



**HAL**  
open science

## Il santuario e la dea di Erice: una vocazione politica?

Beatrice Lietz

► **To cite this version:**

Beatrice Lietz. Il santuario e la dea di Erice: una vocazione politica?. Carmine Ampolo. Sicilia occidentale. Studi, rassegne, ricerche. Atti delle Settime Giornate internazionali di studi sull'area elima e la Sicilia occidentale nel contesto mediterraneo (Erice, 12-15 ottobre 2009), Edizioni della Normale, 2012, 978-88-7642-451-9. hal-02137064

**HAL Id: hal-02137064**

**<https://hal.science/hal-02137064>**

Submitted on 22 May 2019

**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.

## Il santuario e la dea di Erice: una vocazione politica?

Nel I sec. a.C., accingendosi a riassumere le vicende storiche del santuario di Erice, Diodoro Siculo affermava:

θαυμάσαι δ' ἂν τις εἰκότως ἀναλογισάμενος τὴν περὶ τὸ ἱερόν τοῦτο γενομένην δόξαν· (3) τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τεμένη ἀνθήσαντα ταῖς δόξαις πολλάκις διὰ περιστάσεις τινὰς τεταπείνωται, μόνον δὲ τοῦτο τῶν ἐξ αἰῶνος ἀρχὴν λαβὼν οὐδέποτε διέλιπε τιμώμενον, ἀλλὰ καὶ τοῦναντίον αἰεὶ διετέλεσε πολλῆς τυγχάνον αὐξήσεως<sup>1</sup>.

Da allora, la fama della dea di Erice, venerata almeno dal V sec. a.C. al I sec. d.C. e conosciuta in tutto il bacino del Mediterraneo in un gran numero di contesti culturali diversi<sup>2</sup>, non ha mai smesso di sorprendere. Ciononostante, un interesse diretto esplicitamente ad enucleare le ragioni di tale successo si è manifestato nell'ambito della storiografia sui culti siciliani soltanto di recente, di pari passo con l'abbandono dell'approccio improntato alla «ricerca delle origini»<sup>3</sup>. Nel solco di questo interesse, si vuole qui proporre qualche nuova riflessione circa la natura della dea, quale è stata possibile avanzare grazie a un completo riesame delle fonti disponibili<sup>4</sup>; prima di affrontare apertamente la questione, però, sarà bene ripercorrere brevemente le tappe fondamentali della storia del santuario.

Sul finire del V sec. a.C., l'inizio della documentazione lo vede abbastanza frequentato e fiorente da far ipotizzare che la sua esistenza risalga parecchio più indietro nel tempo. Già a questa altezza cronologica, la dea presenta diversi tratti in comune sia con l'Afrodite greca che con l'Astarte fenicia, ma continua a mantenersi saldamente ancorata alla realtà locale: la neonata città di Erice ne fa la propria divinità poliade, scegliendo di utilizzare la sua immagine come simbolo sulla propria monetazione. Contemporaneamente, il santuario sembra essere soggetto pure alla giurisdizione di Segesta, che ricopre in quegli anni una chiara posizione di preminenza nell'ambito

della Sicilia occidentale<sup>5</sup>. Alla vigilia della spedizione ateniese del 416-415 a.C., i Segestani conducono gli ambasciatori di Atene ad ammirare la ricchezza del santuario ericino e riescono così ad ingannarli circa le proprie disponibilità economiche<sup>6</sup>. Oltre a confermare l'importanza rivestita da questo luogo di culto nell'area occupata dall'*ethnos* elimo, l'episodio adombra un coinvolgimento nelle relazioni diplomatiche con Atene, che potrebbe segnare l'inizio della crescente notorietà della dea al di fuori della Sicilia. Nel II sec. d.C. Pausania riferisce che un tempio a lei dedicato esisteva ancora, sia pure ormai in rovine, nella città arcade di Psophis: un dato che potrebbe doversi ricondurre alla presenza di mercenari arcadi nell'ambito dell'esercito ateniese durante la seconda spedizione in Sicilia<sup>7</sup>. Ancora più significativo, inoltre, è il fatto che, in piena età ellenistica, Callimaco ed Apollonio Rodio condividano una versione del mito delle origini del santuario che fa del padre dell'eroe Erice un ateniese di nome Bute<sup>8</sup>.

