



HAL
open science

Dalla Sicilia al Mediterraneo : l'Afrodite/Astarte di Erice

Beatrice Lietz

► **To cite this version:**

Beatrice Lietz. Dalla Sicilia al Mediterraneo : l'Afrodite/Astarte di Erice. Alfonsina Russo, Francesca Guarneri. Santuari Mediterranei tra Oriente e Occidente. Interazioni e contatti culturali. Atti del Convegno Internazionale (Civitavecchia, Roma 2014), Scienze e Lettere, pp.283-91, 2016, 978-88-6687-097-5. hal-02555788

HAL Id: hal-02555788

<https://hal.science/hal-02555788>

Submitted on 6 May 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.

Estratto

Estratto

SANTUARI MEDITERRANEI TRA ORIENTE E OCCIDENTE

Interazioni e contatti culturali

Atti del Convegno Internazionale, Civitavecchia – Roma 2014

a cura di

Alfonsina Russo Tagliente e Francesca Guarneri



SCIENZE E LETTERE
Roma 2016



SOPRINTENDENZA
ARCHEOLOGIA DEL LAZIO
E DELL'ETRURIA MERIDIONALE



PORTI
di ROMA
e del LAZIO

Comitato tecnico-scientifico:

Alfonsina Russo Tagliente (Soprintendente per l'Archeologia del Lazio e dell'Etruria Meridionale); Alessandro Naso (ISMA-CNR); Paolo Xella (ISMA-CNR); Leonor Peña Chocarro (Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma-CSIC)

Segreteria tecnica:

Francesca Guarneri

Elaborazioni grafiche della copertina:

Giovanni Pellegrini Raho

Ufficio stampa e comunicazione:

Marco Sala, Patrizia Bruno, Leonardo Bochicchio, Francesca Licordari

Servizi di vigilanza e accoglienza:

Museo Archeologico Nazionale di Civitavecchia: Teresa Varlese, Luana Crocetti, Maria Grazia De Florio, Teresa De Rosa, Mario Patrizi, Cristina Pellegrino, Annamaria Pieragostini, Orsola Rovetti

Antiquarium e area archeologica di Pyrgi: Rocco Giangreco, Paola Cesarini, Riccardo Coleine, Antonia Imperatori, Anna Maria Medici, Ornella Padroni, Anna Vannacci

Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia: Umberto Betti, Pasquale De Bellis, Fabrizio Zibellini, Fernanda Abbadessa, Maria Luisa Ancora, Daniela Ardeni, Ezio Belloni, Isabella Berti, Claudio Campanella, Massimo De Santis, Paola Di Paolo, Claudio Fedele, Livia Feri, Mario Fiorentino, Alberto Franzini, Debora Genghini, Patrizia Guglielmotti, Laura Lombardo, Luca Mazzocco, Simonetta Mignucci, Luca Monagheddu, Vincenzo Morabito, Antonella Moriconi, Massimo Paggi, Paola Pellegrino, Rosina Perri, Stella Rendina, Stefania Ricci, Giovanna Satta, Roberto Stoisman, Patrizia Taffo, Laura Topino, Angelo Zacchei, Carla Zeppa.

Si ringraziano per la collaborazione:

Antonio Fontanella (Ufficio Relazioni Esterne, Stampa e Comunicazione dell'Autorità Portuale Civitavecchia-Fiumicino-Gaeta), il Comune di Civitavecchia, il Comune di Santa Marinella, il Comune di Tarquinia e il Corpo Forestale dello Stato-Ufficio Territoriale per la biodiversità di Roma

Si ringraziano per il sostegno:

l'Autorità portuale di Civitavecchia-Fiumicino-Gaeta e la Port Mobility

© 2016 Scienze e Lettere S.r.l.

Via Piave, 7 – 00187 Roma

Tel. 0039/06/4817656 – Fax 0039/06/48912574

e-mail: info@scienzelettere.com

www.scienzelettere.com

ISBN 978-88-6687-097-5

INDICE

	pp.
PASQUALINO MONTI, <i>Presentazione</i>	IX
ALFONSINA RUSSO TAGLIENTE, <i>Premessa</i>	XI

SANTUARI ETRUSCO-ITALICI

MARIO TORELLI, <i>Anatomia di un santuario. Alle radici materiali degli scambi religiosi mediterranei</i>	3
LUCIO FIORINI, <i>Il santuario emporico di Gravisca: nuovi dati dalle recenti campagne di scavo</i>	23
MARIA BONGHI JOVINO, <i>Tarquinia. Il santuario dell'Ara della Regina: nuove scoperte e processi di interazione</i>	33
GIOVANNA BAGNASCO GIANNI – MASSIMO CULTRARO – GIULIO MAURO FACCHETTI, <i>Tarquinia, contatti egeo-anatolici, nuovi apporti</i>	37
LUCIANA DRAGO – CLAUDIA ANTONETTI – STEFANIA DE VIDO – FILIPPO AVILIA, <i>'Culti aniconici' in santuari etruschi e greci tra Tirreno ed Egeo</i>	47
PAOLA AURINO – GELTRUDE BIZZARRO – IRENE BRAGANTINI – LORENZO COSTANTINI – MARCELLA MANCUSI – DIANA SAVELLA – MONICA STANZIONE, <i>Il santuario settentrionale di Pontecagnano: gli spazi votivi e le offerte alimentari</i>	59
MARIJKE GNADE, <i>Il santuario di Satricum. Connessioni mediterranee riflesse nei suoi depositi votivi</i>	73
MADDALENA BASSANI – FRANCESCA GHEDINI, <i>Santuari e acque curative: un primo censimento nella penisola italiana</i>	81
GIORGIA DI PAOLA – EDOARDO VANNI, <i>Paesaggi sacri di frontiera e mobilità: alcuni spunti dall'Etruria settentrionale costiera</i>	93
NUCCIA NEGRONI CATAACCHIO – MASSIMO CARDOSA – MARCO ROMEO PITONE, <i>L'Etruria delle origini: il processo di formazione dei grandi santuari</i>	105
MARIA DONATELLA GENTILI, <i>Nuove ricerche sulla divinità e il culto del tempio "Del Manganello" a Cerveteri</i>	115
FRANCESCA CECI – PAOLA DI SILVIO – STEPHAN STEINGRÄBER, <i>Santuari extraurbani dell'Etruria rupestre tra Barbarano romano e Blera. I luoghi sacri in località La Noce e La Lega</i>	125
LAURA AMBROSINI, <i>Le cosiddette "chiavi" metalliche dai santuari etruschi ed italici: analisi della tipologia, funzione e diffusione</i>	131
HELGA DI GIUSEPPE, <i>La ceramica a vernice nera e l'economia del tempio</i>	143
FLAVIO ENEL, <i>La ricerca subacquea nello specchio di mare antistante il santuario di Pyrgi: nuove scoperte e acquisizioni</i>	157

