

El silencio de los oprimidos: el culto de los Paliki

M^a Cruz CARDETE DEL OLMO

Universidad Complutense de Madrid¹
mcardete@ghis.ucm.es

La religión en el mundo antiguo, y concretamente en el griego, es un asunto público y, por tanto, competen al poder su organización, expresión y sostenimiento. Son las clases dirigentes las que fomentan determinados cultos y tratan de frenar otros, las que engrandecen los santuarios de las deidades, conducen las celebraciones y administran las riquezas de los templos, las que, en definitiva, dirigen, orientan y visibilizan (u ocultan) la religiosidad. Los panteones políados son creaciones de las elites ciudadanas, sistematizaciones religiosas que reflejan sociedades profundamente jerarquizadas que minimizan y persiguen a las voces disidentes. Cuando dichas voces consiguen alzarse, clamando por la subversión del orden tradicional, tienden a protegerse en la autoridad de dioses igualmente silenciados cuya capacidad de aglutinar a los descontentos se ve generalmente potenciada por su asociación con ritos ancestrales y con poderes arcanos. A este esquema responde la revuelta sícula contra el poder agrigentino y siracusano en la Sicilia de mediados del s. V y la vinculación de dicho levantamiento con el *revival* de los Paliki, dioses indígenas de memoria ancestral que fueron instrumentalizados por los dirigentes sículos como aglutinante simbólico de una revuelta política cargada de tintes étnicos.

1. EL LEVANTAMIENTO SÍCULO

Los orígenes de la revuelta sícula del 465-440 a. C. se encuentran en los éxodos forzosos (unidos a los problemas políticos y económicos a ellos asociados) a los que fueron condenados los sículos debido a las agresivas políticas expansionistas de los Emménidas agrigentinos y, especialmente, de los Dinoménidas siracusanos (Asheri 1980; Rizzo 1970, 16-20 y 34-37; Adamesteanu 1962, 168). A la caída del régimen dinoménida siguió una breve alianza de los sículos, comandados por Ducetio, con el

¹ Este trabajo ha sido realizado gracias a la concesión por parte del MEC de un contrato Juan de la Cierva en el Departamento de Historia Antigua de la UCM, así como de una estancia de cuatro meses en la Università degli Studi di Perugia y un proyecto de investigación (Formas ideológico-religiosas de construcción del paisaje: la Sicilia helenística y romana –PR1/07-14905–) por parte de la UCM.

nuevo gobierno siracusano. El objetivo de la unión era expulsar a los ξένοι² asentados en la sícula Catania (rebautizada Etna) por el tirano Hierón en el 476 a. C. y devolver la tierra a los indígenas (y a los griegos) expatriados³. De este modo se pretendía recuperar la estabilidad económica y política cuya ruptura durante la tiranía de los Dinoménidas había conducido a un estado de lucha endémica que para los siglos había supuesto la pérdida de territorio, identidad y vidas humanas y para las elites agrarias siracusanas que ahora toman el poder la disminución de sus territorios cultivados y la alteración de las rutas comerciales (Rizzo 1970, 27-30; Micciché 1980, 56; Consolo Langher 1996, 246).

No obstante, la alianza sículo-siracusana duró muy poco y le siguió un violento levantamiento propio de sociedades con fuertes identidades étnicas encontradas que sufren el derrumbe de un poder central y tratan de reorganizarse (McInerney 2001, 51)⁴.

La historiografía sobre la Sicilia griega suele referirse al levantamiento étnico del 465-440 como «el momento de Ducetio»⁵, lo cual redundante en la antigua tradición de «los grandes hombres y los grandes hechos», ocultando (silenciando) a las verdaderas protagonistas del complejo fenómeno social de carácter étnico que sacudió Sicilia a mediados del s. V y que no son otras que la sociedad sícula en su interacción con la griega. La controvertida figura de Ducetio, que parece jugar a dos bandas y capitanear el alzamiento sículo al tiempo que mantiene conversaciones con Siracusa, ha conducido el debate, en ocasiones, hacia una discusión bizantina que gira alrededor de la posibilidad de que Siracusa contribuyera (o no) a la formación de la conciencia étnica sícula con la idea de utilizarla como un arma contra su gran rival, ya que Agrigento se jugaba en la partida el acceso a las rutas comerciales que la unían con el Tirreno, el dominio efectivo de su zona de influencia y su aprovisionamiento material⁶. No obstante, fuera Ducetio una marioneta en manos siracusanas o no, lo cierto es que el fenómeno étnico que encarnó fue mucho más allá de lo que podía pensarse en un principio. Las proclamas étnicas consiguieron reunir a su alrededor a prácticamente toda la comunidad

² El término ξένος significa, de modo genérico, extranjero. En el mundo de las tiranías siciliotas adquiere, además, un significado más concreto que es con el que aquí empleo el término, refiriéndome con él a los nuevos colonos (muchas veces mercenarios) llamados por la madre-patria para repoblar las ciudades sicilianas (De Waele 1980, 750; Tagliamonte 1994, 99).

³ Diod. XI 76 y 86.

⁴ Los siglos no fueron los únicos en revitalizar su identidad y enfrentarla a los griegos. En el área siciliana las primeras muestras de una conciencia identitaria opuesta a los griegos se perciben a través de una dedicatoria del Heraion de Samos datada a mediados del VI (Dunst 1963). El mundo elimo, por su parte, responde al efecto dominó que provoca el movimiento sículo. Así, la ciudad de Eryx, que hasta el momento había emitido monedas con leyenda griega, comienza a hacerlo con leyendas en elimo (Hall 2004, 47).

⁵ La expresión fue acuñada por el historiador Dinu Adamesteanu en un artículo publicado en *Kokalos* en 1962 (ver bibliografía).

⁶ La alianza entre Siracusa y Agrigento se hizo esperar hasta la toma de Motyon en el 451 a. C., cuando el éxito repentino de las fuerzas sículas comenzó a preocupar también a Siracusa. Los agrigentinos reprocharon siempre a los siracusanos su ambigüedad a la hora de tomar posiciones frente a la amenaza sícula (Diod. XII 8, 3) y, una vez vencida, castigar a su cabecilla (Diod. XI 92, 2-3).

sícula⁷, ya que la exclusión social y la discriminación política y económica, así como la progresiva aculturación y pérdida de los valores tradicionales de las comunidades sículas en el entramado forjado por los griegos, constituían un perfecto caldo de cultivo para el desarrollo del sentimiento étnico, caracterizado por la utilización, recreación y reconstrucción desde el poder de la oposición al contrario, y basado en la querencia de una tierra materna y un ascendente común (Cardete 2005, 59-63). Las elites sículas, a las que pertenecía Ducetio, alimentaron las coordenadas espacio-temporales que daban sentido a la conciencia sícula, manejando desde el poder los mecanismos étnicos y aglutinando gracias a ellos a la población descontenta y ansiosa de un cambio, pero fue la reacción de esa masa silenciada la que hizo posible el levantamiento.

