

# Sicilia Archeologica

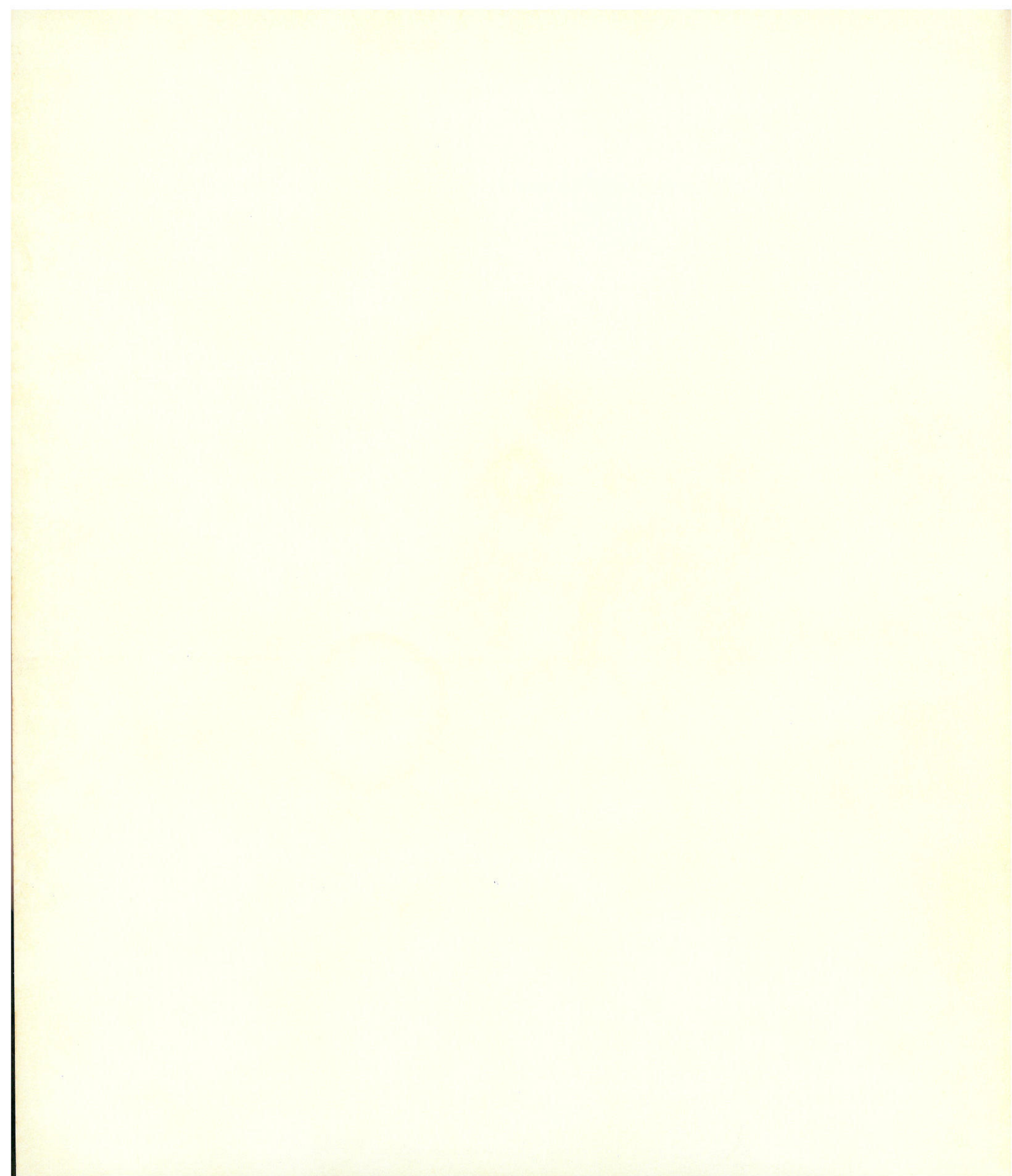


**Rassegna periodica di studi, notizie  
e documentazione edita dall'Ente  
Provinciale per il Turismo di Trapani**

**45**

---

**Anno XIV**





Ente Provinciale per il Turismo di Trapani

# Visitate la Provincia di Trapani



*Una delle caratteristiche  
viuzze di Erice*

---

Registrata dal Tribunale di Trapani il 23.3.1968 al n. 100 del Registro delle Pubblicazioni Periodiche

