DEMETRA: RAGIONI E LUOGHI DI CULTO IN SARDEGNA

Simona Ledda
Collaboratrice esterna del CNR – Roma

A Lorenzo

Fig. 1. Demetra seduta con spiga
e Persefone con fiaccola.

La Sardegna negli anni che vanno dal IV al II sec. a.C. (periodo caratterizzato dalla presenza della cultura e tradizione punica)[1] è in gran parte segnato dalla presenza di piccole aree sacre, distribuite nell'entroterra dei centri maggiori in misura tale da divenire proprie della morfologia del territorio.[2] Tali aree sacre

[1] Sebbene la Sardegna fosse conosciuta ai Greci probabilmente sin da sempre – cioè dai tempi preellenici –, noi siamo nella fortunata situazione di conoscere in quale epoca ben delimitata su di essa si appuntavano anche precisi interessi ellenici. La conquista cartaginese dell'isola, cui aveva aperto la strada la battaglia navale di Alalia del 540 a.C. circa, rese vano ogni intresse greco per l'isola.

[2] F. BARRECA, *La civiltà fenicio-punica in Sardegna*, Sassari, 1986.

Impaginato 6.pmd 5 15/03/2010, 15.05

furono dedicate alla divinità agraria e delle messi, Demetra, il cui nome (*Dêmêtêr*) significa, per un verso, 'madre terra' e, per altro verso, può farsi risalire al termine cretese per indicare i *cereali* – cui comunque essa si collega in quanto dea della fertilità. Inoltre, essa appartiene, nella sua qualità di figlia di Crono e Rea, al primordiale complesso olimpico (sebbene, come Dioniso, sia stata trascurata dalla poesia omerica e dall'epica) e risulta venerata in tutto il mondo greco ed ellenistico. Secondo alcuni,[3] infine, la sua figura sarebbe da ricondurre alla *potnia*,[4] signora universale, padrona della vita e della morte, dea unificante della natura, al vertice del *pantheon* miceneo.

Il suo culto venne introdotto a Cartagine, secondo Diodoro,[5] dopo il sacco di Siracusa e la distruzione del santuario di Demetra (e Kore), nel 396 a.C., da parte di Imilcone.[6] Secondo la leggenda, la dea, adirata per le stragi operate in Sicilia dalle armate puniche, ed in particolare per la distruzione del suo tempio a Siracusa, inviò un'epidemia che ne decimò l'esercito. Successivamente i Cartaginesi, per placare l'ira divina, decisero di assimilare completamente Demetra nel loro *pantheon* divino costruendo, sia a Cartagine che nelle sue colonie (di conseguenza anche in Sardegna), templi a lei dedicati e organizzandone il culto e i rituali, officiati con sacerdoti greci residenti in loco.

Il nuovo culto in terra nord-africana sarebbe documentato da alcune epigrafi in cui si attestano il sacerdozio relativo a Kore ed una dedica a Demetra e Kore.[7] Il nome di Kore è stato individuato nella grafia *KRW'* in un'iscrizione funeraria di Cartagine – dove la defunta ha il titolo di *KHNT SKRW'*, «sacerdotessa di Kore (?)» (CIS I 5987, 1).

Particolarmente significativa è inoltre l'iscrizione KAI 83 (= CIS I 177), una dedica in cui le due dee sono indicate con gli epiteti, rispettivamente, di *Madre ('m')* e di *b'lt hhdrt*, che si traduce come 'Signora degli Inferi o Signora del *mégaron'*, in riferimento alla cavità sotterranea utilizzata nel culto delle due dee. Il termine *'LT (elat),* è stato quasi unanimemente interpretato come il nome comune che significa 'dea'.

[3] B. C. Dietrich, *The origins of Greek religion*, Berlin, 1973, pp. 128 ss. Sulla questione sinteticamente I. Chirassi Colombo, La religione greca, Laterza, Roma-Bari, 1942, pp. 9 ss.

[4] Il termine *potnia* contiene un'idea di potenza (cf. lat. *potis* 'potente'): appellativo della Grande Madre mediterranea, signora del mondo.

[5] Diod. Sic. XIV, 77, 4-5.

[6] P. Xella, *Sull'introduzione del culto di Demetra e Kore a Cartagine*, «SMSR», 40, 1969, pp. 215-228.

[7] Iscrizioni CIS I 5987 da Cartagine; KAI 70 da Avignone. La prima riga dell'iscrizione recita: «qbr hnb'l hkhnt s Krw'».

Il pur scarno materiale epigrafico non consente di affermare che il culto di Demetra e Kore avesse conservato dei caratteri chiaramente estranei alla religione punica e non si trovano tracce di questo culto né in altre iscrizioni, né nell'onomastica. Tale assenza è spiegabile alla luce del sopracitato racconto diodoreo sul carattere greco del culto tributato a Cartagine alle due divinità e sull'origine greca del loro sacerdozio.[8]

L'aspetto rituale di Demetra è congiunto per lo più alle antiche cerimonie agrarie in cui viene rappresento il legame con l'agricoltura e la fertilità dei campi: questo fu in realtà l'elemento fondamentale che ne favorì completamente l'assimilazione in ambito punico, anche a seguito di un verosimile incoraggiamento pubblico nei confronti di un tale culto che, con il suo carattere agrario, si addice bene alla politica di sfruttamento agricolo della Sardegna e del Nord Africa inaugurata dallo stato Cartaginese.[9] Demetra avrebbe così acquisito la natura di una «divinità benevola», l'agricoltura, che rivela all'uomo la ricchezza e gli strumenti per ottenerla.

