

Brevi osservazioni comparative sull'Astarte funeraria

Corinne Bonnet – Université de Liège

L'occasione di questo omaggio a Gregorio Del Olmo Lete mi consente di riprendere, in una prospettiva volutamente parziale e particolare, un aspetto della venerazione verso Astarte che, nella mia recente monografia sulla dea¹, non avevo sufficientemente approfondito: il collegamento con la sfera ctonia, il mondo dell'aldilà ed i riti funerari². Mi ricollego idealmente con questo studio ad un'interpretazione di G. Del Olmo Lete, che vedeva nella Astarte *hr* una dea "della fossa", cioè "della tomba"³, anche se personalmente propendo per un'altra esegesi di quell'epiteto della dea⁴. Lo stimolo a riprendere questa tematica e ad approfondirla su basi comparative mi è venuto dalla recente pubblicazione del volume, estremamente suggestivo, di Mario Torelli, intitolato *Il rango, il rito e l'immagine. Alle origini della rappresentazione storica romana*⁵, nel quale ho potuto cogliere diversi elementi utili all'analisi della problematica storico-religiosa del nesso fra elemento femminile, potere e aldilà. L'obiettivo di queste pagine non è dunque quello di indagare sistematicamente sulle varie testimonianze archeologiche della presenza di Astarte in contesti funerari mediterranei⁶, indagine che ovviamente richiederebbe molto più spazio di quello qui disponibile. La mia analisi parte, piuttosto, dal confronto tra il complesso di dati, in ogni caso abbastanza ben conosciuti, relativi alla civiltà fenicia e punica e gli elementi riguardanti il mondo etrusco-italico evidenziati da Mario Torelli per tentare di capire meglio, così, la funzione della dea e il *background* ideologico della sua presenza in alcuni contesti specifici.

Nella mia ricerca più che sull'analisi di tutti i corredi in cui compaiono possibili, o probabili⁷ immagini della dea, ho indagato sui contesti mitico-rituali ctoni in cui la dea riveste un ruolo primario in

1. C. Bonnet, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma 1996 (citato dopo come *Astarté*).

2. "Mancanza" puntualmente rilevata da G. Garbini, "Milkashtart, il re dell'Elisio fenicio", *Omaggio a Dario Sabbatucci* (= *SMR* 62 [1996]), Roma 1997, pp. 179-187, in particolare p. 187, nota 31.

3. G. Del Olmo Lete, "The Cultic Literature of Ugarit. Hermeneutical Issues and their Application to KTU 1.112", K. Hecker - W. Sommerfeld (edd.), *Keilschriftliche Literaturen*, Berlin 1986, pp. 155-164; Id., "Pervivencias cananeas (ugaríticas) en el culto fenicio-I", *Atti del II Convegno Internazionale di Studi fenici e punici*, Roma 1991, pp. 120-125.

4. Cfr. C. Bonnet - P. Xella, "L'identité d'Astarté-hr", *Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati*, Pisa-Roma 1997, pp. 29-46, dove si difende l'ipotesi "hurrita", che ha tuttora la mia preferenza.

5. Roma, Electa, 1998.

6. Per la Spagna, ad esempio, si potrà consultare J.M. Blázquez, "Astarté, Señora de los caballos en la Hispania prerromana", *RSF* 25 (1997) 79-95.

7. Sulla difficoltà di identificare Astarte con certezza, cfr. *Astarté*, pp. 150-153. L'articolo di Blázquez, sopra citato, dimostra in modo palese che, allo stato attuale delle nostre conoscenze, riuscire a stabilire una distinzione tra Astarte e Tinnit è molto arduo, se non illusorio.

qualità di paredra di un dio poliade che muore e al quale, nel momento fondatore del mito e nella ripetitività dei riti annuali, concede lo statuto divino *post mortem*. Quindi, anche se non ho sufficientemente messo in rilievo la funzione funeraria di Astarte, un lettore attento del mio libro troverà tuttavia, senza troppa fatica, numerosi elementi utili in questa prospettiva.