2. LA INSTRUMENTALIZACIÓN DE LOS PALIKI

La primera medida de poder llevada a cabo por las elites sículas fue la fundación de Menaion (459 a. C.)⁸, que nació como un símbolo de las aspiraciones políticas de la comunidad y no, como se ha mantenido desde una posición que considero reduccionista, como una fundación hecha a imagen y semejanza griega por la que Ducetio se erigía en *oikistes* a la manera helena (y no a la indígena) (Adamesteanu 1962; Rizzo 1970, 58; Consolo Langer 1996, 256). Ducetio actuó como un sículo, miembro de una elite privilegiada, en un mundo en el que la aculturación había cambiado para siempre las antiguas ópticas indígenas. La sociedad sícula en su conjunto, y no sólo la elite, se reconocía en sus antepasados y sus tradiciones, pero a través del prisma aculturador. Por lo tanto, no es Ducetio quien funda una ciudad griega, sino los sículos de mediados del V los que se reconocen en la fundación de una polis (Cardete en prensa b).

Menaion se convirtió en el territorio primordial que aglutinaba a la sociedad sícula, dotándola de una tierra madre que defender y con la que identificarse. No obstante, aún faltaba el otro eje de referencia básico de un movimiento étnico, el ancestro común, y este se encarnó en los Paliki y en su expresión política: la ciudad de Palike. Ducetio se erigió como *oikistes* de Palike siguiendo unos parámetros griegos asimilados por la población indígena y dotados de nuevo sentido por ella, como había hecho con Menaion.

⁷ La única excepción fue la ciudad de Hibla, que permaneció fiel a los griegos (Diod. XI 88, 6).

⁸ La localización de Menaion no es precisa, aunque es bastante plausible que se trate de la ciudad natal de Ducetio, Menai, cuyo nombre desaparece prácticamente de las fuentes a partir de la fundación de Menaion (Adamesteanu 1962, 174; Dunbabin 1968, 125). Rizzo (1970, 60-63), en cambio, considera que Ducetio trasladó la población de Menai a Menaion (Diod. XI 88, 6) para engrandecer su lugar de origen con una refundación. Polémicas aparte, lo importante es que Menai-Menaion se encuentra en el centro de un área sícula densamente poblada, muy cerca de Palike, y comunicada por caminos con todos los centros importantes de la región, convirtiéndose, por tanto, en un punto estratégico vital.

La zona en la que se fundó Palike estuvo dominada por la sícula Erike (el santuario se remonta al 636-632 a. C., si hacemos caso a Hipio de Regio⁹) antes de caer bajo el poder de Leontinos y Siracusa¹⁰ (Manni 1983, 178). La nueva ciudad refundada¹¹ fue levantada en la cara occidental de la Rocchicella, en el Lago Naftia, junto al antiguo santuario dedicado al culto de los dioses gemelos conocidos como Paliki¹², entre Catania y Caltagirone, al O de la antigua Leontinos y a 27 kms. de la actual Lentini. Aparte de su valor simbólico, el área cuenta con un enorme potencial estratégico (tanto económica como políticamente), ya que es el centro de un área densamente poblada y cuajada de caminos que conectan aldeas, montañas y llanuras, constituyéndose en lugar de paso imprescindible para cualquiera que pretendiera atravesar la Sicilia central y, por tanto, en el núcleo perfecto para favorecer la expansión del movimiento étnico y las relaciones entre sus miembros (Adamesteanu 1962, 175-179) (fig. 1). Por eso no es extraño que la ciudad estuviese fortificada¹³, como confirmaron ya las primeras excavaciones llevadas a cabo en el área a cargo de L. Bernabò Brea y P. Pelagatti (1966), ni que Diodoro¹⁴ nos informe de que en la ciudad se reunían los nobles sículos y existía un fuerte contingente militar asentado (ἀξιόλογος δύναμις). La presencia de las fuerzas sículas (tanto las políticas como las militares) reforzaba el valor simbólico del santuario y la ciudad a él aparejada y, por tanto, la nueva construcción perceptiva alrededor de la cual giraba la naciente etnicidad sícula.

En cuando a la fortificación de la ciudad, puede hablarse de dos murallas. Una rodea a la zona de hábitat por el lado oriental. Mide 1 m. de altura y unos 17 de extensión y está compuesta por 7 grandes bloques colocados verticalmente alternando con filas más regulares de bloques de arenisca y piedra basáltica. Cuenta con dos paramentos y posiblemente se construyó en dos fases: una primera en el s. V y una segunda, reconstruida tras un ataque violento fácilmente identificable con la revuelta de Ducetio, datable en los ss. IV-III a. C. (Maniscalco y McConnell 1997-1998, 174-175; Di Stefano y Gulletta 1994, 281). Comunicando la pendiente de la colina con la parte alta de la misma se conserva trazas de un camino dispuesto en sentido E-O que llega hasta un tramo de escaleras talladas en la roca. Sobre la acrópolis se encuentran algunos bloques trabajados que posiblemente pertenecieron a un

⁹ Hipio de Regio *FGrHist* 554 F 3.

¹⁰ Calias *FGrHist* 564 F 1.

¹¹ El Copenhagen Polis Center (Fischer-Hansen 2002, 127) no considera a Palike una polis, sino una organización política menor. Su vida durante la primera etapa de su ocupación fue corta (fundada bien en el 459 bien un poco después, en el 453 a. C., fue destruida en el 446 a. C. (Rizzo 1970, 123), aunque creo que, a pesar de que su desarrollo organizativo y político se viera frustrado, las aspiraciones con las que fue fundada eran plenamente plañadas. Además, se revitalizó en época de Timoleón y se mantuvo viva hasta época imperial (Di Stefano y Gulletta 1994, 281).

¹² Diod. XI 88, 6. Sólo en una ocasión se habla de los Paliki en singular (Virg. *Ene.* IX 583-585) pero se debe, más que posiblemente, a exigencias métricas (Meurant 1998, 41-43; Manni 1983, 175).

¹³ Diod. XI 90, 1.

¹⁴ Diod. XI 88, 6.

edificio de carácter religioso, como es común en otros lugares indígenas helenizados del área circundante (Romeo 1989) y restos de una sima de época arcaica que redunda en la antigüedad de la ciudad y en la refundación que llevaría a cabo Ducetio, recuperando un lugar emblemático que redoblaría su fuerza al reconstruirse simbólica y físicamente (Gentili 1962, 16; Maniscalco y McConnell 1997-1998, 178). En el lado septentrional de la acrópolis se encuentran restos de la otra muralla, esta de época arcaica, que debió rodear toda la acrópolis y que posiblemente no tuvo tanto una función defensiva como delimitadora sacra del temenos (Maniscalco y McConnell 1997-1998, 178).