Il culto

Un analogo culto indigeno caratterizzato da cerimonie agrarie, o ciclo stagionale, esisteva probabilmente in Sardegna già in epoche precedenti alla dominazione punica. In esso le divinità agrarie e pastorali riproponevano il tema ciclico della semina-fioritura-maturazione-raccolto. Tale culto era analogamente basa-

[8] Nonostante questo, come già evidenziato da M. G. Amadasi Guzzo, è possibile che la dea Persefone – eventualmente chiamata in qualche caso col nome di Kore – potesse venir chiamata in terra punica con il nome di Elat, 'dea', e che a lei fosse dedicato il tempio di Sulci (attuale Sant'Antioco, nell'isola omonima); come si evince da una nuova rilettura dell'iscrizione bilingue latino-neopunica CIS I, 149 (= ICO Sard. Np. 5 = KAI 173), dove è nominato un «santuario» della «signora 'LT», che indica la costruzione che ha motivato l'erezione di una statua in onore di Himilkot, figlio di Idnibal.

[9] Cfr. P. BARTOLONI – S. F. BONDÌ – S. MOSCATI, *La penetrazione fenicio-punica in Sardegna trent'anni dopo*, Roma, 1997, pp.73-92. Sulle modalità di occupazione del territorio rurale si vedano i recenti contributi: S. FINOCCHI, *Considerazioni sugli aspetti produttivi di Nora e del suo territorio in epoca fenicia e punica*, «RivStFen», 30, 2002, pp. 147-186; M. BOTTO – S. MELIS – S. FINOCCHI – M. RENDELLI, *Nora: sfruttamento del territorio e organizzazione del paesaggio in età fenicia e punica*, in C. GÓMEZ BELLARD (ed.), *Ecohistoria del paisaje agrario*, Universitat de València, 2003; A. STIGLITZ, *Città e campagna nella Sardegna punica*, ivi, pp. 111-128; in merito anche M. MADAU, *Cultura punica fra città e campagna nella provincia di Sassari*, in «Atti del VII Convegno di Studi sull'Africa Romana» (Sassari, 15-17 dicembre 1989), Gallizzi, Sassari, 1990, pp. 513-518; G. TORE – A. STIGLITZ, *Ricerche archeologiche nel Sinis e nell'alto Oristanese*, in «Atti del IV Convegno di studio sull'Africa romana» (Sassari, 12-14 dicembre 1986), Sassari, 1987, pp. 633-658.

to sull'esistenza di un essere sovrumano femminile, datore di fecondità e fertilità, una sorta di Terra Madre, conosciuta come *Dea Madre* presso le società neolitiche sarde. A tal proposito, numerosi sono stati i ritrovamenti di statuine della Dea Madre in contesti abitati, funerari e di culto.

Come già detto, secondo Diodoro Siculo (Lib. III.62), il nome stesso di Demetra è da ricollegare a quello di *Dea Madre* o *Terra Madre*. Del resto, gli elementi di nascita, vita, morte, rigenerazione e nuova nascita, legati al ciclo della natura e presenti nel culto della Dea Madre, sono rintracciabili anche nei rituali legati alla dea greco-punica Demetra, dea del grano e dell'agricoltura, costante nutrice della gioventù e della terra verde, artefice del ciclo delle stagioni, della vita e della morte.

Proprio questa continuità dei culti, pur nella loro varietà di forme, costituisce un elemento distintivo e caratterizzante della Sardegna antica. Infatti, il culto della dea greco-punica rispondeva alle esigenze di gruppi che trovavano nell'economia agraria, la loro forma di sussistenza e la loro dimensione sociale all'interno dello stato territoriale cartaginese. Se, però, il culto della Dea Madre in Sardegna era strettamente connesso con i misteri legati alla vita, alla morte e alla rinascita in epoca cartaginese, nel culto greco-punico di Demetra l'aspetto religioso era soprattutto legato a quello agrario, elemento che interessava maggiormente rispetto alla dimensione misterica e salvifica. Forse perché, in un'epoca in cui le risorse agricole del territorio cartaginese diventavano di importanza vitale, si mirava probabilmente a conseguire il potente aiuto di Demetra e Kore per un'abbondanza dei raccolti.[10]

Risulta comunque arduo precisare nei dettagli la problematica dei rapporti tra culture e religioni incontrate in loco, senza dubbio contrassegnati da fenomeni di reciproca interazione e di sincretismo.

È indubbio che il culto di Demetra[11] in Sardegna sia l'insieme dei fenomeni e delle concezioni costituite dall'incontro e dalla fusione di forme religiose differenti e affini. Tale affermazione è accreditata dalla presenza nell'isola di santuari dedicati a Demetra, edificati come continuazione di culti più antichi. Una prima ipotesi di lettura potrebbe partire dalla diversificazione dei santuari, spaziale e culturale. A questa distinzione sembra corrispondere una diversa caratterizzazione topografica dei siti: in zone pianeggianti, prossime all'abitato, oppure in aree collinari e montuose, isolate e sfavorevoli all'insediamento umano.

[10] P. Xella – S. Ribichini, *La religione fenica e punica in Italia*, Libreria dello Stato, Roma, 1994.

[11] Il caso di Demetra, divinità adottata dai cartaginese dopo che avevano distrutto il santuario della dea presso Siracusa, è uno dei casi più illuminanti circa il fenomeno dell'ellenizzazione della religione punica; vedi S. Moscati, *Chi furono i Fenici*, Torino, 1992.

