

Rationes Rerum

Rivista di filologia e storia

2.

Rationes Rerum

Rivista di filologia e storia

Direzione

Leopoldo Gamberale (Sapienza Università di Roma) – Filologia

Eugenio Lanzillotta (Università di Roma Tor Vergata) – Storia

Comitato di direzione

Maria Accame (Sapienza Università di Roma); Cinzia Bearzot (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano); José María Candau Morón (Universidad de Sevilla); Carmen Coñoñer Merino (Universidad de Salamanca); Federica Cordano (Università Statale di Milano); Virgilio Costa (Università di Roma Tor Vergata); Carlo Vittorio Di Giovine (Università della Basilicata); Massimo Di Marco (Sapienza Università di Roma); Werner Eck (Universität Köln); Michael Erler (Universität Würzburg); Maria Rosaria Falivene (Università di Roma Tor Vergata); Stephen Halliwell (University of St. Andrews); Robert A. Kaster (Princeton University); Dominique Lenfant (Université de Strasbourg); Alfredo Mario Morelli (Università di Cassino); Emore Paoli (Università di Roma Tor Vergata); Marina Passalacqua (Sapienza Università di Roma); Guido Schepens (Katholieke Universiteit, Leuven); Alfredo Valvo (Università Cattolica del Sacro Cuore, Brescia)

Comitato di redazione

Virgilio Costa (segretario di redazione, Università di Roma Tor Vergata); Monica Berti (Universität Leipzig); Alessandro Campus (Università di Roma Tor Vergata); Ester Cerbo (Università di Roma Tor Vergata); Valeria Foderà (Università di Roma Tor Vergata); Alessandra Inglese (Università di Roma Tor Vergata); Giuseppe La Bua (Sapienza Università di Roma); Salvatore Monda (Università del Molise); Luca Paretto (Sapienza Università di Roma); Ilaria Sforza (Università di Roma Tor Vergata)

Blind Peer Review. — Tutti i contributi inviati a *Rationes Rerum* sono sottoposti a revisione, secondo la formula del doppio anonimato, da parte di due esperti italiani o stranieri, di cui almeno uno esterno alla Direzione, al Comitato scientifico e al Comitato di redazione della rivista. L'elenco dei revisori viene pubblicato ogni due anni.

Rationes Rerum

Rivista di filologia e storia

2.

Luglio - Dicembre 2013

Edizioni TORED s.r.l.

La stampa del volume usufruisce di un contributo del Dipartimento di Studi
Umanistici dell'Università degli Studi di Roma Tor Vergata

Autorizzazione del Tribunale di Roma in corso di registrazione

Direttore responsabile: Leopoldo Gamberale

Responsabile grafica e stampa: Massimo Pascucci

* * *

Informazioni ed abbonamenti:

Edizioni TORED s.r.l.

Vicolo Prassede, 29 - 00019 Tivoli (Roma)

www.edizionitored.com

info@edizionitored.com

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento a favore di

TORED srl - Banca Carim Spa - Filiale di Tivoli 106

IBAN IT 26 U 06285 39455 CC1060075493

oppure online tramite carta di credito

Le Edizioni Tored s.r.l. garantiscono agli abbonati la massima riservatezza dei dati forniti e la facoltà di chiederne la rettifica o la cancellazione. Tali informazioni non saranno in alcuna forma comunicate a soggetti terzi e verranno utilizzate solo a fini gestionali e per segnalare agli abbonati eventuali nuove pubblicazioni della casa editrice

* * *

Stampato in Italia ~ Printed in Italy

ISBN 978-88-88617-56-5

Proprietà riservata ~ All rights reserved

© Copyright 2013 by Edizioni TORED s.r.l.

Sono vietati la riproduzione, la traduzione e l'adattamento, anche parziali, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, senza la preventiva autorizzazione scritta delle Edizioni TORED s.r.l. Ogni abuso sarà perseguito secondo la legge.

SOMMARIO

LEOPOLDO GAMBERALE, <i>L'Italia di Enea fra passato e futuro</i>	pag.	9
MARIA GRAZIA BONANNO, <i>Eros sulle orme di Odisseo</i>	»	69
FABIO COPANI, <i>Camarina e i soldati di Ippocrate</i>	»	75
GIOVANNI MARGINESU, <i>Architetti e santuari. A proposito di alcune epigrafi ateniesi</i>	»	85
PATRIZIA MUREDDU, <i>Misoginia o mimesi? Ricerca e rappresentazione dell'elemento femminile nel dramma euripideo</i>	»	115
GIOVANNI MARIA LEO, <i>Marginalia a Bernard, IMEG 62</i>	»	135
CATERINA MORO, <i>Il sacrificio ebraico come "abominio degli Egiziani": fonti classiche e tradizione giudaica</i>	»	145
ALESSANDRO CAMPUS, <i>Il tofet tra mito e rito</i>	»	167
LUCA PARETTI, <i>Lettere erudite di Sedulio Scotto?</i>	»	195
ANTONELLA AMICO, « <i>I buoni storici sono cattivi romanzieri</i> »? <i>Il sogno letterario di Gaetano De Sanctis (parte prima)</i>	»	217
ANNA PASQUALINI, <i>L'ideologia augustea e la sua immagine. Osservazioni a margine della mostra "Augusto" alle Scuderie del Quirinale</i>	»	235
ILARIA SFORZA, rec. a G. Guidorizzi, <i>Il compagno dell'anima. I Greci e il sogno</i> , Milano, Raffaello Cortina Editore, 2013, pp. 7-253.....	»	247
<i>Libri ricevuti</i>	»	255
<i>Abstracts</i>	»	257
<i>Indice analitico</i>	»	261

ALESSANDRO CAMPUS

IL TOFET TRA MITO E RITO

1. *Premessa: problemi antichi e sentimenti moderni*

Nella dialettica¹ della costruzione / ricostruzione di una identità fenicio-punica, il *tofet* ha rivestito ed ancora riveste un ruolo fondamentale. Questo, in un doppio versante: la definizione di una (supposta) identità fenicio-punica come coscienza di una propria specificità culturale da una parte, l'analisi moderna del fenomeno dall'altra. Il tutto però accompagnato da una riflessione sugli schemi della mentalità moderna e contemporanea, importante in generale per gli studi sulle culture antiche in quanto culture altre rispetto alla nostra, ma ancor più importante quando si toccano temi particolarmente "delicati" per le culture occidentali contemporanee, quale può essere un rito che prevedeva (avrebbe previsto) l'uccisione di bambini².

¹ Oltre alle abbreviazioni solite, sono state adottate anche le seguenti: *CIS* = *Corpus Inscriptionum Semiticarum*; *EH* = A. BERTHIER - R. CHARLIER, *Le sanctuaire punique d'el-Hofra à Constantine*, Paris 1955; *HNPI* = K. JONGELING, *Handbook of Neo-Punic Inscriptions*, Tübingen 2008; *KAI* = H. DONNER - W. RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, I-III, Wiesbaden 1962-2002; *LPE* = R.M. KERR, *Latino-Punic Epigraphy*, Tübingen 2010.

² Sulle reazioni moderne al sacrificio dei bambini vd. B.K. GARNAND, *From Infant Sacrifice to the ABCs: Ancient Phoenicians and Modern Identities*, «Stanford Journal of Archaeology» 1, 2002, pp. 4-14.

2. *La definizione: l'anatomia e la fisiologia*

2.1. L'anatomia

La definizione minima dell'area chiamata “*tofet*” è pressoché univoca tra gli studiosi; per fissare subito i termini della questione, ecco le parole con le quali H. Bénichou-Safar definisce questo tipo di impianto³:

C'est une enceinte à ciel ouvert située à la périphérie d'une cité et dépourvue de constructions, où sont superposées par lits entiers des urnes de terre cuite emplies d'ossements brûlés d'enfants et/ou d'animaux, ensevelies sous des tertres et surmontées des stèles ou de cippes explicitement votifs.