---



---

# Sicilia Archeologica

Rassegna periodica di studi, notizie e documentazione edita dall'Ente Prov.le Turismo di Trapani

---

Direttore:

**Antonino Borruso**  
Commissario Straordinario E.P.T. Trapani

\*

Direttore Responsabile:

**Vincenzo Tusa**

\*

Redattore Capo:

**Arcangelo Palermo**

\*

**Direzione, Redazione e Amministrazione:** Ente Provinciale Turismo - Corso Italia - 91100 Trapani - Telefono (0923) 27273

«Sicilia Archeologica» è una palestra di incontro di uomini e di idee in un clima di obiettività e di libertà. Gli articoli firmati esprimono le opinioni scientifiche dei rispettivi autori e non impegnano che la loro personale responsabilità.

Una copia L. 4.000

Abbonamenti: Per l'Italia annuo L. 10.000 - Per l'Estero annuo L. 12.000 - Sostenitore annuo L. 20.000.

Pubblicità: in nero: 1 pag. L. 500.000; 1/2 pag. L. 300.000  
a colori: 1 pag. L. 800.000; 1/2 pag. L. 500.000

«SICILIA ARCHEOLOGICA» è in vendita nelle Librerie CIUNI e FLACCOVIO (Palermo) e PONS (Trapani).

**Per gli abbonamenti fare rimessa a mezzo assegno postale o bancario intestato all'Ente Provinciale per il Turismo di Trapani: Corso Italia - 91100 Trapani.**

Spedizione in abbonamento postale - Gruppo IV - 2° semestre 1981

Tutti i diritti di riproduzione sono riservati

Manoscritti e fotografie, anche se non pubblicati, non si restituiscono.

Printed in Italy

---

**Fondatore Gaspare Giannitrapani**

---

# Banco di Sicilia

Istituto di Credito di Diritto Pubblico  
Presidenza e Amministrazione Centrale in Palermo

**Patrimonio: L. 413.703.189.873**

**Azienda Bancaria e Sezioni speciali per il**

Credito agrario e peschereccio, minerario, industriale e all'esportazione,  
fondiario, turistico e alberghiero e per il finanziamento di opere pubbliche.

## In Italia - Sedi e Succursali:

Acireale	<b>Enna</b>	<b>Milano</b>	<b>Siracusa</b>
<b>Agrigento</b>	<b>Firenze</b>	<b>Palermo</b>	<b>Termini Imerese</b>
Alcamo	Gela	Perugia	<b>Torino</b>
<b>Ancona</b>	<b>Genova</b>	Pordenone	<b>Trapani</b>
<b>Bologna</b>	Lentini	<b>Ragusa</b>	<b>Trieste</b>
<b>Caltagirone</b>	Marsala	<b>Roma</b>	<b>Venezia</b>
<b>Caltanissetta</b>	<b>Messina</b>	S. Agata Militello	Verona
Campobasso	Mestre	Sciaccia	Vicenza
<b>Catania</b>			Vittoria

**258 Agenzie**



**All'estero:** Filiale a NEW YORK

**Uffici di rappresentanza a:** Abu Dhabi, Bruxelles, Budapest, Copenaghen, Francoforte sul Meno, Londra, Parigi, Zurigo

**Partecipazioni bancarie:** A.I.C.I. Holding S.A., Lussemburgo - Italian International Bank Ltd., Londra - Luxembourg Italian Bank, Lussemburgo - Euramerica International Bank Ltd., Nassau - Centro Internazionale Handelsbank A.G., Vienna - Bank of Valletta, Malta - Investment Finance Bank Ltd., Malta - Banco Financiero Sudamericano y Banco de Paysandu «Bafisud», Montevideo.



