

SFUMATURE DIVINE.
DIVINITÀ E QUADRI CULTURALI NEI PRIMI SECOLI
DELLA PRESENZA DEI FENICI IN OCCIDENTE

Giuseppe Garbati - National Research Council of Italy - Institute of Heritage Science,
Rome

The present reflections are dedicated to the study of the most ancient data, found in the Western Mediterranean, relating to the cult of Phoenician divinities. Through some case studies, I will try to highlight how diversified and variable, on the religious level (and, more broadly, from the cultural perspective), was the world that the Levantine communities contributed to build in the new chosen territories.

Keywords: Phoenicians; cults; gods and goddesses; tradition; innovation

1. INTRODUZIONE

Nel corso del IX e dell'VIII secolo a.C.¹, l'arrivo e la stabilizzazione delle genti fenicie nel Mediterraneo occidentale portarono alla definizione di nuove realtà culturali, in parte direttamente legate alle tradizioni di provenienza dei migranti, in parte impostate sulla base delle caratteristiche dei nuovi territori di stanziamento². La dimensione culturale, nello specifico, dovette ricoprire in quest'ambito un ruolo fondamentale: è proprio attraverso le pratiche rituali e le funzioni assegnate agli dèi, infatti, che poterono essere fondati, ideologicamente, alcuni dei valori portanti e dei modelli di comportamento delle comunità formatesi nei nuovi insediamenti³. Il quadro che venne a maturare, tuttavia, non fu certo omogeneo; il processo che condusse al progressivo stabilirsi dei gruppi giunti da Oriente non costituì l'esito di un sistema predeterminato, né fu culturalmente monolitico. Piuttosto, la composizione delle singole realtà e la loro caratterizzazione videro la partecipazione di gruppi provenienti da luoghi diversi e appartenenti a sfondi culturali non per forza tra loro coincidenti; il che comportò l'affermazione di tradizioni varie e diversificate, cui si affiancò la costruzione, *in loco*, di "prodotti" originali⁴.

Partendo da queste premesse, nelle note che seguono vorrei provare a delineare, attraverso l'indagine sul culto, alcuni aspetti delle peculiarità culturali che caratterizzarono la formazione del Mediterraneo fenicio occidentale tra la fine del IX e il VII secolo a.C. Con l'obiettivo di mostrare la varietà delle componenti del processo, e l'oscillazione tra tradizione e innovazione, saranno esaminati specificamente quattro casi di studio, che rappresentano di fatto le più antiche testimonianze del culto di dèi fenici in Occidente. Mi riferisco al dio Pumay celebrato a Nora (legato alle due divinità attestate nel noto "medaglione" di Cartagine), alla Astarte *hr* di El Carambolo (Siviglia), alla divinità doppia Eshmun-Melqart,

¹ Tengo a ringraziare Sandro Filippo Bondi per i suoi preziosi consigli in merito alle tematiche qui trattate.

² Pedrazzi 2016.

³ Garbati 2015.

⁴ Si pensi, per esempio, alla presenza dei santuari tofet solo in alcune regioni (si veda § 5.). Sulla questione: Bernardini 2013.

nota a Ibiza, e, da ultimo, al dio Baal Hammon venerato soprattutto in relazione al suo forte legame con i celebri, discussi, tofet.

2. *PMY* A NORA: (TEMPORANEE) TRADIZIONI CIPRIOTE IN OCCIDENTE?

Nel mondo “coloniale”, la più antica dedica fenicia rivolta a una divinità è contenuta nell’iscrizione incisa sulla celebre stele rinvenuta a Nora, nella Sardegna costiera sud-occidentale (fig. 1)⁵. Il reperto reca uno dei testi più studiati e dibattuti, ancora oggi al centro dell’interesse scientifico⁶. Naturalmente, non è possibile riassumere in uno spazio ridotto tutte le ricerche che sono state dedicate al monumento e, nel particolare, i tanti problemi progressivamente emersi dalle indagini⁷; tuttavia, provando a sintetizzare al massimo quanto noto, si può affermare che l’epigrafe è a oggi comunemente inquadrata nelle primissime fasi della presenza stabile dei Fenici in Sardegna, da collocare tra l’ultimo quarto del IX e la prima metà dell’VIII secolo a.C.⁸. Il suo contenuto, nel complesso, sembra commemorare la presenza a Nora di un tempio intitolato al dio *pmy* (Pumay).

La divinità menzionata nella stele è praticamente sconosciuta all’interno del mondo fenicio, sia di madrepatria sia delle aree occidentali⁹: oltre al reperto norense solo l’antroponimia di Cartagine e di Cipro¹⁰ (e, in un caso, di Tiro)¹¹ contribuisce a confermare direttamente l’esistenza del suo culto. Ciononostante, è possibile rintracciare qualche ulteriore indicazione, pur problematica, nella ben nota iscrizione incisa sul medaglione d’oro “di Yadamilk”, rinvenuto in una tomba della necropoli di Douïmès a Cartagine (datata tra il VII e l’inizio del VI secolo a.C.)¹². Il testo si apre con la dedica *l’štrt lpgmlyn* (“Ad Astarte, a Pygmalion”): secondo una lettura piuttosto diffusa, il secondo dei personaggi citati, anch’egli enigmatico, potrebbe vantare un legame molto stretto con *pmy*. *Pgmlyn*, infatti, è da intendere come la trascrizione fenicia del greco Pygmalion, quest’ultimo utilizzato da Diodoro Siculo come nome dell’ultimo re di Cipro (XIX 79,4), chiamato *pmyytn* in fenicio, con un nome teoforo, cioè, composto da *pmy* + *ytn*¹³. Accanto a questa indicazione, si deve poi ricordare come nelle fonti letterarie il nome Pygmalion definisca varie figure del mito legate di nuovo a Cipro e ad Astarte; si pensi, come esempio, al re dell’isola del quale si

⁵ CIS I 144 = KAI 46 = ICO, Sardegna 1; Amadasi Guzzo 1990, Sardegna 1.

⁶ Ultimo lavoro dedicato all’epigrafe, in ordine di tempo, è Puech 2020.

⁷ La bibliografia sulla stele, con le varie letture e le diverse interpretazioni del testo, è raccolta in Casti 2019 (con l’eccezione di Mosca 2017 e Puech 2020). Cfr. anche Schmitz 2012; Garbati 2014; Amadasi Guzzo 2019; Garbati 2022b, 288-292.

⁸ Amadasi Guzzo 2014, in particolare 80-81.

⁹ Da ultimo Cannavò 2021a.

¹⁰ Benz 1972, 391-392; Lipiński 1995, 297-306. Sui dati da Cipro si veda anche Amadasi Guzzo 2007, 200. Nell’isola, il teonimo compare nel nome dell’ultimo re di Kition e di Idalion, *pmyytn*, Pumayyaton: CIS I 10, 11, 14. Cfr. recentemente Minunno 2019a.

¹¹ In un’iscrizione greco-fenicia da Delo, un uomo da Tiro è detto *pmy*: Baslez - Briquel-Chatonnet 1990 (si veda anche Lipiński 1995, 298, nota 66).

¹² CIS I 6057 = KAI 73; Kunze 2002-2003; Chelbi 2007; Minunno 2019b; Xella 2019 (tutti con riferimenti bibliografici); da ultimo Cannavò 2021b. L’oggetto, forse più antico rispetto alla camera funeraria (è stato variamente datato tra il IX e il VII/VI secolo a.C.), reca un testo di incerta interpretazione. Analogamente a *pmy*, i dati concorrono a ricondurre il personaggio ad ambito cipriota.

¹³ Sulla relazione tra *pmy* e *pgmlyn*, cfr. Garbati 2022b, 292-294.

raccontava l'innamoramento per una statua di Afrodite (Clem. Alex. *Protr.* IV 57,3)¹⁴. Nel complesso, dunque, si tratta di personaggi che nei documenti a disposizione sembrano connotati, come del resto è stato messo in evidenza da tempo¹⁵, da forti coloriture cipriote.

