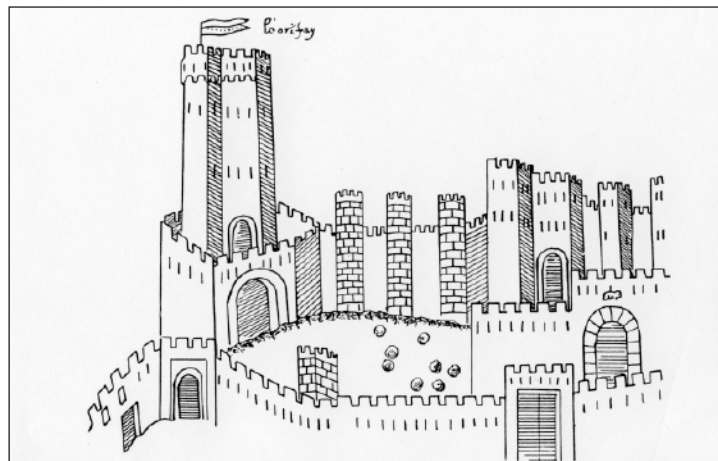


Ricerca e confronti 2010

ATTI

Giornate di studio di archeologia e storia dell'arte a 20 anni
dall'istituzione del Dipartimento di Scienze Archeologiche
e Storico-artistiche dell'Università degli Studi di Cagliari

(Cagliari, 1-5 marzo 2010)



Francesca Cadeddu

Aspetti della religiosità nuragica tra archeologia,
letteratura ed etnografia

ArcheoArte. Rivista elettronica di Archeologia e Arte
Supplemento 2012 al numero 1
Registrazione Tribunale di Cagliari n. 7 del 28.4.2010
ISSN 2039-4543. <http://archeoarte.unica.it/>

ArcheoArte. Rivista elettronica di Archeologia e Arte (ISSN 2039-4543)

Supplemento 2012 al numero 1

a cura di Maria Grazia Arru, Simona Campus, Riccardo Cicilloni, Rita Ladogana
Dipartimento di Storia, Beni Culturali e Territorio dell'Università degli Studi di Cagliari
Sezione di Archeologia e Storia dell'Arte
Cittadella dei Musei - Piazza Arsenale 1
09124 CAGLIARI

Comitato scientifico internazionale

Alberto Cazzella (Università di Roma La Sapienza); Pierluigi Leone De Castris (Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa, Napoli); Attilio Mastino (Università degli Studi di Sassari); Giulia Orofino (Università degli Studi di Cassino); Philippe Pergola (CNRS - Université de Provence. Laboratoire d'archéologie médiévale méditerranéenne); Michel-Yves Perrin (École Pratique des Hautes Études); Antonella Sbrilli (Università di Roma La Sapienza); Mario Torelli (Accademia dei Lincei)

Direzione

Simonetta Angiolillo, Riccardo Cicilloni, Annamaria Comella, Antonio M. Corda, Carla Del Vais, Maria Luisa Frongia, Marco Giuman, Carlo Lugliè, Rossana Martorelli, Alessandra Pasolini, Fabio Pinna, Maria Grazia Scano, Giuseppa Tanda

Direttore scientifico

Simonetta Angiolillo

Direttore responsabile

Fabio Pinna

Impaginazione

Nuove Grafiche Puddu s.r.l.

in copertina: Il Castello di Cagliari nel 1358

Aspetti della religiosità nuragica tra archeologia, letteratura ed etnografia

Francesca Cadeddu

Università degli Studi di Udine
e-mail: fran.cadeddu@gmail.com

Riassunto: Attraverso una ricerca multidisciplinare, basata sull'esame comparativo fra la documentazione archeologica, le fonti classiche e le tradizioni popolari, si propone un'ipotesi relativa alla religiosità nuragica in Sardegna, a partire dall'esame del culto dei morti e delle tipologie funerarie. La successiva analisi di fonti greche e latine relative ad alcune figure mitiche collegate all'isola permette alcune considerazioni sul culto eroico nella tarda età del Bronzo, con il supporto della documentazione archeologica. L'analisi congiunta dei dati presentati porta, infine, a ricostruire per la civiltà nuragica una religione complessa, di tipo fertilistico - naturalistico, nella quale ha un ruolo di spicco la divinità femminile mediterranea.

Parole chiave: religione, architettura funeraria, civiltà nuragica, etno - antropologia, culto eroico

Abstract: On the basis of a multidisciplinary approach, this paper attempts to outline an hypothesis on religion during the Sardinian Bronze age period, especially through evaluating the cult of the dead and funerary archaeological evidences.

By analyzing both ancient (Greek and Latin) sources and some archaeological data, the paper will provide remarks on the heroic cult in the Late Bronze age context.

The comparison between archaeological evidences, ancient and ethnographic sources allows to define for the Nuragic civilization a fertilistic - naturalistic religion, in which the Mediterranean goddess seems to have a more important role than it has been hypothesized before.

Keywords: religion, funerary architecture, Nuragic civilization, ethno-anthropology, heroic cult

La religione, intesa come manifestazione sociale, culturale e culturale del rapporto con il sacro, nasce con l'uomo e permea tutta la sua vita ed in tal senso è momento fondamentale per la comprensione della storia umana. Si può conoscere un popolo attraverso i suoi miti e le sue divinità, nei suoi bisogni, nella vita quotidiana, nei moventi che spingono ad agire. Permette perciò di avere una visione più completa della civiltà in cui viene creata, dall'organizzazione politica a quella sociale ed economica: d'altronde in ogni tempo e in ogni luogo società e religione sono strettamente legati, si condizionano a vicenda e integrano fra loro.

La religione è, però, un tema "sensibile", soprattutto in contesti protostorici privi di documentazione scritta: i soli dati archeologici, spesso frammentari, a volte non sono sufficienti a ricostruire realtà estremamente articolate e complesse, quali quelle relative alla sfera del sacro e al mondo spirituale e religioso. Risulta quindi di grande efficacia inquadrare

l'argomento in una visione di più ampio respiro e integrare il dato materiale con la documentazione ricavata da altri ambiti di ricerca, quali lo studio delle fonti storiche e delle tradizioni popolari: le prime tramandano ciò che è rimasto impresso nelle menti di chi, dall'esterno, è entrato in contatto con una determinata realtà; le seconde conservano ciò che rimane radicato all'interno, nelle culture locali successive. Entrambe non solo forniscono notizie aggiuntive, ma danno spesso la misura della portata di determinati fenomeni che sono rimasti nell'immaginario comune, contemporaneo e successivo.

Il presente contributo nasce a partire da queste considerazioni, allo scopo di fornire un'ipotesi di ricostruzione per una diversa e, per certi versi, più articolata interpretazione della documentazione disponibile sulla religiosità durante l'età del Bronzo in Sardegna, argomento per certi versi trascurato. Ma voglio qui presentare anche una proposta metodologica che evidenzia l'importanza di una ricerca

multidisciplinare e integrata attraverso l'analisi di alcuni aspetti della religione nuragica¹, a partire dalla testimonianza archeologica che, nella sua evidenza e materialità, è l'unico dato certo disponibile.

Si tratta evidentemente di un argomento vastissimo e di ampia portata, considerando le cospicue manifestazioni architettoniche e artistiche appartenenti alla sfera del sacro, i diversi tipi di culto comunemente riconosciuti all'interno della religione protosarda e i numerosi problemi che l'analisi di questi aspetti ha fatto e fa nascere all'interno del dibattito accademico e della ricerca. Risulta quindi necessario in questo contesto focalizzare l'attenzione su alcuni aspetti, che evidenzino bene non solo il carattere della religiosità nuragica, ma anche lo stretto legame fra i suoi diversi aspetti e la necessità, quindi, del metodo multidisciplinare per esaminarli e interpretarli al meglio. A questo scopo è di grande interesse l'analisi delle tipologie funerarie e del culto dei morti, unitamente al loro percorso evolutivo, come si manifesta quindi non solo nella civiltà nuragica ma anche nelle epoche precedenti.

Nel Neolitico Medio la cultura di Bonu Ighinu mostra una spiccata preferenza per la sepoltura ipogeica, in consonanza con quanto accade nel resto del Mediterraneo. Successivamente in ambito Ozieri, la tomba ipogeica (Tanda, 2000), chiamata nel linguaggio locale *domus de janas*, si diversifica dal periodo precedente negli accessi e nella scelta ubicativa, oltre ad assumere forme e planimetrie sempre più complesse e articolate, confrontabili con le planimetrie di alcune abitazioni contemporanee². Le tombe sono ora corredate da un ricco patrimonio di sintassi decorative, altamente simboliche, come si vede nella tomba grande della necropoli di S'Adde 'e Asile (Ossi - SS), nella Tomba del Capo nella necropoli di Sant'Andrea Priu (Bonorva - SS) o nella tomba di Mandra Antine (Thiesi-SS).

Nel primo Eneolitico, all'interno dell'orizzonte culturale Filigosa - Abealzu³, oltre al riutilizzo degli ipogei di cultura Ozieri testimoniato dal ritrovamento di materiali appartenenti ad

entrambi gli orizzonti culturali, si diffondono gli ipogei a *dromos*: si tratta di tombe ancora una volta scavate nella roccia ma a sviluppo longitudinale, con varie planimetrie come le *domus* ma tutti dotati di un lungo corridoio d'accesso a cielo aperto, ben visibile nella tomba 1 della necropoli eponima di Filigosa (Macomer-OR). Nel corso dell'Eneolitico si ha nell'isola il pieno sviluppo del megalitismo, riscontrabile in ambito funerario nei dolmen e nelle *allées couvertes* che saranno utilizzate, in concomitanza con altre tipologie sepolcrali, fino a tutto il Bronzo Antico e che rappresentano il punto di partenza per il passaggio successivo.

Questo percorso, infatti, si conclude nel Bronzo medio all'interno della cultura di Sa Turricula, con la comparsa delle tombe di giganti, tipologia funeraria dal nome fortemente evocativo e che caratterizza profondamente la civiltà nuragica. Si tratta di sepolture plurime che mostrano un'evoluzione nel corso del tempo, oltre ad una varietà di forme architettoniche, che in questa sede non è il caso di esaminare⁴. Ciò che qui preme sottolineare è che la planimetria di base rimane sostanzialmente la stessa, come si evince da tombe quali Thomes (Dorgali - NU), Oridda (Sennori - SS) o Domu 'e s'Orcu (Siddi-MC): si tratta di edifici megalitici aerei composti da un vano funerario racchiuso in un corridoio rettangolare absidato, di forma allungata, e da una parte frontale, formata da un prospetto monumentale che si allarga il più delle volte in due ali laterali, racchiudenti uno spazio chiamato esedra; l'ingresso è costituito da un piccolo portello "miniaturistico" che si apre nel centro esatto della struttura.

A questa tipologia si affiancano coerentemente le cosiddette *domus a prospetto* (Castaldi, 1975b), spesso una riutilizzazione delle *domus* neolitiche che vengono rimodernate, se così si può dire, in consonanza con il gusto e soprattutto le esigenze rituali dell'epoca: alle camere ipogeiche infatti viene aggiunto un prospetto architettonico che richiama la facciata delle tombe di giganti. Questa tipologia si trova diffusa quasi esclusivamente nella Sardegna nord-occidentale, come

¹ Questo articolo è basato sul lavoro di ricerca compiuto per la mia tesi di laurea presso la facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Cagliari, dal titolo "Il divino al femminile nella protostoria sarda", A.A. 2002-2003, relatore: prof. Giovanni Ugas.

² Cfr. il caso di Serra Linta - Sedilo (SS), altamente significativo per le corrispondenze formali (Tanda, 1998; Tanda & Depalmas, 1997).

³ Per le problematiche legate a questi due orizzonti culturali si rimanda a Melis, 2000 e 2009.

⁴ Fondamentali per l'argomento in generale: Castaldi, 1968 e 1975a; Contu, 1978; Lilliu, 1982; Moravetti, 1990; Ugas, 1999 e 2005.

negli esempi della necropoli di Ittiri (Osilo – SS) e dell'ipogeo di Mesu 'e Montes (Ossi- SS). L'analisi delle diverse tipologie tombali permette una prima importante considerazione di tipo diacronico: è infatti evidente, nel corso del tempo, un aumento dello spazio cerimoniale nelle strutture funerarie e il suo passaggio dall'interno all'esterno della tomba (Fig. 1a).

Nel Neolitico il culto ed i riti in onore dei defunti vengono praticati all'interno delle sepolture, come si ricava dal dato archeologico: la presenza di numerose decorazioni simboliche, probabilmente espressione della o delle divinità poste a protezione dei morti; il ritrovamento all'interno degli ipogei delle offerte ai defunti, fra le quali spiccano le statuine di Dea Madre che spesso accompagnano gli inumati; infine particolari funzionali alla ritualità come le cospelle, profondamente incise e i focolari risparmiati nei pavimenti delle anticelle o delle camere funerarie.

