



**HAL**  
open science

# Bambini nel “limbo”. Dati e proposte interpretative sui tofet fenici e punici

Bruno D’andrea

► **To cite this version:**

Bruno D’andrea. Bambini nel “limbo”. Dati e proposte interpretative sui tofet fenici e punici. 2018, (Collection de l’École française de Rome, 554). hal-01908519

**HAL Id: hal-01908519**

**<https://hal.science/hal-01908519v1>**

Submitted on 9 Jul 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**BAMBINI NEL « LIMBO »**

**DATI E PROPOSTE INTERPRETATIVE  
SUI TOFET FENICI E PUNICI**

COLLECTION DE L'ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME  
552

BRUNO D'ANDREA

BAMBINI NEL « LIMBO »

DATI E PROPOSTE INTERPRETATIVE  
SUI TOFET FENICI E PUNICI

ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME  
2018

D'Andrea, Bruno

Bambini nel « limbo » : dati e proposte interpretative sui tofet fenici e punic / Bruno D'Andrea

Rome : École française de Rome, 2018

(Collection de l'École française de Rome, 0223-5099; 552)

ISBN 978-2-7283-1336-5 (br.)

1. Tophet -- Italie
2. Tophet -- Afrique du Nord
3. Stèles -- Italie -- Antiquité
4. Stèles -- Afrique du Nord -- Antiquité
5. Sacrifice d'enfants -- Italie -- Antiquité
6. Sacrifice d'enfants -- Afrique du Nord -- Antiquité
7. Archéologie funéraire -- Italie
8. Archéologie funéraire -- Afrique du Nord
9. Urnes puniques
10. Antiquités puniques

CIP – *Bibliothèque de l'École française de Rome*



© - École française de Rome - 2018

ISSN 0223-5099

ISBN 978-2-7283-1336-5

MICHEL GRAS

## POUR UNE LECTURE DU TOPHET

Dans quelques décennies, la question du tophet sera peut-être présentée aux étudiants comme un cas typique de dossier pour lequel les constructions idéologiques ont longtemps pris le pas sur une lecture scientifique des données, qu'elles soient littéraires, épigraphiques ou archéologiques. Et d'abord avec le choix conventionnel du mot hébreu tophet (תֹּפֶת) qui n'est pas forcément le plus adapté; nous ne savons probablement pas comment les Phéniciens et les Puniques appelaient le tophet.

On connaît la thèse traditionnelle : les Carthaginois, et plus largement les Phéniciens et les Puniques, auraient sacrifié leurs premiers-nés sur des bûchers, et les tophets seraient les lieux sacrés où ces cruels rituels auraient été accomplis. Le lien, selon certains, pourrait être fait avec un rituel dénoncé dans l'Ancien Testament, en faveur du dieu Moloch. Cette thèse première a été nuancée ensuite, et le dieu Moloch remplacé par le rite MLK. Les sources classiques apporteraient par ailleurs un témoignage convergent sur ces pratiques.

La responsabilité de la diffusion de cette lecture traditionnelle du tophet revient en partie à Flaubert et à son roman *Salammbô* (1862) mais pas seulement. L'opération de « déconstruction » des années 80 du siècle dernier a permis des progrès substantiels – et d'abord celui de mettre en discussion une « vérité académique » soi-disant établie ce qui est l'un des premiers objectifs des sciences humaines et sociales – mais les carences documentaires actuelles ne permettent pas d'arriver à des démonstrations irréfutables. À un moment où l'accès à de nombreux terrains d'étude est rendu incertain pour un temps indéterminé, il est bon de faire le point comme nous y invite le livre de Bruno D'Andrea, afin que les nouvelles générations puissent s'appuyer sur les quelques

résultats obtenus par leurs prédécesseurs pour aller plus loin dans l'analyse scientifique. Et ceci à un moment où certains pensent pouvoir redonner vigueur et crédibilité à la thèse traditionnelle. Il reste fondamental de débattre de cette question qui est plus que jamais ouverte.

Les idées de l'auteur de ces lignes sont connues de ceux (rares si on en croit les citations) qui ont lu *l'Univers phénicien* publié en 1989 avec Pierre Rouillard et Javier Teixidor et traduit en plusieurs langues, avec le chapitre concerné traduit en anglais deux années plus tard (in *Berytus* 1991). Les tirages postérieurs ont conservé le même texte. Je crois toujours à la définition que nous avons donnée alors, au terme d'une longue analyse : le tophet est « un cimetière d'enfants (...) mais aussi un lieu sacré » (p. 191 de l'édition de 1989) mais je vais tenter, comme le fait D'Andrea mais plus schématiquement que lui, de repartir des données. Car dans toute la bibliographie de ces dernières décennies il y a eu beaucoup trop d'*a priori*, pas assez de terrain et pas assez de multidisciplinarité. Tels sont mes trois messages.

La déconstruction est partie des travaux publiés en 1981 et 1982 par Hélène Bénichou-Safar dont on ne dira jamais assez les mérites, elle qui n'a reçu aucune reconnaissance institutionnelle. Ses recherches ont montré que la question du sacrifice humain n'allait pas de soi malgré une approche très prudente de la savante qui s'appuyait en partie sur une thèse de doctorat de médecine (Richard 1961) montrant le désarroi des spécialistes chargés d'analyser les ossements des urnes du tophet de Carthage quand on leur disait que les archéologues avaient démontré (*sic*) que les enfants avaient été sacrifiés. Parallèlement des études sur les sources littéraires montraient que les choses n'étaient pas aussi simples que le voulait la thèse traditionnelle (Martelli 1981; Simonetti

1983). Ensuite, Sergio Ribichini (Ribichini 1987a; 1987b), puis Moscati (Moscati 1987) ont montré leurs doutes, ce dernier revenant courageusement sur la position qui avait été la sienne (Moscati 1966). Au même moment (1986), nous rédigeons le livre cité *supra* qui fut suggéré par Braudel en 1985 à l'un d'entre nous (P.R.) et qui eut une longue élaboration comme beaucoup de livres : il ne fut publié qu'en 1989. Nos doutes étaient exprimés à partir d'analyses indépendantes (contrairement à de rares allusions malveillantes) : nous commentions notamment une thèse de médecine, antérieure (Rohn 1950) et encore plus éloquente. En 1991 un travail conjoint de Moscati et Ribichini faisait provisoirement le bilan de cette phase (Moscati – Ribichini 1991).

La recherche s'en est trouvée stimulée, et la bibliographie sur le tophet n'a cessé d'augmenter avec des affrontements rigoureux et parfois passionnés entre les tenants des diverses thèses mais aussi avec l'apparition d'études plus nuancées où les auteurs montraient leur perplexité et tentaient de renouer tous les fils de ce complexe dossier. On trouvera dans le livre de Bruno D'Andrea une analyse critique, au bon sens du terme, de toute cette évolution.

Aujourd'hui la thèse du sacrifice humain est encore défendue avec conviction mais un point de consensus existe heureusement : les restes humains retrouvés dans le tophet appartiennent bien, dans leur quasi-totalité, à des enfants en bas-âge. La question des circonstances de leur mort reste ouverte.

Pour progresser encore il est bon de prendre une certaine distance. Revenant pour la première fois depuis 1986 sur ce dossier je voudrais mettre en valeur quelques éléments qui, me semble-t-il, ont manqué à la recherche la plus récente.

Le dossier du tophet montre la difficulté de progresser sans une approche transdisciplinaire. Non seulement par l'utilisation des données de l'anthropologie biologique (*infra*) mais aussi par un regard global sur le monde méditerranéen antique par-delà les spécialités académiques. Il est en effet singulier de noter qu'un « mur disciplinaire » semble dressé entre les données archéologiques puniques et celles qui concernent le monde classique (grec d'Oc-

cident notamment), et ce alors même que les données littéraires classiques sont au cœur de la réflexion des punicisants. Ceci vient en partie du fait que l'on considère trop souvent qu'il n'y a rien d'équivalent au tophet dans le monde classique; ce qui est moins vrai que l'on ne le croit.

En amont de toute interprétation, il est légitime et indispensable, ici comme ailleurs, de vouloir lire les faits archéologiques dans leur matérialité, indépendamment de tout conditionnement idéologique. Or que nous dit l'archéologie? Qu'à proximité des habitats phéniciens puis puniques d'Occident, à Carthage comme à Motyé et dans les grands sites de Sardaigne (Nora, Tharros, Sulky notamment), il existait des lieux où étaient rassemblées des bêtes, des cippes ou des stèles – parfois inscrites – surmontant des urnes contenant des ossements brûlés de jeunes enfants et/ou de jeunes animaux, surtout des agneaux et des chevreux; avec, ici et là, des traces de dispositifs culturels. Il n'y pas d'ossements d'adultes dans le tophet et il y a, dans d'autres secteurs, proches mais distincts, des nécropoles au sens habituel du terme. Les chronologies sont longues, depuis le VII<sup>e</sup> siècle avant J.-C. jusqu'à l'époque romaine (D'Andrea 2014a) et il y a sans doute eu bien des évolutions dans un tel laps de temps.

À partir de cette base factuelle s'est développée une querelle de mots : le tophet a-t-il été un « sanctuaire » ou une « nécropole » pour enfants? Les partisans de la thèse du sacrifice humain n'acceptent pas de voir dans les aires où se trouvent les urnes et les stèles de « simples » nécropoles (« common necropolis »).

L'apparition d'un tel vocabulaire met bien en évidence le malaise car les nécropoles sont tout sauf « simples » ... : ce sont des lieux funéraires où des individus morts de mort naturelle (et donc non sacrifiés) ont été enterrés avec des rites complexes, au moment de la mise en terre et ensuite. Il est vrai que longtemps les nécropoles ont été considérées comme une simple réserve où l'on pouvait récupérer du mobilier. L'archéologie des nécropoles a fortement progressé depuis quelques décennies et nous savons aujourd'hui que ce sont des lieux où les traces de rituels sont nombreuses : mais longtemps les méthodes d'investigation

n'ont pas permis de reconnaître ces traces. Désormais une archéologie du rite est possible (*Archéologie du rite* 2008) et la marge de progression est forte au point de remettre en question beaucoup de points.

Mais continuons à lire le terrain. L'espace du tophet, parfois limité par des murets de datation variable, est divisé en un certain nombre de petits secteurs dont nous ne connaissons évidemment pas le nom punique, équivalent à des enclos ou à des lots. Cet aspect est fondamental et a été peu documenté dans les fouilles anciennes (mais Cintas y insistait). Surtout il a été trop peu valorisé dans les fouilles récentes. Nous sommes toujours en manque de publications où urnes et stèles seraient publiées dans leur contexte et non en vrac ; où les contenus des urnes seraient également contextualisés ; où urnes et stèles seraient mises en relation entre elles et avec le contenu des urnes. Cette division de l'espace est le reflet de quelque chose qui nous échappe en termes de structure sociale de la communauté concernée mais qui est fondamental. Nous ne pouvons espérer comprendre le détail du fonctionnement du tophet sans cette micro-analyse topographique. Le tophet a d'abord besoin de contextes.

Si on admet que les urnes contiennent des ossements humains (outre ceux d'animaux), on ne peut pas ne pas voir dans le tophet un lieu « funéraire » au sens premier et strict de ce terme. Et quand des vases ou des objets divers sont retrouvés dans l'urne avec les ossements humains, il est difficile de ne pas parler de « mobilier funéraire » (en italien « *corredo* »), un vocabulaire souvent absent de la bibliographie du tophet. Pourtant tout cela ne suffit en rien à trancher pour ou contre le sacrifice humain. La lecture archéologique montre que le point de départ est l'urne avec son contenu. La stèle vient après le rebouchage de la fosse créée pour la mise en place de l'urne ; probablement immédiatement après mais c'est à l'archéologie de le démontrer.

La position – verticale ou non de l'urne – est fondamentale ; son mode de fermeture aussi, qui doit être mis en relation avec le contenu et la chronologie. Sur la base de mon expérience de terrain en Sicile, j'observe que, dans le tophet comme dans les nécropoles grecques contemporaines, il y a une attention

au positionnement du récipient qui contient les ossements (inhumés chez les Grecs). Ce calage par les pierres montre une similitude du geste funéraire destiné, étant donné la typologie des urnes, à maintenir et à protéger le récipient. Rien de plus mais rien de moins.

L'interprétation des pierres dressées, des cippes et stèles, fondamentale aussi, dépend d'abord d'un point de départ : doit-on relier automatiquement la stèle à l'urne ? Pour ma part je dis oui, mais je comprends que l'on puisse en douter. Je dis oui car pour moi la stèle est d'abord un signal qui indique la présence de l'urne. Elle n'est certes pas que cela ... La stèle n'existe pas sans l'urne (comme l'urne n'existe pas sans son contenu). À l'époque romaine il peut y avoir des stèles seules mais nous ne sommes plus dans le cadre traditionnel du tophet mais dans des évolutions rituelles. Les stèles superficielles ont évidemment souffert du temps plus que les urnes enfouies : elles ont été déplacées, réemployées ... Les fouilles anciennes nous fournissent beaucoup de stèles mais peu de découvertes *in situ*. Le positionnement originel des superstructures funéraires – dans toutes les sociétés antiques – échappe souvent aux archéologues.

Les stèles inscrites ne sont qu'une minorité des stèles, elles-mêmes beaucoup moins nombreuses (car moins conservées) que les urnes, mais leur importance est évidemment grande puisqu'elles donnent une indication supplémentaire, qui pourrait être décisive. L'absence de texte ne signifie pas absence de rituel mais le texte éclaire le rituel. L'inscription sur la stèle n'apporte pas, on le sait, la preuve du sacrifice humain mais seulement (et c'est beaucoup !) celle de l'existence d'un rite MLK avec deux mentions : soit un remerciement (le plus souvent) soit une requête ; le dieu de référence est Baal Hammon accompagné, à Carthage à partir du V<sup>e</sup> siècle, par Tinnit, souvent mentionnée en premier ; la présence de ce couple divin est importante pour comprendre le rituel.

L'étude du contenu des urnes a suscité de nombreux espoirs. Des résultats ont certes été atteints : les urnes contiennent – avec des proportions variables selon les lieux et les moments –, des fragments osseux brûlés d'enfants en bas-âge (surtout moins d'un an),

ou des ossements également brûlés de jeunes animaux, ou alors les deux ensembles. Mais on a parfois oublié que l'anthropologie biologique est une science, pas une technique (une science qui a ses propres débats, ainsi sur la question des fœtus, question qui pour moi n'est pas décisive). Le travail des spécialistes doit être profondément coordonné avec celui des archéologues et ne pas avoir pour but de prouver le bien-fondé d'une thèse ou d'une autre. La fouille du contenu des urnes doit être réalisée peu après la fouille pour être certain que l'urne a toujours été manipulée avec précaution. Je n'ai pas le sentiment que cela ait toujours été le cas. Fondamental reste la stratigraphie du contenu des urnes, surtout de celles qui contiennent à la fois des restes humains et animaux.

Restent deux questions : celle de la « saisonnalité » des dépositions et celle de leur éventuelle « sélection ». Pour les saisons, il faudrait beaucoup plus de données sérielles en paléobotanique que celles qui ont été rassemblées, avec mérite, à Tharros (Nisbet 1980; Fedele 1983) pour arriver à croire que les plantes utilisées dans les aires à crémation sont limitées à quelques-unes ; par ailleurs, que la saisonnalité concerne les animaux ne pose pas problème car pourrait expliquer ainsi, au moins partiellement, l'absence d'animaux dans certaines urnes. Pour la sélection, le débat n'est pas : s'il y a sélection il y a sacrifice humain, s'il n'y a pas sélection il s'agit d'une simple (*sic*) nécropole. Il est pour moi probable voire certain qu'il y avait sélection mais selon des critères qui nous échappent encore : la poursuite de la fouille rigoureuse des nécropoles puniques y fera apparaître beaucoup plus d'enfants, y compris en bas-âge, que prévu. Alors pourquoi certains enfants dans le tophet et d'autres dans les nécropoles ? La réponse n'est pas à chercher dans le sacrifice humain mais dans le rituel et dans le statut social et la situation de la famille concernée.

Affrontons à présent les données littéraires. Il importe d'abord de ne pas globaliser les sources bibliques et les sources classiques qui sont de nature diverse quoique toutes deux littéraires. La Bible n'est pas le récit ou le témoignage d'un auteur. Pour les sources bibliques, il y a 25 attestations dans l'Ancien Testament, avec

plusieurs mentions du « passage par le feu » et une notation péjorative explicite. Cette documentation n'est pas à prendre à la légère mais son utilisation est particulièrement délicate et on ne peut traiter ces textes au premier degré (aucun texte ne peut d'ailleurs être traité ainsi) et sans prendre en considération tous les débats des études bibliques. Ce que je ne peux faire, et d'abord par incompetence. Toutefois les débats sur les conditions d'élaboration et les datations des textes bibliques ne peuvent être écartés. Sans parler de la question de leur transmission (*infra*). Les 25 attestations ne peuvent être traitées comme 25 occurrences indépendantes car cette indépendance doit être démontrée en amont. L'absence de données archéologiques au Proche-Orient est un lourd handicap mais ne prouve évidemment rien. Dans ce contexte, une seule certitude : il serait méthodologiquement infondé de relier les données bibliques aux données archéologiques occidentales, comme le souligne D'Andrea. Les Phéniciens de Tyr, au moment de la fondation de Carthage et des premiers dépôts dans son tophet, avaient-ils accès aux premiers écrits du texte biblique ? Rien n'est moins assuré et pourtant cet anneau serait indispensable pour établir un lien entre le texte biblique et les débuts du tophet de Carthage.

Il n'en reste pas moins que le « passage par le feu » peut être considéré comme l'énonciation (éventuellement malveillante) de la crémation des jeunes enfants : l'utilisation d'un rituel funéraire inadapté à la petite enfance et dénoncé à des fins de propagande. Tel est aussi le point de départ de toute la propagande anti-carthaginoise : la crémation des enfants en bas-âge a choqué le monde classique qui les inhumait, d'où ces récits convergents et répétitifs avec des variantes qui, comme par hasard, émergent vers 310 avant J.-C. chez Clitarque, un érudit d'Alexandrie qui colporte des traditions populaires d'une manière peu fiable (selon Cicéron et Quintilien) à un moment où apparaissent des tensions entre la Syracuse d'Agathocle et Carthage.

On peut penser que l'information en question a circulé entre les milieux érudits de Syracuse, d'Athènes et d'Alexandrie, peut-être par l'intermédiaire de Timée qu'Agathocle avait obligé à quitter Syracuse pour Athènes et qui

était estimé à Alexandrie. De plus Clitarque et Timée se retrouvèrent tous deux en Grèce dans les années 310-308, moment propice pour des échanges de données. Précisément, on trouve – toujours chez Clitarque – le récit du rire sardonique, centré d’abord sur la Sardaigne et sur les vieillards (et non sur Carthage et les enfants) dans une fausse symétrie éclairante bien que les deux récits se soient contaminés ensuite; ceci ayant pour base une allusion homérique au rire sardonique (*Odyssée*, XX, 301-302), mal comprise de Clitarque et probablement liée à des récits eubéens sur la Sardaigne recueillis dans l’*Odyssée* et transmis par Timée. Il est permis d’avoir de forts doutes sur la nature historique de ces deux ensembles de récits, jamais repris ni l’un ni l’autre par un historien de l’Antiquité, sauf évidemment par Diodore de Sicile dont l’orientation anti-carthaginoise est bien connue.

Mais on peut aller encore au-delà et l’analyse du fonctionnement des milieux d’Alexandrie et d’Athènes à la fin du IV<sup>e</sup> siècle et au début du III<sup>e</sup> siècle est probablement nécessaire pour comprendre l’émergence de ces récits.

La présence d’une forte diaspora juive à Alexandrie après la mort d’Alexandre puis le début de la traduction de la Bible en grec (les Septante) ne permet certes pas d’établir un lien entre les textes bibliques et les textes classiques mais une certaine attention est nécessaire face à nos lacunes documentaires. Rien dans les fragments de Clitarque ou de Timée ne permet d’avancer sur ce point mais la coïncidence donne à penser. Clitarque ne connaissait rien de l’Occident et devait probablement tout à Timée sur ce point, mais l’historien d’Alexandre était bien plus qualifié sur l’Orient. Il est en outre singulier que Théophraste, élève d’Aristote à Athènes mais surtout contemporain de Clitarque et de Timée, indiquât que les Hébreux étaient la première nation à avoir supprimé les sacrifices humains pour les remplacer par des sacrifices d’animaux (*apud* Porphyre, *de abstinentia*, II, 26), une bonne réputation rappelée par Tacite à propos de la prise de Jérusalem par Titus en 70 (*Histoires*, V, 5, 6).

Le passage de Clitarque à Timée (ou de Timée à Clitarque?) puis à Diodore, et de Diodore à Flaubert résume tout le parcours d’une polémique qui, au fil du temps, a été exploitée par

tous ceux qui y avaient intérêt jusqu’à construire une tradition dont on ne peut aujourd’hui que mesurer les faiblesses. Le dossier littéraire ne peut donc pas être traité en alignant globalement les références littéraires, bibliques ou non, mais par une critique interne approfondie des conditions d’élaboration des récits, notamment dans l’Alexandrie de la diaspora juive.

Bref rien n’est simple et il faut s’entendre : en soi le silence d’un auteur sur un sujet donné ne signifie rien (Xella 2013). Mais quand ce silence touche tous les auteurs d’une certaine période (le V<sup>e</sup> siècle notamment) ou encore Polybe, précepteur de Scipion Emilien le vainqueur de Carthage en 146, lequel pleura sur la destruction de la ville selon Appien (CXXXII, 628) en exaltant les vertus de la grandeur carthaginoise comparée à celle d’Ilion, on peut y voir non une preuve mais un indice sérieux. On voit mal comment un rite cruel comme le sacrifice d’enfants n’aurait pas été exploité dans le contexte de la destruction de Carthage.

Je passe ici à l’hypothèse de travail. Je pense pour ma part depuis longtemps que c’est la biologie de la femme qui donne une explication au moins partielle : on enterre un enfant mort de mort naturelle et on attend un nouvel enfant; on interpelle, on implore la divinité à cet effet. Si la mère est déjà à nouveau enceinte, elle remercie (c’est souvent le cas), si elle ne l’est pas encore (plus rarement), elle sollicite. Il s’agit d’un éclairage, qui peut surprendre dans un premier temps, sur la condition de la femme punique. Réaction simple, humaine que l’on trouve dans toutes les sociétés préindustrielles comme meilleure réponse à ce drame sociétal que fut la mortalité infantile : la vie doit répondre à la mort, systématiquement. Quant à l’animal, il n’est pas une substitution : son sacrifice – car c’en est un comme le montrent les têtes des béliers égorgés sur les stèles – « accompagne » la demande d’un nouvel enfant. L’enfant mort et enterré ne joue aucun rôle direct dans cette demande des parents. Il n’est pas l’intercesseur. Il est un point de départ mais pas un passage. La stèle inscrite porte donc un message, qui ne serait pas funéraire mais d’espoir. Ici pourrait être l’originalité du monde phénico-punique par rapport au monde classique. Rien ne dit toutefois si les rituels classiques portaient

aussi sur ce point mais ni les textes ni l'archéologie n'en parlent. Les prières ne laissent pas de trace matérielle pour l'archéologue. L'affection non plus et l'on aimerait en savoir plus sur la manière dont les familles affrontaient cette épreuve; mais les mères carthagiноises des 300 enfants des meilleurs familles livrés en otages aux Romains qui hurlent leur douleur et s'arrachent les cheveux lors de la 3<sup>e</sup> guerre punique sont là pour nous rappeler que, à Carthage comme ailleurs, le sentiment maternel existait (Appien, LXXVI, 354; LXVII, 356-358 et XCI, 437). À la lecture du récit pathétique d'Appien, on a vraiment du mal à croire que ces mêmes mères, dans d'autres circonstances, sacrifiaient leurs enfants ...

Je ne prétends que l'on doive me suivre aveuglément. Mais pour progresser, il faut des hypothèses de travail (qui ne sont pas des affirmations idéologiques). Il reste encore bien des points d'ombre. Pourquoi les enfants sont-ils enterrés à part, et pourquoi certains enfants se retrouvent-ils dans les tombes d'adultes? À cette question je réponds d'abord par une autre question: pourquoi dans les nécropoles grecques de Sicile contemporaines des tophets, certains enfants sont-ils enterrés avec les adultes, et d'autres entre eux dans de petits sarcophages qui excluent les adultes? Je pourrais aussi formuler une autre hypothèse: les dépositions dans le tophet appartiennent à des familles qui sont en situation de demander un autre enfant ou d'en avoir un autre et la question des classes d'âge pourrait aussi entrer en jeu: les enfants des nécropoles puniques attestés jusqu'ici sont des enfants de plus d'un an mais les carences documentaires et la nature de données des anciennes fouilles enlèvent toute certitude. Il reste beaucoup à faire.

C'est la famille qui est au centre du tophet sous le regard du couple divin qui, à Carthage, régule les naissances et les disparitions car ce couple passe pour savoir ce qui est bon pour la communauté. Ces familles, elles, sont puniques le plus souvent mais je crois pour ma part toujours qu'il y a des familles mixtes: ainsi s'expliquent les vases eubéens du mobilier de la «chapelle Cintas» ou l'urne pithécusaine de Sulky. Le tophet est une formidable occasion de regarder la société punique dans toute sa complexité.

On est désormais loin du débat stérile,

simpliste et trop formel entre sanctuaire et nécropole. Ces deux vocables d'ailleurs sont inadaptés et il faut repartir du rite MLK et de ses trois composantes indissociables: la mort et la crémation de l'enfant qui pouvait être vécue comme un sacrifice (*sacrum facere*) avec la perte de toute identité physique ou presque; la demande ou le remerciement au dieu ou au couple divin; le sacrifice sanglant d'accompagnement de l'animal. Le tophet échappe ainsi à toutes les définitions simples. Il est un espace défini, à la fois funéraire et sacré: funéraire en raison des restes d'un enfant mort; sacré dans la mesure où il y a un dialogue avec la divinité comme le montre la stèle inscrite. Ce n'est ni un «sanctuaire» (notre mot moderne est peu adapté par son étymologie), ni évidemment un *temenos* (il y a incompatibilité entre le *temenos* grec – domaine «découpé» – et le funéraire): on n'est pas chez les dieux même si les dieux écoutent; ni une nécropole si on entend par là une ville des morts dans la mesure où on y demande la vie d'un autre enfant.

L'avenir, on le voit, a besoin de fouilles de qualité: d'abord pour permettre d'obtenir une documentation sérielle qui est la base indispensable au travail de l'historien qui ne peut construire sur des cas isolés; ensuite avec un examen en laboratoire du contenu des urnes car on sait depuis Orsi que les observations *in situ*, qu'il s'agisse d'inhumations ou de crémations, sont sujettes à caution. Et ceux d'entre nous qui ont une expérience directe du terrain le savent. Mais il faudra aussi des recherches de terrain qui permettront d'observer précisément, et au cas par cas, le lien stèle-urne, les dépositions antérieures partiellement détruites par les suivantes, le positionnement des mobiliers les plus ténus.

Il faut partir du terrain et revenir au terrain. Il faut avoir des contextes. Il faut croiser les compétences et ne pas juxtaposer des travaux purement disciplinaires. Il faut éviter de demander aux anthropologues d'appuyer une thèse historique: les anthropologues ne sont pas des avocats et ne méritent pas d'être traités ainsi. Il n'y a plus de science auxiliaire.

Le livre de Bruno D'Andrea est un pas significatif sur la route tracée par Pierre Cintas, Antonia Ciasca et tant d'autres.

## PREFAZIONE

Il presente studio costituisce la tappa finale delle ricerche che ho effettuato nel corso dei miei studi presso l'Università « La Sapienza » di Roma<sup>1</sup> e l'Università « L'Orientale » di Napoli<sup>2</sup>. Un primo volume, esito diretto della mia tesi di dottorato, è stato dedicato ai tofet del Nord Africa e pubblicato nel 2014 nella « Collezione di studi fenici » dell'Istituto di studi sul Mediterraneo antico del CNR<sup>3</sup>. Questo secondo lavoro, elaborato nel 2015-2016 nel corso di due soggiorni di ricerca post-dottorale presso il Laboratoire d'excellence « Religions et sociétés dans le monde méditerranéen » (UMR 8167) di Parigi e il Laboratoire d'excellence « Archéologie et histoire de la Méditerranée et de l'Égypte anciennes » (UMR 5140) di Montpellier<sup>4</sup>, si propone di offrire una sintesi generale e un'analisi critica della documentazione disponibile (diretta e indiretta) relativa ai tofet, esaminando le diverse proposte interpretative che sono state elaborate e perfezionate nel corso del tempo e cercando di prospettare nuove strade e di introdurre nuovi elementi e nuove ipotesi.

Desidero ringraziare sentitamente Maria Giulia Amadasi Guzzo, Piero Bartoloni, Corinne Bonnet, Sara Giardino, Michel Gras e Adriano Orsingher per aver accettato di leggere il testo e per i preziosi commenti e suggerimenti che mi hanno offerto. È per me un grande onore

che Michel Gras abbia accettato di scrivere la prefazione di questo lavoro : *l'Univers phénicien*, di cui è autore insieme a Pierre Rouillard e Javier Teixidor (del quale proprio nel giorno in cui scrivo queste righe è stato annunciato il decesso), è stato il libro che mi ha iniziato agli studi fenici e ancora oggi costituisce un lavoro fondamentale nell'ambito dei nostri studi.

La pubblicazione di questo volume nella « Collection de l'École française de Rome » è altresì per me motivo di grande soddisfazione : ringrazio, in proposito, Catherine Virlouvet, direttrice dell'EFR, Stéphane Bourdin e Nicolas Laubry, direttori di studi della sezione « Antichità » dell'EFR. Quando ho proposto questo lavoro a Stéphane Bourdin non avrei mai immaginato che oggi, a distanza di due anni, mi sarei trovato a scrivere queste righe in veste di membro dell'École française de Rome sebbene, ci tengo a precisarlo, l'accettazione del volume sia anteriore alla nomina e il progetto proposto all'EFR sia incentrato su un tema diverso da quello trattato in questa sede.

Un ringraziamento a Lorenzo Nigro, che è stata una figura centrale per la mia formazione universitaria e che mi ha permesso di pubblicare in questa sede alcune foto degli scavi al tofet della Missione archeologica a Mozia. Altre foto presenti nel volume mi sono state gentilmente concesse da Piero Bartoloni (per

<sup>1</sup> « I tofet del mondo fenicio e punico : studi archeologici » (tesi di laurea triennale discussa nel 2005, relatore L. Nigro); « I tofet neopunici : evidenze archeologiche ed epigrafiche » (tesi di laurea magistrale discussa nel 2008, relatore L. Nigro, correlatore M. G. Amadasi Guzzo).

<sup>2</sup> « I tofet del Nord Africa dalla fase arcaica alla prima età romana (VIII-II sec. a.C.). Studi archeologici e culturali » (tesi di dottorato discussa nel 2012, relatore M. G. Amadasi Guzzo).

<sup>3</sup> D'Andrea 2014a.

<sup>4</sup> Queste ricerche hanno beneficiato del sostegno del LabEx ARCHIMEDE (Montpellier) in relazione al programma « Investissement d'Avenir » ANR-11-

LABX-0032-01 e del settimo programma quadro dell'Unione europea (FP7/2007-2013 – MSCA-COFUND) in virtù della sovvenzione n° 245743 (Programma di borse post-dottorali Braudel-IFER-FMSH), in collaborazione con il Labex RESMED (Parigi). Un sentito ringraziamento a Françoise Briquel-Chatonnet, direttrice dell'équipe « Mondes sémitiques » dell'UMR 8167 e referente del mio progetto post-dottorale presso il LabEx RESMED, Béatrice Caseau, direttrice del LabEx RESMED, David Lefèvre, direttore del LabEx ARCHIMEDE, e Armelle Gardeisen, referente del mio progetto post-dottorale presso il LabEx ARCHIMEDE.

i tofet di Mozia e di Tharros), Sara Muscuso (per un'urna del tofet di Sulcis), Massimo Botto e Nabil Kallala (per il tofet di *Althiburos*). Ringrazio, infine, Sergio Ribichini, che in qualità di direttore della «Collezione di studi fenici» ha mostrato interesse al mio primo lavoro sui tofet, poi pubblicato in quella sede, incitando, stimolando e sostenendo sempre le mie ricerche.

Questo lavoro è dedicato a Sara Giardino, ai miei genitori e agli altri miei compagni di viaggio : loro ci sono sempre.

Non posso concludere questi ringraziamenti senza esprimere tutta la mia gratitudine a Maria Giulia Amadasi Guzzo : grazie per tutto quello che mi ha insegnato e continua a insegnarmi, cara professoressa.

## INTRODUZIONE

«Loco è laggiù non tristo da martire,  
ma di tenebre solo, ove i lamenti  
non sonan come guai, ma son sospiri.  
Quivi sto io coi parvoli innocenti,  
dai denti morsi della morte, avante  
che fosser dell'umana colpa esenti».

Dante Alighieri, *Purgatorio* VII 28-33

Il titolo del volume e la citazione dal sapore cattolico non sono, ovviamente, indice di un presupposto ideologico-religioso ma derivano da una riflessione sulle tesi interpretative relative ai resti cremati dei bambini rinvenuti nelle urne dei santuari di tradizione fenicia e punica chiamati tofet. Tali tesi, che in effetti in alcuni casi lasciano intravedere presupposti di questo tipo, nei fatti restituiscono visioni opposte e contrastanti della concezione dell'infanzia, della mortalità infantile e del sacrificio presso le comunità che frequentavano questi santuari.

Nel senso figurato e «laico» del termine, il limbo è uno stato non ben definito, di assidua e ansiosa incertezza<sup>1</sup>: è una condizione nella quale vengono spesso a trovarsi gli studiosi che si occupano dei tofet quando si tratta di determinare l'uso, la funzione e il significato dei bambini cremati deposti in queste aree. Le migliaia di pagine dedicate all'argomento non sono servite ad arrivare a un'interpretazione condivisa, ma hanno spesso alimentato una contrapposizione fin troppo aspra e netta

fra posizioni antitetiche in relazione al tema del sacrificio e, soprattutto, dell'uccisione ritualizzata dei bambini. In realtà, come ci si propone di dimostrare in questa sede, l'esame complessivo della documentazione disponibile non permette attualmente di «uscire dal limbo», cioè di prendere una posizione definitiva sull'argomento, ma soltanto di fissare qualche punto fermo, escludere alcune opzioni e proporre delle ipotesi, procedendo «à petits pas»<sup>2</sup> verso la comprensione e l'interpretazione del fenomeno.

Nella tradizione cattolica il *limbus puerorum* è la condizione permanente dei bambini morti ancora non battezzati, che non hanno commesso alcun peccato personale ma non sono stati liberati dal peccato originale attraverso il battesimo<sup>3</sup>. Nella liminalità di questa condizione si ritrova un elemento in comune con il tema in esame: sia il tofet come spazio fisico (nella sua dislocazione e, spesso, nel tipo di terreno utilizzato<sup>4</sup>), che i bambini in esso deposti in relazione al loro *status* (si tratta

<sup>1</sup> <http://www.treccani.it/vocabolario/limbo/> (consultato il 20 luglio 2015).

<sup>2</sup> Bénichou-Safar 2010, p. 477.

<sup>3</sup> Il concetto di limbo è stato recentemente ridiscusso e in larga parte rifiutato dalla Chiesa. Il vocabolo è già stato

utilizzato in passato in relazione ai bambini del tofet da S. Ribichini (1987a, p. 157) e, con riferimento al trattamento funerario dei bambini nella Sardegna fenicia e punica, da P. Bartoloni (1990, p. 77).

<sup>4</sup> Ciasca 2002, p. 124-126; D'Andrea 2014a, p. 294-295.

perlopiù di infanti e *immaturi*) rinviano difatti a una dimensione liminale<sup>5</sup>.

Nel presente lavoro si utilizzerà il vocabolo bambino/infante senza una distinzione terminologica basata sulle diverse fasi (biologiche e sociali/culturali) dell'infanzia. I bambini dei tofet sono in genere compresi entro la «*petite enfance*»<sup>6</sup>, cioè entro i due/tre anni (vale a dire il periodo in cui avveniva lo svezzamento nelle fasi cronologiche considerate; va tuttavia notato che in un certo numero di casi si tratta di bambini allo stato fetale-perinatale)<sup>7</sup>.

Per quanto riguarda l'uso dei vocaboli fenicio e punico, oggetto di un dibattito che si è ulteriormente ampliato negli ultimi anni<sup>8</sup>, essi assumono nel presente lavoro una caratterizzazione geografica e cronologica indicando con il termine punico tutto ciò che concerne il Mediterraneo occidentale «fenicio» a partire dal V-IV sec. a.C., quando Cartagine assume indubbiamente un ruolo di primo piano in Sardegna, in Sicilia e nei territori del Nord Africa che ne costituiscono il circondario<sup>9</sup>; fenicio indicherà ciò che concerne la «*madrepatria*» fenicia e le fasi di VIII-VI sec. a.C. negli insediamenti fenici del Mediterraneo occidentale. Il termine tardo-punico sarà utilizzato fondamentalmente per indicare il II-I sec. a.C., quando Cartagine perde progressivamente i territori nord-africani posti sotto il proprio controllo fino alla sconfitta definitiva contro Roma, che nel 146 a.C. distrugge la

città e istituisce la *provincia Africa*<sup>10</sup>. Età romana, infine, servirà a indicare l'età imperiale, nel corso della quale la presenza romana in Nord Africa si è oramai stabilizzata.

Questo studio è suddiviso in due parti. Nella prima viene analizzata in maniera sistematica, ancorché sintetica, la documentazione disponibile. Il capitolo 1 è dedicato all'esame della documentazione diretta (archeologica ed epigrafica) proveniente dai tofet. Nel capitolo 2 tale documentazione è integrata e confrontata con quella relativa ai santuari di Saturno, la divinità che nell'Africa di età romana rimpiazza Baal Hammon, e con le informazioni fornite dagli autori antichi, sebbene il valore di fonti indirette spesso attribuito a queste ultime in relazione al fenomeno archeologico dei tofet<sup>11</sup> non sia in realtà accertabile nella quasi totalità dei casi. Gli ultimi due paragrafi del capitolo (§§ 2.4-2.5) propongono un inquadramento generale, focalizzato sul Mediterraneo antico, della teoria e della pratica del sacrificio, in particolar modo di quello umano, e del trattamento funerario riservato ai bambini.

Il dossier così costituito viene utilizzato, nella seconda parte del volume, per una revisione critica delle diverse tesi interpretative (capitolo 3) allo scopo di metterne in luce gli elementi problematici e i punti di forza e, laddove possibile, di introdurre elementi nuovi e fissare elementi acquisiti (capitolo 4). Il lavoro si conclude (capitolo 5) con una verifica

<sup>5</sup> Come proposto a suo tempo da A. van Genneep (1909, p. 229-230) in relazione alla morte in età immatura, che l'autore ritenne essere considerata universalmente una *malamorte* potenzialmente pericolosa per la società dei vivi. Si vedano, con posizioni in parte critiche verso quest'ultimo assunto ma non in relazione alla condizione liminale dei bambini: Di Nola 1995, p. 169-192; Baills-Talbi – Blanchard 2006; Baills-Talbi – Dasen 2008; Dasen 2010, p. 23-24; Nizzo 2011. Per un approfondimento del tema si rimanda al § 2.5.

<sup>6</sup> Dasen 2010, p. 19. Cf. Kamp 2001, p. 3-8; Baills-Talbi – Blanchard 2006, p. 162; Lewis 2011, p. 1-4; Garroway 2014, p. 16-20; Bérard 2017, p. 154-160 (quest'ultimo lavoro, molto interessante, è stato pubblicato e consultato in sede di revisione del presente testo).

<sup>7</sup> Bénichou-Safar 2005, p. 126, nota 15; Baills-Talbi – Blanchard 2006, p. 177-178; Bérard 2017, p. 159-160. Si

veda il § 1.3.

<sup>8</sup> Si vedano i diversi contributi editi recentemente in *Punic Mediterranean* 2014. Cf. Krings 1998, p. 364-369.

<sup>9</sup> Lancel 1992, p. 95-109; Bondi 2009; Melliti 2016, p. 65-92. La questione relativa a una politica espansionistica di Cartagine in Sardegna e Sicilia già nel corso del VI sec. a.C. resta aperta e dibattuta. Per un quadro generale si veda Krings 1998 (con approccio critico alla tesi di un «impero» cartaginese: p. 341-346).

<sup>10</sup> Tuttavia, il regno numida e quello mauro restano formalmente indipendenti, rispettivamente fino al 46 a.C. e al 40 d.C. Per la storia delle guerre puniche e del Nord Africa tra II sec. a.C. e I sec. d.C. cf. Lancel 1992, p. 379-446; Lassère 2015, p. 47-158; Melliti 2016, p. 229-456.

<sup>11</sup> Melchiorri 2010, p. 82; Xella 2010a, p. 262; Xella 2012, p. 3.

dei modelli interpretativi che si accordano meglio con la documentazione disponibile e con alcune considerazioni in merito da parte dell'autore.

Negli ultimi anni si constata un rinnovato interesse per i tofet, analizzati con un approccio multidisciplinare e in relazione a questioni e problematiche diverse<sup>12</sup>. Alcuni lavori di P. Xella, soprattutto un recente volume collettaneo curato dallo stesso autore<sup>13</sup>, hanno avuto il merito di riaprire il dibattito relativo all'interpretazione dei riti che coinvolgono i bambini, sebbene forse in maniera a volte eccessivamente polemica e con toni talora definitivi.

Il presente volume si propone l'obiettivo di «remettere l'église au milieu du village», dove la chiesa sta per la documentazione diretta proveniente dai tofet che resta la base di riferimento imprescindibile per affrontare l'esame di questi santuari. Esso vuole offrire a coloro che si occupano e si occuperanno del tema uno strumento di lavoro sintetico, equilibrato e facilmente consultabile che consenta di avere un quadro chiaro e completo in relazione ai tofet e alla questione dei bambini, cercando al tempo stesso di introdurre qualche elemento nuovo e di indicare e precisare i modelli interpretativi che meglio si adeguano all'intero quadro documentario.

<sup>12</sup> Si vedano ad esempio Campus 2010, 2013a e 2013b; Bonnet 2011; Quinn 2011 e 2013; D'Andrea – Giardino 2011 e 2013; Bernardini 2013; Garbati 2013; Garnand – Green – Stager 2013; Bartoloni 2014 e 2016; Melchiorri 2014; D'Andrea 2014a-c; Orsingher 2015; Bonnet 2016; D'Andrea 2018; Orsingher cds.

<sup>13</sup> *The Tophet in the Phoenician Mediterranean* (abbreviato *Tophet* 2013 in bibliografia), Verona 2013 (= 2014). Alcuni contributi citati nella nota precedente (esaminati nei §§ 3.5.1-3.5.2) fanno parte di questo lavoro, il quale contiene anche un saggio di P. Xella (2013) che costituisce, con poche varianti, la traduzione in inglese di Xella 2012.



PARTE PRIMA

I DATI



## CAPITOLO 1

### LA DOCUMENTAZIONE ARCHEOLOGICA ED EPIGRAFICA

#### 1.1. *Cronologia, localizzazione e caratteristiche archeologiche*

Con il vocabolo tofet si indicano delle aree a cielo aperto caratterizzate da un terreno destinato alla deposizione di urne cinerarie contenenti resti cremati di bambini e/o di animali, in genere caprini (*Ovis/Capra*), e all'erezione di stele (che in alcuni casi, soprattutto nelle fasi più antiche, possono tuttavia essere assenti)<sup>1</sup>. Le espressioni utilizzate in alcune iscrizioni rinvenute nei tofet attestano che questi luoghi erano concepiti come «spazi consacrati» ((ŠR) QDŠ), «casa» (BT/B'T) della divinità<sup>2</sup>. L'uso del termine santuario<sup>3</sup> appare pertanto giustificato, ferma restando la necessità di evitare un'accezione troppo rigida di questo vocabolo e di rifuggire da opposizioni che appartengono alla cultura moderna ma non necessariamente alla cultura oggetto di studio: l'antinomia fra santuari e necropoli, nello

specifico, ha avuto un ruolo importante nel dibattito sull'interpretazione dei tofet, generando spesso equivoci e contrapposizioni. In realtà, a prescindere dall'interpretazione proposta, il mondo funerario e quello religioso/rituale non sono incompatibili ma complementari: la necropoli è anche un luogo di rituali e questi ultimi non riguardano esclusivamente il mondo dei morti ma anche quello dei vivi. Al tempo stesso, la presenza di sepolture all'interno o in collegamento con un santuario è ampiamente testimoniata in contesti diversi nel tempo e nello spazio.

I riti testimoniati dalle iscrizioni incise sulle stele dei tofet sono di tipo votivo e sono dedicati alle divinità fenicio-cartaginesi Baal Hammon e, in minor misura (non in tutti i tofet), Tinnit (tav. I)<sup>4</sup>. Per la documentazione epigrafica sono disponibili diversi lavori che fanno il punto della situazione, grazie soprattutto al contributo di M. G. Amadasi Guzzo<sup>5</sup>,

<sup>1</sup> La bibliografia relativa a questi santuari è sterminata (cf. i lavori citati nell'introduzione generale e nel capitolo 3), per un elenco dettagliato si veda Melchiorri 2013a. Si troverà una sintesi equilibrata sui tofet e sulle problematiche interpretative che essi pongono in Bonnet 2014 (prima ed. 2010), p. 178-187.

<sup>2</sup> CIS 3778-3779 (Cartagine, IV-II sec. a.C.); D'Andrea 2014a, p. 90-91, S. 97 (Sousse, IV-II sec. a.C.); R. Charlier in Berthier – Charlier 1955, p. 27-28, n° 25 e 27 (II-I sec. a.C.). Cf. Ribichini 2002; C. Bonnet in *Saturnia tellus* 2008, p. 673-685; Amadasi Guzzo – Zamora 2013, p. 176; D'Andrea 2014a, p. 304.

<sup>3</sup> Per significati e usi del termine santuario, qui utilizzato nella sua accezione più ampia, si veda A. Vauchez in *Lieux sacrés* 2000, p. 1-7 (cf. gli altri contributi all'interno del volume, soprattutto il lavoro di A. Dubouordieu e J. Scheid, p. 59-80). Si vedano le considerazioni proposte da M. Gras nella prefazione al presente lavoro. In un importante saggio sul tofet, A. Ciasca affermava (2002, p. 126): «in effetti, il termine di santuario può e anzi deve essere applicato al tofet nella sua accezione più ampia e

comprensiva». Cf. Bernardini 2006, p. 60.

<sup>4</sup> Per lo studio delle due divinità cf. Xella 1991a; Moscati 1991, p. 155-166; Lipiński 1995, p. 199-214 e 251-263; D'Andrea 2014a, p. 24-27 e 313-319; Garbati 2013; Lipiński 2015, p. 63-94. In questo lavoro si è preferita la grafia Tinnit alla più classica Tanit in considerazione della vocalizzazione del nome della dea attestato in una dedica di Costantina in caratteri greci (che costituisce tuttavia la trascrizione di un testo in lingua punica: R. Charlier in Berthier – Charlier 1955, p. 167-168, n° 1-gr.) e della resa dello stesso nome (TNYT/TYNT) in alcune iscrizioni puniche e neopuniche provenienti da Costantina e Tirekbine (R. Charlier in Berthier – Charlier 1955, p. 26 e 70-71, n° 24 e 80; Bertrand – Szynger 1987, p. 31, n° 45; p. 50, n° 127-128; Jongeling 2008, p. 207, Constantine N34; p. 253-254, Tirekbine N1). Sulla natura e sulle caratteristiche di Tinnit come entità divina «a parte intera» o come essere divino collegato direttamente a Baal Hammon il dibattito è ancora aperto.

<sup>5</sup> Amadasi Guzzo 1986a; Amadasi Guzzo 2009; Amadasi Guzzo 2012; Amadasi Guzzo – Zamora 2013.

ma lo stesso non può dirsi per la documentazione archeologica<sup>6</sup>.

I tofet sono attestati a partire dall'VIII-VII sec. a.C. in alcuni siti fenici del Mediterraneo centrale (Nord Africa, Sardegna e Sicilia), probabilmente a Malta e solo ipoteticamente a Cipro (tab. 1; tav. II)<sup>7</sup>. Nel corso della fase punica, cioè a partire dal V-IV sec. a.C., alcuni santuari cessano probabilmente di essere utilizzati (Bitia e Rabat?), mentre altri vengono installati *ex novo* (Nora, Monte Sirai e, probabilmente, Cagliari)<sup>8</sup>. A partire dal III sec. a.C. e, soprattutto, nel corso della fase tardo-punica (II-I sec. a.C.) e romana (I-II sec. d.C.) il « modello-tofet » si afferma ampiamente in diversi siti punici o punicizzati<sup>9</sup> del Nord Africa<sup>10</sup>. I santuari di questa fase, esaminati recentemente da chi scrive<sup>11</sup>, conservano gli elementi caratterizzanti e discriminanti dei

tofet più antichi (divinità titolari, presenza del « campo » di urne e stele, specificità votiva dei riti) ma, al tempo stesso, mostrano delle peculiarità e delle specificità proprie ai singoli santuari<sup>12</sup>. Questo quadro generale potrà essere modificato in futuro da nuove ricerche archeologiche, che, soprattutto nel caso del Nord Africa e dei santuari di età tarda, sembrano poter offrire delle importanti novità<sup>13</sup>.

I tofet sono in genere localizzati in posizione periferica (talvolta vicino alle necropoli, ma ciò è insito nella collocazione periferica di entrambi) e prediligono terreni contraddistinti da irregolari emergenze rocciose e, soprattutto nel caso dei santuari di età tardo-punica e romana, aree topograficamente dominanti (tab. 2)<sup>14</sup>. In alcuni casi, sicuramente a Tharros e probabilmente a Cartagine, il tofet è installato sui resti di strutture più antiche<sup>15</sup>.

Si vedano anche Guarnieri 2004; Ruiz 2007, p. 625-790; Ruiz 2009.

<sup>6</sup> Ciò è dovuto principalmente all'assenza di scavi sistematici e alla mancata pubblicazione dei rapporti di scavo. In generale, comunque, la scarsa attenzione all'analisi della documentazione archeologica è una costante negli studi che si sono occupati del tema. Per un esame delle caratteristiche archeologiche dei tofet cf. Gras – Rouillard – Teixidor 1989, p. 183-185; Moscati 1991, p. 71-111; Ciasca 2002; Ruiz 2007, p. 299-360; Melchiorri 2010, p. 16-72; D'Andrea – Giardino 2013; D'Andrea 2014a, p. 20-23 e 291-307.

<sup>7</sup> Per il presunto tofet di Amatunte: Christou 1998; Agelarakis – Kanta – Stampolidis 1998; B. D'Andrea in D'Andrea – Giardino 2013, p. 5; cf. § 2.5, p. 50. Per il tofet di Rabat (del quale si conoscono soltanto due stele iscritte databili al VII sec. a.C. e circa 60 urne rinvenute nel corso del XIX secolo): Charlton 1861; B. D'Andrea in D'Andrea – Giardino 2011, p. 133, nota 7; B. D'Andrea in D'Andrea – Giardino 2013, p. 5; Vella 2013.

<sup>8</sup> B. D'Andrea in D'Andrea – Giardino 2013, p. 5-14. Cf. Vivinet 1891; Patroni 1904 (tofet di Nora); Puglisi 1942 (Cagliari); Barreca 1965 (Bitia); *Monte Sirai* 1964; Barreca – Bondi 1980; Bondi 1981; Bondi 1982; Bondi 1983; Bondi 1990 (Monte Sirai). La presenza di un tofet a Bitia è stata ipotizzata sulla base del rinvenimento di una decina di urne cinerarie databili fra la metà del VII e il VI sec. a.C., mentre per Cagliari si ha notizia della scoperta di una decina di urne databili al V-III sec. a.C. e di qualche stele votiva. Il tofet di Nora è probabilmente frequentato a partire dalla fine del VI sec. a.C.

<sup>9</sup> Il termine, ancorché impreciso e generico, è qui utilizzato per indicare quei siti libici/numidi del Nord Africa nei quali sono stati messi in luce tofet o, comunque, è at-

testato il culto di Baal Hammon e/o di Tinnit (si vedano le tav. II e XIX). Questi siti, pur avendo subito l'influenza culturale e materiale di Cartagine, non possono essere definiti punici e, in diversi casi, non sembrano essere mai stati sottoposti direttamente al controllo cartaginese: D'Andrea 2014a, p. 291-294.

<sup>10</sup> Potrebbe datare alla stessa fase anche il tofet di Lilibeo, la cui esistenza può essere ipotizzata sulla base di alcune stele votive « tipo tofet » databili al III-II sec. a.C. (Bisi 1967, p. 150-155), una delle quali caratterizzata da un'iscrizione votiva indirizzata a Baal Hammon (CIS 138); la localizzazione di questo santuario, nonostante alcune proposte in proposito (Caruso 2000), resta sconosciuta.

<sup>11</sup> D'Andrea 2014a.

<sup>12</sup> Seppur in minor misura, questa constatazione è valida anche per i tofet di età fenicia e punica, come osservato da A. Ciasca (2002, p. 139) e suggerito da diversi elementi (B. D'Andrea in D'Andrea – Giardino 2013, p. 8-12).

<sup>13</sup> Come testimoniano gli scavi tunisino-italiani al tofet di *Althiburos*. Questi scavi, tuttora in corso, sono condotti a partire dal 2007 dall'Institut national du patrimoine e dall'Istituto di studi sul Mediterraneo antico del CNR sotto la direzione di S. Ribichini (poi sostituito da M. Botto) e di N. Kallala: Kallala 2014; Kallala – Ribichini *et al.* 2014; Kallala – Ribichini 2016; Botto – Kallala – Ribichini 2017.

<sup>14</sup> Ciasca 2002, p. 124-126; D'Andrea 2014a, p. 23 e 294-295.

<sup>15</sup> D'Andrea 2014a, p. 41; Orsingher cds (l'autore cita in proposito anche alcune sepolture anteriori all'installazione del tofet messe in luce a Mozia e Sulcis, ma in questo caso le evidenze sono meno chiare). A Tharros il santuario è installato su un più antico villaggio nuragico (*Tharros* 1978, p. 81-96). Per Cartagine vedi il § 3.3, p. 62-63. Per lo studio del tofet di Tharros cf. *Tharros* 1975a;

Gran parte dello spazio consacrato<sup>16</sup> è occupata (o almeno sembra esserlo) dal «campo» di urne e (quando sono presenti) stele (tav. III-V)<sup>17</sup>: il campo tende in genere a svilupparsi in orizzontale e a sfruttare per la deposizione delle urne, laddove possibile, la caratterizzazione «rupestre» del luogo; in diversi casi, tuttavia, esso viene rialzato attraverso gettate di terra tese a ricoprire i depositi più antichi per avere a disposizione un'area da poter utilizzare *ex novo*. L'alto

numero e l'alta densità di depositi (urna/e e/o stele), che talvolta si sovrappongono e si tagliano a vicenda, dovevano determinare un aspetto abbastanza caotico di questi campi. In alcuni casi, nel corso della fase punica (nei santuari di Cartagine e Sousse) e soprattutto di quella tardo-punica e romana (ad esempio nei santuari di *Althiburos* e Hr. el-Hami), la messa in opera di corridoi e allineamenti di stele consentiva una migliore organizzazione dello spazio (tab. 2)<sup>18</sup>.

Tab. 1 – Principali caratteristiche dei tofet dall'età fenicia all'età romana (VIII sec. a.C.-II sec. d.C.). Tabella elaborata dall'autore.

Tofet	Cronologia	Urne	Cippi/Stele	Stele iscritte
Cartagine	Prima metà VIII-II sec. a.C.	Diverse migliaia	Oltre 10000 (VII/VI-II sec. a.C.)	Oltre 6000
Mozia	Terzo quarto VIII-fine IV / inizio III sec. a.C.	Circa 800 (molte altre <i>in situ</i> )	Circa 1200 (VI-primo quarto V sec. a.C.)	40
Sulcis	Secondo/terzo quarto VIII-II/I sec. a.C.	Oltre 2000	Oltre 1600 (VII/VI-III/I sec. a.C.)	Almeno 6
Sousse	Terzo quarto VII sec. a.C.-fine I / inizio II sec. d.C.	Non precisabile	Oltre 400 (V sec. a.C.-fine I/inizio II sec. d.C.)	Circa 25
Tharros	Primo quarto VII-terzo quarto II sec. a.C.	Oltre 3000	Oltre 300 (VI-fine IV sec. a.C.)	Almeno 3
Nora	Fine VI / inizio V-III sec. a.C.	220	157 (stessa cronologia del tofet?)	Almeno 6
Monte Sirai	IV-prima metà II sec. a.C.	Ca. 300	Oltre 100 (stessa cronologia del tofet?)	
Hr. el-Hami	Metà III sec. a.C.-II sec. d.C.	Oltre 300	52 (stessa cronologia del tofet?)	3
Dougga	Seconda metà III sec. a.C.-I sec. d.C.	Circa 600?	Circa 500 (stessa cronologia del tofet?)	22
<i>Althiburos</i>	III/II sec. a.C.-II sec. d.C.	Non precisabile	Diverse decine (stessa cronologia del tofet?)	Oltre 15

(segue)

*Tharros* 1975b; *Tharros* 1976; *Tharros* 1978; *Tharros* 1980 (bibliografia completa in Melchiorri 2013a). Per il tofet di Cartagine vedi, da ultimi, Bénichou-Safar 2004a; D'Andrea 2014a, p. 36-69; Stager 2014. Per il tofet di Sulcis cf. Bartoloni 1988; Bernardini 2005; Melchiorri 2010. Si rimanda al capitolo 3 per una storia delle ricerche e degli scavi in questi santuari.

<sup>16</sup> Per l'espressione «spazio consacrato» si vedano le interessanti considerazioni proposte da X. Raventós,

S. Ribichini e S. Verger in *Saturnia tellus* 2008, p. 15-16. Cf. Melchiorri 2010, p. 87-90.

<sup>17</sup> Ciasca 2002, p. 128-129 e 134-137; D'Andrea 2014a, p. 295.

<sup>18</sup> D'Andrea 2014a, p. 294-295. Per *Althiburos*: Kallala 2014; Kallala – Ribichini *et al.* 2014; Kallala – Ribichini 2016; Botto – Kallala – Ribichini 2017. Per lo studio del tofet di Sousse: Cintas 1947; D'Andrea 2014a, p. 73-96. Per Hr. el-Hami: Ferjaoui 2007; D'Andrea 2014a, p. 238-249.

Tofet	Cronologia	Urne	Cippi/Stele	Stele iscritte
El Kénissia	III sec. a.C.- I sec. d.C.	Circa 300	Circa 200 (stessa cronologia del tofet?)	Circa 10
<i>Thinissut</i>	III sec. a.C.- I sec. d.C.	Non precisabile	Almeno 35 (stessa cronologia del tofet?)	Almeno 3/4
<i>Sabratha</i>	Metà III sec. a.C.- I sec. d.C.	Diverse centinaia	315 (stessa cronologia del tofet?)	Circa 10
Costantina	Metà III sec. a.C.- prima metà I sec. d.C.	Non rinvenute	Oltre 900 (stessa cronologia del tofet?)	Circa 450
Hr. Ghayadha	III sec. a.C.- II/III sec. d.C.	Non precisabile	Circa 70 (stessa cronologia del tofet?)	Circa 22
Bethioua	Metà III sec. a.C.- I sec. d.C. (?)	Non precisabile (circa 100?)	Almeno 27 (stessa cronologia del tofet?)	14
Illes	II/I sec. a.C.- II sec. d.C.	Non precisabile	Circa 50 (stessa cronologia del tofet?)	3
<i>Thuburnica</i>	II sec. a.C.- I sec. d.C.	Non precisabile	Ca. 150 (stessa cronologia del tofet?)	Circa 10
Ziān	II-I sec. a.C. (?)	Non precisabile	Circa 150 (stessa cronologia del tofet?)	?
<i>Tipasa</i>	I sec. a.C.- metà II sec. d.C. (?)	Non precisabile	Diverse decine (stessa cronologia del tofet?)	?
<i>Volubilis</i>	I sec. a.C.-I sec. d.C.	Non precisabile (almeno 40)	Circa 900 (stessa cronologia del tofet?)	Almeno 2

Tab. 2 – Principali caratteristiche dei tofet dall'età fenicia all'età romana  
(per la cronologia dei singoli santuari si veda la tab. 1). Tabella elaborata dall'autore.

Tofet	Posizione	Urna/e – stele associate	Recinto	Strutture e installazioni «di servizio» e/o a uso cultuale
Cartagine	Posizione periferica, bassa e sabbiosa; presso la costa	X	X (?)	«Cappella Cintas»; <i>favissa</i> ; corridoi; pozzi; accumuli di ceneri e carboni
Mozia	Posizione periferica (presso necropoli) e bassa (ma leggermente rilevata); presso la costa	X	X	«Sacello» A; «terrazza cultuale» A-B; «struttura» M4-M5; pozzi; accumuli di ceneri e carboni
Sulcis	Posiz. periferica (presso necropoli), elevata e rocciosa; presso la costa	?		«Recinti»; cisterna (età tardo-punica); area di cremazione?
Sousse	Posizione periferica e bassa; presso la costa	X		<i>Favissa</i> /deposito sacro; corridoi; accumuli di ceneri e carboni
Tharros	Posizione periferica, leggermente elevata e rocciosa	?	X (?)	Piccole «cappelle» (smantellate); altari/ edicole messi in opera con stele riutilizza- te; pozzo?
Nora	Posiz. periferica (presso necropoli), bassa e sabbiosa; presso la costa	?		Piccolo sacello? Area di cremazione?
Monte Sirai	Posizione periferica, elevata e rocciosa	?	X (?)	«Sacello» (con area di cremazione?)

(segue)

Tofet	Posizione	Urna/e – stele associate	Recinto	Strutture e installazioni « di servizio » e/o a uso cultuale
Hr. el-Hami	Posizione periferica, leggermente elevata e rocciosa	X		<i>Favissa</i> /deposito sacro; corridoi; fossa riempita di ossa
Dougga	Posizione periferica e leggermente elevata	X		<i>Favissae</i>
<i>Althiburos</i>	Posizione periferica, leggermente elevata e rocciosa	X	?	Installazioni cultuali (altari?); corridoi
El Kénissia	Posizione periferica (?)	X (?)	X	Installazione betilica; <i>favissa</i> /deposito sacro; area per il sacrificio degli animali?
<i>Thinissut</i>	Posizione extraurbana ed elevata		X	Vani/celle/piccole edicole; <i>favissa</i> /deposito sacro
<i>Sabratha</i>	Posizione periferica, bassa e sabbiosa	X		Corridoi
Costantina	Posizione periferica ed elevata			Piccolo tempio; <i>favissa</i> ; installazione betilica? Bacino?
Hr. Ghayadha	Posizione periferica (presso necropoli) ed elevata	X (?)	X (?)	Piccolo sacello? Cisterna e bacino?
Bethioua	Posizione periferica, bassa e sabbiosa; presso la costa	?		
Illes	Posizione periferica ed elevata	?		Corridoi
<i>Thuburnica</i>	Posizione periferica ed elevata	X		<i>Favissa</i> /deposito sacro; corridoi?
<i>Tipasa</i>	Posiz. periferica (presso necropoli) e leggerm. elevata; presso la costa	X (?)		Corridoi; accumuli di ceneri e carboni?
<i>Volubilis</i>	Posizione periferica e leggermente elevata	?	X (?)	<i>Favissae</i> ; installazioni cultuali? Bacino?

Il tofet poteva inoltre essere delimitato da un recinto, che talvolta (come a Mozia; tav. III) coincide almeno in parte con le mura urliche (tab. 2)<sup>19</sup>. Spesso apprestamenti « di servizio » e/o « ad uso cultuale » di diverso impegno costruttivo quali altari, edicole, installazioni betiliche, pozzi e sacelli trovavano posto all'interno del santuario, soprattutto nel corso della fase punica (tav. III)<sup>20</sup>. Relativamente ai

sacelli (tav. VI), gli esempi più interessanti sono quelli di Mozia (« sacello A », seconda metà VI/V sec.-397/6 a.C.)<sup>21</sup>, Monte Sirai (seconda metà III-II sec. a.C.)<sup>22</sup> e Costantina (III-I sec. a.C.)<sup>23</sup>, dove però il campo di urne non è stato finora identificato. A partire dal I sec. d.C. alcuni tofet nord-africani come quelli di El Kénissia e *Thinissut* sono caratterizzati da importanti interventi edilizi che li trasfor-

<sup>19</sup> Ciasca 2002, p. 127-128; D'Andrea 2014a, p. 294-295. Per Mozia: Nigro 2013. Per lo studio di questo santuario cf. Whitaker 1921, p. 257-260; *Mozia* 1964; *Mozia* 1966; *Mozia* 1967; *Mozia* 1968; *Mozia* 1969; *Mozia* 1970; *Mozia* 1972; *Mozia* 1973; *Mozia* 1978; Ciasca 1992; Ciasca 2002; Nigro 2004; Bernardini 2006; Orsingher 2013; D'Andrea 2014c. Nel tofet di Monte Sirai il campo di urne e stele fu delimitato da una recinzione costituita da « muretti assai modesti » nel corso della vita della strato A (metà III-II sec. a.C.): Bondi 1990, p. 26.

<sup>20</sup> Ciasca 2002, p. 127-134; Ribichini 2002; D'Andrea 2014a, p. 295-296 e 306-307. Un vano apparentemente pertinente al tofet e utilizzato ipoteticamente come sacello è stato messo in luce nel tofet di Nora: Vivanet 1891 (si veda in proposito la tav. XXVI).

<sup>21</sup> Ciasca 1992, p. 126-129; Ciasca 2002, p. 130-131; Nigro 2004, p. 41-42.

<sup>22</sup> *Monte Sirai* 1964, p. 30-31; Bondi 1990; Ciasca 2002, p. 133-134; Ribichini 2002, p. 426.

<sup>23</sup> A. Berthier in Berthier – Charlier 1955, p. 221-230;

mano in veri e propri templi sul modello dei contemporanei santuari di Saturno (tav. VII)<sup>24</sup>. Al tempo stesso, tuttavia, essi perdono alcuni degli elementi caratterizzanti dei tofet fenici e punici, primo fra tutti la centralità e talvolta la stessa presenza del campo di urne.

In nessun santuario sono state messe in luce con certezza delle aree di cremazione ad uso comune/collettivo<sup>25</sup>, ma in diversi casi sono segnalati accumuli di ceneri e carboni che potrebbero essere interpretati come resti di *ustrina*<sup>26</sup>. In alcuni tofet di età tardo-punica e romana sono stati messi in luce degli scarichi di ossa non calcinate o semicalciate di caprini (*Ovis/Capra*) e bovini miste a frammenti ceramici e ad altri materiali utilizzati nel corso dei rituali (tav. III e VII)<sup>27</sup>. Lo scarico del tofet di El Kénissia era collocato fuori dal recinto del campo di urne e stele e accanto a un'area utilizzata verosimilmente per l'abbattimento e la macellazione degli animali<sup>28</sup>.

### 1.2. Tipologia e configurazione dei depositi

Per quanto centrale, il tema della tipologia e della configurazione dei depositi<sup>29</sup> dei tofet non è mai stato trattato in maniera analitica. Questi de-

positi sono in genere costituiti da una o più urne cinerarie (tav. VIII) contenenti resti cremati di bambini e/o di animali e, in rari casi (soprattutto nelle fasi più antiche), alcuni oggetti come amuleti, gioielli, monete<sup>30</sup>, reperti ceramici talvolta frammentari o miniaturistici, etc. (tav. IX-X)<sup>31</sup>. Questi oggetti sono in genere interpretati come reperti di «corredo» associati ai bambini deposti nelle urne (oggetti personali, oggetti d'accompagnamento e/o offerte)<sup>32</sup>; in effetti, alcuni di essi (come gli amuleti) appaiono evidentemente connessi all'individuo cremato<sup>33</sup>. In alcune urne cartaginesi e moziesi sembra che reperti dello stesso tipo siano stati rinvenuti all'interno di vasi contenenti esclusivamente resti animali<sup>34</sup>.

Le urne (tav. XI) possono essere coperte in vario modo (con coperchi, altre forme ceramiche come bruciaprofumi, coppette, lucerne e piatti, lastre di pietra, etc.; tav. XII)<sup>35</sup>, « associate » a un cippo, una stele oppure un semplice blocco di pietra (più o meno lavorato) infisso nel terreno e, raramente, accompagnate da piccoli oggetti di piombo, vasetti miniaturistici, etc.<sup>36</sup>. A Cartagine in alcuni casi i resti cinerari non erano deposti nell'urna ma, probabilmente, erano originariamente conte-

D'Andrea 2014a, p. 272-273. Per lo studio di questo santuario, oltre ai due lavori precedenti, cf. Reboud 1878; Bertrand - Szyner 1987.

<sup>24</sup> Per questi due tofet, entrambi esaminati anche in D'Andrea 2014a: Carton 1906 (El Kénissia); Merlin 1910 (*Thinissut*). Abbreviazioni utilizzate nella tav. VII: D. = deposito; L. = locus, pavimento, battuto, soglia, porta, in senso più esteso ambiente; M. = muro, struttura, basamento, fondazione; P. = pozzo, cisterna, piscina, canaletta.

<sup>25</sup> Le ipotesi proposte per Nora (Vivanet 1891, p. 301-302; si veda la tav. XXVI), Monte Sirai (Ciasca 2002, p. 134; accumuli di ceneri e carboni sono stati messi in luce nei pressi dell'altare del sacello, si veda la tav. VI) e Sulcis (Melchiorri 2010, p. 120) sono estremamente fragili.

<sup>26</sup> Oltre ai lavori citati alla nota precedente, cf. Ciasca 1992, p. 119; Ciasca 2002, p. 131; D'Andrea 2014a, p. 296.

<sup>27</sup> D'Andrea 2014a, p. 296; D'Andrea 2018. Questi rinvenimenti appaiono associati alla pratica del sacrificio animale condiviso (una parte della carne dell'animale è consumata dai dedicanti/sacerdoti: § 1.3, p. 21-22). Possono essere interpretati allo stesso modo i resti di animali attribuibili soprattutto a caprini rinvenuti in alcuni depositi del tofet di *Althiburos*: si veda, alla p. seguente, la nota 38.

<sup>28</sup> Carton 1906, p. 26-29. Cf. D'Andrea 2014a, p. 97-108.

<sup>29</sup> Nel presente lavoro questo termine viene utilizzato per indicare un deposito simultaneo, unitario e volontario

di reperti (nel caso dei tofet si tratta principalmente di urne e/o stele).

<sup>30</sup> Le monete sono utilizzate soltanto a partire dalla fase punica e, soprattutto, in età tardo-punica e romana.

<sup>31</sup> Lantier - Poinssot 1923, p. 57-59; *Tharros* 1975b, p. 219; *Tharros* 1978, p. 68; Ciasca 1992, p. 141-143; Bénichou-Safar 2004a, p. 53-58, 77, 93-96 e 108, pl. XXXIII-XXXV; Bernardini 2005, p. 1061-1062; Ruiz 2007, p. 383-388; Melchiorri 2010, p. 273-292; Bénichou-Safar 2012a, p. 265-267; D'Andrea 2014a, p. 305; Stager 2014, p. 12, fig. 20-21.

<sup>32</sup> In relazione a questo tipo di oggetti è interessante un contributo di R.-M. Bérard (Bérard 2014) sugli oggetti rinvenuti nelle necropoli di *Megara Hyblaea* (si vedano anche gli altri contributi all'interno del volume, dedicato interamente agli oggetti associati alla tomba nel mondo greco). Cf. Bérard 2017, p. 198-252.

<sup>33</sup> Delle 450 urne rinvenute negli scavi statunitensi al tofet di Cartagine, 122 contenevano circa 1500 « amulettes et perles ainsi que quelques petits objets votifs (?) » (Beer 2013, p. 103).

<sup>34</sup> Ciasca 1992, p. 142, nota 107; Stager 1992, p. 74.

<sup>35</sup> Cf. Ciasca 1992, p. 119-137; Bénichou-Safar 2004a, p. 46-47, 74-75, 91-92 e 107; Melchiorri 2010, p. 314-325; D'Andrea 2014a, p. 298; Schwartz 2016, p. 114-116.

<sup>36</sup> Si veda la bibliografia citata alla nota 31. In relazione

nuti in recipienti di legno o di altri materiali deperibili<sup>37</sup>. Nei tofet di età tarda è segnalata a più riprese la scoperta di *mensae* in associazione con urne e/o stele<sup>38</sup>.

Una prima constatazione fondamentale consiste nel fatto che i bambini deposti nei tofet sono sistematicamente cremati<sup>39</sup>. A questo proposito appare necessario da una parte analizzare i costumi funerari contemporanei, soprattutto in relazione ai bambini<sup>40</sup>, dall'altra esaminare e approfondire gli usi e i significati della cremazione nella cultura fenicia e, più in generale, in quella levantina e mediterranea<sup>41</sup>.

La verifica dell'esistenza di un legame stratigrafico fra urna/e e stele è il più delle volte compromessa dalla dislocazione delle stele dalla loro posizione originaria. Queste ultime, rimosse periodicamente dal « campo », erano ammassate in maniera più o meno ordinata in alcuni punti del santuario (tav. III)<sup>42</sup>, deposte intenzionalmente in stipi votive<sup>43</sup> oppure riutilizzate come mate-

riale da costruzione<sup>44</sup>. Più raro, ma comunque attestato<sup>45</sup>, è il fenomeno della rimozione delle urne. Uno scavo attento e microstratigrafico potrebbe in parte ovviare a questa situazione, ma ciò fa parte delle prospettive delle ricerche future<sup>46</sup>.

La/e urna/e era/erano ospitata/e in anfratti e cavità naturali, talvolta regolarizzati con l'aiuto di pietre, in una fossa, in una nicchia delimitata e protetta da pietre<sup>47</sup> oppure, come sembra testimoniato a Cartagine, era/erano « tumulata/e » con terra e/o pietre (tav. III-V e VIII)<sup>48</sup>. Le urne potevano essere dunque deposte direttamente sul livello di frequentazione o, più comunemente, interrato più o meno in profondità; le stele, invece, per la loro stessa funzione (segnacolo, « memoriale » e, comunque, mezzo di comunicazione pubblica) dovevano risultare visibili ed erano infisse a una profondità variabile a seconda delle dimensioni e della forma del monumento.

al tofet di Cartagine, P. Cintas (1970, p. 320) afferma che « lorsqu'exceptionnellement on a découvert auprès d'une urne un objet qui visiblement avait été enterré en même temps qu'elle, on n'en a jamais trouvé qu'un ».

<sup>37</sup> Cintas 1970, p. 389, nota 452; Bénichou-Safar 2014a, p. 40. Cf. D'Andrea 2014a, p. 297.

<sup>38</sup> D'Andrea 2014a, p. 297 e 306. Cf. Carton 1897, p. 398-399 (tofet di Dougga); Baklouti *et al.* 2010, p. 160 (Hr. Ghayadha); Kallala – Ribichini *et al.* 2014, p. 94; Kallala – Ribichini 2016, p. 48 (*Althiburos*; le *mensae* coprivano la nicchia che ospitava l'urna e su di esse erano depositati resti di animali attribuibili soprattutto a caprini).

<sup>39</sup> Le deposizioni in urna si configurano come deposizioni secondarie a cremazione, in relazione alle quali si veda Duday 2006, p. 140-141 e 215-224.

<sup>40</sup> Si veda a questo proposito il § 2.5.

<sup>41</sup> La cremazione, mediamente più « impegnativa » dell'inumazione sia in termini economici che in termini di tempo, permette una più rapida distruzione/trasformazione del corpo e, di conseguenza, consentirebbe una transizione più veloce al mondo dei morti; essa è collegata, secondo diversi studiosi, al concetto di purificazione e rigenerazione, talvolta a quello di divinizzazione, eroizzazione o risurrezione: cf. Buttitta 2005; Pomadère 2005, p. 157-160; Aubet 2013, p. 78-80; Polcaro 2014, p. 137-138 e 143-145. In relazione all'ambito fenicio, M. E. Aubet (2013, p. 78-79) afferma che la cremazione è associata all'idea di immortalità ed è utilizzata per purificare ed eroizzare il defunto. Per l'uso della cremazione come rito funerario si veda il § 2.5.

<sup>42</sup> Si veda ad esempio Ciasca 1992, p. 125 e 130-131.

<sup>43</sup> Ad esempio D'Andrea 2014a, p. 67 e 91.

<sup>44</sup> Nel tofet di Mozia esse erano state riutilizzate per l'erezione del muro di sostruzione T2 (tav. IV): Ciasca 1992, p. 130-131; D'Andrea 2014a, p. 67-68.

<sup>45</sup> Un esempio è quello degli accumuli di urne del tofet di Tharros (tav. V), anche se resta aperta la questione della cronologia di questi interventi di spostamento: cf. Tharros 1975a, p. 107, fig. 2; Tharros 1975b, tav. XXVII; Tharros 1978, p. 67-68, tav. XI-XII; Acquaro 1989, p. 12; D'Andrea 2014a, p. 292. Il « rispetto » spesso chiamato in causa in relazione alla mancata rimozione delle urne è in parte contraddetto dal fatto che in diverse occasioni questi vasi si sovrappongono e si tagliano a vicenda (cf. Bondi 1982, p. 279, tav. LXII, b; Bondi 1983, p. 195 e 197, tav. XXXII, a; XXXIV, b; XXXV; Bernardini 2005, p. 1060; D'Andrea 2014a, p. 47).

<sup>46</sup> D'Andrea 2014a, p. 296.

<sup>47</sup> Cf. Monte Sirai 1964, p. 21; Cintas 1970, p. 316-323, pl. VIII, fig. 22, pl. IX, fig. 24-25 e pl. XV; Barreca – Bondi 1980, p. 144, tav. XLIII; Bondi 1982, p. 275-276; Bondi 1983, p. 195 e 197-198; Stager – Wolff 1984, p. 35-36; Picard (C.) 1990, p. 83; Ciasca 1992, p. 119-125 (cf. Mozia 1972, tav. XLV, 2; Mozia 1978, p. 132); Bénichou-Safar 2004a, p. 37-40, 70, 86-87 e 104; Bernardini 2005, p. 1059-1061; Stager 2014, p. 5-6; D'Andrea 2014a, p. 296-297; Kallala – Ribichini *et al.* 2014, p. 94; Kallala – Ribichini 2016, p. 46, fig. 3; Botto – Kallala – Ribichini 2017, p. 5-17, fig. 16-20.

<sup>48</sup> Harden 1927, p. 297-298; Picard (C.) 1990, p. 83; Bénichou-Safar 2004a, p. 39-40, pl. XXVII e XXIX; D'Andrea 2014a, p. 39 e 46. L'esistenza di tumuli è negata da L. E. Stager (2014, p. 5-6).

Le informazioni relative alla tipologia e alla configurazione dei depositi sono scarse e spesso imprecise anche a causa dell'alta concentrazione e della densità delle urne. Ciò rende difficile distinguere i singoli atti deposizionali<sup>49</sup>; talvolta, come a Mozia (tav. V)<sup>50</sup>, sono stati riconosciuti dei gruppi di urne ma non è possibile precisare se questi vasi fossero stati depositi contemporaneamente. Laddove siano disponibili informazioni più precise (tav. VIII), sembra che la maggior parte dei depositi fosse costituita da una sola urna sia nei tofet fenici e punicisti<sup>51</sup> sia in quelli di età tardo-punica e romana<sup>52</sup>. In tutte le epoche, comunque, sono segnalati anche depositi composti da un numero maggiore di urne, in genere due o tre (tav. IV e VIII)<sup>53</sup>. A Cartagine i depositi di questo tipo sembrano aumentare percentualmente con il passare del tempo<sup>54</sup>, anche se in proposito va detto che spesso le informazioni fornite dagli scavatori non risultano supportate da una documentazione che permetta una verifica oggettiva del dato.

Il rinvenimento di depositi composti da

una stele e una o (sporadicamente) due urne è esplicitamente segnalato (ma anche in questi casi il più delle volte il dato non risulta verificabile) per i tofet di Cartagine<sup>55</sup>, Mozia<sup>56</sup> e Sousse (tav. IV e VIII)<sup>57</sup>, mentre i riferimenti a depositi di questo tipo risultano dubbi e sporadici per i santuari di Monte Sirai, Nora e Tharros (tab. 2)<sup>58</sup>. L'esistenza di un legame diretto fra la stele e una o più urne risulta facilmente riconoscibile e più sistematica nei tofet di età tarda grazie alla presenza di veri e propri allineamenti di stele con urna/e alla base (tav. III, V e VIII), i quali rendono spesso rintracciabile l'originario rapporto stratigrafico anche quando la stele risulta asportata<sup>59</sup>. A Cartagine, stando ai dati pubblicati, sono stati messi in luce diversi depositi nei quali una sola stele era associata a un certo numero di urne, anche a diverse decine<sup>60</sup>. Rinvenimenti dello stesso tipo sono segnalati anche per i tofet di Nora<sup>61</sup> e Sousse<sup>62</sup> e per diversi tofet di età tarda<sup>63</sup>. P. Bartoloni osserva che nei non rari casi in cui le urne si sovrappongono e si tagliano a vicenda l'esistenza originaria di

<sup>49</sup> Vivonet 1891, p. 300; Bondi 1983, p. 197; Ciasca 1992, p. 121; D'Andrea 2014a, p. 47; p. 51, nota 196; p. 59, nota 323; p. 243.

<sup>50</sup> Si vedano anche le tav. XXX e XXXII. Cf. *Mozia* 1964, p. 52, tav. XXXVIII; *Mozia* 1966, tav. XXXIX e XLV; *Mozia* 1968, tav. XVII; *Mozia* 1970, tav. XLIV.

<sup>51</sup> Per Cartagine e Sousse si vedano Cintas 1970, p. 322, pl. IX, fig. 24-25; Bénichou-Safar 2004a, p. 40; D'Andrea 2014a, p. 296-297. Per Sulcis: Melchiorri 2010, p. 330-338. A Mozia (ad esempio Whitaker 1921, p. 257; *Mozia* 1964, tav. XXXV-XXXVI; *Mozia* 1967, tav. VIII-IX, XVII, XX; *Mozia* 1968, tav. XV-XVII, XXIII, 1; *Mozia* 1969, fig. 8, tav. XL, 1; *Mozia* 1973, tav. XLII, 1; *Mozia* 1978, tav. LXXI), Monte Sirai (ad esempio Barreca - Bondi 1980, p. 144; Bondi 1981, p. 220, tav. XXVII) e Tharros (ad esempio *Tharros* 1975a, tav. XXIX, 1-2; *Tharros* 1976, tav. XLII, 2 e XLVII, 2; *Tharros* 1978, tav. X, 1; *Tharros* 1980, tav. XXV) il dato non è esplicito ma si ricava dallo studio delle pubblicazioni e dall'esame delle piante e delle foto di scavo.

<sup>52</sup> D'Andrea 2014a, p. 297, nota 79; Kallala - Ribichini *et al.* 2014, p. 94.

<sup>53</sup> Cf. Icard - Vassel 1922, p. 214; Lantier - Poinssot 1923, p. 39-40; Stager - Wolff 1984, p. 35-36; Bénichou-Safar 2004a, p. 40 e 88; Melchiorri 2010, p. 337-338; D'Andrea 2014a, p. 297, note 77-79.

<sup>54</sup> Cf. Cintas 1970, p. 322, pl. IX, fig. 26; Bénichou-

Safar 2004a, p. 86 e 88; D'Andrea 2014a, p. 51, nota 197; p. 59, nota 323.

<sup>55</sup> Icard - Vassel 1922, p. 213; Harden 1927; Cintas 1970, p. 321, pl. XV, fig. 59; p. 323, pl. XX, fig. 105; Stager 1982, p. 160; Stager - Wolff 1984, p. 35-36; Bénichou-Safar 2004a, p. 36-37, 68, 100-101 e 105, pl. XX, b; D'Andrea 2014a, p. 47; Stager 2014, p. 5-6, 10 e 12, fig. 8-10.

<sup>56</sup> *Mozia* 1964, p. 52, tav. XXXVI; *Mozia* 1967, p. 17; *Mozia* 1970, p. 75, fig. 6-7, tav. XL; *Mozia* 1972, p. 91-92; *Mozia* 1973, tav. LX-LXI; *Mozia* 1978, p. 128, tav. LXXII, 4; Ciasca 1992, p. 124; Bernardini 2006, p. 60.

<sup>57</sup> Si veda la tav. XXVIII. Cf. Cintas 1947, p. 13-26; D'Andrea 2014a, p. 80 e 83.

<sup>58</sup> Vivonet 1891, p. 300; *Monte Sirai* 1964, p. 21; *Tharros* 1975a, p. 107; *Tharros* 1975b, p. 214. Per il tofet di Nora si veda la tav. XXVI.

<sup>59</sup> D'Andrea 2014a, p. 297. Cf., per *Althiburos*, Kallala - Ribichini *et al.* 2014, p. 94; Botto - Kallala - Ribichini 2017, p. 5-9, fig. 7.

<sup>60</sup> Harden 1927, p. 301; Picard (C.) 1990, p. 78; Bénichou-Safar 2004a, p. 70, 81, 86, 88, 96 e 105; D'Andrea 2014a, p. 47, nota 130; p. 51, nota 197.

<sup>61</sup> Vivonet 1891, p. 300.

<sup>62</sup> Cintas 1947, p. 26 e 78-79. Cf. D'Andrea 2014a, p. 83 (fase 4) e 91 (fase 6).

<sup>63</sup> Dougga, Hr. el-Hami, *Sabratha*, etc.: D'Andrea 2014a, p. 297, nota 80.

stele associate ai singoli depositi appare da escludere<sup>64</sup>.

I depositi del tofet non sono diversi da quelli delle necropoli caratterizzate da deposizioni secondarie a cremazione e ciò vale anche per i depositi composti da più urne e, magari, collegati a una sola stele<sup>65</sup>. La differenza sostanziale rispetto alle necropoli è data piuttosto, come si vedrà nel corso dei prossimi paragrafi, dalla presenza di urne con soli resti animali e dalla caratterizzazione votiva delle stele iscritte.

L'associazione fra urna/e e stele indica sistematicamente una contemporaneità dei due atti deposizionali oppure è possibile immaginare che la stele fosse associata all'urna solo in un secondo momento<sup>66</sup>? Alcuni tipi di depositi attestati a Cartagine e in qualche tofet di età tarda testimoniano per la loro stessa configurazione una contemporaneità fra l'erezione della stele e la deposizione di una o (occasionalmente) due urne<sup>67</sup>. L'erezione di una stele senza alcuna associazione con l'urna è molto difficile da rintracciare a causa dei fenomeni di rimozione/dislocamento dei monumenti lapidei dei quali si è detto<sup>68</sup>. Questo tipo di deposito è segnalato raramente<sup>69</sup> e, anche quando ciò accade, resta qualche dubbio sul fatto che la stele fosse effettivamente in giacitura primaria<sup>70</sup>.

In alcuni tofet di età romana le urne sono assenti e le stele sono deposte autonomamente o in associazione a uno o più unguentari<sup>71</sup>. Ciò sarebbe accertato, secondo le informazioni fornite da P. Cintas<sup>72</sup>, nel corso dell'ultima fase di vita del tofet di Sousse, vale a dire nel I-II sec. d.C. (tav. IV, fase 7). Questo fenomeno si configura come una caratteristica fondamentale dei santuari di Saturno (esaminati nel § 2.1).

Nella maggior parte dei tofet scavati almeno parzialmente il numero delle urne è superiore, talvolta anche sensibilmente (come a Tharros), a quello delle stele (tab. 1). Nel valutare la quantità di urne e stele è necessario considerare tre elementi fondamentali.

In primo luogo, le stele non sono sistematicamente utilizzate in tutte le fasi di vita dei singoli santuari: esse risultano assenti a Bitia e nelle fasi più antiche dei tofet di Cartagine, Mozia, Sousse, Sulcis e Tharros (tav. IV)<sup>73</sup>.

In secondo luogo, le urne, soprattutto quelle degli strati più superficiali, sono ampiamente esposte a fenomeni di distruzione, frammentazione e rimozione come verificato nei santuari di Cartagine, Mozia e Sulcis<sup>74</sup>.

Infine, pur essendo per la loro collocazione superficiale anch'esse esposte a fenomeni di rimozione/dislocazione, le stele sono più

<sup>64</sup> Bartoloni 2014, p. 76.

<sup>65</sup> Si veda in proposito l'esempio delle sepolture infantili messe in luce nella necropoli di Porta Nocera a Pompei: de Larminat 2010. Cf. Bérard 2014 (necropoli di *Megara Hyblaea*).

<sup>66</sup> Cf. a questo proposito: Ribichini 1990, p. 52; Bénichou-Safar 2004a, p. 152; Bartoloni 2014.

<sup>67</sup> Lapeyre – Pellegrin 1942, p. 149; Bénichou-Safar 2004a, p. 38-39 e 87; D'Andrea 2014a, p. 296-297.

<sup>68</sup> Le evidenze in negativo della rimozione della stele e i resti dei basamenti talvolta utilizzati per infiggerla potrebbero comunque aiutare a verificare l'esistenza di questo tipo di deposito.

<sup>69</sup> Per Cartagine: Cintas 1970, p. 319, pl. VII, fig. 19 e 21 («parmi les nombreuses pierres dressées restées anépigraphes qui occupaient les chambrettes alignées à la manière de cellules de cloître le long du mur que j'ai découvert et dont aucune ne surmontait une urne, deux trônes de grès coquillier, en effet, portaient un texte»); Bénichou-Safar 2004a, p. 80 e 97. I due cippi iscritti dei quali parla il Cintas corrispondono a CIS 5684-5685 (cf. Lipiński 2015, p. 199-200).

<sup>70</sup> Nel tofet di Mozia, ad esempio, anche le stele in giacitura secondaria erano talvolta erette in posizione verticale: *Mozia* 1966, tav. XLVI; *Mozia* 1968, p. 35, tav. XIX-XX.

<sup>71</sup> D'Andrea 2014a, p. 297.

<sup>72</sup> Cintas 1947, p. 79-80; D'Andrea 2014a, p. 93-94; D'Andrea 2014b, p. 497, nota 12. Si vedano tuttavia a questo proposito le considerazioni proposte nel § 1.3, p. 18.

<sup>73</sup> D'Andrea – Giardino 2013, p. 8, nota 47. A Mozia l'uso delle stele, iniziato nel corso della prima metà del VI sec. a.C. (strato V), si interrompe attorno al primo quarto del secolo successivo (strato III) pur restando il tofet in uso. A Cartagine, in realtà, le urne sono talvolta accompagnate da blocchi di pietra infissi nel terreno già nelle primissime fasi di vita del tofet: Icard – Vassel 1922, p. 213; Lantier – Poinssot 1923, p. 39; Cintas 1970, p. 316 e 321, pl. XV, fig. 59; Bénichou-Safar 2004a, p. 36-37; D'Andrea 2014a, p. 38, nota 60.

<sup>74</sup> Ciasca 1992, p. 125-126 e 136-137; Bartoloni 2012, p. 215-216; Bénichou-Safar 2014, p. 99-101. Per Mozia si veda la tav. XXXII.

facilmente rintracciabili delle urne per questioni di conservazione, visibilità e per il fatto stesso di essere state in genere riutilizzate o accumulate. Resta tuttavia aperta la questione dell'esistenza e della quantità di stele in materiale deperibile.

Il numero di urne originariamente deposte nei singoli santuari, anche in quelli indagati con maggiore cura, appare pertanto di gran lunga superiore al numero di quelle recuperate e identificate, mentre al contrario il numero di stele (almeno quelle in materiale non deperibile) potrebbe in parte avvicinarsi a quello reale. La quantità apparentemente bassa di urne rinvenute a Mozia deriva dal fatto che molte di quelle messe in luce nel corso degli scavi diretti da A. Ciasca dal 1964 al 1973 sono state lasciate *in situ* e non sono comprese nel calcolo<sup>75</sup>. Considerando questi elementi, i dati relativi al numero di urne e stele appaiono spiegabili alla luce della presenza di depositi composti da più di un'urna e della non-sistematicità della presenza del monumento lapideo.

I calcoli sul numero di depositi (e, soprattutto, di deposizioni contenenti resti umani) annuali<sup>76</sup>, utilizzati per negare sia la tesi del sacrificio sistematico (con uccisione ritualizzata) dei bambini sia quella della necropoli infantile, vanno utilizzati con grande precauzione in considerazione di quanto appena osservato e del fatto che la stragrande maggioranza dei tofet è conosciuta in maniera estremamente parziale. Del resto, se volessimo calcolare la popolazione media di qualsiasi sito fenicio o, più generalmente, di una buona parte dei

siti antichi sulla base delle sepolture scavate, il numero corrispondente non risulterebbe in genere verosimile. I dati a disposizione indicano un numero medio di urne deposte per anno compreso, a seconda dei santuari considerati, fra una e qualche decina, ma in fase interpretativa bisogna considerare che un singolo deposito poteva essere composto da più urne e, soprattutto, che non tutte le urne contenevano resti umani.

Nei tofet sono testimoniati anche altri reperti apparentemente non associati direttamente alle urne/stele e spesso collocati presso installazioni cultuali come altari, basamenti, cappelle e sacelli (tav. X)<sup>77</sup>: bruciaprofumi, lucerne, unguentari, vasi miniaturistici, altri reperti ceramici (ad esempio *askoi*), oggetti di piombo, maschere, protomi e statue/statuette di terracotta o, molto più raramente, di calcare, etc. Questi reperti sembrano avere una funzione culturale legata ai riti praticati nei tofet (è il caso di altari, bruciaprofumi, lucerne, unguentari e, forse, delle maschere e dei vasi miniaturistici) oppure una funzione di offerta (è il caso delle statue/statuette, delle protomi e, forse, delle maschere) non necessariamente collegata ai depositi di urna/e e/o stele<sup>78</sup>.

In relazione all'evoluzione nel tempo dei depositi, sintetizzando e generalizzando quanto appena detto, si possono fare le seguenti osservazioni.

In età fenicia (VIII-VI sec. a.C.) i depositi sono costituiti per lo più da una sola urna, spesso contenente o associata a oggetti di diverso tipo, mentre le stele, inizialmente assenti, sono ben attestate solamente a partire

<sup>75</sup> Lo scavo diretto da A. Ciasca, inoltre, è stato praticato per trincee, quindi alcuni settori del santuario non sono stati indagati; le stele provengono in larga parte dal muro T2 (tav. IV): Ciasca 1992. Le indagini congiunte condotte a partire dal 2009 dalla Missione archeologica a Mozia dell'Università di Roma «La Sapienza» e dalla Soprintendenza BB.CC.AA. regionale di Trapani sotto la direzione di L. Nigro hanno messo in evidenza una grandissima quantità di urne a fronte di una scarsa presenza di stele (cf. le tav. XXX e XXXII), che per la maggior parte erano state prelevate nel corso degli scavi condotti da A. Ciasca: Nigro 2013; D'Andrea 2014a, p. 296; 2014c.

<sup>76</sup> Stager 1982, p. 158; Bartoloni 1990, p. 75-77; Bondi 1990, p. 29-30; Ribichini 2000, p. 301; Melchiorri 2010, p. 345-346; Xella 2010a, p. 268-270; Bartoloni 2012, p. 215-216.

<sup>77</sup> Cintas 1970, p. 319, nota 249, pl. XIV, fig. 53-54 e 56; Ciasca 1992, p. 123 e 144-150; Ciasca 2002, p. 137-138; Bénichou-Safar 2004a, p. 97, pl. XXXIV-XXXV; D'Andrea 2014a, p. 21, nota 35; p. 305-306. Per le installazioni cultuali si vedano le p. 10-11, tab 2.

<sup>78</sup> Oggetti isolati dello stesso tipo possono essere rinvenuti anche nelle necropoli: Bérard 2014, p. 106-110 (*Megara Hyblaea*).

dal VI sec. a.C.; nella stragrande maggioranza dei casi l'eventuale associazione fra urna/e e stele non è verificabile, ma esistono esempi in cui tale associazione è accertata. In generale, il numero e la densità dei depositi cresce con il passare del tempo.

In età punica (V-III/II sec. a.C.) la densità dei depositi è tale da rendere spesso difficile distinguere i singoli atti deposizionali. Un certo numero di depositi appare costituito, comunque, da due o più urne. La presenza di oggetti associati all'urna o contenuti al suo interno si fa progressivamente più rara. Il numero di stele aumenta in maniera esponenziale, soprattutto nel tofet di Cartagine dove nel corso di poco più di due secoli (IV-metà II sec. a.C.) vengono deposti oltre 5000 monumenti lapidei. L'associazione fra urna/e e stele non è in genere verificabile; in alcuni casi una stele appare associata a due o più urne.

In età tardo-punica (II-I sec. a.C.) e romana (I-II sec. d.C.) i depositi appaiono il più delle volte costituiti da una sola urna, che solo raramente contiene (o è associata a) oggetti (reperti ceramici o monete). In diversi casi, l'associazione fra una stele e una o due urne è stata verificata sul terreno. La densità e il numero di depositi variano a seconda dei tofet considerati. In alcuni santuari di età romana la deposizione di urne appare assente/abbandonata e i depositi sono costituiti fondamentalmente da stele, talvolta associate a unguentari.

### 1.3. Il contenuto delle urne : i resti cinerari

Per alcuni tofet sono state effettuate analisi di antropologia biologica del contenuto di un certo numero di urne (graf. 1-2; tab. 3-4; cf. tav. IX)<sup>79</sup>: circa 800-900 urne da Cartagine, oltre 750 da Mozia, 372 da Tharros, oltre 200 da Hr. el-Hami, oltre 200 da Sousse, circa 150

da *Sabratha*, 88 da Sulcis e qualche decina da *Volubilis*. Per alcuni santuari di età tardo-punica e romana sono disponibili esclusivamente analisi effettuate su campioni esigui e spesso basate su un semplice esame autoptico dei resti condotto, peraltro, da non-specialisti<sup>80</sup>; si attendono i risultati degli studi relativi al contenuto delle urne del tofet di *Althiburos*, nelle quali è stata accertata la presenza di bambini «in tenerissima età»<sup>81</sup>.

In generale, bisogna considerare il fatto che questi studi sono stati effettuati in periodi diversi e utilizzando metodologie diverse. Essi sono oggettivamente complicati da una serie di elementi derivanti perlopiù dalla difficoltà di esaminare e determinare con precisione resti cremati di individui immaturi, umani e animali, talvolta mescolati e spesso frammentari per quanto riguarda sia lo stato di conservazione sia le parti scheletriche rappresentate. Talvolta i risultati di queste analisi appaiono influenzati dalle tesi interpretative degli autori (o, comunque, dei «committenti» delle stesse) e dall'epoca in cui esse sono state effettuate. Spesso, inoltre, questi studi non hanno tenuto conto del contesto archeologico e della stratigrafia dei cinerari restituendo pertanto una visione appiattita che non consente una lettura sincronica o diacronica. È dunque necessaria una grande cautela nell'uso, nella comparazione e nelle generalizzazioni di questi dati.

Nel complesso sono testimoniate tre combinazioni (tab. 3): uno o, raramente, più bambini in genere morti entro i sei/nove mesi di vita; uno o, raramente, più animali, in genere caprini (*Ovis/Capra*) cremati poco dopo la nascita; resti di bambini misti a resti animali. Un primo elemento da considerare è la grande variabilità fra le percentuali attestata per i tre raggruppamenti non soltanto in una visione

<sup>79</sup> Per una sintesi dei risultati di queste analisi e la bibliografia di riferimento cf. Ribichini 1987b, p. 43-44; Gras – Rouillard – Teixidor 1989, p. 186-189; Moscatti 1991, p. 63-69; Melchiorri 2010, p. 216-272; Melchiorri 2013b; B. D'Andrea in D'Andrea – Giardino 2013, p. 8 e 14-15; D'Andrea 2014a, p. 21-22 e 298-299. Per un in-

quadramento generale delle potenzialità e dei limiti degli studi di antropologia biologica in relazione all'infanzia si veda: Lewis 2011.

<sup>80</sup> D'Andrea 2014a, p. 299.

<sup>81</sup> Kallala – Ribichini 2016, p. 48.

diacronica ma anche, e soprattutto, in una visione sincronica. Sorge però una domanda, considerando anche la diversa «qualità» degli studi di antropologia biologica disponibili: è possibile che in alcuni casi vi siano solo resti animali per il fatto che quelli umani erano stati completamente cremati o viceversa?

Nei tofet di età tardo-punica e romana i bambini sarebbero spesso assenti, ma non sistematicamente. Questo dato non appare del tutto affidabile considerando ancora una volta la qualità delle analisi condotte per molti di questi santuari: in effetti, la stessa differenziazione fra resti umani e animali non è così semplice quando si ha a che fare con (pochi) resti cremati di individui immaturi (tav. IX). Non appare casuale, in proposito, il fatto che una presenza percentualmente importante di bambini sia stata riscontrata proprio nei santuari per i quali sono state effettuate analisi recenti, cioè *Althiburos* e Hr. el-Hami<sup>82</sup>. Almeno per *Sabratha* e *Volubilis*,

tuttavia, l'assenza di bambini nel campione esaminato sembra appurata<sup>83</sup>.

Nel tofet di Sousse è stata riscontrata una progressiva diminuzione dei resti umani a vantaggio di quelli animali, che li «sostituirebbero» definitivamente a partire dalla fase 6 (tav. IV), cioè in un periodo coevo alla conquista romana<sup>84</sup>. Relativamente a questi dati va tuttavia precisato che all'epoca degli scavi, diretti e pubblicati da P. Cintas negli anni '40 del secolo scorso, la pratica della «sostituzione» dei bambini con gli animali dopo la conquista romana era generalmente accettata sulla base, soprattutto, delle iscrizioni rinvenute a N'Gaous<sup>85</sup>. La stessa riflessione può essere estesa a tutti i tofet di età tardo-punica e romana, nei quali l'assenza dei bambini nelle urne è stata per lungo tempo data per scontata proprio in virtù della presunta sostituzione.

Le analisi di antropologia biologica forniscono comunque una serie di informazioni fondamentali sui bambini.

Tab. 3 – Le analisi di antropologia biologica effettuate sulle urne dei tofet. Per Cartagine (\*) sono riportati i dati delle analisi di Schwartz *et al.* 2010; per il numero dei bambini (\*\*) si veda la tab. 4.

Tabella elaborata dall'autore.

Tofet	Numero e cronologia urne	Bambini	Animali	Bambini + animali	Urne con più bambini	Bambini più grandi (oltre 1 anno)
Cartagine*	342 urne (VIII-II sec. a.C.)	71,4% (244)	7,3% (25)	21,3% (73)	X (circa 40%) (fino a 5 bambini)**	X (circa 5%) (fino a 9/10 anni)
Mozia	541 urne (VIII-IV/III sec. a.C.)	27,7% (150)	62,6% (338)	9,7% (53)	X (0-2%) (non più di 2 bambini)	Non accertata
Sulcis	88 urne (metà VIII-metà VI sec. a.C.)	15,9% (14)	39,8% (35)	44,3% (39)	X (0,5-1%) (2 bambini)	X (5-7%) (fino a 4/5 anni)
Tharros	372 urne (VII-II sec. a.C.)	58,5% (217/218)	20,1% (74/75)	21,4% (80/81)	X (0,5-1%) (2 bambini)	X (0,5-5%) (fino a 5/6 anni)
Hr. el-Hami	224 urne (III sec. a.C.-II sec. d.C.)	67% (150)	24% (54)	9% (20)	Nessuna	Non accertata

(segue)

<sup>82</sup> Si vedano, rispettivamente, la nota precedente (*Althiburos*) e Bédoui – Oueslati 2007 (Hr. el-Hami).

<sup>83</sup> Si vedano: Morestin 1980, p. 46 (*Volubilis*); Taborelli 1992, p. 73-77 (*Sabratha*). Per il tofet di *Volubilis* si vedano, oltre a Morestin 1980, Brouquier-Reddé – El-Khayari – Ichkhakh 2000; D'Andrea 2014a,

p. 286-290. Per *Sabratha*, oltre a Taborelli 1992, Brecciaroli Taborelli 1983; D'Andrea 2014a, p. 261-263.

<sup>84</sup> Cintas 1947, p. 78. Cf. D'Andrea 2014a, p. 80-81, 84, 87, 92 e 294.

<sup>85</sup> Per le quali si veda il § 2.1, p. 36.

Tofet	Cronologia urne	Informazioni principali
Sousse (circa 200 urne)	VII/VI sec. a.C.- I/II sec. d.C.	Progressiva diminuzione percentuale dei resti umani e corrispondente incremento di quelli animali. A partire dalla fase 6 (secondo/terzo quarto II sec. a.C.) le urne conterebbero solo resti animali
<i>Sabratha</i> (circa 150)	Metà III sec. a.C.- I sec. d.C.	Solo resti animali (in larga parte caprini appena nati)
<i>Althiburos</i>	III/II sec. a.C.- II sec. d.C.?	Presenza significativa di bambini defunti «in tenerissima età»
<i>Volubilis</i>	I sec. a.C.- I sec. d.C.	Solo resti animali (soprattutto caprini e uccelli)
Altri tofet di età tardo-punica e romana	III/II sec. a.C.- I/II sec. d.C.	Resti di bambini individuati nelle urne di <i>Tipasa</i> , solo animali (ma in genere non sono state eseguite analisi specialistiche) nelle urne dei tofet di Annaba, Dougga, El Kénissia, Hr. R'Çass, Menzel Harb, Taksebt, <i>Thinissut</i> , <i>Thuburnica</i> e Ziān

Tab. 4 – Numero ed età dei bambini cremati contenuti nelle urne del tofet di Cartagine (VIII-II sec. a.C.) secondo le recenti analisi di antropologia biologica di Schwartz *et al.* 2010 e Smith *et al.* 2011. Nelle urne contenenti più di due bambini (\*) i resti scheletrici del terzo/quarto/quinto individuo non sono in genere presenti in maniera completa. Tabella elaborata dall'autore.

	1 bambino	2	3*	4*	5*
Schwartz <i>et al.</i> 2010 (540 individui)	55,1%	29,3%	12,4%	2,4%	0,8%
Smith <i>et al.</i> 2011 (390 individui)	53,5%	16,7%	2,3%	0,5%	

	Prenatale	0-3 mesi	3-6 mesi	6-12 mesi	Oltre 1 anno
Schwartz <i>et al.</i> 2010	23%	41,8%	20,4%	9,4%	5,4%
Smith <i>et al.</i> 2011	0,7%	64%	16,6%	13,9%	4,8%

Numero. La maggior parte delle urne con resti umani (combinati o meno con resti animali) contiene un solo bambino. È possibile, come verificato in alcune necropoli fenicie<sup>86</sup>, che i resti cremati del bambino fossero depositi in due o più urne, ma ciò non è verificato nel caso dei tofet. A Mozia, Sulcis e Tharros sono segnalati alcuni vasi contenenti più di un individuo, in genere due, ma si tratta di casi isolati la cui incidenza percentuale non è

superiore all'1-2%<sup>87</sup>. La situazione cartaginese è molto più variegata (anche perché gli studi di riferimento sono più recenti?), come dimostrano le analisi effettuate da due équipes diverse (la prima composta da J. H. Schwartz, F. Houghton, R. Macchiarelli e L. Bondioli<sup>88</sup>; la seconda da P. Smith e G. Avishai con il supporto storico-archeologico di J. A. Green e L. E. Stager<sup>89</sup>) su uno stesso campione di circa 450 urne (tab. 4)<sup>90</sup>. In entrambi i casi è

<sup>86</sup> Ad esempio nella necropoli di Tiro Al-Bass caratterizzata da deposizioni secondarie a cremazione datate tra la fine del IX e la fine del VII sec. a.C.: Aubet 2014, p. 120-122.

<sup>87</sup> Fedele – Foster 1988, p. 43, tab. a-b (Tharros); Ciasca 1992, p. 150-151 (Mozia); Melchiorri 2010, p. 262 (Sulcis).

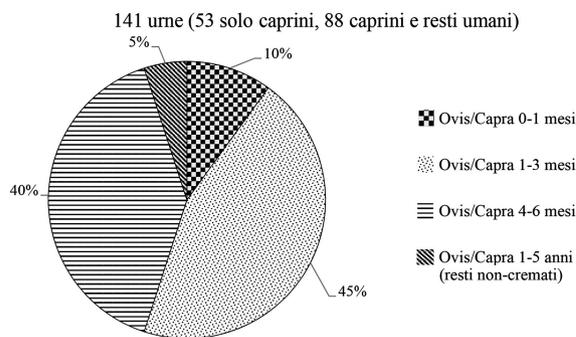
<sup>88</sup> Schwartz *et al.* 2010; Schwartz *et al.* 2012. Cf., senza

novità sostanziali: Schwartz 2016; Schwartz *et al.* 2017 (questi ultimi due articoli sono stati consultati in sede di revisione del presente testo).

<sup>89</sup> Smith *et al.* 2011; Smith *et al.* 2013.

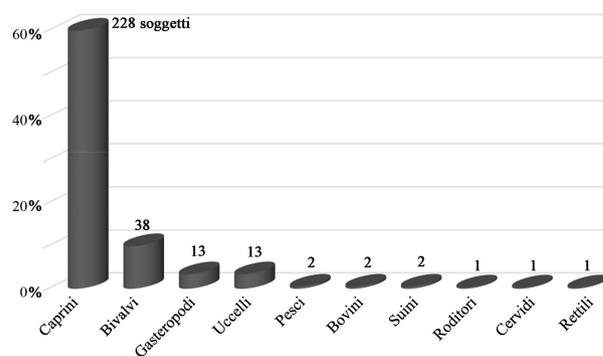
<sup>90</sup> Le analisi condotte nel secolo scorso avevano già rivelato la presenza di più bambini all'interno della stessa urna: Stager 1982, p. 161-162; Bénichou-Safar 1988,

stata rilevata la presenza di due bambini in un numero importante di urne, con percentuali comprese fra il 25 e il 30%; un numero più esiguo di urne, circa il 15% di quelle con resti umani secondo l'équipe di J. H. Schwartz, conteneva tre, quattro o cinque bambini. Questo alto numero può essere in parte dovuto, come suggerito in passato da H. Bénichou-Safar<sup>91</sup>, alla raccolta inavvertita di resti umani cremati in un momento anteriore e poi rimasti sul rogo. Ciò appare attestato soprattutto per le urne contenenti più di due bambini, nelle quali sono spesso presenti soltanto alcuni «doppioni» di uno stesso osso; almeno in questi casi sembra accertato, dunque, l'uso di uno stesso *ustrinum* per più cremazioni senza poter dire se esse fossero contemporanee o differenziate nel tempo. Nelle urne contenenti uno o due individui, al contrario, i rispettivi resti scheletrici erano in genere presenti in maniera consistente e pressoché completa<sup>92</sup>. Una questione da considerare concerne la cronologia relativa delle deposizioni all'interno dell'urna: anche qualora la deposizione di più bambini nell'urna sia simultanea, ciò non indica automaticamente una simultaneità dei decessi<sup>93</sup>. Un esame microstratigrafico del contenuto delle urne che tenga conto dei contesti archeologici di ritrovamento (tipo di deposito, datazione, etc.) consentirebbe senz'altro di avere dati importanti a questo proposito. Gli studi condotti su alcune urne cartaginesi hanno fatto ritenere che i resti scheletrici dei bambini fossero in connessione anatomica al momento della cremazione, che dunque sarebbe avvenuta poco dopo la morte<sup>94</sup>.



Graf. 1 – Distribuzione dell'età di morte dei caprini (*Ovis/Capra*) contenuti nelle urne del tofet di Cartagine sulla base delle analisi condotte da D. N. Fulton e B. Hesse (*Looking at carcasses: sheep and goats at Carthage, Tunisia, and Al Qisha, Yemen*, Atlanta, 2010; contributo inedito) riportate in Garnand – Green – Stager 2013, p. 222, fig. 3.

Grafico elaborato dall'autore (cf. D'Andrea 2018, fig. 3).



Graf. 2 – Animali identificati nelle urne del tofet di Mozia (79 soggetti, corrispondenti al 20,8% del totale, sono indeterminati; cf. tab. 3) sulla base delle analisi edite in Di Patti – Di Salvo 2005, p. 649, fig. 5.

Grafico elaborato dall'autore (cf. D'Andrea 2018, fig. 4).

Età. La stragrande maggioranza dei bambini contenuti nelle urne era deceduta entro i sei/nove mesi di vita<sup>95</sup>. La presenza di feti, in alcuni casi ipotizzata ma non accertata<sup>96</sup>,

p. 62-63; Picard (C.) 1990, p. 80; Melchiorri 2010, p. 238-242; Melchiorri 2013b, p. 127-128; D'Andrea 2014a, p. 44-45. Cf. § 3.3, p. 66-67 (analisi effettuate dai medici di Lille negli anni '50 del secolo scorso).

<sup>91</sup> Bénichou-Safar 1988, p. 63. Si veda, a proposito della problematica legata all'intenzionalità o meno delle deposizioni multiple nelle sepolture a cremazione: Duday 2006, p. 218.

<sup>92</sup> Schwartz *et al.* 2010, p. 6; Schwartz 2016, p. 116-117.

<sup>93</sup> Duday 2006, p. 220.

<sup>94</sup> Bénichou-Safar 1988; Bénichou-Safar 2004a, p. 48-49. Cf. Schwartz 2016, p. 118.

<sup>95</sup> A Mozia il limite di sei mesi appare sistematicamente rispettato, salvo poche eccezioni (per le quali, comunque, l'età resta indeterminata: Di Patti – Di Salvo 2005); a Hr. el-Hami l'età degli individui cremati appare sistematicamente compresa entro i sei mesi (Bédoui – Oueslati 2007).

<sup>96</sup> A Cartagine, in alcune analisi condotte negli anni '50 del secolo scorso (§ 3.3, p. 67), a Hr. el-Hami (Bédoui – Oueslati 2007, p. 453), a Sulcis (Melchiorri 2010, p. 271, nota 36) e a Tharros (Fedele 1979, p. 82), dove poi però gli stessi autori hanno negato la presenza di feti (Fedele – Foster 1988, p. 32).

è stata recentemente confermata dalle analisi effettuate sulle urne cartaginesi: l'équipe di J. H. Schwartz ha determinato una presenza di feti corrispondente al 23% dei bambini per i quali si è potuta precisare l'età di morte<sup>97</sup>; P. Smith e G. Avishai, lavorando con metodi diversi, hanno stimato una percentuale di feti del 3%. I risultati dei due studi sono parzialmente divergenti anche per quanto riguarda i decessi sopravvenuti fra la nascita e i sei mesi (tab. 4). Le analisi condotte nel secolo scorso sulle urne cartaginesi avevano già messo in luce la presenza, seppur rara, di bambini morti dopo i sei/nove mesi<sup>98</sup> e, in qualche caso, di bambini di età compresa fra sei e dodici anni<sup>99</sup>. I risultati degli studi più recenti testimoniano che circa il 15% dei bambini con età determinata aveva fra i sei e i dodici mesi, circa il 5% un'età superiore ma apparentemente compresa entro i sei anni. Secondo P. Smith e G. Avishai, in alcuni casi la differenza di età fra i bambini deposti in una stessa urna indica che essi non potevano essere gemelli ma neppure fratelli<sup>100</sup>. In proposito, sarebbe necessario verificare se nei casi citati i resti scheletrici dei due bambini erano rappresentati in maniera tale da poter accertare che non si tratti di resti intrusivi. Nel tofet di Tharros la presenza di bambini di età superiore ai sei/nove mesi è stata verificata sicuramente in un caso (circa cinque anni) e forse in altri due<sup>101</sup>. Cinque/sei urne sulcitanee contenevano bambini di età compresa fra uno e quattro/cinque anni<sup>102</sup>.

