

L'Africa romana

Trasformazione dei paesaggi del potere
nell'Africa settentrionale
fino alla fine del mondo antico

Atti del XIX convegno di studio
Sassari, 16-19 dicembre 2010

A cura di
Maria Bastiana Cocco, Alberto Gavini, Antonio Ibba

Volume terzo



Carocci editore

In copertina: *Praetorium* della *Legio III Augusta* a *Lambaesis*
(foto di Attilio Mastino).

1^a edizione, novembre 2012
© copyright 2012 by
Carocci editore S.p.A., Roma

Finito di stampare nel novembre 2012

ISSN 1828-3004
ISBN 978-88-430-6287-4

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)
Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia,
anche per uso interno o didattico.

I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore
corso Vittorio Emanuele II 229 - 00186 Roma
telefono 06 / 42818417 - fax 06 / 42747931

Visitateci sul nostro sito Internet:
<http://www.carocci.it>



A.D. MDLXII

Collana del Dipartimento di Storia,
Scienze dell'Uomo e della Formazione
dell'Università degli Studi di Sassari

Serie del Centro di Studi Interdisciplinari
sulle Province Romane

Direttore: Raimondo Zucca

43***

Volume pubblicato con il contributo finanziario di:



FONDAZIONE BANCO DI SARDEGNA



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SASSARI

I saggi di questi Atti di convegno sono stati sottoposti a referaggio.

Comitato scientifico

Presidente: Attilio Mastino

Componenti: Aomar Akerraz, Angela Antona, Samir Aounallah, Piero Bartoloni, Nacéra Benseddik, Paolo Bernardini, Azedine Beschouch, José María Blázquez, Antonietta Boninu, Giovanni Brizzi, Francesca Cenerini, Antonio Maria Corda, Lietta De Salvo, Angela Donati, Rubens D'Oriano, Mounir Fantar, Piergiorgio Floris, Emilio Galvagno, Elisabetta Garau, Mansour Ghaki, Julián González, John J. Herrmann, Antonio Ibba, Mustapha Khanoussi, Giovanni Marginesu, Bruno Massabò, Marc Mayer, Marco Milanese, Marco Edoardo Minoja, Alberto Moravetti, Jean-Paul Morel, Giampiero Pianu, René Rebuffat, Marco Rendeli, Joyce Reynolds, Daniela Rovina, Paola Ruggeri, Donatella Salvi, Sandro Schipani, Ahmed Siraj, Pier Giorgio Spanu, Alessandro Teatini, Alessandro Usai, Emina Usai, Cinzia Vismara, Raimondo Zucca

Coordinamento scientifico

Centro di Studi Interdisciplinari sulle Province Romane dell'Università
degli Studi di Sassari

Viale Umberto I 52 - 07100 Sassari
telefono 079 / 2065233 - fax 079 / 2065241
e-mail: africaromana@uniss.it

Giovanna Sanna

Il culto di Cerere in Sardegna

Il culto rivolto alla dea Cerere in Sardegna in epoca romana è strettamente connesso ai riti della fertilità della terra in una regione destinata, già dal periodo della dominazione cartaginese, alla prevalente coltivazione dei cereali. Le caratteristiche salienti che distinguono la vicenda dell'affermazione del culto nell'isola sono sia la sua prossimità alla più remota memoria culturale e religiosa indigena, sia l'eredità della tradizione cartaginese che introduce nell'isola il culto di Demetra, seppure filtrato a sua volta dalla percezione che ne avevano le popolazioni puniche. Una vicenda complessa, fortemente condizionata dalla sfera di appartenenza alla società contadina di coloro che si rivolgono alla dea.

Parole chiave: culto, cereali, memoria culturale e religiosa indigena, Demetra, tradizione cartaginese, società contadina.

Sono numerose le testimonianze archeologiche che dimostrano in Sardegna un culto, ben radicato nella popolazione dell'isola, reso alla dea Cerere. Questa era una delle divinità più importanti nel *pantheon* romano, preposta, com'è noto, a sovrintendere alla crescita e alla maturazione delle messi. Cerere era, per questo motivo, una divinità particolarmente cara alla plebe urbana¹ ma anche alle popolazioni rurali, custodi di questa preziosa risorsa alimentare, che non solo a Roma ma in tutti i santuari celebravano in suo onore feste agrarie finalizzate a propiziare abbondanti raccolti.

L'evoluzione del culto di Cerere a Roma ha una storia com-

* Giovanna Sanna, Dipartimento di Storia, Università degli Studi di Sassari.

1. Il ruolo di Cerere come divinità politica e urbana è stato affrontato in un esaustivo contributo da I. CHIRASSI COLOMBO, *Funzioni politiche ed implicazioni culturali nell'ideologia religiosa di Ceres nell'impero romano*, in *ANRW*, II, 17.1, 1981, pp. 406-10.

plexa. Nonostante la documentazione storica e archeologica a nostra disposizione, non è possibile cogliere appieno le differenze e le affinità tra la pratica devozionale e le caratteristiche della dea appartenenti alla componente italica e quelle affermatesi al momento dell'importazione del culto greco di Demetra. L'etimologia del nome Cerere rinvia al sostrato linguistico indoeuropeo e il suo significato più profondo è legato al concetto di soffio vitale, dell'intima energia degli esseri viventi, piante e animali, che produce la nuova vita². Cerere è un attributo di *Tellus*, divinità alla quale viene associata anche nei riti più antichi di ambito laziale e romano, dalla quale le deriva la tutela sul matrimonio e soprattutto il contatto con il mondo degli inferi³. Il sostanziale vincolo che unisce le due divinità si perde nel tempo in seguito alla specializzazione di Cerere come nume tutelare delle messi.