Al di là di queste poche informazioni, qualche altro aspetto relativo al culto di Pumay può essere dedotto dai contesti storici, generali, di pertinenza di alcuni dei dati disponibili e, specificamente, dal quadro ricostruibile per le prime fasi della Nora fenicia. Grazie a ricerche recenti, sappiamo che i materiali orientali più antichi rinvenuti nell'insediamento, con l'esclusione della stele, non risalgono oltre la seconda metà dell'VIII secolo a.C. È invece nel secolo successivo che si collocano le prime testimonianze strutturali e l'avvio di un'organizzazione sistematica dello spazio insediativo. Più nel dettaglio, stando a un recente lavoro di Jacopo Bonetto, dal pieno VII secolo a.C. il sito fu contraddistinto da una «già matura complessità funzionale», segnata dall'attivazione di «tre ben separati e caratterizzati nuclei adibiti rispettivamente ad abitato, a centro di culto e a necropoli in un orizzonte di stabilità e sedentarietà insediativa più marcata di quanto intuito fino ad anni recenti»¹⁶. Circa un secolo, o poco meno, dunque, dovette trascorrere tra l'offerta a Nora della stele dedicata a Pumay, risalente forse alla fine del IX e i materiali più antichi, databili nella seconda metà dell'VIII secolo a.C.¹⁷ (uno iato poi che si amplia se consideriamo gli sviluppi del tessuto dell'insediamento nel corso del VII secolo a.C.); una qualche sorta di discontinuità dovette pertanto caratterizzare la presenza dei migranti levantini nel sito.

Ora, secondo uno studio recente di Massimo Botto¹⁸, l'esistenza di un simile “vuoto” potrebbe essere spiegata grazie a un elemento in particolare: l'articolazione, cioè, in due diversi momenti della stabilizzazione a Nora dei Fenici. Il primo, inquadrabile nelle fasi più antiche, avrebbe visto l'arrivo di quella comunità che dedicò la stele (una comunità, probabilmente, dalle connotazioni cipriote, come sembrano indicare i dati relativi a Pumay)¹⁹; il secondo, invece, andrebbe ricondotto a gruppi arrivati circa 50-100 anni più tardi, composti in modo diverso dai precedenti e alle cui mappe culturali il culto del dio non era forse così aderente. Nella sostanza, la presenza di Pumay nelle regioni occidentali, a Nora nello specifico, potrebbe essere interpretata come il risultato della variegata composizione culturale che caratterizzò la “colonizzazione” fenicia nelle fasi più antiche. A questo si deve poi aggiungere, dato il vuoto documentario oggi osservabile, che il culto potrebbe aver conosciuto una diffusione limitata, assumendo quasi un carattere di estemporaneità se non di occasionalità. Probabilmente, dunque, con il passare dei secoli il dio non fu eletto a componente primaria, stabile e costante, delle tradizioni locali e, più in generale, dei costumi religiosi afferenti ai Fenici di Occidente.

¹⁴ Lo stesso nome appartiene poi al sovrano di Tiro, fratello della principessa Elissa fondatrice di Cartagine (per es. Joseph., *Ap.* I, 125). I passi più celebri sul sovrano di Tiro appaiono nell'Eneide: I 347, 364; IV 325.

¹⁵ Cannavò 2021a e 2021b con bibliografia.

¹⁶ Bonetto 2021, 205; Bonetto - Falezza - Ghiotto a cura di 2009.

¹⁷ Oltre alla stele, a Nora è stato rinvenuto un altro frammento iscritto, forse più antico della stele stessa (Amadasi Guzzo 2019).

¹⁸ Botto 2021, 271-277.

¹⁹ Connotazioni che dovettero caratterizzare anche la composizione culturale di Cartagine.

3. LO SGUARDO RIVOLTO A ORIENTE: ASTARTE *hr* A EL CARAMBOLO (SIVIGLIA)

Pertinente di nuovo ai primi tempi del processo di insediamento dei Fenici nel Mediterraneo occidentale è il secondo caso di studio qui preso in esame: si tratta della statuetta bronzea di Astarte *hr* (fig. 2), rinvenuta con ogni verosimiglianza nel santuario di El Carambolo (3 km a sud-ovest di Siviglia)²⁰. Assisa originariamente su un trono – oggi perduto –, la figurina poggia i piedi su un piedistallo rettangolare, recante inciso un breve testo di dedica rivolto alla dea da parte di due fratelli²¹. Il reperto, al centro di un recentissimo lavoro monografico²², è probabilmente da intendere come una importazione da Oriente²³, collocabile cronologicamente nel periodo compreso tra la metà dell’VIII e gli inizi del VII secolo a.C.²⁴ (pur se le datazioni proposte nei molti studi che si sono occupati del manufatto oscillano, nel loro insieme, tra la fine del IX e il VI secolo a.C.)²⁵. Purtroppo, non è nota la provenienza esatta della statuetta; secondo le più recenti ricostruzioni, tuttavia, è possibile che essa, una volta raggiunto il santuario, fosse stata deposta nel cosiddetto *Ámbito 4*, collocato nel settore settentrionale del complesso sacro²⁶.

In relazione agli obiettivi fissati, diversi sono gli elementi di riflessione offerti dal bronzo e dalla sua iscrizione. Va detto, in primo luogo, che il contesto di pertinenza – un santuario collocato su un rilievo lungo un corso fluviale (il Guadalquivir) molto vicino originariamente al mare – dovette costituire un importantissimo punto di incontro tra i naviganti giunti da Oriente e le genti locali, soprattutto in relazione allo sfruttamento delle risorse disponibili nella regione e oltre («hasta el Alto Guadalquivir, y hacia las regiones mineras de Huelva») ²⁷. Sebbene si discuta ancora molto sulla possibilità di riconoscere una valenza “etnica” dell’area sacra, tanto che da più parti è stata affermata anche una possibile fondazione fenicia della stessa²⁸, è piuttosto chiaro che tra le componenti locali e quelle allogene si sviluppò nel luogo una profonda collaborazione, forse legata al sorgere di una comunità mista e segnata anche dalla condivisione di ideologie²⁹, quest’ultime da ricondurre, almeno in parte, alla venerazione della grande dea fenicia.

In secondo luogo, è il nome stesso della divinità evocata, seguito come si è visto dal termine *hr*, a mostrarsi ricco di implicazioni. L’epiclesi è stata variamente interpretata.

²⁰ Da ultimo Navarro Ortega 2021 (con bibliografia precedente; cfr. in particolare Jiménez Ávila 2002, 290 ss., n. 167, tav. XL). Su Astarte si veda Bonnet 1996; 2010; 2021.

²¹ Il testo, nella traduzione in Amadasi Guzzo 1993, 165, recita: «1. Questo trono hanno fatto Ba’lyaton 2. figlio di Dommilk e ‘Abdba’l fi- 3. glio di Dommilk figlio di Ysh’al per 4. Astarte-Hor, nostra signora, perché 5. ha ascoltato la voce delle loro parole».

²² Il già citato Navarro Ortega 2021.

²³ Sulla questione, si vedano, per esempio, Jiménez Ávila 2002, 290-293; 2015, 435-436; Navarro Ortega 2021, 166.

²⁴ Amadasi Guzzo 1993, 174-178.

²⁵ Solo per fare un esempio, G. Quattrocchi Pisano – in uno dei primi studi specificamente dedicati all’iconografia e allo stile del manufatto – colloca la statuetta, in base ai confronti (soprattutto avori), in un ampio arco cronologico, compreso tra la fine dell’VIII e gli inizi del VI secolo a.C. (Quattrocchi Pisano 1974).

²⁶ Navarro Ortega 2021, 144.

²⁷ Navarro Ortega 2021, 173; cfr. Ferrer Albelda 2017, 30.

²⁸ Di recente, la ripresa degli scavi al Carambolo Alto ha permesso di fissare la cronologia del primo impianto (Carambolo V), ritenuto di chiara impronta fenicia, alla fine del IX - inizi dell’VIII secolo a.C.: Fernández Flores - Casado Ariza - Prados Pérez 2020; cfr. Navarro Ortega 2021, 122-136. Sulla “fenicità” del complesso si veda anche Belén Deamos 2011, 442.