È quindi un culto che ha nei defunti il suo centro e si definisce come culto dei morti, con una dimensione essenzialmente privata in cui le tombe sono prima di tutto tombe di famiglia. Questo in consonanza con la struttura sociale che vede nel nucleo familiare la sua cellula primaria di riferimento, pur nel quadro complessivo di un'economia (e quindi di una società) ben articolata, in cui non solo trovavano posto le attività produttive primarie (agricoltura e pastorizia) e le attività sussidiarie (caccia, pesca), ma anche attività artigianali specializzate, quali la tessitura, l'attività mineraria e la stessa costruzione degli ipogei (Tanda, 2009 p. 70). Tale aspetto sembra anche confermato dal numero di inumati presenti nelle sepolture che, quando si tratta di sepolture collettive, arriva fino ad un massimo di trenta individui, connotandosi quindi come il sepolcro di un gruppo familiare, seppur allargato.

Alla fine del Neolitico e con l'inizio dell'Eneolitico lo spazio rituale, sebbene ancora connesso con il sepolcro, viene portato verso l'esterno e ampliato, per essere fruibile da un maggior numero di persone. Questo fatto si collega ad una progressiva complessità dell'organizzazione economica, politica e sociale, dovuta alla definitiva

acquisizione della tecnologia metallurgica, le cui prime sperimentazioni risalgono alla fine del periodo precedente (Melis, 2009 p. 85). L'accresciuta importanza dei manufatti in metallo nelle sepolture, in consonanza con quanto testimoniato in altri contesti funerari coevi fuori dall'isola, sembra testimoniare la nascita di una classe differenziata, con una posizione di prestigio all'interno delle comunità.

Mi sembra lecito supporre che tale spostamento indichi anche un cambiamento nella ritualità e nel culto stesso: il luogo dedicato alla sepoltura è come uno spazio altro, appannaggio degli spiriti dei defunti e separato dalla realtà. È portando lo spazio cerimoniale all'esterno che i vivi trovano una zona addetta alla celebrazione dei riti, connessi ora con un culto degli antenati: i morti sono diventati patrimonio della comunità, non più solo defunti ma anche antenati e capostipiti. Il culto dei morti diventa un momento di coesione sociale e di definizione di un'identità in rapporto alle proprie origini ed al territorio, in un momento in cui non solo aumentano le istanze difensive ma il controllo delle aree di produzione assume un significato diverso, se messo in relazione con l'attività metallurgica e con la progressiva diminuzione della distanza degli insediamenti dalle zone minerarie (Melis, 2000). L'elemento principale della società ora è il *clan*, inteso e definito come un gruppo di persone che trova nella affermazione delle origini da un antenato comune la propria identità⁵: “la camera trasforma la tomba nella casa-tempio dell'antenato di uno specifico ceppo familiare e, più tardi, di un'intera comunità, assegnandole un valore semantico-territoriale duraturo” (Ugas, 2000 p. 890).

Durante l'età del Bronzo questo processo assume forme sempre più evidenti e monumentali: nelle tombe di giganti e negli ipogei a prospetto l'esedra è un luogo allo stesso tempo reale e simbolico, posto all'esterno del sepolcro, quasi uno spazio teatrale a sé stante destinato allo svolgimento dei rituali, caratterizzato da grandi dimensioni, atte ad ospitare ora l'intera collettività.

⁵ Cfr. la definizione di clan in Aime ed., 2009 p. 247 e ss.

Anche in questo caso il rituale funerario si fa specchio del cambiamento nella struttura politica e sociale: pur esistendo ancora il nucleo familiare come cellula produttiva primaria, si assiste alla comparsa di un'organizzazione a livello più alto con sistemi produttivi comunitari, se non gerarchizzati e controllati. L'assetto organizzativo del territorio, ormai pienamente definito nel procedere dell'età enea, mostra una società ormai pienamente strutturata e una divisione gerarchizzata fra le comunità e all'interno di esse, per il quale è stata formulata l'ipotesi di una struttura cosiddetta "cantonale" (Ugas, 1992a e 1992b; Ugas, 1998; Ugas, 2005), di tipo tribale. Il carattere collettivo dei rituali è inoltre presente in altri aspetti formali della religione, come sembrano testimoniare strutture comunitarie funzionali al culto all'interno dei contesti insediativi, che preludono a forme che si svilupperanno meglio nella fase successiva, come la presenza di sedili perimetrali e di focolari centrali (Depalmas, 2009 p. 139).

Nell'età del Ferro questo processo ha il suo punto di arrivo nella creazione di veri e propri santuari funerari, come quello di Monti Prama (Cabras – OR) dove circa trenta tombe di alto rango ad inumazione singola, sono incluse in completezza da un enorme spazio che, racchiuso da un *temenos*, si identifica *tout court* con un tempio: uno spazio sacro un edificio che ospita i simulacri degli antenati, diventati eroi divinizzati, e diventa luogo di incontro per l'intera comunità che in esso li venera e compie riti in loro onore. La monumentalità del sito è chiaramente testimoniata, oltre che dalle note statue di guerrieri, dai seppur frammentari ritrovamenti di numerosi elementi architettonici, sia portanti sia decorativi, quali rottami di colonne, numerosi capitelli a tamburo cilindro-conico decorati con fasce a zig-zag e con un spartito decorativo a "penne" trapezoidali e infine numerose lastre e lastroni, di diversa misura e forma, finemente lavorati (Lilliu, 1978 p. 49).

Tale percorso cammina in parallelo con l'evoluzione della società: durante la fine dell'età del Bronzo i caratteri delle strutture politiche, sociali e territoriali subiscono un evidente mutamento che trova la sua testimonianza più concreta nella

progressiva perdita della funzione civile del nuraghe e nell'affermarsi di forme sempre più articolate nel sistema insediativo dei villaggi che ora si sviluppano non più soltanto attorno alla fortezza ma anche sovrapponendosi alle sue stesse strutture murarie. È in questo periodo che nasce la maggior parte dei luoghi di culto comunitari, fra i quali spiccano i cosiddetti santuari federali che, *mutatis mutandis*, offrono un quadro coerente della nuova ritualità che coinvolge territori e gruppi umani sempre più ampi.

Questo lungo processo si conclude nell'età del Ferro con la cosiddetta stagione delle aristocrazie (Lilliu, 1988), in cui la società appare controllata da gruppi elitari che detengono il potere, gli *aristoi*, che trovano nella mitizzazione del passato la giustificazione alla loro autorità: il nuraghe diventa ora un luogo di culto. Tale trasformazione è documentata sia dai ritrovamenti nelle *tholoi*, non più legati alla vita quotidiana ma alla sfera del culto, sia dalla comparsa di numerosi simulacri a forma di torre, a testimoniare la progressiva divinizzazione di una mitica "età dell'oro" e di un edificio che, persa la sua funzione originaria, ne acquista una sacrale.

In concomitanza di ciò la nuova classe dirigente costruisce per sé stessa veri e propri santuari funerari, nei quali seppellire le proprie spoglie accompagnate da corredi sempre più prestigiosi, che ne denotano il carattere elitario. Esempi di questa ritualità sono, allo stato attuale delle ricerche, ancora poco numerosi ma sufficientemente significativi da costituire un valido supporto: oltre al già citato santuario di Monti Prama, si ricordano le tombe a pozzetto del tempio di Antas (Fluminimaggiore - CI) (Ugas & Lucia, 1987) e il sepolcreto di Is Aruttas (Cabras - OR) (Santoni, 1977).

È evidente come il progressivo ampliamento dello spazio cerimoniale sia strettamente legato alla struttura sociale, politica ed economica. In tal senso sarebbe di grande rilevanza effettuare analisi più approfondite e studi territoriali relativi al rapporto spaziale fra sepolture e insediamenti, soprattutto per quanto riguarda la civiltà nuragica, nel corso della quale è evidente un profondo mutamento non solo a livello politico ma anche nell'organizzazione territoriale. Una

maggior comprensione di questi aspetti permetterebbe una ricostruzione più accurata della società nuragica e, di conseguenza, anche degli aspetti funerari e religiosi⁶.

Pertanto ad un evidente processo di trasformazione nell'architettura funeraria corrisponde un cambiamento nelle forme di organizzazione politica e sociale. È possibile che in concomitanza di ciò cambi anche, in età nuragica, il carattere stesso del culto?

Aristotele, nella *Fisica*, ricorda che presso i Sardi vigeva il costume di dormire presso le tombe degli eroi per guarire da incubi e visioni che potessero disturbare i loro sonni⁷. Sin dall'antichità questi eroi furono identificati con i Tespiadi, giunti in Sardegna insieme all'eroe greco Iolao: rimasti nell'isola sarebbero caduti addormentati in un sonno secolare. Così Simplicio, commentatore di Aristotele, sulle orme di Alessandro di Afrodisia: «ἐννέα γὰρ τῶ Ἡρακλεῖ γεγονότων παίδων ἐκ τῶν Θεσπίου τοῦ Θεσπιέως θυγατέρων ἐν Σαρδοῖ τελευτησάντων ἔλεγον ἕως Ἀριστοτέλους, τάχα δὲ καὶ Ἀλεξάνδρου τοῦ ἐξηγητοῦ τῶν Ἀριστοτέλους, ἃ σηπτά τε καὶ ὀλόκληρα διαμένειν τὰ σώματα καὶ φαντασίαν καθευδόντων παρεχόμενα· καὶ οἱ μὲν ἐν Σαρδοῖ ἤρωες οὔτοι» (Simplicius in Aristotele, *Phisic.*, IV, 11).

Philoponus specifica che i Sardi convenivano presso queste tombe per giacervi addormentati fino a cinque giorni, immersi in un sonno senza tempo e privi di conoscenza. Tertulliano, infine, nel *De Anima*, afferma che “*Aristoteles heroem quondam Sardiniae notat, incubatores fani sui visionibus privantem*” (Tertulliano, *De Anima*, 49).

In Tertulliano compare per la prima volta il termine che sarà poi usato per identificare questo rituale, testimoniato al momento solo dalle fonti classiche. Si tratta di quello che oggi viene definito *rito dell'incubazione* che, stando alla documentazione presentata, doveva essere praticato presso le tombe, ossia fuori da esse, e queste tombe erano sepolture di eroi o di un eroe, qualificato da Tertulliano come sardo.

Il passo successivo è cercare nei documenti archeologici una testimonianza di questo rito o, quantomeno, dell'esistenza di luoghi adatti al suo svolgimento.

⁶ A questo proposito si vedano i lavori di Emma Blake, che ha approfondito l'analisi e lo studio delle tombe di giganti in relazione alla loro collocazione nel territorio e al rapporto con gli insediamenti coevi (Blake, 2001 e 2002).

⁷ Aristotele, *Phisic.*, IV, 11, I: οὐ δοκεῖ ἡμῖν γεγονέναι χρόνος, καθάπερ οὐδὲ τοῖς ἐν Σαρδοῖ μυθολογουμένοις καθεύδειν παρὰ τοῖς ἥρωσιν, ὅταν ἐγερθῶσιν.

In seguito all'analisi effettuata sugli spazi cerimoniali delle sepolture, è sicuramente forte la suggestione data dalle tombe di giganti e dagli ipogei a prospetto che mostrano uno spazio particolarmente adatto all'incubazione: oltre all'evidente intenzione di monumentalità si nota infatti la presenza di particolari costruttivi che sembrano funzionali a questo rituale, fra i quali soprattutto le banchine poste alla base dell'esedra: “l'immagine di eroi dormienti (...) era evocata dal carattere delle tombe, a deposizione collettiva, con numerosi defunti. In ogni sepoltura megalitica dormiva una piccola comunità, un piccolo popolo, un pugno di Tespiadi nella trasfigurazione mitologica” (Lilliu, 1963 p. 5).

Riprendiamo quindi le fila del discorso: dai morti delle *domus de janas* siamo passati per il culto degli antenati delle tombe a corridoio fino ad arrivare al culto di “eroi” sepolti nelle tombe di giganti. Che le fonti greche parlino di eroi suona familiare e non stupisce affatto; si può però parlare di culto eroico, o almeno di una trasformazione degli antenati in eroi divinizzati, per la Sardegna nuragica?

Risulta ancora una volta necessario dare uno sguardo alla documentazione archeologica e più precisamente a quella interpretabile come rappresentazione del sacro.