Se nel V sec. a.C. l'influsso greco è senz'altro quello più chiaramente visibile, il IV e il III sec. a.C., con la creazione della cosiddetta *eparchia* o *epicrazia* cartaginese sulla Sicilia occidentale, si caratterizzano ad Erice per una esplosione di cultura fenicio-punica<sup>9</sup>. Mentre la città si trasforma nel senso di una stretta integrazione nel dominio di Cartagine, la dea riceve una dedica indirizzata *lrbt l'strt 'rk* («alla Signora Astarte di Erice»), che sembra far riferimento ad un intervento edilizio sul santuario<sup>10</sup>. L'importanza del luogo di culto ericino a livello locale e il suo radicamento nel territorio vengono ora sfruttati da Cartagine per consolidare la propria posizione sull'isola: a questa fase, quasi certamente, vanno fatte risalire le due festività di Ἀναγώγια («feste della partenza») e Καταγώγια («feste del ritorno»), che vedono la dea trasferirsi per nove giorni ogni anno direttamente sulle coste africane<sup>11</sup>. Nello stesso periodo il suo culto appare attestato, in dediche in lingua punica, non solo a Cartagine, ma anche a Cagliari<sup>12</sup>. Date queste premesse, non stupisce che il monte Erice sia sta-

to un importante terreno di scontro nel corso della prima guerra punica: il che dimostra non solo l'alto valore strategico della sua posizione ma anche una sorprendente lealtà a Cartagine da parte della città, che si distinse così da tutte le altre normalmente attribuite all'*ethnos* elimo<sup>13</sup>.

Alla fine della guerra, Erice sembra cessare di esistere come centro cittadino; il santuario, invece, viene pienamente riassorbito in una prospettiva romana grazie allo sfruttamento della leggenda troiana; la dea, già simbolo del dominio cartaginese sulla Sicilia occidentale, viene reinterpretata come Venere e passa attraverso una radicale rifunzionalizzazione in chiave anti-punica. Seguendo l'esempio del nemico, inoltre, i Romani non esitano a trarre profitto dalle potenzialità simbolico-ideologiche del suo culto a livello locale: in un momento imprecisato in seguito al primo o al secondo conflitto con Cartagine, un senatoconsulto stabilisce di riunire le diciassette città dell'isola più fedeli a Roma in una lega centrata sul santuario e di stanziare sulla cima del monte una guarnigione di duecento uomini<sup>14</sup>. Per tutta l'età repubblicana, poi, la dea riceve omaggi regolari da parte dei magistrati romani di stanza in Sicilia e, a giudicare dalle *Verrine*, intrattiene un rapporto tutto particolare con il propretore<sup>15</sup>.

Come già in precedenza, l'appropriazione del santuario a livello locale si accompagna a una nuova ondata di diffusione del culto. Innanzitutto, la dea viene omaggiata con ben due templi nella stessa Roma. La costruzione del primo, votato e dedicato dal dittatore Quinto Fabio Massimo tra il 217 e il 215 a.C., risponde a una richiesta diretta dei libri sibillini e si colloca in uno dei momenti più delicati della seconda guerra punica: il periodo immediatamente successivo alla sconfitta del Trasimeno. Accolta direttamente sul Campidoglio, vero e proprio cuore religioso dell'Urbe, Venere Ericina sembra assumervi fin dal principio i contorni di una «divinità nazionale». Il secondo viene votato e dedicato rispettivamente nel 184 e nel 181 a.C. per iniziativa del console Lucio Porcio Licino e di un suo figlio omonimo; posta in un'area più decentrata, subito fuori la porta Collina, questa seconda fondazione sembra farsi interprete di tutti gli aspetti più 'esotici' del culto siciliano, lasciati ai margini nella sua manifestazione capitolina<sup>16</sup>.