²⁹ Si vedano le recenti riflessioni in Lancia 2016, in particolare p. 375.

Lasciando alla letteratura più o meno recente, dedicata alla questione, il compito di presentare le varie proposte³⁰, l'ipotesi che ad oggi è da considerare come la più verosimile è quella che riconosce nella parola un riferimento ad ambito hurrita³¹. La dea, da identificare dunque con Astarte hurrita, è del resto ben nota non soltanto in ambiente fenicio³², ma anche, in età più antica, in contesto ugaritico e in Egitto³³. Come hanno mostrato diverse ricerche³⁴, l'epiclesi in origine doveva veicolare verosimilmente un valore dalle connotazioni "etniche" ben riconoscibili (in Egitto, per esempio, questa Astarte era certamente intesa come "straniera"). Successivamente, tuttavia, in tempi ormai lontani dall'affermazione delle componenti culturali da cui aveva tratto ispirazione, un simile valore dovette gradualmente sfumare. A El Carambolo, nel corso dell'VIII secolo a.C., dunque, il titolo andò probabilmente ad assumere il senso, più generico, di "siriano" (a oggi potremmo anche dire, convenzionalmente, di "fenicio"), in relazione all'area geografica da cui provenivano la statuetta e lo stesso, specifico, culto di Astarte³⁵. Si dovette trattare, dunque, di una Astarte in parte differente da quella, cui si è accennato in precedenza, menzionata insieme a Pygmalion nel medaglione di Cartagine e, probabilmente, da ricondurre a originario contesto cipriota.

In base alla prospettiva appena presentata, dunque, la dea della statuetta di El Carambolo, celebrata nell'iscrizione, non si configurò come una manifestazione locale di Astarte, quasi contraddicendo, ma solo apparentemente, il formarsi *in loco* di una comunità mista. A differenza di molte delle forme acquisite dalla divinità in altri insediamenti del Mediterraneo – dove il culto conobbe, di volta in volta, connotazioni espressamente legate ai vari e specifici contesti³⁶ – nel santuario spagnolo la venerazione della dea rimase fortemente legata ad ambito orientale, come attesta l'epiclesi *hr*, almeno in relazione ad alcune fasi di vita del luogo di culto (quelle forse più antiche)³⁷.

4. ANCORA UN LEGAME CON CIPRO? 'ŠMNMLQRT A IBIZA

Il terzo caso di studio è rappresentato dal contenuto di un'epigrafe rinvenuta a Ibiza, pertinente ancora alle fasi arcaiche della presenza fenicia in Occidente (fig. 3). L'iscrizione,

³⁰ Si veda la sintesi della questione, con bibliografia, in Navarro Ortega 2021, 144-150.

³¹ Amadasi Guzzo 1993; Bonnet - Xella 1996; Bonnet 1996, 128-131.

³² Oltre all'iscrizione di El Carambolo, un'Astarte *hr* è forse citata in un testo di VIII secolo a.C. proveniente da Sidone (Puech 1994, 47-49; Lipiński 1995, 132-133); cfr. Amadasi Guzzo 2004, 47-48. Si vedano però in merito le riserve espresse in Bonnet - Xella 1996, 41-43.

³³ La documentazione è raccolta anzitutto in Amadasi Guzzo 1993; Puech 1993; Bonnet - Xella 1996. Non è escluso che questa Astarte hurrita vada messa in relazione con l'Afrodite "straniera" di Memphis ricordata da Erodoto (II 112); cfr. Bonnet 1996, 128.

³⁴ Si vedano, in particolare, i già citati Amadasi Guzzo 1993; Bonnet - Xella 1996, entrambi con bibliografia precedente.

³⁵ Bonnet - Xella 1996, 46: « *Les Hourrites n'étaient plus une réalité culturelle perceptible et, en Égypte même, leur nom servait désormais à designer la Syro-Palestine, voire même la Phénicie. Il est fort probable que pour les dédicants de cette statuette (...), l'épiclese ait eu le sens de "syrienne", "phénicienne", sans doute par référence au territoire métropolitain don l'objet provenait* ».

³⁶ Si pensi, in Occidente, alla Astarte *kt* e *pp*, rispettivamente di Kition e di Paphos a Cipro, o alla Astarte *'nn*, di Malta, e *'rk*, di Erice. Bonnet 1996; 2021; Amadasi Guzzo 2004; Ribichini 2005.

³⁷ Non è neanche da escludere, ma rimane una congettura, che proprio i due offerenti fossero in qualche modo legati non solo alle coste orientali del Mediterraneo, ma anche a Cipro: nel testo è utilizzato il pronome 'z, tipico della scrittura fenicia dell'isola. Una questione analoga, ma con qualche elemento in più di supporto, si ripete, come si sta per vedere, in un'iscrizione di VII secolo a.C. proveniente da Ibiza (si veda il paragrafo successivo).

incisa su una tavoletta in osso e datata alla prima metà/metà del VII secolo a.C., reca un'offerta al "Signore" ('*dn*) '*šmnmqlrt* (Eshmun-Melqart), in occasione della costruzione di una porta³⁸. Non è possibile conoscere il contesto originario di utilizzo del documento: insieme a un'iscrizione più recente (III secolo a.C.), dedicata a Melqart detto '*l hsr* ("sulla Roccia")³⁹, è stato trovato, infatti, presso il "solar Maimó", in una discarica di materiali di epoche diverse, collocata non lontano dalla necropoli di Puig des Molins.

Il reperto si mostra molto interessante da più punti di vista. Anzitutto, il suo rinvenimento ha consentito di riportare indietro, ai periodi più alti della presenza fenicia in Occidente, un tipo di associazione cultuale caratterizzato dall'accostamento di due nomi di divinità e per lo più noto, almeno fino al recupero dell'iscrizione, in relazione a età ben più avanzate⁴⁰. L'epigrafe, inoltre, nella sua dedica a Eshmun-Melqart, si mostra molto vicina per struttura e per "contenuto" a due altri documenti epigrafici sempre provenienti dall'isola spagnola. Il primo, rinvenuto nella Cueva d'Es Cuyram (ma appartenente in origine a un altro contesto) e datato al V o V-IV secolo a.C., è dedicato alla divinità doppia Reshef-Melqart⁴¹; il secondo, cui si è già accennato sopra, è collocabile intorno al III secolo a.C. ed è invece indirizzato a Melqart "sulla Roccia". Al momento, dunque, il testo rivolto a Eshmun-Melqart appare come la componente più antica di una dimensione devozionale di cui il dio tirio, declinato in tre diverse manifestazioni – in ordine cronologico: Eshmun-Melqart, Reshef-Melqart e Melqart '*l hsr* – doveva rappresentare il perno, il comun denominatore. L'iscrizione, infine, sembrerebbe mostrare possibili elementi di contatto con la cultura cipriota. Suggerita con cautela da Maria Giulia Amadasi e Paolo Xella nel loro studio dedicato al testo⁴², tale possibilità è ipoteticamente riconoscibile in due aspetti: da un lato, la dedica è indirizzata a una figura divina – '*šmnmqlrt* – attualmente conosciuta, oltre che a Ibiza, esclusivamente a Kition (Cipro) in alcune iscrizioni della prima metà del IV secolo a.C. rinvenute nel tempio di Batsalos, presso il lago salato⁴³; dall'altro lato, la dedica utilizza il dimostrativo '*z*, documentato anche nell'epigrafe dedicata ad Astarte '*hr* da El Carambolo e ampiamente attestato proprio nell'isola⁴⁴.

Dunque, oltre a vantare una sua precisa e riconoscibile peculiarità, grazie alla particolare dimensione cultuale di cui doveva essere parte, l'epigrafe iberica presenta elementi di contatto con la stele di Nora, considerata la possibilità di una sua qualche connessione con la cultura cipriota. Di quanto registrato nel documento spagnolo, tuttavia, è possibile trovare

³⁸ Secondo Amadasi Guzzo - Xella (2005), il testo riporta: «Al Signore Eshmun-Melqart, questa porta ha fatto '*šmn* 'b figlio di '*bd* 'mn figlio di '*bd* 'wyn figlio di '*hyd* 'ry figlio di '*bdgd* figlio di '*d* 'mlk figlio di '*h* 'b, poiché egli ha ascoltato la voce delle sue parole». Cfr. anche Esquembre Bebia *et al.* 2005; Estanyol i Fuentes 2010, 238; Ramón *et al.* 2010, 233; Costa - Fernández 2012.