Spazio sacro designato e ritualità: ove si praticava il culto

Determinare dove si svolgeva il culto è solo apparentemente facile, poiché è necessario individuare una gerarchia concettuale che consenta di collocare le informazioni archeologiche all'interno di un sistema coerente dove i caratteri cultuali – dalle strutture del luogo di culto al sistema dei doni votivi – restituiscano il fenomeno religioso nella sua globalità.[12] Indubbiamente, a questo punto, bisogna porsi questa domanda: dove si svolgeva l'attività religiosa connessa al culto di Demetra in Sardegna? Che cosa è lo Spazio Sacro?

Il sacro è una realtà polimorfa che, pur mutando a seconda delle culture, dei tempi e dei luoghi, presenta caratteristiche comuni presso le diverse civiltà e religioni. In generale la parola «sacro» indica un insieme di cose separato dall'ordinario perché riservato a un essere superiore: un dio o una dea. È possibile esprimere questo concetto di base in modo più generale sostenendo che uno spazio può essere considerato sacro nella misura in cui in esso si stabiliscano dei rapporti tra l'uomo e la divinità.

Gli elementi attraverso i quali il sacro si manifesta sono il simbolo, il mito e il rito:[13]

a) *il simbolo* rappresenta il linguaggio del sacro, perché è la forma attraverso la quale si rende visibile;

b) *il mito* è un racconto sacro mediante il quale l'uomo cerca di spiegare l'origine della vita e la sua presenza nel mondo;

c) *il rito* è costituito da quell'insieme di parole e gesti del corpo che conferiscono un valore sacrale a persone (sacerdoti e indovini), oggetti (animali sacrificati o elementi naturali come l'acqua, il fuoco, il pane e il vino) e luoghi (templi, santuari, cattedrali e cappelle votive). Ciò che partecipa al rituale di consacrazione riceve dal soprannaturale forza, efficacia e durata e, soprattutto, una dimensione di realtà.

L'ubicazione dello spazio sacro in relazione agli altri elementi del paesaggio, urbano ed extraurbano, è estremamente importante perché da essa si possono dedurre informazioni circa le corrispondenze del sacro all'interno della civiltà. Sull'isola insistono testimonianze di santuari urbani, extraurbani (edifici appositamente costruiti) ed extraurbani a carattere rurale (ambienti naturali riadattati). Per il culto potevano essere anche utilizzate strutture preesistenti

[12] I. OGGIANO, *Dal terreno al divino. Archeologia del culto nella Palestina del primo Millennio*, Carocci, Roma, 2005.

[13] R. JULIEN, *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*, Jaca Book, Milano, 2007, p. 673.

indigene ed opportunamente modificate come, ad esempio, il tempio di Demetra costruito sopra il Nuraghe Lugherras.

L'esame della documentazione archeologica rivela contesti cultuali extraurbani, di piccole dimensioni. I santuari, quindi, erano presenti nei campi seminati a coltura cerealicola, obiettivo primario della politica economica cartaginese in Sardegna, e la loro posizione avrebbe assicurato il potente aiuto di Demetra e Kore per raccolti abbondanti e sicuri.

Un esempio di tempio extraurbano dedicato a Demetra è quello ritrovato in località Strumpu Bagoi (III sec. a.C.), Terreseo di Narcao[14] (fig. 2), probabilmente pertinente ad un insediamento punico locale (e forse, è un'ipotesi, a quello di Paniloriga, in territorio del Comune di Santadi, unico insediamento fenicio-punico al momento conosciuto nelle vicinanze).

Fig. 2. Tempio di Demetra a Terreseo di Narcao.

Nel sito, già frequentato in epoca nuragica, il culto sembra sia stato attivato in funzione di una sorgente, quindi è presente un elemento sacro naturale, la sorgente, ed un elemento appositamente costruito, l'edificio di culto, che genererebbe un *tertium genus*, frutto della commistione tra lo schema del santuario extraurbano e quello del santuario extraurbano rurale.

[14] In questo lavoro mi preme segnalare anche lo stato di totale abbandono di questi santuari, come appunto quello di Terreseo di Narcano, in cui la folta vegetazione non ha dato la possibilità di effettuare una documentazione fotografica accettabile. Il sito attualmente non è fruibile ai visitatori e versa in uno stato di totale abbandono.

Una prima osservazione del santuario di Terreseo di Narcano rivela la presenza di un elemento, la fonte d'acqua (di età nuragica e successivamente consacrata a Demetra), che, inteso quale punto di accesso agli inferi, ricollega il culto demetriaco direttamente all'episodio mitico del rapimento di Persefone.[15] Anzi, secondo F. Barreca, il santuario sorse in età nuragica, come luogo di culto dell'acqua sorgiva e in esso fu venerata la dea madre della natura feconda, poi interpretata in età punica come Demetra.