Al pie de la roca de la Rocchicella se halla una gruta natural frente a la cual se descubrieron restos de decoración arquitectónica, muros y estructuras arcaicas que fueron ya interpretadas en los años 60 como el santuario de los Paliki (Pelagatti 1966)¹⁵ (fig. 2). Allí se haya una estructura que se ha identificado con un *hestiaterion* levantado en el s. V (con uso al menos hasta el IV a. C.)¹⁶ sobre las ruinas de lo que parece un templo arcaico (Maniscalco y McConnel 1997-1998, 187). Es un edificio de planta rectangular (25,26x11,80 m.) con entrada por el sur a través de una grada de unos 11,34 m. de larga. La planta incluye un ambiente central y cuatro laterales, dos de los cuales tienen medidas (4,90x5,00) que permiten la celebración de banquetes. La construcción es de muy buena calidad e incluye técnicas de construcción y decoración bastante desarrolladas que lo emparentan con construcciones como el templo de Apolo en Basas (Figalía, Arcadia) (Cooper 1996, 172-175) o la Stoa Poikile del ágora ateniense (Maniscalco y McConnell 1997-1998, 181-185). La concepción espacial del *hestiaterion* es digna de mención, ya que contribuye perfectamente a construir el paisaje simbólico destinado a impresionar y demostrar la grandeza de la unidad sícula (fig. 3). Desde la parte alta de la Rocchicella el edificio, con la gruta al fondo, domina una panorámica espectacular del lago y del valle en el que este se integra, abriéndose al entorno y, al tiempo, dominándolo.

En cuanto a los “señores” del Lago Naftia, la tradición griega es la única que nos habla de los Paliki, dioses indígenas de origen remoto, hermanados supuestamente con otros dos gemelos, los cráteres del lago, divinizados como Delloi, y lo hace a través de sus parámetros aculturadores, como veremos a continuación.

El nombre mismo que se nos ha transmitido, Paliki, no es sino una interpretación de una palabra indígena sobre la que la cultura griega vierte su propia simbo-

¹⁵ En el área hay restos que se remontan al Paleolítico, con una ocupación destacada en la Edad del Bronce (Messina 1976, 666; Maniscalco y McConnell 1997-1998, 173; Messina 1979)

¹⁶ Diod. XI 90 no menciona un *hestiaterion*, pero al describir la zona emplea el término καταλύσειν, que podría ser un equivalente según Maniscalco y McConnell 1997-1998, 186-187. Los *hestiateria* no son extraños al mundo siciliano. Similares construcciones, identificadas también como salas de banquete, se han encontrado en Monte Saraceno di Ravanusa (A. Calderone, *et alii Monte Saraceno di Ravanusa. Un ventennio di ricerche e scavi*, Messina, 1996, pp. 41-88) o Heraclea Lucana (G. Pianu, “Spazi e riti nell’ágora di Heraclea Lucana” *L’espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l’antiquité: actes du Colloque tenu à la Maison de l’Orient, Lyon, 4-7 juin 1988*, Paris, 1991, pp. 201-204).

logía. Es Esquilo el primero que juega con el léxico para nombrar a los Paliki. Lo hace en su obra *Etneas*¹⁷, de la que sólo conservamos algunos comentarios de Macrobio¹⁸, compuesta a la mayor gloria de Hierón, tirano ciertamente muy hábil en la utilización de la propaganda como forma de avalar sus acciones políticas. Algunos estudiosos han considerado que Macrobio comprendió mal a Esquilo y que por eso su información etimológica, topográfica y cultural es tan dispersa y mezcla en ella tanto elementos griegos como otros que parecen indígenas (Croon 1952, 117; Ziegler 1949, 122). Sin embargo, esta interpretación olvida que Esquilo forma parte de una tradición de apropiación y representación cultural y control político que legitima la presencia griega (concretamente la de Hierón en Etna, antigua Catania refundada por el tirano, como ya vimos, que se hace extensiva a la más genérica colonización griega) a través de la subversión de los contextos culturales y la adaptación a sus dictados (Dougherty 1993, 88-89). No es tanto que Macrobio malinterpretara la obra de Esquilo, lo cual pudo ocurrir, sino que tanto el uno como el otro están jugando con las palabras para conseguir que respondan a sus intereses. De hecho, Macrobio alaba a Esquilo por su amplísimo conocimiento de las leyendas sicilianas (Cataudella 1963, 5), transformando la mirada extranjera en interlocutora única, a pesar de que Esquilo sólo estuvo en Sicilia dos veces: una con motivo de la fundación de Etna (476-475 a. C.) y la otra para presentar su obra *Los Persas* (471-470 a. C.) a petición de Gelón, que pretendía pasar por el campeón del helenismo contra la barbarie en Occidente (Sartori 1992; Caserta 1995, 146; Gauthier 1966; Mafodda 1996, 105-147; Cataudella 1963, 18-19; Corbato 1996).

Posiblemente a este “juego” de dominación lingüística se deba, en parte, la opacidad en torno a los Delloi, los cráteres del lago, hermanos divinos de los Paliki. Su nombre lo citan Calias, Polemón y Macrobio¹⁹, quienes los presentan como deidades independientes de los Paliki, aunque hermanados con ellos. Las interpretaciones al respecto son variadas pero pueden agruparse en dos²⁰: para algunos autores los Paliki y los Delloi son dioses distintos, aquellos conectados con las alturas y estos, cráteres divinizados, con las profundidades infernales (Bello 1960); para otros autores unos y otros son la misma divinidad (o advocaciones de la misma) pero llamada de modos distintos (Levy 1899; Michaelis 1856, 2-4; Manni 1983, 181). Recuperar el sentido de Paliki-Delloi en el mundo sículo pre-griego resulta, con las fuentes actualmente a nuestra disposición, una tarea imposible. Sin embargo, sí podemos defender que, en la Sicilia griega, los Delloi (fueran deidades independientes o una denominación divina de los Paliki) se subordinaron hasta prácticamente desaparecer

¹⁷ El nombre exacto de la obra es controvertido: Αἴτνιαι, Αἴτινη ο Αἴτνια (siendo esta última la más aceptada). Sobre el particular remito a Garza 1977 y Corbato 1996.

¹⁸ Macrobio *Sat.* V 19, 24.

¹⁹ Calias *FGrHist* 564 F 1; Polemón *FHG* III 83; Macrobio *Sat.* V 19, 19.

²⁰ Un resumen de la discusión con todos los puntos de vista encontrados y sus defensores y detractores en Meurant 1998, 35-45.

a los Paliki, pues fueron estos los que entraron de lleno en los procesos de creación de discurso y utilización ideológica de la creencia por parte de griegos y sículos helenizados.

Atribuir etimologías etiológicas a topónimos locales es un procedimiento común en época arcaica que permitió a los griegos construir los mitos colonizadores y justificarlos a través del lenguaje, alterando el orden natural de la nomenclatura, que tiende a atribuir a un objeto un nombre relacionado con su función y no acuñar este antes de atribuirle un objeto (Dougherty 1991, Cusumano 2004, 129). De hecho, este uso específico de las palabras se vincula especialmente con los oráculos délficos de fundación²¹. Responde a un empleo del lenguaje como herramienta de colonización que, esgrimida con precisión, transforma radicalmente el mundo del colonizado. Es un cambio de ritmo lento que exige un despliegue ideológico muy elaborado por parte de los colonizadores, pues la reacción ante la imposición de una lengua extranjera, que supone un nuevo modo de relacionarse con el entorno muy diferente y adaptado a realidades culturales ajenas, suele ser violenta, de un modo activo al principio, de forma pasiva después, pero su éxito implica un control ideológico difícil de conseguir en igual grado por otros cauces, ya que el lenguaje es una de los modos directos en los que los seres humanos aprehenden su entorno, como se ha estudiado desde diferentes perspectivas estructuralistas y posestructuralistas²².

