

PROFECÍA Y ADIVINACIÓN EN LAS
RELIGIONES DE LA ANTIGÜEDAD

COLECCIÓN SPAL MONOGRAFÍAS ARQUEOLOGÍA

DIRECTOR DE LA COLECCIÓN

Ferrer Albelda, Eduardo



CONSEJO EDITORIAL

Ferrer Albelda, Eduardo. Universidad de Sevilla
Álvarez Martí-Aguilar, Manuel. Universidad de Málaga
Álvarez-Ossorio Rivas, Alfonso. Universidad de Sevilla
Belén Deamos, María. Universidad de Sevilla
Beltrán Fortes, José. Universidad de Sevilla
Cardete del Olmo, M^a Cruz. Universidad Complutense de Madrid
Garriguet Mata, José Antonio. Universidad de Córdoba
Gavilán Ceballos, Beatriz. Universidad de Huelva
Montero Herrero, Santiago C. Universidad Complutense de Madrid
Pereira Delgado, Álvaro. Universidad de Sevilla
Tortosa Rocamora, Trinidad. Instituto de Arqueología de Mérida, CSIC

COMITÉ CIENTÍFICO

Arruda, Ana Margarida. Universidade de Lisboa
Bonnet, Corinne. Universidad de Toulouse
Celestino Pérez, Sebastián. Instituto de Arqueología de Mérida, CSIC
Chapa Brunet, Teresa. Universidad Complutense de Madrid
Díez de Velasco Abellán, Francisco. Universidad de la Laguna
Domínguez Monedero, Adolfo J. Universidad Autónoma de Madrid
Garbati, Giuseppe. CNR, Italia
Marco Simón, Francisco. Universidad de Zaragoza
Mora Rodríguez, Gloria. Universidad Autónoma de Madrid
Oria Segura, Mercedes. Universidad de Sevilla
Vaquerizo Gil, Desiderio. Universidad de Córdoba

EDUARDO FERRER ALBELDA
ÁLVARO PEREIRA DELGADO
(COORDINADORES)

PROFECÍA Y ADIVINACIÓN EN LAS
RELIGIONES DE LA ANTIGÜEDAD

SPAL MONOGRAFÍAS
Nº XXIV


u eus
Editorial Universidad de Sevilla

Sevilla 2017

Colección: Spal Monografías
Núm.: XXIV

COMITÉ EDITORIAL:

José Beltrán Fortes
(Director de la Editorial Universidad de Sevilla)
Araceli López Serena
(Subdirectora)
Concepción Barrero Rodríguez
Rafael Fernández Chacón
María Gracia García Martín
Ana Ilundáin Larrañeta
Emilio José Luque Azcona
María del Pópulo Pablo-Romero Gil-Delgado
Manuel Padilla Cruz
Marta Palenque Sánchez
José-Leonardo Ruiz Sánchez
Antonio Tejedor Cabrera

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o trasmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la Editorial Universidad de Sevilla.

Motivo de cubierta: *Sibila de Delfos*, Michelangelo Buonaroti.
Capilla Sixtina (Ciudad del Vaticano)
Representación de la Sibila en un denario de L. Manlio Torcuato,
65 a. C. (Foto M. Oria)

© EDITORIAL UNIVERSIDAD DE SEVILLA 2017
Porvenir, 27 – 41013 Sevilla.
Tlfs.: 954 487 447; 954 487 451; Fax: 954 487 443
Correo electrónico: eus4@us.es
Web: <<http://www.editorial.us.es>>

© POR LOS TEXTOS, LOS AUTORES 2017

© EDUARDO FERRER ALBELDA
ÁLVARO PEREIRA DELGADO (COORDS.) 2017

Diseño de cubierta: Santi García
santi@elmaquetador.es

Impreso en España-Printed in Spain
Impreso en papel ecológico

ISBN: 978-84-472-1915-5
Depósito Legal: SE 2377-2017
Impresión: Kadmos

ecoedición 		
Tinta sin metales pesados y papeles procedentes de una gestión forestal sostenible		
Impacto ambiental	Agotamiento de recursos fósiles	Huella de carbono
por producto impreso	0,81 kg petróleo eq	2,33 Kg CO ₂ eq
por 100 g de producto	0,1 kg petróleo eq	0,28 Kg CO ₂ eq
% medio de un ciudadano europeo por día	17,84 %	7,6 %


JUNTA DE ANDALUCÍA
CONSEJO DE REGIÓN DE INVESTIGACIÓN Y PROMOCIÓN DEL TURISMO
reg. n.º: 2018/3
Más información en www.ecoedicion.eu

ÍNDICE

<i>Pratiche divinatorie nel mondo fenicio e punico. Un approccio ai dati e ai problemi</i> Sergio Ribichini.....	15
<i>Adivinación y profecía en el Antiguo Testamento</i> José Luis Sicre Díaz	35
<i>Profecía y adivinación en el mundo céltico</i> Francisco Marco Simón	53
<i>Adivinación en los confines del mundo griego: el oráculo de Dodona</i> Adolfo J. Domínguez Monedero.....	67
<i>Los oráculos en el mundo romano: caracterización arqueológica</i> Mercedes Oria Segura	107
<i>Adivinación y consecratio</i> Santiago Montero	131
<i>El más allá en el más acá. Profecías y adivinación en el cristianismo primitivo</i> Francisco Juan Martínez Rojas	155

Pratiche divinatorie nel mondo fenicio e punico. Un approccio ai dati e ai problemi

Sergio Ribichini

Istituto per la Conservazione e Valorizzazione dei Beni Culturali – CNR, Roma

1. SACERDOTI ORACOLARI?

L'epigrafe incisa alla base della statua femminile che a Siviglia si può ammirare nel museo archeologico ricorda l'offerta che fecero per Astarte, due dedicanti: Baalyaton e Abdba'al, figli di due padri con lo stesso nome, Daammilk:

1. *mṭn' 'z p' l b'lytn*
2. *bn d'mlk w 'bdb' l b-*
3. *n d'mlk bny š' l l*
4. *'štrt ḥbry (ḥbr) tnt k*
5. *šm 'ql db[r]nm*

Nella prima pubblicazione del testo, era il 1966, dopo i nomi dei dedicanti e i patronimici, Josep Maria Solá Solé aveva letto alla riga 3 la menzione del loro ufficio: *bny š' l*, inteso come “sacerdotes oráculos”; *bny* indicherebbe così l'appartenenza a una categoria, analogamente all'espressione biblica “i figli dei profeti” (cf. *1 Re* 20, 35 ecc., secondo Delcor 1969: 103), e *š' l* sarebbe un participio attivo *qal*, con il significato di “preguntador, inquiridor”, sulla base di un confronto con l'accadico *šā' ilu* (Solá Solé 1966), che indica una funzione sacerdotale.

Ad avviso dell'illustre studioso spagnolo si trattava dunque non solo della testimonianza epigrafica fenicia più antica della Penisola iberica – l'iscrizione risale all'VIII secolo a. C. – ma anche dell'attestazione di una pratica oracolare da collegare al culto della dea Astarte, esplicitamente menzionata nell'epigrafe alla riga 4.

La proposta del Solá Solé ha trovato nel tempo un certo seguito: sia pure con formule incerte, è stata accolta ad esempio nel 1967 da Maria Giulia Amadasi (ICO, 150-155, con molti dubbi per la lettura e interpretazione di questa iscrizione che ha la sigla di Spa 16 = Hispania 14 secondo Solá Solé) e María Josefa Fuentes Estañol nel 1980 (Fuentes 1980: 85; cf. anche DNWSI: 1095-1098, s.v. š' l₁). Già precedentemente, peraltro,

l'orientalista e biblista Mathias Delcor aveva suggerito di vedere in questa iscrizione un precedente autorevole per la notizia sull'oracolo di Venus nella Gades d'età romana, attivo sull'isoletta di San Sebastián in una grotta dedicata alla dea (Delcor 1969 = 1976: 104 e 109 con riferimento ad Av., *Ora mar.*, 310-313: *ab arce qua diei occasus est, Veneri marinae consecrata est insula templumque in illa Veneris et penetral cavum oraculumque*) e ancora in funzione nel 68 d. C., quando Cesare, al tempo questore in Betica, ricevette la profezia sul suo successo politico.

Per questi “sacerdoti oracolari” connessi al culto di Astarte, lo stesso Delcor, nel 1972, propose anche un parallelo con i *Selloi* che a Dodona, in Grecia, erano gli interpreti/divinatori dell'oracolo di Zeus, insieme a tre sacerdotesse dette *Peleiades*:

Hom. *Il.*, 16, 233-235: Ζεῦ ἄνα Δωδωναίῃ Πελασγικῆ τῆλόθι ναίων Δωδώνης μεδέων δυσχεμέρου, ἄμφι δὲ Σελλοὶ σοὶ ναίουσ' ὑποφῆται ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι, ...: “Signore Zeus, Dodoneo, Pelasgico, che vivi lontano, / su Dodona regni dalle male tempeste: e intorno i Selli / vivono, interpreti tuoi, che mai lavano i piedi, e dormono in terra ...”.