---

**Anno XIV**  
**n. 45**

**sommario**

Ninina Cuomo di Caprio	* <b>Annotazioni tecniche in margine al cosiddetto «Luogo di Arsione» di Mozia.</b>	Pag. 7
Silvana Verga	* <b>Considerazioni in margine al significato magico-religioso e alla tipologia degli «ugiat» conservati nel Museo J. Whitaker di Mozia.</b>	» 15
Rosalia Macaluso	* <b>Storia degli studi di numismatica in Sicilia: F. e L. Landolina Paternò di Rigilifi.</b>	» 25
Ida Tamburello	* <b>Palermo punico-romana: la lavorazione del legno e dei prodotti vegetali.</b>	» 35
Rosalia Camerata Scovazzo	* <b>Necropoli punica di Palermo. Scavi nella zona di Corso Pisani.</b>	» 43
Giovanni Mannino	* <b>Ustica, due nuove tombe ipogeiche</b>	» 55
Vincenzo Tusa	* <b>Selinunte</b>	» 61

In copertina: Palermo - Museo Archeologico Regionale. Eracle e Penteselea, V sec. a . C . (dal Tempio E di Selinunte)

Impaginazione di Arcangelo Palermo

Stampato in Palermo con i tipi della Tipolito Priulla

---



ERICE - Contrassegni sui blocchi delle fortificazioni puniche



# *Annotazioni tecniche in margine al cosiddetto*

## **«Luogo di Arsione» di Mozia**

di **NININA CUOMO DI CAPRIO**

Nel 1970 (1) e nel 1971 (2), durante due campagne di scavo condotte all'isola di Mozia, la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia ha riportato alla luce un'area (3) attigua alla necropoli e poco distante dal tophet alla quale è stata data la denominazione di «Luogo di Arsione». Si è inteso così definire: «... il luogo dove avveniva il sacrificio vero e proprio delle vittime, i cui resti combusti venivano poi messi negli appositi vasi e trasportati nell'area sacra dove venivano conficcati nel terreno... il luogo di arsione per sacrifici e forse anche per la cremazione dei defunti» (4).

Si tratta di un'estensione di circa 400 mq (5) di terreno calcareo il cui strato superficiale si è consolidato in epoca geologica, per azione prevalente degli agenti atmosferici, in un duro crostone di colore grigio-rossastro, piano e resistente (6). Sotto il crostone, il calcare è rimasto tenero, sgretolabile, frammisto ad argilla, spesso addensato in minuscoli glomeruli di granulometria variabile.

Nell'area gli scavi hanno riportato alla luce resti di murature delimitanti una serie regolare di vani, forse abitazioni, nonché una serie di fosse scavate nel terreno. Sono fosse di forma tondeggiante, ellittica, quadrangolare, di profondità e misure variabili, alcune scavate dentro i vani, altre, e sono la maggioranza, si trovano nella parte dell'area libera da murature. Nel complesso le fosse danno alla zona un aspetto irregolare ad avvallamenti e crateri che si potrebbe definire di tipo «lunare».

Via via che gli scavi proseguivano, sorgevano però dei dubbi circa la destinazione d'uso dell'area e circa la sua utilizzazione a scopo funera-

rio, e il nome stesso di «Luogo di Arsione» veniva messo in forse (7).

Nell'estate del 1976, con l'autorizzazione della Soprintendenza (8) sono state eseguite alcune indagini tecniche ed alcuni esperimenti nell'intento di chiarire, se possibile, l'origine delle fosse, lo scopo per cui erano state scavate, l'uso cui erano adibite. Le presenti annotazioni rappresentano il risultato di tali ricerche e constano di due parti:

- 1) osservazioni critiche sul Luogo di Arsione come tale;
- 2) ipotesi alternative sull'uso dell'area.