Simile è la definizione recentemente presentata da P. Xella, che scrive⁴:

Mantengo, dunque, il termine ebraico *tofet* per indicare convenzionalmente i tipici santuari a incinerazione, attestati nelle colonie d'Occidente (finora non documentati in madrepatria) (...), prevalentemente a cielo aperto, ma con installazioni cultuali quali sacelli e altari, caratterizzati dalla deposizione di urne contenenti resti combusti di bambini e/o animali, dall'erezione di monumenti lapidei in funzione di ex-voto, una piccola percentuale dei quali reca iscrizioni di carattere votivo.

Tali definizioni – che sono più che altro descrizioni – hanno il vantaggio di tenere ben chiara la distinzione tra descrizione e funzione, tra

³ H. BÉNICHOU-SAFAR, *Les rituels funéraires des Phéniciens*, in E. FONTAN - H. LE MEAUX (éds.), *La Méditerranée des Phéniciens: de Tyr à Carthage* (exposition, Paris, Institut du monde arabe, 6 novembre 2007 - 20 avril 2008), Paris 2007, p. 252.

⁴ P. XELLA, *Per un “modello interpretativo” del tofet: il tofet come necropoli infantile?*, in G. BARTOLONI *et alii* (curr.), *Tiro, Cartagine, Lixus: nuove acquisizioni*. Atti del Convegno Internazionale in onore di Maria Giulia Amadasi Guzzo (Roma, 24-25 novembre 2008), Roma 2010, p. 261.

anatomia e fisiologia, al di là quindi della destinazione che il *tofet* ha avuto nell'economia culturale delle città fenicie d'Occidente.

2.2. La fisiologia, tra ideologie antiche e pregiudizi moderni

Nella precisazione della funzione del *tofet*, negli studi ha pesato la connotazione culturale che lo contraddistingue⁵: luogo di abominio nel quale secondo alcuni passi biblici qualche ebreo e talvolta persino re, come ad esempio Manasse⁶, imitavano i costumi dei popoli vicini, facendo passare i propri figli per il fuoco; si veda, ad esempio, *Deuteronomio* 18, 9-14⁷, dove la proibizione del rito ne sottintende naturalmente la frequenza:

⁵ Per la storia degli studi rimando a L.A. RUIZ CABRERO, *El sacrificio molk entre los Fenicios-púnicos: cuestiones demográficas y ecológicas*, Madrid 2007, pp. 5-48. Si veda anche C. BONNET, *De Carthage à Salvador de Bahía. Approche comparative des rites du tophet et du candomblé, lieux de mémoire rituels*, in F. PRESCENDI - Y. VOLOKHINE (éds.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève 2011, pp. 470-471, nota 5, con la bibliografia più recente.

⁶ *2 Re*, 21, 6 (cfr. *2 Cr* 33, 6). Da notare che tutto il comportamento di Manasse nella sfera religiosa è fortemente negativo e, come recita il testo biblico, improntato all'imitazione dei culti stranieri: «Fece ciò che è male agli occhi del Signore, secondo gli abomini delle nazioni che il Signore aveva scacciato davanti agli Israeliti» (*2 Re* 21, 2; cfr. *2 Cr* 33, 2); ancora: «Manasse li spinse a fare peggio delle popolazioni che il Signore aveva estirpato davanti agli Israeliti» (*2 Re* 21, 9; cfr. *2 Cr* 33, 9). I comportamenti di Manasse e del figlio Amon saranno poi riparati dalle azioni di Giosia (*2 Re* 22, 2). Sia qui che oltre cito dalla traduzione della Conferenza Episcopale Italiana del 2008.

⁷ Le fonti bibliche sono raccolte ed esaminate in L.A. RUIZ CABRERO, *El sacrificio molk*, pp. 49-167. Si veda anche l'analisi dei passi in P. XELLA, *Il tophet. Un'interpretazione generale*, in S. ANGIOLILLO - M. GIUMAN - C. PILO (curr.), *Meixis. Dinamiche di stratificazione culturale nella periferia greca e romana*. Atti del Convegno Internazionale di Studi "Il sacro e il profano" (Cagliari, 5-7 maggio 2011), Roma 2012, pp. 1-17.

9. Quando sarai entrato nella terra che il Signore, tuo Dio, sta per darti, non imparerai a commettere gli abomini di quelle nazioni. 10. Non si trovi in mezzo a te chi fa passare per il fuoco il suo figlio o la sua figlia, né chi esercita la divinazione o il sortilegio o il presagio o la magia, 11. né chi faccia incantesimi, né chi consulti i negromanti o gli indovini, né chi interroghi i morti, 12. perché chiunque fa queste cose è in abominio al Signore. A causa di questi abomini, il Signore, tuo Dio, sta per scacciare quelle nazioni davanti a te. 13. Tu sarai irreprensibile verso il Signore, tuo Dio, 14. perché le nazioni, di cui tu vai ad occupare il paese, ascoltano gli indovini e gli incantatori, ma quanto a te, non così ti ha permesso il Signore, tuo Dio.

Luogo di abominio, il *tofet*: nella Bibbia per la vocalizzazione masoretica delle consonanti *tpt* sono state usate le vocali di *bōšet*, “vergogna”, “ignominia”.

Al peso della condanna biblica, poi, si aggiungono le notizie degli scrittori greci e romani, oltre a quelle degli autori cristiani dei primi secoli, in particolare africani, che ricordano come ancora ai loro tempi nel Nord Africa romano continuassero i sacrifici dei fanciulli. Anche qui, basti solo citare un famoso – e discusso – passo di Tertulliano⁸:

2. *Infantes penes Africam Saturno immolabantur palam usque ad proconsulatum Tiberii, qui eosdem sacerdotes in eisdem arboribus templi*

⁸ TERT., *Apol.* 9, 2-4; su questo brano F. MARTELLI, *Aspetti di cultura religiosa punica (il molk) negli autori cristiani*, in *Atti del I Congresso internazionale di studi fenici e punic* (Roma, 5-10 novembre 1979), Roma 1983, pp. 425-436, J.B. RIVES, *Tertullian on Child Sacrifice*, «MH» 51, 1994, pp. 54-63, e J.-M. POINSOTTE, *Le témoignage de Tertullien sur les sacrifices d'enfants à Carthage (Apol., 9, 2-6) est-il crédible?*, «Lalies» 16, 1996, pp. 29-33 (in ognuno bibl. ult.). Il problema dei sacrifici umani in Tertulliano è stato trattato da A. Ferjaoui in una relazione dal titolo *Tertullien et le sacrifice des enfants en Afrique à l'époque romaine* presentata al convegno *Tertullien & la vie religieuse en Afrique romano-chrétienne au temps de Carthage (III^e-VI^e s.)*, svoltosi il 3-4 dicembre 2007 a Tunisi.

sui obumbratricibus scelerum votivis crucibus exposuit, teste militia patriae nostrae, quae id ipsum munus illi proconsuli functa est. 3. Sed et nunc in occulto perseveratur hoc sacrum facinus. Non soli vos contemnunt Christiani, nec ullum scelus in perpetuum eradicatur, aut mores suos aliqui deus mutat. 4. Cum propriis filiis Saturnus non pepercit, extraneis utique non parcendo perseverabat, quos quidem ipsi parentes sui offerebant; et libentes respondebant et infantibus blandiebantur, ne lacrimantes immolarentur. Et tamen multum homicidio parricidium differt.

Evidentemente tutto questo ha contribuito a formare un'immagine ideologicamente determinata, nell'ambito della costruzione dell'identità fenicio-punica. Ma si tratta di una costruzione fondata metastoricamente e determinata culturalmente nella propria origine concettuale, che comunque era sempre altra rispetto alla cultura in esame, la cultura fenicio-punica⁹. Non va poi dimenticato che gli accenni alla pratica del sacrificio dei fanciulli sono, nelle fonti greche e romane, spesso vaghi e generici, tanto che in diverse occasioni non si va oltre un generico *topos*, più che di una specifica condanna del sacrificio dei fanciulli¹⁰. È appena il caso di ricordare, quale esempio, il passo ciceroniano nel quale il rito cartaginese è accomunato a quello di altri popoli¹¹:

Quam multi, ut Tauri in Axino, ut rex Aegypti Busiris, ut Galli, ut Poeni, homines immolare et pium et diis immortalibus gratissimum esse duxerunt!