Il tramite per questa ipotesi (Delcor 1972 = 1976) è sempre il termine accadico *šā'ilu*, che avrebbe fornito la base etimologica per il nome greco di quei ministri del culto oracolare. Il parallelo istituito tra gli operatori della divinazione in Mesopotamia e quelli della Grecia arcaica non ha però trovato supporti nella documentazione né seguaci nella storia degli studi. Già nel 1970, infatti, è stato dimostrato che i *Selloi* di Dodona non erano fin dall'inizio una tribù sacra e sacerdotale, bensì una delle tante popolazioni che vennero a trovarsi in Epiro, mentre il loro nome esclude ogni implicazione di carattere rituale, trovando piuttosto corrispondenza nel nome della tribù tracia dei *Sell-ētes* (Restelli 1970). Ma la critica principale e sostanziale si trova nel fatto che la formula dell'iscrizione di Siviglia è stata in seguito riletta e più giustamente interpretata, con tutt'altro significato.

Anche chi visita online il portale del Museo archeologico di Siviglia, dove la statuetta è conservata ed esposta, può infatti verificare che della funzione sacerdotale e divinatoria attribuita ai due dedicanti qualificati come *bny š'l* oggi non v'è più traccia. Al suo posto, nell'epigrafe si legge un altro nome proprio: “Esta ofrenda la ha hecho B'lytn hijo de D'mlk y 'bdb'l hijo de D'mlk, hijo de Yš'l, para Astarté, nuestra Señora, porque ella ha escuchado la voz de su plegaria” <http://www.museosdeandalucia.es/cultura/museos/MASE/index.jsp?redirect=S2_3_1_1.jsp&idpieza=342&pagina=1>.

Lo ha sottolineato nello scorso mese di aprile, Josè Ángel Zamora, durante il Convegno sul *Trabajo sagrado* così bene organizzato dalla direttrice dello stesso Museo, Ana D. Navarro. Josè Angel ha presentato la statuetta come un prodotto d'importazione dall'Oriente, dunque senza legame con il culto oracolare della Venus gaditana, e ha indicato la corretta divisione delle parole della riga 3: non più *bn yš'l*, cioè “appartenenti al gruppo *bn yš'l*”, ma *bn yš'l*, cioè “figlio di Yaššael” (cf. Zamora 2016 e già prima Röllig 1986: 56). Cito qui di seguito il testo e la traduzione gentilmente messa a mia disposizione da Josè Ángel Zamora (al quale debbo anche le altre traduzioni spagnole di testi epigrafici fenici citati più avanti):

<i>ks' 'z p' l b' lytn</i>	1	Trono que han hecho Ba'lyaton
<i>bn d' mlk w' bdb' l b</i>	2	hijo de Da 'mmilk y 'Abdba' l hi-
<i>n d' mlk bn ys' l l</i>	3	jo de Da 'mmilk hijo de Yašša' el, para
<i>'štrt ḥr rbt n k</i>	4	'Aštart Ḥor, nuestra señora, porque
<i>šm' ql dbrnm</i>	5	ha escuchado la voz de sus palabras.

Dunque alla riga 3 si può e si deve dare una diversa divisione delle parole; e nella formula è più appropriato riconoscere la continuazione della genealogia del secondo dedicante. Pertanto, scompare la formula indicante la professione oracolare dei due dedicanti e s'individua un altro patronimico per il secondo donatore, verosimilmente aggiunto per distinguerli essendo figli di due diversi padri con lo stesso nome: Ba'lyaton figlio di Da 'mmilk, e 'Abdba' l figlio di un altro Da 'mmilk figlio di Yašša' el.

Ho scelto di aprire il mio discorso con questo caso perché illustra bene i problemi che si pongono quando si cerca di approfondire il tema della divinazione con riferimento alla civiltà fenicia e punica, e ci si trova di fronte ai problemi di una documentazione dubbia e insufficiente, non priva talora d'interpretazioni inesatte, perfino connesse e a un uso impreciso della comparazione.

2. L'ISCRIZIONE DI PYRGI

Proseguo con un altro esempio. Nel santuario etrusco di Pyrgi, sulla costa laziale, furono trovate nel 1964 tre lamine in oro, con incise due iscrizioni in lingua etrusca e una in fenicio, risalenti agli inizi del V sec. a. C. Quella fenicia ricorda l'erezione di un sacello per Astarte per iniziativa del principe etrusco Thefarie Velianas. L'oggetto della dedica, come si legge alla linea 6, sarebbe stato richiesto al sovrano direttamente dalla divinità, "perché Astarte (lo) ha chiesto da me (?)" (ICO, App. 2):

<i>lrbt l' štrt 'šr qdš</i>	1	Para la señora, para Astarté, éste es el santuario
<i>'z 'š p' l w' š ytn</i>	2	que hizo y donó
<i>tbry' wlnš mlk ' l</i>	3	Tiberiyê Welinash (= Thefarie Velianas), rey sobre
<i>kyšry' byrh zbh</i>	4	Kayshiriyê (= Caere), en el mes de los sacrificios
<i>šmš bmt n ' bbt wbn</i>	5	al Sol, como donación en el templo, y construyo-
<i>tw k ' štrt ' rš bdy</i>	6	lo porque Astarté me (lo) pidió,
<i>lmlky šnt šlš 3 by</i>	7	en el tercer año de su reinado, en el m-
<i>rḥ krr bym qbr</i>	8	es de Karer, en el día del sepelio de la
<i>'lm wšnt lm 'š 'lm</i>	9	divinidad. Y que los años de la estatua de la divinidad
<i>bbty šnt km hkkbm</i>	10	en su templo sean años (numerosos) como estas
<i>' l</i>	11	estrellas.

Gli studiosi concordano nel vedere qui l'eco di un'azione della dea rivolta al dedicante, e l'intervento di Astarte viene inteso come un responso oracolare, oppure come un aiuto prestato in circostanze d'ordine politico (ICO: 166). Si può ipotizzare una visione onirica o anche un prodigio, eventualmente interpretato da specialisti della divinazione, oppure una specifica azione mantica esercitata da qualche sacerdote, o infine una consultazione tramite aruspicina. In tutti i casi ci troviamo sul piano delle ipotesi: non sappiamo come la dea Astarte abbia "richiesto" l'erezione del sacello, mentre resta il fatto che si tratterebbe, comunque, di un contesto etrusco. Perciò, tanto l'esaudimento della richiesta quanto la manifestazione della volontà divina sono comunque da riferire a un *background* ideologico che non è propriamente quello fenicio. Sempre sul piano ipotetico, si possono ricordare un paio di nomi di persona, testimoniati a Cartagine, che potrebbero fare allusione a una "visione" che avrebbe annunciato la nascita di chi poi ha ricevuto quel nome: *mḥznm*, *bšry* (così Halff 1963-1964: 78 e 120-121).

3. SACRIFICI DIVINATORI?

A Marsiglia è stato ritrovato nel 1844 un documento epigrafico eccezionale, proveniente quasi certamente dal santuario di Baal Saphon a Cartagine e risalente al III secolo a. C. Si tratta della cosiddetta "tariffa di Marsiglia" (CIS I 165, 11; ICO App. 3), che stabiliva, per i tipi di animali immolati e per categorie di sacrifici, quanto spettava ai sacerdoti e ciò che toccava invece all'offerente.

Alla linea 11 si legge quanto previsto per l'offerta di volatili, che potevano essere immolati sia nel sacrificio detto *šlm kll*, sia in riti chiamati *šsp* e *ḥzt*:

"Por un pájaro 'gmn o šš: si (se trata de) un (sacrificio) *šlm kll* o (de) un (sacrificio) *šsp* o (de) un (sacrificio) *ḥzt* (corresponderán) a los sacerdotes tres cuartos (de siclo) de plata y 2 zr para cada uno; y corresponderá la ca[r]ne al oferente".

I due termini *šsp* e *ḥzt* sono attestati soltanto in questa iscrizione e su di essi sono state fatte varie congetture, tra le quali, appunto, l'ipotesi di un carattere divinatorio dell'uno e/o dell'altro cerimoniale. Per *šsp*, è stato proposto il senso di "tagliare", sulla base di un parallelo con l'aramaico, e si è pensato al taglio del fegato del volatile per trarne auspici. Invece *ḥzt* è stato accostato alla radice *ḥzy*, "vedere", e inteso come sacrificio consultatorio. Insomma: potrebbe trattarsi di cerimonie con fini divinatori, ma si rimane sul piano delle ipotesi, basate soltanto sull'etimologia dei termini in questione (Xella 1984: 166, nota 8, suggerisce peraltro, come ipotesi alternativa, che si tratti di due tipi di uccelli. Cf. anche Amadasi Guzzo 1988: 111, 113 e 121).

4. VEGGENTI, INDOVINI, PROFETI?

Varie altre attestazioni epigrafiche di mestieri potrebbero individuare gli operatori della divinazione in contesti fenici e punici. Le testimonianze di cui disponiamo in proposito sono meno enigmatiche dei "sacerdoti oracolari" vagheggiati per l'iscrizione di Siviglia;

ma non assicurano comunque il riconoscimento certo di specifiche funzioni divinatorie attribuite a distinte categorie di personale (Ribichini 1989: 308).

Ad esempio, l'interpretazione "aruspice" per *br'*, presente in un paio di iscrizioni puniche (da Cartagine: CIS I 347, *mtn hbr'*, e da Mactar; cf. Chabot 1916: 'br'), viene dal parallelo con l'accadico *bārû*, che indica lo specialista dell'extispicio. Non tutti sono però d'accordo su questa spiegazione e molti studiosi preferiscono un raffronto con la radice semitica significante "spezzare", nel senso di "scolpire": sarebbe perciò un artigiano incisore (Bonnet 1990: 118; DNWSI: 196, s.v. *br'*, e già CIS I, 347: "vertimus igitur 'incisor' quamquam quatenam sit illa condicio plane definire non valemus").