MARIA GILDA BENEDETTINI – ANNA MARIA MORETTI SGUBINI, <i>Il santuario capenate di Feronia: la ripresa delle indagini</i>	171
FRANCESCO BELFIORI, <i>Santuari centro italici e romanizzazione: valenze itinerarie e processi acculturativi</i>	181
MIRELLA SERLORENZI – MARCO ARIZZA, <i>La recente scoperta di una struttura templare sul Quirinale</i>	193
ROBERTO CEREGHINO – ALESSANDRA GHELLI – GIAMPAOLO LUGLIO, <i>Santa Palomba. Testimonianze di antichi luoghi di culto</i>	201

Poster

GIOVANNA RITA BELLINI – GIOVANNI MURRO – SIMON LUCA TRIGONA, <i>Santuari delle acque nel Latium adiectum: il ruolo dei culti salutari nella strutturazione del territorio e della viabilità attraverso i casi di Satricum volscorum, Aquinum, Interamna Lirenas, Atina</i>	209
SIMONA CAROSI, <i>Il santuario di Campetti Nord a Veio. Alcune riflessioni sul regime delle offerte e sulla diffusione di elementi demetriaci nel culto</i>	215
GIUSEPPINA GHINI – FRANCESCA DIOSONO, <i>Diana nemorense: considerazioni dopo 25 anni di ricerche</i>	219
GIUSEPPE LEPORE – MICHELE SILANI, <i>Santuari e conquista militare: il caso di Sena Gallica</i>	223
MARIA CRISTINA MANCINI, <i>La moneta degli dèi. Riflessi di economia nei santuari italo-romani dell'area centro-adriatica</i>	227
SONIA MODICA, <i>'In agro ardeati rem divinam facere solemus...' forme del culto e paesaggio rurale nel territorio di Ardea</i>	233
GABRIELLA SABATINI – TIZIANA CAPONI, <i>Santuari italici della Sabina interna</i>	239
TANJA VAN LOON, <i>Votive gifts, ritual practice and society. A research project on the cult place of Laghetto del Monsignore (Campoverde, central-Italy)</i>	245

SANTUARI FENICI

JOSÉ-ÁNGEL ZAMORA, <i>Autres rois, autre temple: la dynastie d'Eshmounazor et le sanctuaire extra-urbain de Eshmoun à Sidon</i>	253
MARIA GIULIA AMADASI GUZZO, <i>Il culto di Astarte nella documentazione epigrafica a Malta e nel Mediterraneo</i>	263
VALENTINA MELCHIORRI, <i>I santuari infantili a incinerazione della Sardegna. Una rassegna preliminare</i>	271
BEATRICE LIETZ, <i>Dalla Sicilia al Mediterraneo: l'Afrodite/Astarte di Erice</i>	283
ROSSANA DE SIMONE, <i>Identità etniche e pratiche culturali: il contributo delle fonti epigrafiche fenicie e puniche</i>	293
MARÍA CRUZ MARÍN CEBALLOS, <i>El santuario de Melqart en Gadir, dudas y certezas</i>	299
ARTURO RUIZ – MANUEL MOLINOS – MANUEL PÉREZ – ROSA FERNÁNDEZ – CARMEN RUEDA, <i>El santuario ibero de la Puerta del Sol</i>	309
SEBATIÁN CELESTINO PÉREZ – ESTHER RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, <i>Il riflesso dell'architettura fenicia in Tartesso</i>	321

JACOPO DE GROSSI MAZZORIN – CLAUDIA MINNITI, *Studi sul sacrificio animale nel Mediterraneo antico: alcuni contesti a confronto*..... 329

ANNA DEPALMAS – CLAUDIO BULLA – GIOVANNA FUNDONI, *I santuari nuragici: architettura, organizzazione e funzione degli spazi*..... 341

Poster

FRANCESCA BONZANO – ELISA GRASSI, *Al di sotto del santuario: un ipogeo per Astarte?*..... 351

PAOLA CAVALIERE – DANILA PIACENTINI, *Al servizio della divinità: il caso del santuario di Astarte a Tas-Silġ (Malta)*..... 355

FRANCESCA CECI – VITTORIO LAURO, *La casa della divinità: la ricostruzione virtuale in 3d del tempio di Afrodite a Palaipahos (Cipro) sulla base della monetazione provinciale romana. Una proposta interpretativa*..... 359

MARÍA LUISA CERDEÑO – EMILIO GAMO – IZARRA RODRÍGUEZ-BILBAO – GRACIA RODRÍGUEZ-CADEROT – ISABEL BAQUEDANO, *The celtiberian cave-shrine of Aguilar de Anguita (Guadalajara, Spain)*..... 363

ANNA CHIARA FARISELLI – FEDERICA BOSCHI – MICHELE SILANI, *Santuari costieri e strutture di segnalazione nel Mediterraneo fenicio e punico: nuove indagini geofisiche sul Capo San Marco (penisola del Sinis - Or)*..... 367

SARA LANCIA, *Santuari “fenici” in Andalusia occidentale*..... 373

FLORINDA NOTARSTEFANO, *La ceramica punico-maltese dagli scarichi votivi dell’area Nord del santuario di Tas Silġ (Malta)*..... 377

ELISA POMPIANU, *Nuovi bronzi da Sulky (Sant’Antioco – Sardegna) un santuario urbano nella colonia fenicia*..... 383

CARMEN RUEDA – CARMEN RÍSQUEZ, *Transformaciones religiosas en los santuarios iberos del Alto Guadalquivir: los cambios en la imagen votiva femenina (siglos IV-I a.C.)*..... 389

SANTUARI GRECI E MAGNO-GRECI

GIOVANNA GRECO, *Lecture da un santuario di frontiera: il caso dell’heraion alla foce del Sele*..... 395

BIANCA FERRARA, *Un hestiatorion nel santuario di Hera alla foce del Sele*..... 411

DIEGO ELIA – VALERIA MEIRANO, *Il sacro e l’acqua a Locri Epizefiri: osservazioni alla luce delle scoperte recenti*..... 419

GIOVANNI MASTRONUZZI, *Il santuario di Demetra ad Oria: dinamiche insediative e società nella Messapia in età arcaica*..... 435

FRANCESCA SPATAFORA, *Forme di culto e processi di interazione nei santuari della Sicilia occidentale: ideologia e cultura materiale*..... 449

VASSILIS ARAVANTINOS – MARGHERITA BONANNO ARAVANTINOS – KYRIAKI KALLIGA – MARCELLA PISANI, *La scoperta di un thesmophorion e di un culto delle Charites(?) ad Orchomenos (Beozia)*..... 459

GIORGIO ROCCO – LUIGI MARIA CALIÒ, *La ricostruzione di un paesaggio architettonico e religioso di età ellenistica: i santuari del porto di Kos*..... 471

CHIARA MARIA MARCHETTI – VALERIA PARISI, *I santuari di Saturo. Contesti, materiali e forme rituali nella chora tarantina*..... 485

PAOLO CAPUTO – CRISTINA REGIS – CARLO RESCIGNO, <i>Il limite sacro della città. Santuari periurbani cumani</i>	499
--	-----