³⁹ Oltre alla bibliografia citata nella nota precedente si veda Amadasi Guzzo 2006. Sulle attestazioni di '*mlqrt* '*l hsr*, cfr. anche Amadasi Guzzo 2005a; 2005b. Cfr. Garbati 2018, 146-149; 2021, 89-93, 95-102.

⁴⁰ Xella 1990; 2021b.

⁴¹ ICO, Spagna 10A = KAI 72 (V secolo a.C.); in Costa - Fernández (2012, 616) l'epigrafe è datata tra la fine del V e il IV secolo a.C. La placca di bronzo su cui è riportata l'iscrizione reca un secondo testo, più recente, databile al II secolo a.C. e indirizzato alla dea Tinnit (il testo si trova sul lato opposto di quello con dedica a Reshef-Melqart; ICO, Spagna 10A-B). Sulle due iscrizioni dalla Cueva si veda da ultimo Zamora López 2023.

⁴² Amadasi Guzzo - Xella 2005.

⁴³ Guzzo Amadasi - Karageorghis 1977: A3; A5 (B); A10-A15; A25 (?); D10 (?).

⁴⁴ Amadasi Guzzo - Xella 2005, 51. In tal caso non è il pronome di per sé a indicare la possibilità di un legame di Ibiza con Cipro. Esso, piuttosto, può costituire una conferma del rapporto tra le due isole suggerito dalla presenza in entrambe del culto di Eshmun-Melqart (altrove, al momento, sconosciuto).

elementi di confronto già nella Fenicia di VIII e VII secolo a.C. (a differenza del culto di Pumay che a oggi non è documentato nelle regioni di “madrepatria”, se non forse, e in modo assai esiguo, nell’antroponimia). L’associazione tra Eshmun e Melqart, infatti, sembra trovare un confronto piuttosto chiaro, pur se in una forma ben diversa, nei due trattati assiri siglati rispettivamente da Assur-nirari V e Mati-ilu di Arpad, intorno alla metà dell’VIII secolo a.C., e da Asarhaddon e Baal I di Tiro negli anni ’70 del VII secolo a.C., nei quali i due dèi sono posti l’uno accanto all’altro⁴⁵. Quanto riportato nel trattato più recente dà poi modo di comprendere le ragioni di questo “accostamento”: nel patto le due divinità sono chiamate a svolgere funzioni analoghe, presentandosi come figure tipologicamente affini; il testo, infatti, le cita l’una dopo l’altra e afferma che la violazione dell’accordo da parte del re fenicio comporterà un loro terribile intervento contro il paese e le genti, ripercuotendosi sui beni primari di sussistenza (il cibo, il vestiario e l’olio)⁴⁶.

Pur se originale nella forma adottata, quanto registrato a Ibiza e a Kition, quindi, può essere ricondotto, almeno nei suoi fondamenti, a tradizioni di ambientazione fenicia. Anzi, come è stato proposto in passato, la costruzione della divinità doppia *’šmnmqlrt* potrebbe essere dipesa o essere stata ispirata proprio dalle analogie che, come si è visto grazie ai trattati assiri, legavano i due dèi⁴⁷, o, comunque da un legame di tipo funzionale (non è da escludere, per esempio, che attraverso l’uno fossero esaltate nel culto alcune caratteristiche/funzioni poco marcate o assenti nella personalità dell’altro)⁴⁸. In questo modo, in Cipro potrebbe essere collocato – ma il condizionale è d’obbligo – il processo che portò alla elaborazione della divinità doppia, sulla base, però, di un insieme molto complesso di tradizioni già radicate in Fenicia.

5. UNA NUOVA (?) DIMENSIONE RELIGIOSA: BAAL HAMMON, IL DIO DEL TOFET

L’ultimo caso di studio su cui mi vorrei soffermare, come accennato in apertura, è rappresentato dal culto del dio Baal Hammon, intimamente legato a quella tanto discussa tipologia di area sacra chiamata “tofet”⁴⁹. Le più antiche testimonianze epigrafiche relative alla divinità in Occidente si datano al VII secolo a.C. (come nel caso, per esempio, dell’iscrizione maltese *CIS I 123a* [fig. 4])⁵⁰; tuttavia, dal momento che il dio rimarrà sempre, costantemente, il primo titolare di questa particolare categoria di santuari, è facile dedurre che il suo culto dovette accompagnare la nascita stessa di tali luoghi sacri, collocabile nelle

⁴⁵ Rispettivamente *SAA* 2 2, vi 22 e *SAA* 2 5; iv 10-17.

⁴⁶ I due dèi sono preceduti da Baal Shamim, Baal Malage e Baal Saphon, ai quali è attribuito il dominio sugli agenti atmosferici e sugli elementi naturali, particolarmente del mare; chiude l’elenco Astarte, evocata come dea guerriera.

⁴⁷ Amadasi Guzzo - Xella 2005, 49-50.

⁴⁸ Per esempio, alcune funzioni di Eshmun “affidate” a Melqart tramite la creazione del nome divino doppio. Anche in tal caso, tuttavia, le affinità tipologiche avrebbero giocato un ruolo chiave, ponendosi comunque a fondamento della possibilità di associazione (Garbati 2018, 146-149).

⁴⁹ Su Baal Hammon: Xella 1991; 2021a. La bibliografia sul tofet è oggi estesissima. Si vedano per esempio Bernardini 2013; Amadasi Guzzo - Zamora López 2013; Xella ed. 2013; D’Andrea 2014; 2018; Garbati 2022a, 85-116; Garnand 2022; Ribichini 2022 (tutti con le relative bibliografie). Al tofet è interamente dedicato il fascicolo 2023 del *Journal of Ancient History* (volume 11, numero 2).

⁵⁰ Vella 2013. La stele *CIS I 123a* è datata da Amadasi e Zamora al VII secolo a.C. (Amadasi Guzzo - Zamora López 2013, 188, fig. 4); Xella (2021a, 39) ne indica invece una datazione al VI secolo a.C.

primissime fasi della presenza fenicia in Occidente; almeno con riferimento agli insediamenti occidentali, dunque, discutere di Baal Hammon significa necessariamente discutere del tofet.

Ora, le complesse problematiche poste dal tipo di santuario sono ben note, a partire dalla questione relativa alla natura dei rituali che vi avevano sede e, specificamente, dal dibattuto svolgimento *in loco* di sacrifici umani. Non potendo affrontare in questa sede i vari e tanti problemi, vorrei concentrare l'attenzione su un particolare aspetto, anch'esso ampiamente trattato nella letteratura di settore: è un aspetto che può rispondere alle finalità che mi sono prefissato, concorrendo a presentare la varietà culturale dell'ecumene fenicia di Occidente.

Come in parte accennato, la costituzione dei tofet accompagnò, in alcuni casi, la nascita stessa degli insediamenti, segnandone la cultura per tutto l'arco della storia; è il caso, per esempio, di Cartagine⁵¹. Un simile aspetto rappresenta un indizio piuttosto chiaro del fatto che l'istituzione del santuario e dei culti che vi avevano sede non rappresentò un'acquisizione seguita all'arrivo dei Fenici nei nuovi territori. Essa, piuttosto, dovette far capo, almeno nei suoi fondamenti (il che non vuole dire nelle forme che adottò), a tradizioni levantine che, in alcuni luoghi, accompagnarono i migranti dall'inizio del loro spostamento. Il tofet, in altre parole, non costituì un prodotto culturale "creato" *ex novo* nelle regioni "coloniali"; fu, piuttosto, una componente mutuata dalle terre di provenienza ed "esportata" o comunque "reinventata" (adattata, nei secoli, alle realtà locali) nelle regioni occidentali, dove si mostrò longeva e costante⁵². Non a caso Valentina Melchiorri ha affermato, credo giustamente, che il tofet «costituirebbe lo spazio fisico e al contempo simbolico in cui ricomporre il disordine intrinseco dei movimenti, della dispersione e dello straniamento territoriale, riproponendo e ribadendo nell'altrove dell'Occidente (o almeno in una parte di esso) alcuni elementi tradizionali dell'*home country* (primi fra tutti, rito e culto)»⁵³.