La máquina aculturadora griega absorbe, pues, a los dioses gemelos, que acaban transformados en hijos de Zeus y de una ninfa local, bien Talía²³, bien Etna²⁴, hija de Hefesto, transposición del Adrano indígena, también un dios del fuego (Glottz 1887, 285; Cusumano 1992). La huida de los gemelos, perseguidos por Hera, explicaría su bajada a los infiernos y su estancia en ellos como un modo de protegerse de la celosa soberana divina (Meurant 1998, 20). El esquema empleado es característico de las mitologías coloniales: convierten a Zeus en el fecundador (y, por lo tanto, en el dador de vida) de las ninfas locales, o lo que es lo mismo, a los colonizadores en impulsores de la civilización de los

²¹ Paus. VIII 3, 5 (fundación de Tarento por Falanto); Tuc. VI 4, 3 (fundación de Gela por Antifemo); Diod. XII 10, 6 (fundación de Turi por los atenienses).

²² Como dice Chakrabarty 1996, 241: «una lengua no es más que un dialecto apoyado por un ejército». Sobre la importancia del lenguaje en la conformación de la realidad pasada y presente ver Dougherty 1993 y 1991; L. Cavalli-Sforza, *Genes, peoples and languages*, New York, 2000; D. J. Mosley, “Greeks, Barbarians, Language and Contact”, *Ancient Society* 2 (1971), pp. 1-6; R. Blench and M. Spriggs (eds.), *Archaeology and Language I, Theoretical and methodological orientations*, London, 1997; *Archaeology and Language II, Correlating archaeological and linguistic hypotheses*, London, 1998; *Archaeology and Language III, Artefacts, language and texts*, London, 1999; *Archaeology and Language IV, Language, change and cultural transformation*, London, 1999; A. Sinclair, “Writing archaeology”, *Archaeological Review from Cambridge*, 8, 2 (1989), pp. 159-164; D. Cosgrove and M. Domosh, “Author and authority. Writing the new cultural geography”, eds. J. Duncan and D. Ley, *Place, culture, representation*, London, 1993, pp. 25-38; J. Barret, “Towards an archaeology of ritual” eds. P. Garwood, D. Jennings, R. Skeates and J. Toms, *Sacred and profane*, Oxford, 1991, pp. 1-9; M. Foucault, *El discurso del poder*, México, 1983; J. Derrida *De la gramatología*, México, 1984, etc.

²³ Macrobio *Sat.* V 19, 18.

²⁴ Sileno *FGrHist* 175 F 3 *apud* Stef. Bizan. s. v. Παλική.

colonizados (Dougherty 1993, 89)²⁵. La etimología de Esquilo refuerza esta idea: los Paliki son los πάλιυ ἦ κειυ, es decir, «aquellos que vuelven»²⁶. De este modo se destaca la antigüedad de la llegada griega a Sicilia, justificando, por tanto, la presencia helena y el trasvase de poder, así como el hecho más concreto de la refundación de Catania-Etna. Además, la obra de Esquilo sigue una topografía claramente política: la obra comienza en Etna (el volcán de los Paliki), continúa en Jutia (en zona sícula, cerca de Leontinos²⁷) y vuelve a Etna (esta vez, la ciudad salvada por Hierón del salvajismo y refundada en la civilización) y Leontinos (a donde Hierón había transferido a los cataneses expulsados de su patria²⁸) para terminar en Siracusa, la cuna del poder dinoménida, cuyo encumbramiento justifica la manipulación mítica (Dougherty 1991, 130).

El lago donde habitan los Paliki es descrito por las fuentes como un lugar que no responde a los parámetros normales de realidad y que, por tanto, actúa como frontera en la que se mezclan dos dimensiones cósmicas separadas pero que se atraen irremisiblemente: la divina y la humana, la terrestre y la infernal (Cusumano 2004, 125). Las aguas que acogen a los dioses huelen a azufre²⁹ y su temperatura es elevada³⁰, aunque no faltan testimonios que señalan su frialdad³¹. En lo que todos coinciden es en que el agua bulle y burbujea³², como un modo de expresión de las deidades que sobre ella gobiernan y que dominan el paso al inframundo. A pesar de los estallidos de agua en forma de géiser, el nivel del lago permanece constante³³, pero los ani-

²⁵ Dentro de la Grecia continental tampoco es extraño encontrar ninfas seducidas por dioses olímpicos que dan a luz a deidades menores pero muy arraigadas en la mentalidad local. Estas tradiciones míticas responden a una imposición político-cultural de intereses poliados y de clase que pretende justificarse apropiándose del pasado. Un ejemplo característico lo tenemos en Arcadia, donde tanto Penélope como Calisto, ninfas locales, son seducidas por Hermes y Zeus, dando a luz a Pan o Arcas (Cardete 2005, 133-198). Sobre la leyenda de Calisto, seducida por Zeus ver Schol. Teoc. 3-4 (*FGrHist* 457 F 9); Eratost. *Cat.* XVII; Paus. VIII 3, 6 y 4, 1; Apolod. III 8,2. Sobre Penélope, madre de Pan, como amante de Hermes (Hdt. II,145; Apolod. *Epi.* VII, 38; Cic. *Nat. Deor.* XXII, 55-56; Plu. *Moralia* 17).

²⁶ Otras etimologías son las ofrecidas por G. Michaelis (*Die Paliken. Ein Beitrag zur Würdigung altitalischer Kulte*, Dresde, 1856), según las cuales Paliki derivaría de una raíz similar a pal- que en latín da *palleo*, *pallidus* y en griego πολίος y que significa blanco, el color del agua sulfurosa del lago y los cráteres. Para Ziegler (1949, 122) los Paliki son los demonios de los cráteres, seres ctónicos poderosos (y, por tanto, fertilizadores) y, sobre todo, dioses de juramentos. Por su parte, Croon (1952, 124) considera que la etimología correcta es la de la raíz latina pal-, pel- que significa 'movimiento vibrante', en referencia al agitarse de las aguas debido a los cráteres volcánicos.

²⁷ Según Diodoro (V 8, 2) Jutia recibe su nombre de Jutos, hijo de Eolo, mítico rey de Leontinos. Aunque es posible que Esquilo utilizara ya el topónimo en relación con el héroe Jutos, lo único cierto es que Jutia es un lugar que se correspondería, de una u otra forma, con la chora de Leontinos. Quizás Jutia fuera el topónimo pre-griego y Leontinos el helénico o que Jutia sea el nombre de la polis en el ámbito mítico (Basta Donzelli 1996, 89-93; Garzya 1977, 407-408).

²⁸ Diod. XI 49, 1-2.

²⁹ Polemón *FHG* III 83 *apud* Macrobio *Sat.* V 19, 26; Diod. XI 89, 4; Ov. *Met.* V 405.

³⁰ Diod. XI 89, 3; Polemón *FHG* III 83 *apud* Macrobio *Sat.* V 19, 26.

³¹ Lico de Regio *FGrHist* 570 F 11.

³² Calias *FGrHist* 564 F 1; Macrobio *Sat.* V 19, 19 y 25; Strb. VI 2, 9; Ov. *Met.* V 406; Polemón *FHG* III 83; Lico de Regio *FGrHist* 570 F 11; Diod. XI 89, 2-4.