Nella fisionomia del culto romano di Cerere si fondono, come già accennato, forme risalenti alla tradizione italica più antica ed elementi derivati dall'influenza greca. La presenza nel calendario romano, alla data del 19 di aprile, della scritta CER è l'indizio di una festa dedicata a questa divinità almeno fin dall'età monarchica, e anche in età repubblicana e imperiale sarà questo il perno intorno al quale si svilupperanno cicli di più ricche celebrazioni. Eppure, subito dopo la fondazione del tempio di Cerere Libero e Libera, tradizionalmente fissata nel 493 a.C., la prima forma di culto organizzato di cui abbiamo notizia è di derivazione greca⁴. Questo è l'esito di una precisa scelta politica che riflette un quadro di mutamenti sociali ed economici legati al nuovo ruolo che assumono agricoltori e mercanti nella gestione degli affari pubblici⁵. Un'altra fase importante nell'evoluzione del culto romano è una nuova forma di ellenizzazione che avviene in un arco di tempo compreso tra

2. I linguisti sono generalmente concordi sull'etimologia del nome *Cerēs*. Il nome proviene dal ceppo indoeuropeo *ker-/kêre e ha quindi un doppio significato, transitivo e intransitivo: "far crescere e crescere", con evidente riferimento al ciclo di nascita, sviluppo e maturazione della vegetazione. H. LE BONNIEC, *Le culte de Cérés à Rome. Des origines à la fin de la République*, Paris 1958, p. 23 e pp. 37-9.

3. LE BONNIEC, *Le culte*, cit., pp. 88-107.

4. W. WARD FOWLER, *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, Piscataway (NJ) 2004, p. 73. Cerere, Libero e Libera sono i corrispondenti di Demetra, Dioniso e Persefone, quindi pare di potere affermare che fin dalla sua fondazione il culto organizzato di Cerere non era strutturato secondo una tradizione romana ma greca.

5. CHIRASSI COLOMBO, *Funzioni politiche*, cit., pp. 406-10.

il 249 e il 204 a.C., forse in occasione di un preciso evento traumatico, di cui però gli storici non ci hanno lasciato menzione⁶; sono questi anni in cui si svolgono guerre cruentate.

La più antica e importante festa in onore di Cerere, come già detto, si svolgeva a Roma fin dai tempi più antichi il 19 aprile, in questa occasione, presso il Circo, avevano luogo una corsa delle volpi⁷ e una corsa dei cavalli. A partire dal III a.C. secolo questo divenne il giorno conclusivo di un complesso di manifestazioni più ampio che aveva inizio il 12 aprile⁸ e la cui organizzazione era affidata agli edili della plebe⁹.

Il 24 giugno¹⁰, con il *dies lampadarum*, si concludeva un altro ciclo di manifestazioni religiose che duravano anch'esse più giorni e che prendevano il nome di *Sacrum Aniversarium Cereris*. Probabilmente nel corso della notte, le matrone mettevano in scena per le strade della città le stesse azioni compiute dalla dea Demetra nel mito: disperate, alla luce delle fiaccole accese, cercavano la giovane Persefone. La ricerca e il ritrovamento della fanciulla segnavano il momento culminante della festa che si concludeva con una processione verso il Tempio di Cerere e l'attuazione di riti officiati dalle

6. LE BONNIEC, *Le culte*, cit., p. 393.

7. È Ovidio (*Fasti*, IV, vv. 679-682) che ricorda in questa giornata, oltre alle corse dei cavalli, un'altra curiosa pratica consistente nell'attaccare torce accese sul dorso delle volpi poi lasciate correre presumibilmente nello stesso circuito del Circo. Potrebbe essere questa una singolare consuetudine, derivata dal sostrato italico del culto, che doveva avere un significato rituale finalizzato a promuovere la fertilità dei campi. H. Le Bonniec spiega quest'usanza facendo riferimento alla «psicologia del fuoco» in base alla quale tale elemento veniva interpretato dagli antichi come principio creatore e soffio vitale chiamato a «scaldare», per il tramite delle volpi, il suolo così da favorire la nascita e la completa maturazione dei prodotti vegetali: LE BONNIEC, *Le culte*, cit., pp. 114-23. Si veda in proposito anche l'interpretazione di FOWLER, *The Roman Festivals*, cit., pp. 77-9.

8. I giorni compresi tra il 12 e il 19 aprile erano considerati i più delicati per il processo di maturazione del grano e di formazione della spiga, inoltre, secondo la tradizione storica, il tempio di Cerere, Libero e Libera fu dedicato il 19 aprile del 496 a.C. LE BONNIEC, *Le culte*, cit., pp. 123-8.

9. D. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1988, pp. 140-1.

10. La data del 24 giugno, in coincidenza con il solstizio estivo, venne fissata in maniera definitiva probabilmente in epoca imperiale. Precedentemente, il *Sacrum Aniversarium Cereris* doveva svolgersi in coincidenza con la maturazione del grano quindi la data variava di anno in anno, motivo per il quale, presumibilmente, tale festività non è segnata sul calendario. LE BONNIEC, *Le culte*, cit., pp. 400-4.

sacerdotesse della dea. Questi ultimi dovevano consistere nel sacrificio di una scrofa e nel dono di primizie sotto forma di ghirlande e corone di spighe di grano con le quali si adornava anche il capo della statua della dea¹¹. Oltre a queste due date, la tradizione storica e letteraria ci tramanda un ricco calendario di feste e riti che si svolgevano durante tutto l'anno in congiunzione con i cicli dell'agricoltura. Erano dunque queste le celebrazioni ufficiali eseguite a Roma con grande sfarzo e nelle quali era sottintesa una precisa valenza politica. Allo stesso modo, anche nei santuari distribuiti nelle campagne di tutto il mondo romano e privatamente nelle singole abitazioni, si svolgevano numerosi riti in più stretta relazione con le immediate esigenze di coloro che alla corretta rigenerazione dei frutti della natura affidavano il proprio sostentamento.