Altre fonti sacre in Sardegna hanno avuto lo stesso processo di continuità dei culti. Esempi ne sono i siti di Santa Cristina[16] presso Paulilatino (fig. 3), ove il pozzo sacro ripete lo schema planimetrico comune a questi edifici templari di età nuragica (atrio o vestibolo, scala discendente nella camera sotterranea, che custodisce la vena sorgiva), e Cuccuru S'Arriu[17] presso Cabras, dove il culto greco-punico di Demetra è subentrato a quello nuragico dei templi a pozzo sulle sorgenti sacre. Come afferma lo stesso Barreca «sarebbe difficilmente un caso, infatti, la coincidenza della sorgente con l'edificio su essa costruito».[18] Inoltre, è opportuno far presente che i culti relativi alle divinità salutifere effettuati presso le fonti e presso i *chasmata*[19] erano tipici della cultura fenicia, al punto che

[15] Il più importante mito legato a Demetra, che costituisce anche il cuore dei riti dei Misteri Eleusini, è la sua relazione con Persefone, sua figlia nonché incarnazione della dea stessa da giovane. Nel *pantheon* classico greco, Persefone ricoprì il ruolo di moglie di Ade, il dio degli Inferi. Diventò la dea del mondo sotterraneo quando, mentre stava giocando sulle sponde del Lago di Pergusa, in Sicilia, con alcune ninfe (secondo un'altra versione con Leucippe), che poi Demetra punì per non essersi opposte a ciò che accadeva trasformandole in sirene, Ade la rapì dalla terra e la portò con sé nel suo regno. La vita sulla terra si fermò e la disperata dea della terra Demetra cominciò ad andare in cerca della figlia perduta, riposandosi soltanto quando si sedette brevemente sulla pietra Agelasta. Alla fine Zeus, non potendo più permettere che la terra stesse morendo, costrinse Ade a lasciar tornare Persefone e mandò Hermes a riprenderla. Prima di lasciarla andare, Ade la spinse con un trucco a mangiare quattro semi di melagrana magici, che l'avrebbero da allora costretta a tornare nel mondo sotterraneo per quattro mesi all'anno. Da quando Demetra e Persefone furono di nuovo insieme, la terra rifiorì e le piante crebbero rigogliose, ma per quattro mesi all'anno, quando Persefone è costretta a tornare nel mondo delle ombre, la terra ridiventa spoglia e infeconda. Questi quattro mesi sono chiaramente quelli invernali, durante i quali in Grecia la maggior parte della vegetazione ingiallisce e muore. È, infatti, fin troppo chiara la relazione tra l'uscita di Kore/Persefone dal sottosuolo e i germogli di grano che in primavera escono dalla terra, e il rientro negli Inferi, che corrisponde invece con il periodo della semina in cui le sementi del grano vengono piantate sotto terra, consacrando l'inizio della stagione invernale.

[16] A. MORAVETTI, *Il Santuario nuragico di Santa Cristina*, Sassari, 2003.

[17] AA.VV., *Cabras-Cuccuru S'Arriu*, «RivStFen», 10, 1982, pp. 103-127.

[18] S. MOSCATI, *Il tramonto di Cartagine*, Torino, 1993, pp. 80-81.

[19] Luoghi voraginosi identificati con i *bothroi* o altari tondi.

ogni tempio aveva una sua via di comunicazione con gli Inferi (questo spiegherebbe la presenza di pozzi sacri e piscine nei santuari fenici), attraverso la quale potevano essere inviate le offerte alle divinità ctonie.

Fig. 3. Veduta d'insieme. Pozzo Santa Cristina di Paulilatino.

La credenza comune che i fiumi o le sorgenti fossero dotati di virtù curative è probabilmente data dal fatto che essi sgorgano dal sottosuolo. Per tale loro origine venivano considerati, come già accennato altrove, direttamente connessi alla dimensione caotica al di là dei confini del cosmo, sfera d'azione dei defunti e delle divinità ctonie.

Il fatto che il santuario demetriaco di Terreseo di Narcao sia stato costruito sul luogo di un'antica sorgente sacra nuragica indica che la continuità del culto è duplice:

– Dea Madre / Demetra, fertilità, guarigione, morte, rinascita;

– Sorgente/ acqua scaturita dal sottosuolo, veicolo di virtù terapeutiche riconducibile a una dimensione extra-terrena, al di fuori delle leggi del mondo dei vivi.

Da questo accenno si può dedurre che la virtù delle sorgenti, forse richiamata dalla dimensione extraurbana dei culti sardi connessi ad esse, sembra trovare riscontro e confronti anche in una più ampia tradizione semitica, per la quale è attestata l'immersione nell'acqua di fiumi o di sorgenti come mezzo di guarigione. Utilizzando le cosiddette *fonti indirette*, quali ad esempio la Bibbia ebraica, apprendiamo che nel secondo Libro dei Re (5, 1-14) è riportato l'episodio in cui le virtù curative delle acque del fiume Giordano vengono usate per la guarigione di Naaman, capo dell'esercito del re di Aram (da qui, nella tradizione cristiana, questo episodio simboleggia l'efficacia della fede e delle acque battesimali).

Il santuario demetriaco di Terreseo di Narcao, in questo senso, appare significativo: infatti, nonostante la modestia dell'area sacra, l'architettura (e la ritualità) del luogo sembra mantenere alcuni parametri di più antica origine insulare, ma il suo aspetto complessivo si lega anche ad un apparato di manifestazioni religiose appartenenti, o ispirate, al mondo semitico. Non parliamo di differenziazione delle esperienze cultuali, ma piuttosto della convergenza di elementi di origine diversa in grado di comunicare e di interagire. Ciò che più impressiona è la persistenza dell'area sacra fino all'epoca imperiale romana.