³³ Diod. XI 89, 5; Pseud. Aristot. *Peri thaumasion* 58; Str. VI 2, 9.

males no se acercan a él ni los pájaros lo sobrevuelan³⁴ y los hombres sufren horribles dolores de cabeza si se aventuran a inhalar los vapores que exhala el agua³⁵, llegando a morir de asfixia a los tres días³⁶. Mojarse los labios con la mortífera agua supone, por su parte, la muerte en un plazo de cuarenta y ocho horas³⁷. El sitio es, por tanto, peligroso y, si se pretende conservar la vida, sólo se puede acceder a él en momentos ritualizados y con prácticas aceptadas por la comunidad y rubricadas por la tradición.

El santuario tiene, concretamente, tres funciones, que son las que marcan su relación con la comunidad y el modo de aproximación a las deidades gemelas.

En primer lugar, el santuario cumple una función ordálica. Se acercan a él aquellos acusados de graves delitos para jurar su inocencia³⁸. Los convictos lucen corona y van vestidos con un *chitón* suelto, sin cinturón. Portan una rama en la mano, con la que se acercan hasta las aguas para ofrecer su juramento a los dioses. Los sacerdotes que les siguen llevan unas tablillas en las que recogen dichos juramentos y las preguntas a las que deben responder los acusados³⁹. Según el Pseudo Aristóteles⁴⁰ la tablilla con el juramento se arrojaba al agua y, si los dioses la succionaban, el acusado era declarado culpable; en caso contrario, inocente. El perjurio era castigado, no sólo por su delito, sino por otro, si cabe, más grave: haber jurado en falso en territorio sagrado. El castigo oscila dependiendo de los autores: desde la ceguera⁴¹ a la muerte⁴² (con dos modalidades: ser quemados vivos⁴³ o morir ahogados⁴⁴), pero siempre es necesario, puesto que es el único modo de devolver el reposo a los dioses y el orden, alterado por el perjurio, a los humanos. Encontramos en este sistema pre-judicial huellas de los conceptos legales griegos, que conceden al *horkos* un papel fundamental en la mitología y en la concepción griega del orden y el castigo, a menudo relacionado con el agua, como en el caso de la laguna Estigia⁴⁵ (Jourdain-Annequin 2004, 264; Gernet 1968, 112-116).

No debe pasarse por alto el que los sacerdotes escriban sobre tablillas. La introducción de la escritura es un elemento básico del proceso aculturador griego en

³⁴ Lico de Regio *FGrHist* 570 F 11a.

³⁵ Polemón *FHG* III 83 *apud* Macrobio *Sat.* V 19, 26.

³⁶ Lico de Regio *FGrHist* 570 F 11; Hipio de Regio *FGrHist* 554 F 5.

³⁷ Lico de Regio *FGrHist* 570 F 11 *apud* Plin. *HN* XXXI 29 y 27.

³⁸ Macrobio (*Sat.* V 19, 20) especifica que los Paliki juzgan en casos de robos, pero el resto de las fuentes que hablan sobre el tema (Diod. XI 89; Strb. VI 2, 9; Sili. Itál. *Pún.* XIV 219-220) se refieren a delitos graves, sin mayor distinción.

³⁹ Polemón (*FHG* III 83) aclara que antes de comenzar el juicio el acusado debía depositar una cantidad de plata o un aval equivalente que garantizaría la purificación de lugar.

⁴⁰ Pseud. Aristot. *Peri thaumasion* 58.

⁴¹ Diod. XI 89, 5.

⁴² Polemón *FHG* III 83.

⁴³ Pseud. Aristot. *Peri thaumasion* 58; Stef. Bizan. s. v. Παλική. Silio Itálico (*Pún.* XIV 219-220) no especifica el alcance del castigo.

⁴⁴ Macrobio *Sat.* V 19, 26

⁴⁵ Hesiod. *Teo.* 231-233 y 775-806; Hom. *Il.* XIV 271 y XV 35-46.

Sicilia. El hecho de que se encuentre en el centro de un culto de raíz indígena, como un paso imprescindible dentro del ritual, indica hasta qué punto la sociedad sícula había asumido como propios caracteres definitorios de los griegos, aprehendiéndolos en un proceso de interrelaciones culturales muy complejo que no nos permite separar a los sículos de los griegos y oponerlos sin tener en cuenta asimilaciones, adopciones y modificaciones. Por eso me parece tan importante resaltar la idea ya enunciada de que Ducetio no actuó como un griego de espaldas a una sociedad indígena radicalizada, sino como un sículo aculturado que respondía a los requisitos de una sociedad transformada por el contacto y la imposición. La escritura (aunque el idioma fuera el sículo el alfabeto debía ser el griego⁴⁶) implica una estructura mental que refleja cambios sociales, una mayor jerarquización (puesto que es un saber excluyente) y una articulación social más definida y estructurada (Cusumano 2004, 140-143). Los dioses, al requerir de sus sirvientes un conocimiento que les separa del resto de la sociedad, que ni lo posee ni puede acceder a él, están avalando el sistema político y la estructura social que sostiene la producción de dicho conocimiento, justificando las desigualdades y dotándolas de una pátina de antigüedad que les otorga un mayor arraigo social. De este modo, construyen nuevos paisajes que, por un lado, explican los cambios sociales y, por otro, los justifican al proyectarlos sobre una realidad (en este caso el santuario de los Paliki) que no se concibe como cultural, es decir, como mudable y adaptable, sino como natural, o lo que es lo mismo, como inerte e invariable. La religión, la configuración de una tradición ancestral anclada en prácticas rituales y creencias míticas, la elaboración de percepciones propias, de modos específicos de ver y comprender el entorno, de paisajes que se sienten propios, es uno de los medios más fructíferos de construir un pasado, convenientemente tamizado y adaptado, para justificar un presente vivo que se pretende incontestable. Por todo ello, concebir a los Paliki como un culto pre-griego es, cuando menos, ingenuo, como defiende Cusumano (2004, 143). Efectivamente, su origen parece anterior a la llegada griega a Sicilia, pero nosotros lo conocemos únicamente en un contexto colonizador que lo modificó por completo, y es en dicho contexto en el que, actualmente, estamos en condiciones de estudiarlo. Los Paliki no nos hablan de los sículos pre-griegos, sino de los aculturados.

La segunda función del santuario es la de oráculo, de la que nos informa Jenágoras⁴⁷. Según este autor, ante una carestía mortal, los sículos se dirigieron al oráculo de los Paliki, el cual dictaminó que para superar la hambruna debían remediar la negligencia que había dejado sin sacrificios a Pediostrates, héroe sicano muerto por Heracles durante el viaje de éste a Sicilia⁴⁸. Depositadas las ofrendas ante los

⁴⁶ Comunidades como Licodia, Catania o Eubea llegaron a desarrollar un alfabeto distintivo derivado del griego (Zamboni 1978; Morgan 1999).

⁴⁷ Jenágoras *FGrHist* 240 F 21 *apud* Macr. *Sat.* V 19, 30.