In virtù dello stretto legame che unisce Cerere alla coltivazione del grano si spiega l'importanza del culto della dea in Sardegna, come è noto una delle principali fonti di approvvigionamento di cereali di Roma. L'abbondanza dei rinvenimenti archeologici rende però allo stesso tempo ben evidente la peculiarità del culto nell'isola poiché diversi elementi concorrono a renderne problematica la nascita e l'affermazione. La stessa assimilazione tra Demetra e Cerere, che è il prodotto a Roma di una precisa volontà politica e sociale, sembra in Sardegna l'esito ultimo di un percorso religioso che parte da molto più lontano e affonda le sue radici nella più antica credenza in una divinità femminile, «la grande Dea Madre, signora ad un tempo del mondo celeste, della sfera terrestre e del mondo degli inferi»¹².

Contrariamente a quanto avviene a Roma o nel Nord Africa, ambito geografico a cui l'isola è legata fin dalla dominazione cartaginese, non si hanno per la Sardegna testimonianze scritte che rimandino a un atto ufficiale di introduzione di nuove divinità da parte del potere centrale. Vi è nell'isola un'unica testimonianza epigrafica che rimarca non soltanto l'ormai avvenuta affermazione del culto di Cerere in piena epoca romana ma è anche una delle poche e labili tracce della presenza di un edificio sacro dedicato a questa divinità in ambito urbano. Il riferimento è all'iscrizione contenuta nella porzione di epistilio conservato attualmente presso il Cimitero Monumentale di Pisa¹³. L'*aedi-*

11. Ivi, pp. 411-2.

12. G. UGAS, C. PADERI, *Persistenze rituali e culturali in età punica e romana nel sacello nuragico del vano e della fortezza di Su Mulinu-Villanovafranca (Cagliari)*, in *L'Africa romana* VII, p. 479.

13. CIL XI, 1414.

cula fu dedicata a Olbia da Atte, la liberta di Nerone, in esilio in Sardegna nel periodo del matrimonio del sovrano con Poppea. L'occasione della dedica rimanda molto probabilmente a un episodio particolare della vita dell'imperatore, scampato ad un attentato nel 65 proprio durante la celebrazione dei *ludi Ceriales*¹⁴. Allo stato attuale degli studi non è possibile dare una precisa collocazione del santuario all'interno del centro abitato di Olbia, per quanto questa non sia l'unica testimonianza dell'assimilazione del culto nella città. Provengono infatti dalla zona della chiesa di San Simplicio, presso la via Fera, numerose statuine che sono pertinenti a un culto di ambito femminile e ctonio-funerario allo stesso tempo, riferibili cronologicamente al periodo compreso tra il II e il I secolo a.C.¹⁵. L'apparato figurativo delle statuine rimanda chiaramente al culto demetriaco¹⁶, però insolitamente nei suoi aspetti funerari piuttosto che associati alla fertilità dei campi e collegato, inoltre, alla sfera della *sanatio*. È certamente un'ipotesi allettante, ma forse non del tutto convincente né tantomeno suffragata da dati certi, considerare l'ubicazione del tempio dedicato da Atte in questa zona della città destinata a usi funerari, sebbene un possibile confronto potrebbe venire dalla città di Cagliari.

Le due testimonianze attinenti all'ambito urbano olbiese si raccordano ad altre provenienti dalle zone periurbane di Contraspazzone e Pulzolu. Di una statua, rinvenuta in località Contraspazzone e purtroppo andata dispersa, ci lascia notizia il Tamponi: essa rappresentava una giovane donna recante un fascio di spighe e fiori¹⁷. Un'altra statua proveniva dalla località Pulzolu¹⁸; anch'essa raffigurava una donna che portava nella mano sinistra un porcellino¹⁹ e nella destra una fiaccola, entrambi oggetti chiara-

14. P. RUGGERI, *I ludi Ceriales del 65 d.C. e la congiura contro Nerone C.I.L. XI 1414 = ILSard. 309 (Pisa)*, «Miscellanea greca e romana», 18, 1994, p. 170.

15. A. ANTONA, R. D'ORIANO, M. G. DETTORI, F. GUIDO, M. MADAU, A. SANCIU, *Nuovi ex voto di età ellenistica dalla Sardegna settentrionale*, «Bollettino di Archeologia», 46-48, 1997, pp. 1-65.

16. Sono state rinvenute statuine raffiguranti offerenti di sesso femminile recanti diversi oggetti (volatili, *oinochai*, corone e torce), *kourophoroi* e *kourotrophos*. ANTONA, D'ORIANO, DETTORI, GUIDO, MADAU, SANCIU, *Nuovi ex voto*, cit., p. 64.

17. P. TAMPONI, *Terranova, Fausania*, «NSC», 1898, pp. 79-80.

18. G. SPANO, *Ultime scoperte*, «BAS», IV, 1858, pp. 178-9.

19. La scrofa era l'animale che tradizionalmente i fedeli offrivano alla dea con due significati legati rispettivamente al mondo dei morti e ai cicli del raccolto. Si fa riferimento nella tradizione storica e letteraria latina alla *porca praesentanea* e alla *porca praecidanea*. Tra i testi antichi è Catone nel suo *De Agri cultura* e ricordare quali

mente riferibili al culto di Cerere. Quest'ultima terracotta potrebbe rappresentare dunque una fedele o più probabilmente, vista l'iconografia ufficiale della divinità, la stessa dea.