Come un "profeta" di Melqart è stato poi interpretato il proprietario di un sigillo ritrovato nella regione di Tiro, in un testo che altri hanno letto in seguito diversamente, senza riferimento a tale funzione, proprio come accade per l'iscrizione di Siviglia citata in apertura. Eduard Lipiński legge *lb'lytn 'š'lm 'š lmlqrt ršp* e interpreta: "(Belonging) to Baal-yaton, the man of God, who is firmly attached to Melqart" (Lipiński 1974: 54-55; cf. anche Vattioni 1981: 183, n. 25). Pierre Bordreuil propone invece una diversa separazione delle consonanti; legge *lb'lytn 'š'l / m'š lmlq/rt bšr* e interpreta: "Appartenant à Baalyaton (fils de) 'Aš'el, donné à Melqart de Tyr" (Bordreuil 1986: 77-82. cf. anche Bonnet 1988: 55).

Alcuni epigrafisti e filologi suggeriscono d'intendere come un esperto della divinazione ("interprete della divinità") anche il nome di mestiere indicato con il termine *mlš*, testimoniato anche nella formula *mlš hkrsm* in epigrafi fenicie e puniche (dati in DNWSI: 575-576, s.v. *lyš*); ma il più generico senso di "interprete" viene abitualmente condiviso. Più precisamente, Albert van den Branden propone d'intenderlo come un "aruspice", sulla base di *krs*, "ventre, "intestino" (van den Branden 1956: 91 e van den Branden 1967: 63-64), ma l'idea viene giudicata inverosimile da Maria Giulia Guzzo Amadasi (IK: 24 e 178 ss.), che dà al termine il senso indefinito di "interprete". Eduard Lipiński traduce "l'interprète des Crétois, un dignitaire chargé des rapports avec la colonie crétoise installée à Kition" (Lipiński 1983: 149).

Un "interprete dei sogni" è stato ipotizzato per intendere la funzione indicata dal termine *ptr*, o anche *pytr*, su iscrizioni neopuniche di Mactar e Cartagine, anche qui sulla base di paralleli etimologici con l'aramaico (DNWSI: 954, s.v. *ptr*₂ e 948 s.v. *ptwr*₂; cf. Delcor 1982).

Si è poi pensato a un "veggente" per definire, sempre su base etimologica, la funzione dello *šp'* testimoniato particolarmente in un'iscrizione neopunica da Althiburos in un contesto di cariche sacerdotali (Fuentes 1980: 217, che riprende la proposta di KAI 159; Bron 2008 e Schmitz 2010 danno tutt'altra lettura e interpretazione).

Similmente, è stata fatta l'ipotesi che fossero una sorta di profeti estatici quei sacerdoti che si qualificano con il termine *kmr*, distinguendo la propria condizione religiosa rispetto a quella indicata dal più frequente *khn*. La proposta (Szynger 1985: 83) è accettabile ma rimane sul piano ipotetico (dati in DNWSI: 515-516, s.v. *kmr*₂).

È stata interpretata in senso oracolare anche la funzione del *mqm'lm*, letteralmente "colui che fa sorgere la divinità", testimoniata in varie iscrizioni – da Cipro e Rodi e Cartagine – e non di rado seguita dall'espressione *mtrh 'štrny* (dati in DNWSI: 997 ss., s.v. *gwm*₁). Altri riferimenti in DCP: 294-295). Il titolo si trova attribuito spesso a persone di rango sociale elevato e viene solitamente commentato come una carica specifica del culto

di Melqart; esso corrisponde bene, oltretutto, alla carica di ἐγερσεῖτες τοῦ Ἡρακλέους, attestata epigraficamente e in un testo di Giuseppe Flavio (analisi in Bonnet 1988: *passim*). L'opinione più diffusa è che si tratti di una funzione liturgica per un "risuscitatore", cioè del sacerdote incaricato di celebrare la festa della risurrezione del dio fenicio. Qualche anno fa, Hans Peter Müller ha però proposto di vedervi un "evocatore" della potenza divina, sulla base del parallelo offerto dall'iscrizione aramaica del re Zakkur (KAI 202, proveniente dalla città siriana di Tell Afis), dell'VIII sec. a. C. In essa si legge che il sovrano assediato nella sua città agisce con l'appoggio del dio protettore Baal Shamim, il quale viene evocato da veggenti e indovini affinché "sorga", cioè si levi in aiuto del re (Müller 1996: 118-121). La tesi che vede nel *mqm 'lm* un augure o un veggente incaricato di evocare la divinità, è possibile e interessante; ma, come ha scritto Maria Giulia Amadasi, rimane non spiegato l'accostamento di questo titolo all'altro appellativo, *mtrh 'štrny*, per il quale il significato più plausibile è quello di "sposo di Astarte" (letteralmente "astarteo"), che certamente è indipendente da un eventuale compito divinatorio (Amadasi 2003: 48 e 53). In definitiva, resta senz'altro preferibile l'ipotesi di una funzione liturgica non oracolare per l'operatore qualificato come *mqm 'lm*.

Cito da ultimo il caso del dedicante di una iscrizione votiva di El Hofra (EH 48), che si dichiara *hglgl hmš*. Tale formula è stata resa da Paolo Xella come "l'incaricato di portare la statua (divina)" e interpretata con riferimento al compito probabilmente svolto dal dedicante in occasione di processioni o di cerimonie oracolari (Xella 1992: 89-90 e Xella 2001: 31). L'aggancio con la divinazione è offerto da quanto scrive il grammatico Servio (*in Verg. Aen.*, VI 68), a proposito di simulacri divini mobili, in uso tra i Cartaginesi e gli Egiziani, che davano responsi con un prodigioso auto-movimento:

Ἐόανα δicit, id est simulacra brevia, quae portabantur in lecticis et ab ipsis mota infundebant vaticinationem: quod fuit apud Aegyptios et Carthaginienses.

5. FATTI E DOCUMENTI

Se volessimo limitarci alla documentazione diretta, dovrei fermare qui la mia esposizione. Le testimonianze scritte lasciate dalla civiltà fenicia e punica sul tema della divinazione sono tutte in queste iscrizioni e in queste proposte etimologiche. Esse consentono d'ipotizzare la presenza di pratiche divinatorie in tale civiltà; ma nulla ci dicono sull'importanza che esse potevano avere nei diversi contesti geografici e culturali in cui si collocano le poche e disseminate iscrizioni, al punto che, come è stato osservato, "tra i diversi addetti al culto non vi è traccia di indovini o auguri, con funzione di fornire presagi, anche se le fonti classiche alludono a responsi dati dalle divinità in determinate circostanze (per es. nella fondazione di Cadice, Str. III 5, 5-9)" (Amadasi 2003: 53).

Nel raccogliere e nell'esaminare i dati epigrafici, oltretutto, ho fatto riferimento a quanto noi oggi, su base comparativa, possiamo ritenere connesso al tema della divinazione nel mondo fenicio e punico. Ho parlato, in conseguenza, di oracoli, di messaggi inviati dalle divinità, di una "lettura" dei visceri degli animali sacrificati, di "veggenti", "aruspici" e "profeti" dotati di particolari doti o competenze. Nel seguire le proposte degli epigrafisti, mi sono servito di vocaboli e paralleli derivanti dal nostro modo di fare storia,

soprattutto su base classica e tramite le definizioni ereditate dalle civiltà greca e romana. Ho dato anche per scontato che si sappia cosa dovere intendere per “divinazione”, quanto meno in un quadro ideologico politeistico qual era quello di tutte le civiltà del mondo antico, nel quale tutto può corrispondere a un messaggio inviato da esseri sovrumani considerati immanenti rispetto alla realtà che circonda e condiziona l’esistenza degli uomini. In tale ambito, da storici, possiamo senz’altro collocare anche la civiltà che qui ci interessa e usare la comparazione ai fini di una classificazione tipologica.

Tuttavia, in un approccio d’impianto didattico, quale vuole essere questa mia trattazione, si dovrà anche osservare che la valutazione offerta dagli specialisti di epigrafia fenicia e punica per ogni singola testimonianza disponibile sull’argomento è per lo più limitata a suggerimenti etimologici piuttosto deboli ed è tale da mantenere l’insieme delle proposte sempre sul piano delle pur plausibili ipotesi, talora su quello delle più semplici congetture, talaltra su quello della constatazione di un’assoluta infondatezza dei dati e delle interpretazioni. Dunque i dati epigrafici sono preziosi ma insufficienti, spesso dubbi e talvolta inconsistenti.

La documentazione archeologica, d’altro canto, offre qualche suggerimento ulteriore, ma non aiuta ad approfondire il discorso, soprattutto sul quadro socio-culturale che doveva ispirare il ricorso all’una o all’altra pratica mantica eventualmente individuata.