Poster

MICAELA CANOPOLI, <i>Il culto di Artemide in attica: il materiale votivo negli inventari brauronii</i>	513
GIULIA COLUGNATI, <i>Delfi: presenze pre-apollinee fra tradizioni mitiche e dati culturali</i>	519
LILIAN DE ANGELO LAKY, <i>La diffusione del culto di Zeus Olimpio tra le poleis nei secoli VI e V a.C. Olimpia: ideologia aristocratica e formazione dell'identità greca</i>	523
CONSTANZE GRAML, <i>Il cosiddetto santuario della dea Ecate nel ceramico di Atene</i>	527
RITA SASSU, <i>L'iterazione dell'edificio templare nel santuario greco. Il caso dell'heraion samio</i>	531

SANTUARI NORD-AFRICANI

GIOVANNI DISTEFANO, <i>Cartagine. Demetra "peregrina sacra": un santuario greco nella città punica?</i>	539
ALESSIA MISTRETTA, <i>Aspetti della devozione e luoghi di culto in un emporio della Tripolitania: il caso di Sabratha</i>	543
NICOLÒ MASTURZO, <i>Da Šadrafā e Milk'aštar a Roma e Augusto. Santuario poliade e assetto imperiale a Leptis Magna</i>	557
OSCAR MEI, <i>Il santuario di Apollo Apotropaïos di Cirene</i>	571
OLIVA MENOZZI, <i>Santuari rupestri nella chora di Cirene: incontro tra mondo libyo, greco e romano</i>	581

L'autore ha il diritto di stampare o diffondere copie di questo PDF esclusivamente per uso scientifico o concorsuale. L'autore ha diritto di pubblicare in internet il PDF originale allo scadere dei 12 mesi dalla data di pubblicazione (giugno 2016).

DALLA SICILIA AL MEDITERRANEO: L'AFRODITE/ASTARTE DI ERICE

Beatrice Lietz

Venerata in Sicilia almeno a partire dal IV sec. a.C. e diffusasi su scala mediterranea, in ambiti culturali diversi, sotto i nomi di Astarte, Afrodite, Venere ed Herentas, la dea del monte Erice costituisce senza dubbio un caso di studio particolarmente interessante da prendere in considerazione nell'ambito di questo convegno¹.

Posta sulla punta occidentale della Sicilia, la città di Erice è inserita in un territorio tradizionalmente attribuito dalle fonti storiche greche all'*ethnos* locale degli Elimi, che si trova a partire dal VI sec. a.C. in una posizione alquanto singolare: a metà strada tra le due aree interessate dalla colonizzazione greca (ad Est) e da quella fenicio-punica (ad Ovest). In questo periodo, secondo quanto è possibile dire sulla base delle fonti storiche e archeologiche, alcuni centri elimi cominciano a svilupparsi come città, sul modello coloniale. In particolare, le prime fonti storiche greche relative ad eventi di VI e V sec. a.C. presentano due centri «elimi», Segesta e poi Erice, che sono considerati ed agiscono a tutti gli effetti come *poleis*². Di entrambi i centri si conosce anche una monetazione indipendente (con leggende in lingua greca e in lingua locale) a partire dal primo quarto del V sec. a.C. per Segesta e della prima metà del V sec. a.C., per Erice³.

In questo contesto, il santuario di Erice fa la sua prima comparsa all'interno della nostra documentazione, nell'ambito del racconto tucidideo sulla seconda spedizione ateniese in Sicilia. Si tratta di un punto che va particolarmente sottolineato, dato che nella maggior parte della bibliografia precedente sul santuario ericino l'interesse della ricerca si è concentrato soprattutto sul problema delle origini della dea. Di fronte alla grande varietà di testimonianze provenienti da ambiti culturali diversi offerte dal culto ericino, la prima tendenza della storiografia è stata tentare di isolare un'identità originaria di questa divinità, da collocare a monte delle prime testimonianze disponibili. Più precisamente, questa questione ha occupato tutta la storiografia sulla Sicilia antica del XIX e della prima metà del XX secolo, di pari passo con il più vasto problema dell'origine degli Elimi, divenuto una sorta di «questione etrusca» in tono minore. In un gran numero di ricostruzioni diverse, la dea è stata descritta come un'Astarte fenicio-punica destinataria di pratiche rituali poco raccomandabili (la «prostituzione sacra»), come una raffinata Afrodite greca o ancora come una divinità «indigena», concepita secondo il celebre modello della «Grande Madre Mediterranea» della fecondità: il tutto, ovviamente, senza trascurare le conseguenti implicazioni sulla vera identità culturale della Sicilia (e a volte dell'Italia tutta intera). In realtà, data la più completa assenza di dati, anche archeologici, sulle fasi più antiche del culto, tutto quanto si può dire è che il culto ericino fa il suo ingresso nella documentazione verso la fine del V secolo a.C. e che, a quest'epoca, esso risulta fortemente ancorato in una città dell'*ethnos* locale degli Elimi, in un contesto culturale senza dubbio locale, ma già esposto all'influenza del vicino mondo coloniale, sia greco che punico, da almeno due secoli. Non a caso, se ne ha notizia per la prima volta da una fonte storica greca, che presenta già la dea attraverso il filtro della sua *interpretatio* come Afrodite.

Per queste ragioni, in tempi più recenti, l'interesse suscitato dal santuario di Erice si è spostato piuttosto su quella parte della sua storia che è meglio documentata dalle fonti. In particolare, l'attenzione si è concentrata sulla sorprendente versatilità culturale di questo culto, di cui è possibile da un lato cercare di analizzare le modalità, attraverso diverse epoche storiche, dall'altro tentare di individuare le ragioni (al di là, ovviamente, del dato evidente della posizione geografica al centro del Mediterraneo, che ha sempre fatto della Sicilia – e di

¹ Ringrazio l'organizzazione del convegno e, in particolare, il prof. Paolo Xella per l'invito a partecipare ai lavori. Questo intervento è il frutto di una ricerca sulla dea e il santuario di Erice, che ho condotto per la tesi di laurea specialistica (discussa presso l'Università degli Studi di Pisa e la Scuola Normale Superiore) e che è stata pubblicata sotto forma di monografia ormai nel 2012, presso le Edizioni della Scuola Normale (Lietz 2012, cui si rimanda per maggiori dettagli e ulteriore bibliografia).

² Le prime fonti storiche greche menzionano unicamente Segesta (Hdt., V, 46, 1; VII, 158; Paus., III, 16, 5; Diod. Sic., V, 9, 2-3), mentre Erice compare come *polis* solo a partire da Tucidide (Thuc., VI, 46, 3-4); sulle fonti relative a questo periodo si veda Musti 1988-1989.