Come a Olbia, anche negli altri centri urbani dell'isola è problematico individuare riscontri precisi che testimonino l'esistenza di edifici sacri. A *Tharros* l'identificazione di templi destinati al culto della dea risulta tutt'ora incerta. L'attribuzione delle strutture posizionate nell'area di Su Muru Mannu a un santuario di Demetra risale alla fine degli anni Sessanta²⁰ in seguito alla tesi di proposito da Ferruccio Barreca. È questo un edificio dalla storia architettonica complessa, affine sotto molti aspetti a quella del centro urbano, le cui finalità pratiche rimangono però ancora incerte. Stando alle ipotesi formulate da Barreca, la prima fase costruttiva del tempio risalirebbe al periodo punico (IV-III secolo a.C.) e una seconda ricostruzione avviene in epoca romana imperiale²¹. Tuttavia, la dedica a Demetra proposta per l'edificio è il frutto del rinvenimento di alcuni materiali provenienti da un deposito votivo che effettivamente sembrano pertinenti al culto della dea²². In anni più recenti il proseguimento delle attività di scavo sul sito ha determinato più di una discordanza da parte degli addetti ai lavori perfino sulla effettiva possibilità di identificare queste strutture con un tempio²³. Al di là del contrasto di opinione tra gli studiosi sull'esistenza o meno nell'area di Su Muru Mannu di un tempio dedicato a Demetra, provengono dal sito di *Tharros* numerosi materiali che sembrano dimostrare l'esercizio di un culto che avrebbe potuto far perno su almeno un altro sacello situato presso la torre di San

sono i gesti da compiere durante il sacrificio (*De Agricultura*, 134). LE BONNIEC, *Le culte* cit., pp. 91-3 e 148-57).

20. D. TOMEI, *Gli edifici sacri della Sardegna romana: problemi di lettura e interpretazione*, Ortacesus 2008, p. 114.

21. F. BARRECA, *Cabras (Oristano)*. *Loc. San Giovanni di Sinis Tharros*, in E. ANATI (a cura di), *I Sardi. La Sardegna dal Paleolitico all'età romana*, Milano 1984, p. 147.

22. Due statuette in particolare mostrano un'affinità al culto demetriaco: un busto femminile con *polos* e velo che tiene nella mano destra una fiaccola e nella mano sinistra un piccolo animale, probabilmente un maialino; una statuetta, anch'essa femminile, panneggiata, posta su un basamento circolare che tiene tra le mani un porcellino. Indicazioni accurate sulle vicende della scoperta e dello studio di questi materiali si trovano in TOMEI, *Gli edifici sacri*, cit., pp. 114 e 119-21.

23. Anche in questo caso un esaustivo contributo alla storia degli scavi e alle problematiche di identificazione delle strutture è stato fornito da TOMEI, *Gli edifici sacri*, cit., pp. 114-9.

Giovanni e i cui materiali sono relativi a un lungo arco cronologico che va dal IV al III secolo d.C.²⁴.

Giovanni Spano ci dà notizia del ritrovamento a Cagliari, in località Vigna Sepulveda, di frammenti di statuine che lo studioso identifica con Cerere. Un'ulteriore analisi stilistica degli stessi frammenti²⁵ ha consentito di riferirli cronologicamente al periodo punico-classico ed ellenistico e di ricollegarli all'esistenza di un sacello di Demetra e Core la cui vita probabilmente perdurò anche in epoca romana. Come nel caso di Olbia, anche questi reperti sono situati in una parte della città destinata a scopi funerari, almeno nel periodo imperiale, anche se lo stesso Spano individuò qui tracce di fondamenta di case romane²⁶.

Il quadro finora descritto comprende le testimonianze di ambito urbano, per quanto fragili nel loro complesso alla luce dei dati effettivamente documentati.

Ben più numerosi, sia nel periodo punico sia in quello romano, sono i santuari situati nelle campagne, posizionati spesso presso le vie di comunicazione²⁷ e specialmente nelle aree specializzate nella produzione agricola.

Tra i luoghi di culto collocati in ambito extraurbano, due manifestano chiaramente una pratica devozionale propria della sfera demetriaca, con reperti che però indicano il filtro da un lato della componente punica e dall'altro della componente romano italica, entrambe a loro volta legate da un filo sottile al sostrato indigeno.

Provengono da un deposito sacro presso Santa Margherita di Pula due teste femminili velate, riprodotte quasi a grandezza naturale, e una statua femminile panneggiata. Tali materiali sono riferibili cronologicamente all'ultimo periodo repubblicano²⁸ e sembrano indicare la presenza nell'area di un edificio di culto di cui però non è rimasta traccia. Altri reperti avvalorano questa ipotesi, tra questi, uno in particolare: una placchetta che raffigura la dea coperta da

24. A. STIGLIZ, *La città punica in Sardegna: una rilettura*, «Aristeo», I, 2004, p. 87.

25. A. IBBA, *Nota sulle testimonianze archeologiche epigrafiche e agiografiche nelle aree di culto di Karalì punica e Carales romana*, «Aristeo», I, 2004, p. 117.

26. *Ibid.*

27. Tra gli esempi che meglio chiariscono il fenomeno, si ricorda la dislocazione di numerosi luoghi sacri nella parte sud-occidentale dell'isola lungo il percorso che univa la zona dell'Iglesiente con la città di Sulky. P. BARTOLONI, *I Fenici e i Cartaginesi in Sardegna*, Sassari 2009, p. 126.

28. G. PESCE, *Santa Margherita di Pula (Cagliari). Deposito sacro*, «NSC», 1974, pp. 506-13.

un ampio *himation* che tiene stretta al petto una fiaccola accesa e regge in grembo un porcellino; sono segnalati inoltre un busto muliebre (forse più propriamente appartenente alla dea Tanit) rappresentato nudo, sostenente i seni con entrambe le mani e recante in testa il modio, e la statua di una femmina di cinghiale.