⁹ Cfr., tra gli altri, B. ISAAC, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton - Oxford 2004, pp. 324-331; A. CAMPUS, *Annibale e Scipione. Riflessioni storico-religiose sulla seconda guerra punica*, «RAL» s. 9, 19, 2008, pp. 121-182; E.S. GRUEN, *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton - Oxford 2011, pp. 115-140.

¹⁰ S. RIBICHINI, *Il riso sardonico*, Sassari 2003, pp. 50-54.

¹¹ CIC., *Rep.* 3, 15.

A ben vedere, Cicerone, in un contesto relativo a istituti religiosi che ammettono sacrifici umani, parla genericamente dell'uccisione di uomini, non specificamente di bambini.

2.2.1. Il *tofet* di Gustave Flaubert

La peculiarità della questione del *tofet* non si ferma al mondo antico, ma investe (soprattutto) sensibilità e sentimenti moderni. È interessante notare come, nella totale assenza delle fonti scritte dirette relative sia al mito sia al rito del *tofet*, si sia sopperito, almeno a livello popolare, con altro tipo di "fonti". Nell'attività mitopoietica sul fenomeno *tofet* l'anno fondamentale è il 1862, quando G. Flaubert pubblica il romanzo *Salammô*. Iniziata nel 1857, quest'opera narra le vicende della rivolta dei mercenari all'indomani della prima guerra punica. Tutto il romanzo è particolarmente interessante per la definizione della visione esotica di Cartagine, quasi una città orientale nel cuore dell'Occidente, esotismo che G. Flaubert avrebbe avuto modo di cercare (e trovare e in parte creare) nel suo lungo viaggio in Oriente, dall'ottobre 1849 al giugno 1851, con visioni e sensazioni che sicuramente pesarono sulla stesura del suo romanzo cartaginese, per la composizione del quale comunque l'autore soggiornò in Tunisia tra l'aprile ed il giugno del 1858.

Nell'ottica di questo contributo, il capitolo più interessante è di certo il tredicesimo, significativamente intitolato *Moloch*¹². I mercenari ribelli stringono ormai d'assedio Cartagine che, dopo un altro attacco, comincia a cedere¹³:

¹² Cfr. l'interessante analisi della "violenza" in *Salammô* di A. TOUMAYAN, *Violence and Civilization in Flaubert's Salammô*, «Nineteenth-Century French Studies» 37, 1-2, 2008, pp. 52-66.

¹³ Cito dalla *édition définitive* (Paris 1881), p. 266.

Elle commençait à souffrir de la soif. L'eau, qui valait au début du siècle deux késitah le bât, se vendait maintenant un shekel d'argent; les provisions de viande et de blé s'épuisaient aussi; on avait peur de la faim; quelques-uns même parlaient de bouches inutiles, ce qui effrayait tout le monde.

Alla fine, i Punici comprendono perché la guerra sta volgendo a loro sfavore: hanno dimenticato di inviare la loro offerta in Madrepatria¹⁴.

Alors les Carthaginois, en réfléchissant sur la cause de leurs désastres, se rappelèrent qu'ils n'avaient point expédié en Phénicie l'offrande annuelle due à Melkarth-Tyrien; et une immense terreur les prit. Les Dieux, indignés contre la République, allaient sans doute poursuivre leur vengeance.

Viene quindi preparato il sacrificio al dio più crudele del pantheon cartaginese, Moloch, appunto¹⁵, sacrificio che viene descritto dal romanziere con l'intero repertorio degli aspetti più cupi attribuiti ai Fenici¹⁶.

On les considérait comme des maîtres cruels, que l'on apaisait avec des supplications et qui se laissaient corrompre à force de présents. Tous étaient faibles près de Moloch-le-dévorateur. L'existence, la chair même des hommes lui appartenait; – aussi, pour la sauver, les Carthaginois avaient coutume de lui en offrir une portion qui calmait sa fureur. On brûlait les enfants au front ou à la nuque avec des mèches de laine; et cette façon de satisfaire le Baal rapportant aux prêtres beaucoup d'argent, ils ne manquaient pas de le recommander comme plus facile et plus douce.

¹⁴ FLAUBERT, *Salammbô*, p. 282.

¹⁵ Sarà solo nel 1935 che O. Eissfeldt dimostrerà l'inesistenza di un dio Moloch (O. EISSFELDT, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Halle 1935).

¹⁶ FLAUBERT, *Salammbô*, p. 282.

La preghiera, recitata da “le grand-prêtre de Moloch”¹⁷:

Hommage à toi, Soleil! roi des deux zones, créateur qui s’engendre,
Père et Mère, Père et Fils, Dieu et Déesse, Déesse et Dieu!

Queste parole erano evidentemente note a G. D’Annunzio, il quale scrisse le didascalie per uno dei grandi colossal del cinema italiano, *Cabiria*, film del 1914 diretto da G. Pastrone¹⁸. Ad esempio, questa è la “invocazione a Moloch”¹⁹:

O re delle due zone, t’invoco, maestro del fuoco profondo, vanto di te, primo nato! Eccoti i cento puri fanciulli. Inghiotti! Divora! Sii sazio! Karthada ti dona il suo fiore!

Odimi, creatore vorace, che tutto generi e struggi, me insaziabile, m’odi! Eccoti la carne più pura! Eccoti il sangue più mite! Karthada ti dona il suo fiore!

Consuma il sacrificio tu stesso, alle tue fauci di fiamma, padre e madre, o tu dio e dea! O tu padre e madre, o tu padre e figlio, o tu dio e dea! Creatore vorace! Fame ardente e ruggente...!

2.2.2. Il tofet di Cartagine

Il romanzo di Flaubert, insieme con i passi biblici relativi al “passaggio per il fuoco”, doveva essere presente nella mente di F. Icard e L. Poinssot, quando nel 1921 scoprirono in un settore suburbano di Cartagine

¹⁷ FLAUBERT, *Salammbô*, p. 294. Cfr. anche G. MONDON, *Un inédit de Flaubert: Salammbô. Hommage au Soleil, in Flaubert* [En ligne], Genèse, Manuscripts / Transcriptions inédites (on-line dal 19 gennaio 2009), consultato il 9 novembre 2013 (<http://flaubert.revues.org/474>).

¹⁸ Cfr. S. ALOVISIO - A. BARBERA (curr.), *Cabiria & Cabiria*, Torino 2006, volume pubblicato in occasione del restauro della pellicola.

¹⁹ Trascrivo il testo della didascalia, come è montata nel film.

l'area che oggi chiamiamo *tofet*; tale zona è significativamente conosciuta come *Salammbô*, proprio in ricordo del romanzo francese²⁰. Da quel momento in poi, la ricerca sul *tofet* – e soprattutto sulla sua funzione – non ha praticamente avuto sosta, oscillando tra diverse posizioni, tra l'affermazione che tutte le deposizioni infantili dei *tofet* fossero il frutto di sacrifici e la negazione del sacrificio umano, con l'interpretazione di quest'area come necropoli infantile²¹. Ma come ha recentemente mostrato C. Gutron, è possibile ripercorrere la creazione dell'identità tunisina moderna attraverso le ricerche presso il *tofet* di Cartagine²². Il lavoro della studiosa, peraltro molto ben documentato e piuttosto convincente, prende lo spunto dalla mostra di Parigi del 2007-2008 dal titolo *La Méditerranée des Phéniciens: de Tyr à Carthage*²³ e presenta all'inizio una interessante affermazione²⁴:

On rappellera qu'en s'établissant sur ce point de la côte africaine, les Phéniciens donnèrent naissance à la civilisation punique, fruit de leur rencontre avec les Libyques

²⁰ In origine, quest'area era conosciuta come "Regulus-Salammbô" (H. BÉNI-CHOU-SAFAR, *Les fouilles du tophet de Salammbô à Carthage (1^{re} partie)*, «AntAfr» 31, 1995, pp. 81-199; EAD., *Le tophet*, in part. pp. 1-2), poi si è passati a indicarla solo come Salammbô.