In secondo luogo, Venere Ericina è attestata a Tuscolo e in diversi centri della Campania, dove però la sua prima attestazione deriva da una dedica osca

proveniente da Ercolano (e purtroppo mai datata con precisione)<sup>17</sup>. Questa iscrizione, in cui la dea appare interpretata non come Venere bensì come la divinità locale Herentas, fa pensare che l'introduzione del suo culto nell'area risalga ad un periodo anteriore alla conquista romana e che sia da collegare alla ben nota presenza di mercenari campani sul territorio della Sicilia fin dal V sec. a.C.

Ad Erice, intanto, la dea raggiunge il suo ultimo momento di notorietà proprio con la prima età imperiale. Il richiamo alla leggenda troiana, già sfruttato subito dopo la conquista romana dell'isola, viene ora rinnovato ai fini di un collegamento diretto con la *gens Iulia*. Il santuario, ancora destinatario di imponenti offerte votive, è oggetto di un restauro finanziato direttamente da Roma, prima sotto Tiberio e poi sotto Claudio<sup>18</sup>. Dopo il I secolo d.C., tuttavia, se ne perde ogni traccia all'interno della documentazione. Fuori dalla Sicilia, invece, la dea continua a prosperare nel Nordafrica ed è attestata perfino in Rezia, nell'accampamento fortificato di Heidenheim; la sua ultima menzione, proveniente da una dedica di Potenza, è databile *ad annum* al 210 d.C.<sup>19</sup>.

Alla luce del quadro fin qui delineato, la domanda sulle ragioni di un così vasto e duraturo successo si presenta come una di quelle che non è possibile eludere. Su un piano molto generale, è chiaro che tali ragioni debbano almeno in parte risiedere nella posizione stessa del santuario, in una delle aree più frequentate del Mediterraneo antico. In questo contesto d'eccezione, però, che cosa determinò, in particolare, la fortuna della dea? Per rispondere a questa domanda, la tendenza finora più diffusa è stata quella di postulare un rapporto del santuario con gli ambienti della navigazione e del commercio marittimo, nell'ambito della ben nota teoria secondo cui il culto di una Afrodite/Astarte dalle connotazioni principalmente marine si sarebbe diffuso largamente in ambito mediterraneo attraverso una serie di «santuari emporici» sorti in corrispondenza dei principali scali portuali<sup>20</sup>.

Questa ricostruzione presenta senza dubbio numerosi motivi di fascino; tuttavia, è difficile sottrarsi all'impressione che se ne sia molto spesso abusato, riconducendo a questo schema troppi luoghi di culto di troppe divinità femminili in giro per il Mediterraneo e correndo il rischio di appiattare su un unico profilo figure in realtà profondamente differenti tra loro. Nel caso di Erice, a parte la straordinaria pos-

sibilità di dominio sulle coste circostanti consentita dal monte, è innegabile che la dea presenti un forte legame con il mare, le cui tracce si seguono soprattutto sul piano del racconto mitico<sup>21</sup>. Ciononostante, la posizione a 751 metri sul livello del mare dovrebbe scoraggiare l'uso della definizione di «santuario emporico», soprattutto se intesa in rapporto con il commercio marittimo. Tra le varie funzioni attribuibili alla dea, inoltre, quella di protettrice della navigazione, per quanto presente, non è certo la meglio rappresentata. Questo ruolo, piuttosto, spetta alla sua caratterizzazione come divinità dell'amore e della sessualità, che è troppo difficile costringere all'interno del legame con la prostituzione, intesa come attività tipica degli ambienti portuali<sup>22</sup>.