Nel Neolitico le *domus de janas* sono associate ai menhir, grandi massi infitti verticalmente nel terreno posti a protezione sia dei contesti funerari sia dei villaggi, in un continuo legame fra vivi e morti. Queste *pedras fittas* sono totalmente aniconiche e sono comunemente interpretate come simboliche rappresentazioni degli spiriti dei defunti, dimore di *δαίμονες* senza volto né nome.

Nell'Eneolitico prosegue il culto dei menhir, nell'ambito di una litolatria che appare molto radicata nelle popolazioni locali⁸. In questo periodo si nota un progressivo processo di antropomorfizzazione, ben evidenziato dalla seriazione evolutiva compiuta da Enrico Atzeni nel corso dei suoi numerosi studi sull'argomento⁹: dai menhir aniconici del Neolitico ai menhir protoantropomorfi e poi ai menhir antropomorfi, che si differenziano per una più esplicita raffigurazione della testa e di tratti essenziali del volto.

Si arriva infine alle cosiddette *statue menhir*, di forma tendenzialmente ogivale e perfettamente lavorati,

⁸ Come testimonianza Gregorio Magno alla fine del VI secolo, periodo in cui la Sardegna era ormai cristianizzata, almeno nelle zone costiere, lamentandosi che, ancora ai suoi tempi *Barbaricini omnes ut insensata animalia vivant, Deum verum nesciant, ligna autem et lapides adorent* (*Epist.* XXVII, 4 del 15 Aprile 594).

⁹ Si vedano in proposito soprattutto Atzeni, 1978, 1980 e 1988.

che presentano delle decorazioni ripartite sulla superficie ventrale della stele in tre registri.

1. Il registro superiore è occupato dal volto umano, nel caratteristico schema a T, con un'iconografia estremamente caratteristica di tutta la civiltà protosarda

2. Il registro mediano è caratterizzato dalla presenza del cosiddetto capovolto, uno schema antropomorfo in forma di tridente o candelabro

3. Il registro inferiore mostra infine la rappresentazione di un'arma o comunque di uno strumento, che può essere comunque considerato un emblema di potere.

Essi mostrano una precisa iconografia, a metà strada fra l'antropomorfismo e il forte simbolismo, ed interpretata come segue. Lo schema a T connota la statua come rappresentazione di un individuo. Il capovolto, che ben caratterizza lo stato di chi si trova nell'Aldilà, considerato in moltissime culture e in diversi periodi storici come un mondo alla rovescia, può essere la raffigurazione del defunto; la presenza dell'arma, che nella maggior parte dei casi è rappresentata da un doppio pugnale, qualifica questo defunto come guerriero e capo, quindi protettore del clan e della comunità; in certi esemplari è raffigurato un *objet* (Atzeni, 1988 p. 201), la cui sommità è raffrontabile con le teste di mazza, ritrovate in diversi contesti neolitici (Atzeni & Cocco, 1989 p. 211; Puglisi, 1941-1942). Penso che questo oggetto possa essere interpretato come una sorta di scettro, un bastone del potere che qualifica ancora una volta gli antenati come personaggi di spicco all'interno della comunità nella loro vita passata, forse non a caso appartenente ad un'epoca precedente (Ugas, 1990, 1998 e 2005).

Questo momento segna probabilmente il passaggio, seppur labile e fluido, fra il culto dei morti in quanto defunti cari alla comunità al culto degli antenati, come capostipiti mitici posti a protezione dell'intero clan, con un ruolo ormai "istituzionalizzato": non a caso non sono più associati ai contesti funerari, ma collocati sul territorio a presidio della comunità che trova in essi il motivo di coesione e di unità di gruppo.

Nell'età del Bronzo si trovano, a dire il vero, poche rappresentazioni della divinità, ad esclusione dei betili. La loro funzione può non essere dissimile da quella dei menhir delle età precedenti, come dimore dei *mana* dei defunti-antenati. La differenza si nota soprattutto nella rappresentazione, sostanzialmente aniconica, fatto che non stupisce, visto che l'aniconismo è un carattere che sembra distintivo dell'età nuragica.

L'età del Ferro mostra invece una nuova concezione figurativa, ben rappresentata nei bronzetti e soprattutto nelle statue di Monti Prama (Bernardini & Tronchetti, 1990; Lilliu, 1997; Tronchetti, 1986 e 2005), guerrieri ad altezza maggiore del naturale, ben noti anche ai non addetti ai lavori e al momento in lungo restauro lontani da casa. Il contesto di ritrovamento sembra avere avuto una funzione sacrale¹⁰ e sembra lecito supporre che le statue stesse fossero collegate in qualche modo al mondo religioso e spirituale. Sono guerrieri e, per definizione, difendono il territorio ma sono legati a sepolture di alto rango: a mio avviso non è forzato vedere in essi la rappresentazione idealizzata degli inumati che, per il loro ruolo di potere e prestigio da vivi, sono diventati, da morti, protettori di un intero territorio, sede di una numerosa comunità che in essi venera i propri capostipiti. Essi, dotati di un vero e proprio tempio, sono stati ormai divinizzati, seppure nell'ambito di una precisa ideologia e strategia politica, quale quella delle *élite* di potere dell'età del Ferro: la loro funzione è la stessa delle statue menhir ma è cambiato il modo di rappresentarli, coerentemente con "l'ambito ideologico delle aristocrazie" (Bernardini & Tronchetti, 1990 p. 214).

Il codice stilistico dei guerrieri di Monti Prama richiama da vicino quello "stile geometrico" che, nei bronzi figurati, si contrappone allo stile "libero" o "barbaricino-mediterraneizzante", meno rigoroso e tecnicamente raffinato. In riguardo al primo stile Giovanni Lilliu parla addirittura di "arte di regime": seppur non si possa avere certezza dell'esistenza di veri e propri "artigiani di corte", è invece altamente probabile che lo stile geometrico venga utilizzato soprattutto in certi contesti e per iconografie riferite a particolari classi sociali, che appaiono quelle elitarie¹¹. E se, come spesso avviene, la religione doveva essere utilizzata per giustificare e ufficializzare un ruolo di potere, si possono individuare tanto nelle statue quanto nei bronzetti delle connotazioni sacrali e religiose. Ciò sembra confermato anche dal contesto di

¹⁰ Cfr. *infra*.

¹¹ Cfr. in generale per le citazioni nel testo e per la definizione degli stili della bronzistica nuragica Lilliu, 1966; Lilliu, 1981 pp. 227 e ss.; Lilliu, 1988, p. 558.

ritrovamento della maggior parte di essi, presso edifici interpretati come luoghi di culto.

È giunto il momento di cercare di rispondere alla domanda posta in precedenza: camminavano gli eroi nelle ampie pianure del Campidano e nelle scoscese alture della Barbagia? O, in termini meno poetici e più concreti, si può parlare di un culto di tipo eroico per la Sardegna nuragica?

In effetti la tradizione classica collega alla Sardegna numerose figure eroiche; queste notizie sono state tramandate da diversi scrittori antichi in un grande arco di tempo, dall'VIII secolo a.C. fino al VI secolo d.C.. La più antica testimonianza relativa alla Sardegna si trova nell'*Odissea* di Omero; nel VI secolo a.C. alcuni accenni vengono restituiti dall'opera di Simonide di Ceo, tramandate dalla *Suda*; ancora ne parla Erodoto, nel V secolo a.C., nelle sue *Historie*, mentre Aristotele, già citato nel corso di questo lavoro, lascia nella *Fisica*, diverse notizie databili al IV secolo a.C.; ancora la *Suda* conserva la testimonianza di Timeo, riferibile al III secolo a.C., mentre il secolo successivo è rappresentato dalle informazioni raccolte nella *Bibliotheca* di Apollodoro e dalle citazioni di Varrone *apud Servio*; nel I secolo a.C.; seguono Diodoro con la *Bibliotheca Historica*, Sallustio con le *Historie*, Strabone con la *Geographica* oltre ai riferimenti in versi alla Sardegna nella VII *Egloga* di Virgilio. Di età imperiale sono i *Punica* di Silio Italico, mentre già del II secolo d.C. sono le informazioni conservate nel *De Anima* di Tertulliano, nel *De mirabilibus auscultationibus* dello Pseudo Aristotele e quelle della *Perieghesis* di Pausania. Con Solino si entra nel III secolo d.C. mentre le notizie più tarde sono offerte, nel V secolo d.C., da Prisciano in un'altra *Perieghesis*, da Isidoro con le *Etymologiae* e nel VI secolo d.C. da Filipono e Simplicio nell'*Aristotelis physicorum*¹².

¹² Sulle fonti antiche e sulla problematica degli eroi greci ivi menzionati cfr. Albizzati, 1926; Barreca, 1981; Berard, 1963; Bermond Montanari, 1959 col. 643; Bianchi, 1963; Bondi, 1975; Brelich, 1963; Chuvin, 1976; Lilliu, 1944; Lilliu, 1963 pp. 1-5; Lilliu, 1982; Lilliu, 1988; Mastino, 1980 pp. 261-274; Meloni, 1942-44; Nicosia, 1981 pp. 423-426; Pais, 1880-81; Pauly & Wissowa, 1920, s.v. *Aristaios, Sardus, Jolaos, Norax*; Pettazzoni, 1912 e 1957; Spano, 1856; Ugas, 1980, p. 31; Ugas, 1981, pp. 12-13, 77-81; Ugas, 1985 e 2005; Ugas & Zucca, 1984 pp. 70-72).

Una prima forma di organizzazione di tutte queste testimonianze si trova, già in antico, nel decimo libro della *Perieghesis* di Pausania che tramanda un quadro abbastanza completo dell'intera vicenda mitica legata alla Sardegna, sebbene la modifichi in alcuni punti rispetto a quanto tramandato dagli altri scrittori antichi e menziona alcuni eroi che vorrei esaminare qui più approfonditamente.

I primi a giungere in Sardegna sarebbero stati i Libii, guidati da Sardus, figlio di Maceride, nome che la tradizione egizia e libica dà al famoso eroe greco Eracle¹³. Questi avrebbe dato un nuovo nome all'isola, che precedentemente veniva chiamata «isola dalle vene d'argento»: *Sardus Hercule procreatus cum magna multitudine a Lybia profectus Sardiniam occupavit et ex suo vocabulo insulae nomen dedit* (Isidoro, *Origines*, 14, 6, 39) e ancora:

Inde Ichnusa prius Graeis memorata colonis, mox Libyci Sardus generoso sanguine fidens Herculis, ex sese mutavit nomina terrae (Silio Italico, *Punicae*, XII, vv. 355 ss).

Non fondò città, ma si insediò con i suoi compagni in ripari e capanne, dopo essersi unito alla popolazione locale¹⁴.

A questa prima colonizzazione seguì, secondo Pausania, quella di Aristeo (Sallustio II, fr.4; Silio Italico, XII, vv. 366-370; Pausania, X, 17, 3), figlio di Apollo e della ninfa Cirene, giunto nell'isola su consiglio della madre, insieme ad un gruppo di Greci fuggiti dalla Beozia; partì dalla Grecia, sconvolto per la morte del figlio Atteone¹⁵. Dopo aver liberato l'isola dai molti e terribili uccelli che la infestavano (Pseudo Aristotele 100), l'eroe introdusse la pratica dell'agricoltura (Sallustio, *Historiae*, II, fr. 6; Pausania, X, 17; Silio Italico, *Punic.*, XII, 368) e della coltivazione degli alberi da frutto

¹³ Pausania, X, 17, 2: Σάρδος ὁ Μακίριδος, Ἡρακλέους δὲ ἑπονομασθέντος ὑπὸ Αἰγυπτίων τε καὶ Λιβύων.

¹⁴ Isidoro, *Etymol.*, XIV, 39; Silio Italico, *Punic.*, XII, vv. 355 ss.; Pausania X, 17, 1-2; Solino, IV, 1. Un'altra tradizione (uno scolio al *Timeo* di Platone) tramanda, invece, una storia diversa: il nome dell'isola sarebbe cambiato in onore di Sardò, la sposa di Tirreno, capostipite dei Lidi ed eroe eponimo del popolo dei Tirreni, che secondo Strabone diedero inizio alla stirpe degli indigeni nell'isola.

¹⁵ Costui era stato tramutato in cervo e conseguentemente sbranato dalla sua muta di 50 cani, per volere di Artemide, offesa perché aveva osato spiarla mentre faceva il bagno, nuda, presso la fonte Partenia. Cfr. Graves, 2002 p. 74.

e nell'isola gli nacquero due figli dal nome parlante, Charmo e Callicarpo. Secondo Pausania neppure Aristeo fondò città, mentre Solino afferma che egli fu l'ecista della città di Carales¹⁶. Quest'ultimo colloca anche l'arrivo di Aristeo in un momento successivo, dopo cioè l'arrivo di Norax nell'isola, mentre Silo Italico lo fa arrivare per ultimo dopo tutte le altre colonizzazioni. La terza ondata fu guidata da Norax, figlio di Ermes e di Erizia, la figlia del mitico Gerione, mostro a tre teste sconfitto e ucciso da Eracle. Norax arrivò in Sardegna alla guida degli Iberi provenienti da Tartesso¹⁷ e, sempre secondo Solino, fondò la città di Nora, diventando quindi il primo eroe ecista della tradizione riferita alla Sardegna¹⁸.