Alcune punte di freccia iscritte, trovate in Fenicia e in Palestina, risalenti anche al XII-X sec. a. C., potrebbero suggerire ad esempio, anche per il mondo fenicio arcaico, l’esercizio della belomanzia (DCPP: 132). Parimenti, il ritrovamento di astragali di animali lascia pensare a un loro uso nella divinazione, giacché tali ossicini erano largamente impiegati nell’antichità sia come oggetti da gioco che come strumenti per ricavare predizioni dal loro getto (Guirguis 2010: 129-132; Bartoloni 1987: 63). Tuttavia, si rimane comunque sul piano delle ipotesi, che non escludono altre possibili interpretazioni, suggerite talvolta dagli stessi contesti dei ritrovamenti, non sempre o non strettamente cerimoniali o cultuali.

Si può però disporre anche di documentazione d’altro tipo, indiretta e comunque preziosa, frammentaria e tuttavia interessante, imprecisa e nondimeno importante. Mi riferisco alle testimonianze offerte da alcune fonti orientali e soprattutto dagli scrittori greci e latini che, più o meno consapevolmente, offrono molte informazioni in proposito.

6. LE FONTI ORIENTALI

In un papiro egiziano, risalente al XIII secolo a. C., ad esempio, si narrano le disavventure di Wenamun, inviato in Fenicia dalle autorità del tempio di Amon a Karnak al fine di procurare legname del Libano per la barca del dio di Tebe. Si legge nel racconto che una volta giunto a Biblo, questo ambasciatore ha difficoltà ad accreditarsi presso il re locale Zakarbaal; ma ecco che un membro della corte fenicia viene tratto in estasi dal dio Amon, mentre il sovrano è intento a sacrificare, e nella sua trance trasmette al monarca un ordine del dio in favore dell’ospite straniero. Cito qui di seguito la traduzione che del § 1,39-41 ha fatto José Manuel Galán (Galán 2000: 213 [24]):

“Entonces, cuando (el rey de Biblos) estaba ofreciendo a sus dioses, la divinidad tomó a uno de sus muchachos y lo puso en trance. Le dijo: ‘Trae al dios arriba. Trae al comisionado que lo lleva, pues es Amón quien le envía, él es quien le ha hecho venir’. La noche en la que ocurrió el trance yo había encontrado un barco que se dirigía a Egipto. Había cargado en él todo lo mío”.

Il protagonista dell'estasi è detto “*‘dd’3* dei *‘ddw’3w* del re Zakarbaal”. Il termine *‘dd* in antico egiziano ha il senso di “giovane, ragazzo”; questo ha permesso d'intendere l'espressione come “un paggio tra i paggi” (del re); ma è stato anche proposto di vedervi la trasposizione in egiziano di un termine del semitico di nord-ovest designante la qualifica professionale dei medium, parallelo al plurale *‘ddn* attestato in aramaico in KAI 202 A 12. Questa è un'iscrizione che si data intorno all'800 a. C. e in essa il re di Hamat afferma che il dio Baal Shamin gli ha dato un messaggio tramite *hzyn* (“veggenti”) e *‘ddn*, “profeti”, o “indovini” (dati e discussione per il papiro egiziano in Bresciani 1969: 510; Sass 2002; Cody 1979; Schipper 2005; Di Biase-Dyson 2013. Per il testo aramaico cf. KAI vol. II, 208; DNWSI: 827-828, s.v. *‘dd*₂).

È stata anche ricordata in proposito la testimonianza biblica in *I Re*, 18, 20-40, menzionante i “profeti” di Baal che sul monte Carmelo cercano di evocare il loro dio sacrificando un giovenco e compiendo altri riti:

²⁰Acab convocò tutti gli Israeliti e radunò i profeti sul monte Carmelo. ²¹Elia si accostò a tutto il popolo e disse: “Fino a quando zoppicherete con i due piedi? Se il Signore è Dio, seguitelo! Se invece lo è Baal, seguite lui!”. Il popolo non gli rispose nulla. ²²Elia aggiunse al popolo: “Sono rimasto solo, come profeta del Signore, mentre i profeti di Baal sono quattrocentocinquanta. ²³Dateci due giovenchi; essi se ne scelgano uno, lo squartino e lo pongano sulla legna senza appiccarvi il fuoco. Io preparerò l'altro giovenco e lo porrò sulla legna senza appiccarvi il fuoco. ²⁴Voi invocherete il nome del vostro dio e io invocherò quello del Signore. La divinità che risponderà concedendo il fuoco è Dio!”. Tutto il popolo rispose: “La proposta è buona!”. ²⁵Elia disse ai profeti di Baal: “Sceglietevi il giovenco e cominciate voi perché siete più numerosi. Invocate il nome del vostro Dio, ma senza appiccare il fuoco”. ²⁶Quelli presero il giovenco, lo prepararono e invocarono il nome di Baal dal mattino fino a mezzogiorno, gridando: “Baal, rispondici!”. Ma non si sentiva un alito, né una risposta. Quelli continuavano a saltare intorno all'altare che avevano eretto. ²⁷Essendo già mezzogiorno, Elia cominciò a beffarsi di loro dicendo: “Gridate con voce più alta, perché egli è un dio! Forse è soprappensiero oppure indaffarato o in viaggio; caso mai fosse addormentato, si sveglierà”. ²⁸Gridarono a voce più forte e si fecero incisioni, secondo il loro costume, con spade e lance, fino a bagnarsi tutti di sangue. ²⁹Passato il mezzogiorno, quelli ancora agivano da invasati ed era venuto il momento in cui si sogliono offrire i sacrifici, ma non si sentiva alcuna voce né una risposta né un segno di attenzione.

Entrambe le testimonianze ci dicono, come minimo, che almeno agli occhi degli osservatori stranieri i Fenici della madrepatria utilizzavano forme divinatorie non molto diverse dai popoli circostanti, per ricevere messaggi dalle divinità tramite mediatori umani. E non porterebbero lontano da questa conclusione anche altri confronti con la documentazione semitica di nord-ovest, del II e I millennio a. C., o anche con il materiale qui esaminato nei contributi di José Luis Sicre Díaz.

7. LE FONTI CLASSICHE

Notizie più numerose vengono dalle fonti letterarie greche e latine; cosa peraltro valevole per la gran parte degli aspetti relativi alla civiltà fenicia e punica.

Da esse si apprendono, ad esempio, informazioni sulle tecniche, sui momenti, sui protagonisti e sulle finalità di varie forme di divinazione, praticate da personale qualificato e non solo, presso località dedicate alle pratiche oracolari, o in situazioni contingenti, per la fondazione di nuovi insediamenti o per circostanze critiche d'altro tipo, come la guerra, lo stato d'assedio o la malattia.

Nell'esaminare i dati in questione, occorre però mantenere un'attenzione vigile sul valore delle testimonianze di cui disponiamo, giacché esse fanno comunque rinvio a un contesto che non è quello fenicio o punico eventualmente originario, e si trovano conservate in testi concepiti in un ambiente culturale diverso da quello. Il particolare impianto letterario di vari scritti, oltretutto, non sempre riflette la realtà e più di frequente va ricondotto agli intenti di ciascuno scrittore. In effetti, l'osservatore antico, com'è ovvio, può essere più o meno casualmente interessato a documentare, con la propria testimonianza, la concretezza della vita religiosa in Fenicia, a Cartagine o in altre colonie, ed è sempre condizionato dalle circostanze, dal proprio linguaggio e dall'ideologia culturale di riferimento.

8. PER COMINCIARE, I VISCERI

L'esame rituale delle interiora degli animali costituisce in proposito un caso emblematico, come mostra un passo del *De divinatione* (Cic., *De div.*, II 12. 28; cf. Guillaumont 2006). Nell'intento di sottolineare il variare dei responsi offerti dall'extispicio, con il mutare delle culture, Cicerone menziona, con pari dignità, la pratica degli Etruschi, quella dei Cartaginesi, degli Eleati e degli Egiziani:

Ut ordiar ab aruspicina, quam ego rei publicae causa communisque religionis molenda censeo. ... Inspiciamus, si placet, exta primum. Persuaderi igitur cuiquam potest ea quae significari dicuntur extis cognita esse ab haruspibus observatione diuturna? Quam diuturna ista fuit? Aut quam longiuo tempore observari potuit? Aut quo modo est conlatum inter aliquod ostenderet? An haec inter se haruspices Etrusci, Elii, Aegypti, Poeni contulerunt? At id, praeterquam quod fieri non potuit, ne fingi quidem potest; alios enim alio more videmus exta interpretari nec esse unam omnium disciplinam.

“Incominciamo dall'aruspicina, che io ritengo si debba osservare per il bene dello Stato e della religione professata da tutti. ... Esaminiamo innanzitutto i visceri. È dunque possibile convincere qualcuno che quei presagi, che, dicono, sono indicati dalla viscere, siano stati appresi dagli aruspici con assidua osservazione? Quanto assidua è stata codesta osservazione? Per quanto tempo la si è potuta fare? O in che modo le singole osservazioni furono confrontate tra l'uno e l'altro aruspice, per stabilire quale parte dei visceri fosse nemica, quale “familiare”, quale fenditura denotasse un pericolo, quale un “beneficio”? Forse gli aruspici etruschi, quelli di Elide, gli egizi, i cartaginesi, confrontarono tra loro queste osservazioni? Ma una cosa simile, a parte il fatto che non è potuta accadere, non si può nemmeno immaginare. Vediamo

infatti che gli uni interpretano gli indizi dei visceri in un modo, gli altri in un altro: non esiste una dottrina comune a tutti”.