A questo proposito il caso di Melqart⁸ a Tiro e del suo rapporto con Astarte-Asteria, che lo fa nascere e rinascere, è talmente conosciuto da rendere superflui commenti particolari. Per capire la trama ideologica di questo complesso mitico-rituale, è essenziale sottolineare che ci troviamo in un contesto di regalità. Melqart è il Re della Città, cioè di Tiro, l'antenato mitico dei re storici, nella scia di un'ideologia della regalità che trova le sue radici più esplicite nei testi di Ebla e di Ugarit, in breve nella Siria del Bronzo⁹. Altri documenti, da Sidone e da Biblo in particolar modo¹⁰, confermano questo ruolo centrale della dea-regina, idealmente collocata nel cuore nevralgico di un sistema di rappresentazione del potere. La sua azione consente, infatti, l'articolazione fra i sommi poteri (il dio, il re, il sacerdote) e i vari ceti sociali la cui sopravvivenza dipendeva dall'efficienza del re, garante della fertilità –quindi del cibo– e della riproduzione –quindi del futuro– in quanto rappresentante del dio sulla terra. In questo complesso concreto e simbolico allo stesso tempo, Astarte, che riceve fra l'altro l'epiteto di *Mlkt*, "regina", in un'epigrafe da Kition¹¹, appare come colei che concede la regalità, protegge i sovrani e ispira la loro politica.

Il cosiddetto "vaso di Sidone"¹² ci fa intravedere lo svolgimento del rituale annuale dell'*egersis* di Melqart, cioè della "morte" rituale del dio-re, del suo ritorno alla vita e del ripristino delle sue capacità regali al cospetto della dea, probabilmente tramite una ierogamia fra i due componenti della coppia divina e regale. Si può ragionevolmente pensare, quindi, che il re in carica e la sacerdotessa della dea erano, a Tiro, gli attori di questa festa che evidenziava l'utilità, anzi la necessità della regalità, senza la quale, in pratica, la vita si fermava¹³.

In questo dossier credo sia indispensabile far posto al caso di Pyrgi, ma preferisco esaminare prima gli elementi desumibili dal libro di Torelli per poter riaprire Pyrgi con qualche elemento in più rispetto alle pubblicazioni precedenti, chiuse in un'esasperata esegesi filologica delle lamelle pseudo-bilingui¹⁴.

Mi sembra necessario innanzitutto tracciare un breve quadro dell'impostazione metodologica e concettuale entro la quale si muove l'analisi di Torelli, centrata sulle varie manifestazioni artistiche dei modelli culturali del mondo etrusco e romano arcaico. I rituali del potere e i costumi funerari, «largamente comuni a Etruschi e Romani»¹⁵ erano indubbiamente l'espressione più accessibile e più significativa delle mentalità e delle ideologie etrusco-italiche, nelle quali l'impronta greca –paragonata ad un velo millenario che ricopre le strutture più profonde e più primitive– è palese almeno sin dall'VIII secolo a.C. A sua volta però la cultura ellenica dell'alto arcaismo è carica di valori e di modelli di origine orientale. Questo è particolarmente vero nel campo dell'ideologia della regalità e dei valori sociali e religiosi associati a tale istituzione. Torelli imputa a Fenici e Greci la trasmissione al mondo etrusco-latino di questo «complesso

8. Cfr. C. Bonnet, *Melqart. Cultes et rites de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, Namur-Louvain 1988.

9. *Ibidem*, pp. 419-425.

10. Cfr. *Astarté*, pp. 19-51.

11. Cfr. *Astarté*, p. 70 (KAI 37).

12. Cfr. *Melqart*, pp. 78-80 e fig. 1. La provenienza non è sicura.

13. Questo è già il messaggio che trapela dai testi ugaritici relativi alla morte di Baal, il dio poliade. Cfr. G. Del Olmo Lete, *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit*, Bethesda 1999, p. 166-212.

14. Cfr. su queste problematiche C. Bonnet, "La religion phénico-punique. Apologie pour une approche historique", *I Fenici. Ieri oggi domani*, Roma, Accademia dei Lincei, 1995, pp. 119-128.

15. M. Torelli, *Il rango, il rito e l'immagine*, p. 175.

di fatti ideologici»¹⁶. In poche parole si può pensare di trovare nell'ideologia etrusco-romana della regalità degli echi di quella fenicia, il ché legittima maggiormente sul piano strettamente storico, se necessario, l'approccio comparativo qui proposto.