La mia personale conclusione circa la valenza magico-sacrale dell'acqua presso le genti preistoriche rientra nel più vasto e problematico mondo della più antica religiosità dell'uomo. Una delle manifestazioni più affascinanti della religiosità e dell'architettura degli antichi sardi fu senz'altro quella legata al mondo sotterraneo delle acque, in un isola dove l'approvvigionamento idrico ha sempre rappresentato un problema. L'acqua era oggetto di culto per il suo carattere ctonio di divinità sotterranea presso la quale le popolazioni nuragiche eseguivano suggestivi riti di purificazione e curavano le malattie, ma era anche connessa con il grande tema della *fecondità agraria*, oltre che umana e animale, della purificazione e della rigenerazione. Ed è proprio la fecondità agraria che lega il culto nuragico delle acque, e quindi della Dea Madre, al culto punico-greco della dea delle messi Demetra.

Il confronto con la Sicilia è d'obbligo: a Gela, infatti, esistevano riti simili. Le acque del fiume Gelas, detto «selvaggio» da Virgilio (*Eneide*, 3.703) ma

anche «puro-sacro» da Diodoro Siculo (*Biblioteca Storica*, 8.23.1), permettevano le cerimonie lustrali e i riti di purificazione, in cui le divinità propense a tali culti erano le due dee, madre e figlia, Demetra e Persefone/Kore. È indubbio, quindi, che nel santuario rurale di Terreseo di Narcano, ma anche negli altri tempietti dedicati al culto demetriaco in Sardegna, l'associazione di dee complementari come Demetra e Persefone/Kore, che simbolizzano da una parte la natura selvaggia, dall'altra la natura domesticata, permette il sincretismo tra divinità greche tradizionali e divinità indigene, non identificate nelle fonti scritte.

La documentazione archeologica

In merito alle vie e ai vettori di diffusione del culto in Sardegna, anche la documentazione archeologica sembra impostarsi sulla direzione di un culto agrario e popolare.

Il culto caratterizza tutto il periodo tra il IV e il II secolo a.C. ed è attestato da diverse testimonianze archeologiche. Interessante nel III sec. a.C. è la comparsa in Sardegna della moneta,[20] categoria artigianale precedentemente estranea all'isola (fig. 4). Il contesto numismatico è una testimonianza del consolidamento da parte punica del culto dedicato alle dee Demetra e Kore. Infatti, sul diritto di alcune monete ritroviamo una testa di Kore e sul rovescio un cavallino rampante. Tale simbologia, voluta dai Cartaginesi su modelli da loro stessi forniti, incontrò grande favore da parte dei Protosardi anche nelle zone montane più interne, come dimostrano i tesoretti di monete puniche rinvenuti nella Barbagia e che certo documentano o che fra i Protosardi e i Cartaginesi esistessero dei rapporti di tipo commerciale, oppure che alcuni tesoretti fossero frutto di razzie ai danni di Cartaginesi. Ma è altrettanto possibile che si tratti di denaro pagato ai Protosardi da Punici confinanti in cambio di merci acquistate regolarmente, come cera, miele, formaggi, pelli, bestiame e forse anche rame della zona mineraria di Gadoni-Funtana Raminosa.

Per quanto riguarda la coroplastica, l'orientamento popolare delle produzioni fittili e la natura rurale e contadina delle aree sacre sono rimandabili alla devozione e religiosità dei diretti fruitori, ovvero le comunità contadine insulari che, in gran parte, provenivano dal Nord-Africa (troviamo ampiamente attestate

[20] E. ACQUARO, *Sulla lettura di un tipo monetale punico*, «Rivista Italiana di Numismatica e scienze affini», 1971; ID., *Le Monete*, in AA,VV., *I Fenici*, Milano, 1988, pp. 524-35.

un po' ovunque in Sardegna figurine in terracotta di Demetra: Sulcis, Nora, Tharros, Monte Sirai, Santa Margherita di Pula, Terreseu di Narcao, Sinis di Cabras, Nuraghe Lugherras e Santa Cristina di Paulilatino, Villanovaforru, ecc.)[21]

Fig. 4. Moneta punica con testa di Kore.

In questo articolo saranno considerati alcuni esemplari coroplastici in cui si vedrà l'intervento dell'influenza greca, che giunge in Sardegna via Sicilia. Il conseguente sfruttamento agricolo e le nuove forme di religione, legate ai culti agrari, probabilmente hanno trovato nelle terrecotte la forma immediata di espressione artigianale ispirandosi all'ambiente cartaginese di provenienza e a quello siceliota di origine. Gran parte della produzione fittile sarda e nord-africana sembra concordare con la notizia diodorea relativa all'episodio del 396 a.C. di cui ho già parlato: la fioritura delle terrecotte andrebbe quindi a legarsi a una riforma o a un'innovazione religiosa.

Gli esempi più significativi dell'affermata influenza ellenica nell'isola provengono dalle terrecotte di Tharros (fig. 5) e dai *thymiateria*[22] (bruciaprofumi o incenso, fig. 6) del nuraghe Lugherras.

I primi *thymiateria* noti nel mondo antico si datano nella prima metà del VII sec. a.C., mentre i primi esemplari raffigurati compaiono attorno alla metà del VI a.C. Numerosi sono gli ambiti in cui i Greci li introdussero, da quello strettamente sacrale a quello privato (l'incensamento avveniva principalmente nei simposi e nei banchetti).

[21] F. BARRECA, *La civiltà fenicio-punica in Sardegna* cit.
[22] L'importanza degli incensieri nel culto Eleusino è resa evidente dalla *Lex Eleusinia* del 138 d.C.

I *thymiateria* sono stati trovati in notevole quantità nel santuario tardo-punico del Nuraghe Lugherras, vasto complesso archeologico che sorge nel territorio di Paulilatino.