Lasciamo da parte le osservazioni di Cicerone sulla considerazione che doveva meritare questa procedura divinatoria ed esaminiamo la frase che qui interessa di più. La citazione degli Etruschi, in un’opera che per molti aspetti costituisce una fonte primaria sulla loro disciplina, appare del tutto ovvia. Altrettanto può dirsi per quella degli abitanti dell’Elide e dell’Egitto; questi ultimi, in particolare, erano considerati inventori dell’epatoscopia, secondo una tradizione già nota ad Erodoto (II 57). La menzione dell’aruspicina punica, in un contesto classico di pratiche divinatorie, appare invece interessante e problematica al tempo stesso.

Si può pensare che l’indicazione derivi da Carneade, per il tramite di Clitomaco Asdrubale, autore, quest’ultimo, di origine cartaginese citato da Cicerone come sua fonte (Pease 1963: 395). Su questa base, si può anche proporre l’idea che Cicerone, magari fondandosi sulla testimonianza di questo autore, volesse rendere conto in qualche modo d’una pratica autorevolmente presente nella religione di Cartagine e tale da poter figurare sullo stesso piano della più nota aruspicina etrusca. Di fatto, Cicerone testimonia che a Cartagine v’erano aruspici e che la loro arte era nota al pari di quella di altri famosi esaminatori di visceri animali; afferma pure che diverso era il sistema ideologico di riferimento, cioè che diverso era il modo d’interpretare e di dare responsi, evidentemente sulla base di dottrine e sistemi diagnostici non coincidenti. Cicerone non dice nulla, comunque, su un ruolo eventuale dei Fenici e dei Cartaginesi nella trasmissione di quest’arte dall’Oriente all’Occidente, in Italia e in Etruria (Bellelli y Mazzi 2013).

Ci sono peraltro molte testimonianze, nelle fonti classiche, sulla consultazione dei visceri degli animali sacrificati in contesti soprattutto punici; ma per ciascuna notizia occorre valutare limiti e pertinenza.

Erodoto, ad esempio, riferisce (VII 167) che stando al racconto degli stessi Cartaginesi, il generale Amilcare, figlio di Magone, mentre si svolgeva la battaglia di Imera del 480 a. C., “sacrificava e cercava presagi favorevoli, ardendo animali interi su una grande pira”. L’utilità di questa indicazione per il nostro discorso è però relativa, giacché il ricorso al sacrificio consultatorio nell’imminenza di una battaglia è un *topos* nella letteratura greca (Lonis 1979: 69-115).

Si ritrova l’extispicio nella testimonianza di Diodoro Siculo (XX 29) sulla vicenda di un altro Amilcare, il figlio di Giscone, che nel 309 a. C. aveva deciso l’assalto a Siracusa solo dopo che un indovino, esaminate i visceri di animali, gli aveva predetto che il giorno successivo avrebbe cenato nella città da lui assediata. Anche in questo caso, però, la consultazione divinatoria appare più funzionale al discorso letterario che correlata a una precisa realtà evenemenziale. Viene inoltre qui riproposto il tema dell’oracolo equivoco: Amilcare, dice Diodoro, cenò infatti il dì seguente a Siracusa, ma da prigioniero. Per di più, Cicerone (*De div.*, I 24, 50) e Valerio Massimo (I 7 ext. 8), riferendo lo stesso episodio, non parlano di aruspicina bensì di un sogno premonitore.

Analogo atteggiamento di prudenza richiede la testimonianza di Dione Cassio (fr. 52,5 Melber) sul fatto che il più illustre dei generali cartaginesi, Annibale, era un esperto nella lettura dei visceri. Si tratta infatti d’una notizia smentita da Plutarco

(*Mor.*, 606 = *De exilio*, 16) e Valerio Massimo (III 7 ext. 6), che gli attribuiscono notevole diffidenza nei confronti dell'aruspicina.

Essenzialmente inutile, a fini documentari, è la scena descritta da Virgilio nell'*Eneide*, su Didone regina di Cartagine intenta a consultare i visceri degli animali sacrificati, giacché l'episodio, con i suoi particolari (IV 56-67; cf. il commento di Serv. in *Verg. Aen.*, IV 61 e 65), s'iscrive bene nel quadro di un esame divinatorio di tipo romano-etrusco, senza che nulla garantisca l'ipotesi di una derivazione da tradizioni fenicie o fornisca elementi conoscitivi per la divinazione in uso a Cartagine. Al massimo si può affermare che per Virgilio e le sue fonti l'aruspicina era in uso a Cartagine, al pari di altri luoghi del Mediterraneo antico.

Un autore rispetto al quale conviene ugualmente mantenere un'estrema cautela, nel ricostruire la divinazione fenicia e punica, è Silio Italico, poeta latino vissuto sotto Nerone e Vespasiano, che a Virgilio si ispirò per il suo poema epico sulla seconda guerra punica. L'impianto mitologico dell'opera, infatti, ha la netta prevalenza sui dati storici, che risultano sempre condizionati dal gusto dello scrittore per la ripetizione di modelli e di luoghi comuni. Ne risentono, conseguentemente, le frequenti notizie sulla consultazione degli oracoli, sui sogni e sui prodigi che caratterizzarono l'impresa di Annibale, non meno di quanto si legge sulle consultazioni oracolari dei generali cartaginesi, particolarmente nelle guerre contro i Greci di Sicilia (v. ad es. *Sil. It., Pun.*, III 5-7, 630 ss.). Non tutto è però da trascurare, ai fini documentari: lo hanno dimostrato con efficacia María Cruz Marín Ceballos e Ana María Jiménez Flores (2005).

9. SOGNI, SEGNI, PRESAGI, PRODIGHI

Una forma particolare di divinazione, attribuita ad Annibale come ad altri generali punici, praticata a Gades come nella madrepatria fenicia, è costituita dai sogni. La guerra, la crisi militare, l'assedio di una città, sono spesso le circostanze che nelle fonti classiche danno motivo per evocare questa pratica divinatoria, di forma istituzionalizzata e non, ma con evidente riferimento agli schemi letterari tipici degli autori greci e latini.

A leggere autori come Curzio Rufo, Diodoro Siculo, Tito Livio e Silio Italico, ad esempio, l'assedio di Tiro da parte di Alessandro Magno fu soprattutto una guerra di segni e di presagi sovrumani, ai quali assediati greci e assediati fenici dettero una diversa interpretazione (cf. ad es. *Curt. Ruf.*, IV 3, 21-23 e 4, 5; *Diod. Sic.*, XVII 41,7; *Plut., Alex.*, 24 ecc.; cf. Bonnet 2015: 58-106). Tutta l'impresa annibalica, parimenti, appare caratterizzata, specialmente a Roma, da presagi di vario tipo che richiesero riti eccezionali, mentre Annibale sembra sognare continuamente gli dèi che influenzano e guidano la sua avventura (*Liv.*, XXI 22,6-9; *Cic., De div.*, I 24, 19 e 48-50; *Silio It., Pun.*, III 163-213 e 722 ss.; X 326-371; *App., Ann.*, 49; *Diod. Sic.*, XX 29,3, ecc.; cf. Ribichini 2013 a). Pertanto, il dubbio sulla reale utilità di ciascuna di queste testimonianze e del loro insieme, ai fini della ricostruzione della divinazione nel mondo fenicio e punico, appare di assoluta evidenza.

10. FORME DELLA DIVINAZIONE

In ogni caso, se si volesse creare un *dossier* di testimonianze classiche sulla divinazione fenicia e punica, si otterrebbe un fascicolo senz'altro corposo di citazioni letterarie, che riguarderebbe anzitutto le procedure divinatorie fin qui illustrate e poi aumenterebbe con testimonianze aggiuntive, rispetto a quelle segnalate, per queste e altre forme divinatorie.

Si raccoglierebbero notizie sull'aruspicina, sulla cleromanzia e sull'oniromanzia, come ho detto; si aggiungerebbero informazioni sull'idolomanzia e l'idromanzia, per esempio in Fenicia, a Cipro e a Cartagine. Il *dossier* si arricchirebbe di notizie sull'ornitomanzia e forse pure sull'apparizione di fantasmi e l'interpretazione del movimento dei corpi celesti. Insomma avremmo davanti agli occhi un quadro di testimonianze cospicuo e articolato, che consentirebbe sviluppi e interrogativi nuovi sull'importanza dei dati così raccolti, e al contempo solleverebbe di nuovo il problema della validità delle diverse pratiche divinatorie e dei contesti in cui sono attestate.

Con Cicerone si potrebbero distinguere, anche nel mondo fenicio e punico, forme di divinazione "naturale", fondata sull'intervento diretto delle divinità che parlano attraverso una persona ispirata o tramite segni casuali (indipendenti dalla volontà dell'uomo), e altre di divinazione "artificiale" (da *ars*, "tecnica, scienza"), in cui i segni sono appositamente provocati per ottenere un responso.

Si potrebbe anche verificare l'utilità d'una classificazione di più ampia portata, come quella proposta verso la metà dell'800 da Auguste Bouché-Leclercq, che distingueva una divinazione spontanea o "intuitiva", da una divinazione artificiale o "induttiva", con una serie di sottodivisioni per l'una e l'altra forma divinatoria (Bouché-Leclercq 1879-1882).