²¹ Un interessante riesame delle varie posizioni sul *tofet* è ora in XELLA, *Per un "modello interpretativo"*, e in *Il tophet*; lo studioso in entrambi i contributi sostiene la primaria destinazione del *tofet* come area nella quale erano praticati sacrifici cruenti. È significativo notare che qualche anno fa un settore dedicato a deposizioni infantili all'interno di una necropoli a ἐγγυρισμός sarda è stato definito *tout court* "tofet" [C. COSSU - E. GARAU, *Complessità rituale e ideologia funeraria punica nella necropoli di Su Fraigu (Sertramanna - CA)*, «Soprintendenza archeologica per le province di Cagliari e Oristano. Quaderni» 20, 2003, pp. 27-28].

²² C. GUTRON, *La mémoire de Carthage en chantier: les fouilles du tophet Salammbô et la question des sacrifices d'enfants*, «L'Année du Maghreb» 4, 2008, pp. 45-65.

²³ Catalogo: FONTAN - LE MEAUX (édd.), *La Méditerranée*.

²⁴ GUTRON, *La mémoire*, p. 45.

mostrando così sin da subito come sia messo in rilievo, sempre nell'ottica di una costruzione culturalmente orientata dell'identità fenicio-punica, l'apporto africano²⁵. Allo stesso modo, vale la pena riportare anche le parole finali del contributo²⁶:

Le message délivré par l'actuelle exposition sur les Phéniciens évoquée en introduction, met en avant l'héritage qu'ont en commun les Méditerranéens; s'il est une mémoire commune, elle ne peut toutefois être partagée qu'à la condition de ne pas céder à la tentation confortable de lisser les rugosités de l'histoire dont le problème des sacrifices d'enfants à Carthage fait partie.

La studiosa, così, pone alcune questioni di grande interesse ed importanza: da una parte ci riporta al punto dal quale siamo partiti, la fisiologia del *tofet*, quindi dal mito al rito. Ma viene aggiunto un elemento, quello della costruzione di una "memoria mediterranea" moderna, che, secondo Gutron, deve fare i conti proprio con il *tofet* e, soprattutto, con la rimozione – o il tentativo di rimozione – del sacrificio dei bambini nella ritualità cartaginese.

Ma il reale problema è la contraddizione che il *tofet* rappresenta. O, meglio, le contraddizioni, la più importante delle quali è la discrepanza tra le fonti scritte e le fonti archeologiche; infatti, se da una parte il testo biblico, come visto sopra, insiste a più riprese sulla presenza anche in Palestina di questo tipo di struttura, dall'altra non è stato trovato in tutto il Vicino Oriente alcun complesso riconducibile con certezza al *tofet*²⁷.

²⁵ Così, occorre dire che anche il lavoro di C. Gutron è in qualche modo culturalmente orientato.

²⁶ GUTRON, *La mémoire*, p. 63.

²⁷ L'interpretazione come *tofet* di una area a Tiro (H. SEEDEN, *A tophet in Tyre?*, «Berytus» 39, 1991, pp. 39-82; J. CONHEENEY - A. PIPE, *Note on Some Cremated Bones from Tyrian Cinerary Urns*, *ibid.*, pp. 83-87; H. SADER, *Phoenician Stelae from Tyre*, *ibid.*, pp. 101-126) è stata criticata e rifiutata da S. MOSCATI, *Non è un tofet a Tiro*, in «RStudFen» 21,

Tutto ciò porta a leggere ogni tipo di fonte a nostra disposizione con grande prudenza, poiché sono da distinguere le notizie autentiche dalle notizie volutamente distorte, per una condanna ideologicamente strumentale dei Fenici. La ricerca, a questo punto, sembrerebbe vana, vista l'impossibilità di attingere a fonti *emiche*, ormai perse, ed avendo a disposizione solo fonti *etiche*.

3. *La costruzione della memoria*

3.1. Il rito e l'identità

Sia il mito che il rito del *tofet* ci sono di fatto preclusi: nella scomparsa della letteratura fenicio-punica sono venuti a mancare anche i testi religiosi che avrebbero potuto gettare un po' di luce su questo problema. Le iscrizioni trovate nei *tofet*, poi, sono talmente standardizzate da fornire ben poche informazioni; la struttura è pressoché costante, con poche variazioni, ma la cosa che salta particolarmente agli occhi è la totale assenza di riferimento alla deposizione.

Proprio la standardizzazione delle formule delle iscrizioni può essere una delle chiavi di lettura del rito del *tofet*. Il riproporre costantemente le stesse parole – con le ovvie variazioni che si hanno nel corso del tempo²⁸ – mostra la volontà di aderire alle pratiche religiose della città, di sentirsi parte della comunità che ha creato e perpetua quel rito. Così si viene a costruire un senso di appartenenza alla città, intesa evidentemente come

1993, pp. 147-151, P. BARTOLONI, *Considerazioni sul "tofet" di Tiro*, *ibid.*, pp. 153-156, e M.G. AMADASI GUZZO, *Osservazioni sulle stele iscritte di Tiro*, *ibid.*, pp. 157-163, che hanno più correttamente visto in questa area una necropoli ad incinerazione.

²⁸ Sulle formule nelle iscrizioni del *tofet* cfr. G. ABOU SAMIRA, *Bénédictions et malédictions dans les inscriptions phénico-puniques*, Kaslik 2005, pp. 257-285, 287-309.

luogo nel quale le culture che vi partecipano trovano una sintesi²⁹. Mi riallaccio, quindi, alle parole su citate di Gutron, sulla partecipazione della cultura libica alla formazione della civiltà punica, anche se più che di civiltà punica sarebbe meglio parlare di civiltà fenicia d'Occidente. In questo senso è da interpretare il brano relativo alla fondazione di Cartagine da parte di Elissa tramandato da Pompeo Trogo, anche se per il tramite dell'epitomatore Giustino³⁰:

8. *Itaque Elissa delata in Africae sinum incolas loci eius adventu peregrinorum mutuarumque rerum commercio gaudentes in amicitiam sollicitat*, 9. *dein empto loco, qui corio bovis tegi posset, in quo fessos longa navigatione socios, quoad proficisceretur, reficere posset, corium in tenuissimas partes secari iubet atque ita maius loci spatium, quam petierat, occupat, unde postea ei loco Byrsae nomen fuit*. 10. *Confluentibus deinde vicinis locorum, qui spe lucri multa hospitibus venalia inferebant*, 11. *sedesque ibi statuentibus ex frequentia hominum velut instar civitatis effectum est*. 12. *Uticensium quoque legati dona ut consanguineis adtulerunt hortatique sunt, urbem ibi conderent, ubi sedes*

²⁹ Per Cartagine come luogo della sintesi di varie culture cfr. il capitolo *Fenicio o punico o cartaginese o neopunico* in A. CAMPUS, *Punico – postpunico. Per una archeologia dopo Cartagine*, Roma 2012, pp. 5-67.

³⁰ IUST. 18, 5, 8-14. Per un'analisi del racconto della fondazione di Cartagine, con un'ampia bibliografia di riferimento, vd. S. RIBICHINI, *Didone l'errante e la pelle di bue*, in I.E. BUTTITTA (cur.), *Miti mediterranei*. Atti del convegno internazionale (Palermo - Terrasini, 4-6 ottobre 2007), Palermo 2008, pp. 102-114; cfr. anche CAMPUS, *Punico – postpunico*, pp. 17-21. Per le tradizioni sugli inganni nelle fondazioni delle città cfr. L. PRIESNER, s.v. *Gründungssage*, in K. RANKE (Hrsg.), *Enzyklopädie des Märchens*, VI, Berlin - New York 1990, coll. 264-271. Sulle cronologie assolute della città africana cfr. R.F. DOCTER et al., *New Radiocarbon Dates from Carthage: Bridging the Gap between History and Archaeology?*, in C. SAGONA (ed.), *Beyond the Homeland: Markers in Phoenician Chronology*, Leuven 2008, pp. 379-422, con le osservazioni di A. FANTALKIN - I. FINKELSTEIN - E. PIASETZKY, *Iron Age Mediterranean Chronology: A Rejoinder*, «Radiocarbon» 53.1, 2011, pp. 179-198.

sortiti essent. 13. *Sed et Afros detinendi advenas amor cepit.* 14. *Itaque consentientibus omnibus Karthago conditur statuto annuo vectigali pro solo urbis.*

Il racconto degli inizi della città africana offre il punto di vista romano, non cartaginese, ma proprio per questo pare sicuramente ancor più interessante, in quanto visione esterna del fenomeno; la partecipazione libica alla fondazione di Cartagine legittima quindi la presenza, anche se numericamente non molto alta, di persone di cultura non fenicio-punica nelle dediche del *tofet*. Da notare, poi, proprio nella visione romana, l'accento alla presenza di Uticensi nella vicenda coloniale: non dimentichiamo che mentre Cartagine non si è arresa sino all'ultimo a Roma, Utica si è consegnata spontaneamente al nemico durante la terza guerra punica³¹.