L'arte etrusco-italica della prima età del Ferro è quindi il vettore di una serie di segni da decifrare, segni che esprimono le condizioni storiche dell'epoca, in particolar modo l'emergere di aristocrazie gentilizie nel corso dell'VIII secolo e di *regimes* monarchici destinati a durare fino alla fine del VI secolo. A questo riguardo Torelli evidenzia vari "messaggi" ideologici centrali, che riguardano il rango e il rito. Per fare un esempio, diversi oggetti figurativi, come la famosa *oinochoe* di Tragliatella con immagini del mito di Teseo, illustrano il concetto di una regalità che va disputata e conquistata attraverso una serie di "prove"¹⁷.

Per venire alla problematica che qui interessa, i materiali dei corredi funerari dell'VIII e del VII secolo racchiudono una simbologia che rende palese la «straordinaria rilevanza del ruolo femminile nella società aristocratica arcaica», evidente dal complesso di dati relativi ad un rito di ierogamia, che implica una dea ed un personaggio di alto rango.

Le tombe laziali del X, del IX e dell'VIII secolo hanno tramandato le più antiche rappresentazioni figurate delle culture italiche, prima ancora dell'impatto con la civiltà greca. Si tratta essenzialmente di statuette di bronzo e di terracotta, di urne a capanna decorate. Delle otto statuette fittili conosciute fino ad oggi tutte sembrano di sesso femminile¹⁸. La funzione di queste immagini –come di altre provenienti dagli stessi contesti– è di «eternizzare la cerimonia dell'offerta funebre» nella quale la coniuge del defunto assume un ruolo del tutto particolare. La sua raffigurazione all'interno della tomba sta ad indicare il suo statuto di "consorte", cioè di chi condivide la sorte dell'uomo, in vita e in morte. Ora, vari indizi spingono Torelli a riconoscere in questa consorte non tanto o non solo la coniuge mortale ma anche, e soprattutto, la paredra divina, a maggior ragione se si pensa che sicuramente taluni di questi defunti sono dei re-sacerdoti.

Torelli propone a questo proposito un parallelo con le cinque statuette eburnee di dea nuda con il *polos*, scoperte in una tomba tardogeometrica di Atene (Hodos Peiraios), la cui tipologia rimanda indubbiamente all'iconografia di Astarte, protagonista di una «ierogamia terrena e oltremondana»¹⁹. L'A. propone l'idea di una matrice orientale diffusasi in ambiente etrusco-latino ancor prima dell'epoca orientalizzante del I millennio, forse anche nel Bronzo Recente e nella prima età del Ferro, mediante i contatti più remoti fra l'Oriente e la zona tirrenica. In questo modo tali pratiche religiose ebbero il tempo di penetrare nelle mentalità e negli usi locali e di essere assimilate. L'originaria impronta fenicia era forse percepibile solamente a livello simbolico, figurativo ed eventualmente cerimoniale. La mia indagine evidenzia che la qualità di re si affermava, in ambito etrusco-italico come in Oriente, attraverso un legame del tutto speciale con una dea che, in ultima analisi, era responsabile della scelta del re, al quale elargiva la sua costante protezione e del quale garantiva le capacità e la rettitudine.

16. «Benché –nota Torelli– essi in epoca storica li abbiano accuratamente espunti dal loro sistema di valori, sottoponendoli a censura o riducendoli a puri eventi cerimoniali senza alcun contenuto politico» (*ibidem*, p. 178).

17. Cfr., sulla stessa linea, M. Menichetti, *Archeologia del potere. Re, immagini e miti a Roma e in Etruria in età arcaica*, Milano 1994.

18. Quattro hanno l'indicazione dei seni e/o degli orecchini; le rimanenti quattro non hanno nessun attributo né femminile, né maschile.

19. Torelli (p. 24) parla di «"doppia ierogamia", quella terrestre per il possesso delle capacità magiche connesse con l'esercizio del potere e quella oltremondana per la sopravvivenza del ruolo regale anche nell'altra vita e per la continuità dei benefici derivanti alla famiglia e alla collettività dall'unione tra il re e la divinità». L'A., a mio avviso, coglie perfettamente nel segno per quanto riguarda la logica del secondo aspetto, ma parlare di "capacità magiche" mi sembra riduttivo. Il rapporto fra dea e re presuppone una scelta, un riconoscimento, una conferma regolare, insomma una costante legittimazione, che consente al re di fungere da intermediario fra la sfera divina e il suo popolo, garantendo nello stesso tempo ordine e benessere sulla terra.