Riflettendo più estesamente sulla parabola del culto ericino, invece, si impongono due osservazioni: innanzitutto, la sua diffusione al di fuori di Erice avanzò sempre per ondate parallele ai rivolgimenti di potere che interessarono la Sicilia occidentale; in secondo luogo, la dea non mancò mai di intrattenere uno stretto rapporto con chi deteneva tale potere ed anzi si fece spesso strumento dell'integrazione delle nuove forze egemoniche all'interno della realtà locale. Certo, lo sfruttamento del valore simbolico e ideologico dei culti da parte del potere non è cosa di cui sorprendersi, né lo è il fatto che, per un culto documentato soprattutto per via non archeologica, si abbia notizia più della dimensione pubblica che della sfera quotidiana. Tuttavia, è probabile che ad Erice la situazione fin qui descritta nasconda implicazioni più profonde circa la fisionomia della dea. Un confronto approfondito dell'Afrodite greca con l'Astarte fenicio-punica, infatti, ha da tempo rivelato come uno dei principali tratti comuni a queste due divinità fosse proprio quello di combinare la tutela dell'amore e della sessualità con una spiccata vocazione politica<sup>23</sup>.

Per quanto riguarda Astarte, è noto che la sua figura si delineò fin dall'età del Ferro come la dea poliade per eccellenza, elemento femminile della coppia a capo del *pantheon* di ciascuna delle città della costa fenicia. Questa funzione, sviluppatasi in diretta connessione con l'ideologia della regalità, sembrerebbe poi essersi conservata, sia pure in un contesto politico diverso, anche nella maggior parte delle colonie occidentali (con la sola eccezione sicura di Cartagine)<sup>24</sup>. In Sicilia, a dire il vero, le tracce di un suo culto sono piuttosto labili. A Mozia, accanto a moltissimi

indizi della venerazione di una figura femminile che si potrebbe facilmente identificare con Astarte, l'unica testimonianza affidabile resta una dedica di V sec. a.C. offerta a [*lr*]bt l'*š*[*trt*] («alla Signora Astarte») e per il resto, purtroppo, illeggibile<sup>25</sup>. A Solunto, una possibile presenza di Astarte può essere ricostruita solo attraverso una statuetta databile al VI sec. a.C. e raffigurante una figura femminile seduta forse identificabile con questa divinità per l'iconografia del trono fiancheggiato da sfingi<sup>26</sup>. Anche in mancanza di documenti più chiari, però, non vi è ragione di ritenere che, sull'isola, il culto di Astarte avesse seguito un'evoluzione diversa che nelle altre aree coloniali fenicie, soprattutto se si considera la generale scarsità di testimonianze epigrafiche per la Sicilia punica. Del resto, almeno a partire dal V-IV sec. a.C., Astarte fu la destinataria di un culto piuttosto importante (noto anche a livello letterario), nella vicinissima Malta, dove, presso il santuario dalle lontane radici neolitiche di Tas Silg, essa detenne chiaramente il ruolo di protettrice dell'intera isola<sup>27</sup>.

Nel mondo greco, le funzioni politiche di Afrodite si esplicitano soprattutto nei luoghi dove la figura di questa divinità appare più direttamente influenzata dal contatto con Astarte. Da questo punto di vista, salta agli occhi soprattutto il caso di Cipro dove una funzione politica analoga a quella attestata nelle città fenicie è nota non solo per l'Astarte di Kition, ma anche per le Afroditi di Pafos e Amatunte. Inoltre, è possibile che un influsso orientale debba ricostruirsi anche per Corinto, l'unica città della Grecia propria dove Afrodite ricoprì il ruolo di divinità poliade, e per l'ambiente laconico, dove pure il culto di questa divinità assunse spiccate valenze politiche<sup>28</sup>. In tutti questi casi, la funzione politica si accompagnò anche ad una connotazione guerriera più o meno spiccata, ben nota anche per Astarte, e che, in ambito greco, assunse spesso la forma di una protezione militare del corpo civico. A prescindere dall'influsso fenicio, invece, fu sempre possibile anche un'interpretazione in senso politico delle funzioni di Afrodite come divinità dell'armonia e della concordia: un fenomeno attestato dal V sec. a.C. fino a tutta l'età ellenistica compresa<sup>29</sup>. Tra le sue più evidenti manifestazioni va citato un gran numero di iscrizioni che testimoniano di una devozione particolare per la dea da parte dei magistrati di molte città greche<sup>30</sup>. Per l'età ellenistica se ne conoscono vari esempi anche dalla Sicilia e, in particolare, dalla subcolonia siracusana di Acrae.