L'unico santuario ben delineato architettonicamente è quello di Terreseu Narcao. Le prime strutture del tempio risalgono al III secolo a.C.²⁹ e rimandano nei loro caratteri generali ad un'origine punica.

È probabilmente non priva di significato la vicinanza del tempio a un pozzo di epoca nuragica, anche se non vi sono dati certi in base ai quali si possa affermare l'antica venerazione in questo luogo della Dea Madre³⁰. Una prossimità che comunque non è totalmente isolata in Sardegna³¹ e che rimanda a contesti santuariali simili in ambito siceliota e magnogreco³².

29. Questa è infatti la datazione che viene fornita da Barreca che però deriva non da dati stratigrafici ma dal confronto con la cronologia dei materiali relativi al sito. F. BARRECA, *L'archeologia fenicio-punica in Sardegna. Un decennio di attività*, in *Atti del I Congresso internazionale di Studi Fenici e Punici, (Roma 5-10 novembre 1979)*, Roma 1983, p. 298; ID., *Narcao-Terreseu (Cagliari). Loc. Strumpu Bagoi*, in E. ANATI (a cura di), *I Sardi. La Sardegna dal Paleolitico all'età romana*, Milano, 1984, pp. 112-113. Per le varie problematiche connesse all'architettura dell'edificio e per i confronti con altri templi dedicati alla dea in ambito mediterraneo si veda TOMEI, *Gli edifici sacri* cit., p. 57 e p. 63.

30. Barreca afferma che il pozzo era destinato in epoca nuragica allo svolgimento di un culto rivolto alla Dea Madre e che lo stesso culto è proseguito successivamente in epoca punica in seguito a una assimilazione tra l'antica divinità nuragica e Demetra. Tuttavia non vi sono elementi certi a favore di questa ipotesi. BARRECA, *L'archeologia fenicio-punica*, cit., p. 298; ID., *Narcao-Terreseu*, cit., pp. 112-3; S. MOSCATI, M. L. UBERTI, *Terrecotte da Narcao*, «Studia Punica», 6, 1990, p. 87.

31. Un esempio significativo sono i pozzi sacri. Anche in questi santuari, infatti, si verifica una continuità d'uso prolungata nel tempo che mantiene, a differenza dei nuraghi, la stessa destinazione d'uso dell'edificio. I culti che qui avevano sede erano connessi all'elemento naturale che li connaturava, l'acqua, e ad esso erano associate due figure, una maschile, simbolicamente raffigurata dalle corna taurine, e una femminile, la Grande Madre «non più raffigurata in forme muliebri, come era stato nell'età prenuragica, e tuttavia ancora ben presente nell'ideologia delle genti nuragiche» (P. MELIS, *Civiltà nuragica*, Sassari 2003, p. 43). Tra i pozzi sacri nei quali sono stati rinvenuti chiari riferimenti al culto di Cerere si segnalano, tra gli altri, quelli di Olmedo e di Serra Niedda. A. TARAMELLI, *Tempio protosardo del Camposanto di Olmedo*, «Bullettino di Paletnologia Italiana», 1933, pp. 110-22; D. ROVINA, *Il santuario nuragico di Serra Niedda (Sorso)*, «NBAS», 3, 1986, pp. 37-47.

32. TOMEI, *Gli edifici sacri*, cit., p. 63. Riguardo all'importanza dell'acqua nel mondo magno-greco, in connessione con i culti demetriaci si veda C. PERI, *Demetra e*

Il tempio di Terreseu Narcao prosegue la sua attività ancora in epoca romana imperiale e fino all'età aureliana, periodo al quale appartiene la maggior parte delle terrecotte figurate derivanti dal sito. Tra queste ultime prevalgono i busti femminili che reggono la fiaccola e il porcellino; numerose sono anche le figure femminili cruciformi e, infine, vi è un esiguo numero, cinque esemplari in tutto, di bruciaprofumi con testa femminile *kernophoros* e una colomba.

Ben più consistenti sono le testimonianze del culto appartenenti all'ambito rurale che hanno come qualità dominante la stretta connessione con gli edifici di epoca nuragica. Gli esempi sono in questo caso tanto numerosi quanto problematici, anche per un'effettiva identificazione dei tratti della divinità a cui è rivolto il culto. Tra i tanti siti che, grazie alle attività di scavo passate e recenti, rivelano una relazione con le forme di devozione di cui si parla, se ne sono selezionati soltanto alcuni.

Il nuraghe Genna Maria di Villanovaforru³³ mostra una dimensione rituale complessa e scenografica. Il sito ha una vita articolata della quale è necessario mettere in rilievo continuità e fratture al fine di comprenderne meglio le dinamiche. L'edificio, abbandonato nell'età del Ferro, continua a essere frequentato episodicamente fino a quando, alla fine del IV secolo a.C., diviene sede stabile di un culto³⁴ e l'attività religiosa prosegue poi nel tempo fino almeno al VI-VII secolo. Il nuraghe non subisce, in questa seconda fase della sua vita, grandi variazioni architettoniche, le strutture che sono in parte crollate vengono riadattate per due scopi principali: l'interno del cortile, a cielo aperto, accoglie le funzioni del sacrificio cruento³⁵, mentre all'interno del mastio trovano posto, probabilmente, il simulacro della divinità e tutti i doni lasciati in offerta dai fedeli³⁶. È principalmente la grande quantità di questi oggetti che ci racconta quanto è possibile sapere del culto e della vita in

Core nella religione punica, in *Mutuare, Interpretare, Tradurre: Storie e culture a confronto. Atti del secondo incontro "Orientalisti" (Roma, 11-13 dicembre 2002)*, a cura di G. REGALZI, Roma 2006, pp. 148-9.