Sesso. J. H. Schwartz e i suoi collaboratori hanno determinato il sesso di circa 70 bam-

bini<sup>103</sup>: si tratta in una quarantina di casi di individui di sesso femminile, in una trentina di sesso maschile.

Per quanto riguarda i dati relativi ai resti animali contenuti nelle urne (graf. 1-2; tab. 3), vengono di seguito indicati i punti utili per il tema in esame rimandando a un lavoro recente di chi scrive, di prossima pubblicazione, per uno studio dettagliato di queste tematiche<sup>104</sup>.

– Nella stragrande maggioranza dei casi sono stati identificati i resti cremati di caprini (*Ovis/Capra*) immaturi morti entro i sei mesi. È interessante notare il parallelismo fra bambino e agnello (o più raramente, laddove verificabile, capretto) nel trattamento del cadavere, nella distribuzione dell'età di morte e nella modalità di deposizione.

– Considerando la distribuzione dell'età di morte degli *Ovis/Capra*, è possibile affermare che i riti che coinvolgevano questi animali avessero luogo tutto l'anno, sebbene l'alta presenza di immaturi suggerisca una maggiore frequenza delle deposizioni in inverno e in primavera.

– In alcuni casi è stato osservato che nelle urne con resti umani e animali erano reperibili soltanto alcune parti del caprino, mentre in quelle con soli resti animali l'agnello/capretto era deposto integralmente. Posto che si tratti di animali uccisi nell'ambito di un sacrificio, in quest'ultimo caso la modalità di svolgimento del rito sarebbe quella dell'olocausto (animale cremato completamente per la divinità), nel primo quella del sacrificio condiviso (una

<sup>97</sup> Schwartz *et al.* 2010, p. 10, fig. 5; Schwartz 2016, p. 119-121.

<sup>98</sup> Melchiorri 2010, p. 240-243; D'Andrea 2014a, p. 44-46.

<sup>99</sup> Pallary 1922a, p. 225; Melchiorri 2010, p. 235; Garnand – Green – Stager 2013, p. 213, nota 104; D'Andrea 2014a, p. 46 e 49. A Mozia e Sousse sono state messe in luce, in tre casi, inumazioni di individui di età adulta la cui interpretazione e la cui effettiva relazione con i rispettivi santuari restano tuttavia problematiche (Cintas 1947, p. 5; *Mozia* 1964, p. 48-49; D'Andrea 2014a, p. 76).

<sup>100</sup> Smith *et al.* 2011, p. 864. L'esistenza di un rapporto di gemellanza fra i soggetti di alcune urne era stata

proposta da J. H. Schwartz (in Stager 1982, p. 161); qualche anno dopo H. Bénichou-Safar (1988, p. 64) ha precisato che un rapporto di questo tipo non è in realtà diagnosticabile.

<sup>101</sup> Fedele – Foster 1988, p. 33. Il 95% dei bambini era deceduto entro i sei mesi di età.

<sup>102</sup> Melchiorri 2010, p. 263.

<sup>103</sup> Schwartz *et al.* 2010, p. 9, tab. 1; Schwartz 2016, p. 121. Cf. Lewis 2011, p. 5.

<sup>104</sup> D'Andrea 2018. Cf. Melchiorri 2010, p. 216-272; D'Andrea 2014a, p. 298-299 e 322-324; Stager 2014, p. 12-13; Schwartz 2016, p. 122; Schwartz *et al.* 2017, p. 450-451. Alcuni punti verranno ripresi e approfonditi nei capitoli 3-5.

parte dell'animale è consumata dai dedicanti/sacerdoti)<sup>105</sup>. L'esistenza nei tofet di quest'ultimo «tipo» di sacrificio è suggerita anche da altri elementi<sup>106</sup>: la presenza nelle urne, riscontrata in alcuni casi, di animali di specie diverse (bovini, pesci, suini, uccelli, etc.; graf. 2), spesso di età matura e talvolta non cremati (una constatazione analoga riguarda i caprini delle urne cartaginesi); il rinvenimento, in diversi tofet, di resti incombusti con segni di macellazione. In alternativa (o almeno in alcuni casi) si potrebbe ipotizzare, come per le urne contenenti più bambini, che nelle urne con resti misti umani e animali fossero stati raccolti involontariamente dal rogo resti di animali cremati in un momento anteriore.

#### 1.4. *Le stele*

Le stele costituiscono, insieme alle urne, i materiali archeologici caratterizzanti dei tofet e in totale ne sono state rinvenute oltre 17000, più della metà delle quali proveniente dal tofet di Cartagine (tab. 1). Esse si differenziano dalle stele funerarie sia per le iscrizioni che per le iconografie, attraverso le quali veicolano una serie di informazioni fondamentali<sup>107</sup>. La funzione votiva di questi reperti è testimoniata dalle iscrizioni, che verranno trattate nel prossimo paragrafo.

Lasciando da parte le tipologie formali (tav. XIII) e soffermandoci sugli apparati illustrativi (tav. XIV-XVII), il linguaggio simbolico e astratto che predomina nelle iconografie dei monumenti lapidei dei tofet è per noi difficilmente accessibile e comprensibile. In

linea generale, è possibile affermare che queste iconografie non «raffigurano» le pratiche culturali che avevano luogo nei tofet; il più delle volte esse sembrano assumere un significato simbolico generale di tipo apotropaico, propiziatorio e/o tutelare e in qualche caso hanno probabilmente, secondo chi scrive, una funzione decorativa.

Gli apparati illustrativi delle stele di età fenicia e punica (tav. XIV) sono caratterizzati da pochi simboli astrali, geometrici o vegetali di tradizione fenicio-cipriota (betilo, losanga, palme e palmette, etc.; tav. XIV, n° 3, 11, 13), ispirazione egittizzante (disco alato, urei, etc.; n° 4, 9-10) o (ri)elaborazione locale («idolo a bottiglia», «simbolo di Tanit», etc.; n° 1-2, 5, 12, 14)<sup>108</sup>. Nel repertorio di Sulcis e, in minor misura, in quelli di Monte Sirai e Mozia sono spesso raffigurati personaggi umani (o divini; n° 4 e, probabilmente, 6), il più delle volte di sesso femminile (con mani ai seni, con «disco» al petto, con «stola ed ankh», con fiore di loto, etc.; n° 8-10)<sup>109</sup>, la cui interpretazione è complessa e incerta<sup>110</sup>. A partire dal IV e, soprattutto, dal III sec. a.C. il repertorio cartaginese si arricchisce di una serie di motivi figurativi provenienti in larga parte dal repertorio ellenistico e ispirati soprattutto al mondo animale e vegetale<sup>111</sup>. Le iconografie sono talvolta più «descrittive», come nei casi in cui sono rappresentati motivi figurativi (armi, attrezzi legati all'agricoltura, all'artigianato e alla navigazione, etc.; n° 2) che appaiono associati al mestiere del dedicante<sup>112</sup>.

Nei repertori lapidei dei tofet di età tardo-punica e romana si nota una progressiva affermazione dell'antropomorfismo, con la

<sup>105</sup> D'Andrea 2014a, p. 30-32; D'Andrea 2018. Cf., per la regione siro-palestinese: M. G. Amadasi Guzzo in Grottanelli – Parise 1988, p. 97-122; Grottanelli 1999, p. 39-41 e 46-54; Lemardel 2014, p. 34-35; Zamora 2015.

<sup>106</sup> Cf. § 1.1, p. 12, nota 27.

<sup>107</sup> D'Andrea 2015, p. 197-198, nota 1. Cf. Bénichou-Safar 2009.

<sup>108</sup> Per uno studio generale di queste stele e per la bibliografia di riferimento: Bisi 1967; Moscati 1991, p. 113-142; Brown 1991, p. 77-146; Ruiz 2007, p. 389-558; Bénichou-Safar 2009; B. D'Andrea in D'Andrea – Giardino 2013, p. 8-12 e 14.

<sup>109</sup> I dedicanti delle iscrizioni dei tofet sono, al contra-

rio, soprattutto di sesso maschile. Resta aperta, tuttavia, la questione relativa all'interpretazione dei personaggi rappresentati sulle stele: dedicanti, officianti dei riti o personaggi divini?

<sup>110</sup> Bondi 1972; Bondi 1990, p. 31-33 (Monte Sirai); Moscati – Uberti 1981; Bernardini 2006, p. 67-68 (Mozia); Bartoloni 1986; Moscati 1986 (Sulcis).

<sup>111</sup> Picard (C.) 1976; Picard (C.) 1978; D'Andrea 2014a, p. 62-66. Si veda anche *Alaoui* 1954.

<sup>112</sup> D'Andrea 2014a, p. 63 e 65. In *CIS* 349, ad esempio, la raffigurazione di una squadra e di un filo a piombo è associata al mestiere del dedicante (un misuratore) ricordato nell'iscrizione.

rappresentazione di personaggi maschili o femminili che spesso hanno delle offerte nelle mani e talvolta le depongono su un altare (tav. XV)<sup>113</sup>. Al tempo stesso, si constata una certa «animazione» delle vecchie iconografie ancora in uso, come il cosiddetto simbolo di Tanit (tav. XV, n° 2-9)<sup>114</sup>. Ciò consente, rispetto ai repertori di fase fenicia e punica, una maggiore leggibilità degli apparati illustrativi, anche se resta aperta la questione relativa all'attendibilità di queste rappresentazioni per ricostruire le pratiche rituali dei tofet.

Le stele nelle quali sono raffigurati dei bambini sono molto poche: lasciando da parte quelle in cui personaggi di giovane età sono raffigurati come «temple boys» (come a Cartagine nel III-II sec. a.C.)<sup>115</sup> o come attendenti alle pratiche cultuali (come in alcune stele di Sousse databili probabilmente nel corso della prima metà del I sec. d.C.)<sup>116</sup>, vengono di seguito presi in esame i reperti più interessanti (tav. XVI).

– Su una stele di Sulcis (tav. XVI, n° 3; V-III sec. a.C.?) è possibile riconoscere un bambino raffigurato sulle gambe di un personaggio femminile seduto<sup>117</sup>.

– Su una stele di Tharros datata al IV sec. a.C. si riconoscono i profili dei busti di due personaggi affrontati, un bambino e un personaggio maschile con copricapo conico e barba a punta (n° 1)<sup>118</sup>; questi ultimi due elementi

suggeriscono che il personaggio possa rappresentare un sacerdote oppure una divinità<sup>119</sup>.

– Due stele provenienti da Cartagine e databili fra la metà del IV e il III sec. a.C. recano le seguenti raffigurazioni. Nella prima, la famosa stele detta del «sacerdote con l'infante», si vede un personaggio rivolto a sinistra che tiene fra le braccia un bambino (n° 2)<sup>120</sup>; il braccio destro alzato e la mano aperta di questo personaggio garantiscono che siamo in presenza di un atto religioso effettuato alla presenza della divinità (o dalla stessa divinità)<sup>121</sup>. Nella seconda stele (tav. XVIII, n° 1) l'identificazione di un bambino tra le braccia del personaggio femminile rappresentato sul frontone resta ipotetica e potrebbe trattarsi piuttosto di un oggetto (ad esempio un fiore di loto come in alcune stele provenienti da Sulcis)<sup>122</sup>. Nell'iscrizione figura l'espressione NŞB MLK B'L, sulla quale ci soffermeremo più avanti.

– Una stele di Monte Sirai è caratterizzata dalla rappresentazione di un personaggio femminile nudo accanto al quale, nella parte superiore, è raffigurata la sagoma di un personaggio interpretato da S. F. Bondi come un bambino (tav. XVI, n° 4)<sup>123</sup>; l'autore ne propone una datazione tarda da porre probabilmente nel corso del I sec. a.C.

– Su una stele frammentaria proveniente da Dougga (n° 5, I sec. a.C.-I sec. d.C.) è possibile

<sup>113</sup> Per uno studio generale di queste stele e per la bibliografia di riferimento cf. *Alaoui* 1954; *Bisi* 1967; *Ben Younès-Krandel* 2002; *D'Andrea* 2014a, p. 299-303, 321 e 327-328; *D'Andrea* 2015.

<sup>114</sup> *D'Andrea* 2015, p. 209-211. Cf. *Limam* 2004.

<sup>115</sup> Con questa espressione si indica un'iconografia caratteristica di alcune statue/statuette votive di terracotta o di pietra rinvenute soprattutto in alcuni santuari ciprioti fra V e III sec. a.C. (*Beer* 1993; *Beer* 1994; *Canova – Delli Pizzi* 2014): esse ritraggono dei bambini accovacciati a terra con la gamba sinistra appoggiata al suolo e quella destra accostata al corpo con il ginocchio sollevato; i bambini possono essere nudi o vestiti di una corta tunica alzata a mostrare i genitali, recare gioielli e amuleti ed avere nelle mani dei piccoli animali (in genere ovini e uccelli). Quest'iconografia è attestata anche in Nord Africa su statuette e stele votive di età punica (*CIS* 985, 1121, 1301, 1356, 1410, 2609, 3466), tardo-punica e romana: cf. *Bisi* 1967, p. 75-76; *Bénichou-Safar* 2013; *D'Andrea* 2014a, p. 63 e 106-107.

<sup>116</sup> *Cintas* 1947, p. 75-77, fig. 133-136; *D'Andrea* 2014a,

p. 92-93, tav. XV, 3-4.

<sup>117</sup> *Moscato* 1986, p. 73-74, n° 279, tav. XII, b; *Bartoloni* 1986, p. 72, n° 279, tav. XLIX.

<sup>118</sup> *Moscato – Uberti* 1985, p. 121, n° 142, fig. 23, tav. LVI.

<sup>119</sup> Si veda, relativamente a questa iconografia: *D'Andrea* 2014c, p. 127-130.

<sup>120</sup> *Bisi* 1967, p. 70-72, fig. 32; *Bénichou-Safar* 2004a, pl. II; *D'Andrea* 2014a, p. 57, tav. II, 5.

<sup>121</sup> Per le diverse interpretazioni di questo gesto (benedizione, giuramento, preghiera, etc.), utilizzato sia in relazione a personaggi umani (defunti, dedicanti, sacerdoti) che a personaggi divini (tav. XIV, n° 4 e 6), si vedano *Bénichou-Safar* 2004b; *D'Andrea* 2014a, p. 62, nota 364.

<sup>122</sup> *CIS* 194 (nel quale è proposta l'identificazione del bambino); *D'Andrea* 2014a, p. 63, nota 369. Per le stele sulcitanee con personaggio femminile con fiore di loto si veda *Bartoloni* 1986, p. 70-71, n° 271-278, tav. XLVII-XLIX.

<sup>123</sup> *Bondi* 1972, p. 51; p. 130-132, n° 42, tav. XXI.

riconoscere, secondo chi scrive, un personaggio che tiene in braccio un bambino<sup>124</sup>.

– Una stele di Hr. Limsa databile al I sec. a.C. reca la rappresentazione schematica di un bambino collocato all'interno del «corpo» di un cosiddetto simbolo di Tanit (n° 6)<sup>125</sup>. Questa iconografia è interessante soprattutto in relazione alla configurazione come altare che il corpo del simbolo sembra assumere in alcune stele della stessa fase<sup>126</sup>.

Nessuno dei reperti esaminati apporta elementi inconfutabili in relazione all'interpretazione dei bambini deposti nei tofet. In alcuni casi il riferimento alla sfera religiosa/rituale appare evidente, ma mancano riferimenti espliciti al sacrificio o comunque all'uccisione ritualizzata; la scena raffigurata sulla stele di Hr. Limsa potrebbe essere letta in tal senso, ma tale interpretazione resta largamente ipotetica. La raffigurazione del bambino fra le braccia di un personaggio interpretabile probabilmente come un suo genitore (a Dougga, Sulcis e ipoteticamente a Cartagine) può essere associata sia a un ambito funerario che a un ambito sacrificale, al quale potrebbe rimandare la supposta presenza di un officiante del culto nella stele del «sacerdote con l'infante».

I monumenti lapidei di età fenicia non recano mai la rappresentazione di animali e anche nel corso della fase punica (V-II sec. a.C.) la percentuale di reperti con raffigurazioni di questo tipo è molto bassa e si attesta attorno al 2% (tav. XVII)<sup>127</sup>. Quasi tutti questi reperti provengono da Cartagine, dove soprattutto fra IV e II sec. a.C. sono rappresentati animali di diverse famiglie,

generi e specie (tav. XVII, n° 2-5)<sup>128</sup>. I casi in cui questi animali sono coinvolti esplicitamente in scene rituali sono rarissimi: su quattro stele di III-II sec. a.C. è raffigurata una protome caprina o taurina collocata su un altare di fronte al quale è posto un personaggio, verosimilmente l'officiante del rito (n° 4)<sup>129</sup>. Nel tofet di Sulcis a partire dal III-II sec. a.C. sono attestate alcune stele nelle quali è raffigurato un ovino (?) passante (n° 1)<sup>130</sup>. La percentuale di monumenti con rappresentazione di animali si accresce nei repertori lapidei di età tardo-punica e romana (n° 6-14; II sec. a.C.-II sec. d.C.) raggiungendo circa il 5%<sup>131</sup>. Si tratta, nella stragrande maggioranza dei casi (70-80%), di bovini e caprini che talvolta appaiono coinvolti esplicitamente in scene di sacrificio (n° 6, 9-12)<sup>132</sup>.

### 1.5. *Le iscrizioni*

Complessivamente circa un terzo delle stele rinvenute nei tofet (o ad essi afferenti quando il santuario non è stato localizzato) reca un'iscrizione, ma va considerato il fatto che più di 6000 delle oltre 6800 iscrizioni di questo tipo provengono da Cartagine e che esse sono datate in larga parte tra IV e II sec. a.C., mentre le iscrizioni di età fenicia sono piuttosto rare (tab. 1, 5 e 6; tav. I, XIV-XV, XVII-XVIII). Questi testi sono di tipo votivo e si differenziano, nei formulari e nelle espressioni utilizzate, da quelli di tipo funerario<sup>133</sup>.

Alle iscrizioni fenicie, attestate a partire dalla fine del VII o comunque nel VI sec. a.C.<sup>134</sup>, e poi puniche si affiancano, a partire dal II sec.

<sup>124</sup> Carton 1897, p. 392-393, pl. III, 10. Cf. D'Andrea 2014a, p. 167, tav. XXIX, 8.

<sup>125</sup> Ghaki 1990, p. 150-151, pl. 1. Cf. D'Andrea 2014a, p. 235, tav. LV, 3.

<sup>126</sup> Si veda ad esempio la tav. XXII, n° 2. Cf. D'Andrea 2014a, p. 56-57; p. 301, nota 131; D'Andrea 2015, p. 209-211, fig. 5.

<sup>127</sup> Per uno studio degli animali rappresentati sulle stele votive del Nord Africa: D'Andrea cds.

<sup>128</sup> Caprini, pesci e uccelli si attestano ognuno attorno al 20% del totale delle stele con animali, i bovini attorno all'8% e il restante 32% è costituito da altri animali: D'Andrea cds, fig. 6.

<sup>129</sup> Bisi 1967, p. 80-81, fig. 9, tav. XVIII, 1; p. 81, fig. 10; Fantar 1974a, p. 13-18, pl. I, 1; Bénichou-Safar 2009, p. 31, pl. III, 9.

<sup>130</sup> Bartoloni 1986, p. 27-28; Moscati 1986, p. 75-79. In realtà almeno in alcuni casi l'interpretazione dell'animale come un ovino appare incerta. Si tratta, senz'altro, di un argomento da riprendere in altra sede.

<sup>131</sup> D'Andrea cds.

<sup>132</sup> Cf. D'Andrea 2018, p. 88; D'Andrea cds, fig. 3, f-i e fig. 9.

<sup>133</sup> Amadasi Guzzo 1990 (iscrizioni fenicie di dono); Amadasi Guzzo – Zamora 2013, p. 167-168.

<sup>134</sup> Ad esempio CIS 123a-b, 147, 5684-5685: Amadasi Guzzo 2002, p. 95-97.

a.C.<sup>135</sup>, quelle in scrittura neopunica (/corsiva), le iscrizioni latine e, in minor misura, quelle greche (in un caso, a Costantina, è trascritta in caratteri greci un'iscrizione in lingua punica) e libiche<sup>136</sup>. Il rapporto fra stele iscritte e stele anepigrafi, desumibile dai dati presentati nella tab. 1, varia all'interno dei singoli santuari : se

a Cartagine quasi la metà dei monumenti lapidei è caratterizzata dalla presenza di un'iscrizione (uso che diventa quasi sistematico nelle stele di III-II sec. a.C.), a Mozia la percentuale di reperti iscritti si aggira attorno al 3%, a Sulcis è inferiore all'1% mentre il repertorio di Monte Sirai è sistematicamente anepigrafo.

Tab. 5 – L'evoluzione dei formulari delle iscrizioni votive incise sulle stele dei tofet dal VII sec. a.C. al I sec. a.C. : qualche esempio. Tabella elaborata dall'autore.

Provenienza e datazione	Iscrizione	Referenze bibliografiche
Rabat (Malta) VII sec. a.C.	(1) NŠB MLK (2) 'MR 'Š Š(3)[M 'R]Š LB'L (4) [HMN] 'DN (5) [KŠ]M' QL (6) [DB]RY « (1) Stele di un MLK (2) 'MR che ha po(3)sto 'RŠ per Baal (4) Hammon, signore (5). Infatti (il dio) ha ascoltato la voce (6) delle sue parole »	CIS 123bis = KAI 61b (Amadasi Guzzo 2002, p. 96)
Mozia VI sec. a.C.	(1) L'DN LB'L HMN MTN(T) (2) 'Š NDR YKNŠLM B(3)N 'BDMLQRT KŠM' QL DBRY « (1) Al signore, a Baal Hammon dono (2) che ha dedicato YKNŠLM fig(3)lio di 'BDMLQRT. Infatti (il dio) ha ascoltato la voce delle sue parole »	Amadasi Guzzo 1986b, p. 30, n° 23
Cartagine IV-II sec. a.C.	(1) LRBT LTNT PN (2) B'L WL'DN LB'L HMN (3) 'Š NDR ŠMRB(4)L BN 'M' W'M' (5) BN ŠMRB'L « Alla signora, a Tinnit PN (2) B'L e al signore, a Baal Hammon. (3) (Ciò) che hanno dedicato ŠMRB(4)L figlio di 'M' e 'M' (5) figlio di ŠMRB'L »	CIS 384 (Amadasi Guzzo – Zamora 2013, p. 189)
Sousse IV-II sec. a.C.	(1) LRBTN TNT PN B'L WL'DN (2) LB'L HMN 'Š NDR BDM(3)LQRT BN ZYBQM BN (4) 'M'L KŠM' QL' YB(5)RK' « (1) Alla nostra signora, Tinnit PN B'L e al signore (2) Baal Hammon. (Ciò) che ha dedicato BDM(3)LQRT, figlio di ZYBQM, figlio di (4) 'M'L. Infatti (il dio) ha ascoltato la sua voce, possa (egli) be(5)nedirlo ! »	Cintas 1947, p. 44-45, stele 289 (D'Andrea 2014a, p. 90, S. 94)
Costantina III-I sec. a.C.	(1) Š B'LŠLK (2) BN MGN M(3)TNT 'Š T(4)N' LB'L BRK(5)' « (1) Di B'LŠLK, (2) figlio di MGN. Do(3)no che ha er(4)etto a Baal. (Il dio) lo ha benedet(5)to »	R. Charlier in Berthier – Charlier 1955, p. 153, n° 250
Mididi II-I sec. a.C.	(1) ND'R 'Š N'DR (2) TŠDB'R BN '(3)GS'N LB'L HMN (4) ŠM' QL' BRK' « (1) Offerta votiva che ha dedicato (2) TŠDB'R figlio di '(3)GS'N a Baal Hammon. (4) Infatti (il dio) ha ascoltato la sua voce, lo ha benedetto »	Jongeling 2008, p. 152, Hr. Meded N20 (D'Andrea 2014a, p. 216, HM. 9)
El Kef II-I sec. a.C.	(1) L'DN B'L HMN K'(2)ŠM' QL' BRK' M(3)H N'DR R'DYBT' (4) WTYTY' « (1) Al signore Baal Hammon. Infatti (il dio) (2) ha ascoltato la sua voce, lo ha benedetto. (Ciò) ch(3)e hanno dedicato R'DYBT' ( <i>Redemtus</i> ?) e (4) TYTY' ( <i>Titia</i> ) »	Jongeling 2008, p. 183-184, Tunisia OU N2 (D'Andrea 2014a, p. 251, K. 7)

<sup>135</sup> D'Andrea 2014a, p. 303-305, tab. 11.1-11.2.

<sup>136</sup> Per l'iscrizione in caratteri greci e lingua punica di Costantina vedi § 1.1, p. 7, nota 4 (il reperto è databile al II-I sec. a.C.). Qualche iscrizione libica è stata rinvenuta

nei tofet di età tardo-punica e romana, anche se l'effettiva pertinenza di queste iscrizioni ai rispettivi santuari resta in alcuni casi incerta : D'Andrea 2014a, p. 105 (El Kénissia), 165 (Dougga), 187 (*Thuburnica*) e 274 (Costantina).

Tab. 6 – Le caratteristiche delle iscrizioni votive fenicie, puniche e neopuniche provenienti dai tofet o comunque dedicate a Baal Hammon e/o Tinnit. Per la cronologia relativa e l'interpretazione dei vocaboli e delle espressioni citati si veda il testo.

Tabella elaborata dall'autore.

Tofet	Dedicanti	Espressioni di offerta	Verbi	Altre caratteristiche
Cartagine (VIII-II sec. a.C.) Oltre 6000 iscrizioni	Singoli e di sesso maschile, raramente di sesso femminile o due dedicanti (in genere della stessa famiglia)	NDR o MTN(T). Raramente : NŠB/BN (in un caso MNŠBT), MLK(T), (NŠB) MLK(T) B'L, MLK 'MR, MLK BŠR, BŠR(M) BNTM (diverse grafie), 'ZRM Š/ŠT, 'ZRM 'ŠT BŠRM BNTM	NDR o YTN. Raramente : P'L, ṬN', NŠ', ZBḤ	Dedica «per» un'altra persona (figlio, nipote, etc.); formule di ringraziamento (grazia ricevuta o, raramente, da ricevere) e/o benedizione (già ricevuta o da ricevere)
Mozia (VI-V sec. a.C.) 40 iscrizioni	Singoli e di sesso maschile, in un caso due fratelli	MTN(T). Raramente : NŠB, MLKT, MLKT B'L, forse NDR	NDR o, più raramente, YTN	Formula di ringraziamento (grazia già ricevuta)
Sousse (V-II/I sec. a.C.) Circa 25 iscr.	Singoli e di sesso maschile	NDR o MTNT. Raramente : NŠB/BN, MLK B'L, MLK B'L 'ZRM 'Š	NDR	Formule di ringraziamento (grazia già ricevuta) e benedizione (già ricevuta o da ricevere)
Costantina (metà III-I sec. a.C.) Circa 450 iscr.	Singoli e di sesso maschile, raramente di sesso femminile	NDR o MTNT. Raramente : 'BN, MLK, MLK 'DM, MLK 'DM BŠRM, MLK 'DM 'ZRM 'Š, MLK 'MR, BŠRM, 'ZRM 'Š, NŠ' LLM	NDR. Raramente : NŠ', ṬN', ZBḤ, ŠLM	Dedica «per» un'altra persona (figlia); formule di ringraziamento e/o benedizione (grazie / benedizioni già ricevute o da ricevere)
Guelma (II sec. a.C.-I sec. d.C.) Circa 70 iscr.	Singoli e di sesso maschile	BMLK 'ZRM 'Š/ŠT, in un caso, probabilmente, M[Š] B'T	ZBḤ. Raramente : 'TM, NŠ', P'L, ṬN', PG'	Dedica «per» un'altra persona (figlio, moglie?); formule di ringraziamento (grazia ricevuta o, più raramente, da ricevere)
Maktar (I sec. a.C.-II sec. d.C.) Circa 140 iscr.	Singoli e di sesso maschile, raramente di sesso femminile; diverse dediche «comunitarie»	NDR	NDR. Raramente : NŠ', PG'	Formule di ringraziamento (grazia già ricevuta) e benedizione (già ricevuta)
Iscrizioni di età fenicia e punica da altri siti Circa 20 iscr.	Singoli e di sesso maschile	NDR, NŠB MLK B'L, MLK B'L, NŠB MLK 'MR	NDR, YTN, ŠM	Formula di ringraziamento (grazia già ricevuta)
Iscrizioni di età tardo-punica e romana da altri siti Circa 150 iscr.	Singoli e di sesso maschile, raramente di sesso femminile o due dedicanti; diverse dediche «comunitarie»	NDR. Raramente : MTN(T), NŠB/BN, MLK 'DM, BŠR'M BT[M]	NDR. Raramente : 'TM, P'L, YTN, ṬN', PG', ZBḤ	Una dedica «per» un'altra persona (figlio); formule di ringraziamento (grazia già ricevuta, in un caso da ricevere) e/o benedizione (già ricevuta)

In generale, queste iscrizioni commemorano un'«offerta votiva» (NDR) o un «dono» (MTN/MTNT) «dedicato» (NDR) o, più raramente, «dato» (YTN), «offerto» (NŠ'), «fatto» (P'L), «compiuto» (PG'/ŠLM), «adempito» ('TM), «sacrificato» (ZBH), «eretto» (ṬN') o «posto» (ŠM) da un dedicante, nella stragrande maggioranza dei casi singolo, per Baal Hammon (in genere con il titolo di «signore» 'DN) e, molto spesso a Cartagine a partire dal V sec. a.C. ma più raramente altrove, per Tinnit (in genere con il titolo di «signora» RBT e l'epiteto PN B'L di interpretazione ancora discussa) e Baal Hammon (tab. 5-6; tav. I)<sup>137</sup>. Il dono è offerto «poiché (lui o, più raramente, lei/loro, vale a dire Baal Hammon e/o Tinnit) ha/hanno ascoltato la voce delle sue parole (/la sua voce), lo ha/hanno benedetto» (KŠM' QL' DBRY) BRK') o, più raramente, «ascolti/ino la sua voce, lo benedica/ano» (YŠM' QL' YBRK'); la formula di ringraziamento e quella di benedizione non sono sempre combinate fra loro né sono sempre presenti. Recentemente R. M. Kerr ha proposto che la formula KŠM' QL' BRK' possa essere tradotta con «che gli (al dio) piaccia ascoltarlo, lo benedica», dunque con valore iussivo<sup>138</sup>.

I formulari sono perlopiù stereotipati e ripetitivi del tipo «a X (nome della/e divinità) – dono che (/ciò che) ha dedicato X (nome del dedicante), figlio di X (nome del padre; talvolta la genealogia risale molto indietro nel tempo<sup>139</sup>) – (eventuale formula di ringraziamento/benedizione finale)». Nel corso dei secoli si nota un'evoluzione dei formulari e delle

espressioni utilizzate. Rimandando ai lavori di M. G. Amadasi Guzzo per un esame dettagliato<sup>140</sup>, si propone di seguito un quadro generale e sommario di questa evoluzione (tab. 5).

Nelle iscrizioni di VII-VI sec. a.C. ciò che è dato al dio (NŠB MLK(T) B'L/MR, «stele (di un) MLK(T) B'L/MR») è in prima posizione, seguito dal nome del dedicante (con eventuale genealogia), dal verbo (ŠM/P'L/YTN), dalla dedica a Baal Hammon e, eventualmente, dalla formula di ringraziamento (KŠM' QL DBRY)<sup>141</sup>.

Nel VI sec. a.C., nelle iscrizioni provenienti da Mozia e in alcune iscrizioni cartaginesi il nome di Baal Hammon passa in prima posizione ed è seguito dall'oggetto della dedica (MTNT o più raramente MLKT (B'L) e, genericamente, NŠB), dal verbo di offerta (NDR o più raramente YTN), dal nome del dedicante (con eventuale genealogia) e in alcuni casi dalla formula di ringraziamento (tav. I, n° 1)<sup>142</sup>.

A partire dal V sec. a.C. e soprattutto dal secolo successivo a Baal Hammon viene affiancata Tinnit (ciò accade sistematicamente a Cartagine dove il nome della dea è in prima posizione); seguono l'espressione «(ciò) che ha dedicato» ('Š NDR) o più raramente «offerta votiva che ha dedicato» (NDR 'Š NDR), il nome del dedicante (con eventuale genealogia) e in alcuni casi la formula di ringraziamento (ora KŠM' QL') o, raramente, YŠM' QL' «possa (il dio) ascoltare la sua voce»), che a partire da questa fase può concludersi con la «benedizione» da parte della divinità accordata (BRK') o richiesta (YBRK') (tav. I, n° 2)<sup>143</sup>.

<sup>137</sup> Amadasi Guzzo 1986a; Lipiński 1988; Moscati 1991, p. 143-151; Amadasi Guzzo 2002; Ruiz 2007, p. 625-668; Amadasi Guzzo 2009; Amadasi Guzzo – Zamora 2013; D'Andrea 2014a, p. 22, 303-305, 324-327, tab. 11.2-11.3; Guarnieri 2015, p. 19-23. Per titolo ed epiteto di Baal Hammon e Tinnit si veda D'Andrea 2014a, p. 313-320. In rari casi sono testimoniate altre divinità associate a quelle del tofet o, in età tarda, «assimilate» a Baal Hammon: in età punica vi sono solo alcuni esempi a Cartagine (B'L ŠMM, B'L MGNM e MLQRT; cf. CIS 3778 e 5510) e Sousse (B'L RŠ[P]; cf. Cintas 1947, p. 39-40; D'Andrea 2014a, p. 90, S. 20). In età tardo-punica e romana alcune divinità come B'L DR e, solo probabilmente, B'L ŠMM sembrano in alcuni casi «assimilate» a Baal Hammon:

D'Andrea 2014a, p. 314-315.

<sup>138</sup> Kerr 2016. I due verbi utilizzati nell'espressione sono, comunque, due perfetti che in genere indicano un'azione svoltasi nel passato.

<sup>139</sup> Si veda ad esempio la CIS 3778 (= KAI 78), nella quale si risale addirittura a sedici generazioni prima del dedicante fino a un capostipite denominato MSRY «Egiziano».

<sup>140</sup> Amadasi Guzzo 1986a; Amadasi Guzzo 2002; Amadasi Guzzo 2009; Amadasi Guzzo – Zamora 2013.

<sup>141</sup> Si vedano le iscrizioni citate alla nota 134.

<sup>142</sup> Amadasi Guzzo 1986a; Amadasi Guzzo 1986b; Amadasi Guzzo 2002, p. 97-99.

<sup>143</sup> Amadasi Guzzo 1986a, p. 196; Amadasi Guzzo

Le iscrizioni di età tardo-punica e romana, in genere in scrittura neopunica (tralasciando quelle greche, latine e libiche), utilizzano talvolta un formulario analogo a quello delle iscrizioni della fase precedente, ma nell'insieme i formulari sono più diversificati (tav. I, n° 3) e con l'uso di espressioni specifiche di singole località o periodi al tempo<sup>144</sup>. La divinità destinataria delle dediche è in genere il solo Baal Hammon, mentre Tinnit è attestata più raramente<sup>145</sup>. Ciò che è offerto continua ad essere spesso indicato dalla radice generica NDR (o, soprattutto a Costantina, dal sostantivo MTNT), ma sono testimoniate diverse varianti sia per quanto riguarda i sostantivi che indicano il dono che per quanto riguarda i verbi ('TM, YTN, NŠ', P'L, PG', ŠLM, T.N', ZBH)<sup>146</sup>. La formula di ringraziamento e/o benedizione è presente solo in alcuni casi: in genere si tratta di una constatazione di grazia/benedizione ricevuta, più raramente di un auspicio<sup>147</sup>.

Le iscrizioni dei tofet forniscono informa-

zioni importanti in relazione al tema in esame (tab. 5).

Nessuna iscrizione nomina esplicitamente un bambino come dedicante oppure come offerta votiva<sup>148</sup>. Esistono delle iscrizioni «per (per conto di o, meno probabilmente, a favore di, al posto di)» ('L) il proprio figlio ma anche per personaggi diversi da un figlio (madre, moglie e signore)<sup>149</sup> o per gruppi di persone<sup>150</sup>. Un'iscrizione di Aïn Tounga di II-I sec. a.C. testimonia, secondo A. Ferjaoui, l'offerta di qualcosa di «equivalente» ('KHP) al proprio figlio per il quale è compiuto il voto, ma l'interpretazione resta dubbia<sup>151</sup>. In un'iscrizione punica di Costantina di III-II sec. a.C. il dono sarebbe stato votato, secondo l'interpretazione incerta proposta da E. Lipiński, «par peur d'un malheur de notre fille» (B'RG MŠR'N BTN)<sup>152</sup>.

In generale, il dedicante si configura come un individuo di sesso maschile o, più raramente, femminile (tav. I, n° 2)<sup>153</sup>. I dedicanti appartengono a classi sociali estremamente

2002, p. 99-100. Cf. D'Andrea 2014a, p. 58-59 (Cartagine); p. 85-86, 89-91 e 95-96 (Sousse).

<sup>144</sup> Ad esempio: il nome del dedicante è in prima posizione ed è seguito da ciò che è offerto e dal nome della divinità; ciò che è donato è in prima posizione ed è seguito dal nome del dedicante e dalla dedica alla divinità (tav. I, n° 3); la dedica alla divinità è in prima posizione ed è seguita dalla formula di ringraziamento/benedizione, dall'oggetto del voto e dal nome del dedicante. Si veda in proposito D'Andrea 2014a, p. 304. Per qualche esempio cf. Bertrand – Szyner 1987; Amadasi Guzzo 2002; Jongeling 2008; Lipiński 2015, p. 243-336.

<sup>145</sup> D'Andrea 2014a, p. 313-314 e 316-317. Tinnit è menzionata relativamente spesso nelle iscrizioni di Costantina (per le quali cf. Berthier – Charlier 1955; Bertrand – Szyner 1987; Jongeling 2008, p. 196-225; D'Andrea 2014a, p. 274-275), dove al contrario di quanto accade a Cartagine il nome della dea segue in genere quello di Baal Hammon.

<sup>146</sup> Amadasi Guzzo 2002, p. 108-119; D'Andrea 2014a, p. 304 e 324-325; D'Andrea 2014b, p. 28, fig. 1. A Costantina è presente l'espressione «offrire/offerta alla divinità» (NŠ' LLM; R. Charlier in Berthier – Charlier 1955, p. 75-76, n° 87), attestata anche in latino nel santuario di Saturno di Aïn Tounga (*nasililim*; *CIL* VIII, 14950, 14987, 15050, 15072, 15075, 15095, 15098, 15115 e forse 15169).

<sup>147</sup> D'Andrea 2014a, p. 324. Cf. M. Szyner in Bertrand – Szyner 1987, p. 81-82 (Costantina). Relativamente alla

grazia/benedizione ricevuta si tenga comunque presente la proposta alternativa di R. M. Kerr (nota 138 di questo capitolo).

<sup>148</sup> Due iscrizioni di difficile lettura e interpretazione provenienti da Costantina e databili al II-I sec. a.C. (*KAI* 162-163 = Jongeling 2008, p. 212-214, Constantine N50-51) menzionano la «progenie» (ŠMH). Esse indicherebbero, secondo l'interpretazione incerta proposta da J. G. Février (1955), l'uso di sacrificare un discendente imperfetto per ottenerne uno sano. Cf. Amadasi Guzzo 2002, p. 114; Lipiński 2015, p. 317-321.

<sup>149</sup> Ad esempio *CIS* 178, 197-198, 254 (?), 2805, 3135, 3180, 5939 (Cartagine, IV-II sec. a.C.); R. Charlier in Berthier – Charlier 1955, p. 97, n° 122 (Costantina, II-I sec. a.C.); Jongeling 2008, p. 243-244, Guelma N38 (Guelma, metà II sec. a.C.-metà I sec. d.C.). Cf. Guarnieri 2004, p. 119-121; Amadasi Guzzo – Zamora 2013, p. 170, nota 50; D'Andrea 2014a, p. 327, nota 596. Per usi e significato della preposizione 'L si veda *DNWSI* 1995, p. 844-850.

<sup>150</sup> *CIS* 5700 (Cartagine, «per i KRTM»); R. Charlier in Berthier – Charlier 1955, p. 26-27, n° 25 (Costantina, «per la comunità»). Cf. Guarnieri 2004, p. 120-121.

<sup>151</sup> Ben Hassen – Ferjaoui 2008, p. 7-11. Cf., con un'interpretazione diversa, Lipiński 2015, p. 263-267.

<sup>152</sup> Lipiński 2015, p. 237-238. Cf. R. Charlier in Berthier – Charlier 1955, p. 47, n° 50.

<sup>153</sup> Per le dediche femminili a Cartagine vedi Amadasi Guzzo 1988. Cf. D'Andrea 2014a, p. 320-321.

differenziate: artigiani, medici, mercanti, «sacerdoti», schiavi, scribi, servi, sufeti, «rab», etc.<sup>154</sup>. In alcuni casi, soprattutto in alcune iscrizioni cartaginesi di IV-II sec. a.C., la dedica è offerta da due dedicanti il cui legame di parentela appare il più delle volte (ma non sistematicamente; cf. tab. 5) evidente<sup>155</sup>. Esistono, in particolar modo nei tofet di età tarda, dediche di gruppi di individui appartenenti a una stessa comunità o, comunque, a associazioni/categorie specifiche<sup>156</sup>.

Nella stragrande maggioranza delle iscrizioni il dono (MTNT-NDR) offerto per ottemperare al voto non è specificato ma, almeno nei casi in cui è presente, la formula di ringraziamento permette di affermare che in genere la richiesta votiva è stata realizzata (a meno di non accettare la traduzione proposta da R. M. Kerr della quale si è detto sopra). L'uso del verbo «sacrificare» (ZBH), attestato probabilmente in almeno un'iscrizione cartaginese di IV-II sec. a.C.<sup>157</sup> e certamente in alcune iscrizioni di età tardo-punica e romana (a *Bulla Regia*, Costantina, Dougga e soprattutto Guelma<sup>158</sup>; a Costantina il verbo è utilizzato anche in greco, θύω<sup>159</sup>; tav. XVIII, n° 6), indica

che almeno in questi casi l'offerta votiva consisteva in un sacrificio. Ma quale sacrificio? Se da una parte non è possibile determinare cosa (un animale, un essere umano o, più semplicemente, un'offerta alimentare/vegetale<sup>160</sup>) e in che modo fosse sacrificato, dall'altra non è giustificato affermare che l'offerta commemorata nelle iscrizioni prevedesse sistematicamente (anche quando non è utilizzata una terminologia prettamente sacrificale) un sacrificio (fermo restando che un'offerta votiva doveva comunque esserci).

In diversi casi la «stele» (NŞB e forse in un paio di casi MNŞBT) o, a partire dal III-II sec. a.C., la «pietra» ('BN) è direttamente collegata all'offerta votiva e/o i verbi utilizzati per designare l'ex voto, soprattutto «erigere» (ṬN') e «porre» (ŞM), sembrano far riferimento al monumento lapideo eretto in commemorazione del dono<sup>161</sup>. Alcune iscrizioni cartaginesi di IV-II sec. a.C. contengono delle maledizioni contro chi avesse rubato o spostato la pietra ('BN) o il dono (MTNT)<sup>162</sup>. Ciò non implica che la stele costituisse «il dono» offerto per adempiere al voto. In effetti, nelle iscrizioni più antiche NŞB è seguito dall'espressione MLK(T) B'L/MR<sup>163</sup>.

<sup>154</sup> Amadasi 1988; Ruiz 2007, p. 713-785; Ruiz 2009; D'Andrea 2014a, p. 320-321; Lipiński 2015, p. 183-190 e 228-230.

<sup>155</sup> Guarnieri 2004, p. 116-118; Bénichou-Safar 2004a, p. 150; Amadasi Guzzo – Zamora 2013, p. 170, nota 51; D'Andrea 2014a, p. 320-321.

<sup>156</sup> Si vedano Jongeling 2008, p. 76, Dougga N2 (Dougga); p. 129-139, Hr. Maktar N77, 105 e 110 (Maktar); p. 149-150, Hr. Meded N13 (*Mididi*). Per un quadro generale delle attestazioni: Ribichini 2000, p. 300; Guarnieri 2004, p. 119; Amadasi Guzzo – Zamora 2013, p. 170; D'Andrea 2014a, p. 320-321, tab. 11.3.

<sup>157</sup> CIS 4918: [Z]BH. Si veda anche CIS 3807 (iscrizione composta dal solo termine ZBH).

<sup>158</sup> Si vedano Jongeling 2008, p. 78, Dougga N5 (Dougga); p. 210-211, Constantine N44 (Costantina); cf. Bertrand – Szyner 1987, p. 39, n° 82); p. 236-238, Guelma 18-21. Per una panoramica completa delle attestazioni: D'Andrea 2014a, p. 325, tab. 11.3.

<sup>159</sup> R. Charlier in Berthier – Charlier 1955, p. 168-169, n° 3.

<sup>160</sup> Nelle cosiddette tariffe cartaginesi (CIS 165, 167 = KAI 69, 74; CIS 3915-3917; cf. M. G. Amadasi Guzzo in Grottanelli – Parise 1988, p. 97-108 e 113-115; Zamora 2015, p. 79-81) sono attestati ad esempio un «sacrificio di olio» (ZBH ŞMN; per ŞMN si veda DNWSI 1995, p. 1163),

un «sacrificio come (in forma di) offerta vegetale» (ZBH BMNHT; per MNHT si veda DNWSI 1995, p. 659) e, probabilmente, un «sacrificio di cibo (pane/farina)» (ZBH ŞD; per ŞD, la cui interpretazione resta dubbia, si veda DNWSI 1995, p. 959). Queste iscrizioni sono databili al III sec. a.C. e, comunque, non prima del IV secolo.

<sup>161</sup> Si vedano CIS 123a-b (Rabat); CIS 147 (Sulcis); CIS 408, 3777, 3921, 5510, 5684-5685 (Cartagine); R. Charlier in Berthier – Charlier 1955, p. 59-61, n° 63; Bertrand – Szyner 1987, p. 19, n° 1 (Costantina); KAI 97 (Sousse) e 157 (Capo Djinet); Jongeling 2008, p. 177, Teboursouk N4. Per una panoramica completa delle attestazioni: D'Andrea 2014a, p. 304 e 324-325, tab. 11.3. In CIS 3778 (si vedano le note 2, 137 e 139 di questo capitolo) figura il vocabolo MNŞBT che in genere è utilizzato per le stele funerarie; lo stesso vocabolo è probabilmente utilizzato in un'iscrizione votiva di età tardo-punica proveniente da Guelma (Jongeling 2008, p. 243-244, Guelma N38; lettura e interpretazione restano ipotetiche).

<sup>162</sup> Si vedano CIS 3783-3785, 4937, 4945, 5510 (cf. Ruiz 2007, p. 625-626; Guarnieri 2015, p. 20). In CIS 3785 la maledizione è rivolta contro chi avesse rimosso la pietra senza l'ordine esplicito del dedicante o di qualcuno che agiva a suo nome.

<sup>163</sup> CIS 123a-b, 147, 5684-5685.

Il vocabolo MLK (talvolta nella forma probabilmente femminile MLKT) è testimoniato soltanto nelle iscrizioni votive dei tofet e, dunque, è caratteristico di questi santuari. Pur non essendo alto il numero di attestazioni complessive (una settantina in totale; tab. 6; tav. XVIII), va rilevato che il vocabolo è sistematicamente presente nelle iscrizioni più antiche (citato nella nota precedente), dove segue NŠB « stele »; quest'ultima è « posta/fatta/data » (ŠM/P'N/YTN) per Baal Hammon poiché il dio ha ascoltato le richieste del dedicante. In alcune iscrizioni cartaginesi e moziesi di VI sec. a.C. il MLK(T), seguito o meno dal vocabolo B'L, può essere « dato/dedicato » (YTN/NDR) alla divinità<sup>164</sup>. A partire dal V sec. a.C. l'uso del vocabolo, in genere associato al verbo NDR, si fa percentualmente più raro, ma esso continua ad essere utilizzato nelle iscrizioni neopuniche fino al I-II sec. d.C. e si ritrova ancora più tardi nelle iscrizioni latine di N'Gaous<sup>165</sup>. MLK(T) designa dunque « qualcosa » che è offerto alla divinità in cambio dell'esaudimento di un voto e costituisce un rito specifico del tofet.

Secondo l'interpretazione oggi prevalente, MLK (sostantivo di HLK « andare », YLK in fenicio) indicherebbe « ciò che è mandato, inviato, fatto andare » alla divinità con riferimento a un certo tipo di sacrificio<sup>166</sup>. Negli anni '30 del secolo scorso, a seguito della scoperta delle iscrizioni di N'Gaous, J.-B. Chabot aveva interpretato MLK come « promessa » o « compi-

mento di una promessa »<sup>167</sup>. Pochi anni dopo, O. Eissfeldt propose che MLK indicasse un'offerta sacrificale specifica del tofet<sup>168</sup>. Nello stesso periodo un altro importante orientalista, R. Dussaud, interpretò il vocabolo come « possesso, possedimento », attribuendogli comunque il valore di un atto sacrificale<sup>169</sup>. L'accostamento di MLK alla radice verbale HLK è stato proposto per primo da W. von Soden<sup>170</sup> e poi ripreso da A. Alt e J. G. Février sulla base dell'espressione YLK ZBH « offrire/far andare un sacrificio » attestata nella grande iscrizione bilingue (fenicio e luvio) della fine dell'VIII sec. a.C. proveniente da Karatepe<sup>171</sup>. Recentemente S. Franchini ha proposto che il vocabolo indichi un/una « regalo/regalia » che non prevede uno scambio (*do ut des*) con il dio<sup>172</sup>.

Considerando che la categoria del sacrificio nella sua definizione teorica, generalizzante e universalistica è una costruzione moderna, bisognerebbe prima di tutto precisare cosa si intende con questo vocabolo e cosa intendesse con esso chi lo utilizzava. In relazione all'interpretazione di MLK come un tipo di sacrificio è possibile proporre qualche considerazione.

Il concetto di inviare, mandare, far andare alla divinità contiene in sé quello di trasferire, offrire ma non fa allusione specifica all'uccisione ritualizzata, cioè alla sottrazione rituale di una vita che secondo varie « teorie del sacrificio » costituisce un atto fondamentale del rituale sacrificale<sup>173</sup>.

<sup>164</sup> Per l'esame di queste iscrizioni (ad esempio CIS 3789) si veda Amadasi Guzzo 2002, p. 97-99.

<sup>165</sup> Amadasi Guzzo – Zamora 2013, p. 172-173; D'Andrea 2014a, p. 325. In alcuni casi MLK B'L segue NŠB come nei formulari più antichi (CIS 194, 380, 2163; cf. tav. XVIII, n° 1); in CIS 198 NŠB è seguito da MLKT. Cf. Amadasi Guzzo 2002, p. 100-102.

<sup>166</sup> Per l'interpretazione di questa espressione e di quelle ad essa collegate si vedano, oltre ai lavori citati nelle note successive: de Vaux 1964, p. 69-72; Ribichini 1987b, p. 35-36; Gras – Rouillard – Teixidor 1989, p. 180-183; Moscati 1991, p. 147-149; Amadasi Guzzo 2002, p. 200-203; Ruiz 2007, p. 628-653; Ruiz – Wagner 2007, p. 36-39; Amadasi Guzzo 2009; Xella 2012, p. 9-10; Lipiński 2015, p. 217-221 e 476-478. G. del Olmo Lete (1995a) ha interpretato MLK/MLKT (B'L) come « (sacrificio del) re/ regno (di Baal) ». Per una panoramica completa delle attestazioni e delle diverse ipotesi si vedano DNWSI 1995, p. 640-644; Ruiz 2007, p. 630-633.

<sup>167</sup> Chabot 1931, p. 27. Per le iscrizioni di N'Gaous si veda il § 2.1, p. 36, tav. XXIII, n° 2. Già nel 1868 S. Y. Rapoport aveva proposto che il mlk/Molek biblico potesse indicare « far andare, far passare tra due mura di fuoco »: Israel 1990, p. 152-154.

<sup>168</sup> Eissfeldt 2002 (prima ed. 1935). Si vedano a questo proposito le affermazioni « profetiche » in Berger 1899, p. 291.

<sup>169</sup> Dussaud 1946, p. 372-375.

<sup>170</sup> von Soden 1936.

<sup>171</sup> Février 1953. L'iscrizione di Karatepe corrisponde a KAI 26. Per uno studio di questa iscrizione, con un esame specifico dell'espressione YLK ZBH: Baranowski 2015.

<sup>172</sup> Franchini 2016, p. 170-175 e 288-290.

<sup>173</sup> Si vedano alcuni studi classici sul tema del sacrificio (come Hubert – Mauss 1899; Burkert 1972; Girard 1972; Detienne – Vernant *et al.* 1979; Valeri 1985) e le riflessioni proposte in Grottanelli 1999, p. 8-54; Ghiaroni 2005, p. 21-27; Lemardelé 2016. Cf. § 2.4.

Nel vocabolario fenicio e punico il concetto di « sacrificio » è perlopiù veicolato dal sostantivo/verbo ZBH che nella maggior parte dei casi indica l'offerta di esseri viventi (animali) ma può essere associato anche a offerte alimentari/vegetali<sup>174</sup>; dunque ZBH non sembra implicare necessariamente l'idea dell'uccisione rituale.

Un altro tipo di sacrificio, l'olocausto, si sviluppa secondo un modello analogo a quello proposto per MLK, essendo il suo nome (in ebraico 'lh) direttamente collegato alla nozione di « salire, andare verso l'alto »<sup>175</sup>. L'olocausto prevede l'uccisione ritualizzata di un animale, il quale viene cremato completamente come offerta alla divinità.

Posto che MLK indichi un certo tipo di sacrificio, in che cosa quest'ultimo differisce dagli altri sacrifici? Nelle intenzioni, nelle modalità di esecuzione e/o nell'oggetto del rito? Le espressioni e i termini associati a MLK (tab. 6; tav. XVIII), elencati di seguito, potrebbero aiutare a definirne le specificità, ma la loro interpretazione resta in larga parte ipotetica<sup>176</sup>.

Il vocabolo 'MR, associato a MLK già nelle iscrizioni più antiche e fino all'età romana (tav. XVIII, n° 2), è in genere tradotto

con « agnello/ovino » sulla base delle tariffe sacrificali, delle iscrizioni latine di N'Gaous (II-III sec. d.C.) e della comparazione con altre lingue semitiche<sup>177</sup>. Le espressioni (MLK/MLKT) B'L, attestata soltanto in fase fenicia e punica (VII-III/II sec. a.C.; n° 1 e 4), e MLK 'DM, attestata soltanto a partire dal III-II sec. a.C. (n° 5), potrebbero essere utilizzate come sinonimi e indicare un MLK offerto da « un individuo, una persona, un cittadino (solo per B'L) » oppure un MLK consistente in « una persona, un individuo »<sup>178</sup>. In quest'ultimo caso l'alternanza fra 'MR e B'L/'DM riproporrebbe quella, testimoniata nelle urne, fra resti animali e resti umani. L'ipotesi che i tre termini servano a determinare il MLK appare in effetti la più logica (anche da un punto di vista grammaticale), ma bisogna allora chiedersi, se B'L e 'DM indicano il bambino, perché si utilizzino termini tanto generici<sup>179</sup>. Va considerato, in proposito, che i bambini piccoli sono in genere caratterizzati da uno *status* particolare (o piuttosto da un non-*status*) e spesso, prima di essere integrati nella società, non sono neppure considerati « uomini »<sup>180</sup>. È interessante constatare che la forma MLKT può essere utilizzata da sola oppure insieme a B'L, ma mai insieme a 'DM o 'MR.

<sup>174</sup> Si veda la nota 160 di questo paragrafo. Cf. *DNWSI* 1995, p. 301-302. È possibile proporre delle considerazioni analoghe in relazione ai termini sacrificali utilizzati nei vocabolari rituali di Mari (Jacquet 2011, p. 19-20) e Ugarit (Zamora 2015, 68-73). Le tariffe cartaginesi stabiliscono tre tipi di sacrificio animale (§ 4.2, p. 111, nota 82): M. G. Amadasi Guzzo in Grottanelli – Parise 1988, p. 97-108 e 113-115; Lipiński 1995, p. 466-469; Bonnet 2014, p. 174-177; D'Andrea 2014a, p. 31; Zamora 2015, p. 80-81; D'Andrea 2018.

<sup>175</sup> È stato ipotizzato che il termine 'LT (di forma, lettura e interpretazione incerta) contenuto in un'iscrizione neopunica di II-I sec. a.C. proveniente da *Althiburos* facesse riferimento allo stesso tipo di sacrificio (*KAI* 159 = Jongeling 2008, p. 155-157, Hr. Medeine N1; Bron 2009): cf. § 4.2, p. 111, tav. XXXIII. L'olocausto è menzionato e descritto nell'Antico Testamento: cf. Lv 6 1-16; Nb 15 3-12; Dt 12.

<sup>176</sup> Per le attestazioni di queste espressioni cf. Amadasi Guzzo 2002; Amadasi Guzzo 2009; Amadasi Guzzo – Zamora 2013; D'Andrea 2014a, p. 324-326.

<sup>177</sup> Interpretazione proposta originariamente in Chabot 1931, p. 26-27. Ipotesi alternative (Lipiński 1995, p. 479):

« MLK di ciò che è stato promesso/di colui che lo ha promesso ». Per N'Gaous cf. il § 2.1.

<sup>178</sup> H. Bénichou-Safar ha proposto che MLK B'L indichi « ciò che è passato sotto il giogo » (Bénichou-Safar 1993; Bénichou-Safar 1995). Ipotesi alternative (cf. Dussaud 1946, p. 375-376; Février 1953, p. 16; Garbini 1981, p. 132; Lipiński 1995, p. 218; Lipiński 2002, p. 143; Ruiz 2007, p. 632-636): « MLK per/di Baal » (ma il nome del dio è generalmente già esplicitato nelle iscrizioni), « MLK in cambio di un neonato », « MLK (offerto dal) proprietario (della vittima) ». Ipotesi alternative per MLK 'DM (Février 1953, p. 11; Lipiński 2015, p. 220-221): « MLK di (consistente in) sangue ». Cf., in generale, *DNWSI* 1995, p. 641-643.

<sup>179</sup> Va precisato, tuttavia, che in fenicio non è attestato con certezza un vocabolo specifico per indicare il bambino.

<sup>180</sup> Cf. Gras – Rouillard – Teixidor 1989, p. 181. Per il particolare *status* dei bambini: Di Nola 1995, p. 169-192; Buttitta 2005, p. 99; Bénichou-Safar 2005, p. 125-132; Bénichou-Safar 2012a, p. 267-271. Si vedano, a questo proposito: § introduzione, p. 2, nota 5; § 2.5.

In un'iscrizione cartaginese di IV-II sec. a.C. MLKT è seguito dall'espressione BMSRM per la quale è stata proposta la traduzione (ipotetica) «nel suo bisogno, nella sua afflizione»<sup>181</sup>.

Un'altra espressione interessante, attestata a partire dalla fase punica e variamente collocata nei testi, è 'ZRM 'Š/'ŠT. Essa è di interpretazione difficile e incerta<sup>182</sup>; potrebbe indicare «una vittima (umana o, meno probabilmente, animale) maschile/femminile» oppure «un essere umano prematuro maschile/femminile»<sup>183</sup>. 'ZRM 'Š/'ŠT può seguire MLK ma anche MLK B'L/DM (tav. XVIII, n° 4 e 6)<sup>184</sup>; a Cartagine quest'espressione non è mai associata a MLK, ma ricorre da sola<sup>185</sup>. È possibile che essa indicasse l'oggetto del MLK, mentre B'L/DM potrebbero designare il dedicante, ma va considerato che quest'ultimo è in genere nominato esplicitamente nell'iscrizione. In alternativa, l'espressione in esame potrebbe costituire una specificazione ulteriore dell'oggetto del MLK oppure B'L/DM

potrebbero indicare diverse modalità di esecuzione del MLK di un 'ZRM 'Š/'ŠT (un MLK in forma di olocausto nel caso di B'L e un MLK di sangue nel caso di 'DM?). Il fatto che in diverse iscrizioni neopuniche di Guelma (metà II sec. a.C.-metà I sec. d.C.; n° 6) un 'ZRM 'Š/'ŠT sia «sacrificato/a» (ZBH) «come MLK» (BMLK)<sup>186</sup> implica che quest'ultimo può comportare/indicare/designare un sacrificio (ma bisogna considerare la cronologia tarda di queste iscrizioni).

In diverse iscrizioni puniche di Cartagine compare l'espressione BŠ(')R/BŠ(')RM (B(N)TM), attestata in genere da sola (n° 3)<sup>187</sup> ma anche in associazione a MLK<sup>188</sup> e a 'ZRM 'Š/'ŠT<sup>189</sup>; in diverse iscrizioni di età tardo-punica provenienti da Costantina essa segue MLK 'DM (n° 5)<sup>190</sup>. Per BŠR/BŠRM B(N)TM è stata proposta la traduzione «consistente nella sua stessa carne/nella totalità della carne/a prezzo della sua stessa carne»<sup>191</sup>.

Il MLK viene spesso considerato tout court il rito principale del tofet. Nonostante la re-

<sup>181</sup> CIS 198. Cf. Février 1960, p. 176; Amadasi Guzzo – Zamora 2013, p. 174-175.

<sup>182</sup> Per le diverse interpretazioni dell'espressione si vedano i lavori citati alla nota 166 di questo paragrafo e, soprattutto: DNWSI 1995, p. 642-643; Ruiz 2007, p. 650-652; Xella 2007.

<sup>183</sup> Mosca 1975, p. 84-85; Xella 2007; Amadasi Guzzo – Zamora 2013, p. 173. Si vedano anche del Olmo Lete 1995a, p. 348-349 («deux nouveau-nés masculins/féminins») e Lipiński 2015, p. 219 («rejeton, avorton»; potrebbe anche essere riferito all'agnello). Secondo J. G. Février (1962, p. 6) e P. G. Mosca (2013, p. 131-132) 'ZRM poteva indicare sia il bambino che l'agnello.

<sup>184</sup> R. Charlier in Berthier – Charlier 1955, p. 37-38, n° 37 (Costantina, II-I sec. a.C.); KAI 98 (Lipiński 2015, p. 215-222; Sousse, metà II sec. a.C.-primi decenni I sec. d.C.).

<sup>185</sup> CIS 3781, 3783, 5702, 5741, 5853: Amadasi Guzzo 2002, p. 104-105. Ciò accade anche a Costantina: R. Charlier in Berthier – Charlier 1955, p. 116, n° 162.

<sup>186</sup> Jongeling 2008, p. 236-242, Guelma N18-21, 25-27, 31-32, 34.

<sup>187</sup> Ad esempio CIS 294, 296, 299-305, 2678, 2909, 3746, 3750, 4894, 4929, 5111, 5714. Cf. D'Andrea 2014a, p. 58. L'espressione ricorre da sola anche in alcune iscrizioni di età tardo-punica provenienti da Costantina (ad esempio R. Charlier in Berthier – Charlier 1955, p. 43-46, n° 44-49;

Bertrand – Szyner 1987, p. 29, n° 27; p. 49-50, n° 125) e Hr. el-Hami (Ferjaoui 2007, p. 127-128). L'iscrizione cartaginese CIS 5689 termina con 'RŠT ŠRY, probabilmente la «parte scelta/riciesta della sua carne»: Amadasi Guzzo – Zamora 2009, p. 175, nota 77; Lipiński 2015, p. 183-185.

<sup>188</sup> CIS 306.

<sup>189</sup> CIS 5741. Si veda anche un'iscrizione di Costantina di II-I sec. a.C., nella quale l'espressione MLK 'DM 'ZRM 'Š è seguita da 'Š NDR («ciò che ha dedicato»), dal nome del dedicante e dall'espressione BŠRM BTM: R. Charlier in Berthier – Charlier 1955, p. 37-38, n° 37. Cf. Février 1960, p. 171-173.

<sup>190</sup> R. Charlier in Berthier – Charlier 1955, p. 29-38, n° 28-30, 32, 34-36, 37-38 (in queste ultime due iscrizioni le due espressioni sono separate fra loro); Bertrand – Szyner 1987, p. 26, n° 25; p. 35-36, n° 66; p. 40-41, n° 87.

<sup>191</sup> Ipotesi proposta da O. Eissfeldt nel 1935 (2002, p. 11-15). Cf. Dussaud 1946, p. 380; Amadasi Guzzo 2009, p. 353-354; Amadasi Guzzo – Zamora 2013, p. 173-175; Lipiński 2015, p. 221. Ipotesi alternative (R. Charlier in Berthier – Charlier 1955, p. 29-31; Février 1953, p. 10-15; del Olmo Lete 1995a, p. 349; Lipiński 1995, p. 478-479; Lipiński 2002, p. 143): «in buona salute, integro», «in cambio della sua prole», «con canti di gioia, al completo (a sue spese)» «deux fœtus invivables». Per un panorama completo delle attestazioni e delle interpretazioni proposte: DNWSI, p. 204-205; Ruiz 2007, p. 636-640.

lativa sporadicità nell'uso del vocabolo (circa un'iscrizione ogni cento) e l'impossibilità di collegare con certezza il MLK con quanto contenuto nelle urne<sup>192</sup>, l'importanza dell'espressione è dimostrata da tre elementi : essa è

utilizzata molto frequentemente nelle iscrizioni votive di VII-VI sec. a.C.; è caratteristica ed esclusiva dei tofet; è la sola espressione rituale attestata con una certa ripetitività.

<sup>192</sup> Due cippi di VII-VI sec. a.C. caratterizzati rispettivamente dall'espressione MLK B'L e MLK 'DM (*CIS*

5684-5685) non erano associati, al momento della loro scoperta, ad alcuna urna cineraria : § 1.2, p. 15, nota 69.



## CAPITOLO 2

### FONTI INDIRECTE E MATERIALI DI CONFRONTO

#### 2.1. *I santuari di Saturno*

I santuari di Saturno sono localizzati in Algeria e Tunisia e datati fra il I sec. d.C. e la metà del IV secolo (tav. XIXa-b)<sup>1</sup>. Essi si configurano come una fonte indiretta per il tema in esame: come i tofet, sono la sede di riti di tipo votivo e questi ultimi sono dedicati a Saturno la cui identificazione con Baal (Hammon) è attestata già in alcuni tofet di fase tarda e confermata da diversi elementi (tipi iconografici, titoli ed epiteti, etc.)<sup>2</sup>. Al tempo stesso, questi santuari si pongono in continuità religiosa con i tofet e difatti gli sono talvolta fisicamente sovrapposti. Rispetto ai tofet, essi conservano la presenza di un'area destinata all'erezione delle stele ma, differenza fondamentale, non sono caratterizzati dalla deposizione di urne cinerarie.

Secondo la classificazione proposta da M. Leglay, i santuari di Saturno sono riconducibili a quattro tipologie diverse (tav. XX): l'area sacra a cielo aperto, il santuario rurale a pianta semplificata, il tempio detto di tipo «africano» o «romano-africano» (tav. XXI) e il tempio a pianta circolare (quest'ultima tipologia non è in realtà attestata con sicurezza)<sup>3</sup>. I santuari delle prime due tipologie sono fondamentalmente dei campi di stele, come sembra accadere già in alcuni tofet di età romana<sup>4</sup>

dai quali si differenziano per le iscrizioni, che sono sempre in lingua latina, e per la forma e l'iconografia delle stele (tav. XXII)<sup>5</sup>.

Il rapporto fra santuari di Saturno e tofet (e le rispettive divinità), esaminato recentemente da chi scrive<sup>6</sup>, è di continuità ma al tempo stesso di rottura e di innovazione (tav. XIXa-b). In considerazione dell'ampio arco cronologico coperto e delle profonde trasformazioni socio-politiche intervenute, nell'analisi di questo rapporto è fondamentale una stratificazione cronologica della documentazione. In generale, soprattutto in sede di studio delle pratiche rituali, bisogna considerare il fatto che l'affermazione del culto di Saturno è direttamente collegata alla conquista romana e ai processi di trasformazione socio-culturale (di conseguenza religiosa) da essa innescati.

Limitandoci agli elementi che possono rivelarsi utili in questa sede, il dato fondamentale restituito dai santuari in esame è l'assenza sistematica delle urne, anche di quelle contenenti resti animali, pur all'interno di un ambito votivo apparentemente inalterato. Sfugge a questa regola il caso del sito algerino di Hr. Touchine/*Lambafundi*, dove in un'area a cielo aperto sono state messe in luce 15 stele votive *in situ* ognuna delle quali è risultata associata a due-quattro urne cinerarie deposte regolarmente a circa 1 m di distanza<sup>7</sup>; queste

<sup>1</sup> Per lo studio dei santuari di Saturno: Leglay 1961; Leglay 1966a; Leglay 1966b; Leglay 1988. Per il rapporto fra questi santuari e i tofet cf. Bénichou-Safar 2010; D'Andrea 2014a, p. 307-313; D'Andrea 2017a; D'Andrea 2017b.

<sup>2</sup> Leglay 1966a, p. 107-131 e 499-502; D'Andrea 2014a, p. 312-319, tab. 11.3; D'Andrea 2017a; D'Andrea 2017b.

<sup>3</sup> Leglay 1966a, p. 269-284. Cf. D'Andrea 2014a, p. 308-309; D'Andrea 2017a, p. 5-11; D'Andrea 2017b. Per le abbreviazioni utilizzate alla tav. XXI cf. § 1.1, p. 12, nota 24.

<sup>4</sup> § 1.2, p. 15.

<sup>5</sup> Si confrontino, ad esempio, le stele dei tofet di età tardo-punica (D'Andrea 2014a, tav. XVII-LXXVI) con quelle dell'«area sacra a cielo aperto» (Leglay 1961, pl. V; D'Andrea 2014a, p. 198, fig. 8.8). Cf. le stele n° 1-4 della tav. XXII con le stele della tav. XV.

<sup>6</sup> D'Andrea 2014a, p. 308-309 e, soprattutto, D'Andrea 2017a; D'Andrea 2017b; D'Andrea 2018.

<sup>7</sup> Leglay 1966b, p. 114-124. Cinque stele avevano alla propria base una *mensa* e una di esse era associata anche a un piccolo altare.

urne contenevano i resti cremati di animali (roditori, uccelli e in minor misura caprini) e, in due casi, di bambini. Le stele, databili al II-III sec. d.C. e caratterizzate da scene di offerta, sono quelle tipicamente dedicate a Saturno, che è infatti raffigurato nel registro superiore, ma in due casi recano elementi iconografici di carattere funerario (tav. XXIII, n° 4)<sup>8</sup>; si tratta, secondo M. Leglay, delle due stele associate alle urne con resti di bambini. Lo studioso francese ipotizza che questi bambini, morti per cause naturali, fossero stati deposti nel santuario in qualità di «iniziati» al culto del dio.

Le iscrizioni votive dei santuari di Saturno hanno caratteristiche e formulari analoghi alle iscrizioni dei tofet e, come in queste ultime, i bambini vi compaiono raramente<sup>9</sup>.

In alcune iscrizioni il voto è realizzato «per» (*pro*: a favore di, per conto di, al posto di, insieme con) il proprio figlio<sup>10</sup> o per personaggi diversi (tav. XXIII, n° 1-2)<sup>11</sup>. In questo gruppo spiccano per la loro importanza alcune iscrizioni di II-III sec. d.C. provenienti da N'Gaous, in Algeria (n° 2)<sup>12</sup>: esse commemorano un voto fatto dai genitori *pro salute* dei propri figli (*Concessa, Donatus, Impetratus*) che prevede un *moll/rc(h)omor* notturno nel quale un agnello è offerto *pro vikario*, vale a dire come sostituto/rappresentante del figlio o come vittima vicaria per la sua salute (terrena

e/o *post mortem*). L'uso delle formule *voto pro voto e anima pro anima, sanguine pro sanguine, vita pro vita* rafforza il parallelismo tra il bambino e l'agnello, oggetto verosimilmente del *moll/rc(h)omor*. È lecito domandarsi se in piena età romana la formula di tradizione fenicia fosse ancora compresa e utilizzata con il suo significato originario.

Qualche stele/iscrizione funeraria di bambini è dedicata a Saturno, è incisa su stele del tipo tradizionalmente dedicato al dio (come a Hr. Touchine) oppure è stata rinvenuta insieme a stele di questo tipo<sup>13</sup>. La più interessante è un'iscrizione proveniente da Sétif databile alla metà del II sec. d.C. nella quale una madre, dopo la morte del figlio all'età di un anno, indirizza un voto a Saturno affinché salvi i bambini che le restano (tav. XXIII, n° 3)<sup>14</sup>.

Diversi elementi (come l'alta percentuale di dediche offerte da *sacerdotes*, l'uso della formula *intravit sub iugum*, etc.) indicano che il culto di Saturno assume una caratterizzazione iniziatica<sup>15</sup>. Secondo M. Leglay l'iniziazione era preceduta da una consacrazione del bambino al dio prima della sua nascita attraverso un voto (spontaneo o ordinato dal dio) da parte dei genitori<sup>16</sup>. Il *moll/rc(h)omor*, concepito dall'autore francese come un sacrificio di sostituzione, è considerato l'atto liturgico per eccellenza del culto di Saturno e il suo fine sarebbe quello di «salvare» il bambino<sup>17</sup>.

<sup>8</sup> Leglay 1966b, p. 115-118, n° 1-2, pl. XXV.

<sup>9</sup> Leglay 1966a, p. 26-32; Bénichou-Safar 2010, p. 473; D'Andrea 2014a, p. 310.

<sup>10</sup> Si vedano ad esempio Leglay 1963, p. 64-65 (Aïn Gassa, seconda metà I sec. d.C.) e le iscrizioni citate alla nota 27 di questo paragrafo.

<sup>11</sup> Si vedano ad esempio Leglay 1966b, p. 223-224, n° 25; p. 227, n° 31 (*pro se e pro coniuge*; Djemila, III sec. d.C.; tav. XXIII, n° 1); 1988, p. 202, n° 15 (*pro domu sua*; Hr. R'Mel, fine I sec. d.C.); D'Andrea 2014a, p. 253-254, nota 829 (= *CIL* VIII, 23156; «per» la salute del *patronus*; Hr. es-Srira, III sec. d.C.).

<sup>12</sup> Gsell 1931; Leglay 1966b, p. 68-75, n° 1-5, pl. XXI; Laporte 2006. Per l'interpretazione di queste iscrizioni cf. Carcopino 1932; Février 1962; Ribichini 1999; Bénichou-Safar 2012b, p. 22-23; D'Andrea 2014a, p. 278-279 e 311.

<sup>13</sup> Leglay 1961, p. 31, n° 16 (= *CIL* VIII, 24463; Djebel Djelloud, I sec. d.C.); p. 231-235, n° 2-3 (Ksar Toul Zammeul, II-III sec. d.C.); p. 345-346, n° 30

(= *CIL* VIII, 16596; Tébessa, I-II sec. d.C.); p. 412, n° 22 (= *CIL* VIII, 17568; Aïn Nechma, III sec. d.C.); Leglay 1966b, p. 269-270, n° 7 (= *CIL* VIII, 8448; Sétif, metà II sec. d.C.). Cf. Bénichou-Safar 2010, p. 474, nota 5.

<sup>14</sup> Si veda la nota precedente.

<sup>15</sup> Leglay 1966a, p. 359-400; Leglay 1988, p. 234; D'Andrea 2014a, p. 310-311. Per la formula *intravit sub iugum* si veda Sebaï 2010 (più che all'iniziazione, l'autrice lega il passaggio sotto il giogo all'adempimento dell'offerta votiva da parte del dedicante e all'obbligatorietà di quest'atto nei confronti della divinità). Cf. Bénichou-Safar 1995a; Bénichou-Safar 2010.

<sup>16</sup> Leglay 1988, p. 234. Già G.-Ch. Picard (1948, p. 118-119) aveva sostenuto che i *sacerdotes* del culto di Saturno non erano «veri» sacerdoti ma fedeli votati al dio (sul modello dei *sacra*ti del culto di *Caelestis* o di Cerere).

<sup>17</sup> Leglay 1966a, p. 332-341. Cf., a proposito di questa sostituzione: Carcopino 1932; Ribichini 1999; Bénichou-Safar 2012b.

Da ciò, l'ampia presenza nelle iscrizioni votive di nomi «parlanti» (chiamati da alcuni autori «Danknamen» o nomi «mistici») come *Concessus*, *Datus*, *Donatus*, *Impetratus*, *Restitutus* e *Rogatus*<sup>18</sup>; va citata, a questo proposito, un'iscrizione di Saturno proveniente da Aïn Nechma e databile alla metà del II sec. d.C. nella quale l'offerta è commemorata da due personaggi che si proclamano *filios propitios*<sup>19</sup>. In relazione alle proposte interpretative di M. Leglay, è necessario osservare che esse sono direttamente collegate all'interpretazione sacrificale (con uccisione rituale) dei bambini deposti nei tofet che, salvo rare eccezioni, era in voga a quell'epoca<sup>20</sup>. Bisogna inoltre considerare che il termine *mol/rc(h)omor*, al quale l'autore attribuisce un'importanza fondante nel culto di Saturno, è attestato esclusivamente nelle iscrizioni di N'Gaous.

Le oltre 3000 stele votive provenienti dai santuari di Saturno si pongono in continuità stilistica e formale con le stele dei tofet di età tarda, ma il rapporto con la tradizione punica si esaurisce nel corso del tempo e vengono introdotti diversi elementi figurativi di tradizione classica (tav. XXII-XXIII)<sup>21</sup>. Le iconografie sono caratterizzate da uno stile narrativo e «naturalista» che, pur restando all'interno di una dimensione fortemente simbolica, rende in genere le scene rappresentate meglio leggibili rispetto alle stele dei tofet: Saturno e le divinità ad esso associate (*Dioscuri*, *Sol* e *Luna*, etc.) sono spesso raffigurati con forme umane nel registro superiore della stele (tav. XXII, n° 6-8, 10-12; tav. XXIII, n° 1-4); il registro mediano è in genere occupato da personaggi rappresen-

tati nell'atto di fare delle offerte, spesso su un altare (tav. XXII, n° 4, 6, 8, 10, 12; tav. XXIII, n° 1, 3-4); delle scene di sacrificio animale (di bovini e caprini) trovano posto nel registro inferiore o sono associate alla presentazione dell'offerta nel registro centrale (tav. XXII, n° 7-10; tav. XXIII, n° 1)<sup>22</sup>.

Come nelle stele dei tofet, la rappresentazione di bambini è piuttosto rara. Lasciando da parte i reperti nei quali personaggi di giovane età figurano come attendenti alle pratiche cultuali<sup>23</sup>, vengono analizzate di seguito le stele più interessanti rispetto ai temi trattati in questo lavoro.

– Su una stele proveniente da Hr. Soualem e databile fra la metà del II e il III sec. d.C. è raffigurato un bambino, i cui tratti sono appena riconoscibili, collocato sulle spalle di un personaggio (tav. XXIV, n° 1); di fronte a quest'ultimo è raffigurato Saturno<sup>24</sup>. Il dio, assiso in trono, rivolge la mano destra, aperta, verso questo personaggio, come se gli richiedesse il bambino. Sullo sfondo sono raffigurati una *canistraria* e un agnello.

– Una stele proveniente da Sétif datata fra il II sec. d.C. e l'inizio del secolo successivo è caratterizzata dalla rappresentazione di un adolescente collocato su un piedistallo posto di fianco a un altare, fra due personaggi interpretabili come i suoi genitori (n° 2)<sup>25</sup>.

– Su alcune stele di Djemila datate fra la metà del II e la metà del IV sec. d.C. sono raffigurati dei bambini (o degli adolescenti) collocati sopra un altare insieme a una coppia di personaggi interpretabili come i genitori (n° 3-4)<sup>26</sup>; in un caso la scena è completata

<sup>18</sup> Carcopino 1932; Février 1962, p. 4-5; Leglay 1966a, p. 380-382. Per un'interpretazione diversa (per la quale si veda il § 3.5.1, p. 89-90): Bénichou-Safar 2012b. È necessario osservare che alcuni di questi nomi sono in realtà la trasposizione latina di nomi fenici, perlopiù teofori, ampiamente attestati nelle iscrizioni dei tofet e più in generale nell'onomastica fenicia.

<sup>19</sup> Leglay 1961, p. 409-410, n° 16.

<sup>20</sup> Si veda il § 3.3.

<sup>21</sup> Per lo studio di queste stele: Leglay 1961; Leglay 1966a, p. 14-57 e 153-214; Leglay 1966b; Leglay 1988. Per lo studio del rapporto fra le stele dei tofet e quelle dedica-

te a Saturno: D'Andrea 2015; D'Andrea 2017a, p. 12-15.

<sup>22</sup> Per le raffigurazioni di animali e le scene di sacrificio animale: D'Andrea 2018; D'Andrea cds.

<sup>23</sup> Ad esempio Leglay 1966b, p. 116-118, pl. XXV, 1-2 (Hr. Touchine, fine II-inizio III sec. d.C.).

<sup>24</sup> M'Charek 1995, p. 253-255, pl. III, 2. Cf. D'Andrea 2014a, p. 236-237, fig. 8.24.

<sup>25</sup> Leglay 1966b, p. 275, n° 16, pl. XXXVIII, 1.

<sup>26</sup> Leglay 1966b, p. 214-229, n° 9, 11, 13, 35 (un secondo bambino è collocato vicino alla madre), 30 (due adolescenti collocati su un piedistallo), pl. XXXIII, 5 e XXXIV, 3.

dalla raffigurazione di un agnello che sta per essere offerto sull'altare, ma la stessa scena è rappresentata anche in assenza di bambini (n° 5)<sup>27</sup>. I figli sono nominati, insieme ai genitori, in alcune delle iscrizioni incise sulle stele provenienti dal sito e nella maggior parte dei casi il voto è formulato «per» (*pro*) il/la figlio/a<sup>28</sup>.

Diversi elementi archeologici, epigrafici e iconografici testimoniano che il sacrificio animale aveva un ruolo centrale nei santuari di Saturno<sup>29</sup>. La modalità di esecuzione del sacrificio sembra essere fondamentalmente quella condivisa che si conforma progressivamente, nei codici e nei procedimenti rituali, al *sacrificium* romano<sup>30</sup>.

## 2.2. Le fonti veterotestamentarie

Nell'Antico Testamento, soprattutto nei testi profetici, è impiegato in diverse occasioni il vocabolo «tofet» (*tpt*), utilizzato quasi sempre come toponimo per indicare un luogo nella valle di Ben-Hinnom, a Gerusalemme, nel quale venivano fatti «passare ('br) per il fuoco (b's)» i propri figli e le proprie figlie «per Molek» (*l-mlk*)<sup>31</sup>. I passi pertinenti a questo tema (una selezione è riportata nell'appendice

I) sono diversificati sia per quanto riguarda il contenuto che, soprattutto, per quanto riguarda la tipologia e la cronologia dei testi. Per uno studio appropriato appare dunque necessario contestualizzare, storicizzare e stratificare la documentazione disponibile, che non può essere considerata come un blocco monolitico; si tratta di un lavoro per specialisti che, in effetti, sembra poter apportare elementi utili al dibattito<sup>32</sup>. In questa sede verranno riportate le informazioni fondamentali fornite da questi testi e le interpretazioni proposte.

Il rito. Nella maggior parte dei passi in esame il rito praticato nel «tofet» o comunque nella valle di Ben-Hinnom consiste nel «far passare (h'byr) per il fuoco (b's)» (in alcuni casi soltanto «far passare»; appendice I, n° 1, 5-7, 9-12, 14) oppure nel «bruciare (šrp) nel fuoco (b's)» (n° 3-4, 8, 13) i propri figli e le proprie figlie (in genere questi ultimi sono designati con *bn/bt* «figlio/figlia» o *bnym/bnwt* «figli/figlie», nel testo n° 16 troviamo *yld* «bambino», nei testi n° 1-2 *zr'* «seme»)<sup>33</sup>. L'ipotesi oggi prevalente è che questo passaggio per il fuoco fosse un sacrificio cruento<sup>34</sup>; alcuni dei verbi utilizzati fanno in effetti riferimento a un sacrificio o alla sottrazione della vita a scopo sacrificale<sup>35</sup>: «sacrificare in cibo» (*zbh l'kl*) e «sgozzare, scannare» (*šht*) in

<sup>27</sup> Leglay 1966b, p. 218-223, n° 15-17, 19, 24, pl. XXXIII, 6.

<sup>28</sup> Leglay 1966b, p. 213-232, n° 8, 10, 36, 38, 40-42.

<sup>29</sup> D'Andrea 2017a, p. 15-18. Cf. D'Andrea 2014a, p. 311-312; D'Andrea 2018.

<sup>30</sup> Nel sistema rituale romano il *sacrificium* è sempre di tipo condiviso: cf. J. Scheid in Grottanelli – Parise 1988, p. 267-292; Prescendi 2007, p. 21-48.

<sup>31</sup> Lv 18, 21 (appendice I, n° 1); 20 1-6 (n° 2); Ger 7 30-34 (n° 3); 19 5-15 (n° 4); 32 34-35 (n° 5); 2 Re 16 3-4 (n° 6); 17 16-17 (n° 7); 17 31 (n° 8); 21 6 (n° 9); 23 10 (n° 10); Ez 16 20-21 (n° 11); 20 30-31 (n° 12); Dt 12 29-31 (n° 13); 18 9-12 (n° 14); Is 30 33 (n° 15); 57 5 (n° 16). Si vedano anche 2 Cr 28 3 (quasi uguale al n° 6); 33 6 (quasi uguale al n° 9). Per uno studio di questi passi si vedano de Vaux 1964, p. 67-69; Heider 1985, p. 223-400; Ribichini 1987b, p. 13-15; Day 1989; Gras – Rouillard – Teixidor 1989, p. 172-175; Moscati 1991, p. 45-53; Ribichini 2000, p. 294-298; Ruiz 2007, p. 49-168; Ruiz – Wagner 2007, p. 22-23 e 68-74; Xella 2012, p. 4-7; Stavrakapoulou 2013; Franchini 2016 (quest'ultimo lavoro, integrato in fase di

revisione del presente testo, offre un'interpretazione dei passi biblici che introduce diversi elementi innovativi e originali, che andranno tuttavia valutati nel merito da biblisti e semitisti).

<sup>32</sup> Cf. Weinfeld 1972, p. 140-145; Mosca 2013, p. 128-130; Cardellini 2015.

<sup>33</sup> In Lv 20 2-4 (n° 2) i propri figli vengono «dati in/a mlk/Molek»: Cardellini 2015, p. 74-76. Ez 20 26 parla del «passaggio per il fuoco» dei primogeniti ordinato da Yahweh.

<sup>34</sup> Cf. Smelik 1995; Römer 1999, p. 22-26; Xella 2012, p. 3-6; Stavrakapoulou 2013, p. 143-147. Recentemente I. Cardellini (2015) ha riproposto per questo rito un valore di consacrazione alla divinità e di purificazione (ipotesi già prospettata nel XVII secolo da J. Selden: § 3.1, p. 59). Per la storia degli studi relativi all'interpretazione di questo rituale si vedano i §§ 3.1-3.3 e Heider 1985, p. 1-91.

<sup>35</sup> Si veda ad esempio Xella 2012, p. 4-6.

Ez 16 20-21 (n° 11); «sgozzare» (šḥt) in Is 57 5 (n° 16); «bruciare come olocausti» (šrp lwt) in Ger 19 5 (n° 4). Altri passi non possono essere attribuiti con certezza al dossier in esame<sup>36</sup>. Come osserva P. G. Mosca, è importante notare che l'uso di una terminologia sacrificale si sviluppa in età persiana all'interno dei testi profetici, nei quali si afferma fortemente una polemica nei confronti del «tofet» e dei riti in esso praticati<sup>37</sup>. La rarità di riferimenti chiari al sacrificio all'interno dei passi citati pur in un'ottica polemica nei confronti del «passaggio per il fuoco» è un elemento importante da tenere in considerazione. Va inoltre notato che il passaggio per il fuoco non è condannato esplicitamente in relazione all'uccisione e al sacrificio dei bambini ma piuttosto per l'adesione a un culto idolatrico<sup>38</sup>. Resta dunque aperta l'ipotesi che l'espressione valesse originariamente come riferimento alla cremazione dei bambini, magari caricata di valori religiosi e rituali specifici<sup>39</sup>.

Il luogo. Nei passi della Bibbia ebraica nei quali è presente (n° 3-4, 10, 15)<sup>40</sup>, il vocabolo «tofet» è utilizzato per indicare il luogo nel quale avveniva il passaggio per il fuoco oppure come toponimo; l'interpretazione di questo vocabolo, per il quale è stata proposta una traduzione con «braciere, fossa per il fuoco»<sup>41</sup>,

resta ipotetica. Recentemente S. Franchini ha proposto che esso indicasse (a partire dall'età post-esilica) il «luogo dei pargoli» (da *taf* «neonati, pargoli» utilizzato in diversi passi della Bibbia ebraica)<sup>42</sup>. In due casi Geremia condanna la costruzione degli «alti luoghi/alture» (bmt, singolare bmh) del «tofet»/di Baal (n° 3-4). Nella maggior parte degli altri passi la localizzazione avviene attraverso la menzione della valle di Ben-Hinnom (n° 3-5, 10): F. Stavrakapolou osserva che nella percezione biblica la valle è una località liminale legata a un concetto di trasformazione e di interazione con il mondo dei morti<sup>43</sup>; in questa liminalità è possibile cogliere un elemento in comune con i tofet fenici e punici d'Occidente. Nel Levitico il rito di «dare a/in Molek/mlk» (ntn l-mlk) qualcuno del proprio «seme» (zr') era stato compiuto nel santuario di Yahweh (n° 2; cf. n° 1).

La/e divinità. Molek, che compare in alcuni dei passi citati (n° 1-2, 5, 10)<sup>44</sup> e la cui vocalizzazione (probabilmente volutamente deformata sulla base del termine ebraico *boshet* «vergogna, cosa vergognosa») è conosciuta attraverso i testi masoretici, è stato interpretato come una divinità (o l'epiteto di una divinità) identificabile con il dio Malik o corrispondente a Baal, Baal Hammon, Milkom, Hadad<sup>45</sup>

<sup>36</sup> In Ez 16 36 c'è un riferimento all'«offerta del sangue» (ntn dm) dei propri figli che però non è specificamente collegata al passaggio per il fuoco né al «tofet» o a Molek; un discorso analogo vale per Sal 105 37-38, nel quale si usano i verbi «sacrificare» (zbh) e «versare il sangue» (nqy dm). In Ez 23 36-39 si parla del passaggio per il fuoco dei propri figli e, due versetti dopo, dello «sgozzamento» (šḥt) dei figli nel santuario di Yahweh.

<sup>37</sup> Mosca 2013, p. 128-130.

<sup>38</sup> del Olmo Lete 1990, p. 71; del Olmo Lete 1994, p. 82-83. Cf. Day 1989, p. 20-22; Israel 1990, p. 154-155; Ribichini 2000, p. 298.

<sup>39</sup> Si vedano in proposito le recenti proposte interpretative dei passi in esame da parte di S. Franchini. L'autore rileva un'originaria valenza funeraria per il verbo «bruciare» (šrp): Franchini 2016, p. 108-117.

<sup>40</sup> In Is 30 33 (n° 15) l'identificazione di questo termine resta incerta dato che nel testo ebraico troviamo tḥt e non tpt: cf. Heider 1985, p. 320-332; Ruiz 2007, p. 107-109. In relazione alla problematica menzione del termine in Giob 17 5-7 si veda Franchini 2016, p. 144-156.

<sup>41</sup> Il primo a proporre questa traduzione collegando il termine al vocabolo aramaico (*tphājā* «luogo di arsione, forno, fornace») è stato W. Robertson Smith (1889, p. 357, n° 1). Cf. Dussaud 1946, p. 373-374; Février 1960, p. 180-182; Heider 1985, p. 346-350; Day 1989, p. 24-28; Lipiński 1995, p. 438; Lipiński 2002, p. 143; Stavrakapolou 2013, p. 139-140.

<sup>42</sup> Franchini 2016, p. 135-144 e 346-349. Il vocabolo indicherebbe una «speciale necropoli a incinerazione» e avrebbe una derivazione etimologica egeo-anatolica originariamente connessa con la sepoltura di individui non integri fisicamente (p. 350-360).

<sup>43</sup> Stavrakapolou 2013, p. 141-143.

<sup>44</sup> A questi passi si aggiungano 1 Re 11 7 e Is 30 33, nei quali tuttavia l'identificazione del vocabolo con il Molek (mlk) del «tofet» resta discussa: Stavrakapolou 2013, p. 143, nota 36; p. 149.

<sup>45</sup> Cf. de Vaux 1964, p. 79-81; Garbini 1981, p. 131-132; Heider 1985; Day 1989, p. 29-55; Moscati 1991, p. 11-24 e 37-44; Ribichini 2013.

oppure allo stesso Yahweh<sup>46</sup>. In un importante lavoro del 1935, O. Eissfeldt ha proposto invece che il dio Molek fosse originariamente un termine indicante un rito da identificare con il MLK attestato nelle iscrizioni votive dei tofet del Mediterraneo centro-occidentale<sup>47</sup>; il collegamento fra il Molek/mlk biblico e il MLK fenicio e punico resta tuttavia ipotetico<sup>48</sup>. In effetti, nella regione siro-palestinese, le uniche due attestazioni di MLK utilizzato come possibile vocabolo rituale, provenienti rispettivamente da Inçirli (VIII-VII sec. a.C.)<sup>49</sup> e da Nebi Yunis (III-II sec. a.C.)<sup>50</sup>, pongono entrambe dei problemi, la prima di lettura e di contesto, la seconda di autenticità. In almeno due testi biblici la divinità destinataria del passaggio per il fuoco è Baal (n° 4-5; si veda anche il testo n° 7, dove tuttavia l'attribuzione del rito a Baal non è esplicita), in altri casi sembra essere lo stesso Yahweh (n° 1 e 3)<sup>51</sup> o si parla genericamente di idoli, dèi (n° 12-13)<sup>52</sup>.

I protagonisti. Nella maggior parte dei passi relativi al «passaggio per il fuoco» e al «tofet» della valle di Ben-Hinnom i protagonisti dei riti praticati in questo luogo sono gli stessi Ebrei (n° 1-5, 7, 11-12, 16). In qualche occasione si tratta di re di Giuda (Acaz e Manasse, i cui regni sono generalmente datati rispettivamente alla seconda metà dell'VIII e alla prima metà del VII sec. a.C.;

n° 6 e 9)<sup>53</sup>, che tuttavia avrebbero imitato i costumi di «popoli/nazioni» straniere (più in generale, gli atti dei due re sono sistematicamente connotati in maniera negativa). Un altro re di Giuda, Giosia (il cui regno, connotato positivamente, è collocato nel corso della seconda metà del VII sec. a.C.; n° 10), avrebbe reso impuro il «tofet» e impedito il «passaggio per il fuoco». L'attribuzione di quest'ultimo a popoli/nazioni straniere è esplicita in Dt 12 29-31 (n° 13) e Dt 18 9-12 (n° 14) ed è da ricondurre ai Cananei, che nell'Antico Testamento sono identificabili con i Fenici<sup>54</sup>. In 2 Re 17 31 (n° 8) il rito è attribuito ai Sefarvei (provenienti da Babilonia e inviati dagli Assiri nelle città della Samaria al posto degli Israeliti).

In generale, ad oggi resta impossibile accertare l'esistenza di un legame tra le informazioni fornite dall'Antico Testamento e i tofet del Mediterraneo centro-occidentale. Questo quadro potrà essere modificato in futuro grazie a nuove scoperte archeologiche (di tofet nella regione siro-palestinese o, perché no, a Gerusalemme<sup>55</sup>) o epigrafiche (ad esempio iscrizioni votive tipo-tofet oppure iscrizioni caratterizzate dall'uso di MLK come vocabolo rituale).

Se Molek/mlk, o almeno il «passaggio per il fuoco» biblico, indicasse un sacrificio cruen-

<sup>46</sup> Del quale secondo T. Römer (1999, p. 22-24) era un titolo. L'ipotesi di un'equivalenza fra Molek e Yahweh era stata avanzata già nel 1905 da C. Mommert: Mommert 1905.

<sup>47</sup> Eissfeldt 2002 (prima ed. 1935), p. 20-29. Cf. § 3.2, p. 62. Si vedano anche Dussaud 1946, p. 373-375; Israel 1990; Stavrakapolou 2013, p. 143-147. Secondo O. Eissfeldt il rito sarebbe stato reinterpretato come un dio (Molek) a seguito della riforma deuteronomista (cf., con una posizione simile, Smelik 1995).

<sup>48</sup> Si veda anche il recente studio di I. Cardellini (2015, p. 71-72).

<sup>49</sup> Kaufman 2007. L'iscrizione è di lettura e interpretazione incerte.

<sup>50</sup> RES 367. L'iscrizione, che menziona un MLK dedicato a Eshmun, potrebbe non essere autentica: si veda in proposito lo studio recentemente dedicato alla questione da Dewrell 2016.

<sup>51</sup> Si vedano anche Ez 20 26 e Ez 23 36-39 che, tuttavia, non sono con certezza attribuibili al dossier in esame

(nota 33 e 36 di questo paragrafo). Cf., in relazione a Yahweh come destinatario del passaggio per il fuoco e divinità del «tofet», le interessanti osservazioni presenti in Römer 1999, p. 23-26; Stavrakapolou 2013, p. 149-154.

<sup>52</sup> In Sal 105 38 si parla esplicitamente di idoli di Canaan ma manca un riferimento chiaro al «tofet», al passaggio per il fuoco o a Molek/mlk. 2 Re 17 31 (n° 8) afferma che i Sefarvei bruciavano nel fuoco i propri figli in onore di Adrammelek e di Anammelek: cf. Heider 1985, p. 291-296; Franchini 2016, p. 454-458 (quest'ultimo ritiene questo passo artefatto e aggiunto tardivamente).

<sup>53</sup> Cf., con un contenuto analogo: 2 Cr 3; 33, 2-6.

<sup>54</sup> Garbini 1994, p. 67-68; Xella 2012, p. 7.

<sup>55</sup> Ad oggi non sono conosciuti santuari di questo tipo nella regione siro-palestinese sebbene, come sostenuto in altra sede (D'Andrea – Giardino 2011; D'Andrea – Giardino 2013), sia possibile ipotizzare che il modello religioso espresso dal tofet esistesse già nella regione fenicia. Cf. § 4.1, p. 100-101.

to, quest'ultimo sembrerebbe effettivamente inserirsi, come osserva P. Xella<sup>56</sup>, in un culto stabile e non nell'ambito di pratiche volontarie e sporadiche compiute in risposta a situazioni occasionali di crisi o di pericolo. Il « passaggio per il fuoco » potrebbe tuttavia anche indicare il rito della cremazione dei bambini caricato di valori religiosi e simbolici collegati al ruolo del fuoco<sup>57</sup> e allo *status* dei bambini in quanto tali<sup>58</sup>. Un'interpretazione di questo tipo potrebbe essere valida anche se il « passaggio per il fuoco » fosse in realtà praticato su bambini morti per cause naturali. In ogni caso, è necessario osservare che nell'Antico Testamento i riferimenti alla cremazione sono rarissimi; il rito può assumere una connotazione negativa ed essere associato alla profanazione delle sepolture (2 Re 23 15-20)<sup>59</sup>.

### 2.3. Le fonti in lingua greca e latina

In diversi autori di lingua greca e latina compaiono riferimenti più o meno diretti al sacrificio umano, soprattutto di bambini, praticato da Fenici e Cartaginesi. Il dossier<sup>60</sup>,

composto da fonti disparate per cronologia (dal IV sec. a.C. al V sec. d.C. e anche oltre; una selezione di queste fonti è riportata nell'appendice II), attendibilità e contenuto, non può essere analizzato come un blocco unitario ma, come per le fonti veterotestamentarie, va esaminato caso per caso, contestualizzato, storicizzato e stratificato. Diversi studi, a partire da quelli di F. Martelli e A. Simonetti fino ai più recenti lavori di S. Ribichini e P. Xella<sup>61</sup>, sono stati dedicati all'analisi dell'insieme delle testimonianze, che spesso sono state trattate anche singolarmente<sup>62</sup>.

S. Ribichini ha notato in più occasioni che alcune fonti riprendono in maniera più o meno esplicita narrazioni più antiche, che talvolta vengono distorte, o comunque riportano *de relato* fatti lontani nello spazio e nel tempo<sup>63</sup>. Un altro dato da considerare è il silenzio della maggior parte degli storici che hanno trattato dei Fenici e delle vicende relative a Cartagine e al Nord Africa: Appiano, Erodoto, Livio, Polibio, Tucidide ma anche, pur narrando fatti successivi alla distruzione di Cartagine, Sallustio<sup>64</sup>. Pur trattandosi di un *argumentum ex silentio*, il dato resta importante.

<sup>56</sup> Xella 2012, p. 6. Un'ipotesi diversa è espressa in Römer 1999, p. 24.

<sup>57</sup> Cf. § 1.2, p. 13, nota 41. Nei testi veterotestamentari il fuoco ha un valore di purificazione e, al tempo stesso, di vettore materiale delle offerte alla divinità: Bénichou-Safar 2005, p. 128-129.

<sup>58</sup> Si veda a questo proposito il § 2.5.

<sup>59</sup> Stavrakapolou 2013, p. 140-141. Tuttavia nell'episodio della morte di Saul e dei suoi figli (1 Sam 31 8-13) la cremazione non sembra assumere una connotazione negativa.

<sup>60</sup> I passi più interessanti sono i seguenti: Clitarch. *FHG* 2 B 137 (appendice II, n° 1; IV sec. a.C.); Ps.-Pl. *Min.* 315B-C (n° 2; seconda metà IV-III sec. a.C.); *Enn. Ann.* 221 Vahlen (libro 7) (n° 3; III-II sec. a.C.); D. H. 1 38 2 (n° 4; seconda metà I sec. a.C.); D. S. 20 14 (n° 5; metà-terzo quarto I sec. a.C.); Plu. *De Superstitione* 13 (n° 6; seconda metà I-primi quarto II sec. d.C.); Sil. 4 765-769 (n° 7; I sec. d.C.); Curt. 4 3 23 (n° 8; I sec. d.C.); Tert. *Apol.* 9 2-4 (n° 9; fine II sec. d.C.); Min. Fel. *Oct.* 30 3 (n° 10; fine II-primi metà III sec. d.C.); Iust. 18 6 8-12 (n° 11; II-III sec. d.C., riprende le *Storie filippiche* di Pompeo Trogo, autore di età augustea); Orig. *Cels.* 5 27 (n° 12; metà III sec. d.C.); Eus. *PE* 1 10 44 (n° 13; prima metà IV sec. d.C., riporta Filone di Biblo,

metà I-metà II sec. d.C.); Aug. *De Civ. Dei* 7 19 (n° 14; primo quarto V sec. d.C., riporta Varrone, autore di I sec. a.C.; si veda anche *De Civ. Dei* 7 26, dove Sant'Agostino afferma che l'usanza punica del sacrificio dei propri figli a Saturno non era stata accolta dai Romani). Un riferimento ai sacrifici umani praticati dai Cartaginesi è presente anche nel *De Republica* di Cicerone (Cic. *De rep.* 3 9 15), dove in relazione a questa pratica sono nominati anche i Tauri, i Galli e il re d'Egitto Busiride. Altre fonti, che perlopiù sono di età tarda e/o riprendono evidentemente alcuni dei passi citati, sono analizzate in Simonetti 1983; Xella 2009, p. 86-88.

<sup>61</sup> Martelli 1981; Simonetti 1983; Ribichini 1990; Ribichini 2000, p. 293-294; Xella 2009; Ribichini 2013. Cf. Gras – Rouillard – Teixidor 1989, p. 175-180; Day 1989, p. 86-91; Moscati 1991, p. 55-62; Ruiz 2007, 239-298; Ruiz – Wagner 2007, p. 25-29 e 75-82; Crouzet 2010; D'Andrea 2014a, p. 328-329.

<sup>62</sup> Ad esempio Ribichini 1997; Ferjaoui 2012.

<sup>63</sup> Ribichini 1990, p. 47-50; Ribichini 2000, p. 293-294; Ribichini 2013.

<sup>64</sup> J. J. Azize (2007, p. 194-195) cita anche Aristotele, che nella *Politica* fa più volte riferimento ai Cartaginesi e ne elogia la costituzione (ad esempio 1272b24-34; 1273b18-24; 1293b13-17).

Il sacrificio dei bambini è in genere attribuito ai Cartaginesi o, raramente, ai Fenici. Quinto Curzio Rufo (appendice II, n° 8), descrivendo l'assedio di Tiro da parte di Alessandro Magno, afferma che questo sacrificio era caduto già da tempo in disuso nella madrepatria ma era stato praticato a Cartagine fino alla distruzione della città<sup>65</sup>; Minucio Felice (n° 10) e Tertulliano (n° 9), narrando nel II-III sec. d.C. fatti successivi alla conquista romana, localizzano questa pratica rituale in Nord Africa; Origene (n° 12) la attribuisce ad alcuni popoli della Libia. Gli oggetti del rito, come dimostrato da P. Xella<sup>66</sup>, sono in genere designati genericamente come «figli» (n° 1-2, 5-6, 10, 12-13), ma sono utilizzati anche termini che indicano esplicitamente bambini piccoli o, raramente, neonati (n° 3, 7-9, 11, 14).

Concentrandoci sugli elementi che possono essere collegati direttamente al tofet come fenomeno archeologico, un dato fondamentale è costituito dall'assenza sistematica di testi che «descrivano» un santuario di questo tipo o che, almeno, ambientino esplicitamente i sacrifici descritti all'interno di un santuario, sebbene perlomeno nei casi nei quali si parla di sacrifici regolari e inseriti all'interno di un culto pubblico l'esistenza di un luogo atto a ospitarli appaia ovvia. La statua bronzea di Crono descritta da Clitarco (n° 1) e Diodoro (n° 5; la statua è menzionata in età romana anche da Plutarco: n° 6), ritenuta però concordemente un'invenzione letteraria<sup>67</sup>, e gli altari ai quali fa riferimento Silio Italico (n° 7) rimandano evidentemente all'esistenza di un luogo destinato all'esecuzione dei sacrifici.

La testimonianza più interessante è quella di Tertulliano, che per il suo contenuto e per la prossimità cronologica e spaziale con gli avvenimenti narrati si configura in assoluto come la fonte più importante per il tema in esame (n° 9)<sup>68</sup>. In effetti, anche se il testo è piuttosto tardo (fine del II sec. d.C.), abbiamo visto che diversi tofet del Nord Africa hanno una cronologia che arriva fino al I-II sec. d.C. e che in alcuni casi è testimoniata la presenza di bambini all'interno delle urne. Il passo fa riferimento a sacrifici pubblici di bambini per immolazione praticati in onore di Saturno in santuari verosimilmente a cielo aperto, o comunque parzialmente a cielo aperto considerando il riferimento agli alberi presenti nel tempio; l'autorità romana si sarebbe opposta a queste pratiche ufficialmente e con forza, pur senza ottenere i risultati sperati<sup>69</sup>: i riti, difatti, sarebbero continuati in segreto. Nonostante la veridicità della testimonianza e la cronologia dei fatti narrati restino discusse, il passo appare in effetti direttamente collegato ai tofet e a quanto è archeologicamente testimoniato in questi santuari nel corso dell'età romana.

Come si è visto, gli elementi discriminanti dei tofet sono le divinità titolari, la presenza di un campo di urne (con resti umani/animali cremati) e di stele e la specificità votiva dei riti compiuti. Nei testi letterari in esame, Baal Hammon e Tinnit non sono mai nominati come destinatari dei sacrifici. Quando la divinità è menzionata si tratta sistematicamente di Crono (n° 1-2, 4-6, 12-13) o Saturno (n° 8-10, 14)<sup>70</sup> che, come testimoniato dalle stesse iscrizioni votive dei tofet (a

<sup>65</sup> Un'informazione dello stesso tipo è fornita da Dionigi di Alicarnasso (1 38 2), che tuttavia parla genericamente di sacrifici umani.

<sup>66</sup> Xella 2009, p. 90-91. Cf. Ribichini 2013, p. 224.

<sup>67</sup> Simonetti 1983, p. 95-101; Ribichini 1990, p. 50; Xella 2009, p. 68; Ribichini 2013, p. 210-212. Cf., con una posizione più possibilista: Mosca 2013, p. 123-124. Un riferimento a questa statua, ambientato però in Sardegna, si ritrova anche in un passo di Filosseno, autore di I sec. d.C., riportato in Xella 2009, p. 72-73, nota 59.

<sup>68</sup> Relativamente a questo testo e ai problemi che esso pone (soprattutto in relazione all'identità di Tiberio e alla datazione del suo proconsolato) cf. Picard (G.-Ch.) 1954,

p. 132-134; Simonetti 1983, p. 104; Xella 2009, p. 82-84; Ferjaoui 2012; D'Andrea 2014a, p. 328; Moreschini - Podolack 2006, p. 208-209.

<sup>69</sup> Anche altri autori antichi fanno riferimento all'intervento di autorità straniere per proibire la pratica dei sacrifici umani/di bambini da parte dei Cartaginesi: Plu. *Reg. et imp. apophth. Gelo* 1 175a (Gelone dopo la battaglia di Imera del 480 a.C.); Iust 19 1 (Dario nel 492 a.C. alla vigilia della prima guerra persiana). Cf., con altri possibili riferimenti a interventi di questo tipo: Xella 2009, p. 73-77.

<sup>70</sup> Per le divinità destinatarie dei sacrifici narrati dalle fonti: Xella 2009, p. 89-90.

partire dal II-I sec. a.C.)<sup>71</sup>, erano identificati con Baal Hammon; in ogni caso, le due divinità sarebbero state quelle più adeguate a ricevere questo tipo di sacrificio in considerazione della loro caratterizzazione presso la religione greca e romana.

Le urne e le stele sono assenti dal dossier in esame, così come l'associazione/il parallelismo tra bambini e animali del quale si è detto per i tofet. L'assenza di qualsiasi riferimento a questi elementi è un dato da considerare in relazione alla possibile conoscenza diretta del «fenomeno-tofet» da parte dei diversi autori e alla volontà critica/polemica che il più delle volte anima le loro narrazioni.

Il sacrificio dei bambini è esplicitato in genere con verbi e termini generici oppure collegati all'uccisione per sgozzamento, ma in diversi casi è utilizzato il verbo  $\theta\acute{\upsilon}\omega$  (n° 2, 5-6, 13), che in Omero ha il senso di bruciare per gli dèi ma a partire dall'epoca classica indica genericamente l'idea di «sacrificare, fare un'offerta»<sup>72</sup>. I soli riferimenti alla cremazione delle vittime si trovano in Clitarco e Diodoro (n° 1 e 5), nelle narrazioni relative alla statua bronzea di Crono di cui si è detto, e in Silio Italico, che afferma che era uso dei Cartaginesi bruciare bambini piccoli sugli altari (n° 7).

Per quanto riguarda la specificità votiva delle pratiche rituali del tofet, la maggior parte dei passi considerati mette il sacrificio dei bambini in relazione a momenti di crisi personale o comunitaria (n° 5, 8, 11, 13)<sup>73</sup>. Clitarco afferma che questi riti rispondevano a un voto formulato dai genitori, Silio Italico che essi servivano a implorare l'aiuto divino. Nella maggior parte dei casi i sacrifici dei bambini, comunitari o privati/familiari che siano, appaiono inseriti in un culto (più o

meno) ricorrente, pubblico e socialmente accettato<sup>74</sup>.

In generale, le fonti esaminate rivelano l'esistenza di un leitmotiv relativo al sacrificio cruento dei bambini praticato dai Fenici e, soprattutto, dai Cartaginesi e dedicato a una divinità «del tipo di» Crono o Saturno. Molte volte, come notato sopra, queste fonti si riprendono a vicenda oppure restituiscono informazioni generiche, ma in qualche caso appaiono più precise e attendibili. Pur essendo verosimile l'esistenza di un rapporto diretto fra i sacrifici narrati dalle fonti e le pratiche rituali dei tofet, questo rapporto resta oggi indimostrabile sulla base di una considerazione fondamentale: gli autori che parlano dei sacrifici non conoscono, o almeno non mostrano di conoscere, la realtà dei tofet così come li conosciamo archeologicamente. L'unica eccezione, non di poca importanza e della quale bisogna tener conto pur essendo piuttosto tarda, è la testimonianza di Tertulliano.

#### 2.4. *Sacrifici e sacrificio umano: il panorama mediterraneo*

La nozione di sacrificio in una concezione generalizzante e universalistica è una costruzione teorica moderna per la quale sono state proposte definizioni diverse che, a seconda degli autori e delle epoche, hanno posto l'accento sullo scambio (*do ut des*) o sul dono, sulla violenza o sull'uccisione, sulla rinuncia o sul «godimento» (spesso identificato con il momento del consumo) prodotto dal rito, etc., fino a negare l'utilità e l'operatività dello stesso concetto se utilizzato come categoria universale<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> D'Andrea 2014a, p. 313-316 e 318-319, tab. 11.3. Cf. D'Andrea 2017a, p. 11-12.

<sup>72</sup> Xella 2009, p. 91; Crouzet 2010 p. 239-241.

<sup>73</sup> Si veda anche D. S. 13 86 1-3: un bambino è sacrificato a Crono per placare l'ira degli dèi manifestatasi a seguito della profanazione delle tombe della città di Agrigento da parte dei Cartaginesi durante l'assedio della città siciliana del 406 a.C.

<sup>74</sup> Xella 2009, p. 91-94.

<sup>75</sup> Si vedano in proposito alcuni lavori classici sul

sacrificio: Hubert – Mauss 1899; Burkert 1972; Girard 1972; Detienne – Vernant *et al.* 1979; Valeri 1985. Sul tema della «teoria generale» del sacrificio è molto interessante il confronto fra W. Burkert, R. Girard e J. Z. Smith in Hamerton-Kelly 1987. Cf. Brelich 1967, p. 6-7; Grottanelli – Parise 1988 (si vedano i diversi contributi all'interno del volume); Ribichini 1990, p. 45-46; Grottanelli 1999, p. 8-54; Testart 2005; Ghiaroni 2005, p. 146-152; Ghiaroni 2007; Insoll 2011; Lemardelé 2016.

Negli studi relativi al tofet il vocabolo sacrificio è in genere utilizzato per indicare un rituale di offerta (votiva) che prevede l'uccisione dell'animale e/o (per coloro che accettano questa ipotesi interpretativa) del bambino. Tuttavia, come si è visto nel capitolo precedente<sup>76</sup>, nel vocabolario rituale fenicio il sostantivo/verbo « sacrificio/sacrificare » (ZBH) ha un significato ampio e si riferisce a vari tipi di offerta comprese le offerte vegetali.