Qui sono state rinvenute diverse dediche pubbliche ad Afrodite, variamente connesse a diversi corpi di magistrati e tutte databili al III/II sec. a.C.<sup>31</sup>. Innanzitutto, bisogna ricordare una base offerta da sei personaggi che si definiscono *προστατεύσαντες* e sono probabilmente da intendere come i presidenti della *boule* uscenti di carica<sup>32</sup>. In secondo luogo, si contano altri quattro documenti il cui corpo principale, dopo la datazione eponimica e la dedica (riportate in corpo maggiore sulla cornice), consiste in una lista di magistrati: in un caso sono riconoscibili soltanto gli arconti, di cui non è possibile ricostruire il numero e i nomi<sup>33</sup>; negli altri tre, l'elenco comprende due *ἀγορανόμοι*, una serie di sette o nove *τριακάδαρχοι* (i capi delle *τριακάδες*, non meglio note unità di suddivisione del corpo civico), un *γραμματεὺς* (talora indicato come *γραμματεὺς καὶ φραδατήρ*), uno o due *ὑπογραφεὺς* e, in due casi su tre, un *κάρυξ* e un *ὑπερέτας*<sup>34</sup>. Grazie a queste iscrizioni, il caso di Acrae resta uno dei meglio documentati, non solo in Sicilia ma anche in tutto il mondo greco, della devozione pubblica dei magistrati per Afrodite in ambito greco. L'unico altro esempio finora noto dalla Sicilia, invece, è una dedica proveniente da Thermae e databile, secondo A. Brugnone, al primo quarto del III sec. a.C.: si tratta di una base marmorea offerta ad Afrodite da due *agoranomoi* uscenti di carica<sup>35</sup>.

Tornando ad Erice, dunque, la compresenza di influssi greci e fenici incoraggia ad accostare il ruolo poliade che la dea svolse nell'ambito di questa città ai casi simili di Cipro e Corinto; inoltre, il valore strategico fondamentale del monte sembra deporre a favore di una connotazione anche militare della sua figura, soprattutto in considerazione dei rapporti che essa sembra aver intrattenuto con gli ambienti del mercenariato. Come si è visto, la funzione politica della dea in area elima sembra essersi riverberata anche oltre i confini di Erice, almeno durante il momento di massima ascesa del prestigio di Segesta. Se si accetta l'ipotesi che la città di Erice si fosse formata sul monte soltanto in seguito la nascita del santuario, è probabile che la dea avesse avuto una dimensione prevalentemente sovracittadina fin dagli inizi della sua storia. Che ciò sia vero o meno, il suo valore politico venne poi senz'altro rilanciato durante l'*eparchia* cartaginese su una scala ancora più vasta e finì per raggiungere il suo momento di massima estensione in età ellenistico-romana. Dopo la conquista dell'isola, la rielaborazione di questo ruolo in chiave romana

fu resa semplicissima dall'interpretazione della dea come Venere, dea 'nazionale' romana per eccellenza<sup>36</sup>. Nel contesto della Sicilia, inoltre, è possibile che il suo stretto rapporto con l'amministrazione provinciale si sia costruito anche recuperando i modelli ellenistici della devozione pubblica per Afrodite in ambito greco, così ben attestata in altre città dell'isola. In conclusione, mi sembra si possa dire che il motore costante del successo della dea di Erice debba rintracciarsi soprattutto in questa vocazione politica che, in una delle aree più contese del Mediterraneo antico, la rese un punto di riferimento obbligato per ogni nuovo potere in cerca di affermazione. Non a caso, attraverso un gran numero di nuove formulazioni, il suo culto rimase vivo finché la Sicilia occidentale rimase al centro di interessi più ampi, per poi declinare lentamente con il progressivo stabilizzarsi del Mediterraneo durante l'età imperiale romana.