L'ultima spedizione fu quella di Iolao, figlio di Ificle e quindi nipote, oltre che amico inseparabile, dell'eroe Eracle. Le fonti raccontano che giunse in Sardegna in conseguenza di un oracolo e portò con sé i Tespiadi, figli di Eracle e delle 50 figlie di Tespi¹⁹. L'importanza di questa spedizione è rilevata dalla notizia, tramandata da Pausania, che questo è il primo gruppo di coloni partiti dalla Grecia. Iolao è anche l'eroe che più si opera per il benessere della Sardegna, almeno stando alla tradizione: porta la pace fra gli indigeni, divisi da tante discordie (Solino, I, 61); fonda le città di Olbia e di Ogryle o Agryle, oltre al fatto che al suo nome sono collegate anche le non precisate *alia graeca oppida*, ricordate da Solino e "le nobili città" ricordate da Diodoro; dà il nome ad una stirpe, quella degli Iliensi²⁰ dopo aver colonizzato e reso fertile la pianura che da lui prese il nome di Iolea o Iolaia²¹; infine «τὸν Δαίδαλον ἐκ τῆς Σικελίας μεταπεμψάμενος, κατεσκεύασεν ἔργα πολλὰ καὶ μεγάλα μέχρι τῶν νῦν καιρῶν διαμένοντα καὶ ἀπὸ τοῦ κατασκευάσαντος Δαιδάλεια καλούμενα».

¹⁶ Solino, IV, 2: *Aristaeum regnando... in urbe Caralis, quam condiderat ipse...*

¹⁷ Pausania, X, 17; Solino, IV, 1: *ab usque Tartesso Hispaniae*.

¹⁸ Solino, IV, 1: *a Norace Norae oppido nomen datum*.

¹⁹ La storia di Iolao è raccontata con dovizia di particolari nella *Bibliotheca Historica* di Diodoro Siculo.

²⁰ Iolai o Iolenses, come vuole la tradizione tramandata da Diodoro, IV, 29: *ὠνόμασι δὲ καὶ τοὺς λαοὺς Ἰολαίους*; Solino, I, 61: *Iolenses ab eo dicti*.

²¹ Diodoro, IV, 29: *τὴν πεδιάδα χώραν, ἣν μέχρι τοῦ νῦν καλεῖται Ἰολαίον*.

ὠκοδόμησε δὲ καὶ γυμνάσια μεγάλα τε καὶ πολυτελεῖ καὶ δικαστήρια κατέστησε.»²².

Pausania dà notizia della morte dell'eroe, avvenuta nell'isola²³, come altri scrittori antichi sembrano confermare: Solino (Solino, I, 61) ricorda che gli Iolei *sepulchro eius templum addiderunt*, per onorare la sua memoria e le grandi imprese che egli aveva compiuto per l'isola; alla sua tomba e a quella dei Tespiadi fanno riferimento anche i commentatori di Aristotele, in relazione appunto al rito dell'incubazione, associato secondo Simplicio (Simplicio, IV,11) e Tertulliano proprio alla tomba degli eroi greci figli di Eracle²⁴.

Questa congerie di notizie mitiche sulla Sardegna formano un insieme abbastanza ben definito e compiuto. È probabile che in esso si possa rispecchiare il ricordo, in chiave mitica, dei contatti che la Grecia instaurò con il Mediterraneo occidentale e, più specificamente, con la Sardegna. Diversi studiosi²⁵ hanno pensato di individuare la nascita del nucleo fondamentale di questa saga mitica sulla Sardegna intorno al VI-V secolo a.C. allo scopo di incoraggiare altri tentativi di colonizzazione da parte dei Greci in quella parte del Mediterraneo, così preziosa per i contatti e i commerci, oltre che per le sue risorse naturali.

Oltre all'intento puramente politico, si può scorgere in questi miti un *platfond* di leggende più antico che tramanda in chiave mitica il ricordo di antichi contatti fra i Micenei e i Sardi²⁶.

La ricerca archeologica ha ormai definitivamente accertato l'esistenza di continui contatti e scambi fra i Sardi dell'età nuragica e la civiltà micenea, oltre che con molte altre popolazioni

²² "dopo aver fatto portare Dedalo dalla Sicilia, ordinò molte grandi opere... chiamate da lui dedaliche... grandi ginnasi e dicasteri" Diodoro, V, 15. Una fonte, citata da Sallustio (fr.7), racconta che fu Aristeo a portare in Sardegna il mitico costruttore Dedalo, ma questa testimonianza mostra un'assoluta noncuranza del sistema cronologico basato sulle genealogie eroiche, dal momento che Aristeo è genero di Cadmo, fondatore di Tebe mentre Dedalo vive al tempo in cui è Edipo a regnare sulla città di Tebe.

²³ A differenza di quanto afferma Diodoro (Diodoro, IV, 30) su un ritorno dell'eroe in Grecia e poi di una sua partenza per la Sicilia.

²⁴ Cfr. *infra*.

²⁵ Fra i quali Alberto Brelich e Bondi: Brelich, 1963; Bondi, 1975.

²⁶ Un primo tentativo è stato compiuto da Giovanni Ugas che, in una tabella riassuntiva, ha proposto una possibile successione dei diversi miti e delle diverse versioni di essi riguardanti la Sardegna (Ugas 1999, p. 9) e in un articolo sulla religione nuragica ha strutturato il discorso proprio a partire dalle figure eroiche collegate ad essa (Ugas 1985).

eggee contemporanee: il ritrovamento di oggetti e merci di scambio in Sardegna, in Sicilia, sul continente greco e a Creta, dimostra che esistevano delle rotte commerciali ben precise utilizzate sia dai Sardi nuragici che dai Micenei, in un continuo traffico di import/export dal lontano Egeo fino al Mare Sardo che dovette svolgersi sin dalla fine del Bronzo Medio²⁷. E, come è naturale, insieme alle merci e ai prodotti dell'artigianato dovettero viaggiare anche idee, tradizioni e modelli culturali.

È noto che il grande e complesso *corpus* leggendario greco d'età classica andò formandosi nel corso dei secoli, ad iniziare proprio dal periodo miceneo. È questo il periodo descritto nella mitologia classica dove in chiave leggendaria, è ritratta quella civiltà micenea che conobbe la Sardegna nuragica. È possibile che sia rimasto, nell'immaginario greco, il ricordo dell'esistenza di alcuni eroi-antenati mitici venerati dalle genti nuragiche come divinità, che si confrontavano con alcune figure della mitologia greca, fino ad essere identificate con esse, nell'ambito di una "grecizzazione" abbastanza frequente e usuale per la cultura ellenica.

È inoltre forte lo squilibrio nella tradizione letteraria fra il numero relativamente basso delle notizie riguardanti la Sardegna in generale e, al contrario, la grande prevalenza di figure eroiche e mitologiche, per lo più maschili, che sono connesse con l'isola. Una tale quantità di eroi potrebbe quindi essere il segnale dell'esistenza di un culto di tipo eroico all'interno della religiosità protosarda.

Assunta questa ipotesi come punto di partenza si deve cercare, per quanto possibile, di focalizzare meglio queste figure eroiche. Ancora una volta il confronto fra le fonti e la documentazione archeologica permette di formulare alcune ipotesi.

Una testina bronzea, proveniente da Decimoputzu si confronta con l'iconografia presente in circa cento monete che portano nel verso l'immagine di un volto maschile con copricapo

piumato o meglio una corona di piume, in alcuni casi dotato di barba, e recante poggiata su una spalla una lancia con cuspidi. Tale immagine è identificata dalle parole *Sard. Pater*, cioè *Sardus Pater* e tutte le monete sono datate al 60-59 a.C., grazie al recto delle monete che reca l'iscrizione di *Atius Balbus*, nominato propretore di Sardegna nel 59 a.C.. A queste testimonianze si aggiunge una statua bronzea di epoca romana che mostra la stessa iconografia.

Già da diverso tempo ormai l'eroe Sardo viene identificato con il *Sardus Pater*, divinità presente nell'isola cui è anche dedicato il tempio di Antas (Fluminimaggiore – OR).

Il tempio che oggi si vede è di età romana imperiale, sovrapposto ad un luogo di culto punico, a sua volta costruito su una precedente area sacra nuragica. L'iscrizione incisa sul frontone della facciata testimonia che il santuario fu dedicato in età imperiale ad una divinità detta *Sardus Pater*, mentre appare cancellato il nome della divinità punica che sappiamo essere *Sid Babay*, letteralmente "Padre Sid".

Diversi studiosi hanno voluto vedere nel *Sardus Pater* una creazione artificiale dei Romani che cercarono di rendere più semplice e accettabile il giogo della conquista nell'isola, creando un grande santuario per il quale gli indigeni sentissero un forte legame di appartenenza. È però difficile immaginare tale legame con un nume creato appositamente dagli invasori romani. Forse i Romani assimilarono e riportarono in auge una divinità che aveva nell'isola una lunga tradizione, una figura indigena senza nome cui venne affidato quello di Sardo, in quanto padre e capostipite della popolazione locale. Una testimonianza interessante è quella congiunta di Pausania (Περιήγησις τῆς Ἑλλάδος, IX, 17) e di Tolomeo (*Geografia*, III, 3, 2): il primo descrive la statua che "i Barbari abitanti all'Occidente della Sardegna" avevano dedicato al dio *Sardus* e donato al famoso santuario di Delfi; il secondo ricorda che la statua di Delfi era la copia del simulacro conservato nel *Sardopatoris fanum* situato alla foce del fiume sacro, individuato da molti studiosi nella zona dello stagno di Marceddì, vicino alla città di Neapolis (Santa Maria de Nàbui).

²⁷ Cfr. a questo proposito: Depalmas, 2009 p. 133 (e ivi bibliografia); Ferrarese Ceruti, 1981 pp. 605-612; Ferrarese Ceruti *et al.*, 1987 pp. 7-34; Gras, 1985 pp. 43-97; Lo Schiavo, 1990 pp. 238-263; Ugas, 1981 pp. 7-20; Ugas, 1987 pp. 77-127; Ugas, 1989 pp. 79-92; Ugas, 1996 pp. 1603-1607.

Si può ipotizzare, sulla scorta dei dati esaminati, che in epoca nuragica ci fu un eroe divinizzato con particolari caratteristiche e funzioni²⁸, il cui culto rifiorì enormemente durante l'occupazione romana, sia al tempo del primo impero, nel I secolo d.C. in concomitanza con la politica augustea e in generale della famiglia Giulio-Claudia di restaurare i culti ancestrali delle terre colonizzate, sia nel III secolo d.C. quando, al tempo dell'imperatore Caracalla, fu restaurato il tempio di Antas e fu posta in posizione acroteriale l'iscrizione dedicatoria al dio.

Due bronzetti che raffigurano un personaggio maschile recante sulle spalle tre orci potrebbero essere invece l'immagine di Aristeo, in quanto portatore dell'agricoltura e della coltivazione degli alberi da frutto nell'isola; gli orci conterrebbero il miele, il latte e l'olio come in una raffigurazione simile presente in un vaso protoattico (Ugas, 1985 p. 211). Egli appare caratterizzato da due fattori di grande importanza. Il primo è la sua qualifica di eroe culturale come appare dalle notizie relative all'introduzione da parte sua dell'agricoltura specializzata in Sardegna²⁹; il secondo è la sua qualifica di οἰκιστής dal momento che, secondo Diodoro, egli fonda la città di Carales e diventa signore della Sardegna dopo aver portato la pace fra popolazioni discordi. In aggiunta si può considerare il suo possibile legame con la caccia, dal momento che le fonti ricordano la strana notizia di una liberazione dell'isola da grandi e feroci uccelli che la popolavano anticamente. Si tratterebbe pertanto di un eroe legato ai riti e ai culti di una civiltà agricola e pastorale, come poteva essere quella protosarda, sebbene la figura di Aristeo, rispetto a Sardo, "appare meglio qualificata da connotati e valenze specifiche, ma è meno evidente sul piano storico" (Ugas, 1985 p. 210).