A un simile aspetto si affiancano altre due caratteristiche che, pur concorrendo a complicare la questione, rendono perfettamente l'idea del complesso ruolo culturale giocato dal particolare santuario. In primo luogo, e nonostante la sua origine orientale, l'area sacra rappresentò, in un momento indefinibile della sua storia, un elemento di distinzione con l'Oriente; tale constatazione è suggerita dalla (attuale) totale assenza di dati relativi a possibili tofet di madrepatria⁵⁴. In secondo luogo, una volta raggiunto l'Occidente, il luogo di culto andò a caratterizzare soltanto alcuni territori e, nel dettaglio, quelle regioni comprese tra Malta, la Sicilia, la Sardegna e una parte del Nord Africa, lasciando "scoperta" la Penisola Iberica (Spagna e Portogallo). Non conosciamo attualmente le ragioni né dell'assenza (?) del tofet in Fenicia né della sua diffusione soltanto in certi territori occidentali⁵⁵. Quel che però

⁵¹ Sul tofet cartaginese rimane fondamentale Bénichou-Safar 2004.

⁵² Xella 2013, 267 e da ultimo Xella 2023.

⁵³ Melchiorri 2016, 156.

⁵⁴ Garbati 2015. L'esistenza in Fenicia di rituali analoghi a quelli svolti nei tofet è suggerita da una notizia di Curzio Rufo (IV 3,23), secondo la quale, di fronte al pericolo provocato dall'assedio di Alessandro Magno, alcuni cittadini di Tiro proposero – come soluzione estrema – di ripristinare l'antica usanza, abolita da varie generazioni, di immolare a Saturno un bambino nato libero; un'usanza, stando all'autore, abbandonata appunto a Tiro, ma praticata a Cartagine e qui mantenuta fino alla distruzione della metropoli (cfr. Ribichini 1997; Xella 2009, 76-78).

⁵⁵ Diverse sono le motivazioni fino a oggi proposte, dall'idea di comunità di dissidenti politici – i quali raggiunsero solo alcune aree dei territori toccati dalla diaspora fenicia, escludendo per esempio la penisola iberica – a quella di gruppi dagli specifici tratti culturali, provenienti, per esempio, da regioni differenti da quelle d'origine degli altri nuclei di migranti (cfr., per esempio, Bernardini 1996; D'Andrea - Giardino 2011, 139-140; Quinn 2013,

appare chiaro, grazie ai due aspetti sopra descritti, è senza dubbio il fatto che l'area si configurò come un elemento di forte caratterizzazione culturale e, quindi, di differenziazione.

Componente essenziale di una tale complicata dialettica tra somiglianze e differenze⁵⁶ fu dunque il dio Baal Hammon. La sua strettissima relazione col tofet gli garantì in alcuni centri una posizione stabile e di primo piano, forse mai affidatagli nei siti d'Oriente (ma qui, come detto, la documentazione su eventuali tofet è silenziosa)⁵⁷. Peraltro, in alcuni insediamenti occidentali, il dio divenne quasi il simbolo della nuova realtà "coloniale"; basti pensare che a Cartagine, stando almeno ad alcuni autori classici, assunse la funzione di *deus patrius*, di dio, cioè, legato alle origini stesse delle città⁵⁸. Questo naturalmente non significa che i territori che non conobbero il tofet non videro diffondersi, al contempo, un qualche tipo di devozione per Baal Hammon; a Cadice, per esempio, le fonti collocano un santuario dedicato a Kronos, identificabile proprio con Baal Hammon⁵⁹. È vero, tuttavia, che furono anzitutto i tofet a fondare la fortuna – nonché la stabilità e la longevità – che il culto del dio ottenne nel "mondo coloniale", fin dalle origini di quello stesso mondo⁶⁰.

6. UN MONDO ("COLONIALE") DI SFUMATURE

Avviandomi ora verso le conclusioni del percorso seguito, posso provare a proporre alcune considerazioni di insieme. L'iscrizione di Nora, anzitutto, afferente molto probabilmente alla prima comunità fenicia che si insediò nella penisola, sembra mostrare connotazioni cipriote, suggerite specificamente dalla divinità, Pumay, cui è indirizzato il testo (connotazioni da attribuire anche alla Astarte e al Pygmalion dell'iscrizione sul medaglione aureo da Cartagine); si tratta, tuttavia, di un aspetto che rimase piuttosto circoscritto, se è vero, come si è detto, che il culto rivolto a quella figura non arrivò a ricoprire un ruolo centrale nella religione dei migranti fenici. Diversa, ma altrettanto complessa, è la situazione della Astarte *hr* di El Carambolo. Il culto fu indirizzato a una delle maggiori divinità fenicie; nel particolare contesto di cui fu parte, esso, tuttavia, dovette oscillare tra il forte radicamento alle terre di provenienza, come indicato dall'epiclesi "hurrita" (non attestata altrove, a oggi, in Occidente), e l'inserimento in una dimensione che vide nell'incontro culturale con le genti locali uno dei principali elementi di caratterizzazione. Astarte *hr*, dunque, fu parte di un ambiente dai contorni fluidi e sfumati, ma al contempo fortemente legato alle origini orientali dei nuovi arrivati⁶¹. Forse ancora a Cipro, come nel caso di Pumay, appare poi da rinviare l'iscrizione da Ibiza rivolta a Eshmun-Melqart; questa volta però il riferimento all'isola presenta una veste diversa; a differenza di Pumay, infatti, la formulazione della divinità doppia – sempre che vada ricondotta a Cipro – dipese forse, *in primis*, da tradizioni già radicate in Fenicia, afferenti alla morfologia dei due dèi coinvolti e

32-33), o, anche, a quella di una scelta consapevole da parte dei Fenici di collocare il particolare santuario solo in certi territori, anche sulla scia della positività delle risposte locali, indigene (Melchiorri 2016, 158).

⁵⁶ Remotti 2019.

⁵⁷ La documentazione orientale sul dio rimane limitata (si tratta di due soli testi, uno da Zincirli dell'830-825 a.C. ca. e l'altro da Tiro, del VI secolo a.C.); cfr. Xella 2021a con bibliografia precedente.

⁵⁸ Si veda, per es., Serv. *in Aen.* IV 680.

⁵⁹ Xella 1994, 183-184; Marín Ceballos - Jiménez Flores 2009.

⁶⁰ E comunque va detto che il Baal Hammon adorato nei tofet non dovette per forza coincidere funzionalmente con il Baal Hammon venerato al di fuori di essi.

⁶¹ Il che non sorprende molto, data l'alta antichità della statuette e della sua iscrizione.

alla relazione funzionale che li legava. Infine, il caso di Baal Hammon, ben più ampio e documentato dei precedenti, è chiaro testimone delle peculiarità culturali – e culturali – che maturarono in una parte delle regioni d'Occidente interessate dalla stabilizzazione dei Fenici. Una tale caratterizzazione non solo distinse quelle regioni da altri territori occidentali, ma anche dalle stesse terre di provenienza (a un certo punto – indefinito – della loro storia).

Nella sostanza, i quattro casi di studio esaminati mostrano chiaramente come la formazione del mondo fenicio di Occidente conobbe percorsi differenziati sul piano culturale. Alcuni di questi, originari forse di specifici territori (Cipro?), rimasero circoscritti (Pumay; Pygmalion) e forse legati a singoli ambiti (Pumay, Pygmalion ed Eshmun-Melqart); alcuni continuarono a guardare verso Oriente (Astarte *hr*), nonostante il contesto; altri ebbero poi una portata certamente ampia e rilevante (Baal Hammon), ponendosi al centro della dialettica tra tradizione e innovazione, tra somiglianza e differenza, e configurandosi come una delle caratteristiche più peculiari e costanti di una parte del mondo fenicio occidentale. Come si è accennato in apertura, dunque, la composizione delle comunità non fu certo monolitica e sempre uniforme; essa, piuttosto, dovette essere assai variegata, culturalmente articolata e ricca di sfumature (di cui non possiamo che cogliere ben pochi frammenti).