⁴⁸ Diod. IV 23, 5.

altares del héroe local⁴⁹, el pueblo recuperó la fertilidad de la tierra y, en agradecimiento, instauró un festival rural de exaltación de la cosecha (Croon 1952, 119). Como se ve, se trata de un esquema de pensamiento muy típico del ámbito griego, a pesar de que el héroe adorado es sicano. De hecho, las únicas pruebas de que, efectivamente, existió un culto a Pedocrates nos la da un pequeño altar encontrado en Siracusa con el nombre del héroe grabado (Jourdain-Annequin, 2004, 262).

La tercera y última función⁵⁰ es la de asilo de los esclavos perseguidos, una de las capas sociales más desprotegidas y oprimidas, que encontraban refugio en el temenos del santuario hasta que sus dueños prometieran humanizar el trato⁵¹. Como tal actúan en la segunda revuelta de esclavos que se produce en Sicilia en el 104 a. C.⁵². La revuelta tuvo su origen en la liberación de los esclavos bitinios por orden del cónsul C. Mario durante la guerra contra los cimbrios, con el propósito de que los hombres bien entrenados del rey Nicomedes de Bitinia entraran a formar parte de las tropas mercenarias romanas. La liberación de los bitinios dio lugar a un decreto senatorial para la liberación de todos los esclavos nacidos libres, que en Sicilia sumaban más de 800. Ante la avalancha de protestas por parte de los romanos, el gobernador de la provincia, Licinio Nerva, decidió devolver a la esclavitud a algunos de ellos, encendiendo la chispa de la revuelta (Manganaro 1980, 440). Los esclavos perjudicados por la medida, capitaneados por Salvio, se refugiaron en el santuario de los Paliki. No se trata, en esta ocasión, de un movimiento étnico, como lo fue a mediados del s. V., sino de un alzamiento civil que utiliza una referencia cultural pre-romana para revestir de mayor carga simbólica a la rebelión contra el nuevo poder, al que se presenta como el opresor extranjero (Chirassi Colombo 2004, 227). La rebelión puso en jaque al poder romano durante al menos tres años (Salvio llegó a declararse rey con el nombre de Tryphon y fundó una ciudad de esclavos en Triocala⁵³) pero fue definitivamente sometida por Manio Aquilio en el 101-99 a. C.

⁴⁹ Sobre la figura cultural de Pedocrates no hay mucha información. Manni (1983, 183) cree que no es otro que el dios indígena Adrano, padre de los Paliki según la versión de Hesiquio (s. v. Παλικοί). Pedocrates sería, pues, el «dios de la llanura», interpretación griega de un nombre indígena. Se trataría de una deidad relacionada con el Etna, con una de cuyas ninfas estaba casado.

⁵⁰ Existe también en las fuentes referencia a una función protectora de la navegación que, muy probablemente, responde, más que a una característica de la deidad sícula, a un modo de ajustar la imagen de los Paliki a los imperativos de la idea gemelar de los colonos griegos, ejemplificada en los Dióscuros, protectores de navegantes. así como de pactos y contratos (Meurant 1998, 63; Cusumano 2004, 131).

⁵¹ Diod. XI 89, 6-8.

⁵² Diod. XXXVI.

⁵³ Diod. XXXVI 7.

3. CONCLUSIÓN

Desde el momento de su fundación, Palike se convirtió en el centro simbólico a partir del cual se construye la conciencia étnica sícula al transformar a los dioses en los ancestros con los que entroncaba el grupo étnico. De este modo, los Paliki se insertan en un proceso aculturador que reconstruye el paisaje a través de la modificación de sus significados. Ya no son únicamente dioses indígenas, sino que se transforman en dioses étnicos, en garantes del enfrentamiento con un enemigo que antes no existía y que ahora trasciende el mensaje religioso y los modifica, tanto a los unos como al otro. Los paisajes mentales sículos se transforman por completo con la irrupción de los Paliki como su eje genealógico. Por un lado, se valida la ancestralidad del paisaje, como si dioses y hombres, ritos y mitos nunca hubiesen evolucionado, como si Palike y el movimiento étnico no supusiesen una modificación del culto, sino simplemente una exposición de lo que siempre estuvo ahí. Por otro, el paisaje se naturaliza, reforzando la conciencia del grupo y su identificación con una situación nueva que se percibe como eterna.

La progresiva aculturación sícula, su inserción en los parámetros sociales y económicos griegos y su emergente conciencia de oposición étnica necesitaban de referentes espaciales e ideológicos distintos que ayudaran a consolidar la nueva visión del mundo generada en el seno social. La dualidad Menaion (centro político)-Palike (centro simbólico) funciona, por tanto, como el referente espacial y temporal de la nueva sociedad sícula y es apoyada por sus elites como muestra de adhesión a la causa étnica. Si la elite sícula, con Ducetio a la cabeza, hubiese pretendido resucitar el culto de los Paliki sin tener en cuenta la helenización de los siglos no hubiese conseguido un apoyo tan unánime, puesto que la sociedad no se habría reconocido en unas claves religiosas que ya no resultaban fáciles de leer. Por el contrario, Ducetio supo entender el nuevo contexto cultural en el que se movían los indígenas, pues él mismo no era sino un ejemplo de cómo había evolucionado la sociedad sícula.

Es en esta continua adaptación y recreación, en la constante construcción de un paisaje vivo, donde residen el éxito del santuario y su larga vida, que se prolonga hasta época imperial, continuamente en proceso de cambio y siempre preparado para revestir dicho cambio con los ropajes de la continuidad.

4.. BIBLIOGRAFÍA⁵⁴

- D. Adamesteanu, "L'ellenizzazione della Sicilia e il momento di Ducezio", *Kokalos* 8 (1962), pp. 167-198.
- R. M. Albanese Procelli, *Sicani, Siculi ed Elimi: forme di identità, modi di contatto e processi di trasformazione*, Milano, 2003.

⁵⁴ En la bibliografía siempre se cita la fecha de la edición empleada, no de la original.