Fig. 5. Statuetta femminile con peplo e *kalathos*, da Tharros. Terracotta. Cagliari, Museo Nazionale (foto tratta da S. Moscati, *Fenici e Cartaginesi in Sardegna*).

Fig. 6. Bruciaprofumo in terracotta del santuario tardo-punico sovrapposto al Nuraghe Lugherras (foto tratta da S. Moscati, *Fenici e Cartaginesi in Sardegna*).

Punto di avvio fondamentale nello studio del tale sito, considerate le caratteristiche della documentazione in possesso, ritengo debba essere una ricostruzione della storia degli scavi seppur sintetica e dei più importanti risultati da essi conseguiti.

La paternità relativa alle prime indagini ufficiali archeologiche del nuraghe[23] va ad Antonio Taramelli, che iniziò lo studio sistematico dell'edificio nel 1906, epoca in cui la metodologia archeologica non si avvaleva dei criteri stratigrafici. Purtroppo, la mancanza di precise e dettagliate notizie sulle condizioni del ri-

[23] A. Taramelli, *Scavi e scoperte, 1903-1910*, Carlo Delifino Editore, Sassari, 1982, pp. 485-525.

trovamento di parecchi oggetti fittili e metallici presenti nel nuraghe, tra i quali i predetti *thymiateria*, ha creato sicuramente difficoltà agli studiosi ai fini del conseguimento di puntuali e validi risultati.

In tale sito si svolse per lunghi secoli la vita associata, politica e religiosa di una comunità nuragica fino a quando, con la conquista cartaginese dell'isola risalente alla metà del VI secolo a.C.[24] e la successiva penetrazione all'interno avviata a partire dalla fine del VI e inizi del V sec. a.C., si determinò probabilmente la dispersione degli abitanti primitivi della zona del nuraghe Lugherras ed il suo conseguente abbandono. Ciò nonostante, sia i Punici che, in seguito, i Romani, conservarono il carattere sacro[25] del luogo e il legame con il culto di divinità agresti, scelta questa probabilmente connessa alla consapevolezza dell'importanza del ruolo agricolo che la Sardegna ebbe per entrambe le potenze dominatrici.

Il complesso fu quindi trasformato in un santuario rupestre a cielo aperto, dove il sacello era costituito dal piano superiore dell'edificio principale proprio come già avvenuto in epoca anteriore; un caso, questo, di riutilizzo in età punica e poi romana di strutture architettoniche religiose preesistenti, secondo una prassi già nota in Sardegna. Va osservato che la conquista romana della Sardegna (238 a.C.) non esclude una continuità di frequentazione punica del luogo sacro almeno fino alla fine del III sec. a.C. Infatti, nel nuraghe Lugherras furono rinvenute monete sardo-puniche coniate a partire dalla metà del III a.C., associate a monete romane repubblicane dello stesso periodo, oltre alla notevole quantità di bruciaprofumi o *thymiateria* a testa femminile, originariamente usati per bruciare aromi durante le celebrazioni rituali. Questi ultimi sono riconoscibili dalla presenza di *kernophoroi*, cioè un oggetto fittile che raffigura un vaso sacro portato sopra la testa da un personaggio (fig. 4).

Il significato cultuale della statuetta recante sulla testa un vaso sacro si comprende allorché si considerano le processioni in cui le donne, nel mondo greco, portavano in testa un recipiente di terracotta, detto *kernos*, contenente primizie più qualche cosa che ardeva, come chicchi d'incenso, in onore di Demetra e Persefone. Un rito simile doveva svolgersi a Cartagine (e quindi anche nelle colonie di Sardegna) e questi vasi, offerti come doni votivi individuali, rappresenterebbero proprio le donne portanti il *kernos*.

[24] S. MOSCATI, *I Cartaginese in Italia*, Milano, 1977, pp. 134-36.

[25] Già Taramelli, che indagò il nuraghe, si rese conto che le pietre di una zona dell'edifico, erano ben lavorate e messe in opera con particolare cura. Il che aveva indotto il Taramelli a supporre che questo ambiente avesse una valenza importante così da essere utilizzato, già in epoca nuragica, come sacrario, forse dedicato ad una divinità della Terra.

I *thymiateria* del santuario di Lugherras sono tutti eseguiti a stampo: ogni singolo pezzo veniva ricavato da un modello originario, l'archetipo composto da due sezioni: una in negativo per il lato anteriore con volto femminile, l'altra per il retro, per la convessità della testa. Il ritrovamento di matrici nella zona rende verosimile l'ipotesi di una produzione locale, ma di livello modesto,[26] il che probabilmente si ricollega sia al carattere locale dell'artigianato, sia alle modeste esigenze dell'ambiente di committenza, più attento alla funzione votiva dell'oggetto che alla sua fisionomia artistica.

Dei 731 manufatti restituiti dal nuraghe Lugherras, poco più di una decina presentano tracce di combustione e i forellini di areazione, fondamentali per la funzione dell'oggetto, non sono presenti su tutti i reperti. Nel corso del tempo, il rituale di ardere aromi può essersi progressivamente attenuato fino a scomparire nella fase tarda di utilizzo del tempietto. Quindi, come dimostra la classificazione tipologica operata da P. Regoli, risulta evidente che in Sardegna il modello cartaginese viene interamente modificato e interpretato secondo esigenze locali, a testimonianza di una capacità innovativa e autonoma delle botteghe sarde.