ABBREVIAZIONI

- CIS* *Corpus Inscriptionum Semiticarum ab Academia Inscriptionum et Litterarum Humaniorum conditum atque digestum. Pars prima, inscriptiones phoenicias continens*, Paris 1881-1962.
- ICO* M.G. GUZZO AMADASI, *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie d'Occidente* (Studi Semitici 28), Roma 1967.
- KAI* H. DONNER – W. RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, I-III. Wiesbaden 1971³ (III vol. 2002⁵).
- SAA 2* S. PARPOLA - K. WATANABE, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (State Archives of Assyria 2), Helsinki 1988.

BIBLIOGRAFIA

AMADASI GUZZO, M.G.

- 1990 *Iscrizioni fenicie e puniche in Italia* (Itinerari fenici e puniche 6), Roma 1990.
- 1993 Astarte in trono: M. HELTZER - A. SEGAL - D. KAUFMAN (eds.), *Studies in the Archaeology and History of Ancient Israel in Honour of Moshe Dothan*, Haifa 1993, pp. 163-180.
- 2004 Astarte fenicia e la sua diffusione in base alla documentazione epigrafica: G. MATILLA SÉIQUER - A. EGEEA VIVANCOS - A. GONZÁLEZ BLANCO (eds.), *El mundo púnico. Religión, antropología y cultura material. Actas II Congreso Internacional del Mundo Púnico (Cartagena, 6-9 de abril de 2000)* (Estudios Orientales 5-6), Murcia 2004, pp. 47-54.
- 2005a Cultes et épithètes de Milqart: *Transeuphrathène* 30 (2005), pp. 9-18.
- 2005b Melqart nelle iscrizioni fenicie d'Occidente: P. BERNARDINI - R. ZUCCA (a cura di), *Il Mediterraneo di Herakles: studi e ricerche. Atti del Convegno di studi, 26-28 marzo 2004, Sassari-Oriстано, Italia* (Collana del Dipartimento di storia dell'Università degli studi di Sassari. Nuova serie 29), Roma 2005, pp. 45-52.

- 2006 Un'iscrizione fenicia da Ibiza: P.G. BORBONE - A. MENGOZZI - M. TOSCO (a cura di), *Loquentes linguis. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti*, Wiesbaden 2006, pp. 13-20.
- 2007 Notes d'onomastique phénicienne à Kition: *Cahiers du Centre d'Études Chypriotes* 37 (2007), pp. 197-209.
- 2014 « Alphabet insaisissable ». Quelques notes concernant la diffusion de l'écriture consonantique: *Transeuphratène* 44 (2014), pp. 67-86.
- 2019 Le iscrizioni di Nora: A. RUSSO - F. GUARNERI - P. XELLA - J.Á. ZAMORA LÓPEZ (a cura di), *Carthago. Il mito immortale*, Roma 2019, pp. 68-69.
- AMADASI GUZZO, M.G. - XELLA, P.
2005 Eshmun-Melqart in una nuova iscrizione fenicia di Ibiza: *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* 22 (2005), pp. 47-57.
- AMADASI GUZZO, M.G. - ZAMORA LÓPEZ, J.Á.
2013 The Epigraphy of the Tophet: P. XELLA (ed.), *The Tophet in the Phoenician Mediterranean* (Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente antico 29-30), Verona 2013, pp. 159-192.
- BASLEZ, M.F. - BRIQUEL-CHATONNET, F.
1990 L'inscription gréco-phénicienne de l'Asklèpion de Délos: *Semitica* 38 (1988 [1990]), pp. 27-38.
- BELÉN DEAMOS, M.
2011 Itinerarios arqueológicos por la geografía sagrada del Extremo Occidente: M.ªC. MARÍN CEBALLOS (ed.), *Cultos y ritos de la Gadir fenicia* (Monografías Historia y Arte 192), Sevilla 2011, pp. 423-472.
- BENICHO-SAFAR, H.
2004 *Le tophet de Salammbô à Carthage. Essai de reconstitution* (Collection de l'École française de Rome 342), Rome 2004.
- BENZ, F.L.
1972 *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions* (Studia Pohl 8), Rome 1972.
- BERNARDINI, P.
1996 Giustino, Cartagine e il tofet: *Rivista di Studi Fenici* XXIV (1996), pp. 27-45.
2013 Organised settlements and cult places in the Phoenician western expansion between the 9th and 7th centuries BCE: A reflection on the Tophet: P. XELLA (ed.), *The Tophet in the Phoenician Mediterranean* (Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente antico 29-30), Verona 2013, pp. 1-22.
- BONETTO, J.
2021 Nora fenicia. Nuovi dati e nuove letture: S.F. BONDÌ - M. BOTTO - G. GARBATI - I. OGGIANO (a cura di), *Tra le coste del Levante e le terre del tramonto. Studi in onore di Paolo Bernardini* (Collezione di Studi Fenici 51), Roma 2021, pp. 195-208.
- BONETTO, J. - FALEZZA, G. - GHIOTTO, A.R. (a cura di)
2009 *Nora. Il Foro romano. Storia di un'area urbana dall'età fenicia alla tarda antichità 1997-2006*, II 1. *I materiali preromani* (Scavi di Nora 1), Padova 2009.
- BONNET, C.
1996 *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques* (Collezione di Studi fenici 37; Contributi alla storia della religione fenicio-punica 2), Roma 1996.
2010 Astarté en Méditerranée. Réflexions sur une identité divine une et plurielle: M.ªL. DE LA BANDERA ROMERO - E. FERRER ALBELDA (eds.), *El Carambolo. 50 años de un tesoro* (Historia y geografía 165), Sevilla 2010, pp. 453-463.
2021 Astarte: H. NIEHR - P. XELLA (eds.), *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture*, II.1: *Religion - Deities and Mythical Characters*, Leuven-Paris-Bristol (CT) 2021, pp. 21-29.

- BONNET, C. - XELLA, P.
1996 L'identità d'Astarté-*hr*: E. ACQUARO (a cura di), *Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati*, I, Pisa-Roma 1996, pp. 29-46.
- BOTTO, M.
2021 Les rapports entre Phéniciens et les populations autochtones de la Sardaigne : les stratégies commerciales et le contrôle territorial entre le IXe et le VIe siècles av. J.-C.: N. KALLALA - B. YAZIDI (éd.), *Autochtonie I. Être autochtone, devenir autochtone: définitions, représentations (Actes du premier colloque international de l'École Tunisienne d'Histoire et d'Anthropologie, 25 - 27 octobre 2019)*, Tunis 2021, pp. 251-292.
- CANNAVÒ, A.
2021a Pumay: H. NIEHR - P. XELLA (eds.), *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture*, II.1: *Religion - Deities and Mythical Characters*, Leuven-Paris-Bristol (CT) 2021, pp. 192-193.
2021b Pygmalion: H. NIEHR - P. XELLA (eds.), *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture*, II.1: *Religion - Deities and Mythical Characters*, Leuven - Paris - Bristol (CT) 2021, pp. 193-194.
- CASTI, R.
2019 *La stele di Nora. Scavo di un testo archeologico*, Noventa Padovana 2019.
- CHELBI, F.
2007 Le tombeau de Yadamilk: E. FONTAN - H. LE MEAUX (éd.), *La Méditerranée des Phéniciens, de Tyr à Carthage. Catalogue de l'exposition à l'Institut du monde arabe, 6 novembre 2007 - 20 avril 2008*, Paris - Somogy 2007, pp. 244-245.
- COSTA, B. - FERNÁNDEZ, J.H.
2012 Algunas consideraciones sobre el culto a Melqart en Ibiza: C. DEL VAIS (ed.), *EPI OINOPA PONTON. Studi sul Mediterraneo antico in ricordo di Giovanni Tore*, Oristano 2012, pp. 613-624.
- D'ANDREA, B.
2014 I tofet del Nord Africa dall'età arcaica all'età romana (VIII sec. a.C.-II sec. d.C.). *Studi archeologici* (Collezione di Studi Fenici 45), Pisa - Roma 2014.
2018 *Bambini nel "limbo". Dati e proposte interpretative sui tofet fenici e punic* (Collection de l'École française de Rome 552), Roma 2018.
- D'ANDREA, B. - GIARDINO, S.
2011 "Il tofet: dove e perché": alle origini dell'identità fenicia: *Vicino & Medio Oriente XV* (2011), pp. 133-157.
- ESQUEMBRE BEBIA, M.A. - GRAZIANI ECHAVARRI, G.J. - MOLTÓ POVEDA, F.J. - ORTEGA PÉREZ, J.R.
2005 Excavaciones arqueológicas en un solar de la calle Joan Planells (Eivissa): *Fites 5* (2005), pp. 9-16.
- ESTANYOL i FUENTES, M.J.
2010 Deux nouvelles inscriptions puniques provenant d'Ibiza: A. FERJAoui (éd.), *Carthage et les autochtones de son empire au temps de Zama. Hommage à Mhamed Hassine Fantar. Colloque international (Siliana-Tunis, 10-13 Mars 2004)*, Tunis 2010, pp. 237-240.
- FERNÁNDEZ FLORES, A. - CASADO ARIZA, M. - PRADOS PÉREZ, E.
2020 Primeros vestigios de la colonización fenicia en El Carambolo. El edificio inicial (Carambolo V), función y cronología: J.L. LÓPEZ CASTRO (ed.), *Entre Utica y Gadir. Navegación y colonización fenicia en Occidente a comienzo del I milenio AC. IX Coloquio Internacional del Centro de Estudios Fenicios y Púnicos (Almería, 24 a 26 de Marzo de 2015)* (Comares Arqueología), Almería 2020, pp. 201-228.