Questa presenza straniera nel *tofet* non è caratteristica solo di Cartagine; per i periodi più antichi basti qui l'esempio di Sulci, dove sono stati trovati elementi chiaramente ascrivibili alla cultura nuragica, come un frammento di ossidiana e una parte di una testa di mazza all'interno di un'urna, a mo' di corredo³².

È particolarmente interessante il punto di vista di J.C. Quinn, la quale affronta il problema del *tofet* mostrando come è lo stesso aspetto dell'area che contribuisce alla creazione di una identità punica; scrive la studiosa³³:

My central question is how individual choices about the form and decoration of the votive markers relate to the ongoing construction of collective identities in this diaspora context and then, much more briefly, beyond it.

³¹ POLYB. 36, 3, 1; APP., *Lib.* 75. Appiano, in particolare, mette in evidenza la rivalità tra Uticensi e Cartaginesi.

³² P. BERNARDINI, *Nuragici, Sardi e Fenici. Tra storia (antica) e ideologia (moderna)*, «Sardinia, Corsica et Baleares antiquae» 5, 2007, p. 12.

³³ J.C. QUINN, *The Cultures of the Tophet: Identification and Identity in the Phoenician Diaspora*, in E.S. GRUEN (ed.), *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*, Los Angeles 2011, p. 389.

La formazione della *visual culture of the tophet*, come viene definita dalla studiosa, è un processo di costruzione dell'identità specificamente occidentale in rapporto con una identità orientale. Si veda, ad esempio, il repertorio iconografico delle stele cartaginesi, che presenta significative variazioni nel corso del tempo, con l'introduzione di nuovi simboli e l'abbandono di altri³⁴. La formazione dinamica dell'iconografia delle stele permette di rispondere alle domande che nel corso del tempo vengono poste dalla cultura in trasformazione: si presentano nuove istanze culturali, economiche, sociali, sono necessarie nuove risposte, tramite le quali viene abbandonato ciò che non è più culturalmente funzionale, per esser sostituito da qualcosa che invece sia adatto. Oppure viene rifunzionalizzato qualcosa che già c'è, ma non serve più in quanto tale.

Il non sentirsi estranei – in quanto partecipi della cultura che ad esempio produce quelle iconografie – in un luogo così particolare e specifico come il *tofet* è una conferma della propria identità culturale fenicio-punica, identità che comunque può esser acquisita, come dimostrano le iscrizioni nelle quali il nome del dedicante è di origine straniera; in sostanza, il fatto stesso di frequentare il *tofet* consente di affermare e confermare la propria identità.

Un caso particolare di questo senso di appartenenza è rappresentato da un gruppo di stele analizzato qualche anno da M.L. Uberti³⁵; si tratta di monumenti nei quali non è presente alcuna raffigurazione, ma solo il testo della dedica alle divinità. È indubbiamente di grande interesse l'interpretazione data a queste stele dalla studiosa, la quale nota che la sostituzione delle immagini cultuali con la parola scritta è da leggere nell'ottica di un "canale

³⁴ *Ibid.*, pp. 396-398.

³⁵ M.L. UBERTI, *Iconismo e scrittura*, in P. DONATI GIACOMINI - M.L. UBERTI (curr.), *Fra Cartagine e Roma II. Secondo Seminario di studi italo-tunisini*, Faenza 2003, pp. 5-27.

preferenziale per rapportarsi col divino, unica entità capace di comprendere ed esaudire la fiducia del fedele”³⁶. Aggiunge M.L. Uberti³⁷:

chi sceglie di offrire una stele “epigrafica” ha fatto una scelta intellettuale perché conosce bene il peso della parola scritta, e tale valenza ha accettato anche se appartenente ad una famiglia a componenti miste libico-puniche.

Credo che però si possa aggiungere a queste riflessioni il fatto che la scrittura, oltre ad essere un mezzo di comunicazione, è comunicazione essa stessa: si tratta contemporaneamente di contenitore e di contenuto, di significato e di significante. Quindi non può non avere un valore anche sociale – comunitario – il mostrare se stesso nel luogo più caratteristico di una città punica come “possessore” di un particolare *medium* come è la scrittura, che rende immediatamente riconoscibile, anche a chi non sa decodificare i segni, la pertinenza alla cultura fenicio-punica, anche se, a ben vedere, neanche il nome è riconoscibile.

Questo vale ancor di più se si confronta questo gruppo di stele cartaginesi con altre stele nelle quali la scelta scrittoria pare particolarmente importante. Si veda ad esempio il caso dell’iscrizione cartaginese *CIS I, 191*³⁸:

1. [---] lh̄
2. [m]n ’š ndr Ευκλεα

- 1 [---] a Ha-
2. mmo]n (voto) che ha votato Ευκλεα

³⁶ *Ibid.*, p. 6.

³⁷ *Ibid.*, p. 11.

³⁸ Su questa iscrizione e sulla successiva cfr. A. CAMPUS, *Divagazioni epigrafiche: code-switching nell’epigrafia punica*, in *Actes du VII^{ème} congrès international des études phéniciennes et puniques* (Hammamet, 10-14 novembre 2009), in c.d.s.

In questo testo la dedicante ha voluto che il proprio nome fosse scritto in caratteri greci, mentre il resto del testo è stato redatto in alfabeto punico. Simile la situazione per un'altra stele, questa volta neopunica, la *HNPI* Hr. Maktar N 1 (= *CIL* VIII, 1008)³⁹, dove il nome del dedicante⁴⁰ è invece notato in caratteri latini:

1. l' dn lb'l ndr 'š ndr
2. *Cres(cens)*
3. šm' ql' brk'

1. al signore a Ba'al voto che ha votato
2. *Cres(cens)*
3. ha ascoltato la sua voce lo ha benedetto

Appare ancora più evidente la volontà di comunicare a lettori diversi, affermando se stesso in modo particolare, nel testo di una iscrizione dal *tofèt* di el-Hofra, *EH* Gr. 7⁴¹, presso *Cirta*:

1. Γαίου Σερο-
2. του Γ'Υ

Il dedicante è chiaramente romano, Caio Servio, ma ha voluto che il nome fosse scritto in greco ed in punico, tralasciando invece il latino, che

³⁹ Cfr. anche K. JONGELING - R.M. KERR, *Late Punic Epigraphy*, Tübingen 2005, Hr. Maktar N 1, pp. 35-36.

⁴⁰ Va notato che il nome *Cresce(n)s* è tra i più attestati nelle iscrizioni romane: stando ai dati presentati da I. Kajanto (*The Latin Cognomina*, Helsinki 1965, pp. 26, 29 e 234), è presente 1045 volte; tale nome è interpretato dallo studioso come pertinente a caratteristiche fisiche (*ibid.*, pp. 63-65).

⁴¹ Cfr. anche CAMPUS, *Punico*, pp. 121-122.

sicuramente egli avrebbe dovuto sentire come proprio; ma nella sua *negotiation of identities* in quanto membro di una minoranza⁴² sceglie due identità altre rispetto alla propria.