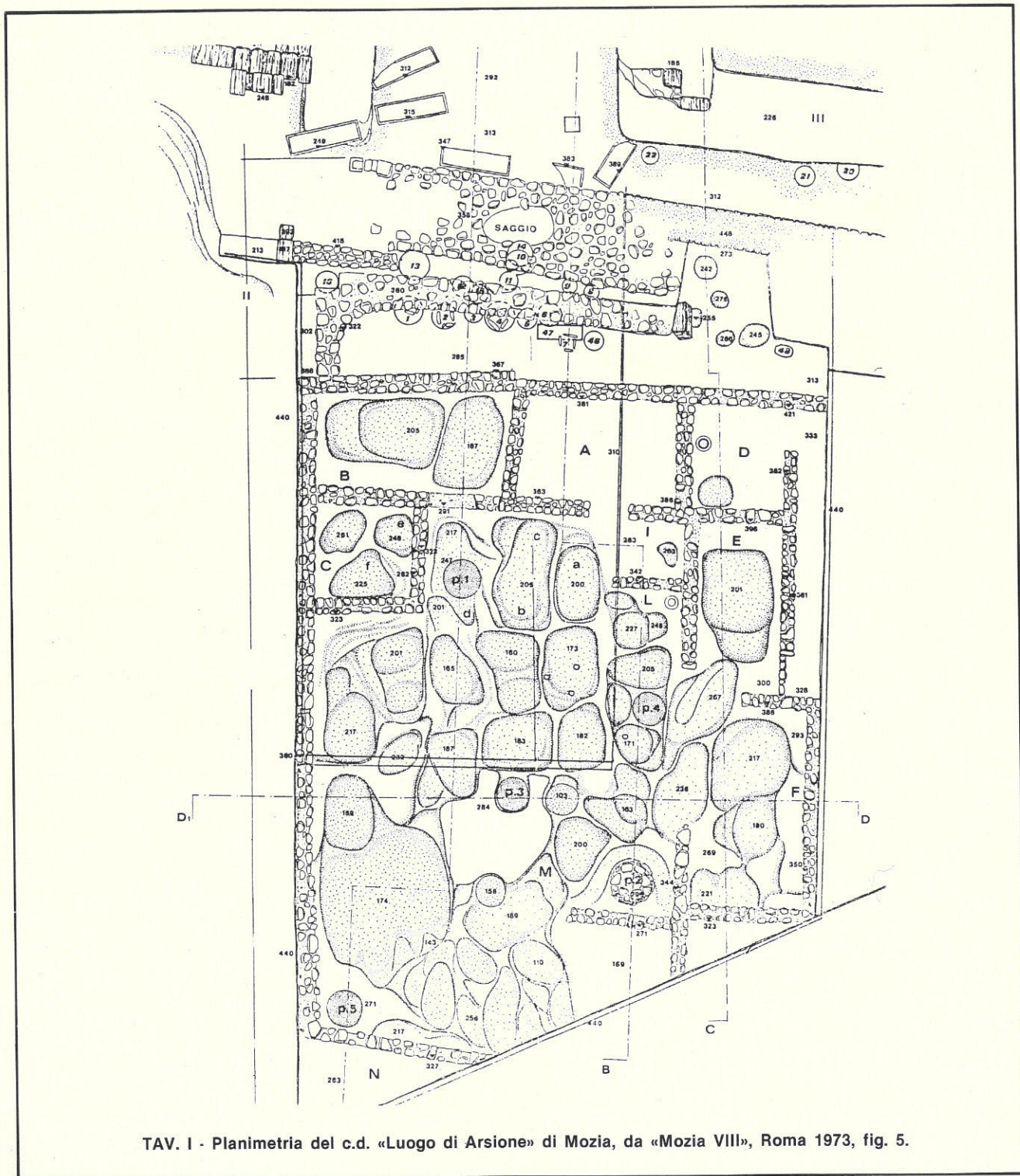
Osservazioni critiche sul «Luogo di Arsione» come tale.

A mio avviso, le principali obiezioni che rendono scarsamente attendibile l'ipotesi del Luogo di Arsione inteso come luogo dove avveniva la cremazione dei defunti sono essenzialmente le seguenti:

a) il rogo preparato per incenerire le vittime, fossero esse umane o animali, non richiedeva necessariamente di essere contenuto dentro una fossa scavata sotto il livello del piano di calpestio. Al contrario, era preferibile che la catasta di legna fosse appilata in luogo aperto dove l'ossigeno potesse fluire liberamente, facilitando il raggiungimento dell'alta temperatura necessaria per la cremazione completa del cadavere, ricco di liquidi e di sostanze umide, e quindi di difficile combustione (9).