FERRANTE, N.

2022 Penisola Iberica: D. MONTANARI (a cura di), *Astarte. La dea dai mille volti. Catalogo della mostra del Museo del Vicino Oriente Egitto e Mediterraneo Sapienza Università di Roma 9 marzo 2022 - 4 giugno 2022*, Roma 2022, pp. 87-100.

FERRER ALBELDA, E.

2017 La colonización fenicia en la Tartésida: Estrategias y fases: S. CELESTINO PÉREZ - E. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ (eds.), *Territorios comparados: los valles del Guadalquivir, el Guadiana y el Tajo en época tartésica* (Anejos de Archivo Español de Arqueología LXXX), Mérida 2017, pp. 11-46.

GARBATI, G.

2014 Nora Stele: J. ARUZ - S.B. GRAFF - Y. RAKIC (eds.), *Assyria to Iberia at the Dawn of the Classical Age*, New Haven-London 2014, p. 213.

2015 Tyre the Homeland: Carthage and Cadiz under the God's Eyes: G. GARBATI - T. PEDRAZZI (eds.), *Transformations and Crisis in the Mediterranean. "Identity" and Interculturality in the Levant and Phoenician West during the 12th-8th centuries BCE* (Mediterraneo Punico. Supplementi alla Rivista di Studi Fenici), Pisa - Roma 2015, pp. 197-208.

2018 Dividere e condividere l'identità (divina). *mlqrt, 'šmn, 'šmnmmlqrt*: G. GARBATI (a cura di), *Cercando con zelo di conoscere la storia fenicia. Atti della giornata di studi dedicata a Sergio Ribichini* (Collezione di Studi Fenici 47), Roma 2018, pp. 139-155.

2021 Forme del culto di Melqart in Occidente: *Byrsa* 39-40 (2021), pp. 87-117.

2022a *Al di là. Gli uomini, gli dèi, la morte in contesto fenicio* (Le religioni e la storia 5), Roma 2022.

2022b Cyprus Gods (?) beyond Cyprus. Some Notes on the Western Evidence: G. BOUROGIANNIS (ed.), *Beyond Cyprus: Investigating Cypriot Context in the Mediterranean from the Late Bronze Age to the End of the Classical Period* (Aura Supplement 9), Athens 2022, pp. 287-303.

GARNAND, B.

2022 Phoenician Synthesis. Patterns of Human Sacrifice and Problems with Ritual Killing: K.C. INNEMÉE (ed.), *The Value of a Human Life. Ritual Killing and Human Sacrifice in Antiquity* (Papers on archaeology of the Leiden Museum of Antiquities 26), Leiden 2022, pp. 69-91.

GUZZO AMADASI, M.G. - KARAGEORGHIS, V.

1977 *Fouilles de Kition III. Inscriptions phéniciennes*, Nicosia 1977.

JIMÉNEZ ÁVILA, J.

2002 *La toréutica orientalizante en la Península Ibérica* (Bibliotheca Archaeologica Hispana 16), Madrid 2002.

2015 Phoenician Bronzes in Spain. A Western Phoenician Bronzework: J. JIMÉNEZ ÁVILA (ed.), *Phoenician Bronzes in Mediterranean* (Bibliotheca Archaeologica Hispana 45), Madrid 2015, pp. 395-441.

KUNZE, C.

2002-2003 The Tomb of Yadamelek. A New Approach to its Architecture, Burial Rite and Grave Goods: *Talanta* 34-35 (2002-2003), pp. 1-41.

LANCIA, S.

2016 Santuari "fenici" in Andalusia occidentale: A. RUSSO TAGLIENTE - F. GUARNERI (a cura di), *Santuari mediterranei tra Oriente e Occidente. Interazioni e contatti culturali*, Roma 2016, pp. 373-376.

LIPINSKI, E.

1995 *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique* (Studia Phoenicia 14), Leuven 1995.

- MARÍN CEBALLOS, M^a.C. - JIMÉNEZ FLORES, A.M^a.
 2009 El Kronion de Gadir: una propuesta de análisis: R. CRUZ-AUÑÓN BRIONES - E. FERRER ALBELDA (eds.), *Estudios de prehistoria y arqueología en homenaje a Pilar Acosta Martínez* (Historia 145), Sevilla 2009, pp. 373-394.
- MELCHIORRI, V.
 2016 Identità, identificazione sociale e fatti culturali: osservazioni sul mondo della diaspora fenicia e alcune sue trasformazioni (VIII-VI sec. a.C.): G. GARBATI - T. PEDRAZZI (eds.), *Transformations and Crisis in the Mediterranean. "Identity" and Interculturality in the Levant and Phoenician West during the 8th-5th Centuries BCE* (Mediterraneo Punico. Supplementi alla Rivista di Studi Fenici), Roma 2016, pp. 149-171.
- MINUNNO, G.
 2019a Pumayyaton: A. ERCOLANI - P. XELLA (eds.), *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture, I. Historical Characters*, Leuven-Paris-Bristol 2019, p. 202.
 2019b La tomba di Yadamilk: A. RUSSO - F. GUARNERI - P. XELLA - J.Á. ZAMORA LÓPEZ (a cura di), *Carthago. Il mito immortale*, Roma 2019, pp. 192-193.
- MOSCA, P.G.
 2017 The Nora Stone: Problems and Proposals: R.G. LEHMANN - K.C. PARK - A.E. ZERNECKE (eds.), *Proceedings of the Twelfth Mainz International Colloquium on Ancient Hebrew (MICAH) and Cognate Languages*, Kamen 2017, pp. 125-171.
- NAVARRO ORTEGA, A.D.
 2021 *Astarté en el extremo occidente: la diosa de El Carambolo* (Spal Monografia Arqueología XL), Sevilla 2021.
- PEDRAZZI, T.
 2016 L'età (non più) oscura dei commerci: riflessioni sugli scambi tra l'Oriente e il Mediterraneo centro-occidentale agli inizi del I millennio a.C.: M. BOTTO - S. FINOCCHI - G. GARBATI - I. OGGIANO (a cura di), "Lo mio maestro e 'l mio autore". *Studi in onore di Sandro Filippo Bondi* (Rivista di Studi Fenici XLIV), Roma 2016, pp. 129-144.
- PUECH, E.
 1993 Le vocable d' 'Attart hurri – štrt hr à Ugarit et en Phénicie: *Ugarit-Forschungen* 25 (1993), pp. 327-330.
 1994 Un cratère phénicien inscrit: rites et croyances: *Transeuphratène* 8 (1994), pp. 47-73.
 2020 La stèle et le fragment phéniciens de Nora en Sardaigne et Tarsis: S. CELESTINO PÉREZ - E. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ (eds.), *Un viaje entre el Oriente y el Occidente del Mediterráneo* (Monografías y Trabajos de Arqueología 5), Mérida 2020, pp. 317-325.
- QUATTROCCHI PISANO, G.
 1974 A proposito dell' Astarte di Siviglia: *Rivista di Studi Fenici* II (1974), pp. 109-114.
- QUINN, J.C.
 2013 Tophets in the "Punic World": P. XELLA (ed.), *The Tophet in the Phoenician Mediterranean* (Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente antico 29-30), Verona 2013, pp. 23-48.
- RAMÓN, J. - ESTANYOL, M.J. - ESQUEMBRE, M.A. - GRAZIANI, G. - ORTEA, J.R.
 2010 Deux nouvelles inscriptions puniques découvertes à Ibiza: A. FERJAOUI (éd), *Carthage et les autochtones de son empire au temps de Zama. Hommage à Mhamed Hassine Fantar. Colloque international (Siliana-Tunis, 10-13 Mars 2004)*, Tunis 2010, pp. 231-236.
- REMOTTI, F.
 2019 *Somiglianze. Una via per la convivenza* (Tempi nuovi), Roma-Bari 2019.
- RIBICHINI, S.
 1997 Sacrifici umani a Tiro? La testimonianza di Q. Curzio Rufo: B. PONGRATZ-LEISTEN - H. KÜHNE - P. XELLA (Hrsg.), *Ana šadī Labnāni lū allik. Beiträge zu altorientalischen und*