³ Si veda Cutroni Tusa 1988-1989.

questa area della Sicilia – un crocevia di culture). Tale, dunque, è la direzione nella quale si muoverà anche questo intervento. Per cominciare, vorrei procedere a un'analisi della situazione del santuario per ciascuno dei tre periodi che possono essere distinti all'interno della sua storia: il V sec. a.C., caratterizzato dall'indipendenza delle città elime sotto l'egemonia di Segesta; il IV/III sec. a.C. che vede lo stabilirsi su quest'area della Sicilia della cosiddetta «eparchia cartaginese» e, infine, il periodo della provincia romana. In secondo luogo, vorrei presentare qualche riflessione sulla natura di questa divinità e sulle ragioni del suo successo.

I. Panorama storico

Come si è già accennato, le prime testimonianze sul santuario di Erice risalgono alla seconda metà del V sec. a.C.: il quadro che ne risulta è quello di un luogo di culto frequentato e fiorente. Secondo Tucidide, prima della seconda spedizione ateniese in Sicilia, nel 416 a.C., i Segestani avrebbero portato in visita al tempio gli ambasciatori di Atene, facendo loro ammirare le offerte votive che si conservavano nel santuario e riuscendo a ingannare gli ambasciatori sulle disponibilità economiche della città: le ricchezze del santuario, dunque, dovevano essere sufficientemente consistenti da impressionare degli Ateniesi⁴. Inoltre, per giustificare la scelta del santuario ericino da parte dei Segestani, si deve pensare che questo fosse più ricco di eventuali altri santuari presenti nell'area o, almeno, dei templi cittadini della stessa Segesta. D'altra parte, si conosce anche una serie di anelli argentei di V/IV sec. a.C., che portano sul castone una raffigurazione della dea e sono dunque interpretabili come *ex-voto* o *souvenir*: in entrambi i casi, visto che si tratta di oggetti di probabile produzione locale, essi testimoniano della presenza di attività 'di indotto' all'ombra del santuario, altro indizio di un'importante frequentazione⁵. Se si considera che la costituzione di Erice in quanto *polis* sembra risalire proprio al V sec. a.C., è facile immaginare che il santuario fosse più antico della città e che quest'ultima si fosse formata proprio in risposta all'attrazione esercitata dal luogo di culto. In ogni caso, la città di Erice impiega l'immagine della dea come unico tipo originale della propria monetazione: la dea è quindi il simbolo della città, che la presenta come propria divinità poliade⁶. Non si dimenticherà, tuttavia, che l'aneddoto tucidideo implica che il santuario doveva essere posto anche sotto la giurisdizione di Segesta: un fatto per altro non problematico, dato il ruolo egemone assunto in questo periodo da Segesta all'interno dell'area elima e in particolare nei confronti di Erice⁷.

Come si è già detto, allora, fin dal suo primo ingresso nella documentazione, il santuario ericino appare come un luogo di culto fortemente ancorato nella realtà locale (rapporto con Erice), ma anche già investito di un valore sovra-cittadino (rapporto con Segesta). Inoltre, l'aneddoto tucidideo lascia intravedere un coinvolgimento del santuario nelle relazioni diplomatiche tra Segesta e Atene: un dato particolarmente importante, in quanto potrebbe segnalare l'inizio della notorietà della dea al di fuori della Sicilia. A questo proposito è interessante notare che nel II sec. d.C. Pausania riferisce che un tempio dedicato ad Afrodite Ericina esisteva ancora, sia pure ormai in rovine, nella città arcade di Psophis, fatto che potrebbe ricollegarsi alla presenza di mercenari arcadi nell'ambito dell'esercito ateniese durante la seconda spedizione in Sicilia⁸. Ancora più significativo, inoltre, è che, in piena età ellenistica, Callimaco ed Apollonio Rodio condividano una versione del mito delle origini del santuario che fa dell'eroe eponimo di Erice un figlio della dea (tratto comune a tutte le versioni del mito) e di un eroe ateniese di nome Bute, membro della spedizione degli argonauti, salvato dalle sirene grazie appunto all'intervento della dea di Erice⁹.

Molto meno si può dire sulla natura della dea e del suo culto in questo periodo. Tucidide testimonia della *interpretatio graeca* come Afrodite, così come greca è l'iconografia della dea sulle monete ericine (ma a questo proposito si deve tener presente che tutta la monetazione siciliana segue in quest'epoca modelli iconografici greci). Alcuni aspetti dell'iconografia monetale (presenza di Eros e della colomba; raffigurazione della dea nell'atto di attrarre a sé un giovinetto) possono essere ricondotti a un valore di dea dell'amore e della sessualità (che come si vedrà appare piuttosto forte in altre epoche storiche). L'eventuale legame con i mercenari ar-

⁴ Thuc., VI, 46, 3-4.

⁵ Cutroni Tusa 1971.

⁶ Cutroni Tusa 1988-1989; Zodda 1989.

⁷ Si veda Musti 1988-1989.

⁸ Paus., VIII, 24, 2 e 6; su cui si vedano Schilling 1982, p. 239; Cusumano 1999.

⁹ Call., *Aet.*, fr. 43, 52-55 Pfeiffer e A.R., IV, 912-919.

cadi della seconda spedizione ateniese in Sicilia potrebbe indurre ad attribuirle dei tratti guerrieri (una caratteristica comune ad Astarte e ad alcune manifestazioni di Afrodite in ambito greco-orientale). L'episodio mitico del salvataggio dell'argonauta Bute dalle sirene, se fatto risalire al V sec. a.C., potrebbe testimoniare di un rapporto con il mare. Tuttavia, nulla permette di abbandonare il terreno delle ipotesi.

Se per il V sec. a.C., l'influsso greco è senz'altro quello più visibile, il IV e il III sec. a.C., con la creazione della cosiddetta *eparchia* o *epicrazia* cartaginese sulla Sicilia Occidentale, sono caratterizzati piuttosto da una esplosione di cultura fenicio-punica: Erice si trasforma nel senso di una stretta integrazione nel dominio di Cartagine. Senza entrare nei dettagli, basti dire che si è parlato di una profonda «punicizzazione» o addirittura di una trasformazione in «colonia» cartaginese¹⁰; d'altro canto, la città è chiaramente menzionata nelle fonti storiche come una fedele piazzaforte punica¹¹. In questo quadro, l'unica iscrizione punica proveniente dalla città è una dedica *lrbt l'strt 'rk* («alla Signora Astarte di Erice»), che attesta per la prima volta l'*interpretatio punica* della dea come Astarte¹². Il testo, purtroppo, è molto poco leggibile a causa della cattiva copia attraverso cui ci è pervenuto, ma potrebbe fare riferimento a dei lavori edilizi, di ampliamento o di manutenzione, eseguiti all'interno del santuario: il che, già di per sé, sembrerebbe parlare di un particolare interesse rivolto alla dea da parte dell'elemento punico.