BEATRICE LIETZ

---

Ringrazio il prof. Carmine Ampolo e gli organizzatori del convegno (in particolare Chiara Michelini e Alessandro Corretti) per l'invito a partecipare, la pazienza e la disponibilità.

<sup>1</sup> DIOD., 4,83,2-3: «e ci si meraviglierebbe, giustamente, a considerare la fama cresciuta intorno a questo santuario; (3) infatti gli altri luoghi sacri, fiorenti per fama, spesso sono decaduti a causa di qualche circostanza negativa, ma solo questo, tra quelli nati all'inizio dei tempi, non smise mai di essere onorato, ma anzi, al contrario, continuò ad avere sempre maggiore fama»; il testo di Diodoro è citato dall'edizione di F. VOGEL (Teubner, Leipzig 1888).

<sup>2</sup> Per un quadro d'insieme cfr. fig. 518.

<sup>3</sup> Su cui vd. CUSUMANO 1996.

<sup>4</sup> Questo contributo prende le mosse dai risultati della mia tesi di laurea specialistica, che ho redatto sotto la direzione dei proff. Paolo Xella e Carmine Ampolo e discusso nell'ottobre 2007 presso l'Università degli Studi di Pisa. Dopo una profonda rielaborazione, il corpo della tesi è ora in corso di pubblicazione presso le Edizioni della Scuola Normale Superiore di Pisa.

<sup>5</sup> Sulla storia di Segesta ed Erice in questo periodo vd. MUSTI 1988-1989; sulla monetazione ericina di V secolo a.C., da ultimo, ZODDA 1989.

<sup>6</sup> THUC., 6,46,3-4.

<sup>7</sup> PAUS., 8,24,2 e 6; su cui vd. SCHILLING 1982, 239; CUSUMANO 1999.

<sup>8</sup> CALL., *Aet.*, fr. 43, 52-55 Pfeiffer e APOLL. RHOD., 4,912-919.