Sulla base delle attestazioni di ZBH in fenicio sembra preferibile pertanto adottare una definizione inclusiva del sacrificio intendendo con questo termine una pratica rituale che prevede un « trasferimento di proprietà », che di norma avviene attraverso una distruzione totale o parziale (o comunque una trasformazione), di esseri viventi o non-viventi in relazione con una sfera soprannaturale<sup>77</sup>. Secondo questa accezione il sacrificio non sarebbe necessariamente cruento e non vi sarebbe nessuna differenza teorica fra sacrificio animale, vegetale e umano<sup>78</sup>. Nel presente lavoro il termine sacrificio sarà dunque seguito da una specificazione (con uccisione rituale, con uccisione ritualizzata) quando il rito è di tipo cruento. La probabile esistenza di olocausti nella cultura religiosa fenicia<sup>79</sup> porta a ritenere che il sacrificio non avesse esclusivamente un valore alimentare<sup>80</sup>.

In generale, l'atto sacrificale è volto a ottenere un beneficio ed è caratterizzato da una modalità di esecuzione prestabilita, cioè da un rituale. Esso non è necessariamente solo un dono offerto alla divinità ma può essere motivato da intenzioni diverse. Gli attori del

sacrificio sono necessariamente tre (sacrificante, sacrificato e destinatario) e ciò che è sacrificato è sempre qualcuno o qualcosa « dipendente » da colui che lo sacrifica<sup>81</sup>.

Anche il concetto di sacrificio umano è concepito e utilizzato in maniera diversa e più o meno inclusiva a seconda degli studi considerati<sup>82</sup>: esso può indicare soltanto le uccisioni rituali con destinatario divino oppure ogni tipo di messa a morte rituale di un essere umano fino a comprendere le esecuzioni ritualizzate, il suicidio a scopo religioso e i morti di accompagnamento associati a defunti di alto rango. Senza entrare nel merito della questione, basterà osservare che se accettassimo per i bambini del tofet l'ipotesi di un'uccisione volontaria saremmo senza dubbio nell'ambito dei sacrifici con uccisione rituale per come li abbiamo definiti in precedenza in considerazione dei seguenti elementi: « trasferimento di proprietà » e « distruzione/sacralizzazione » attraverso la cremazione; relazione con una sfera soprannaturale; ricerca di un beneficio; modalità di esecuzione prestabilita e ripetitiva; presenza di tre attori (sacrificante, sacrificato e destinatario); quanto offerto risulta in qualche modo « dipendente » da colui che lo sacrifica. Nulla esclude, tuttavia, che l'atto della cremazione (senza uccisione ritualizzata) fosse concepito in sé come un rito sacrificale.

A. Brelich ha proposto in passato una distinzione fra sacrifici umani in senso stretto e uccisioni rituali che è stata spesso utilizzata, in maniera non univoca e con esiti contrastanti, in rapporto all'interpretazione dei bambini deposti nei tofet<sup>83</sup>: il sacrificio umano in

<sup>76</sup> § 1.5, p. 29, nota 160.

<sup>77</sup> Ghiaroni 2007; Insoll 2011.

<sup>78</sup> Come si verifica anche nel sistema rituale romano: Prescendi 2007, p. 21-31; Scheid 2011.

<sup>79</sup> § 4.2, p. 111.

<sup>80</sup> La lettura « culinaria » del sacrificio proposta da M. Detienne e J.-P. Vernant per il sistema sacrificale greco (Detienne – Vernant *et al.* 1979) è molto intrigante. Per molti versi essa risulta utilizzabile anche per il sistema sacrificale romano (Prescendi 2007) e, più in generale, per diverse culture antiche del Mediterraneo nelle quali, in effetti, il sacrificio condiviso (caratterizzato dalla condivisione dell'animale sacrificato fra la divinità e gli uomini) appare il tipo di sacrificio più importante. Questa teoria,

tuttavia, non rende conto dell'esistenza di sacrifici animali senza consumo della carne come appunto gli olocausti (attestati fra l'altro anche nel sistema sacrificale greco) o di sacrifici umani che non prevedono atti di cannibalismo.

<sup>81</sup> Testart 2005; Lemardelé 2014.

<sup>82</sup> Si vedano ad esempio Brelich 1967, p. 6-14; Albert – Midant-Reynes 2005; Testart 2005; Xella 2010b; Nagy – Prescendi 2013; Bonnèchère – Gagné 2013 (si vedano anche altri contributi nello stesso volume); Massa 2013; Lemardelé 2014; Lemardelé 2016.

<sup>83</sup> Brelich 1967, p. 12-14. Cf., in relazione al tofet, Simonetti 1983, p. 93; Ribichini 1990, p. 48; Xella 2009, p. 63; Xella 2010a, p. 263; Xella 2010b.

senso stretto è concepito come un'offerta di vite umane a entità sovranaturali per alimentarle o alimentarne il culto (riti «culturali»); l'uccisione rituale, invece, non implica necessariamente un destinatario sovraumano ed è in genere praticata soltanto nelle situazioni culturalmente più significative della vita sociale (riti «autonomi»)<sup>84</sup>. Questa dicotomia non sarà impiegata nel presente lavoro: secondo l'accezione proposta in precedenza, il sacrificio può prevedere un'uccisione rituale ma, al tempo stesso, l'uccisione ritualizzata non è necessariamente un sacrificio.

Per l'analisi delle pratiche rituali dei tofet risulta di grande utilità istituire un confronto fra il sistema sacrificale fenicio-punico e vicino-orientale (soprattutto della regione levantina)

da una parte, quello greco e romano dall'altra. Nella concezione, nella tipologia, nelle motivazioni e nelle modalità di esecuzione dei sacrifici questi sistemi rituali mostrano alcuni elementi in comune ma anche divergenze talora significative<sup>85</sup>. Laddove gli autori antichi forniscono informazioni sul sacrificio umano, soprattutto per il mondo greco, giudaico e romano, è possibile ravvisare che quest'ultimo, in genere attribuito agli «altri» oppure a un passato remoto/mitico, è connotato (anche terminologicamente) come un sacrificio alla stregua dei sacrifici animali che spesso, in effetti, ne sono considerati i sostituti<sup>86</sup>.

L'archeologia del sacrificio animale<sup>87</sup> e, in minor misura, quella del sacrificio umano<sup>88</sup> si sono fortemente sviluppate negli ultimi decenni (tab. 7).

Tab. 7 – In alto, dati/contesti archeologici che indicano la presenza di sacrifici animali o di attività non-sacrificali (secondo Schwartz 2012, p. 10, tab. 1). In basso, nella pagina seguente, dati/contesti archeologici che indicano la presenza di sacrifici umani o di attività non-sacrificali (secondo Schwartz 2012, p. 13, tab. 2).

Non-sacrificial Activities	Offerings to Supernatural	Retainer Sacrifice	Construction sacrifice
Human consumption; fragmentary bones in domestic or midden contexts; with butchery marks; wide range of body parts, species or ages represented (while acknowledging the problem that sacrificed animals can be consumed by human in domestic contexts)	Age-, gender-, and/or species-specific concentration of animals divergent from ages, genders and/or species of slaughtered animals elsewhere in community, preferably in ritual context, with other distinctive and repeating characteristic	Complete skeleton in mortuary context (vs. skeletal fragments with butchery marks in mortuary contexts)	Complete or near-complete articulated skeleton embedded in architectural foundations or walls, or adjacent to foundations

(segue)

<sup>84</sup> P. Carafa (2009, p. 668-669) osserva che, secondo il pensiero di A. Brelich, se la vittima umana era immolata in un rito culturale si trattava sicuramente di sacrificio ma se era immolata in un rito autonomo poteva trattarsi sia di un'uccisione rituale sia di un sacrificio umano. In effetti, A. Brelich (1967, p. 122) osserva che «il rito di uccisione – per sua natura autonomo come dimostrano i casi in cui non implica alcun destinatario sovraumano – può assumere l'aspetto di un sacrificio».

<sup>85</sup> Soprattutto per quanto riguarda la presenza e l'importanza dell'olocausto rispetto al sacrificio condiviso: cf. § 1.3, p. 21-22; § 2.4, p. 44, nota 80.

<sup>86</sup> Grottanelli 1999, p. 55-66; D'Andrea 2014a, p. 29-32. Per l'ambito greco si vedano: Hughes 1991; Bonnèchère 1994 (spesso sacrifici umani simbolici sono collegati direttamente a riti di iniziazione/passaggio all'età adulta); Piccaluga 2015. Per l'ambito giudaico: Römer 1999.

Per l'ambito romano: Grottanelli 2000; van Haepelen 2004; Prescendi 2007, p. 169-202 (per la sostituzione dei sacrifici umani nelle feste romane in onore di Saturno: p. 175-182); Benedetti 2015.

<sup>87</sup> Si vedano ad esempio Lepetz – van Andringa 2008; Insoll 2011; Ekroth – Wallenstein 2013. Cf., per la sfera funeraria: *Archéologie du rite* 2008.

<sup>88</sup> Si vedano ad esempio Albert – Crubézy – Midant-Reynes 2005; Schwartz 2012 (soprattutto le tab. 1 e 2, qui riportate nella tab. 7; Porter 2012; McGeorge 2015; Warren 2015). L'archeologia del sacrificio umano si è imposta soprattutto negli studi relativi alle società precolombiane dell'America centrale e meridionale: cf., oltre ai lavori citati nelle note 138-139 di questo capitolo, Houston – Scherer 2010; López Luján – Olivier 2010 (si vedano anche altri contributi in *Sacrificio humano* 2010); Morehart *et al.* 2012; Bourget 2013.

Non-sacrificial Activities	Offerings to Supernatural	Retainer Sacrifice	Construction sacrifice
Not for human consumption or sacrificial use; complete or near-complete skeleton of non-food animal in non-religious contexts (e.g., midden, street)	Burned bones in religious context not interpretable as remains solely intended for human consumption	Complete skeleton in mortuary context in association with human retainers or in association with draft vehicles	
	Bones in religious context in association with offering feature (altar) with blood residue on feature		
	Certain parts of animal reserved for divine world attested repeatedly or in religious context		
	Complete skeleton in religious context (temple, altar)		

Non-sacrificial Activities	Offerings to Supernatural	Retainer Sacrifice	Construction sacrifice
Interments similar to others in community, without sacrificial characteristics noted in the second, third, fourth columns	Skeletal material in religious context; evidence for violent death or binding of limbs	Simultaneous primary interment of high and low-ranking individuals; low-ranking individuals with evidence of violence or binding	Complete or near-complete articulated skeleton in or adjacent to structure's foundations
Multiple interments of victims of infectious disease, battle, fire, or natural disaster	Age- and/or gender- specific interments with other distinctive and repeating characteristics		

Concentrando l'attenzione sulla seconda, lo scavo e lo studio analitico, approfondito e multidisciplinare dei contesti, insieme a un « buon uso » di altre fonti documentarie e della documentazione archeologica ed etno-antropologica di confronto possono risultare determinanti al fine di identificare casi di sacrifici con uccisione rituale o, più semplicemente, di deposizioni ritualizzate (tab. 7). Il più delle volte resta, comunque, l'impossibilità di determinare il motivo esatto (offerta alla divinità, accompagnamento di un defunto, etc.) di tali uccisioni/deposizioni e, talvolta, anche di ve-

rificare la loro effettiva pertinenza alla sfera del sacro<sup>89</sup>.

In ambito vicino-orientale sono pochi i casi nei quali è attestata la deposizione/uccisione rituale di essere umani e, in queste occasioni, non è in genere possibile provare che si tratti effettivamente di sacrifici<sup>90</sup>. Qualche esempio di sacrificio umano appare accertato per il mondo etrusco<sup>91</sup>, mentre per quello egiziano si tratta soprattutto di morti di accompagnamento<sup>92</sup>. Le testimonianze archeologiche relative al mondo greco-romano sono esigue e di interpretazione incerta<sup>93</sup>. Come detto in

<sup>89</sup> Da ciò l'uso di una definizione allargata del concetto di sacrificio umano per indicare qualsiasi morte rituale di un essere umano (come in Nagy – Prescendi 2013, p. 7). G. M. Schwartz (2012, p. 2) osserva, a questo proposito, che « the consideration of all ritualized killing as sacrifice expands the concept so broadly as to be superfluous ».

<sup>90</sup> Cf. de Vaux 1964, p. 49-58; Recht 2010; Schwartz 2012, p. 15-23; Baadsgaard *et al.* 2012 (si vedano anche altri contributi in *Sacred killing* 2012); Recht 2014, p. 413-421.

<sup>91</sup> Bonghi Jovino 2009. Cf., per altri casi dubbi : Bonghi

Jovino 2007.

<sup>92</sup> Albert – Midant-Reynes 2005; Albert – Crubézy – Midant-Reynes 2005; Volokhine 2013.

<sup>93</sup> Per un'analisi delle testimonianze archeologiche, epigrafiche e letterarie relative al mondo egeo e greco si vedano Hughes 1991; Bonnèchere 1994; Bonnèchere – Gagné 2013; Recht 2014, p. 406-413; Piccaluga 2015. Per quelle relative al mondo romano : Grottanelli 2000; van Haepereen 2004; Prescendi 2007, p. 169-202; Carafa 2009 (si vedano anche altri contributi in *Sepolti tra i vivi* 2009); Nagy – Prescendi 2013, p. 10-12; Benedetti 2015.

precedenza, gli autori antichi relegano il sacrificio umano a circostanze eccezionali, a un passato remoto/mitico (spesso prima che fosse «sostituito» dal sacrificio animale) oppure lo condannano come rito praticato da altre popolazioni (naturalmente barbare, come accade in rapporto ai Cartaginesi e ai Fenici): Plinio e Svetonio raccontano di un intervento ufficiale dei Romani teso a interdire i riti compiuti dai Druidi (sacerdoti della religione gallica), i quali praticavano il sacrificio umano<sup>94</sup>; si ricorderà, in proposito, quanto affermato da Tertulliano in relazione alla proibizione dei sacrifici dei bambini in Nord Africa<sup>95</sup>.

### 2.5. *Trattamento funerario e sacrificio dei bambini: il panorama mediterraneo*

Nella maggior parte delle società antiche, ma anche in quelle moderne e contemporanee, i bambini piccoli (le età variano a seconda delle società considerate) sono soggetti a uno *status* particolare che li differenzia dagli adulti; si tratta in genere di una condizione di liminalità, marginalità, alla quale è direttamente collegata l'attribuzione al bambino, nel corso della vita ma soprattutto dopo la morte, di determinate qualità, positive (puri-

tà, vicinanza alla divinità, etc.) o più spesso negative (impurità, necessità di purificazione, collegamento con l'ambito ctonio, etc.), e di conseguenza di determinati «poteri» (esseri o demoni malvagi e pericolosi per la società, esseri o angeli in grado di «comunicare» con la/e divinità, etc.)<sup>96</sup>. Ciò spiega, da una parte, la possibilità di utilizzare questi bambini con finalità rituali, dall'altra la volontà/necessità di diversificare e caratterizzare il loro trattamento funerario in rapporto a quello degli adulti.

In ambito funerario si constata, in contesti diversi nel tempo e nello spazio, una costante sottorappresentazione dei bambini (in particolare di quelli molto piccoli) nel registro archeologico nonostante gli alti tassi di mortalità (e di natalità)<sup>97</sup>. Ciò è dovuto a fattori diversi e spesso concomitanti collegati ai costumi funerari, alla localizzazione delle sepolture, alla modalità di deposizione, alla conservazione dei resti, all'attenzione metodologica nel corso degli scavi, alla pubblicazione dei contesti, etc.<sup>98</sup>.

Nel mondo greco-romano i bambini erano talvolta deposti in aree diverse rispetto agli adulti (necropoli specializzate per i bambini o settori di necropoli ad essi riservati)<sup>99</sup>, in alcuni casi anche all'interno dell'abitato (in contesto domestico e, più raramente, artigianale o

<sup>94</sup> Plin. *Nat.* 30 4; Svet. *Cl.* 25 13. Cf. D'Andrea 2014b, p. 498-499. Per le testimonianze archeologiche di probabili sacrifici umani presso le popolazioni galliche si veda Kaenel 2013.

<sup>95</sup> Appendice 2, n° 9. Si veda anche D'Andrea 2014b, p. 499.

<sup>96</sup> Si vedano in proposito, oltre ai lavori già citati (introduzione, p. 2, nota 5; § 1.5, p. 31, nota 180): Ribichini 1990, p. 57-58 (soprattutto nota 75); Kamp 2001; Pomadère 2005, p. 158-160. Per lo *status* dei bambini nel Vicino Oriente antico si veda: Garroway 2014, p. 245-248. Alcuni interessanti paralleli etnografici sono citati in Baills-Talbi – Blanchard 2006. Per il rapporto fra le necropoli e la «società dei vivi» si vedano le interessanti considerazioni sviluppate in D'Agostino 1985.

<sup>97</sup> A seconda dei modelli demografici di riferimento, la mortalità infantile nelle popolazioni storiche dovrebbe essere compresa fra il 25 e il 70%. Alcuni scavi recenti ed estensivi di necropoli antiche forniscono un quadro attendibile, sebbene probabilmente ancora in parte sottostimato a causa di diversi fenomeni, di quella che poteva essere l'incidenza della mortalità infantile. A Imera (metà VII-V sec. a.C.) sono state scavate circa 13000 tombe e oltre il

38% di esse conteneva bambini morti, nella maggior parte dei casi entro i primissimi mesi di vita: Vassallo 2014. Cf., per il mondo fenicio-punico, la nota 123 di questo paragrafo. Si vedano anche i casi della necropoli di età romana di Sétif, in Algeria (Février – Guéry 1980, p. 120), della necropoli di Porta Nocera a Pompei (de Larminat 2010) e delle necropoli di *Megara Hyblaea* (Bérard 2014; Bérard 2017, p. 168-203).

<sup>98</sup> Cf. Peña – Ruiz – Wagner 2000, p. 614-616; Alix – Blazot – Ferber 2003; Becker 2007, p. 281-285; Xella 2010a; Nizzo 2011; Lewis 2011, p. 4-5; Tristant 2012, p. 15-23; Brkojewitsch *et al.* 2014, p. 228-229; Sperduti *et al.* 2015; Bérard 2017, p. 164-168. Per le problematiche legate all'individuazione e allo scavo delle sepolture infantili si veda Duday 2006, p. 99-113.

<sup>99</sup> Alix – Blazot – Ferber 2003; Laubenheimer 2004, p. 304-315; Baills-Talbi – Blanchard 2006; Mazarakis Ainian 2010; Michalaki-Kollia 2010 (si vedano anche altri contributi in EMA 2010, 2012a e 2012b); Brkojewitsch *et al.* 2014. Cf. Bérard 2017, p. 173-182. Nel mondo greco l'uso di spazi separati per i bambini si fa più raro a partire dall'età classica.

«pubblico»)¹⁰⁰. In genere il rito utilizzato era l'inumazione, spesso all'interno di contenitori ceramici (i cosiddetti *enchytrismoï*), e ciò anche quando la cremazione era il rito prevalente per gli adulti¹⁰¹. In effetti, alcuni autori antichi di lingua latina affermano che non era buon uso cremare i bambini piccoli¹⁰². Nel mondo romano i bambini non avevano diritto, comunque, a un trattamento funerario (e a un lutto) completo e il *funus acerbum* si svolgeva di notte¹⁰³.

Qualche caso specifico si rivela interessante per lo studio dei tofet.

– Sull'isola greca di Stampalia (Astypalea) è stata scoperta un'area datata fra l'VIII sec. a.C. e l'età romana nella quale erano stati deposti (inumati all'interno di vasi) esclusivamente bambini morti allo stato fetale o nei primi mesi di vita (tav. XXV)¹⁰⁴; i bambini erano apparentemente deceduti per cause naturali.

– Ad Atene, in un pozzo situato vicino al tempio di Efesto e presso l'agora, attorno alla metà del II sec. a.C. erano stati deposti (nell'arco di almeno una decina d'anni) oltre 450 bambini morti per cause naturali (a causa

di malattie, infezioni, etc.) allo stato fetale o nelle primissime settimane di vita, in qualche caso nei primi mesi¹⁰⁵. Ai bambini erano associati diversi reperti ceramici e i resti di circa 150 cani.

– A Messenia, all'interno di un recinto che circondava una tomba monumentale nella quale erano deposti personaggi importanti della città sono state scavate 25 sepolture di bambini (inumati all'interno di vasi) associate ai resti di quattro cani¹⁰⁶. Un secondo deposito dello stesso tipo è stato rinvenuto in un pozzo collocato vicino al tempio della dea poliade¹⁰⁷; il deposito, databile al III-II sec. a.C., era caratterizzato dalla presenza di ossa di cani e di oltre 250 bambini morti, apparentemente per cause naturali, fra lo stato fetale e i primi mesi di vita.

L'interpretazione di questi spazi e dei bambini in essi deposti (collocati sotto la protezione divina in relazione al loro *status*? Abbandonati o esposti a causa, ad esempio, di malformazioni? Morti in seguito a epidemie?) resta incerta. L'ipotesi del sacrificio cruento

¹⁰⁰ Questa pratica è ampiamente utilizzata già a partire dal III-II millennio e si ritrova, con i cosiddetti *subgrundaria*, fino alla tarda antichità: Modica 1993, p. 7-10; Alix – Blazot – Ferber 2003; Pomadère 2005; Baills-Talbi – Blanchard 2006; De Santis – Fenelli – Salvadei 2009 (si vedano anche altri contributi in *Sepolti tra i vivi* 2009); Michalaki-Kollia 2010, p. 172; Dasen 2010, p. 22; Nizzo 2011, p. 53; Rubel – Soficaru 2012, p. 162-163; Brkojewitsch *et al.* 2014, p. 229; Bérard 2017, p. 182-187. Cf., per l'ambito etrusco: Becker 2007.

¹⁰¹ Cf. D'Agostino 1985, p. 53; Alix – Blazot – Ferber 2003; Pomadère 2005; Baills-Talbi – Dasen 2008, p. 598-599 e 601-602; Michalaki-Kollia 2010, p. 164; Nizzo 2011, p. 53-54; Rubel – Soficaru 2012; Brkojewitsch *et al.* 2014, p. 231; Vassallo 2014; Bérard 2017, p. 194-197. Nella banca dati del progetto «L'enfant et la mort dans l'Antiquité» ([www.mae.u-paris10.fr](http://www.mae.u-paris10.fr); consultato il 9 giugno 2015), che raccoglie una documentazione proveniente da diversi paesi mediterranei datata dal protogeometrico alla tarda antichità, figurano 2962 casi di inumazione e 109 casi di cremazione. In ambito egeo-anatolico, limitatamente ai secoli XIII-XI a.C., anche i bambini sono in genere cremati come gli adulti: Pomadère 2005.

¹⁰² Plin. *Nat.* 7 16 72 (I sec. d.C.); Juv. *Sat.* 15 137-140 (inizio II sec. d.C.); Fulg. *Exp. Serm. Ant.* 7 (V sec. d.C.). In relazione alle possibili motivazioni legate alla

scelta dell'inumazione e al rifiuto della cremazione per i bambini piccoli cf. Pomadère 2005, p. 157-160; Baills-Talbi – Dasen 2008, p. 600-602; Nizzo 2011, p. 54.

¹⁰³ Cic. *Clu.* 27-28; Tac. *Ann.* 13 17; Suet. *Nero* 33 8. Si vedano ad esempio Modica 1993, p. 7 e 10-11; Campus 2010, p. 92-94; Baills-Talbi – Blanchard 2006, p. 178-180; Brkojewitsch *et al.* 2014, p. 227-228. Ciò è stato in genere collegato alla connotazione negativa attribuita a questi bambini (cf. introduzione, p. 1-2, nota 5), ma tale interpretazione è stata recentemente criticata: Baills-Talbi – Blanchard 2006; Baills-Talbi – Dasen 2008.

¹⁰⁴ Michalaki-Kollia 2010; Michalaki-Kollia 2013. Si tratta di circa 3000 bambini morti nella stragrande maggioranza dei casi al momento della nascita o nei primi giorni di vita; solo tre-quattro di quelli sottoposti ad analisi antropologiche (in tutto 1200) erano morti dopo i sei mesi, ma comunque entro i tre anni. I vasi utilizzati per i bambini non contenevano né erano associati ad oggetti «di corredo».

¹⁰⁵ Liston – Rotroff 2013; Arnaud 2015. Sono stati individuati anche i resti di un bambino più grande e di un adulto.

¹⁰⁶ Bourbou – Themelis 2010, p. 111. La tomba monumentale era datata alla fine del III sec. a.C. ma era stata riutilizzata in età romana.

¹⁰⁷ Bourbou – Themelis 2010, p. 112-117.

non è suffragata da alcun elemento. Risulta di grande interesse l'associazione fra bambini e cani<sup>108</sup>: la presenza di questi ultimi è stata interpretata in relazione con una funzione sacrificale, con un ruolo ctonio, purificatorio e/o di accompagnamento nei confronti del bambino e/o in relazione all'associazione del cane con divinità come Artemide e Ecate<sup>109</sup>. Altri casi interessanti di necropoli specializzate per bambini sono quelli dei siti gallo-romani di Chartres e Alésia<sup>110</sup>.

Nella regione levantina e mesopotamica i dati relativi alle sepolture di bambini fra l'inizio dell'età del Bronzo e la fine dell'età del Ferro sono piuttosto scarsi<sup>111</sup>: per quanto riguarda il II e il I millennio, spesso non si ravvisa una differenziazione fra bambini e adulti nella localizzazione delle rispettive sepolture, che sono collocate all'interno di necropoli comunitarie o comunque collettive<sup>112</sup>. Tale differenziazione è però spesso presente quando i bambini sono deposti all'interno dell'abitato,

in genere in contesto domestico<sup>113</sup>. Il principale rito utilizzato è l'inumazione sia per gli adulti che per i bambini, che spesso sono collocati all'interno di contenitori ceramici. Un quadro per molti versi analogo è quello fornito dall'Egitto predinastico e faraonico<sup>114</sup>.

La cremazione non è un rito caratteristico della regione levantina e mesopotamica pur essendo attestata già nel Neolitico, nel III millennio e più sporadicamente nel II<sup>115</sup>. A partire dai secoli finali del II millennio, ma soprattutto dal X sec. a.C., questa pratica si diffonde nella parte settentrionale della regione levantina e lungo la costa della stessa regione e si afferma nei siti fenici per poi essere nuovamente abbandonata nel corso del VI sec. a.C.<sup>116</sup>. Le necropoli siro-palestinesi del Bronzo Tardo (LB I-II) sono collocate in genere fuori dagli abitati; i bambini sono attestati molto raramente e, quando ciò avviene, essi sono inumati (spesso all'interno di contenitori ceramici)<sup>117</sup> o, più raramente, cremati<sup>118</sup>. Non sono testimo-

<sup>108</sup> Un altro caso di questo tipo è segnalato a Eretria, dove un deposito composto da 19 bambini e 1100 ossa di cane databile alla prima metà del III sec. a.C. è stato rinvenuto all'interno di un pozzo: Bourbou – Themelis 2010, p. 113. Rivenimenti simili, ma perlopiù di età tardo-romana, sono stati effettuati in alcuni siti italiani: Sperduti *et al.* 2015. Sul sacrificio e sul ruolo rituale del cane nel mondo greco-romano ed etrusco si veda Lacam 2008. Chi scrive ha recentemente esaminato il ruolo del cane nella religione e nella vita quotidiana delle comunità fenicie e puniche del Mediterraneo occidentale in un lavoro che verrà pubblicato nel 2018 nei *Mélanges de l'École française de Rome*.

<sup>109</sup> Bourbou – Themelis 2010, p. 116; Liston – Rotroff 2013, p. 67-69; Sperduti *et al.* 2015.

<sup>110</sup> Si vedano rispettivamente Portat 2014 e Jaeggi 2012. Per qualche altro esempio cf. Alix – Blazot – Ferber 2003, p. 52-53; Baills-Talbi – Blanchard 2006; Baills-Talbi – Dasen 2008, p. 602-603.

<sup>111</sup> Tali dati sono stati recentemente raccolti, soprattutto per il Levante centro-meridionale, in Garroway 2014, p. 198-244 e 281-316 (al quale si rimanda per i singoli siti citati nelle due note che seguono). Cf. Zamora 2011, p. 338-348 (Ugarit nel II millennio); H. Charaf in *OHAL* 2014, p. 441-442; M. Heinz e S. Kulemann-Ossen in *OHAL* 2014, p. 527-528 (Levante settentrionale nel Bronzo Medio e Tardo).

<sup>112</sup> Di seguito alcuni esempi: Gerico (MB), Rehov (MB), Efrata (MB), Sasa (MB), Mari (MB-LB), Gezer (LB), Rumeideh (LB), Valle della Beq'a (LB), Megiddo (LB-IA),

Tell es-Sa'idiyeh (LB-IA), Sahab (IA), Tell el Mazar (IA), Hazor (IA I), Kirbet Nisya (IA I), Tell el-Farah S (IA I), Achziv (IA I-II), Har Yona (IA I-II), Ashdod (IA II), Tell 'Ira (IA II). Cf., per Cipro, Alpe 2008.

<sup>113</sup> In questi casi l'associazione con gli adulti è rara. Di seguito alcuni esempi: Afek (MB), Beth Shean (MB), Hazor (MB), Megiddo (MB), Tell Dan (MB), Tell el-Farah N (MB), Tell Merovakh (MB), Tell Qashish (MB), Yokneam (MB), Nuzi (LB), Tell Keisan (LB), Ur (LB-IA), Dothan (IA II). Nel Levante settentrionale, nel Bronzo Tardo, si verifica spesso la deposizione di bambini e adulti in contesto domestico: M. Heinz e S. Kulemann-Ossen in *OHAL* 2014, p. 527-528.

<sup>114</sup> Ad esempio Tristant 2012 (si vedano anche altri contributi in *EMA* 2012a); Garroway 2014, p. 208-216.

<sup>115</sup> Tenu 2005; Polcaro 2014.

<sup>116</sup> Si vedano Doumet-Serhal 2007, p. 65-71; Aubet 2013; Tenu 2013; Dixon 2013, p. 490-493; Aubet 2014; Polcaro 2014, p. 144-145; Sader 2014, p. 100-102. La cremazione è attestata sporadicamente nel Levante centro-meridionale (e solo in rarissimi casi riguarda bambini): Garroway 2014, p. 218-228. Cf. § 1.2, p. 13, nota 41.

<sup>117</sup> Si vedano i seguenti casi: Dixon 2013, p. 490 (Tell Michal); p. 502, 505-506 e 513 (Khaldé); p. 525-527 e 530-531 (Atlit); Sader 2014, p. 111-113 (Kamid el-Loz e Khaldé). Cf. Gras – Rouillard – Teixidor 1989, p. 153. Per Cipro si veda Alpe 2008.

<sup>118</sup> Dixon 2013, p. 526-527 (Atlit); Aubet 2014, p. 130-131 (Tiro, un solo caso di bambino individuato all'interno della necropoli di Al-Bass). Cf. Aubet 2013, p. 428-429.

niate necropoli speciali per i bambini ma la loro esistenza è stata ipotizzata per spiegare la rarità delle deposizioni infantili. L'uso del rito della cremazione è direttamente associato a quello delle stele funerarie<sup>119</sup>.

È molto interessante per la tematica in esame una scoperta effettuata negli anni '90 del secolo scorso ad Amatunte<sup>120</sup>, dove in due settori di scavo contigui furono messe in luce due situazioni differenziate ma contemporanee (metà IX-inizio V sec. a.C.). Nel primo settore furono rinvenute 110 urne contenenti, sulla base di analisi condotte su un campione composto da 14 vasi, individui cremati di età compresa fra zero-sei mesi e 40-45 anni; le urne contenevano in genere un solo individuo, al massimo due. Nel secondo settore furono recuperate 230 urne che però in questo caso contenevano, sulla base del campione esaminato (11 urne), resti cremati di bambini e animali o, in due casi, di soli animali; i bambini avevano un'età compresa entro i 12 mesi, gli animali erano caprini (*Ovis/Capra*) e uccelli. Nelle nove urne con resti di bambini sono stati identificati ben 38 individui (in due casi 10 bambini nella stessa urna): secondo gli studiosi che si sono occupati delle analisi di antropologia biologica<sup>121</sup>, la presenza di più bambini nella stessa urna era probabilmente esito di un unico atto deposizionale (famiglie allargate?), anche se non è chiaro se gli scheletri fossero rappresentati in maniera tale da

poter accertare che non si trattasse di elementi intrusivi. Questo settore presenta alcuni elementi in comune con i tofet: la commistione fra resti umani e animali, l'uso della cremazione (rarissima a Cipro per i bambini ma anche per gli adulti), l'età degli individui cremati, la presenza di urne contenenti solo resti animali e, in alcune urne, di più bambini. Vanno però rilevate l'assenza di stele e iscrizioni votive (che tuttavia in fase fenicia sono in genere assenti anche nei tofet) e la contiguità con uno spazio funerario destinato alla deposizione di bambini e di adulti (nei tofet, quando come a Mozia c'è una prossimità con una necropoli, le due aree risultano comunque ben distinte e separate).

Nei siti fenici e punici del Mediterraneo centro-occidentale le necropoli sono separate dagli abitati e la cremazione e l'inumazione coesistono<sup>122</sup>. Come nei siti fenici della madrepatria, la cremazione risulta prevalente fino al VI sec. a.C., quando è abbandonata; questa pratica è poi di nuovo ampiamente utilizzata a partire dal IV-III sec. a.C.

La documentazione relativa ai bambini è, come al solito, piuttosto scarsa, anche se per alcune necropoli scavate di recente e in maniera più estesa i dati sono più consistenti<sup>123</sup>. Il rito funerario prevalente è l'inumazione, in genere all'interno di contenitori ceramici, anche quando per gli adulti risulta prevalente la cremazione<sup>124</sup>; sono tuttavia testimoniati

<sup>119</sup> Aubet 2013, p. 80-81. Cf. Aubet 2014, p. 128-130. Secondo l'autrice la stele «représente ainsi non seulement une marque d'emplacement et un lieu de rituels, mais aussi un endroit de culte des ancêtres» (p. 130).

<sup>120</sup> Christou 1998. Cf. B. D'Andrea in D'Andrea – Giardino 2013, p. 5. Per le analisi di antropologia biologica sul contenuto cinerario delle urne: Agelarakis – Kanta – Stampolidis 1998. Nel corso del I millennio a.C. a Cipro i bambini sono in genere inumati nelle stesse tombe a camera che ospitano gli adulti, mentre le cremazioni sono rarissime: Alpe 2008.

<sup>121</sup> Agelarakis – Kanta – Stampolidis 1998, p. 224-228. Per quanto riguarda l'eventuale simultaneità delle deposizioni multiple si vedano le considerazioni proposte nel § 1.3, p. 20, nota 93.

<sup>122</sup> Gras – Rouillard – Teixidor 1989, p. 148-158. Per le singole regioni: Bénichou-Safar 1982; Pappa 2013, p. 91-93, 145-148 e 151-152; H. Ben Younès e A. Krandel-

Ben Younès in *Punic mediterranean* 2014, p. 148-168 (Cartagine e Nord Africa); Pellicer Catalán 2004 (Spagna); Bartoloni 1990; Bartoloni 2004; Guirguis – Pla Orquín 2016 (Sardegna); Spanò Giammellaro 2004; Spatafora 2014 (Sicilia). Cf. C. Gómez Bellard in *Punic mediterranean* 2014, p. 69-75.

<sup>123</sup> Si possono fare gli esempi di Monte Sirai (fine VII-prima metà IV sec. a.C.; circa il 27% di bambini sul totale delle sepolture: Guirguis – Pla Orquín 2016, p. 38) e Palermo (fine VII-metà III sec. a.C.; oltre il 20%: Spatafora 2014). Cf. anche il caso di Mozia: Lauria *et al.* 2017 (integrato in sede di revisione del presente testo).

<sup>124</sup> Si vedano a questo proposito Bénichou-Safar 1981, p. 5-8; Bénichou-Safar 1982, p. 65-66 e 340-341; Gras – Rouillard – Teixidor 1989, p. 153; Bartoloni 1990, p. 74; Peña – Ruiz – Wagner 2000, p. 614-616; Bartoloni 2004, p. 123; Spanò Giammellaro 2004, p. 217-220 e 225; Xella 2010a, p. 267-272; Bartoloni 2012, p. 219; Pasa 2012, p. 573-575.

diversi casi di bambini cremati<sup>125</sup>, i quali possono inoltre essere sottostimati a causa dell'assenza pressoché sistematica di analisi di antropologia biologica sui resti cinerari. Qualche volta le sepolture dei bambini sono raggruppate e ospitate in settori specifici della necropoli o in spazi separati<sup>126</sup>; l'esistenza di necropoli specializzate è attestata a Kerkouane e, probabilmente, a Nora e Mozia<sup>127</sup>. A Monte Sirai è stata notata una corrispondenza fra la prima strutturazione del tofet (non prima del secondo quarto del IV sec. a.C.) e la fine delle inumazioni di bambini all'interno di contenitori ceramici nella necropoli (non oltre il primo quarto del IV sec. a.C.)<sup>128</sup>. Recentemente, diverse deposizioni di bambini cremati (per la fase compresa tra la fine dell'VIII e il VII sec. a.C.) e inumati in contenitori ceramici (soprattutto nel corso della prima metà del VI sec. a.C.) sono state messe in luce nella necropoli di Mozia<sup>129</sup>, collocata nei pressi del tofet e in uso contemporaneamente ad esso.

In Nord Africa (con riferimento alle aree puniche/«punicizzate» del territorio algerino e tunisino) nel corso dell'età romana la cremazione e l'inumazione coesistono e la loro importanza percentuale varia a seconda delle regioni esaminate<sup>130</sup>. I bambini sono inumati nella stragrande maggioranza dei casi<sup>131</sup> e in alcune occasioni sono raggruppati in settori

specifici della necropoli o della tomba (nel caso di sepolture multiple/collettive)<sup>132</sup>. L'unico esempio di necropoli specializzata è quello di El Jem<sup>133</sup>, dove sono state scavate fra 2000 e 4000 sepolture di bambini (0-15 anni) datate fra l'età augustea e i primi decenni del III sec. d.C. (tav. XXV); le sepolture, inumazioni in fossa o a cassa, erano collocate in uno spazio di 1000-1500 m<sup>2</sup> delimitato da un recinto. Gli epitaffi provenienti da questa necropoli, almeno una ventina, forniscono alcune informazioni di grande interesse<sup>134</sup>.

1. La necropoli e le sepolture che la costituiscono (o almeno quelle alle quali fanno riferimento le iscrizioni) sono considerate come sacre e si configurano come un *sacrum/templum*.

2. Alcuni epitaffi costituiscono delle preghiere affinché altre persone (probabilmente eventuali profanatori) possano realizzare i propri voti o beneficiare del favore di una dea (il cui nome non è però specificato) e, di conseguenza, siano distolti dal violare il *sacrum* (cioè verosimilmente la sepoltura). Si può ricordare a questo proposito l'esistenza di un paio di *defixiones* cartaginesi che, rinvenute in contesti funerari, potrebbero documentare secondo H. Bénichou-Safar il rischio del defunto di essere «disturbato» nella tomba per operazioni di negromanzia/magia nera<sup>135</sup>; va inoltre

<sup>125</sup> Soprattutto nella necropoli di Palermo: Spatafora 2014. Cf. Bénichou-Safar 1981, p. 6; Bartoloni 1990, p. 77; Peña – Ruiz – Wagner 2000, p. 614-615; Guirguis – Pla Orquín 2016; Lauria *et al.* 2017.

<sup>126</sup> Bartoloni 1990, p. 74; Peña – Ruiz – Wagner 2000, p. 614; Bartoloni 2004, p. 123; Xella 2013, p. 270-272.

<sup>127</sup> Lipiński 1995, p. 447; Pasa 2012, p. 574. Il caso di Nora (Xella 2013, p. 271) non è chiaro; sembra trattarsi piuttosto di un settore della necropoli dedicato alla sepoltura di bambini in contenitori ceramici. Per Mozia (fase B, prima metà VI sec. a.C.) si veda: Lauria *et al.* 2017.

<sup>128</sup> Bartoloni 1990, p. 74 e 76-77; Guirguis – Pla Orquín 2016 (risulta molto interessante, per le analogie con i tofet, il caso della tomba 326 caratterizzata dalla deposizione di un bambino cremato all'interno di una pentola che conteneva anche i resti di uno o più uccelli).

<sup>129</sup> Lauria *et al.* 2017.

<sup>130</sup> Février 1991; Krandel-Ben Younès 2002, p. 21-152; Pasa 2012, p. 464-578.

<sup>131</sup> L'inumazione (in contenitori ceramici, ma anche in sarcofagi di pietra o di piombo, etc.) è praticata in

oltre il 90% delle 798 sepolture di bambini (0-15 anni) del Nord Africa di età romana (metà I sec. a.C.-metà IV sec. d.C.) catalogate da S. de Larminat (2011) nella sua tesi di dottorato. Una parte consistente delle sepolture esaminate dall'autrice proviene dalle necropoli di *Pupput* e *Sétif* (per quest'ultima si veda Février – Guéry 1980). Il numero delle cremazioni potrebbe essere sottostimato a causa dell'assenza di analisi di antropologia biologica sui resti cinerari. Cf. Krandel-Ben Younès 2002, p. 355-358; Pasa 2012, p. 573-578; de Larminat 2012; de Larminat 2013.

<sup>132</sup> Si vedano Krandel-Ben Younès 2002, p. 116-118 e 351-358; Pasa 2012, p. 574; de Larminat 2013, p. 37. Cf. Campus 2010, p. 96-97.

<sup>133</sup> Slim 1984. Cf. Pasa 2012, p. 575-576; de Larminat 2012, p. 294; D'Andrea 2014a, p. 113-114.

<sup>134</sup> *ILTun* 1944, 112-117. Cf. D'Andrea 2014a, p. 114.

<sup>135</sup> Audollent 1904, n° 213 (*CIS* 6068) e 214. Cf. Bénichou-Safar 2008, p. 22-23 (a favore della presenza di pratiche negromantiche a Cartagine l'autrice cita anche due iscrizioni, *CIS* 6054-6055, indirizzate probabilmente

considerato che l'unica *defixio* associata a una sepoltura infantile attestata nel mondo romano considerato nel suo complesso proviene dalla necropoli di Sousse<sup>136</sup>.

Nella letteratura archeologica si riscontrano pochi casi nei quali è stato possibile accertare sacrifici cruenti di bambini. In ambito mediterraneo si può segnalare l'area sacra di Tarquinia, all'interno del perimetro della quale furono inumati fra il terzo quarto dell'VIII e la metà del VI sec. a.C. cinque neonati (in due casi poteva trattarsi di feti), uno dei quali privo di cranio<sup>137</sup>; alla fine del IX sec. a.C. nella stessa area erano stati deposti un bambino epilettico morto per cause naturali (otto anni) e, all'inizio del VII sec. a.C., un bambino di circa 10 anni la cui testa non è stata rinvenuta (fu recisa *post mortem*?). Altri esempi nei quali l'uccisione ritualizzata è stata accertata sono relativi alle società precolombiane dell'America centrale e meridionale<sup>138</sup>. Un caso interessante è quello delle cosiddette «ice mummies» degli Inca, bambini morti per cause violente e deposti sulle alte montagne andine interpretati come messaggeri per comunicare con gli dèi o come sacrifici associati al mondo infero<sup>139</sup>.

Nel mondo greco-romano e vicino-orientale l'ipotesi del sacrificio cruento di bambini è stata formulata fundamentalmente in base ai contesti di ritrovamento (soprattutto nel caso di contesti santuariali), alla modalità di deposizione (ad esempio depositi di fondazio-

ne/distruzione/abbandono di muri o edifici) o ad altri elementi (come la ripetitività delle deposizioni, la presenza di resti animali, etc.; cf. la tab. 7)<sup>140</sup>. L'uccisione dei bambini non è in genere stata appurata: a Sprighead (Inghilterra), all'interno di un santuario di età romana furono rinvenuti quattro bambini inumati, probabilmente in età antonina, due dei quali erano stati decapitati<sup>141</sup>; anche in questo caso, come a Tarquinia, la testa non è stata rinvenuta e gli scavatori sostengono che era stata recisa *post mortem*.

A Umm el-Marra (Siria), all'interno di un complesso sepolcrale datato alla fine del III millennio, sono state messe in luce alcune installazioni contenenti deposizioni di bambini associate a equidi e cani, soprattutto cuccioli<sup>142</sup>. Tralasciando, in assenza di dati certi, la questione del sacrificio dei bambini, è interessante osservare come si riproponga ancora l'associazione con i cani (cuccioli); L. Recht ipotizza, in relazione al possibile ruolo dei cani come «underworld channel», che anche i bambini potessero avere un ruolo analogo<sup>143</sup>. Nel tofet di Cartagine è segnalato il ritrovamento, soprattutto negli strati più antichi, di ossa di cani, i quali sarebbero inoltre raffigurati in qualche caso anche sulle stele votive di IV-II sec. a.C.<sup>144</sup>.

L'analisi condotta rende evidente che nello studio delle deposizioni «speciali» di bambini sono necessarie un'attenzione metodologica

agli spiriti dei defunti); Bénichou-Safar 2012a, p. 270-271. Per l'associazione, nella cultura greco-romana, fra le *defixiones* e i bambini morti di *mors immatura* si veda Sánchez Natalías 2012.

<sup>136</sup> Audollent 1904, n° 298. Cf. Dasen 2010, p. 24, nota 35. Anche nel mondo greco l'associazione fra materiale di magia nera e tombe infantili è rara: Baills-Talbi – Dasen 2008, p. 609-610.

<sup>137</sup> Bonghi Jovino 2009.

<sup>138</sup> Ad esempio López Luján *et al.* 2010 (Messico, metà XVI sec. d.C.); Toyne 2011 (Perù, prima metà del I millennio d.C.). Per altri esempi si veda Kamp 2001, p. 20-23.

<sup>139</sup> Ceruti 2003.

<sup>140</sup> Per il mondo greco-romano (ed etrusco) cf. Bonghi Jovino 2007; Bonghi Jovino 2009, p. 782; Carafa 2009 (si vedano anche altri contributi in *Sepolti tra i vivi* 2009);

Baills-Talbi – Dasen 2008, p. 602-605; Warren 2015 (Creta minoica). Per il mondo levantino-mesopotamico: Schwartz 2012, p. 15-23; Recht 2014, p. 417-419.

<sup>141</sup> Si veda, con la bibliografia di riferimento: Baills-Talbi – Dasen 2008, p. 602-603. È interessante anche l'esempio di Nauplia, in Grecia, dove sotto la soglia della torre di una fortificazione fu rinvenuta la sepoltura di un bambino morto per cause violente (Carafa 2009; l'autore menziona anche altri casi di possibili sacrifici infantili).

<sup>142</sup> Schwartz 2012, p. 15-23.

<sup>143</sup> Recht 2010, p. 171.

<sup>144</sup> Bénichou-Safar 2004a, p. 52. Anche nelle urne di Mozia sarebbero stati identificati resti attribuibili a cani (Whitaker 1921, p. 257), ma il dato non è stato confermato dalle analisi più recenti (Di Patti – Di Salvo 2005).

e una prudenza interpretativa particolari: il bambino, morto per cause naturali o ucciso volontariamente, può essere il soggetto di un atto rituale ma anche l'oggetto o il veicolo affinché quest'atto si realizzi. L'esistenza di una ritualità specifica collegata al bambino può essere connessa direttamente al suo *status* in relazione all'età o a elementi diversi come patologie, malformazioni, particolari cause di morte, etc. L'atto dell'uccisione può essere l'esito di un sacrificio ma può anche essere animato da intenzioni e motivazioni diverse (e non necessariamente religiose, per quanto nel mondo antico sia difficile distinguere fra religioso e non-religioso); al tempo stesso, la deposizione può racchiudere in sé un significato rituale direttamente collegato con lo *status* del bambino e non presuppone necessariamente la sua uccisione. In ogni caso, negli esempi considerati l'eventuale sacrificio con uccisione rituale riguarda un numero piuttosto limitato

di individui, senza che sia dunque possibile istituire un confronto con i tofet qualora si accetti che i bambini deposti in questi santuari fossero stati effettivamente uccisi per essere sacrificati.

Esistono casi nei quali le deposizioni « speciali » di bambini non sembrano direttamente collegate alla sfera rituale: ad Ascalona, ad esempio, i resti di circa 100 bambini sono stati recuperati nelle fogne di un edificio termale costruito nel IV sec. d.C. e utilizzato fino al VI secolo<sup>145</sup>; la modalità di deposizione casuale dei bambini (che contrasta con quella di un vicino gruppo di sepolture infantili in contenitori ceramici) e il fatto che essi erano sistematicamente neonati morti al momento della nascita o qualche giorno dopo ha fatto ipotizzare che potesse trattarsi di casi di infanticidio. L'eventuale uccisione non sembra avere, in questa occasione, alcun'implicazione religiosa.

<sup>145</sup> M. Faerman *et al.* in *Ashkelon 1* 2008, p. 537-540. In relazione alle tracce archeologiche di casi di infanticidio/

esposizione dei bambini si veda Baills-Talbi – Blanchard 2006, p. 191-194.



PARTE SECONDA

L'INTERPRETAZIONE DEI BAMBINI  
DEPOSTI NEI TOFET : CERTEZZE E IPOTESI



In questa parte del lavoro vengono esaminate le interpretazioni proposte in relazione ai bambini deposti nel tofet. Il criterio scelto per questo studio è quello cronologico in considerazione del fatto che le diverse ipotesi interpretative sono state costruite, affinate e consolidate nel corso del tempo ponendosi esplicitamente in continuità con alcune proposte anteriori e in contrapposizione con altre. Tali ipotesi sono dunque concatenate fra loro ma appaiono talvolta viziate *ab origine* dalla volontà di dimostrare una posizione predefinita oppure animate da presupposti ideologici e religiosi<sup>1</sup>. Questi ultimi sono direttamente collegati al tipo di documentazione che compone il dossier in esame, all'atteggiamento verso le fonti (soprattutto quelle veterotestamentarie) e verso la cultura fenicia, alla *pietas* verso i bambini che caratterizza la mentalità moderna (ma che, come si è visto, non sempre trova riscontro in età antica), ma anche in alcuni casi a contrasti personali. La scelta di inserire questa parte del lavoro dopo l'analisi del dossier documentario e non prima è dettata dal fatto che la storia degli studi sul tofet è strettamente legata alla questione dell'interpretazione dei resti dei bambini, mentre appare necessario anteporre l'analisi della documentazione alla sua interpretazione.

L'elemento centrale attorno al quale si è

sviluppata la contrapposizione è quello dell'uccisione (ritualizzata) o meno dei bambini del tofet. Le tesi a favore dell'uccisione dei bambini, pur divergendo fra loro nel merito e nel metodo, sono spesso accomunate dall'uso concomitante della documentazione diretta (archeologica ed epigrafica) e di quella «indiretta» (Bibbia ebraica e autori di lingua greca e latina); le informazioni fornite da quest'ultima vengono perlopiù accettate e collegate direttamente al fenomeno archeologico dei tofet. Le tesi che negano (in tutto o in parte) l'uccisione sacrificale dei bambini, anche in questo caso diverse nel merito e nel metodo, contestano invece proprio l'uso combinato delle fonti veterotestamentarie, di quelle di lingua greca e latina e di quelle archeologico-epigrafiche, quasi fossero diverse «facettes» di uno stesso dossier.

Spesso le ipotesi proposte sono inficiate dall'assenza di un approccio complessivo e sistematico allo studio della documentazione e, soprattutto, sono prive di una valutazione critica del valore, del peso e dell'effettivo collegamento al tema in esame delle diverse fonti documentarie. In vari casi, inoltre, queste ipotesi sono fondate, più che su elementi probanti, sulla critica agli elementi problematici delle proposte interpretative alle quali si contrappongono.

<sup>1</sup> Si vedano in proposito Garnand 2003 ; Gutron 2008. In quest'ultimo lavoro l'autrice mette in luce lo stretto rapporto esistente fra la situazione socio-politica della

Tunisia (e, di conseguenza, i suoi rapporti con la Francia) da una parte, gli scavi al tofet di Cartagine e le proposte interpretative relative ai resti dei bambini dall'altra.



## CAPITOLO 3

### STORIA DEGLI STUDI

#### 3.1. *Dall'esegesi rabbinica alla prime scoperte archeologiche*

Un collegamento tra le fonti veterotestamentarie e le informazioni sul sacrificio fenicio-cartaginese dei bambini fornite dagli autori antichi esiste già nella tradizione rabbinica e, più precisamente, in alcuni elementi della descrizione dei sacrifici al dio Molek variamente riportata in alcuni «midrashim» a partire dal V-VI sec. d.C.<sup>1</sup>: nello specifico, al pari di Crono<sup>2</sup> anche Molek ha, a Gerusalemme, una statua sulle cui mani vengono posti bambini vivi destinati al sacrificio attraverso il «passaggio per il fuoco»; durante il rituale alcuni officianti battono violentemente dei tamburi che coprono con il loro rumore le grida dei bambini, impedendone l'ascolto da parte del padre.

Nel corso della prima metà dell'800 F. Münter e F. C. Movers collegano Molek e il suo culto con le narrazioni sul sacrificio dei bambini praticato da Fenici e Cartaginesi e con la presenza della componente MLK in vari nomi di persona e di divinità fenicie, arrivando a proporre che il dio equivalga a

Baal e che entrambi siano divinità del fuoco<sup>3</sup>. Nell'ambito degli studi biblici W. W. G. von Baudissin è il primo, nel 1874, a instaurare questa «Phoenician connection»<sup>4</sup> e a proporre in maniera chiara un'origine fenicia di Molek e del suo culto<sup>5</sup>. Nel 1909 E. Mader, contrariamente all'opinione della maggior parte degli studiosi del suo tempo, nega l'esistenza di una connessione fenicia sottolineando che i sacrifici fenicio-cartaginesi di cui narrano le fonti sono dedicati a Crono-Saturno e non a una divinità tipo-Molek come Melqart<sup>6</sup>.

Un altro punto cruciale che emerge già nell'esegesi rabbinica è quello del significato da attribuire all'espressione della Bibbia ebraica «far passare per il fuoco» (h'br b'sh)<sup>7</sup>: sacrificio con uccisione rituale oppure atto simbolico legato alla purificazione e alla consacrazione al dio (attraverso la cremazione)? Già nel 1617 J. Selden si pone la questione mostrandosi a favore dell'ipotesi del rito di purificazione<sup>8</sup>. Nei tre secoli seguenti, prima che la documentazione archeologica dei tofet fosse disponibile, la maggior parte degli studiosi si pronuncia a favore dell'effettiva presenza di sacrifici cruenti<sup>9</sup>, ma non mancano autori che

<sup>1</sup> Per qualche esempio in proposito cf. Saracino 1982, p. 302-303; Ribichini 2013, p. 211-214; Franchini 2016, p. 92-93. Questo collegamento tra le due «fonti» diverrà piuttosto popolare presso gli esegeti ebrei e cristiani del Medioevo.

<sup>2</sup> Secondo le narrazioni di Clitarco, Diodoro e Plutarco : § 2.3, p. 42.

<sup>3</sup> Münter 1821 (seconda ed.); Movers 1841. Si veda a questo proposito Heider 1985, p. 12-16.

<sup>4</sup> Il vocabolo è utilizzato in Heider 1985, p. 7 (poi ripreso e «italianizzato» in Moscati 1991, p. 14).

<sup>5</sup> von Baudissin 1874. Qualche anno prima, nel 1858, J. G. Müller aveva sostenuto che l'associazione fra Molek e Crono-Saturno non derivava da un'equivalenza fra le due divinità ma era il risultato dei sacrifici di bambini che erano loro offerti : Müller 1858. Cf. Heider 1985, p. 10-16;

Moscati 1991, p. 15; Franchini 2016, p. 100-102.

<sup>6</sup> Mader 1909. Si vedano a questo proposito Heider 1985, p. 21-23; Ruiz 2007, p. 12.

<sup>7</sup> Heider 1985, p. 2-3; Israel 1990, p. 154-155; Moscati 1991, p. 13-14; Ruiz 2007, p. 7-12. Cf. il § 2.2, p. 38-39.

<sup>8</sup> Selden 1617. Si vedano Heider 1985, p. 2-3; Ruiz 2007, p. 7. J. Selden utilizza le narrazioni su Molek e quelle relative ai sacrifici cartaginesi offerti a Crono per arricchire il Baal cananeo delle caratteristiche del dio venerato in Africa del Nord e viceversa : Ribichini 2013, p. 214.

<sup>9</sup> Si possono fare i seguenti esempi (per i quali si vedano Heider 1985, p. 5-23; Ruiz 2007, p. 7-12) : Spencer 1686 (seconda ed.); Friderick 1720; Daumer 1842; von Baudissin 1874; Kamphausen 1896; Mader 1909.

si esprimono in tutto o in parte contro questa ipotesi<sup>10</sup>.

Nel 1862 G. Flaubert pubblica il romanzo storico «Salammbô» ambientato nella Cartagine del III sec. a.C., alla fine della prima guerra punica<sup>11</sup>. Mescolando le narrazioni della Bibbia ebraica e quelle degli autori antichi<sup>12</sup>, nel capitolo 13 lo scrittore francese racconta il sacrificio dei propri figli compiuto dai Cartaginesi davanti alla statua del dio Moloch (il Molek biblico), dalle mani della quale i bambini (ancora vivi) cadono direttamente nel fuoco. L'elemento fondamentale introdotto da G. Flaubert è l'ambientazione del sacrificio a Cartagine e il «trasferimento» di Molek/Moloch in Nord Africa, mentre fino ad allora l'accostamento tra le fonti veterotestamentarie e quelle relative ai sacrifici fenicio-cartaginesi di bambini era stato utilizzato soprattutto nell'ambito degli studi biblici. Questo ribaltamento di prospettiva, con una maggiore enfasi sulla cultura fenicia e soprattutto cartaginese, si afferma in breve tempo grazie, da una parte, alla notevole diffusione del romanzo (che favorisce lo straordinario successo artistico e letterario di Molek/Moloch<sup>13</sup>) e alle reazioni scientifiche che esso suscita<sup>14</sup>, dall'altra alle scoperte archeologiche.

Nel corso della seconda metà del XIX secolo

si moltiplicano in diversi siti fenici e punici del Nord Africa e della Sardegna i ritrovamenti di stele votive, in alcuni casi iscritte e dedicate esplicitamente a Baal Hammon e a Tinnit. I due lotti numericamente più importanti vengono portati alla luce a Cartagine, dove nel 1874 E. Pricot de Sainte-Marie rinviene oltre 2000 stele riutilizzate in una struttura di età romana<sup>15</sup>, e a Costantina, dove nel 1875 L. Costa rinviene 135 stele caratterizzate da apparati illustrativi e iscrizioni simili ai reperti cartaginesi<sup>16</sup>.

Il primo tofet localizzato sul terreno viene scoperto casualmente a Sousse nel 1867, ma per l'interpretazione del complesso come tofet bisognerà attendere ancora molti decenni, anche perché nelle urne furono inizialmente identificati soltanto resti animali<sup>17</sup>. Un discorso analogo può essere fatto per il tofet di Rabat : nel corso del secondo decennio del XIX secolo il canonico C. Bonici Mompalao rinviene, nell'area del convento dei Domenicani, due stele iscritte databili al VII sec. a.C. e circa 60 urne cinerarie contenenti ossa combuste di taglia molto piccola appartenenti probabilmente a bambini e/o piccoli animali<sup>18</sup>. In assenza di altri dati e di ulteriori ricerche è necessario sospendere il giudizio su questo tofet, la cui identificazione resta ipotetica seppur probabile.

<sup>10</sup> J. G. Müller, ad esempio, propone che il «passaggio per il fuoco» sia un rito di purificazione effettuato prima del sacrificio senza escludere la possibilità che quest'ultimo fosse soltanto simbolico : Müller 1858.

<sup>11</sup> Flaubert 1862. I passaggi relativi a Moloch e al sacrificio dei bambini sono esaminati in Moscati 1991, p. 11-12; Ribichini 2013; Campus 2013a, p. 135-137; Franchini 2016, p. 34-39.

<sup>12</sup> Soprattutto D. S. 20 14 (si veda l'appendice II, n° 5). Cf. Martelli 1982, p. 284-285; Simonetti 1983, p. 100; Xella 2009, p. 70-71).

<sup>13</sup> Garnand 2003; Ribichini 2013.

<sup>14</sup> La maggior parte degli studiosi recepisce immediatamente e acriticamente l'associazione fra Cartagine (e, più in generale, il mondo fenicio e punico), Molek/Moloch e il sacrificio di bambini; altri sollevano alcune critiche nei confronti di tale ipotesi e, comunque, della ricostruzione (naturalmente fantasiosa) proposta da G. Flaubert. Si vedano a questo proposito Saumagne 1922, p. 238-239; Garnand 2003, p. 7-8; Gutron 2008; Ribichini 2013, p. 215-216. S. Gsell (1920, p. 289-290 e 405-410) mette in relazione le narrazioni sui sacrifici fenicio-cartaginesi di bambini con il culto di Baal Hammon ma, per quanto

riguarda le fonti veterotestamentarie e i testi rabbinici che descrivono la statua di Moloch, afferma (p. 289, nota 6) : «Je ne sais quelle est la valeur de cette description et dans quelle mesure on a le droit d'appliquer au Cronos de Carthage ce qui est dit de Moloch».

<sup>15</sup> de Sainte-Marie 1884, p. 11-39. Cf. D'Andrea 2014a, p. 67-68.

<sup>16</sup> Reboud 1878. Tra la seconda metà dell'800 e i primi due decenni del secolo successivo molte stele votive «tipo tofet» provenienti da Cartagine e da altri siti del Nord Africa vengono pubblicate all'interno dei cataloghi dei musei algerini e tunisini o in lavori di carattere generale : cf. ad esempio Delamare 1850; Doublet 1890; Du Coudray de la Blanchère 1893; De Pachtère 1909.

<sup>17</sup> Reinach 1884, p. 187; Berger 1884; Cintas 1947, p. 1-10; D'Andrea 2014a, p. 74-75.

<sup>18</sup> Si veda in proposito la bibliografia citata al § 1.1, p. 8, nota 7. In un lavoro dedicato a queste scoperte, E. Charlton (1861) non fa menzione di resti umani contenuti all'interno delle urne ma soltanto di resti di animali e uccelli. Le due stele iscritte corrispondono a CIS 123a-b (si veda la tab. 5 del capitolo 1).

Nel 1889 una violenta mareggiata mette in luce una grande quantità di urne e stele a Nora (tav. XXVI)<sup>19</sup>; anche in questo caso, e anche stavolta per vari decenni, l'area non viene interpretata come tofet ma come necropoli a cremazione. Tuttavia, in una relazione manoscritta mai pubblicata F. Vivonet (che aveva diretto e pubblicato le ricerche) si interroga sulla possibilità che le urne avessero contenuto i resti di quei sacrifici umani «di cui si compiace la inumana religione cartaginese»<sup>20</sup>.

Negli stessi anni, fra l'ultimo decennio del XIX secolo e i primi due decenni del secolo successivo, vengono scavati diversi tofet di età tardo-punica e romana (metà III sec. a.C.-I/II sec. d.C.) come quelli di Bethioua<sup>21</sup>, Dougga<sup>22</sup>, El Kénissia<sup>23</sup> e *Thinissut*<sup>24</sup>. Anche stavolta l'interpretazione di queste aree come tofet arriverà soltanto molto tempo dopo e ciò fondamentalmente per due motivi: le urne contenevano, stando ai dati disponibili, solo resti animali<sup>25</sup> e le fasi di età tardo-punica erano perlopiù coperte da quelle relative ai santuari di età romana (in genere dedicati a Saturno)<sup>26</sup>.

Un altro tofet viene scoperto sull'isola di Mozia e parzialmente scavato nel 1919 da J. I. S. Whitaker, che mette in luce circa 150 stele e un numero imprecisato di urne cinerarie (tav. XXVI); l'archeologo inglese confronta esplicitamente le sue scoperte con i sacrifici cartaginesi affermando che «it was, indeed, probably of Punic institution, for we know

how fond the Carthaginians were of sacrificing to their gods»<sup>27</sup>.

### 3.2. *Dalla scoperta del tofet di Cartagine alla fine del dio Moloch*

Nel dicembre 1921 viene individuata a Cartagine un'area caratterizzata dalla presenza di un gran numero di stele e di urne cinerarie contenenti resti di bambini e animali<sup>28</sup>. Una serie di ricerche archeologiche in quest'area viene condotta nel 1922 sotto la direzione di F. Icard (tav. XXVII), nel 1924 sotto la direzione del conte Byron Khun de Prorok e di J.-B. Chabot e nel 1925 sotto la direzione di F. W. Kelsey<sup>29</sup>.

La comunità scientifica e la stampa locale e nazionale si interessano da subito alla scoperta<sup>30</sup>: l'associazione con il racconto di Flaubert è immediata ed è testimoniata dal nome, «Salammbô», con il quale viene designata l'area<sup>31</sup>. Nello stesso anno e negli anni immediatamente successivi la maggior parte degli studiosi accetta questa associazione: R. Dussaud collega le scoperte archeologiche di Cartagine, l'identificazione di bambini nelle urne e l'interpretazione delle iscrizioni votive con le informazioni fornite dagli autori antichi in relazione al sacrificio di bambini praticato da Fenici e Cartaginesi<sup>32</sup>; P. Pallary sostiene che i bambini erano deposti vivi sul rogo e che

<sup>19</sup> Vivonet 1891.

<sup>20</sup> Le considerazioni di F. Vivonet sono riportate in Moscati 1981, p. 158-159.

<sup>21</sup> Gsell 1899. Cf. D'Andrea 2014a, p. 285-286.

<sup>22</sup> Carton 1897. Cf. D'Andrea 2014a, p. 154-168.

<sup>23</sup> Carton 1906. Cf. D'Andrea 2014a, p. 97-109.

<sup>24</sup> Merlin 1910. Cf. D'Andrea 2014a, p. 121-133.

<sup>25</sup> Si veda, oltre alla bibliografia citata nelle note precedenti, il § 1.3.

<sup>26</sup> In relazione alla sovrapposizione dei santuari di Saturno ad alcuni tofet (come a Dougga e *Thinissut*) si veda D'Andrea 2017a, p. 8-11; D'Andrea 2017b. Cf. le tav. VII e XIX.

<sup>27</sup> Whitaker 1921, p. 257-260 (la citazione è a p. 258). Per lo studio di questo santuario si veda la bibliografia citata al § 1.1, p. 11, nota 19.

<sup>28</sup> Per le vicende che portano alla scoperta del tofet e la storia degli scavi si vedano (oltre ai contributi citati nelle

note successive): Lancel 1992, p. 248-268; Bénichou-Safar 2004a, p. 1-3 e 9-24; Stager 2014, p. 2-4; D'Andrea 2014a, p. 36-37.

<sup>29</sup> Cf. Icard – Vassel 1922; Lantier – Poinssot 1923; Kelsey 1926; Harden 1927. I primi studi sul contenuto delle urne sono stati pubblicati nel 1922 da P. Pallary (1922a; 1922b).

<sup>30</sup> Per le reazioni alla scoperta del santuario si vedano, oltre ai lavori citati nelle note successive: Icard – Vassel 1922, p. 212; Gras – Rouillard – Teixidor 1989, p. 171-172; Bénichou-Safar 2004a, p. 2.

<sup>31</sup> Si vedano ad esempio i titoli dei contributi di P. Pallary (1922a; 1922b) e C. Saumagne (1922). È interessante notare che un terreno del tofet era chiamato in questa maniera (Regulus-Salammbô) già prima che vi venisse identificato ufficialmente il tofet: Bénichou-Safar 2004a, p. 2, nota 7.

<sup>32</sup> Dussaud 1922. Al contrario di C. Saumagne (vedi,

l'animale poteva riscattare/sostituire il bambino<sup>33</sup>; E. Vassel afferma che l'area « n'est qu'un cimetière à quatre étages de premiers-nés passés par le feu »<sup>34</sup>; R. Lantier e L. Poinssot mettono in parallelo le aree scoperte a Cartagine e Mozia con i sacrifici dei primogeniti offerti nel tofet di Ben-Hinnom a Gerusalemme<sup>35</sup>.

Altri studiosi si mostrano più cauti: J.-B. Chabot e D. B. Harden si limitano a emettere dubbi sull'effettiva presenza di sacrifici umani<sup>36</sup>; C. Saumagne sostiene che si deve attendere la pubblicazione delle ricerche per un giudizio più preciso, ma al tempo stesso prospetta la possibilità che si consacrassero al dio i resti di bambini morti per cause naturali e che l'oggetto del voto potesse essere la stessa stele<sup>37</sup>.

Le iscrizioni latine scoperte a N'Gaous all'inizio degli anni '30 introducono un altro dato fondamentale in quanto l'espressione *molchomor* viene interpretata come un sacrificio di sostituzione rispetto a quello del bambino<sup>38</sup>. J. Carcopino collega questo rito ai sacrifici di cui parlano le fonti antiche e alle scoperte effettuate a Cartagine ipotizzando che la sostituzione dei bambini con gli animali fosse avvenuta in età romana grazie a un intervento ufficiale dell'autorità imperiale<sup>39</sup>.

Il ribaltamento di prospettiva iniziato con il romanzo di G. Flaubert si conclude con la fine del dio Moloch sancita dallo studio di O. Eissfeldt del 1935<sup>40</sup>: non è più Molek/Moloch a doversi «trasferire» a Cartagine ma il vocabolo MLK del tofet di Salammbô

a costituire la base per interpretare il Molek/mlk biblico. L'autore tedesco, favorevole al sacrificio sistematico, sostiene le sue tesi combinando le iscrizioni di N'Gaous, la documentazione archeologica ed epigrafica del tofet di Cartagine e dei santuari di Saturno, le informazioni sul sacrificio fenicio-cartaginese di bambini fornite dagli autori di lingua greca e latina e, naturalmente, i passi biblici relativi al « passaggio per il fuoco ».

### 3.3. Dal 1935 al 1980

Dopo la scoperta dei primi tofet e, soprattutto, del tofet di Cartagine e dopo la pubblicazione del lavoro di O. Eissfeldt, che propone l'esistenza di un collegamento diretto fra le diverse fonti documentarie del dossier in esame, ha inizio una nuova fase caratterizzata, da una parte, da nuove e importanti scoperte archeologiche, dall'altra da un'accettazione sostanziale delle tesi dello studioso tedesco<sup>41</sup>.

Negli anni 1946-1947 P. Cintas dirige uno scavo piuttosto esteso e sistematico del tofet di Sousse (tav. XXVIII)<sup>42</sup>. Il santuario di Cartagine, scavato in maniera discontinua negli anni '20 e '30, è interessato da due importanti missioni di scavo<sup>43</sup>: la prima, diretta da P. Cintas, si svolge fra il 1944 e il 1947; la seconda, diretta da L. E. Stager, fra il 1975 e il 1979 (tav. XXIX). Entrambi gli scavi sono rimasti sostanzialmente inediti. Nel corso delle ricerche di P. Cintas, nella primavera del

in questa pagina, la nota 37), l'autore sostiene che la stele non costituisce l'offerta ma soltanto una sorta di «étiquette» collocata sui resti del sacrificio.

<sup>33</sup> Pallary 1922b, p. 209-212.

<sup>34</sup> Icard - Vassel 1922, p. 217.

<sup>35</sup> Lantier - Poinssot 1923, p. 66. Cf. § 2.2.

<sup>36</sup> Chabot 1924; Harden 1927, p. 297-298.

<sup>37</sup> Saumagne 1922. L'autore sostiene che le notizie delle fonti greco-latine sui sacrifici fenici e cartaginesi sono tendenziose, mentre le narrazioni bibliche sui sacrifici offerti a Molek sono considerate strettamente imparentate con i culti cananei e cartaginesi.

<sup>38</sup> § 2.1, p. 36, tav. XXIII.

<sup>39</sup> L'autore cita a questo proposito il racconto di Tertulliano (*Apol.* 9 2-3): Carcopino 1932.

<sup>40</sup> Eissfeldt 1935 (riedizione con traduzione spagnola nel 2002). Cf. § 2.2, p. 39-40.

<sup>41</sup> Per le reazioni alle tesi di O. Eissfeldt si vedano Heider 1985, p. 45-65; Ruiz 2007, p. 19-26. Tra gli studiosi che rifiutano l'equivalenza tra MLK e Molek/mlk figurano M. Buber (1936), E. Dhorme (1936), K. Dronkert (1953) e W. Kornfeldt (1952).

<sup>42</sup> Cintas 1947.

<sup>43</sup> Per gli scavi diretti da P. Cintas: Cintas 1970, p. 311-375. Per gli scavi diretti da L. E. Stager: Stager 1982; Stager - Wolff 1984; Brown 1991, p. 49-56; Stager 1992; Stager 2014. Tra il 1934 e il 1936 una missione franco-americana diretta da G.-G. Lapeyre aveva praticato degli scavi nel santuario: Lapeyre - Pellegrin 1942, p. 147-148.

1947, vengono messe in luce alcune strutture murarie in cattivo stato di conservazione (una camera pressappoco quadrata, una serie di corti aperte e corridoi che si sviluppano ai lati della camera e tre muri concentrici collocati a est di questo complesso; tav. XXIX) caratterizzate dalla presenza di due depositi contenenti materiali databili fra la seconda metà dell'VIII sec. a.C. e la prima metà del secolo successivo<sup>44</sup>. Il deposito principale, collocato al centro della «camera», era caratterizzato, nella parte superiore, da due lucerne e da un'urna contenente resti cremati e piccoli oggetti; nella parte inferiore, separata da uno strato di argilla, furono rinvenuti 11 vasi di fattura locale ma perlopiù di forma e decorazione di ispirazione greca e una spatola di avorio con manico a testa di cigno. Il secondo deposito, identificato nei pressi di uno dei muri dei «corridoi», era costituito da un'urna apparentemente vuota (un'anfora con decorazione di stile greco) e da una lucerna monolicne.

L'interpretazione del complesso, conosciuto con il nome di «cappella Cintas», e dei due depositi (o piuttosto tre, considerando che il deposito principale era probabilmente caratterizzato da due depositi diversi) restano incerte e dibattute. Secondo la recente proposta interpretativa di A. Orsingher<sup>45</sup>, che in parte ri-

prende e rielabora alcune ipotesi precedenti<sup>46</sup>, le strutture della «cappella» erano preesistenti all'arrivo dei Fenici. Alcuni rituali, compreso quello testimoniato dai reperti collocati nella parte bassa del deposito principale, sarebbero stati effettuati al momento della rioccupazione dell'area come tofet al fine di «collegarsi» in qualche modo alla tradizione (cioè a coloro che in passato avevano occupato questi luoghi); gli altri due depositi sarebbero invece dei classici depositi tipo-tofet. I vasi utilizzati nella parte bassa del primo deposito potrebbero testimoniare la presenza nel tofet di gruppi di individui non-fenici ma, al tempo stesso (considerando la fattura locale dei vasi), pienamente inseriti nella comunità cartaginese<sup>47</sup>.

A partire dalla seconda metà degli anni '50 una serie di tofet viene scoperta e/o interessata da scavi archeologici più o meno sistematici (Monte Sirai<sup>48</sup>, Mozia<sup>49</sup>, Sulcis<sup>50</sup> e Tharros<sup>51</sup>; tav. XXX) in Sicilia e in Sardegna; nella stessa fase vengono messi in luce i santuari di Bitia<sup>52</sup> e Cagliari<sup>53</sup>, ma in entrambi i casi l'identificazione dell'area come tofet resta dubbia, e i tofet nord-africani di età tardo-punica e romana di *Sabratha* (tav. XXXI)<sup>54</sup>, *Tipasa*<sup>55</sup> e *Volubilis*<sup>56</sup>.

Per quanto riguarda gli studi sul tofet, nel periodo in esame la maggioranza degli studiosi, pur con sfumature diverse, concorda con l'uso

<sup>44</sup> Cintas 1948; Cintas 1950, p. 490-507. Cf. Picard 1967; Cintas 1970, p. 315; Lancel 1992, p. 40-44; Gras – Rouillard – Teixidor 1989, p. 212-218; Bénichou-Safar 2004a, p. 58-60; D'Andrea 2014a, p. 39-42. Recentemente A. Orsingher ha dedicato uno studio analitico alla cosiddetta cappella Cintas: Orsingher cds. Ringrazio l'autore per avermi consentito di visionare il testo dell'articolo prima della sua pubblicazione.

<sup>45</sup> Orsingher cds.

<sup>46</sup> Ad esempio Cintas 1948; Cintas 1950, p. 504-506; Bénichou-Safar 2004a, p. 58-60.

<sup>47</sup> L'ipotesi di un matrimonio misto greco-fenicio è stata proposta da M. Gras, P. Rouillard e J. Teixidor in relazione al deposito costituito dall'anfora e dalla lucerna: Gras – Rouillard – Teixidor 1989, p. 218.

<sup>48</sup> *Monte Sirai* 1964, p. 20-23. Scavi effettuati negli anni 1963-1964 e poi ripresi tra il 1979 e la seconda metà degli anni '80 sotto la direzione di S. F. Bondi. Per la bibliografia relativa a questi scavi si veda § 1.1, p. 8, nota 8.

<sup>49</sup> *Mozia* 1964, p. 47-60. Dopo alcuni sondaggi praticati da P. Cintas nel 1961, campagne di scavo regolari dirette

da A. Ciasca sono state effettuate dal 1964 al 1973. Per la bibliografia relativa a questi scavi si veda § 1.1, p. 11, nota 19.

<sup>50</sup> Bartoloni 1988; Bernardini 2005; Melchiorri 2010, p. 121-138. Scavi effettuati da G. Pesce e F. Barreca fra il 1950 e il 1960.

<sup>51</sup> *Tharros* 1975a, p. 101-110. Dopo gli scavi diretti da G. Pesce nel 1962-1963, campagne di scavo regolari dirette da E. Acquaro sono state effettuate dal 1974 al 1998. L'area del tofet è stata interessata da nuove ricerche (concentrate tuttavia soprattutto sull'anfiteatro romano) nel 2013: Bernardini – Spanu – Zucca 2014. Per la bibliografia relativa a questi scavi si veda § 1.1, p. 8-9, nota 15.

<sup>52</sup> Barreca 1965, p. 142-152.

<sup>53</sup> Puglisi 1942. Cf. Moscati 1991, p. 78; Melchiorri 2010, p. 59.

<sup>54</sup> Brecciaroli Taborelli 1983; Taborelli 1992. Cf. D'Andrea 2014a, p. 261-263.

<sup>55</sup> Baradez 1961. Cf. D'Andrea 2014a, p. 283-284.

<sup>56</sup> Morestin 1980, p. 9-12; Brouquier-Reddé – El-Khayari – Ichkhakh 2000. Cf. D'Andrea 2014a, p. 286-290.

congiunto delle diverse fonti documentarie per l'interpretazione dei bambini deposti nelle urne e con l'ipotesi che questi ultimi fossero oggetto di un sacrificio cruento. Fra coloro che si esprimono in questo senso si possono citare P. Cintas, G. Contenau, R. Dussaud, M. H. Fantar, J. G. Février, G. Garbini, D. Harden, G.-G. Lapeyre, M. Leglay, P. G. Mosca, A. Pellegrin, G.-Ch. Picard, C. Picard e R. de Vaux.

R. Dussaud, basandosi soprattutto sulla documentazione epigrafica dei tofet, sostiene che i sacrifici praticati in questi santuari e il « passaggio per il fuoco » veterotestamentario erano dedicati a Baal e che il sacrificio di sostituzione non fu una novità introdotta in età romana ma esisteva già diversi secoli prima<sup>57</sup>. Qualche anno dopo G. Contenau ripropone, sulla base delle analisi compiute sui resti cinerari delle urne cartaginesi e in parallelo con alcuni passi biblici (che tuttavia non fanno riferimento al « passaggio per il fuoco » oppure a Molek), l'ipotesi del sacrificio dei primogeniti<sup>58</sup>. Tale ipotesi, che in effetti non si basa su alcun elemento probante, è autorevolmente negata negli anni '60 da R. de Vaux e J. G. Février<sup>59</sup>. Nonostante ciò, ancora nel 1970 P. Cintas, lo scavatore dei tofet di Cartagine e Sousse, afferma che in questi santuari era praticato il sacrificio cruento dei primogeniti<sup>60</sup>. L'archeologo francese collega questo sacrificio all'atto del pronunciamento del voto (come

sacrificio propiziatorio sebbene obbligato) e la stele (che non è sistematicamente legata all'urna) al ringraziamento per l'ottenimento di un secondo figlio<sup>61</sup>.

In un contributo edito nel 1962 J. G. Février, che in uno studio del 1960 aveva proposto una ricostruzione del rito del tofet evidentemente modellata sulle informazioni fornite dagli autori antichi<sup>62</sup>, sostiene che il sacrificio dei tofet, per quanto frequente, aveva una natura volontaria e uno scopo votivo<sup>63</sup>. Nel prosieguo dell'articolo lo studioso propone qualche interessante osservazione basata soprattutto sulle iscrizioni di N'Gaous e pertanto afferente *in primis* al culto di Saturno: il dedicante, dopo aver offerto il sacrificio, passava la notte nel santuario affinché il dio gli rivelasse in sogno la sua volontà; il bambino era votato al dio prima della nascita o addirittura del concepimento ma poteva poi essere sostituito con l'animale; il *molchomor*, dunque, è solo una parte di un rito più complesso teso a ottenere un figlio da parte, perlopiù, di coppie sterili. Riguardo a quest'ultimo punto e al collegamento fra sterilità, voto, visione/apparizione del dio e consacrazione del figlio, J. G. Février cita gli episodi biblici relativi alla nascita di Samuele e a quella di Sansone<sup>64</sup>.

R. de Vaux affronta la questione in un lavoro sui sacrifici dell'Antico Testamento<sup>65</sup>. L'esame della documentazione archeologica

<sup>57</sup> Dussaud 1946. L'antichità del MLK 'MR appare in effetti testimoniata dall'uso dell'espressione in un'iscrizione di VII sec. a.C. proveniente da Rabat, Malta: CIS 123b (§ 1.5, p. 25, tab. 5). G. Garbini (1968, p. 5-11) e, più recentemente, I. Cardellini (2015, p. 70) si sono espressi a favore della lettura MLK 'SR (proposta in Gesenius 1837, p. 107-114, pl. VIII) interpretando quest'ultimo termine come un riferimento a Osiride. Tuttavia la maggior parte degli epigrafisti ha seguito la lettura MLK 'MR proposta da R. Dussaud, che in effetti appare l'unica possibile su base paleografica (comunicazione personale di M. G. Amadasi Guzzo).

<sup>58</sup> Contenau 1949, p. 110-112. Qualche anno prima G.-G. Lapeyre e A. Pellegrin avevano proposto un'ipotesi simile all'interno di un lavoro monografico dedicato alla Cartagine di età fenicia e punica: Lapeyre – Pellegrin 1942, p. 145-149. Per un panorama completo dei passaggi della Bibbia ebraica relativi al sacrificio dei primogeniti (cf. Es 13 2; 22 28-29; 34 19-20; Nm 3 11-13; 8 17-18; 18

15-16): Ruiz 2007, p. 175-192. In Ez 20 26 i primogeniti sono fatti « passare per il fuoco » (un'interpretazione diversa del passo è fornita in Franchini 2016, p. 75).

<sup>59</sup> Février 1960, p. 176-177; de Vaux 1964, p. 76.

<sup>60</sup> Cintas 1970, p. 312. Pur ritenendo verosimile che il tofet corrisponda al luogo nel quale i coloni effettuarono i primi sacrifici, l'autore afferma che « rien n'autorise à dire que c'est là qu'Elissa et ses compagnons sacrifièrent pour la première fois sur le sol de l'Afrique ». Cf. Cintas 1950, p. 491.

<sup>61</sup> Cintas 1970, p. 320.

<sup>62</sup> Février 1960, p. 184. In un articolo del 1953 (Février 1953) l'autore aveva interpretato come sacrifici di sostituzione la maggior parte delle formule composte con MLK che compaiono nelle iscrizioni dei tofet: cf. § 1.5, p. 29-33.

<sup>63</sup> Février 1962, p. 3-4.

<sup>64</sup> 1 Sam 1; Gdc 13. Cf. Février 1962, p. 7-9.

<sup>65</sup> de Vaux 1964, p. 67-81.

ed epigrafica dei tofet costringe, secondo il de Vaux, ad ammettere l'esistenza del sacrificio dei propri figli, soprattutto in considerazione della presenza contemporanea di urne con resti umani, urne con resti animali e urne con resti umani e animali insieme. Pur accettando l'esistenza di un parallelismo tra i sacrifici fenici e punici e il « passaggio per il fuoco » biblico, l'autore ritiene che nell'Antico Testamento Molek indichi una divinità e che ciò possa derivare da un equivoco generato quando il rito MLK era stato importato dalla Fenicia. Egli istituisce inoltre un collegamento, che verrà ripreso negli anni seguenti, fra il sacrificio MLK e le clausole di alcuni contratti assiri di IX-VII sec. a.C. che sanciscono l'obbligo di « bruciare » (*šarapu*) per Adad, Adadmilki e Bēlet-šeri i propri figli in un « luogo sacro » (*hamru*) in caso di mancato rispetto delle clausole contrattuali<sup>66</sup>.

Gilbert-Charles e Colette Picard si occupano in diverse occasioni del tema in esame, sia insieme<sup>67</sup> che singolarmente<sup>68</sup>. La tesi fondamentale dei due autori è che i sacrifici dei bambini del tofet erano collegati al mito del suicidio-sacrificio in olocausto della fondatrice di Cartagine Elissa-Didone<sup>69</sup>. Il rito viene pertanto ricondotto al sacrificio del figlio del re di frazeriana memoria (allargato all'aristocrazia e poi all'intera comunità essendo venuta meno in Occidente l'esistenza della regalità) e rapportato al culto dei re defunti e alla necessità di rinvigorire, attraverso il sacrificio, le energie della città in modo da assicurare prosperità alla comunità. In proposito, i rinvenimenti effettuati nella cosiddetta cappella Cintas del tofet di Cartagine<sup>70</sup> vengono collega-

ti direttamente, per la loro antichità e la loro configurazione, all'arrivo dei primi coloni e alla fondazione della città da parte dei Fenici. Il culto *post mortem* del quale sarebbero stati oggetto i bambini del tofet sarebbe giustificato dall'acquisizione di una condizione divina e immortale « sancita » dal passaggio per il fuoco. Secondo i due studiosi, ai sacrifici « ufficiali » e a quelli dettati da particolari situazioni di crisi (come quelle riferite da diversi autori antichi) si accompagnavano sacrifici periodici (primiziali) obbligatori necessari per promuovere la fecondità e accontentare/rinvigorire gli dèi. Il MLK 'MR, considerato un sacrificio di sostituzione, sarebbe esistito già nel corso dell'età punica ma sarebbe divenuto la regola soltanto dopo la conquista romana<sup>71</sup>.

Nel suo magistrale lavoro sul « Saturne africain », M. Leglay utilizza le informazioni sul sacrificio fenicio-cartaginese dei bambini fornite dagli autori antichi e la documentazione archeologica ed epigrafica dei tofet per sostenere l'ipotesi del sacrificio con uccisione rituale<sup>72</sup>; questo sacrificio può essere individuale o collettivo ed è direttamente collegato a un voto. Seguendo in parte le tesi di G.-Ch. e C. Picard, lo studioso francese sottolinea il triplo valore del sacrificio : nei confronti della divinità, allo scopo di rinvigorirla e sostentarla<sup>73</sup>; nei confronti della comunità, allo scopo di assicurarne l'esistenza e il benessere; nei confronti della stessa vittima, allo scopo di garantirle salute *post mortem* e divinizzazione. Per quanto riguarda il culto di Saturno e il sacrificio di sostituzione (*molchomor*), M. Leglay accetta in parte le ipotesi di J. Carcopino e J. G. Février ma ne critica due aspetti fonda-

<sup>66</sup> de Vaux 1964, p. 55. Cf. Day 1989, p. 41-42.

<sup>67</sup> Picard (G.-Ch.) – Picard (C.) 1968, p. 45-53.

<sup>68</sup> Cf. Picard (G.-Ch.) 1948; Picard (C.) 1951, p. 20-22; Picard (G.-Ch.) 1954, p. 28-52; Picard (G.-Ch.) 1959, p. 32-35; Picard (C.) 1967.

<sup>69</sup> Per questo episodio si veda la narrazione di Giustino (Iust. 18 5-8). Proprio il legame fra il rito MLK e il mito di Elissa-Didone avrebbe assicurato la sopravvivenza di una pratica così « barbara » come quella del sacrificio umano : Picard (G.-Ch.) 1954, p. 52.

<sup>70</sup> Picard (G.-Ch.) 1954, p. 30-34; Picard (C.) 1967. Per la « cappella » vedi, in questo paragrafo, p. 74-75.

<sup>71</sup> Picard (G.-Ch.) 1954, p. 50-51. L'autore menziona in proposito la narrazione di Tertulliano (cf. Appendice II, n° 9) e l'assenza di resti umani nel tofet di Sousse nel corso dell'età romana (§ 1.3, p. 18, tab. 3).

<sup>72</sup> Leglay 1966a, p. 314-336.

<sup>73</sup> Va detto tuttavia che, anche accettando l'ipotesi del sacrificio umano, nessun elemento del dossier relativo ai tofet fa pensare che questo sacrificio fosse concepito come un modo per « alimentare » la divinità. Cf. § 2.4, p. 43-45; § 3.4.1, p. 74-75 (G. del Olmo Lete). Si veda, in relazione a questo tema : Zamora 2015.

mentali<sup>74</sup>: la *salus* richiesta per il proprio figlio non è soltanto la salute terrena, come sostiene J. Carcopino<sup>75</sup>, ma anche la salute eterna; il *molchomor* non è collegato alla sterilità, come proposto da J. G. Février<sup>76</sup>, ma è un rito di iniziazione preceduto da una consacrazione del bambino al dio prima della sua nascita e volto a garantire la *salus* (terrena e *post mortem*) del proprio figlio.

In un lavoro dedicato al sacrificio umano cui si è già fatto cenno<sup>77</sup>, A. Brelich afferma che «i Fenici sono l'unico popolo semitico di civiltà superiore che praticassero i sacrifici umani su larga scala»<sup>78</sup>. L'autore collega espressamente le informazioni fornite dalla Bibbia ebraica con i tofet e sottolinea che i sacrifici avvenivano sia in forma privata sia in forma pubblica. La cremazione non ha, secondo il Brelich, valore di uccisione ma di trasformazione della vittima, che acquisisce in questo modo un rango sovrumano.

Nel 1975 P. G. Mosca dedica la sua tesi di dottorato al tema del sacrificio dei bambini nella religione cananea e israelitica e all'interpretazione di mlk/Molek<sup>79</sup>. L'autore offre una panoramica delle fonti veterotestamentarie, di quelle di lingua greca e latina e della documentazione archeologica ed epigrafica proveniente dai tofet ravvisando una coerenza tra le informazioni fornite dalle singole fonti documentarie e proponendo un'origine fenicia del sacrificio dei bambini, «importato» in ambito israelitico e istituzionalizzato dai Fenici in Occidente. P. G. Mosca osserva che, secondo le narrazioni degli autori di lingua greca e latina, i sacrifici sono in genere destinati a Crono-Saturno (dunque a Baal Hammon), che essi possono essere offerti in forma «pubblica»

(nell'ambito di crisi comunitarie o di cerimonie specifiche) o privata e che riguardano in genere bambini appartenenti a classi sociali elevate, ma non necessariamente maschi e/o primogeniti. Lo studioso accetta per MLK la traduzione con «sacrificio» e ipotizza che B'L e 'DM possano indicare, rispettivamente, un bambino di classe sociale elevata e un bambino di classe sociale bassa<sup>80</sup>.

Le posizioni critiche nei confronti della tesi dell'uccisione sacrificale dei bambini restano in questa fase minoritarie e appaiono il più delle volte animate soprattutto dal desiderio di «riabilitare» la cultura fenicia o, più in generale, «semitica» dall'onta del sacrificio umano. È il caso della posizione assunta da C. F. Schaeffer, il quale (pur non prendendo direttamente in esame la documentazione disponibile) sostiene che mancano prove irrefutabili a favore dell'esistenza del sacrificio dei bambini in ambito cananeo e fenicio<sup>81</sup>. Per quanto riguarda il tofet di Cartagine, lo studioso afferma che «rien ne prouve qu'il s'agissait d'enfants vivants offerts à la déesse Tanit plutôt que d'enfants mort-nés ou décédés en bas âge qui furent enterrés dans des cimetières spéciaux près de son sanctuaire, la mortalité infantile ayant été dans ces pays jadis, comme encore de nos jours, très élevée»<sup>82</sup>.

A partire dal 1947 inizia una collaborazione fra P. Cintas e l'Istituto di medicina legale e sociale di Lille per effettuare analisi di antropologia biologica del contenuto delle urne rinvenute nei tofet di Cartagine e Sousse<sup>83</sup>. Nel 1950 P. Rohn dedica la sua tesi di dottorato alla determinazione dell'età dei bambini cremati contenuti in 113 urne (81 dal tofet di Sousse e 32 dal tofet di Cartagine)<sup>84</sup>. L'individuo in

<sup>74</sup> Leglay 1966a, p. 334-350.

<sup>75</sup> Carcopino 1932, p. 597 (cf. § 3.2, p. 62). Si vedano, con una posizione analoga: Ribichini 1999, p. 358-359; Laporte 2006, p. 100.

<sup>76</sup> Février 1962 (cf., in questo paragrafo, p. 64).

<sup>77</sup> § 2.4, p. 44-45.

<sup>78</sup> Brelich 1967, p. 130.

<sup>79</sup> Mosca 1975. Questo lavoro costituisce «the intellectual ground work» (Stager 2014, p. I) per gli scavi statunitensi al tofet diretti da L. E. Stager e iniziati nel corso dello stesso anno.

<sup>80</sup> Mosca 1975, p. 56-77. Va tuttavia osservato che i due termini sono attestati in periodi diversi, appare pertanto più verosimile (se accettiamo l'ipotesi che siano effettivamente collegati fra loro) che fossero utilizzati come sinonimi: si veda in proposito il § 1.5, p. 31.

<sup>81</sup> Schaeffer 1956; Schaeffer 1962.

<sup>82</sup> Schaeffer 1962, p. 81.

<sup>83</sup> I risultati di questi studi sono esaminati in Gras – Rouillard – Teixidor 1989, p. 186-189. Cf. Moscati 1991, p. 63-64; Melchiorri 2013b, p. 227.

<sup>84</sup> Rohn 1950. Desidero esprimere un sentito ringra-

età più avanzata sembra aver raggiunto la settima settimana dopo la nascita. P. Rohn si pone espressamente una questione che verrà ripresa ampiamente dai detrattori dell'ipotesi del sacrificio cruento: se i bambini deposti nei tofet sono perlopiù individui morti prima della nascita o appena dopo, allora i tofet sarebbero da interpretare come necropoli riservate a cadaveri di bambini e feti.

Un altro studio dei medici di Lille viene pubblicato nel 1952<sup>85</sup>: gli autori lavorano su un campione in larga parte analogo a quello esaminato da P. Rohn individuando, in un caso, un feto (mentre in altri 12 casi l'identificazione come feto resta ipotetica) e in alcuni casi più di un bambino nella stessa urna (95 bambini in 70 urne con resti umani). Nel 1961 J. Richard, sempre dell'Istituto di Lille, dedica la sua tesi di dottorato all'analisi del contenuto di 180 urne (42 da Cartagine e 138 da Sousse)<sup>86</sup>: l'autore rileva un progressivo aumento nel tempo della percentuale dei resti animali in confronto a quelli umani; la maggior parte dei bambini era deceduta in un'età compresa tra il periodo fetale e i sei mesi, ma vengono identificati quattro casi di bambini di due-tre anni.

Più articolata, sebbene basata soprattutto sui passaggi biblici relativi al «passaggio per il fuoco» e a Molek, è la posizione assunta da M. Weinfeld, che riprende la tesi del sacrificio simbolico sostenuta già nel XVII secolo da J. Selden<sup>87</sup>. Lo studioso nega la possibilità di un collegamento fra le narrazioni veterotestamentarie e quelle relative ai sacrifici di bambini praticati da Fenici e Cartaginesi in quanto le prime fanno riferimento a un culto regolare praticato in un luogo specifico, le

secondo ad atti periodici e non istituzionalizzati. Il «passaggio per il fuoco» indicherebbe «the transference of sons and daughters to the authority of idolatry»<sup>88</sup> e non implicherebbe in sé un'uccisione sacrificale. Come R. de Vaux, lo studioso propone un parallelismo con le formule di alcuni contratti assiri di IX-VII sec. a.C. ma a differenza del primo interpreta l'atto di «bruciare» i propri figli come un rito di consacrazione al dio.

### 3.4. Dal 1980 al 2000

Gli anni compresi fra il 1980 e la fine del secolo segnano un momento fondamentale nella storia degli studi relativi al tofet. Al rallentamento delle ricerche sul terreno<sup>89</sup> corrisponde un forte incremento degli studi dedicati al tema e della «qualità» di questi studi: al di là delle specifiche interpretazioni proposte, infatti, in questa fase si affermano, da una parte, un approccio maggiormente critico all'analisi della documentazione e dell'effettiva pertinenza e attendibilità delle informazioni fornite dalle diverse fonti documentarie, dall'altra un approfondimento dello studio dei tofet attraverso la documentazione restituita dagli scavi archeologici<sup>90</sup>.

Le tesi favorevoli a un collegamento tra le diverse fonti documentarie e a un'interpretazione sacrificale dei bambini vengono aspramente criticate da un gruppo di studiosi che nega in tutto o in parte l'ammissibilità di tale collegamento, l'attendibilità delle informazioni fornite dagli autori antichi e l'effettiva esistenza di sacrifici umani cruenti, soprattutto se questi riti sono considerati regolari e sistema-

ziamento a M. Gras per avermi consentito di visionare i suoi appunti relativi al contenuto dei lavori di P. Rohn e J. Richard.

<sup>85</sup> Muller *et al.* 1952.

<sup>86</sup> Richard 1961.

<sup>87</sup> Weinfeld 1972. Cf. § 3.1, p. 59.

<sup>88</sup> Weinfeld 1972, p. 143.

<sup>89</sup> Gli unici santuari scavati con una certa continuità nel corso degli anni '80 sono quelli di Monte Sirai e Tharros (§ 3.3, p. 63), mentre alcuni sondaggi sono praticati nei tofet di Sulcis fra gli anni '80 e '90 sotto la direzione di P. Bartoloni prima e P. Bernardini poi (Bartoloni 1988; Bernardini 2005). Il tofet di età tarda di Hr. Ghayadha

è stato scavato attorno alla metà degli anni '80 ma la pubblicazione dei risultati è piuttosto recente (Baklouti *et al.* 2010; cf. D'Andrea 2014a, p. 225-233).

<sup>90</sup> In effetti, la maggior parte dei cataloghi dedicati ai repertori lapidei restituiti dai singoli santuari sono pubblicati in questa fase (ad esempio Moscati – Uberti 1981; Moscati – Uberti 1985; Bartoloni 1986; Moscati 1986; Bertrand – Szyner 1987), alla quale risalgono anche importanti contributi dedicati alla documentazione epigrafica (ad esempio Amadasi Guzzo 1986a e 1986b) e diversi studi d'insieme (ad esempio Ribichini 1987b; Moscati 1987; Moscati 1991; Brown 1991).

tici. Questo «ridimensionamento»<sup>91</sup> apre un dibattito, talvolta aspro e non sempre basato sul merito del problema e su una valutazione globale della documentazione, che tuttavia ha il grande pregio di portare a una riflessione metodologica, a un approccio maggiormente pluridisciplinare e sistematico al tema e a un approfondimento dell'analisi; ciò giova sia ai fautori che ai detrattori della tesi del sacrificio cruento, che difatti precisano sempre meglio le proprie posizioni in risposta agli elementi di critica.

#### 3.4.1. Le tesi contrarie (in tutto o in parte) al sacrificio con uccisione rituale

I prodromi di una negazione totale o parziale del sacrificio con uccisione rituale dei bambini sono rintracciabili nelle reazioni alle scoperte effettuate a Cartagine e, soprattutto, in alcuni studi degli anni '50 e '60 che, tuttavia, non avevano elaborato una tesi adeguatamente documentata che potesse costituire un'alternativa credibile alle tesi tradizionali<sup>92</sup>.

1. Il primo tassello che contribuirà allo sviluppo di una tesi strutturata e organica che si pone parzialmente o totalmente in contrasto con l'ipotesi del sacrificio cruento dei bambini del tofet è costituito dalla tesi di dottorato (difesa nel 1977 ed edita come lavoro monografico nel 1982) dedicata da H. Bénichou-Safar alle necropoli di Cartagine<sup>93</sup>. La studiosa nota la scarsa presenza di bambini all'interno delle necropoli esaminate (meno di 100 su oltre 2000 sepolture conosciute) e, soprattutto, di individui sotto i quattro anni; in generale, inoltre,

i bambini risultano quasi assenti prima del V sec. a.C.<sup>94</sup>. Pur sottolineando la presenza di elementi che concorrono a spiegare la scarsità delle sepolture infantili (come la poca profondità di queste ultime in confronto alle tombe degli adulti)<sup>95</sup>, H. Bénichou-Safar ipotizza che il tofet possa aver ospitato i bambini morti prima di un rito di iniziazione e pertanto votati o offerti alla divinità. La possibilità che nel tofet vi fossero anche sacrifici umani cruenti dettati da interessi comunitari o privati non viene esclusa, mentre gli animali sono interpretati come sacrifici di accompagnamento del bambino<sup>96</sup>.

2. Un altro tassello fondamentale è il contributo dedicato da A. Simonetti allo studio delle informazioni fornite dagli autori di lingua greca e latina sul sacrificio di bambini (o, più genericamente, sul sacrificio umano) praticato da Fenici e Cartaginesi<sup>97</sup>. Qualche anno prima, F. Martelli aveva offerto una panoramica completa delle narrazioni relative al sacrificio dei bambini da parte delle fonti greco-latine rilevando le motivazioni storiche, ideologiche e culturali che «giustificano» l'attribuzione di questi sacrifici a Fenici e Cartaginesi e sottolineando l'impossibilità di ricondurre i dati offerti dalle singole fonti in un quadro unitario<sup>98</sup>.

A. Simonetti rileva l'assenza di riferimenti al sacrificio umano negli storici più importanti<sup>99</sup>, l'aspetto tendenzioso e volutamente polemico dei passi relativi al sacrificio infantile e umano e, basandosi sulla distinzione fra sacrifici umani e uccisioni rituali proposta da A. Brelich, ritiene che la maggior parte degli episodi narrati nelle fonti rientri nell'ambito delle uccisioni rituali mentre i sacrifici del

<sup>91</sup> Per l'uso di questo termine (mutuato da autori contrari all'ipotesi del sacrificio sistematico come S. Moscati, S. Ribichini e A. Simonetti) si veda Garnand 2003, p. 4.

<sup>92</sup> Sull'uso, spesso dispregiativo, del termine «tradizionale» (qui utilizzato in riferimento al fatto che la tesi favorevole al sacrificio cruento è quella maggiormente consolidata da un punto di vista storico) si veda Garnand 2003, p. 15.

<sup>93</sup> Bénichou-Safar 1982.

<sup>94</sup> Bénichou-Safar 1982, p. 340-343. L'anno precedente, la stessa autrice aveva pubblicato sulla *Rivista di studi fenici* un articolo incentrato proprio sulla questione del

tofet: Bénichou-Safar 1981.

<sup>95</sup> Cf. a questo proposito il § 2.5, p. 47-48.

<sup>96</sup> Un'ipotesi di questo tipo appare accettabile in relazione alle urne contenenti resti umani e animali oppure ai depositi composti da più urne (con bambini e/o animali), mentre appare problematica in rapporto ai depositi composti soltanto da una o più urne con resti animali.

<sup>97</sup> Simonetti 1983. Si veda a questo proposito il § 2.3.

<sup>98</sup> Martelli 1981.

<sup>99</sup> § 2.3, p. 41. Cf., con una posizione critica: Mosca 2013, p. 124-126.

tofet sarebbero inquadrabili nell'ambito di un culto stabile, regolare e periodico<sup>100</sup>. Secondo la studiosa, l'attribuzione dei sacrifici a Crono trova una sua logica interna nel ruolo di questa divinità e nella concezione del sacrificio umano nella mitologia e nella religione greca; le narrazioni relative alla statua di Crono appaiono invece evidentemente ispirate al mito del Talos cretese<sup>101</sup>.

Nel loro insieme le fonti esaminate restituiscono perlopiù, secondo la Simonetti, dati indiretti, tardivi, sparsi e talvolta contraddittori che probabilmente riflettono anche diversità degli eventi e dei rituali nel tempo e nello spazio. L'autrice conclude affermando che «la scarsità dei riferimenti ad una pratica regolare di sacrifici di bambini presso Fenici e Cartaginesi, unita al confronto con alcune espressioni sia del testo biblico che di documenti assiri, nelle quali si allude a riti compiuti sui bambini per mezzo del fuoco, lascerebbe dunque supporre che i famosi sacrifici di fanciulli siano stati molto più spesso riti di consacrazione, forse vere e proprie iniziazioni, indicate nell'Antico Testamento e sulle epigrafi puniche – se pure è lecito ritenere identici i due termini – col nome per noi ancora oscuro di *mlk*»<sup>102</sup>.

Una formulazione chiara e organica di una tesi che nega in larga parte il sacrificio cruento dei bambini del tofet si sviluppa in alcuni lavori condotti a partire dalla seconda metà degli anni '80. Nel 1987 vengono pubblicati due studi monografici, sviluppati indipendentemente ma largamente convergenti nei risultati, da parte di S. Moscati e S. Ribichini<sup>103</sup>. L'attivismo della

scuola italiana nell'ambito degli studi fenici, sviluppatosi progressivamente a partire dagli anni '60 sotto la guida di S. Moscati, raggiunge alla fine degli anni '80 il suo apice con la mostra sui Fenici a Venezia del 1988 e con il II congresso internazionale di studi fenici e puniche tenutosi a Roma nel 1987<sup>104</sup>. Nel 1989 M. Gras, P. Rouillard e J. Teixidor pubblicano un importante lavoro (la cui redazione risale al 1986) sull'«Univers phénicien» nel quale è presente un capitolo dedicato al tofet<sup>105</sup>.

3. S. Moscati e S. Ribichini, che negli anni immediatamente seguenti sono tornati più volte sull'argomento sia singolarmente che congiuntamente<sup>106</sup>, offrono un'analisi completa ed esauriente dell'intero dossier proponendo alcune critiche alle tesi tradizionali e introducendo qualche elemento nuovo.

– Il «passaggio per il fuoco» menzionato nella Bibbia ebraica non è designato esplicitamente come un sacrificio con uccisione rituale né come un sacrificio sistematico di origine fenicia<sup>107</sup>. I riti offerti a Molek non sono rifiutati per il loro (ipotetico) carattere cruento ma in quanto culti idolatrici.

– Le narrazioni degli autori di lingua greca e latina relative ai sacrifici fenicio-cartaginesi di bambini sono generiche e ripetitive e mostrano una conoscenza indiretta, «per sentito dire»<sup>108</sup>, di questi riti oppure riportano passi di autori più antichi, talvolta romanzandoli. L'analisi delle divinità destinatarie, del tipo di vittime offerte, dello svolgimento, degli scopi e delle circostanze dei sacrifici non offre un quadro unitario e, soprattutto, tale quadro

<sup>100</sup> Per la distinzione tra sacrifici umani e uccisioni rituali (non utilizzata nel presente lavoro): § 2.4, p. 44-45. Una posizione critica nei confronti della differenziazione proposta da A. Simonetti è stata espressa da C. González Wagner (§ 3.4.2, p. 82, nota 223) e, più recentemente, da P. Xella (§ 3.5.2, p. 95, nota 345).

<sup>101</sup> Simonetti 1983, p. 95-101. Vedi § 2.3, p. 42.

<sup>102</sup> Simonetti 1983, p. 111.

<sup>103</sup> Moscati 1987; Ribichini 1987b. In un contributo presentato negli anni '60 alla Pontificia accademia romana di archeologia, S. Moscati aveva accettato il collegamento fra le notizie fornite dagli autori antichi e il fenomeno archeologico del tofet, l'esistenza di sacrifici

cruenti e la pratica del sacrificio di sostituzione: Moscati 1966; Moscati 1967. Una posizione equilibrata sul tema del sacrificio dei bambini (accettato ma in parte «ridimensionato») è espressa in Ribichini 1987a, p. 155-157.

<sup>104</sup> Cf. *Fenici* 1988 (catalogo della mostra); Wagner 1991; Xella 1991b (alcuni contributi presentati al congresso di Roma e citati nel presente lavoro).

<sup>105</sup> Gras – Rouillard – Teixidor 1989, p. 170-197.

<sup>106</sup> Cf. Ribichini 1990; Moscati 1991; Moscati – Ribichini 1991; Moscati 1996a e 1996b; Ribichini 1996.

<sup>107</sup> Si vedano a questo proposito le considerazioni sviluppate nel § 2.2, p. 38-39.

<sup>108</sup> Ribichini 1987b, p. 26. Cf. in proposito il § 2.3.

non è direttamente relazionato alla realtà archeologica del tofet<sup>109</sup>. La maggior parte delle narrazioni riconduce l'uccisione dei bambini a pratiche non sistematiche ma adottate in casi di estrema gravità; uccisioni rituali che andrebbero differenziate dai sacrifici che si suppone avessero luogo nel tofet (secondo la distinzione proposta dal Brelich)<sup>110</sup>. La maggior parte delle fonti è tarda e condizionata da intenti propagandistici, mentre gli storici più antichi e importanti tacciono sull'argomento.

– Essendo dubbia la connessione diretta fra le narrazioni veterotestamentarie, quelle degli autori di lingua greca e latina e la realtà archeologica dei tofet (manca, soprattutto, la testimonianza di tofet in area levantina), bisogna rivolgersi in particolar modo a quest'ultima per un'interpretazione dei riti praticati in questi santuari.

– Le analisi sui resti cinerari contenuti nelle urne rivelano la presenza maggioritaria di individui in età perinatale o neonatale e, in qualche caso, di feti<sup>111</sup>, che naturalmente non possono essere « uccisi »<sup>112</sup>. In proposito, l'altissima mortalità infantile e l'assenza di bambini nelle necropoli rivelata da H. Bénichou-Safar contrastano evidentemente con l'ipotesi di un sacrificio sistematico. Gli studi di J. H. Schwartz sul contenuto cinerario delle urne cartaginesi<sup>113</sup> dimostrano che i resti animali sono presenti in tutte le fasi di vita del tofet e, anzi, diminuiscono nel corso del tempo: ciò contraddice l'ipotesi che il sacrificio animale, come sacrificio di sostituzione, sia stato uno sviluppo tardivo del rito, mentre appare evidente la piena equivalen-

za simbolica fra uomo e animale. La presenza di più bambini in una stessa urna può indicare casi di malattie, epidemie o catastrofi.

– Non è certa la contemporaneità fra le stele (che non compaiono nelle fasi iniziali dei tofet più antichi) e le urne né l'identità dei riti ai quali esse fanno riferimento. Il rapporto fra urne e stele, che pure doveva esistere, non è numericamente paritario<sup>114</sup>.

– Le iconografie delle stele offrono poche informazioni sui riti che si svolgevano nel tofet e le poche raffigurazioni di bambini non apportano elementi chiari in proposito<sup>115</sup>.

– Le iscrizioni dei tofet hanno un carattere votivo, individuale e « privato », per grazia ricevuta o da ricevere<sup>116</sup>. La formula MLK designa senza dubbio un rito di offerta alla divinità e potrebbe indicare un sacrificio, ma ciò non implica necessariamente l'uccisione del bambino<sup>117</sup>; l'interpretazione delle diverse espressioni collegate a MLK resta comunque in larga parte ipotetica e va considerato il fatto che il numero di attestazioni è limitato. Le iscrizioni possono ricordare l'erezione della stessa stele o la celebrazione di un rito, ma non indicano mai chiaramente l'uccisione del bambino con scopi sacrificali. Le iscrizioni di N'Gaous confermano la natura sostitutiva del sacrificio dell'agnello designato dall'espressione MLK 'MR/*molchomor*<sup>118</sup>; a N'Gaous la sostituzione era finalizzata alla salute o alla salvezza dei propri figli, richiesti e poi consacrati agli dèi affinché li proteggessero.

– Le divinità destinatarie del rito, Baal Hammon e Tinnit, sono rispettivamente un dio

<sup>109</sup> « A me sembra che sia da considerare oramai irrinunciabile l'impossibilità di applicare tout court ai ritrovamenti archeologici conclusioni desunte estemporaneamente dalla documentazione greca e latina »: S. Ribichini in Moscati – Ribichini 1991, p. 19. Si vedano in proposito il § 2.3 e, per una posizione diversa (esaminata nel § 3.5.2), Xella 2009.

<sup>110</sup> Si veda la nota 100 di questo paragrafo.

<sup>111</sup> La presenza di feti è stata accertata recentemente a Cartagine: § 1.3, p. 19-21, tab. 9.

<sup>112</sup> Ma teoricamente, in relazione a quanto detto nel § 2.4, possono essere ugualmente sacrificati.

<sup>113</sup> Questi studi, pubblicati in Stager 1982, sono analizzati nel § 3.4.2.

<sup>114</sup> Cf. § 1.2, pag. 15-16, tab. 1. Si veda anche, a questo

proposito, Bernardini 2002.

<sup>115</sup> § 1.3, p. 23-24, tav. XVI.

<sup>116</sup> Secondo i due autori l'auspicio del ricevimento della grazia è difficilmente spiegabile in relazione all'infanticidio prospettato da L. E. Stager e C. González Wagner (per le posizioni espresse da questi autori si veda il prossimo paragrafo).

<sup>117</sup> Ribichini 1987b, p. 35. L'autore ricorda, anzi, « che proprio il passaggio per il fuoco costituisce in molti miti e riti greci un atto con valore iniziatico »: Ribichini 1990, p. 534. Per l'interpretazione di MLK e le informazioni fornite dalle iscrizioni votive dei tofet si veda il § 1.5.

<sup>118</sup> § 2.1, p. 36. Cf. le proposte interpretative di J. Carcopino (§ 3.2, p. 62), J. G. Février e M. Leglay (§ 3.3, p. 64-66).

ancestrale e protettore della famiglia e della tradizione e una dea nutrice preposta alla fecondità, garante della crescita e della salute<sup>119</sup>. Esse non appaiono collegate direttamente all'idea del sacrificio umano né sembrano avere una funzione specificatamente funeraria.

Sulla base di questi presupposti, S. Moscati e S. Ribichini negano categoricamente l'ipotesi di sacrifici regolari e sistematici. L'infanticidio proposto da L. E. Stager<sup>120</sup> è a loro avviso inaccettabile in considerazione della mortalità infantile, dell'ingiustificabilità del carattere religioso di un atto di questo tipo e della diffusione del rito in classi sociali diverse messa in luce dalle iscrizioni. In generale, secondo i due autori non è possibile negare l'effettiva esistenza di sacrifici cruenti<sup>121</sup>, ma la maggior parte dei bambini del tofet appare morta per cause naturali e deposta in questi santuari in relazione allo *status* di non-iniziati al quale è associato un oltretomba particolare. S. Ribichini ricorda a questo proposito<sup>122</sup>: la caratterizzazione iniziatica del culto di Saturno e *Caelestis* (che «rimpiazzano» Baal Hammon e Tinnit in età romana)<sup>123</sup>, le scoperte effettuate nella necropoli infantile di El Jem<sup>124</sup>, la presenza sulle stele dei tofet di iconografie legate a riti di iniziazione (come i «temple boys»)<sup>125</sup>, il fatto che le stele funerarie consacrate a Saturno sono sistematicamente dedicate a bambini<sup>126</sup>, la pre-

senza della circoncisione tra i Fenici secondo Erodoto<sup>127</sup> e l'uso dell'espressione «nel giorno favorevole e benedetto» sia nelle iscrizioni dei tofet di età tardo-punica e romana (BYM N( )M WBRK)<sup>128</sup> sia in quelle dei santuari di Saturno (*dies bonus (sollemnis)*)<sup>129</sup>. Il tofet, comunque, è sede di un culto e non può essere considerato una «classica» necropoli infantile; la cremazione dei bambini ha un carattere religioso (purificatorio) oltre che igienico, mentre gli animali costituiscono «le vere vittime» (nel senso che integravano e qualificavano il rito purificatorio)<sup>130</sup>.