* * *

A questo punto della riflessione pare possibile dire che il problema *tofet* sostanzia una tensione dialettica all'interno della comunità (o delle comunità) fenicie d'Occidente e fenicio-puniche tra essere e identità, tra essere e dover (o poter) essere, di fatto tra essere e mostrarsi: recentemente C. Bonnet ha mostrato come la realizzazione del *tofet* cartaginese sia stato un momento fondamentale nella costruzione dell'identità fenicia della diaspora⁴³. Proprio alla luce delle considerazioni della studiosa, occorre notare la particolare posizione delle città fenicie d'Occidente rispetto al territorio d'origine: non era sufficiente essere – o, meglio, definirsi – Fenici, poiché l'identità fenicia implicava / obbligava l'appartenenza ad un territorio, e il territorio della nuova sede era diverso da quello della Madrepatria⁴⁴. Più esattamente, l'identità precipua è evidentemente quella cittadina, come si può evincere proprio dalle iscrizioni: non parrebbe comparire una denominazione di popolo, ma solo, quando c'è, l'indicazione della città di origine, come etnico formato su un poleonimo, oppure con la menzione di nomi di città e luoghi, o ancora come “cittadino di”, o infine come appartenenza “al popolo di”⁴⁵.

⁴² A. BLACKLEDGE - A. PAVLENKO, *Negotiation of identities in multilingual contexts*, «International Journal of Bilingualism» 5.3, 2001, pp. 243-257.

⁴³ BONNET, *De Carthage*; EAD., *On Gods and Earth: The Tophet and the Construction of a New Identity in Punic Carthage*, in GRUEN (ed.), *Cultural Identity*, pp. 373-387.

⁴⁴ C. Bonnet (*De Carthage*), «comparando l'incomparabile», come lei stessa scrive, propone un confronto tra il ruolo della Madrepatria fenicia rispetto all'identità cartaginese e dell'Africa rispetto all'identità degli schiavi deportati in Brasile.

⁴⁵ Si veda, relativamente alle iscrizioni dei *tofet*, F. GUARNERI, *L'uso di indicazioni di provenienza nelle formule votive del tofet*, in M. GARGIULO - C. PERI - G. REGALZI (curr.),

Cambiando contesto cronologico e spaziale, possono esser utili tre esempi, tratti da altrettante iscrizioni funerarie regali fenicie. Mi riferisco all'iscrizione gublita di Aḥiram (*KAI* 1) e a quelle sidonie di Tabnit (*KAI* 13) e di Ešmunazar (*KAI* 14). Cronologicamente piuttosto lontane anche tra loro⁴⁶, è evidente la differenza del titolo di re presentata dai due sovrani; per quanto attiene al re di Biblo, il testo recita:

1. 'rn z p'l [']TB'L bn 'HRM mlk gbl

1. sarcofago che ha fatto [I]rtoba'al figlio di Aḥiram re di Biblo

Di contro, questo è il testo di Tabnit:

1. 'nk TBNT khn 'štrt mlk šdnm

1. Io sono Tabnit sacerdote di Astarte re dei Sidonii

Definirsi e definire: percezione, rappresentazione e ricostruzione dell'identità. Atti del 3° Incontro "Orientalisti" (Roma, 23-25 febbraio 2004), Roma 2005, pp. 89-96; specificamente su Cartagine L.A. RUIZ CABRERO, *Sociedad, jerarquía y clases sociales de Cartago*, in B. COSTA - J.H. FERNÁNDEZ (eds.), *Instituciones, demos y ejército en Cartago. XXIII jornadas de arqueología fenicio-púnica* (Eivissa, 2008), Eivissa 2009, pp. 56-61. L'unica eccezione pare esser presente in una iscrizione da el-Hofra (*EH* 102), nella quale sembrerebbe presente l'indicazione 'škn'n, il cananeo. Cfr. anche CAMPUS, *Punico*, pp. 314-315.

⁴⁶ Non entro qui nel merito della cronologia della iscrizione di Biblo, sulla quale la bibliografia è vastissima; si veda comunque il contributo di S.M. Cecchini sul sarcofago [*Le piangenti del sarcofago di Aḥiram*, in B. ADEMBRI (cur.), *Αἰμίμητος. Miscellanea di studi per Mauro Cristofani*, I, Firenze 2005, pp. 51-56], la quale convincentemente conferma la datazione del XIII sec. a.C., e le considerazioni (in verità a mio parere piuttosto efficaci) di G. Garbini sulla iscrizione (*Sulla datazione dell'iscrizione di Aḥiram*, «AION» 37, 1977, pp. 81-89; ID., *Introduzione all'epigrafia semitica*, Brescia 2006, pp. 52-53 e 72-75), che ritiene coevi sarcofago e iscrizione. Per quanto attiene ai re di Sidone cfr. J. ELAYI, *An Updated Chronology of the Reigns of Phoenician Kings during the Persian Period (539-333 BCE)*, «Transeuphratene» 32, 2007, pp. 11-43 [in particolare pp. 15-18 su Tabnit e Ešmunazar (II)].

Simile il testo del sarcofago di Ešmunazar, figlio del precedente:

1. byrḥ bl bšnt 'sr w'rb' 14 lmlky mlk 'šMN'ZR mlk šdnm
 2. bn mlk TBNT mlk šdnm dbr mlk 'šMN'ZR mlk šdnm
1. nel mese di Bul nell'anno quattordicesimo 14 del suo regno il re Ešmunazar re dei Sidonii
 2. figlio del re Tabnit re dei Sidonii parlò il re Ešmunazar re dei Sidonii

È chiaro che la posizione nei confronti della propria appartenenza politica e culturale è diversa: Aḥiram è re della città di Biblo, Tabnit ed Ešmunazar sono re dei cittadini di Sidone; tra il periodo di formazione della civiltà fenicia ed il periodo persiano sono cambiate le coordinate culturali, per cui nel primo caso al centro è la città, nel secondo i cittadini.

3.2. Il mito e l'identità

Nella costruzione dell'identità un importante ruolo è rivestito dalla narrazione mitologica, che assolve a vari scopi. Se da una parte il mito contribuisce a fondare la realtà, o, meglio, i vari aspetti della realtà importanti per la società che quel determinato mito ha elaborato, dall'altra plasma la personalità dei protagonisti dei miti stessi, siano essi divinità o esseri extraumani. Ma, al medesimo tempo, il fatto stesso di raccontare il mito serve a plasmare la personalità della cultura che crea il mito, che viene modificato di volta in volta, seguendo i cambiamenti culturali. Insieme con i riti, i miti sono quindi un potente strumento culturale per rendere manifesta la propria autorappresentazione, in una continua dialettica tra la (voluta) fissità e inamovibilità del tempo del mito e i continui cambiamenti di ogni società.

Una narrazione del mito di fondazione del rito del *tofet* è riportata da Giustino, l'epitomatore delle *Storie filippiche* di Pompeo Trogo, che

riferisce dell'inizio della pratica del sacrificio umano presso la città nordafricana⁴⁷:

9. Conditā est haec urbs LXXII annis ante quam Roma; 10. cuius virtus sicut bello clara fuit, ita domi status variis discordiarum casibus agitatus est. 11. Cum inter cetera mala etiam peste laborarent, cruenta sacrorum religione et scelere pro remedio usi sunt; 12. quippe homines ut victimas immolabant et inpuberes, quae aetas etiam hostium misericordiam provocat, aris admovebant, pacem deorum sanguine eorum exposcentes, pro quorum vita dii rogari maxime solent.

Gli avvenimenti narrati dello storico sembrano situarsi intorno alla metà del VI sec. a.C., nelle immediate vicinanze cronologiche delle spedizioni di Malco in Sicilia ed in Sardegna⁴⁸:

1. Itaque adversis tanto scelere numinibus, cum in Sicilia diu feliciter dimicassent, translato in Sardiniam bello amissa maiore exercitus parte gravi proelio victi sunt; 2. propter quod ducem suum Malchum, cuius auspiciis et Siciliae partem domuerant et adversus Afros magnas res gesserant, cum parte exercitus, quae superfuerat, exulare iusserunt.