Ma c'è dell'altro. Eliano ed Ateneo (due autori a dire il vero piuttosto tardi ma la cui testimonianza può senz'altro essere ricondotta ad un periodo anteriore) tramandano la descrizione delle due più importanti festività celebrate in onore della dea, le cosiddette Ἀναγώγια («feste della partenza») e Καταγώγια («feste del ritorno»)¹³. Nell'intervallo tra le due festività, che durava nove giorni, si riteneva che la dea (insieme a tutte le colombe a lei sacre) si trasferisse sulle coste della Libia. Risulta difficile datare l'istituzione di queste festività ad un periodo diverso da quello dell'*eparchia*: esse, infatti, presuppongono (ed enfatizzano) un forte legame del santuario con le coste africane. Vedere la dea più importante della Sicilia Occidentale trasferirsi per nove giorni all'anno in un'altra sede, doveva essere un fenomeno di enorme impatto simbolico, attraverso cui la dea poteva diventare uno dei puntelli ideologici della presenza punica in Sicilia. In quest'ottica, è probabile che la stessa preminenza che il santuario aveva raggiunto all'interno dell'area elima durante i secoli precedenti fosse tra i motivi alla base della «punicizzazione» di Erice nel periodo dell'*eparchia* (accanto, ovviamente, alla posizione strategica del sito).

Nello stesso periodo, infine, non è certamente un caso il fatto che il culto della dea (sempre nella sua *interpretatio* come Astarte e con l'epiteto «Ericina») appaia attestato, in dediche in lingua punica, a Cartagine e a Cagliari¹⁴. Come nel V sec. a.C., dunque, ad un forte radicamento del santuario su scala locale si accompagna un'importante valenza sovra-regionale, ormai estesa all'insieme del territorio controllato da Cartagine.

Per quanto riguarda la natura della dea e il suo culto in questo periodo, infine, ancora una volta i dati a disposizione non sono molto numerosi: non si può andare oltre la presenza delle colombe, già attestate sulle monete di V sec. a.C. ed eventualmente ricollegabili, come si è già detto, a una funzione di divinità dell'amore e della sessualità. D'altra parte, il volo delle colombe dalla costa della Sicilia a quella della Libia potrebbe di nuovo suggerire un rapporto con il mare.

Si giunge così al periodo romano, che ha lasciato il maggior numero di testimonianze (e soprattutto le testimonianze più dettagliate) sulla vita del santuario. Durante la prima guerra punica, Erice appare come uno dei principali terreni di scontro del conflitto, almeno a partire dal 244 a.C., in un assedio che vede i Romani asserragliati intorno al santuario e circondati da forze puniche: una situazione di stallo che sarà risolta soltanto dalla soluzione del conflitto¹⁵. Subito dopo, forse in virtù di un'associazione del santuario alla vittoria romana o forse semplicemente per reazione rispetto all'importanza rivestita dal santuario nell'ambito dell'*eparchia*, si assiste ad una sorta di 'ri-funzionalizzazione' della dea, interpretata come *Venus*, in chiave filo-romana ed anti-punica: un processo nel corso del quale fu ampiamente sfruttata la leggenda dell'origine troiana degli Elimi, con particolare riferimento alla versione secondo la quale il santuario sarebbe stato fondato da Enea nel corso

¹⁰ Si vedano rispettivamente Bondi 1988-1989 e Garbini 2004.

¹¹ Diod. Sic., XIV, 55, 4; 22, 10; Plut., *Pyrrh.*, 22, 7-12.

¹² ICO, Sicilia, n. 1.

¹³ Ath., IX, 394f-395; Ael., *V.H.*, I, 15; Ael., *N.A.*, IV, 2.

¹⁴ Per Cartagine, CIS, I, n. 3776; per Cagliari, ICO, Sardegna, n. 19.

¹⁵ Polyb., I, 58; Diod. Sic., XXIV, 8.

del suo viaggio verso il Lazio (il che permetteva fra l'altro di vedere in Venere Ericina la progenitrice dei Romani).

In particolare, al tempio viene concesso di svolgere un ruolo di primo piano nell'ambito della neonata provincia romana di Sicilia. Con un provvedimento senatorio (di cui si ha notizia da Diodoro e che va probabilmente datato agli anni successivi al primo o al secondo conflitto con Cartagine), viene stanziata sulla cima del monte una guarnigione di 200 uomini: a conferma, tra l'altro, del valore strategico del monte, emerso durante la prima guerra punica. Inoltre, è istituita una lega comprendente le diciassette città dell'isola più fedeli a Roma, alle quali era concessa la *chrysophoria* in onore della dea (molto probabilmente il diritto di portare in processione gli ornamenti d'oro della dea durante le festività); è quasi certo, inoltre, che sulle diciassette città in questione ricadesse anche l'onere di fornire effettivi per la guarnigione¹⁶. Purtroppo, non è nota l'identità di queste diciassette città, ad eccezione di Tindari (la cui appartenenza alla lega è confermata da Cicerone¹⁷) e, con ragionevole probabilità, di Segesta, Alesa, Agirio e Siracusa, per le quali sono attestati legami col santuario ericino in epoca repubblicana¹⁸. In ogni caso, anche soltanto la presenza di Tindari permette di affermare che l'area di influenza del santuario si era estesa in questo periodo a tutta l'isola (e non più soltanto alla sua metà occidentale). Inoltre, lo stesso brano di Diodoro informa che la dea riceveva regolarmente pubblici omaggi da parte di tutti i Romani, investiti di una qualsiasi carica istituzionale, che si recassero per qualche motivo nei pressi di Erice.

A parte Diodoro, la più importante fonte di informazioni sul santuario in epoca repubblicana sono le *Verrine* di Cicerone, che ne attestano prima di tutto un rapporto privilegiato con il governatore, probabilmente da estendere al di là degli eventi della propretura di Verre. Secondo quanto risulta da una serie di episodi, infatti, appare chiaro che il governatore poteva servirsi direttamente dei membri di sesso maschile del personale posto alle dipendenze del santuario come di *apparitores* al proprio servizio, con funzione di corriere e di polizia o, più genericamente, come esecutori materiali di ordini di diversa natura¹⁹. Inoltre, si direbbe che il propretore romano esercitasse una particolare forma di tutela giuridica nei confronti del santuario, rappresentandone per esempio gli interessi in caso di controversia giudiziaria²⁰.

Sempre grazie a Cicerone, si conosce qualcosa del funzionamento del santuario, che appare ancora come un luogo di culto importante, ricco e frequentato. Come si è già accennato, innanzitutto, il santuario disponeva di un vasto insieme di personale alle proprie dipendenze. Cicerone, che si riferisce a questo personale con il nome di *servi Venerii*, fa riferimento soprattutto ad elementi di sesso maschile, impiegati appunto al servizio del governatore, ma se ne ha notizia anche da Strabone (per quanto questi la presenti come un'istituzione appartenente al passato «*το παλαιόν*»), che impiega i termini greci di *ιερόδουλοι* o *ιερά σώματα* e afferma che si trattava per la maggior parte di donne²¹ (una donna, di nome Agonide, è menzionata anche dallo stesso Cicerone come *liberta Veneris Erucinae*²²). Ora, senza entrare in questa sede nel dettaglio della complessa controversia giuridica suscitata dallo statuto di questo personale (di condizione servile o libera?) e ampiamente sfruttata da Cicerone nella sua argomentazione contro Verre, va sottolineato che la dipendenza diretta di personale da un santuario (così come il possesso di schiavi) è problematica dal punto di vista del diritto romano (che conosce soltanto *servi publici* assegnati al servizio dei luoghi di culto, di per sé privi di indipendenza giuridica)²³. Appare chiaro, dunque, che l'istituzione ericina doveva risalire a un periodo anteriore al passaggio del santuario sotto il dominio romano (esistono confronti per questo tipo di situazione in ambito italico e, soprattutto, microasiatico). A questo proposito, è interessante notare che un personaggio femminile che si definisce «*mt š 'štrt 'rk*» («*serva di Astarte di Erice*») è effettivamente attestato in una iscrizione, purtroppo difficilmente databile, di Cartagine²⁴. E sebbene io creda che questa dicitura si riferisca non alla Sicilia, ma a un tempio dedicato alla dea nella metropoli nordafricana, essa può confermare l'esistenza di servi della dea in ambito punico.