- D. Asheri, "Agrigento libera: rivolgimenti interni e problema costituzionali, ca. 471-446 a.C.", eds. L. Braccisi y E. de Miro, *Agrigento e la Sicilia greca, Atti della settimana di studio, Agrigento 2-8 maggio 1988*, Roma, 1992, pp. 5-111.
- "Rimpatrio di esuli e redistribuzione di terre nelle città siciliote, ca. 466-461 a. C" en *Φιλίας χάριν. Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni*, I vol., Roma, 1980, pp. 145-158.
- F. Barth (ed.), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, 1976.
- G. Basta Donzelli, "Katane-Aitna tra Pindaro ed Eschilo", ed. B. Gentili, *Catania antica. Atti del Convegno della S.I.S.A.C (Catania 23-24 maggio 1992)*, Pisa-Roma, 1996, pp. 73-95.
- L. Bello, "Ricerche sui Paliki", *Kokalos* 6 (1960), pp. 71-97.
- A. Calderone, "Greci e indigeni nella bassa valle dell'Himera: il sito di Monte Saraceno di Ravanusa", eds. M. Barra Bagnasco, E. De Miro y A. Pinzone, *Magna Grecia e Sicilia: stato degli studi e prospettive di ricerca. Atti dell'Incontro di studi Messina, 2-4 dicembre 1996*, Messina, 1999, pp. 203-212.
- M. C. Cardete del Olmo, *Paisajes mentales y religiosos: la frontera suroeste arcaica en épocas arcaica y clásica*, Oxford, 2005.
- , "Ethnos y etnicidad en la Grecia clásica", eds. G. Cruz Andreotti y B. Mora Serrano, *Identidades étnicas-identidades políticas en el mundo prerromano hispano*, Málaga, 2004, pp. 17-29.
- , "Identidad y religión: el santuario de Apolo en Basas", *Studia Historica, Historia Antigua* 21 (2003), pp. 47-74.
- , "La etnicidad como un arma ideológico-religiosa en la Antigua Grecia: el caso del Monte Liceo" en *SPAL* (en prensa).
- , "Sicilia sícula: la revuelta étnica de Ducetio (465-440 a. C.)", ed. M. J. Hidalgo De La Vega, *XXXI Congreso del GIREA: Resistencia, Sumisión e interiorización de la dependencia, Salamanca, 23-25 Noviembre 2006* (en prensa b).
- C. Caserta, *Gli Emmenidi e le tradizioni poetiche e storiografiche su Akragas fino alla battaglia di Himera, Seia. Quaderni dell'Istituto di Storia Antica*, 12, Palermo, 1995.
- Q. Cataudella, "Tragedia di Eschillo nella Siracusa di Gerone", *Kokalos* 10-11 (1964-1965), pp. 371-398.
- D. Chakrabarty, "Postcoloniality and the artifice of History: who speaks for 'Indian past'?", ed. P. Mongia, *Contemporary postcolonial theory. A reader*, London, 1996, pp. 223-247.
- A. Chisoli, "Diodoro e le vicende di Ducezio", *Aevum* 67 (1993), pp. 21-29.
- S. N. Consolo Langher, *Siracusa e la Sicilia greca: tra età arcaica ed alto ellenismo*, Messina, 1996.
- C. Corbato, "Le Etnee di Eschilo", ed. B. Gentili, *Catania antica. Atti del Convegno della S.I.S.A.C (Catania 23-24 maggio 1992)*, Pisa-Roma, 1996, pp. 61-72.
- J. H. Croon, "The Paliki: an autochthonous cult in Ancient Sicily", *Mnemosyne* 5 (1952), pp. 116-129.

- N. Cusumano, "I Siculi", eds. P. Anello, G. Martorana y R. Sammartano, *Ethne e religioni della Sicilia antica. Atti del Convegno (Palermo 6-7 dicembre 2000)*, Kokalos, Suppl. 17, Roma, 2004, pp. 121-145.
- , *Una terra splendida e facile da possedere: i Greci e la Sicilia (Kokalos Supplement 10)*, Roma, 1994.
- , "I culti di Adrano e di Efesto. Religione, politica e acculturazione in Sicilia tra V e IV secolo", *Kokalos* 38 (1992), pp. 151-189.
- M. Dietler, "Consumption, cultural frontiers and identity: anthropological approaches to Greek colonial encounters" en *Confini e frontiera nella grecità d'Occidente. Atti del Trentasettesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 3 - 6 ottobre 1997*, Taranto, 1999, pp. 475-501.
- A. Domínguez Monedero, "Greeks in Sicily", ed. G. R. Tsetschladze, *Greek colonisation. An account of Greek colonies and other settlement overseas*, Leiden-Boston, 2006.
- , *La colonización griega en Sicilia. Griegos, indígenas y púnicos en la Sicilia arcaica: interacción y aculturación*, Oxford, 1989.
- C. Dougherty, *The poetics of colonization: from city to text in archaic Greece*, Oxford, 1993.
- , "Linguistic Colonialism in Aeschylus' *Aetnaeae*", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 32, 2 (1991), pp. 119-132.
- T. Dunbabin, *The Western Greeks. The History of Sicily and South Italy from the foundation of the Greek colonies to 480 B. C.*, Oxford, 1968.
- G. Dunst, "Leukaspi", *BCH* 88 (1963), pp. 482-485.
- T. H. Eriksen, *Ethnicity and nationalism. Anthropological perspectives*, London, 1993.
- V. M. Fernández Martínez, *Una arqueología crítica. Ciencia, ética y política en la construcción del pasado*, Crítica, Barcelona, 2006.
- M. Finley, *Ancient Sicily*, London, 1979.
- T. Fischer-Hansen, "Reflections on native settlements in the dominions of Gela and Akragas –as seen from the perspective of the Copenhagen Polis Centre", ed. T. H. Nielsen, *Even more studies in the Ancient Greek polis, Papers from the Copenhagen Polis Centre*, 6, Stuttgart, 2002, pp. 125-186.
- A. Garzya, "Sul problema delle *Etne(e)* di Eschilo", *Siculorum Gymnasium*, 30, 2 (1977), pp. 401-412.
- P. Gauthier, "Le parallèle Himère-Salamine au Ve et au IVe siècle av. J. C.", *REA* 69 (1966), pp. 5-32.
- G. V. Gentili, "Cinturone eneo con dedica da Palikè", *MDAIR* 69 (1962), pp. 14-20.
- L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968.
- J. M. Hall, "How "Greek" were the early western Greeks?", ed. K. Lomas, *Greek Identity in Western Mediterranean. Papers in honor of Brian Shefton. Mnemosyne Suppl. 246*, Leiden-Boston, 2004, pp. 35-54.
- , *Hellenicity. Between ethnicity and culture*, London, 2002.

- , “Discourse and praxis: ethnicity and culture in Ancient Greece”, *Cambridge Archaeological Journal* 8, 2 (1998), pp. 266-269.
- , *Ethnic identity in Greek antiquity*, Cambridge, 1997.
- , “Approaches to ethnicity in the early Iron Age of Greece”, ed. N. Spencer, *Time, tradition and society in Greek archaeology. Bridging the “Great Divide”*, London, 1995, pp. 6-17.
- , “Practising post-processualism? Classics and archaeological theory”, *Archaeological Review from Cambridge, Archaeology in context*, 10, 2 (1991), pp. 155-163.
- R. Jenkins, *Rethinking ethnicity: arguments and explorations*, London, 1997.
- S. Jones, “Ethnic identity as discursive strategy: the case of the Ancient Greeks”, *Cambridge Archaeological Journal* 8, 2 (1998), pp. 271-273.
- , *The archaeology of ethnicity: constructing identities in the past and in the present*, London, 1997.
- , With P. Graves-Brown, “Introduction. Archaeology and cultural identity in Europe”, eds. P. Graves-Brown, C. Gamble y S. Jones, *Cultural identity and Archaeology: the construction of European communities*, London, 1996, pp. 1-24.
- C. Jourdain-Annequin, “Religion et contrôle social, l’exemple du cultes des Palikes”, eds. L. Hernández Guerra y J. Alvar Ezquerro, *Actas del XXVII Congreso Internacional GIREA-ARYS IX, Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo*, Valladolid, 2004, pp. 261-269.
- , “Etre un Grec en Sicilie: le mythe d’Héraclès”, *Kokalos* 34-35 (1988), pp. 143-166.
- , “Leucapsis, Pédiacratès, Bouphonos et les autres... Héraclès chez les Sicanes” en *Mélanges Pierre Lévêque* 6, Paris, 1991, pp. 139-150.
- L. Lévy, “Dieux siciliens”, *RA* 34 (1899), pp. 256-281.
- N. Luraghi, *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia: da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi*, Firenze, 1994.
- G. Mafodda, *La monarchia di Gela tra pragmatismo, ideologia e propaganda*, Messina, 1996.
- I. Malkin (ed.), *Ancient perceptions of Greek ethnicity*, Washington, 2001.
- , *The returns of Odysseus: colonization and ethnicity*, Berkeley, 1998.
- , *Religion and colonization in Ancient Greece*, Leiden, 1987.
- G. Manganaro, “La provincia romana”, eds. E. Gabba y G. Vallet, *Storia della Sicilia: la Sicilia antica*, Napoli, 1980, pp. 415-461.
- L. Maniscalco y L. McConnell, “Ricerche e scavi attorno Palikè”, *Kokalos* 43 (1997-1998) II (1), pp. 173-188.
- , “Ricerche e scavi attorno Palikè”, *AJA* 101 (1995), p. 351.
- E. Manni, “Divagazioni sul culto dei Paliki” en *Hommages à R. Schilling*, Paris, 1983, pp. 175-185.
- J. McInerney, “Ethnos and ethnicity in Early Greece”, ed. I. Malkin, *Ancient perceptions of Greek ethnicity*, Washington, 2001, pp. 51-73.

