padusa XXXVIII*, pp. 115-138.

Sassatelli G. (1993), La funzione economica e produttiva: merci, scambi, artigianato, in Berti F., Guzzo P. (a cura di), *Spina. Storia di una città tra Greci ed Etruschi*, Catalogo della mostra (Ferrara, 26 settembre 1993-15 maggio 1994), Ferrara, Ferrara arte.

Sassatelli G. (2008), Gli etruschi nella valle del Po, *Annali della Fondazione per il Museo Claudio Faina XV*, pp. 71-114.

Sassatelli G. (2017), La città e il sacro in Etruria padana: riti di fondazione e assetti urbanistico-istituzionali, in Govi E. (a cura di), *La città etrusca e il sacro. Atti del Convegno* (Bologna, 21-23 gennaio 2016), Bologna, Bononia University press, pp. 181-204.

Scholtz A. (2003), Aphrodite Pandemos at Naukratis, in *Greek, Roman and Byzantine Studies* 43, pp. 231-242.

Shibutani T. (1955), Reference Groups as Perspective, in *American Journal of Sociology*, 60, 6, pp. 562-569.

Sinn U. (1982), Zur Wirkung des Ägyptischen 'Bes' auf die griechische Volksreligion, in Metzler D. (a cura di), *Antidoron. Festschrift für Jürgen Thimme*, Karlsruhe, C.F. Müller Verlag, pp. 87-94.

Sourvinou-Inwood C. (2000), What is Polis Religion, in Buxton R. (a cura di), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, Oxford University Press, pp. 13-37.

Strauss A. (1978), A Social World Perspective, in *Studies in Symbolic Interaction* 1, pp. 119-128.



Toscano G. (2012), Campo e mondo sociale definizioni e applicazioni a confronto, in *Studi di Sociologia* 50, pp. 309-325.

Turgeon I. (1997), The tale of the kettle: odyssey of an intercultural object, in *Ethnohistory* 44, pp. 1-29.

Wiel-Marin F. (2005), La ceramica attica a figure rosse di Adria. La famiglia Bocchi e l'archeologia, Padova, Cooperativa Libreria Editrice Università di Padova.

Wilson J. (1997), The nature of Greek overseas settlements in the archaic period. Emporion or apoikia? , in Mitchell L., Rhodes P. (a cura di), *The development of the polis in archaic Greece*, Londra, Routledge, pp. 110-114.

Zamboni L. (2016), Mangiare alla greca a Spina, in *LANX* 23, pp.87-110.

Ziegler K., Sontheimer W. (1964-1979), *Der Kleine Pauly. Lexicon der Antike auf der Grundlage von Paul's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, I-XV, Stuttgart (Drückenmüller).

Zurbach J. (2018), The emporion and the land, or: Hesiod between Land and Sea, in Gailledrat E., Dietler M., Plana-Mallart R. (a cura di), *The emporion in the Ancient Western Mediterranean: Trade and Colonial Encounters from the Archaic to the Hellenistic Period*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, pp. 47-52.

## Sitografia

Per la mappa del mondo greco: <https://www.ancient-greece.org/>

Per il repertorio fotografico ceramico: <https://www.carc.ox.ac.uk/carc/pottery>