33. Uno studio esaustivo del sito e un'attenta interpretazione delle sue funzioni si trovano in C. LILLIU, *Genna Maria*, II, 1. *Il deposito votivo del mastio e del cortile*, Cagliari 1993.

34. Ivi, p. 13.

35. È possibile che qui si fossero sistemati gli arredi sacri propri di questa fase del rito. Ivi, p. 15.

36. *Ibid.*

generale del nuraghe Genna Maria. Le lucerne sono, tra i doni, la categoria prevalente, circa seicento esemplari in tutto, emblema di un'occasione rituale nella quale la luce occupa un ruolo predominante³⁷, retaggio, verosimilmente, di una tradizione più antica discendente dall'epoca nuragica e, allo stesso tempo, durevole poiché trova una simmetria credibile con le cerimonie del *dies lampadarum* dedicate a Cerere³⁸. Non si può confermare tuttavia una corrispondenza tra la divinità oggetto di venerazione presso il nuraghe Genna Maria e Demetra o Cerere. Costituiscono decisi fattori di disuguaglianza da un lato la limitatezza di bruciaprofumi a testa femminile³⁹, dall'altro la mancanza, tra i sacrifici animali, di ossa di suino, l'animale per eccellenza sacro alla dea. Simile al nuraghe Genna Maria nelle caratteristiche del riuso è quello di Su Mulinu, presso Villanovafranca, il cui utilizzo come santuario incomincia almeno dalla fine del x o dagli inizi del ix secolo a.C.⁴⁰ e perdura, con una breve cesura tra v e la fine del iv secolo a.C., fino alla metà del II secolo d.C. È qui chiara l'eredità nuragica della lucerna⁴¹ come elemento fondamentale del rito che celebra il ciclico ritornare delle stagioni a cui presiede, nei tempi più remoti, un'antica Dea Madre i cui tratti possono facilmente confondersi con quelli più recenti, e sotto molti aspetti corrispondenti alle stesse esigenze, di Demetra (o Tanit) in epoca punica e Cerere in epoca romana⁴². La scenografia dei riti è costituita in epoca romana da un apparato d'arredi sacri che comprende un altare, che ha la stessa forma della fortezza nuragica, e due focolari, uno contenente le

37. *Ibid.*

38. Ivi, p. 19; G. UGAS, *Il sacello del vano e nella fortezza nuragica di Su Mulinu-Villanovafranca (Ca)*, in *Atti del Convegno Anathema. Regime delle offerte ed economie nei santuari nel Mediterraneo antico*, (Roma, 15-18 giugno 1989), a cura di G. BARTOLONI, Roma 1991, p. 570.

39. Di questa categoria di oggetti sono stati rinvenuti una decina di esemplari. LILLIU, *Genna Maria*, cit., p. 19. I bruciaprofumi di per sé non costituiscono in Sardegna una prova certa della appartenenza all'ambito propriamente demetriaco ma, spesso, la loro funzione sembra essere quella generica di dono votivo che rispecchia solo parzialmente nell'iconografia la divinità a cui è offerto. L. CAMPANELLA, G. GARBATI, *Nuovi bruciaprofumi a testa femminile da Sulcis (Sardegna). Aspetti archeologici e storico-religiosi*, «Daidalos», 8, 2007, pp. 39-45.

40. UGAS, PADERI, *Persistenze rituali e culturali*, cit., p. 477.

41. Ivi, p. 480; UGAS, *Il sacello*, cit., p. 558.

42. Il sacrificio di vittime animali comprende in questo sito anche i suini. UGAS, PADERI, *Persistenze rituali e culturali*, cit., pp. 482-5.

ossa degli olocausti e uno che serviva per bruciare le sostanze oleose⁴³. Il cortile accoglie invece i gruppi di fedeli che festeggiano i riti legati al ciclo agricolo. Allo stesso modo anche il nuraghe Lugherras di Paulilatino, almeno secondo le ipotesi formulate da Taramelli, unico studioso a effettuarvi uno scavo, sembrerebbe stato destinato già in epoca nuragica a svolgere una funzione sacra testimoniata dalla presenza di “armi di voto”⁴⁴. Lo stesso nuraghe sarà utilizzato come edificio di culto ancora una volta in epoca punica e continuativamente nel periodo della dominazione romana fino all’epoca imperiale. La consapevolezza delle passate funzioni di luogo religioso e la posizione strategica lungo la via di accesso dalla media valle del Tirso a *Tharros*, nonostante la decadenza strutturale dell’edificio, fecero del sito un vero e proprio santuario dove si svolgevano celebrazioni, documentate, tra l’altro, dalla presenza di un altare posto nella cella superiore. La grande quantità di *thymiateria* a testa femminile e lucerne⁴⁵ lasciati come ex-voto dai fedeli e ritrovate nel deposito del tempio, rivelano la dimensione fertilistica e agraria del culto. Malgrado ciò, ancora una volta occorre considerare che l’insieme delle iconografie figurate su bruciaprofumi e lucerne non sono sufficienti a stabilire l’identità della divinità a cui erano rivolte le celebrazioni e destinate le offerte: verosimilmente Demetra o Tanit⁴⁶ in epoca punica e una dea a cui veniva rivolta la richiesta di un beneficio destinato a migliorare la produzione dei campi in epoca romana, anche se non identificabile apertamente con Cerere. A Lugherras, come in altri santuari, si verifica talvolta tra Demetra e Tanit una confusione di ruoli e caratteristiche poiché entrambe sono dispensatrici della fertilità dei campi e svolgono inoltre funzioni simili connesse alla sfera dei defunti.