Durante l'età del Ferro compaiono in diversi contesti i già citati modellini di torri. Essi nascono in un periodo in cui il nuraghe, ridottasi l'importanza della sua funzione difensiva, a

causa dei cambiamenti nell'organizzazione politica e sociale, diventa il simbolo astratto del potere e si lega al passato mitico, a quella età dell'oro di cui questi eroi sarebbero protagonisti. In essi si può vedere un collegamento con l'eroe Norax, attraverso il nome stesso. Si nota infatti una forte connessione con l'antica radice protosarda o, meglio, mediterranea *nur-* di cui restano tracce in numerosissimi toponimi della Sardegna, delle coste dell'Africa settentrionale e anche in una delle isole baleariche, che viene chiamata Nura. Tale radice sembra essere anche alla base del nome del monumento che caratterizza e individua la civiltà nuragica: il nuraghe. Norax sarebbe l'eroe eponimo del nuraghe stesso e "il nome e la cosa si tramandarono insieme nei secoli, espressione linguistica ed espressione monumentale dell'anima perpetua della stirpe" (Pettazzoni, 1912 p. 81). Perciò questa figura, come già Sardo e come Iolao, potrebbe riflettere una divinità del culto eroico indigeno, il cui nome si fa specchio della sua identità di nume legato strettamente al simbolo del potere civile: il palazzo del re e dei governanti, il nuraghe. Non sembra perciò strano che, anche nella tradizione greca, sia un eroe che viene da Occidente e più precisamente da quella zona del Mediterraneo occidentale dove è diffusa la radice *nur-*³⁰. Se così fosse avremmo, all'interno della religione nuragica e del culto eroico più nello specifico, un nume le cui prerogative sono legate a doppio filo con la vita politica delle genti nuragiche, protettore e garante del potere costituito. Egli dovette trovare la sua sede ideale nel nuraghe e successivamente nelle Sale del Consiglio, dove trovano posto le raffigurazioni betiliche della stessa torre nuragica, forse una rappresentazione simbolica e schematizzata di questo eroe divinizzato, trasformatosi con il tempo in un processo analogo a quello che subisce lo stesso edificio civile.

Infine Iolao (Pauly, A. & Wissowa, G. 1920), collegato dalle fonti ai Tespiadi e alle tombe – tempio degli eroi, può essere visto suggestivamente

²⁸ Simboli iconografici di questo eroe sarebbero il caratteristico copricapo e la corta lancia poggiata su una spalla. La tiara o corona piumata simbolo di potere e di regalità lo configurano come Re.

²⁹ Azione a cui si aggiunge anche quella, almeno secondo Diodoro, di aver chiamato Dedalo e avergli fatto costruire grandiose opere architettoniche.

³⁰ La provenienza di Norax dalla Spagna risulta inoltre di grande interesse, se è vero che viene venerato in Sardegna durante l'età del Ferro: è infatti in questo periodo che sono documentati archeologicamente stretti contatti fra la Sardegna e la Penisola Iberica. Cfr. Depalmas, 2009 p. 143.

raffigurato con i suoi compagni nella grande statuarina in pietra rappresentata dagli esemplari dell'*heroon* di Monti Prama di Cabras³¹.

Questo eroe è anche la figura che più di tutte riassume in sé “tutti i caratteri del capostipite eroe-padre di un popolo” (Ugas, 1985 p. 211). Raffaele Pettazzoni (Pettazzoni, 1912) vide in lui l'equivalente greco del Sardus Pater giunto nell'isola per il tramite dell'influsso cartaginese³²; ancora altri studiosi, fra i quali Piero Meloni (Meloni, 1942-44 p. 53), lo interpretarono come una divinità cartaginese il cui nome deriverebbe dalla radice libico-punica *Jol*, ritrovata in diverse iscrizioni nord-africane. Ma Iolao nelle fonti appare strettamente connesso con le genti indigene della Sardegna: è l'eroe eponimo di una delle tante popolazioni dell'età del bronzo che secondo la tradizione avrebbero abitato l'isola, gli Iolei o Iliensi; inoltre risulta in rapporto diretto con “ben conosciuti fenomeni sociali dell'età nuragica” (Ugas, 1985 p. 211) come la costruzione delle *tholoi* nei nuraghi e nei templi a pozzo, l'istituzione di ginnasi e dicasteri tutti costruiti *all'antico modo* greco, come riporta la tradizione tramandata da Diodoro; l'esistenza di tombe tempo e *heroa* costruiti in suo onore; infine furono proprio gli Iolei a guidare la rivolta, sempre secondo la tradizione letteraria, contro le truppe di Malco, giunto a conquistare l'isola in nome di Cartagine e furono sempre loro a rifugiarsi nell'interno quando i Cartaginesi riuscirono a impossessarsi definitivamente della Sardegna e a scegliere i migliori (*aristoi*) fra gli indigeni per diventare capi dei Sardi che, pur imbarbaritisi nel loro rifugio montano, rimasero liberi. Pausania³³ ci conferma che egli veniva venerato dai Tespiadi come padre e dice che, ancora ai suoi tempi, la Sardegna era costellata di centri chiamati iolei dove l'eroe veniva fatto oggetto di culto.

Non si conosce l'iconografia di questa divinità e non si possono attribuire ad essa caratteristiche

ben precise, ma appare sicuramente connesso con tutte le manifestazioni architettoniche presenti nell'isola, da quelle politiche a quelle religiose a quelle civili e soprattutto mostra un forte legame con il culto dei morti e degli antenati.

Sulla base di queste considerazioni la creazione di queste leggende sarebbe da collocare al tempo della seconda età del Ferro, intorno all'VIII secolo a.C. e si tratterebbe della rivisitazione mitizzata dell'età nuragica, ritratta nel momento di massimo splendore.

La linea evolutiva fin qui delineata permette di individuare, sulla base dei dati fin qui esaminati, un percorso che da un culto naturalistico di età prenuragica porta ad un *politeismo antropomorfo ormai pienamente avanzato*, con la possibilità di ipotizzare, seppur in via preliminare, l'esistenza di un culto di tipo eroico (Fig. 1b).

Si tratta ovviamente di un'ipotesi e come tale vuole essere presentata. Perché se è vero che *ogni leggenda ha in sé un fondo di verità* è anche vero che testimonianze come quelle letterarie, per di più esterne, devono essere prese con tutte le cautele del caso, non potendo sempre trovare un immediato e puntuale riscontro con il dato materiale.

Ma quale divinità veniva invocata dalle genti protosarde all'interno dei riti legati a questo culto funerario fin qui delineato?

Per quanto riguarda l'età prenuragica la risposta è nota: le sepolture nelle *domus de janas*, ricchissime di decorazioni simboliche, fra le quali le spirali, i denti di lupo, le protomi taurine, sono spesso accompagnate dalle già citate statuine di Dee Madri, la cui seriazione a lungo studiata è ormai ben definita (anche se non definitiva). Queste statuine si ritrovano nella forma di idoli cruciformi anche nelle sepolture eneolitiche, alle quali si aggiungono alcuni esemplari di statue menhir connotati come femminili dalla presenza di probabili bozze mammillari.

Si tratta di rappresentazioni della Dea Madre, divinità curatropa diffusa in molte aree del Mediterraneo, dal cui grembo tutto nasce e nel cui grembo vengono accolti i defunti per essere riportati a nuova vita: il binomio nascita/vita – morte, sempre presente nella figura di questa divinità, è evidente in questa associazione con i contesti funerari. In tal senso forse può essere interpretato anche un suggestivo elemento di corredo ritrovato nell'ipogeo di Padru Jossu, caratterizzato da tre fasi di utilizzo, a partire dalla cultura di Monte Claro fino ad arrivare alla prima età del Bronzo: si tratta di un grande pendaglio di

³¹ Solino ci ricorda d'altronde che gli Iolei *sepulchro eius templum addiderunt*, riferendosi alla sepoltura di Iolao: il senso di questa annotazione richiama molto da vicino quanto riscontrato nel sito di Monti Prama.

³² Come sembrerebbe testimoniare la capigliatura che trova i confronti più diretti con la tiara piumata di Bes, divinità fenicio-punica particolarmente venerata in Sardegna durante la conquista cartaginese.

³³ Pausania, X, 17,5.

collana a forma discoidale ornato da 28 occhi di dado: su una faccia mostra 13 cerchielli e sull'altra 15³⁴, dei quali tre sono collocati al centro. Questa offerta funebre può essere legata ad un cambiamento del volto di questa divinità che da Madre Terra si trasforma progressivamente in dea lunare e uranica: il numero 28 si lega alla durata del mese lunare e, nello stesso calendario, sono 13 i mesi che formano un intero anno; i tre cerchielli centrali potrebbero rappresentare, con la loro disposizione centrale, le tre fasi del ciclo lunare (Ugas, 1998). Le offerte di zanne di cinghiale³⁵, l'uso insistente di pendagli a quarto di luna e l'uso del colore bianco³⁶ in quasi tutti gli ornamenti presenti nella tomba possono essere coerentemente collegati al simbolismo relativo a questa divinità mediterranea.

E in seguito?

Si è a lungo parlato dell'esclusivo carattere patriarcale e guerriero della civiltà nuragica e, di conseguenza, della religione ad essa connessa: nell'età del Bronzo la Dea Madre scomparirebbe per lasciare il posto ad una divinità maschile uranica, che occupa il posto centrale nella religiosità dell'epoca. Seppure questo aspetto si possa evincere da certa documentazione archeologica, rischia d'altro canto di apparire come una estrema semplificazione di una civiltà che dovette avere molteplici sfaccettature e mutamenti nel corso del tempo, anche volendo ammettere che una società guerriera debba per forza avere una caratterizzazione esclusivamente maschile.

L'età del Bronzo, come si è detto, è un'età sostanzialmente aniconica; l'unico dato archeologico riconducibile ad una possibile rappresentazione simbolica collegata alla sfera del sacro sono i betili, pietre confitte verticalmente nel terreno come i menhir ma con sezione circolare, ritrovati soprattutto in contesti funerari, presso le tombe di giganti. Si è soliti dividerli in tre tipologie: betili aniconici, completamente lisci, betili caratterizzati da bozze mammillari

e betili con un'incisione in cima. Anche se a volte le pietre ci parlano non sempre lo fanno chiaramente: l'unico dato che mi sembra si possa affermare con un certo grado di sicurezza è che i betili mammellati rappresentino simbolicamente delle figure femminili; il fatto, invece, che si tratti della raffigurazione di divinità non può essere dichiarato con altrettanta sicurezza. Si tratta ad ogni modo dell'unica rappresentazione disponibile per l'età nuragica e, la sua associazione con contesti funerari che dovevano avere un valore quantomeno culturale, è comunque un dato da valutare.

Un'altra considerazione da fare a questo proposito riguarda il fatto che, allo stato attuale delle ricerche, non sembra esistere nemmeno alcuna prova certa dell'esistenza di una divinità maschile che da sola domina le sorti dell'intera civiltà nuragica. E anche questo ritengo sia un elemento di grande importanza.

Se si analizza la produzione artistica più peculiare della civiltà nuragica, si può notare la presenza di infinite varietà di personaggi e scene, quotidiani e non, sia maschili che femminili, sia di stile geometrico sia di stile libero. All'interno di questa produzione voglio però richiamare l'attenzione su alcuni personaggi che, per le loro caratteristiche, sono altamente suggestivi e richiamano alla mente alcune associazioni iconografiche interessanti.

Ci sono molti bronzetti che rappresentano figure femminili in posa ieratica e con vesti particolari e particolareggiate, che si distaccano nettamente dalle raffigurazioni di sapore più "popolare"; di grande impatto visivo risulta sicuramente la donna, interpretata comunemente come "sacerdotessa" trovata nel pozzo di Santu Millanu a Nuragus e quella del pozzo di Seleni a Lanusei, alle quali aggiungerei la statua di offerente dal villaggio santuario di Abini - Teti.

La gonna indossata da queste, e da altre figure femminili della bronzistica nuragica, trova una certa somiglianza con le vesti di alcune rappresentazioni della dea dei serpenti della religione minoico - micenea, in parte coeva a quella nuragica. La stessa veste si ritrova nella cosiddetta "Madre dell'Ucciso", dalla grotta sacra di Piroso - Su Benatzu³⁷ (Fig. 2a). La veste potrebbe pertanto avere un valore cerimoniale, anche perché non si ritrova in tutte le iconografie

³⁴ Il numero 15 ha inoltre particolare valenza simbolica, dal momento che è multiplo di tre e di cinque: il numero tre esprime la forma trinitaria della Dea, nei suoi aspetti di fanciulla, donna e megera, oltre che le tre fasi della luna; il cinque esprime le «cinque stazioni dell'anno della Dea: Nascita, Iniziazione, Consumazione, Riposo e Morte». Quindici è il numero che permette di esprimere la realtà della Dea sia come triade che come pentade e anche i giorni di un mese sino alla luna piena, dal momento che la luna piena cade il quindicesimo giorno di ogni lunazione. Quindici è il numero della completezza e il suo carattere simbolico è molto forte in relazione alla Dea lunare, che doveva essere oggetto di un culto particolarmente importante sin dal Neolitico recente (Graves, 1992 p. 285).