¹⁶ Diod. Sic., IV, 83, 1-7.

¹⁷ Cic., *Verr.*, II, 5, 124.

¹⁸ Per Segesta, IG, XIV, n. 282; per Halaesa, IG, XIV, n. 355 e Cic., *Verr.*, II, 2, 21-2; per Agirio, Cic., *Verr.*, II, 2, 24-5; per Siracusa, CIL X 7121.

¹⁹ Cic., *Verr.*, II, 3, 55; 92-3; 115; 183; 4, 32; 103-104; 5, 141.

²⁰ Cic., *div. in Caec.*, 55-6; Cic., *Verr.*, II, 1, 27; 2, 21-2; 24-5.

²¹ Strabo, VI, 2, 5.

²² Cic., *div. in Caec.*, 55-6.

²³ Su cui si veda Eppers, Heinen 1984.

²⁴ CIS, I, n. 3776.

In secondo luogo, la dea figura più volte nelle *Verrine* come destinataria di ammende, sia pubbliche che private: se ne conoscono quattro esempi nelle *Verrine*, di cui due di multe comminate dal governatore e due di ammende fissate per testamento da privati (ad Agirio e ad Alesa) come garanzia dell'esecuzione di clausole particolari²⁵. Il rapporto privilegiato del santuario con il governatore e l'estensione della sua area di influenza a tutto il territorio della provincia risultano dunque ulteriormente confermati.

A testimonianza dell'importanza e della ricchezza del santuario in questo periodo, inoltre, si può citare ancora un brano di Polibio, che ne parla come di «ὁμολογουμένως ἐπιφανέστατον [...] τῷ τε πλούτῳ καὶ τῇ λοιπῇ προστασίᾳ τῶν κατὰ τὴν Σικελίαν ἱερῶν»²⁶. Infine, non va trascurato il fatto che proprio a questo periodo risale la maggior parte delle iscrizioni di dedica rinvenute sul sito del santuario. Si conoscono tre dediche latine, una dedica in greco e un frammento di iscrizione metrica in greco di cui non si può ricostruire neanche²⁷: un dossier tutt'altro che esiguo, se si considera che il volume del CIL consacrato alle iscrizioni latine di età repubblicana ne contiene soltanto sei di provenienza siciliana.

Per questo periodo, dunque, si ricava l'immagine di un santuario fiorente, dotato di un forte rapporto con Roma e con l'amministrazione romana della provincia, la cui importanza era certamente estesa a tutta la Sicilia, ma che continua a mostrare un certo radicamento nella realtà locale (come testimonia l'uso costante dell'epiteto Ericina, presente addirittura sulle dediche provenienti direttamente da Erice).

Per quanto riguarda il culto della dea, la documentazione epigrafica appare di poco aiuto (si tratta di semplici dediche indicanti il nome della divinità, il verbo di dedica e, al massimo, il nome del dedicante). Dalle testimonianze letterarie, invece, emerge con forza una caratterizzazione di divinità dell'amore e della sessualità. Se Cicerone mostra Verre nell'atto di offrire alla dea una statua argentea di Cupido e usa il rapporto di quest'ultimo con la dea come una prova di depravazione²⁸, Diodoro specifica che i magistrati romani che si recavano ad Erice rendevano omaggio alla dea svestendosi della *gravitas* derivante dalla loro carica e intrattenendosi in «παιδιᾶς καὶ γυναικῶν ὁμιλίας»: un'espressione che rinvia chiaramente, sia pure in modo velato, a rapporti sessuali e, quindi, all'attività di prostitute sul monte, in stretto rapporto con il santuario²⁹. Infine, vanno citate le informazioni di natura più strettamente culturale ricavabili dalle testimonianze di Eliano e di Ateneo sullo svolgimento di *Ἀναγώγια* e *Καταγώγια*. Entrambi gli autori riferiscono che un gran numero di fedeli affluiva ad Erice in occasione di queste feste (Eliano, addirittura, le definisce «πανήγυρις», confermando la valenza sovracittadina dell'evento), che molte colombe vivevano presso il santuario e che queste erano considerate care alla dea (Eliano le definisce «ἄθύρματα Ἀφροδίτης»)³⁰. Un altro brano di Eliano contiene poi una dettagliata descrizione dei sacrifici cruenti effettuati in onore della dea, coinvolgenti per lo più ovini (ma anche bovini, offerti dai fedeli più ricchi) di sesso femminile; durante la notte, inoltre, la dea cancellava i resti del sacrificio e l'altare riappariva al mattino ricoperto di rugiada e di erba fresca³¹. Tale dato può essere ricollegato a due altri passi di Ateneo, di cui uno fa riferimento a offerte vegetali di βούτυρον (una specie non meglio identificabile) e l'altro menziona la dea ericina in connessione con un'altra pianta, la *lychnis*, nota per i suoi fiori profumati e per essere usata per fabbricare ghirlande³². Da tutti questi elementi si può dedurre una predilezione della dea per offerte e attributi vegetali: un tratto corrente, per esempio, per Afrodite in ambito greco.

D'altra parte, l'appropriazione del santuario a livello locale da parte dei Romani si accompagna in questo periodo a una nuova ondata di diffusione del culto. Innanzitutto, la dea viene omaggiata di ben due templi nella stessa Roma, sotto il nome di *Venus Erucina* (secondo l'*interpretatio* romana e con l'indispensabile epiteto locale). 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 i contorni di una «divinità nazionale» romana, chiaramente invocata nel quadro dello scontro bellico in corso in funzione anti-

²⁵ Cic., *Verr.*, II, 1, 27; 2, 21-2; 24-5; 92-3; 105; 5, 141-2.

²⁶ Polyb., I, 55, 5-9.

²⁷ CIL, X, nn. 7253-5; IG, XIV, n. 281; n. 285.

²⁸ Per il Cupido argenteo, Cic., *Verr.*, II, 2, 115.

²⁹ Diod. Sic., IV, 83, 1-7.

³⁰ Ath., IX, 394f-395; Ael., *V.H.*, I, 15; Ael., *N.A.*, IV, 2.

³¹ Ael., *N.A.*, 10, 50.