Questi finora analizzati sono i nuraghi nei quali vi è un complesso allestimento del culto che presuppone una precisa organizzazione, affidata anche a figure sacerdotali. Oltre ai casi in cui

43. Ivi, p. 480.

44. A. TARAMELLI, *Il nuraghe Lugherras presso Paulilatino*, «MANL», XX, 1910, p. 166.

45. P. REGOLI, *I bruciaprofumi a testa femminile dal nuraghe Lugherras (Paulilatino)*, Roma 1991, p. 82.

46. Tra i bruciaprofumi a testa femminile rinvenuti nel sito di Lugherras almeno tre hanno raffigurati nel *kalathos* un disco e un crescente lunare con i vertici rivolti verso l’alto, elementi dunque più propriamente attinenti a Tanit che non a Demetra. Ivi, p. 81.

sono accertate modifiche strutturali applicate all'economia architettonica del nuraghe e finalizzate all'espletamento di un preciso rituale, sono numerosi gli edifici nuragici che hanno restituito, tra le altre, due tipologie oggetti, i bruciaprofumi a testa femminile⁴⁷, che sono considerati pertinenti alla sfera culturale demetriaca e le lucerne. Queste varietà di oggetti possono forse, più di altre, essere utili per comprendere le problematiche relative all'introduzione del culto nell'isola e come esso venne fatto proprio dai suoi fruitori. Occorre notare, a tale proposito, che nel nuraghe Genna Maria in cui la complessità e la permanenza del culto mostrano una radicalità che sembra andare oltre l'avvicendamento culturale dei fedeli che a esso si rivolgono, i bruciaprofumi rinvenuti sono numericamente esigui rispetto alle lucerne. Tale insufficienza non incoraggia a ipotizzare una sicura identificazione della divinità con Demetra, almeno nelle prime fasi di utilizzo del tempio. Tuttavia, la gamma dei riti espliciti è chiaramente legata al ripetersi ciclico dei ritmi della natura e finalizzata ad attirare la benevolenza di una divinità femminile che può favorire la fertilità della terra e degli animali. Al contrario, nel nuraghe Lugherras, dove i *thymiateria* in forma di *kernophoros* sono la classe di oggetti predominate, assieme alle lucerne, non tutti concordano nell'iconografia, come già detto, a confermare la devozione verso Demetra poiché compaiono talvolta simboli del culto appartenenti a Tanit. La stessa ambiguità di fondo si trova anche in altri siti. Le lucerne che abbondano nei tre siti di Lugherras, Genna Maria e Villanovafranca sono, soprattutto in quest'ultimo luogo, una costante che si mantiene inalterata nel tempo fin dall'epoca nuragica. Una forma di devozione che si richiama simbolicamente alla luce e al suo ruolo nella maturazione dei vegetali che, a mio avviso, potrebbe rappresentare un punto di incontro nel rito talmente radicato da superare le differenze dell'identità culturale dei fedeli.

Al di là di questa indeterminatezza che non consente di tracciare la fisionomia esatta della divinità, si nota, a partire dal IV secolo, la caratteristica comune di un rinvigorimento dei culti rivolti a un

47. Una tipologia di oggetti diffusa in diverse zone del Mediterraneo che, oltre la Sardegna, comprendono la Sicilia, il Nord Africa, la Penisola Iberica e le Baleari. Una bibliografia esaustiva su questa produzione e sulla sue possibili interpretazioni si trova in J. RUIZ DE ARUBLO, *Los cernos figurados en cabeza de Core. Nuevas propuestas en torno a su denominación, función y origen*, «Saguntum. Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia», 27, 1994, pp. 155-72.

essere supremo, sicuramente femminile e di tipo agrario che corrisponde alle necessità sia delle popolazioni indigene sia di quelle puniche. Lo sfondo economico, sociale e politico è chiaramente legato alle comunità rurali dell'isola proiettate in una dimensione nella quale la produzione agricola, e in particolar modo di cereali, ha il ruolo preponderante.

Le stesse produzioni artigianali di *thymiateria* e altri tipi di oggetti, come le statuine di dea cruciforme, che si ritrovano in numerosi santuari, sono il frutto di un artigianato che opera a livello popolare⁴⁸. Nei luoghi eletti a celebrare questi culti si amalgamano quindi le più antiche specificità della sfera religiosa indigena, che filtrano soprattutto attraverso la scelta degli edifici nuragici, e quelle delle popolazioni provenienti dall'Africa settentrionale, probabilmente già aperte ad alcune caratteristiche proprie del culto demetriaco ancora prima dell'introduzione ufficiale a Cartagine, che, come è noto, avviene nel 397 a.C.⁴⁹. Le stesse statuine *kernophoroi*, che sono il frutto di una contaminazione da parte del mondo punico e il contrassegno di una progressiva ellenizzazione dell'isola nel quadro di un ambito mediterraneo più ampio, sono inizialmente recepite dai fedeli, che le offrono in dono, come espressione che corrisponde più ad un'esperienza religiosa intima e personale che alla fisionomia di una precisa divinità⁵⁰, e nel nostro caso Demetra e Cerere. Occorre considerare, tra l'altro, che l'essere femminile supremo, la Grande Dea Madre, che perdurava nella memoria delle popolazioni indigene, non aveva mai avuto sembianze definite e dunque poteva ben assumere nuove "forme" importate dall'esterno.

L'identificazione con Demetra con il tempo sembra diventare sempre più stringente, probabilmente già a partire dalla metà del III secolo a.C., quando la Sardegna come il Nord Africa accoglie gli esuli cartaginesi provenienti dalla Sicilia ormai diventata provincia romana⁵¹.

Il processo di stratificazione si completa in epoca romana con

48. G. GARBATI, *Sul culto di Demetra nella Sardegna punica*, in *Mutuare, Interpretare, Tradurre: Storie di culture a confronto*, cit., pp. 129-30.