³⁵ Animale sacro a questa divinità che trova confronti con l'Artemide Braruronia o con la Diana Ariccia nella sua veste di dea guerriera e della morte; vedi a questo proposito Frazer, 1992; Graves, 2002.

³⁶ Il bianco è un colore particolarmente sacro alla divinità lunare; Graves 1992.

³⁷ E' interessante notare anche la forte suggestione data dalla somiglianza di queste immagini con il tradizionale abito sardo che, in origine, era forse indossato senza la camicia bianca, come potrebbe indicare la strana annotazione di Dante sui costumi delle donne barbaricine (*Purg.*, XXIII, 102-105).

femminili (cfr. Lilliu, 1966 pp. 145, 151, 226, 227, 255, 305, 306).

La particolarità di queste raffigurazioni mi sembra inoltre possa essere ritrovato nell'associazione con un tipo di sedile che si ritrova rappresentato in altri contesti sicuramente non quotidiani, interpretati come luoghi sacrali, quali il cippo ritrovato nella cosiddetta Sala del Consiglio del nuraghe Palmavera di Alghero e il modellino miniaturistico in bronzo ritrovato nella tomba di un capo etrusco nella necropoli Osteria a Cavalupo (Vulci), a cui si aggiunge l'insegna votiva nuragica ritrovata in località sconosciuta che mostra in cima lo stesso tipo di sedile (Fig. 2b).

Sembra quindi plausibile formulare l'ipotesi, in attesa di ulteriori dati, relativa all'esistenza di una divinità che, dalla Madre Terra neolitica passando per la divinità lunare eneolitica, continua il suo percorso in età nuragica, sia nell'età del Bronzo sia nell'età del Ferro, probabilmente con caratteristiche diverse, in consonanza con le accresciute esigenze di una società ormai pienamente strutturata. È probabile che in consonanza con il sostrato religioso mediterraneo questa dea mostri un volto triforme³⁸, come lo stesso astro lunare che, nelle sue tre fasi, rappresenta le tre funzioni principali di questa divinità, e viceversa³⁹. Ai dati fin qui esaminati voglio ora aggiungere la suggestione data dalla testimonianza delle tradizioni popolari: sono infatti diverse le leggende e i racconti popolari, in cui si ravvisa l'eco di tempi lontani, e che ricordano numerose figure femminili.

Anche in questo caso si sente la necessità di precisare che pur risultando di grande interesse e importanza il confronto con le tradizioni popolari, si deve cercare quanto possibile di tenere nettamente distinte queste due sfere cognitive: non solo per un diverso grado di concretezza, che nel dato materiale permette un appoggio più solido, ma anche e soprattutto dal punto di vista cronologico, trattandosi indiscutibilmente di fenomeni largamente distanziati nel tempo.

Fatta questa indispensabile premessa metodologica, voglio iniziare citando una delle figure più famose

³⁸ A questo proposito si ricordano le numerose divinità femminili che dall'Oriente alla Grecia sono presentate sempre in forma triadica, nelle tre diverse funzioni principali di questa divinità, come ad esempio Artemide/Era/Afrodite per il mondo greco; Diana/Giunone/Venere per il mondo romano; Iside/Hathor/Sekhmet nel pantheon egiziano.

³⁹ La Luna crescente rappresenterebbe infatti la dea nelle vesti di vergine; la Luna piena la Dea Madre nelle vesti di dea dell'amore e della fertilità; la Luna calante è la Dea della morte. Questa suddivisione ricorda le diverse iconografie dei betili conici nuragici: la cosiddetta "ferita apicale" rappresenterebbe la dea fanciulla; le bozze mammillari la dea madre; i betili lisci il volto crudele della divinità. Anche in questo caso è solo un'associazione fortemente suggestiva che necessita di ulteriori supporti per poter trovare una più compiuta formulazione.

della tradizione isolana: la *jana*, o *fada*, *birghine*, *ba-jana*, *bazana*, è un essere fatato che abita nelle grotticelle artificiali che numerose costellano i costoni rocciosi sardi, nei nuraghi, nei templi, insomma nei ruderi degli antichi edifici costruiti dai protosardi. Essa viene variamente descritta: può avere piccole dimensioni o essere una gigantessa; può essere bellissima o mostruosa; dolce, affabile e generosa nei confronti degli uomini oppure crudele e portatrice di morte, capace di ogni maleficio. Spesso le *janas* sono ritratte a custodia di incredibili tesori o intente a tessere su minuscoli telai i fili d'oro con i quali intessono le loro vesti, che poi espongono ad arieggiare al sole. Il loro forte collegamento nell'immaginario collettivo con i luoghi del remoto passato dell'isola potrebbe far pensare ad una sorta di riduzione della figura divina femminile, secondo un processo per cui da *domina*, vertice del *pantheon* divino, è diventata una semplice fata, uno spirito che abita gli antichi ruderi. Anche la molteplicità dei comportamenti e dei volti delle *janas*, ora buone ora crudeli, potrebbe nascondere il ricordo della pluralità dei volti della Dea, buona nel suo volto di fanciulla e donna, crudele nel volto di megera e portatrice di morte. Il nome stesso di questi esseri fantastici sembra ricollegarsi nella sua derivazione, a questa realtà: sarebbe il declassamento del termine Diana, divinità lunare del *pantheon* romano, così come ipotizzato fra gli altri dal Wagner (Wagner, 1950 pp. 141-142; Wagner, 1960 p. 706).

È anche possibile che le *janas* ricordino l'esistenza di veri e propri collegi sacerdotali femminili votati alla dea: come nel mondo classico le sacerdotesse dovevano essere vergini, *birghines* appunto; inoltre esse gestivano le ricchezze del tempio, che accoglieva le offerte e le proprietà dei fedeli in una sorta di funzione di raccolta e di tesaurizzazione dei beni della collettività, ed è forse a queste che fa riferimento l'idea che le *janas* custodiscano tesori ricchissimi. Persino la tessitura sembra associarsi a questa idea: il ritrovamento, ad esempio, di numerosi pesi da telaio reniformi nella cosiddetta capanna dello stregone di Mone D'Accoddi, ambiente funzionale al santuario, fa pensare che tale attività non dovesse essere estranea agli addetti (o addette) al culto.

Un'altra figura è quella di Luxia, Giorgia o Orgia Rabiosa (o Arrabiosa), diffusa in tutta la Sardegna e per cui esiste una ricca e complessa tradizione narrativa. Secondo le località può essere una donna ricchissima ma molto avara, pietrificata dal Signore per la sua cattiveria e avidità d'animo, oppure una gigantessa che trasporta enormi massi sulla testa e

nello stesso tempo fila e regge in braccio il proprio figlio; infine può genericamente indicare una fata benefica.

Di essa si ricorda la dimora che sorgerebbe presso il tempio a *megaron* di Esterzili, detto appunto Sa domu de Orgia. Il suo nome è legato a diversi menhir (Lilliu, 1957 p. 84; Losengo, 1967 pp. 13 ss.): su 55 attestazioni di pietrificazioni, leggende che riguardano spesso e volentieri le *pedras fittas* sarde, raccolte da Rita Rosa Losengo, ben 27 riguardano Luxia Arrabiosa. Si delinea inoltre già nei ricordi popolari, come strettamente connessa al periodo protostorico, al tempo dei nuraghi, come per esempio a Nuragus dove era ritenuta della razza dei gentili, coloro che avevano costruito i nuraghi⁴⁰: il suo volto ambivalente, simile a quello delle *janas*, ancora una volta si può ricollegare alla duplice identità della divinità lunare femminile. Essa, infatti, viene anche vista come una delle *janas* che popolano la mitologia popolare sarda, l'unica che abbia un volto e un nome.

Una figura labile ed eterea, ma non per questo meno affascinante, è *sa mamma 'e funtana*, diventata ormai spauracchio per spaventare i bambini, ma nella quale si può intravedere il ricordo sbiadito di un'antica divinità delle fonti, una dea ctonia. Essa è accompagnata da altre figure, alcune delle quali hanno lasciato tracce solo in alcuni relitti linguistici e hanno addirittura perso la connotazione di personaggi, seppur fantastici, come *sa mamma 'e su entu* e *sa mamma 'e su sole*, forse a tramandare il ricordo (o il desiderio) di una figura femminile che governava ogni elemento naturale.

Chiudo questo lungo percorso con la storia di Maria Giusta, protagonista di una leggenda diffusa in molte parti della Sardegna e che viene tramandata in forma di poesia⁴¹.

La storia è confusa: una donna, di nome Maria Giusta, va in cerca di legna da ardere. Si reca presso un dirupo e lì vede un leccio colpito da un fulmine e ridotto in cenere. All'istante

*Da istrale senza rattu
nd'essiti una fada
a su corfu chi dada.
Est columba su coro
pilos de oro,
de oro fun sos pilos*

⁴⁰ L'identificazione con una regina potrebbe essere il ricordo del suo ruolo divino, di Dea al vertice dell'antico *pantheon* nuragico, e questo già nei tempi immediatamente successivi, durante la prima età del Ferro, quando i costruttori dei nuraghi erano già diventati *is mannus* e personaggi mitologici, i giganti, di cui parla anche la tradizione popolare. Cfr. Bottiglioni, 1922 pp. 17, 74, 110-111.

⁴¹ In appendice si fornisce il testo integrale.

*s'istrale a duos filos.*⁴²

La fata comunica il segreto per far sgorgare l'acqua da *su puttu de s'abba manna*, ossia gettarci dentro la scure a *duos filos*. La donna trova il pozzo e fa come le è stato consigliato; successivamente beve l'acqua e dimentica tutto. Arriva poi l'estate e la siccità e tutti sono in pericolo di vita compreso il figlio della protagonista. Maria Giusta allora torna al pozzo, ormai completamente asciutto: lì una voce proveniente *de meda attesu* le dice:

*"S'abba no naschet,
si sambene no paschet."*

Così Maria Giusta compreso il messaggio si getta nel pozzo e la siccità finisce.

La forma poetica di questa leggenda sembra testimoniare un'origine orale abbastanza antica e descrivere la richiesta di un oracolo in un momento di difficoltà ad una divinità femminile, impersonata dalla fata. La Dea è richiamata dalla presenza della colomba, animale a lei sacro e dalla comparsa nella storia di un'ascia bipenne che, nel Mediterraneo orientale era uno degli oggetti del suo culto⁴³.

Concludendo, in accordo con quanto accade nel resto del Mediterraneo nello stesso periodo, in cui numerose culture anche diverse fra loro sono accomunate da simili tratti nella mitologia, nelle leggende e nelle forme del culto, mi sembra si possa parlare anche per la Sardegna di una religione complessa in cui trovano posto non una ma due divinità che governano un culto fertilistico-naturalistico di stampo agro-pastorale, in consonanza con il tipo di società che si può immaginare anche per l'età nuragica. In essa ha un ruolo di primo piano, se non esclusivo, la divinità femminile, a lungo rinnegata per quest'epoca, che sovrintende all'eterno ciclo di vita morte e rinascita, unitamente ad un culto degli antenati che diventa un culto di tipo eroico e nel quale è forte la tentazione di intravedere una figura più volte

⁴² Qui si ha il primo accenno, abbastanza confuso all'inizio, riguardo alla doppia ascia. Non si capisce perché né a cosa Maria Giusta dia un colpo con la doppia ascia; rimane perciò in sospeso se la fata sorga dal leccio colpito dal fulmine o dal colpo dato con l'arma rituale. In ogni caso, il fulmine richiama alla mente il Dio della Tempesta (che sembra ricordato nelle tradizioni popolari sarde dalla figura di Maimone, altro "demone" legato alle acque) e forse qui si può trovare una risposta: fulmine e doppia ascia sono la stessa cosa, in quanto simboli di una divinità maschile equiparabile allo Zeus olimpico greco.

⁴³ La leggenda mostra anche altri interessanti spunti di riflessione: è la traccia folklorica di un antico rituale di sacrificio umano per propiziare l'abbondanza d'acqua, le cui tracce si ritrovano anche in altri riti, come quello dei dodici teschi; inoltre particolarmente curioso il particolare dell'acqua che fa dimenticare, che richiama alla mente le acque del fiume infernale Lete, della mitologia classica, legato quindi al mondo dei morti, mentre il suo parallelo, il fiume Stige, richiama un'altra caratteristica del culto delle acque sarde, quello connesso con l'ordalia e i giudizi dell'acqua.

ricordata per la religiosità panmediterranea, quella del Re Sacro.