Ma queste sarebbero appunto classificazioni derivate dalle teorie in voga al tempo di Cicerone (che peraltro distingue la "mantica" dei Greci, considerata come una forma di vera conoscenza, parte integrante e irriducibile del sapere, dalla "divinazione" romana, quale metodo per conoscere la volontà attuale delle divinità circa il presente), o dagli approcci scientifici caratteristici degli studi moderni, cominciando dagli inizi del secolo scorso e prima ancora (Caquot y Leibovici 1968; Smadja y Geny 1999; Johnston y Struck 2005; Georgoudi, Koch Pietre y Schmidt 2012; Montero 2012; Rosenberger 2013; ecc.). Dunque ci sarebbe da lavorare molto per cercare di capire, se possibile, quale considerazione fosse accordata dai Fenici e dai Cartaginesi alle diverse pratiche divinatorie per essi attestate soprattutto nelle opere degli scrittori greci e latini.

11. LUOGHI DELLA DIVINAZIONE

Parimenti si potrebbe raccogliere la documentazione, non solo letteraria ma anche archeologica, sui vari luoghi nei quali è testimoniato l'esercizio di pratiche divinatorie.

Si può pensare anzitutto alle notizie di scrittori, specie della tarda antichità, sui riti praticati ad Afka, sul Monte Libano, combinati con il culto di una Afrodite-Venus dai possibili ascendenti fenici (Ribichini 1981; Hajjar 1990) e, per quanto sembra, connessi al movimento prodigioso delle acque.

Si può citare la frequentazione del santuario dell'Astarte cipriota a Pafos (Ribichini 1989), testimoniata in particolare per l'epoca imperiale, con molte informazioni sulla natura dell'oracolo, sugli operatori e sulla procedura.

Si può pensare alle consultazioni oracolari connesse al santuario di Herakles-Melqart a Gades, frequentato in epoca imperiale e da collegare alla fama dei Gaditani quali interpreti dei sogni, nonché al flusso e riflusso delle acque di (un) pozzi/o nel santuario, che andavano in senso inverso rispetto a quelli dell'oceano (Bouché-Leclercq 1879-1882, III: 311 e *passim*; cf. inoltre Garcia-Bellido 1987; Bonnet 1988; Marín Ceballos y Jiménez Flores 2014). Si potrebbero annoverare anche i vaticini attribuiti alle sacerdotesse della *Virgo Caelestis* nella Cartagine romana, probabile erede di una Astarte-Tanit punica (Lancellotti 2010: 81-82), e le formule *ex viso et voto* che accompagnano le dediche latine nei santuari del Saturno africano, continuatore del culto punico per Baal Hammon.

Si potrebbero parimenti esaminare i riti d'incubazione ipotizzabili nella venerazione del dio fenicio Eshmun, quanto meno in Sardegna e sulla base d'una sua interpretazione/confusione con l'Asclepio/Esculapio del mondo classico (Ribichini 2010a). Si potrebbero supporre connotati divinatori anche all'origine del culto betilico per Abaddir in Nord-Africa (Ribichini 1985: 115-125; Cadotte 2007: 113-164; Ribichini 2013b), confortati dalla nota di Servio sugli idoli portatili in uso tra i Cartaginesi, sopra citata.

Certo vorremmo saperne di più, non solo sulla credibilità di questi oracoli, ma anche sulla ricchezza dei santuari legati a pratiche oracolari; sugli emolumenti pagati ai sacerdoti-indovini, sull'acquisto degli animali per i sacrifici consultatori; sui *donaria* e il loro impiego (Bodei Gigliotti 1977: 36), e così via.

Le fonti, oltretutto, sono per lo più relative a momenti storici successivi a quelli caratterizzanti la civiltà fenicia e punica, sicché occorre interrogarsi, tra l'altro, sull'effettiva "antichità" degli oracoli in questione e su quanto in essi derivi effettivamente da un sostrato fenicio o punico.

Riguardo a tutto questo, lascio aperto il discorso e mi limito alla semplice citazione di qualche esempio e relativa bibliografia: il loro approfondimento, quando possibile, potrebbe essere materia di nuove, auspicabili e autonome ricerche. A me preme piuttosto fissare elementi condivisi dalla storiografia recente e suggerire notazioni utili al futuro degli studi.

12. OPERATORI E MOMENTI DELLA DIVINAZIONE

Ai dati epigrafici su mestieri o funzioni sacerdotali eventualmente associabili alla divinazione, si potrebbero collegare i dati letterari classici per distinguere gli operatori che esercitavano regolarmente in tale ambito, cioè i sacerdoti ai quali doveva essere riconosciuta una specifica competenza in materia, dagli operatori occasionali, come i generali sul campo di battaglia o i semplici fedeli in particolari situazioni di crisi o protagonisti di sogni straordinari (Rocchi, Xella y Zamora 2006).

Cito come esempi da un lato le notizie sul sacerdozio esercitato a Pafos dai *Kinyrades* e dai *Tamiradai* (Ribichini 1982), e, dall'altro, le isolate testimonianze sulla carica di ἀρχιερέως a Gades, di cui parla Porfirio, e sui *Coniectores* di cui scrive Svetonio per lo stesso luogo (Porph., *De abst.*, I 25 e Suet., *Caes.*, 7).

Si potrebbe derivare da tutto questo uno stimolo per riesaminare il complesso dei dati anche in riferimento ai momenti della divinazione. Potremmo allora distinguere i tempi ordinari e liturgicamente pianificati, dalle occasioni nelle quali la mantica era praticata in modo fortuito, da sacerdoti o funzionari, secondo le circostanze e le funzioni. Mi riferisco ai riti mantici celebrati, o fatti celebrare, dai generali comandanti in previsione d'una battaglia o prima d'intraprendere grandi spedizioni militari (Annibale, nel 237 a. C.: Pol., III 11; Liv., XXI 1, 4; C. Nep., *Hann.*, II 3, 3-5; App., *Hann.*, I 3; Oros., IV 14, 3; Val. Max., IX 3 ext. 3; Flor., I 22, 2), e poi all'interpretazione di prodigi manifestatisi in concomitanza con situazioni di crisi, quali potevano essere la sconfitta in battaglia o l'assedio della città.

13. DIVINAZIONE E COLONIZZAZIONE

Un interesse specifico può suscitare il gruppo di oracoli connessi alla fondazione di un nuovo abitato e alla colonizzazione fenicia. Ci sono racconti sulla fondazione di Tiro, di Cartagine e di Cadice che collegano gli eventi del tempo delle origini all'interpretazione divinatoria di manifestazioni sovrumane o prodigiose. Si potrebbe pertanto predisporre un paragrafo a parte su questo tema: riguarderebbe anzitutto il mito di Herakles che in Fenicia appare ai primi abitanti della futura Tiro e li invita al primo sacrificio fondativo (Bonnet 1988: 31-33); quindi il racconto sui seguaci di Elissa che edificano Cartagine sulla base dell'*omen* del bue e del cavallo (Ribichini 2010 b); poi i ripetuti sacrifici consultatori che precedono la fondazione di una colonia all'estremo Occidente del Mediterraneo fenicio (Ribichini 2000; Álvarez Martí-Aguilar 2014); infine l'oracolo impossibile che sembrava garantire ai Fenici una presenza durevole sull'isola di Rodi (Ribichini 1995). Si tratta di racconti mitici, che per larga parte riflettono il costume greco e alla tradizione greca fanno ampio riferimento per presentare al modo ellenico le origini degli insediamenti fenici.

Ma certamente non è stato detto tutto, sul piano dell'indagine mitografica, in relazione al ruolo degli oracoli in ciascuna di queste narrazioni, e un esame comparativo potrebbe portare a ulteriori guadagni, più ampi di quelli che, con un approccio bibliografico anche troppo autoreferenziale, ho fino ad ora adottato.

Al *dossier* mitologico si potrebbe anche aggiungere quel che scrive Erodoto (II 55-58) nel V sec. a. C., sul ruolo che potrebbero avere avuto i Fenici nella fondazione del più antico e famoso oracolo greco, quello di Dodona. A dire dello storico, le *Peleiades* sacerdotesse del locale santuario di Zeus narravano che due colombe nere erano volate via da Tebe in Egitto: una in Libia e una a Dodona. Quest'ultima si sistemò su una quercia e parlando il linguaggio umano, dichiarò che era necessario fondare in quello stesso luogo un oracolo di Zeus; il popolo di Dodona capì che il messaggio era di natura divina, e stabilì quindi l'oracolo. La colomba che andò in Libia disse agli indigeni di dedicarsi all'oracolo di Amon, anch'esso sacro a Zeus. Erodoto dice però che a Tebe, in Egitto, i sacerdoti raccontavano un'altra storia: due grandi sacerdotesse erano state rapite dai Fenici molto tempo prima: una era stata venduta come schiava in Libia, l'altra in Grecia. Furono queste due sacerdotesse che avrebbero fondato i due oracoli.

Lo scrittore greco cerca di conciliare le differenti versioni : “colombe” sarebbero state chiamate quelle donne perché parlavano una strana lingua, e tutti pensarono ad essa come al pianto di un uccello; in seguito la sacerdotessa cominciò a comunicare in un linguaggio comprensibile e questa sarebbe la ragione che spiegherebbe il significato mitico della colomba che utilizzava un linguaggio umano, cioè la lingua greca, che prima era a lei sconosciuta. Il fatto poi che la colomba sarebbe stata nera, conclude Erodoto, avvalora l’idea che la sacerdotessa fosse appunto d’origine africana.