- mittelmeerischen Kulturen. Festschrift für Wolfgang Röllig* (Alter Orient und Altes Testament 247), Neukirchen-Vluyn 1997, pp. 355-361.
- 2005 Interpretazioni di Astarte: A. SPANÒ GIAMMELLARO (a cura di), *Atti del V Congresso internazionale di studi fenici e punici (Marsala-Palermo, 2-8 ottobre 2000)*, I, Palermo 2005, pp. 445-453.
- 2022 La règle et son contexte. Soph. fr. 126 Radt et le sacrifice punique d'enfants: V. BRUGNATELLI - L. MAGINI (a cura di), "Suaditi?". *Scritti in memoria di Francesco Aspesi* (Studi Camito-Semitici 9), Milano 2022, pp. 293-304.
- SCHMITZ, P.C.
- 2012 The Phoenician Stele from Nora (CIS I, 144): P.C. SCHMITZ (ed.), *The Phoenician Diaspora: Epigraphic and Historical Studies*, Winona Lake 2012, pp. 15-31.
- VELLA, N.C.
- 2013 Vases, bones and two Phoenician inscriptions: O. LORETZ - S. RIBICHINI - W.G.E. WATSON - J.Á. ZAMORA (eds.), *Ritual, Religion and Reason. Studies in the Ancient World in Honour of Paolo Xella* (Alter Orient und Altes Testament 404), Munster 2013, pp. 589-605.
- XELLA, P.
- 1990 "Divinités doubles" dans le monde phénico-punique: *Semitica* 39 (1990), pp. 167-175.
- 1991 *Baal Hammon: recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phénico-punique* (Collezione di Studi Fenici 32), Roma 1991.
- 1994 Baal Hammon nel pantheon punico. Il contributo delle fonti classiche: M. MOLINA MARTOS - J.-L. CUNCHILLOS - A. GONZÁLEZ BLANCO (eds.), *El mundo púnico. Historia, sociedad y cultura (Cartagena, 17-19 de noviembre de 1990)* (Biblioteca básica murciana extra 4), Murcia 1994, pp. 177-190.
- 2009 Sacrifici di bambini nel mondo fenicio-punico nelle testimonianze in lingua greca e latina-I: *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente antico* 26 (2009), pp. 59-100.
- 2013 "Tophet". An Overall Interpretation: P. XELLA (ed.), *The Tophet in the Phoenician Mediterranean* (Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente antico 29-30), Verona 2013, pp. 259-281.
- 2019 Yadamilk: A. ERCOLANI - P. XELLA (eds.), *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture, I. Historical Characters*, Leuven-Paris-Bristol, pp. 253-254.
- 2021a Baal Hammon: H. NIEHR - P. XELLA (eds.), *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture, II.1: Religion – Deities and Mythical Characters*, Leuven-Paris-Bristol 2021, pp. 37-45.
- 2021b Double Deities: H. NIEHR - P. XELLA (eds.), *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture, II.1: Religion – Deities and Mythical Characters*, Leuven-Paris-Bristol 2021, pp. 101-102.
- XELLA, P. (ed.)
- 2013 *The Tophet in the Phoenician Mediterranean* (Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente antico 29-30), Verona 2013.
- 2023 The Levantine Roots of the Tophet Sanctuary: *Journal of Ancient History* 11 (2023), pp. 291-303.
- ZAMORA LOPEZ, J.Á.
- 2023 *Las inscripciones de la cueva santuario de Es Culleram (Ibiza). Estudio epigráfico a los 100 años de su descubrimiento*, Eivissa 2023.

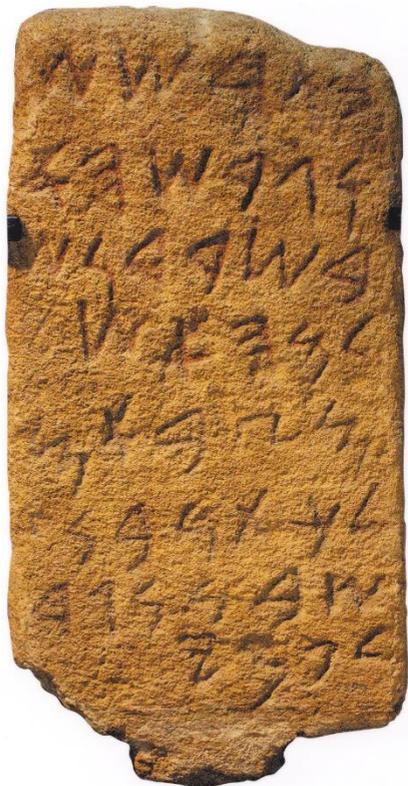


Fig. 1 - Nora, stele con dedica a Pumay (Casti 2019, immagine di quarta di copertina).



Fig. 2 - El Carambolo, statuetta bronzea di Astarte *hr* (Ferrante 2022, fig. 8).



Fig. 3 - Ibiza, tavoletta in osso con dedica a Eshmun-Melqart (Ramón *et al.* 2010, 233, fig. 4).

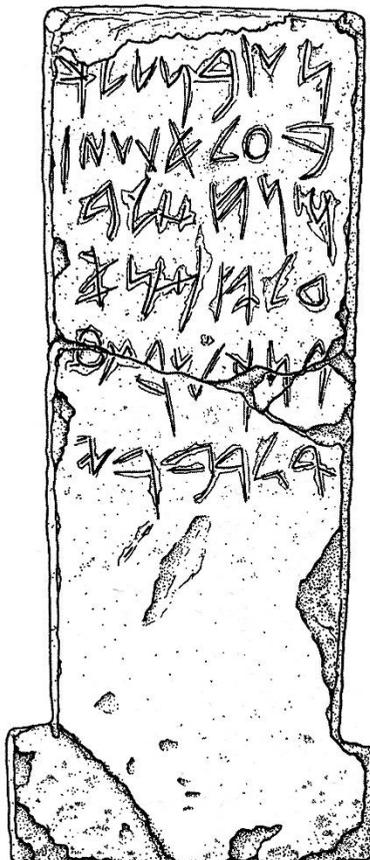


Fig. 4 - Malta, stele *CIS I 123a* con dedica a Baal Hammon (Vella 2013, 602, fig. 3).