Quale base del rogo sarebbe stato perfettamente idoneo il terreno naturale, con il suo crostone piano, duro e resistente.





TAV. I - Planimetria del c.d. «Luogo di Arsione» di Mozia, da «Mozia VIII», Roma 1973, fig. 5.



b) nel caso in cui le fosse fossero state effettivamente usate per contenere i roghi funebri, al momento dello scavo esse avrebbero dovuto presentare tracce di combustione molto più accentuate di quelle riscontrate, e le tracce dovrebbero perdurare tuttora. Questa osservazione vale in particolare per le fosse grandi (10), la cui ampiezza e profondità dovrebbero far supporre un'utilizzazione per roghi plurimi. In tal caso il fuoco avrebbe dovuto raggiungere un'intensità tale da lasciare segni perenni ed indelebili sulle pareti.

Per dimostrare concretamente questo assunto sono state condotte alcune prove sperimentali: il fuoco acceso in una fossa (11) ha provocato nel fondo e nelle pareti una violenta colorazione bruno-rossastra per una profondità di circa 2 cm. Viene così dimostrato che un'azione termica, anche se non ripetuta, produce forti cambiamenti nelle tonalità cromatiche dell'interno delle fosse.

c) il tipo di terreno in cui sono state scavate le fosse è quanto di meno adatto potesse essere scelto come area per roghi funebri. I glomeruli calcarei, resi friabili dal calore, si sarebbero staccati con facilità dalle pareti delle fosse, mescolandosi alle ossa combuste, il che avrebbe dovuto risultare dai ritrovamenti della necropoli o del tophet. Inoltre le pareti delle fosse, in calcare tenero e non consolidato, si sarebbero impregnate della cenere del rogo, conservandone una traccia nerastra.

d) Nell'area del c.d. Luogo di Arsione sono presenti otto pozzi d'acqua (12). Si tratta di un numero notevole per appena 400 mq e non si comprende a cosa avrebbero potuto servire tante riserve d'acqua qualora si fosse realmente trattato di un'area destinata a roghi funebri.

e) Nel 1972-1974 ulteriori scavi eseguiti nella zona verso l'entroterra hanno riportato alla luce due fornaci da vasaio (13). Per quanto sembri probabile che le fornaci appartengano ad epoca successiva a quella delle fosse (la camera di combustione di una fornace è collocata dentro una delle fosse che è stata utilizzata come muro perimetrale), non si può fare a meno di notare l'inopportunità di

un'attività artigianale inserita nell'ambito di un'area destinata al sacrificio delle vittime e alla cremazione dei cadaveri. Se il Luogo di Arsione fosse stato realmente tale, difficilmente se ne sarebbe perduto il ricordo, e la venerazione per l'area ne avrebbe garantito il rispetto.

Ipotesi alternative sull'uso dell'area.

Dopo aver esposto le principali eccezioni che a mio avviso rendono scarsamente attendibile l'ipotesi del Luogo di Arsione in quanto tale, è ora opportuno passare alla formulazione di nuove ipotesi.

È da premettere però che nessuna delle nuove ipotesi qui presentate in via alternativa è esente da punti deboli e da critiche, ragion per cui esse non rappresentano la soluzione del problema ma semplicemente delle possibilità da controllare ulteriormente e da tenere presenti, soprattutto in occasione di futuri scavi nelle zone adiacenti all'area controversa.

#### 1) Officina per la lavorazione della porpora.

Durante gli scavi del 1970 erano state rinvenute in quantità notevole conchiglie di Murici (14) appartenenti alla famiglia del *Murex trunculus* e *Murex brandaris*, gasteropodi dai quali nell'antichità si estraeva la porpora per la colorazione dei tessuti.