S. Moscati e S. Ribichini ritengono, in definitiva, che il tofet sia la sede di una pluralità di riti collegati soprattutto all'infanzia e alla fecondità ma tra loro diversi nella forma e nelle finalità; in effetti, l'irradiazione delle testimonianze a largo raggio nello spazio e nel tempo rende evidente che non si può parlare di un rito unitario ma di una «situazione stratificata con modifiche, evoluzioni e alterazioni nel corso dei secoli o in riferimento ad esigenze locali»<sup>131</sup>.

4. Le tesi di M. Gras, P. Rouillard e J. Teixidor convergono in diversi punti con quelle di S. Moscati e S. Ribichini pur essendo state sviluppate in maniera indipendente. I tre autori offrono un quadro della documentazione disponibile esaminando inoltre le analisi

<sup>119</sup> Si veda la bibliografia citata nel § 1.1, p. 7, nota 4.

<sup>120</sup> Questa tesi verrà esaminata nel prossimo paragrafo.

<sup>121</sup> Richiamandosi alla distinzione tra sacrifici umani e uccisioni rituali proposta da A. Brelich (nota 100 di questo paragrafo), i due autori sostengono che i riti del tofet dovrebbero eventualmente rientrare nella prima categoria: Moscati 1991, p. 178. Per i bambini più grandi S. Moscati ipotizza che si possa trattare di bambini infermi o diversamente abili sacrificati per richiedere un figlio sano o per ringraziare il dio della sua nascita: Moscati 1996b, p. 501.

<sup>122</sup> Ribichini 1987b, p. 49-50 e lo stesso autore in Moscati – Ribichini 1991, p. 30 e 35-36.

<sup>123</sup> Per il culto di Saturno si veda il § 2.1.

<sup>124</sup> § 2.5, p. 51, tav. XXV.

<sup>125</sup> § 1.4, p. 23, nota 115.

<sup>126</sup> § 2.1, p. 36.

<sup>127</sup> Hdt. 2 104.

<sup>128</sup> Cf. M. Szynger in Bertrand – Szynger 1987, p. 82; Ruiz 2007, p. 655-658; Pasa 2012, p. 359-361; D'Andrea 2014a, p. 304, nota 179; Lipiński 2015, p. 249-252. Per

un esempio in proposito si veda la tab. 5 del capitolo 1.

<sup>129</sup> Leglay 1966a, p. 377-380; Leglay 1988, p. 234; D'Andrea 2014a, p. 310, nota 288. Secondo R. Dussaud la formula del «giorno favorevole e benedetto» indica il giorno dell'uccisione sacrificale del bambino (1946, p. 380), secondo M. Leglay il giorno dell'iniziazione (cioè della consacrazione al dio), secondo H. Bénichou-Safar (2004a, p. 157, nota 86) il giorno dell'erezione della stele. J. Carcopino considera questa formula (1932, p. 593) «l'invocation obligatoire de toute initiation romaine», ma in realtà essa sembra avere un'origine punica o libico-numida (Ruiz 2007, p. 656-658; Pasa 2012, p. 359-361).

<sup>130</sup> S. Moscati in Moscati – Ribichini 1991, p. 5. Nello stesso contributo (p. 34), S. Ribichini ipotizza che nelle urne contenenti soltanto animali questi ultimi potessero essere delle offerte legate a problemi personali o a rischi collegati alla gravidanza e alla primissima infanzia. Per il valore purificatorio della cremazione: § 1.2, p. 13, nota 41.

<sup>131</sup> S. Ribichini in Moscati – Ribichini 1991, p. 36.

di antropologia biologica<sup>132</sup>. Di seguito sono riportati gli elementi principali sui quali si sviluppano le loro ipotesi.

– Nei passi biblici Molek non indica il rito sacrificale ma la divinità ammonita Milkom<sup>133</sup>; le popolazioni straniere alle quali viene attribuito il «passaggio per il fuoco» non sono, dunque, i Fenici ma i popoli che si trovavano al di là del Giordano.

– L'analisi delle narrazioni degli autori di lingua greca e latina relative al sacrificio dei bambini da parte di Fenici e Cartaginesi suggerisce che questo rito non fosse una pratica regolare, bensì eccezionale. I diversi autori si riprendono a vicenda, sono animati da intenti diffamatori nei confronti dei Fenici e le loro narrazioni sono talvolta contraddittorie e artificiose. La complessità delle cerimonie che accompagnano il seppellimento di figli desiderati e non esposti concorre probabilmente allo sviluppo del topos letterario relativo al sacrificio dei bambini.

– Le iscrizioni di N'Gaous testimoniano che il *molchomor*, cioè il sacrificio dell'agnello, aveva valore sostitutivo<sup>134</sup>; questo tipo di sacrificio avveniva quando i genitori chiedevano alla divinità un altro figlio in sostituzione di quello deceduto oppure quando pregavano affinché il figlio malato guarisse. A ciò si riferiscono le formule di ringraziamento per grazia ricevuta delle iscrizioni votive dei tofet.

– Le stele non sono sistematicamente né originariamente associate alle urne e le loro iconografie non forniscono elementi chiari a favore dell'uccisione rituale dei bambini.

– Le iscrizioni votive non precisano quale sia il «dono» offerto; l'interpretazione di MLK e delle espressioni collegate a questo vocabolo resta incerta, anche perché è difficile immaginare che il MLK 'MR attestato nel VII sec. a.C. a

Malta<sup>135</sup> avesse lo stesso significato del *molchomor* attestato a N'Gaous nel II-III sec. d.C.

– Le analisi di antropologia biologica disponibili per le urne dei tofet testimoniano che la stragrande maggioranza dei bambini era morta in una fase prossima alla nascita e in alcuni casi è attestata la presenza di feti<sup>136</sup>.

– La deposizione di più bambini nella stessa urna può essere dovuta a eventi eccezionali come epidemie e catastrofi naturali mentre appare assurdo che, come invece ritiene L. E. Stager (le cui ipotesi verranno esaminate nel prossimo paragrafo), si sacrificasse un figlio più grande per accompagnare nella tomba un figlio nato morto o comunque morto per cause naturali<sup>137</sup>.

– La rarità di tombe di neonati nelle necropoli fenicie contrasta con quanto è possibile osservare nel mondo greco<sup>138</sup>. La presenza maggioritaria, nelle urne dei tofet, di bambini in età vicina alla nascita porta a ritenere che essi fossero deceduti per cause naturali.

M. Gras, P. Rouillard e J. Teixidor sostengono, in definitiva, che il tofet era un'area sacra e, al tempo stesso, il luogo di deposizione dei feti, dei bambini nati morti e di quelli morti poco dopo la nascita, i quali non erano ancora integrati nella comunità. Il fatto che i Fenici emarginassero e cremassero i bambini suscitava impressione nei Greci<sup>139</sup> e ciò favorì probabilmente una propaganda ostile tesa a trasformare la cremazione del bambino in un sacrificio nel fuoco. L'offerta commemorata nelle iscrizioni votive consiste nella stessa stele o, probabilmente, in un animale sacrificato in occasione del seppellimento (nel tofet) del figlio per impetrarne un altro<sup>140</sup>.

5. In un contributo presentato nel 1986 ma

<sup>132</sup> Gras – Rouillard – Teixidor 1989, p. 170-197.

<sup>133</sup> Cf. in proposito § 2.2, p. 39-40.

<sup>134</sup> Si veda la nota 118 di questo paragrafo.

<sup>135</sup> § 1.5, p. 25, tab. 5 (CIS 123b).

<sup>136</sup> § 3.3, p. 67.

<sup>137</sup> Gras – Rouillard – Teixidor 1989, p. 188. Cf. Ribichini 1991, p. 21.

<sup>138</sup> § 2.5, p. 47-48. La rarità di sepolture infantili è un fenomeno tipico in contesti diversi nel tempo e nello

spazio causato da fenomeni di diverso tipo.

<sup>139</sup> In effetti, nel mondo greco-romano il rito funerario utilizzato per i bambini piccoli era l'inumazione (in contenitori ceramici), ma i bambini potevano essere deposti in aree diverse rispetto agli adulti : § 2.5, p. 47-48.

<sup>140</sup> Questa ipotesi è stata criticata da S. Moscatti (in Moscatti – Ribichini 1991, p. 8) in considerazione del fatto che le iscrizioni votive indicano in genere una grazia ricevuta ed è dunque difficile immaginare «che si aspet-

edito nel 1990, P. Bartoloni osserva la coincidenza, a Monte Sirai, tra la fine della deposizione dei bambini (inumazione in contenitori ceramici) nella necropoli e l'uso del tofet, suggerendo che quest'ultimo fosse «una sorta di limbo ove venivano emarginati gli individui non ancora inseriti ufficialmente nel settore societario»<sup>141</sup>. Al tempo stesso, lo studioso nota che il numero medio di deposizioni annuali nel tofet<sup>142</sup> non corrisponde all'alto tasso di mortalità infantile e, dunque, è necessario ipotizzare che soltanto una particolare classe di aventi diritto avesse accesso al santuario oppure a un'acquisizione della dignità civica e sociale a diversi stadi.

6. H. Bénichou-Safar ritorna sulla questione in un articolo del 1988 nel quale propone una ricostruzione del processo di cremazione dei bambini del tofet sulla base di nuovi studi di antropologia biologica effettuati su alcune urne cartaginesi e delle analisi compiute fino a quel momento a Cartagine e a Sousse<sup>143</sup>. Gli elementi più interessanti in sede interpretativa sono sostanzialmente tre: il bambino era posto sul rogo in posizione costante, probabilmente sul dorso, ciò che porta a ritenere che al momento della cremazione fosse già morto oppure, se era vivo, che fosse impossibilitato a muoversi; la grande quantità percentuale di urne contenenti più individui, soprattutto quando si tratta di tre o quattro bambini, deriva dalla raccolta inavvertita dei resti ossei di cremazioni precedenti; l'agnello/capretto, neonato come il bambino, era posto sul rogo a fianco di quest'ultimo subito dopo l'inizio della cremazione, mentre i piccoli animali selvaggi (come uccelli e roditori) erano messi sul fuoco nella parte finale del processo e, pertanto, spesso non risultano attaccati dalle fiamme.

Altri contributi dedicati al tema sono pub-

blicati dalla studiosa francese negli anni '90. In un articolo cui si è già fatto cenno<sup>144</sup>, l'autrice propone che MLK (B'L) indicasse, al pari della formula *intravit (sub iugum)* utilizzata nelle iscrizioni dedicate a Saturno<sup>145</sup>, «ciò che è passato (sotto il giogo)». Le espressioni 'DM e 'MR associate a MLK farebbero riferimento all'oggetto del passaggio sotto il giogo, cioè il bambino o l'agnello. Questa formula indicava, secondo la Bénichou-Safar, una sorta di battesimo grazie al quale l'individuo o l'animale erano consacrati al dio divenendo suoi servitori. *Intravit* farebbe riferimento al dedicante, mentre MLK sarebbe riferito al bambino o all'animale<sup>146</sup>.

Un saggio edito nello stesso anno propone un esame comparativo di tofet e necropoli<sup>147</sup>. H. Bénichou-Safar esamina gli elementi in comune fra le due aree: si tratta di aree a cielo aperto, recintate e periferiche; le deposizioni sono segnalate da cippi o stele che hanno elementi formali e iconografici comuni; anche nelle necropoli, come nei tofet, i bambini non sono mai nominati esplicitamente. Tra le due aree si notano tuttavia anche delle differenze importanti: diversamente dalle necropoli i tofet sono unici per ciascun insediamento, ospitano solo bambini e soltanto individui cremati; la presenza di animali insieme ai bambini non è attestata (o comunque è piuttosto rara) nelle necropoli; i repertori lapidei dei tofet sono numericamente più ampi di quelli delle necropoli e vi compaiono iconografie «sacrificali» assenti in questi ultimi; le iscrizioni dei tofet sono votive e menzionano il rito MLK. Da ciò deriva che il tofet è un santuario riservato a una «classe» di bambini particolari la cui morte diventa l'occasione per cerimonie che prevedono sacrifici animali ed erezione di stele.

Seguono alcune riflessioni dell'autrice in risposta a possibili elementi di critica.

tasse, per seppellire un figlio morto, che ne venisse o se ne prevedesse un altro».

<sup>141</sup> Bartoloni 1990, p. 77. Cf. § 2.5, p. 50-51.

<sup>142</sup> § 1.2, p. 16.

<sup>143</sup> Bénichou-Safar 1988. Cf. Bénichou-Safar 2004a, p. 48-51. Si veda, in generale, il § 1.3.

<sup>144</sup> Bénichou-Safar 1995a (cf. § 1.4, p. 31, nota 168). Si veda, per alcuni confronti veterotestamentari in relazione

all'interpretazione proposta per MLK: Bénichou-Safar 1993.

<sup>145</sup> § 2.1, p. 36.

<sup>146</sup> Questa ipotesi non ha riscontrato molte adesioni favorevoli ed è stata criticata sul piano linguistico da S. Moscati (1996a, p. 75-76). Cf. Ruiz 2007, p. 635.

<sup>147</sup> Bénichou-Safar 1995b. Cf. Moscati 1996a, p. 73-75.

In primo luogo, sia le fonti veterotestamentarie che gli autori greci e latini utilizzano termini connessi a bambini di alcuni anni e non a neonati come quelli deposti nei tofet<sup>148</sup>.

In secondo luogo, per quanto concerne la stagionalità del rito ipotizzata da F. Fedele e G. V. Foster<sup>149</sup>, H. Bénichou-Safar sottolinea che in realtà l'agnellatura può avvenire in due diverse stagioni dell'anno e che, comunque, le iscrizioni di Costantina sono datate in mesi diversi fra loro<sup>150</sup>. La presenza di urne con resti misti umani e animali può far pensare, in questi casi, a riti celebrati in determinati periodi dell'anno.

In terzo luogo, secondo la studiosa la bassa quantità teorica dei bambini del tofet in rapporto a quelli morti per cause naturali non può costituire un elemento di critica in quanto una situazione analoga si constata abitualmente nelle necropoli<sup>151</sup>; anche la sostanziale omogeneità dell'età di questi bambini non si oppone all'ipotesi di una morte naturale.

Infine, la funzione votiva delle stele non ne esclude una funzione funeraria, come dimostrano i monumenti lapidei dedicati a Saturno<sup>152</sup>.

Secondo H. Bénichou-Safar, la natura ibrida (votiva e funeraria) dei tofet ne spiega la specificità e al contempo la prossimità con le necropoli. Come nel culto di Saturno, i bambini del tofet erano offerti/votati alla divinità, mentre gli animali potevano rappresentare sacrifici di accompagnamento o sacrifici propiziatori collegati direttamente al bambino.

7. In alcuni contributi editi nel corso degli anni '90, G. del Olmo Lete sviluppa una serie di interessanti considerazioni linguistiche e

storico-religiose sul tema e propone alcuni confronti con la regione levantina<sup>153</sup>. Lo studioso accetta un collegamento tra passi biblici, autori di lingua greca e latina e testimonianze archeologiche; il tofet sarebbe un « santuario funerario » e il rito relativo ai bambini un rito di passaggio con valore iniziatico-escatologico e non con valore votivo o sacrificale, sebbene possa essere accompagnato da sacrifici animali e, ipoteticamente, umani. Il fuoco, come elemento di deificazione, è il fulcro di questo rito che secondo G. del Olmo Lete cambia nel passaggio dalla regione levantina al Mediterraneo centro-occidentale: se inizialmente il bambino era equiparato, attraverso la cremazione, ai re morti divinizzati e di conseguenza al dio (della famiglia reale e poi della città) MLK<sup>154</sup>, in Occidente il rito si « democratizza » e non prevede più la divinizzazione ma la sopravvivenza nell'oltretomba; proprio questa democratizzazione di un rito riservato inizialmente alle élites spiega l'esistenza del tofet soltanto in Occidente. A sostegno delle sue tesi l'autore propone alcune considerazioni.

– Sia le fonti bibliche sia quelle greco-latine si riprendono a vicenda, sono confuse, imprecise e non restituiscono un quadro unitario del presunto sacrificio. Esse fanno riferimento allo stesso rito originario, « pero representan probablemente diferentes etapas de su desarrollo y sentidos »<sup>155</sup>.

– Il « passaggio per il fuoco » veterotestamentario è condannato dalle fonti perché idolatrico e non per i suoi aspetti sacrificali<sup>156</sup>. In ambito biblico, difatti, « far passare per il fuoco » (h'br b's) e « bruciare » (s'rp) veicolano semplicemente il concetto di trasferimento. Il rito è dedicato al dio MLK/Milku/Malik e Baal Hammon è assimilabile a questo dio<sup>157</sup>.

<sup>148</sup> Si veda in proposito Xella 2009, p. 90-91.

<sup>149</sup> § 3.4.2, p. 78-79.

<sup>150</sup> Si vedano in proposito R. Charlier in Berthier – Charlier 1955, p. 51-64, n° 56-64; Bertrand – Szyner 1987, p. 40-41, n° 87.

<sup>151</sup> Si vedano le considerazioni proposte al § 1.2, p. 16.

<sup>152</sup> § 2.1, p. 35-36.

<sup>153</sup> del Olmo Lete 1990; del Olmo Lete 1994; del Olmo Lete 1995a; del Olmo Lete 1995b; del Olmo Lete 1996, p. 53-74.

<sup>154</sup> Si ricorda, a questo proposito, che l'autore spagnolo

ha proposto che l'espressione MLK/MLKT (B'L) indicasse un « (sacrificio del) re/regno (di Baal) » (cf. § 1.5, p. 30, nota 166) in quanto il bambino veniva « restituito » al dio e, di conseguenza, all'eternità.

<sup>155</sup> del Olmo Lete 1990, p. 68.

<sup>156</sup> Cf., per considerazioni analoghe, § 2.2, p. 38-39; § 3.4.1, p. 69 (S. Ribichini).

<sup>157</sup> L'autore accetta sostanzialmente le ipotesi proposte qualche anno prima da G. C. Heider e J. Day (esaminate nel prossimo paragrafo). Cf. § 2.2, p. 39-40.

– Gli autori di lingua greca e latina parlano di sacrifici di bambini con intento diffamatorio, ma probabilmente questa idea deriva anche dalla difficoltà di comprendere nella sua complessità il rito funerario del tofet nel quale, in effetti, il fuoco assume un valore sacrificale.

– Il rito MLK va differenziato dal sacrificio dei primogeniti e dai sacrifici umani in generale.

– La presenza di feti nei tofet<sup>158</sup> testimonia che la parte importante del rito non era l'uccisione ritualizzata ma la cremazione del corpo, la quale trasforma questi bambini in morti speciali che non possono essere sepolti nelle «classiche» necropoli.

– Se si accetta l'ipotesi del sacrificio cruento bisogna individuarne le motivazioni funzionali, tenendo presente che questo rituale è diverso dal tipico sacrificio di tradizione levantina e mesopotamica concepito come un modo per alimentare la divinità; inoltre non si tratterebbe di un'uccisione rituale (nel senso proposto da A. Brelich<sup>159</sup>), essendoci un destinatario divino, né di una semplice eliminazione punitiva o sostitutiva come quelle attestate in ambito babilonese ed egizio né, ancora, dello sterminio invocato nei contratti assiri contro coloro che non ne rispettavano le clausole<sup>160</sup>.

– La presenza contemporanea di resti umani e animali già nei tofet di fase fenicia invalida l'ipotesi del sacrificio di sostituzione; al tempo stesso, il sacrificio dell'agnello/capretto non è considerato un semplice olocausto, come testimonia il fatto che i resti animali sono conservati nelle urne e depositi nel santuario. Secondo G. del Olmo Lete le urne con resti misti umani e animali testimoniano un rito celebrato in un dato momento dell'anno che serve a chiedere un altro bambino dopo la

morte prematura di un figlio e non a sostituire la vittima umana.

– Le stele dei tofet commemorano un fatto «memorabile». Il rito MLK è compiuto per richiedere fecondità e completato con un voto nel quale viene promessa la commemorazione attraverso la stele nel caso la richiesta votiva sia soddisfatta.

Secondo G. del Olmo Lete, dunque, nei tofet si svolgevano riti di fecondità che probabilmente erano connessi anche con la manipolazione dei corpi; in proposito, lo studioso propone un parallelismo con il «sacrificio di morti (cadaveri)» e, soprattutto, con il rito *pgr(m)/pagrum* «avere a che fare con un corpo, un cadavere» (probabilmente di un animale morto), un sacrificio (di carcasse?) con valore probabilmente funerario testimoniato in ambito levantino-mesopotamico (soprattutto a Mari e Ugarit) e offerto a Dagan/Dagon<sup>161</sup>.

Nel corso degli anni '90 la «reazione» alle tesi esaminate in questo paragrafo è diversificata: a posizioni critiche, che verranno esaminate nel prossimo paragrafo, si affiancano posizioni attendiste come quelle assunte da P. Bernardini<sup>162</sup>, M. H. Fantar e P. Xella. In una recensione allo studio di S. Ribichini del 1987, M. H. Fantar accetta a grandi linee le tesi proposte dall'autore sottolineando, comunque, che il tofet non può essere considerato una necropoli e che nessun elemento permette di escludere l'esistenza, in casi eccezionali, di sacrifici umani<sup>163</sup>.

8. P. Xella affronta la questione sia in un contributo individuale che in due saggi scritti rispettivamente con S. Ribichini e

<sup>158</sup> § 1.3.

<sup>159</sup> Si veda la nota 100.

<sup>160</sup> del Olmo Lete 1996, p. 62. Cf. § 3.3, p. 65, nota 66.

<sup>161</sup> del Olmo Lete 1996, p. 81-86; Pardee 2002, p. 123-125; del Olmo Lete 2014, p. 29-30, 130-132 e 345-347. A Ugarit *pgr(m)* è attestato in due stele caratterizzate da iscrizioni dedicatorie indirizzate a Dagan (RS 6.021 e 6.028 = KTU 6.13-14; è interessante notare che i formulari di queste iscrizioni sono molto simili a quelli delle iscrizioni arcaiche dei tofet) e dà il nome a uno dei mesi

dell'anno (KTU 4.172; 4.266; 4.336; altre attestazioni provengono da Alalakh, Terqa e Tell Taban). Cf. Baldacci 1998, p. 83-84 e (per Mari) Jacquet 2011, p. 53-54. Considerando il significato del vocabolo, il rito è stato in genere associato al culto dei morti e degli antenati, ma non esistono certezze in merito.

<sup>162</sup> Bernardini 1996 (soprattutto p. 28-29). L'autore preciserà meglio le sue idee in seguito: si veda il § 3.5.1.

<sup>163</sup> Fantar 1990.

C. Bonnet<sup>164</sup>. Nel primo l'autore critica la tesi del sacrificio sistematico e accetta sostanzialmente il «ridimensionamento» proposto da S. Moscati e S. Ribichini, suggerendo tuttavia di evitare conclusioni affrettate e di approfondire l'ipotesi di una sorte speciale nell'aldilà per chi non si realizzava come essere umano sia per cause di morte naturale che violenta. Al tempo stesso, però, P. Xella manifesta dubbi sull'esistenza di veri riti di iniziazione nella cultura fenicia.

Nello studio dedicato insieme a S. Ribichini alla religione fenicia e punica in Italia, i due autori affermano che il tofet può essere considerato un santuario polivalente legato alla nascita e alla prima infanzia nel quale, tuttavia, non è possibile escludere che avvenissero sacrifici con uccisione rituale (come l'offerta di bambini imperfetti o nati morti con richiesta di nuova prole). L'animale è sostitutivo nel senso di alternativo al bambino o sacrificato per la sua salvezza. Nel contributo edito insieme a C. Bonnet, infine, i due autori preferiscono non esprimersi a favore o contro il sacrificio cruento ma sottolineano, da una parte, i problemi interpretativi legati alle notizie fornite dagli autori antichi (greco-latini e veterotestamentari), dall'altra la necessità di considerare e spiegare il carattere votivo delle iscrizioni incise sulle stele.

#### 3.4.2. Le tesi favorevoli al sacrificio con uccisione rituale

Gli anni '80 e '90 del XX secolo portano a una sistematizzazione e a un approfondimento

delle tesi favorevoli al sacrificio con uccisione rituale, anche in risposta alle critiche apportate dai fautori del «ridimensionamento» di queste pratiche.

1. In un contributo edito nel 1981 G. Garbini affronta il tema del sacrificio dei bambini nel mondo fenicio e punico<sup>165</sup>. L'autore accetta il collegamento fra i passi della Bibbia ebraica relativi a Molek e al «passaggio per il fuoco» e la documentazione archeologica dei tofet soffermandosi soprattutto su quest'ultima. Il sacrificio, a suo avviso, «trova la sua giustificazione non nello spargimento di sangue in quanto tale, bensì in qualcosa di diverso, e precisamente nel fuoco che distrugge la vittima dopo la sua uccisione»<sup>166</sup>. Questo rito (l'immolazione di un neonato o l'offerta di un feto) sarebbe servito a favorire nascite future e, più in generale, la fecondità e la fertilità<sup>167</sup>. Secondo il Garbini il sacrificio era dedicato a una divinità tipo-Molek, direttamente collegata all'ideologia regale, e Baal Hammon era un dio di questo tipo. Alla pari della divinità destinataria, anche la vittima avrebbe avuto una caratterizzazione regale avendo come prototipo mitico l'auto-immolazione nel fuoco della fondatrice di Cartagine Elissa-Didone<sup>168</sup>.

Lo studioso italiano ritorna sulla questione nel 1994 all'interno di un lavoro monografico dedicato alla religione fenicia nel quale, ripercorrendo in larga parte le argomentazioni proposte nel saggio del 1981, si oppone alle tesi volte a negare la presenza di sacrifici di bambini all'interno del tofet<sup>169</sup>.

<sup>164</sup> Xella 1991b; Ribichini – Xella 1994, p. 32-33; Bonnet – Xella 1995, p. 316-333. Nel 1991 P. Xella dedica un lavoro monografico alla figura di Baal Hammon riconoscendovi un dio paterno e ancestrale, antico sovrano creatore e progenitore di divinità e uomini, garante dell'ordine cosmico e protettore della famiglia, della discendenza e della tradizione: Xella 1991a, p. 229-234.

<sup>165</sup> Garbini 1981. Si veda anche Garbini 1968, p. 5-11.

<sup>166</sup> Garbini 1981, p. 127.

<sup>167</sup> Ciò è confermato, secondo G. Garbini (1981, p. 130), dal fatto che le iscrizioni votive dei tofet terminano in genere con la «benedizione» della divinità (nel Vicino Oriente antico tale benedizione è sistematicamente con-

nessa con la fertilità dei campi e la fecondità di animali e uomini) e dalla presenza, nell'Antico Testamento (Lv 18 21), di un accostamento fra le normative sessuali e il «passaggio per il fuoco». Cf. in proposito Cardellini 2015.

<sup>168</sup> L'autore riprende una tesi proposta anni prima da G.-Ch. Picard: § 3.3, p. 65.

<sup>169</sup> Garbini 1994, p. 67-82. L'autore afferma che (p. 67-68, nota 1) «è apprezzabile l'abilità delle argomentazioni addotte a sostegno dell'innocenza dei Fenici, ma non tutta la documentazione viene presa in esame, mentre permane il contrasto con i dati biblici secondo i quali il rito dell'uccisione dei bambini era di origine cananea, cioè fenicia».

2. Nel corso degli anni '80 L. E. Stager, direttore degli scavi statunitensi al tofet di Cartagine, propone che i sacrifici di bambini praticati in questi santuari possano costituire un infanticidio atto alla regolazione e al controllo rituale delle nascite e, di conseguenza, alla preservazione delle proprietà e dei patrimoni<sup>170</sup>. Questa tesi si basa soprattutto su considerazioni archeologiche e storico-antropologiche, mentre viene accettato acriticamente il collegamento della documentazione archeologica con quella letteraria.

Nel tofet di Cartagine, nel periodo di massima frequentazione (400-200 a.C.), l'archeologo statunitense stima una media di circa 100 urne deposte ogni anno<sup>171</sup>; l'evidenza conferma, a suo avviso, che non si tratta di deposizioni sporadiche o casuali. Non c'è, nel dossier documentario del tofet, alcun legame con il sacrificio dei primogeniti.

I depositi sono composti da una, due o, molto più raramente, tre o più urne<sup>172</sup> e all'interno di queste ultime ci sono in genere uno o due bambini, stando alle analisi effettuate da J. H. Schwartz su 130 urne<sup>173</sup>. Ciò suggerisce, secondo L. E. Stager, l'assenza di sacrifici di massa come quelli descritti da alcuni autori antichi<sup>174</sup>.

Il MLK delle iscrizioni votive dei tofet indicherebbe l'atto sacrificale e corrisponderebbe al termine mlk/Molek delle narrazioni veterotestamentarie. Seguendo P. G. Mosca, L. E. Stager sostiene che i termini B'L e 'DM

che accompagnano MLK possono indicare l'oggetto del sacrificio, cioè un cittadino di alto rango nel primo caso e un «commoner» nel secondo<sup>175</sup>. I dedicanti erano molto probabilmente i genitori del bambino<sup>176</sup>.

Dagli scavi statunitensi al tofet, «there is little doubt that monuments in their original position can be related to a particular urn»<sup>177</sup>. Tuttavia, non tutte le urne erano accompagnate dalla stele; è possibile, secondo L. E. Stager, che i depositi privi di stele afferissero a «commoners»<sup>178</sup>.

Le analisi preliminari di J. H. Schwartz testimoniano la diminuzione della presenza di animali nelle urne nel corso del tempo, ciò che contraddice l'ipotesi di una sostituzione progressiva del bambino con l'animale<sup>179</sup>. L. E. Stager propone che la sostituzione abbia costituito un modo per dare flessibilità al rito del sacrificio dei propri figli e preservare in tal modo la comunità; per questo, il rito sostitutivo sarebbe stato adottato soprattutto nelle fasi iniziali della vita delle giovani «colonie», quando la comunità doveva limitare i rischi di auto-estinzione.

Almeno nel caso delle urne con soli resti animali, questi ultimi sono deposti con lo stesso rituale utilizzato per i bambini, tanto che in qualche caso erano loro associati degli oggetti e/o una stele era associata all'urna nella quale erano conservati<sup>180</sup>. Ciò rende inaccettabili, secondo lo Stager, le tesi che negano per i bambini il sacrificio cruento<sup>181</sup>.

<sup>170</sup> Stager 1980; Stager 1982; Stager – Wolff 1984. Si veda anche Stager 1992.

<sup>171</sup> Stager 1980, p. 3. Va tenuto conto, comunque, del fatto che non tutte le urne contenevano resti umani e che i depositi potevano essere composti da più urne. Inoltre, il numero di deposizioni annue stimate per gli altri tofet è decisamente più basso. Cf. § 1.2, p. 16; § 3.4.1, p. 72-73 (P. Bartoloni).

<sup>172</sup> Si veda il § 1.2.

<sup>173</sup> Stager 1980, p. 4-5, tab. 1; Stager 1982, p. 159-160. Cf. il § 1.3, pag. 18-19, tab. 3-4.

<sup>174</sup> L'autore cita a questo proposito il racconto di Diodoro relativo al sacrificio di un gran numero di bambini effettuato dai Cartaginesi nel 310 a.C., quando la città era assediata da Agatocle (D. S. 20 14; cf. § 2.3 e appendice II, n° 5).

<sup>175</sup> Stager 1980, p. 6; Stager 1982, p. 160. Per le ipotesi interpretative di P. G. Mosca si veda il § 3.3, p. 66.

<sup>176</sup> Ciò appare verosimile nella stragrande maggioranza dei casi, non nelle dediche collettive o in alcune di quelle fatte «per» un'altra persona: § 1.5, p. 26-28, tab. 6.

<sup>177</sup> Stager 1982, p. 160.

<sup>178</sup> Stager 1982, p. 7. Questa ipotesi non appare accettabile: come abbiamo visto nel § 1.5 (p. 28-29), i dedicanti delle iscrizioni votive dei tofet appartengono a classi sociali estremamente differenziate.

<sup>179</sup> In effetti, si è visto che il MLK 'MR è attestato a Malta già nel VII sec. a.C.: § 1.5, p. 25-27 e 31, tab. 5.

<sup>180</sup> Stager 1992, p. 74. Cf. § 1.2, p. 12.

<sup>181</sup> In realtà la tesi sacrificale non è l'unica possibile per spiegare il parallelismo fra bambini e agnelli/capretti.

Circa il 32% delle urne con resti umani di IV-II sec. a.C. conteneva due o tre bambini: si tratta, invariabilmente, di un bambino prematuro o neonato e di un bambino di due-quattro anni, mentre il terzo individuo, quando presente, sarebbe il gemello del bambino più piccolo. L'archeologo statunitense ipotizza che in questi casi l'individuo più grande fosse sacrificato quando il più piccolo, votato al dio, era nato morto o comunque era morto per cause naturali prima di poter essere sacrificato<sup>182</sup>.

In rapporto alla regolazione delle nascite, secondo L. E. Stager l'infanticidio è un metodo migliore dell'aborto perché consente una selezione degli individui in base al sesso.

3. Nel 1985, G. C. Heider pubblica un lavoro fondamentale nell'ambito degli studi sul mlk/Molek biblico nel quale «rianima» il dio dato per morto da O. Eissfeldt proponendo che si tratti di un dio legato alla regalità e all'ambito ctonio attestato come Malik/Molek/Milku in Mesopotamia e a Ebla, Mari e Ugarit<sup>183</sup>. Il «passaggio per il fuoco» è interpretato come un sacrificio cruento di carattere votivo, connesso alla fertilità e probabilmente al culto degli antenati morti (assumendo forse anche valenze negromantiche) praticato in maniera volontaria e irregolare. La provenienza fenicio-cananea del rito viene considerata dall'autore probabile; pur apparendo favorevole all'idea di un collegamento diretto fra quanto narrato dalle fonti veterotestamentarie e la documentazione dei tofet, G. C. Heider ammette l'assenza di elementi probanti a favore di questa ipotesi una volta caduta l'equivalenza fra MLK e mlk/Molek stabilita da O. Eissfeldt<sup>184</sup>.

4. Le tesi di G. C. Heider sono in larga parte

recepte in un lavoro monografico di J. Day<sup>185</sup>, anch'esso incentrato su Molek; l'autore precisa di aver ultimato il proprio studio prima della pubblicazione di Heider. L'esistenza di un collegamento diretto fra Molek e il MLK dei tofet è sostanzialmente rifiutata, trattandosi nel primo caso di una divinità cananea dalle caratteristiche ctonie e nel secondo di un vocabolo indicante genericamente un sacrificio ulteriormente specificato da complementi: MLK 'DM, inteso come «sacrificio umano», MLK B'L come «sacrificio in sostituzione di un figlio» e MLK 'MR come «sacrificio di un agnello»<sup>186</sup>. Il «passaggio per il fuoco» biblico è interpretato come un sacrificio cruento; l'origine del rito, che non ha nulla a che fare con il sacrificio dei primogeniti, va ricercata in ambito cananeo.

5. Nel 1986 M. G. Amadasi Guzzo si occupa della documentazione epigrafica del tofet di Mozia e dell'interpretazione del termine MLK, che l'autrice ritiene possa indicare un sacrificio e, quando associato a B'L e 'DM, il sacrificio di una persona<sup>187</sup>. Il tofet sembra aver avuto, secondo la studiosa italiana, «esclusivamente la funzione di santuario sacrificale»<sup>188</sup>, «limitare il sacrificio dei bambini a casi eccezionali, se non eliminarlo completamente, appare perciò uno sgravio di coscienza»<sup>189</sup>.

6. Nell'ambito delle analisi di antropologia biologica relative al contenuto cinerario delle urne del tofet di Tharros<sup>190</sup>, F. Fedele e G. V. Foster criticano aspramente le ipotesi tese a negare (in tutto o in parte) il sacrificio cruento e quelle tese a ricondurre questo sacrificio a un deliberato infanticidio ritualizzato, mentre ipotizzano l'esistenza di sa-

<sup>182</sup> Stager 1980, p. 4-6. Si vedano a questo proposito le critiche sollevate da M. Gras, P. Rouillard e J. Teixidor (§ 3.4.1, p. 72). Cf. § 1.3, p. 19-20. J. J. Azize (2007, p. 193-194) si chiede, da una parte, perché votare al dio un bambino ancora non-nato dal momento che era possibile sacrificarne uno vivo, dall'altra perché non attendere il prossimo figlio quando quello votato al dio era morto per cause naturali.

<sup>183</sup> Heider 1985.

<sup>184</sup> Heider 1985, p. 201-203. Cf. § 2.3, p. 39-40; § 3.2,

p. 62.

<sup>185</sup> Day 1989.

<sup>186</sup> Per una panoramica delle diverse interpretazioni proposte in merito si rimanda al § 1.5.

<sup>187</sup> Amadasi Guzzo 1986a.

<sup>188</sup> Amadasi Guzzo 1986a, p. 206.

<sup>189</sup> Amadasi Guzzo 1986a, p. 190.

<sup>190</sup> Fedele – Foster 1988. Cf. Fedele 1979; Fedele 1983. Si veda in proposito il § 1.3.

crifici primiziali concentrati in una specifica stagione dell'anno (la primavera) e collegati a «una rigenerazione divinizzante e una sentita rilevanza civica»<sup>191</sup>. Il dato principale addotto dai due autori a sostegno di questa ipotesi è costituito dall'alta presenza, nelle urne esaminate (25 urne contenenti esclusivamente resti animali), di agnelli morti poco dopo l'agnellatura (fra 7 e 27 giorni dopo la nascita); quest'ultima sarebbe concentrata soltanto in un certo periodo dell'anno (gennaio-febbraio)<sup>192</sup> durante il quale anche i bambini, spesso associati nelle urne agli animali, dovevano essere sacrificati. F. Fedele e G. V. Foster ritengono che il sacrificio animale possa avere rispetto al bambino una funzione di sostituzione (nel caso di urne con soli animali) o di accompagnamento (nel caso di urne con resti misti umani e animali)<sup>193</sup> e sottolineano che «se il tofet rivela un carattere sacrale e sacrificale nel trattamento degli agnelli, l'apparente identità di trattamento estesa a questi e agli infanti umani dovrebbe deporre a favore del carattere sacrificale, e non funerario, delle incinerazioni umane»<sup>194</sup>.

7. E. Lipiński dedica diversi contributi al tema in esame<sup>195</sup>, accettando il collegamento fra la documentazione archeologica e quella letteraria e, nel senso proposto da O. Eissfeldt, fra il MLK dei tofet e il mlk/Molek dei passi biblici. Entrambi i termini farebbero riferimento a un sacrificio cruento e sarebbero da

mettere in relazione con il rito consistente nel «bruciare» (*šarapu*) i propri figli attestato nei testi assiri<sup>196</sup> e in alcuni testi aramaici<sup>197</sup>. E. Lipiński accetta le ipotesi interpretative di L. E. Stager, mentre ritiene che le ipotesi volte a negare la realtà dei sacrifici siano dettate da motivazioni ideologiche<sup>198</sup>.

La novità fondamentale introdotta dallo studioso è costituita dall'ipotesi, basata soprattutto sui verbi utilizzati nelle iscrizioni dei tofet<sup>199</sup>, che il sacrificio dei primogeniti praticato nelle fasi più antiche sia stato progressivamente sostituito dal sacrificio volontario con scopo votivo. Nelle fonti veterotestamentarie e, più in generale, nella documentazione scritta vicino-orientale E. Lipiński ravvisa l'esistenza di una differenziazione sistematica fra sacrifici dei primogeniti e sacrifici votivi. Il sacrificio animale dei tofet viene interpretato come un rito di sostituzione che originariamente valeva come riscatto del primogenito sul modello delle narrazioni bibliche<sup>200</sup>; la compresenza, in alcune urne, di animali e bambini viene spiegata con l'ipotesi che l'animale servisse a riscattare un bambino deceduto per cause naturali prima della cerimonia. La diminuzione progressiva dei resti animali messa in luce dalle analisi di J. H. Schwartz<sup>201</sup> deriva, secondo il Lipiński, dal fatto che in fase tarda il sacrificio era di tipo votivo, dunque la sostituzione era più rara anche in considerazione della sovrappopolazione evocata da L. E. Stager in relazione alla Cartagine di IV-II sec. a.C.<sup>202</sup>.

<sup>191</sup> Fedele – Foster 1988, p. 42. Viene ammessa, comunque, l'esistenza occasionale di sacrifici anche nel corso degli altri periodi dell'anno.

<sup>192</sup> Cf., per una posizione diversa (due agnellature annuali), § 3.4.1, p. 74, nota 150 (H. Bénichou-Safar); § 3.4.1, p. 87 (B. Wilkens); § 3.5.2, p. 93-94 (L. E. Stager).

<sup>193</sup> S. Ribichini (in Moscati – Ribichini 1991, p. 33) osserva in proposito che l'ipotesi dell'animale come vittima accompagnante «sembra parimenti poco credibile, anche a voler rimarcare soltanto l'importanza che si dovrebbe comunque riconoscere al sacrificio di un essere umano (tale, cioè, da non giustificare l'ulteriore immolazione di altre vittime, meno importanti)».

<sup>194</sup> Fedele – Foster 1988, p. 33.

<sup>195</sup> Si vedano, tra gli altri, Lipiński 1988; Lipiński 1992; Lipiński 1995, p. 438-450 e 476-483.

<sup>196</sup> Dei quali si è già detto: § 3.4.1, p. 75, nota 160.

<sup>197</sup> Lipiński 1988, p. 155-156; Lipiński 1992, p. 246-247.

<sup>198</sup> «L'absence complète d'ossements d'enfants âgés de plus de trois ans et l'ensevelissement d'animaux, agneaux ou chevreaux, aux côtés des restes des bébés incinérés, suivant le même rituel et avec les mêmes dédicaces adressées aux mêmes divinités, ne permet pas de reconnaître dans le tophet un cimetière d'enfants»: Lipiński 1992, p. 238-239.

<sup>199</sup> A Mozia NDR sostituisce YTN verso la fine del V sec. a.C.: Amadasi Guzzo 1986a, p. 195-199. Si veda in proposito il catalogo delle iscrizioni votive moziesi: Amadasi Guzzo 1986b. Cf. § 1.5, p. 27.

<sup>200</sup> § 3.3, p. 64.

<sup>201</sup> Si vedano, in questo stesso paragrafo, le p. 77-78.

<sup>202</sup> Stager 1982, p. 161-163.

8. M. E. Aubet affronta il tema in un lavoro di carattere generale<sup>203</sup>. L'autrice ritiene che il sacrificio MLK indichi l'olocausto di un bambino praticato dal XII al VII sec. a.C. in Fenicia, in Israele e in Siria e dedicato a Hadad, Baal e Yahweh. Il rito si sarebbe poi consolidato come pratica collettiva in Occidente e, di conseguenza, il tofet così come lo conosciamo archeologicamente sarebbe un'invenzione cartaginese<sup>204</sup>. Le informazioni sui sacrifici fenicio-cartaginesi di bambini fornite dagli autori di lingua greca e latina vengono collegate dalla Aubet alla realtà archeologica dei tofet e restituiscono a suo avviso l'immagine di sacrifici individuali o collettivi vincolati in genere « a los intereses del Estado y de la colectividad »<sup>205</sup>. La studiosa critica sia le tesi contrarie ai sacrifici cruenti sia quelle volte a ritenere il sacrificio un infanticidio rituale utilizzato come mezzo di controllo demografico; afferma, al contrario, che il MLK (inteso come sacrificio) non era una pratica rigida e sistematica e che talora esso poteva interessare, considerando l'alta mortalità infantile dell'epoca, bambini morti prematuramente o bambini infermi e diversamente abili<sup>206</sup>.

9. C. Picard, che si era occupata del tofet e dell'interpretazione dei resti dei bambini già a partire dagli anni '50, ripropone le sue ipotesi senza sostanziali cambiamenti nel corso degli anni '70 e '80<sup>207</sup>. In un saggio pubblicato nel 1990 e incentrato soprattutto sull'analisi della documentazione restituita dal tofet di Cartagine<sup>208</sup>, la studiosa francese sostiene, in contrasto con le ipotesi contrarie al sacrificio, « que le molk est le sacrifice d'un enfant jeté vif au feu des bûchers sacrés, que le théâtre de cette pratique

était un sanctuaire et non une nécropole, et que très vraisemblablement ces petites victimes guéries par l'action purificatrices du feu, entraient dans le monde privilégié des initiés, tels les enfants voués à Saturne à l'époque romaine »<sup>209</sup>. L'autrice accetta, dunque, il carattere iniziatico e purificatore del rito ipotizzato dai sostenitori dell'assenza (almeno parziale) di sacrifici umani cruenti, ma al tempo stesso ritiene che le soluzioni proposte da questi ultimi contrastino con il carattere votivo e sacrificale del MLK. L'assenza di un rapporto sistematico fra urna e stele può indicare, secondo la Picard, che la stele era eretta dopo che la divinità aveva soddisfatto la richiesta votiva, mentre il sacrificio era offerto al momento del suo pronunciamento. L'ipotesi « primiziale » di F. Fedele e G. V. Foster viene ritenuta verosimile a patto di accettare la presenza di sacrifici anche nel resto dell'anno, come testimoniano i resti vegetali raccolti nelle urne e le iscrizioni votive di Costantina con indicazione di date che comprendono nomi di mesi diversi<sup>210</sup>.

10. F. Briquel-Chatonnet affronta la tematica in una recensione del lavoro monografico di S. Ribichini del 1987<sup>211</sup> e in un lavoro di carattere generale dedicato alle relazioni fra le città fenicie e i regni di Israele e Giuda<sup>212</sup>. L'autrice critica l'ipotesi di una provenienza fenicia del « passaggio per il fuoco » veterotestamentario, la cui origine andrebbe invece ricercata in ambito assiro o (più probabilmente) arameo come suggeriscono il contesto storico in cui sono ambientate alcune delle narrazioni relative a Molek e i riti simili indirizzati a Hadad attestati in alcuni contratti assiri<sup>213</sup>. Secondo la Briquel-Chatonnet, il nome Molek presente

<sup>203</sup> Aubet 1987, p. 214-224.

<sup>204</sup> Aubet 1987, p. 223-224. Cf. a questo proposito: Bernardini 1996; Bonnet 2011; D'Andrea – Giardino 2011; Quinn 2013; Bernardini 2013.

<sup>205</sup> Aubet 1987, p. 219.

<sup>206</sup> Si vedano in proposito le considerazioni di M. G. Amadasi Guzzo: § 3.5.2, p. 92, nota 323. Nella riedizione del 2001 di Aubet 1987, l'autrice rivede la sua posizione accettando le tesi volte a negare la presenza di uccisioni con scopo sacrificale.

<sup>207</sup> Picard (C.) 1976, p. 68-72; Picard (C.) 1982. Cf. § 3.3, p. 65.

<sup>208</sup> Picard (C.) 1990.

<sup>209</sup> Picard (C.) 1990, p. 88.

<sup>210</sup> § 3.4.1, p. 54, nota 150.

<sup>211</sup> Briquel-Chatonnet 1989.

<sup>212</sup> Briquel-Chatonnet 1992, p. 314-324.

<sup>213</sup> Si veda la nota 196 di questo paragrafo. A proposito di questi riti, F. Briquel-Chatonnet (1992, p. 322-324) sottolinea che potrebbe trattarsi di riti di consacrazione dei bambini al servizio del dio e del tempio piuttosto che di sacrifici cruenti (una posizione simile era stata espressa in passato in Weinfeld 1972, p. 411-413).

nella Bibbia ebraica è senz'altro anche un nome divino e, comunque, non può essere accostato direttamente al MLK attestato nei tofet.

La studiosa sottolinea che le narrazioni relative ai sacrifici fenicio-cartaginesi di bambini fanno riferimento perlopiù a sacrifici praticati in risposta a determinate situazioni di crisi e che gli autori più importanti tacciono in proposito. Comunque, pur riconoscendo l'interesse delle argomentazioni addotte dai fautori del «ridimensionamento» e pur affermando che è difficile ipotizzare che si sacrificassero figli sani attesi con impazienza, F. Briquel-Chatonnet sostiene che l'aspetto sacrificale dei riti del tofet (sia quelli relativi ai bambini che quelli relativi agli animali che possono sostituirli) e il loro collegamento con i voti espressi dalle iscrizioni (testimoniati dal legame fra urne e stele) non possono essere messi in dubbio; il MLK consiste nel far bruciare un bambino vivo (probabilmente infermo, diversamente abile o comunque già destinato a morire per cause naturali) o morto in qualità di offerta, dunque l'aspetto sacrificale del rito è fondante anche qualora si passassero per il fuoco bambini morti prematuramente o, comunque, per cause naturali.

11. In una tesi di dottorato discussa nel 1985 ma pubblicata come lavoro monografico nel 1991<sup>214</sup>, S. S. Brown accetta integralmente le ipotesi di L. E. Stager. Lo studio è dedicato soprattutto all'analisi delle stele votive del tofet di Cartagine e all'esame del sacrificio infantile/umano in ambito mediterraneo, sulla base in particolare delle informazioni fornite dagli autori antichi; queste ultime vengono tuttavia utilizzate perlopiù in maniera acritica. Nelle narrazioni relative ai sacrifici di bambini dei Fenici e dei Cartaginesi l'autrice distingue fra

sacrifici praticati annualmente, sacrifici praticati in tempo di crisi e sacrifici praticati per questioni individuali o familiari. Il contenuto di queste narrazioni è direttamente collegato con le pratiche rituali dei tofet, la cui unicità nel contesto mediterraneo sarebbe costituita dalle vittime prescelte, dal fatto di sacrificare anche bambini più grandi già incorporati nella famiglia (in sostituzione di quelli votati al dio ma deceduti per cause naturali) e dall'esistenza di un'equazione simbolica fra bambino e animale.

12. All'inizio degli anni '90, C. González Wagner si occupa in diverse occasioni del tofet, individualmente<sup>215</sup> oppure insieme a L. A. Ruiz Cabrero e V. Peña<sup>216</sup>. La documentazione archeologica è collegata direttamente con le informazioni fornite dagli autori di lingua greca e latina e con le fonti bibliche; il MLK, rito abituale e «privato» che non ha nulla a che fare con il sacrificio dei primogeniti, viene considerato «una respuesta cultural adaptativa a la presión demográfica»<sup>217</sup> originatasi in Fenicia a partire dal X sec. a.C. in seguito a una situazione di crisi creata dall'eccessiva crescita demografica, da un deterioramento ambientale causato dalla deforestazione, dalla mancanza di risorse produttive e da questioni storico-politiche (collegate direttamente ai rapporti con l'Assiria)<sup>218</sup>.

Il rito viene interpretato, sulla scorta di quanto proposto da L. E. Stager, come un infanticidio sistematico praticato con finalità di ordine economico e demografico. In effetti, sostiene il Wagner, il tasso di mortalità infantile era molto alto ma altrettanto alto era il tasso di fecondità a causa dell'assenza di metodi contraccettivi e della giovane età in cui veniva concepito il primo figlio. Lo studioso spagnolo enumera, a questo proposito, alcuni esempi

<sup>214</sup> Brown 1991.

<sup>215</sup> Si vedano, tra gli altri, Wagner 1991; Wagner 1992, Wagner 1993; Wagner 1995.

<sup>216</sup> Peña – Ruiz – Wagner 2000.

<sup>217</sup> Come recita il titolo di Wagner 1991.

<sup>218</sup> Wagner 1991. V. Melchiorri (2010, p. 348) osserva giustamente, in contrapposizione con quanto postulato

dal Wagner, che nella regione levantina il tofet non è archeologicamente attestato. Ciò dipende, secondo lo studioso spagnolo, da questioni strettamente archeologiche, cioè dalla presenza in questi territori di una continuità insediativa ininterrotta fino ai nostri giorni (una soluzione simile è proposta in relazione all'assenza di tofet nella regione iberica). Cf. § 2.2, p. 40; § 4.1, p. 100-101.

storici ed etnoantropologici di meccanismi socioculturali e tabù tesi a ridurre le nascite e casi di ricorso a infanticidio ed esposizione dei bambini come metodo di selezione dei figli e del sesso (con predilezione per i maschi)<sup>219</sup>. La differenza fondamentale del MLK rispetto a questi metodi sarebbe stata la ritualizzazione dell'infanticidio<sup>220</sup>, la quale avrebbe permesso una regolazione « ufficiale » di un fatto privato tradizionalmente pertinente alla sfera familiare. C. González Wagner e i suoi collaboratori criticano le tesi contrarie (in tutto o in parte) all'uccisione rituale dei bambini sulla base di alcune considerazioni esposte qui di seguito.

Secondo gli studiosi spagnoli, le tesi « negazioniste » sono adottate sulla base di presupposti teorici e metodologici volti a negare che una « gran civilisation » come quella fenicia abbia potuto praticare il sacrificio cruento dei bambini, soprattutto se quest'ultimo viene considerato un infanticidio ritualizzato teso a controllare le nascite<sup>221</sup>.

Le notizie fornite dagli autori di lingua greca e latina sul sacrificio infantile praticato da Fenici e Cartaginesi non sarebbero fra loro così discordanti come sostenuto dai fautori del « ridimensionamento »<sup>222</sup> ma, al contrario, restituirebbero l'immagine di una pratica abituale e regolare, sebbene talune forzature ed esagerazioni dovute a una propaganda antipunica e a una non-comprensione del rito appaiano evidenti. Inoltre, « la distinción entre sacrificios humanos y asesinatos rituales es tan arbitraria como el mismo concepto de sacrificio que se

critica »<sup>223</sup>. In generale, comunque, secondo il Wagner queste fonti non sono fondamentali né necessarie per l'interpretazione sacrificale dei bambini del tofet, alla quale si arriverebbe anche soltanto attraverso la documentazione archeologica e veterotestamentaria.

La differenza percentuale fra resti animali e resti umani e la differenza di età (che non rispecchia la mortalità infantile) riscontrata a Cartagine fra i bambini deposti nelle fasi più antiche e quelli deposti nel IV-II sec. a.C.<sup>224</sup> contrasterebbero con l'ipotesi del tofet come necropoli.

Secondo il Wagner è difficile, assumendo la prospettiva di coloro che negano (in tutto o in parte) l'uccisione rituale, spiegare la presenza di bambini sia nei tofet sia nelle « classiche » necropoli, il contenuto votivo delle iscrizioni e la presenza di deposizioni di animali e di sacrifici di sostituzione. L'iniziazione, inoltre, non si porrebbe necessariamente in contrasto con l'uccisione rituale.

Anche se effettivamente in ambito mediterraneo si utilizzano in genere per i bambini spazi e modalità di sepoltura differenti rispetto al resto della popolazione<sup>225</sup>, bisogna constatare l'estrema rarità di necropoli infantili; la scarsa presenza di bambini nel registro funerario è ricorrente in contesti diversi nel tempo e nello spazio ed è dovuta a una serie di circostanze diverse<sup>226</sup>.

C. González Wagner accetta l'ipotesi di L. E. Stager relativa alla flessibilità dell'infanticidio favorita dalla sostituibilità con l'anima-

<sup>219</sup> Nelle società preindustriali la nascita era un fatto sociale e non solo un fatto biologico, dunque il bambino nel periodo intercorrente fra le due « nascite » (cioè finché non era riconosciuto dal padre e/o non entrava a far parte integrante della famiglia e della collettività) poteva essere soggetto a esposizione o infanticidio (che tuttavia, come ammette lo stesso autore, sono in genere praticati « de forma encubierta » : Wagner 1992, p. 14). La giovanissima età della stragrande maggioranza dei bambini del tofet concorre a ipotizzare, secondo lo studioso spagnolo, che l'infanticidio avvenisse prima dell'accettazione sociale del bambino.

<sup>220</sup> S. Ribichini (1996, p. 80) obietta, in proposito, che « Fenici e Cartaginesi sarebbero i soli ad aver elaborato in una specifica forma rituale e pubblicamente organizzata

una pratica tanto diffusa quanto solitamente combattuta dalle autorità sia in Grecia sia a Roma ». In relazione all'infanticidio e all'esposizione di bambini nel mondo greco-romano : Baills-Talbi – Blanchard 2006, p. 191-194.

<sup>221</sup> Wagner 1992, p. 17.

<sup>222</sup> M. Gras, A. Simonetti, S. Ribichini, etc. Si veda il § 3.4.1.

<sup>223</sup> Wagner 1995, p. 36. Per la distinzione proposta dal Brelich e il dibattito in corso si vedano : § 2.4, p. 44-45; § 3.4.1, p. 69, nota 100.

<sup>224</sup> Questi dati sono stati esaminati nel § 1.3 e nelle pp. 77-78 di questo paragrafo.

<sup>225</sup> Si veda in proposito il § 2.5.

<sup>226</sup> Peña – Ruiz – Wagner 2000. Si veda in proposito il § 2.5.

le, ma critica l'interpretazione proposta dallo studioso statunitense per le urne contenenti più bambini, uno dei quali sarebbe sacrificato «in sostituzione» dell'altro (morto per cause naturali); a questo proposito, il Wagner ipotizza che i resti del secondo e, eventualmente, del terzo bambino appartenessero in realtà a cremazioni precedenti e fossero stati poi raccolti casualmente nella stessa urna<sup>227</sup>. Nelle fasi più antiche, fino al VI-V sec. a.C., il MLK (come infanticidio ritualizzato) sarebbe stato praticato soprattutto dalle élites allo scopo di preservare proprietà e ricchezze, mentre il resto della popolazione avrebbe in questo periodo preferito il sacrificio di sostituzione; in una seconda fase, il rito si sarebbe «democratizzato» e l'aumento degli infanticidi ritualizzati può essere direttamente collegato alla sovrappopolazione e all'adozione di un'economia schiavista<sup>228</sup>.

Le ipotesi proposte da C. González Wagner e dai suoi collaboratori vengono criticate sotto diversi aspetti da S. Ribichini in un articolo del 1996<sup>229</sup>. Per quanto riguarda la documentazione archeologica dei tofet, in particolare, lo studioso italiano sottolinea come la formula di ringraziamento per grazia ricevuta delle iscrizioni votive e l'esistenza di stele deposte senza l'urna mal si conciliano con l'ipotesi dell'infanticidio. L'interpretazione della sostituzione come elemento di flessibilità risulta, secondo S. Ribichini, difficilmente accettabile sul piano storico-religioso.

13. In un contributo dedicato espressamente al tema e all'interno di un importante lavoro monografico su Cartagine<sup>230</sup>, S. Lancel assume una posizione prudente e attendista sottolineando, da una parte, la necessità di

privilegiare l'approccio archeologico e multidisciplinare, dall'altra il pericolo, per una tematica come questa, di farsi influenzare dalla volontà di spiegare diversamente un rito sacrificale che apparirebbe altrimenti difficile da accettare per la nostra mentalità. Lo studioso, che più volte mette in parallelo il rito MLK e il sacrificio biblico dei primogeniti<sup>231</sup>, ritiene interessanti e ben sviluppate le ipotesi dei «révisionnistes»<sup>232</sup> come S. Moscati e H. Bénichou-Safar, ma sostiene che le loro tesi non rendono conto dell'intero quadro documentario (soprattutto del legame fra urna/e e stele e del carattere votivo delle iscrizioni) che, al contrario, non autorizza a negare categoricamente la presenza di sacrifici con uccisione ritualizzata.

14. G.-Ch. Picard accetta l'ipotesi che nei tofet non avvenissero sacrifici umani sistematici e che questi sacrifici non fossero necessariamente legati alla primogenitura, ma al tempo stesso sostiene che la realtà di questi riti e, dunque, delle uccisioni rituali non può essere negata<sup>233</sup>.

15. C. Grottanelli si pone in una posizione critica nei confronti delle tesi volte a negare (in tutto o in parte) il sacrificio cruento dei bambini<sup>234</sup>. Lo studioso ravvisa «un sottofondo ideologico nel modo che hanno di accostarsi al problema tanto i sostenitori quanto i negatori del sacrificio»<sup>235</sup> e sottolinea alcuni elementi in contrapposizione con quanto proposto da questi ultimi: l'esistenza di sepolture di bambini nelle necropoli puniche; il carattere votivo delle iscrizioni del tofet e la presenza in queste ultime di elementi sacrificali; la constatazione che la stele è la

<sup>227</sup> Wagner 1992, p. 18. Viene ripresa in proposito la tesi espressa da H. Bénichou-Safar (1988), per la quale si veda il § 1.3, p. 20, nota 91. Cf. Ribichini 1996, p. 82-83.

<sup>228</sup> Wagner 1992, p. 19-20; Wagner 1995.

<sup>229</sup> Ribichini 1996.

<sup>230</sup> Lancel 1992, p. 247-276; Lancel 1995.

<sup>231</sup> Si è visto, tuttavia, che questo parallelismo non ha apparentemente ragione di esistere.

<sup>232</sup> Lancel 1992, p. 272.

<sup>233</sup> Picard (G.-Ch.) 1995. Si veda anche quanto affermato dallo stesso autore, già intervenuto in più occasioni sul tema nel corso dei decenni precedenti (§ 3.3, p. 65), in Stager 1982, p. 165.

<sup>234</sup> Grottanelli 1988. Una posizione simile, basata soprattutto sulla documentazione epigrafica e sull'esistenza di un legame fra urna/e e stele, è assunta da M. Sznycer (1989, p. VIII-IX e 589-590).

<sup>235</sup> Grottanelli 1988, p. 179.

testimonianza dell'atto sacrificale e votivo e non l'oggetto del voto.

### 3.5. Dal 2000 al 2017

Gli anni compresi fra l'inizio del nuovo millennio e la redazione di questo lavoro hanno visto un ulteriore approfondimento delle tesi interpretative sviluppate nel ventennio precedente con l'elaborazione di nuovi « modelli »<sup>236</sup> che tengono conto degli elementi critici messi in luce in relazione alle tesi tradizionali. Nel corso di questa fase si è progressivamente affermato un approccio multidisciplinare alla problematica del tofet e all'interpretazione dei resti dei bambini, come dimostra la centralità assunta dalle scienze bioarcheologiche<sup>237</sup>, ma al tempo stesso si è soppesato il reale « valore » dei dati forniti dalle singole fonti documentarie riconoscendo la necessità di dare precedenza alla documentazione diretta (quella archeologica ed epigrafica)<sup>238</sup>.

Per quanto riguarda le ricerche archeologiche, questo periodo è caratterizzato soprattutto dalla scoperta e dallo scavo di due importanti tofet di età tardo-punica e romana come quelli di *Althiburos* e di Hr. el-Hami<sup>239</sup>, mentre per i santuari più antichi si può segnalare qualche sondaggio praticato a Sulcis<sup>240</sup> e, più recente-

mente, a Cartagine<sup>241</sup> e Mozia (tav. XXXII)<sup>242</sup>. Un contributo fondamentale all'analisi e all'interpretazione dei tofet è stato fornito da alcuni studi relativi ai singoli santuari, come quello sul tofet di Cartagine di H. Bénichou-Safar<sup>243</sup>, dalle analisi di antropologia biologica effettuate sulle urne di Cartagine, Hr. el-Hami e Sulcis<sup>244</sup> e da alcuni articoli dedicati da M. G. Amadasi Guzzo all'esame della documentazione epigrafica<sup>245</sup>. Recentemente, chi scrive ha raccolto la documentazione relativa ai tofet di età tardo-punica e romana del Nord Africa<sup>246</sup>; quest'ultima permette di apprezzare nel suo *continuum* cronologico il fenomeno-tofet e di valutare il rapporto fra tofet e santuari di Saturno, che come abbiamo visto offrono diversi elementi interessanti in relazione al tema in esame.

#### 3.5.1. Le tesi contrarie (in tutto o in parte) al sacrificio con uccisione rituale

Nell'ultimo quindicennio si constata, da una parte, un aumento del numero di studiosi che si esprimono a favore delle tesi di questo tipo (ma questa tendenza si è invertita negli ultimi anni), dall'altra una rielaborazione di queste tesi grazie, soprattutto, ai lavori di H. Bénichou-Safar.

<sup>236</sup> Il termine è utilizzato da P. Xella in un articolo edito nel 2010 (2010a, p. 259, nota 1): « per modello interpretativo si intende comunemente un'interpretazione articolata e sorvegliata, che mira a elaborare una rappresentazione semplificata di una realtà complessa, evidenziandone gli aspetti costitutivi di maggior significato; esso deve includerne tutti (o nel massimo numero possibile) gli elementi fondamentali ed evidenziarne tutti (o nel massimo numero possibile) i rapporti funzionali interni ».

<sup>237</sup> Si veda la nota 244.

<sup>238</sup> In un articolo edito nel 2002, che costituisce un ottimo esempio di sintesi della documentazione archeologica dei tofet, A. Ciasca osserva come (2002, p. 123) « gli studi recenti, e in particolare quelli degli ultimi dieci/venti anni, concentrando l'interesse sul rito e sul suo significato, abbiano di fatto portato ad accantonare la considerazione del santuario in quanto tale ... in altre parole, il dato archeologico è stato immesso nella discussione e finalizzato alla dialettica della querelle religiosa ».

<sup>239</sup> Si vedano Ferjaoui 2007 (Hr. el-Hami); Kallala

2014; Kallala – Ribichini *et al.* 2014; Kallala – Ribichini 2016; Botto – Kallala – Ribichini 2017 (*Althiburos*). Altri due tofet di età tarda (Illes e *Thuburnica*) sono stati interessati da alcuni sondaggi: D'Andrea 2014a, p. 183-186 e 212-213.

<sup>240</sup> Melchiorri 2010, p. 130-138.

<sup>241</sup> D'Andrea 2014a, p. 37 (sondaggi praticati sotto la direzione di I. Ben Jerbania).

<sup>242</sup> Nigro 2013; D'Andrea 2014c.

<sup>243</sup> Bénichou-Safar 2004a. È possibile citare, a questo proposito, le tesi di dottorato di V. Melchiorri (2010) e di A. Orsingher (2013), la prima dedicata allo studio di alcuni contesti del tofet di Sulcis e la seconda all'esame della documentazione ceramica restituita dal tofet di Mozia. Si attende, per entrambe, la pubblicazione.

<sup>244</sup> Esse sono state in parte analizzate nel § 1.3 e verranno riesaminate nei prossimi due paragrafi.

<sup>245</sup> Amadasi Guzzo 2002; Amadasi Guzzo 2009; Amadasi Guzzo – Zamora 2013.

<sup>246</sup> D'Andrea 2014a.

1. S. Ribichini è tornato sul tema in un contributo edito nel 2000 e, più recentemente, in un articolo dedicato a Molek/Moloch<sup>247</sup>. In entrambi i saggi l'autore ripercorre la storia degli studi e riesamina le diverse teorie interpretative dichiarandosi a favore dell'ipotesi volta a negare (almeno in larga parte) la presenza di sacrifici cruenti di bambini. A questo proposito, S. Ribichini ribadisce le considerazioni sulle quali si fonda questa tesi<sup>248</sup> sottolineando lo scarso valore documentario delle informazioni fornite dagli autori antichi in relazione al fenomeno archeologico del tofet e introducendo qualche elemento nuovo<sup>249</sup>; lo studioso italiano, inoltre, pone l'accento sulla varietà dei riti del tofet testimoniata dai diversi tipi di depositi, dai formulari utilizzati nelle iscrizioni votive, dalla scoperta di oggetti (come le maschere e le statue/statuette) con valore votivo, dalla variabilità fra i singoli santuari messa in luce dalle analisi di antropologia biologica, etc. Nella ricostruzione proposta, i tofet sono «des sanctuaires polyvalents, où l'on donnait une solution religieuse aux risques liés à la naissance et à la prime enfance»<sup>250</sup>; le urne con resti umani contengono bambini morti per cause naturali (spesso infermi o deformi) «riconsegnati» alla divinità «perché sostituiti da figli sani o in vista dell'ottenimento di una prole senza difetti»<sup>251</sup> e talvolta (nelle urne con resti umani e animali) accompagnati da animali sacrificati, mentre le urne con resti animali indicano dei sacrifici votivi compiuti «nella speranza di un figlio, poi concesso dalla divinità o anche da questa salvato, per esempio in caso di malattia»<sup>252</sup>.

2. Le tesi di S. Ribichini e più in generale dei fautori del «ridimensionamento» sono accettate fra gli altri da H. Dridi, in un breve lavoro monografico dedicato a Cartagine e al mondo punico<sup>253</sup>, e da I. Buttitta, in un contributo volto soprattutto a mettere in luce la funzione rituale (purificatrice e rigeneratrice) del fuoco e il suo collegamento con l'iniziazione e il cambiamento di *status*<sup>254</sup>.

3. In diversi contributi dedicati al tema, ma non direttamente alla questione dei bambini, P. Bernardini si mostra in parte favorevole alle tesi in esame pur rifiutando l'ipotesi che i tofet possano essere delle necropoli infantili<sup>255</sup>. L'autore sostiene che questi santuari ospitavano perlopiù riti connessi alla richiesta al dio di nuove nascite che integrassero e sostituissero le morti premature; a questo proposito, il sacrificio animale è considerato un rituale teso a garantire la sopravvivenza dei nuovi nati, a evocare una nuova nascita o a ringraziare per la sopraggiunta fecondità<sup>256</sup>. I bambini deposti nei tofet possono rappresentare, secondo lo studioso, individui dedicati o restituiti al dio sotto forma di sepoltura ritualizzata. In relazione a cippi e stele, P. Bernardini sottolinea che fin dall'inizio essi rivelano un'autonomia di posizione e dunque di significato rispetto alle urne (alle quali sono collegati in alcuni casi ma non in altri); a suo avviso, nessuna documentazione oggettiva consente di affermare che il voto espresso dalla posa del monumento sia qualcosa di diverso dal monumento stesso<sup>257</sup>.

<sup>247</sup> Ribichini 2000; Ribichini 2013.

<sup>248</sup> Ribichini 2000, p. 296: «si contrasta, soprattutto, l'uso di vari tipi di documentazione (classica, biblica, archeologica ed epigrafica) come tasselli di un unico mosaico, trascurando la non omogeneità dei materiali e le numerose contraddizioni che da questo metodo derivano».

<sup>249</sup> S. Ribichini (2000, p. 300) nota, ad esempio, che i dedicanti delle iscrizioni votive non sembrano essere sistematicamente i genitori dei bambini eventualmente passati per il fuoco (§ 3.4.2, p. 77, nota 176).

<sup>250</sup> Ribichini 2013, p. 225.

<sup>251</sup> Ribichini 2000, p. 302. Cf. in proposito le considerazioni di M. G. Amadasi Guzzo: § 3.5.2, p. 92.

<sup>252</sup> Ribichini 2000, p. 302.

<sup>253</sup> Dridi 2006, p. 190-194. L'autore non nega la possibi-

lità di sacrifici umani ma afferma che (p. 194) «accepter le caractère permanent, systématique et massif que lui (al sacrificio di bambini) ont donné les auteurs classiques reviendrait à donner plus de crédit aux sources externes qu'aux données matérielles de l'archéologie punique».

<sup>254</sup> Buttitta 2005. Cf. § 1.2, p. 13, nota 41; § 3.4.1, p. 71, nota 130.

<sup>255</sup> Bernardini 2002; Bernardini 2005; Bernardini 2006; Bernardini 2013. L'autore aveva espresso una posizione analoga in Bernardini 1996 (si veda § 3.4.1, p. 75, nota 162).

<sup>256</sup> Bernardini 2002, p. 25-26.

<sup>257</sup> Bernardini 2005, p. 62. L'autore si pone pertanto in contrasto con C. Grottanelli (§ 3.4.1, p. 83). Si vedano in proposito le considerazioni proposte nel § 4.1, p. 105-107.

4. In un saggio edito nel 2007 e dedicato all'interpretazione dei bambini del tofet, J. J. Azize sottolinea gli elementi problematici delle informazioni fornite dagli autori antichi e propone di lasciare da parte la documentazione della Bibbia ebraica<sup>258</sup>. Pur ammettendo che non sia possibile negare *in toto* la presenza di sacrifici umani cruenti, l'autore ritiene che nei tofet non fossero praticati sacrifici di bambini ma sacrifici « per » i bambini essendo quello della discendenza un problema molto sentito in ambito ebraico e fenicio (in effetti la nascita di un figlio era considerata una grazia di dio).

5. Nel 2010, J. H. Schwartz e i suoi collaboratori pubblicano i risultati delle analisi di antropologia biologica sulle urne cartaginesi<sup>259</sup>. L'alta presenza di feti è considerata un elemento determinante a favore delle tesi volte a negare il sacrificio con uccisione rituale; al tempo stesso, gli autori osservano che i tassi e i profili dell'età di morte (compresa quella fetale) messi in luce nel tofet cartaginese sono simili a quelli riscontrati generalmente nelle società antiche. Essi ritengono, pertanto, che i tofet erano « cemeteries for the remains of

human prenates and infants who died from a variety of causes and then cremated »<sup>260</sup>.

6. P. Bartoloni riprende queste analisi in un contributo presentato nel 2011 (ma edito nel 2012)<sup>261</sup> nel quale considera i risultati ottenuti dall'équipe di Schwartz un importante elemento a sostegno delle tesi favorevoli all'assenza nei tofet di sacrifici umani cruenti, ponendosi pertanto in continuità con le posizioni che aveva assunto in precedenza<sup>262</sup>. L'autore afferma che le fonti veterotestamentarie non fanno riferimento a uccisioni o sacrifici cruenti ma soltanto a seppellimenti e « passaggi »<sup>263</sup>. Ponendosi in contrapposizione con quanto sostenuto da P. Xella<sup>264</sup>, P. Bartoloni ricorda che urne e stele non sono contemporanee e che il rapporto numerico non è di uno a uno, anche perché diverse urne potevano far riferimento alla stessa stele<sup>265</sup>. Al tempo stesso, sottolinea che i tofet non possono essere considerati delle semplici necropoli come dimostra il fatto che anche nelle necropoli sono state individuate sepolture infantili<sup>266</sup>. Secondo lo studioso italiano, dunque, la questione è destinata a restare aperta e insoluta in attesa dell'acquisizione di nuovi dati.

<sup>258</sup> Azize 2007.

<sup>259</sup> Schwartz *et al.* 2010; Schwartz *et al.* 2012. Recentemente, J. H. Schwartz è ritornato sulla questione senza tuttavia introdurre dati nuovi: Schwartz 2016; Schwartz *et al.* 2017. Cf. § 1.3, p. 20-24, tab 4.

<sup>260</sup> Schwartz *et al.* 2010, p. 10.

<sup>261</sup> Bartoloni 2012. Nel corso del 2010, nei numeri di agosto e settembre, la rivista *Archeo* era stata sede di un « botta e risposta » fra L. Bondioli (facente parte dell'équipe che ha lavorato con J. H. Schwartz) e M. Vidale da una parte, contrari alla tesi del sacrificio con uccisione rituale, e M. G. Amadasi Guzzo dall'altra, favorevole a questa ipotesi. Nel numero di novembre della rivista P. Bartoloni era intervenuto sulla questione dichiarandosi a favore dell'ipotesi del tofet come santuario dedicato al seppellimento dei bambini morti per cause naturali.

<sup>262</sup> § 3.4.1, p. 72-73.

<sup>263</sup> Si veda in proposito il § 2.2. La questione resta aperta, anche se la maggior parte degli studiosi tende a riconoscere nel « passaggio per il fuoco » un rituale sacrificale cruento.

<sup>264</sup> Le cui tesi saranno analizzate nel prossimo paragrafo, al quale pertanto si rimanda.

<sup>265</sup> Bartoloni 2012, p. 218. La questione è stata poi ripresa in Bartoloni 2014 e, più recentemente, Bartoloni 2016. Il contrasto con P. Xella sul punto in esame è più di forma che di sostanza: le constatazioni di P. Bartoloni (che in parte coincidono con quelle proposte da S. Moscati e S. Ribichini esaminate nel § 3.4.1) sono senza dubbio pertinenti, ma al tempo stesso l'esistenza di depositi nei quali è testimoniato il legame fra una o più urne e la stele (alla quale si richiama Xella 2013, p. 274-276) appare in alcuni casi effettivamente attestata (si veda in proposito il § 1.2). Secondo chi scrive (al contrario di quanto ipotizzato in Xella 2013, p. 275-276), non è invece certa (ma dipende dall'ipotesi interpretativa adottata) la contemporaneità fra stele e urna/e quando l'iscrizione votiva termina con l'auspicio che il voto venga soddisfatto (« ascolti la sua voce ») oppure utilizza il termine MLK. Cf. § 3.4.1, p. 70.

<sup>266</sup> Ciò non costituisce in sé un problema dato che all'interno di uno stesso insediamento sono spesso in uso contemporaneamente più necropoli (per adulti e/o bambini). È la caratterizzazione del tofet a testimoniare che esso non era considerato una necropoli (o comunque « non solo » una necropoli).

7. Nel 2010, C. Bonnet pubblica una sintesi equilibrata ed esauriente sui tofet all'interno di un lavoro dedicato alla religione fenicia<sup>267</sup>. Dopo aver presentato la documentazione archeologica ed epigrafica e aver sottolineato le aporie e le problematiche poste dalle informazioni fornite sul tema dagli autori di lingua greca e latina, l'autrice fissa alcuni punti fermi: il tofet è un santuario e non una necropoli; l'urna e il suo contenuto sono offerti in cambio di qualche cosa richiesta al dio e spesso già esaudita; Baal Hammon e Tinnit sono divinità « bien-faisantes et nourricières »<sup>268</sup>; le pratiche rituali e le caratteristiche dei singoli tofet variano considerevolmente nel tempo e nello spazio. La questione irrisolta, continua la Bonnet, è se i bambini cremati nel tofet fossero offerti *post mortem* o uccisi ritualmente per essere sacrificati; nel primo caso l'offerta sarebbe servita a incitare gli dèi a « rimpiazzare » il bambino perduto, nel secondo il sacrificio avrebbe garantito in futuro una prole sana e numerosa.

8. In una tesi di dottorato discussa nel 2011 e dedicata alla storia del Nord Africa fra la distruzione di Cartagine e l'età augustea, B. Pasa si occupa brevemente del tema del tofet esprimendosi a favore dell'assenza di sacrifici cruenti di bambini<sup>269</sup>. In relazione all'assenza quasi sistematica di resti umani nei santuari di età tardo-punica e romana, l'autrice ritiene che ciò vada correlato al fatto che le popolazioni libiche (o « libiofenicie », vale a dire le popolazioni che avevano accesso al tofet in

queste fasi) avevano da sempre utilizzato il rito funerario dell'inumazione<sup>270</sup>. S. de Larminat, che in una tesi di dottorato difesa nello stesso anno si occupa delle sepolture di bambini in Nord Africa nel corso dell'età romana, assume una posizione simile<sup>271</sup>.

9. V. Melchiorri nel 2010 e B. Wilkens nel 2012 diffondono i risultati delle analisi effettuate su 88 urne del tofet di Sulcis<sup>272</sup>. La prima autrice comunica, dato importante, che per 2 dei 14 bambini individuati è stata appurata la presenza di patologie, nello specifico un'evidente iperostosi corticale<sup>273</sup>. B. Wilkens, che si occupa esclusivamente dei resti animali, asserisce che sebbene gli agnelli/capretti risultino deceduti perlopiù in specifici momenti dell'anno collegati direttamente all'agnellatura, come appurato per Tharros da F. Fedele e G. V. Foster<sup>274</sup>, la deposizione di caprini (e di conseguenza di bambini, con i quali questi animali erano associati nel 44% dei casi) poteva avvenire durante tutto l'anno.

10. In un contributo edito nel 2012<sup>275</sup>, A. Ferjaoui mette in parallelo il noto racconto di Tertulliano con le scoperte effettuate nel tofet di età tardo-punica e romana di Hr. el-Hami e, soprattutto, con i risultati delle analisi di antropologia biologica relative ai resti cinerari delle urne recuperate in questo santuario<sup>276</sup>. Lo studioso sostiene che i bambini di Hr. el-Hami erano morti per cause naturali e poi votati come offerta, altrimenti

<sup>267</sup> Bonnet 2014 (prima ed. 2010), p. 178-187. L'autrice aveva già affrontato il tema in un contributo edito insieme a P. Xella: cf. § 3.4.1, p. 75-76. Si vedano anche Bonnet 2011; Bonnet 2016.

<sup>268</sup> Bonnet 2014, p. 185. Cf. Bonnet 2016, p. 156-157. Si vedano le considerazioni simili (esaminate nel § 3.4.1) proposte da S. Moscati, S. Ribichini e, per Baal Hammon, da P. Xella.

<sup>269</sup> Pasa 2012, p. 323-463 (soprattutto p. 447-454).

<sup>270</sup> Pasa 2012, p. 451. Va però osservato, a questo proposito, che in nessuna occasione nei tofet di età tarda sono attestati bambini inumati, mentre qualora siano stati individuati resti umani (vedi il § 1.3) essi sono sistematicamente cremati.

<sup>271</sup> de Larminat 2011; de Larminat 2013. Cf. § 2.5, p. 51, nota 131.

<sup>272</sup> Melchiorri 2010, p. 255-272; Wilkens 2013. Cf. § 1.3, p. 17-18, tab. 3, tav. IX.

<sup>273</sup> Melchiorri 2010, p. 265. Anche nelle urne cartaginesi sembra che « les os humains du tophet présentent enfin des anomalies qui sont indices de pathologies » (Bénichou-Safar 2004a, p. 50).

<sup>274</sup> Si veda in proposito il § 3.4.2, p. 78-79. A differenza di quanto sostenuto da F. Fedele e G. V. Foster e in accordo con quanto avveniva in età romana (Col. 7 3; cf. Var. R. 2 2), B. Wilkens (2013, p. 52) ritiene che le pecore avessero due periodi per la riproduzione, con parti a novembre/dicembre e a marzo/aprile.

<sup>275</sup> Ferjaoui 2012.

<sup>276</sup> § 1.3, p. 17-18, tab. 3. Per il passaggio di Tertulliano si veda l'appendice II (n° 9).

i Romani avrebbero interdetto questa pratica come poi fecero effettivamente alla fine del II sec. d.C. «sostituendo» i tofet con i santuari di Saturno.

11. H. Bénichou-Safar è tornata più volte sul tema elaborando progressivamente un modello interpretativo che in alcuni elementi-chiave si discosta da quello sviluppato nel ventennio precedente da lei stessa e dagli altri sostenitori del «ridimensionamento». Nel lavoro monografico dedicato al tofet di Cartagine nel 2004, la studiosa francese non affronta la questione in maniera diretta ma restituisce un quadro dei riti praticati nel santuario (protagonisti, destinatari e modalità di svolgimento) e ripercorre brevemente gli elementi fondanti della tesi volta a negare (almeno in gran parte) l'esistenza di sacrifici cruenti di bambini, chiamando in causa in proposito anche la documentazione relativa al culto di Saturno<sup>277</sup>.

Nello stesso anno, H. Bénichou-Safar presenta a un colloquio di studio tenutosi a Nanterre sul tema della cremazione un importante contributo, edito l'anno successivo, in cui propone che i tofet fossero santuari nei quali, in determinate circostanze non necessariamente collegate con i propri figli (iniziazione, guarigione, malattia, matrimonio, etc.), si praticavano rituali votivi e nei quali si veniva per conoscere la volontà degli dèi<sup>278</sup>. I bambini deposti nei tofet venivano utilizzati nell'ambito di questi rituali in virtù delle loro qualità profetiche e di «intercessione» nei confronti

della divinità. Questa ipotesi è sostenuta da H. Bénichou-Safar con alcune considerazioni esposte di seguito.

– La marginalizzazione dei bambini nel tofet è direttamente collegata alla (non-)celebrazione di un rito di integrazione. Il limite di età di questi bambini coincide in generale con la fine dell'allattamento e in effetti lo svezzamento costituisce un momento di passaggio fondamentale che sancisce la conclusione del processo di individualizzazione. I bambini del tofet erano «restituiti» agli dèi ai quali non avevano mai cessato di appartenere considerando che non avevano avuto la possibilità (e il tempo) di diventare delle entità autonome né di essere «rachetés» dalla comunità<sup>279</sup>. La Bénichou-Safar sottolinea, in proposito, che nei tofet non c'è traccia di un culto *post mortem*<sup>280</sup>.

– Nelle culture della regione levantina<sup>281</sup> la cremazione assume un valore purificatore, che in questo caso è direttamente collegato all'impurità della morte (e soprattutto della morte di bambini), ma è anche un vettore materiale che permette ai bambini di «ascendere» al mondo degli dèi<sup>282</sup>. Il fatto che le sepolture infantili sono in genere molto meno profonde di quelle degli adulti depone a favore dell'ipotesi che i bambini non avrebbero raggiunto, come gli altri individui, un oltretomba sotterraneo<sup>283</sup>.

– La scelta della cremazione è direttamente collegata, secondo la Bénichou-Safar, allo *status* del bambino; la presenza, nelle urne, di amuleti e altri oggetti apotropaici indica la necessità di proteggerlo<sup>284</sup>.

<sup>277</sup> Bénichou-Safar 2004a, p. 149-166.

<sup>278</sup> Bénichou-Safar 2005.

<sup>279</sup> Bénichou-Safar 2005, p. 126. L'autrice afferma che il rito del riscatto, praticato dagli Israeliti (si vedano i passi relativi al riscatto dei primogeniti citati nel § 3.3, p. 54, nota 58), sembra aver fatto parte della cultura della regione levantina e, di conseguenza, di quella fenicia.

<sup>280</sup> Ciò non appare in realtà assodato: § 4.1, p. 103-104.

<sup>281</sup> H. Bénichou-Safar (2005, p. 128-129) sostiene le sue ipotesi con una serie di esempi mutuati dall'Antico Testamento. Per il valore della cremazione si veda la nota 254 di questo paragrafo.

<sup>282</sup> Un'iscrizione latina proveniente da Sétif (*CIL VIII*, 8567) attesta che il bambino non andrà fra i Mani ma fra le stelle del cielo: Bénichou-Safar 2005, p. 131.

<sup>283</sup> Resta tuttavia il collegamento con un ambito ctonio suggerito dalla modalità di conservazione e deposizione dei resti cinerari, dalle aree prescelte per l'installazione del tofet, dalla presenza di *mensae*, lucerne e unguentari, etc. Cf. § 4.2, p. 115.

<sup>284</sup> Va tuttavia valutato il fatto che oggetti di questo tipo sarebbero stati rinvenuti anche all'interno di urne che contenevano soltanto resti animali (§ 1.2, p. 12, nota 34). Secondo H. Bénichou-Safar (2005, p. 128) è possibile proporre un'interpretazione simile per i bambini più grandi individuati in alcuni casi nelle urne contenenti i resti di più individui. Si veda, per una serie di considerazioni in proposito e di paralleli con la regione levantina: Bénichou-Safar 2012a, p. 268-269.

– Nella regione levantina, in età antica, i bambini piccoli non avevano «ni existence légale ni valeur vénale»<sup>285</sup>, appare dunque difficile che fossero loro offerti/dedicati degli ex voto.

– La presenza di bambini nel tofet non trova giustificazione nel loro valore umano (pressoché nullo) ma nel loro destino; la morte prematura conferisce a questi individui un potere particolare, profetico<sup>286</sup>, dal quale deriva la possibilità di convocarli nell'ambito di pratiche negromantiche. In proposito, H. Bénichou-Safar sottolinea che le espressioni attestate nelle iscrizioni dei santuari di Saturno<sup>287</sup> e nella necropoli infantile di El Jem<sup>288</sup> testimoniano l'esistenza di pratiche divinatorie (incubatorie e negromantiche) tese a entrare in contatto con la divinità per ascoltare o affinché ascolti la voce del dedicante. Anche le lucerne scoperte nei tofet (spesso caratterizzate da evidenti segni di utilizzo<sup>289</sup>) concorrono all'ipotesi dell'esistenza di pratiche di questo tipo (licnomanzia).

In alcuni articoli editi negli anni successivi<sup>290</sup>, H. Bénichou-Safar precisa e sviluppa

ulteriormente questa ipotesi interpretativa approfondendone alcuni punti e introducendo qualche elemento nuovo. La studiosa afferma che l'esistenza di streghe e negromanti in ambito levantino e mesopotamico è ben attestata nei testi assiro-babilonesi e in alcuni passi della Bibbia ebraica<sup>291</sup>; diversi autori antichi fanno riferimento alla presenza di magia e divinazione presso i Fenici<sup>292</sup> e pratiche di questo tipo sono attestate da alcuni documenti archeologici ed epigrafici<sup>293</sup>. Inoltre, la magia e la negromanzia erano conosciute anche nel mondo greco-romano, dove «des enfants prématurément emportés» erano spesso utilizzati dai maghi, come testimoniano le fonti antiche e alcuni ritrovamenti archeologici<sup>294</sup>.

La Bénichou-Safar nota che sia nei tofet sia nelle necropoli i bambini piccoli sono sistematicamente privi di due elementi abitualmente associati alla persona come lo scarabeo e (apparentemente, in considerazione delle iscrizioni) il nome, ciò che conferma a suo avviso l'ipotesi che fossero considerati degli esseri «inaboutis»<sup>295</sup>.

La studiosa ritiene che il MLK 'MR/

<sup>285</sup> Bénichou-Safar 2005, p. 131. Anche in questo caso l'autrice propone dei confronti soprattutto in ambito veterotestamentario (ad esempio Lv 27 6; Nm 3 14; 18 16).

<sup>286</sup> H. Bénichou-Safar (2005, p. 132) propone a questo proposito qualche parallelo con le informazioni fornite dagli autori di lingua greca e latina e dai papiri magici greco-egiziani.

<sup>287</sup> Ad esempio *ex viso* (si veda la tav. XXIII), *jussu dei*, *somnio monitus* e *viso capite* (Bénichou-Safar 2005, p. 135; cf. Leglay 1966a, p. 339-344; Leglay 1988, p. 188-190, n° 2; D'Andrea 2014a, p. 311, nota 305), ma anche la stessa espressione *intravit (sub iugum)*: § 2.1, p. 36; § 3.4.1, p. 73. H. Bénichou-Safar (2005, p. 135) cita anche un'iscrizione del tofet di Cartagine (CIS 196) contenente un'espressione ('Š [N]ŠW'T) che a suo parere potrebbe corrispondere alla formula *ex jussu* attestata in relazione al culto di Saturno. La formula utilizzata in una delle iscrizioni di N'Gaous (*ex viso et voto*) sembra testimoniare che la visione del dio aveva preceduto il voto (o era stata concomitante con esso): Février 1962, p. 5.

<sup>288</sup> § 2.5, p. 51, tav. XXX.

<sup>289</sup> Sulle stele votive è stata constatata in più occasioni la presenza di segni evidenti di un'esposizione a una fonte di calore. Cf. Icard – Vassel 1922, p. 218; Ciasca 1992, p. 133-134; Bénichou-Safar 2004a, p. 104.

<sup>290</sup> Bénichou-Safar 2008; Bénichou-Safar 2010; Bénichou-Safar 2012a; Bénichou-Safar 2012b.

<sup>291</sup> Bénichou-Safar 2008, p. 20-21; Bénichou-Safar 2012a, p. 269-271. L'autrice cita in proposito l'episodio di Saul e della negromante di Endor (1 Sam 28) e alcuni passaggi biblici nei quali c'è una condanna di queste pratiche (Es 22 17; Lv 19 31; 20 6 e 27; Dt 18 10-12; Is 8 19). È interessante osservare che in Dt 18 (appendice I, n° 14) la condanna della magia, della divinazione e della negromanzia è associata a quella del «passaggio per il fuoco» dei propri figli. Per uno studio di divinazione e negromanzia in ambito biblico e nel Vicino Oriente antico cf. Grottanelli 1987; Fincke 2014 (si vedano i diversi contributi all'interno del volume).

<sup>292</sup> Bénichou-Safar 2008, p. 22. L'autrice cita in proposito: Ov. *Am.* 3 7 29 (parla di una strega punica); D. S. 13 86 (sulla credenza cartaginese nella sopravvivenza delle anime); Apul. *Met.* 1 8; 2 20; Apul. *Apol.* 57 e seguenti (presenza di negromanti nella Cartagine romana).

<sup>293</sup> Bénichou-Safar 2008, p. 23-24. L'autrice cita: due invocazioni indirizzate probabilmente agli spiriti dei defunti incise su coppe di piombo (CIS 6054-6055), metallo privilegiato dai maghi; un paio di *defixiones* rinvenute in contesto funerario (§ 2.5, p. 51); le iscrizioni della necropoli di El Jem (§ 2.5, p. 51-52); alcune placche di avorio che, secondo la studiosa, potevano raffigurare delle streghe (Bénichou-Safar 2008, p. 25, fig. 13-14).

<sup>294</sup> Bénichou-Safar 2012a, p. 271.

<sup>295</sup> Bénichou-Safar 2012a, p. 267.

*molchomor* può essere interpretato come un rito magico-terapeutico che ricorre in determinate situazioni di crisi come la malattia<sup>296</sup>. L'uccisione sacrificale dell'agnello sarebbe una sorta di messa in scena che simula la morte di un essere umano rimediando in tal modo allo stato di impurità decretato dalla sua malattia. Questo rituale sarebbe direttamente collegato alla pratica del cambiamento del nome<sup>297</sup>, attraverso la quale il malato sfugge al suo destino diventando un altro e acquisendo un nome « parlante »<sup>298</sup>.

Diversi elementi archeologici concorrono, secondo H. Bénichou-Safar, a fare del tofet un luogo ideale per la negromanzia: *bothroi*, cisterne, pozzi, tumuli, ossa umane appartenenti esclusivamente a bambini morti (perlopiù in età perinatale), resti animali (soprattutto quando si tratta di animali selvaggi) e oggetti utilizzati in genere per pratiche divinatorie come amuleti, fili metallici attorcigliati, lucerne, *mensae*, vasi da libagione (lecanomanzia), etc.<sup>299</sup>. Una stele proveniente dal tofet di Cartagine e databile alla seconda metà del III sec. a.C., che raffigura un personaggio femminile nell'atto di versare un liquido/offrire una libagione su un piccolo tumulo, costituirebbe la rappresentazione di

una strega colta nell'atto di effettuare una pratica negromantica all'interno del santuario<sup>300</sup>.

La Bénichou-Safar afferma che i santuari di Saturno, che si pongono in continuità diretta con i tofet, testimoniano l'esistenza di pratiche analoghe: le stele, la cui erezione è collegata a circostanze specifiche (iniziazione, malattia, guarigione, etc.), non sono soltanto degli ex voto ma hanno anche funzioni commemorative o votivo-commemorative e funerarie o votivo-funerarie<sup>301</sup>. A sostegno delle sue ipotesi, inoltre, la studiosa nota che durante l'età imperiale il tempio cartaginese di *Caelestis*, la dea che rimpiazza Tinnit in età romana, è un centro profetico di prima importanza<sup>302</sup>.

In un interessante contributo edito nel 2013, H. Bénichou-Safar si occupa dei cosiddetti « temple boys » in considerazione del fatto che essi sono raffigurati anche su alcune stele e statuette provenienti dai tofet e dai santuari di Saturno<sup>303</sup>: questi bambini sono interpretati dalla studiosa come individui consacrati al dio<sup>304</sup>. Ciò confermerebbe la presenza di riti di consacrazione e di iniziazione all'interno di questi santuari. I *sacerdotes* del culto di Saturno (corrispondenti secondo la Bénichou-Safar ai « rab » delle iscrizioni votive dei tofet)<sup>305</sup> sono interpretati come individui consacrati al dio

<sup>296</sup> Bénichou-Safar 2012b. Cf. Ribichini 1999 e, nel presente lavoro, § 2.1, p. 36, tav. XXXIII; § 3.2, p. 62 (J. Carcopino); § 3.3, p. 64-66 (J. G. Février e M. Leglay); § 3.4.1, p. 70 (S. Ribichini e S. Moscati).

<sup>297</sup> Bénichou-Safar 2012b, p. 24. Per il rito del cambiamento del nome l'autrice propone (p. 24-25) un parallelismo con la tradizione giudaica e musulmana.

<sup>298</sup> Bénichou-Safar 2012b, p. 21. Per questo tipo di nomi, ampiamente attestati nel culto di Saturno, si veda § 2.1, p. 37.

<sup>299</sup> Bénichou-Safar 2008, p. 24-27; Bénichou-Safar 2012a, p. 267. Il dedicante di un'iscrizione votiva punica « tipo-tofet » proveniente da Costantina si qualifica, secondo l'interpretazione del vocabolo proposta da E. Lipiński (2015, p. 228-230), come « interprete dei sogni » (HPTR): RES 1525 = Bertrand - Szynger 1987, p. 21-22, n° 9. Il termine è attestato anche in tre iscrizioni funerarie neopuniche provenienti da Maktar ('PYTR'): Jongeling 2008, p. 108-109, Hr. Maktar N43-45.

<sup>300</sup> Bénichou-Safar 2008. Per la stele cf. Picard (G.-Ch.) 1954, p. 33, fig. 2; Bisi 1967, p. 68-59; Lancel 1992, p. 260. Per l'iscrizione: CIS 5780.

<sup>301</sup> Bénichou-Safar 2010.

<sup>302</sup> Bénichou-Safar 2008, p. 27.

<sup>303</sup> Bénichou-Safar 2013. A proposito dell'iconografia del « temple boy »: § 1.4, p. 23, nota 115.

<sup>304</sup> C. Beer (1993, p. 131-134) ipotizza che le statuette dei « temple boys » fossero offerte nei santuari in occasione del rito della circoncisione; S. G. Caneva e A. Delli Pizzi (2014) propongono invece che siano dediche votive tese a evocare la protezione divina sui bambini.

<sup>305</sup> Si vedano rispettivamente § 2.1, p. 36; § 3.4.2, p. 77, nota 178. Per le attestazioni del titolo di « rab » nelle iscrizioni dei tofet si veda Ruiz 2007, p. 719-720. Va precisato che in tali iscrizioni non compaiono mai sacerdoti preposti al culto di Baal Hammon o Tinnit (si vedano tuttavia i casi esaminati in Guarnieri 2015, p. 92-93), mentre fra i dedicanti cartaginesi sono piuttosto comuni i sacerdoti di altre divinità (Astarte, Eshmun, Melqart, etc.): Bénichou-Safar 2004a, 150-151. In un'iscrizione di *Althiburos* non pertinente con certezza al tofet ma dedicata a Baal Hammon (KAI 159 = Jongeling 2008, p. 155-157, Hr. Medeine N1; Bron 2009) è citato probabilmente un sacerdote preposto al culto del dio: quest'iscrizione è riportata alla tav. XXXIII.

che avevano l'obbligo di dedicare del tempo al servizio del santuario per adempiere al voto dei propri genitori.

Queste ipotesi, soprattutto quella relativa al collegamento fra i bambini deposti nel tofet e l'esistenza di pratiche negromantiche, non hanno trovato molti adepti; al contrario, nella stragrande maggioranza dei casi esse non sono state prese in considerazione neppure in una prospettiva critica e neppure all'interno di studi dedicati direttamente alla questione.

12. Prima di chiudere questo paragrafo è utile esaminare alcuni contributi al tema offerti da A. Campus, il quale introduce elementi nuovi e spunti interessanti<sup>306</sup>. Nello specifico, l'autore propone l'ipotesi che il grande scandalo del tofet per il mondo greco e romano consistesse nella diversità dei costumi funerari adottati (cremazione *versus* inumazione) e, soprattutto, nel fatto che la cultura fenicia e punica «mostra» e ritualizza nel tofet quella morte dei bambini che invece la cultura romana cerca di nascondere<sup>307</sup>. Dopo aver osservato che le fonti di lingua greca e latina relative ai sacrifici fenicio-cartaginesi di bambini non vanno al di là di una generica condanna (e della ripetizione di quello che diventa un topos letterario) e che nei commentari biblici il «passaggio per il fuoco» non è interpretato in senso sacrificale<sup>308</sup>, A. Campus afferma che per lo studio del fenomeno-tofet è necessario assumere una prospettiva più «occidentale», cioè più legata alla documentazione archeologica (che in effetti proviene esclusivamente dal Mediterraneo centro-occidentale)<sup>309</sup>. Lo studioso italiano ritiene che il bambino si configuri come un mezzo di comunicazione con gli dèi e che esista «una assimilazione tra

il bambino sacrificato e il bambino morto di morte naturale. Nel primo caso viene dato alla divinità, nel secondo caso è la divinità stessa che lo reclama»<sup>310</sup>.

13. In sede di revisione del presente volume è stato pubblicato un lavoro di S. Franchini che, basandosi soprattutto sui passi della Bibbia ebraica, propone una serie di ipotesi interpretative innovative e originali (ad esempio: «tofet» di Gerusalemme come luogo di sepoltura di cadaveri mutilati, deformati o infirmi e di embrioni/feti; Molek biblico come «re»; Baal Hammon come «Signore della deformità/dei deformati») che andranno valutate nel merito, per quanto riguarda le etimologie e le traduzioni proposte, da biblisti e semitisti<sup>311</sup>. Si apprezzano in questo lavoro la ricerca di strade nuove e alcuni spunti interessanti che andranno approfonditi ulteriormente (ad esempio l'ipotesi relativa al MLK come «regalo, regalia») <sup>312</sup>; al tempo stesso, si ravvisano tuttavia alcune forzature interpretative<sup>313</sup> e, in alcuni casi, l'uso di fonti disparate («orientali» e «occidentali») per tipologia, cronologia e attendibilità come tasselli di un unico dossier. Per quanto riguarda i bambini deposti nei tofet, l'autore ipotizza che si tratti di bambini che «morivano con una evidente deformità fisica (feti immaturi, nati morti con malformazioni, malformati che morivano più avanti negli anni)»<sup>314</sup>. Questi ultimi, come gli agnelli/capretti (anch'essi con malformazioni fisiche o prematuri), sarebbero stati regalati/restituiti a Baal Hammon senza chiedere nulla in cambio; anzi, la richiesta del dedicante al dio testimoniata nelle iscrizioni sarebbe stata proprio quella di «riprendersi» questi individui.

<sup>306</sup> Campus 2010; Campus 2013a; Campus 2013b.

<sup>307</sup> Campus 2010, p. 97-98; Campus 2013a, p. 147. Per il trattamento funerario dei bambini nel mondo greco e romano si veda il § 2.5.

<sup>308</sup> Come già osservato da S. Ribichini (2000, p. 298).

<sup>309</sup> Anche perché esiste una discrepanza tra fonti scritte e fonti archeologiche: Campus 2013b, p. 176.

<sup>310</sup> Campus 2010, p. 97.

<sup>311</sup> Franchini 2016.

<sup>312</sup> § 1.5, p. 30, nota 172.

<sup>313</sup> Ad esempio, l'autore riconduce il «tofet» biblico a «un istituto anatolico-indoeuropeo giunto anticamente ai piedi di Gerusalemme grazie a gruppi di cosiddetti Refaim» (Franchini 2016, p. 270); i tofet del Mediterraneo occidentale sarebbero un portato di profughi gerosolimitani siro-anatolici (ovvero amorreo-ittiti) che si erano mossi dalla regione di Gerusalemme intorno alla metà dell'VIII sec. a.C. a seguito di un terremoto (p. 270-284).

<sup>314</sup> Franchini 2016, p. 287.

### 3.5.2. Le tesi favorevoli al sacrificio con uccisione rituale

Nell'ultimo quindicennio diversi studiosi si sono espressi a favore della presenza nel tofet di sacrifici cruenti di bambini; più recentemente, soprattutto a seguito dei lavori di P. Xella, si è andata progressivamente affermando una distinzione fondamentale fra coloro che ritengono questi sacrifici regolari, sistematici e, in qualche maniera, obbligatori e coloro che li ritengono volontari e dettati fondamentalmente da momenti di crisi individuale e familiare. Tale distinzione è riassorbita in alcuni modelli interpretativi « misti » come quelli proposti di recente da L. E. Stager e dai suoi collaboratori.

1. Nel 2002, all'interno di un volume dedicato alla traduzione in spagnolo del lavoro di O. Eissfeldt del 1935<sup>315</sup>, vengono pubblicati, fra gli altri, i contributi di M. G. Amadasi Guzzo (sulla documentazione epigrafica dei tofet), A. Ciasca (sull'archeologia dei tofet) ed E. Lipiński (sull'interpretazione del rito MLK)<sup>316</sup>. Quest'ultimo autore ripete sostanzialmente le ipotesi interpretative che aveva proposto negli anni '80 e '90 senza introdurre elementi nuovi al dibattito<sup>317</sup>. A. Ciasca rileva le profonde differenze esistenti fra i singoli tofet e sottolinea che, a differenza di come si è spesso proceduto<sup>318</sup>, soltanto da uno studio sistematico e rigoroso della documentazione possono derivare « ricostruzioni il più possibile congruenti e forse prossime alla realtà antica »<sup>319</sup>. M. G. Amadasi Guzzo, che già negli anni '80 si era espressa a favore della funzione

sacrificale del tofet<sup>320</sup>, sottolinea, studiando la tipologia delle formule attestate dalle iscrizioni, che quest'ultimo appare come un santuario in cui si veneravano divinità specifiche alle quali erano dedicate delle offerte particolari; l'autrice ricorda che tofet e necropoli sono sempre chiaramente distinti e che le formule delle iscrizioni dei tofet sono dedicatorie e si differenziano nettamente dalle iscrizioni funerarie. L'esame delle espressioni rituali utilizzate nei tofet mostra, secondo la studiosa, « la persistenza per secoli di ideologie e di pratiche rituali da connettere con il dono agli dèi di parte della propria discendenza, in circostanze di bisogno o di particolari difficoltà »<sup>321</sup>.

2. M. G. Amadasi Guzzo ribadisce e precisa la propria posizione in altri due contributi dedicati alla documentazione epigrafica dei tofet editi rispettivamente nel 2009 e nel 2013, in quest'ultimo caso insieme a J. Á. Zamora<sup>322</sup>. Secondo i due studiosi il tofet era il luogo in cui i bambini e i sostituti animali erano sacrificati agli dèi<sup>323</sup>. Questi sacrifici erano volti alla preservazione della vita in senso ampio (fertilità, benessere, salvezza da pericoli) e non esclusivamente della salute di un singolo individuo. I due autori, che insistono sul rapporto diretto fra i dati archeologici ed epigrafici e accettano una relazione con le informazioni fornite dagli autori antichi e dai passi biblici, affermano che le iscrizioni votive dei tofet « provide consistent proof that the archaeological areas called tophet were sanctuaries and that the rites performed in them were sacrifices »<sup>324</sup>.

3. C. González Wagner e L. A. Ruiz Cabrero,

<sup>315</sup> Eissfeldt 2002 (prima ed. 1935). Cf. in proposito § 3.2, p. 62.

<sup>316</sup> Amadasi Guzzo 2002; Ciasca 2002; Lipiński 2002.

<sup>317</sup> Tali proposte interpretative sono state esaminate nel § 3.4.2, p. 79.

<sup>318</sup> A. Ciasca fa riferimento, a questo proposito, alle ricerche statunitensi al tofet di Cartagine affermando che (2002, p. 123-124) « nelle brevissime pubblicazioni preliminari fino ad oggi disponibili i problemi legati alla peculiarità del rito sovrastano quelli prettamente archeologici, interpretativi e ricostruttivi della realtà monumentale e storica del luogo sacro ».

<sup>319</sup> Ciasca 2002, p. 123.

<sup>320</sup> Si veda il § 3.4.2, p. 78.

<sup>321</sup> Amadasi Guzzo 2002, p. 94.

<sup>322</sup> Amadasi Guzzo 2009; Amadasi Guzzo – Zamora 2013.

<sup>323</sup> Almeno concettualmente i resti umani erano chiaramente considerati delle offerte sacrificali (Amadasi Guzzo – Zamora 2013, p. 177); M. G. Amadasi Guzzo (2009, p. 357) osserva che « al dio, entità dalla quale tutto dipende, si offre quanto di più perfetto si possiede ».

<sup>324</sup> Amadasi Guzzo – Zamora 2013, p. 160.

che nel 2002 hanno curato la traduzione in spagnolo dello studio di O. Eissfeldt, sono tornati a occuparsi dei tofet in un breve lavoro monografico congiunto edito nel 2007<sup>325</sup>; nello stesso anno, L. A. Ruiz Cabrero ha difeso la sua tesi di dottorato dedicata al tema del tofet<sup>326</sup>. I due autori ripropongono la tesi, sviluppata negli anni '90 del secolo scorso, dell'infanticidio sistematico praticato con finalità di ordine economico e demografico; le considerazioni addotte a favore di questa tesi e le argomentazioni critiche sviluppate nei confronti dei « revisionisti » sono in larga parte analoghe (sebbene più approfondite) rispetto a quelle proposte nel decennio precedente, alle quali pertanto si rimanda<sup>327</sup>. La differenza sostanziale rispetto al passato consiste nel fatto che la formulazione delle ipotesi interpretative si sviluppa sulla base di un'analisi complessiva dei dati archeologici ed epigrafici restituiti dai tofet e delle informazioni fornite dalle fonti veterotestamentarie e dagli autori di lingua greca e latina. A questo proposito, la tesi di dottorato di L. A. Ruiz Cabrero costituisce per lo studio dei tofet uno strumento di grande utilità che va ben al di là del merito delle interpretazioni proposte.

4. Nel 2003, R. F. Docter, E. Smits, T. Hakbjil, I. L. M. Stuijts e J. van der Plicht pubblicano i risultati di uno studio di antropologia biologica relativo al contenuto cinerario di sei urne provenienti dal tofet di Cartagine all'interno delle quali vengono identificati dieci bambini (tutti neonati a parte un bambino di età compresa fra sei e nove anni)<sup>328</sup>; in cinque casi i resti umani erano accompagnati da resti

animali attribuibili perlopiù ad agnelli/capretti appena nati. La presenza di questi ultimi indica, secondo gli autori, una stagionalità del rito che, in relazione ai bambini, rende più probabile l'ipotesi dell'uccisione ritualizzata che quella della morte per cause naturali. Gli studiosi osservano che la cremazione è più dispendiosa dell'inumazione in termini di costi e di tempo<sup>329</sup> e che la cremazione dei bambini verificata nei tofet costituirebbe, nel caso si trattasse di morti per cause naturali, un'eccezione in ambito mediterraneo<sup>330</sup>.

5. L'ipotesi della stagionalità del rito, già prospettata in merito alle analisi di antropologia biologica effettuate sulle urne del tofet di Tharros<sup>331</sup>, è stata recentemente ripresa da L. E. Stager, intervenuto sull'argomento in un contributo edito nel 2013 insieme a B. K. Garnand e J. A. Green e in un breve lavoro monografico che costituisce il resoconto di una conferenza tenuta a Leida nel novembre 2014<sup>332</sup>. Le analisi effettuate da D. N. Fulton, A. Williams e P. Wapnish sui resti animali di circa 141 urne cartaginesi restituiscono un'ampia presenza di agnelli/capretti deceduti entro tre mesi dalla nascita<sup>333</sup>; L. E. Stager afferma, in proposito, che in Nord Africa l'agnellatura avveniva in due momenti dell'anno, autunno e primavera<sup>334</sup>.

In relazione agli agnelli primaverili e ai bambini che li accompagnano nell'urna (circa il 25% del campione), L. E. Stager e i suoi collaboratori propongono l'ipotesi dell'esistenza di sacrifici primaverili (di primogeniti) collegati alle feste dei primi frutti che si tenevano in questa stagione<sup>335</sup>. Al tempo stesso,

<sup>325</sup> Ruiz – Wagner 2007.

<sup>326</sup> Ruiz 2007.

<sup>327</sup> § 3.4.2, p. 81-83.

<sup>328</sup> Docter *et al.* 2003.

<sup>329</sup> Come osservato nel § 1.2, p. 13, nota 41.

<sup>330</sup> Docter *et al.* 2003, p. 424. Per l'uso della cremazione come rito funerario per i bambini si veda il § 2.5.

<sup>331</sup> § 3.4.2, p. 78-79.

<sup>332</sup> Garnand – Green – Stager 2013; Stager 2014.

<sup>333</sup> Queste analisi, tuttora inedite, sono citate in Garnand – Green – Stager 2013, p. 222, fig. 3; Stager 2014, p. 12-14, fig. 25. Delle 141 urne esaminate, il 37% contiene soltanto animali, il 63% anche resti umani. Nelle

fasi più tarde del tofet gli agnelli di età compresa fra tre e sei mesi aumentano rispetto alle fasi precedenti, nelle quali prevalgono invece gli agnelli appena nati: § 1.3, p. 20-21, graf. 1.

<sup>334</sup> Stager 2014, p. 12-14. Questa ipotesi è in accordo con quanto proposto da B. Wilkens (§ 3.5.1, p. 87) ma in contrasto con quanto proposto da F. Fedele e G. V. Foster (§ 3.4.2, p. 78-79).

<sup>335</sup> Gli autori ricordano, in proposito, le feste « dei primi frutti » di tradizione cananeo-israelitica (Stager 2014, p. 13-14) e propongono un confronto con il *ver sacrum* dei popoli italici (Garnand – Green – Stager 2013, p. 199).

gli studiosi statunitensi accettano l'esistenza di sacrifici cruenti di bambini praticati individualmente nel resto dell'anno. Rispetto a questi ultimi vengono proposti due modelli: sacrifici votivi in relazione a momenti particolari dell'esistenza o a momenti di crisi; sacrifici di primogeniti votati al dio prima della nascita<sup>336</sup>. In quest'ultimo caso, la sostituzione con l'animale poteva intervenire a « salvare » il bambino. In contrapposizione con le ipotesi volte a negare la presenza di sacrifici umani, L. E. Stager sostiene che i riti relativi ai bambini del tofet sono troppo elaborati e costosi per avere esclusivamente finalità funerarie<sup>337</sup> e che in relazione alla religiosità della regione levantina sarebbe assurda l'idea di offrire agli dèi un bambino morto per cause naturali<sup>338</sup>.

6. Le ipotesi sviluppate dagli studiosi statunitensi tengono conto dei risultati delle analisi condotte da P. Smith ed edite con il concorso, fra gli altri, dello stesso L. E. Stager<sup>339</sup>. Queste analisi, già esaminate nel § 1.3, si diversificano da quelle dell'équipe di J. H. Schwartz (pur basandosi su un campione analogo) per quanto riguarda la percentuale di feti e di bambini deceduti fra zero e tre mesi. Se i tassi e i profili dell'età di morte rilevati da J. H. Schwartz e dai suoi collaboratori sono simili a quelli riscontrati generalmente nelle società antiche e pertanto secondo questi autori costituirebbero un elemento a favore della mortalità per cause naturali<sup>340</sup>, i tassi e i profili rilevati da P. Smith

e G. Avishai sono diversi da quelli « naturali » e indicherebbero secondo questi ultimi una selezione deliberata dei bambini deposti nei tofet, di conseguenza delle uccisioni ritualizzate<sup>341</sup>.