49. Sulle problematiche relative all'introduzione del culto di Demetra a Cartagine si veda G. GARBATI, *Religione votiva: per un'interpretazione storico-religiosa delle terrecotte votive in Sardegna*, «RStudFen», Suppl. XXXIV, 2008. Si vedano inoltre PERI, *Demetra e Core*, cit.; P. XELLA, *Sull'introduzione del culto di Demetra e Kore a Cartagine*, «Studi e materiali di storia delle religioni», 40, 1969, pp. 215-28.

50. GARBATI, *Religione votiva*, cit., pp. 76-7.

51. BARTOLONI, *I Fenici*, cit. p. 242.

l'integrazione del culto di Cerere, portatrice a sua volta delle caratteristiche di contaminazione con l'elemento greco che già si sono verificate in ambito romano e italico. Non vi sono tuttavia elementi di frattura rispetto al passato o particolari novità. Si nota, al contrario, come anche Cerere subisca lo stesso processo di assimilazione da parte delle comunità rurali, che proseguono senza interruzione a fruire dei santuari analizzati finora, seppure con modalità parzialmente differenti. L'elemento di maggiore novità è dato da una più capillare diffusione del culto nell'isola che, a partire dal I secolo d.C., vede il coinvolgimento anche della parte settentrionale, da allora forse oggetto di particolare attenzione da parte di Roma in virtù dell'affermazione economica delle colonia di *Turris Libisonis* nella quale si convogliavano i frutti della produzione cerealicola delle zone interne della Nurra e del Logudoru-Meilogu⁵². Ancora una volta la sfera sociale di appartenenza dei devoti va ricercata in ambito rurale: la maggior parte degli edifici sacri si collocano nelle campagne e, di nuovo, vengono eletti come veri e propri santuari i nuraghi dove si celebrano feste e riti legati al ciclo delle attività agricole e pastorali che in alcuni casi si esplicano anche al loro interno⁵³. Nella parte settentrionale dell'isola, tuttavia, la spinta all'elaborazione di forme del culto articolate, e in qualche modo paragonabili a quelle vigenti a Roma, o anche in altre zone dell'isola, appare affievolirsi. Soltanto⁵⁴ il nuraghe di Sa Turricola, presso Muros, presenta una scenografia più complessa del rito corredata dal sacrificio di animali e dall'uso dell'elemento luminoso dato dalle lucerne, finalità per le quali si adeguano le strutture dell'edificio⁵⁵. In

52. G. PIANU, *Il culto di Cerere a Sa Turricola*, in *Territorio e patrimonio: conoscere per valorizzare. Atti del convegno, Muros, 4 giugno 2007*, a cura di D. R. FIORINO, Genova 2007, pp. 27-8.

53. È il caso, per esempio, del nuraghe Li Luzzani presso Sassari, utilizzato come centro di produzione agricola e pastorale. Non è possibile sapere se le due attività si svolgessero contemporaneamente o più probabilmente in due distinti momenti.

54. Vi è nella zona della Nurra un altro nuraghe che potrebbe presentare caratteristiche simili, ma l'insufficienza dei dati di scavo pubblicati sul sito di Sa Mandra e Sa Giua non consente di formulare ipotesi più precise in proposito. Si vedano a riguardo: E. CONTU, *Notiziario*, «Rivista di Scienze Preistoriche», XXII, 1968, pp. 421-30; M. P. DERUDAS, *Archeologia del territorio di Ossi*, Pindemonte Matese 2000; M. L. FERRARESE CERRUTI, *Un bronzetto nuragico da Ossi (Sassari)*, in *Studi in onore di Giovanni Lilliu per il suo settantesimo compleanno*, a cura di G. SOTGIU, Cagliari, 1985, pp. 51-62.

55. N. CANU, *Cenni su alcuni materiali votivi punici e romani da Sa Turricola*,

tutti gli altri nuraghi della Nurra⁵⁶ dai quali provengono i busti di *Sarda Ceres* non si hanno altri elementi che possano ricondurci così esplicitamente come le piccole statuine di terracotta al culto reso alla dea. Queste piccole statuette rappresentano chiaramente Cerere caratterizzata dalla *polos*, il diadema, il velo, le spighe di grano, la rappresentazione del busto fino alle spalle e al torace, e sono da considerare come la più recente evoluzione del tipo della dea *kernophoros* di epoca precedente⁵⁷. Un altro elemento comune, rispetto alle precedenti tradizioni degli altri santuari dell'isola, è dato dall'appartenenza anche di questa più recente classe di oggetti alla sfera popolare della produzione artigianale, che ha il suo centro propulsore in *Turris Libisonis*⁵⁸.

Il culto di Cerere in Sardegna appare dunque caratterizzato dalla permanenza nel corso del tempo del lascito di una mentalità religiosa fluida. In essa trovano una forma comune le tracce di un'espressione religiosa arcaica dove predomina l'elemento femminile, che sovrintende ai processi della natura feconda, nella quale si sono fusi gli attributi, corrispondenti alle medesime esigenze, di Demetra, Tanit e in ultimo Cerere.

in *Territorio e patrimonio: conoscere per valorizzare*, cit., pp. 17-22; PIANU, *Il culto di Cerere*, cit.

56. Nuraghe Sant'Andrea-Planu d'Olia; nuraghe Elighe Longu; nuraghe Li Luzzani; nuraghe Tresnuraghes; nuraghe Truvine; nuraghe Noagra; pozzo sacro di Olmedo.

57. GARBATI, *Religione votiva*, cit., p. 78.

58. C. VISMARA, *Sarda Ceres. Busti fittili di divinità femminile della Sardegna romana*, Sassari 1980.