Ad un attento esame si è rilevato che le conchiglie sembrano rotte non semplicemente per estrarne il mollusco a scopo edule, ma con una tecnica più precisa, come se particolare attenzione fosse stata posta nel non danneggiare all'interno il mollusco. Queste considerazioni unite ad altre di carattere generale (abbondanza di questo tipo di Murici nel mare di Mozia; posizione del c.d. Luogo di Arsione nelle immediate vicinanze del mare, quindi in sito adatto sia per la pesca dei murici, sia per la loro conservazione in nappe, sia per la maleodorante lavorazione della porpora; infine la tradizione fenicio-cartaginese nel campo della tintura dei tessuti), hanno fatto propendere per un approfondimento dell'argomento. È stato chiaro sin dall'inizio che per provare su basi sicure l'ipotesi dell'officina porporaria occorreva affidarsi ad esami di laboratorio, e in parti colare



all'analisi di spettrometria di massa che può rilevare la presenza di un determinato elemento anche a livello di traccia.

È stato altrettanto chiaro che per motivi economici non era possibile sottoporre ad analisi campioni prelevati da tutte le fosse del c.d. Luogo di Arsione. Il primo problema è stato quindi il restringere la campionatura. All'uopo sono stati seguiti tre metodi:

a) esplorazione delle fosse per mezzo di una lampada a luce ultravioletta.

Questa ricerca, eseguita nelle ore notturne e in totale assenza di luce, ha permesso di individuare alcuni punti dentro le fosse che presentavano caratteristiche particolari di assorbimento della luce ultravioletta.

b) arricchimento di determinati punti delle fosse con un alcali a forte concentrazione (idrato di potassio).

Ciò ha permesso di evidenziare tracce di materie coloranti e di rimarcare differenze cromatiche tra zona e zona.

c) campionatura *at random*, scegliendo a caso i campioni da analizzare.

I campioni prelevati con i tre metodi sopraindicati, dopo averne ulteriormente ristretto la scelta, sono stato sottoposti ad analisi per rilevare l'eventuale presenza di bromo, elemento costituente del colorante della porpora. L'analisi è stata compiuta mediante spettrometria di massa (15) e mediante esame ai raggi X con sistema dispersivo in energia (16).

L'analisi ha dato esito positivo soltanto per il campione contrassegnato con il numero 24.

Questo risultato, per quanto importante, non è però sufficiente per sostenere che il c.d. Luogo di Arsione fosse un'officina porporaria. Permangono infatti i punti interrogativi qui di seguito esposti.

#### Osservazioni critiche

La presenza di porpora è stata rilevata soltanto in una zona del c.d. Luogo di Arsione, e precisamente nel piccolo ambiente nelle cui mura erano state trovate inglobate molte conchiglie di murici (17). Ne consegue che la presenza di trac-

ce di porpora in un solo punto dell'area controversa potrebbe essere attribuita a motivi casuali ed estranei all'ipotesi di cui ci stiamo occupando.

Qualora il ritrovamento del residuo di porpora stesse ad indicare la presenza di un ciclo di lavorazione vero e proprio, resterebbero comunque da spiegare diversi punti contrastanti:

— le fonti storiche sono esplicite nel sottolineare il segreto che circondava la lavorazione della porpora (18), ragion per cui sembra improbabile che a Mozia la lavorazione di questo prezioso colorante potesse avvenire in un'unica piccola fossa, a livello direi casalingo.

— qualora l'intera area del c.d. Luogo di Arsione fosse stata adibita alla lavorazione della porpora, non si vede altra utilizzazione pratica delle fosse se non quella di contenere l'ammasso di ghiandole estratte dai murici, messe a macerare sotto il sale (19).

È da notare però che le fosse non sono adatte per un simile uso: come già detto sopra, esse sono scavate in un terreno calcareo, tenero e non consolidato, ricco di glomeruli che si sarebbero mischiati alle ghiandole dei murici, deteriorandone le proprietà chimiche e inquinando il principio colorante.

Per poter essere utilizzate a questo scopo le fosse avrebbero dovuto essere modificate, per esempio avrebbero dovuto essere foderate con una «camicia» di argilla consolidata da una vigorosa azione termica che l'avrebbe trasformata in terracotta, ma di un simile rivestimento non si è trovata traccia negli scavi (20). Oppure le fosse avrebbero dovuto contenere dei veri e propri recipienti in metallo o in terracotta, il che però le avrebbe rese praticamente inutili.