Non voglio argomentare ulteriormente su questo caso, perché mi allontanerei dal mio tema e finirei probabilmente col sovrappormi al contributo di Adolfo J. Domínguez Monedero. Peraltro, ben poco nella documentazione incoraggia l’ipotesi d’una influenza fenicia nelle qualità originarie dell’oracolo dodoneo (Bouché-Leclercq 1879-1882: 294).

14. LO STATO DELL’ARTE

L’insieme della questione, del resto, mi pare abbastanza chiaro, mentre altri interrogativi si aggiungono a quelli che ho posto in evidenza: quanto v’è d’autenticamente fenicio o di risalente a una tradizione d’origine fenicia, in queste attestazioni letterarie greche e latine, e quanto invece dipende dalla cultura dell’osservatore antico, dal suo linguaggio, dal suo modo di vedere le cose? E ancora: quale metodo adottare per utilizzare questa documentazione nel migliore dei modi?

Consultando i manuali sulla divinazione, si può verificare che solitamente non c’è un capitolo sulla divinazione fenicia e ponica; si trovano, tutt’al più, poche notizie desunte dalla documentazione classica e meno ancora da quella epigrafica o archeologica, talora integrate con i dati della tradizione canaana, di fine II millennio a. C.: sull’epatoscopia ugaritica, ad esempio.

Se invece si effettua la ricerca sui manuali relativi alla civiltà fenicia e ponica, si trova una situazione analoga, cioè indicazioni d’ordine generale con qualche studio monografico, più o meno accurato e recente.

Stando così le cose, più che alla “divinazione” fenicia e ponica, ho preferito intitolare il mio intervento alle “pratiche divinatorie”, per rimarcare lo stato della documentazione e la posizione di partenza, dalla quale è possibile incrementare l’indagine storica, con i dati acquisiti e le questioni irrisolte. “Un approccio ai dati e ai problemi”, ho dunque precisato nel sottotitolo. Accogliendo l’invito del professor Eduardo Ferrer Albelda, ho sviluppato questo intervento indicando alcune ammissibili linee di ricerca, e sottolineato che altre, per forza di cose, a me non sembrano percorribili. Un’indagine antropologica o filosofica sul valore accordato al sapere divinatorio in questa cultura, ad esempio, a mio avviso non si può fare; e lo stesso vale per un esame del profetismo fenicio e punico, vista la povertà della documentazione. Ma credo di avere anche mostrato che non tutto è stato scritto e che nuove ricerche sono quanto meno concepibili.

La natura stessa dei dati disponibili offre spazio per indagini nuove, giacché essa non rappresenta soltanto un ostacolo alla ricostruzione storica ma offre anche un’opportunità per ricerche storiografiche, non meno preziose. È possibile cogliere, come minimo, l’immagine identitaria costruita per i Fenici e i Cartaginesi in contesti diversi da quelli

originari, e si può sviluppare, anche su questa materia, il tema dell'alterità e del confronto culturale.

Resto comunque dell'avviso che si debba, in ogni caso, preferire un'impostazione storica rispetto a quella fenomenologica, per comprendere come nasce un determinato fatto, come si modifica e come finisce, secondo il mutare dei contesti storici e culturali. E, come per altri grandi temi della storia delle religioni, si deve utilizzare il metodo storico-comparativo non per porre sullo stesso piano fenomeni diversi, bensì per riconoscere quanto vi è di culturalmente specifico: comparare per distinguere, comparare per definire (Ribichini 2006).

Il punto di vista privilegiato, anche sul tema delle pratiche divinatorie fenicie e puniche, sarà dunque storico, cioè deduttivo e non induttivo, nel tentativo di comprendere cosa potevano rappresentare, negli specifici contesti, le diverse pratiche divinatorie che si possono recuperare nella documentazione diretta o indiretta, e come queste potevano essere collegate ad altri aspetti della stessa civiltà.

Non sempre, come ho detto, tale studio sarà possibile; in caso di testimonianze insufficienti, si eviterà pertanto il rischio di ogni esegesi soggettiva. E i dati epigrafici, da cui sempre conviene partire, suggeriranno costantemente la necessità di un approccio oggettivo, tanto verso la documentazione antica quanto verso gli strumenti delle interpretazioni moderne.

Spero, per chiudere, che qualcuno tra i giovani studenti e dottorandi appassionati agli studi fenici voglia raccogliere il mio invito a portare avanti l'indagine storica sulla documentazione che ho mostrato, magari sollecitato dalle mie considerazioni. Da ricercatore ormai avanti negli anni, sono davvero "curioso" di conoscere il progredire delle conoscenze e dei metodi anche in questo campo.

Di fatto, studiare la divinazione fenicia e punica rimane un problema e una sfida.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

- ÁLVAREZ MARTÍ-AGUILAR, M. (2014): "¿Mentira fenicia? El oráculo de Melqat en los relatos de fundación de Tiro y Gadir", en F. Marco Simón, F. Pina Polo y J. Remesal Rodríguez (eds.), *Fraude, mentiras y engaños en el mundo antiguo*: 13-33. Barcelona.
- AMADASI GUZZO, M.G. (1988): "Sacrifici e banchetti: Bibbia ebraica e iscrizioni puniche", en C. Grottanelli y N.F. Parise (eds.), *Sacrificio e società nel mondo antico*: 97-122. Roma-Bari.
- (2003): "Il sacerdote", en J.A. Zamora (ed.), *El hombre fenicio. Estudios y materiales*: 45-53. Roma.
- BARTOLONI, P. (1987): "La tomba 2 AR della necropoli di Sulcis", *Rivista di Studi Fenici* XV: 57-73.
- BELLELLI V. y MAZZI, M. (2013): *Extispicio. Una "scienza" divinatoria tra Mesopotamia ed Etruria*. Roma.
- BODEI GIGLIONI, G. (1977): "Pecunia fanatica. L'incidenza economica dei templi laziali", *Rivista Storica Italiana* LXXXIX: 33-76.
- BONNET, C. (1988): *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*. Leuven-Namur.
- (1990): "La terminologie phénico-punique relative au métier de lapicide et à la gravure des textes", *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* VII: 111-122.

- (2015): *Les enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*. Paris.
- BORDREUIL, P. (1986): “Attestations inédites de Melqart, Baal Ḥamon et Baal Ṣaphon à Tyr”, in C. Bonnet, E. Lipiński y P. Marchetti (eds.), *Religio Phoenicia. Studia Phoenicia* 4: 75-86. Namur.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A. (1879-1882): *Histoire de la divination dans l'Antiquité*. Paris.
- BRESCIANI, E. (1969): *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*. Torino.
- BRON, F. (2008): “Notes sur les inscriptions néo-puniques de Henchir Medeina (Althiburos)”, *Journal of Semitic Studies* LIV: 141-147.
- CADOTTE, A. (2007): *La romanisation des dieux: l'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*. Leiden-Boston.
- CAQUOT, A. y LEIBOVICI, M. (eds.) (1968): *La divination*. Paris.
- CHABOT, J.B. (1916) : “Punica”, *Journal Asiatique*: 87-100.
- CIS I (1881 ss.) = *Corpus Inscriptionum Semiticarum, Pars Prima. Inscriptiones phoeniciae continens*. Paris.
- CODY, A. (1979): “The Phoenician Ecstatic in Wenamun. A Professional Oracular Medium”, *Journal of Egyptian Archaeology* LXV: 99-106.
- DCCP (1992): E. Lipiński (ed.), *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*. Bruxelles-Paris.
- DELCOR, M. (1969): “L'inscription phénicienne de la statuette d'Astarté conservée à Séville”, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* XLV: 319-341 (= Delcor 1976: 95-115).
- (1972): “The Selloi of the Oracle of Dodona and the Oracular Priests of the Semitic Religions”, in J. Schreiner (ed.), *Wort, Lied, und Gottesspruch: Beiträge zur Septuaginta. Festschrift für Joseph Ziegler*: 31-38. Würzburg (= Delcor 1976: 116-123).
- (1976): *Religion d'Israel et Proche-Orient ancien. Des Phéniciens aux Esséniens*. Leiden.
- (1982): “Bala'am pātôrâh, interprète de songes au pays d'Ammon, d'après Num. 22,5. Les témoignages épigraphiques parallèles”, *Semítica* XXXII: 89-91.
- DI BIASE-DYSON, C. (2013): *Foreigners and Egyptians in the Late Egyptian Stories: Linguistic, Literary and Historical Perspectives*. Leiden.
- DNWSI (1985) = J. Hoftijzer, K. Jongeling et al., *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*. Leiden-New York-Köln.
- EH (1955) = A. Berthier y R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine*. Paris.
- FUENTES ESTAÑOL, M.-J. (1980): *Vocabulario fenicio*. Barcelona.
- GALÁN, J. M. (2000): *Cuatro viajes a la literatura del Antiguo Egipto*. Madrid.
- GARCIA-BELLIDO, M.P. (1987): “Altare y oráculos semitas en Occidente: Melkart y Tanit”, *Rivista di Studi Fenici* XV: 135-155.
- GEORGOUDI, S.; KOCH PIETTRE, R. y SCHMIDT, F. (2012): *La raison des signes : présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*. Leiden.
- GUILLAMONT, F. (2006): *Le De divinatione de Cicéron et les théories antiques de la divination*. Bruxelles.
- GUIRGUIS, M. (2010): *La necropoli fenicia e punica di Monte Sirai. Indagini archeologiche 2005-2007*. Ortacesus.