- <sup>9</sup> BONDÌ 1988-1989; GARBINI 2004.
- <sup>10</sup> *ICO Sicilia*, n. 1.
- <sup>11</sup> ATH., 9, 394f-395a; AEL., *VH*, 1,15; *NA*, 4,2.
- <sup>12</sup> Per Cartagine, vd. *CIS I* 3776; per Cagliari, *ICO Sardegna*, n. 19.
- <sup>13</sup> Per il ruolo di Erice durante la prima guerra punica vd. POLYB., 1,55 e 58; 2,7,8; DIOD., 23,9,8 e 24,2,8; 10-11; ZONAR., 8,11.
- <sup>14</sup> DIOD., 4,83,7.
- <sup>15</sup> Vd. DIOD., 4,83,6 e, per il rapporto col propretore, *CIC., Div. Caec.*, 55-56; *Verr.*, 2,2,21-22; 24-25; 92-93; 115-116; 2,3,50 e *passim*; 2,5,141-142.
- <sup>16</sup> Su tutti questi aspetti vd. SCHILLING 1982.
- <sup>17</sup> Per Tuscolo, vd. *CIL XIV* 2584; per Ercolano, RIX 2002, Cm 10.
- <sup>18</sup> Vd. *CIL X* 7257 e, per il restauro, *SUET., Claud.*, 25,5; *TAC., Ann.*, 4,43,4.
- <sup>19</sup> Per il Nordafrica, vd. *CIL VIII* 24528; *ILAlg I* 2069; II/1 528; II/2 4649; per Heidenheim, HAHN, MRATSCHEK 1986; per Potenza, *CIL X* 134.
- <sup>20</sup> La prima formulazione di questa teoria, con una definizione di «santuario emporico», si trova in TORELLI 1977. Per Erice si veda, da ultimo, DE VIDO 2006.
- <sup>21</sup> Vd. soprattutto APOLL. RHOD., 4,912-919; LYC., 951-977 e la versione del mito che fa di Poseidone il padre dell'eroe Erice (SERV., *Aen.*, 1,570; 4,23; 5,24; 10,551; MYTHOGR., 1,93; 1,107; 2,156; Tz., *Ad Lyc.*, 958; 866 e 1232).
- <sup>22</sup> Su cui vd. LIETZ 2009; EAD. 2010.
- <sup>23</sup> BONNET, PIRENNE-DELFORGE 1999.
- <sup>24</sup> Sulla figura di Astarte, in Oriente come in Occidente, vd. BONNET 1996.
- <sup>25</sup> *Ibid.*, 119 e 161 (*Appendice I*, B.O., n. 4).
- <sup>26</sup> *Ibid.*, 120.
- <sup>27</sup> Come dimostrerebbe l'uso, in alcune delle dediche fenicie, dell'epiteto di 'nn («maltese»), su cui vd. AMADASI GUZZO 2004-2005; per il santuario di Tas Silg si vedano anche BONNET 1996, 112-114 e tutti gli altri contributi compresi nella sezione: *Un luogo di culto al centro del mediterraneo: il santuario di Tas Silg a Malta dalla preistoria all'età bizantina*, in «Scienze dell'antichità: storia, archeologia, antropologia», XII, 2004-2005, 229-386. Per le menzioni letterarie del santuario cfr. *CIC., Verr.*, 4,103; 5,72.
- <sup>28</sup> Per tutti questi aspetti vd. PIRENNE-DELFORGE 1994.
- <sup>29</sup> *Ibid.*, 446-450.
- <sup>30</sup> Su cui si vedano le ottime osservazioni di J. e L. ROBERT, in *BÉ* 1959, n. 325.
- <sup>31</sup> *IG XIV* 208-212, su cui vd. anche PUGLIESE CARRATELLI 1956 e L. Dubois, *IGDS* 110; *IG XIV* 213, invece, va più probabilmente interpretata come una dedica ad Artemide (cfr. MANNI PIRAINO 1973, n. 31).

<sup>32</sup> *IG XIV* 208 = PUGLIESE CARRATELLI 1956, n. 9.

<sup>33</sup> *IG XIV* 210 = PUGLIESE CARRATELLI 1956, n. 5.

<sup>34</sup> *IG XIV* 209, 211 e 212 = PUGLIESE CARRATELLI 1956, nn. 7 (con foto alla tav. XXXV), 6 (con foto alla tav. XXXV) e 8. Per tutti questi termini, soprattutto i più insoliti, si veda L. Dubois, *IGDS* 110.

<sup>35</sup> *IG XIV* 313 = BRUGNONE 1974, n. 1 (con foto alla tav. XXXII).

<sup>36</sup> SCHILLING 1982.