In questa prospettiva si spiegano, ad esempio, le iconografie di alcuni coperchi di cinerari, uno di Pontecagnano e un altro di Chiusi²⁰, dove il defunto è raffigurato nell'atto di abbracciare una donna che è sicuramente la dea che gli concede la divinizzazione dopo la morte. In tal senso va letta anche l'iconografia del celebre carrello bronzeo di Bisenzio della seconda metà dell'VIII secolo a.C., un autentico «incunabolo della mentalità aristocratica etrusco-italica», scoperto in una tomba femminile di Olmo Bello di Bisenzio. Fra le altre immagini questo carrello mostra una donna e un uomo di statura più ridotta; l'uomo fa il gesto di afferrare con la mano sinistra un seno della donna, mentre lei porta la mano destra al sesso dell'uomo. Questa singolare scena va letta come l'immagine del «trionfo delle capacità riproduttive e guerriere del capo di famiglia». La notevole taglia della donna indica che si tratta di un essere sovrumano, probabilmente colei che ha «iniziato» l'uomo nel suo ruolo di leader (forse attraverso delle prove di caccia che coinvolgono gli animali raffigurati).

Un altro blocco significativo di documentazione è desumibile dai fregi decorativi delle *regiae* e dei templi etruschi e latini del VI secolo, con l'illustrazione dei rituali del potere non più tanto attraverso una simbologia, come nei corredi funerari, ma mediante delle immagini che sottolineano lo statuto «eroico» del *princeps* locale e affondano le loro radici nell'immaginario mitologico greco arcaico e negli schemi figurativi derivati. La funzione e il rango socio-politico del protagonista si esplicano nel compimento di azioni gloriose, di prove iniziatiche che gli garantiscono il trionfo, l'apoteosi e l'immortalità. E' facile trovare in questi contesti, spesso e volentieri, la figura di Eracle, poiché il suo mito ben si presta a tradurre sia i valori eroici (ivi compresa l'apoteosi) cari all'aristocrazia dominante dei monarchi e altri «tiranni» dei secoli VII e VI, sia gli sviluppi, in termini di mobilità sociale, che le società etrusco-latine conoscono subito dopo il VI secolo con l'avvento di un nuovo «ordine repubblicano»²¹. Riguardo alla presenza di Eracle in tali contesti etrusco-italici dell'epoca arcaica, è importante la sua frequente associazione ad una dea: Leucothea/Mater Matuta, Fortuna, Atena/Minerva, Hera/Giunone. In un altro studio²² ho proposto di identificare in questa coppia l'espressione (o più esattamente le varie formulazioni locali) di una matrice orientale, quella precisamente del dio tirio Melqart, assimilato, come si sa, ad Eracle/Ercole, ed organicamente unito ad Astarte nei riti di conferimento del potere.

Alla luce di questi dati, quindi, si leggerà il gruppo statuario fittile di Sant'Omobono (Roma, Foro Boario) concepito e conservato nell'ambito di un santuario della dea Fortuna, ella stessa associata alla *sors* dei re etruschi di Roma. Questo gruppo raffigura in posizione strategica –come acroterio e come elemento decorativo del frontone– un'apoteosi di Eracle in compagnia di una dea, da identificare probabilmente come Atena²³. Il messaggio è quello della promozione divina dei valori eroici che incarna Eracle e, dopo di lui, in epoca storica, i re e l'aristocrazia. Eracle, insomma, come modello dell'apoteosi «tirannica»/monarchica a Roma come avviene anche, nello stesso periodo, con Pisistrato, ad Atene. Per questo studio è fondamentale il ruolo rilevante dell'elemento femminile, che in questo contesto indossa, come ad Atene, le vesti di Atena, ma che rinvia, a parere di Torelli, di Filippo Coarelli e mio, all'Astarte

20. M. Torelli, *Il rito, il rango, l'immagine*, fig. 22 e 23.

21. Cfr. C. Bonnet - C. Jourdain-Annequin, «Images et fonctions d'Héraclès: les modèles orientaux et leur interprétation», *Actes du Colloque "La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettiva di ricerca"*, Roma 20-22 maggio 1999, in corso di stampa.

22. *Ibidem*, in corso di stampa.