- HAJJAR, Y. (1990): "Divinités oraculaires et rites divinatoires en Syrie et en Phénicie à l'époque gréco-romaine", in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Band II, 18.4: 2236-2320. Berlin-New York.
- HALFF, G. (1963-1964): "L'onomastique punique de Carthage. Répertoire et commentaire", *Karthago* 12: 63-145.
- ICO (1967) = M.G. Guzzo Amadasi, *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente*. Roma.
- IK (1977) = M.G. Guzzo Amadasi y V. Kargeorghis, *Fouilles de Kition, III. Inscriptions phéniciennes*. Nicosia.
- JOHNSTON, S. I. y STRUCK, P. T. (eds.) (2005): *Mantikê. Studies in Ancient Divination*. Leiden.
- KAI (1966-1969) = H. Donner y W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, I-III. Wiesbaden.
- LANCELLOTTI, M.G. (2010): *Dea Caelestis. Studi e materiali per la storia di una divinità dell'Africa romana*. Roma-Pisa.
- LIPÍŃSKI, E. (1974): "From Karatepe to Pyrgi. Middle Phoenician Miscellanea", *Rivista di Studi Fenici* II: 45-61.
- (1983): "Notes d'épigraphie phénicienne et punique", *Orientalia Lovaniensia Periodica* XIV: 129-165.
- LONIS, R. (1979): *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique. Recherches sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire*. Paris.
- MARÍN CEBALLOS, M^a C. y JIMÉNEZ FLORES, A.M^a (2005): "Los sacerdotes del templo de Melqart en Gadir según el testimonio de Silio Itálico", en A. Spanò Giammellaro (ed.), *Atti del V Congresso internazionale di studi fenici e punici*, III: 1195-1202. Palermo = M^aC. Marín Ceballos (ed.), *Cultos y ritos de la Gadir fenicia*: 63-75. Sevilla 2011.
- (2014): "La adivinación en el santuario de Melqart en Gadir", en C. Fernando y B. Costa (eds.), *In amicitia. Miscel·lània d'estudis en homenatge a Jordi H. Fernández*: 383-395. Eivissa.
- MONTERO, S. (2012): "L'imperatore e le consultazioni divinatorie: uerba e silentia", en M.T. Schettino y S. Pyttia (dirs.), *Les sons du pouvoir dans les mondes anciens*: 297-308 La Rochelle.
- MÜLLER, H. P. (1996): "Der phönizisch-punische *mqm 'lm* im Licht der althebräischen Isoglosse", *Orientalia* LXV: 111-126.
- PEASE, A. S. (1963): *M. Tulli Ciceronis De divinatione*. Urbana (Illinois) 1920-1923 (= Darmstad 1963).
- RESTELLI, G. (1970): "Ἡπειρωτικά", *Rendiconti Istituto Lombardo* CIV: 537-590.
- RIBICHINI, S. (1981): *Adonis. Aspetti "orientali" di un mito greco*. Studi Semitici 55. Pubblicazioni del Centro di Studio per la Civiltà fenicia e punica 22. Roma.
- (1982): "Kinyras di Cipro", in V. Lanternari, M. Massenzio y D. Sabbatucci (eds.), *Religioni e Civiltà. Studi in memoria di Angelo Brelich*: 479-500. Bari.
- (1985): "Poenus Advena". *Gli dèi fenici e l'interpretazione classica*. Collezione di Studi Fenici 18. Roma.
- (1989): "L'aruspicina fenicia e punica e la divinazione a Pafo", *Ugarit-Forschungen* XXI: 307-317.
- (1995): "Les Phéniciens à Rhodes face à la mythologie classique. Ruses, calembours, prééminence culturelle", en *Actes du III^e Congrès International d'Études phéniciennes et puniques (Tunis, 11-16 novembre 1991)*. II: 341-347. Tunis.

- (2000): “Sui miti della fondazione di Cadice”, in M.E. Aubet Semmler y M. Barthélemy (eds.), *Actas del IV Congreso internacional de estudios fenicios y púnicos*: 661-668. Cádiz.
- (2006): “Religione e storia. Il Mediterraneo antico”, en M.C. Marín Ceballos y J. San Bernardino (eds.), *Teoría de la Historia de las religiones: las escuelas recientes*: 11-52. Sevilla.
- (2010a): “Eshmun-Asclepio. Divinità guaritrici in contesti fenici”, en E. De Miro, G. Sfameni Gasparro y V. Calì (eds.), *Il culto di Asclepio in area mediterranea. Atti del Convegno internazionale (Agrigento, 20-22 novembre 2005)*: 201-217. Roma.
- (2010b): “*Carthago a cartha*”, en G. Bartoloni, P. Matthiae, L. Nigro y L. Romano (eds.), *Tiro, Cartagine, Lixus: nuove acquisizioni. Atti del Convegno internazionale in onore di Maria Giulia Amadasi Guzzo (Roma, 24-25 novembre 2008)*. Quaderni di Vicino Oriente 4: 237-258. Roma.
- (2013a): “Annibale e i suoi dèi, tradotti in Magna Grecia. Un approccio comparativo”, en G. De Sensi (ed.), *La Calabria nel Mediterraneo. flussi di persone, idee e risorse. Atti del Convegno di Studi (Rende, 3-5 giugno 2013)*: 13-41. Soveria Mannelli.
- (2013b): “Agros e Agruheros. Immagini e gente d’un tempo che fu”, en O. Loretz, S. Ribichini, W.G.E. Watson y J.Á. Zamora (eds.), *Ritual, Religion, and Reason. Studies in the Ancient World in Honour of Paolo Xella*. Alter Orient und Altes Testament 404: 467-477. Münster.
- ROCCHI, M.; XELLA, P. y J.Á. ZAMORA (eds.) (2006): *Gli operatori culturali. Atti del II Incontro di studio del “Gruppo di contatto CNR per lo studio delle religioni mediterranee”*. Storia delle religioni 3. Verona.
- RÖLLIG, W. (1986): “Contribución de las inscripciones fenicio-púnicas al estudio de la protohistoria de España”, *Aula Orientalis* IV: 51-58.
- ROSENBERGER, V. (ed.) (2013): *Divination in the Ancient World: Religious Options and the Individual*. Stuttgart.
- SASS, B. (2002): “Wenamun and His Levant – 1075 BC or 925 BC?”, *Ägypten und Levante* XII: 247-255.
- SCHIPPER, B. U. (2005): *Die Erzählung des Wenamun. Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion*. Orbis Biblicus et Orientalis 209. Fribourg-Göttingen.
- SCHMITZ, PH. C. (2010): “The Large Neo-Punic Inscription (KAI 159) from Henchir Medeina (Athlhiburus) Translated and Interpreted”, *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* XXVII: 39-57.
- SMADJA, E. y GENY, E. (eds.) (1999): *Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique*. Besançon.
- SOLÁ SOLÉ, J.M. (1966): “Nueva inscripción fenicia de España (Hispania 14)”, *Rivista degli Studi Orientali* XLI: 97-108.
- SZNYCER, M. (1985): “Les noms de métier et de fonction chez les Phéniciens de Kition d’après les témoignages épigraphiques”, en Y. de Sike (ed.), *Chypre: la vie quotidienne de l’antiquité à nos jours. Actes du Colloque, Musée de l’Homme*: 79-86. Paris.
- VAN DEN BRANDEN, A. (1956): “Notes phéniciennes”, *Bulletin du Musée de Beyrouth* XIII: 87-95.
- (1967): “L’inscription phénicienne d’Idalion CIS I 88”, en G. Buccellati (ed.), *Studi sull’Oriente e la Bibbia offerti al P. Rinaldi*: 55-70. Genova.
- VATTIONI, F. (1981): “I sigilli fenici”, *Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli* 31: 177-193.
- VERNANT, J.-P. y VANDERMEERSCH, L. (eds.) (1974): *Divination et rationalité*. Paris.

- XELLA, P. (1984): “KTU 1.48 e la tariffa punica di Marsiglia (KAI 69,16)”, *Rivista di Studi Fenici* XII: 165-168.
- (1992): “Matériaux pour le lexique phénicien. I”, *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* IX: 81-93.
- (2001): “Fenicio *m(ʿ)š*, «statua» (Matériaux pour le lexique phénicien. III)”, en K. Geus y K. Zimmermann (hrsg.), *Punica – Libyca – Ptolemaica. Festschrift für Werner Huß, zum 65. Geburtstag dargebracht vom Schülern, Freunden und Kollegen*: 21-40. Leuven.
- ZAMORA LÓPEZ, J.Á. (2006): “El sacerdocio en el Levante próximo-oriental (Siria, Fenicia y el mundo púnico): las relaciones entre el culto y el poder y la continuidad en el cambio”, en J.L. Escacena Carrasco y E. Ferrer Albelda (eds.), *Entre dios y los hombre: el sacerdocio en la antigüedad*. Spal Monografías 7: 57-82. Sevilla.
- (2016): “Astarté de ¿El Carambolo? Producción, reutilización y amortización de objetos votivos en santuarios fenicio-púnicos”, en *Trabajo sagrado. Producción y Representación en el Mediterráneo Occidental durante el I Milenio a. C. – I Seminario del Museo Arqueológico de Sevilla*, 28 y 29 de abril de 2015.