Nel testo dell'autore latino sono da tenere presenti sia le coordinate culturali che le coordinate cronologiche. Dal punto di vista culturale, non può non esser sottolineata la notizia secondo la quale quella del sacrificio umano – umano, e non esclusivamente infantile – sarebbe una importante innovazione prettamente cartaginese; e questo, come già detto, parrebbe essere in

⁴⁷ IUST. 18, 6, 9-12. Da notare che anche nel romanzo di Flaubert la soluzione al pericolo che la città corre è trovata nel sacrificio umano.

⁴⁸ IUST. 18, 7, 1-2. Sulla spedizione di Malco cfr. V. KRINGS, *Quelques considérations sur l'empire de Carthage. À propos de Malchus*, in *Actas del IV Congreso internacional de estudios fenicios y púnicos* (Cádiz, 2 al 6 de octubre de 1995), Cádiz 2000, pp. 167-172.

linea con i dati archeologici in nostro possesso, che allo stato attuale smentiscono la presenza di *tofet* nell'area orientale. Dal punto di vista cronologico, invece, l'informazione fornitaci è in contrasto con le cronologie come sono state ricostruite dai dati archeologici⁴⁹. Ancora una volta, come nel caso del racconto della fondazione di Cartagine, siamo di fronte ad un testo frutto della cultura romana⁵⁰, che non sappiamo quanto possa rispecchiare autentiche tradizioni fenicio-puniche. Vista la differenza tra la cronologia fornita dai dati archeologici e quella del testo di Giustino, può esser supposta una elaborazione romana di tradizioni probabilmente autenticamente cartaginesi, ma senza una reale comprensione del portato di affermazioni del genere.

Nella formazione della cultura degli insediamenti occidentali parrebbe quindi di notare una duplice volontà di continuare ad essere (a rappresentarsi come) Fenici a fronte di una necessità di distinguersi, proprio in una funzione tipicamente cartaginese. Di qui, seguendo ancora C. Bonnet, l'opportunità di realizzare una identità specificamente fenicia d'Occidente, della diaspora, appunto, che renda diverso ma simile l'essere Fenici d'Occidente⁵¹.

Va però tenuto presente che l'identità non è statica, acquisita una volta per sempre, ma dinamica, che si costruisce e si plasma a mano a mano che ci si confronta con gli altri⁵². Di qui la necessità di definire euristicamente di quale tipo di identità si sta trattando; infatti, nell'ambito

⁴⁹ La storia delle ricerche nel *tofet* cartaginese è in H. BÉNICHOU-SAFAR, *Le tophet de Salammbô à Carthage. Essai de reconstruction*, Rome 2004, pp. 7-25, e in RUIZ CABRERO, *El sacrificio molk*, pp. 299-312; cfr. anche la bibliografia in BONNET, *On Gods*, p. 385, nota 1, e in QUINN, *The Cultures*, p. 406, nota 19.

⁵⁰ Rimando ancora a RIBICHINI, *Didone*.

⁵¹ «I propose to consider it as a place where the link between past and present is elaborated through cultic strategies. Closely associated with the time of foundation (...) the tophet is connected with the roots, with the ancestral heritage, and with the construction of a specific identity between tradition and innovation» (BONNET, *On Gods*, p. 379).

⁵² Sul problema dell'identità in generale e sull'identità fenicio-punica in particolare cfr. CAMPUS, *Punico*, spec. il capitolo *Un problema di identità*, pp. 279-398.

della definizione attiva dell'identità possiamo considerarne almeno tre tipi: individuale, relazionale e collettiva⁵³. Una delle questioni che C. Bonnet pone nel già citato contributo è proprio quella della costruzione di una identità fenicia coloniale anche tramite il *tofet*⁵⁴:

I prefer to explore here the Carthaginian tophet (...) and the complex reality it represents, as it reflects the construction of social and cultural identities in a colonial context, especially the relationship between past, present, and future and between the community's roots, its memory, and its development and prosperity. My main hypothesis is that the tophet is a key place for negotiating individual and collective identity with the gods as well as welfare and continuity and for displaying social values and hierarchy.

Così, il racconto del *tofet* contribuisce all'affermazione di sé, sia in senso personale sia in senso collettivo, misurando se stessi e la propria cultura nella dialettica tra l'ambiente di provenienza, la Fenicia, e l'ambiente di arrivo, il Nord Africa, costruendo in questo modo una sintesi nella quale possono trovar posto tutte le istanze culturali presenti nel concetto stesso di diaspora.

4. *Altre narrazioni: le iscrizioni del tofet*

Ovviamente, anche gli altri tipi di narrazioni contribuiscono alla definizione culturale, mostrando, anche in questi casi, la propria autorappresentazione, avendo come fruitori sia i membri della società sia coloro i quali dall'esterno guardano a questa società. Il caso della cultura fenicio-

⁵³ V.L. VIGNOLES - S.J. SCHWARTZ - K. LUYCKX, *Introduction: Toward an Integrative View of Identity*, in IID. (eds.), *Handbook of Identity Theory and Research*, New York - Dordrecht - Heidelberg - London 2011, I, pp. 1-27.

⁵⁴ BONNET, *On Gods*, p. 373.

punica è sotto questo punto di vista particolarmente interessante, dato che se da una parte abbiamo ampie notizie di una letteratura, dall'altro nulla di tutto questo ci è giunto, se non come notizie riportateci dagli osservatori esterni.

Si veda, ad esempio, il caso su citato dell'introduzione dell'uccisione di esseri umani presso i Cartaginesi come viene riferito da Pompeo Trogo – Giustino. A leggere attentamente la notizia, occorre rilevare che non si parla di offerte agli dei, ma semplicemente di uccisioni rituali e non di sacrifici umani, per riprendere la distinzione fatta da A. Brelich, il quale fa la differenza tra le uccisioni rituali, che si configurano come riti autonomi, cioè non cultuali, e i sacrifici umani, da inserirsi invece tra i riti non autonomi, cioè rivolti al culto di esseri extraumani⁵⁵, anche se, osserva lo stesso Brelich, «il limite tra le uccisioni rituali non sacrificali e il sacrificio umano, in realtà, non è così netto come appare in teoria»⁵⁶.

Tra le narrazioni della civiltà fenicio-punica sono da annoverare anche le iscrizioni delle stele del *tofet*, già viste sopra relativamente al rito. Tali testi, però, raccontano delle persone che hanno partecipato attivamente al rito, non di quelle che l'hanno subito. Manca ogni accenno ai bambini deposti nelle urne, non se ne ricorda il nome né l'età né il sesso. Ciò che maggiormente colpisce è che si tratta di *narratives* nel vero senso della parola, con un narratore che, nell'ambito dello schema piuttosto rigido del formulario, dà una certa quantità di informazioni su di sé e sulla propria famiglia. In un lavoro pubblicato qualche anno fa, L.A. Ruiz Cabrero⁵⁷ ha realizzato un affresco della società fenicio-punica che ha frequentato i *tofet*, nei quali i dedicanti appartengono ad ogni classe sociale:

⁵⁵ A. BRELICH, *Presupposti del sacrificio umano*, Roma 2006 (in part. pp. 23-27); vd. anche P. XELLA, *Del "buon uso" di Angelo Brelich. Sacrifici umani e uccisioni rituali*, in I. BAGLIONI (cur.), *Storia delle Religioni ed Archeologia. Discipline a confronto*, Roma 2010, pp. 303-309.

⁵⁶ BRELICH, *Presupposti*, p. 128.

⁵⁷ L.A. RUIZ CABRERO, *Dedicantes en los tofet: la sociedad fenicia en el Mediterráneo*, «Gerión» 26.1, 2008, pp. 89-148.

magistrati, sacerdoti e personale dei templi; artigiani, marinai e pescatori; scribi, medici e mercanti; liberi, servi e schiavi. Di fatto pare che non ci siano preclusioni alla frequentazione dei *tofet*. I dedicanti, facendo incidere sulle stele la propria genealogia, in fondo raccontano la propria storia che è personale, familiare e sociale, spesso con l'indicazione del mestiere o della funzione loro o degli antenati.