³² Ath., IX, 394f-5a; Ath., XV, 681f.

cartaginese³³. 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 omonimo³⁴. 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: sono attestati il legame con la prostituzione (secondo Ovidio le prostitute romane si recavano presso il tempio di questa dea nel loro giorno festivo); il legame con Cupido (che, sempre a giudicare da Ovidio, poteva ricevere in questo tempio un culto affiancato a quello della dea) e (nel brano di Ovidio sulle prostitute) la presentazione di offerte vegetali (di mirto, sisimbrio e corone di rose)³⁵.

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)³⁶. Questa iscrizione, in cui la dea appare interpretata non come Venere bensì come la divinità osca *Herentas* (sempre accompagnata dall'epiteto locale *Herukina*), fa pensare che l'introduzione del suo culto nell'area risalga ad un periodo anteriore alla conquista romana e che sia da collegare alla nota presenza di mercenari campani sul territorio della Sicilia fin dal V secolo a.C.: un dato che può ricordare il supposto legame della dea con i mercenari arcadi attivi nel corso della seconda spedizione ateniese in Sicilia e, quindi, richiamare una sua connotazione militare/guerriera.

Infine, un breve accenno va fatto all'epoca imperiale, che rappresenta l'ultimo momento di notorietà del culto ericino. Ad Erice, 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*. A questo titolo, il santuario è oggetto di un restauro finanziato direttamente da Roma, prima sotto Tiberio e poi sotto Claudio³⁷. L'ultima dedica proveniente dal santuario, databile al 20 d.C., è un complesso donario offerto dal giovane figlio dell'allora proconsole d'Africa (Lucio Apronio Cesiano) per celebrare una propria precoce vittoria contro i ribelli numidi di *Tacfarinas* e la conseguente nomina, da parte dell'imperatore in persona, a *septemvir epulonum*: il rapporto della dea con le coste nordafricane rimaneva dunque vivo in età romana e poteva farsi centro simbolico di legittimazione del dominio romano su questi territori³⁸. Nel frattempo, la dea continua a prosperare al di fuori della Sicilia, in diversi centri del Nordafrica (Sicca Veneria, Cirta, Thibilis e Cartagine) e fin nella lontana Rezia, nell'accampamento fortificato di Heidenheim; la sua ultima menzione, proveniente da una dedica di Potenza, è databile *ad annum* al 210 d.C.³⁹

II. Riflessioni sulla natura e sul successo della dea

Terminata la panoramica sul santuario e sul culto della dea attraverso le diverse epoche storiche, si noterà che è stato possibile isolarne quattro tratti fondamentali:

- la funzione di protettrice dell'amore e della sessualità, nel quadro della quale si inserisce il rapporto con la prostituzione (si tratta del tratto sul quale restano più testimonianze, di epoche e contesti geografici diversi);
- il rapporto con il mare, ricostruibile a partire da alcuni dettagli del mito (il salvataggio di Bute dal mare e una versione alternativa del mito che faceva di Poseidone il padre dell'eroe Erice⁴⁰) e del culto (il volo delle colombe sullo stretto di mare tra la Sicilia e Cartagine); inoltre, la dedica di epoca imperiale dalla Rezia è esplicitamente definita come un ringraziamento per aver accordato la salvezza nel corso di un naufragio;
- il rapporto con il mondo vegetale, testimoniato dalla presenza di attributi vegetali nelle rappresentazioni monetali e dalla preferenza per le offerte incruente che sembra emergere dalle testimonianze di Eliano e Ateneo;

³³ Liv., XXII, 9, 9-11; 10, 10; XXIII, 30, 13-4; 31, 9.

³⁴ Liv., XXX, 38, 10.

³⁵ Ov., *Fast.*, IV, 863-78; *rem.*, 549-54. Su tutti questi aspetti si veda Schilling 1982.

³⁶ Per Tuscolo, CIL, XIV, n. 2584; per la Campania CIL, X, n. 8042.1; De Caro, Miele 2001, 572-3; Rix 2002, Cm, n. 10.

³⁷ Per il legame con la leggenda troiana, CIL, X, n. 7257; per il restauro, Suet., *Claud.*, 25, 5; Tac., *ann.*, IV, 43, 4.

³⁸ CIL, X, n. 7257.

³⁹ Per il Nordafrica, CIL, VIII, n. 24528; IAlg, I, n. 2069; II/1, n. 528; II/2, n. 4649; per Heidenheim, Hahn, Mratschek 1986; per Potenza, CIL, X, n. 134.

⁴⁰ Serv., *Aen.*, I, 570; IV, 23; V, 24; X, 551; Mythogr., I, 93; 107; II, 156; Tz., *ad Lyc.*, 958; 866 e 1232.

- una connotazione militare/guerriera, che riposa essenzialmente sull'ipotesi che l'esportazione del culto in Arcadia e in Campania derivi da contatti con gli ambienti del mercenariato, sulla funzione di divinità di vittoria assunta dalla dea a Roma nel suo tempio capitolino e sulla dedica di Apronio Cesiano in età imperiale.

Ora, nell'ambito della storiografia più recente, l'aspetto della personalità della dea che è stato maggiormente sottolineato, soprattutto come chiave per spiegarne la sorprendentemente vasta diffusione in ambito mediterraneo, è stato il legame con il mare. In particolare, si è suggerito che la fama del santuario derivasse soprattutto dalla sua posizione privilegiata sulle rotte del commercio marittimo e che la dea si caratterizzasse principalmente come protettrice dei naviganti. Questa idea si iscrive 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 portuali⁴¹. In questo quadro, inoltre, sarebbe da inserire anche il rapporto della dea con la sfera della sessualità, attraverso la protezione della prostituzione, attività tipica degli ambienti portuali.

Tuttavia, diverse difficoltà mi sembrano sussistere quando si cerca di far rientrare la dea ericina all'interno di questo modello. La prima è di carattere pratico: mi sembra difficile interpretare come «santuario emporico» un luogo di culto situato a 751 m sul livello del mare. La cima del monte Erice non è esattamente di facile accesso per chi raggiunga quest'area della Sicilia dal mare. Più che una vocazione portuale e una funzione di protezione del commercio marittimo, mi sembra più sensato attribuire al santuario un valore di controllo sul mare, perfettamente coerente con la sua posizione geografica: la vista dalla cima dell'Erice, infatti, offre il dominio di tutte le coste circostanti.

D'altra parte, come ho già detto, il tratto che mi sembra prevalente nella personalità della dea quale emerge dalle fonti a nostra disposizione non è tanto il rapporto con il mare, quanto la funzione di tutela dell'amore e della sessualità. Inoltre, se si riflette sull'andamento della diffusione del culto ericino attraverso i secoli, due osservazioni si impongono: in primo luogo tale diffusione avanzò sempre per ondate parallele ai rivolgimenti di potere che interessarono la Sicilia Occidentale (l'area elima durante l'egemonia di Segesta; le altre aree interessate dal dominio di Cartagine all'epoca dell'eparchia punica; la Sicilia, Roma, l'Italia e poi l'impero sotto la provincia romana); in secondo luogo, la dea non mancò mai di intrattenere uno stretto rapporto con chi deteneva tale potere e anzi funzionò spesso come 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 abbiano più notizie della dimensione pubblica che della sfera quotidiana. Tuttavia, è mia convinzione che da questa situazione si debbano trarre alcune importanti conclusioni sulla figura 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 esattamente quello di combinare la tutela dell'amore e della sessualità con una spiccata vocazione politica⁴².