— se le fosse, nonostante l'handicap di cui all'osservazione precedente, fossero state ugualmente utilizzate per contenere murici, non si vede come gli artigiani-tintori avrebbero potuto passare da una fossa all'altra senza rovinarne il contenuto. Infatti alcune fosse sono attigue, e la parete di una è spesso anche parete di quella vicina. Mancano passaggi che permettano la circolazione tra le varie parti dell'area, talchè per raggiungere le fosse più interne gli operai sarebbero stati costretti a calpestare il contenuto delle fosse antecedenti.





MOZIA 1972 - «Luogo di Arsione» ed adiacenze. Veduta parziale da NE.

Materiale delicato e prezioso come la porpora non poteva essere sottoposto a un simile trattamento.

2) Quartiere artigianale per la manifattura di mattoni crudi.

Questa ipotesi è nata dalla constatazione che i mattoni crudi di Mozia rinvenuti in grandi quantità nelle mura di fortificazione e nello stesso muro di confine del c.d. Luogo di Arsione (21) presentano glomeruli di carbonato di calcio nel loro impasto. Alcuni mattoni sembrano ricavati (o meglio, tagliati) direttamente dal terreno, con la stessa tecnica che viene seguita ancora oggi per i blocchetti di tufo calcareo usati per l'edilizia. Altri sono fatti con un impasto di terra argillosa-materia

organica-calcite. Per quanto sia estremamente difficile fare calcoli precisi a causa dell'estrema variabilità del tipo di lavorazione, si può presumere in base alle prove sperimentali eseguite che nella maggioranza dei mattoni crudi sinora rinvenuti siano presenti glomeruli calcarei in una percentuale che varia dal 20% al 40% e anche più.

Ne deriva che il quantitativo totale di glomeruli usati per la produzione dei mattoni crudi doveva essere cospicuo, e tale da richiedere un rifornimento continuo.

Per il momento non è possibile stabilire se i glomeruli presenti nei mattoni crudi provengano esattamente dalle fosse del c.d. Luogo di Arsione, e soltanto ricerche condotte su base scientifica potranno forse fornire in futuro una risposta chiara-



ficatrice. Per il momento abbiamo semplicemente un'ipotesi che se corrispondesse alla realtà provocherebbe un capovolgimento del problema: le fosse non sarebbero state scavate per essere utilizzate in quanto tali, ma sarebbero esse stesse il risultato di uno scavo. Il prelievo del materiale, cioè dei glomeruli calcarei, avrebbe creato le fosse. In parole povere, queste sarebbero altrettante cave, sia pure di piccole dimensioni.

#### Osservazioni critiche.

A mio avviso, il punto debole di questa ipotesi sta nella forma delle fosse. Se si fosse trattato di cave, l'estrazione dei glomeruli sarebbe proceduta a mano a mano, allargando sempre più l'area di prelievo, e non vi sarebbe stato motivo per lasciare delle sponde tra una fossa e l'altra. In una zona riservata allo sfruttamento del suolo sarebbe logico aspettarsi un'unica grande cava, e non tante piccole cave, spesso attigue, separate da pareti. Le sponde esistenti tra fossa e fossa sono, a mio avviso, il punto debole di questa ipotesi e ne infirmano l'attendibilità.

#### 3) Quartiere di fornaci da vasaio (22).

L'inserimento delle fornaci da vasaio è probabilmente avvenuto in epoca successiva allo scavo delle fosse, ragione per cui l'ipotesi di un *kerameikos* non spiega il perchè siano state scavate le fosse, ma al massimo può spiegare un'utilizzazione posteriore dell'area.

Quando l'attività precedente — qualunque essa sia stata — ebbe termine, una fossa venne utilizzata per costruirvi dentro una fornace da vasaio. Casi simili di sfruttamento dello spazio sono riscontrabili nella stessa isola di Mozia (23). Si può supporre che le altre fosse del c.d. Luogo di Arzione fossero riempite da detriti e livellate, creando un nuovo piano di calpestio e offrendo ampio spazio al fornaciaio per la sua attività.