Quanto al significato religioso dei *thymiateria* di Lugherras ovviamente è da collegare al culto demetriaco e, del resto, lo stesso sacello punico di Lugherras sorge sui resti di un antico nuraghe già dedicato al culto di divinità agresti come per il tempio di Terreseo di Narcao. Tale culto, su questo sfondo socio-economico, verrebbe ad inserirsi in modo calzante.

Infine, è opportuno un accenno ad un'ulteriore documentazione archeologica che ci viene dalla morfologia dei rituali che caratterizzano tutti i luoghi di culto dedicati a Demetra in Sardegna. Un indizio interessante ci viene dal tempio di Terreseo di Narcao dove, frontalmente al tempio, erano allineati cinque grossi altari (fig. 7) di dimensioni uguali, più un sesto, più piccolo, presso i quali furono ritrovati abbondanti quantità di cenere, piccoli frammenti ossei e denti di animale compatibili con i sacrifici animali tipici dei riti dell'epoca. All'interno di un vano (fig. 8) è stato rilevato, sotto le macerie del crollo del tetto, un altare di pietre circondato da ex voto fittili e coperto da ceneri e ossa combuste di suini (fig. 9).

Nello stesso vano, al di sotto dell'altare, era custodito un deposito contenuto in una sorta di cassetta quadrangolare e costituito da una statuetta femminile stante, circondata da urnette con resti di sacrificio, bruciaprofumi e una lucerna.

La disposizione dei materiali sembra ricordare situazioni analoghe ritrovate in Sicilia, nella fattispecie quelle di Bitalemi (Gela) e di S'Anna di Agrigento. I

[26] Si veda P. Regoli, *I bruciaprofumi a testa femminile dal Nuraghe Lugherras*, Roma, 1991.

Fig. 7. Terreseo di Narcao, tempio di Demetra. In primo piano i cinque altari.

Fig. 8. Il vano in cui è stato rinvenuto il deposito sacro.

due luoghi di culto, oltre ad essere accomunati dalla posizione di isolamento rispetto alla città, si trovano vicino a foci di fiumi ed hanno restituito attestazioni di sacrifici di porcellini e della sepoltura dei pasti rituali.

La particolare dislocazione degli ex voto e dei resti di suini di Narcano potrebbe dipendere dall'espressione del carattere ctonio.[27]

L'offerta di sacrifici ed ex voto erano poste in piccoli ambienti nascosti alla vista, secondo modalità affini a quelle siceliote (a Sant'Anna gli oggetti erano raccolti dentro cerchi di pietra, mentre a Bitalemi erano collocati direttamente nella sabbia a diverse profondità e fermati con frammenti di ceramica).

Ma ciò che caratterizza specificatamente il culto di Demetra è il sacrificio di maiali. Il maiale nel mondo semitico è notoriamente un tabù alimentare, ma tale impurità non implica che esso non potesse essere considerato una vittima ido-

Fig. 9. Altare di pietre circondato da ex voto fittili e coperto da ceneri e ossa combuste.

[27] G. Garbati, *Sul culto di Demetra nella Sardegna punica*, in *Mutuare, interpretare, tradurre: storie e culture a confronto*, Roma, 2003, pp. 127-143.

nea per sacrifici. In Mesopotamia, ad esempio, i maiali venivano offerti al dio Nergal; sacrifici di maiali sono documentanti anche in Palestina, a Tell el-Farah, presso Nablus; l'*Antico Testamento*, in Is 65,4 e 66,3.17, menziona il sacrifico dei maiali come offerta alle divinità infere (e quindi non pura).

Sembra utile aggiungere, a proposito dei sacrifici, alcune considerazioni sul significato della figura femminile fittile, ex voto che viene solitamente rappresentata con fiaccola e porcellino (fig. 8). Entrambi gli attributi rimandano al culto di Demetra e Persefone/Kore. Le figurine sono stanti, in posizione frontale; indossano il chitone e il capo viene solitamente ricoperto dal *polos*;[28] il viso si presenta solitamente ben modellato e i capelli bipartiti.

Fig. 10. Statuetta femminile con fiaccola e porcellino.

[28] Al tal proposito si noti che il polos non sempre è stato considerato elemento probante per un'identificazione delle figure con divinità, sia perché il copricapo non sempre ricorre su esemplari di statuette con porcellino, sia perché esso poteva essere relativo anche ad altre figure, come eroi, sacerdoti, devoti.

Il porcellino in particolare rappresenta l'offerta più ricorrente nei riti eleusini, durante i quali le donne, in Grecia, usavano gettare porcellini vivi nei *megara* e compiere sacrifici. Clemente Alessandrino[29] illustra l'eziologia del rito facendo riferimento ad un preciso episodio del mito, allorché Persefone/Kore, rapita da Ade, sprofonda nel suolo insieme con le scrofe del pastore Eubuleo. L'importanza che l'offerta del porcellino rivestiva nelle cerimonie sacre è documentata altresì dal frequente ritrovamento nei luoghi di culto connessi a Demetra e Kore, di statuine recanti il porcellino, di rilievi che raffigurano l'animale portato al sacrificio oppure, ancora, di riproduzioni fittili di piccoli porcellini; più in particolare, per quanto concerne il santuario di Terreseo di Narcao, l'attestazione dell'esistenza dei riti sacrificali è documentata dal ritrovamento in loco di resti ossei di suini.