7. Negli ultimi dieci anni P. Xella, che negli anni '90 del secolo scorso aveva assunto una posizione possibilista nei confronti delle tesi « revisioniste »<sup>342</sup>, si è occupato in diverse occasioni di tofet assumendo una posizione favorevole al sacrificio cruento dei bambini come sacrificio votivo praticato volontariamente in un ambito prettamente « privato » e familiare e in risposta a determinate situazioni di crisi. Nel 2006, in un saggio sulla religione fenicia e punica edito in un volume dedicato alle prospettive future degli studi fenici, lo studioso presenta una critica sia alle tesi favorevoli al sacrificio di bambini come modalità di controllo demografico sia alle tesi « riduzioniste » volte a negare in tutto o in parte l'esistenza di sacrifici umani<sup>343</sup>; in particolare, nei confronti di queste ultime l'autore critica il mancato uso della documentazione epigrafica dei tofet e l'impiego *ad usum delphini* delle fonti letterarie.

Nel 2008, P. Xella presenta un importante contributo sul tema a un convegno in onore di Maria Giulia Amadasi Guzzo tenutosi a Roma<sup>344</sup>. Il saggio, pubblicato nel 2010, propone una critica organica e strutturata alle ipotesi contrarie (in tutto o in parte) all'esistenza nel tofet di sacrifici umani di tipo cruento. Prima

<sup>336</sup> Gli autori (Garnand – Green – Stager 2013, p. 202-203) riprendono a questo proposito il confronto con alcuni passi biblici (1 Sam 1; Gdc 13) già istituito da J. G. Février: § 3.3, p. 64.

<sup>337</sup> Una critica dello stesso tipo potrebbe essere sollevata in relazione alla tesi dell'infanticidio ritualizzato sostenuta in passato, fra gli altri, dallo stesso Stager (si veda il § 3.4.2). In ogni caso, come osserva B. D'Agostino in un saggio fondamentale sul rapporto tra società dei vivi e società dei morti, « non è possibile dunque estendere al mondo dei morti il concetto di disparità di ricchezza, assumendolo come referente per lo studio sociologico di una necropoli, prima di aver verificato che esso è effettivamente una componente del sistema di rappresentazioni che struttura il mondo dei morti: in ogni caso dunque il rapporto con il reale è metaforico »: D'Agostino 1985, p. 52.

<sup>338</sup> Stager 2014, p. 10. L'affermazione, perentoria, non è tuttavia corroborata da dati precisi.

<sup>339</sup> Smith *et al.* 2011; Smith *et al.* 2013.

<sup>340</sup> Cf. § 3.5.1, p. 86. La divergenza fra i dati forniti dalle due équipes e il fatto che in entrambi i casi la presenza di feti e la distribuzione dell'età di morte sono « servite » a sostenere delle tesi opposte invitano alla prudenza nell'uso di questi dati in attesa di studi ulteriori e, si spera, convergenti.

<sup>341</sup> Smith *et al.* 2011, p. 860 e 868-871; Smith *et al.* 2013, p. 1196-1197.

<sup>342</sup> Per una riflessione relativa al « revisionism » vedi Garnand 2003, p. 13-14. Per le posizioni assunte da P. Xella nel corso degli anni '90 cf. § 3.4.1, p. 75-76.

<sup>343</sup> Xella 2006. Cf. anche Xella 2010b, p. 309-310.

<sup>344</sup> Xella 2010a.

di procedere all'analisi di questi elementi di critica è necessaria una precisazione: già nel titolo del contributo, poi nelle argomentazioni sviluppate al suo interno, P. Xella si pone in contrasto con l'ipotesi dell'interpretazione del tofet come necropoli infantile ma, come si è visto finora, nella stragrande maggioranza dei casi sono gli stessi sostenitori delle ipotesi contrarie all'esistenza di sacrifici umani nel tofet a precisare che quest'ultimo non può essere considerato *sic et simpliciter* come una necropoli. Di seguito i punti fondamentali delle critiche proposte dallo studioso italiano.

In primo luogo, nello studio dei tofet è necessaria una valutazione comparativa dei vari blocchi documentari disponibili (fonti dirette e indirette) senza escluderne aprioristicamente e arbitrariamente alcuni come talora viene fatto, ad esempio, in relazione alle fonti bibliche e a quelle greco-latine. La distinzione, nello studio dei tofet (e delle fonti antiche relative al sacrificio di bambini), fra uccisioni rituali e sacrifici umani (nell'accezione proposta da A. Brelich<sup>345</sup>) «si rivela superflua, giacché esiste sempre un destinatario divino, fatto che garantisce di trovarci – anche in casi presentati come eccezionali – all'interno di un culto stabile, dalle cadenze e circostanze evidentemente differenziate»<sup>346</sup>. Cade, pertanto, la supposta differenza fra le uccisioni rituali di bambini alle quali farebbero riferimento gli autori di lingua greca e latina e il sacrificio umano che sarebbe attestato nel tofet.

In secondo luogo, secondo P. Xella le fonti classiche sui sacrifici umani in ambito fenicio-punico sono un materiale da selezionare e decodificare. Esse forniscono, comunque,

«una principale e prevalente motivazione dei riti: quando si vuole ottenere qualcosa di importante, sia a livello di società nel suo insieme, di famiglia e di individuo»<sup>347</sup>. Si tratterebbe, pertanto, di una dimensione equiparabile all'orizzonte votivo delle iscrizioni del tofet. Lo studioso italiano afferma che non sono noti in ambito storico ed etnoantropologico paralleli sull'enfaticizzazione costosa e complessa della morte di bambini così piccoli come invece accadrebbe nel tofet secondo le ipotesi dei «riduzionisti»<sup>348</sup>.

In terzo luogo, le iscrizioni dei tofet «sono votive e non funerarie, con formulari di offerta analoghi a quelli utilizzati negli altri testi sacrificali»<sup>349</sup>.

Inoltre, le stime del numero di deposizioni per anno nei diversi tofet forniscono delle cifre modeste che non si avvicinano minimamente al numero di bambini teoricamente morti per cause naturali<sup>350</sup>. Le stesse cifre farebbero cadere ogni ipotesi tesa a collegare il fenomeno a motivi di controllo demografico.

Infine, lo studioso afferma che la rarità di sepolture di bambini è un problema tipico in archeologia e si riscontra sia nei siti provvisti di tofet sia in quelli sprovvisti di tali santuari<sup>351</sup>. Quest'ultima non è, pertanto, un'argomentazione utilizzabile nell'interpretazione dei bambini.

P. Xella espone nuovamente le proprie tesi in un contributo presentato nel 2011 ed edito nel 2012 in lingua italiana e nel 2013 (con poche varianti) in lingua inglese all'interno del volume collettaneo curato dallo stesso autore del quale si è già detto<sup>352</sup>: i bambini del tofet

<sup>345</sup> § 2.4, p. 44-45. Cf. § 3.4.1, p. 68-71, nota 100, 110 e 121; § 3.4.2, p. 82, nota 223.

<sup>346</sup> Xella 2010a, p. 263.

<sup>347</sup> Xella 2010a, p. 263. Per l'analisi di queste fonti si veda il § 2.3.

<sup>348</sup> Si potrebbe tuttavia rovesciare la prospettiva e proporre un elemento di critica analogo ai fautori del sacrificio cruento dei bambini del tofet: sono noti altri santuari nei quali viene praticato in queste forme il sacrificio cruento dei propri figli con finalità votive? Sono noti santuari nei quali i resti dei sacrifici umani sono appositamente conservati come nei tofet? In ogni caso, si tratta di *argumenta ex silentio* che certo non consentiranno di

risolvere la questione. Cf. la nota 337.

<sup>349</sup> Xella 2010a, p. 262-263.

<sup>350</sup> Per queste stime si veda il § 1.2, p. 16. Riflessioni analoghe sono state proposte anche dai fautori delle tesi contrarie alla presenza nei tofet di uccisioni sacrificali di bambini, ad esempio da P. Bartoloni (§ 3.4.1, p. 73, nota 142).

<sup>351</sup> Si veda in proposito il § 2.5 e, per una considerazione analoga a quella proposta da P. Xella (da parte di C. González Wagner e della sua équipe), il § 3.4.2, p. 82.

<sup>352</sup> Xella 2012; Xella 2013 (volume finito di stampare a febbraio 2014). Cf. introduzione, p. 3, nota 13.

sarebbero l'esito di sacrifici cruenti offerti per lo scioglimento di voti pronunciati in particolari momenti di crisi individuale, familiare e sociale (salute, discendenza, protezione in un viaggio o in guerra, difesa dal nemico, cessazione di carestia, etc.). L'autore propone diverse argomentazioni a sostegno della sua tesi.

Secondo P. Xella, il quadro delle fonti veterotestamentarie relative al « passaggio per il fuoco » e a Molek (che indicherebbe il rito MLK) è chiarissimo e non lascia dubbi sul riferimento a un luogo situato a Gerusalemme che ospitava sacrifici con uccisione rituale dei propri figli (e non solo dei primogeniti) praticati dagli Israeliti (che « imitavano » i Cananei, dunque i Fenici) in onore di Baal<sup>353</sup>.

Le narrazioni degli autori di lingua greca e latina relative ai sacrifici fenicio-cartaginesi di bambini, esaminate nello specifico dallo studioso in un contributo edito nel 2009<sup>354</sup>, offrono un quadro vario e composito dotato tuttavia di « una notevole compattezza e coerenza »<sup>355</sup>: sacrifici cruenti riguardanti i propri figli (bambini, anche molto piccoli o raramente giovani in senso più generico) e dedicati a Crono-Saturno (cioè, evidentemente, a Baal Hammon). Questi riti sono compiuti sia a livello familiare/individuale che a livello comunitario in risposta a determinate situazioni di crisi e in un ambito votivo; essi, tuttavia, dovevano essere celebrati anche in momenti di maggiore tranquillità per evitare l'insorgere di situazioni problematiche.

<sup>353</sup> In realtà il quadro, esaminato nel § 2.2, non è così chiaro come sostenuto da P. Xella. In particolare, restano dibattuti l'interpretazione di Molek/mlk e del « passaggio per il fuoco ».

<sup>354</sup> Xella 2009.

<sup>355</sup> Xella 2009, p. 89. L'autore afferma, in proposito che: « le catene di ripetizioni se possono, da un lato, costituire motivo di preoccupazione e scetticismo per la tendenza alla stereotipicità, dall'altro però testimoniano la popolarità, il successo, la diffusione di un dato che non deve essere tacciato a priori di inautenticità e messo quindi sbrigativamente da parte ». Anche per le fonti classiche (§ 2.3), come per quelle bibliche, il dibattito resta aperto (si rimanda in proposito alle considerazioni opposte da parte dei fautori del « ridimensionamento » esaminate nei §§ 3.4.1 e 3.5.1).

<sup>356</sup> Xella 2009, p. 91.

<sup>357</sup> Cf. per una posizione diversa: § 3.5.1, p. 85, nota

In relazione alla modalità di esecuzione del rito « le fonti parlano essenzialmente di due procedure, l'uccisione per sgozzamento e la combustione della vittima, che naturalmente non sono vicendevolmente esclusive »<sup>356</sup>.

Il fatto che le stele, al contrario delle urne, possono essere riutilizzate o rimosse dimostrerebbe che esse non sono gli oggetti qualificanti dell'offerta; questi monumenti sono piuttosto, secondo lo studioso italiano, la testimonianza del voto<sup>357</sup>. I tofet « si trovano solo presso alcuni centri: se si fosse trattato di un'ideologia funeraria condivisa, dovremmo trovarli, teoricamente, presso ogni centro urbano »<sup>358</sup>.

Il rito, quando menzionato, è chiamato MLK, vocabolo analogo a quello utilizzato nell'Antico Testamento per i sacrifici nel tofet di Gerusalemme e indicante « ciò che è mandato/inviato/fatto andare »<sup>359</sup>. B'L e 'DM, come 'MR, devono indicare secondo P. Xella l'oggetto del MLK, dunque il sacrificio di una persona (B'L/'DM, che difatti sono interscambiabili) o di un agnello ('MR). Lo studioso nota che le dediche dei tofet indicano invariabilmente una circostanza felice e in effetti alcune iscrizioni neopuniche e latine utilizzano la formula del « giorno favorevole e benedetto »<sup>360</sup>: questa felicità deriva dal fatto che la richiesta votiva è stata soddisfatta e difficilmente può essere collegata con la morte, deliberata o meno, di un figlio<sup>361</sup>.

Secondo P. Xella il bambino poteva essere votato al dio prima del suo concepimento<sup>362</sup>:

257 (P. Bernardini).

<sup>358</sup> Xella 2012, p. 9. In realtà una questione analoga si porrebbe anche adottando l'interpretazione sacrificale.

<sup>359</sup> Per l'interpretazione di MLK e delle espressioni associate si veda § 1.5, p. 30-33; per la presunta analogia fra MLK e Molek: § 2.2, p. 39-40.

<sup>360</sup> Cf. § 3.4.1, p. 71.

<sup>361</sup> In realtà diversi autori hanno collegato questa formula alla cerimonia di iniziazione (M. Leglay e S. Ribichini) o al giorno dell'erezione della stele (H. Bénichou-Safar) e non all'uccisione ritualizzata: si veda la nota precedente. È interessante constatare l'uso di questa formula in due iscrizioni provenienti da Ksar Lemsa che sembrano avere una funzione funeraria (Jongeling 2008, p. 162-163, Ksar Lemsa N1-2. Cf. Ghaki 1990; D'Andrea 2014a, p. 234, nota 612).

<sup>362</sup> Come ipotizzato in relazione al culto di Saturno da M. Leglay e J. G. Février: § 3.3, p. 64-66.

anche se moriva prematuramente o prima dell'uccisione rituale era «comunque e irrimediabilmente votato all'immolazione»<sup>363</sup>. Ciò spiegherebbe la presenza nelle urne di bambini immaturi, mentre gli animali accompagnano o sostituiscono i bambini come vittime sacrificali.

P. Xella è tornato ulteriormente sul tema in un articolo pubblicato insieme a J. C. Quinn, V. Melchiorri e P. van Dommelen nel 2013<sup>364</sup>. Nel contributo, che propone una sintesi dei dati forniti dalle diverse fonti documentarie e dei motivi che portano a ipotizzare la presenza nei tofet di sacrifici umani cruenti, viene proposta una critica alle posizioni sostenute da J. H. Schwartz e dalla sua équipe<sup>365</sup> in merito, soprattutto, alla necessità di un approccio interdisciplinare che consideri la documentazione nel suo complesso. Da un punto di vista interpretativo non vengono introdotte novità sostanziali rispetto alle argomentazioni addotte dallo studioso italiano nei suoi studi anteriori.

8. Nello stesso volume del 2006 in cui P. Xella era intervenuto sulla questione del tofet criticando le tesi «riduzioniste», M. G. Lancellotti esprime una posizione simile<sup>366</sup>. Secondo la studiosa i fautori del «ridimensionamento» sottostimano il valore delle informazioni relative ai sacrifici fenicio-cartaginesi di bambini riportate dagli autori di lingua greca e latina le quali, invece, forniscono un modello-base che si ripete spesso pur con variazioni talora significative; si tratta, fondamentalmente, di sacrifici cruenti praticati in casi eccezionali e in rapporto a situazioni di crisi<sup>367</sup>. In considerazione del numero medio di deposizioni per anno<sup>368</sup>, i riti compiuti nei tofet potrebbero essere interpretati analogamente. In relazione alla presenza di feti, ritenuta dai «riduzionisti» una prova importante contro

l'ipotesi sacrificale, la studiosa sottolinea che anche bambini prematuri potevano comunque essere nati vivi e, pertanto, essere oggetto di un'uccisione ritualizzata.

9. Un'altra studiosa italiana, V. Melchiorri, sposa in parte le proposte interpretative di P. Xella pur assumendo una «strategia di attesa»<sup>369</sup>. Nella sua tesi di dottorato, difesa nel 2010 e dedicata allo studio di alcuni contesti scavati nel tofet di Sulcis a cavallo tra la fine del XX secolo e l'inizio del nuovo millennio, l'autrice propone un'analisi generale e sintetica della documentazione archeologica degli altri tofet, delle fonti letterarie e delle questioni interpretative legate ai bambini deposti nelle urne<sup>370</sup>. Le informazioni fornite dalle fonti veterotestamentarie e da quelle di lingua greca e latina vengono correlate direttamente al fenomeno-archeologico del tofet: il rito MLK avrebbe una valenza e un significato analoghi al mlk/Molek biblico (considerato anch'esso un rito sacrificale); le divinità destinatarie, l'oggetto del sacrificio (cioè i bambini) e la dimensione votiva del rito di cui parlano gli autori di lingua greca e latina in relazione ai sacrifici fenicio-cartaginesi di bambini troverebbero corrispondenza nella realtà archeologica restituita dai tofet. Questi santuari rappresentano, secondo la Melchiorri, la sede e la soluzione per alleviare ritualmente l'ansietà prodotta dalle crisi sociali e individuali, soprattutto in relazione ai temi della fertilità e della discendenza; i riti in essi praticati testimonierebbero, al di là delle interpretazioni proposte, la volontà di dare straordinaria visibilità all'evento del trapasso dei bambini. La studiosa offre alcuni elementi di critica alle tesi volte a negare (in tutto o in parte) la presenza di sacrifici umani cruenti<sup>371</sup>.

Intanto il numero dei bambini morti per

<sup>363</sup> Xella 2012, p. 12.

<sup>364</sup> Xella *et al.* 2013.

<sup>365</sup> § 3.5.1, p. 86.

<sup>366</sup> Lancellotti 2006.

<sup>367</sup> Come C. González Wagner (§ 3.4.2, p. 82) e P. Xella (si veda la nota 95 di questo paragrafo), M. G. Lancellotti (2006, p. 69) sostiene che non può essere instaurata una distinzione rigida fra uccisioni rituali e sacrifici umani

secondo l'accezione proposta da A. Brelich.

<sup>368</sup> Si veda, da ultima, la nota 350 di questo paragrafo.

<sup>369</sup> Melchiorri 2010, p. 357.

<sup>370</sup> Melchiorri 2010. Nello stesso anno l'autrice pubblica un articolo che costituisce una sintesi della sua tesi di dottorato: Melchiorri 2009.

<sup>371</sup> Queste argomentazioni corrispondono in larga parte a quelle proposte da P. Xella e trattate in precedenza.

cause naturali non può minimamente corrispondere, secondo la Melchiorri, a quelli deposti nei tofet. All'interno di questi santuari c'era dunque un'azione fortemente selettiva operata in base a criteri storico-religiosi da approfondire.

Inoltre, la scarsa presenza di sepolture infantili all'interno delle necropoli è un fenomeno tipico in contesti cronologicamente e geograficamente diversi e ciò è dovuto sia a questioni strettamente archeologiche che all'adozione di strategie funerarie specifiche per i bambini.

Infine, le iscrizioni dei tofet hanno carattere votivo e non funerario. Bisogna chiedersi perché si ringraziassero gli dèi dell'eventuale morte prematura dei propri figli e, ancora, perché questa pratica sia stata attuata solo in pochi siti del Mediterraneo<sup>372</sup>.

La tesi volta a ipotizzare l'esistenza nei tofet di infanticidi ritualizzati viene criticata aspramente dalla Melchiorri, la quale sottolinea che in genere l'infanticidio non è enfatizzato o ritualizzato ma si risolve «in un gesto semplice, talvolta neppure degno di attenzione» considerando che il valore sociale attribuito ai neonati è praticamente nullo<sup>373</sup>.

La studiosa ritorna sul tema in un contributo presentato nel 2012 e pubblicato nel 2014 nel quale esprime in maniera più diretta l'idea che i bambini del tofet fossero considerati i latori della richiesta inviata alla divinità e costituissero essi stessi un'offerta<sup>374</sup>. Il punto, secondo V. Melchiorri, non è se il tofet sia da considerare una necropoli oppure un santua-

rio (perché «tecnicamente» è anche una necropoli), ma se la ritualizzazione funeraria sia conseguente a un decesso naturale o indotto.

10. All'interno del lavoro curato nel 2013 da P. Xella trovano posto anche altri contributi nei quali, pur non affrontando il tema in maniera diretta, si prospetta la presenza nei tofet di sacrifici cruenti di bambini<sup>375</sup>. P. G. Mosca, che già nella sua tesi di dottorato aveva accettato l'effettiva presenza di questi sacrifici e il collegamento diretto del fenomeno-tofet con le informazioni fornite in alcuni passi biblici e dagli autori di lingua greca e latina, propone alcune considerazioni<sup>376</sup>: i bambini entravano vivi nel tofet e poi erano sacrificati come uccisioni rituali autonome e volontarie praticate per ottenere un beneficio; la cremazione è concepita come atto di divinizzazione oltre che di offerta; l'uso del termine sacrificio va precisato per evitare incomprensioni<sup>377</sup> ma, comunque, i riti dei tofet non sono equiparabili ai sacrifici convenzionali<sup>378</sup>.

F. Stavrakopoulou si occupa fondamentalmente della documentazione della Bibbia ebraica relativa al «passaggio per il fuoco», considerato un rito di sacrificio con uccisione rituale, e a Molek/mlk, inteso come un riferimento sia all'atto sacrificale che alla divinità alla quale quest'atto era dedicato<sup>379</sup>. La studiosa accetta l'esistenza di un collegamento fra i passi biblici e la documentazione archeologica dei tofet sulla base della coincidenza fra MLK e mlk/Molek e della presenza in entrambi i casi di un «passaggio per il fuoco» interpretato come un atto sacrificale reale.

<sup>372</sup> In realtà tale questione resta problematica anche adottando un'interpretazione sacrificale. Per la grazia ricevuta commemorata dalle iscrizioni, i sostenitori delle tesi volte a negare (in tutto o in parte) i sacrifici umani cruenti hanno proposto in realtà soluzioni diverse: cf. § 3.4.1, p. 72 (M. Gras, P. Rouillard e J. Teixidor; la grazia ricevuta sarebbe la nascita di un figlio dopo averne perso un altro per cause naturali) e p. 74-75 (G. del Olmo Lete; la grazia ricevuta sarebbe consistita semplicemente nell'adempimento del voto).

<sup>373</sup> Melchiorri 2010, p. 351. Cf. § 3.4.2, p. 82, nota 219; § 3.5.2, p. 94, nota 337.

<sup>374</sup> Melchiorri 2014.

<sup>375</sup> Oltre a Amadasi Guzzo – Zamora 2013, Garnand – Green – Stager 2013 e Xella 2013, già trattati in precedenza, si vedano Mosca 2013; Quinn 2013, p. 28-29, nota 42. Quest'ultima accetta (senza entrare nel merito) la presenza nei tofet di sacrifici umani (si veda anche Quinn 2010).

<sup>376</sup> Mosca 2013. Cf. Mosca 1975 (trattato nel § 3.3, p. 66).

<sup>377</sup> Si veda in proposito: § 2.4, p. 43-33.

<sup>378</sup> Posizione analoga a quella espressa da G. del Olmo Lete: § 3.4.1, p. 75.

<sup>379</sup> Stavrakopoulou 2013. Cf. § 2.2.

## CAPITOLO 4

### LO STATUS QUAESTIONIS : DATI ACQUISITI, QUESTIONI DUBBIE ED ELEMENTI DI CRITICA INTERPRETATIVA

Lo scopo di questo capitolo è fornire un quadro generale dei dati che è possibile ritenere oramai acquisiti in merito al tofet e all'interpretazione dei bambini deposti in questi santuari, delle questioni che allo stato attuale restano aperte e degli elementi di critica che è possibile sollevare in relazione ai diversi modelli interpretativi e in particolare alle due tesi più « radicali » : da una parte quella del sacrificio (con uccisione rituale dei bambini) sistematico/regolare/obbligatorio, dall'altra quella del tofet *sic et simpliciter* come necropoli infantile (senza spiegare cioè il rapporto fra i bambini deposti in queste aree, le stele e i formulari presenti nelle iscrizioni)<sup>1</sup>.

Pur dovendo considerare una serie di fenomeni (la limitata estensione delle ricerche archeologiche, la mancata pubblicazione dei rapporti di scavo, i processi post-deposizionali, etc.) che inficiano l'attendibilità delle statistiche relative al numero di deposizioni all'interno dei singoli santuari<sup>2</sup>, sembra possibile fissare un punto fermo : i bambini deposti nei tofet non rappresentano la « totalità » dei bambini morti entro una certa età (infatti bambini della stessa età possono essere deposti anche nelle « classiche »/« altre » necropoli<sup>3</sup>) né tutti i bambini « di un certo tipo » (come i primogeniti) offerti obbligatoriamente e sistematicamente alla divinità. Posto, dunque, che i bambini dei tofet sono il frutto di una selezione, i criteri che sovrintendono a quest'ultima possono essere correlati al tipo di bambini deposti op-

pure all'accessibilità al tofet soltanto di alcuni gruppi/tipologie di individui.

La contrapposizione fra sostenitori e detrattori della tesi del sacrificio con uccisione rituale si è sviluppata fundamentalmente attorno al modo di valutare e interpretare i dati forniti da alcuni passi biblici e dagli autori di lingua greca e latina. In realtà, come si è visto nel corso di questo lavoro, non è possibile considerare in maniera monolitica e paritetica i diversi blocchi documentari attribuiti o attribuibili al dossier in esame e in assenza di un collegamento evidente tra il fenomeno del tofet e le fonti antiche, soprattutto quelle bibliche, è necessario concentrare l'analisi sulla documentazione diretta, cioè quella archeologica, epigrafica e iconografica restituita dagli stessi santuari. Nell'esame di questa documentazione, come degli sviluppi tardi del fenomeno-tofet (fino a includere i santuari di Saturno) e degli eventuali antecedenti, è fondamentale considerare la dimensione cronologica e geografica in modo da evitare una visione schiacciata di un fenomeno che si sviluppa nell'arco di circa un millennio. Nella continuità e nel cambiamento di una tradizione è possibile rintracciare elementi originari e apporti tardivi ma bisogna evitare il rischio di applicare una visione eccessivamente « livellata » a un fenomeno che appare invece sfaccettato e complesso.

Un pericolo ancora maggiore è costituito dal comparativismo eccessivo che talora si ravvisa nelle tesi sviluppate da alcuni studiosi

<sup>1</sup> Le riflessioni sviluppate in questo paragrafo riprendono e approfondiscono in parte le considerazioni proposte da chi scrive in alcuni lavori precedenti e, soprattutto, in D'Andrea 2014a, p. 322-330.

<sup>2</sup> § 1.2, p. 16. Cf. § 3.4.1, p. 73, nota 142 (P. Bartoloni);

§ 3.5.2, p. 95, nota 350 (P. Xella); p. 97, nota 368 (M. G. Lancellotti).

<sup>3</sup> § 2.5, p. 50-51. Cf. ad esempio § 3.4.2, p. 82 (C. González Wagner) e 84 (C. Grottanelli); § 3.5.1, p. 86 (P. Bartoloni).

in relazione, soprattutto, all'uso dell'Antico Testamento<sup>4</sup>; basti pensare all'ipotesi del sacrificio dei primogeniti mutuata direttamente dai passi biblici pur in assenza di un collegamento diretto con le narrazioni relative a Molek e al « passaggio per il fuoco » (che a loro volta non sono collegabili con sicurezza al fenomeno archeologico del tofet). Al tempo stesso, la pretesa di « smascherare » le motivazioni ideologiche e socio-culturali che soggiacciono ai riti del tofet<sup>5</sup> appare una sovrainterpretazione considerando che già il significato e la funzione primaria dei bambini deposti in questi santuari restano discussi e ipotetici.

La necessità di dare il giusto peso alle diverse fonti documentarie e di vagliarle in maniera critica deriva da una riflessione metodologica che è direttamente collegata alla « qualità » delle informazioni fornite da queste fonti e al loro effettivo legame con il fenomeno in esame. Quella di non utilizzare integralmente i dati forniti dalle fonti antiche in merito all'interpretazione dei bambini deposti nei tofet non è pertanto una scelta « di comodo » dettata dalla volontà di eliminare dal dossier la documentazione più direttamente ed esplicitamente connessa con il sacrificio cruento, ma si configura come la maniera metodologicamente più appropriata di procedere per affrontare la questione. Allo stato attuale, in effetti, la documentazione veterotestamentaria non può essere collegata con certezza al tofet in considerazione, soprattutto, dell'assenza

di una « connessione fenicia » (da un punto di vista soprattutto archeologico), mentre al contrario non appare giustificato espungere totalmente dal dossier le informazioni fornite dagli autori di lingua greca e latina e, soprattutto, da Tertulliano<sup>6</sup>.

#### 4.1. *La documentazione archeologica e il contenuto delle urne*

La cronologia e la geografia dei tofet forniscono diversi elementi di riflessione<sup>7</sup>. Se i santuari più antichi (Cartagine, Mozia, Sulcis e, solo ipoteticamente, Bitia, Sousse, Rabat e Tharros; quest'ultimo appare legato a Cartagine già nelle prime fasi<sup>8</sup>) sembrano strutturarsi in maniera parzialmente indipendente fra loro, come se il modello di riferimento costituisse un portato dei nuovi arrivati<sup>9</sup>, a partire dal VI-V sec. a.C. Cartagine assume apparentemente un ruolo-guida nello sviluppo e nella diffusione del tofet (e delle classi di materiali tipiche di questo santuario) in Sardegna e Sicilia prima<sup>10</sup> e in Nord Africa poi (a partire dal III sec. a.C.)<sup>11</sup>. L'assenza, nella Penisola iberica e nella regione fenicio-levantina, del tofet nelle forme che conosciamo nel Mediterraneo centro-occidentale è importante in sede interpretativa<sup>12</sup>, non tanto in relazione al tema in esame ma a quello della colonizzazione, dell'identità culturale e religiosa fenicia e dello stesso concetto di Fenici<sup>13</sup>.

<sup>4</sup> È il caso, ad esempio, di alcune delle ipotesi interpretative proposte da H. Bénichou-Safar : § 3.5.1, p. 88-91.

<sup>5</sup> Si pensi in proposito alle ipotesi interpretative proposte da C. González Wagner (§ 3.4.1, p. 81-83) e da L. E. Stager (§ 3.4.1, p. 77-78).

<sup>6</sup> Si rimanda, in proposito, ai §§ 2.2-3.3 e all'appendice II.

<sup>7</sup> Cf. il § 1.1.

<sup>8</sup> D'Andrea – Giardino 2013.

<sup>9</sup> D'Andrea – Giardino 2011. Ciò testimonierebbe l'esistenza di una « connessione fenicia », anche se i riti e gli stessi santuari potevano essere parzialmente diversi dalla configurazione che essi assumono nel Mediterraneo centro-occidentale. Cf. § 2.2, p. 40, nota 55 e, per una posizione diversa, § 3.4.2, p. 80 (M. E. Aubet).

<sup>10</sup> D'Andrea – Giardino 2013.

<sup>11</sup> D'Andrea 2014a, p. 291-207; D'Andrea 2015; D'Andrea 2017b.

<sup>12</sup> Il dato appare acquisito per la Penisola iberica in

considerazione dell'assenza di stele votive « tipo-tofet ». Nella regione fenicio-levantina esistono alcuni elementi interessanti ma non determinanti in proposito (D'Andrea – Giardino 2011; D'Andrea – Giardino 2013; cf. § 2.2, p. 40). L'assenza/rarità di bambini nelle necropoli fenicie dell'età del Ferro e i contesti messi in luce a Amatunte (§ 2.5, p. 50) sono ulteriori elementi da tenere in considerazione. Le scoperte di Amatunte potrebbero effettivamente rappresentare un passaggio fondamentale nell'elaborazione del tofet secondo le forme che esso assume nel Mediterraneo centro-occidentale, i dati in nostro possesso restano tuttavia troppo scarsi e ambigui per sostenere questa ipotesi.

<sup>13</sup> Si vedano a questo proposito Bonnet 2011; Quinn 2011; D'Andrea – Giardino 2011; Quinn 2013; Campus 2013a; Campus 2013b; D'Andrea – Giardino 2013; Pappa 2013, p. 161-163; Bernardini 2013; Garbati 2013; Bonnet 2016.

La collocazione dei diversi santuari, soprattutto in fase fenicia e punica (VIII-II sec. a.C.) ma anche in età tardo-punica e romana (II sec. a.C.-II sec. d.C.)<sup>14</sup>, la quantità di depositi e materiali votivi<sup>15</sup> e le dediche di individui provenienti da località diverse<sup>16</sup> o con nomi «stranieri»<sup>17</sup> fanno ritenere che i tofet (o almeno alcuni di essi) non fossero frequentati soltanto dalla comunità cittadina in senso stretto. Secondo chi scrive è ipotizzabile, ma non dimostrabile, che tale frequentazione assumesse l'aspetto di un «viaggio sacro»<sup>18</sup>, il quale poteva avvenire in momenti precisi dell'anno<sup>19</sup> e/o essere direttamente correlato con il pronunciamento e lo scioglimento del voto; in antico, in effetti, l'ex voto era in genere strettamente collegato al «pellegrinaggio» al santuario<sup>20</sup>. Una dedica proveniente dal tofet di *Thinissut* che commemora l'«entrata» di Baal e Tinnit nel santuario in un dato giorno dell'anno potrebbe fare riferimento a una processione sacra (tav. XXXIII)<sup>21</sup>.

Un'altra considerazione può essere rapportata al tema del viaggio sacro: a parte uno o (forse) due casi<sup>22</sup>, nei tofet non sono attestate

più dediche votive da parte di uno stesso dedicante, sembra dunque che al santuario si andasse una sola volta nella vita. Al tempo stesso, le iscrizioni provenienti da Cartagine e Sousse permettono in alcuni casi di ricostruire dei gruppi familiari<sup>23</sup>.

I luoghi prescelti per insediare i tofet (aree «rupestri» segnate da irregolari emergenze rocciose, aree topograficamente dominanti o zone basse, sabbiose e acquitrinose), il fatto che in alcuni casi questi luoghi erano già stati frequentati in epoche più antiche e la ricerca costante di un rapporto con la roccia per la deposizione delle urne<sup>24</sup> appaiono elementi significativi; da una parte essi sembrano rimandare a un ambito ctonio, dall'altra ai rapporti con gli «antenati» e con la «tradizione»<sup>25</sup>. Il tofet sembra avere, in proposito, un ruolo importante per la (ri)definizione dell'identità comunitaria sia come richiamo alla tradizione, cioè al portato culturale fenicio, sia come strumento di «legittimazione» locale<sup>26</sup>.

L'evoluzione dei tofet in età tarda, la ricezione e la rielaborazione del modello da parte delle popolazioni locali e il rapporto con la

<sup>14</sup> Cf. § 1.1, tav. II. Si pensi al fatto che i tofet di Cartagine e Sousse sono i soli attestati in Nord Africa fino al III sec. a.C. (pur dovendo considerare il fatto che ciò deriva almeno in parte dallo stato delle ricerche) oppure che i santuari di Hr. el-Hami (Ferjaoui 2007; D'Andrea 2014a, p. 238-249) e *Thinissut* (Merlin 1910; D'Andrea 2014a, p. 121-133), tra i più frequentati nel corso dell'età romana, non appaiono collegati a un centro abitato di grandi dimensioni.

<sup>15</sup> § 1.2, tav. III-V. Si pensi in proposito alla grande quantità di depositi presenti nel tofet di Cartagine, specialmente a partire dal IV a.C.: Bénichou-Safar 2004a; D'Andrea 2014a, p. 33-69. Cf. § 3.4.2, p. 77, nota 171.

<sup>16</sup> Ruiz 2007, p. 704-711; D'Andrea 2014a, p. 66, nota 420; p. 320-321; Guarnieri 2015, p. 131-140. Nel tofet di Cartagine sono attestate dediche di individui di Carloforte ('YNŠM : CIS 5606), Erice ('RK : CIS 4910), Eraclea Minoa (RŠ MLQRT : CIS 264 e 3707; l'identificazione resta discussa), Ibiza ('YBŠM : CIS 266), Pantelleria ('YRNM : CIS 265), etc. Soltanto in un caso (CIS 4910) l'indicazione della provenienza segue direttamente il nome del dedicante, negli altri segue il patronimico senza che sia tuttavia possibile determinare con sicurezza di chi, fra il dedicante e il padre, fosse indicata la località di provenienza.

<sup>17</sup> Questi nomi sono esaminati in Guarnieri 2015, p. 141-148.

<sup>18</sup> Per le caratteristiche di questi «viaggi» nel mondo fenicio e la documentazione ad essi relativa si veda Guarnieri 2015 (l'autrice preferisce evitare l'utilizzo del termine pellegrinaggio essendo quest'ultimo direttamente collegato alla tradizione cristiana).

<sup>19</sup> Come suggerirebbe la stagionalità verificata in alcuni casi per gli agnelli deposti nelle urne dei santuari di Cartagine (§ 3.5.2, p. 93-94), Sulcis (§ 3.5.1, p. 87) e Tharros (§ 3.4.2, p. 78-79).

<sup>20</sup> Campus 2002, p. 341.

<sup>21</sup> Jongeling 2008, p. 65-66, Bir Bou Reckba N1 = KAI 137. Cf. Merlin 1910, p. 22; D'Andrea 2014a, p. 124-125; Guarnieri 2015, p. 187; Lipiński 2015, p. 288-293.

<sup>22</sup> Guarnieri 2004, p. 115-116.

<sup>23</sup> In alcuni casi sono attestate dediche da parte dei componenti di una stessa famiglia appartenenti però a generazioni diverse: Cintas 1947, p. 46-48 (Sousse).

<sup>24</sup> § 1.1, p. 9, tab. 2; § 1.2, p. 13. Per quanto riguarda la fondazione di alcuni tofet sui resti di strutture più antiche risulta molto interessante lo studio di M. B. Cosmopoulos (2016) sull'istallazione di alcuni santuari greci sopra delle strutture micenee che avrebbero funzionato come «lieux de mémoire».

<sup>25</sup> § 3.3, p. 63. Cf. § 5.4, p. 129.

<sup>26</sup> Bonnet 2011; Quinn 2011; Campus 2013a; Bonnet 2016; Orsingher cds.

conquista romana e con i santuari di Saturno offrono importanti elementi di riflessione. Si è visto che la differenza fondamentale fra i tofet più antichi e i tofet di età tardo-punica e romana è che in questi ultimi sembrano esserci in genere soltanto resti animali, senza che ciò sia collegato direttamente ed esclusivamente alla conquista romana<sup>27</sup>. Come già detto, il dato deve essere accolto con precauzione considerando l'assenza per la maggior parte dei tofet di età tarda di analisi di antropologia biologica e di scavi e pubblicazioni recenti<sup>28</sup>; in effetti, le ricerche effettuate negli ultimi anni ad *Althiburos* e Hr. el-Hami hanno rivelato la presenza di bambini nei rispettivi santuari anche nel corso dell'età romana.

A Sousse i resti umani sarebbero « sostituiti » dai resti animali proprio in un momento successivo alla conquista romana<sup>29</sup>. Anche in questo caso il dato non può essere considerato certo ma aprirebbe degli scenari interessanti: i Romani hanno avuto un ruolo diretto nella fine della deposizione dei bambini nei tofet (o, piuttosto, in alcuni tofet), come si può evincere dalla narrazione di Tertulliano? E in questo caso, perché intervenire contro questo costume funerario se il tofet si configurava effettivamente come una necropoli infantile? Se lo « scandalo » del tofet (e la nascita del leitmotiv del sacrificio nelle fonti antiche) per il mondo greco e romano fosse derivato dalla diversità dei costumi funerari adottati, ciò avrebbe giustificato un intervento diretto dell'autorità romana contro questo costume<sup>30</sup>?

La differenza principale fra tofet e santuari di Saturno, pur esistendo almeno in alcuni casi una coincidenza cronologica e tipologica (come aree a cielo aperto) fra i due e pur in un ambito votivo apparentemente inalterato, è che nei secondi è totalmente abbandonata la deposizione di urne (con resti umani e/o animali). Come sostenuto in altra sede<sup>31</sup>, questo

cambiamento sembra direttamente collegato alla conquista romana e ai fenomeni da essa innescati.

In considerazione del fatto che il tofet non ospita tutti i bambini di un certo tipo come i primogeniti o tutti i bambini deceduti entro una certa fascia di età (che infatti negli stessi siti si ritrovano anche nelle necropoli contemporanee), è necessario individuare quali siano gli elementi qualificanti che permettono (o impongono) la deposizione del bambino nel tofet piuttosto che nelle « classiche »/« altre » necropoli (che in genere ospitano individui di tutte le età). Sia il tofet che le necropoli possono ospitare bambini piccoli ma il primo, a differenza delle seconde, è unico in ogni centro. Inoltre, considerando che le urne possono essere legate alle stele (pur non essendolo sistematicamente), bisogna spiegare come il loro contenuto (bambini e/o animali) sia correlato ai voti espressi dalle iscrizioni incise su questi monumenti.

Qual era il ruolo dei bambini in rapporto alla richiesta votiva? Essi ne erano l'oggetto (in relazione al loro destino *post mortem* o alla necessità di evitare che « ritornassero » per nuocere ai vivi), la causa scatenante (la loro morte è seguita da un voto per richiedere ad esempio un nuovo figlio oppure offre l'occasione per una richiesta votiva in considerazione dei loro « poteri »), il dono offerto al dio per adempiere a tale richiesta o al momento del suo pronunciamento (come individui sacrificati con uccisione rituale o sacrificati *post mortem*) oppure il tramite/veicolo utilizzato per « comunicare » al dio il proprio voto e/o sollecitarne la realizzazione?

Si tratta di « outcast », cioè di individui ancora non integrati nella società perché ancora non sottoposti a un certo rito di passaggio, oppure di individui iniziati/consacrati al dio per motivi specifici legati alle proprie

<sup>27</sup> § 1.3, p. 17-18, tab. 3. In alcuni casi, in effetti, la presenza di soli animali è attestata prima della conquista romana e sembra essere direttamente collegata con l'acquisizione del modello-tofet da parte delle popolazioni locali: D'Andrea 2017b; D'Andrea 2018.

<sup>28</sup> § 1.3, p. 18.

<sup>29</sup> § 1.3, p. 18.

<sup>30</sup> Si vedano a questo proposito le considerazioni proposte da A. Campus e da A. Ferjaoui: § 3.5.1, p. 87 e 91.

<sup>31</sup> D'Andrea 2017b.

(dis-)avventure personali e/o ai voti dei propri genitori?

Se i bambini del tofet erano sacrificati al dio come la cosa più perfetta e importante che si possa offrire<sup>32</sup>, è possibile che quest'atto nascondesse (seppur velatamente e inconsciamente) una volontà di infanticidio e di regolazione delle nascite?

Per quali motivi e sotto quale forma i bambini erano « inviati » agli dèi considerando che in genere in età antica il sacrificio si configura come un modo per alimentare la divinità<sup>33</sup>?

Il « valore aggiunto » che rende sacrificabili e graditi al dio questi individui è costituito dall'età (sia in caso di uccisione che di sacrificio *post mortem*), dalla morte prematura o dalle circostanze particolari (cause, tempi e/o modi) che l'hanno causata? Oppure la loro presenza nel tofet è collegata piuttosto alla « tipologia » degli individui che li hanno deposti nel santuario?

Perché i bambini non compaiono, se non in rarissimi casi, nella documentazione epigrafica e iconografica del tofet quando, secondo alcune tesi interpretative<sup>34</sup>, essi costituiscono il centro del rituale?

Tali questioni saranno affrontate di seguito: per una parte di esse è possibile proporre una risposta, per altre resta l'impossibilità di assumere, per ora, una posizione definitiva. Posto che questi bambini sembrano avere (o possono avere almeno in alcuni casi) una precisa funzione direttamente collegata con i voti espressi dalle stele, la questione che resta aperta è se essi fossero uccisi o meno per « assolvere » a questa funzione e se la loro presenza nel tofet avesse sistematicamente

questo scopo. È possibile, come proposto da alcuni degli studiosi che si sono occupati del tema<sup>35</sup>, che i riti del tofet fossero legati ai problemi relativi alla gravidanza, alla nascita e alla prima infanzia ma la documentazione disponibile non permette di verificare questa ipotesi e, soprattutto, di accertare l'esistenza di un legame sistematico fra la deposizione del bambino nel tofet e problemi di questo tipo.

Relativamente a tali questioni resta tuttavia necessario valutare l'evoluzione dei tofet nel corso del tempo: le stele e le iscrizioni danno l'impressione di una progressiva affermazione di una « dimensione votiva » che non è necessariamente presente nelle fasi più antiche (ma esiste comunque già nelle iscrizioni di VII-VI sec. a.C.) e che appare centrale nei santuari di età tardo-punica e romana e, poi, nei santuari di Saturno. Ciò può dipendere semplicemente dallo stato della documentazione, ma potrebbe anche suggerire un'evoluzione nel tempo degli usi e delle funzioni di questi santuari.

La concezione dei bambini (nel corso della vita e dopo la morte) è un punto fondamentale, ma in relazione alla cultura fenicia e cartaginese essa resta in larga parte indeterminata. In fenicio non sembra esistere un vocabolo specifico per indicare i bambini piccoli e questi ultimi non sono in genere nominati nelle iscrizioni funerarie<sup>36</sup> né in quelle del tofet<sup>37</sup>. Eppure, per gli adulti, « ricordare il nome » costituisce un elemento fondamentale dell'escatologia cananea e fenicia<sup>38</sup>. Se per i bambini di pochi mesi, che in effetti costituiscono la maggior parte degli individui deposti nei tofet, è possibile pensare che essi non avessero ancora subito l'imposizione del nome (o riti di passaggio equivalenti collegati ad esempio

<sup>32</sup> § 3.5.2, p. 92, nota 323 (M. G. Amadasi Guzzo).

<sup>33</sup> Cf. § 2.4, p. 43-44; § 3.4.1, p. 75 (G. del Olmo Lete).

<sup>34</sup> Esaminate nel § 3.4.1.

<sup>35</sup> Si vedano i §§ 3.4.1 e 3.5.1.

<sup>36</sup> Cf. § 1.5, p. 31, nota 179; § 3.4.1, p. 74; § 3.5.1, p. 89. Un esempio di sepoltura infantile (inumazione in contenitore ceramico) con iscrizione fenicia che « ricorda » probabilmente il nome del defunto proviene da Salamina: Dixon 2013, p. 97-98. Per l'età romana sono conosciute diverse stele funerarie (in alcuni casi consacrate a Saturno: § 2.1, p. 36) nelle quali è citato il nome

del bambino (§ 3.5.1, p. 88, nota 282). Si vedano anche gli esempi citati in Baldacci 1998, p. 131-137.

<sup>37</sup> Alcuni termini utilizzati nelle iscrizioni dei tofet potrebbero far riferimento a bambini ('ZRM, B'L, 'DM; cf. § 1.5, p. 31-33), ma il nome di tali individui non è comunque mai specificato.

<sup>38</sup> Ribichini 1987a, p. 148; Baldacci 1998, p. 81-85 e 109-113; Aubet 2013, p. 81. Se la questione riguardasse soltanto il tofet si potrebbe sostenere che i bambini non erano « ricordati » essendo essi lo strumento del sacrificio, ma il dato è comune a tofet e necropoli.

allo svezzamento), è altresì necessario ricordare che in questi santuari sono presenti anche bambini più grandi<sup>39</sup>. La presenza nel tofet di un culto funerario riservato ai bambini è suggerita da alcuni elementi (come il ritrovamento di bruciaprofumi, lucerne, *mensae* e unguentari all'interno e/o in associazione con le urne, escludendo i casi nei quali i bruciaprofumi e le lucerne erano utilizzati come copertura dell'urna)<sup>40</sup>, ma resta una delle questioni che in futuro sarà necessario chiarire per arrivare a un'interpretazione complessiva del fenomeno. L'esistenza di un culto funerario parrebbe porsi in contrasto con l'ipotesi del sacrificio cruento, sebbene ciò non possa essere detto con certezza.

La cremazione è il rito sistematicamente utilizzato nei tofet per i bambini e per gli animali (con riferimento, soprattutto, agli agnelli/capretti). Questo dato costituisce un discrimine fondamentale rispetto alle «classiche»/«altre» necropoli del mondo fenicio, nelle quali inumazione e cremazione si alternano nel tempo e nello spazio (e in determinati casi sono usate anche contemporaneamente nella stessa tomba) mentre per i bambini è utilizzato in genere il rito dell'inumazione (in contenitori ceramici)<sup>41</sup>. La cremazione si configura, pertanto, come un momento centrale e pregnante dei riti del tofet; essa consente di purificare, rigenerare, divinizzare o, più semplicemente, trasferire sotto la proprietà divina e inviare al dio animali ed esseri umani senza che sia possibile precisare quale tra questi fosse il suo valore principale all'interno del tofet<sup>42</sup>. Anche accettando l'ipotesi del sacrificio cruento, la

presenza di feti sembra testimoniare che in ogni caso la parte importante del rituale non era l'uccisione in se stessa ma il trasferimento di proprietà sancito dalla cremazione<sup>43</sup>.

Gli studi sui roghi e sulle modalità di svolgimento della combustione dei resti cinerari contenuti nelle urne forniscono diverse informazioni utili<sup>44</sup>.

– Uno stesso *ustrinum* era utilizzato più volte (per più cremazioni e/o in più occasioni), come testimonia la raccolta inavvertita e sporadica di resti relativi ad altre cremazioni (anteriori o contemporanee che fossero). Al tempo stesso, in nessun tofet sono state messe in luce con certezza aree di cremazione ad uso «comune»<sup>45</sup>.

– Le cremazioni, che avvenivano all'area aperta a una temperatura compresa in genere fra 400 e 900° C, non erano collettive ma singole (almeno nella maggior parte dei casi), come testimonia il fatto che il più delle volte i resti del bambino erano minuziosamente raccolti nell'urna; ciò si coniuga bene con l'aspetto privato e familiare dei riti suggerito dalle iscrizioni (al di là delle specifiche interpretazioni proposte), mentre contrasta apparentemente con l'ipotesi dei sacrifici «primiziali» che in genere prevedono delle cerimonie comunitarie.

– Il bambino era verosimilmente collocato sul rogo quando era già morto oppure, se era vivo, era impossibilitato a muoversi; ciò farebbe cadere le ipotesi relative all'uccisione dei bambini attraverso il fuoco e quelle, evidentemente inverosimili, relative all'esistenza di una statua del dio predisposta a «gettare» i bambini nel fuoco<sup>46</sup>.

<sup>39</sup> § 1.3, p. 20-21, tab. 3. Per la questione dell'imposizione del nome nel mondo greco-romano cf. Baills-Talbi – Blanchard 2006, p. 177 e 179; Dasen 2010, p. 23-24.

<sup>40</sup> § 1.2, p. 13 e 16. Cf. § 3.3, p. 65 (G.-Ch. e C. Picard) e, per un'ipotesi opposta, § 3.5.1, p. 88 (H. Bénichou-Safar). L'esistenza nella cultura fenicia di un culto funerario è suggerita da alcuni elementi ma resta dibattuta, mentre appare accertata la credenza in una forma di sopravvivenza del defunto dopo la morte: Ribichini 1987a; Février 1992; Ribichini – Xella 1994, p. 38-39; Baldacci 1998, p. 101-130. Si veda anche Xella 1992.

<sup>41</sup> Si veda in proposito il § 2.5.

<sup>42</sup> § 1.2, p. 13, nota 41; § 2.2, p. 41. Cf. § 3.3, p. 45 (A. Brelich); § 3.5.1, p. 115-116 (H. Bénichou-Safar); § 3.5.2, p. 98 (P. G. Mosca).

<sup>43</sup> § 2.4, p. 43-44. Cf. § 3.4.1, p. 75 (G. del Olmo Lete).

<sup>44</sup> § 3.4.1, p. 73 (H. Bénichou-Safar). Cf. Nisbet 1980; Fedele 1983 (Tharros); Di Patti – Di Salvo 2005, p. 646 (Moza); Melchiorri 2010, p. 264-265 (Sulcis); Smith *et al.* 2011, p. 864-865 (Cartagine).

<sup>45</sup> § 1.1, p. 12.

<sup>46</sup> § 2.3, p. 42. Cf. § 3.1, p. 59; § 3.4.1, p. 69 (A. Simonetti).

Come i tofet, anche i depositi che li caratterizzano subiscono dei cambiamenti nel corso del tempo<sup>47</sup>: in età fenicia (VIII-VI sec. a.C.) essi sono costituiti soprattutto da una sola urna, mentre le stele sono spesso assenti; in età punica (V-III/II sec. a.C.) sembrano essere più comuni i depositi costituiti da due o più urne (ma ciò in parte deriva dall'alta densità di urne deposte) e le stele, il cui numero cresce progressivamente, sono in taluni casi associate a questi depositi; in età tardo-punica (II-I sec. a.C.) e romana (I-II sec. d.C.) i depositi appaiono il più delle volte costituiti da una sola urna e quest'ultima appare spesso associata a una stele; in alcuni tofet di età romana e, sistematicamente, nei santuari di Saturno il deposito è apparentemente costituito soltanto dalla stele.

Il dato offre diversi spunti interessanti ma, ancora una volta, va utilizzato con estrema cautela in sede interpretativa in considerazione della mancanza di pubblicazioni analitiche, della diversa conoscenza dei singoli santuari e delle fasi ad essi relative (soprattutto per ciò che concerne le fasi più antiche) e di questioni oggettive (come lo spostamento pressoché sistematico delle stele dalla loro posizione originaria).

In ogni caso, il collegamento fra urna/e e stele esiste (almeno in alcuni casi) e va necessariamente considerato in sede interpretativa; al tempo stesso, è necessario formulare un'interpretazione verosimile degli altri tipi di depositi attestati nei tofet tentando di ricostruire la filiera e la tempistica dei diversi atti che hanno come risultato la deposizione della/e urna/e e/o l'erezione della stele: pronunciamento del voto e, eventualmente, offerte propiziatricie; esaudimento della richiesta votiva da parte del dio; offerta votiva; uccisione/morte del bambino e/o dell'animale; cremazione e riempimento della/e urna/e; deposizione della/e urna/e nel santuario; erezione del monumento lapideo in associazione o meno con una o più urne.

Questi atti diversi non sono necessariamente collegati e conseguenti fra loro.

Soprattutto a Cartagine nel corso della fase punica vi sarebbero depositi composti da più urne e talvolta associati a un'unica stele<sup>48</sup>. Non è possibile precisare se essi fossero il risultato di un unico atto deposizionale oppure di diversi atti scaglionati nel tempo né quale fosse il contenuto delle urne che li costituivano. Questo tipo di depositi pone dei problemi interpretativi in relazione all'ipotesi del sacrificio cruento, soprattutto qualora più urne contenessero bambini, in considerazione dell'aspetto privato e familiare dei voti espressi dalle iscrizioni<sup>49</sup>. In relazione alle tesi contrarie al sacrificio cruento dei bambini, invece, questi depositi potrebbero essere riferiti a famiglie allargate (o, comunque, gruppi di individui che si riconoscono e si fanno riconoscere come tali).

Nelle fasi più antiche dei tofet di età fenicia l'erezione di stele non è attestata, mentre in alcuni tofet di età tardo-punica e romana e, sistematicamente, nei santuari di Saturno i monumenti lapidei non risultano associati alla/e urna/e. Esiste un'evoluzione nel ruolo di questi reperti nel corso del tempo? La stele segnala l'offerta votiva (cioè verosimilmente la/e urna/e)? In questo caso, qual è l'offerta quando la stele non segnala alcun'urna, come accade in alcuni tofet di età romana e probabilmente già nelle fasi precedenti? La funzione dei depositi composti da una o più urne ma privi di stele è analoga? Vanno valutati, comunque, i fenomeni di spostamento/rimozione e la probabile esistenza di stele realizzate con materiali deperibili<sup>50</sup>. Si propongono di seguito alcune considerazioni generali sulle stele e sulla loro funzione all'interno del tofet.

Le stele del tofet si differenziano da quelle delle «classiche»/«altre» necropoli: le prime costituiscono il memoriale di un voto, le seconde commemorano la morte di un defunto<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> § 1.2, p. 13-17, tav. VIII.

<sup>48</sup> § 1.2, p. 13-14.

<sup>49</sup> Esistono dediche offerte da due dedicanti ma il loro numero è molto basso e spesso si tratta di individui della stessa famiglia (fratelli e figli-genitori); dediche di gruppi

di individui sono attestate soltanto in età tardo-punica e romana: § 1.5, p. 29. Cf. § 4.2, p. 110.

<sup>50</sup> Bénichou-Safar 2004a, p. 36.

<sup>51</sup> In effetti, le iscrizioni funerarie sono diverse da quelle dei tofet. Esse si limitano a ricordare il fatto che la

In linea generale, una stele è al tempo stesso un mezzo di comunicazione pubblica e la testimonianza di un'avventura individuale; nei tofet, come nelle necropoli, essa sembra utilizzata come segnacolo. Tale funzione ha anche un risvolto pratico, cioè ricordare ai «vivi» il luogo esatto della deposizione/del deposito<sup>52</sup>.

Le stele dei tofet sono degli *ex voto* «par destination», cioè, secondo la definizione proposta da J.-P. Morel, degli oggetti prodotti appositamente per essere votati<sup>53</sup>. La loro funzione fondamentale è quella di testimoniare la bontà del dio nell'esaudire la richiesta del dedicante. Ecco perché, in ogni caso, la preoccupazione del dedicante non è tanto quella di ricordare cosa egli abbia offerto al dio ma piuttosto il fatto che quest'ultimo «ha ascoltato la sua voce». Al tempo stesso, la stele può essere dedicata anche prima che la richiesta sia esaudita, come testimonianza del voto nei confronti del dio e della comunità. La visibilità si configura pertanto come un elemento necessario affinché il monumento svolga il suo ruolo.

La formula dell'*ex voto* è in genere apposta direttamente sugli oggetti donati e spesso il dono consiste nello stesso memoriale del voto<sup>54</sup>. La stele costituisce in sé, per il suo valore intrinseco (economico, religioso e sociale), un'offerta alla divinità e in effetti le iscrizioni dei tofet testimoniano che la stessa stele era concepita come un dono<sup>55</sup>. Ciò non significa, comunque, che essa costituisse l'offerta votiva per adempiere al voto. Nel tofet, la presenza del monumento lapideo può essere dettata dalla volontà di dare «pubblicità» e visibilità a un atto che altrimenti sarebbe restato anonimo e privato.

La diversità nel trattamento delle stele,

periodicamente rimosse, e delle urne, che in genere sono lasciate *in situ*, sembra indicare una differenza funzionale tra le due. Perché rimuovere solo il monumento lapideo se urna/e e stele identificano uno stesso rito, soprattutto in considerazione del «ruolo pubblico» di queste ultime? Si può ipotizzare che l'inamovibilità dell'urna derivi dal fatto che essa e il suo contenuto erano state trasferite sotto la proprietà del dio, mentre la stele non era concepita come una proprietà del dio e la sua funzione si esauriva nel momento stesso in cui si esauriva il suo ruolo pubblico. Diversi elementi, comunque, depongono a favore della sacralità del monumento lapideo<sup>56</sup>. Resta la possibilità che la rimozione delle stele fosse dettata (anche o esclusivamente) da ragioni squisitamente pratiche. L'ipotesi che l'urna non fosse spostata in considerazione del fatto che essa conteneva bambini è senza dubbio accettabile, ma va considerato il fatto che tutte le urne ricevono lo stesso trattamento, comprese quelle contenenti esclusivamente resti animali (anche se probabilmente, con il passare del tempo, non sarebbe stato più possibile distinguere le urne in relazione al loro contenuto). In ogni caso, l'inamovibilità dell'urna non depone necessariamente a favore della tesi del sacrificio con uccisione rituale ma si presta a interpretazioni divergenti.

Anche in questo caso, come più in generale per i tofet, una visione monolitica e schiacciata del quadro documentario può essere fuorviante. In effetti, appare necessario distinguere le origini, quando la/e urna/e poteva/ano essere deposta/e senza la stele (ma resta aperta la questione dell'esistenza di stele realizzate con materiali deperibili), dagli esiti tardi, quando la stele poteva essere deposta senza l'urna. Ciò

pietra/stele è stata eretta per il defunto menzionandone il nome e l'età: si vedano in proposito le iscrizioni funerarie esaminate in Jongeling 2008; Lipiński 2015, p. 200-210 e 243-246.

<sup>52</sup> Cf. de Larminat 2010 (segnacoli associati a sepolture infantili nella necropoli di Porta Nocera a Pompei; è interessante constatare, in relazione ai depositi «multipli» dei tofet, che nella necropoli di Pompei un unico segnacolo poteva essere associato a diverse sepolture infantili).

<sup>53</sup> Morel 1992. L'autore distingue gli *ex voto* «par de-

stination» dagli *ex voto* «par transformation», cioè quegli oggetti nati con un'altra destinazione d'uso e successivamente votati nel santuario.

<sup>54</sup> Campus 1997; Campus 1999; Campus 2002.

<sup>55</sup> § 1.5, p. 29.

<sup>56</sup> Basti pensare alle maledizioni contro chi avesse rubato o spostato la pietra o il dono (§ 1.5, p. 29) o alla «imbiancatura/verniciatura» (*dealbatio*) della/e pietre di Saturno testimoniata a Hr. es-Srira: Leglay 1961, p. 310-311, n° 3 (= *CIL* VIII, 23156). Cf. Bartoloni 2016.

potrebbe indicare un'evoluzione del ruolo del monumento lapideo nel corso del tempo: se così fosse, si direbbe che la funzione di segnacolo sia quella originaria, mentre almeno in fase tarda la funzione della stele appare soprattutto simbolica di una promessa, di un voto e non necessariamente segnacolo di un'offerta<sup>57</sup>.

L'offerta è in genere posteriore all'esaudimento del voto ma anche il pronunciamento può talvolta essere accompagnato da un dono<sup>58</sup>. Le stele per grazia ricevuta e quelle per chiedere la grazia, molto più rare delle prime stando alle iscrizioni, testimoniano i diversi momenti di questo « meccanismo votivo ».

Passando ai resti cinerari identificati nelle urne, un dato fondamentale è costituito dalla forte variabilità percentuale fra resti animali e resti umani che si riscontra nel tempo e nello spazio, talvolta anche all'interno di uno stesso santuario: si pensi, ad esempio, ai dati di Cartagine in rapporto a quelli di Mozia, ai dati di Hr. el-Hami in rapporto a quelli di *Sabratha* o alle differenze riscontrate tra le diverse fasi nei tofet di Mozia e di Sousse<sup>59</sup>. Questa variabilità costituisce un elemento ulteriore in merito alla necessità di evitare una visione unitaria del tofet e dei riti in esso praticati. Al tempo stesso, il dato sembra indicare l'esistenza di un'equivalenza simbolica fra il bambino e l'animale almeno quando l'urna conteneva i resti di un agnello/capretto cremato completamente (soprattutto nelle urne con solo resti animali). In effetti, in questi casi si constata un'analogia tra bambino e agnello/capretto nel trattamento del cadavere, nell'uso della cremazione, nella conservazione dei resti e nell'età della morte (o dell'uccisione rituale). Vanno valutati in proposito altri elementi.

Sembra che sia le urne con resti umani sia

quelle con resti animali potessero essere associate a una stele e potessero contenere degli oggetti<sup>60</sup>. Si tratta di un dato fondamentale che tuttavia, tenendo conto della sporadicità delle attestazioni (stando ai dati pubblicati), andrebbe ulteriormente verificato in considerazione soprattutto della possibilità che nei casi considerati le urne con resti animali avessero contenuto originariamente anche resti umani.

Secondo l'interpretazione più accettata del vocabolo MLK e delle espressioni associate, questo rito può riguardare sia un bambino che un agnello (o comunque un caprino)<sup>61</sup>.

Sebbene relativo a una necropoli nord-africana di età romana, quella di Sétif, si rivela interessante per il presunto parallelismo tra bambino e agnello il rinvenimento di una tomba destinata evidentemente a un bambino nella quale era però stato deposto un agnello<sup>62</sup>; va considerato, in proposito, che nella necropoli è attestata la presenza di un culto dedicato a Saturno.

Al di là dell'interpretazione proposta, anche nella necropoli di Amatunte vi sono urne con soli bambini (in genere più di uno), urne con soli animali e urne con resti misti umani e animali<sup>63</sup>.

L'animale è deposto nel tofet in funzione della richiesta votiva e/o in funzione dei bambini presenti nelle urne? Almeno per le urne deposte singolarmente e contenenti solo resti animali sembra possibile escludere che l'animale avesse un ruolo propedeutico e/o di accompagnamento nei confronti del bambino per il fatto stesso che quest'ultimo è assente; ciò non esclude che l'animale fosse implicato in riti « per » i bambini. L'equivalenza simbolica fra bambino e agnello/capretto<sup>64</sup> e la variabilità tipologica dei depositi attestati nei tofet (sia per quanto riguarda il numero di

<sup>57</sup> Anche in assenza dell'urna, comunque, alcuni reperti come gli unguentari possono essere associati alla stele: § 1.2, p. 15, nota 71.

<sup>58</sup> Campus 1997, p. 70.

<sup>59</sup> § 1.3, tab. 3-4. Cf. B. D'Andrea in D'Andrea – Giardino 2013, p. 8 e 14; si vedano anche le considerazioni di A. Ciasca (2002, p. 139), S. Moscati e S. Ribichini (§ 3.4.1, p. 71).

<sup>60</sup> § 1.2, p. 12, nota 34; § 3.4.2, p. 77.

<sup>61</sup> § 1.5, p. 30-33.

<sup>62</sup> Février – Guéry 1980, p. 128-129.

<sup>63</sup> § 2.5, p. 50.

<sup>64</sup> Accettata sia da alcuni fautori della tesi del sacrificio con uccisione rituale (ad esempio L. E. Stager e S. S. Brown: § 3.4.2, p. 76-77 e 81) sia da alcuni sostenitori del « ridimensionamento » di questa tesi (ad esempio G. del Olmo Lete: § 3.4.1, p. 74-75).

urne che il loro contenuto) potrebbero deporre a favore di una corrispondenza nelle funzioni e nei destini.

Come interpretare allora l'alternanza/associazione fra bambini e agnelli/capretti? Se entrambi fossero deposti in funzione della richiesta votiva, quale sarebbe la « discriminante » fra l'uno e l'altro? È possibile pensare a un rito sostitutivo nel quale l'animale sostituisce il bambino e quali meccanismi regolerebbero l'eventuale sostituzione? In relazione a quest'ultima, va detto che la presenza (talvolta percentualmente importante) di urne con resti animali già nelle fasi di vita più antiche dei tofet (con l'espressione MLK 'MR attestata già nel VII sec. a.C.<sup>65</sup>) non implica necessariamente che il rito di sostituzione non potesse esservi, ma solo che esso non si affermò esclusivamente in periodo tardo come si è sostenuto per lungo tempo sulla scia delle scoperte di N'Gaous<sup>66</sup>. I dati disponibili per *Althiburos* e Hr. el-Hami contraddicono in effetti l'ipotesi che il rito sostitutivo fosse divenuto la regola dopo la conquista romana (e, magari, per merito dell'« opera civilizzatrice » di Roma)<sup>67</sup>.

Resta, comunque, il fatto che nei tofet non è testimoniato alcun caso certo di sostituzione, della quale sarebbe difficile spiegare i meccanismi sulla base della documentazione archeologica in considerazione soprattutto della variabilità percentuale della quale si è detto: quando e perché l'animale sostituiva il bambino considerando che la deposizione di bambini è attestata contemporaneamente a quella degli animali? Perché, in fasi contemporanee, questo rito sarebbe stato praticato a Mozia molto più che a Cartagine e perché esso sarebbe sistematicamente utilizzato a *Sabratha* mentre risulta raro a Hr. el-Hami?

Quanto detto finora vale soprattutto per le

urne con soli resti animali, mentre in quelle con resti umani e animali la funzione di questi ultimi appare diversa, come suggerito dalle differenze nel tipo di animali deposti (non solo caprini ma anche specie diverse, soprattutto uccelli), nell'età di questi animali (non solo animali giovanissimi ma anche animali più grandi) e nel trattamento dei cadaveri (spesso solo alcune parti dell'animale erano deposte nell'urna e in alcuni casi esse non erano cremate oppure lo erano solo parzialmente) riscontrate in alcuni degli studi disponibili<sup>68</sup>. In questi casi, in effetti, l'animale non può essere considerato alternativo/sostitutivo rispetto al bambino ma può costituire un'offerta votiva o integrativa/accompagnante ed era probabilmente donato alla divinità come sacrificio condiviso (con valore alimentare per gli dèi e gli uomini)<sup>69</sup>.

La distribuzione dell'età di morte dei caprini nei mesi immediatamente successivi all'agnellatura indica una certa stagionalità dei riti che coinvolgevano questi animali, anche se è testimoniata al contempo la possibilità che tali riti fossero praticati nel corso dell'intero anno<sup>70</sup>. Il dato, che riguarda sia gli agnelli/capretti che i bambini (nel caso di urne con resti umani e animali), è potenzialmente di grande interesse ma va considerata la possibilità che la cremazione fosse avvenuta in un momento diverso dalla deposizione del vaso (conservato appositamente in attesa di un giorno specifico?). Si potrebbe ad esempio ipotizzare che la cremazione coincidesse con il pronunciamento del voto (con l'invio alla divinità di un « essere » atto a comunicarlo/propiziarlo oppure in seguito alla morte del bambino) e la deposizione del vaso (e l'eventuale associazione con la stele) con il suo scioglimento. Oppure, la presenza/assenza di animali in associazione

<sup>65</sup> CIS 123b (§ 1.5, p. 25, tab. 5).

<sup>66</sup> § 2.1, p. 36, tav. XXIII, n° 2. Si vedano le posizioni di J. Carcopino (§ 3.2, p. 62) e di G.-Ch. e C. Picard (§ 3.3, p. 65).

<sup>67</sup> § 1.3, p. 17-18, tab. 3. Cf. § 3.2, p. 61 (R. Dussaud); § 3.4.1, p. 70 (S. Moscati e S. Ribichini); p. 75 (G. del Olmo Lete); § 3.4.2, p. 77 (L. E. Stager).

<sup>68</sup> § 1.3, p. 20, graf. 1. Cf. Fedele – Foster 1988 (Tharros);

Bénichou-Safar 1988 (Cartagine); Di Patti – Di Salvo 2005 (Mozia); Bédoui – Oueslati 2007 (Hr. el-Hami); Wilkens 2012 (Sulcis). Si veda in proposito D'Andrea 2018.

<sup>69</sup> § 1.3, p. 21-22. Cf. § 1.1, p. 12, nota 27; § 2.1, p. 38; § 2.4, p. 43-44.

<sup>70</sup> § 3.4.1, p. 74 (H. Bénichou-Safar); § 3.4.2, p. 79 (F. Fedele e G. V. Foster); § 3.5.1, p. 87 (B. Wilkens); § 3.5.2, p. 93-94 (R. Docter, L. E. Stager *et alii*).

con il bambino potrebbe essere direttamente collegata alla diversa stagionalità del rito.

Nella maggior parte delle urne con resti umani è stato identificato un solo bambino, anche se la presenza di più bambini è attestata corposamente a Cartagine e costituisce pertanto un dato da considerare in sede interpretativa<sup>71</sup>: come per i depositi « multipli » (due o più urne), anche questo dato pone dei problemi in relazione all'ipotesi del sacrificio con uccisione rituale in quanto appare difficilmente coniugabile con l'aspetto privato e familiare dei voti espressi dalle iscrizioni<sup>72</sup>. In relazione alle tesi contrarie al sacrificio cruento dei bambini, questi depositi potrebbero essere riferiti a famiglie allargate; in effetti, in alcune urne di Cartagine i bambini deposti nell'urna non erano i figli di una stessa coppia di genitori<sup>73</sup>. In alternativa si dovrebbe pensare a eventi specifici (catastrofi, guerre, epidemie, etc.) che avrebbero portato alla morte (o, nel caso del sacrificio cruento, all'uccisione volontaria allo scopo di « risolvere » la crisi) di diversi bambini.

L'età dei bambini è in genere compresa entro i sei mesi o comunque entro l'anno, ma sono attestati anche feti e bambini più grandi<sup>74</sup>. Ciò sembra porsi in contrasto con l'ipotesi che il tofet fosse una necropoli per bambini che non avevano ancora ricevuto un certo tipo di iniziazione collegata all'età<sup>75</sup>. Al tempo stesso, il dato crea qualche perplessità anche in relazione alle tesi favorevoli al sacrificio cruento: quando e perché sacrificare un bambino più grande se in genere il voto comportava l'offerta di un nascituro o di un bambino appena nato, se non addirittura di un bambino ancora non concepito (come suggerisce l'alta presenza di individui di pochissimi mesi e di feti)? Se il « valore aggiunto » che rende il bambino gra-

dito al dio risiede nella sua età (considerando la situazione del tofet), quando e perché erano sacrificabili anche i bambini più grandi? Se il sacrificio implica necessariamente un atto di uccisione rituale, come spiegare la presenza di feti? Al contrario, se il feto è sacrificabile nonostante non possa essere ucciso, non si potrebbe ipotizzare che anche gli altri bambini fossero in realtà già morti per cause naturali? A tali questioni si aggiunge quella della « perfezione » di ciò che si offre al dio: in alcuni bambini deposti a Sulcis e Cartagine è stata riscontrata la presenza di patologie<sup>76</sup>. In ogni caso, bisogna considerare la differenza fra la « teoria » e la realtà della pratica.

Un ultimo dato è relativo al sesso di questi bambini<sup>77</sup>. Allo stato attuale questo dato non può essere utilizzato statisticamente perché riguarda un campione di individui troppo esiguo, ma la presenza di maschi e femmine costituisce già di per sé un elemento fondamentale in sede interpretativa, soprattutto in relazione alla possibilità che gli individui sacrificati fossero soprattutto di sesso femminile.

Diversi oggetti potevano essere associati all'urna e deposti al suo interno o al suo esterno<sup>78</sup>; si nota, con il passare del tempo, una diminuzione del numero e della « qualità » di questi reperti. L'ipotesi che tali oggetti fossero perlopiù associati ai bambini deposti nelle urne (oggetti personali, oggetti d'accompagnamento e/o offerte), che appare la più verosimile, si porrebbe apparentemente in contrasto con l'ipotesi del sacrificio cruento, sebbene ciò non possa essere affermato con sicurezza. Il rinvenimento di oggetti anche all'interno di urne contenenti solo resti animali costituirebbe un dato molto interessante, che tuttavia va verificato ulteriormente<sup>79</sup>.

<sup>71</sup> § 1.3, p. 18-21, tab. 3-4.

<sup>72</sup> Si vedano tuttavia le considerazioni proposte alla nota 49 e a p. 110.

<sup>73</sup> § 1.3, p. 21, nota 100.

<sup>74</sup> § 1.3, p. 21-22.

<sup>75</sup> In caso di iniziazioni con fascia di età ristretta resterebbe difficile spiegare la presenza di bambini più grandi; al contrario, nel caso la fascia di età fosse stata più ampia

ci sarebbero stati probabilmente più spesso bambini più grandi. Bambini della stessa età di quelli del tofet sono presenti anche nelle necropoli contemporanee.

<sup>76</sup> § 3.5.1, p. 87, nota 273.

<sup>77</sup> § 1.3, p. 21. Cf. Lewis 2011, p. 5-6.

<sup>78</sup> § 1.2, p. 12, tav. IX-X.

<sup>79</sup> Si veda, in questo paragrafo, p. 100, nota 60.

#### 4.2. *La documentazione epigrafica e iconografica*

La documentazione iconografica restituita dalle stele è avara di informazioni utili in relazione ai bambini: questi ultimi sono quasi totalmente assenti e nei pochi casi nei quali sono raffigurati non forniscono elementi chiari in sede interpretativa<sup>80</sup>. Il dato è difficilmente spiegabile in relazione alle tesi favorevoli al sacrificio cruento ma, ancor di più, in relazione alle tesi che considerano i bambini l'oggetto (o comunque i beneficiari) dei riti del tofet.

Qualche elemento utile è fornito invece dalle rappresentazioni di animali, piuttosto rare in fase punica ma frequenti in età tardo-punica e romana<sup>81</sup>. Alcune iconografie con scene di sacrificio animale sono attestate soltanto a partire dal IV-III sec. a.C. e, soprattutto, tra il I sec. a.C. e il I-II sec. d.C.<sup>82</sup>. È interessante constatare che queste scene di sacrificio riguardano perlopiù montoni, tori o animali diversi (soprattutto uccelli) e non agnelli/capretti come quelli deposti in genere nelle urne del tofet (soprattutto quando si tratta di urne con soli resti animali)<sup>83</sup>. In questi casi (quando le urne contengono agnelli/capretti completamente cremati, come sembra accadere di frequente almeno nelle urne con soli resti animali) non appare pertanto possibile istituire un rapporto diretto fra l'animale contenuto nell'urna e l'iconografia «sacrificale» della stele. Ciò potrebbe indicare che il dono commemorato dal monumento lapideo non corrispondeva all'urna e al suo contenuto, ma va considerato che le iconografie delle stele del tofet non costituiscono una «rappresentazione» dei rituali praticati in questi santuari e che il loro fine non è quello di mostrare quanto il devoto ha offerto alla divinità ma, piuttosto, di testimoniare che quest'ultima ha ascoltato le sue richieste.

La specificità votiva delle iscrizioni si configura come un elemento peculiare dei

tofet e, insieme alle stele, determina una profonda differenza fra questi ultimi e le «classiche»/«altre» necropoli. I formulari cambiano nel tempo<sup>84</sup>: nelle iscrizioni di VII-VI sec. a.C. una stele di un MLK(T) B'L/'MR è «posta/fatta/data» (ŠM/P'L/YTN) per Baal Hammon in seguito all'esaudimento, da parte del dio, delle richieste del dedicante; nei secoli successivi la finalità votiva delle iscrizioni si fa più evidente ma al tempo stesso la terminologia relativa al «meccanismo votivo» si fa più generica; in alcune iscrizioni di età tardo-punica e romana si utilizza una terminologia chiaramente sacrificale.

La diversità dei dedicanti (maschi e/o femmine, provenienti da località diverse da quella in cui si trova l'area sacra, talvolta con nomi «stranieri» e appartenenti a «classi sociali» differenziate<sup>85</sup>) testimonia che il sesso, la cittadinanza, l'appartenenza a una certa classe sociale e l'«ethnos» non costituivano dei requisiti necessari per l'accessibilità al tofet; questi elementi non appaiono dunque determinanti per quella selezione dei bambini che è possibile constatare all'interno di questi santuari.

I voti sono perlopiù individuali, un dato che (qualunque sia l'interpretazione proposta) si accorda con il fatto che i depositi sono in genere costituiti da una sola urna. La richiesta votiva, pur non essendo esplicitata, sembra legata a una sfera privata e familiare e motivata dall'esistenza o dall'insorgenza di un problema per la cui risoluzione si richiede l'intervento divino. Questo problema può riguardare i propri figli o comunque essere collegato ai problemi relativi alla progenie e alla fertilità, ma esso può probabilmente riguardare anche questioni diverse come carestie, salute, protezione, etc. Si è visto che nei tofet sono testimoniate dediche «per (/per conto di)» i propri figli ma anche «per» personaggi diversi<sup>86</sup>, sebbene nella stragrande maggioranza

<sup>80</sup> Si veda il § 1.4, p. 23-23, tav. XIV-XVII.

<sup>81</sup> § 1.4, p. 24, tav. XVII. Cf. D'Andrea 2018 e D'Andrea cds.

<sup>82</sup> § 1.4, tav. XVII, n° 4, 6, 9-12.

<sup>83</sup> Agnelli/capretti sono rappresentati in alcuni casi (come nelle stele con ovino passante di Sulcis: § 1.4, p. 24,

tav. XVII, n° 1) ma non sono coinvolti esplicitamente in scene di sacrificio.

<sup>84</sup> § 1.5, p. 24-28, tab. 5.

<sup>85</sup> § 1.5, p. 28-29; § 4.1, p. 101.

<sup>86</sup> § 1.5, p. 28.

dei casi il beneficiario non sia specificato e dovrebbe pertanto essere lo stesso dedicante o comunque la sua famiglia. L'apparente volontarietà del voto si pone come un elemento contrario all'ipotesi del sacrificio sistematico, regolare e obbligatorio, anche se resta aperta la possibilità che questo voto si impostasse su un preciso obbligo religioso collegato a eventi, momenti della vita o situazioni particolari.

La presenza, seppur piuttosto rara, di dediche offerte da più individui costituisce un dato interessante in sede interpretativa, soprattutto quando (in età tardo-punica e romana) i dedicanti sono gruppi di persone appartenenti a una stessa comunità o, comunque, a associazioni/categorie specifiche<sup>87</sup>. Si potrebbe ipotizzare che i depositi composti da più urne o le urne contenenti più bambini siano collegati alle dediche di questo tipo, ma va considerato il fatto che nei tofet di età tardo-punica e romana i depositi appaiono nella maggior parte dei casi costituiti da un sola urna e che la presenza di più individui in una stessa urna non è attestata nei santuari di questa fase.

I verbi e i termini utilizzati per designare l'offerta votiva sono generici e possono indicare tanto un « dono » (che potrebbe consistere nell'urna e nel suo contenuto) quanto la stessa stele (come memoriale e testimonianza del dono). Il vocabolo MLK con le relative espressioni di accompagnamento è attestato (sistematicamente) nelle iscrizioni più antiche e poi (più raramente) fino all'età romana. In età tarda l'offerta può consistere in un sacrificio, come indica l'uso del verbo ZBH<sup>88</sup>.

Nelle iscrizioni dei tofet sono assenti i termini tecnici del vocabolario sacrificale fenicio utilizzati per indicare il sacrificio animale (KLL, ŠLM KLL, ŠW'T e, solo ipoteticamente, 'LT) e quello vegetale (MNHT)<sup>89</sup>. In un'iscrizione di età tardo punica di *Althiburos* dedicata « al Signore Baal Hammon in *Althiburos* »

(L'DN B'L HMN B'LTBRŠ; tav. XXXIII) ma non pertinente con certezza al tofet locale, un gruppo di individui appartenenti a un'associazione (MZRH) offre probabilmente al dio un « olocausto » ('LT; la forma, la lettura e l'interpretazione del termine pongono dei problemi<sup>90</sup>), un'« offerta vegetale » (MNHT) e un MLK<sup>91</sup>; i primi due sarebbero « offerti verso l'alto » ('LY), il terzo « donato spontaneamente » (NDB). Va detto tuttavia che la lettura e l'interpretazione di questa parte dell'iscrizione restano incerte.

L'assenza della classica terminologia utilizzata per il sacrificio animale appare sorprendente in considerazione di quanto rinvenuto nelle urne, delle scene raffigurate su alcune stele votive e della caratterizzazione sacrificale di alcune iscrizioni di età tarda (ZBH). Nel tofet questa terminologia appare sostituita da un vocabolario specifico costituito dal termine MLK, che designa « qualcosa » che è offerto alla divinità in cambio dell'esaudimento di un voto, e dalle espressioni ad esso collegate, che sembrano precisare (tra l'altro) se l'atto rituale coinvolgeva l'animale oppure il bambino<sup>92</sup>. Accettando l'interpretazione proposta per l'iscrizione di *Althiburos*, il parallelismo instaurato fra i tre vocaboli rituali implicherebbe evidentemente che il MLK sia un dono specifico (ciò è testimoniato anche dal confronto con le altre iscrizioni di offerta); esso appare esplicitamente distinto dall'« olocausto » e dall'« offerta vegetale » attraverso l'uso di un verbo diverso. Il fatto che sia « donato spontaneamente » indica che non era stato richiesto esplicitamente dal dio ma ciò potrebbe comportare la possibilità che in altre occasioni lo fosse. In effetti, l'obbligatorietà dell'offerta promessa è intimamente connessa con l'esaudimento della richiesta votiva. La possibilità che il dono fosse esplicitamente richiesto dal dio nell'ambito di pratiche divinatorie e ne-

<sup>87</sup> § 1.5, p. 28-29.

<sup>88</sup> § 1.5, p. 29-33.

<sup>89</sup> KLL, ŠLM KLL e ŠW'T sono attestati nelle cosiddette tariffe (CIS 165, 167 = KAI 69, 74; CIS 3915-3917; cf. § 1.5, p. 29, nota 160), MNHT e, forse, 'LT in un'iscrizione di *Althiburos* (tav. XXXIII): KAI 159 = Jongeling 2008, p. 155-157, Hr. Medeine N1; cf. Bron 2009 (al quale si

rimanda per la traslitterazione e la traduzione proposte nella tav. XXXIII).

<sup>90</sup> DNWSI 1995, p. 863-864. Cf. i lavori citati alla nota precedente.

<sup>91</sup> Si veda la nota 89. Cf. D'Andrea 2014a, p. 220.

<sup>92</sup> § 1.5, p. 30-33.

gromantiche è suggerita da alcune espressioni utilizzate nell'ambito del culto di Saturno che, tuttavia, non sono attestate (a parte un caso dubbio) in relazione ai tofet<sup>93</sup>.

La maggior parte degli studiosi concorda nel ritenere che MLK indichi «ciò che è mandato, inviato, fatto andare» alla divinità con riferimento a un certo tipo di sacrificio (o comunque di rituale)<sup>94</sup>. Il vocabolo, dunque, sarebbe strettamente collegato a quel «passaggio di proprietà» che si caratterizza come un elemento fondamentale della pratica sacrificale, senza che ciò implichi di per sé l'esistenza di un'uccisione rituale<sup>95</sup>. La cremazione, che abbiamo visto essere un elemento caratteristico e pregnante dei riti del tofet, era verosimilmente l'atto rituale che sanciva questo passaggio<sup>96</sup>.

Il MLK 'MR, posto che esso indichi effettivamente il «sacrificio di un agnello», si configurerebbe tecnicamente come un olocausto (dato che gli agnelli/capretti rinvenuti nelle urne erano in genere completamente cremati), ma esso sarebbe comunque un tipo di olocausto specifico del tofet. L'iscrizione di *Althiburos* potrebbe testimoniare l'uso contemporaneo di MLK e di 'LT, un olocausto «offerto verso l'alto» con un chiaro riferimento al suo valore alimentare (per la divinità) e alla sua destinazione celeste. Da ciò scaturisce una seconda riflessione relativa alla difficoltà di riconoscere un valore alimentare al MLK se esso è interpretato (anche) come il sacrificio di un bambino<sup>97</sup>. Il MLK, dunque, sembra configurarsi in ogni caso come un rito diverso dal sacrificio di tipo tradizionale non implicando apparentemente l'idea del mangiare (né quella dell'uccidere) ma piuttosto quella dell'inviare, trasferire sotto la proprietà del dio.

È possibile proporre all'attenzione del lettore un'altra questione: «ciò che è inviato» al dio, verosimilmente il bambino (B'L/DM) o l'animale ('MR), rappresenta l'offerta promes-

sa oppure il vettore della richiesta votiva? La documentazione archeologica porta a preferire un'associazione alla realizzazione del voto piuttosto che al suo pronunciamento.

Restano aperte due questioni fondamentali.

In primo luogo, il fatto che l'offerta di un MLK (o di una stele di un MLK) possa comportare un sacrificio o piuttosto, come testimoniato nelle iscrizioni di età tardo-punica e romana di Guelma<sup>98</sup>, che un 'ZRM 'Š/'ŠT (un individuo maschile/femminile, probabilmente un feto o un bambino prematuro, oppure un agnello) possa essere sacrificato come MLK, significa che quest'ultima espressione indichi di per sé un sacrificio?

In secondo luogo, il fatto che MLK indichi «qualcosa» di specifico che è donato, offerto, sacrificato, etc. alla divinità comporta necessariamente che questo vocabolo designi in sé un atto rituale? Nelle iscrizioni di N'Gaous il termine *molchomor* è associato effettivamente a *sacrum*, ma la datazione tarda di queste iscrizioni e il contesto di provenienza portano a dubitare del fatto che l'espressione fosse ancora utilizzata e compresa nella sua valenza originaria, anche perché se l'interpretazione di *molchomor* come «sacrificio di un agnello» fosse giusta non sarebbe stato necessario ripetere, nella stessa iscrizione, che l'oggetto del rito era un *agnus*<sup>99</sup>.

Provando a percorrere una strada alternativa, si potrebbe ipotizzare che MLK indicasse una «classe» particolare di individui che entravano a far parte di questo gruppo in relazione al loro *status* (di individui giovani/prematuri o di individui consacrati al dio già prima della loro nascita) e/o a seguito di un destino particolare (collegato con le circostanze della morte o con l'uso rituale/sacrificale che di essi veniva fatto). Le espressioni B'L, 'DM, 'MR e 'ZRM 'Š/'ŠT specificherebbero la «qualità» dell'individuo MLK, cioè un essere umano (bambino), un ovino (agnello) e, probabilmente, un bambino prematuro o un feto<sup>100</sup>.

<sup>93</sup> § 3.5.1, p. 89, nota 287. Per l'ipotesi proposta in merito da H. Bénichou-Safar si vedano le p. 89-91.

<sup>94</sup> § 1.5, p. 30-33.

<sup>95</sup> § 2.4, p. 43-44.

<sup>96</sup> Cf. § 4.1, p. 104.

<sup>97</sup> § 4.1, p. 103, nota 33.

<sup>98</sup> § 1.5, p. 32, tab. 6, tav. XVIII, n° 6.

<sup>99</sup> § 2.1, p. 36.

<sup>100</sup> Per le diverse interpretazioni proposte per queste espressioni si veda il § 1.5, p. 31-33. BŠR/BŠ(')RM B(N)

L'equivalenza simbolica fra bambino e agnello registrata nel tofet giustificherebbe la possibilità che l'animale potesse essere considerato a sua volta un MLK. Un modello simile (e prototipico?), sebbene piuttosto lontano nel tempo e riguardante individui diversi (antenati e sovrani divinizzati), sarebbe costituito dai « malikuma » (*mlkm*) e dai « rapi'ūma » ugaritici (*rp'm/rpum*)<sup>101</sup>; questi ultimi sono testimoniati, seppur apparentemente con valenze non del tutto analoghe, anche nell'Antico Testamento (*repā'im*)<sup>102</sup> e nella cultura fenicia (RP'M) e sono ancora attestati in un'iscrizione bilingue di età romana proveniente dal Nord Africa (L[NM] 'R'P'M «dèi rephaïm» corrispondenti a *D(is) M(anibus)* nella versione latina)<sup>103</sup>. Il tofet costituirebbe in un certo senso la « casa » (BT)<sup>104</sup> di questi individui, che in qualità di MLK(M) (« inviati », « dedicati », « promessi »? Oppure il vocabolo è collegato direttamente al concetto di regalità?) sarebbero stati utilizzati nei riti del tofet: votati al dio in quanto MLK o, al contrario, trasformati in MLK proprio perché consacrati al dio e/o utilizzati nei riti del tofet<sup>105</sup>. I MLK(M) potrebbero essere direttamente collegati, allora, a quella (ri)definizione dell'identità comunitaria che sembra costituire un elemento fondamentale dei tofet (almeno di quelli più antichi)<sup>106</sup>.

L'ipotesi proposta si adatta bene alle

espressioni e ai verbi utilizzati nelle iscrizioni votive più antiche nelle quali compare il termine MLK<sup>107</sup>: « stele (di un/[una?]) MLK(T) B'L'/MR che (qualcuno) ha posto (ŠM), dato (YTN), fatto (P'L) per Baal Hammon ». L'erezione della stele-memoriale di un MLK (bambino o agnello) sarebbe servita a commemorare la realizzazione di un voto propiziato probabilmente proprio grazie all'intercessione o all'offerta del MLK. In effetti, se è vero che nelle iscrizioni di VI sec. a.C. MTNT può trovarsi nella posizione di MLK (e dunque quest'ultimo sarebbe anch'esso un « dono »)<sup>108</sup>, è altrettanto vero che anche NŠB « stele » può trovarsi nella stessa posizione<sup>109</sup>; tuttavia, quest'ultimo termine può commemorare un (una?) MLK(T) B'L'/MR ma non un « dono/offerta votiva » (MTNT/NDR).

L'ipotesi in esame offre una soluzione apparentemente migliore rispetto all'interpretazione di MLK come (un tipo specifico di) « sacrificio » per quanto riguarda l'espressione attestata ripetutamente a Guelma alla quale si è fatto cenno prima: un 'ZRM 'Š/'ŠT « sacrificio come (in qualità di) MLK ». Andando ancora oltre, questa interpretazione permetterebbe di riformulare i termini del collegamento fra il MLK attestato nel tofet e il Molek biblico qualora quest'ultimo sia interpretato come nome divino. Molek sarebbe una sorta di rappresen-

TM (che può essere associata a MLK, MLK 'DM e/o 'ZRM 'Š/'ŠT) potrebbe indicare l'offerta di un individuo MLK « consistente nella sua stessa carne/nella totalità della carne/a prezzo della sua stessa carne ».

<sup>101</sup> Ribichini – Xella 1979, p. 149-158; Heider 1985, p. 124-133; Ribichini 1987a, p. 149-151; Xella 1992; del Olmo Lete 1990, p. 70; del Olmo Lete 1996, p. 74-77; Baldacci 1998, p. 45-46, 57-61, 91-100, 127-128 e 147-150; Merlo – Xella 2001; Bordreuil 2014; del Olmo Lete 2014, p. 135-136. I rephaïm sono « guaritori », restauratori della fertilità del suolo e della fecondità umana che assicurano la perennità della dinastia, entità benefiche che proteggono gli uomini e forniscono responsi oracolari. G. C. Heider (1985, p. 383-400) ipotizza un collegamento diretto fra i « malikuma » (attestati anche a Mari: Jacquet 2011, p. 12 e 243-244), i rephaïm, il culto degli antenati e il Molek biblico. In relazione alle credenze escatologiche fenicie e al culto degli antenati (soprattutto regali) nella regione levantina cf. Ribichini 1987a; Février 1992; Ribichini – Xella 1994, p. 36-39; Baldacci 1998; Aubet 2013.

<sup>102</sup> Sal 88 11; Is 14 9; 26 14-19; Gb 26 5; Pr 2 18; 9 18; 14 9.

<sup>103</sup> Quest'iscrizione (*KAI* 117 = Jongeling 2008, p. 9-10, El-Amruni N1) proviene dal sito libico di El Amruni. Altre attestazioni del vocabolo: *KAI* 13 (= *RES* 1202) e 14 (= *CIS* 3).

<sup>104</sup> In alcune iscrizioni puniche di Costantina il termine BT appare utilizzato per indicare il tofet: § 1.1, p. 7, nota 2.

<sup>105</sup> Si vedano in proposito le ipotesi interpretative proposte da G. del Olmo Lete: § 3.5.1, p. 74-75.

<sup>106</sup> § 5.4, p. 129-130.

<sup>107</sup> § 1.5, p. 30-33, tab. 5. In relazione alla tesi in esame sono interessanti le considerazioni di M. E. Aubet sul ruolo delle stele funerarie nella regione fenicia: § 2.5, p. 50, nota 119.

<sup>108</sup> Amadasi Guzzo 2009, p. 353.

<sup>109</sup> Ad esempio Amadasi Guzzo 1986b, p. 14, n° 3 (iscrizione da Mozia).

tante divino della comunità dei MLKM, così come a Ugarit sembrano esistere *rpu* e *mlk* come esseri divini o eponimi del gruppo<sup>110</sup>.

Appare evidente a chi scrive il carattere altamente ipotetico dell'interpretazione proposta, che va ulteriormente approfondita e attentamente verificata, ma va detto che la stessa interpretazione di MLK come « sacrificio » resta ipotetica e non va dimenticato che tale ipotesi si è sviluppata a seguito delle scoperte archeologiche effettuate a Cartagine e negli altri tofet nell'ambito di un'accettazione generale della tesi del sacrificio cruento dei bambini e del collegamento tra il fenomeno archeologico del tofet e i passi della Bibbia ebraica relativi al « passaggio per il fuoco » e a Molek (la cui interpretazione è infatti stata modellata da O. Eissfeldt proprio su quella del MLK attestato nei tofet<sup>111</sup>).

Concludendo sul vocabolo MLK, pur essendo indubitabile la sua importanza e il fatto che esso sia peculiare a questo tipo di santuario, utilizzarlo per un'interpretazione complessiva dei riti del tofet resta comunque un passo, nei fatti, ingiustificato ed equivarrebbe a generalizzare la formula dell'*intravit sub iugum* per un'interpretazione generale dei riti dedicati a Saturno<sup>112</sup>. Resta, soprattutto, l'impossibilità di collegare con certezza il MLK con quanto contenuto nelle urne : gli unici due monumenti lapidei caratterizzati da quest'espressione dei quali si conosce il contesto di ritrovamento e che (almeno stando a quanto affermato da P. Cintas) erano *in situ*, difatti, non erano associati ad alcun'urna<sup>113</sup>.

Un ultimo dato fondamentale fornito dalle iscrizioni è costituito dal fatto che, quando ciò è precisato, la richiesta votiva è in genere già stata realizzata dal dio pur essendo attestati casi nei quali si auspica che tale richiesta sia esaudita<sup>114</sup>. Ciò permette qualche considerazione in merito alla tempistica del voto : l'erezione della stele

e l'offerta votiva, rappresentata probabilmente dall'urna cineraria, da un sacrificio che non corrisponde necessariamente con quanto contenuto nell'urna e forse (ma solo in età tarda) dalla stessa stele, sono in genere collegate allo scioglimento del voto ma esse possono essere connesse anche al suo pronunciamento, che dunque poteva a sua volta costituire un momento « degno » di essere ricordato e accompagnato da un'offerta che ne propiziasse il buon esito. Tra i due momenti del voto esiste però una differenza sostanziale che appare determinante nello spiegare il perché gli ex voto per grazia ricevuta sono molti di più di quelli per grazia da ricevere : l'offerta di quanto promesso assume un aspetto obbligatorio nel momento in cui la richiesta votiva è stata realizzata mentre l'offerta propiziativa legata al pronunciamento del voto poteva probabilmente essere collegata alla volontà del dedicante, al tipo di voto richiesto e/o alla gravità del momento.

In relazione alle tesi favorevoli al sacrificio con uccisione rituale, se il sacrificio del bambino come offerta per ottemperare al voto appare verosimile, la possibilità che quest'atto sacrificale accompagnasse il pronunciamento del voto appare più difficile da accettare. In relazione alla tesi del tofet come necropoli infantile, se la stele e la relativa iscrizione testimoniavano la richiesta di un nuovo figlio (al posto di quello morto per cause naturali e depresso nel tofet), la quantità di ex voto per grazia da ricevere avrebbe dovuto avere un ruolo maggioritario. Se accettassimo l'ipotesi che la grazia ricevuta commemorata dalla stele consistesse nell'ottenimento di un nuovo figlio (o nel fatto che la donna era rimasta incinta), risulterebbe invece complicato spiegare l'associazione di questa grazia ricevuta con l'urna contenente i resti del bambino perduto in precedenza dalla stessa coppia. Entrambe le critiche si basano sull'assunto che la depo-

<sup>110</sup> Si vedano Ribichini – Xella 1979, p. 146-150; Heider 1985, p. 124-141; Baldacci 1998, p. 45, 57 e 66; Merlo – Xella 2001; Pardee 2002, p. 281-282; del Olmo Lete 2014, p. 136-137. Cf. § 3.4.1, p. 74; § 3.4.2, p. 78.

<sup>111</sup> § 2.2, p. 39-40; § 3.2, p. 62.

<sup>112</sup> Per questa formula si veda § 2.1, p. 36.

<sup>113</sup> § 1.2, p. 15, nota 69; § 1.5, p. 33, nota 192.

<sup>114</sup> § 1.5, p. 27, tab. 5. Va considerata, comunque, la recente proposta interpretativa di R. M. Kerr (2016), secondo il quale la formula KŠM' QL' BRK' avrebbe valore iussivo (cf. § 1.5, p. 27, nota 138).

sizione dell'urna e quella della stele fossero avvenute contemporaneamente, ma ciò resta in realtà indeterminato.

Esistono nei tofet alcuni elementi che rimandano a un ambito funerario<sup>115</sup> e/o ctonio<sup>116</sup> i quali, pur non essendo ricorrenti e ampiamente attestati, vanno considerati in sede interpretativa. I due ambiti sono naturalmente connessi fra loro, ma l'esistenza di un culto ctonio (o di riti correlati all'ambito ctonio) non è necessariamente legata alla presenza di una necropoli. In proposito, bisogna considerare che questi elementi si sviluppano soprattutto nei tofet di età tardo-punica e romana e, poi, nei santuari di Saturno, laddove la presenza di bambini deposti nelle urne appare piuttosto rara (nei tofet) e poi del tutto assente (nei santuari di Saturno). Si direbbe pertanto che essi non vadano collegati direttamente ed esclusivamente con la deposizione dei bambini e con i riti funerari connessi, ma piuttosto (o anche) con i riti praticati in questi santuari e, semmai, con l'uso e la funzione dei bambini (e degli agnelli/capretti) nell'ambito dei riti praticati. Si pensi, in proposito, all'ipotesi di H. Bénichou-Safar relativa al ruolo dei bambini come intercessori nei confronti della divinità e alla presenza di pratiche divinatorie<sup>117</sup>, ma anche all'ipotesi interpretativa del vocabolo MLK proposta in precedenza.

#### 4.3. *La documentazione restituita dai santuari di Saturno*

La «dimensione votiva» costituisce un elemento caratterizzante dei santuari di Saturno

e si pone in evidente continuità con i tofet. Si è visto che le caratteristiche e i formulari delle iscrizioni dedicate a Saturno sono analoghi a quelli delle iscrizioni dei tofet<sup>118</sup>: anche qui il voto può riguardare i propri figli ma ciò non accade sistematicamente ed esso sembra poter riguardare anche questioni, problemi e preoccupazioni personali del dedicante. L'assenza delle urne pur in un ambito votivo apparentemente inalterato costituisce un elemento fondamentale in sede interpretativa e può suggerire l'assenza di un legame fra i voti espressi dalle stele e il contenuto delle urne (bambini ma anche animali), considerando soprattutto il fatto che ciò si constata apparentemente anche in alcuni tofet di età romana<sup>119</sup>. In ogni caso, il dato sarebbe valido soltanto per l'età tarda e non potrebbe essere esteso alla totalità del fenomeno-tofet. In proposito vanno inoltre considerati due elementi fondamentali.

Da una parte, il culto e i santuari di Saturno appaiono direttamente collegati alla conquista romana e ai fenomeni da essa innescati<sup>120</sup>; dall'altra nel culto di Saturno esiste una dimensione iniziatica<sup>121</sup>, collegata fondamentalmente alla consacrazione dell'individuo (probabilmente già prima della sua nascita) al dio; essa sembra essere assente o, comunque, è decisamente meno evidente nei tofet.

La soluzione più semplice e immediata per spiegare questi cambiamenti è quella di ipotizzare che l'iniziazione (o meglio la consacrazione) del culto di Saturno sia direttamente collegata con l'assenza dei bambini nei santuari e si configuri, in un certo senso, come un modo per «salvare» questi bambini dal sacrificio al quale essi erano invece destinati nel

<sup>115</sup> L'iconografia di alcune stele votive (come quelle che raffigurano un banchetto funerario; cf. D'Andrea 2014a, p. 62, tav. II, 7); l'uso in un'iscrizione cartaginese del vocabolo MNŠBT utilizzato in genere per le stele funerarie (§ 1.5, p. 29); l'equivalenza in età tarda fra Baal Hammon e Baal Addir (D'Andrea 2014a, p. 314-315; per Baal Addir cf. Lipiński 1995, p. 88-89); la presenza di oggetti di corredo correlati al bambino (e all'animale? § 1.2, p. 12, nota 34). In relazione al rapporto fra tofet e necropoli cf. § 3.4.1, p. 73-74 (H. Bénichou-Safar).

<sup>116</sup> Oltre ad alcuni degli elementi menzionati nella nota precedente, si possono citare a questo proposito le *mensae* rinvenute in diversi tofet di età tarda (§ 1.2, p. 12, nota 38;

questi reperti testimoniano libagioni destinate ai morti, cioè ai bambini deposti nelle urne, oppure alle divinità inferie?) e probabilmente le lucerne che, essendo in genere caratterizzate da segni di utilizzo (§ 3.5.1, p. 89, nota 289), indicano un'ambientazione notturna del rito o comunque l'esistenza di un culto. Si veda anche § 3.5.1, p. 88-91 (H. Bénichou-Safar).

<sup>117</sup> § 3.5.1, p. 88-89.

<sup>118</sup> § 2.1, p. 35-36.

<sup>119</sup> § 1.2, p. 15.

<sup>120</sup> D'Andrea 2017a; D'Andrea 2017b.

<sup>121</sup> § 2.1, p. 36-37. Cf. § 3.3, p. 65-66 (M. Leglay); § 3.4.1, p. 71 (S. Ribichini); § 3.5.1, p. 89-90 (H. Bénichou-Safar).

tofet; la conquista romana avrebbe favorito, se non determinato, questo cambiamento in considerazione dell'inaccettabilità del sacrificio umano nell'ambito della cultura religiosa di Roma<sup>122</sup>. Questa ipotesi, sviluppata soprattutto nel fondamentale lavoro di M. Leglay, si è andata progressivamente affermando dopo la scoperta delle stele di N'Gaous, le quali sono state considerate la prova della veridicità della testimonianza di Tertulliano (in merito a un intervento ufficiale romano contro il sacrificio praticato nei tofet) e dell'affermazione del *molchomor*, inteso come sacrificio di sostituzione, a seguito della conquista romana. Oggi, tuttavia, questa tesi suscita dei problemi e delle perplessità.

I dati (diminuzione dei resti animali nel corso del tempo nel tofet di Cartagine, presenza di bambini in alcuni tofet di età tardo-punica e romana, etc.) consentono di affermare con certezza che l'eventuale sacrificio di sostituzione non si afferma progressivamente nel corso dell'età preromana né si impone definitivamente in età romana.

Stando a questi dati (che tuttavia vanno utilizzati con attenzione), l'assenza di bambini nelle urne sarebbe verificata in alcuni tofet già prima della conquista romana, in santuari collocati sia all'interno che all'esterno dei territori sottoposti direttamente al controllo cartaginese<sup>123</sup>. Ciò porterebbe ad attribuire questo cambiamento alla ricezione e al riadattamento del modello cartaginese da parte delle popolazioni locali piuttosto che considerarlo l'esito della conquista romana; in alcuni casi specifici come quello di Sousse<sup>124</sup>, tuttavia, la presenza romana potrebbe effettivamente aver avuto un ruolo fondamentale nella fine della deposizione di bambini.

Perché, se come sostiene M. Leglay il

*molchomor* è l'atto liturgico per eccellenza del culto di Saturno in quanto permette di «salvare» il bambino<sup>125</sup>, nei santuari dedicati a questo dio non sono assenti soltanto le urne con resti umani ma anche quelle con resti animali? Resta inoltre il problema di estendere l'interpretazione proposta per il *molchomor* a tutti i riti di consacrazione/iniziazione dei propri figli quando invece l'espressione è attestata esclusivamente a N'Gaous.

La tesi in esame è legata direttamente a quella del sacrificio sistematico/regolare/obbligatorio che tuttavia, come si è visto finora, appare difficilmente applicabile alla realtà archeologica del tofet. Nei santuari di Saturno è presente una dimensione funeraria<sup>126</sup> che è direttamente connessa con quella votiva e, in alcuni casi, con il mondo dei bambini. Come nei tofet «alcuni» bambini sono deposti in connessione con una dimensione votiva, nei santuari di Saturno «alcuni» bambini sono consacrati/iniziati al culto del dio e pertanto gli appartengono in vita e, probabilmente, dopo la morte. Anche questa consacrazione appare collegata a una dimensione votiva, senza che sia possibile accertare quale sia la sua funzione specifica, se essa era cioè promessa in relazione al concepimento/alla salute/alla guarigione del bambino, come contropartita di un voto di tipo diverso (riguardante direttamente il dedicante) e/o per favorire la «comunicazione» con il dio; si pensi in proposito alle formule utilizzate in alcune iscrizioni e collegate evidentemente all'esistenza di pratiche divinatorie (incubatorie e negromantiche)<sup>127</sup>.

Qual era il *votum* offerto per ottemperare alla richiesta votiva? Esso non è in genere specificato, salvo alcuni casi nei quali si tratta di animali (pecore o vitelli) sacrificati al dio<sup>128</sup>. In ogni caso, allo stesso modo di quanto sembra

<sup>122</sup> Cf., relativamente al sacrificio umano nella cultura religiosa romana: Grottanelli 2000; van Haepelen 2004; Prescendi 2007, p. 169-202; Carafa 2008; D'Andrea 2014b, p. 498-499; Benedetti 2015.

<sup>123</sup> § 4.1, p. 102, nota 27. Cf. D'Andrea 2014a, p. 329-330; D'Andrea 2017b.

<sup>124</sup> Anche se permangono alcuni dubbi in proposito: § 1.3, p. 18.

<sup>125</sup> § 2.1, p. 36. Cf. § 3.3, p. 65-66.

<sup>126</sup> § 2.1, p. 35-36. Cf. § 3.5.1, p. 89-90 (H. Bénichou-Safar).

<sup>127</sup> § 3.5.1, p. 89, nota 287. Cf. la nota 93 di questo paragrafo.

<sup>128</sup> Leglay 1961, p. 129-198, n° 7, 49, 53 e 280 (Ain Tounga); Leglay 1966b, p. 6, n° 1 (Annaba); p. 164-170, n° 2, 6-7, 9 e 12 (Khenchela).

accadere in alcuni tofet di età tarda, nei santuari di Saturno la stele non pare assumere la funzione di segnacolo dell'offerta ma soltanto quella di memoriale. Un'iscrizione proveniente da Hr. es-Srira commemora un atto rituale per la salute di una famiglia consistente nella «verniciatura/imbiancatura» (*dealbatio*) della/e pietra/e di Saturno, con probabile riferimento alla/e stele o, meno probabilmente, al betilo che rappresentava il dio<sup>129</sup>. Ciò indica che, come nei tofet, le stele avevano in sé una valenza sacra e che dunque anch'esse erano state trasferite sotto la proprietà del dio.

La documentazione archeologica, epigrafica e iconografica testimonia la presenza e l'importanza dei sacrifici animali nel culto di Saturno<sup>130</sup>. Questi sacrifici riguardano soprattutto bovini e caprini (*Ovis/Capra*) e assumono apparentemente la forma del sacrificio condiviso; ciò è probabilmente favorito anche dal contatto con il sistema sacrificale romano nel quale il *sacrificium* si risolve sistematicamente nella condivisione dell'animale e delle

sue carni fra il dio e gli uomini<sup>131</sup>. In realtà questo tipo di sacrificio esiste già nei tofet (soprattutto a partire dall'età tardo-punica)<sup>132</sup>, mentre il *molchomor* di N'Gaous, che prevede un agnello come *vikarius* del bambino, è probabilmente un rito di tipo diverso. A questo proposito si può instaurare un parallelismo con il tofet, dove gli agnelli cremati completamente (tipo olocausti) deposti in genere nelle urne (soprattutto quando si tratta di urne con soli resti animali) e associati probabilmente all'espressione MLK 'MR non corrispondono ai sacrifici condivisi di montoni, tori o animali diversi (soprattutto uccelli) raffigurati sulle stele e deposti in alcuni casi nelle urne (soprattutto quelle contenenti resti umani e animali). In entrambi i santuari sembra esistere, pertanto, una differenziazione fra il «classico» sacrificio animale (condiviso) e il trattamento riservato agli agnelli/capretti, i quali assumono un ruolo pratico e simbolico speculare a quello del bambino.

<sup>129</sup> § 4.1, p. 106, nota 56.

<sup>130</sup> § 2.1, tav. XXII, n° 7-10; tav. XXIII, n° 1. Per un approfondimento di questa tematica si veda D'Andrea 2017a, p. 15-18; D'Andrea 2018.

<sup>131</sup> § 2.1, p. 38, nota 30.

<sup>132</sup> Esso è testimoniato dai ritrovamenti di alcuni tofet tardo-punici e, probabilmente, dalle urne con resti misti umani e animali: § 1.1, p. 12, nota 27; § 1.3, p. 21-22. Cf. D'Andrea 2018.



## CAPITOLO 5

### IL RUOLO DEI BAMBINI DEPOSTI NEI TOFET : I MODELLI INTERPRETATIVI

In questo capitolo verranno «messi alla prova» della documentazione raccolta i principali modelli interpretativi proposti per i tofet e per i bambini deposti in questi santuari. Sulla base dell'evoluzione cronologica del fenomeno-tofet, è possibile fissare i seguenti punti.

– Nelle fasi più antiche vi sono soltanto urne e non stele; la «dimensione votiva» del tofet non appare pertanto evidente. Tuttavia già dalla fine del VII sec. a.C., nelle iscrizioni più antiche, questa dimensione risulta presente e pertanto è plausibile supporre che essa esistesse fin dalle origini<sup>1</sup>.

– Nelle fasi più tarde dei tofet le urne contengono in alcuni casi soltanto resti animali, sebbene siano attestati anche bambini (talvolta in gran numero come a *Althiburos* e *Hr. el-Hami*). In età romana alcuni tofet sono dei campi di stele, senza urne, analogamente a quanto accade nei contemporanei santuari di Saturno; il dato attende tuttavia verifiche e conferme ulteriori.

– La stele ha senso solo all'interno di un «dispositivo votivo» nel quale essa è memoriale di un voto e di un'offerta votiva, della quale può costituire il segnacolo. Il rapporto urna/e-stele è attestato almeno in alcuni casi e testimonia che l'urna fa parte dello stesso dispositivo votivo. Si è visto, tuttavia, che in certe occasioni e soprattutto in età tarda la stele sembra poter essere deposta autonomamente.

– Al voto, testimoniato già nelle iscrizioni più antiche, corrisponde un'offerta; il vocabolo *MLK* (con le espressioni ad esso collegate) indica, se l'interpretazione in base a *YLK* è corretta, qualcosa che è inviato (pertanto sacrificato) alla divinità in cambio dell'esau-

dimento della richiesta votiva (o affinché ciò avvenga).

– L'esistenza di una «dimensione sacrificale» nel tofet si manifesta con chiarezza in età tarda (a partire dal III-II sec. a.C.) e riguarda in modo specifico i sacrifici animali, che comunque sono testimoniati (urne con resti misti umani e animali e verosimilmente urne con soli resti animali) sin dalle fasi più antiche.

– Il deposito tipico del tofet è costituito da una singola urna che può essere o meno associata a una stele (l'associazione tra urna e stele è tuttavia attestata in un numero limitato di casi). Soprattutto nel corso della fase punica e soprattutto a Cartagine sembrano esistere depositi composti da un numero maggiore di urne (associate o meno a una singola stele, ma anche qui le evidenze archeologiche sono numericamente limitate e spesso problematiche da un punto di vista interpretativo). Quest'ultimo dato va precisato e verificato ulteriormente in considerazione dell'alta densità dei depositi.

– I bambini dei tofet sono il frutto di una selezione: quest'ultima sembra determinata dal «tipo» di bambini deposti oppure dal tipo di rituali ai quali essi sono collegati piuttosto che da una selezione (per sesso, classe sociale, *ethnos*, etc.) degli individui che, come dedicanti, potevano avere accesso all'area sacra.

#### 5.1. *I bambini come offerta sacrificale (con uccisione rituale)*

L'ipotesi che i bambini deposti nei tofet costituissero l'offerta sacrificale donata al dio/

<sup>1</sup> § 1.2, p. 16-17; § 1.5, p. 27; § 4.1, p. 103.

agli dèi (di seguito si utilizzerà il singolare maschile con riferimento a Baal Hammon, ma bisogna considerare che spesso nelle dediche il dio è associato a Tinnit) per la realizzazione del voto a seguito di un'uccisione ritualizzata ha una lunga tradizione, ma un'elaborazione chiara e ragionata di tale ipotesi si è avuta solamente negli ultimi anni grazie, soprattutto, ai lavori di P. Xella<sup>2</sup>. Questo modello trova una « sponda » nelle informazioni fornite dagli autori antichi, sebbene la corrispondenza di queste ultime con il fenomeno-archeologico del tofet non possa essere accertata. Basandosi sui lavori dello studioso e sulla documentazione raccolta nel presente lavoro, si propone di seguito una ricostruzione dei diversi momenti e delle tempistiche dell'atto rituale, provando a delinearne l'evoluzione in età tardo-punica e romana.