- K. Meister, "La rottura degli equilibri. Dal contrasto con Siracusa all'ultima lotta con Cartagine", eds. L. Braccesi e E. De Miro, *Agrigento e la Sicilia greca, Atti della settimana di studio, Agrigento 2-8 maggio 1988*, Roma, 1992, pp. 113-120.
- A. Messina, "Ricerche archeologiche e topografiche nel territorio di Mineo", *CronArch* 18 (1979), pp. 7-18.
- , "Menai-Menainon ed Eryke-Palikè", *CronArch* 6 (1967), pp. 87-91.
- , "Paliké", ed. R. Stilwell, *The Princeton Encyclopaedia of Classical Sites*, Princeton, 1976, pp. 666-667.
- C. Micciché, *Mesogheia. Archeologia e storia della Sicilia centro-meridionale dal VII al IV secolo a. C.*, Roma, 1989.
- , "Diodoro XI 91: Ducezio e Motyon", *RIL (Rendiconti dell'Istituto Lombardo. Classe Lettere Scienze morali e storiche)* 114 (1980), pp. 52-69.
- G. Michaelis, *Die Paliken*, Halle, 1856.
- C. Morgan, "The archaeology of ethnicity in the colonial world of the eighth to sixth centuries BC: Approaches and prospects" in *Confini e frontiera nella grecità d'Occidente. Atti del Trentasettesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 3 - 6 ottobre 1997*, Taranto, 1999, pp. 85-145.
- , "The archaeology of sanctuaries in Early Iron Age and archaic *ethne*. A preliminary view", eds. L. Mitchell y P. J. Rhodes, *The development of the polis in Archaic Greece*, London, 1997, pp. 168-198.
- , "Ethnicity and early Greek states: historical and material perspectives", *Proceedings of the Cambridge Philological Studies* 37 (1991-1992), pp. 131-163.
- P. Pelagatti, "Paliké (Mineo-Catania). Santuario dei Paliki", *BA* 51 (1966), p. 106.
- F. P. Rizzo, *La Repubblica di Siracusa nel momento di Ducezio*, Palermo, 1970.
- I. Romeo, "Sacelli arcaici senza peristasi nella Sicilia greca", *Xenia* 17 (1989), pp. 5-54.
- V. La Rosa, "Le *Etnee* di Eschilo e l'identificazione di Xouthia", *ASSO* 70 (1974), pp. 151-164.
- J. Siapkas, *Heterological ethnicity: conceptualizing identities in ancient Greece*, Uppsala, 2003.
- G. Di Stefano e M. I. Gulletta, "Palice", eds. G. Nenci y G. Vallet, *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, vol. 13, 1994, pp. 280-282.
- G. Tagliamonte, *I figli di Marte. Mobilità, mercenari e mercenariato italici in Magna Grecia e Sicilia*, Roma, 1994.
- J. De Waele, "La popolazione di Akragas antica" en *Φιλίας χάριν. Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni*, 6 vols., vol. 3, 1980, pp. 749-760.
- A. Zamboni, "Il siculo", ed. A. Prosdocimi, *Popoli e civiltà dell'Italia antica VI. Lingue e dialetti*, Roma, 1978, pp. 949-1012.
- K. Ziegler, "Palikoi", *RE* 18 (1949), pp. 100-123.

5. FIGURAS

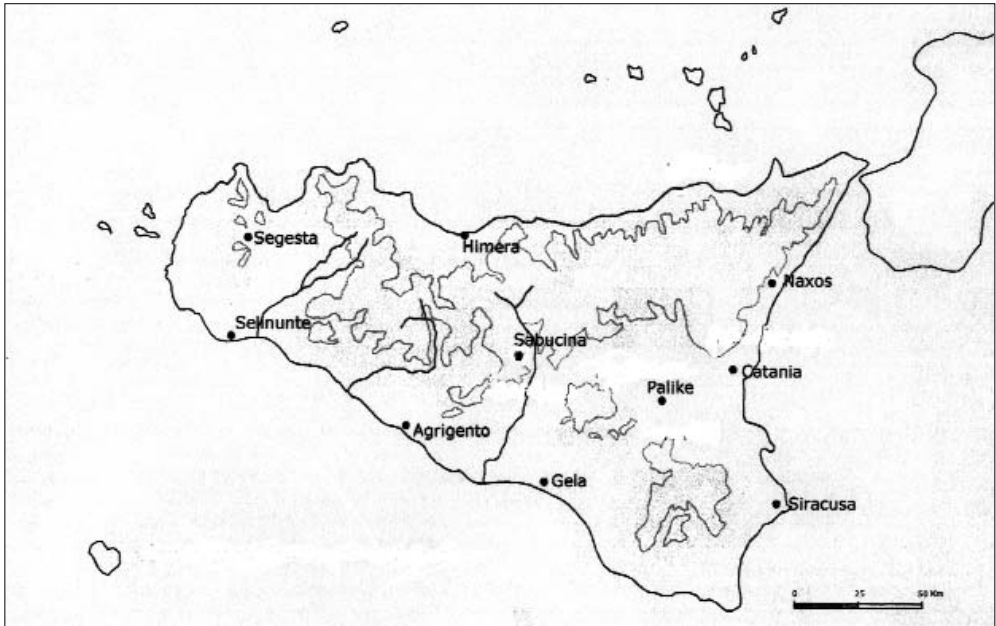


Fig. 1. Mapa de situación de Palike.



Fig 2. Detalle de la gruta del santuario de los Paliki vista desde el Sur (Fotografía de la autora).



Fig. 3. *Hestiateryon* y gruta del santuario de los Paliki, hoy devastados por un incendio, vistos desde el Sur (Fotografía de la autora).