Ma questa è sicuramente un'altra storia.

Non è infatti possibile trattare approfonditamente i numerosi problemi e le domande che un argomento come questo fa sorgere: ho qui voluto soprattutto mettere l'accento sull'importanza di una corretta impostazione metodologica, derivante dal continuo confronto fra i dati provenienti da discipline diverse, a partire sempre da dati certi e noti, e soprattutto fornire alcuni spunti di riflessione, sperando che essi possano successivamente trovare se non risposte almeno una più compiuta elaborazione, possibile solo nel momento in cui si farà maggiore chiarezza anche sulla società nuragica, così strettamente legata a quell'idea universale e trascendente ma così spiccatamente umana quale quella della spiritualità e della religione.

Appendice

Sa paristoria est custal/de Maria Giustal/bestida de furesila sa capida andesi/linna sicca a chircare/linna pro gaentare,/un'elìghe b'agattat/cun rattos de prata./Sa pioa prinzipiesi/Su raju 'nde falesi./Finida sa muddina/S'elìghe fattu a chisina/S'elìche a chisina fattu. /Da istrale senza rattu/nd'essiti una fadala su corpu chi dada./Est columba su coropilos de oro,/de oro fun sos pilos/s'istrale a duos filos./"Anda a chircare puttu/chi como est asciuttu./Su puttu 'e s'abba manna,/né istagnale né gianna,/né gianna né istagnale,/bettache s'istrale."/ Imbenit cuddu puttu,/mannu, siccu e fundutu./Ettadu c'at s'istrale,/biet senza istagnale,/s'irmentigat 'e tottu sar dies passan a fiottu./Siccadu s'est su riul/A mesu 'e s'istiu./Tottu fun soffrende,/de sidis fun morzende. /Si serat chi su fizul's'est falande che lizu./Torrat a su puttu/Finzas in fundu asciuttu./Asciutta s'abba manna,/né istagnale né gianna/né gianna né istagnale/no imbenit s'istrale./Pustis boghe at intesu/Boghe dae meda attesu./"S'abba no naschet/si sambene no paschet."/ Luego si chi ettat/Abba frisca nde brottat./Sa paristoria est custal/de Maria Giusta:/pro s'abba s'est bochidal/in puttu 'e sa capida.

Traduzione: La storia è questa/di Maria Giusta./ Vestita di panno/andò al dirupo,/legna secca a cercare,/legna per riscaldare./Un leccio ha trovato/coi rami argentati./La pioggia incominciò,/un fulmine calò./Cessato il temporale,/il leccio era cenere,/cenere era il leccio./Dalla scure senza il manico,/viene fuori una fata,/al colpo che ha dato./È colomba il

suo cuore,/i capelli d'oro:/d'or/sono i capelli,/la scure a due fili./"Va' a cercare il pozzo/che ora è asciutto./Il pozzo/d'acqua grande,/senza secchio né porta;/ senza porta né secchio,/butta dentro la scure."/Trova quel pozzo,/grande, secco e profondo./Buttò giù la scure,/bevve senza secchio,/dimenticò ogni cosa./I giorni passano a frotte./Il fiume si è seccato/nel mezzo dell' estate./Tutti soffrivano,/di sete morivano./ S'accorge che suo figlio/s'affloscia come un giglio./ Ritorna al pozzo,/fin sul fondo asciutto./Asciutta è l'acqua grande,/non c'è secchio né porta,/né porta né secchio,/non trova più la scure./Poi udì una voce,/voce da molto lontano:"L'acqua non nasce/se sangue non pasce». Subito dentro si getta,/l'acqua fresca zampilla./La storia è questa/di Maria Giusta./ Per l'acqua si uccise,/nel pozzo del dirupo.

Bibliografia

- Aime, M. ed. 2009. *Dizionario di antropologia ed etnologia*, (ed. or. a cura di B. Pierre-I. Michel). Torino: Einaudi.
- Albizzati, C. 1926. Sardus Pater. In *Il Convegno archeologico in Sardegna*. Reggio Emilia: Officine grafiche reggiane, pp. 87-94.
- Atzeni, E. 1988. La statuaria antropomorfa sarda. In *La statuaria antropomorfa in Europa dal Neolitico alla romanizzazione*, Atti del Congresso, 27 Aprile-1 Maggio, La Spezia-Pontremoli. Sarzana-La Spezia: Grafiche Lunensi, pp. 193-213.
- Atzeni, E. & Cocco, D. 1989. Nota sulla necropoli megalitica di Pranu Mutteddu-Goni. In L. Campus ed., *La cultura di Ozieri, problematiche e nuove acquisizioni*. Atti del I Convegno di Studi, (Ozieri, gennaio 1986-aprile 1987). Ozieri: Il Torchietto, pp. 201-216.
- Barreca, F. 1981. La Sardegna e i Fenici. In *Ichnussa. La Sardegna dalle origini all'età classica*. Milano: Garzanti-Scheiwiller, pp. 351-420.
- Berard, J. 1963. *La Magna Grecia. Storia delle colonie greche dell'Italia meridionale*. Torino: Piccola biblioteca Einaudi.
- Bermond Montanari, G. 1959. S.v. *Aristeo*. In *Enciclopedia dell'Arte Antica*, I. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, p. 643.
- Bernardini, P. & Tronchetti, C. 1990. L'effigie. In *La civiltà nuragica*. Milano: Electa Editrice, pp. 211-228.
- Bianchi, U. 1963. Sardus Pater. In *Atti del Convegno di studi religiosi sardi*, Cagliari 24-26 Maggio 1962. Padova: Cedam, pp. 35-52.
- Bianchi, U. 1993. *La religione greca*. Torino: UTET.
- Blake, E. 2001. Constructing a nuragic locale: the spatial relationship between tombs and towers in Bronze age Sardinia. *American Journal of Archaeology*, 105, pp. 145-161.
- Blake, E. 2002. Situating Sardinia's Giants' Tombs in Their Spatial, Social, and Temporal Contexts. *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 11/1, Cotsen Institute of Archaeology, UCLA, pp. 119-127.
- Bondi, S. F. 1975. Osservazioni sulle fonti classiche per la colonizzazione della Sardegna. *Saggi Fenici*, I, pp. 49-53.

- Bottiglioni, G. 1922. *Leggende e tradizioni di Sardegna*. Ginevra: Leo Olschki (ristampa anastatica, 1997. Roma: Meltemi).
- Brelich, A. 1963. Sardegna mitica. In *Atti del Convegno di studi religiosi sardi*, Cagliari 24-26 Maggio 1962. Padova: Cedam, pp. 23-33.
- Castaldi, E. 1968. Nuove osservazioni sulle «tombe di giganti». *Bullettino di Paleontologia Italiana*, n.s. XIX, 77, pp. 7-91.
- Castaldi, E. 1975a. Ancora sulla stele delle tombe di giganti. *Bullettino di Paleontologia Italiana*, vol. 82, n.s. XXIV, pp. 267-286.
- Castaldi, E. 1975b. *Domus nuragiche*. Roma: De Luca editore.
- Contu, E. 1978. *Il significato della "stela" nelle tombe di giganti*. Quaderni della Soprintendenza Archeologica di Sassari e Nuoro, 8. Sassari: Dessì.
- Contu, Ercole, 2000. L'ipogeismo della Sardegna pre e proto-storica. In *L'ipogeismo nel Mediterraneo. Origini, sviluppo, quadri culturali. Atti del Congresso Internazionale (Sassari-Oristano, 23-28 maggio 1994)*. Muros: Stampacolor, pp. 313-366.
- Chuvin, P. 1976. *Nonnos di Panopolis. Les Dionysiaques*. Paris: Les belles lettres.
- Depalmas, A. 2009. Il Bronzo Recente della Sardegna. In *Atti della XLIV Riunione scientifica: la preistoria e la protostoria della Sardegna*, vol. I-Relazioni generali. Firenze: Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria, pp. 131-140.
- Ferrarese Ceruti, M. L. 1981. Documenti micenei nella Sardegna meridionale. In *Ichnussa. La Sardegna dalle origini all'età classica*. Milano: Garzanti-Scheiwiller, pp. 605-612.
- Ferrarese Ceruti, M.L., Vagnetti, L., Lo Schiavo, F. 1987. Minoici, Micenei e Ciprioti in Sardegna nella seconda metà del II millennio a.C.. In M. S. Balmuth ed., *Nuragic Sardinia and the Mycenaean world*. Studies in Sardinian Archaeology, III, International Series 387. Oxford: BAR, pp. 7-37.
- Frazer, J. G. 1992. *Il ramo d'oro*. Roma: Newton Compton editori.
- Gras, M. 1985. *Trafics Tyrrheniens Archaiques*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Graves, R. 1992. *La Dea Bianca*. Milano: Adelphi.
- Graves, R. 2002. *I miti greci*. Milano: Longanesi & C.
- Ichnussa. La Sardegna dalle origini all'età classica*. 1981, Milano: Garzanti-Scheiwiller.
- Lilliu, G. 1944. Rapporti fra la civiltà nuragica e la civiltà fenicio-punica in Sardegna. *Studi Etruschi*, XVIII, pp. 323-370.
- Lilliu, G. 1957. Religione della Sardegna prenuragica. *Bullettino di paleontologia italiana*, n.s., II, 66, pp. 7-96.
- Lilliu, G. 1963. Religione della Sardegna nuragica. In *Atti del Convegno di studi religiosi sardi*, Cagliari 24-26 Maggio 1962. Padova: Cedam, pp. 1-14.
- Lilliu, G. 1966. *Sculture della Sardegna nuragica*. Verona: Edizioni La Zattera.
- Lilliu, G. 1978. *Dal «betilo» aniconico alla statuaria nuragica*. Sassari: Gallizzi.
- Lilliu, G. 1981. Bronzetti e statuaria nella civiltà nuragica. In *Ichnussa. La Sardegna dalle origini all'età classica*. Milano: Garzanti-Scheiwiller, pp. 179-251.
- Lilliu, G. 1982. *La civiltà nuragica*. Sassari: Carlo Delfino editore.
- Lilliu, G. 1988. *La civiltà dei Sardi. Dal Paleolitico all'età dei nuraghi*, 3 edizione. Torino: Nuova ERI.
- Lilliu, G. 1997. La grande statuaria nella Sardegna nuragica. In *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Memorie, Serie IX, Vol. IX, Fasc. 3.
- Lo Schiavo, F. 1990. La Sardegna nuragica e il mondo mediterraneo. In *La civiltà nuragica*. Milano: Electa Editrice, pp. 238-263.
- Losengo, R. 1967. La pietrificazione punitiva nella tradizione orale sarda. *Bollettino del repertorio e dell'atlante demologico sardo*, 2, pp. 13-26.
- Mastino, A. 1980. La voce degli antichi. In D. Sanna ed., *NUR. La misteriosa civiltà dei Sardi*. Milano: Editore Pizzi, pp. 261-275.
- Melis, M.G. 2000. *L'età del Rame in Sardegna. Origine ed evoluzione degli aspetti autoctoni*. Villanova Montealeone: Soter editrice.
- Melis, M.G. 2009. L'Eneolitico antico, medio ed evoluto in Sardegna: dalla fine dell'Ozieri all'Abealzu. In *Atti della XLIV Riunione scientifica: la preistoria e la protostoria della Sardegna*, vol. I-Relazioni generali. Firenze: Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria, pp. 81-96.
- Meloni, P. 1942-44. Gli Iolei e il mito di Iolao in Sardegna. *Rivista di Studi Sardi*, VI, fasc. I, pp. 43-65.
- Moravetti, A. 1990. Le tombe e l'ideologia funeraria. In *La civiltà nuragica*. Milano: Electa Editrice, pp. pp. 120-168.
- Nicosia, F. 1981. La Sardegna nel mondo classico. In *Ichnussa. La Sardegna dalle origini all'età classica*. Milano: Garzanti-Scheiwiller, pp. 421-476.
- Pais, E. 1880-81. La Sardegna prima del dominio romano. In *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, CCLXXVII.
- Pauly, A. & Wissowa, G. 1920. S.v. Aristaios. In A. Pauly & G. Wissova, eds., *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, BAND II, 1. Stuttgart: Alfred Druckenmüller, coll. 851-859.
- Pauly, A. & Wissowa, G. 1920. S.v. Sardus. In A. Pauly & G. Wissova, eds., *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, BAND I A, 2. Stuttgart: Alfred Druckenmüller, col. 2497.
- Pauly, A. & Wissowa, G. 1920. S.v. Jolaos. In A. Pauly & G. Wissova, eds., *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, BAND X, 1. Stuttgart: Alfred Druckenmüller.
- Pauly, A. & Wissowa, G. 1920. S.v. Norax. In A. Pauly & G. Wissova, eds., *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, BAND XVII, 1. Stuttgart: Alfred Druckenmüller, col. 924.
- Pettazzoni, R. 1912. *Religione primitiva in Sardegna*. (Sardegna archeologica reprints, 2° ristampa 1993). Sassari: Carlo Delfino editore.
- Pettazzoni, R. 1957. *L'essere supremo nelle religioni primitive*. Torino: Einaudi.
- Puglisi, S.M. 1941-42. Villaggi sotto roccia e sepolcri megalitici della Gallura. *Bullettino di Paleontologia Italiana*, anno V-VI, pp. 123-141.
- Sanges, M. 2000 eds. *L'eredità del Sarcidano e della Barbagia di Seulo. Patrimonio di conoscenza e vita*. Sassari: B&P.
- Sanna, E. 2001. Acqua che sgorga, sangue che scorre. Leggende popolari intorno ai riti sacrificali. In J. Armangué Herrero ed., *Arxiu de tradicions de l'Alguer*. Barcelona: Publicacions de l'abadia de Montserrat, pp. 161-172.
- Santoni, V. 1977. Osservazioni sulla preistoria della Sardegna. *Melanges de l'ecole française de Rome, Antiquite*, 2, vol. 89, pp. 448-470.
- Spano, G. 1856. Sardegna se abbia preso nome da Sardo. *Bullettino Archeologico Sardo (Raccolta dei monumenti antichi in ogni genere di tutta l'isola di Sardegna)*, Cagliari, I-II, p. 5-8.