1. Il pronunciamento del voto è conseguente a particolari circostanze/eventi/momenti di crisi di natura perlopiù personale o familiare; più raramente tali problemi sono di natura comunitaria o collettiva. Il pronunciamento del voto è verosimilmente effettuato nel tofet, affinché la divinità ascolti la voce del dedicante, e può essere associato a pratiche divinatorie e accompagnato da offerte/sacrifici (condivisi?) e (eventualmente) dall'erezione di una stele « per grazia da ricevere ». Il dono promesso al dio è il proprio figlio, non necessariamente già nato/concepito. In un certo numero di casi l'offerta votata può probabilmente essere un agnello/capretto, senza che sia possibile precisare le motivazioni che sovrintendono a questa scelta (tipo di richiesta votiva? Scelta deliberata e autonoma del dedicante? Richiesta del dio nel corso di pratiche divinatorie? Offerta determinata da sacerdoti?).

2. Il dio soddisfa la richiesta votiva del/i dedicante/i.

3. Il/i dedicante/i si reca/ano al tofet per ottemperare al voto. Il bambino o l'agnello/

capretto è ucciso ritualmente e cremato. Non è possibile escludere che l'agnello costituisse in realtà un sostituto del bambino, ma i dati disponibili rendono tale ipotesi difficile da accettare in relazione, soprattutto, ai meccanismi che regolerebbero questa sostituzione (quando e perché essa diviene possibile e « accettata » dal dio?)<sup>3</sup>. Durante il processo di cremazione e di deposizione dei resti, nell'urna possono essere aggiunte altre offerte (destinate al dio o, più verosimilmente, correlate al bambino) e possono essere effettuati sacrifici condivisi (la parte di questi ultimi spettante al dio corrisponde ai resti animali presenti nelle urne con bambini e animali?). L'urna, contenente quanto è stato consacrato al dio, è deposta nel santuario e può essere associata a una stele. Quando il voto è di tipo collettivo/comunitario il numero di bambini o agnelli/capretti offerti al dio può essere maggiore e, di conseguenza, maggiore può essere il numero di urne deposte nel santuario o il numero di individui deposti nella stessa urna.

La ricezione e la rielaborazione del rito da parte delle popolazioni locali del Nord Africa a partire dall'età tardo-punica comporta una maggiore variabilità fra i singoli santuari: in alcuni casi l'offerta donata al dio è costituita esclusivamente dall'animale (agnello/capretto) mentre la deposizione di bambini risulta assente, ma ciò non accade sistematicamente<sup>4</sup>. È verosimile che la conquista romana possa aver avuto un ruolo importante in proposito, come suggerito dal racconto di Tertulliano e da quanto si verificherebbe nel tofet di Sousse<sup>5</sup>. Nei santuari di Saturno l'agnello/capretto sembra assumere (almeno in alcuni casi) una funzione sostitutiva nei confronti del bambino, che (sebbene « salvato » dal sacrificio) resta comunque consacrato al dio e diventa pertanto un *sacerdos*<sup>6</sup>; i resti del sacrificio non sono più conservati nelle urne, senza che sia possibile

<sup>2</sup> Si vedano soprattutto Xella 2012 e 2013. Cf. § 3.5.2, p. 94-97.

<sup>3</sup> § 4.1, p. 108.

<sup>4</sup> § 1.3, p. 17-19, tab. 3.

<sup>5</sup> § 1.2, p. 18; § 2.3, p. 42. Cf. § 4.1, p. 102.

<sup>6</sup> § 2.1, p. 36; § 4.3, p. 115-116. Cf. § 3.2, p. 62 (J. Carcopino); § 3.3, p. 64 (J. G. Février) e 65-66 (M. Leglay).

specificarne il motivo (un cambio nella modalità di esecuzione del sacrificio animale, con l'abbandono degli olocausti a favore dei sacrifici condivisi<sup>7</sup>).

Senza ripetere gli elementi di critica già illustrati nei capitoli precedenti, vengono proposti di seguito i principali punti problematici nell'applicazione di questo modello interpretativo.

In primo luogo, la documentazione archeologica, epigrafica e iconografica dei tofet non permette di accertare l'uccisione rituale del bambino. L'esistenza nel tofet di sacrifici animali appare evidente, ma il ruolo dell'agnello/capretto resta difficile da stabilire. La variabilità percentuale fra agnelli e bambini testimoniata già nelle fasi più antiche dei singoli santuari<sup>8</sup> porta a preferire l'ipotesi di un ruolo alternativo e non sostitutivo dell'agnello rispetto al bambino, ma resta la difficoltà di determinare come, quando e perché si votasse al dio un animale piuttosto che un bambino.

In secondo luogo, il fatto che l'età dei bambini del tofet sia pressoché sistematicamente compresa entro una fascia piuttosto ristretta (di circa sei mesi) crea qualche problema in relazione alla volontarietà del voto, all'imprevedibilità dell'insorgenza della crisi che lo determina e alle tempistiche (a loro volta variabili) che intercorrono fra il suo pronunciamento e il suo scioglimento (se il voto è determinato da una crisi personale/familiare e prevede il sacrificio del proprio figlio, l'età dei bambini del tofet sarebbe probabilmente più diversificata). Si potrebbe ipotizzare che il bambino promesso fosse in genere «il prossimo», ma in questo caso la fascia di età dei bambini deposti nel santuario sarebbe probabilmente stata ulteriormente limitata (forse ai primissimi giorni di vita, dato che sarebbe

stato inutile mantenere in vita un bambino destinato al sacrificio). Resta, inoltre, il fatto che nei tofet sono attestati, seppur in maniera esigua, anche bambini più grandi<sup>9</sup>.

In terzo luogo, nessuna iscrizione (salvo un caso dubbio a Cartagine<sup>10</sup>) fa menzione di particolari circostanze di crisi personale o comunitaria. In caso di «crisi gravissima»<sup>11</sup> (come una guerra o una carestia), inoltre, ci si aspetterebbe che l'offerta votiva/sacrificale fosse contemporanea alla richiesta votiva piuttosto che successiva alla sua realizzazione<sup>12</sup>, come appare invece testimoniato dal fatto che laddove specificato la «grazia» è in genere già stata ricevuta<sup>13</sup>. Resta, comunque, la possibilità che l'erezione della stele per «grazia ricevuta» avvenisse in un momento successivo alla celebrazione del sacrificio. Secondo P. Xella il voto sarebbe stato considerato ottemperato anche se il figlio promesso al dio fosse morto per cause naturali prima dell'uccisione rituale (e ciò darebbe conto della presenza di bambini allo stato fetale/prematurato)<sup>14</sup>. Permane tuttavia qualche dubbio in proposito, considerando che secondo il modello in esame l'uccisione rituale (cioè la «sottrazione di una vita») si configura come un elemento pregnante del rito sacrificale (il dio avrebbe accettato ugualmente un bambino già morto?).

In quarto luogo, se per gli animali che possono accompagnare il/i bambino/i nell'urna l'interpretazione come offerta al dio appare la più verosimile, resta la questione relativa agli oggetti che possono essere associati all'urna (all'interno o all'esterno); in larga parte questi ultimi non sembrano essere offerti al dio ma appaiono collegati direttamente al bambino, come testimonia la presenza di oggetti apotropaici come gli amuleti<sup>15</sup>. Va inoltre considerata la presenza, nei tofet ma soprattutto nei

<sup>7</sup> § 2.1, p. 38; § 4.3, p. 117. Cf. § 1.1, p. 12, nota 27; § 1.3, p. 21-22 (maggiore visibilità archeologica del sacrificio condiviso già nei tofet di età tardo-punica e romana).

<sup>8</sup> § 1.3, p. 17-19, tab. 3; § 4.1, p. 107.

<sup>9</sup> Si vedano le considerazioni proposte nel § 4.1, p. 109.

<sup>10</sup> § 1.5, p. 32, nota 181.

<sup>11</sup> Xella 2012, p. 11.

<sup>12</sup> Come accade in alcune narrazioni degli autori antichi relative ai sacrifici umani praticati da Fenici e

Cartaginesi: D. S. 13 86; 20 14 (appendice II, n° 5).

<sup>13</sup> Cf., comunque, la recente proposta interpretativa di R. M. Kerr: § 1.5, p. 27.

<sup>14</sup> Xella 2012, p. 11-12.

<sup>15</sup> § 1.2, p. 12. Si vedano anche le considerazioni proposte da P. Bernardini (2002, p. 23-24). Va ricordato il fatto che in qualche caso alcuni oggetti sarebbero stati rinvenuti anche all'interno di urne contenenti esclusivamente resti animali: § 4.1, p. 109.

santuari di Saturno, di elementi funerari e la possibile esistenza di un culto *post mortem*<sup>16</sup>. Un trattamento funerario di questo tipo per un bambino ucciso e sacrificato al dio desta qualche perplessità, pur non essendo necessariamente le due cose in contraddizione.

Infine, l'evoluzione del rito nei tofet di età tardo-punica e romana e nei santuari di Saturno pone diversi interrogativi, considerando soprattutto il fatto che la fine della deposizione dei bambini (dunque secondo il modello in esame dei sacrifici umani cruenti) non appare imputabile direttamente e sistematicamente alla conquista romana e che in alcuni casi la presenza di urne con resti umani è attestata fino al I-II sec. d.C.<sup>17</sup>. Resta inoltre la difficoltà di comprendere il motivo dell'assenza, nei santuari di Saturno e in alcuni tofet di età romana, anche delle urne contenenti resti animali pur in un ambito votivo che sembra continuare a prevedere il sacrificio dell'anima-le come dono per ottemperare al voto.

## 5.2. I bambini come oggetto del voto

La tesi del tofet come « santuario dei bambini » collegato ai problemi relativi alla fertilità, alla nascita, alla discendenza e alla prima infanzia è stata elaborata a partire dagli anni '80 da parte, in particolar modo, di alcuni studiosi italiani (P. Bartoloni, S. Moscati, S. Ribichini) e francesi (H. Bénichou-Safar, M. Gras, P. Rouillard, J. Teixidor)<sup>18</sup>. L'analisi di questi studiosi si è concentrata soprattutto sulle diverse « fonti » relative al dossier del tofet, sulla necessità di distinguere nettamente le fonti dirette da quelle indirette, sull'attendibilità e il collegamento al fenomeno-tofet delle informazioni fornite dalla Bibbia ebraica e dagli autori di lingua greco-latina, sul rapporto fra tofet e necropoli

e sui risultati delle analisi di antropologia biologica.

La mancata formulazione di un modello esemplificativo chiaro che « simulasse » le pratiche rituali dei tofet e ne ricostruisse le diverse tappe sulla base della documentazione diretta disponibile ha generato in diversi casi una certa confusione attorno a queste tesi. Esse sono state spesso considerate di tipo « semplicemente » funerario, con la conseguente difficoltà di spiegare la caratterizzazione santuariale del tofet e l'aspetto evidentemente votivo dei riti testimoniati dalle stele e dalle iscrizioni. Sulla base delle considerazioni e delle critiche esposte nei due capitoli precedenti, si propone di seguito una ricostruzione dei riti del tofet (elaborata da chi scrive) in relazione al modello interpretativo in esame.

– Una coppia di genitori (o uno dei due) porta al tofet il proprio bambino deceduto per cause naturali, in genere allo stato fetale o nei primi mesi di vita, e pronuncia un voto per ottenere un nuovo figlio<sup>19</sup>. Il voto prevede, in caso di realizzazione, l'offerta di un sacrificio animale (in olocausto?) e (eventualmente) l'erezione di una stele votiva (senza poter escludere altri tipi di offerta). La cremazione « trasferisce » (consacra) il bambino al dio e può essere accompagnata da un sacrificio animale (condiviso?), i cui resti vengono depositi nella stessa urna contenente i resti del bambino (in questo caso il sacrificio animale è offerto in funzione del bambino o comunque come offerta votiva?). Altri oggetti possono essere aggiunti all'urna come corredo di accompagnamento o come offerte funerarie. La perdita di un bambino non è, tuttavia, il « requisito necessario » per recarsi al tofet : nel santuario si possono pronunciare voti relativi alla fertilità, alla discendenza o alla protezione dei figli<sup>20</sup> già nati anche senza avere un bambino (morto) da deporre nel santuario. In questo caso la

<sup>16</sup> § 4.1, p. 104; § 4.2, p. 115.

<sup>17</sup> § 4.1, p. 101-102; § 4.3, p. 115.

<sup>18</sup> Le tesi di questi studiosi sono state esaminate nei §§ 3.4.1 e 3.5.1.

<sup>19</sup> O anche, come sembra testimoniare un'iscrizione latina dedicata a Saturno proveniente da Sétif, per pro-

teggere (« salvare ») gli altri figli della coppia : § 2.1, p. 36, tav. XXIII, n° 3.

<sup>20</sup> Si veda l'interpretazione proposta da E. Lipiński per un'iscrizione punica di Costantina : § 1.5, p. 28. In questo caso i figli « protetti », « favoriti » dall'intervento del dio potevano probabilmente essergli consacrati.

richiesta votiva può essere accompagnata dal sacrificio in olocausto di un agnello/capretto, «trasferito» al dio e deposto in un'urna secondo modalità analoghe al bambino (con equivalenza simbolica fra i due). In entrambi gli scenari proposti il pronunciamento del voto potrebbe essere associato a pratiche divinatorie; la deposizione dell'urna può essere accompagnata da una stele «affinché il dio ascolti la sua voce».

– Il dio soddisfa la richiesta votiva del/i dedicante/i.

– Il/i dedicante/i si reca/ano al tofet per ottemperare al voto attraverso l'offerta di quanto promesso, cioè un sacrificio animale e, eventualmente, l'erezione di una stele votiva. Il primo è compiuto in genere in olocausto e riguarda un agnello/capretto (come equivalente/sostituto del figlio che il dio ha deciso di donare alla coppia?) i cui resti vengono raccolti in un'urna. Nel caso il voto sia stato pronunciato in relazione diretta con la morte e la deposizione nel tofet del proprio figlio, l'urna con i resti dell'agnello/capretto e la stele «per grazia ricevuta» vengono collocate in associazione con l'urna contenente i resti del bambino già deposta nel santuario al momento del pronunciamento del voto (oppure deposta solamente in questo momento?).

La variabilità tra resti di animali e resti di bambini fra i diversi tofet, sia in una visione sincronica sia in una visione diacronica sarebbe spiegabile in relazione alla possibilità di andare al tofet per chiedere un bambino (o per proteggere quelli già nati) anche senza averne perso uno da poter deporre nel santuario. Nei tofet di età tardo-punica e romana questo tipo di voto prenderebbe il sopravvento, anche se in alcuni tofet come quelli di *Althiburos* e

Hr. el-Hami la deposizione dei bambini continua in maniera massiva. La frequenza minore e in alcuni casi l'assenza dei bambini in età tardo-punica e romana potrebbe essere collegata alla conquista romana, da un lato, alla ricezione e alla rielaborazione del rito da parte delle popolazioni locali dall'altro. Nello specifico, essa potrebbe essere determinata dallo «scandalo» della cremazione e dall'esibizione, per così dire, della morte dei bambini<sup>21</sup>.

Nei santuari di Saturno il voto continuerebbe ad essere legato alla richiesta di fertilità, discendenza e protezione dei figli e a prevedere un sacrificio animale (probabilmente oramai sempre di tipo condiviso e non più «conservato» nell'urna) e l'erezione di una stele. Al tempo stesso, il bambino richiesto (o da «proteggere») resterebbe consacrato al dio dopo la sua nascita (la sua guarigione o altro), diventando pertanto un *sacerdos*, mentre l'agnello sarebbe in alcuni casi offerto al dio come suo «sostituto/vicario» (ciò accadeva già nei tofet?). Pur non essendo più deposti in questi santuari, i bambini morti prematuramente continuerebbero in alcuni casi ad essere consacrati a Saturno, come testimoniano alcune stele e iscrizioni funerarie<sup>22</sup>.

Questo modello interpretativo risolve alcuni degli elementi problematici posti dalla tesi del sacrificio cruento dei bambini: la presenza di feti; la mancanza di evidenze a favore di un sacrificio con uccisione rituale dei bambini; l'esistenza di stele deposte senza alcuna connessione con un'urna, probabile in età fenicia e punica e attestata in età tardo-punica e romana; l'assenza di bambini in alcuni tofet di età tarda (almeno stando ai dati disponibili); la presenza di oggetti associati all'urna (all'interno o all'esterno) da interpretare verosimilmente come corredo per il

<sup>21</sup> § 4.1, p. 101-103. Cf. § 3.5.1, p. 87-91 (B. Pasa, A. Ferjaoui e A. Campus). Risulta interessante, in proposito, quanto affermato da N. Baills-Talbi e V. Dasen (2008, p. 601) in relazione al mondo greco-romano: «dans des nombreuses cultures, les foetus et nouveau-nés ne sont en effet pas incinérés car la crémation représente le moyen pour l'âme de se libérer afin de rejoindre l'au-delà. Inhumés, les jeunes défunts se voient donc interdire

l'accès au pays des ancêtres, seul moyen de contrôler leur pouvoir néfaste». L'uso sistematico della cremazione nel tofet potrebbe riflettere, in proposito, profondi (e inconciliabili) differenze nelle concezioni escatologiche fra il mondo greco-romano (e libico, che a sua volta utilizzava esclusivamente il rito dell'inumazione) e quello fenicio-punico.

<sup>22</sup> § 2.1, p. 35-36.

bambino (ma resta aperta la questione relativa alla possibile presenza di questi oggetti anche nelle urne contenenti soltanto animali) e di elementi che rimandano al mondo funerario e, probabilmente, a un culto *post mortem*. La mancata precisazione della finalità del voto nelle iscrizioni sarebbe spiegata dal fatto che il motivo della richiesta era insito nella stessa frequentazione del tofet, al quale si andava per dei problemi precisi (collegati alla sfera della discendenza e dei propri figli) che, pertanto, non avevano bisogno di essere specificati. In relazione a questo punto, va detto tuttavia che anche nelle iscrizioni votive provenienti da santuari fenici di tipo diverso il motivo del voto non è in genere precisato. Il modello in esame sembrerebbe più adatto, inoltre, a quelle che sono le caratteristiche e le funzioni in genere attribuite a Baal Hammon e Tinnit<sup>23</sup>, anche se le certezze in proposito sono poche.

Restano, tuttavia, alcune questioni problematiche o comunque non verificabili alla luce della documentazione disponibile. Il problema principale è quello di spiegare l'associazione urna/e-stele in considerazione del fatto che, almeno per le urne con resti umani (associati o meno con animali), esse rappresenterebbero due momenti diversi del voto, il suo pronunciamento e il suo scioglimento<sup>24</sup>. L'associazione della stele con l'urna potrebbe avvenire in un secondo momento, ma ciò appare complicato in considerazione della densità dei depositi che caratterizza in genere i tofet. Un'ipotesi alternativa, che tuttavia non può essere verificata, potrebbe essere che l'urna con i resti del bambino (associati o meno con animali) fosse deposta nel tofet non al momento del pronunciamento, ma al momento della realizzazione della richiesta votiva. Comunque, relativamente alle tempistiche del meccanismo votivo va considerato il fatto che nel caso di richiesta di un nuovo figlio in cambio di quello morto per

cause naturali la stessa gravidanza avrebbe potuto costituire la «grazia ricevuta».

Un'altra questione problematica è posta dalle urne contenenti più bambini e (in minor misura, in assenza di dati sul contenuto delle urne che costituivano questi depositi) dai depositi composti da più urne. Si potrebbe ritenere, in questi casi, che il voto trascendesse il nucleo familiare ristretto e riguardasse la famiglia allargata o l'intera collettività in situazioni particolari, come epidemie/catastrofi/guerre, che avrebbero causato la morte di un gran numero di bambini.

A quest'ultima osservazione si collega il tema di quali siano le «discriminanti» che permettono la deposizione nel tofet di un bambino. Se fosse soltanto la morte per cause naturali ci si aspetterebbe una maggiore varietà nell'età di morte di questi bambini. I dati a disposizione suggeriscono che potrebbe trattarsi dell'età, ma resta la presenza, seppur rara, anche di individui più grandi. In ogni caso, il tofet non avrebbe ospitato tutti i bambini morti per cause naturali (entro una certa età o meno) ma solo quelli portati al santuario perché collegati al pronunciamento-scioglimento di un voto<sup>25</sup>. Le ipotesi relative al fatto che si trattasse di individui «imperfetti» (malati, diversamente abili, etc.), proposte sia in relazione al modello in esame che al modello del sacrificio cruento<sup>26</sup>, non appaiono sostenute da dati concreti.

Mancano, nelle iconografie e nelle iscrizioni dei tofet, elementi che rimandino con evidenza a riti collegati alla fertilità, alla discendenza o alla protezione dei figli. Va inoltre considerata l'esistenza, sebbene piuttosto rara, di dediche «per (/per conto di)» un'altra persona rispetto ai dedicanti o ai propri figli o per gruppi di persone<sup>27</sup>, sebbene ciò non sia necessariamente in contrasto con la ricostruzione proposta.

<sup>23</sup> § 3.4.1, p. 70-71 (S. Moscati e S. Ribichini); § 3.5.1, p. 87 (C. Bonnet). Cf. § 1.1, p. 7, nota 3.

<sup>24</sup> Accettando, secondo l'ipotesi più verosimile, che l'espressione di ringraziamento utilizzata in genere nelle iscrizioni dei tofet indicasse una grazia ricevuta piuttosto che da ricevere: § 1.5, p. 27.

<sup>25</sup> Sul modello di quanto proposto per il culto di Saturno, i bambini deposti nel tofet potrebbero essere

quelli consacrati al dio prima della loro nascita (in cambio della stessa) e poi deceduti per cause naturali. In questo caso resterebbe tuttavia difficile spiegare il collegamento delle urne con le stele «per grazia ricevuta».

<sup>26</sup> Cf. § 3.4.1, p. 71, nota 121 (S. Moscati); § 3.4.2, p. 80-81 (M. E. Aubet e F. Briquel-Chatonnet); § 3.5.1, p. 91 (S. Franchini).

<sup>27</sup> § 1.5, p. 28.

Il MLK indica qualcosa che può essere offerto alla/e divinità del tofet e sembra poter riguardare un animale o un essere umano. In questo caso anche il bambino sarebbe stato dunque considerato come un'offerta. Si tratta di una questione centrale: il modello in esame è in apparenza difficilmente conciliabile con l'ipotesi che il MLK indichi un «sacrificio» a meno di non ritenere che quest'ultimo consistesse fondamentalmente nel rito della cremazione volto a trasferire il bambino e l'agnello sotto la proprietà del dio. In effetti, secondo il modello proposto l'equivalenza simbolica fra il bambino seppellito nel tofet e l'agnello (olocausto) sarebbe in fondo dettata dal fatto che entrambi erano deposti in funzione del voto. Resta in ogni caso il fatto che l'offerta votiva, e lo stesso MLK, è in genere successiva alla realizzazione della richiesta da parte del dedicante.

### 5.3. I bambini come veicoli/intercessori del voto

L'ipotesi che i bambini del tofet potessero servire ad aprire una comunicazione con il dio e a propiziare la realizzazione della richiesta votiva è stata elaborata nell'ultimo decennio da H. Bénichou-Safar in un'ottica contraria all'ipotesi del sacrificio cruento dei bambini<sup>28</sup>; questa tesi riprende in alcuni punti quella esposta nel paragrafo precedente. Sulla base delle considerazioni sviluppate dalla studiosa francese e di quelle proposte nel corso di questo lavoro, si propone di seguito un'ipotesi ricostruttiva del meccanismo votivo.

1. L'esistenza di una situazione di crisi personale-familiare o, più raramente, comunitaria-collettiva determina la necessità/volontà di effettuare un voto. Il voto, che può riguardare i propri figli ma non li riguarda necessariamente, è pronunciato nel tofet e, in caso di

realizzazione, prevede l'offerta di un sacrificio animale e (eventualmente) l'erezione di una stele votiva (senza poter escludere altri tipi di offerta). Il bambino e probabilmente, considerando l'equivalenza simbolica, l'agnello/capretto deposti nel santuario (al momento del pronunciamento del voto o in un momento anteriore) sono utilizzati come latori e propiziatori della richiesta votiva, probabilmente nell'ambito di pratiche divinatorie<sup>29</sup>.

La discriminante che consente la deposizione nel tofet di «un certo tipo» di bambini (e agnelli/capretti?) non è chiara; essa non appare costituita esclusivamente dall'età e potrebbe essere collegata alle caratteristiche (come il fatto di essere primogeniti) e/o alle vicende di questi individui (in vita o in morte, ad esempio in relazione agli eventi che hanno causato il decesso o al fatto che quest'ultimo sia avvenuto in un determinato periodo dell'anno) o direttamente alla consacrazione al dio sancita dalla deposizione nel tofet. In relazione al problema della disponibilità di bambini (e agnelli/capretti?) di «un certo tipo» al momento della richiesta votiva è possibile delineare due scenari.

– Al momento del pronunciamento del voto il dedicante «utilizza» una o più deposizioni (di urna/e) già presenti nel santuario. Secondo questo scenario la deposizione del bambino (e dell'agnello/capretto?) nel tofet è causata/resa necessaria/propiziata direttamente dalle caratteristiche del bambino (e dell'agnello?) e non è collegata in maniera primaria al pronunciamento del voto. La deposizione dell'urna non rappresenterebbe dunque in sé un atto votivo, ma sarebbe collegata piuttosto a particolari credenze escatologiche dalle quali deriva la possibilità che questi bambini (e agnelli?) possano essere utilizzati nell'ambito di pratiche divinatorie/votive<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Bénichou-Safar 2005; Bénichou-Safar 2008; Bénichou-Safar 2010; Bénichou-Safar 2012a. Si veda § 3.5.1, p. 88-91.

<sup>29</sup> Tra i reperti che suggeriscono l'esistenza di queste pratiche è interessante ricordare una stele cartaginese che raffigura un personaggio femminile nell'atto di offrire una libagione su un piccolo tumulo (§ 3.5.1, p. 90) e alcune stele, provenienti sempre da Cartagine, nelle quali

è raffigurata una testa di montone/toro collocata su un altare (§ 1.4, p. 24, tav. XVII, n° 4). Nella cultura greco-romana gli *aôroi*, cioè coloro che avevano avuto una *mors immatura*, sono spesso associati a pratiche divinatorie e, soprattutto, negromantiche: si veda ad esempio Sánchez Nataliás 2012.

<sup>30</sup> Sul modello del culto degli antenati (perlopiù regali) attestato nella regione levantina nel III-I millennio.

Uno scenario diverso potrebbe essere il seguente: il pronunciamento del voto è direttamente collegato alla disponibilità di un bambino di un certo tipo al quale affidare le richieste del dedicante (si pensi, ad esempio, alla richiesta di un figlio dopo la morte prematura di quello depresso nel tofet); in alternativa, tali richieste vengono «affidate» a un agnello che riceve un trattamento analogo al bambino con equivalenza simbolica fra i due. La cremazione costituisce l'atto teso a consacrare (sacrificare) il bambino/agnello e ad aprire un canale di comunicazione affinché il dio ascolti la voce del dedicante.

I due scenari non sono necessariamente alternativi. In entrambi i casi il pronunciamento del voto può essere accompagnato da sacrifici animali (condivisi?) e, raramente, dall'erezione di una stele (che può essere associata direttamente alla/e urna/e utilizzata/e per il rituale). Il processo di cremazione si configura come un atto sacrificale (consistendo in un «trasferimento di proprietà») ma al tempo stesso funerario (essendo comunque la deposizione conseguente al decesso); alcuni oggetti possono accompagnare il bambino e verosimilmente, considerando l'equivalenza simbolica fra i due, l'agnello/capretto.

– Il dio soddisfa la richiesta votiva del/i dedicante/i.

– Il/i dedicante/i si reca/ano al tofet per ottemperare al voto attraverso l'offerta di quanto promesso, cioè in genere un sacrificio animale con (eventualmente) l'erezione di una stele votiva. Quest'ultima può essere deposta autonomamente oppure in associazione con la/e urna/e che ha/hanno favorito la realizzazione del voto, soprattutto nei casi nei quali la deposizione del bambino/dell'agnello nel

tofet è direttamente collegata con la richiesta votiva. È possibile che in tali occasioni la/e urna/e fosse/ero deposta/e nel tofet soltanto in questa fase, dunque in un momento successivo rispetto alla cremazione del corpo.

In età tardo-punica e romana il meccanismo votivo messo in atto resterebbe fondamentalmente inalterato per quanto riguarda le richieste e le offerte, mentre vi sarebbero dei cambiamenti per quanto riguarda gli «intermediari» del voto, che in questa fase sarebbero soprattutto agnelli/capretti. Comunque, un riflesso delle credenze relative ai bambini (e agli agnelli/capretti) del tofet si conserverebbe nei santuari di Saturno e, nello specifico, nella caratterizzazione iniziatica e consacratoria del culto, nella presenza di elementi funerari direttamente collegati ai bambini e nel ruolo di vicario dell'agnello nell'ambito delle pratiche rituali testimoniate a N'Gaous<sup>31</sup>.

Il modello in esame è solo parzialmente diverso da quello analizzato nel paragrafo precedente, ma vi sono due differenze fondamentali: i voti riguarderebbero in generale problemi personali/familiari/collettivi non necessariamente collegati con il mondo dei bambini; i bambini avrebbero una funzione diversa all'interno del meccanismo votivo e non sarebbero necessariamente collegati direttamente con il/i dedicante/i. Pur essendoci secondo chi scrive spunti ed elementi molto interessanti in questo modello, esso si rivela troppo complicato e «teorico» in considerazione della documentazione disponibile, che rende già di per sé difficile rispondere ad alcune questioni basilari sul tofet.

Il merito principale delle proposte di H. Bénichou-Safar è quello di coniugare la dimensione votiva e quella funeraria cercando

M. E. Aubet nota che (2013, p. 81) «in the Syrio-Hittite area, we observe a clear connection between the funerary stele, cremation rite, ancestor worship and the system of inheritance». Si veda, anche in relazione alla possibile interpretazione di MLK: § 4.2, p. 112-114. G. Garbati ha recentemente prospettato l'ipotesi che le maschere ghignanti, rinvenute talvolta nei tofet (§ 1.2, p. 16) e più spesso in contesti funerari, potessero rappresentare degli antenati: Garbati 2016. Sono molto interessanti,

in proposito, le considerazioni proposte in Baills-Talbi – Blanchard 2006, p. 185-188.

<sup>31</sup> § 2.1, p. 36. Cf. § 5.1, p. 120, nota 6. Risultano molto interessanti a questo proposito i rinvenimenti effettuati a *Lambafundi*: § 2.1, p. 35-36. Anche la necropoli romana di El Jem (§ 2.5, p. 51, tav. XXV) e, ipoteticamente, i ritrovamenti di Amatunte (§ 2.5, p. 50) possono essere collegati (come antecedenti o esiti del fenomeno) alle credenze relative ai bambini del tofet.

di individuare il ruolo dei bambini all'interno del meccanismo votivo. L'ipotesi che essi siano latori e propiziatori del voto e che siano associati a pratiche divinatorie/negromantiche è senz'altro seducente, ma i dati provenienti dai tofet a favore di questa tesi restano piuttosto scarsi; la documentazione disponibile depone semmai a favore, piuttosto, del fatto che i bambini erano concepiti come un'offerta. Rispetto a quello del sacrificio con uccisione rituale, i modelli esaminati negli ultimi due paragrafi reintegrano i morti in un sistema « positivo » di valori : i bambini morti per cause naturali diventano utili alla famiglia e alla società attraverso il loro uso nel tofet e ciò elimina parzialmente la crisi creata dalla loro morte.

#### 5.4. *Una via d'uscita dal « limbo » ? Riflessioni e prospettive*

L'analisi compiuta in questo lavoro e nei diversi studi che lo hanno preceduto testimonia l'impossibilità di ricondurre la realtà rituale dei tofet (e dei santuari di Saturno) entro un modello semplificato del tipo tofet = necropoli infantile o tofet = santuario del sacrificio dei bambini. Allo stesso modo, i modelli esaminati nei paragrafi precedenti non riescono a dar conto della complessità dell'intero quadro documentario.

Ciò dipende in larga parte dallo stato della documentazione disponibile, ma al tempo

stesso riflette una realtà composta che stride con ogni sforzo di interpretazione semplicistica e monolitica e, in una certa misura, con il tentativo di descrivere il fenomeno sulla base di categorie e di antinomie/opposizioni moderne che fanno parte della nostra cultura e che non bisognerebbe utilizzare alla leggera nello studio di culture antiche e, come nel caso della cultura fenicia, profondamente diverse. Nel corso di questo lavoro è stata proposta una critica nei confronti di alcune categorie (si pensi al sacrificio e al collegamento tradizionalmente implicito con l'uccisione rituale e/o con la sfera alimentare<sup>32</sup>) e opposizioni (come quella fra ambito funerario e ambito votivo<sup>33</sup>) che spesso sono state applicate all'interpretazione dei tofet e dei resti di bambini in essi deposti in maniera non del tutto appropriata; è tuttavia necessaria una riflessione metodologica anche in relazione all'applicabilità e all'uso di altre categorie/opposizioni (ad esempio volontario/obbligatorio<sup>34</sup>, domestico/selvaggio<sup>35</sup>, animale/umano<sup>36</sup>) che possono costituire degli *a priori* non necessari (ma che, anzi, possono costituire un limite) nello studio e nell'interpretazione dei fenomeni in esame.

Un altro elemento sul quale secondo chi scrive sarebbe necessario riflettere è quello relativo alle tempistiche del meccanismo votivo del tofet in relazione alle formule di ringraziamento utilizzate (« il dio ha ascoltato la sua voce » o, raramente, « ascolti la sua voce »)<sup>37</sup> : siamo certi che il fatto che il dio « ha ascoltato

<sup>32</sup> § 2.4, p. 43-44. Cf. § 4.1, p. 103, nota 33; § 4.2, p. 111-112.

<sup>33</sup> § 2.5, p. 51 (El Jem). Cf. § 1.1, p. 8; § 3.4.1, p. 74 (H. Bénichou-Safar); § 4.1, p. 104; § 4.2, p. 115.

<sup>34</sup> § 4.2, p. 110-111. Una differenziazione di questo tipo risulta ad esempio complicata da applicare alle pratiche divinatorie. Si pensi alle espressioni utilizzate nel culto di Saturno (§ 3.5.1, p. 89, nota 287) : il dio ordina il voto al dedicante ma, verosimilmente, quest'ordine deriva da un atto volontario (che a sua volta non è necessariamente tale), cioè quello di recarsi al santuario per ascoltare la voce della divinità.

<sup>35</sup> Si pensi alla presenza, in alcune urne (in particolare modo in età tardo-punica e romana), di animali selvaggi (soprattutto uccelli), sebbene in percentuali decisamente più esigue rispetto agli animali domestici (§ 1.3, p. 21-22, graf. 2; cf. Di Patti – Di Salvo 2005; D'Andrea 2014a,

p. 45). Nella tradizione rituale greco-romana e, più in generale, nelle diverse culture del Mediterraneo antico il sacrificio riguarda soprattutto gli animali domestici (anche se la documentazione archeologica offre in realtà un panorama molto più variegato). Si veda in proposito D'Andrea 2018.

<sup>36</sup> Si è visto in effetti che la documentazione restituita dai tofet sembra deporre a favore di un parallelismo, e probabilmente di un'equivalenza simbolica e funzionale, fra bambini e agnelli.

<sup>37</sup> § 1.5, p. 27-29. R. M. Kerr (2016) ha recentemente proposto che anche la formula KŠM' QL' BRK' possa avere valore iussivo. Ciò cambierebbe radicalmente il quadro documentario complessivo, in quanto le iscrizioni del tofet sarebbero sistematicamente delle richieste votive. Le argomentazioni addotte dallo studioso non appaiono tuttavia determinanti per corroborare la traduzione proposta.

la sua voce » (quella del dedicante) presuppone necessariamente una differenza temporale rispetto alla richiesta effettuata? Pensando soprattutto alla possibile presenza di pratiche divinatorie, non può essere che il fatto in sé che il dio si è manifestato, ha ascoltato la voce del dedicante, fosse considerata una « garanzia » di riuscita in relazione a quanto richiesto? In ogni caso, formule di ringraziamento analoghe a quelle del tofet si ritrovano abitualmente anche nelle altre iscrizioni fenicie e puniche di tipo votivo<sup>38</sup>. Non conosciamo, inoltre, il contenuto dei voti pronunciati nei tofet né sappiamo se si trattasse sistematicamente di richieste specifiche<sup>39</sup>.

Una questione fondamentale che è stato possibile evidenziare attraverso l'analisi della documentazione è quella relativa all'evoluzione del tofet nel corso del tempo. Questa evoluzione fornisce molti elementi di riflessione interessanti ma va valutata con attenzione in considerazione dello stato documentario diverso a seconda delle fasi, delle aree geografiche e dei siti considerati nonché delle variabili delle quali bisogna tenere conto: i tofet di età tardo-punica e romana, come i santuari di Saturno, si sviluppano in una temperie culturale profondamente modificata rispetto a quella dei tofet più antichi. Una visione unitaria e appiattita del fenomeno-tofet non porta a risultati positivi ma ingenera esclusivamente errori e confusione.

I modelli interpretativi esaminati nel presente capitolo, soprattutto i primi due, sono oggi i più solidi e verosimili sulla base della documentazione diretta disponibile. Entrambi non sono immuni da difficoltà, ma con il presente lavoro si spera di aver dimostrato che ciò vale tanto per il modello del sacrificio con uccisione rituale dei bambini quanto per il modello secondo il quale i bambini (o più genericamente la discendenza) sono l'oggetto

della richiesta votiva (e quelli deposti nel tofet sono direttamente collegati con questo voto). Ciò vale soprattutto come elemento di critica nei confronti di alcuni lavori recenti nei quali quest'ultimo modello continua ad essere esaminato come una semplicistica equivalenza tofet = necropoli infantile<sup>40</sup>, che nei fatti risulta facilmente criticabile. Al contrario, si tratta di un modello che offre elementi interessanti rispetto ad alcune questioni problematiche poste dall'ipotesi del sacrificio cruento dei bambini. In ogni caso, secondo chi scrive, ad oggi nessuno di questi due modelli può essere verificato e accettato con sicurezza sulla base della documentazione proveniente dai tofet che abbiamo a disposizione.

Modelli interpretativi (apparentemente) diversi possono interagire senza escludersi vicendevolmente ma concorrendo, al contrario, all'interpretazione sistematica di un fenomeno complesso e multiforme come quello in esame. I recenti studi sul tofet sembrano muoversi in questa direzione: si pensi, in proposito, alle ipotesi interpretative di H. Bénichou-Safar e di G. del Olmo Lete oppure a quelle proposte recentemente da L. E. Stager<sup>41</sup>. Il modello primiziale/stagionale (cioè l'ipotesi dell'esistenza di momenti specifici dell'anno nei quali venivano svolti determinati rituali/sacrifici) può coesistere con i modelli esaminati nel presente capitolo, ma se assunto come modello interpretativo unico non risulta accettabile<sup>42</sup>. In effetti, l'esistenza di una stagionalità del rito è suggerita da alcuni dati, ma essi riguardano gli agnelli/capretti dunque le urne con resti animali e, eventualmente, quelle con resti umani e animali senza poter precisare se riguardassero anche le urne con soli resti umani. In ogni caso, la deposizione di urne all'interno dei tofet sembra avvenire durante l'intero corso dell'anno<sup>43</sup>.

In relazione alla tesi del sacrificio cruento

<sup>38</sup> Amadasi Guzzo – Zamora 2013, p. 185-176. Per le iscrizioni fenicie di dono si veda Amadasi Guzzo 1990.

<sup>39</sup> P. Xella (2009, p. 92-94), ad esempio, ipotizza che le richieste votive non fossero determinate esclusivamente dall'insorgenza di una crisi o, comunque, da preoccupazioni personali ma anche dalla volontà/necessità di preservare il buon rapporto con il dio. Cf. § 3.5.2, p. 95-96.

<sup>40</sup> Xella 2012.

<sup>41</sup> Cf. § 3.4.1, p. 74-75; § 3.5.1, p. 88-91; § 3.5.2, p. 93-94. Altri esempi di modelli « misti » sono quelli proposti da G.-Ch. e C. Picard (§ 3.3, p. 65) e da E. Lipiński (§ 3.4.2, p. 79).

<sup>42</sup> § 4.1, p. 108, nota 60.

<sup>43</sup> Come suggeriscono le iscrizioni di Costantina e i dati relativi alla preponderanza di agnelli morti entro sei mesi dalla nascita nel caso si accetti l'i-

dei bambini, la concentrazione dei sacrifici in un certo periodo potrebbe essere collegata, come proposto da L. E. Stager<sup>44</sup>, a celebrazioni festive che coinvolgevano la comunità, senza che ciò significhi necessariamente che questi atti rituali assumessero l'aspetto di sacrifici collettivi e senza che ciò escluda la possibilità che i sacrifici votivi fossero compiuti anche nel resto dell'anno<sup>45</sup>.

In relazione alla tesi del bambino come oggetto del voto, si potrebbero ipotizzare celebrazioni comunitarie (con sacrifici animali) correlate direttamente ai bambini deposti nei tofet (come il nostro «giorno dei morti») oppure alla richiesta di fertilità/protezione dei propri figli. In alternativa, si potrebbe pensare a giorni specifici («favorevoli e benedetti», come testimoniano i formulari utilizzati in alcune iscrizioni di età tardo-punica e romana provenienti dai tofet e dai santuari di Saturno)<sup>46</sup> nei quali era possibile recarsi al tofet per pronunciare il proprio voto.

Il tema del viaggio sacro può essere direttamente collegato a quello della stagionalità<sup>47</sup>. In relazione a quest'ultima ipotesi, bisogna tenere presente che il decesso del bambino (o l'uccisione rituale a seconda dei modelli di riferimento), la cremazione e la deposizione del vaso nel santuario sono tre momenti distinti che non si susseguono necessariamente nell'arco di un breve lasso di tempo (gli studi effettuati da H. Bénichou-Safar suggeriscono, comunque, che la cremazione fosse avvenuta poco dopo il decesso)<sup>48</sup>. È possibile, in proposito, che (almeno in alcuni casi) l'urna fosse portata al santuario a seguito della realizzazione del voto e la cremazione, cioè l'invio al dio,

avvenisse al momento del suo pronunciamento: l'urna sarebbe stata allora conservata in attesa della realizzazione del voto e solo allora deposta nel santuario.

Alcuni studi recenti hanno messo in luce il ruolo del tofet nell'affermazione, creazione, preservazione e rielaborazione dell'identità comunitaria<sup>49</sup>. In effetti, diversi elementi esaminati nel corso di questo lavoro suggeriscono un collegamento diretto del tofet e dei riti in esso compiuti con la (ri)definizione dell'identità comunitaria attraverso la ricerca di una continuità con la «tradizione» sia rispetto al proprio portato culturale sia come strumento di «legittimazione» locale<sup>50</sup>. Non è un caso, in proposito, che il fenomeno-tofet si sviluppi soprattutto in tre momenti storici precisi e significativi: l'espansione fenicia in Occidente, l'affermazione di Cartagine sulla altre «colonie» fenicie (soprattutto in Sardegna)<sup>51</sup> e la conquista romana. Nei tofet esiste pertanto una forte dimensione comunitaria e civica che una visione eccessivamente schiacciata sull'aspetto privato e familiare dei voti rischia di oscurare.

L'interpretazione proposta nel presente lavoro per il vocabolo MLK utilizzato nelle iscrizioni votive dei tofet si potrebbe collegare direttamente a questo tema<sup>52</sup>: i MLK(M), come «classe» di individui particolari (sul modello dei più antichi «malikuma» e «rapi'uma»), potrebbero costituire un mezzo attraverso il quale garantire quella continuità con la tradizione e quella legittimazione locale necessarie per (ri-)creare quel senso di comunità e di identità collettiva messo in crisi da determinati eventi storici<sup>53</sup>. L'ipotesi relativa a MLK resta tuttavia da approfondire e verificare.

potesi di due agnellature annuali: cf. § 3.4.1, p. 74 (H. Bénichou-Safar); § 3.4.2, p. 78-79 (F. Fedele e G. V. Foster); § 3.5.1, p. 87 (B. Wilkens); § 3.5.2, p. 93-94 (R. Docter, L. E. Stager *et alii*).

<sup>44</sup> Stager 2014, p. 13-14. Cf. § 3.5.2, p. 93-94.

<sup>45</sup> Un modello dello stesso tipo sembra testimoniato per il rito *pgr/pagrum* (§ 3.4.1, p. 75, al quale si rimanda per un approfondimento bibliografico), che sembra avere una cadenza periodica/stagionale (considerando che dà il nome a un mese) ma al tempo stesso appare praticato anche in altri momenti dell'anno (su base volontaria e con finalità espiatorie, propiziatorie e/o votive).

<sup>46</sup> § 3.4.1, p. 71.

<sup>47</sup> § 4.1, p. 101. Relativamente al tema del «viaggio sacro» si veda il recente lavoro di F. Guarnieri (2015).

<sup>48</sup> Bénichou-Safar 1988. Cf. § 1.3, p. 20, nota 94; § 4.1, p. 109.

<sup>49</sup> Bonnet 2011; Quinn 2011; Campus 2013a; Bonnet 2016; Orsingher cds.

<sup>50</sup> § 1.1, p. 8, nota 15; § 3.3, p. 62-63; § 4.1, p. 101-102.

<sup>51</sup> § 1.1, p. 8, nota 9.

<sup>52</sup> § 4.2, p. 112-114. Si vedano anche le considerazioni proposte alla nota 30 di questo capitolo.

<sup>53</sup> B. D'Agostino, in relazione alle cremazioni «eroiche» ma «povere» di Cuma e Eretria, osserva che «in un caso del genere la differenza di rango all'interno di

Per «uscire dal limbo» esiste una sola strada: acquisire nuovi dati attraverso scavi archeologici<sup>54</sup>; recuperare dossier e dati inediti<sup>55</sup>; studiare e pubblicare i materiali scoperti nel corso delle ricerche più antiche<sup>56</sup>; effettuare nuove e più complete analisi di antropologia biologica in collaborazione stretta con gli archeologi e incrociando i dati ottenuti da diversi laboratori<sup>57</sup>. Al tempo stesso, è necessario un approccio interdisciplinare associato all'applicazione di una metodologia adeguata che consenta di valutare l'intero dossier documentario attribuendo il giusto peso ai dati forniti dalle diverse fonti, di tener conto degli antecedenti e degli esiti del fenomeno e di apprezzare gli spunti e gli elementi di interesse che possono emergere da un esame comparativo, senza farsi irretire da preconcetti e presupposti ideologici

che, per loro natura, costituiscono un limite a ogni tipo di ricerca scientifica.

Si spera che il presente lavoro abbia raggiunto i propri obiettivi: offrire una sintesi chiara, completa e facilmente utilizzabile della documentazione disponibile in relazione ai tofet; proporre un'analisi critica dei dati; esaminare i diversi modelli interpretativi relativi ai bambini deposti nei tofet senza pregiudizi di sorta. La novità rappresentata da questo studio non sta nel carattere innovativo delle interpretazioni proposte ma sarà colta da chi conosce la difficoltà del dossier del tofet e la bibliografia ad esso relativa, soprattutto in merito a quella necessità di anteporre l'esame complessivo della documentazione a ricostruzioni interpretative generali e in parte eccessivamente teoriche che non si attagliano alla concretezza dei dati.

una necropoli non è stabilita e misurata attraverso un astratto concetto di ricchezza, ma attraverso l'emergere di un rituale esclusivo che stacca una élite dal resto della necropoli, e ne esalta lo *status* attraverso i simboli che ne sanciscono l'egemonia sul gruppo ed il legame diretto con il mondo eroico. È questo scarto di comportamento ... che permette di penetrare all'interno della struttura del mondo dei morti»: D'Agostino 1985, p. 54.

<sup>54</sup> Si pensi agli scavi, recenti o tuttora in corso, nei tofet di *Althiburos* (§ 1.1, p. 8, nota 13), Cartagine (§ 3.5, p. 84, nota 241) e Mozia (§ 1.2, p. 16, nota 75).

<sup>55</sup> Si pensi ai dossier relativi agli scavi statunitensi (dei quali è stata più volte annunciata la pubblicazione) e a quelli diretti da P. Cintas al tofet di Cartagine.

<sup>56</sup> Si pensi alle tesi di dottorato sostenute negli ultimi

anni da chi scrive (D'Andrea 2014a), da A. Orsingher (2013) e da V. Melchiorri (2010).

<sup>57</sup> Queste analisi dovranno essere effettuate su campioni numericamente consistenti in grado di fornire dati statistici attendibili, dovranno tenere conto della cronologia delle urne e dei contesti stratigrafici di riferimento e approfondire l'esame dei resti animali. Esse potranno riguardare anche le urne di santuari finora non presi in esame, ad esempio quello di Monte Sirai che si presenta come un caso-studio molto interessante in considerazione dei dati provenienti dalle necropoli: § 2.5, p. 50-51. In relazione alle «potenzialità» delle analisi di antropologia biologica si vedano le considerazioni proposte in Melchiorri 2013b, p. 252-254.

## APPENDICE I

### SELEZIONE DELLE FONTI VETEROTESTAMENTARIE SUL « TOFET », SU « MOLEK » E SUL « PASSAGGIO PER IL FUOCO »

Per tutti i testi è stata utilizzata la traduzione CEI del 2008 (disponibile sul sito [www.bibbiaedu.it](http://www.bibbiaedu.it); consultato nel settembre-ottobre 2017). Per i verbi e i termini collegati al « passaggio per il fuoco » dei propri figli si propone, fra parentesi, la traslitterazione dei termini ebraici (nella forma *qal* o *hifil* per le forme verbali e al singolare per le forme nominali).

#### N° 1 Levitico, 18, 21

Contesto : prescrizioni agli Israeliti che Yahweh comunica a Mosè.

« Non consegnerai (ntn « dare ») alcuno dei tuoi figli (zr' « seme ») per farlo passare ('br « passare », h'byr « far passare ») a Molek/in mlk (l-mlk) e non profanerai il nome del tuo Dio. Io sono il Signore ».

#### N° 2 Levitico, 20, 1-6

Contesto : prescrizioni agli Israeliti che Yahweh comunica a Mosè.

« Il Signore parlò a Mosè e disse. Dirai agli Israeliti : chiunque tra gli Israeliti o tra i forestieri che dimorano in Israele darà (ntn) qualcuno dei suoi figli (zr' « seme ») a Molek/in mlk (l-mlk), dovrà essere messo a morte; il popolo della terra lo lapiderà. Anch'io volgerò il mio volto contro quell'uomo e lo eliminerò dal suo popolo, perché ha dato (ntn) qualcuno dei suoi figli (zr') a Molek/in mlk (l-mlk), con l'intenzione di rendere impuro il mio santuario e profanare il mio santo nome. Se il popolo della terra chiude gli occhi quando quell'uomo dà (ntn) qualcuno dei suoi figli (zr') a Molek/in mlk (l-mlk) e non lo mette a morte, io volgerò il mio volto contro quell'uomo e contro la sua famiglia ed eliminerò dal suo popolo lui con quanti si danno all'idolatria come lui, prostituendosi dietro a Molek (h-mlk). Se un uomo si rivolge ai negromanti e agli indovini, per

darsi alle superstizioni dietro a loro, io volgerò il mio volto contro quella persona e la eliminerò dal suo popolo ».

#### N° 3 Geremia, 7, 30-34

Contesto : attraverso Geremia, Yahweh rimprovera i « figli di Giuda » per le loro azioni e i loro abomini.

« Perché i figli di Giuda hanno commesso ciò che è male ai miei occhi, oracolo del Signore. Hanno collocato i loro idoli abominevoli nel tempio, sul quale è invocato il mio nome, per contaminarlo. Hanno costruito le alture di Tofet nella valle di Ben-Hinnom, per bruciare nel fuoco (šrp b's « bruciare nel fuoco ») i loro figli e le loro figlie (bn/bt « figlio/figlia »), cosa che io non avevo mai comandato e che non avevo mai pensato. Perciò, ecco, verranno giorni – oracolo del Signore – nei quali non si chiamerà più Tofet né valle di Ben-Hinnom, ma valle della Strage. Allora si seppellirà in Tofet, perché non ci sarà altro luogo. I cadaveri di questo popolo saranno pasto agli uccelli dell'aria e alle bestie della terra e nessuno li scaccerà. Farò cessare nelle città di Giuda e nelle vie di Gerusalemme i canti di gioia e d'allegria, i canti dello sposo e della sposa, perché la terra diverrà un deserto ».

#### N° 4 Geremia, 19, 5-15

Contesto : Yahweh profetizza una serie di sventure per i « figli di Giuda » in seguito alle loro azioni abominevoli.

« Hanno (i figli di Giuda) costruito le alture di Baal per bruciare nel fuoco (šrp b's) i loro figli (bn) come olocausti ('lwt) a Baal, cosa che io non avevo comandato, di cui non avevo mai parlato, che non avevo mai pensato. Perciò, ecco, verranno giorni – oracolo del Signore – nei quali questo luogo non si chiamerà più Tofet e valle di Ben-Hinnom, ma

valle della Strage. In questo luogo farò fallire i piani di Giuda e di Gerusalemme. Li farò cadere di spada davanti ai loro nemici e nelle mani di coloro che vogliono la loro vita, e darò i loro cadaveri in pasto agli uccelli del cielo e alle bestie della terra. Ridurrò questa città a una desolazione e a oggetto di scherno; quanti le passeranno vicino resteranno sbigottiti e fischieranno di scherno davanti a tutte le sue ferite. Farò loro mangiare la carne dei propri figli e la carne delle proprie figlie; si divoreranno tra loro per l'assedio e per l'angoscia che incuteranno loro i nemici e quanti vogliono la loro vita. Tu, poi, spezzerai la brocca sotto gli occhi degli uomini che saranno venuti con te e riferirai loro; così dice il Signore degli eserciti: spezzerò questo popolo e questa città, così come si spezza un vaso di terracotta, che non si può più aggiustare. Allora si seppellirà persino in Tofet, perché non ci sarà più spazio per seppellire. Così farò – oracolo del Signore – riguardo a questo luogo e ai suoi abitanti, rendendo questa città come Tofet. Le case di Gerusalemme e le case dei re di Giuda saranno impure come il luogo del Tofet: tutte le case, sulle cui terrazze essi bruciavano incenso a tutto l'esercito del cielo e facevano libagioni ad altri dèi. Quando Geremia tornò dal Tofet dove il Signore lo aveva mandato a profetizzare, si fermò nell'atrio del tempio del Signore e disse a tutto il popolo; dice il Signore degli eserciti, Dio d'Israele: ecco, io manderò su questa città e su tutte le sue borgate tutto il male che le ho preannunciato, perché essi si sono intestarditi, rifiutandosi di ascoltare le mie parole».

N° 5  
Geremia, 32, 34-35

Contesto: durante l'assedio di Gerusalemme da parte di Caldei e Babilonesi (siamo nel primo quarto del VI a.C.), Yahweh profetizza la caduta della città imputandone la colpa alle azioni abominevoli compiute nei suoi confronti dai governanti, dai sacerdoti e, più in generale, dai «figli di Israele e i figli di Giuda».

«Essi (i figli di Israele e i figli di Giuda) collocarono i loro idoli abominevoli nel tempio sul quale è invocato il mio nome, per contaminarlo; costruirono le alture di Baal nella valle di Ben-Hinnom, per far passare (h'byr) i loro figli (bn) e le loro figlie (bt) per Molek/in mlk (l-mlk), cosa che io non avevo mai comandato loro – anzi non avevo mai pensato di far praticare questo abominio –, e tutto questo per indurre Giuda a peccare».

N° 6  
2 Re, 16, 3-4

Contesto: in questo passo vengono narrate le vicende, perlopiù abominevoli e contrarie a ciò che vuole Yahweh, del re di Giuda Acaz (il cui regno è collocato nel corso della seconda metà dell'VIII sec. a.C.).

«Seguì (Acaz) la via dei re d'Israele; fece perfino passare per il fuoco (h'byr b'sh) suo figlio (bn), secondo gli abomini delle nazioni che il Signore aveva scacciato davanti agli Israeliti. Sacrificava e bruciava incenso sulle alture, sui colli e sotto ogni albero verde».

N° 7  
2 Re, 17, 16-17

Contesto: Yahweh elenca una serie di atti abominevoli, contrari alle sue prescrizioni, compiuti dagli abitanti di Israele e di Giuda.

«Abbandonarono (gli abitanti di Israele e di Giuda) tutti i comandi del Signore, loro Dio; si eressero i due vitelli in metallo fuso, si fecero un palo sacro, si prostrarono davanti a tutta la milizia celeste e servirono Baal. Fecero passare per il fuoco (h'byr b'sh) i loro figli (bn) e le loro figlie (bt), praticarono la divinazione e trassero presagi; si vendettero per compiere ciò che è male agli occhi del Signore, provocandolo a sdegno».

N° 8  
2 Re, 17, 31

Contesto: Yahweh racconta come, dopo la conquista di Israele da parte degli Assiri e la deportazione degli Israeliti (attorno al terzo quarto dell'VIII sec. a.C.), i nuovi popoli arrivati a Samaria vi avessero stabilito i propri culti.

«Gli Avviti si fecero Nibcaz e Tartak; i Sefarvei bruciavano nel fuoco (srp b'sh) i propri figli (bn) in onore di Adrammelek e di Anammelek, divinità di Sefarvaim».

N° 9  
2 Re, 21, 6

Contesto: in questo passo vengono narrate le vicende, perlopiù abominevoli e contrarie a ciò che vuole Yahweh, del re di Giuda Manasse (il cui regno

è collocato nel corso della prima metà del VII sec. a.C.).

«Fece (Manasse) passare per il fuoco (h'byr bš) suo figlio (bn), si affidò a vaticini e presagi, istituì negromanti e indovini. Compì in molte maniere ciò che è male agli occhi del Signore, provocando il suo sdegno».

N° 10  
2 Re, 23, 10

Contesto : in questo passo vengono narrate le vicende, perlopiù positive e ispirate alle prescrizioni di Yahweh, del re di Giuda Giosia (il cui regno è collocato nel corso della seconda metà del VII sec. a.C.).

«Giosia rese impuro il Tofet, che si trovava nella valle di Ben-Hinnom, perché nessuno vi facesse passare per il fuoco (h'byr bš) il proprio figlio (bn) o la propria figlia (bt) per Molek/in mlk (l-mlk)».

N° 11  
Ezechiele, 16, 20-21

Contesto : Yahweh, attraverso Ezechiele, ricorda a Gerusalemme e ai suoi abitanti la storia della città, di come lui se ne fosse impadronito rendendola uno splendore e di come i suoi cittadini, compiendo azioni abominevoli e prostituendosi ad altre divinità, l'avessero condotta alla rovina.

«Predesti (Gerusalemme) i figli (bn) e le figlie (bt) che mi avevi generato e li offrivi in cibo (zbh l'kl «sacrificare in cibo»). Erano forse poca cosa le tue prostituzioni? Immolasti (šh «sgozzare») i miei figli (bn) e li offrivi a loro, facendoli passare (h'byr) (per il fuoco)».

N° 12  
Ezechiele, 20, 30-31

Contesto : Yahweh, attraverso Ezechiele, parla ad alcuni «anziani di Israele» ricordandogli quello che lui ha fatto per il suo popolo e le abominazioni, passate e presenti, di quest'ultimo nei suoi confronti.

«Ebbene, di' alla casa d'Israele; così dice il Signore Dio: vi contaminate secondo il costume dei vostri padri, vi prostitute secondo i loro abomini, vi contaminate con tutti i vostri idoli fino ad oggi, presentando le vostre offerte e facendo passare per il fuoco (h'byr bš) i vostri figli (bn),

e io mi dovrei lasciare consultare da voi, uomini d'Israele? Com'è vero che io vivo – oracolo del Signore Dio –, non mi lascerò consultare da voi».

N° 13  
Deuteronomio, 12, 29-31

Contesto : in questo passo Yahweh elenca le leggi e le norme che gli Israeliti dovranno mettere in pratica nella terra che lui ha donato loro.

«Quando il Signore, tuo Dio, avrà distrutto davanti a te le nazioni di cui tu stai per prendere possesso, quando le avrai conquistate e ti sarai stanziato nella loro terra, guardati bene dal lasciarti ingannare seguendo il loro esempio, dopo che saranno state distrutte davanti a te, e dal cercare i loro dèi, dicendo : come servivano i loro dèi queste nazioni? Voglio fare così anch'io. Non ti comporterai in tal modo riguardo al Signore, tuo Dio; perché esse facevano per i loro dèi ciò che è abominevole per il Signore e ciò che egli detesta : bruciavano nel fuoco (šrp bš) perfino i loro figli (bn) e le loro figlie (bt) in onore dei loro dèi».

N° 14  
Deuteronomio, 18, 9-12

Contesto : lo stesso del passo n° 13.

«Quando sarai entrato nella terra che il Signore, tuo Dio, sta per darti, non imparerai a commettere gli abomini di quelle nazioni. Non si trovi in mezzo a te chi fa passare per il fuoco (h'byr bš) il suo figlio (bn) o la sua figlia (bt), né chi esercita la divinazione o il sortilegio o il presagio o la magia, né chi faccia incantesimi, né chi consulti i negromanti o gli indovini, né chi interroghi i morti, 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».

N° 15  
Isaia, 30, 33

Contesto : Yahweh, attraverso Isaia, pronuncia un oracolo contro l'Assiria.

«Il Tofet (il termine utilizzato è tptḥ e non tpt), infatti, è preparato da tempo : esso è pronto anche per il re (assiro). Profondo e largo è il rogo, fuoco e legna abbondano. Lo accenderà, come torrente di zolfo, il soffio del Signore».

N° 16  
Isaia, 57, 5

Contesto: Yahweh, dopo il ritorno dall'esilio, pronuncia attraverso Isaia un oracolo contro l'idolatria degli Israeliti e favore della conversione delle nazioni pagane.

«Voi, che spasimate fra i terebinti, sotto ogni albero verde, che sacrificate (il verbo usato è šḥṭ «sgozzare») bambini (yld) nelle valli, tra i crepacci delle rocce».

## APPENDICE II

SELEZIONE DELLE FONTI IN LINGUA GRECA E LATINA  
SUL SACRIFICIO UMANO/DI BAMBINI PRATICATO DA FENICI E CARTAGINESI

N° 1 (IV sec. a.C.)

Clitarco, fr. 9 Jacoby, *Frammenti storici greci*  
(Clitarch. *FHG*) II B, n° 137

Contesto : scolio a un passaggio (337a) della *Repubblica* di Platone in riferimento all'espressione riso « sardonico » (cioè il riso con il quale Trasimaco aveva reagito alle parole di Socrate).

Κλείταρχος δέ φησι τοὺς Φοίνικας, καὶ μάλιστα Καρχηδόνιους, τὸν Κρόνον τιμώντας, ἐπὶν τινοσ μεγάλο κατατυχεῖν σπεύδωσιν, εἶδεσθαι καθ' ἑνὸς τῶν παίδων, εἰ περιγένοιτο τῶν ἐπιθυμηθέντων, καθαγεῖν αὐτὸν τῷ θεῷ. τοῦ δὲ Κρόνου χαλκοῦ παρ' αὐτοῖς ἐστῶτος τὰς χεῖρας ὑπτίαςέκτετακότος ὑπὲρ κριβάνου χαλκοῦ, τοῦτον ἐκκαίειν τὸ παιδίον. τῆς δὲ φλογὸς τοῦ ἐκκαιομένου πρὸς τὸ σῶμα ἐμπιπτούσης, συνέλκεσθαί τε τὰ μέλη καὶ τὸ στόμα σεσηρὸς φαίνεσθαι τοῖς γελῶσι παραπλησίως, ἕως ἂν συσπασθὲν εἰς τὸν κριβάνον παρολίσθη. τὸν οὖν σεσηρὸτά γέλωτα σαρδάνιον ἐντεῦθεν λέγεσθαι, ἐπεὶ γελῶντες ἀποθνήσκουσι. σαίρειν δὲ ἐστιτὸ διέλκειν τὸ στόμα καὶ χαίρειν.

« Afferma Clitarco che i Fenici, ma soprattutto i Cartaginesi, che onorano Crono, allorché cercano di ottenere qualcosa di importante, giurano di offrire in sacrificio al dio uno dei loro figli, qualora ottengano ciò che desiderano. V'è infatti presso di loro un Crono bronzeo posto in piedi, con le mani protese, le palme levate verso l'alto, sopra un braciere di bronzo, che arde il bambino. Quando il corpo è avvolto dalle fiamme, le membra si stirano e la bocca appare contratta come in chi ride, fino a che il bambino scivola nel braciere in un estremo spasmo. È per questo che tale riso largo è detto sardonico, dato che essi muoiono ridendo. σαίρειν significa infatti contrarre la bocca e sbadigliare » (Xella 2009, p. 68).

N° 2 (seconda metà IV-III sec. a.C.)

Pseudo Platone, *Minosse* (Ps.-Pl. *Min.*), 315B-C

Contesto : Socrate e un suo discepolo dibattono su cosa sia la legge e sulla verità delle leggi vigenti. Il discepolo illustra a Socrate, attraverso degli

esempi, la diversità fra le leggi utilizzate da popoli differenti.

... Καρχηδόνιοι δὲ θύουσιν ὡς ὄσιον ὄν καὶ νόμιμον αὐτοῖς, καὶ ταῦτα ἔνιοι αὐτῶν καὶ τοὺς αὐτῶν υἱεῖς τῷ Κρόνῳ, ὡς ἴσως καὶ σὺ ἀκήκοας ...

« ... Invece i Cartaginesi fanno questo genere di sacrifici e per loro è un atto religioso e legale. Alcuni di essi arrivano (a sacrificare) i propri figli a Crono, come anche tu probabilmente hai sentito dire... » (Brisson 2014, p. 284).

N° 3 (III-II sec. a.C.)

Ennio, *Annali* (Enn. *Ann.*), 221 Vahlen (libro 7)

Contesto : affermazione contenuta in un frammento del libro 7 nel quale Ennio racconta gli eventi che avevano portato alla seconda guerra punica.

*Poeni suos soliti dis sacrificare puellos*

« I Cartaginesi sono soliti sacrificare bambini agli dèi » (Tomasco 2002, p. 199-201).

N° 4 (seconda metà I sec. a.C.)

Dionigi di Alicarnasso (D. H.), *Antichità romane*, 1, 38, 2

Contesto : dopo aver proposto una descrizione dell'Italia centro-meridionale, Dionigi si sofferma a parlare di Saturno (o « Crono, come pensano i Greci »), al quale quella terra è consacrata.

Λέγουσι δὲ καὶ τὰς θυσίας ἐπιτελεῖν τῷ Κρόνῳ τοὺς παλαιοὺς, ὥσπερ ἐν Καρχηδόνι τέως ἢ πόλις διέμεινε καὶ παρὰ Κελτοῖς εἰς τόδε χρόνον γίνεται καὶ ἐν ἄλλοις τισὶ τῶν ἐσπερίων ἔθνων ἀνδροφόνους ...

« Si tramanda anche che gli antichi offerissero sacrifici umani a Crono, come avveniva a Cartagine finché questa città visse e come avviene tuttora presso i Celti e altri popoli dell'Occidente ... » (*Antichità romane* 2010, p. 31).

N° 5 (metà-terzo quarto I sec. a.C.)  
Diodoro Siculo (D. S.), *Biblioteca storica*, 20, 14

Contesto : Diodoro descrive la reazione dei Cartaginesi all'inaspettato attacco alla città da parte di Agatocle, tiranno di Siracusa, nel 310 a.C.; la situazione di pericolo viene attribuita alla volontà degli dèi.

... Ἡτιῶντο δὲ καὶ τὸν Κρόνον αὐτοῖς ἐναντιοῦσθαι, καθ' ὅσον ἐν τοῖς ἔμπροσθεν χρόνοις θύοντες τούτῳ τῷ θεῷ τῶν υἱῶν τοὺς κρατίστους ὕστερον ὀνούμενοι λάθρα παῖδας καὶ θρέψαντες ἔπεμπον ἐπὶ τὴν θυσίαν· καὶ ζητήσεως γενομένης εὐρέθησαν τινες τῶν καθιερωγρημένων ὑποβολιμαῖοι γεγονότες. Τούτων δὲ λαβόντες ἔννοιαν καὶ τοὺς πολεμίους πρὸς τοῖς τείχεσιν ὁρῶντες στρατοπεδεύοντας ἐδεισιδαιμόνου ὡς καταλελυκότες τὰς πατρίους τῶν θεῶν τιμὰς. Διορθώσασθαι δὲ τὰς ἀγνοίας σπεύδοντες διακοσίους μὲν τῶν ἐπιφανεστάτων παίδων προκρίναντες ἔθυσαν δημοσίᾳ· ἄλλοι δ' ἐν διαβολαῖς ὄντες ἐκουσίως ἑαυτοὺς ἔδοσαν, οὐκ ἐλάττους ὄντες τριακοσίων. ἦν δὲ παρ' αὐτοῖς ἀνδριάς Κρόνου χαλκοῦς, ἐκτετακὼς τὰς χεῖρας ὑπτίας ἐγκεκλιμένας ἐπὶ τὴν γῆν, ὥστε τὸν ἐπιτεθέντα τῶν παίδων ἀποκλιεσθαι καὶ πίπτειν εἰς τι χάσμα πλήρες πυρός ... καὶ ὁ παρὰ τοῖς Ἑλλήσι δὲ μῦθος ἐκ παλαιᾶς φήμης παραδεδομένος ὅτι Κρόνος ἠφάνιζε τοὺς ἰδίους παῖδας, παρὰ Καρχηδονίους φαίνεται διὰ τούτου τοῦ νομίμου τετηρημένος.

«... Essi sostennero anche che Crono si era rivoltato contro di loro, dato che in tempi passati avevano avuto l'abitudine di sacrificare a questo dio i più nobili dei loro figli, ma più recentemente, comprando in segreto e nutrendo dei bambini, essi avevano offerto questi ultimi in sacrificio. Quando fu fatta una ricerca, si scoprì che alcuni di quelli che erano stati sacrificati erano stati sostituiti. Quando essi si resero conto di queste cose e videro i nemici accampati sotto le loro mura, furono colti da un terrore superstizioso credendo di aver trascurato gli onori agli dèi stabiliti dai loro padri. Ansiosi di riscattare la loro omissione, essi selezionarono 200 bambini tra i più nobili e li sacrificarono pubblicamente; altri, che erano sospetti, sacrificarono se stessi volontariamente in numero non inferiore a 300. C'era nella loro città una statua di bronzo di Crono con le mani distese, i palmi in alto e rivolti verso il suolo, cosicché i bambini che vi venivano collocati rotolavano e cadevano in una sorta di fossa piena di fuoco ... Sembra anche che l'antico mito dei Greci secondo il quale Saturno avrebbe divorato i propri figli trovi la sua spiegazione in questo costume dei Cartaginesi» (Geer 1983, p. 178-180).

N° 6 (seconda metà I-primo quarto II sec. d.C.)  
Plutarco, *Sulla superstizione* (Plu. *De Superstitione*), 13, 171B-D

Contesto : Plutarco fa alcuni esempi di pratiche violente e inaccettabili per dimostrare come la superstizione umana sia assurda e offra un facile pretesto agli assertori dell'ateismo (anche se a suo avviso l'organizzazione e il funzionamento del mondo portano a credere all'esistenza di un Dio).

... Καρχηδονίους οὐκ ἔλυσιτέλει Κριτίαν λαβοῦσιν ἢ Διαγόραν νομοθέτην ἀπ' ἀρχῆς μήτε τινὰ δαιμόνων μήτε θεῶν νομίζειν ἢ τοιαῦτα θύειν οἷα τῷ Κρόνῳ ἔθουον. οὐχ ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς φησι τῶν τὰ ζῷα θύοντων καταπτόμενος μορφήν δ' ἀλλάξαντα πατῆρ φίλον υἱὸν ἀείρας σφάζει ἐπευχόμενος μέγα νήπιος, ἀλλ' εἰδότες καὶ γινώσκοντες αὐτοὶ τὰ αὐτῶν τέκνα καθίερευον, οἱ δ' ἄτεκνοι παρὰ τῶν πενήτων ὀνούμενοι παιδία κατέσφαζον καθάπερ ἄρνας ἢ νεοσσούς, παρειστῆκει δ' ἢ μήτηρ ἄτεγκτος καὶ ἀστενάκτος. εἰ δὲ στενάξειεν ἢ δακρῦσειεν, ἔδει τῆς τιμῆς στέρεσθαι, τὸ δὲ παιδίον οὐδὲν ἦττον ἐθύετο κρότου τε κατεπίμπλατο πάντα πρὸ τοῦ ἀγάλματος ἐπαυλούντων καὶ τυμπανίζοντων ἕνεκα τοῦ μὴ γενέσθαι τὴν βοῆν τῶν θρήνων ἐξάκουστον ...

«... Ai Cartaginesi non sarebbe convenuto avere fin dal principio un Crizia o un Diagora come legislatore e non credere a nessun dio né demone, piuttosto che compiere sacrifici come quelli che fanno a Crono? Non, come dice Empedocle criticando chi sacrifica gli animali,

il padre sgozzando i suoi figli li immola sotto altra sembianza e sferza stoltamente l'aria con preghiere vane;

ma con piena coscienza e comprensione sacrificavano i loro figli; e chi non ne aveva, comprava bambini dai poveri e li sgozzava come fossero agnelli o pulcini. Ed assisteva la madre senza piangere né lamentarsi. Se infatti si fosse lamentata e avesse pianto, non avrebbe ricevuto il denaro e il bambino sarebbe stato sacrificato ugualmente: davanti alla statua tutto si svolgeva fra lo strepito dei suonatori di flauto e di timpano, affinché non si potessero udire le urla ...» (Lozza 1980, p. 58-61).

N° 7 (I sec. d.C.)  
Silio Italico (Sil.), *Le guerre puniche*, 4, 765-769

Contesto : alcuni senatori cartaginesi raggiungono Annibale nel suo accampamento (siamo nel 217 a.C., prima della battaglia del lago di Trasimeno) per comunicargli che il figlio è stato sorteggiato per essere oggetto, quell'anno, del sacrificio umano destinato agli dèi. Annibale, lasciato libero di poter

scegliere la sorte del figlio, decide che quest'ultimo non sarà sacrificato.

*Mos fuit in populis, quos condidit advena Dido, poscere caede deos veniam ac flagrantibus aris, infandum dictu ! parvos imponere natos. Urna reducebat miserandos annua casus, sacra Thoanteae ritusque imitata Dianae.*

«Tra i coloni installati da Didone (Elissa) in terra straniera c'era il costume di implorare attraverso il sangue il favore divino e di far bruciare, cosa orribile a dirsi, dei piccoli bambini sugli altari. Ogni anno si tiravano a sorte queste povere vittime come nei riti votati a Diana nel regno di Thoas» (Devallet – Miniconi 1979, p. 134).

N° 8 (I sec. d.C.)

Quinto Curzio Rufo (Curt.), *Storie di Alessandro Magno*, 4, 3, 23

Contesto : nel 332 a.C., al momento dell'assedio di Tiro da parte di Alessandro Magno, gli assediati ritengono che il momento di grande difficoltà e di pericolo possa derivare dal fatto che gli dèi li hanno abbandonati e pensano pertanto di ripristinare il vecchio rito di sacrificare dei bambini a Saturno.

*Sacrum quoque, quod equidem dis minime cordi esse crediderim, multis saeculis intermissum repetendi auctores quidam erant, ut ingenuus puer Saturno immolaretur, quod sacrilegium verius quam sacrum Carthaginienses a conditoribus traditum usque ad excidium urbis suae fecisse dicuntur. Ac nisi seniores obstitissent, quorum consilio cuncta agebantur, humanitatem dira superstitione vicisset.*

«Alcuni si facevano promotori anche della ripresa di un rito, trascurato da molte generazioni, che io non crederei affatto gradito agli dèi : immolare a Saturno un bambino nato libero, un sacrilegio piuttosto che un rituale che, a quanto si dice, i Cartaginesi celebrano per tradizione dei loro padri fino alla distruzione della città; e se gli anziani, che con i loro pareri determinavano ogni decisione, non si fossero opposti, una crudele superstizione avrebbe prevalso sul senso di umanità» (Atkinson 1998, p. 104-105).

N° 9 (fine II sec. d.C.)

Tertulliano, *Apologetico* (Tert. Apol.), 9, 2-4

Contesto : Tertulliano risponde alle accuse mosse contro i cristiani mostrando come diversi dei crimini dei quali questi ultimi sono accusati siano in

realtà compiuti, sia in pubblico che in privato, dagli stessi popoli che muovono queste accuse. Tra questi crimini cita alcuni casi di sacrifici umani.

*Infantes penes Africam Saturno immolabantur palam usque ad proconsulatum Tiberii, qui ipsos sacerdotes in eisdem arboribus templi sui obumbratricibus scelerum votivis crucibus vivos exposuit, teste militia patriae nostrae/patris nostris, quae id ipsum munus illi proconsuli functa est. 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. 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 homicidium parricidium differt.*

«In Africa, venivano sacrificati dei bambini a Saturno pubblicamente fino al proconsolato di Tiberio, che come su croci votive espose vivi gli stessi sacerdoti appendendoli agli alberi stessi del tempio, che con la loro ombra coprivano quei delitti : ne furono testimoni i soldati di mio padre, che compirono proprio quell'incarico a quel proconsole. Ma tuttora persevera occultamente questo esecrando delitto rituale. Non sono solo i cristiani a non tener nessun conto di voi : non v'è delitto che venga sradicato per sempre, né dio alcuno che i suoi costumi cambi. Non avendo Saturno risparmiato i propri figli, avrebbe comunque continuato a non risparmiare quelli altrui : ma erano i loro stessi genitori a offrirli, ad impegnarsi di buon cuore, e blandivano i bambini perché si lasciassero sacrificare senza piangere; e tuttavia il parricidio differisce molto dall'omicidio» (Moreschini – Podolack 2006, p. 208-209).

N° 10 (fine II-prima metà III sec. d.C.)

Minucio Felice, *Ottavio* (Min. Fel. Oct.), 30, 3

Contesto : Minucio Felice risponde alle accuse secondo le quali i cristiani sacrificavo i propri figli affermando, attraverso alcuni esempi, che esposizioni, uccisioni e sacrifici di bambini sono in realtà stati praticati, nel più recente passato e ancora in quei giorni, dagli stessi popoli che muovono quelle accuse.

*Et haec utique de deorum vestrorum disciplina descendunt. Nam Saturnus filios suos non exposuit, sed voravit. Merito et in nonnullis Africae partibus a parentibus infantes immolabantur, blanditiis et osculo comprimente vagitum, ne flebilis hostia immoletur.*

« Ora questi usi, è pacifico, ve li hanno insegnati i vostri dèi. Infatti Saturno non ha esposto i suoi figli, ma li ha divorati. Facevano bene quei genitori, in certe regioni dell’Africa, a immolare a lui i bambini, mentre soffocavano i loro vagiti con baci e carezze per evitare che venisse sacrificata una vittima piangente » (Spinelli 2012, p. 112-113).

N° 11 (II-III sec. d.C.)

Giustino (Iust.), *Storie filippiche. Epitome da Pompeo Trogo*, 18, 6, 8-12

Contesto : Giustino propone un riassunto delle *Storie filippiche* scritte da Pompeo Trogo in età augustea. Il passo in esame segue il racconto relativo alla fondazione di Cartagine da parte di Elissa e al suo suicidio-sacrificio (preceduto dall’immolazione di diverse vittime destinate a placare l’ombra del marito e per offrirgli sacrifici funebri prima delle nozze) per evitare di dover sposare Iarba, re dei Muxitani.

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

« Finché Cartagine fu invitta, ella (Elissa) fu adorata come una dea. Questa città fu fondata 72 anni prima di Roma. Il suo valore fu famoso in guerra, quanto la sua situazione interna fu agitata da vicende dovute a discordie. Fra gli altri mali, essendo tormentati anche da una pestilenza, i Cartaginesi ricorsero come rimedio a una cruenta e delittuosa superstizione religiosa. Infatti sacrificavano gli uomini come vittime e accostavano agli altari fanciulli impuberi, di un’età che muove a compassione anche i nemici, implorando pace divina con il sangue di coloro per la vita dei quali si suole soprattutto pregare gli dèi » (Amantini 1981, p. 348-349).

N° 12 (metà III sec. d.C.)

Origene, *Contro Celso* (Orig. Cels.), 5, 27

Contesto : Origene riflette sulla tesi, proposta da Celso nel suo *Discorso di verità* contro la religione cristiana, secondo la quale presso ogni popolo è legale ciò che è gradito agli dèi proponendo

alcuni esempi di pratiche legali ma inaccettabili e violente.

... Λεγέτω δ’ ἡμῖν ὁ Κέλσος, πῶς οὐχ ὄσιον παραλύειν νόμους πατρίους περὶ τοῦ γαμεῖν μητέρας καὶ θυγατέρας, ἢ περὶ τοῦ μακάριον εἶναι ἀγγόνη τὸν βίον ἐξελεθεῖν, ἢ πάντως καθαίρεσθαι τοὺς ἑαυτοὺς παραδιδόντας τῷ πυρὶ καὶ τῇ διὰ πυρὸς ἀπαλλαγῇ τῇ ἀπὸ τοῦ βίου· καὶ πῶς οὐχ ὄσιον παραλύειν νόμους τοὺς φέρ’ εἰπεῖν παρὰ Ταύροις περὶ τοῦ ἱερεῖα τοὺς ξένους προσάγεσθαι τῇ Ἀρτέμιδι, ἢ παρὰ Λιβύων τισὶ περὶ τοῦ καταθύειν τὰ τέκνα τῷ Κρόνῳ ...

« ... Ma Celso ci dica in che senso sarebbe empio trasgredire le leggi patrie riguardanti la possibilità di sposare madri e figlie o il fatto che è beato chi esce dalla vita per impiccagione, o che sono completamente purificati quelli che si consegnano al fuoco e alla dipartita dalla vita attraverso il fuoco. E ci dica allora in che senso sarebbe empio trasgredire, ad esempio, la legge dei Tauri, che prevedono di condurre gli stranieri ad Artemide come vittime sacrificali, o quelle di alcuni abitanti della Libia, che prevedono il sacrificio dei figli a Crono ... » (Ressa 2000, p. 395).

N° 13 (prima metà IV sec. d.C.)

Eusebio, *Preparazione evangelica* (Eus. PE), 1, 10, 44

Contesto : Eusebio riporta la tradizione mitico-rituale fenicia che viene fatta risalire a Erennio Filone di Biblo, autore in epoca adrianea di una *Storia fenicia* tradotta, secondo lo stesso Filone, da un originale fenicio redatto da Sancuniatone prima della guerra di Troia.

Καὶ μετὰ βραχέα φησὶν

Ἔθος ἦν τοῖς παλαιοῖς ἐν ταῖς μεγάλαις συμφοραῖς τῶν κινδύνων ἀντὶ τῆς πάντων φθορᾶς τὸ ἡγαπημένον τῶν τέκνων τοὺς κρατοῦντας ἢ πόλεως ἢ ἔθνος εἰς σφαγὴν ἐπιδιδόναι, λύτρον τοῖς τιμωροῖς δαίμοσιν· κατεσφάττοντο δὲ οἱ διδόμενοι μυστικῶς. Κρόνος τοίνυν, ὃν οἱ Φοίνικες Ἦλ προσαγορεύουσιν, βασιλεύων τῆς χώρας καὶ ὕστερον μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτήν ἐπὶ τὸν τοῦ Κρόνου ἀστέρα καθιερωθεὶς, ἐξ ἐπιχωρίας νύμφης Ἀνωβρὲτ λεγομένης υἱὸν ἔχων μονογενῆ (ὃν διὰ τοῦτο Ἰεσοῦδ ἐκάλουν, τοῦ μονογενοῦς οὕτως ἔτι καὶ νῦν καλουμένου παρὰ τοῖς Φοίνιξι) κινδύνων ἐκ πολέμου μεγίστων κατελιηφότων τὴν χώραν βασιλικῶ κοσμήσας σχήματι τὸν υἱὸν βωμόν τε κατασκευασάμενος κατέθυσεν.

« Egli (Filone di Biblo) prosegue un poco dopo : gli Antichi avevano il costume, nei casi di gravi pericoli, che i capi della città o del popolo sacrificassero, per evitare l’annientamento di tutti, i più cari dei propri figli come riscatto per le divinità vendicatrici.

Questi ultimi erano immolati nel corso di cerimonie misteriose. Ora Crono, che i Fenici chiamano El, che regnava in quel tempo sul paese e che fu in seguito, dopo la fine della sua vita, divinizzato per identificarsi con l'astro di Crono, aveva un figlio unico nato da una ninfa indigena chiamata Anobret; per questa ragione questo figlio si chiamava Iéoud, che ancora oggi è il modo con cui sono chiamati i figli unici presso i Fenici. Dato che, a seguito di una guerra, dei gravi pericoli minacciavano il paese, egli (Crono-El) adorna suo figlio con gli abiti reali e, dopo aver preparato l'altare, lo sacrifica» (des Places – Sirinelli 1974, p. 204-205).

N° 14 (primo quarto V sec. d.C.)

Sant'Agostino, *La città di Dio* (Aug. *De Civ. Dei*), 7,  
19

Contesto: Sant'Agostino, riportando Varrone (autore di I sec. a.C.), si interroga sull'interpretazione agricola-naturalistica di Saturno e sui miti e i riti legati a questa figura divina.

... *Falcem habet, inquit, propter agriculturam. Certe illo regnante nondum erat agricultura, et ideo priora eius tempora perhibentur, sicut idem ipse*

*fabellas interpretatur, quia primi homines ex his uiuebant seminibus, quae terra sponte gignebat. An falcem sceptro perduto accepit, ut, qui primis temporibus rex fuerat otiosus, filio regnante fieret operarius laboriosus? Deinde ideo dicit a quibusdam pueros ei solitos immolari, sicut a Poenis, et a quibusdam etiam maiores, sicut a Gallis, quia omnium seminum optimum est genus humanum. De hac crudelissima uanitate quid opus est plura dicere? ...*

«... Saturno ha la falce (soggiunge Varrone) in considerazione dell'agricoltura. Certo mentre egli regnava non c'era ancora l'agricoltura; perciò, stando a come Varrone interpreta queste favolette, con quell'emblema si designano i primi tempi del suo regno, perché i primi uomini vivevano dei prodotti che la terra rendeva spontaneamente. Oppure perduto lo scettro, prese la falce in modo che, mentre nei primi tempi era stato un re ozioso, sotto il regno del figlio divenne un operaio laborioso. Infine dice che da alcuni gli sono abitualmente immolati fanciulli, come dai Punici, e da altri anche persone adulte, come dai Galli, perché la razza umana è il migliore dei semi. Su questa efferata superstizione non occorre spendere altre parole ...» (*La città di Dio* 1990, p. 498-501).



## BIBLIOGRAFIA

Per le riviste e le collezioni sono utilizzate le abbreviazioni riportate nell'*Année Philologique*.

- ACPP 1995 = M. H. Fantar e M. Ghaki (a cura di), *Actés du III<sup>e</sup> congrès international des études phéniciennes et puniques (Tunis, 11-16 novembre 1991)*, Tunisi, 1995.
- Alaoui 1954 = C. Picard, *Catalogue du musée Alaoui. Nouvelles séries*, Parigi, 1954.
- Antichità romane 2010 = F. Donadi e G. Pedullà (a cura di), *Dionigi di Alicarnasso. Le antichità romane* (traduzione di E. Guzzi), Torino, 2010.
- Archéologie du rite 2008 = J. Scheid (a cura di), *Pour une archéologie du rite : nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*, Roma, 2008 (Collection de l'École française de Rome, 407).
- Ashkelon I 2008 = L. E. Stager, J. D. Schloen, D. M. Master (a cura di), *Ashkelon I : introduction and overview (1985-2006)*, Winona Lake, Ind., 2008 (Final reports of the Leon Levy expedition to Ashkelon, 1).
- Carthago 1988 = E. Lipiński (a cura di), *Studia Phoenicia VI. Carthago : acta colloqui Bruxellensis habiti diebus 2 et 3 mensis Maii anni 1986*, Lovanio, 1988 (Orientalia Lovaniensia analecta, 26).
- CIS = *Corpus inscriptionum semiticarum. Pars prima : Inscriptiones phoenicias continens*, Parigi, 1881-1962.
- DNWSI 1995 = J. Hoftijzer e K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic inscriptions*, Leida-New York-Colonia, 1995 (Handbuch der Orientalistik, 21).
- EMA 2010 = A.-M. Guimer-Sorbets e Y. Morizot (a cura di), *L'enfant et la mort dans l'antiquité I. Actes de la table ronde internationale organisée à Athènes (École française d'Athènes, 29-30 mai 2008)*, Parigi, 2010 (Travaux de la maison René-Ginouvès, 12).
- EMA 2012a = M.-D. Nenna (a cura di), *L'enfant et la mort dans l'antiquité II. Actes de la table ronde internationale organisée à Alexandrie (Centre d'études alexandrines, 12-14 novembre 2009)*, Alessandria, 2012 (Études alexandrines, 26).
- EMA 2012b = A. Hermary e C. Dubois (a cura di), *L'enfant et la mort dans l'antiquité III. Actes de la table ronde internationale organisée à la maison méditerranéenne des sciences de l'homme (Aix-en-Provence, 20-22 janvier 2011)*, Aix-en-Provence, 2012 (Bibliothèque d'archéologie méditerranéenne et africaine, 12).
- Fenici 1988 = S. Moscati (a cura di), *I Fenici. Catalogo della mostra (Venezia, Palazzo Grassi 1988)*, Milano, 1988.
- Fenici in Algeria 2011 = L.-I. Manfredi e A. Soltani (a cura di), *I Fenici in Algeria. Catalogo della mostra (Algeri, 20 gennaio-20 febbraio 2011)*, Bologna, 2011.
- KAI = H. Donner e W. Rölling, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Wiesbaden, 1962-2002.
- ILTun 1944 = A. Merlin, *Inscriptions latines de la Tunisie*, Parigi, 1944.
- La città di Dio 1990 (prima ed. 1978) = *Opere di Sant'Agostino. La città di Dio* (traduzione di D. Gentili), Roma, 1978.
- Lieux sacrés 2000 = A. Vauchez (a cura di), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires : approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Roma, 2000 (Collection de l'École française de Rome, 273).
- Molk 2002 = C. González Wagner e L. A. Ruiz Cabrero (a cura di), *Molk als Opferbegriff im Punschen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Madrid, 2002.
- Monte Sirai 1964 = F. Barreca, *L'area sacra (tophet)*, in F. Barreca et alii, *Monte Sirai – I*, Roma, 1964 (Studi semitici, 11), p. 20-36.
- Mozia 1964 = A. Ciasca, *Il tophet : lo scavo del 1964*, in A. Ciasca et alii, *Mozia – I*, Roma, 1964 (Studi semitici, 12), p. 47-60.
- Mozia 1966 = A. Ciasca, *Il tophet : lo scavo del 1965*, in A. Ciasca et alii, *Mozia – II*, Roma, 1966 (Studi semitici, 19), p. 27-54.
- Mozia 1967 = A. Ciasca, *Il tophet : lo scavo del 1966*, in I. Brancoli et alii, *Mozia – III*, Roma, 1967 (Studi semitici, 24), p. 13-26.
- Mozia 1968 = A. Ciasca, *Il tophet : lo scavo del 1967*, in A. Ciasca et alii, *Mozia – IV*, Roma, 1968 (Studi semitici, 29), p. 27-54.
- Mozia 1969 = A. Ciasca, *Il tophet : lo scavo del 1968*, in M. G. Amadasi Guzzo et alii, *Mozia – V*, Roma, 1969 (Studi semitici, 31), p. 37-52.

- Mozia* 1970 = A. Ciasca, *Il tophet : lo scavo del 1969*, in M. G. Amadasi Guzzo et alii, *Mozia – VI*, Roma, 1970 (*Studi semitici*, 37), p. 47-60.
- Mozia* 1972 = A. Ciasca, *Il tophet : lo scavo del 1970*, in F. Bevilacqua et alii, *Mozia – VII*, Roma, 1972 (*Studi semitici*, 40), p. 89-100.
- Mozia* 1973 = A. Ciasca, *Il tophet : lo scavo del 1971*, in A. Ciasca et alii, *Mozia – VIII*, Roma, 1973 (*Studi semitici*, 45), p. 59-72.
- Mozia* 1978 = A. Ciasca, *Il tophet : lo scavo del 1972 e 1973*, in M. G. Amadasi Guzzo et alii, *Mozia – IX*, Roma, 1978 (*Studi semitici*, 50), p. 125-144.
- Mundo funerario* 2004 = A. González Prats (a cura di), *El mundo funerario. Actas del III seminario internacional sobre temas fenicios (Guardamar del Segura, mayo de 2002)*, Alicante, 2004.
- OHAL* 2014 = M. L. Steiner e A. E. Killebrew (a cura di), *The Oxford handbook of the archaeology of the Levant : c. 8000-332 BCE*, Oxford, 2014.
- Punic mediterranean* 2014 = J. Crawley Quinn e N. C. Vella (a cura di), *The Punic mediterranean identities and identification from Phoenician settlement to Roman rule*, Cambridge, 2014.
- RES* = J.-B. Chabot, *Répertoire d'épigraphie sémitique*, Parigi, 1900-1968.
- Riti funerari* 1990 = *Riti funerari e di olocausto nella Sardegna fenicia e punica. Atti dell'incontro di studio (Sant'Antioco, 3-4 ottobre 1986)*, Cagliari, 1990 (*Quaderni della soprintendenza archeologica alle provincie di Cagliari e Oristano*, 6, supplemento).
- Ritual, religion and reason* 2013 = O. Loretz et alii (a cura di), *Ritual, religion and reason : studies in the Ancient World in honour of Paolo Xella*, Monaco, 2013 (*Alter Orient und Altes Testament*, 404), p. 77-87.
- Sacred killing* 2012 = A. Porter e G. M. Schwartz (a cura di), *Sacred killing : the archaeology of sacrifice in the ancient Near East*, Winona Lake, Ind., 2012.
- Sacrifice humain* 2005 = J.-P. Albert e B. Midant-Reynes (a cura di), *Le sacrifice humain en Égypte ancienne et ailleurs*, Parigi, 2005 (*Études d'égyptologie*, 6).
- Sacrifices humains* 2013 = A. A. Nagy e F. Prescendi (a cura di), *Sacrifices humains : dossiers, discours, comparaisons. Actes du colloque (Genève, 19-20 mai 2011)*, Turnhout, 2013 (*Bibliothèque de l'École des hautes études – sciences religieuses*, 160).
- Sacrifices humains* 2015 = L. Godart, M. Negri, A. Sacconi (a cura di), *Le sacrifice humain dans le monde égéen et dans les civilisations périphériques. Colloque international (Milano, 27-28 octobre 2014)*, Pisa-Roma, 2015 (*Pasiphae*, 9).
- Sacrificio humano* 2010 = L. López Lujá e G. Olivier (a cura di), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana, inah, unam*, Città del Messico, 2010.
- Saturnia tellus* 2008 = X. Dupré Raventós, S. Ribichini, S. Verger (a cura di), *Saturnia tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico. Atti del convegno internazionale (Roma, 10-12 novembre 2004)*, Roma, 2008.
- Sepolti tra i vivi* 2009 = G. Bartoloni e M. G. Benedetini (a cura di), *Sepolti tra i vivi, Buried among the lived. Evidenza ed interpretazione di contesti funerari in abitato. Atti del convegno internazionale (Roma, 26-29 aprile 2006)*, Roma, 2009 (*Scienze dell'antichità*, 14, 2007-2008).
- Tharros* 1975a = A. Ciasca, *Tharros – I. Lo scavo del 1974*, in *RStudFen*, 3.1, 1975, p. 101-110.
- Tharros* 1975b = E. Acquaro, *Tharros – II. Lo scavo del 1975*, in *RStudFen*, 3.2, 1975, p. 213-220.
- Tharros* 1976 = E. Acquaro, *Tharros – III. Lo scavo del 1976*, in *RStudFen*, 4.2, 1976, p. 197-203.
- Tharros* 1978 = E. Acquaro, *Tharros – IV. Lo scavo del 1977*, in *RStudFen*, 6.1, 1978, p. 63-68.
- Tharros* 1980 = E. Acquaro, *Tharros – VI. Lo scavo del 1979*, in *RStudFen*, 8.1, 1980, p. 79-87.
- Tophet* 2013 = P. Xella (a cura di), *The tophet in the Phoenician Mediterranean*, Verona, 2013 (*Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico*, 29-30, 2012-2013).
- Acquaro 1989 = E. Acquaro, *Scavi al tofet di Tharros : le urne dello scavo Pesce*, Roma, 1989 (*Collezione di studi fenici*, 29).
- Acquaro 2003 = E. Acquaro, *I Fenici fra Oriente e Occidente*, Milano, 2003.
- Adam – Colin – Pranjic 2014 = F. Adam, F. Colin, I. Pranjic, *Harpocrate au chien et les cadavres de Qasr 'Allam. Perspectives sur le statut rituel des inhumations animales dans l'Égypte ancienne*, in *Archimède*, 1, 2014, p. 32-63.
- Agelarakis – Kanta – Stampolidis 1998 = A. P. Agelarakis, A. Kanta, N. Stampolidis, *The osseous record in the western necropolis of Amathus : an archaeo-anthropological investigation*, in V. Karageorghis e N. Stampolidis (a cura di), *Eastern Mediterranean : Cyprus-Dodecanese-Crete, XVI<sup>th</sup>-VI<sup>th</sup> cent. B.C. Proceedings of the international symposium (Rethymnon, 13-16 May 1997)*, Ate-ne, 1998, p. 217-232.
- Albert – Crubézy – Midant-Reynes 2005 = J.-P. Albert, E. Crubézy, B. Midant-Reynes, *L'archéologie du sacrifice humain. Problèmes et hypothèses*, in *Sacrifice humain* 2005, p. 20-33.
- Albert – Midant-Reynes 2005 = J.-P. Albert e B. Midant-Reynes, *Sacrifices humains et autres mises à*

- mort rituelles : une introduction, in *Sacrifice humain* 2005, p. 10-19.
- Alix – Blaizot – Ferber 2003 = G. Alix, F. Blaizot, E. Ferber, *Le traitement funéraire des enfants décédés avant un an dans l'antiquité : études de cas*, in *Bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris*, 15, 2003, p. 49-77.
- Alpe 2008 = L. Alpe, *Les tombes d'enfants à Chypre à l'époque des royaumes : bilan et perspectives*, in *Cahiers du centre d'études chypriotes*, 38, 2008, p. 143-159.
- Amadasi Guzzo 1986a = M. G. Amadasi Guzzo, *La documentazione epigrafica dal tofet di Mozia e il problema del sacrificio Molk*, in C. Bonnet, E. Lipiński, P. Marchetti (a cura di), *Studia Phoenicia IV. Religio Phoenicia : acta colloquii Namurensis habiti diebus 14 et 15 mensis decembris anni 1984*, Namur, 1986 (*Collection d'études classiques*, 1), p. 189-207.
- Amadasi Guzzo 1986b = M. G. Amadasi Guzzo, *Scavi a Mozia : le iscrizioni*, Roma, 1986 (*Collezione di studi fenici*, 22).
- Amadasi Guzzo 1988 = M. G. Amadasi Guzzo, *Dédicaces de femmes à Carthage*, in *Carthago* 1988, p. 143-149.
- Amadasi Guzzo 1990 = M. G. Amadasi Guzzo, *Per una classificazione delle iscrizioni fenicie di dono*, in *Scienze dell'antichità*, 3-4, 1989-1990, p. 831-843.
- Amadasi Guzzo 2002 = M. G. Amadasi Guzzo, *Le iscrizioni dei tofet : osservazioni sulle espressioni d'offerta*, in *Molk* 2002, p. 93-119.
- Amadasi Guzzo 2009 = M. G. Amadasi Guzzo, *Il tofet. Osservazioni di un'epigrafista*, in *Sepolti tra i vivi* 2009, p. 347-362.
- Amadasi Guzzo – Zamora 2013 = M. G. Amadasi Guzzo e J. Á. Zamora López, *The epigraphy of the tophet*, in *Tophet* 2013, p. 159-192.
- Amantini 1981 = L. S. Amantini, *Giustino. Storie filippiche. Epitome da Pompeo Trogo*, Milano, 1981 (*Classici di storia, sezione greco-romana*, 15).
- Arnaud 2015 = B. Arnaud, *Agora d'Athènes : le mystère des 449 bébés au fond d'un puits résolu* ([www.sciencesetavenir.fr](http://www.sciencesetavenir.fr); consultato il 25 giugno 2015).
- Atkinson 1998 = J. E. Atkinson, *Q. Curzio Rufo. Storie di Alessandro Magno, volume I (Libri III-V)* (traduzione di V. Antelami), Milano, 1998.
- Aubert 1987 = M. E. Aubert, *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, Barcellona, 1987.
- Aubert 2013 = M. E. Aubert, *Cremation and social memory in Iron age Phoenicia*, in *Ritual, religion and reason* 2013, p. 77-87.
- Aubert 2014 = M. E. Aubert, *Pratiques funéraires à l'âge du Fer II au Liban : la nécropole de Tyr al-Bass*, in G. Gernez (a cura di), *The final journey. Funerary customs in Lebanon from Prehistory to the Roman period*, Londra, 2014 (*Archaeology and history in the Lebanon*, 40-41, 2014-2015), p. 118-134.
- Audollent 1904 = A. Audollent, *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in CIA editas*, Parigi, 1904.
- Azize 2007 = J. J. Azize, *Was there regular child sacrifice in Phoenicia and Carthage?*, in J. J. Azize e N. Weeks (a cura di), *Gilgamesh and the world of Assyria. Proceedings of the conference held at the Mandelbaum house, the University of Sydney (21-23 July, 2004)*, Lovanio, 2007 (*Ancient Near Eastern studies*, 21, supplemento), p. 185-204.
- Baadsgaard et al. 2012 = A. Baadsgaard, J. Monge, R. Zettler, *Bludgeoned, burned, and beautified : reevaluating mortuary practices in the royal cemetery of Ur*, in *Sacred killing* 2012, p. 125-158.
- Baills-Talbi – Blanchard 2006 = N. Baills-Talbi e P. Blanchard, *Sépultures de nouveau-nés et de nourrissons du 1<sup>er</sup> âge du Fer au haut Moyen âge découvertes hors des contextes funéraires traditionnels sur les territoires carnute, turon et biturige cube : inventaire, synthèse et interprétations*, in P. Blanchard et alii, *Ensembles funéraires gallo-romains de la région Centre – I*, Tours, 2006 (*RACF*, 29, supplemento), p. 157-205.
- Baills-Talbi – Dasen 2008 = N. Baills-Talbi e V. Dasen, *Rites funéraires et pratiques magiques*, in G. Gusi y Jener, S. Muriel Ortiz, C. Olària Puyoles (a cura di), *Nasciturus, infans, puerulus vobis mater terra : la muerte en la infancia*, Castelló, 2008 (*Sèrie de prehistòria y arqueologia*), p. 595-618.
- Baklouti et al. 2010 = H. Baklouti et alii, *Recherches d'archéologie et d'histoire à Henchir Ghayadha/Bagat ? (Tunisie)*, in *AntAfr*, 44, 2008, p. 111-167.
- Baldacci 1998 = M. Baldacci, *Il libro dei morti della antica Ugarit : le più antiche testimonianze sull'Al-dilà prima della Bibbia*, Casale Monferrato, 1998.
- Baradez 1961 = J. Baradez, *Quatorze années de recherches archéologiques à Tipasa (1948-1961)*, in *Revue africaine*, 105, 1961, p. 215-250.
- Baranowski 2015 = K. I. Baranowski, *A blessing in the Phoenician Karatepe inscription?*, in *Journal of Semitic studies*, 60, 2015, p. 317-330.
- Barreca 1965 = F. Barreca, *L'esplorazione lungo la costa sulcitana*, in M. G. Amadasi Guzzo et alii (a cura di), *Monte Sirai – II*, Roma, 1965 (*Studi semitici*, 12), p. 141-175.
- Barreca – Bondi 1980 = F. Barreca e S. F. Bondi, *Scavi nel tofet di Monte Sirai, campagna 1979*, in *RStudFen*, 8, 1980, p. 143-145.
- Bartoloni 1986 = P. Bartoloni, *Le stele di Sulcis. Catalogo*, Roma, 1986 (*Collezione di studi fenici*, 24).
- Bartoloni 1988 = P. Bartoloni, *Urne cinerarie arcaiche a Sulcis*, in *RStudFen*, 16.2, 1988, p. 165-179.

- Bartoloni 1990 = P. Bartoloni, *Riti funerari fenici e punici nel Sulcis*, in *Riti funerari 1990*, p. 67-81.
- Bartoloni 2004 = P. Bartoloni, *Le necropoli della Sardegna fenicia*, in *Mundo funerario 2004*, p. 117-130.
- Bartoloni 2012 = P. Bartoloni, *Appunti sul tofet*, in V. Nizzo e E. La Rocca (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto: rappresentazioni e pratiche del sacro. Atti dell'incontro internazionale di studi (Roma, 20-21 maggio 2011)*, Roma, 2012, p. 215-221.
- Bartoloni 2014 = P. Bartoloni, *Urne e stele nel tophet non sono contemporanee*, in *Sardinia, Corsica et Baleares antiquae*, 11, 2013, p. 75-76.
- Bartoloni 2016 = P. Bartoloni, *Recenti indagini sul tofet*, in *Cartagine. Studi e ricerche*, 1, 2016 (<http://ojs.unica.it/index.php/caster/issue/view/72>; consultato il 20 gennaio 2016).
- Becker 2007 = M. J. Becker, *Childhood among the Etruscans: mortuary programs at Tarquinia as indicators of the transition to adult status*, in A. Cohen e J. B. Rutter (a cura di), *Constructions of childhood in ancient Greece and Italy*, Princeton, 2007 (*Hesperia*, 41, supplemento), p. 281-292.
- Bédoui – Oueslati 2007 = H. Bédoui e T. Oueslati, *Les incinérations votives humaines et animales du sanctuaire d'Hr. el-Hami*, in A. Ferjaoui (a cura di), *Le sanctuaire de Henchir el-Hami. De Ba'al Hammon au Saturne Africain (I s.av.J.-C.-IV s.ap.J.C.)*, Tunisi, 2007, p. 450-458.
- Beer 1993 = C. Beer, *Temple-boys: a study of Cypriot votive sculpture. Part II. Functional analysis*, Jonsered, 1993.
- Beer 1994 = C. Beer, *Temple-boys: a study of Cypriote votive sculpture. Part I. Catalogue. Studies*, Jonsered, 1994 (*Mediterranean archaeology*, 113).
- Beer 2013 = C. Beer, *Amulettes phénico-puniques entre vie et mort (entre quotidien et tophet)*, in *Ritual, religion and reason 2013*, p. 103-124.
- Ben Baaziz 2000 = S. Ben Baaziz, *Rohia et le Sraa Ouertane dans l'Antiquité*, Tunisi, 2000.
- Ben Hassen – Ferjaoui 2008 = H. Ben Hassen e A. Ferjaoui, *Stèles votives provenant d'Aïn Tounga*, in *REPPAL*, 14, 2008, p. 5-14.
- Ben Younès-Krandel 2002 = A. Ben Younès-Krandel, *La présence punique en pays numide*, Tunisi, 2002.
- Benedetti 2015 = L. Benedetti, *I sacrifici umani e le esecuzioni rituali nel mondo romano*, in *Sacrifices humains 2015*, p. 59-68.
- Bénichou-Safar 1981 = H. Bénichou-Safar, *A propos des ossements humains du tophet de Carthage*, in *RStudFen*, 9.1, 1981, p. 5-9.
- Bénichou-Safar 1982 = H. Bénichou-Safar, *Les tombes puniques de Carthage: topographie, structures, inscriptions et rites funéraires*, Parigi, 1982 (*Études d'antiquités africaines*).
- Bénichou-Safar 1988 = H. Bénichou-Safar, *Sur l'incinération des enfants aux tophets de Carthage et de Sousse*, in *RHR*, 205, 1988, p. 57-67.
- Bénichou-Safar 1993 = H. Bénichou-Safar, *Le rite d'entrée sous le joug. Des stèles de Carthage à l'Ancien Testament*, in *RHR*, 210, 1993, p. 131-143.
- Bénichou-Safar 1995a = H. Bénichou-Safar, *A propos du tophet de Carthage: réflexion sur le sens du terme MLK*, in *ACPP 1995*, p. 142-148.
- Bénichou-Safar 1995b = H. Bénichou-Safar, *Tophets et nécropoles puniques*, in P. Troussat (a cura di), *Monuments funéraires, institutions autochtones. Actes du VI<sup>e</sup> colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord (Pau, octobre 1993)*, Nancy, 1995, p. 91-102.
- Bénichou-Safar 2004a = H. Bénichou-Safar, *Le tophet de Salammbô à Carthage. Essai de reconstitution*, Parigi, 2004 (*Collection de l'École française de Rome*, 342).
- Bénichou-Safar 2004b = H. Bénichou-Safar, *Le geste dit de l'orant sur les stèles puniques de Carthage*, in *Mundo funerario 2004*, p. 99-116.
- Bénichou-Safar 2005 = H. Bénichou-Safar, *Un au-delà pour les enfants carthaginois incinérés?*, in *Ktema*, 30, 2005, p. 123-136.
- Bénichou-Safar 2008 = H. Bénichou-Safar, *Une stèle carthaginoise bien proluxe: une scène de magie punique*, in *Ephesia Grammata. Revue d'études des magies anciennes*, 2008, p. 1-30.
- Bénichou-Safar 2009 = H. Bénichou-Safar, *Iconologie générale et iconographie carthaginoise*, in *Ant-Afr*, 43, 2007, p. 5-46.
- Bénichou-Safar 2010 = H. Bénichou-Safar, *En Afrique, les tophets éclairés par les sanctuaires à Saturne*, in A. Ferjaoui (a cura di), *Carthage et les autochtones de son empire du temps de Zama. Colloque international (Siliana et Tunis, 10-13 Mars 2004)*, Tunisi, 2010, p. 471-477.
- Bénichou-Safar 2012a = H. Bénichou-Safar, *Le statut de l'enfant punique et les objets funéraires*, in *EMA 2012b*, p. 263-272.
- Bénichou-Safar 2012b = H. Bénichou-Safar, *L'onomastique, indice du rite*, in A. M. Corda e A. Mastino (a cura di), *L'onomastica africana. Congresso della società du Maghreb préhistorique antique et médiéval (Alghero, Porto Conte Ricerche, 28-29 settembre 2007)*, Ortacesus, 2012 (*Studi di storia antica e di archeologia*, 10), p. 21-27.
- Bénichou-Safar 2013 = H. Bénichou-Safar, *Les temple-boys: des desservants en puissance pour le sanctuaire*, in F. Briquel-Chatonnet, C. Fauveaud, I. Gajda (a cura di), *Entre Carthage et l'Arabie heureuse: mélanges offerts à François Bron*, Parigi, 2013, p. 177-191.