23. La bibliografia su Sant'Omobono è considerevole; mi limiterò qui a qualche riferimento essenziale: F. Coarelli, *Il Foro Boario I*, Roma 1988, *passim*; A. Sommella Mura, «La decorazione architettonica del tempio arcaico», *PdP* 32 (1977) 62-128; Ead., «Il gruppo di Eracle ed Atena», *PdP* 36 (1981) 59-64; Cl. Parisi Presicce, «Eracle e Dioniso nella decorazione figurata del tempio arcaico di S. Omobono: un'ipotesi eterodossa», P.S. Lulof - E.M. Moorman (edd.), *Deliciae Fictiles II*, Amsterdam 1997, pp. 167-177 (con tutta la bibliografia anteriore). Per il *background* orientale, cfr. anche C. Grottanelli, «Servio Tullio, Fortuna e l'Oriente», *Dialoghi di Archeologia* n.s. 5 (1987) 71-110.

fenicia dispensatrice di regalità, con una possibile mediazione cipriota. Il contesto, nel caso del santuario di Sant'Omobono, non è funerario ma esprime, di fatto, lo stesso messaggio trasmesso dalle statuette femminili delle necropoli, in quanto la dea concede il potere sulla terra e l'apoteosi dopo la morte.

L'indagine di Torelli è centrata sulla civiltà etrusco-romana, ma i riflessi per il mondo fenicio-punico mi sembrano comunque tutt'altro che trascurabili, in particolare per quanto riguarda il complesso dossier di Pyrgi. Il testo fenicio (o punico) di Pyrgi²⁴, databile attorno al 500 a.C., commemora l'offerta da parte di Thefarie Velianas, "re" di Caere, di un luogo sacro e, in particolare, di un'edicola (cella) nel terzo anno di regno, nel mese di *krr*, "il giorno del seppellimento della divinità". Un lungo dibattito ha animato gli studi fenici a proposito della motivazione di questa seconda dedica: si traduce la linea 6 del testo come «perché Astarte glie (lo) ha chiesto» oppure «perché Astarte è stata sposata da lui». La prima interpretazione rinvia ad un contesto oracolare perfettamente coerente con il dossier di Astarte, la seconda suppone un rito di ierogamia fra il re e la dea, ipotesi che è stata duramente combattuta da vari studiosi. Pur essendo io stessa rimasta incerta a lungo, oggi mi sembra che, alla luce degli elementi portati da Torelli e di ciò che sappiamo, ad esempio, delle feste del nuovo anno babilonese (*akitu*), una tale pratica non avrebbe niente di sorprendente, in quanto si iscrive nella scia di una ideologia "mediterranea" del potere, con un comune apparato di pratiche e di immagini simboliche.

L'Astarte di Pyrgi si riallaccia quindi alla sfera funeraria. In effetti, il giorno in cui il dio Melqart moriva –le numerose raffigurazioni eraclee di Pyrgi, significativamente in relazione con delle dee, non lasciano alcun dubbio, a mio avviso, sull'identità del dio seppellito– il "re" locale onorava Astarte all'interno di una cella da lui curata, forse addirittura nell'anniversario della sua ascesa al potere. Esattamente così come avveniva a Tiro, una volta morto il dio, toccava al re unirsi alla dea per consentire l'*egersis* del dio e il ritorno della vita normale in tutte le sue implicazioni²⁵. Attraverso tale rito veniva sancita l'importanza assoluta della regalità, chiave di volta del sistema politico, economico, sociale, culturale e religioso.

Con queste brevi osservazioni non ritengo certo di aver esaurito l'argomento "Astarte funeraria", ma spero di essere riuscita a mettere in luce un aspetto di esso che pur riguardando palesemente il vertice della piramide sociale, aveva sicuramente dei riflessi sulle altre classi, in quanto le pratiche simboliche funerarie dell'aristocrazia e della corte erano, in parte, fonte di ispirazione per i costumi delle masse.

24. KAI 277 (=TLE 874 per il testo etrusco). Per la bibliografia, cf. *Astarté*, p. 120-125.

25. In questo quadro si potrebbe spiegare la presenza di forme di prostituzione sacra in relazione con il culto di una dea, Hera o Afrodite, che costituirebbe una *interpretatio* di Astarte o comunque avrebbe fatto suo un certo modello orientale in cui attività economiche (specie quelle dell'*emporion* marittimo) e pratiche cultuali sono interdipendenti. Cf. l'articolo suggestivo di M. Torelli, "Gli aromi e il sale. Afrodite e Eracle nell'emporion arcaica dell'Italia", A. Mastrocinque (ed.), *Ercole in Occidente*, Trento 1993, pp. 91-117.