- Tanda, G. 1998. I monumenti prenuragici e nuragici. In G. Tanda ed. *Sedilo. I monumenti. Tomo III. I monumenti nel contesto territoriale comunale*. Antichità Sarde, 3/III. Soter: Villanova Monte Leone, pp. 79-115.
- Tanda, G. 2000. L'ipogeismo in Sardegna: arte, simbologia, religione. In *L'ipogeismo nel Mediterraneo. Origini, sviluppo, quadri culturali. Atti del Congresso Internazionale (Sassari-Oristano, 23-28 maggio 1994)*. Muros: Stampacolor, pp. 399-425.
- Tanda, G. 2009. Il Neolitico Recente. In *Atti della XLIV Riunione scientifica: la preistoria e la protostoria della Sardegna*, vol. I-Relazioni generali. Firenze: Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria, pp. 59-79.
- Tanda, G. & Depalmas, A. 1997. L'insediamento di Serra Linta a Sedilo (OR). In L. Campus ed., *La cultura di Ozieri. La Sardegna e il Mediterraneo nel IV e III millennio a.C.*. Atti del II Convegno di Studi, (Ozieri, 15-17 ottobre 1990). Ozieri: Il Torchietto, pp. 297-305.
- Tronchetti, C. 1986. Nuragic statuary of Monti Prama. In M. S. Balmuth ed., *Studies in Sardinian Archaeology II: Sardinia in the Mediterranean*. Ann Arbor: University of Michigan press, pp. 41-60.
- Tronchetti, C. 2005. Le tombe e gli eroi, considerazioni sulla statuaria di Monte Prama. In P. Bernardini & R. Zucca eds., *Il Mediterraneo di Herakles*. Roma: Carocci, pp. 145-167.
- Ugas, G. 1980. Castello nuragico di tipo trilobato e figura in rilievo su altare del Sinis di Cabras. *Archeologia Sarda*, I, pp. 7-32.
- Ugas, G. 1981. La tomba megalitica I di San Cosimo-Gonnosfanadiga (Cagliari): un monumento del Bronzo medio (con la più antica attestazione micenea in Sardegna). Notizia preliminare. *Archeologia Sarda*, II, pp. 7-20.
- Ugas, G. 1985. Il mondo religioso nuragico. In *Sardegna preistorica. Nuraghi a Milano*. Milano: Electa, pp. 209-225.
- Ugas, G. 1987. Un nuovo contributo per lo studio della tholos in Sardegna. La fortezza di Su Mulinu-Villanovafranca. In M. S. Balmuth ed., *Nuragic Sardinia and the Mycenaean world*. Studies in Sardinian Archaeology, III, International Series 387. Oxford: BAR, pp. 77-128.
- Ugas, G. 1989. *Letà nuragica: il Bronzo medio e il Bronzo recente*. In V. Santoni ed., *Il Museo Archeologico nazionale di Cagliari*. Milano: Amilcare Pizzi editore, pp. 79-92.
- Ugas, G. 1992a. Note su alcuni contesti del Bronzo medio e recente della Sardegna Meridionale. Il caso dell'insediamento di Monte Zara – Monastir. In G. Lai, G. Ugas, G. Lilliu eds., *La Sardegna nel Mediterraneo fra il Bronzo medio e il Bronzo recente (XVI-XIII secolo a.C.)*. Atti del III Convegno di Studi *Un millennio di relazioni fra la Sardegna e i Paesi del Mediterraneo*, Selargius-Cagliari, 19-22 Novembre 1987. Cagliari: Edizioni della Torre, pp. 201-228.
- Ugas, G. 1992b. Considerazioni sullo sviluppo dell'architettura e della società nuragica. In R.H. Tylot & T.K. Andrews eds., *Sardinia in the Mediterranean: a footprint in the sea. Studies in Sardinian Archaeology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, pp. 221-234.
- Ugas, G. 1996. Relazioni tra la Sardegna e l'Egeo attraverso l'architettura e le fonti letterarie. In E. de Miro, L. Godart, A. Sacconi eds., *Atti e memorie del secondo Congresso Internazionale di Micenologia*, Roma-Napoli 14-20 Ottobre 1991. Roma: GEL, pp. 1603-1621.
- Ugas, G. 1998. Centralità e periferia. Modelli d'uso del territorio in età nuragica: il Guspinese. In *L'Africa Romana*, Atti del XII convegno di studio, Olbia, 12-15 Dicembre 1996. Sassari: Editrice Democratica Sarda, pp. 513-548.
- Ugas, G. 1999. *L'architettura e la cultura materiale nuragica: il tempo dei Protonuraghi*. Cagliari: Saredit.
- Ugas, G. 2000. Strutture insediative seminterrate e ipogeismo sepolcrale nella Sardegna preistorica. In *L'ipogeismo nel Mediterraneo. Origini, sviluppo, quadri culturali. Atti del Congresso Internazionale (Sassari-Oristano, 23-28 maggio 1994)*. Muros: Stampacolor, pp. 887-908.
- Ugas, G. 2005. *L'alba dei nuraghi*. Cagliari: Fabula.
- Ugas, G. & Lucia, G. 1987. Primi scavi nel sepolcreto nuragico di Antas. In *La Sardegna nel Mediterraneo tra il secondo e il primo millennio a. C.*, Atti del II Convegno di Studi "Un millennio di relazioni fra la Sardegna e i paesi del Mediterraneo" (Selargius-Cagliari, 27-30 novembre 1986). Cagliari: STEF, pp. 255-277.
- Ugas, G. & Zucca, R. 1984. *Il commercio arcaico in Sardegna. Importazioni etrusche e greche (640-480 a.C.)*. Cagliari: A. Viali.
- Wagner, L.M. 1950. *La lingua sarda. Storia, spirito e forma*. Berna: A. Francke (riedizione a cura di G. Paulis, 1997. Nuoro: Ilisso).
- Wagner, L.M. 1960. *Dizionario Etimologico Sardo*. Carl Heidelberg : Carl Winter Universitätsverlag.



Fig. 1a. Aumento della superficie e progressivo distacco dalla camera funeraria dello spazio cerimoniale dall'età prenuragica a quella nuragica: 1- Ipogeo di S'Elighe 'entosu - Muros (da Lilliu, 1988 p. 211); 2 - Tomba 1 della necropoli di Santu Pedru – Alghero (da Lilliu, 1988 p. 214, fig. 65); 3 - Tomba 1 di Filigosa – Macomer (da Contu, 2000 p. 356, 2); 4 - Planimetria della tomba di Sa Pedra 'e s'altare – Birori (da Moravetti, 1990 p. 145. Rielaborazione dell'autore).

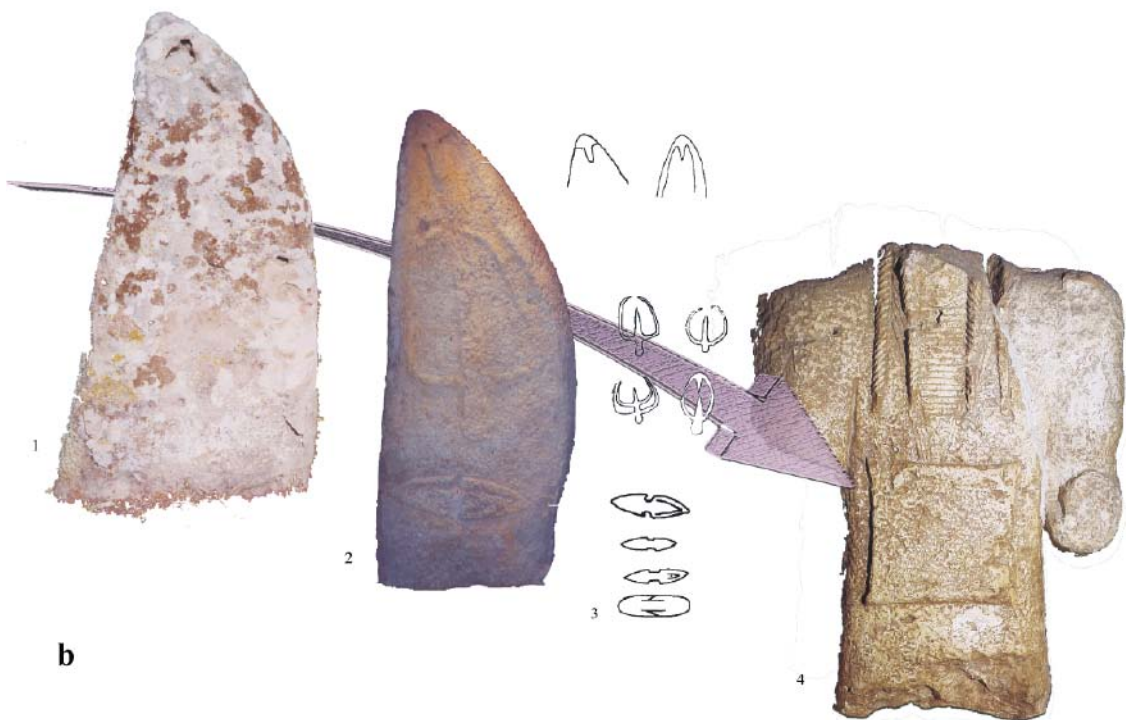


Fig. 1b. Percorso evolutivo ipotizzato per le rappresentazioni del divino collegate con il culto funerario, per cui da un culto dei morti, di tipo naturalistico, si passa ad un culto degli antenati, rappresentati con un forte simbolismo, fino ad arrivare ad un culto di tipo eroico che trova in un politeismo antropomorfo la chiave di lettura per la sua rappresentazione: 1-2 - Statue menhir (foto F. Cadeddu); 3 - Simboli presenti in statue-menhir (da Sanges ed., 2000 pp. 50-53); 4 - Statua di Monti Prama (da Santoni ed., 1989).



Fig. 2a. Raffronto fra le vesti rappresentate in alcuni bronzetti nuragici e nella divinità dei serpenti di tradizione egea, dove si evidenzia un paragone nella resa della gonna plissettata o a balze: 1 - Statuina in bronzo dal tempio a pozzo di Santu Millanu – Nuragus (da Lilliu, 1966 p.137, n. 69); 2 - Statuina in bronzo da Abini – Teti (da Lilliu, 1966 p. 253, n. 143); 3 - “Madre dell’ucciso” dalla grotta di Sa Dom’e s’Orku – Urzulei (da Lilliu 1966, p. 135, n.68); 4 - Dea dei serpenti da Iraklion – Creta (da Bianchi, 1993 p. 26).



Fig. 2b. Confronto fra alcune rappresentazioni di una sorta di sgabello o sedile, che si ritrova frequentemente nella produzione artistica culturale nuragica: 1 - Insegna votiva bronzea (da Lilliu, 1966 p. 375, n. 262); 2 - “Madre dell’ucciso” dalla grotta di Sa Dom’e s’Orku – Urzulei (da Lilliu, 1966 p. 135, n.68); 3 - Sgabello litico dalla Sala del Consiglio del nuraghe Palmavera (da *Ichnussa. La Sardegna dalle origini all’età classica*, p. 433, n. 461); 4 - Sgabello bronzeo miniaturistico dalla necropoli Osteria – Vulci (da Lilliu, 1966 p. 376, n.263).