Per Astarte si conosce il valore di dea poliade per eccellenza nei centri della costa fenicia e fin dall'età del ferro, in diretta connessione con l'ideologia della regalità: una funzione che sembra essersi conservata anche nelle colonie occidentali, con la significativa eccezione di Cartagine, dove invece questo ruolo è assunto da Tinnit. In Sicilia, le tracce di un suo culto sono piuttosto labili, ma ne esistono tracce piuttosto chiare a Mozia e a Solunto⁴³. Inoltre, è noto che, almeno a partire dal V-IV secolo 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 isola⁴⁴.

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: salta agli occhi il caso di Cipro, dove una funzione politica analoga a quella attestata nelle città fenicie è nota non solo per l'Astarte di Kition,

⁴¹ 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.

⁴² Bonnet, Pirenne-Delforge 1999.

⁴³ Per tutte queste attestazioni si veda Bonnet 1996.

⁴⁴ Si veda soprattutto Amadasi Guzzo 2004-2005.

ma anche per le Afroditi di Pafos e Amatunte⁴⁵. 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 politiche⁴⁶. 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 compresa⁴⁷. 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 greche⁴⁸. Per l'età ellenistica se ne conoscono vari esempi anche dalla Sicilia e, in particolare, dalla subcolonia siracusana di Acrae⁴⁹.

Per tornare al caso di Erice, dunque, mi sembra che la compresenza di influssi greci e fenici incoraggi ad accostare il ruolo poliade che la dea svolse nell'ambito di questa città ai casi simili di Cipro e Corinto. Inoltre, complice l'importante valore strategico del monte, questa funzione politica sembra aver oltrepassato molto presto i confini della stessa Erice, sostenendo di volta in volta, dal punto di vista religioso, l'egemonia di Segesta sui centri elimi dell'area, quella di Cartagine sulla Sicilia (in stretto rapporto con gli altri centri del dominio cartaginese sul Mediterraneo) e, infine, quella di Roma sulla Sicilia e sul Nord Africa. In conclusione, mi sembra si possa dire che il motore costante del successo della dea di Erice debba rintracciarsi in questa innata 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, le testimonianze della vivacità del suo culto in Sicilia cominciano a scemare proprio nel momento in cui il Mediterraneo si stabilizza nelle mani di Roma, nel corso dell'età imperiale. D'altro canto, l'origine della dea in un contesto culturale tanto variegato come quello della Sicilia occidentale le conferì una versatilità tale da permettere al suo culto di adattarsi con successo alle varie aree in cui fu impiantato e, in molti casi, di rimanere vivo anche molto dopo l'esaurirsi della spinta che aveva condotto a tale importazione.

Abbreviazioni bibliografiche

- Amadasi Guzzo M.G., 2004-2005, *Tas Silg – Le iscrizioni fenicie nel santuario di Astarte*, in *ScAnt* XII, pp. 285-300.
- Bondi S.F., 1988-1989, *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, 25-8 maggio 1988)*, Palermo (ASS, s. IV, XIV-XV), pp. 133-143.
- Bonnet C., 1996, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma.
- Bonnet C., Pirenne-Delforge V., 1999, *Deux déesses en interaction: Astarté et Aphrodite dans le monde égéen*, in C. Bonnet, A. Motte (a cura di), *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, 25-7 septembre 1997)*, Bruxelles, pp. 249-273.
- Cusumano N., 1999, *Un santuario di Afrodite Ericina a Psophis e la presenza di Arcadi in Sicilia da Dorio ai Diodoridi*, in *Hormos* I, pp. 89-112.
- Cutroni Tusa A., 1971, *Anelli argentei e tipi monetali di Erice*, in *Sicilia Archeologica* IV.13, pp. 43-46.
- Cutroni Tusa A., 1988-1989, *La monetazione dei centri elimi nel corso del V sec 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, 25-8 maggio 1988)*, Palermo (ASS, s. IV, XIV-XV), pp. 173-192.

⁴⁵ Pirenne-Delforge 1994, pp. 322-55; Bonnet 1996, pp. 70-85; Bonnet, Pirenne-Delforge 1999, pp. 260-4.

⁴⁶ Per tutti questi aspetti si veda Pirenne-Delforge 1994.

⁴⁷ Pirenne-Delforge 1994, 446-450.

⁴⁸ Su cui si vedano le osservazioni di J. e L. Robert, in *Bulletin épigraphique* 1959, n. 325.

⁴⁹ *IG*, XIV, nn. 208-212; n. 313.

- De Caro S., Miele F., 2001, *L'occupazione romana della Campania settentrionale nella dinamica insediativa di lungo periodo*, in E. Lo Cascio, A. Storchi Marino (a cura di), *Modalità insediative e strutture agrarie nell'Italia Meridionale in età romana*, Bari, pp. 501-581.
- De Vido S.S., 2006, *Gli Elimi*, in P. Anello, G. Martorana, R. Sammartano (a cura di), *Ethne e Religioni nella Sicilia antica*, Roma, pp. 147-79.
- Eppers M., Heinen H., 1984, *Zu den 'Servi Venerii' in Ciceros Verrinen*, in G. Vincenzo (a cura di), *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino*, Napoli 1984, I, pp. 219-32 (=H. Heinen, *Von hellenistischen Osten zum römischen Westen. Ausgewählte Schriften zur Alten Geschichte*, a cura di A. Binsfeld, S. Pfeiffer, Stuttgart 2006, pp. 506-19).
- Garbini G., 2004, *Erice colonia cartaginese*, in *RAL*, s. IX, XV, pp. 26-32.
- Hahn J., Mratschek S., 1986, *Erycina in Rätien*, in *FBW X*, pp. 147-54.
- Lietz B., 2012, *La dea di Erice e la sua diffusione nel Mediterraneo. Un culto tra Fenici, Greci e Romani*, Pisa.
- Musti D., 1988-1989, *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, 25-8 maggio 1988)*, Palermo (*ASS*, s. IV, XIV-XV), pp. 155-71.
- Pirenne-Delforge V., 1994, *L'Aphrodite greque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Athènes - Liège.
- Rix H., 2002, *Sabellische Texte. Die Texte des Oskischen, Umbrischen und Sudpikenischen*, Heidelberg.
- Schilling R., 1982, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris 1982²(1954).
- Torelli M., 1977, *Il santuario greco di Gravisca*, in *PP XXXII*, pp. 398-458.
- Zodda D., 1989, *Contributo alla storia della monetazione di Erice nel V sec. a.C.*, in *RIN XCI*, pp. 3-26.