- Bérard 2014 = R.-M. Bérard, *L'objet dans les nécropoles mégariennes : réflexion méthodologique autour de la notion de « dépôt funéraire »*, in *Pallas*, 94, 2014, p. 103-122.
- Bérard 2017 = R.-M. Bérard, *Mégara Hyblaea. 6, La nécropole méridionale de la cité archaïque. 2, Archéologie et histoire sociale des rituels funéraires*, Roma, 2017 (Collection de l'École française de Rome, 1/6.2).
- Berger 1884 = P. Berger, *Stèles trouvées à Hadrumète*, in *Gazette archéologique*, 9, 1887, p. 51-56 e 82-87.
- Berger 1899 = P. Berger, *Les inscriptions de Constantin au musée du Louvre*, in *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès international des orientalistes (Paris, 1897)*, Parigi, 1899, p. 273-294.
- Bernardini 1996 = P. Bernardini, *Giustino, Cartagine e il tofet*, in *RStudFen*, 24.1, 1996, p. 27-45.
- Bernardini 2002 = P. Bernardini, *Leggere il tofet : sacrifici e sepolture. Una riflessione sulle fasi iniziali del tofet*, in P. Donati Giacomini e M. L. Uberti (a cura di), *Fra Cartagine e Roma. Seminario di studi italo-tunisino (Bologna, 23 febbraio 2001)*, Faenza, 2002 (*Epigrafia e antichità*, 18), p. 15-27.
- Bernardini 2005 = P. Bernardini, *Recenti indagini nel santuario tofet di Sulci*, in A. Spanò Giammellaro (a cura di), *Atti del V congresso internazionale di studi fenici e punici (Marsala-Palermo, 2-8 ottobre 2000)*, Palermo, 2005, p. 1059-1069.
- Bernardini 2006 = P. Bernardini, *Per una rilettura del santuario tofet, 1. Il caso di Mozia*, in *Sardinia, Corsica et Baleares antiquae*, 3, 2005 (2006), p. 5-70.
- Bernardini 2013 = P. Bernardini, *Organised settlements and cult places in the Phoenician western expansion between the 9<sup>th</sup> and 7<sup>th</sup> centuries BCE : a reflection on the tophet*, in *Tophet* 2013, p. 1-22.
- Bernardini – Spanu – Zucca 2014 = P. Bernardini, P. G. Spanu, R. Zucca, *Tharros : indagini nell'area dell'anfiteatro romano*, in *FOLD&R*, 313, 2013-2014, p. 1-7.
- Berthier – Charlier 1955 = A. Berthier e R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine*, Parigi, 1955.
- Bertrand – Szyner 1987 = F. Bertrand et M. Szyner, *Les stèles puniques de Constantine*, Parigi, 1987 (*Notes et documents des musées de France*, 14).
- Bisi 1967 = A. M. Bisi, *Le stele puniche*, Roma, 1967 (*Studi semitici*, 27).
- Bondì 1972 = S. F. Bondì, *Le stele di Monte Sirai*, Roma, 1972 (*Studi semitici*, 43).
- Bondì 1981 = S. F. Bondì, *Monte Sirai 1980. Lo scavo nel tofet*, in *RStudFen*, 9.2, 1981, p. 217-222.
- Bondì 1982 = S. F. Bondì, *Monte Sirai 1981. Lo scavo nel tofet*, in *RStudFen*, 10.2, 1982, p. 273-281.
- Bondì 1983 = S. F. Bondì, *Monte Sirai 1982. Lo scavo nel tofet*, in *RStudFen*, 11.2, 1983, p. 193-203.
- Bondì 1990 = S. F. Bondì, *Nuovi dati sul tofet di Monte Sirai*, in *Riti funerari* 1990, p. 23-43.
- Bondì 2009 = S. F. Bondì, *Sicilia e Sardegna nel mondo punico : relazioni, funzioni, distinzioni*, in C. Ampolo (a cura di), *Seste giornate internazionali di studi sull'area elima e la Sicilia occidentale nel contesto mediterraneo. Immagine e immagini della Sicilia antica*, Pisa, 2009, p. 457-465.
- Bonghi Jovino 2007 = M. Bonghi Jovino, *A proposito di sacrifici umani e rituali sacri in area mediterranea (Tarquinia) e sepolture in abitato (Italia centro-settentrionale)*, in *Annali della fondazione per il museo Claudio Faina*, 14, 2007, p. 455-475.
- Bonghi Jovino 2009 = M. Bonghi Jovino, *L'ultima dimora. Sacrifici umani e rituali sacri in Etruria. Nuovi dati sulle sepolture nell'abitato di Tarquinia*, in *Sepolti tra i vivi* 2009, p. 771-793.
- Bonnèchere 1994 = P. Bonnèchere, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Atene-Liegi, 1993 (*Kernos*, 3, supplemento).
- Bonnèchere – Gagné 2013 = P. Bonnèchere e R. Gagné, *Introduction. Le sacrifice humain : un phénomène au fil d'Ariane évanescent*, in P. Bonnèchere e R. Gagné (a cura di), *Sacrifices humains : perspectives croisées et représentations*, Liegi, 2013 (*Collection religions : comparatisme, histoire, anthropologie*, 2), p. 7-20.
- Bonnet 2011 = C. Bonnet, *On gods and earth : the tophet and the construction of a new identity in Punic Carthage*, in E. S. Gruen (a cura di), *Cultural identity in the ancient Mediterranean*, Los Angeles, 2011, p. 373-387.
- Bonnet 2014 (prima ed. 2010) = C. Bonnet, *La religion des Phéniciens*, in C. Bonnet e H. Niehr (a cura di), *La religion des Phéniciens et des Araméens dans le contexte de l'Ancien Testament* (prima edizione *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments II : Phönizier, Punier, Aramäer*, Stoccarda 2010), Ginevra, 2014, p. 13-212.
- Bonnet 2016 = C. Bonnet, *Entre territoires, identités et cultes : la mémoire culturelle au prisme du tophet*, in T. Belkahlia, L. Ben Abid e M. Gharbi (a cura di), *Identités et territoires dans le Maghreb antique : actes du colloque international organisé à Tunis (29-30 novembre 2013)*, Tunisi, 2016, p. 141-162.
- Bonnet – Xella 1995 = C. Bonnet e P. Xella, *La religion*, in V. Krings (a cura di), *La civilisation phénicienne et punique : manuel de recherche*, Leida-New York-Colonia, 1995 (*Handbuch der Orientalistik*, 1), p. 316-333.
- Bordreuil 2014 = P. Bordreuil, *À propos du culte des ancêtres au Levant au II<sup>e</sup> millénaire : quelques*

- données ougaritiques*, in *Semitica et Classica*, 7, 2014, p. 31-36.
- Botto – Kallala – Ribichini 2017 = M. Botto, N. Kallala, S. Ribichini, *Scavi e ricerche ad Althiburos (INP e ISMA-CNR)*, in *Cartagine. Studi e ricerche*, 2, 2017 (<http://ojs.unica.it/index.php/caster/article/view/2605>; consultato il 10 settembre 2017).
- Bourbou – Themelis 2010 = C. Bourbou e P. Themelis, *Child burials at ancient Messene*, in *EMA* 2010, p. 111-128.
- Bourget 2013 = S. Bourget, *Sacrifice, violence rituelle et développement de l'état mochica*, in *Sacrifices humains* 2013, p. 117-132.
- Brecciaroli Taborelli 1983 = L. Brecciaroli Taborelli, *Il tofet neopunico di Sabratha*, in P. Bartoloni *et alii* (a cura di), *Atti del I congresso internazionale di studi fenici e punici (Roma, 5-10 novembre 1979)*, Roma, 1983 (*Collezione di studi fenici*, 16), p. 543-547.
- Brelich 1967 = A. Brelich, *Presupposti del sacrificio umano*, Roma, 1967.
- Briquel-Chatonnet 1989 = F. Briquel-Chatonnet, *Les sacrifices d'enfants chez les Carthaginois*, in *L'histoire*, 125, 1989, p. 74-76.
- Briquel-Chatonnet 1992 = F. Briquel-Chatonnet, *Studia Phoenicia XII. Les relations entre les cités de la côte phénicienne et les royaumes d'Israël et de Juda*, Lovanio, 1992 (*Orientalia Lovaniensia analecta*, 46).
- Brisson 2014 = L. Brisson, *Écrits attribués à Platon*, Parigi, 2014.
- Brkojewitsch *et al.* 2014 = G. Brkojewitsch *et alii*, *Funera acerba dans les campagnes de la cité des Mediomatrici ? Le cas de Laquenexy « La noiseraie » (Moselle)*, in *RAE*, 63, 2014, p. 213-236.
- Bron 2009 = F. Bron, *Note sur les inscriptions néopuniques de Henchir Medeina (Althiburos)*, in *Journal of Semitic studies*, 54, 2009, p. 141-147.
- Brouquier-Reddé – El-Khayari – Ichkhakh 2000 = V. Brouquier-Reddé, A. El-Khayari, A. Ichkhakh, *Le temple B de Volubilis : nouvelles recherches*, in *AntAfr*, 34, 1998 (2000), p. 65-72.
- Brown 1991 = S. S. Brown, *Late Carthaginian child sacrifice and sacrificial monuments in their Mediterranean context*, Sheffield, 1991 (*JSOT/ASOR monograph series*, 3).
- Buber 1936 = M. Buber, *Königtum Gottes*, Berlino, 1936.
- Burkert 1972 = W. Burkert, *Homo Necans : Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlino-New York, 1972 (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, 32).
- Buttitta 2005 = I. E. Buttitta, *Tophet, o dell'ambiguo statuto mortale degli infanti*, in *Thalassa*, 2, 2005, p. 87-99.
- Campus 1997 = A. Campus, *Ex voto come fine, ex voto come mezzo*, in *RStudFen*, 25.1, 1997, p. 69-77.
- Campus 1999 = A. Campus, *Ex voto*, in *L'universo del corpo*, 3, p. 474-476.
- Campus 2002 = A. Campus, *L'archeologia delle pratiche culturali. I materiali votivi : caratteri generali*, in M. Bray, A. Giuliano, S. Moscati (a cura di), *Il mondo dell'archeologia*, Roma, 2002, p. 341-342.
- Campus 2010 = A. Campus, *Per una archeologia del tofet*, in I. Baglioni (a cura di), *Storia delle religioni e archeologia : discipline a confronto (Roma, 3-5 giugno 2008)*, Roma, 2010, p. 87-96.
- Campus 2013a = A. Campus, *Costruire memoria e tradizione : il tofet*, in *Vicino Oriente*, 17, 2013, p. 135-152.
- Campus 2013b = A. Campus, *Il tofet tra mito e rito*, in *Rationes rerum : rivista di filologia e storia*, 2, 2013, p. 167-194.
- Canova – Delli Pizzi 2014 = S. G. Canova e A. Delli Pizzi, *Classical and Hellenistic statuettes of the so-called temple boys : a religious and social reappraisal*, in C. Terranova (a cura di), *La presenza dei bambini nelle religioni del Mediterraneo antico : la vita e la morte, i rituali e i culti tra archeologia, antropologia e storia delle religioni*, Roma, 2014, p. 495-521.
- Carafa 2009 = P. Carafa, *Uccisioni rituali e sacrifici umani nella topografia di Roma*, in *Sepolti tra i vivi* 2009, p. 667-704.
- Carcopino 1932 = J. Carcopino, *Survivances par substitution des sacrifices d'enfants dans l'Afrique romaine*, in *RHR*, 106, 1932, p. 592-599.
- Cardellini 2015 = I. Cardellini, « *Far passare attraverso il fuoco figli e figlie lmlk* ». *Pratiche proibite in Israele. Fanciulli votati a divinità, sacrificati a idoli o espressioni polemiche ?*, in *Sacrifices humains* 2015, p. 69-84.
- Carton 1897 = L. Carton, *Le sanctuaire de Baal-Saturne à Dougga*, in *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires*, 7, 1897, p. 367-474.
- Carton 1906 = L. Carton, *Le sanctuaire de Tanit à El-Kenissia*, Parigi, 1906 (*Extrait des mémoires présentées par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 12).
- Caruso 2000 = E. Caruso, *Documenti e problemi di topografia storica nelle città fenicio-puniche della Sicilia occidentale. La necropoli ed il tofet di Lilibeo (Marsala)*, in *Terze giornate internazionali di studi sull'area elima (Ghibellina-Erice-Contessa Entellina, 23-26 ottobre 1997)*, Gibellina-Pisa, 2000, p. 217-262.
- Ceruti 2003 = M. C. Ceruti, *Llullaillaco : sacrificios y ofrendas en un santuario Inca de alta montana*, Salta, 2003.
- Chabot 1924 = J.-B. Chabot, *Fouilles à Carthage*

- dans le sanctuaire dit de Tanit*, in *CRAI*, 68, 1924, p. 192-193.
- Chabot 1931 = J.-B. Chabot, *Note complémentaire*, in *CRAI*, 75, 1931, p. 26-27.
- Charlton 1861 = E. Charlton, *Ancient vases from Malta*, in *Archaeologia Aeliana or miscellaneous tracts. Relating to Antiquity*, 5 (serie 1), 1861, p. 131-133.
- Christou 1998 = D. Christou, *Cremations in the western necropolis of Amathus*, in V. Karageorghis e N. Stampolidis (a cura di), *Eastern Mediterranean: Cyprus-Dodecanese-Crete, XVI<sup>th</sup>-VI<sup>th</sup> cent. B.C. Proceedings of the international symposium (Rethymnon, 13-16 May 1997)*, Atene, 1998, p. 207-216.
- Ciasca 1992 = A. Ciasca, *Mozia: sguardo d'insieme sul tofet*, in *Vicino Oriente*, 8, 1992, p. 113-155.
- Ciasca 2002 = A. Ciasca, *Archeologia del tofet*, in *Molk* 2002, p. 121-140.
- Cintas 1947 = P. Cintas, *Le sanctuaire punique de Sousse*, in *Revue africaine*, 91, 1947, p. 1-80.
- Cintas 1948 = P. Cintas, *Un sanctuaire pré-carthaginois sur la grève de Salammbò*, in *Revue tunisienne*, 1, 1948, p. 1-31.
- Cintas 1950 = P. Cintas, *Céramique punique*, Parigi, 1950 (*Publications de l'Institut des hautes études de Paris*, 3).
- Cintas 1970 = P. Cintas, *Manuel d'archéologie punique, I. Histoire et archéologie comparées. Chronologie des temps archaïques de Carthage et des villes phéniciennes de l'ouest*, Parigi, 1970.
- Contenau 1949 = G. Contenau, *La civilisation phénicienne*, Parigi, 1949 (*Bibliothèque historique*).
- Cosmopoulos 2016 = M. B. Cosmopoulos, *Lieux de mémoire mycéniens et la naissance des sanctuaires grecs*, in *RA*, 62, 2016, p. 251-278.
- Crouzet 2010 = S. Crouzet, *Les rituels du tophet: idéologie et archéologie*, in J. Rüpke e J. Scheid (a cura di), *Bestattungsrituale und Totenkult in der römischen Kaiserzeit: rites funéraires et culte des morts aux temps impériaux*, Stoccarda, 2010, p. 237-258.
- D'Agostino 1985 = B. D'Agostino, *Società dei vivi, comunità dei morti: un rapporto difficile*, in *Dialoghi di archeologia*, 3 (serie 3), 1985, p. 47-58.
- D'Andrea 2014a = B. D'Andrea, *I tofet del Nord Africa dall'età arcaica all'età romana (VIII sec. a.C.-II sec. d.C.)*, Pisa-Roma, 2014 (*Collezione di studi fenici*, 45).
- D'Andrea 2014b = B. D'Andrea, *Il processo di trasformazione delle pratiche rituali del tofet in Nord Africa dopo la conquista romana: evidenze archeologiche ed epigrafiche*, in M. J. Álvarez, J. M. Nogales, I. Rodà (a cura di), *Centro y periferia en el mundo clásico. Actas del XVIII congreso internacional de arqueología clásica*, Merida, 2014, p. 495-500.
- D'Andrea 2014c = B. D'Andrea, *Nuove stele dal tofet di Mozia*, in *Vicino Oriente*, 18, 2014, p. 123-144.
- D'Andrea 2015 = B. D'Andrea, *Continuità e rottura nel passaggio dall'età punica all'età romana in Nord Africa: l'esempio delle stele votive. Tipologie formali, iconografie e iconologie*, in P. Ruggeri (a cura di), *Africa romana XX. Atti del XX convegno di studio (Alghero, Porto Conte Ricerche, 26-29 settembre 2013)*, Roma, 2015, p. 197-214.
- D'Andrea 2017a = B. D'Andrea, *De Baal Hammon à Saturne, continuité et transformation des lieux et des cultes (III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.-III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.)*, in *Working papers de la fondation maison des sciences de l'homme* (<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01464795v3/document>; consultato il 5 marzo 2017).
- D'Andrea 2017b = B. D'Andrea, *I tofet e i santuari di Saturno nell'Africa di età romana*, in *Karthago*, 30, 2017, volume in stampa.
- D'Andrea 2018 = B. D'Andrea, *I sacrifici animali nelle pratiche culturali dei tofet e dei santuari di Saturno: dalla tradizione fenicia all'età romana (VIII sec. a.C.-III sec. d.C.)*, in *Il sacrificio. Forme rituali, linguaggi e strutture sociali. Atti del seminario (Roma, 27-29 maggio 2015)*, Roma, 2018 (*Scienze dell'antichità*, 23.3), volume in stampa, p. 79-94.
- D'Andrea cds = B. D'Andrea, *Gli animali nelle stele votive puniche e di tradizione punica del Nord Africa (V sec. a.C.-IV sec. d.C.)*, in *Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord. Actés du XI<sup>e</sup> colloque international (Marseille, Aix-en-Provence, 8-11 octobre 2014)*, volume in preparazione.
- D'Andrea - Giardino 2011 = B. D'Andrea e S. Giardino, *Il tofet dove e perché. Alle origini dell'identità fenicia*, in *Vicino Oriente*, 15, 2011, p. 133-157.
- D'Andrea - Giardino 2013 = B. D'Andrea e S. Giardino, *Il tofet dove e perché. L'identità fenicia, il circolo di Cartagine e la fase tardo punica*, in *Bollettino di archeologia on-line*, 4.1, 2013, p. 1-29 ([www.bollettinodiarcheologiaonline.beniculturali.it](http://www.bollettinodiarcheologiaonline.beniculturali.it); consultato il 20 gennaio 2016).
- Dasen 2010 = V. Dasen, *Archéologie funéraire et histoire de l'enfance dans l'antiquité: nouveaux enjeux, nouvelles perspectives*, in *EMA* 2010, p. 19-44.
- Daumer 1842 = G. F. Daumer, *Der Feuer- und Moloch-Dienst der alten Hebräer als urväterlicher, legaler, orthodoxer Kultus des Nation*, Braunschweig, 1842.
- Day 1989 = J. Day, *Molech. A god of human sacrifice in the Old Testament*, Cambridge, 1989 (*University of Cambridge Oriental publications*, 41).
- Delamare 1850 = A. H. A. Delamare, *Exploration scientifiques de l'Algérie pendant les années 1840, 1841, 1842, 1843, 1844 et 1845*, Parigi, 1850.
- de Larminat 2010 = S. de Larminat, *Signalisation des*

- tombes d'enfants dans un quartier funéraire de la nécropole romaine de Porta Nocera à Pompéi, in *EMA* 2010, p. 66-76.
- de Larminat 2011 = S. de Larminat, *Mourir enfant en Afrique romaine : gestes, pratiques et rituels (Afrique Proconsulaire, Numidie, Maurétanie Césarienne; I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> s. de n.è.)*, tesi di dottorato, Università di Aix-en-Provence, 2011.
- de Larminat 2012 = S. de Larminat, *Le mobilier déposé dans les sépultures d'enfants en Afrique du Nord à l'époque romaine*, in *EMA* 2012b, p. 293-312.
- de Larminat 2013 = S. de Larminat, *Petite enfance et rites funéraires en Afrique romaine*, in *Dossiers d'archéologie*, 356, 2013, p. 36-39.
- de Sainte-Marie 1884 = E. Pricot de Sainte-Marie, *Mission à Carthage*, Parigi, 1884.
- de Vaux 1964 = R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Parigi, 1964 (*Cahiers de la revue biblique*, 1).
- del Olmo Lete 1990 = G. del Olmo Lete, *Pervivencias cananeas (ugaríticas) en el culto fenicio – II. El culto « mlk »*, in *Semitica*, 39, 1990, p. 67-76.
- del Olmo Lete 1994 = G. del Olmo Lete, *El continuum cultural cananeo. Pervivencias cananeas en el mundo fenicio-púnico*, in J.-L. Cunchillos, A. González Blanco, M. Molina Martos (a cura di), *El mundo púnico : historia, sociedad y cultura (Cartagena, 17-19 noviembre 1990)*, Murcia, 1994 (*Biblioteca básica murciana extra*, 4), p. 61-86.
- del Olmo Lete 1995a = G. del Olmo Lete, *Les inscriptions puniques votives : suggestions d'interprétation*, in *ACPP* 1995, p. 347-351.
- del Olmo Lete 1995b = G. del Olmo Lete, *El molk púnico : interpretación de un ritual*, in *La problemática del infanticidio en las sociedades púnicas. IX jornadas de arqueología fenicio-púnica (Eivissa, 1994)*, Ibiza, 1995 (*Treballs del museu arqueològic d'Eivissa i Formentera*, 35), p. 9-22.
- del Olmo Lete 1996 = G. del Olmo Lete, *El continuum cultural cananeo. Pervivencias cananeas en el mundo fenicio-púnico*, Sabadell (Barcellona), 1996 (*Aula Orientalis*, 14, supplemento).
- del Olmo Lete 2014 = G. del Olmo Lete, *Canaanite religion according to the liturgical texts of Ugarit* (traduzione di W. G. E. Watson), Monaco, 2014 (seconda edizione inglese; *Alter Orient und Altes Testament*, 408).
- De Pachtère 1909 = F. G. De Pachtère, *Musée de Guelma*, Parigi, 1909 (*Musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie*, 16).
- De Santis – Fenelli – Salvadei 2009 = A. De Santis, M. Fenelli, L. Salvadei, *Implicazioni culturali e sociali del trattamento funebre dei bambini nella protostoria laziale*, in *Sepolti tra i vivi* 2009, p. 725-741.
- des Places – Sirinelli 1974 = È. des Places e J. Sirinelli, *Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique : introduction générale, livre I*, Parigi, 1974 (*Sources chrétiennes*, 206).
- Detienne – Vernant *et al.* 1979 = M. Detienne, J.-P. Vernant *et alii*, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Parigi, 1979 (*Bibliothèque des histoires*).
- Devallet – Miniconi 1979 = G. Devallet e P. Miniconi, *Silius Italicus. La guerre punique, Livres I-IV*, Parigi, 1979 (*Collection des universités de France, série latine*, 241).
- Dewrell 2016 = H. D. Dewrell, *A « Molek » inscription from the Levant? Another look at the authenticity of RES 367*, in *RBi*, 123.4, 2016, p. 481-505.
- Dhorme 1936 = E. Dhorme, Recensione di Eissfeldt 1935 (vedi la p. seguente), in *RHR*, 113, 1936, p. 278-282.
- Di Nola 1995 = A. M. Di Nola, *La nera signora : antropologia della morte*, Roma, 1995 (*Magia e religioni*, 32).
- Di Patti – Di Salvo 2005 = C. Di Patti e R. Di Salvo, *Gli esemplari incinerati del tofet di Mozia. Indagine osteologica*, in A. Spanò Giammellaro (a cura di), *Atti del V congresso internazionale di studi fenici e punicici (Marsala-Palermo, 2-8 ottobre 2000)*, Palermo, 2005, p. 635-652.
- Dixon 2013 = H. M. Dixon, *Phoenician mortuary practice in the Iron age I-III (ca. 1200-ca. 300 BCE). Levantine « Homeland »*, tesi di dottorato, Università del Michigan, 2013 ([www.academia.edu](http://www.academia.edu); consultato il 13 giugno 2015).
- Docter *et al.* 2003 = R. F. Docter *et alii*, *Interdisciplinary research on urns from the Carthaginian tophet and their contents*, in *Palaeohistoria*, 43-44, 2001-2002, p. 417-433.
- Doublet 1890 = G. Doublet, *Musée d'Alger*, Parigi, 1890 (*Musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie*, 1).
- Doumet-Serhal 2007 = C. Doumet-Serhal, *Les nécropoles phéniciennes*, in E. Fontan e H. Le Meaux (a cura di), *La Méditerranée des Phéniciens : de Tyr à Carthage*, Parigi, 2007, p. 65-71.
- Dridi 2006 = H. Dridi, *Carthage et le monde punique*, Parigi, 2006 (*Guide belle lettres des civilisations*).
- Dronkert 1953 = K. Dronkert, *De Molochdienst in het Oude Testament*, Leida, 1953.
- Du Coudray de la Blanchère 1893 = R. Du Coudray de la Blanchère, *Musée d'Oran*, Parigi, 1893 (*Musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie*, 3).
- Duday 2006 = H. Duday, *Lezioni di archeotantologia : archeologia funeraria e antropologia di campo*, Roma, 2006.
- Dussaud 1922 = R. Dussaud, *Trente-huit textes puniques provenant du sanctuaire des ports à Carthage*, in *BCTH*, 1922, p. 243-260.

- Dussaud 1946 = R. Dussaud, *Précisions épigraphiques touchant les sacrifices puniques d'enfants*, in CRAI, 90, 1946, p. 371-387.
- Eissfeldt 2002 (prima ed. 1935) = O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, in Molk 2002, p. 1-44 (prima edizione Halle, 1935).
- Ekroth – Wallenstein 2013 = G. Ekroth e J. Wallenstein (a cura di), *Bones, behaviour and belief: the zooarchaeological evidence as a source for ritual practice in ancient Greece and beyond*, Stoccolma, 2013 (Skrifter utgivna av Svenska institutet i Athen, 4.55).
- Fantar 1974a = M. H. Fantar, *Stèles inédites de Carthage*, in *Semitica*, 24, 1974, p. 13-21.
- Fantar 1974b = M. H. Fantar, *TébourSouk. Stèles anépigraphes et stèles à inscriptions néopuniques*, Parigi, 1974 (MMAI, 16).
- Fantar 1990 = M. H. Fantar, Recensione di Ribichini 1987 (vedi p. 155), in *REPPAL*, 5, 1990, p. 225-231.
- Fedele 1979 = F. Fedele, *Tharros – V. Antropologia e paleoecologia di Tharros. Ricerche sul tofet (1978) e prima campagna territoriale nel Sinis*, in *RStudFen*, 7.1, 1979, p. 67-112.
- Fedele 1983 = F. Fedele, *Tharros: anthropology of the tophet and paleoecology of a Punic town*, in P. Bartoloni et alii (a cura di), *Atti del I congresso internazionale di studi fenici e punici (Roma, 5-10 novembre 1979)*, Roma, 1983 (Collezione di studi fenici, 16), p. 637-650.
- Fedele – Foster 1988 = F. Fedele e G. V. Foster, *Tharros: ovicaprini sacrificali e rituale del tofet*, in *RStudFen*, 16.1, 1988, p. 29-46.
- Felgerolles 1936 = A. Felgerolles, *Relation sur les fouilles effectuées à Ksiba par la Société d'archéologie de Souk-Ahras*, in *Revue africaine*, 79, 1936, p. 431-439.
- Ferjaoui 2007 = A. Ferjaoui (a cura di), *Le sanctuaire de Henchir el-Hami. De Ba'al Hammon au Saturne Africain (I s.av.J.-C.-IV s.ap.J.C.)*, Tunisi, 2007.
- Ferjaoui 2012 = A. Ferjaoui, *Le témoignage de Tertullien sur le sacrifice d'enfants à Saturne à la lumière des données ostéologiques du sanctuaire de Henchir El-Hami (Tunisie)*, in *RStudFen*, 40.2, 2012, p. 245-249.
- Février 1953 = J. G. Février, *Molchomor*, in *RHR*, 143, 1953, p. 8-18.
- Février 1955 = J. G. Février, *Un sacrifice d'enfant chez les Numides*, in *AIPhO*, 13, 1953, p. 161-171.
- Février 1960 = J. G. Février, *Essai de reconstitution du sacrifice molek*, in *JA*, 248, 1960, p. 167-187.
- Février 1962 = J. G. Février, *Le rite de substitution dans les textes de N'gaous*, in *JA*, 250, 1962, p. 1-10.
- Février 1992 = J. G. Février, *Eschatologie*, in E. Li-piński (a cura di), *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Turnhout, 1992, p. 156-157.
- Février 1991 = P. A. Février, *Incinérations et inhumations dans le Maghreb antique*, in M. Vidal (a cura di), *Incinérations et inhumations dans l'Occident romain aux trois premiers siècles de notre ère: France, Espagne, Italie. Actes du colloque international de Toulouse-Montréjeau (7-10 octobre 1987)*, Tolosa, 1991, p. 181-190.
- Février – Guéry 1980 = P. A. Février e R. Guéry, *Les rites funéraires de la nécropole orientale de Sétif*, in *AntAfr*, 15, 1980, p. 91-124.
- Fincke 2014 = J. C. Fincke (a cura di), *Divination in the ancient Near East: a workshop on divination conducted during the 54<sup>th</sup> rencontre assyriologique internationale (Wuerzburg, 2008)*, Winona Lake, Ind., 2014.
- Flaubert 1862 = G. Flaubert, *Salammbô*, Parigi, 1862.
- Franchini 2016 = S. Franchini, *Moloch e i bambini del re*, Roma, 2016 (*Cultura studium*, 85).
- Friderick 1720 = M. Friderick, *De Molocho Ammonitorum Idolo*, Vittimberga, 1720.
- Garbati 2013 = G. Garbati, *Baal Hammon and Tinnit in Carthage: the tophet between the origin and the expansion of the colonial world*, in *Tophet* 2013, p. 49-64.
- Garbati 2016 = G. Garbati, «Hidden identities»: observations on the «grinning» Phoenician masks of Sardinia, in G. Garbati e T. Pedrazzi (a cura di), *Transformations and crisis in the Mediterranean: «identity» and interculturality in the Levant and Phoenician West during the 8<sup>th</sup>-5<sup>th</sup> centuries BCE*, Roma, 2016 (*RStudFen*, 44, supplemento), p. 209-228.
- Garbini 1968 = G. Garbini, *Note di epigrafia punica – III*, in *RSO*, 43, 1968, p. 5-17.
- Garbini 1981 = G. Garbini, *Il sacrificio dei bambini nel mondo punico*, in F. Vattioni (a cura di), *Sangue e antropologia biblica. Atti della settimana (Roma, 10-15 marzo 1980)*, Roma, 1981 (*Centro studi Sanguis Christi*, 1), p. 127-134.
- Garbini 1994 = G. Garbini, *La religione dei Fenici in occidente*, Roma, 1994 (*Studi semitici. Nuova serie*, 12).
- Garnand 2003 = B. K. Garnand, *From infant sacrifice to the ABC's: ancient Phoenicians and modern identities*, in *Stanford journal of archaeology*, 1, 2002, p. 1-82 (<http://www.queendido.org/ABC.pdf>; consultato il 20 agosto 2015).
- Garnand – Green – Stager 2013 = B. K. Garnand, J. A. Green, L. E. Stager, *Infants as offerings: palaeodemographic patterns and tophet burial*, in *Tophet* 2013, p. 193-222.
- Garroway 2014 = H. K. Garroway, *Children in the an-*

- cient Near Eastern household, Winona Lake, Ind., 2014 (*Explorations in ancient Near Eastern civilizations*, 3).
- Gauckler 1915 = P. Gauckler, *Nécropoles puniques de Carthage, deuxième partie*, Parigi, 1915.
- Geer 1983 (prima ed. 1954) = R. M. Geer, *Diodorus of Sicily, X. Books XIX, 66-XX*, Londra, 1983 (*The Loeb classical library*, 390).
- Gesenius 1837 = W. Gesenius, *Scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta quotquot supersunt*, Lipsia, 1837.
- Ghaki 1990 = M. Ghaki, *Deux stèles néopuniques de Ksar Lemsa*, in *REPPAL*, 5, 1990, p. 149-151.
- Ghaki 1992-1993 = M. Ghaki, *Les stèles d'El Ghzaizya*, in *REPPAL*, 7-8, 1992-1993, p. 165-177.
- Ghiaroni 2005 = S. Ghiaroni, *Società, soggetto, sacrificio. La teoria del sacrificio di Valerio Valeri tra Hawaii e Indonesia*, in *SMSR*, 71.1, 2005, p. 125-157.
- Ghiaroni 2007 = S. Ghiaroni, *Sacrifice*, in G. Ritzer (a cura di), *The Blackwell encyclopedia of sociology VIII*, Malden (MA), Oxford, 2007, p. 3980-3985.
- Girard 1972 = R. Girard, *La violence et le sacré*, Parigi, 1982.
- Gras – Rouillard – Teixidor 1989 = M. Gras, P. Rouillard, J. Teixidor, *L'univers phénicien*, Parigi, 1989.
- Grottanelli 1987 = C. Grottanelli, *Messaggi dagli Inferi nella Bibbia ebraica: la necromante En-Dor*, in P. Xella (a cura di), *Archeologia dell'inferno: l'aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, Verona, 1987, p. 191-207.
- Grottanelli 1988 = C. Grottanelli, *La religione fenicio-punica: vecchi problemi e studi recenti*, in *SMSR*, 54, 1988, p. 171-184.
- Grottanelli 1999 = C. Grottanelli, *Il sacrificio*, Bari-Roma, 1999.
- Grottanelli 2000 = C. Grottanelli, *Ideologie del sacrificio umano*, in S. Verger (a cura di), *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen: étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance (Ardennes, France)*, Parigi-Roma, 2000 (*Collection de l'École française de Rome*, 276), p. 277-292.
- Grottanelli – Parise 1988 = C. Grottanelli e N. F. Parise (a cura di), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Bari-Roma, 1988.
- Gsell 1899 = S. Gsell, *Le champ de stèles de Saint-Leu (Portus Magnus)*, in *BCTH*, 1899, p. 459-464.
- Gsell 1920 = S. Gsell, *Historie ancienne de l'Afrique du Nord. Tome IV: la civilisation carthaginoise*, Parigi, 1920.
- Gsell 1931 = S. Gsell, *Stèles votives à Saturne découvertes près de N'Gaous (Algérie), par Jeanne et Prosper Alquier*, in *CRAI*, 75, 1931, p. 21-26.
- Guarnieri 2004 = F. Guarnieri, *Le iscrizioni dei tofet: indagine sul numero dei dedicanti*, in *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico*, 21, 2004, p. 115-124.
- Guarnieri 2015 = F. Guarnieri, *Sull'ampio dorso del mare. Quando i Fenici viaggiavano con gli dèi*, Roma, 2015 (*Sacra publica et privata*, 6).
- Guirguis – Pla Orquín 2016 = M. Guirguis e R. Pla Orquín, «Morti innocenti e fragili resti». *Le sepolture infantili della necropoli fenicia e punica di Monte Sirai (VII-IV sec. a.C.)*, in *Sardinia, Corsica et Baleares antiquae*, 13, 2015, p. 37-66.
- Gutron 2008 = C. Gutron, *La mémoire de Carthage en chantier: les fouilles du tophet Salammbô et la question des sacrifices d'enfants*, in *L'année du Maghreb*, 4, 2008 (<http://anneemaghreb.revues.org/427>; consultato il 10 maggio 2015).
- Hamerton-Kelly 1987 = R. G. Hamerton-Kelly (a cura di), *Violent origins. Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on ritual killing and cultural formation*, Stanford, 1987.
- Harden 1927 = D. B. Harden, *Punic urns from the precinct of Tanit at Carthage*, in *AJA*, 31, 1927, p. 297-310.
- Harden 1937 = D. B. Harden, *The pottery from the precinct of Tanit at Carthage*, in *Iraq*, 4, 1937, p. 59-69.
- Heider 1985 = G. C. Heider, *The cult of Molek: a reassessment*, Sheffield, 1985 (*Journal for the study of the Old Testament*, 43).
- Houston – Scherer 2010 = S. Houston e A. Scherer, *La ofrenda máxima: el sacrificio humano en la parte central del área maya*, in *Sacrificio humano* 2010, p. 169-193.
- Hubert – Mauss 1899 = H. Hubert e M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, in *Année sociologique*, 2, 1899, p. 29-138.
- Hughes 1991 = D. D. Hughes, *Human sacrifice in ancient Greece*, Londra-New York, 1991.
- Icard – Vassel 1922 = F. Icard e E. Vassel, *Les inscriptions votives du temple de Tanit à Carthage*, in *Revue tunisienne*, 29, 1922, p. 212-230.
- Insoll 2011 = T. Insoll, *Sacrifice*, in T. Insoll (a cura di), *Oxford handbook of the archaeology of ritual and religion*, Oxford, 2011, p. 151-165.
- Israel 1990 = F. Israel, *Materiali per Moloch*, in *RStudFen*, 18.1, 1990 p. 151-155.
- Jacquet 2011 = A. Jacquet, *Florilegium marianum XII. Documents relatifs aux dépenses pour le culte*, Parigi, 2011 (*Mémoires de NABU*, 13).
- Jaeggi 2012 = S. Jaeggi, *Le «cimetière de bébés» d'Alésia: un mobilier funéraire inédit*, in *EMA* 2012b, p. 225-241.
- Jongeling 2008 = K. Jongeling, *Handbook of Neo-Punic inscriptions*, Tubinga, 2008.
- Kaenel 2013 = G. Kaenel, *Gaulois et sacrifices humains: des textes antiques aux observations archéologiques*, in *Sacrifices humains* 2013, p. 109-116.
- Kallala 2014 = N. Kallala, *Découverte du sanctuaire de Baal Hammon-Saturne d'Althiburos*, in *RStudFen*, 42, 2014, p. 73-88.

- Kallala – Ribichini *et al.* 2014 = N. Kallala, S. Ribichini *et alii*, *Fouilles tuniso-italiennes du tophet-sanctuaire d'Althiburos : premiers résultats (campagnes 2007-2008)*, in *RStudFen*, 42.1, 2014, p. 89-108.
- Kallala – Ribichini 2016 = N. Kallala e S. Ribichini, *Il santuario-tofet di Baal Hammon-Saturno ad Althiburos, Tunisia*, in A. Caravale (a cura di), *Scavare, documentare, conservare. Viaggio nella ricerca archeologica del CNR*, Roma, 2016, p. 46-51.
- Kamp 2001 = K. A. Kamp, *Where have all the children gone? The archaeology of childhood*, in *Journal of archaeological method and theory*, 8.1, 2001, p. 1-34.
- Kamphausen 1896 = A. Kamphausen, *Das Verhältnis des Menschenopfers zur israelitischen Religion*, Bonn, 1896.
- Kaufman 2007 = S. A. Kaufman, *The Phoenician inscription of the Incirli trilingual: a tentative reconstruction and translation*, in *MAARAV*, 14.2, 2007, p. 7-26.
- Kelsey 1926 = F. W. Kelsey, *Excavations at Carthage, 1925. A preliminary report*, New York, 1926.
- Kerr 2016 = R. M. Kerr, *Facio ut des. Zum Verbrauch in punischen Weihinschriften*, in *KUSATU, Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt*, 20, 2016, p. 119-122.
- Kornfeldt 1952 = W. Kornfeldt, *Der Moloch : Eine Untersuchung zur Theorie O. Eissfeldts*, in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 51, 1952, p. 287-313.
- Krings 1998 = V. Krings, *Carthage et les Grecs c. 580-480 av. J.-C. : textes et histoire*, Leida, 1998 (*Studies in the history and culture of the ancient Near East*, 13).
- Lacam 2008 = J.-C. Lacam, *Le sacrifice du chien dans les communautés grecques, étrusques, italiques et romaines : approche comparatiste*, in *MEFRA*, 120.1, 2008, p. 29-80.
- Lancel 1992 = S. Lancel, *Carthage*, Parigi, 1992.
- Lancel 1995 = S. Lancel, *Questions sur le tophet de Carthage*, in *Dossiers d'archéologie*, 200, 1995, p. 40-47.
- Lancellotti 2006 = M. G. Lancellotti, *Magia, pantheon, sacrificio : riflessioni metodologiche su alcuni temi di religione fenicia*, in J. P. Vita e J. Á. Zamora (a cura di), *Nuevas perspectivas I : la investigación fenicia y púnica*, Barcellona, 2006 (*Cuadernos de arqueología mediterránea*, 13), p. 61-69.
- Lantier – Poinssot 1923 = R. Lantier e L. Poinssot, *Un sanctuaire de Tanit à Carthage*, in *RHR*, 87, 1923, p. 32-68.
- Lantier – Poinssot 1944 = R. Lantier e L. Poinssot, *Les stèles découvertes dans une favissa du temple de Saturne à Dougga (Tunisie)*, in *BCTH*, 1941-1942 (1944), p. 224-240.
- Lapeyre – Pellegrin 1942 = G.-G. Lapeyre e A. Pellegrin, *Carthage punique (814-146 avant J.-C.)*, Parigi, 1942.
- Laporte 2006 = J.-P. Laporte, *N'Gaous (Numidie) : deux inscriptions nouvelles*, in S. Demougin *et alii* (a cura di), *H. G. Pflaum : un historien du XX<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque international (Paris, 21-23 octobre 2004)*, Ginevra, 2006 (*Hautes études du monde gréco-romain*, 37), p. 89-110.
- Lassère 2015 = J.-M. Lassère, *Africa, quasi Roma : 256 av. J.-C.-711 ap. J.-C.*, Parigi, 2015.
- Laubenheimer 2004 = F. Laubenheimer, *La mort des tout petits dans l'Occident romain*, in V. Dasen (a cura di), *Naissance et petite enfance dans l'antiquité. Actes du colloque (Fribourg, 18 novembre-1<sup>er</sup> décembre 2001)*, Friburgo-Göttinga, 2004 (*Orbis biblicus et orientalis*, 203), p. 293-316.
- Lauria *et al.* = G. Lauria *et alii*, *Human remains and funerary rites in the Phoenician necropolis of Motya (Sicily)*, in *International Journal of Osteoarchaeology*, 2017 (doi/10.1002/oa.2611; consultato il 1 ottobre 2017).
- Leglay 1961 = M. Leglay, *Saturne africain. Monuments I. Afrique proconsulaire*, Parigi, 1961.
- Leglay 1963 = M. Leglay, *Stèles à Saturne d'Ain Gassa (Tunisie)*, in *CT*, 11, 1963, p. 63-68.
- Leglay 1966a = M. Leglay, *Saturne africain. Histoire*, Parigi, 1966 (*Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 205).
- Leglay 1966b = M. Leglay, *Saturne africain. Monuments II. Numidie-Maurétanie*, Parigi, 1966.
- Leglay 1988 = M. Leglay, *Nouveaux documents, nouveaux points de vue sur Saturne Africain*, in *Carthago* 1988, p. 187-237.
- Lemardelé 2014 = C. Lemardelé, *Recensione di Sacred killing 2012* (vedi p. 142), in *Semitica et Classica*, 7, 2014, p. 283-287.
- Lemardelé 2016 = C. Lemardelé, *Le fait religieux sacrificiel comme révélateur de présupposés éthiques et théologiques*, in *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 15, 2016 (<http://cerri.revues.org/1535>; consultato il 23 febbraio 2016).
- Lepetz – Meniel 2008 = S. Lepetz e P. Meniel, *Les dépôts d'animaux non consommés en Gaule romaine* in S. Lepetz e W. van Andringa (a cura di), *Archéologie du sacrifice animal en Gaule romaine : rituels et pratiques alimentaires*, Montagnac, 2008 (*Archéologie des plantes et des animaux*, 2), p. 155-164.
- Lepetz – van Andringa 2008 = S. Lepetz e W. van Andringa (a cura di), *Archéologie du sacrifice animal en Gaule romaine : rituels et pratiques alimentaires*, Montagnac, 2008 (*Archéologie des plantes et des animaux*, 2).

- Lewis 2011 = M. Lewis, *The osteology of infancy and childhood: misconceptions and potential*, in M. Lally e A. Moore, (Re)thinking the little ancestor: new perspectives on the archaeology of infancy and childhood, Oxford, 2011 (BAR international series, 2271), p. 1-13.
- Limam 2004 = A. Limam, *Le génie de la fertilité dérivé du signe dit de Tanit. Filiation, iconographique et symbolisme*, in REPPAL, 13, 2004, p. 149-174.
- Lipiński 1988 = E. Lipiński, *Sacrifices d'enfants à Carthage et dans le monde sémitique oriental*, in Carthago 1988, p. 151-162.
- Lipiński 1992 = E. Lipiński, *Tannit et Ba'al-Ḥamon*, in HBA, 15-17, 1988-1990, p. 209-250.
- Lipiński 1995 = E. Lipiński, *Studia Phoenicia XIV. Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Lovanio, 1995 (Orientalia Lovaniensia analecta, 64).
- Lipiński 2002 = E. Lipiński, *Le sacrifice molk dans le cadre des cultes sémitiques*, in Molk 2002, p. 141-157.
- Lipiński 2015 = E. Lipiński, *Peuples de la Mer, Phéniciens, Puniques: études d'épigraphie et d'histoire méditerranéenne*, Lovanio, 2015 (Orientalia Lovaniensia analecta, 237).
- Liston – Rotroff 2013 = M. A. Liston e S. I. Rotroff, *Des bébés dans un puits: un témoignage de l'abandon des nouveau-nés en Grèce hellénistique*, in Dossiers d'archéologie, 356, 2013, p. 74-79.
- López Luján et al. 2010 = L. López Luján et alii, *Huitzilopochtli y el sacrificio de niños en el templo mayor de Tenochtitlan*, in Sacrificio humano 2010, p. 367-394.
- Lozza 1980 = G. Lozza, *Plutarco. De Superstitione*, Milano, 1980 (Testi e documenti per lo studio dell'antichità, 68).
- M'Charek 1995 = A. M'Charek, *La romanisation du culte de Ba'al Hammon dans la région de Maktar (antique Thusca)*, in ACPP 1995, p. 245-257.
- Mader 1909 = E. Mader, *Die Menschenopfer des alten Hebräer und der benachbarten Völker*, Friburgo, 1909 (Biblische Studien, 14).
- Mahjoubi 1967 = A. Mahjoubi, *Stèles à Saturne d'El-Afareg*, in CT, 1967, p. 147-156.
- Mahjoubi 1978 = A. Mahjoubi, *Recherches d'histoire et d'archéologie à Henchir El-Faouar. La cité des Belalitani Maiores*, Tunisi, 1978 (Publications de l'Université de Tunisie, archéologie-histoire, 12).
- Martelli 1981 = F. Martelli, *Il sacrificio dei fanciulli nella letteratura greca e latina*, in F. Vattioni (a cura di), *Sangue e antropologia biblica. Atti della settimana (Roma, 10-15 marzo 1980)*, Roma, 1981 (Centro studi Sanguis Christi, 1), p. 247-323.
- Massa 2013 = F. Massa, *Recensione di Bonnèchere – Gagné 2013 e di Sacrifices humains 2013 (vedi p. 142)*, in Asdiwal, 8, 2013, p. 200-205.
- Mazarakis Ainian 2010 = A. Mazarakis Ainian, *Tombes d'enfants à l'intérieur d'habitats au début de l'âge du Fer dans le monde grec*, in EMA 2010, p. 67-95.
- McGeorge 2015 = J. P. McGeorge, *The earliest archaeological evidence for a Mycenaean Greek ritual form of human sacrifice*, in Sacrifices humains 2015, p. 43-51.
- Melchiorri 2009 = V. Melchiorri, *Le tophet de Sulci (S. Antioco, Sardegna): état des études et perspectives de la recherche*, in UF, 41, 2009, p. 509-524.
- Melchiorri 2010 = V. Melchiorri, *Il tofet di Sulci nel Mediterraneo centro-occidentale fenicio: lettura incrociata dei materiali archeologici e analisi integrata delle componenti*, tesi di dottorato, Università degli studi di Sassari, 2008-2009 (<http://eprints.uniss.it/>; consultato il 20 maggio 2015).
- Melchiorri 2013a = V. Melchiorri, *Appendix. Tophet: a selected bibliography*, in Tophet 2013, p. 283-312.
- Melchiorri 2013b = V. Melchiorri, *Osteological analysis in the study of the Phoenician and Punic tophet: a history of research*, in Tophet 2013, p. 223-258.
- Melchiorri 2014 = V. Melchiorri, *Defunti bambini e dinamiche rituali nel mondo fenicio d'Occidente. Il contributo dell'archeologia*, in I. Baglioni (a cura di), *Sulle rive dell'Acheronte: costruzione e percezione della sfera del post mortem nel Mediterraneo antico*, I, Roma, 2014, p. 71-88.
- Melliti 2016 = K. Melliti, *Carthage: histoire d'une métropole méditerranéenne*, Parigi, 2016.
- Mendleson 2003 = C. Mendleson, *Catalogue of Punic Stelae in the British Museum*, Londra, 2003 (The British Museum occasional paper, 98).
- Merlin 1910 = A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu*, Parigi, 1910 (Notes et documents, 4).
- Merlo – Xella 2001 = P. Merlo e P. Xella, *Da Erwin Rohde ai Rapiuma ugaritici: antecedenti vicino-orientali degli eroi greci?*, in S. Ribichini, M. Rocchi, P. Xella (a cura di), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Atti del colloquio internazionale (Roma, 20-22 maggio 1999)*, Roma, 2001, p. 281-297.
- Michalaki-Kollia 2010 = M. Michalaki-Kollia, *Un ensemble exceptionnel d'enchytrismes de nouveau-nés, de fœtus et de nourrissons découvert dans l'île d'Astypalée, en Grèce: cimetière de bébés ou sanctuaire? (Première approche)*, in EMA 2010, p. 161-205.
- Michalaki-Kollia 2013 = M. Michalaki-Kollia, *Les 3000 bébés d'Astypalée*, in Dossiers d'archéologie, 356, 2013, p. 22-29.
- Modica 1993 = S. Modica, *Sepulture infantili nel La-*

- zio protostorico, in *Bullettino della commissione archeologica comunale di Roma*, 95.1, 1993, p. 7-18.
- Mommert 1905 = C. Mommert, *Menschenopfer bei der alten Hebräern*, Lipsia, 1905.
- Morehart et al. 2012 = C. T. Morehart et alii, *Human sacrifice during the Epiclassic period in the northern basin of Mexico*, in *Latin American antiquity*, 23.4, 2012, p. 426-448.
- Morel 1992 = J.-P. Morel, *Ex-voto par transformation, ex-voto par destination (à propos du dépôt votif de Fondo Ruozzo à Teano)*, in E. Geny e M. M. Mac-toux (a cura di), *Mélanges offert à Pierre Lévêque, VI. Religion*, Parigi, 1992 (*Centre de recherches d'histoire ancienne*, 113), p. 221-232.
- Moreschini – Podolack 2006 = C. Moreschini e P. Podolack, *Tertulliano. Opere apologetiche*, Roma, 2006 (*Scrittori cristiani dell'Africa romana*, 1).
- Morestin 1980 = H. Morestin, *Le temple B de Volubilis*, Parigi, 1985.
- Mosca 1975 = P. G. Mosca, *Child sacrifice in Canaanite and Israelite religion. A study in Mulk and mlk*, tesi di dottorato, Harvard University, 1975.
- Mosca 2013 = P. G. Mosca, *The tofet : a place of infant sacrifice ?*, in *Tophet*, p. 119-312.
- Moscato 1966 = S. Moscato, *Il sacrificio dei fanciulli : nuove scoperte su un celebre rito cartaginese*, in *RPAA*, 38, 1965-1966, p. 61-68.
- Moscato 1967 = S. Moscato, *Il tofet*, in G. Buccellati (a cura di), *Studi sull'Oriente e la Bibbia offerti al P. Giovanni Rinaldi nel 60° compleanno*, Genova, 1967, p. 71-75.
- Moscato 1981 = S. Moscato, *Documenti inediti sugli scavi di Nora*, in *RAL*, 26 (serie 8), 1981, p. 157-161.
- Moscato 1986 = S. Moscato, *Le stele di Suclis. Caratteri e confronti*, Roma, 1986 (*Collezione di studi fenici*, 23).
- Moscato 1987 = S. Moscato, *Il sacrificio punico dei fanciulli : realtà o invenzione ?*, Roma, 1987 (*Quaderni dell'Accademia nazionale dei Lincei*, 261).
- Moscato 1990 = S. Moscato, *L'arte dei Fenici*, Milano, 1990.
- Moscato 1991 = S. Moscato, *Gli adoratori di Moloch. Indagine su un celebre rito cartaginese*, Milano, 1991.
- Moscato 1996a = S. Moscato, *Tofet e necropoli – I*, in *RStudFen*, 24.1, 1996, p. 73-76.
- Moscato 1996b = S. Moscato, *Nuovi contributi sul « sacrificio dei bambini »*, in *RAL*, 7 (serie 9), 1996, p. 499-504.
- Moscato 1996c = S. Moscato, *Studi sulle stele di Sousse*, in *RAL*, 7 (serie 9), 1996, p. 247-281.
- Moscato – Ribichini 1991 = S. Moscato e S. Ribichini, *Il sacrificio dei bambini : un aggiornamento*, Roma, 1991 (*Quaderni dell'Accademia nazionale dei Lincei*, 266).
- Moscato – Uberti 1981 = S. Moscato e M. L. Uberti, *Scavi a Mozia. Le stele*, Roma, 1981 (*Pubblicazioni del centro di studio per la civiltà fenicia e punica. Serie archeologica*, 25).
- Moscato – Uberti 1985 = S. Moscato e M. L. Uberti, *Scavi al tofet di Tharros, i monumenti lapidei*, Roma, 1985 (*Collezione di studi fenici*, 21).
- Movers 1841 = F. C. Movers, *Die Phönizier*, Bonn, 1841.
- Müller 1858 = J. G. Müller, *Moloch*, in J. J. Herzog (dir.), *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Stoccarda, 1858.
- Muller et al. 1952 = M. Muller et al., *Recherches anthropologiques sur les ossements retrouvés dans des urnes puniques*, in *Bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris*, 3 (serie 10), 1952, p. 160-173.
- Münter 1821 = F. Münter, *Religion der Karthager*, Copenhagen, 1821 (seconda edizione).
- Nagy – Prescendi 2013 = A. A. Nagy e F. Prescendi, *Introduction*, in *Sacrifices humains 2013*, p. 5-18.
- Nigro 2004 = L. Nigro, *Il tofet*, in L. Nigro e G. Rossoni (a cura di), « *La Sapienza* » a Mozia. *Quarant'anni di ricerca archeologica, 1964-2004. Catalogo della mostra, Università di Roma «La Sapienza» (27 febbraio-18 maggio 2004)*, Roma, 2004, p. 38-45.
- Nigro 2013 = L. Nigro, *Mozia : il tofet e la città. Il limite meridionale del santuario e le strutture collegate negli scavi della Sapienza 2010-2011*, in *Scienze dell'antichità*, 19.1, 2013, p. 37-53.
- Nisbet 1980 = R. Nisbet, *Tharros – 6. I roghi del tofet di Tharros : uno studio paleobotanico*, in *RStudFen*, 8.1, 1980, p. 111-126.
- Nizzo 2011 = V. Nizzo, *Antenati bambini. Visibilità e invisibilità dell'infanzia nei sepolcreti dell'Italia tirrenica dalla prima età del Ferro all'Orientalizzante. Dalla discriminazione alla costruzione dell'identità*, in V. Nizzo (a cura di), *Dalla nascita alla morte : antropologia e archeologia a confronto. Atti dell'incontro di studi (Roma, 21 maggio 2010)*, Roma, 2011, p. 51-93.
- Orsingher 2013 = A. Orsingher, *La ceramica degli scavi di Antonia Ciasca al tofet di Mozia (1964-1973)*, tesi di dottorato, Università degli studi di Roma «La Sapienza», 2013.
- Orsingher 2015 = A. Orsingher, *Vessels in tophet sanctuaries : the archaic evidence and the Levantine connection*, in *Cult and ritual on the Levantine coast and its impact on the Eastern Mediterranean realm. Proceedings of the international symposium Beirut 2012*, Beirut, 2015 (*BAAL*, 10, hors-série), p. 561-590.
- Orsingher cds = A. Orsingher, *The chapelle Cintas revisited and the tophet of Carthage between an-*

- cestors and new identities, in *BaBesch*, 93, 2018, volume in preparazione.
- Pallary 1922a = P. Pallary, *Note sur les débris osseux trouvés dans le sanctuaire de Tanit à Salammbô, près Carthage*, in *BCTH*, 1922, p. 223-226.
- Pallary 1922b = P. Pallary, *Note sur les urnes funéraires trouvées à Salammbô près Carthage*, in *Revue tunisienne*, 29, 1922, p. 206-211.
- Pappa 2013 = E. Pappa, *Early Iron age exchange in the West: Phoenicians in the Mediterranean and the Atlantic*, Lovanio-Parigi, 2013 (*Ancient Near Eastern studies*, 43, supplemento).
- Pardee 2002 = D. Pardee, *Ritual and cult at Ugarit*, Atlanta, 2002 (*Writings from the Ancient World society of Biblical literature*, 14).
- Pasa 2012 = B. Pasa, *Recherches sur l'Africa Vetus, de la destruction de Carthage aux interventions césaro-augustéennes*, tesi di dottorato, Università di Toulouse 2 Le Mirail, 2011 (<https://halshs.archives-ouvertes.fr/tel-00656451/document>; consultato il 28 maggio 2015).
- Patroni 1904 = G. Patroni, *Nora, colonia fenicia in Sardegna*, in *Monumenti antichi dell'Accademia nazionale dei Lincei*, 14, 1904, p. 109-268.
- Pellicer Catalán 2004 = M. Pellicer Catalán, *De Laurita a Tavira: una perspectiva sobre el mundo funerario en Occidente*, in *Mundo funerario* 2004, p. 13-42.
- Peña – Ruiz – Wagner 2000 = V. Peña, L. A. Ruiz Cabrero, C. G. González Wagner, *Molk y tofet. Aspectos de crítica metodológica*, in M. E. Aubet e M. Barthélemy (a cura di), *Actas del IV congreso internacional de estudios fenicios y púnicos (Cádiz, 2-6 octubre 1995)*, Cadice, 2000, p. 613-618.
- Picard 1948 = G.-C. Picard, *Les sacerdotés de Saturne et les sacrifices humains dans l'Afrique romaine*, in *Recueil des notices et mémoires de la société archéologique de Constantine*, 66, 1948, p. 117-123.
- Picard 1954 = G.-C. Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, Parigi, 1954.
- Picard 1959 = G.-C. Picard, *Il mondo di Cartagine*, Milano, 1959 (prima edizione *Le monde de Carthage*, Parigi, 1956).
- Picard 1995 = G.-C. Picard, *La transcendance de Ba'al Hammon et l'indépendance de Carthage*, in *ACPP* 1995, p. 326-332.
- Picard 1951 = C. Picard, *Carthage*, Parigi, 1951.
- Picard 1967 = C. Picard, *Installations cultuelles retrouvées au Tophet de Salammbô ?*, in *RSO*, 42, 1967, p. 189-199.
- Picard 1976 = C. Picard, *Les représentations de sacrifice molk sur les ex-voto de Carthage*, in *Karthago*, 17, 1976, p. 67-138.
- Picard 1978 = C. Picard, *Les représentations de sacrifice molk sur les ex-voto de Carthage (suite)*, in *Karthago*, 18, 1975-1976, p. 5-116.
- Picard 1982 = C. Picard, *Les sacrifices d'enfants à Carthage*, in *Dossiers d'archéologie*, 69, 1982, p. 18-27.
- Picard 1990 = C. Picard, *Les sacrifices molk chez les Puniqes: certitudes et hypothèses*, in *Semitica*, 39, 1990, p. 77-88.
- Picard – Picard 1968 = G.-C. Picard e C. Picard, *The life and death of Carthage. A survey of Punic history and culture from its birth to the final tragedy* (traduzione di D. Collon), Londra, 1968.
- Piccaluga 2015 = G. Piccaluga, *Sacrifici umani in Grecia?*, in *Sacrifices humains* 2015, p. 135-142.
- Polcaro 2014 = A. Polcaro, *Fire and death: incineration in the Levantine Early-Middle Bronze age cemeteries as mark of cultural identities, or as technical instrument of purification?*, in P. Bie-liński et alii (a cura di), *Proceedings of the 8<sup>th</sup> international congress on the archaeology of the ancient Near East (Warsaw, 30 April-4 May 2012)*, Wiesbaden, 2014, p. 137-148.
- Pomadère 2005 = M. Pomadère, *L'attitude face à la mort des enfants dans les communautés égéennes pratiquant l'incinération (XIII<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles)*, in *Ktéma*, 30, 2005, p. 153-160.
- Portat 2014 = E. Portat, *Mourir autour de la naissance à Avricvm aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, in *Archéo. Petit journal des fouilles archéologiques de Chartres*, 18, 2014 (<http://archeologie.chartres.fr>; consultato il 26 giugno 2015).
- Porter 2012 = A. M. Porter, *Mortal mirrors: creating kin through human sacrifice in third millennium Syro-Mesopotamia*, in *Sacred killing* 2012, p. 191-216.
- Prescendi 2007 = F. Prescendi, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, Stoccarda, 2007 (*Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge*, 19).
- Puglisi 1942 = S. Puglisi, *Cagliari. Scavi nella necropoli punica a inumazione di S. Avendrace: la necropoli punica ad incinerazione*, in *NSA*, 3, 1942, p. 104-106.
- Quinn 2011 = J. Crawley Quinn, *The cultures of the tophet: identification and identity in the Phoenician diaspora*, in E. S. Gruen (a cura di), *Cultural identity in the ancient Mediterranean*, Los Angeles, 2011, p. 388-413.
- Quinn 2013 = J. Crawley Quinn, *Tophets in the «Punic World»*, in *Tophet* 2013, p. 23-48.
- Reboud 1878 = V. Reboud, *Quelques mots sur les stèles néopuniqes découvertes par Lazare Costa*, in *Recueil des notices et mémoires de la société archéologique de Constantine*, 18, 1876-1877, p. 434-462.

- Recht 2010 = L. Recht, *Human sacrifice in the ancient Near East*, in *Trinity College Dublin journal of postgraduate research*, 9, 2010, p. 168-180.
- Recht 2014 = L. Recht, *Symbolic order: liminality and simulation in human sacrifice in the Bronze age Aegean and Near East*, in *Journal of religion and violence*, 2.3, 2014, p. 403-432.
- Reinach 1884 = S. Reinach, *Lettre à M. Georges Perrot*, in *RA*, 3 (serie 3), 1884, p. 185-191.
- Ressa 2000 = P. Ressa (a cura di), *Origene. Contro Celso*, Brescia, 2000 (*Letteratura cristiana antica. Testi*).
- Ribichini 1987a = S. Ribichini, *Concezioni dell'oltretomba nel mondo fenicio e punico*, in P. Xella (a cura di), *Archeologia dell'inferno: l'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, Verona, 1987, p. 147-161.
- Ribichini 1987b = S. Ribichini, *Il tofet e il sacrificio dei fanciulli*, Sassari, 1987 (Sardò, 2).
- Ribichini 1990 = S. Ribichini, *Il sacrificio di fanciulli nel mondo punico: testimonianze e problemi, in Riti funerari* 1990, p. 45-66.
- Ribichini 1996 = S. Ribichini, *Tofet e necropoli - II*, in *RStudFen*, 24.1, 1996, p. 77-83.
- Ribichini 1997 = S. Ribichini, *Sacrifici umani a Tiro? La testimonianza di Q. Curzio Rufo*, in B. Pongratz-Leisten, H. Kühne, P. Xella (a cura di), *Ana šadī Labnāni lū allik. Festschrift für Wolfgang Röllig*, Neukirchen-Vluyn, 1997, p. 355-361.
- Ribichini 1999 = S. Ribichini, *Sacrum magnum nocturnum. Note comparative sul molchomor nelle stele di N'Gaous*, in M. Molina, I. Márquez Rowe, J. Sanmartín (a cura di), *Arbor scientiae. Estudios del Próximo Oriente antiguo dedicados a Gregorio del Olmo Lete con ocasión de su 65 aniversario*, Barcellona, 1999 (*Aula Orientalis*, 17-18, 1999-2000), p. 353-362.
- Ribichini 2000 = S. Ribichini, *La questione del « tofet » punico*, in S. Verger (a cura di), *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen: étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance (Ardenne, France)*, Parigi-Roma, 2000 (*Collection de l'École française de Rome*, 276), p. 293-304.
- Ribichini 2002 = S. Ribichini, *Il sacello nel tofet*, in M. G. Amadasi Guzzo, M. Liverani, P. Matthiae (a cura di), *Da Pyrgi a Mozia. Studi sull'archeologia del Mediterraneo in memoria di Antonia Ciaccia*, Roma, 2002, p. 425-429.
- Ribichini 2013 = S. Ribichini, *Histoires de Moloch, le roi effroyable*, in *Sacrifices humains* 2013, p. 209-230.
- Ribichini - Xella 1979 = S. Ribichini e P. Xella, *Milk'aštar, Mlk(m) e la tradizione siropalestinese sui Rephaim*, in *RStudFen*, 7.2, 1979, p. 145-158.
- Ribichini - Xella 1994 = S. Ribichini e P. Xella, *La religione fenicia e punica in Italia*, Roma, 1994 (*Itinerari*, 14).
- Richard 1961 = J. Richard, *Étude médico-légale des urnes sacrificielles puniques et de leur contenu*, Lille, 1961.
- Robertson Smith 1889 = W. Robertson Smith, *Lectures on the religion of the Semites. First series: the fundamental institutions*, New York, 1889.
- Rohn 1950 = P. Rohn, *Détermination de l'âge des enfants incinérés à Carthage et à Sousse*, Lille, 1950.
- Römer 1999 = T. Römer, *Le sacrifice humain en Juda et Israël au premier millénaire avant notre*, in *ARG*, 1, 1999, p. 17-26.
- Rubel - Soficaru 2012 = A. Rubel e A. D. Soficaru, *Infant burials in Roman Dobruđa. A report of work in progress: the case of Ibida (Slava Rusă)*, in R. G. Curcã et alii (a cura di), *Homines, funera, astra. Proceedings of the international symposium on funerary anthropology (5-8 June 2011, University Alba Iulia, Romania)*, Oxford, 2012 (*BAR international series*, 2410), p. 163-168.
- Ruiz 2007 = L. A. Ruiz Cabrero, *El sacrificio molk entre los fenicio-púnicos: cuestiones demográficas y ecológicas*, tesi di dottorato, Universidad Complutense de Madrid, 2007 (<http://eprints.ucm.es/11696/1/T30061.pdf>; consultato il 10 settembre 2015).
- Ruiz 2009 = L. A. Ruiz Cabrero, *Sociedad, jerarquía y clases sociales de Cartago*, in B. Costa e J. H. Fernández (a cura di), *Instituciones, demos y ejército en Cartago. XXIII jornadas de arqueología fenicio-púnica (Eivissa, 2008)*, Ibiza, 2009 (*Treballs del museu arqueologic d'Eivissa e Formentera*, 64), p. 31-98.
- Ruiz - Wagner 2007 = L. A. Ruiz Cabrero e C. González Wagner, *El sacrificio molk*, Madrid, 2007 (*Biblioteca de las religiones*, 20).
- Sánchez Natalías 2012 = C. Sánchez Natalías, *Muerdos mágicos: defixiones en contexto necropolitano*, in *Antesteria*, 1, 2012, p. 117-126 ([www.antes-teria.es](http://www.antes-teria.es); consultato il 6 ottobre 2015).
- Saracino 1982 = F. Saracino, *Filologi, padri e rabbini sul tophet*, in F. Vattioni (a cura di), *Sangue e antropologia biblica nella patristica. Atti della settimana (Roma, 23-28 novembre 1981)*, Roma, 1982 (*Centro studi Sanguis Christi*, 2), p. 289-303.
- Saumagne 1922 = C. Saumagne, *Note sur les découvertes de Salammbô*, in *Revue tunisienne*, 29, 1922, p. 231-251.
- Schaeffer 1956 = C. F. Schaeffer, *Communication*, in *CRAI*, 100, 1956, p. 67.
- Schaeffer 1962 = C. F. Schaeffer, *Sacrifice à M-l-k, Moloch ou Melek*, in C. F. Schaeffer e J. C. Courtois (a cura di), *Ugaritica, IV: découvertes des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> campagnes, 1951-1955*, Parigi, 1962 (*Mission de Ras Shamra*, 15), p. 77-83.
- Scheid 2011 = J. Scheid, *Les offrandes végétales dans les rites sacrificiels des Romains*, in

- V. Pirenne-Delforge e F. Prescendi (a cura di), *Nourrir les dieux ? Sacrifice et représentation du divin*, Liegi, 2011 (*Kernos*, 26, supplemento), p. 105-115.
- Schwartz 2012 = G. M. Schwartz, *Archaeology and sacrifice*, in *Sacred killing* 2012, p. 1-32.
- Schwartz et al. 2010 = J. H. Schwartz et alii, *Skeletal remains from Punic Carthage do not support systematic sacrifice of infants*, in *PlosOne*, 5.2, 2010, p. 1-12 ([www.plosone.org](http://www.plosone.org); consultato il 6 maggio 2015).
- Schwartz et al. 2012 = J. H. Schwartz et alii, *Bones, teeth, and estimating age of perinates : Carthaginian infant sacrifice revisited*, in *Antiquity*, 86.333, 2012, p. 738-745.
- Schwartz 2016 = J. H. Schwartz, *The mythology of Carthaginian child sacrifice*, in C. A. Murray (a cura di), *Diversity of sacrifice : form and function of sacrificial practices in the Ancient World and beyond*, Albany, 2016, p. 103-126.
- Schwartz et al. 2017 = J. H. Schwartz et alii, *Two tales of one city : data, inference and Carthaginian infant sacrifice*, in *Antiquity*, 91-356, p. 442-454.
- Sebaï 2010 = M. Sebaï, *Sacerdos intrauit sub iugum. Étude sur le rituel dans le culte de Saturne en Afrique romaine*, in *CCG*, 21, 2010, p. 269-284.
- Selden 1617 = J. Selden, *De Dis Syris Syntagmata II. Aduersaria nempe*, Londra, 1617.
- Simonetti 1983 = A. Simonetti, *Tharros – IX. Sacrifici umani e uccisioni rituali nel mondo fenicio-punico. Il contributo delle fonti letterarie classiche*, in *RStudFen*, 11.1, 1983, p. 91-111.
- Slim 1984 = L. Slim, *A propos d'un cimetière d'enfants à Thysdrus*, in A. Mastino (a cura di), *Africa romana I. Atti del I convegno di studio (Sassari, 16-17 dicembre 1983)*, Sassari, 1984, p. 167-177.
- Smelik 1995 = K. A. D. Smelik, *Moloch, Molekh or Molk-Sacrifice? A reassessment of the evidence concerning the Hebrew term Molekh*, in *Scandinavian journal of the Old Testament*, 9.1, 1995, p. 133-142.
- Smith et al. 2011 = P. Smith et alii, *Aging cremated infants : the problem of sacrifice at the tophet of Carthage*, in *Antiquity*, 85.329, 2011, p. 859-874.
- Smith et al. 2013 = P. Smith et alii, *Age estimations attest to infant sacrifice at the Carthage tophet*, in *Antiquity*, 87.338, 2013, p. 1191-1198.
- Spanò Giammellaro 2004 = A. Spanò Giammellaro, *I luoghi della morte : impianti funerari nella Sicilia fenicia e punica*, in *Mundo funerario* 2004, p. 205-251.
- Spatafora 2014 = F. Spatafora, *Seppellimenti infantili nella necropoli punica di Palermo*, in C. Terranova (a cura di), *La presenza dei bambini nelle religioni del Mediterraneo antico : la vita e la morte, i rituali e i culti tra archeologia, antropologia e storia delle religioni*, Roma, 2014, p. 291-309.
- Spencer 1686 = J. Spencer, *De legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus*, L'Aia, 1686 (seconda edizione).
- Sperduti et al. 2015 = A. Sperduti et alii, *Trattamento funerario differenziale di neonati di epoca tardo-romana. Le deposizioni di infanti e cani a Pelutium* (abstract espanso), in V. Nizzo (a cura di), *Archeologia e antropologia della morte*, volume in preparazione ([www.academia.edu](http://www.academia.edu); consultato il 10 giugno 2015).
- Spinelli 2012 = M. Spinelli, *Minucio Felice. Octavius. Atti e passioni dei martiri africani*, Roma, 2012 (*Scrittori cristiani dell'Africa romana*, 8).
- Stager 1980 = L. E. Stager, *The rite of child sacrifice at Carthage*, in J. G. Pedley (a cura di), *New light on ancient Carthage. Papers of a symposium sponsored by Kelsey museum of archaeology, University of Michigan marking the 50<sup>th</sup> anniversary*, Ann Arbor, 1980, p. 1-11.
- Stager 1982 = L. E. Stager, *Carthage : a view from the tophet*, in H. G. Niemeyer (a cura di), *Phonizer in Western*, Magonza, 1982, p. 155-166.
- Stager 1992 = L. E. Stager, *Le tophet et le port commercial*, in A. Ennabli (a cura di), *Pour sauver Carthage. Exploration et conservation de la cité punique, romaine et byzantine*, Parigi-Tunisi, 1992, p. 73-78.
- Stager 2014 = L. E. Stager, *Rites of spring in the Carthaginian tophet*, Leida, 2014.
- Stager – Wolff 1984 = L. E. Stager e S. R. Wolff, *Child sacrifice at Carthage : religious rite or population control? (Archaeological evidence for a new analysis)*, in *Biblical archaeological review*, 10.1, 1984, p. 30-51.
- Stavarakopolou 2013 = F. Stavarakopolou, *The Jerusalem tophet. Ideological dispute and religious transformation*, in *Tophet* 2013, p. 136-158.
- Szzyrmer 1989 = M. Szzyrmer, *Carthage et la civilisation punique*, in C. Nicolet (a cura di), *Rome et la conquête du monde méditerranéen : 264-27 avant J.-C. Tome 2 : Genèse d'un empire*, Parigi, 1989 (*Nouvelle Clio*, 8bis), p. I-X e 545-593.
- Taborelli 1992 = L. Taborelli, *L'area sacra di Ras Al-munfakh presso Sabratha*, Roma, 1992 (*RStudFen*, 20, supplemento).
- Tenu 2005 = A. Tenu, *La pratique de la crémation en Syrie : un usage marginal ?*, in *Ktéma*, 30, 2005, p. 37-46.
- Tenu 2013 = A. Tenu, *Funerary practices and society at the Late Bronze-Iron age transition : a view from Tell Shiukh Fawqâni and Tell an-Nasriyah (Syria)*, in K. A. Yener (a cura di), *Across the border : Late Bronze-Iron age relations between Syria and Anatolia. Proceedings of a symposium (Istanbul, May*

- 31-June 1, 2010), Lovanio-Parigi-Walpole, Ma., 2003, p. 423-448.
- Testart 2005 = A. Testart, *Doit-on parler de « sacrifice » à propos des morts d'accompagnement ?*, in *Sacrifice humain* 2005, p. 34-57.
- Tomasco 2002 = D. Tomasco, *Commentario al Libro VII*, in E. Flores et alii (a cura di), *Quinto Ennio. Annali (libri I-VIII). Commentari*, Napoli, 2002 (*Forme, materiali e ideologie del mondo antico*, 34).
- Toyne 2011 = M. Toyne, *Interpretations of Pre-Hispanic ritual violence at Tucume, Peru, from cut mark analysis*, in *Latin American antiquity*, 12, 2011, p. 505-523.
- Tristant 2012 = Y. Tristant, *Les enterrements d'enfants dans l'Égypte prédynastique et pharaonique*, in *EMA* 2012a, p. 15-19.
- Valeri 1985 = V. Valeri, *Kingship and sacrifice. Ritual and society in ancient Hawaii*, Chicago, 1985.
- van Gennep 1909 = A. van Gennep, *Les rites de passage*, Parigi, 1909.
- van Haeperen 2004 = F. van Haeperen, *Sacrifices humains et mises à mort rituelles à Rome : quelques observations*, in *Folia electronica classica*, 8, 2004 (<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/default.htm>; consultato il 20 maggio 2013).
- Vassallo 2014 = S. Vassallo, *Le sepolture dei bambini nelle necropoli di Himera : dati preliminari*, in C. Terranova (a cura di), *La presenza dei bambini nelle religioni del Mediterraneo antico : la vita e la morte, i rituali e i culti tra archeologia, antropologia e storia delle religioni*, Roma, 2014, p. 257-290.
- Vella 2013 = N. C. Vella, *Vases, bones and two Phoenician inscriptions : an assessment of a discovery made in Malta in 1816*, in *Ritual, religion and reason* 2013, p. 589-605.
- Vivanet 1891 = F. Vivanet, *Nora. Scavi nella necropoli dell'antica Nora nel comune di Pula*, in *NSA*, 1891, p. 299-302.
- Volokhine 2013 = Y. Volokhine, *Observations sur l'anthropoconie. Le débat sur les « sacrifices humains » en Égypte ancienne*, in *Sacrifices humains* 2013, p. 39-64.
- von Baudissin 1874 = W. W. G. von Baudissin, *Jahve et Moloch : sive de ratione inter deum Israelitarum et Molochum intercedente*, Lipsia, 1874.
- von Soden 1936 = W. von Soden, Recensione di Eisfeldt 2002 (prima edizione 1935; vedi p. 149), in *Theologische Literaturzeitung*, 61, 1936, p. 45-46.
- Wagner 1991 = C. González Wagner, *El sacrificio del Moloch en Fenicia : una respuesta cultural adaptativa a la presión demográfica*, in *Atti del II congresso internazionale di studi fenici e punici* (Roma, 9-14 novembre 1987), Roma, 1991 (*Collezione di studi fenici*, 30), p. 411-416.
- Wagner 1992 = C. González Wagner, *En torno al supuesto carácter incruento e iniciático del molk*, in *Gerion*, 10, 1992, p. 11-22.
- Wagner 1993 = C. González Wagner, *Problemática de la difusión del molk en Occidente fenicio-púnico*, in J. Alvar, C. Blánquez, C. González Wagner (a cura di), *Formas de difusión de las religiones antiguas. Segundo encuentro-coloquio de ARYS* (Jarrandilla de la Vera, diciembre 1990), Madrid, 1993 (*Arys – Madrid, ediciones clásicas*, 3), p. 99-131.
- Wagner 1995 = C. González Wagner, *El sacrificio fenicio-púnico MLK : la ritualización del infanticidio*, in *La problemática del infanticidio en las sociedades púnicas. IX jornadas de arqueología fenicio-púnica* (Eivissa, 1994), Ibiza, 1995 (*Treballs del museu arqueològic d'Eivissa i Formentera*, 35), p. 23-54.
- Warren 2015 = P. Warren, *Human sacrifice in Minoan (Bronze age) Crete*, in *Sacrifices humains* 2015, p. 171-180.
- Weinfeld 1972 = M. Weinfeld, *The worship of Molech and the Queen of Heaven and its background*, in *UF*, 4, 1972, p. 133-154.
- Whitaker 1921 = J. I. S. Whitaker, *Motyá, a Phoenician colony in Sicily*, Londra, 1921.
- Wilkens 2013 = B. Wilkens, *Le offerte animali da alcune urne del tofet di Sulky*, in *Sardinia, Corsica et Baleares antiquae*, 10, 2012, p. 45-60.
- Wuilleumier 1928 = P. Wuilleumier, *Musée d'Alger. Supplément*, Parigi, 1928 (*Musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie*, 20).
- Xella 1991a = P. Xella, *Baal Hammon*, Roma, 1991 (*Collezione di studi fenici*, 32).
- Xella 1991b = P. Xella, *Tendenze e prospettive negli studi sulla religione fenicia e punica*, in *Atti del II congresso internazionale di studi fenici e punici* (Roma, 9-14 novembre 1987), Roma, 1991 (*Collezione di studi fenici*, 30), p. 417-429.
- Xella 1992 = P. Xella, *Gli abitanti dell'Aldilà nel Vicino Oriente e nell'Antico Testamento*, in *L'Aldilà nella Bibbia. Atti del convegno nazionale* (Ferrara, 13-14 aprile 1991), p. 65-104.
- Xella 2006 = P. Xella, *La religione fenicia e punica : studi recenti e prospettive di ricerca*, in J. P. Vita e J. Á. Zamora (a cura di), *Nuevas perspectivas I : la investigación fenicia y púnica*, Barcellona, 2006 (*Cuadernos de arqueología mediterránea*, 13), p. 51-59.
- Xella 2007 = P. Xella, *Eshmounazor, áhōros ? 'zrm en phénicien et punique*, in *Orientalia*, 76, 2007, p. 93-99.
- Xella 2009 = P. Xella, *Sacrifici di bambini nel mondo fenicio-punico nelle testimonianze in lingua greca e latina – I*, in *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico*, 26, 2009, p. 59-100.
- Xella 2010a = P. Xella, *Per un modello interpretativo del tofet*, in G. Bartoloni et alii (a cura di), *Tiro, Carta-*

- gine, *Lixus, nuove acquisizioni. Atti del convegno internazionale in onore di Maria Giulia Amadasi Guzzo (Roma, 24-25 novembre 2008)*, Roma, 2010 (*Quaderni di Vicino Oriente*, 4), p. 259-279.
- Xella 2010b = P. Xella, *Del « buon uso » di Angelo Brelich : sacrifici umani e uccisioni rituali*, in I. Baglioni (a cura di), *Storia delle religioni e archeologia : discipline a confronto (Roma, 3-5 giugno 2008)*, Roma, 2010, p. 303-309.
- Xella 2012 = P. Xella, *Il tofet. Un'interpretazione generale*, in S. Angiolillo, M. Giuman, C. Pilo (a cura di), *Meixis. Dinamiche di stratificazione culturale nella periferia greca e romana. Atti del convegno internazionale di studi : il sacro e il profano (Cagliari, Cittadella dei Musei, 5-7 maggio 2011)*, Roma, 2012, p. 1-17.
- Xella 2013 = P. Xella, « *Tophet* ». *An overall interpretation*, in *Tophet 2013*, p. 259-281.
- Xella et al. 2013 = P. Xella et alii, *Phoenician bones of contention*, in *Antiquity*, 87.338, 2013, p. 1199-1207.
- Yacoub 1993 = M. Yacoub, *Le musée du Bardo (Départements antiques)*, Tunisi, 1993.
- Zamora 2011 = J. Á. Zamora, « *Morir la muerte de todos* » : *creencias y prácticas funerarias en la antigua Siria-Palestina (a través de la información textual y arqueológica de la ciudad de Ugarit)*, in J. A. Belmonte e J. A. Oliva (a cura di), *Esta Toledo, aquella Babilonia. Actas del V congreso español de antiguo Oriente Próximo (Toledo, 26-30 de octubre de 2009)*, Cuenca, 2011, p. 315-366.
- Zamora 2015 = J. Á. Zamora, « *Que coman y beban los dioses* » : *religión y alimentación en el mundo fenicio (desde sus precedentes orientales al Occidente púnico)*, in F. J. García Fernández, F. Lozano Gómez, A. Pereira Delgado (a cura di), *El alimento de los dioses : sacrificio y consumo de alimentos en las religiones antiguas*, Sevilla, 2015 (*SPAL Monografías*, 20), p. 57-88.

## LISTA DELLE TAVOLE, DEI GRAFICI E DELLE TABELLE

### Tavole fuori testo

- Tav. I – Stele « tipo tofet » con iscrizione votiva (le immagini non sono in scala) : n° 1, Mozia (Moscati – Uberti 1981, tav. CLXXI, n° 731); n° 2, Cartagine (Acquaro 2003, p. 83); n° 3, Costantina (Bertrand – Sznycer 1987, p. 116, fig. 32). Figura elaborata dall'autore.
- Tav. II – I tofet in uso dall'VIII-VII sec. a.C. : 1, Cartagine; 2, Sousse; 3, Mozia; 4, Rabat (?); 5, Sulcis; 6, Tharros; 7, Bitia (?); fuori cartina : Amatunte (?). I tofet in uso dal V-IV sec. a.C. : 8, Monte Sirai; 9, Nora; 10, Cagliari (?). I tofet in uso dal III-I sec. a.C. : 11, *Thinissut*; 12, El Kénissia; 13, Menzel Harb (?); 14, Douga; 15, Hr. el-Hami; 16, Hr. Ghayadha; 17, Sidi Ahmed (?); 18, Ksar Toual Zammeul (?); 19, Illes; 20, El Ksour (?); 21, *Althiburos*; 22, Hr. R'Çass; 23, Ksiba Mraou; 24, *Thuburnica*; 25, Annaba; 26, Khamissa (?); 27, Guelma (?); 28, Announa (?); 29, Costantina; 30, *Acholla*; fuori cartina : Lilibeo (?) (Sicilia); Gheran, *Sabratha*, Ziān (Tripolitania); Bethioua, Taksebt, *Tipasa*, *Volubilis* (Algeria e Marocco). Per la cronologia dei singoli santuari cf. tab. 1. Con il pallino bianco e nero sono indicati i siti nord-africani da cui provengono reperti che permettono di ipotizzare l'esistenza di un tofet in età tarda (a questo proposito cf. D'Andrea 2014a). Figura elaborata dall'autore (Google Earth © Image Landsat).
- Tav. III – In alto, pianta del tofet di Mozia (terzo quarto VIII-fine IV/inizio III sec. a.C.; cf. tav. IV). Pianta rielaborata dall'autore sulla base di Ciasca 1992, p. 152, fig. 1. In basso, pianta del tofet di Hr. el-Hami con indicazione dei principali reperti rinvenuti (metà terzo/inizio II sec. a.C.-fine I/metà II sec. d.C.); nella seconda metà del II sec. d.C. nella parte settentrionale viene costruito un santuario di Saturno che in parte copre e oblitera i depositi del tofet (cf. Ferjaoui 2007; D'Andrea 2014a, p. 238-250). Pianta rielaborata dall'autore sulla base di Ferjaoui 2007, pianta fuori dal testo (rilievo di J. Nouredin).
- Tav. IV – Sezione stratigrafica schematica dei tofet di Mozia, in alto (Ciasca 1992, fig. 7; rielaborata dall'autore), di Cartagine, al centro (Bénichou-Safar 2004a, pl. XXV; rielaborata dall'autore), e di Sousse, in basso (D'Andrea 2014a, p. 76, fig. 3.7; rielaborata sulla base di Cintas 1947, fig. 1).
- Tav. V – I campi di urne (e stele, che però il più delle volte risultano asportate) dei tofet di Mozia, in alto (a sinistra, trincea 16, urne degli strati I-IV : *Mozia* 1968, tav. XVII; a destra, urne dello strato V : foto di P. Bartoloni), di Tharros, al centro (accumuli di urne in giacitura secondaria; a sinistra, « vano » 1 : Acquaro 2003, p. 90; a destra, « ambiente » ε : *Tharros* 1978, tav. XII, 1) e di *Althiburos*, in basso (Botto – Kallala – Ribichini 2017, p. 2, fig. 1; foto di M. Botto).
- Tav. VI – I sacelli dei tofet di Monte Sirai (seconda metà III-II sec. a.C.), in alto (*Monte Sirai* 1964, fig. 3; rielaborata dall'autore), e di Costantina (III-I sec. a.C.), in basso (Berthier – Charlier 1955, plan du sanctuaire; rielaborata dall'autore).
- Tav. VII – Planimetria, in basso, e ricostruzione ipotetica delle diverse fasi edilizie, in alto, dei tofet di El Kénissia, a sinistra (D'Andrea 2014a, p. 98-102, fig. 3.23-3.25; elaborate sulla base di Carton 1906, pl. I) e di *Thinissut*, a destra (D'Andrea 2014a, p. 122-127, fig. 4.3-4.6; elaborate sulla base di Merlin 1910, pl. I).
- Tav. VIII – Depositii dei tofet di Mozia, in alto (a sinistra, deposito in fossa composto da due urne : © Missione archeologica a Mozia, foto N. Chiarenza; a destra, urna deposta in una nicchia e sormontata da un cippo : *Mozia* 1964, tav. XXXVI), di Cartagine, al centro (a sinistra, urna in fossa/cavità : Stager 2014, p. 23, fig. 8; a destra, urna deposta in una nicchia : Cintas 1970, pl. IX, fig. 24), e di Hr. el-Hami, in basso (a sinistra, depositii in nicchia composti da una/due urne e una stele : Ferjaoui 2007, p. 23, fig. 14; a destra, depositii in nicchia composti da un'urna : Ferjaoui 2007, p. 22, fig. 11).
- Tav. IX – Le ossa combuste umane e/o animali contenute nelle urne del tofet di Sulcis, in alto (a sinistra, ossa combuste deposte in un'urna : © Museo Archeologico Comunale « Ferruccio Barreca » di Sant'Antioco, foto dell'autore; a destra : resti attribuibili a *Ovis/Capra* deposti in due urne : Wilkens 2013, p. 50, fig. 5), di Cartagine, al centro (a sinistra, ossa combuste, ceramica e oggetti deposti in un'urna : Stager 2014, p. 28, fig. 18; a destra, resti attribuibili a *Ovis/Capra* deposti in un'urna : Stager 2014, p. 28, fig. 19), e di Mozia, in basso (a sinistra, alcune ossa combuste deposte sul fondo di un'urna : © Missione archeologica a Mozia, foto N. Chiarenza; a destra, ossa combuste deposte in un'urna : Di Patti – Di Salvo 2005, p. 647, fig. 3).

- Tav. X – Tofet di Mozia : reperti rinvenuti all'interno di alcune urne del santuario, in alto (non in scala; reperti ceramici e di metallo : © Missione archeologica a Mozia, foto N. Chiarenza; *Mozia* 1972, tav. LXX, 1); reperti apparentemente non associati direttamente alle urne/stele, in basso (non in scala; vasi miniaturistici, maschere, protomi e statuette di terracotta : *Mozia* 1964, tav. XLIV; *Mozia* 1969, tav. LXIV e LXVIII; *Mozia* 1970, tav. XLV, 3; *Mozia* 1972, tav. LXXI, 1).
- Tav. XI – Alcuni dei vasi utilizzati come urna nel tofet di Mozia (quelli nel riquadro superiore sono attestati esclusivamente nel corso della fase A del santuario, cioè tra la metà dell'VIII e la metà del VI sec. a.C.). Figura elaborata dall'autore sulla base di D'Andrea – Giardino 2011, p. 155-157, tav. V-VII; D'Andrea – Giardino 2013, p. 16-19, fig. 8, 9 e 11 (le immagini, non in scala, provengono da *Mozia* 1964; *Mozia* 1967; *Mozia* 1968; *Mozia* 1969; *Mozia* 1970; *Mozia* 1978).
- Tav. XII – Reperti ceramici utilizzati come copertura dell'urna nei tofet di Cartagine (le frecce indicano l'estensione cronologica dei singoli tipi; per la cronologia delle singole fasi cf. la tav. IV), in alto (D'Andrea 2014a, p. 45, fig. 2.13; elaborata sulla base di Harden 1937, fig. 3-6), e Mozia, in basso (non in scala; *Mozia* 1968, tav. XXXII, 1; XXXIII, 4; XXXIV, 2-4; XXXV, 3; tav. XXXVI, 4; *Mozia* 1969, tav. LVII, 3; *Mozia* 1978, tav. LXXIV, 1 e 6).
- Tav. XIII – Le tipologie formali del repertorio lapideo del tofet di Cartagine, in alto (elaborata dall'autore sulla base di Bénichou-Safar 2004a), e degli altri tofet del Nord Africa, in basso (elaborata dall'autore sulla base di D'Andrea 2014a). Cf. D'Andrea 2015, p. 202, fig. 3.
- Tav. XIV – I monumenti lapidei (cippi e soprattutto stele) dei tofet di età fenicia e punica (VII-II sec. a.C.), qualche esempio (le immagini non sono in scala) : n° 1-3, Cartagine (da sinistra a destra : *Alaoui* 1954, pl. XXX, Cb 179; *CIS* 326, pl. LIII; *CIS* 4044, pl. XXX, 4); n° 4-5, Sousse (*Alaoui* 1954, pl. CXXVI, Cb 1075; *Moscato* 1996c, tav. VIII, n° 92); n° 6-7, Mozia (*Moscato* 1990, fig. 68; *Acquaro* 2003, p. 91); n° 8-9, Sulcis (*Acquaro* 2003, p. 91; *Bartoloni* 1986, tav. XLVII, n° 268); n° 10, Monte Sirai (*Fenici* 1988, p. 319); n° 11-12, Nora (*Fenici* 1988, p. 318); n° 13-14, Tharros (*Moscato* – *Uberti* 1985, tav. XXIII, n° 61; tav. XLII, n° 111). Figura elaborata dall'autore.
- Tav. XV – I monumenti lapidei dei tofet di età tardo-punica e romana (II sec. a.C.-II sec. d.C.), qualche esempio (le immagini non sono in scala) : n° 1-2, Costantina (da sinistra a destra : *Berthier* – *Charlier* 1955, pl. II, A; *Bertrand* – *Szyncer* 1987, p. 108, fig. 2); n° 3 e 7, Téboursouk (*Fantar* 1974, pl. VIII, n° 19; pl. IX, n° 21); n° 4, *Sabratha* (*Taborelli* 1992, tav. IX, n° 184); n° 5, Illes (*Limam* 2004, p. 167, pl. VI, 1); n° 6, Dougga (*Carton* 1897, pl. IV, 11); n° 8, Dellys (*Wuilleumier* 1928, pl. II, 4); n° 9 e 12, Bethioua (*Doublet* 1890, pl. III, 1; *Du Coudray de la Blanchère* 1893, pl. I, 3); n° 10, Ksiba Mraou (*Felgerolles* 1936, fig. 6); n° 11, Hr. el-Hami (*Ferjaoui* 2007, p. 124, fig. 1, a); n° 13, Guelma (*De Pachtère* 1909, pl. II, 5); n° 14, El Ksour (*Yacoub* 1993, fig. 11). Figura elaborata dall'autore.
- Tav. XVI – Stele votive con rappresentazione di bambini (le immagini sono in scala) : n° 1, Tharros (*Moscato* – *Uberti* 1985, tav. LVI, n° 142); n° 2, Cartagine (*Fenici* 1988, p. 306); n° 3, Sulcis (*Bartoloni* 1986, tav. XLIX, n° 279); n° 4, Monte Sirai (*Bondi* 1972, tav. XXI, n° 42); n° 5, Dougga (*Carton* 1897, pl. III, 10; non in scala); n° 6, Hr. Limsa (*Ghaki* 1990, p. 151, pl. I). Figura elaborata dall'autore.
- Tav. XVII – Stele votive con rappresentazione di animali (III sec. a.C.-I sec. d.C.; le immagini non sono in scala) : n° 1, Sulcis (© Museo Archeologico Comunale « Ferruccio Barreca » di Sant'Antioco, foto dell'autore); n° 2-5, Cartagine (da sinistra a destra : *CIS* 4798, pl. XXIX, 15; *Fenici* 1988, p. 136; *Bisi* 1967, tav. XVIII, 1; *Picard* 1978, pl. XVI, 4); n° 6, Sousse (*Cintas* 1947, fig. 129); n° 7-8, Costantina (*Berthier* – *Charlier* 1955, pl. XXVII, A; *Bertrand* – *Szyncer* 1987, p. 143, fig. 127); n° 9-10, Dougga (*Lantier* – *Poinssot* 1944, p. 230, fig. 2); n° 11, Cherchel (*Fenici in Algeria* 2011, p. VIII, n° 22); n° 12, Aïn Barchouch (*Ben Baaziz* 2000, p. 232, fig. 565); n° 13, El Ghzaizya (*Ghaki* 1992-1993, p. 175, fig. 7); n° 14, Ksiba Mraou (*Leglay* 1961, pl. XVI, 3). Figura elaborata dall'autore.
- Tav. XVIII – Stele votive con iscrizioni puniche caratterizzate dall'uso di espressioni/vocaboli rituali, qualche esempio (III sec. a.C.-I sec. d.C.; le immagini non sono in scala) : n° 1, Cartagine (NŠB MLK B'L, all'inizio della prima linea; *Mendleson* 2003, p. 67, Pu 1, corrisponde a *CIS* 194); n° 2, Cartagine (MLK [']MR, fine penultima-inizio ultima linea; *CIS* 307, pl. LI); n° 3, Cartagine (BŠ'R, fine ultima linea; *CIS* 300, pl. LI); n° 4, Sousse (NŠB MLK B'L 'ZRM 'Š, fine prima-seconda linea; *D'Andrea* 2014a, p. 95, fig. 3.18, corrisponde a *KAI*, 98); n° 5, Costantina (MLK 'DM BŠ'RM BTM, fine seconda-inizio terza linea; *Berthier* – *Charlier* 1955, p. 37, n° 36, pl. IV, B); n° 6, Guelma (ZWB['] BMLK HZRM HŠ[T], fine prima-seconda linea; *Dela-mare* 1850, pl. 178, n° 18, corrisponde a *Jongeling* 2008, p. 236, *Guelma* N18). Figura elaborata dall'autore.
- Tav. XIXa – I tofet e i santuari di Saturno nelle provincie romane del Nord Africa attorno al 50 d.C. (il quadrato bianco e nero indica i tofet localizzati sul terreno, quello nero i tofet ipotizzabili sulla base dei materiali rinvenuti; il triangolo indica i santuari di Saturno localizzati sul terreno, il pallino i santuari ipotizzabili;

di seguito, i due?? indicano i siti in cui non è possibile precisare se i materiali rinvenuti fossero deposti in un tofet o in un santuario di Saturno): 1, Cartagine; 2, *Thuburbo Maius*; 3, Djebel Djelloud; 4, Testour; 5, *Thinissut*; 6, Aïn Tebournouk; 7, Aïn Battaria (??); 8, Zaghouan (??); 9, Bou Qournein; 10, Sousse; 11, El Kénissia; 12, *Acholla* (?); 13, Sidi el-Hani (?); 14, Bir Tlelsa (?); 15, El Jem (?); 16, Aïn Gassa; 17, Hr. Hammamia (?); 18, Hr. Ghnim (?); 19, Hr. el-Faouar; 20, El Afareg; 21, *Thuburnica* (??); 22, Dougga; 23, Tébourouk; 24, *Thibaris* (??); 25, El Ghzaizya (?); 26, Chimtou (?); 27, Aïn Tounga (?); 28, Bir Derbal (?); 29, Bir Laafou (?); 30, Aïn Golea (?); 31, Hr. el-Hami; 32, Hr. Ghayadha; 33, Ksar Toul Zammeul (?); 34, Illes; 35, *Althiburos*; 36, Hr. R'Çass; 37, El Kef; 38, Maghraoua (??); 39, Maktar; 40, *Thigibba Bure* (?); 41, *Mididi*; 42, Sidi Ahmed el-Hachmi (?); 43, Hr. el-Bled (?); 44, Kesra (??); 45, Thala; 46, Hr. Bou Sboa; 47, Annaba; 48, Ksiba Mraou (??); 49, Khamissa (??); 50, Guelma (??); 51, Skikda; 52, Smendou; 53, *Thigisis* (?); 54, *Sila* (?); 55, Tikbeb (?); 56, *Tiddis* (??); 57, Mila (??); 58, Costantina; 59, Hr. el-Hammam; 60, *Sigus* (?); 61, Taksebt (?); 62, *Tipasa* (?); 63, Bethioua (?); 64, *Volubilis* (?); 65, Djidjelli (??); 66, Bougia (?); 67, Capo Djinet (?); 68, Tamentfoust (??); 69, El Attaf (?); 70, *Siga* (??); 71, *Banasa* (?); 72, Dellys (?); 73, Cherchel. Fuori cartina (Tripolitania, tofet): 54-57, Thala (?), Ziân (?), *Sabratha* e Gheran (?). Figura elaborata dall'autore (Google Earth © Image Landsat). Cf. D'Andrea 2017b, fig. 3.

Tav. XIXb – I tofet e i santuari di Saturno del Nord Africa attorno al 150 d.C. (per la legenda cf. tav. XIXa): 1, Cartagine; 2, *Thuburbo Maius*; 3, Hr. Ballich; 4, Bou Djelida; 5, *Thinissut*; 6, Aïn Battaria (??); 7, Bou Qournein; 8, Hr. Bou Becker; 9, Bordj Cedria; 10, Hr. Medeina; 11, Aïn el-Djour; 12, Oued Laya (??); 13, Hr. Ben Glaya; 14, Aïn Tounga; 15, Dougga; 16, *Uchi Maius*; 17, Chimtou (?); 18, *Thuburnica*; 19, Bir Derbal (?); 20, Bir Laafou; 21, Hr. Sidi Mohamed el-Azreg; 22, Hr. el-Hami (?); 23, Hr. Ghayadha (??); 24, Illes (??); 25, El Ksour (??); 26, *Althiburos* (??); 27, *Mididi*; 28, *Thigibba Bure* (?); 29, Maghraoua (??); 30, Maktar (??); 31, Kesra (??); 32, Sidi Ahmed (??); 33, Aïn Fournà (?); 34, Hr. Soualem; 35, Ksar Toul Zammeul (??); 36, Thala; 37, Hr. es-Srira (?); 38, Ksiba Mraou (??); 39, Khamissa (?); 40, Annaba (?); 41, Guelma (Aïn Nechma?); 42, Hr. el-Hamacha (?); 43, *Theveste* (1-43, Africa Proconsolare); 44, *Lambafundi* (??); 45, *Lambaesis*; 46, *Thamugadi*; 47, Hr. el-Hammam (?); 48, Khenchela; 49, *Thibilis* (?); 50, Djemila (44-50, Numidia); 51, Tamentfoust (??); 52, Tizirt; 53, Aïn Bessem (?) (51-53, Mauretania). Figura elaborata dall'autore (Google Earth © Image Landsat).

Tav. XX – Le «tipologie» dei santuari di Saturno secondo M. Leglay (1966a, p. 269-284). L'area sacra a cielo aperto (pentagono): 1, Aïn el-Djour; 2, Aïn Tounga; 3, Bou Qournein; 4, Aïn Tebournouk; 5, Hr. el-Faouar (?); il santuario rurale a pianta semplificata (quadrato): 6, Bir Derbal; 7, Bordj Cedria; 8, Hr. es-Srira; 9, *Thuburbo Maius*; 10, Sidi Mohamed el-Azreg (?); il tempio detto di tipo «africano» o «romano-africano» (stella): 11, Annaba; 12, Dougga; 13, *Thinissut*; 9, *Thuburbo Maius*; 14, *Ammaedara*; 15, Djemila; 16, *Thamugadi*; 17, Khamissa; 18, *Thuburnica*; il tempio a pianta circolare (spirale): 19, Ksiba Mraou (?); 20, Mohammedia. Figura elaborata dall'autore (Google Earth © Image Landsat). Cf. D'Andrea 2017a, fig. 2.

Tav. XXI – Templi di tipo «africano» (II-III sec. d.C.), a sinistra (in alto, Annaba: Leglay 1961, p. 433, fig. 1; in basso, Dougga: D'Andrea 2014a, p. 158, fig. 7.4), e «romano-africano» (in alto, *Thuburnica*: D'Andrea 2014a, p. 184, fig. 7.19; in basso, *Thamugadi*: Leglay 1966b, p. 127, fig. 4), a destra, secondo la tipologia proposta da M. Leglay (1966a, p. 269-284). Figura elaborata dall'autore.

Tav. XXII – I monumenti lapidei dei santuari di Saturno (I-IV sec. d.C.), qualche esempio (le immagini non sono in scala): n° 1, Aïn Tebournouk (Gauckler 1915, pl. CCXLIII); n° 2, Aïn Tounga (Leglay 1961, pl. V, 1); n° 3, El Afareg (Mahjoubi 1967, pl. I); n° 4, Hr. el-Faouar (Mahjoubi 1978, p. 116, fig. 31, a); n° 5 e 9, Hr. es-Srira (Leglay 1961, pl. X, 2 e 5); n° 6 e 11, *Thamugadi* (Leglay 1966b, pl. XXVII, 9; pl. XXVIII, 4); n° 7, El Ayaïda (Leglay 1988, p. 210, fig. 13); n° 8, Siliana (Leglay 1961, pl. IX, 4); n° 10, Tunisia centrale, provenienza sconosciuta (Mendleson 2003, p. 47, NPu 53); n° 12, Sillègue (Leglay 1966b, pl. XXXVI, 3). Figura elaborata dall'autore.

Tav. XXIII – Stele con iscrizione votiva (o votivo-funeraria) dedicata Saturno (le immagini non sono in scala): n° 1 (= A), Djemila (Leglay 1966b, p. 227, n° 31, pl. XXXIV, 4); n° 2 (= B), N'Gaous (Leglay 1966b, p. 74, n° 3, pl. XXXI, 2); n° 3 (= C), Sétif (Leglay 1966b, p. 269-270, n° 7, pl. XXXVII, 2); n° 4, Hr. Touchine/*Lambafundi* (Leglay 1966b, p. 116-188, n° 1, pl. XXXV, 1). Figura elaborata dall'autore.

Tav. XXIV – Stele votive dedicate a Saturno con rappresentazione di bambini (le immagini non sono in scala): n° 1, Hr. Soualem (M'Charek 1995, p. 253-255, pl. III, 2); n° 2, Sétif (Leglay 1966b, pl. XXXVIII, 1); n° 3-5, Djemila (Leglay 1966b, pl. XXXIII, 5; pl. XXXIV, 1 e 3). Figura elaborata dall'autore.

Tav. XXV – Necropoli riservate alla deposizione di bambini. In alto, Stampalia (Astypalea), VIII sec. a.C.-età romana, inumazioni in contenitori ceramici (Michalaki-Kollia 2010, p. 195, fig. 4; p. 197, fig. 10); in basso, El Jem, età augustea-prima metà III sec. d.C., inumazioni a cassa (a sinistra; Slim 1984, tav. III) o in fossa (a destra; Slim 1984, tav. VII).

- Tav. XXVI – I primi tofet scoperti e scavati in Italia. In alto, tofet di Nora, scavi diretti da F. Vivonet nel 1890 : planimetria del santuario (con indicazione delle trincee di scavo) elaborata da F. Nissardi (Moscato 1981, tav. II; figura rielaborata dall'autore). In basso, tofet di Mozia, trincee di scavo praticate da J. I. S. Whitaker nel 1919 (Whitaker 1921, p. 259-260, fig. 39-40).
- Tav. XXVII – Tofet di Cartagine, 1922 : foto (a sinistra, foto da est; a destra, foto da ovest) della trincea praticata da F. Icard (Bénichou-Safar 2004a, pl. XI).
- Tav. XXVIII – Tofet di Sousse, scavi diretti da P. Cintas nel 1946-1947 : foto di una sezione del campo di urne e stele del santuario (Cintas 1947, fig. 2).
- Tav. XXIX – Tofet di Cartagine. In alto, scavi diretti da P. Cintas dal 1944 al 1947 : foto delle strutture della « cappella Cintas » (Cintas 1970, pl. V, fig. 15). In basso, scavi diretti da L. E. Stager dal 1975 al 1979 : foto generale, da est (nella foto figurano, dall'alto verso il basso, S. Wolff, D. Esse, un operaio tunisino, J. Greene e L. E. Stager; Stager 2014, p. 21, fig. 5).
- Tav. XXX – In alto, il tofet di Mozia nel corso degli scavi diretti da A. Ciasca dal 1964 al 1973 : a sinistra, l'area tra i blocchi D ed E (cf. la tav. III), 1964, da est-norddest (*Mozia* 1964, tav. XXXV); a destra, l'area compresa tra i muri ME e T2 (cf. la tav. III), 1968, da nord (*Mozia* 1969, tav. XLII, 1). In basso, il campo di urne e stele del tofet di Tharros (veduta parziale), 1966 (nella foto figurano, dall'alto verso il basso, F. Barreca, S. Moscato, V. Pispisa e A. Zara; foto di P. Bartoloni).
- Tav. XXXI – Tofet di *Sabratha* : saggio B, 1975, da nord (Brecciaroli Taborelli 1983, p. 544, tav. XCI).
- Tav. XXXII – Tofet di Mozia : veduta parziale del campo di urne, 2009, foto da sud (© Missione archeologica a Mozia, foto N. Chiarenza).
- Tav. XXXIII – In alto, iscrizione votiva neopunica (calcere, II-I sec. a.C.) dedicata a Baal Hammon proveniente da *Althiburos* (Bron 2009, p. 147, fig. 1). In basso, iscrizione commemorativa neopunica (marmo, II-I sec. a.C.) dedicata a Baal e Tinnit proveniente da *Thinissut* (Merlin 1910, p. 22, fig. 4).

### Grafici

- Graf. 1 – Distribuzione dell'età di morte dei caprini (*Ovis/Capra*) contenuti nelle urne del tofet di Cartagine sulla base delle analisi condotte da D. N. Fulton e B. Hesse (*Looking at carcasses : sheep and goats at Carthage, Tunisia, and Al Qisha, Yemen*, Atlanta, 2010; contributo inedito) riportate in Garnand – Green – Stager 2013, p. 222, fig. 3. Grafico elaborato dall'autore (cf. D'Andrea 2018, fig. 3).
- Graf. 2 – Animali identificati nelle urne del tofet di Mozia (79 soggetti, corrispondenti al 20,8% del totale, sono indeterminati; cf. tab. 3) sulla base delle analisi edite in Di Patti – Di Salvo 2005, p. 649, fig. 5. Grafico elaborato dall'autore (cf. D'Andrea 2018, fig. 4).

### Tabelle

- Tab. 1 – Principali caratteristiche dei tofet dall'età fenicia all'età romana (VIII sec. a.C.-II sec. d.C.). Tabella elaborata dall'autore.
- Tab. 2 – Principali caratteristiche dei tofet dall'età fenicia all'età romana (per la cronologia dei singoli santuari si veda la tab. 1). Tabella elaborata dall'autore.
- Tab. 3 – Le analisi di antropologia biologica effettuate sulle urne dei tofet. Per Cartagine (\*) sono riportati i dati delle analisi di Schwartz *et al.* 2010; per il numero dei bambini (\*\*) si veda la tab. 4. Tabella elaborata dall'autore.
- Tab. 4 – Numero ed età dei bambini cremati contenuti nelle urne del tofet di Cartagine (VIII-II sec. a.C.) secondo le recenti analisi di antropologia biologica di Schwartz *et al.* 2010 e Smith *et al.* 2011. Nelle urne contenenti più di due bambini (\*) i resti scheletrici del terzo/quarto/quinto individuo non sono in genere presenti in maniera completa. Tabella elaborata dall'autore.
- Tab. 5 – L'evoluzione dei formulari delle iscrizioni votive incise sulle stele dei tofet dal VII sec. a.C. al I sec. a.C. : qualche esempio. Tabella elaborata dall'autore.
- Tab. 6 – Le caratteristiche delle iscrizioni votive fenicie, puniche e neopuniche provenienti dai tofet o comunque dedicate a Baal Hammon e/o Tinnit. Per la cronologia relativa e l'interpretazione dei vocaboli e delle espressioni citati si veda il testo. Tabella elaborata dall'autore.
- Tab. 7 – In alto, dati/contesti archeologici che indicano la presenza di sacrifici animali o di attività non-sacrificali (secondo Schwartz 2012, p. 10, tab. 1). In basso, dati/contesti archeologici che indicano la presenza di sacrifici umani o di attività non-sacrificali (secondo Schwartz 2012, p. 13, tab. 2).