### Bibliografia

- AMADASI GUZZO 2004-2005 = M.G. AMADASI GUZZO, *Tas Silg - Le iscrizioni fenicie nel santuario di Astarte*, in «Scienze dell'Antichità: storia, archeologia, antropologia», XII, 2004-2005, 285-300.
- BONDÌ 1988-1989 = S.F. BONDÌ, *Gli Elimi e il mondo Fenicio-Punico*, in G. NENCI, S. TUSA, V. TUSA (a cura di), *Gli Elimi e l'area elima fino all'inizio della prima guerra punica*. Atti del seminario di studi (Palermo-Contessa Entellina, 25-28 maggio 1988), in «ASS», s. IV, XIV-XV, 1988-1989 [1990], 133-143.
- BONNET 1996 = C. BONNET, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma 1996.
- BONNET, PIRENNE-DELFORGE 1999 = C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, *Deux déesses en interaction: Astarté et Aphrodite dans le monde égéen*, in C. BONNET, A. MOTTE (éds.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*. Actes du colloque international en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort (Rome, 25-27 septembre 1997), Bruxelles 1999, 249-273.
- BRUGNONE 1974 = A. BRUGNONE, *Iscrizioni greche del museo civico di Termini Imerese*, in «Kokalos», XX, 1974, 218-264.
- CUSUMANO 1996 = N. CUSUMANO, *Studi storico-religiosi sulla Sicilia antica*, in G. MARTORANA et al. (a cura di), *Dizionario dei culti e miti dell'antica Sicilia, I. fonti letterarie*, Palermo, 13-29.
- CUSUMANO 1999 = N. CUSUMANO, *Un santuario di Afrodite Ericina a Psophis e la presenza di Arcadi in Sicilia da Dorieo ai Dinomenidi*, in «Hormos», I, 1999, 89-112.
- DE VIDO 2006 = S. DE VIDO, *Gli Elimi*, in P. ANELLO, G. MARTORANA, R. SAMMARTANO (a cura di), *Ethne e religioni nella Sicilia antica*, Roma 2006, 147-179.
- GARBINI 2004 = G. GARBINI, *Erice colonia cartaginese*, in «RAL», s. IX, XV, 2004, 26-32.
- HAHN, MRATSCHEK 1986 = J. HAHN, S. MRATSCHEK, *Erycina in Rätien*, in «FBW», X, 1986, 147-154.
- LIETZ 2009 = B. LIETZ, *La dea di Erice e il suo rapporto con la prostituzione*, in F. GHIZZANI MARCIA, C. MEGALE (a cura di), *Materiali per Populonia*, 8, Pisa 2009, 247-253.

- LIETZ 2010 = B. LIETZ, *La dea di Erice nel suo contesto mediterraneo: un'identità contesa*, in E. ACQUARO, A. FILIPPI, S. MEDAS (a cura di), *La devozione dei naviganti. Il culto di Afrodite Ericina nel Mediterraneo*. Atti del convegno (Erice, 27-28 novembre 2009), Lugano 2010, 89-95.
- MANNI PIRAINO 1973 = M.T. MANNI PIRAINO, *Iscrizioni greche lapidarie del Museo di Palermo*, Palermo 1973.
- MUSTI 1988-1989 = D. MUSTI, *La storia di Segesta e di Erice tra il VI ed il III secolo a.C.*, in G. NENCI, S. TUSA, V. TUSA (a cura di), *Gli Elimi e l'area elima fino all'inizio della prima guerra punica*. Atti del seminario di studi (Palermo-Contessa Entellina, 25-28 maggio 1988), in «ASS», s. IV, XIV-XV, 1988-1989 [1990], 155-171.
- PIRENNE-DELFORGE 1994 = V. PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Athènes-Liège 1994.
- PUGLIESE CARRATELLI 1956 = G. PUGLIESE CARRATELLI, *Silloge delle epigrafi acraresi*, in L. BERNABÒ BREA, *Akraï*, Catania 1956, 151-177.
- RIX 2002 = H. RIX, *Sabellische Texte. Die Texte des Oskischen, Umbrischen und Sudpikenischen*, Heidelberg 2002.
- SCHILLING 1982 = R. SCHILLING, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris 1982<sup>2</sup> (1954).
- TORELLI 1977 = M. TORELLI, *Il santuario greco di Gravisca*, in «PP», XXXII, 1977, 398-458.
- ZODDA 1989 = D. ZODDA, *Contributo alla storia della monetazione di Erice nel V sec. a.C.*, in «RIN», XCI, 1989, 3-26.