Ancora di più, quindi, salta agli occhi la mancanza di ogni riferimento al defunto, depresso nell'urna della quale la stele è segnacolo. Una storia personale, familiare e sociale che si interrompe proprio con il rito del *tofet*. Il massimo dell'affermazione di se stessi – ci si racconta pubblicamente, mostrando il proprio nome e spesso la propria famiglia – che passa attraverso una negazione, quella del defunto, che sembra ridursi ad un mezzo per una comunicazione con gli dei; *k šm 'ql' ybrk*, “poiché ha ascoltato la sua voce lo benedica”: così solitamente finiscono le iscrizioni.

5. *Una conclusione, tra tante possibili*

Zygmunt Bauman nel *Prologo* del libro-intervista *Intervista sull'identità*⁵⁸ racconta un episodio della propria vita. Essendogli stata conferita la laurea *honoris causa* dall'Università Carlo di Praga, gli venne chiesto quale inno nazionale avrebbe voluto che fosse suonato in quella occasione: quello della Polonia, suo paese natale, o quello della Gran Bretagna, suo paese di adozione. Dalla Polonia era andato via nel 1968 alla volta della Gran Bretagna, quando era stato privato della cattedra e della cittadinanza a causa del suo dissenso col governo di allora, ma nel paese che lo aveva accolto era sempre sentito come uno straniero, nonostante fosse naturalizzato cittadino britannico. Allora la moglie Janina, «la compagna della mia vita e una persona che

⁵⁸ Z. BAUMAN, *Intervista sull'identità*, a cura di B. Vecchi, Roma - Bari 2003, pp. 3-11.

ha ragionato molto sulle trappole e le tribolazioni dell'identità»⁵⁹, suggerì che fosse suonato l'inno europeo⁶⁰:

La nostra decisione di chiedere che venisse suonato l'inno europeo era al tempo stesso "inclusiva" ed "esclusiva" (...) Alludeva a un'entità che includeva i due punti di riferimento alternativi della mia identità, ma contemporaneamente annullava, come meno rilevanti o irrilevanti, le differenze tra di essi e perciò anche una possibile "scissione di identità". Rimuoveva la questione di un'identità definita in termini di nazionalità, quel tipo di identità che mi era stata resa inaccessibile. Anche gli struggenti versi dell'inno europeo contribuivano allo scopo: *alle Menschen werden Brüder...* L'immagine di "fratellanza" è la sintesi della quadratura del cerchio: differenti eppure uguali, separati ma inseparabili, indipendenti ma uniti.

Forse un piccolo episodio nella vita del grande sociologo, ma secondo me molto significativo, perché mette in evidenza uno dei punti di questo contributo: l'identità, intesa come scelta fatta non una volta per sempre, ma costruita e confermata continuamente, di volta in volta, col confronto, con la mediazione, con l'affermazione. L'identità "scelta" da Bauman, quella di europeo, ha superato il dilemma della scelta tra una identità che non ha più (la polacca) e una identità che in fondo non avrà mai (la britannica).

* * *

Possiamo solo ipotizzare quale fosse la situazione nel mondo antico in generale, fenicio-punico in particolare. Indubbiamente, però, il *tofet* doveva essere un elemento importante nella costruzione di una identità fenicia d'Occidente – identità nel senso di identificazione con un sistema di valori

⁵⁹ *Ibid.*, p. 4.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 4-5.

condiviso da una comunità, ma anche diverso da quello di altre comunità. Tale diversità, poi, deve essere in qualche modo sottolineata, proprio per evitare che una identità si confonda con un'altra. Inoltre quest'area denominata *tofet* va vista nei suoi vari aspetti, anatomici e fisiologici (continuando con la terminologia con la quale ho iniziato), ognuno dei quali si integra, rendendo questa area un potente strumento culturale.

C. Bonnet ha mostrato come sia da considerare il *tofet* nell'ottica di una identità della diaspora, mentre J.C. Quinn ha insistito sul panorama urbano segnato dall'area in questione; entrambe le studiose hanno letto il fenomeno come prettamente occidentale, proprio in una chiave di distinzione dalla cultura della Madrepatria fenicia. In una visione globale del fenomeno *tofet*, mi pare da sottolineare che anche la cultura romana ha visto come fortemente caratteristici i riti che vi si svolgevano, probabilmente non capendo – non volendo e non potendo capire – la loro intima natura, ma giudicando solo quello per loro doveva essere uno “scandalo”, il mostrare la morte di un bambino⁶¹. Ancora una volta, comunque, pare che per noi sia una strada obbligata passare attraverso le altre culture per arrivare a quella fenicio-punica.

Ma se è vero che l'identità si forma e si plasma attraverso il confronto, che costringe a rinegoziare continuamente la visione che abbiamo di noi stessi (intesi sia come individui che come società) e degli altri, ancora una volta il problema *tofet* ci viene in aiuto, con l'analisi delle dediche di stranieri, viste come una conferma dell'adesione al sistema di valori fenicio-punico che viene mostrata e resa evidente presentando una iscrizione nel *tofet*. Assumono quindi un rilievo particolare quelle iscrizioni su citate, nelle quali il nome è scritto in alfabeto diverso rispetto al testo in alfabeto punico. Eclatante il caso dell'iscrizione da el-Hofra, scritta in caratteri greci, ma in lingua punica⁶²:

⁶¹ A. CAMPUS, *Per una archeologia del tofet*, in BAGLIONI (cur.), *Storia delle Religioni ed Archeologia*, pp. 87-96.

⁶² LPE, El-Hofra GP 1 (= EH Gr. 1 = KAI 175); Alla l. 2, $\rho\upsilon\beta\alpha\omega\omega\nu$ è probabilmente

1. λαδουν λυ Βαλ Αμουν ου
2. λυ ρυβαων Θινιθ φανε Βαλ
3. υς ναδωρ Σωσιπατιος βυν
4. Ζωπυρος σαμω κουλω βα-
5. ραχω

1. al signore a Ba'al Hammon e
2. alla signora (o "alla nostra signora") Tanit volto di Ba'al
3. (voto) che ha votato Sosipatios (= Sosipatros) figlio di
4. Zopyros; ha ascoltato la sua voce lo ha be-
5. nedetto

Sembra che Sosipatros sia arrivato ad un compromesso tra la cultura originaria, greca, e la cultura acquisita, punica, di fatto scrivendo sia in greco sia in punico. Nella propria narrazione ha voluto mostrare se stesso come partecipante "a pieno diritto" a due diverse culture. Anche la scelta di Sosipatros è sia "inclusiva" che "esclusiva", resa con l'adozione di uno stratagemma che ci mostra due aspetti della comunicazione: la forma, con l'alfabeto greco, i suoni, con la lingua punica.

da considerarsi errore per ρυβαων, mentre alla l. 3 il nome Σωσιπατιος è per Σωσιπατρος. Su questa iscrizione cfr. anche CAMPUS, *Punico*, pp. 159-160, con ulteriore bibliografia. L'iscrizione è databile al II-I secolo a.C. La presenza greca a Cirta è stata studiata da F. BERTRANDY, *La communauté gréco-latine de Cirta (Constantine), capitale du royaume de Numidie, pendant le II^e siècle et la première moitié de I^e siècle avant J.-C.*, «Latomus» 44, 1985, pp. 488-502, e da M. COLTELLONI-TRANNOY, *Les communautés grecques dans les cités africaines: les cas de Carthage, Cirta, Thuburnica*, «REG» 124, 2011-2012, pp. 549-571 (in part. pp. 557-562). Un importante testo in lingua punica "trascritto" in alfabeto latino è nel *Poenulus* plautino (vv. 930-939, 940-949, 994-1027, 1141-1142; una parola singola è al v. 1152); per questi brani rimando al mio *Leggere scrivere insegnare a Cartagine*, in M. BERTI - V. COSTA (curr.), *Ritorno ad Alessandria. Storiografia antica e cultura bibliotecaria: tracce di una relazione perduta*. Incontro Internazionale di Studi (Università di Roma Tor Vergata, 28-29 novembre 2012), in c.d.s.

In fondo, però, volendo marcare la propria adesione alla cultura di Costantina, Sosipatros ha evidenziato la propria differenza: cercando un compromesso, negoziando tra le due diverse identità, in fondo ne ha affermato una terza. Forse come Zygmunt Bauman.