Un valore simbolico altrettanto significativo per l'identificazione delle nostre statuette riveste l'attributo della fiaccola strettamente connessa, dal punto di vista iconografico, con le raffigurazioni demetriache. Si pensa che la fiaccola fosse elemento pertinente alla figura di Demetra, poiché la dea, secondo il mito, errava recando con sé torce accese durante la disperata ricerca di Persefone rapita.[30] Altrettanto documentata è l'importanza che la fiaccola rivestiva nelle cerimonie eleusine quale strumento di culto tenuto da sacerdoti, in particolar modo dal *daduco* e dai fedeli durante le processioni e riti notturni.

La discussione in merito all'identificazione delle figure con fiaccola e porcellino è ancora aperta. Studi recenti propendono per l'ipotesi che si tratti di raffigurazioni di offerenti, considerando la fiaccola e il porcellino non esclusivi della divinità. Altri studiosi, invece, ritengono che le statuette rappresentino l'immagine stessa della divinità e considerano elementi indiscutibili di appartenenza la foggia dell'abbigliamento e la presenza degli attributi, soprattutto la fiaccola associata a Persefone. In realtà tali attributi, nell'ambito delle raffigurazioni demetriache, appaiono elementi connessi tanto con le due dee quanto con le sacerdotesse e le fedeli che assumevano spesso le connotazioni delle divinità. Gli attributi della fiaccola e del porcellino rappresenterebbero dunque elementi funzionali per il culto dove la fiaccola è tenuta accesa durante le processioni, mentre il porcellino è portato al sacrificio.

[29] Tito Flavio Clemente, meglio conosciuto come Clemente Alessandrino (150 ca.) è stato un teologo, filosofo, apologeta e scrittore cristiano greco antico del ii secolo d.C.

[30] Tale è la versione dell'Inno Omerico a Demetra, dove è descritto l'incontro della dea con Hekate, anch'essa portatrice di torce.

Infine, si propone una sintetica analisi circa il significato cultuale dei *thymiateria*, che da sempre hanno suscitato l'attenzione degli studiosi e che appartenevano principalmente all'apparato cultuale inerente il sacrificio.[31] Una volta compresi nell'apparato del tempio, essi acquisivano una valenza di sacra inviolabilità, tanto che il solo spostarli era considerato un atto sacrilego e l'offerta di incenso faceva parte integrante dei riti svolti in onore della divinità.

Diversi interrogativi sono sorti, innanzi tutto, riguardo la morfologia stessa dei manufatti, figure femminili rese fino all'altezza del busto, e in secondo luogo riguardo all'analisi dei contesti di ritrovamento di tali tipologie di terrecotte, rinvenute non solo in aree sacre, ma anche in necropoli (Sulci-Sant'Antioco) e quartieri abitativi punici (Villanovaforru, Monte Sirai, Cabras, Pani Loriga di Santadi). Per i reperti rinvenuti in contesti funerari sembra evidente che l'aspetto ctonio della divinità alla quale erano collegati fosse privilegiato rispetto a quello agrario. Per quel che concerne, invece, i ritrovamenti in aree di abitazione è verosimile ritenere che gli esemplari fossero destinati ad un uso personale dei fedeli per un culto domestico.

In generale è da dire che una cura particolare riceveva sul manufatto la lavorazione della testa rispetto al resto, come a voler riferire ad essa la valenza simbolica primaria dell'oggetto. La testa, rigidamente frontale, presenta caratteri di ieraticità, trasmessi attraverso l'espressione serena ma, nel contempo, austera del volto ed evidenziati dall'acconciatura accurata e dagli ornamenti, quando presenti, che abbelliscono i capelli, le orecchie, il collo. Tale raffigurazione contrasta con la semplicità del busto, forse perché destinato ad essere sospeso o, più frequentemente, poggiato contro una parete o su un ripiano. La natura ctonia delle due dee, il loro legame con la terra, intesa come grembo materno, espressione di nascita, luce e fertilità, e con il regno ultraterreno, simbolo di oscurità e di morte, spiegherebbe la doppia destinazione, funeraria e sacrale, ma pur sempre votiva, dei busti.

In conclusione, si riportano le parole di un illustre studioso, Antonio Taramelli, sulla scoperta del santuario demetriaco del nuraghe Lugherras:

> Le rovine del sacello di Astarte-Venere si accumularono sulle rovine del vetusto castello nuragico e sulle morte sedi, trasformate in una collina pietrosa, si stese il manto delle nere elci che a poco a poco inselvatichirono il luogo. La natura riprese i suoi diritti sul'opera dell'uomo, ma ancora oggi la fonte mormorante che sgorga accanto al nuraghe e si sparge in polle di acqua richiama le greggi pascenti

[31] Nei sacrifici, forse, avevano anche la funzione di lenire il forte odore sprigionato dalle carni bruciate con il profumo dell'incenso.

> sull'altopiano, ancora oggi nelle primavere fresche, le colombe silvestri fanno echeggiare il loro lungo mestissimo canto per la selva profumata e salubre e richiama a sorridente immagine della dea che ebbe sacre le colombe ed i frutti dei campi ed a cui nel povero sacello campestre si recarono per lunghe generazioni voti e si arsero incensi e si levarono preghiere invocanti messi abbondanti, fecondi gli armenti, tranquilla e prospera la vita. (Antonio TARAMELLI, *Il Nuraghe Lugherras*).

Nella preparazione e nello svolgimento dell'articolo ho potuto usufruire dell'appoggio essenziale di amici e parenti. Il mio più vivo ringraziamento va anzitutto al prof. Joan Armangué i Herrero, che ha patrocinato e favorito la mia iniziativa; un sentito ringraziamento all'avvocato Paolo Aureli per i consigli e il prezioso sostegno morale.