## INDICE TEMATICO

- aborto 78  
Acaz 40, 132  
*Acholla* 159, 161  
Achziv 49  
Adad (cf. Hadad) 65  
Adadmilki 65  
Adrammelek 40, 132  
Afeq 49  
Agatocle 77, 136  
agnellatura 74, 79, 87, 93, 108, 129  
Agrigento 43  
Aïn Barchouch 160  
Aïn Battaria 161  
Aïn Bessem 161  
Aïn el-Djour 161  
Aïn Fournia 161  
Aïn Gassa 36, 151, 161  
Aïn Golea 161  
Aïn Nechma 36-37, 161  
Aïn Tebournouk 161  
Aïn Tounga 28, 116, 144, 161  
Alalakh 75  
Alésia 49, 150  
Alessandro Magno 42, 137, 143  
Algeria (algerino) 35-36, 47, 51, 60, 141, 159-160  
*Althiburos* ('LTBRŠ, cf. Hr Medeïna) XIV, 8-9, 11-14, 17-19, 31, 84, 90, 102, 108, 111-112, 119, 123, 130, 146, 150-151, 159, 161-162  
Amatunte 8, 50, 100, 107, 126, 159  
amuleto 12, 23, 88, 90, 121, 144  
Anammelek 40, 132  
Anatolia (anatolico) 39, 48, 91, 156  
Annaba 19, 116, 159, 161  
Annibale 136  
Announa 159, 161  
Anobret 139  
antenati 75, 78, 101, 113, 125-126, 153  
apotropaico : 22, 88, 121  
Antico Testamento (cf. Bibbia ebraica, veterotestamentario): 31, 38, 40-41, 64-65, 69, 76, 88, 96, 100, 113, 157  
arameo (aramaico) 39, 79-80, 141  
area di cremazione (cf. *ustrinum*) 10, 12, 20, 104  
Artemide 49, 138  
Ascalona 53, 141  
Ashdod 49  
Assiria (Assiri, assiro) 40, 65, 67, 69, 75, 79-81, 89, 132-133  
Astarte 90  
Astypalea (cf. Stampalia)  
Atene 48  
Atlit 49  
Avviti 132  
Baal (B'L) 25, 30-31, 39-40, 59, 64, 74, 80, 96, 101, 131-132, 146, 152, 162  
Baal Addir (B'L 'DR) 27, 115  
Baal Hammon (B'L HMN) IX, 2, 7-8, 25-28, 30, 35, 39, 42-43, 60, 66, 70-71, 74, 76, 87, 90-91, 96, 110-111, 113, 115, 120, 124, 147, 149-151, 157, 162  
Baal Magonim (B'L MGNM) 27  
Baal Shamim (B'L ŠMM) 27  
Babilonia (Babilonesi, babilonese) 40, 75, 89, 132, 158  
*Banasa* 161  
Bēlet-šeri 65  
Ben-Hinnom (valle) 38-40, 62, 131-133  
Beq'a (valle) 49  
Beth Shean 49  
Bethioua 10-11, 61, 159-161  
Bibbia ebraica (biblico, cf. Antico Testamento, veterotestamentario) 30, 38-40, 57, 59-60, 62, 64-67, 69, 72, 74, 76, 78-19, 81, 83, 85-86, 89, 91-92, 94-100, 113-114, 122, 143, 149-157  
Bir Derbal 161  
Bir Laafou 161  
Bir Tlelsa 161  
Bitia 8, 15, 63, 100, 159  
Bordj Cedria 161  
Bou Djelida 161  
Bou Qournein 161  
Bougia 161  
bovini 12, 22, 24, 37, 117  
Busiride 41  
*Caelestis* 37, 71, 90  
Cagliari 8, 64, 154, 159  
Caldei 142  
Canaan (Cananei, cananeo) 40, 148, 153  
cani 48-49, 52, 156  
Capo Djinet 29, 161  
caprini 7, 12-13, 17, 19-22, 24, 26, 37, 50, 87, 107-108, 117, 149, 162  
Carloforte ('YNŠM) 101  
cappella Cintas XII, 10, 63, 65, 162-163  
catastrofe 70, 72, 109, 124  
Celti (celtico) 135, 142  
Cerere 36

- Chartres 49, 154  
 Cherchel 160-161  
 Chimtou 161  
 Cipro (cipriota) 8, 22-23, 49-50  
 corredo IX, 12, 48, 115, 122-123  
 Costantina 7, 10-11, 25-26, 28-29, 32, 60, 74, 80, 90, 113, 122, 128, 145, 159-161  
 Creta (cretese) 52, 69  
 crisi (individuale, familiare, comunitaria) 41, 43, 65-66, 81, 90, 92, 94, 96-97, 109, 120-121, 125, 127-128  
 Crizia 136  
 Crono 42-43, 59, 66, 69, 96, 135-136, 138-139  
 ctonio 47, 49, 78, 88, 101, 115  
 Cuma 129  
 Dagan (Dagon) 75  
 Dario 42  
 dedicante 12, 22-23, 26-30, 32, 36, 64, 73, 77, 85, 89-91, 101, 105-106, 110-111, 114-116, 119-121, 123-128, 150  
 Dellys 160-161  
 Diagora 136  
 Diana 137  
 Didone (cf. Elissa) 64-65, 76, 137-138  
 Dioscuri 37  
 Djebel Djelloud 36, 161  
 Djemila 36-37, 161  
 Djidjelli 161  
 discendenza (discendente) 28, 76, 86, 92, 96-97, 122-124, 128  
 divinazione (divinatorio) 89-90, 111, 115-116, 120, 123, 125, 127-128, 132-133, 149  
 Dothan 49  
 Dougga 9, 11, 13-14, 19, 23-25, 29, 61, 146, 151, 159-161  
 Druidi 47  
 Ebla 78  
 Ebrei (ebraico, cf. Giuda) 31, 39-40, 57, 59-60, 64, 66, 69, 76, 81, 86, 89, 91, 98, 114, 122, 131, 150  
 Ecate 49  
 Efesto 48  
 Efrata 49  
 egeo 39, 46, 48  
 Egitto (Egiziani, egiziano) 27, 41, 46, 49, 89  
 El (divinità) 139  
 El Afareg 152, 161  
 El Amruni 113  
 El Attaf 161  
 El Ayaïda 161  
 El Ghzaizya 150, 160-161  
 El Jem 51, 71, 89, 126-127, 161  
 El Kef 25, 161  
 El Kénissia 10-12, 19, 25, 61, 146, 159, 161  
 El Ksour 159-161  
 Elissa cf. Didone  
 Endor 89  
 epidemia 48, 70, 72, 109, 124  
 Eraclea Minoa (RŠ MLQRT) 101  
 Eretria 49, 129  
 Erice (RK) 101  
 Eshmun 40, 90  
 esposizione (esposto, con riferimento al bambino) 48, 53, 72, 82, 137-138  
 Etruria (Etruschi, etrusco) 46, 48-49, 52, 142, 144-145  
 fecondità (fertilità) 65, 71, 75-76, 78, 81, 85, 92, 97, 110, 113, 122-124, 129, 159  
 feto (fetale) 2, 20-21, 48, 52, 67, 70, 72, 75-76, 86, 91, 94, 97, 104, 109, 112, 121-123  
 funerario 1-2, 7, 13, 22, 24, 29, 36, 39, 45, 47-48, 50-51, 71-72, 74-75, 79, 82, 87, 89-96, 98, 102-106, 113, 115-116, 122-124, 126-127, 142-145, 148, 151, 154-156, 158, 161  
 Galli (gallico) 41, 47, 139  
 Gelone 42  
 Gerico 49  
 Gerusalemme (gerosolomitano) 38, 40, 59, 62, 91, 96, 131-133  
 Gezer 49  
 Gheran 159, 161  
 Giosia 40, 133  
 Giuda (giudaico, cf. Ebrei) 40, 45, 80, 90, 131-133  
 Grecia (Greci, greco) 7, 12, 25, 29, 44-47, 49, 52, 62-63, 68, 70, 72, 74, 76, 82, 89, 91, 95, 101-102, 104, 122-123, 125, 127, 135-136, 143, 151-152, 154  
 guarigione 88, 90, 116, 123  
 Guelma 26, 28-29, 32, 112-113, 148, 159-161  
 Hadad (cf. Adad) 39, 80  
 Har Yona 49  
 Hazor 49  
 Hr Ballich 161  
 Hr Ben Glaya 161  
 Hr Bou Becker 161  
 Hr Bou Sboa 161  
 Hr el-Bled 161  
 Hr el-Faouar 152, 161  
 Hr el-Hamacha 161  
 Hr el-Hami 9, 11, 14, 17-18, 20, 32, 84, 87, 101-102, 107-108, 119, 123, 144, 149, 159-161  
 Hr el-Hammam 161  
 Hr es-Srira 36, 106, 117, 161  
 Hr Ghayadha 10-11, 13, 67, 143, 159, 161  
 Hr Ghnim 161  
 Hr Hammamia 161  
 Hr Limsa 24, 160  
 Hr Medeïna (cf. *Althiburos*)  
 Hr Medeïna (Capo Bon) 161  
 Hr R'Çass 19, 159, 161  
 Hr R'Mel 36  
 Hr Sidi Mohamed el-Azreg 161  
 Hr Soualem 37, 161  
 Hr Touchine (cf. *Lambafundi*)  
 Iarba 138

- Ibiza ('YBŠM) 101  
 identità (comunitaria) 100-101, 113, 129, 142, 145, 147, 149, 153-154  
 Illes 10-11, 84, 159-161  
 Imera 42, 47  
 Inca 52, 146  
 Inçirli 40, 151  
 incubatorio (rito) 89, 116  
 infanticidio 53, 70-71, 77-78, 80-83, 93-94, 98, 103, 148, 157  
 iniziazione (iniziato, iniziatico) 36, 45, 66, 68-69, 70-71, 74, 76, 80, 82, 85, 88, 90, 96, 102, 109, 115-116, 126  
 integrazione (rito di) 88  
*intravit (sub iugum)* 36, 73, 89, 114  
 inumazione 13, 21, 48-51, 72-73, 87, 91, 93, 103-104, 123, 154, 161  
 Israele (Israeliti, israelitico) 40, 66, 80, 88, 93, 96, 131-134, 146, 151, 153, 155, 157  
 Kamid el-Loz 49  
 Karatepe 30, 143  
 Kerkouane 51  
 Kesra 161  
 Khaldé 49  
 Khamissa 159, 161  
 Khenchela 116, 161  
 Kirbet Nisya 49  
 Ksar Lemsā 96, 150  
 Ksar Toual Zammeul 36, 159, 161  
 Ksiba Mraou 149, 159-161  
*Lambaesis* 161  
*Lambafundi* 35, 126, 161  
 Levante (levantino) 13, 45, 49, 52, 70, 74-75, 81, 88-89, 94, 100, 113, 125, 142, 145, 148-149, 153-154  
 Libia (Libici, libico) 8, 25, 28, 42, 71, 87, 113, 123, 138  
 libiofenicio 87  
 Lilibeo 8, 146, 159  
*Luna* 37  
 lucerna 12, 16, 63, 88-90, 104, 115  
 Maghraoua 161  
 Maktar 26, 29, 90, 152, 161  
 malattia (malato) 48, 70, 72, 85, 88, 90, 124  
 malformazione (malformato) 48, 53, 91  
 Malik (cf. Milku) 39, 74, 78  
 malikuma (*mlkm*) 113, 129  
 Malta 8, 25, 64, 72, 77, 147, 157  
 Manasse 40, 132-133  
 Mani (divinità) 88  
 Mari 31, 49, 75, 78, 113  
 Marocco 159  
 maschera 16, 85, 126, 160  
 matrimonio 63, 88  
*Megara Hyblaea* 12, 15-16, 47, 145  
 Megiddo 49  
 Melqart (MLQRT) 27, 59, 90  
*mensa* 13, 35, 88, 90, 104, 115  
 Menzel Harb 19, 159  
 Mesopotamia (mesopotamico) 49, 52, 75, 78, 89, 154  
 Messenia 48  
 Messico 52  
*Mididi* 25, 29, 161  
 Mila 161  
 Milkom 39, 72  
 Milku (cf. Malik)  
 MLK (iscrizioni tofet) VII, IX, XII, 23, 25-27, 29-33, 40, 59, 62, 64-66, 69-70, 72-75, 77-83, 86, 89, 91-92, 96-98, 107-108, 110-115, 117, 119, 125-126, 129, 144, 148, 153, 157, 160  
 Mohammedia 161  
 Molek (Moloch) VII, 30, 38-40, 59-62, 64-67, 69, 72, 76-80, 85, 91, 96-98, 100, 113-114, 131-133, 141, 147-151, 153, 155-157  
 Monte Sirai 8-14, 22-23, 25, 50-51, 63, 67, 73, 130, 141, 143, 145, 150, 159-160  
 mortalità (infantile) XI, 1, 47, 66, 70-71, 73, 80-82, 94  
 Mosè 131  
 Mozia XIII-XIV, 8-22, 25-27, 50-52, 61-63, 78-79, 84, 100, 104, 107-108, 113, 130, 141-143, 145, 148, 153, 155, 159-160, 162  
 Muxitani 138  
 N'Gaous 18, 30-31, 36-37, 62, 64, 70, 72, 89, 108, 112, 116-117, 126, 149-152, 155, 161  
 Nauplia 52  
 Nebi Yunis 40  
 necropoli VIII, 7-8, 10-12, 15-16, 19, 39, 47, 49-52, 67-68, 70-75, 82-83, 85-87, 89, 92, 94-95, 98-100, 102-107, 109-110, 114-115, 122, 126-128, 130, 142, 144, 146-147, 150-151, 153-157, 161  
 negromanzia (negromante, negromantico) 51, 78, 89-91, 116, 125, 127, 131, 133  
 Nibcaz 132  
 Nora VIII, 8-12, 14, 51, 61, 153-154, 157, 159-160, 162  
 Nord Africa (nord-africano) XIII, 2, 8, 11, 23-24, 41-42, 47, 50-51, 60, 63, 84, 87, 93, 100-101, 113, 120, 147-148, 159-161  
 Numidia (Numidi, numida) 2, 8, 71, 144, 148-149, 151, 161  
 Nuzi 49  
 offerta alimentare 29, 31, 44-45, 65, 75, 103, 108, 112  
 olocausto 21, 31-32, 39, 44-45, 65, 75, 80, 111-112, 117, 121-123, 125, 131, 142  
 Osiride 64  
 Oued Laya 161  
 Palermo 50-51, 156  
 Pantelleria ('YRNM) 101  
 passaggio (passato) per il fuoco 38-41, 59-60, 62, 64-65, 67, 69, 72, 74, 76, 78, 80, 85-86, 89, 91, 96, 98, 100, 114, 131-133  
 passaggio (rito di) 45, 74, 102-103, 112  
 patologia 53, 87, 109

- Penisola iberica 100  
 Peru 52, 157  
*pgr(m)/pagrum* 75, 129  
 Pompei 15, 47, 106, 148  
 primiziale (primi frutti) 65, 79-80, 93, 104, 128  
 primogenito 38, 62, 64, 66, 75, 77-79, 81, 83, 88, 93-94, 96, 99-100, 102, 125  
 protome 16, 24, 160  
*Pupput* 51  
 purificazione 13, 38, 41, 47, 49, 59-60, 71, 80, 85, 88, 104, 138, 154  
 Rabat 8, 25, 29, 60, 64, 100, 159  
 rapi'uma (*rp'm/rpum*, Refaim) 91, 113, 129, 152  
 Rehov 49  
 Rumeideh 49  
*Sabratha* 10-11, 14, 17-19, 63, 107-108, 146, 156, 159-162  
 sacerdote 12, 22-24, 29, 36, 47, 90, 120, 123, 132, 137, 154, 156  
 sacrificio condiviso 12, 21, 38, 44-45, 96, 108, 117, 120-123, 126  
*sacrificium* (romano) 38, 117  
 Sahab 49  
 Salamina 103  
 salute 32, 36, 65-66, 70-71, 92, 96, 110, 116-117  
 Samaria 40, 132  
 Samuele 64  
 Sansone 64  
 Sardegna 1-2, 8, 42, 50, 60, 63, 100, 129, 142, 144-145, 154  
 Sasa 49  
 Saturno 2, 12, 15, 28, 35-38, 41-43, 45, 59, 61-62, 64-66, 71, 73-74, 80, 84, 88-90, 96, 99, 102-103, 105-107, 112, 114-117, 119-120, 122-124, 126-129, 135-139, 144, 146-147, 149-152, 154, 156, 159-161  
 Saul 41, 89  
 Sefarvaim (Sefarvei) 40, 132  
 sepoltura (infantile, di un bambino) 15, 47-53, 68, 72, 82-83, 85-88, 95, 98, 103, 106, 150, 152, 157  
 Sétif 36-37, 47, 51, 88, 107, 122, 149, 161  
 sgozzamento (sgozzare) 38-39, 43, 96, 133-134, 136  
 Sicilia (siciliano) 2, 8, 43, 50, 63, 100, 145-146, 156, 159  
 Sidi Ahmed 159, 161  
 Sidi Ahmed el-Hachmi 161  
 Sidi el-Hani 61  
*Siga* 161  
*Sigus* 161  
*Sila* 161  
 Sillègue 161  
 Siracusa 136  
 Siria 52, 80, 152  
 siro-palestinese 22, 40, 49  
 Skikda 161  
 Smendou 161  
 Socrate 135  
*Sol* 37  
 sostituzione (sacrificio di) 18, 36, 45, 47, 62, 64-65, 69-70, 72, 75-79, 81-83, 85, 92, 94, 97, 102, 108, 116, 120-121, 123  
 Sousse 7, 9-10, 14-15, 17-19, 21, 23, 25-29, 32, 52, 60, 62, 64-67, 73, 100-102, 107, 116, 120, 144, 147, 153, 155, 159-162  
 sovrappopolazione 79, 83  
 Spagna (spagnolo) 50, 62, 74, 81-82, 92-93, 149  
 Sprighead 52  
 stagionalità 74, 93, 101, 108-109, 128-129  
 Stampalia 48, 161  
 statua/statuetta 16, 23, 42-43, 59-60, 69, 85, 90, 104, 136, 146, 160  
 sterile (sterilità) 64, 66  
 Sulcis XIV, 8-10, 12, 14-15, 17-25, 29, 63, 67, 84, 87, 97, 100-101, 104, 108-110, 143-145, 152, 159-160  
 svezzamento 2, 88, 104  
 Taksebt 19, 159, 161  
 Talos 69  
 Tamentfoust 161  
 Tarquinia 52, 144-145  
 Tartak 132  
 Tauri 41, 138  
 Tébessa 36, 161  
 Téboursouk 29, 149, 160-161  
 Tell Dan 49  
 Tell el-Farah 49  
 Tell el Mazar 49  
 Tell es-Sa'idiyeh 49  
 Tell 'Ira 49  
 Tell Keisan 49  
 Tell Merovakh 49  
 Tell Michal 49  
 Tell Qashish 49  
 Tell Taban 75  
 temple boys 23, 71, 90, 144, 146  
 Terqa 75  
 Testour 161  
 Thala (Djerba) 161  
 Thala 161  
 Tharros VIII, X, XIV, 8-10, 12-15, 17-21, 23, 63, 67, 78, 87, 93, 101, 104, 108, 142, 145, 149, 153, 156, 159-160, 162  
*Thamugadi* 160  
*Theveste* (cf. Tébessa)  
*Thibaris* 161  
*Thibilis* (cf. Announa)  
*Thigibba Bure* 161  
*Thigisis* 161  
*Thinissut* 10-12, 19, 61, 101, 159, 161-162  
 Thoas (regno) 137  
*Thuburbo Maius* 161  
*Thuburnica* 10-11, 19, 25, 84, 159, 161  
 Tiberio 42, 137  
*Tiddis* 161

- Tigzirt 161  
 Tikbeb 161  
 Tinnit (TNT) IX, 7-8, 25-28, 42, 60, 70-71, 87, 90, 101, 120, 124, 149, 162  
*Tipasa* 10-11, 19, 63, 143, 159, 161  
 Tirekbine 7  
 Tiro 19, 42, 49, 137, 143, 155, 157  
 Trasimaco 135  
 Tripolitania 159, 161  
 Troia 138  
 Tunisia (tunisino) 8, 25, 35, 51, 57, 60, 141, 143, 148-149, 151, 157, 161-162  
 uccisione rituale 1, 16, 24, 30-31, 37, 39, 43-46, 52-53, 57, 59, 65-72, 75-76, 80, 82-84, 86, 90, 92-99, 102-107, 109, 112, 114, 119-121, 123, 127-129, 146, 156, 158  
*Uchi Maius* 161  
 Ugarit (ugaritico) 31, 49, 75, 78, 113-114, 143, 146, 148, 152, 154, 158  
 Umm el-Marra 52  
 unguentario 15-17, 88, 104, 107  
 Ur 49, 143  
*ustrinum* (cf. area di cremazione)  
 veterotestamentario (cf. Antico Testamento, Bibbia ebraica) 38, 41, 57, 59-60, 64, 66-67, 70, 73-74, 76-80, 82, 86, 89, 93, 96-97, 100, 131  
 viaggio sacro 101, 129  
 Vicino Oriente (vicino-orientale) 45-46, 48, 52, 76, 79, 89, 150, 152, 155, 157  
 voto (ex voto) 28-30, 36, 38, 43, 62, 64-65, 75, 84-86, 89-91, 96, 98, 101-102, 105-109, 111-116, 119-129, 146, 153-154  
*Volubilis* 10-11, 17-19, 63, 146, 153, 159, 161  
 Zaghouan 161  
 Ziān 159, 161  
 Yahweh 38-40, 80, 132-134  
 Yokneam 49



## SOMMARIO

Pour une lecture du tophet, di Michel GRAS .....	VII
Prefazione .....	XIII
Introduzione .....	1

### PARTE PRIMA

#### I DATI

Capitolo 1 – LA DOCUMENTAZIONE ARCHEOLOGICA ED EPIGRAFICA. ....	7
1.1. Cronologia, localizzazione e caratteristiche archeologiche. ....	7
1.2. Tipologia e configurazione dei depositi .....	12
1.3. Il contenuto delle urne : i resti cinerari .....	17
1.4. Le stele .....	22
1.5. Le iscrizioni .....	24
Capitolo 2 – FONTI INDIRETTE E MATERIALI DI CONFRONTO .....	35
2.1. I santuari di Saturno .....	35
2.2. Le fonti veterotestamentarie .....	38
2.3. Le fonti in lingua greca e latina .....	41
2.4. Sacrifici e sacrificio umano : il panorama mediterraneo .....	43
2.5. Trattamento funerario e sacrificio dei bambini : il panorama mediterraneo .....	47

### PARTE SECONDA

#### L'INTERPRETAZIONE DEI BAMBINI DEPOSTI NEI TOFET : CERTEZZE E IPOTESI

Capitolo 3 – STORIA DEGLI STUDI .....	59
3.1. Dall'esegesi rabbinica alle prime scoperte archeologiche .....	59
3.2. Dalla scoperta del tofet di Cartagine alla fine del dio Moloch. ....	61
3.3. Dal 1935 al 1980 .....	62
3.4. Dal 1980 al 2000 .....	67
3.4.1. Le tesi contrarie (in tutto o in parte) al sacrificio con uccisione rituale . . . .	68
3.4.2. Le tesi favorevoli al sacrificio con uccisione rituale. ....	76
3.5. Dal 2000 al 2017 .....	84
3.5.1. Le tesi contrarie (in tutto o in parte) al sacrificio con uccisione rituale . . . .	84
3.5.2. Le tesi favorevoli al sacrificio con uccisione rituale. ....	92

Capitolo 4 – <i>LO STATUS QUAESTIONIS</i> : DATI ACQUISITI, QUESTIONI DUBBIE ED ELEMENTI DI CRITICA INTERPRETATIVA . . . . .	99
4.1. La documentazione archeologica e il contenuto delle urne . . . . .	100
4.2. La documentazione epigrafica e iconografica . . . . .	110
4.3. La documentazione restituita dai santuari di Saturno . . . . .	115
Capitolo 5 – IL RUOLO DEI BAMBINI DEPOSTI NEI TOFET : I MODELLI INTERPRETATIVI . . . . .	119
5.1. I bambini come offerta sacrificale (con uccisione rituale) . . . . .	119
5.2. I bambini come oggetto del voto . . . . .	122
5.3. I bambini come veicoli/intercessori del voto . . . . .	125
5.4. Una via d'uscita dal « limbo » ? Riflessioni e prospettive . . . . .	127
Appendice I. Selezione delle fonti veterotestamentarie sul « tofet », su « Molek » e sul « passaggio per il fuoco » . . . . .	131
Appendice II. Selezione delle fonti in lingua greca e latina sul sacrificio umano/di bambini praticato da Fenici e Cartaginesi . . . . .	135
Bibliografia . . . . .	141
Lista delle illustrazioni, dei grafici e delle tabelle . . . . .	159
Indice tematico . . . . .	163
Sommario . . . . .	169



1 – Mozia, primo quarto V sec. a.C.

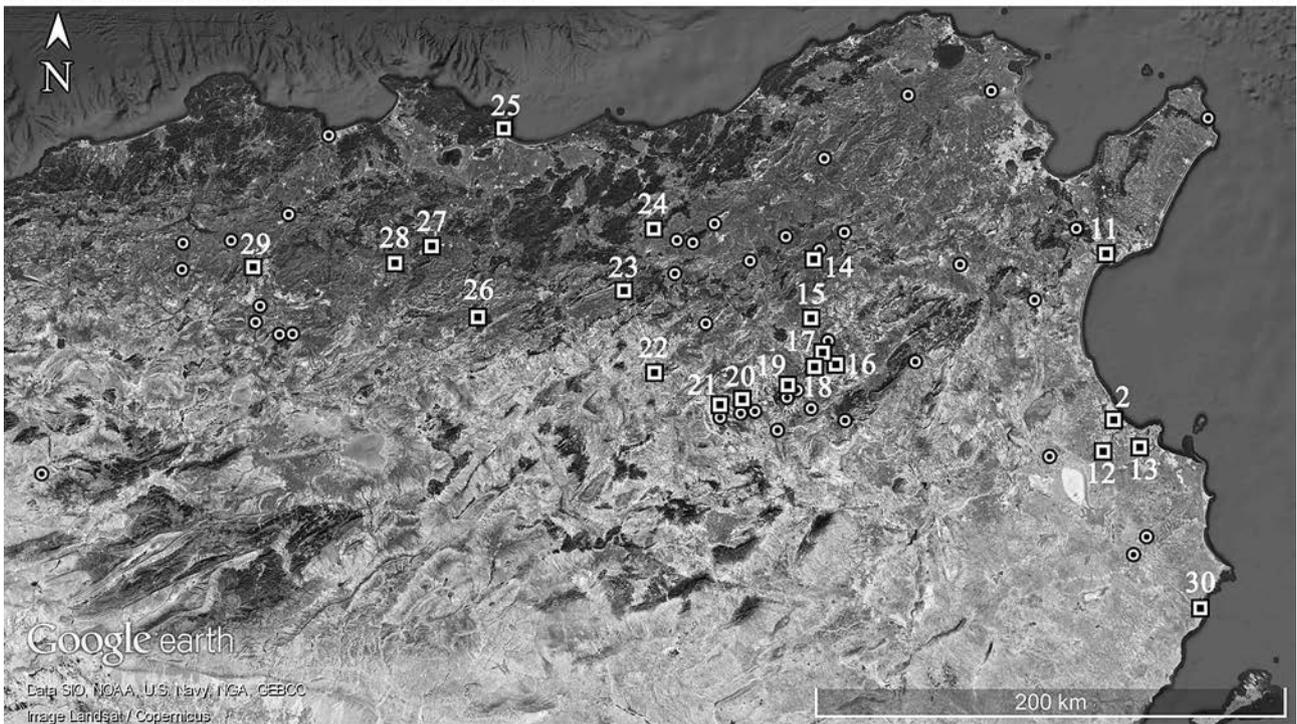
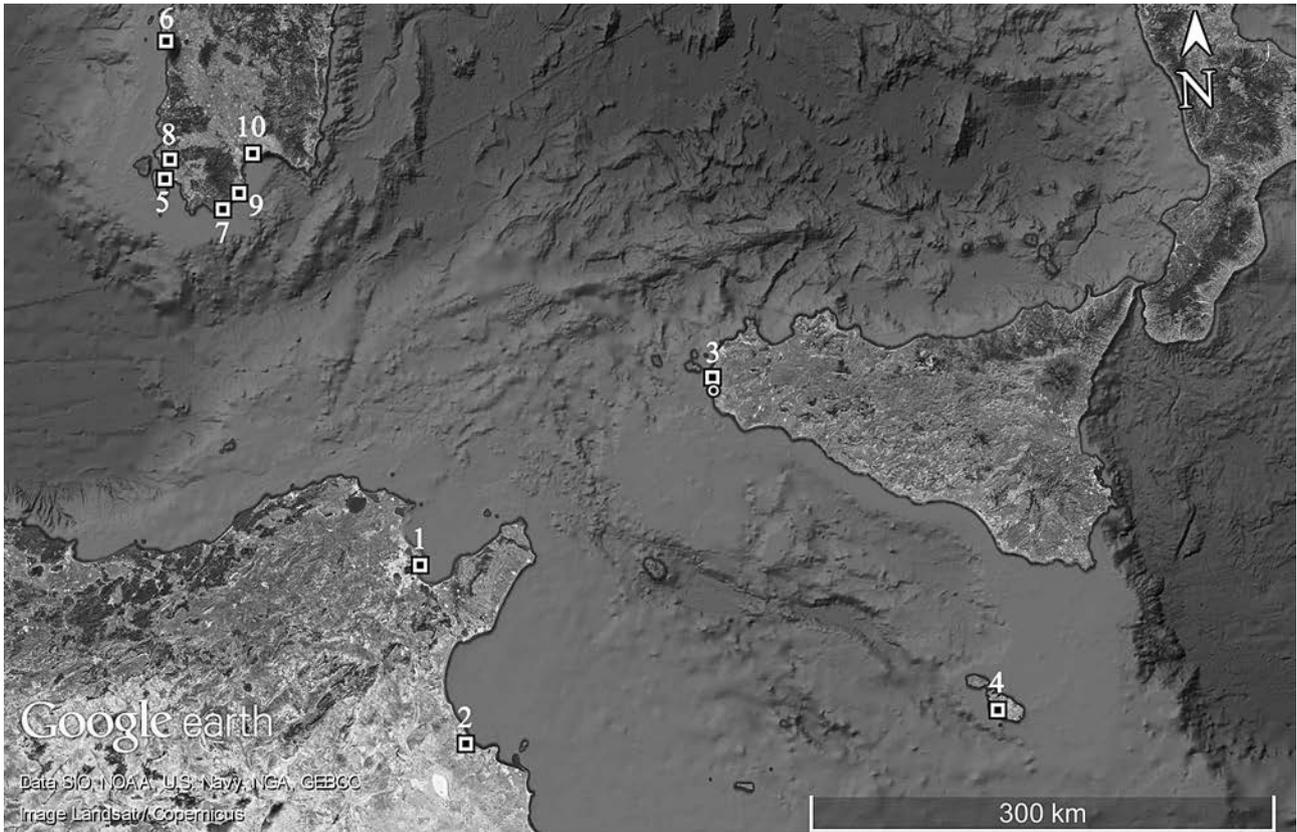
(1) L'DN LB'L ḤM(2)N MTNT 'Š NDR (3) Ḥ[L]ŠB'L BN BD' BN (4) [ ... K ŠM' QL] DBRY  
 (Amadasi Guzzo 1986b, p. 34-35, n° 29 ; la lettura di diverse lettere della linea 3 resta incerta)  
 « (1) Al signore, a Baal Hamm(2)on (questo è il) dono che ha dedicato (3) Ḥ[L]ŠB'L (?), figlio  
 di BD' (?), figlio di (4) [... Infatti ha ascoltato la voce] delle sue parole ».

2 – Cartagine, III-prima metà II sec. a.C.

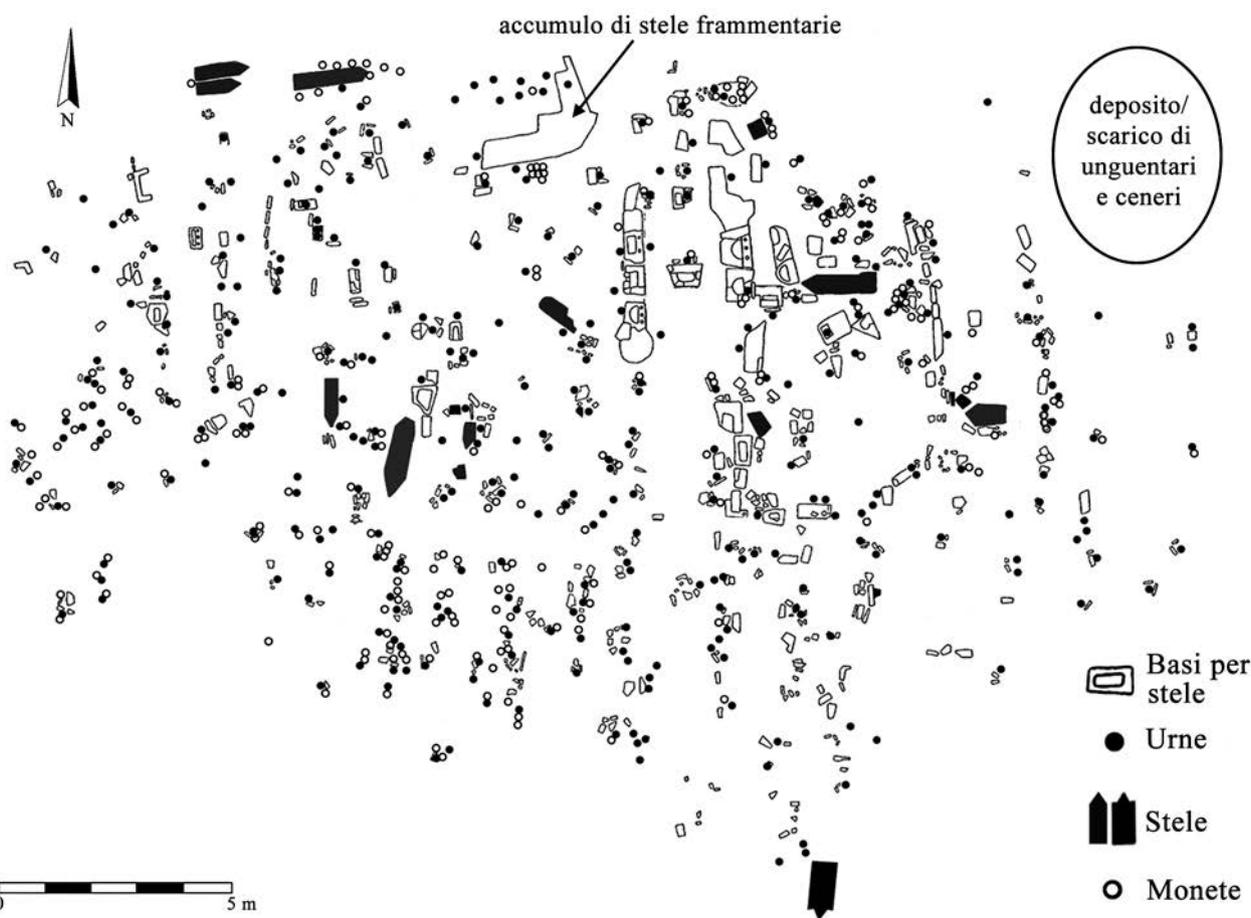
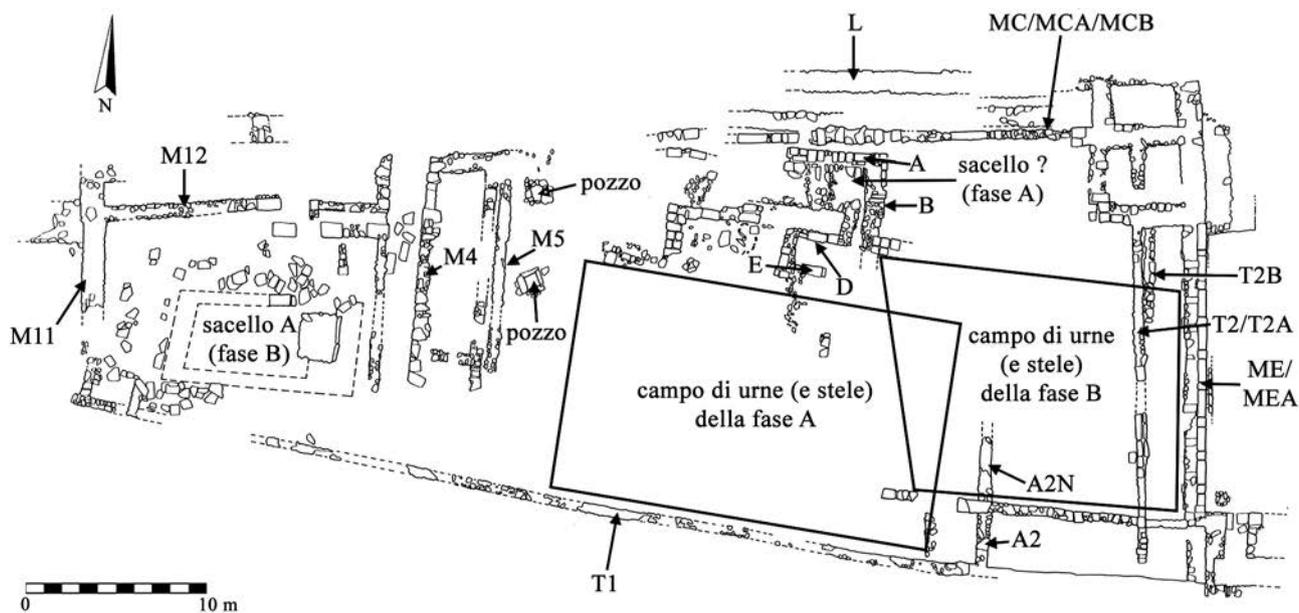
(1) LRBT LTNT PN B'L WL(2)'DN LB'L ḤMN 'Š NDR (3) MTNB'L ŠT 'TN' BT  
 (4) ḤMLKT ḤŠPT KŠM' QL' (Lipiński 2015, p. 188-189 = CIS 4808)  
 « (1) Alla signora, a Tinnit PN B'L e al (2) signore, a Baal Hammon (ciò) che ha dedicato  
 (3) MTNB'L, moglie di 'TN', figlia di (4) ḤMLKT, il sufeta. Infatti (essi) hanno ascoltato la sua voce ».

3 – Costantina, metà III-II sec. a.C.

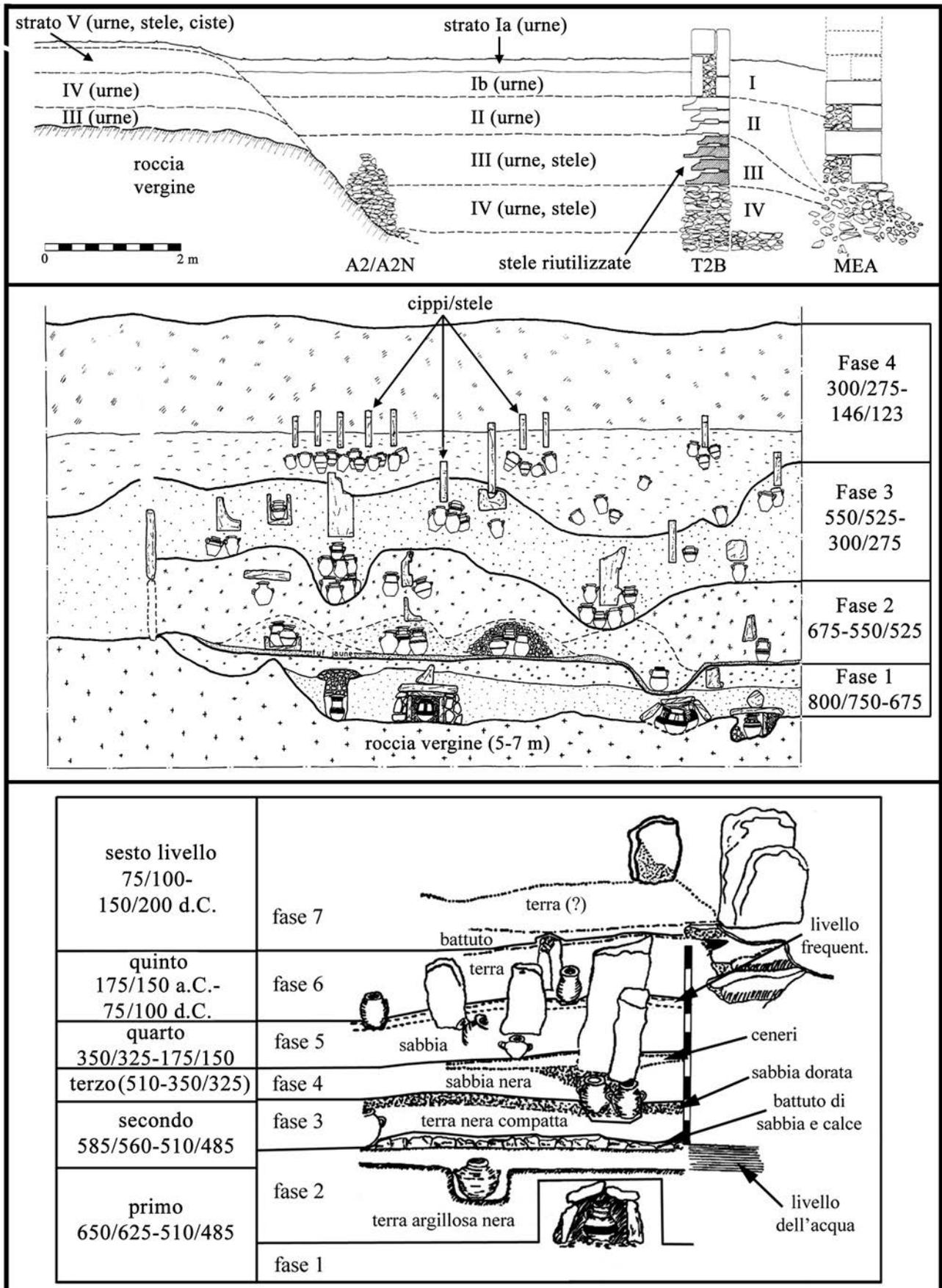
(1) NDR 'Š NDR 'BDŠHR (2) BN MLQRTHLS LB'L (3) ŠB' QL' BRK' (Bertrandý – Szyncer 1987, n° 32)  
 « (1) Dono che ha dedicato 'BDŠHR, figlio di (2) MLQRTHLS, a Baal (3).  
 (Egli) ha ascoltato la sua voce, lo ha benedetto ».



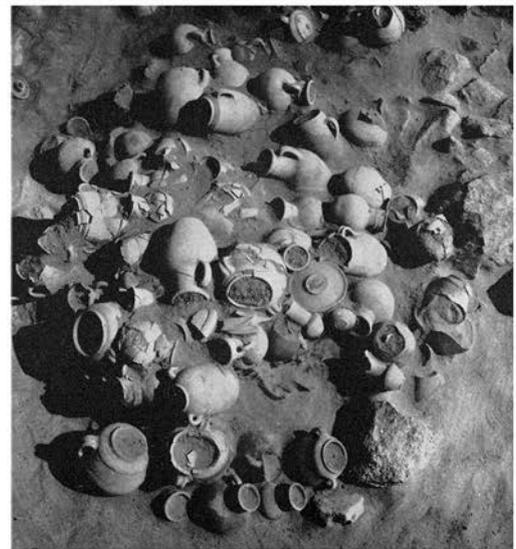
Tav. II – I tofet in uso dall’VIII-VII sec. a.C. : 1, Cartagine; 2, Sousse; 3, Mozia; 4, Rabat (?); 5, Sulcis; 6, Tharros; 7, Bitia (?); fuori cartina : Amatunte (?). I tofet in uso dal V-IV sec. a.C. : 8, Monte Sirai; 9, Nora; 10, Cagliari (?). I tofet in uso dal III-I sec. a.C. : 11, *Thinissut*; 12, El Kénissia; 13, Menzel Harb (?); 14, Dougga; 15, Hr. el-Hami; 16, Hr. Ghayadha; 17, Sidi Ahmed (?); 18, Ksar Toual Zammeul (?); 19, Illes; 20, El Ksour (?); 21, *Althiburos*; 22, Hr. R’Çass; 23, Ksiba Mraou; 24, *Thuburnica*; 25, Annaba; 26, Khamissa (?); 27, Guelma (?); 28, Announa (?); 29, Costantina; 30, *Acholla*; fuori cartina : Lilibeo (?) (Sicilia); Gheran, *Sabratha*, Ziân (Tripolitania); Bethioua, Taksebt, *Tipasa*, *Volubilis* (Algeria e Marocco). Per la cronologia dei singoli santuari cf. tab. 1. Con il pallino bianco e nero sono indicati i siti nord-africani da cui provengono reperti che permettono di ipotizzare l’esistenza di un tofet in età tarda (a questo proposito cf. D’Andrea 2014a). figura elaborata dall’autore (Google Earth © Image Landsat).



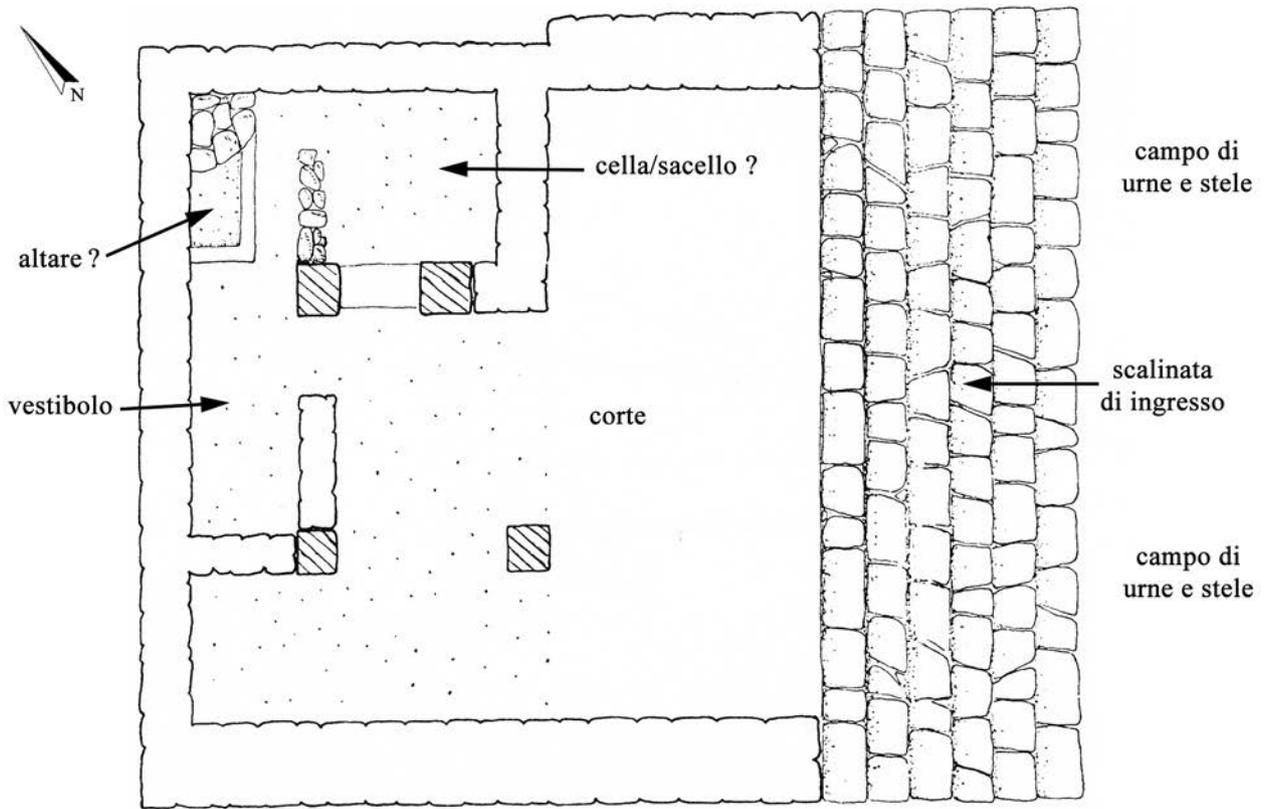
Tav. III – In alto, pianta del tofet di Mozia (terzo quarto VIII-fine IV/inizio III sec. a.C.; cf. tav. IV). Pianta rielaborata dall'autore sulla base di Ciasca 1992, p. 152, fig. 1. In basso, pianta del tofet di Hr. el-Hami con indicazione dei principali reperti rinvenuti (metà terzo/inizio II sec. a.C.-fine I/metà II sec. d.C.); nella seconda metà del II sec. d.C. nella parte settentrionale viene costruito un santuario di Saturno che in parte copre e oblitera i depositi del tofet (cf. Ferjaoui 2007; D'Andrea 2014a, p. 238-250). Pianta rielaborata dall'autore sulla base di Ferjaoui 2007, pianta fuori dal testo (rilievo di J. Nouredin).



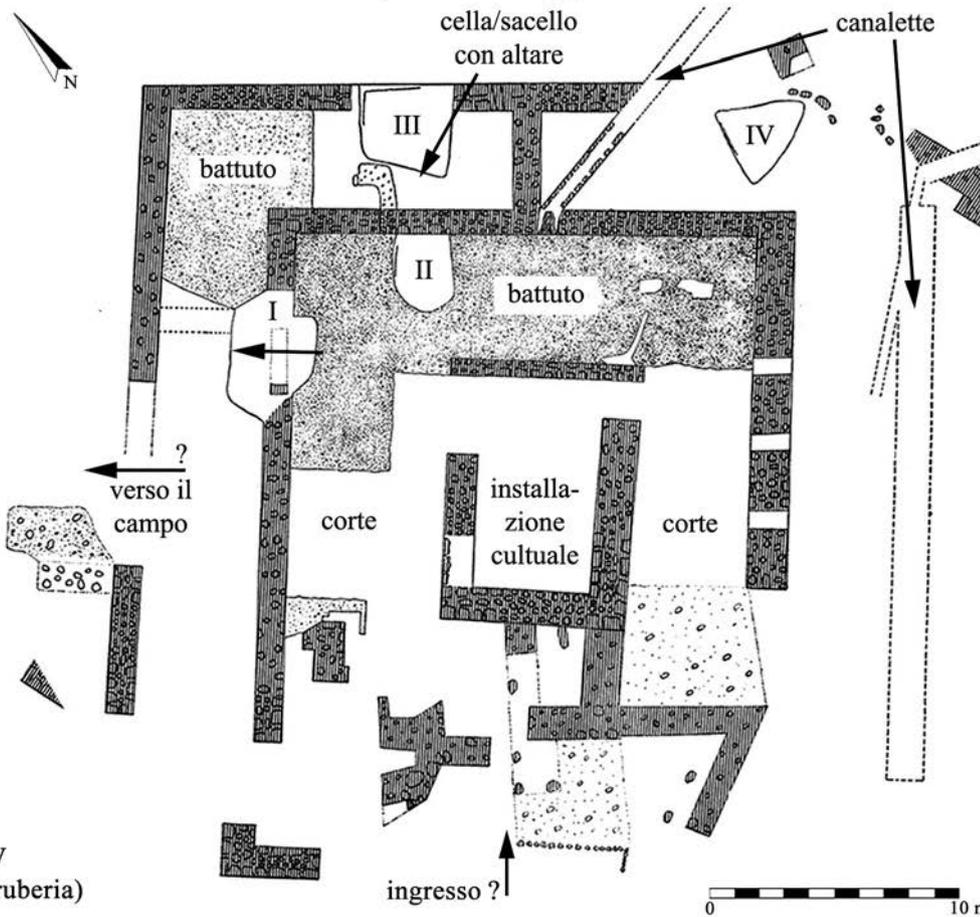
Tav. IV – Sezione stratigrafica schematica dei tofet di Mozia, in alto (Ciasca 1992, fig. 7; rielaborata dall'autore), di Cartagine, al centro (Bénichou-Safar 2004a, pl. XXV; rielaborata dall'autore), e di Sousse, in basso (D'Andrea 2014a, p. 76, fig. 3.7; rielaborata sulla base di Cintas 1947, fig. 1).



Tav. V – I campi di urne (e stele, che però il più delle volte risultano asportate) dei tofet di Mozia, in alto (a sinistra, trincea 16, urne degli strati I-IV: *Mozia* 1968, tav. XVII; a destra, urne dello strato V: foto di P. Bartoloni), di Tharros, al centro (accumuli di urne in giacitura secondaria; a sinistra, « vano » 1: *Acquaro* 2003, p. 90; a destra, « ambiente » ε: *Tharros* 1978, tav. XII, 1) e di *Althiburos*, in basso (Botto – Kallala – Ribichini 2017, p. 2, fig. 1; foto di M. Botto).



0 2 m



I-IV  
Fosse (di ruberia)

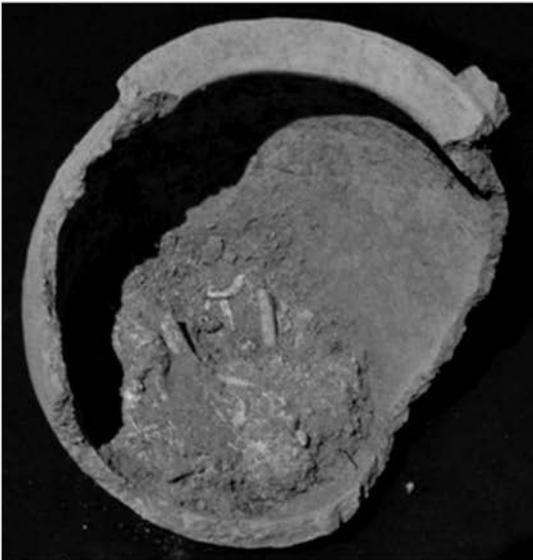
0 10 m

Tav. VI – I sacelli dei tofet di Monte Sirai (seconda metà III-II sec. a.C.), in alto (Monte Sirai 1964, fig. 3; rielaborata dall'autore), e di Costantina (III-I sec. a.C.), in basso (Berthier - Charlier 1955, plan du sanctuaire; rielaborata dall'autore).

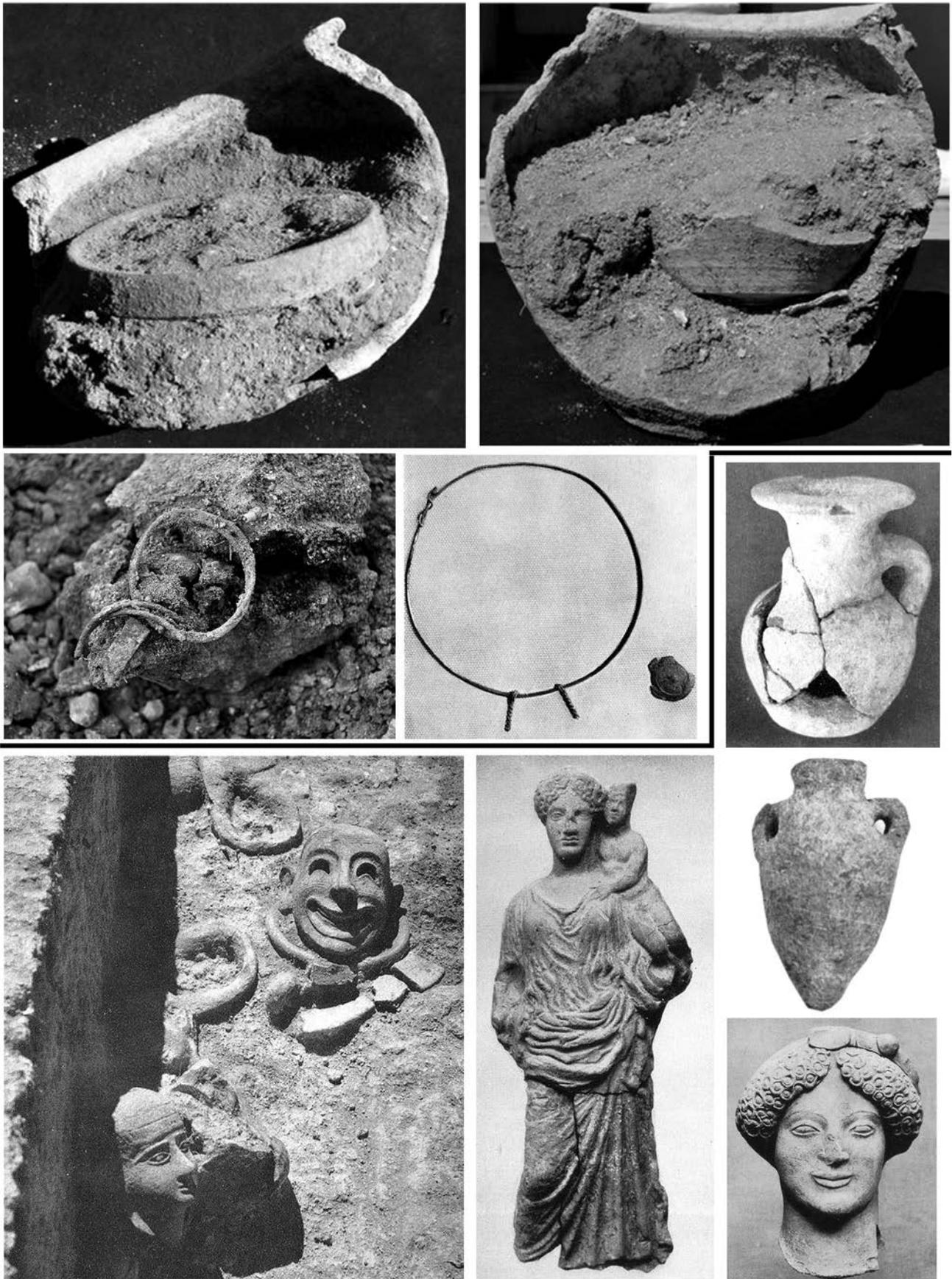




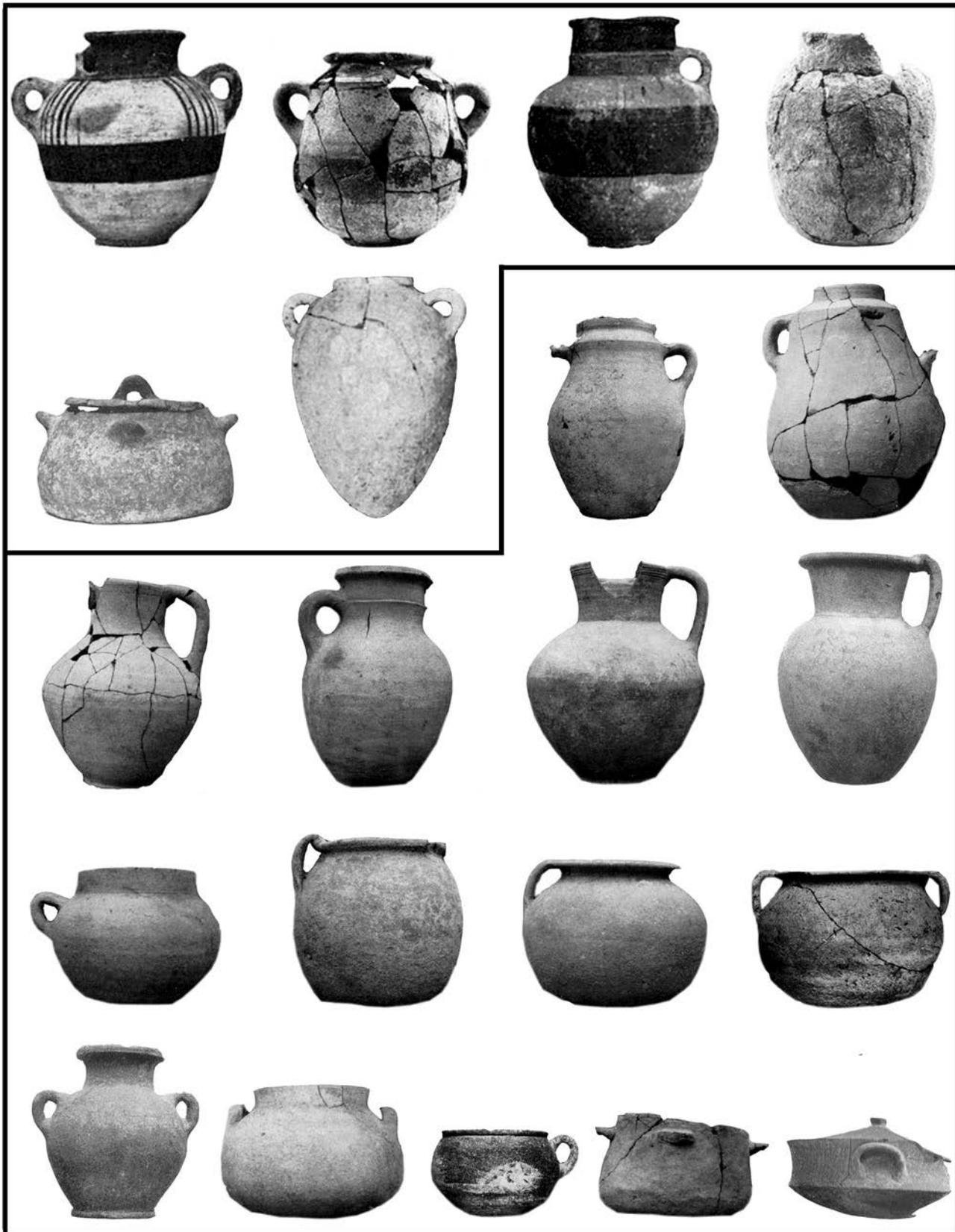
Tav. VIII – Depositi dei tofet di Mozia, in alto (a sinistra, deposito in fossa composto da due urne : © Missione archeologica a Mozia, foto N. Chiarenza; a destra, urna deposta in una nicchia e sormontata da un cippo : *Mozia* 1964, tav. XXXVI), di Cartagine, al centro (a sinistra, urna in fossa/cavità : Stager 2014, p. 23, fig. 8; a destra, urna deposta in una nicchia : Cintas 1970, pl. IX, fig. 24), e di Hr. el-Hami, in basso (a sinistra, depositi in nicchia composti da una/due urne e una stele : Ferjaoui 2007, p. 23, fig. 14; a destra, depositi in nicchia composti da un'urna : Ferjaoui 2007, p. 22, fig. 11).



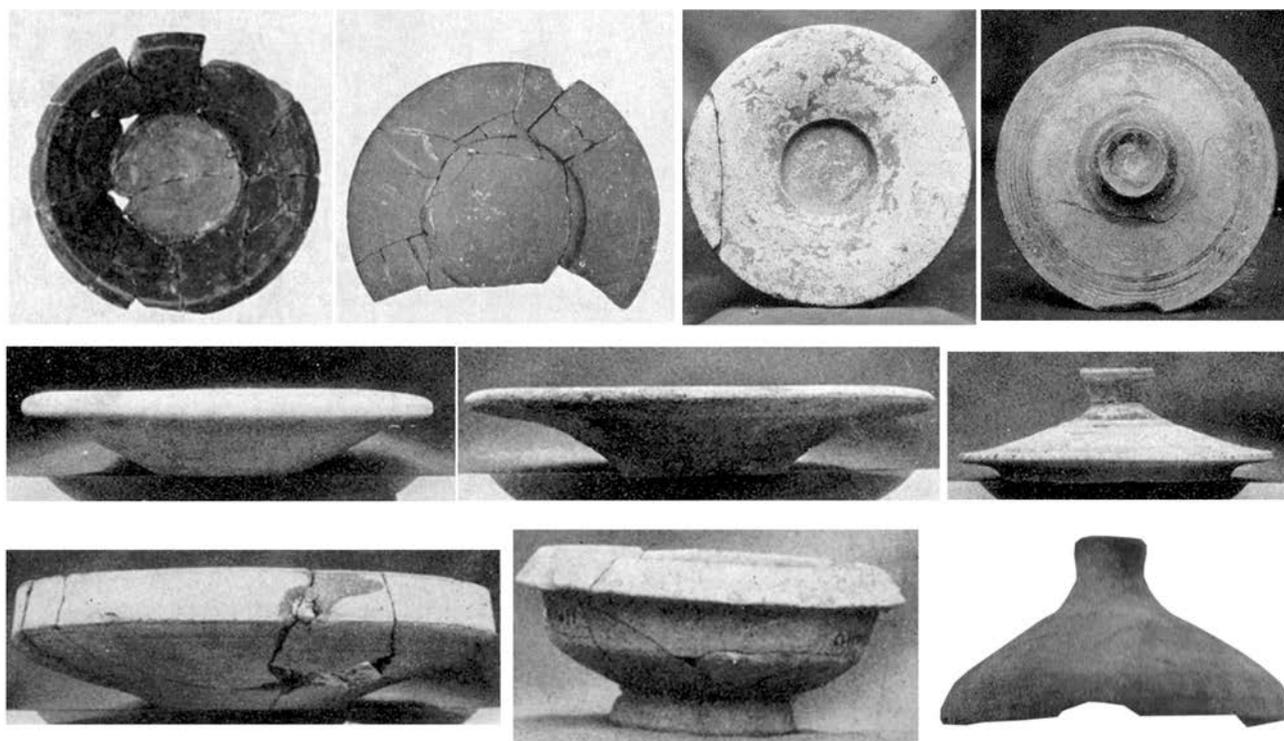
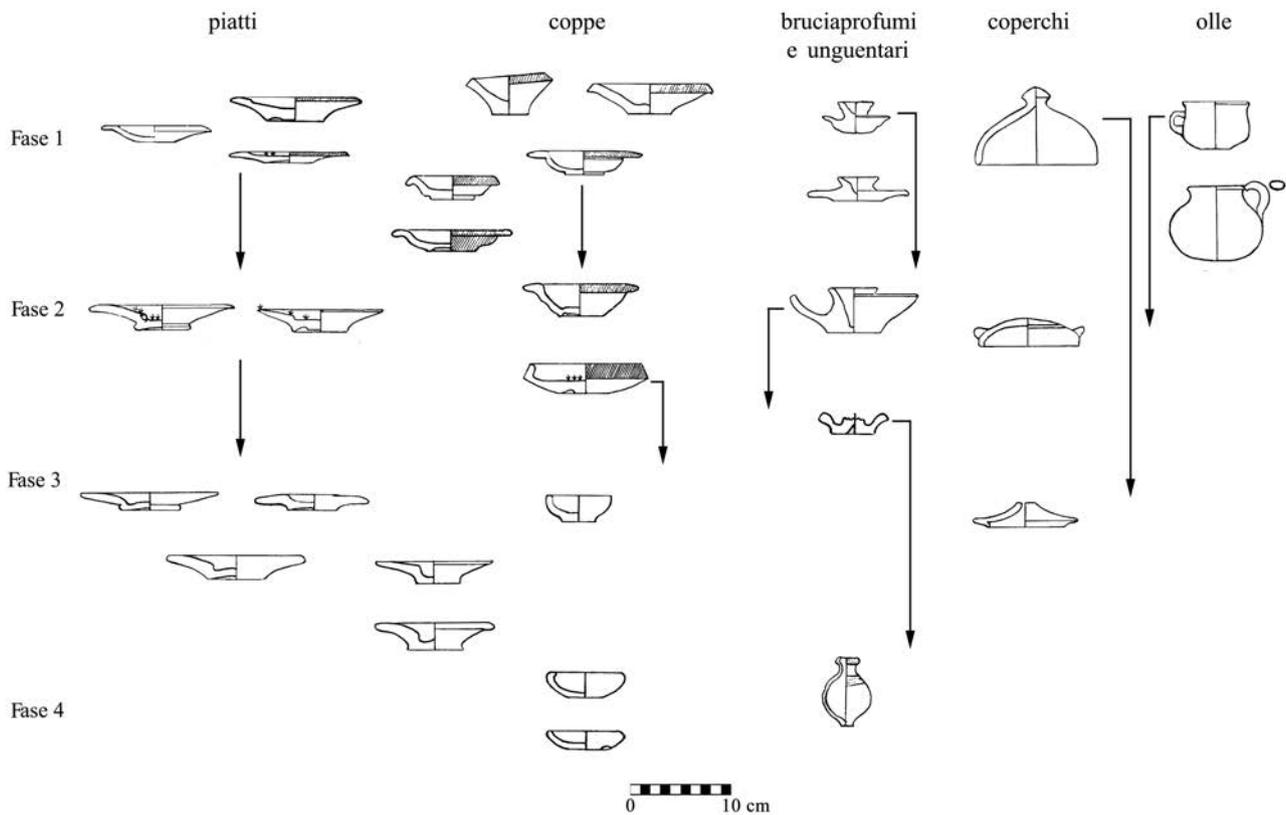
Tav. IX – Le ossa combuste umane e/o animali contenute nelle urne del tofet di Sulcis, in alto (a sinistra, ossa combuste deposte in un'urna : © Museo Archeologico Comunale «Ferruccio Barreca» di Sant'Antioco, foto dell'autore; a destra : resti attribuibili a *Ovis/Capra* deposti in due urne : Wilkens 2013, p. 50, fig. 5), di Cartagine, al centro (a sinistra, ossa combuste, ceramica e oggetti deposti in un'urna : Stager 2014, p. 28, fig. 18; a destra, resti attribuibili a *Ovis/Capra* deposti in un'urna : Stager 2014, p. 28, fig. 19), e di Mozia, in basso (a sinistra, alcune ossa combuste deposte sul fondo di un'urna : © Missione archeologica a Mozia, foto N. Chiarenza; a destra, ossa combuste deposte in un'urna : Di Patti – Di Salvo 2005, p. 647, fig. 3).



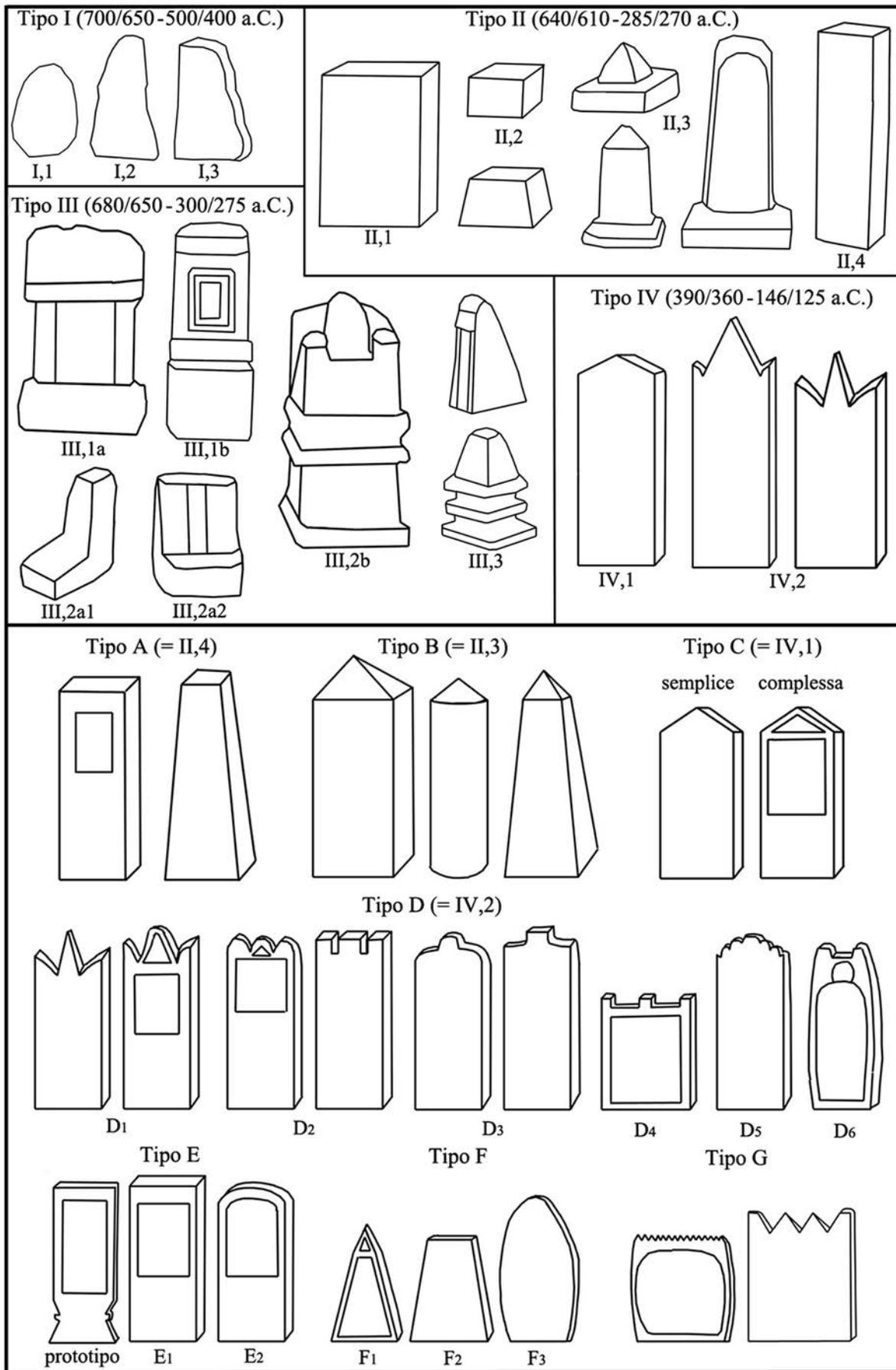
Tav. X – Tofet di Mozia : reperti rinvenuti all'interno di alcune urne del santuario, in alto (non in scala; reperti ceramici e di metallo : © Missione archeologica a Mozia, foto N. Chiarenza; *Mozia* 1972, tav. LXX, 1); reperti apparentemente non associati direttamente alle urne/stele, in basso (non in scala; vasi miniaturistici, maschere, protomi e statuette di terracotta : *Mozia* 1964, tav. XLIV; *Mozia* 1969, tav. LXIV e LXVIII; *Mozia* 1970, tav. XLV, 3; *Mozia* 1972, tav. LXXI, 1).



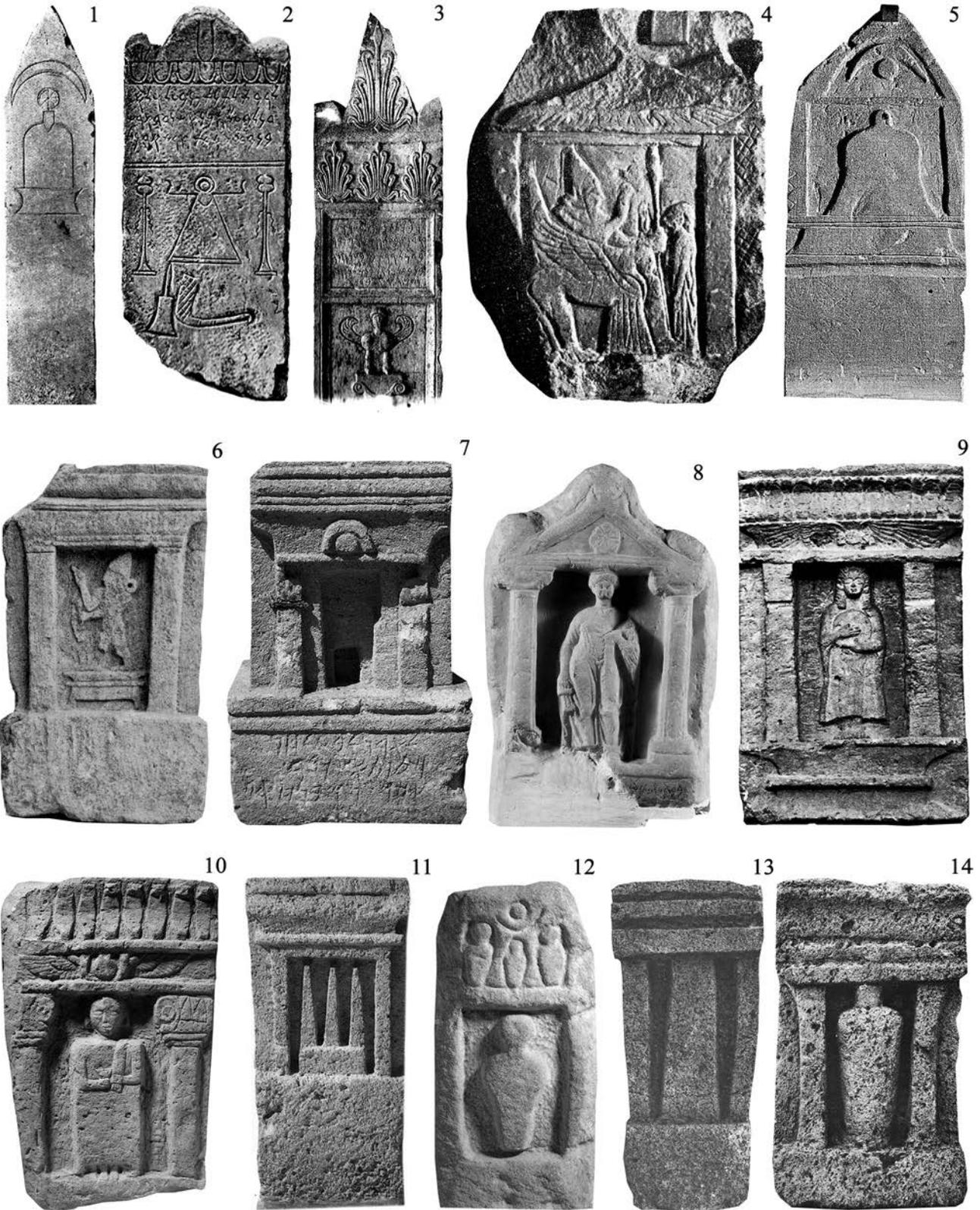
Tav. XI – Alcuni dei vasi utilizzati come urna nel tofet di Mozia (quelli nel riquadro superiore sono attestati esclusivamente nel corso della fase A del santuario, cioè tra la metà dell’VIII e la metà del VI sec. a.C.). figura elaborata dall’autore sulla base di D’Andrea – Giardino 2011, p. 155-157, tav. V-VII; D’Andrea – Giardino 2013, p. 16-19, fig. 8, 9 e 11 (le immagini, non in scala, provengono da *Mozia* 1964; *Mozia* 1967; *Mozia* 1968; *Mozia* 1969; *Mozia* 1970; *Mozia* 1978).



Tav. XII – Reperti ceramici utilizzati come copertura dell'urna nei tofet di Cartagine (le frecce indicano l'estensione cronologica dei singoli tipi; per la cronologia delle singole fasi cf. la tav. IV), in alto (D'Andrea 2014a, p. 45, fig. 2.13; elaborata sulla base di Harden 1937, fig. 3-6), e Mozia, in basso (non in scala; *Mozia* 1968, tav. XXXII, 1; XXXIII, 4; XXXIV, 2-4; XXXV, 3; tav. XXXVI, 4; *Mozia* 1969, tav. LVII, 3; *Mozia* 1978, tav. LXXIV, 1 e 6).



Tav. XIII – Le tipologie formali del repertorio lapideo del tofet di Cartagine, in alto (elaborata dall'autore sulla base di Bénichou-Safar 2004a), e degli altri tofet del Nord Africa, in basso (elaborata dall'autore sulla base di D'Andrea 2014a). Cf. D'Andrea 2015, p. 202, fig. 3.



Tav. XIV – I monumenti lapidei (cippi e soprattutto steli) dei tofet di età fenicia e punica (VII-II sec. a.C.), qualche esempio (le immagini non sono in scala) : n° 1-3, Cartagine (da sinistra a destra : *Alaoui* 1954, pl. XXX, Cb 179; *CIS* 326, pl. LIII; *CIS* 4044, pl. XXX, 4); n° 4-5, Sousse (*Alaoui* 1954, pl. CXXVI, Cb 1075; *Moscatti* 1996c, tav. VIII, n° 92); n° 6-7, Mozia (*Moscatti* 1990, fig. 68; *Acquaro* 2003, p. 91); n° 8-9, Sulcis (*Acquaro* 2003, p. 91; *Bartoloni* 1986, tav. XLVII, n° 268); n° 10, Monte Sirai (*Fenici* 1988, p. 319); n° 11-12, Nora (*Fenici* 1988, p. 318); n° 13-14, Tharros (*Moscatti – Uberti* 1985, tav. XXIII, n° 61; tav. XLII, n° 111). figura elaborata dall'autore.



Tav. XV – I monumenti lapidei dei tofet di età tardo-punica e romana (II sec. a.C.-II sec. d.C.), qualche esempio (le immagini non sono in scala) : n° 1-2, Costantina (da sinistra a destra : Berthier – Charlier 1955, pl. II, A; Bertrand – Sznycer 1987, p. 108, fig. 2); n° 3 e 7, Téboursouk (Fantar 1974, pl. VIII, n° 19; pl. IX, n° 21); n° 4, *Sabratha* (Taborelli 1992, tav. IX, n° 184); n° 5, Illes (Limam 2004, p. 167, pl. VI, 1); n° 6, Dougray (Carton 1897, pl. IV, 11); n° 8, Dellys (Wuilleumier 1928, pl. II, 4); n° 9 e 12, Bethioua (Doublet 1890, pl. III, 1; Du Coudray de la Blanchère 1893, pl. I, 3); n° 10, Ksiba Mraou (Felgerolles 1936, fig. 6); n° 11, Hr. el-Hami (Ferjaoui 2007, p. 124, fig. 1, a); n° 13, Guelma (De Pachtère 1909, pl. II, 5); n° 14, El Ksour (Yacoub 1993, fig. 11). figura elaborata dall'autore.



Tav. XVI – Stele votive con rappresentazione di bambini (le immagini sono in scala) : n° 1, Tharros (Moscato – Uberti 1985, tav. LVI, n° 142); n°2, Cartagine (*Fenici* 1988, p. 306); n°3, Sulcis (Bartoloni 1986, tav. XLIX, n° 279); n°4, Monte Sirai (Bondi 1972, tav. XXI, n° 42); n°5, Dougga (Carton 1897, pl. III, 10; non in scala); n°6, Hr. Limsa (Ghaki 1990, p. 151, pl. I). figura elaborata dall'autore.



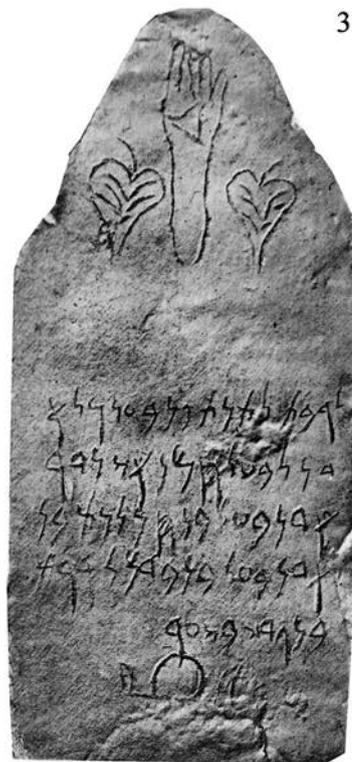
Tav. XVII – Stele votive con rappresentazione di animali (III sec. a.C.-I sec. d.C.; le immagini non sono in scala) : n° 1, Sulcis (© Museo Archeologico Comunale « Ferruccio Barreca » di Sant’Antioco, foto dell’autore); n° 2-5, Cartagine (da sinistra a destra : CIS 4798, pl. XXIX, 15; *Fenici* 1988, p. 136; Bisi 1967, tav. XVIII, 1; Picard 1978, pl. XVI, 4); n° 6, Sousse (Cintas 1947, fig. 129); n° 7-8, Costantina (Berthier – Charlier 1955, pl. XXVII, A; Bertrand – Szynger 1987, p. 143, fig. 127); n° 9-10, Dougga (Lantier – Poinssot 1944, p. 230, fig. 2); n° 11, Cherchel (*Fenici in Algeria* 2011, p. VIII, n° 22); n° 12, Aïn Barchouch (Ben Baaziz 2000, p. 232, fig. 565); n° 13, El Ghzaizya (Ghaki 1992-1993, p. 175, fig. 7); n° 14, Ksiba Mraou (Leglay 1961, pl. XVI, 3). figura elaborata dall’autore.



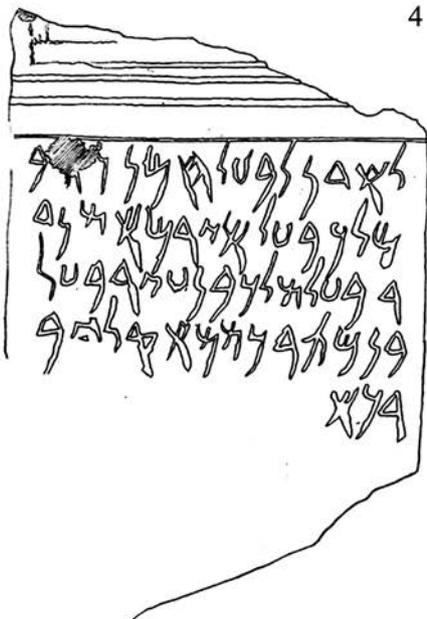
1



2



3



4

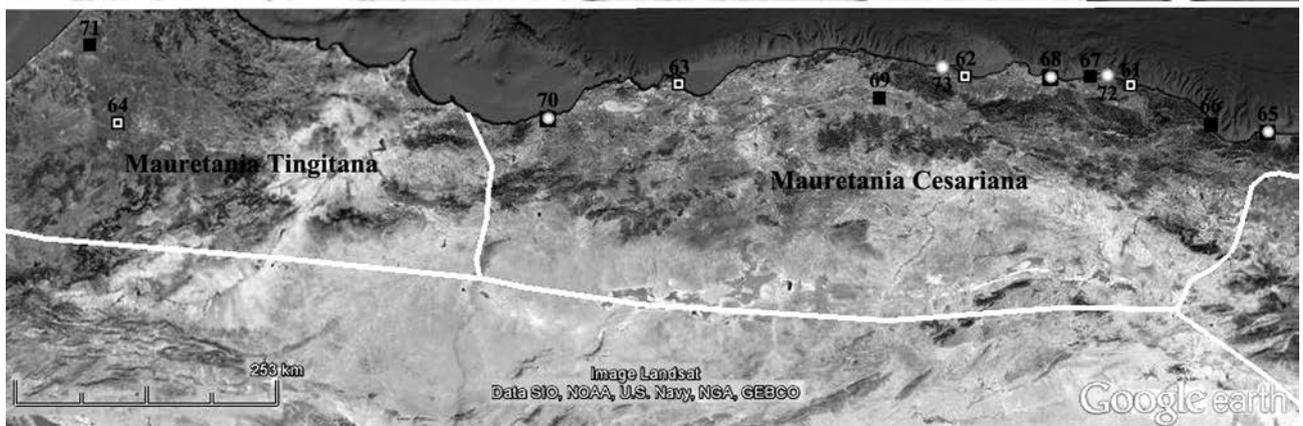
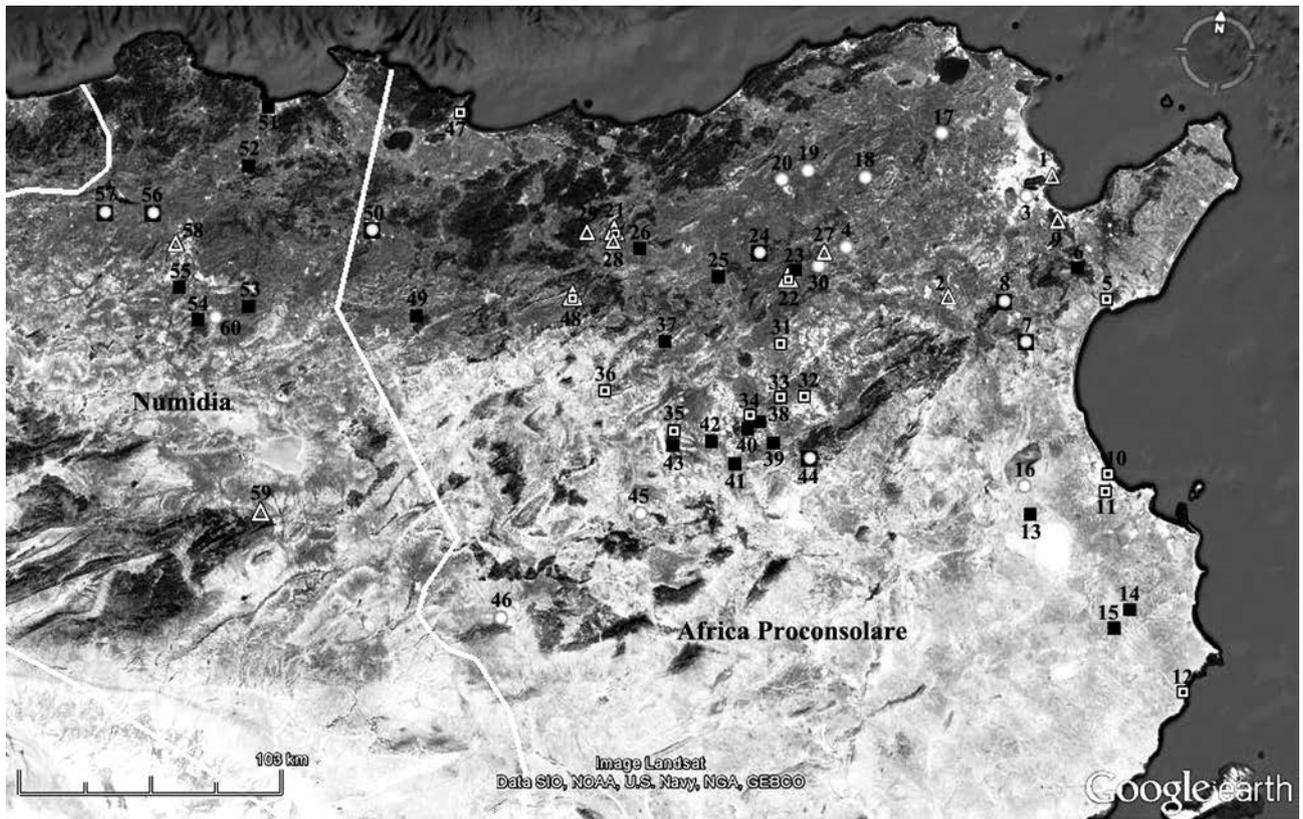


5



6

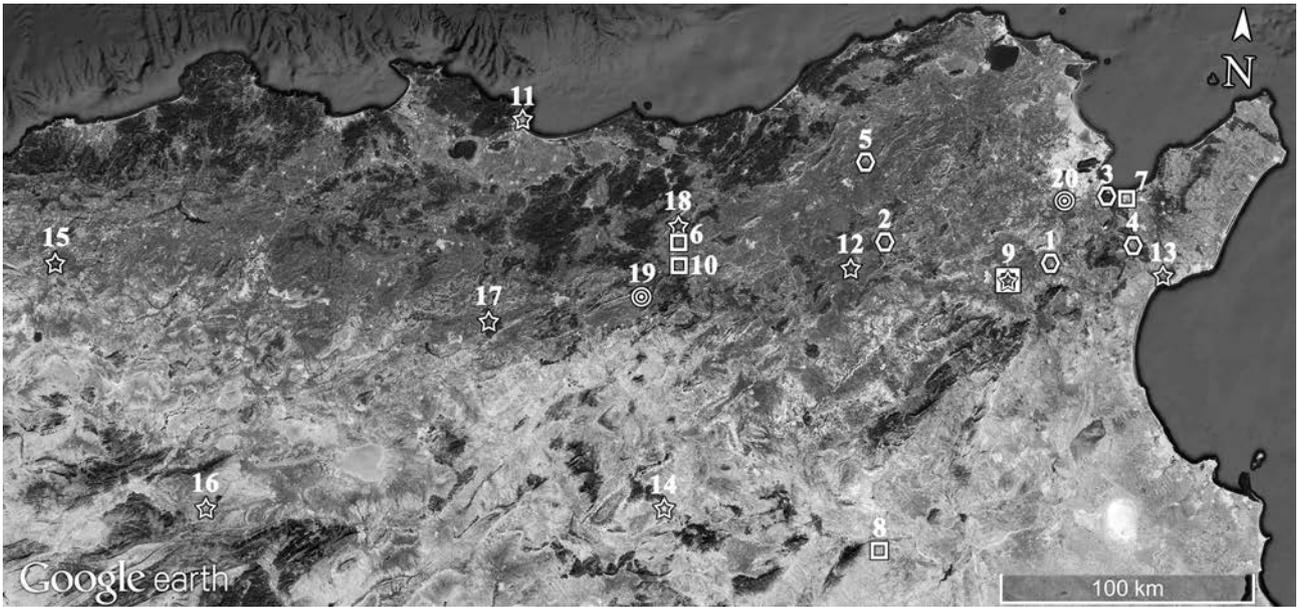
Tav. XVIII – Stele votive con iscrizioni puniche caratterizzate dall'uso di espressioni/vocaboli rituali, qualche esempio (III sec. a.C.-I sec. d.C.; le immagini non sono in scala) : n° 1, Cartagine (NSB MLK B'L, all'inizio della prima linea; Mendleson 2003, p. 67, Pu 1, corrisponde a CIS 194); n° 2, Cartagine (MLK [']MR, fine penultima-inizio ultima linea; CIS 307, pl. LI); n° 3, Cartagine (BŠR, fine ultima linea; CIS 300, pl. LI); n° 4, Sousse (NSB MLK B'L 'ZRM Š, fine prima-seconda linea; D'Andrea 2014a, p. 95, fig. 3.18, corrisponde a KAI, 98); n° 5, Costantina (MLK 'DM BŠ'RM BTM, fine seconda-inizio terza linea; Berthier – Charlier 1955, p. 37, n° 36, pl. IV, B); n° 6, Guelma (ZWB['] BMLK HZRM HŠ[T], fine prima-seconda linea; Delamare 1850, pl. 178, n° 18, corrisponde a Jongeling 2008, p. 236, Guelma N18). figura elaborata dall'autore.



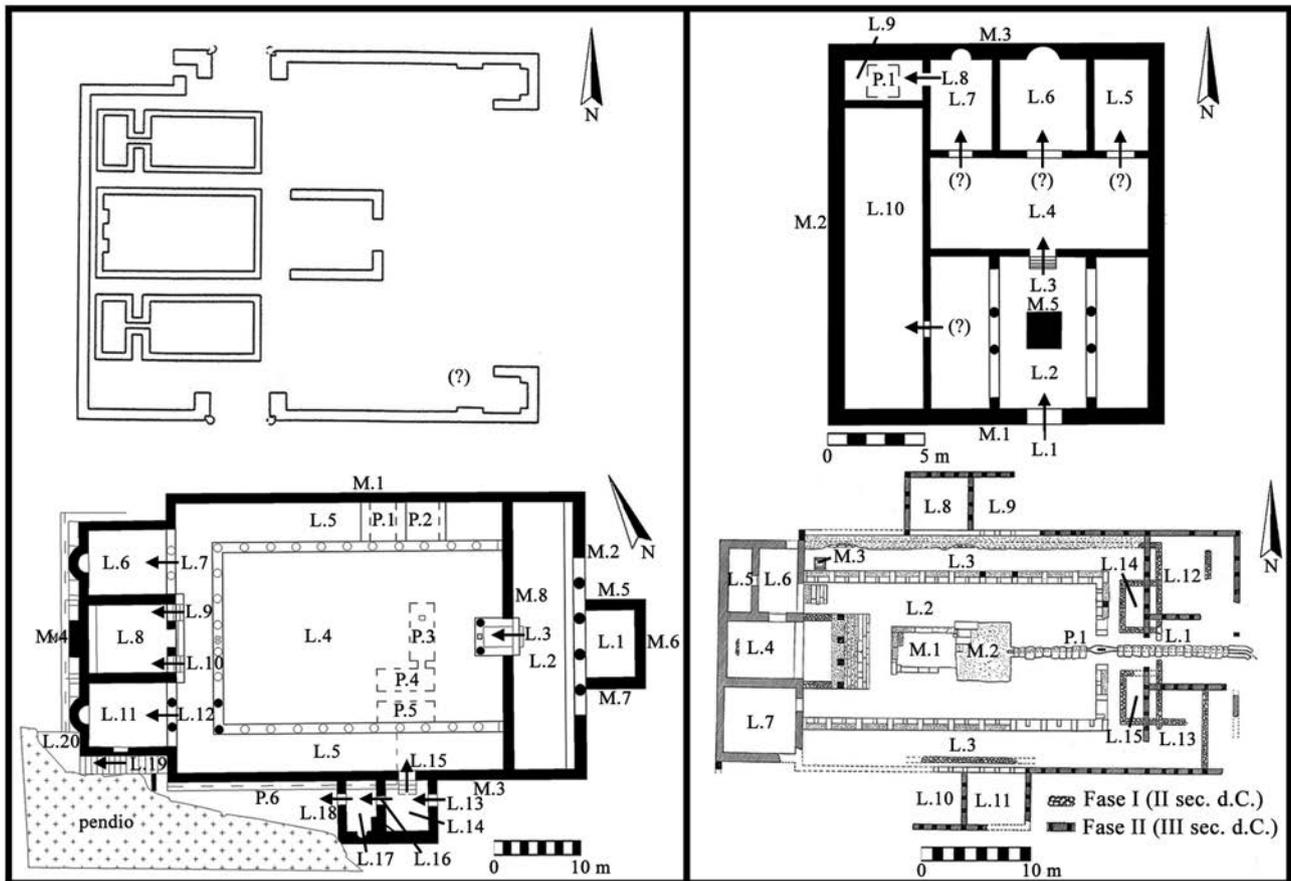
Tav. XIXa – I tofet e i santuari di Saturno nelle provincie romane del Nord Africa attorno al 50 d.C. (il quadrato bianco e nero indica i tofet localizzati sul terreno, quello nero i tofet ipotizzabili sulla base dei materiali rinvenuti; il triangolo indica i santuari di Saturno localizzati sul terreno, il pallino i santuari ipotizzabili; di seguito, i due?? indicano i siti in cui non è possibile precisare se i materiali rinvenuti fossero deposti in un tofet o in un santuario di Saturno): 1, Cartagine; 2, *Thurburbo Maius*; 3, Djebel Djelloud; 4, Testour; 5, *Thinissut*; 6, Aïn Tebournouk; 7, Aïn Battaria (??); 8, Zaghouan (??); 9, Bou Qournein; 10, Sousse; 11, El Kénissia; 12, *Acholla* (?); 13, Sidi el-Hani (?); 14, Bir Tlelsa (?); 15, El Jem (?); 16, Aïn Gassa; 17, Hr. Hammamia (?); 18, Hr. Ghnim (?); 19, Hr. el-Faouar; 20, El Afareg; 21, *Thuburnica* (??); 22, Dougga; 23, Téboursouk; 24, *Thibaris* (??); 25, El Ghzaizya (?); 26, Chimtou (?); 27, Aïn Tounga (?); 28, Bir Derbal (?); 29, Bir Laafou (?); 30, Aïn Golea (?); 31, Hr. el-Hami; 32, Hr. Ghayadha; 33, Ksar Toual Zammeul (?); 34, Illes; 35, *Althiburos*; 36, Hr. R'Çass; 37, El Kef; 38, Maghraoua (??); 39, Maktar; 40, *Thigibba Bure* (?); 41, *Mididi*; 42, Sidi Ahmed el-Hachmi (?); 43, Hr. el-Bled (?); 44, Kesra (??); 45, Thala; 46, Hr. Bou Sboa; 47, Annaba; 48, Ksiba Mraou (??); 49, Khamissa (??); 50, Guelma (??); 51, Skikda; 52, Smendou; 53, *Thigisis* (?); 54, *Sila* (?); 55, Tikbeb (?); 56, *Tiddis* (??); 57, Mila (??); 58, Costantina; 59, Hr. el-Hammam; 60, *Sigus* (?); 61, Taksebt (?); 62, *Tipasa* (?); 63, Bethioua (?); 64, *Volubilis* (?); 65, Djidjelli (??); 66, Bougia (?); 67, Capo Djinet (?); 68, Tamentfoust (??); 69, El Attaf (?); 70, *Siga* (??); 71, *Banasa* (?); 72, Dellys (?); 73, Cherchel. Fuori cartina (Tripolitania, tofet): 54-57, Thala (?), Ziân (?), *Sabratha* e Gheran (?). figura elaborata dall'autore (Google Earth © Image Landsat). Cf. D'Andrea 2017b, fig. 3.



Tav. XIXb – I tofet e i santuari di Saturno del Nord Africa attorno al 150 d.C. (per la legenda cf. tav. XIXa) : 1, Cartagine; 2, *Thuburbo Maius*; 3, Hr. Ballich; 4, Bou Djelida; 5, *Thinissut*; 6, Aïn Battaria (?); 7, Bou Qournein; 8, Hr. Bou Becker; 9, Bordj Cedria; 10, Hr. Medeïna; 11, Aïn el-Djour; 12, Oued Laya (?); 13, Hr. Ben Glaya; 14, Aïn Tounga; 15, Dougga; 16, *Uchi Maius*; 17, Chimtou (?); 18, *Thuburnica*; 19, Bir Derbal (?); 20, Bir Laafou; 21, Hr. Sidi Mohamed el-Azreg; 22, Hr. el-Hami (?); 23, Hr. Ghayadha (?); 24, Illes (?); 25, El Ksour (?); 26, *Althiburos* (?); 27, *Mididi*; 28, *Thigibba Bure* (?); 29, Maghraoua (?); 30, Maktar (?); 31, Kesra (?); 32, Sidi Ahmed (?); 33, Aïn Fournna (?); 34, Hr. Soualem; 35, Ksar Toul Zammeul (?); 36, Thala; 37, Hr. es-Srira (?); 38, Ksiba Mraou (?); 39, Khamissa (?); 40, Annaba (?); 41, Guelma (Aïn Nechma?); 42, Hr. el-Hamacha (?); 43, *Theveste* (1-43, Africa Proconsolare); 44, *Lambafundi* (?); 45, *Lambaesis*; 46, *Thamugadi*; 47, Hr. el-Hammam (?); 48, Khenchela; 49, *Thibilis* (?); 50, Djemila (44-50, Numidia); 51, Tamentfoust (?); 52, Tizirt; 53, Aïn Bessem (?) (51-53, Mauretania). figura elaborata dall'autore (Google Earth © Image Landsat).



Tav. XX – Le «tipologie» dei santuari di Saturno secondo M. Leglay (1966a, p. 269-284). L'area sacra a cielo aperto (pentagono) : 1, Ain el-Djour; 2, Ain Tounga; 3, Bou Qournein; 4, Ain Tebournouk; 5, Hr el-Faouar (?); il santuario rurale a pianta semplificata (quadrato) : 6, Bir Derbal; 7, Bordj Cedria; 8, Hr es-Srira; 9, *Thuburbo Maius*; 10, Sidi Mohamed el-Azreg (?); il tempio detto di tipo «africano» o «romano-africano» (stella) : 11, Annaba; 12, Dougga; 13, *Thinissut*; 14, *Thuburbo Maius*; 15, Djemila; 16, *Thamugadi*; 17, Khamissa; 18, *Thuburnica*; il tempio a pianta circolare (spirale) : 19, Ksiba Mraou (?); 20, Mohammedia. figura elaborata dall'autore (Google Earth © Image Landsat). Cf. D'Andrea 2017a, fig. 2.



Tav. XXI – Templi di tipo «africano» (II-III sec. d.C.), a sinistra (in alto, Annaba : Leglay 1961, p. 433, fig. 1; in basso, Dougga : D'Andrea 2014a, p. 158, fig. 7.4), e «romano-africano» (in alto, *Thuburnica* : D'Andrea 2014a, p. 184, fig. 7.19; in basso, *Thamugadi* : Leglay 1966b, p. 127, fig. 4), a destra, secondo la tipologia proposta da M. Leglay (1966a, p. 269-284). figura elaborata dall'autore.



Tav. XXII – I monumenti lapidei dei santuari di Saturno (I-IV sec. d.C.), qualche esempio (le immagini non sono in scala) : n° 1, Aïn Tebournouk (Gauckler 1915, pl. CCXLIII); n° 2, Aïn Tounga (Leglay 1961, pl. V, 1); n° 3, El Afareg (Mahjoubi 1967, pl. I); n° 4, Hr. el-Faouar (Mahjoubi 1978, p. 116, fig. 31, a); n° 5 e 9, Hr. es-Srira (Leglay 1961, pl. X, 2 e 5); n° 6 e 11, *Thamugadi* (Leglay 1966b, pl. XXVII, 9; pl. XXVIII, 4); n° 7, El Ayaïda (Leglay 1988, p. 210, fig. 13); n° 8, Siliana (Leglay 1961, pl. IX, 4); n° 10, Tunisia centrale, provenienza sconosciuta (Mendleson 2003, p. 47, NPu 53); n° 12, Sillègue (Leglay 1966b, pl. XXXVI, 3). figura elaborata dall'autore.



A – Djemila, metà III sec. d.C.

« Saturno Aug(usto) sac(rum). L(cius) Nonius, L(ucii) f(ilius),  
 Arn(ensi tribu) | Felix, sac(erdos), pro se, coniug(e),  
 liber(isque), v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo) ».

B – N'Gaous, fine II-metà III sec. d.C.

« Q(uod) b(onum) f(austum) f(eliciter) f(actus) s(it). D(omino)  
 s(ancto) S(aturno) sacrum m(agnum) | nocturnum anima pr[o] |  
 anima, sang(uine) pro sang(uine), | vita pro vita, pro Con[ces]se  
 salute ex viso et voto [sa]crum reddiderunt molc[ho]mor  
 Felix et Diodora li[b(entes)] | animo agnum pro vika[r]io ».

C – Sétif, metà II sec. d.C.

« Cassianus v(ixit) a(nno) I. Flavi[a] Syra mater | votum solvit  
 Saturno. Reliqui | mei rogo salvos ».



Tav. XXIII – Stele con iscrizione votiva (o votivo-funeraria) dedicata Saturno (le immagini non sono in scala) : n° 1 (= A), Djemila (Leglay 1966b, p. 227, n° 31, pl. XXXIV, 4); n° 2 (= B), N'Gaous (Leglay 1966b, p. 74, n° 3, pl. XXXI, 2); n° 3 (= C), Sétif (Leglay 1966b, p. 269-270, n° 7, pl. XXXVII, 2); n° 4, Hr. Touchine/Lambafundi (Leglay 1966b, p. 116-188, n° 1, pl. XXXV, 1).  
 figura elaborata dall'autore.



1



2



3

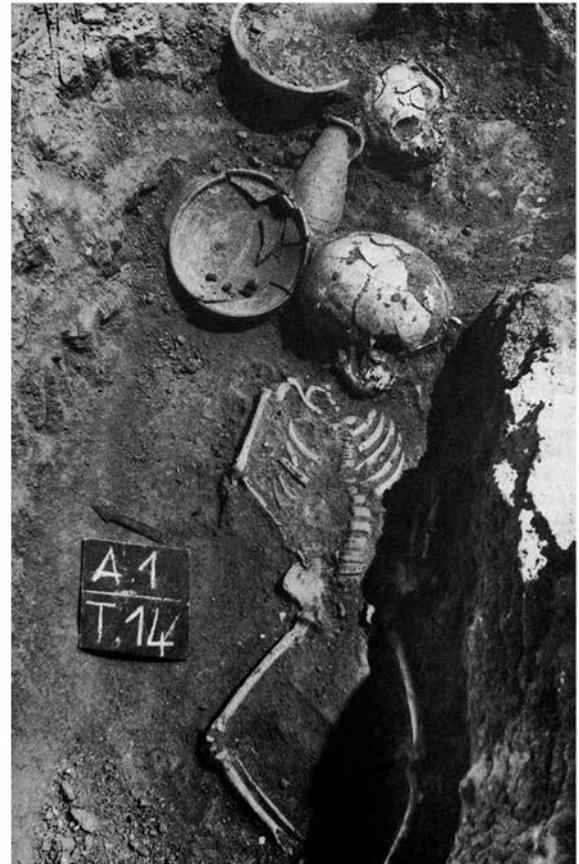
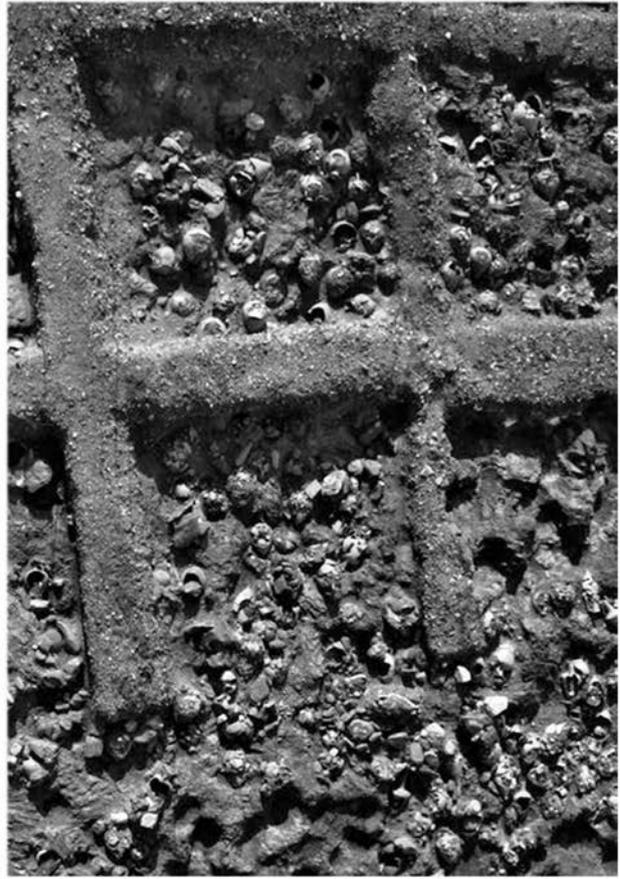
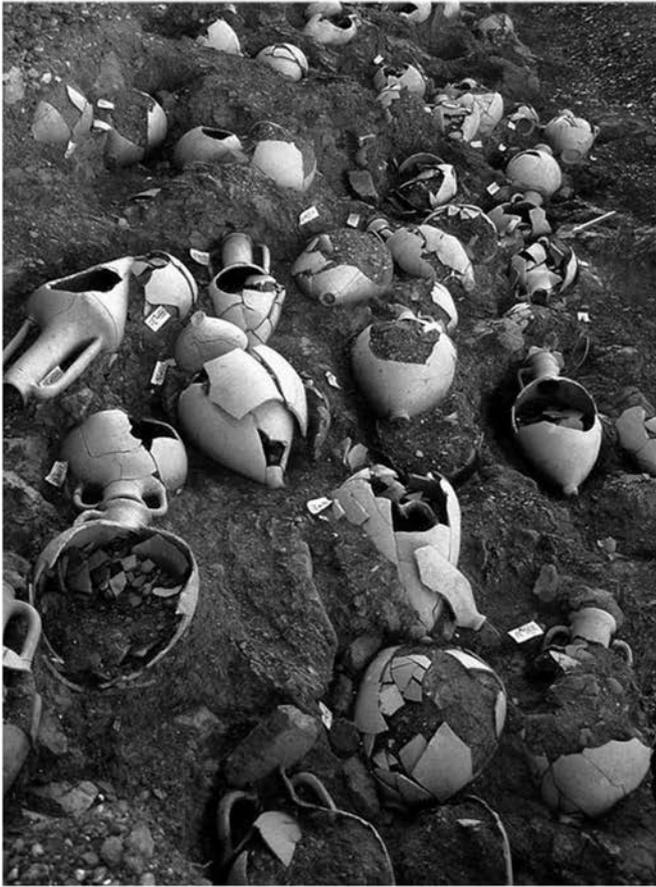


5

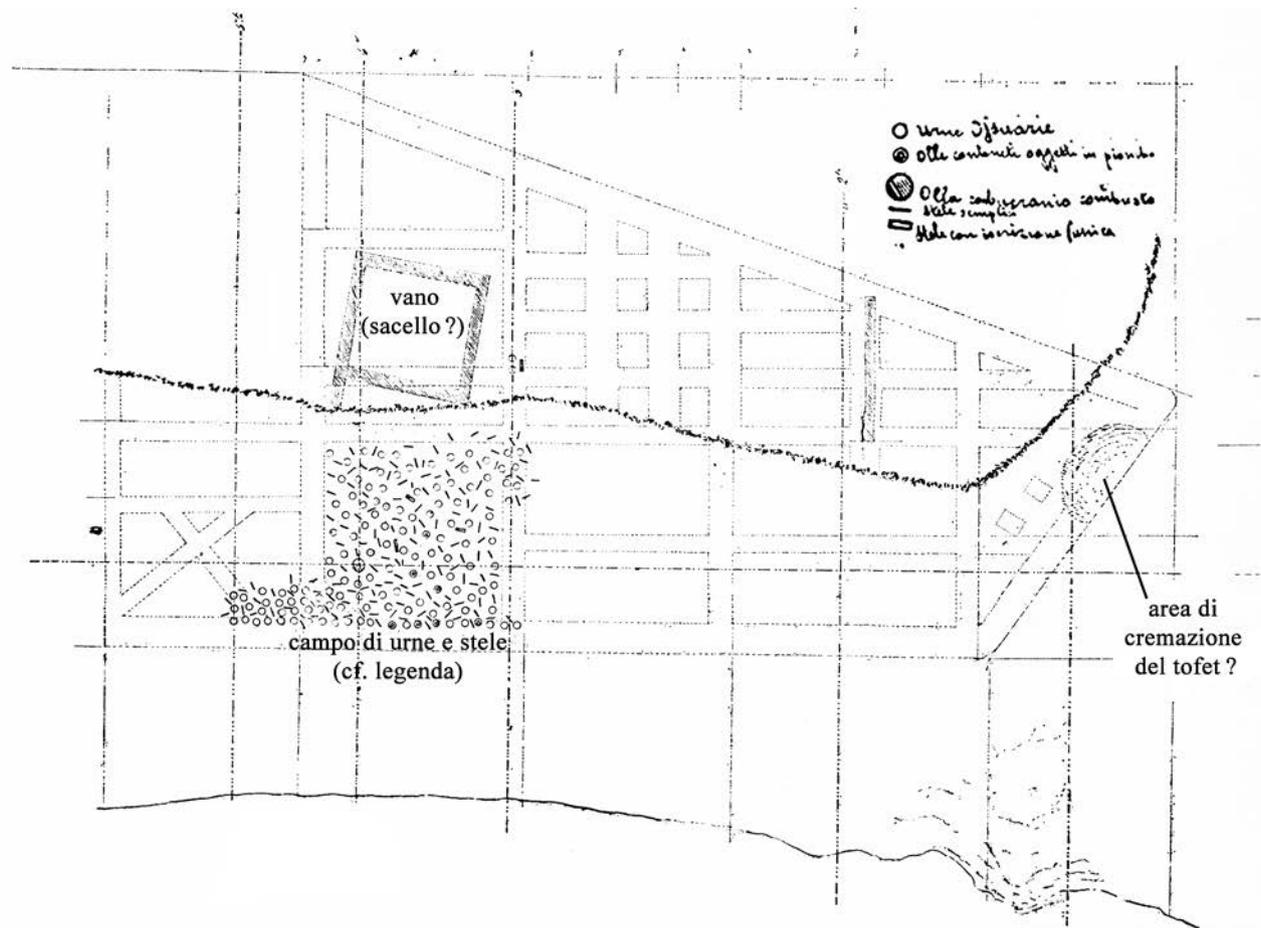


4

Tav. XXIV – Stele votive dedicate a Saturno con rappresentazione di bambini (le immagini non sono in scala): n° 1, Hr. Soualem (M'Charek 1995, p. 253-255, pl. III, 2); n° 2, Sétif (Leglay 1966b, pl. XXXVIII, 1); n° 3-5, Djemila (Leglay 1966b, pl. XXXIII, 5; pl. XXXIV, 1 e 3). figura elaborata dall'autore.



Tav. XXV – Necropoli riservate alla deposizione di bambini. In alto, Stampalia (Astypalea), VIII sec. a.C.-età romana, inumazioni in contenitori ceramici (Michalaki-Kollia 2010, p. 195, fig. 4; p. 197, fig. 10); in basso, El Jem, età augustea- prima metà III sec. d.C., inumazioni a cassa (a sinistra; Slim 1984, tav. III) o in fossa (a destra; Slim 1984, tav. VII).



Tav. XXVI – I primi tofet scoperti e scavati in Italia. In alto, tofet di Nora, scavi diretti da F. Vivanet nel 1890 : planimetria del santuario (con indicazione delle trincee di scavo) elaborata da F. Nissardi (Moscati 1981, tav. II; figura rielaborata dall'autore). In basso, tofet di Mozia, trincee di scavo praticate da J. I. S. Whitaker nel 1919 (Whitaker 1921, p. 259-260, fig. 39-40).



Tav. XXVII – Tofet di Cartagine, 1922 : foto (a sinistra, foto da est; a destra, foto da ovest) della trincea praticata da F. Icard (Bénichou-Safar 2004a, pl. XI).



Tav. XXVIII – Tofet di Sousse, scavi diretti da P. Cintas nel 1946-1947 : foto di una sezione del campo di urne e steli del santuario (Cintas 1947, fig. 2).



Tav. XXIX – Tofet di Cartagine. In alto, scavi diretti da P. Cintas dal 1944 al 1947 : foto delle strutture della « cappella Cintas » (Cintas 1970, pl. V, fig. 15). In basso, scavi diretti da L. E. Stager dal 1975 al 1979 : foto generale, da est (nella foto figurano, dall'alto verso il basso, S. Wolff, D. Esse, un operaio tunisino, J. Greene e L. E. Stager; Stager 2014, p. 21, fig. 5).



Tav. XXX – In alto, il tofet di Mozia nel corso degli scavi diretti da A. Ciasca dal 1964 al 1973 : a sinistra, l'area tra i blocchi D ed E (cf. la tav. III), 1964, da est-nordest (*Mozia* 1964, tav. XXXV); a destra, l'area compresa tra i muri ME e T2 (cf. la tav. III), 1968, da nord (*Mozia* 1969, tav. XLII, 1). In basso, il campo di urne e stele del tofet di Tharros (veduta parziale), 1966 (nella foto figurano, dall'alto verso il basso, F. Barreca, S. Moscati, V. Pispisa e A. Zara; foto di P. Bartoloni).



Tav. XXXI – Tofet di *Sabratha* : saggio B, 1975, da nord (Brecciaroli Taborelli 1983, p. 544, tav. XCI).



Tav. XXXII – Tofet di *Mozia* : veduta parziale del campo di urne, 2009, foto da sud (© Missione archeologica a *Mozia*, foto N. Chiarenza).



(1) L'DN B'L ḤMN B'LTBRŠ NDR 'Š NDR'  
 'BDMLQRT KNŠ BN KNS' 'N W(2)M'RYŠ BN  
 TBRSN WŠṬMN BN YKSLTN WMSHB' BN  
 LYL'Y WGGM BN ŠSY'T W(3)MSGM' BN  
 TBRSN WY'SMZGR BN SBG W'DNB'L BN YLL  
 WGZR BN KNZRMN WM'RYŠ (4) BN LBW'  
 WZ'LGM BN ŠṬW'N WY'STBGW BN MSHB'  
 WḤBRNM HMZRḤ W(5)N/TSMRN/T BN'T  
 W'YSPN 'LT MQDŠM BYRḤ KRR ŠT YLL HZBḤ  
 BN [.]GT'N B(6)ŠPṬM MSHB' BN YZRM W'ZRB'L  
 BN BRK WS[DK]SLN BN Z'ZBL WMBYW HSPR  
 'Š (7) 'LNM BN Y'ṬMN WKHN LB'L ḤMN  
 WRWSN BN 'RŠ K' ŠM' QLM BRKM (8) 'Š H'L' K'  
 'LT' WMNḤT BMQDŠ (9) 'Š 'D MLK ŠM NDB'

0 20 cm

« (1) Al Signore Ba'al Hammon in *Althiburos* voto che hanno dedicato 'BDMLQRT KNŠ, figlio di KNS' 'N e (2) M'RYŠ, figlio di TBRSN, e ŠṬMN, figlio di YKSLTN, e MSHB', figlio di LYL'Y, e GGM, figlio di ŠSY'T, e (3) MSGM', figlio di TBRSN, e Y'SMZGR, figlio di SBG, e 'DNB'L, figlio di YLL, e GZR, figlio di KNZRMN, e M'RYŠ, (4) figlio di LBW', e Z'LGM, figlio di ŠṬW'N, e Y'STBGW, figlio di MSHB' e i loro colleghi, (che formano) l'assemblea e (5) N/TSMRN/T BN'T W'YSPN 'LT nei santuari, nel mese Karar dell'anno di YLL, il sacrificatore, figlio di [.]GT'N, con (6) i sufeti MSHB', figlio di YZRM, e 'ZRB'L, figlio di BRK, e S[DK]SLN, figlio di Z'ZB'L, e MBYW, lo scriba, che (7) è sopra di essi, figlio di Y'ṬMN, essendo sacerdote di Ba'al Hammon WRWSN, figlio di 'RŠ. Poiché (egli) ha ascoltato la loro voce, li ha benedetti. (8) (Coloro) che hanno offerto qui il suo olocausto (?), e un'offerta vegetale nel santuario (9) e che, per giunta, hanno offerto là spontaneamente un MLK » (per traslitterazione e traduzione : Bron 2009).



(1) L'DN LB'L WLTNT PN B'L MQDŠM ŠNM  
 'Š B'L TNSMT BŠT ŠPṬM (2) ḤMLK WḤMLK  
 BN 'NKN KN' 'L MLKT HBN' 'Š BMQDŠM 'L  
 (3) 'PŠN BN GDSN WB'LḤN' BN MSKR W'L  
 MLKT HMṬḤ (4) PRNKN BN MNDKN WYŠD'  
 BN 'NKN B' H'LNM 'L 'LTH (5) MQDŠM 'L  
 B'SR WŠB' LYRḤ MP' LPNY HŠT ZNP'L NBL  
 (6) NSKT 'RB' 'LT HMQDŠM 'L SPM ŠNM  
 WNNTN (7) 'T HKHNM 'T 'RŠ BN 'NK

0 10 cm

« (1) Al Signore, a Baal e a Tinnit PN Baal, i due santuari che hanno fatto i cittadini di TNSMT nell'anno dei sufeti (2) ḤMLK e ḤMLK, figlio di 'NKN. Furono preposti al lavoro di costruzione per questi santuari (3) 'PŠN, figlio di GDSN, e B'LḤN', figlio di MSKR, e al lavoro di rivestimento (furono preposti) (4) PRNKN, figlio di MNDKN, e YŠD', figlio di 'NKN. Questi déi entrarono in questi (5) santuari il 17 del primo mese di Mopha di quest'anno. Furono fatti quattro vasi (6) di metallo fuso per questi santuari, due coppe e due vasi, e furono presentati (7) ai sacerdoti, a 'RŠ, figlio di 'NK, e a BD'ŠTRT, figlio di YPŠ » (per traslitterazione e traduzione : Jongeling 2008, p. 65-66, Bir Bou Reckba N1).

Tav. XXXIII – In alto, iscrizione votiva neopunica (calcare, II-I sec. a.C.) dedicata a Baal Hammon proveniente da *Althiburos* (Bron 2009, p. 147, fig. 1). In basso, iscrizione commemorativa neopunica (marmo, II-I sec. a.C.) dedicata a Baal e Tinnit proveniente da *Thinissut* (Merlin 1910, p. 22, fig. 4).

Composition : Scuola Tipografica S. Pio X

Achevé d'imprimer  
en mars 2018  
sur les presses de la  
Scuola Tipografica S. Pio X  
Via degli Etruschi, 7  
00185 Roma