#### Osservazioni critiche.

Volendo supporre l'ipotesi di fosse e fornaci contemporanee si deve rilevare che le prime non erano adatte per un'officina da vasaio. Come già detto, si tratta di un terreno formato essenzialmente da carbonato di calcio, materia che per es-

sere resa lavorabile a mano oppure al tornio avrebbe dovuto essere mescolata ad una forte percentuale di argilla molto plastica (24).

La calcite prelevata dalle fosse non sarebbe quindi stata utilizzabile dal vasaio se non in minime quantità, e certamente non avrebbe giustificato numero e profondità delle fosse scavate.

Le fosse non avrebbero neanche potuto essere usate come fosse di decantazione o di sedimentazione per raffinare l'argilla, e ciò sempre a causa dei glomeruli calcarei che, staccandosi dalle pareti, si sarebbero mescolati all'argilla, complicando l'operazione di depurazione.

#### 4) Depositi per la conservazione di derrate alimentari.

Si può formulare l'ipotesi che le fosse siano state utilizzate per conservare cereali e derrate alimentari in genere, a guisa di piccole cantine. Il terreno calcareo in cui esse sono scavate permette un'ottima areazione a causa della sua elevata porosità. La rapida evaporazione dell'umidità avrebbe provocato un sistema di raffreddamento continuo, e l'ambiente fresco creatosi all'interno delle fosse sarebbe stato l'ideale per conservare derrate nel clima sub-tropicale dell'isola.

È da sottolineare che questa ipotesi è l'unica tra quelle sinora formulate che tenga conto delle costruzioni in muratura i cui resti sono presenti nell'area. I vani, di cui restano ben delineati i muri perimetrali, potrebbero rappresentare delle abitazioni o ancora meglio dei magazzini, e le fosse ne costituirebbero i depositi e le cantine. A convalidare questa ipotesi starebbe il fatto che, sebbene alcune fosse siano scavate molto vicino ai muri, esse sembrano rispettarne le fondamenta.

#### Osservazioni critiche.

La forma delle fosse (25) lascia qualche dubbio ai fini del tipo di utilizzazione ora proposta. Si può supporre che sul fondo venissero stesi teli di stoffa, stuoie intrecciate, o anche semplicemente paglia, però le pareti delle fosse di altezza e forma irregolari non sembrano rispondere ai requisiti propri dei depositi e delle cantine.

Inoltre, come già per la porpora, anche in questo caso è da notare la mancanza di passaggi



che permettessero la circolazione tra le diverse parti dell'area.

#### Conclusioni.

A chiusura di quanto sinora esposto, si può forse aggiungere che non tutte le ipotesi sopra indicate si escludono necessariamente a vicenda. Alcune di esse potrebbero anche lasciar supporre un susseguirsi di fasi e di insediamenti.

Per il momento è comunque doveroso ripetere e sottolineare chiaramente che nessuna delle ipotesi formulate è esente da punti deboli e nessuna è pienamente convincente.

Il futuro proseguimento degli scavi nelle zone adiacenti il c.d. Luogo di Arsione potrà forse contribuire a chiarire il significato dell'area che, allo stato attuale delle nostre conoscenze, potremmo semplicemente chiamare il «quartiere artigianale» di Mozia.

#### NOTE

(1) V. TUSA, Lo scavo del 1970, in «Mozia VII», 1972, pp. 8-34.

(2) V. TUSA, Lo scavo del 1971, in «Mozia VIII», 1973, pp. 35-56.

(3) Per la planimetria dell'area, vedere fig. 5 in «Mozia VIII», qui riportata a tav. I.

(4) V. TUSA, op. cit. in «Mozia VII», pp. 32-33.

(5) Tale cifra è indicativa, e comprende anche la zona riportata alla luce durante gli scavi degli anni successivi.

(6) Si tratta di una crosta di spessore non rilevante che si è consolidata per effetto degli agenti atmosferici e della circolazione di acque ricche in anidride carbonica che hanno legato i vari glomeruli calcarei (composti essenzialmente da carbonato di calcio) dello strato superficiale.

(7) V. TUSA, op. cit. in «Mozia VIII», p. 35.

(8) Ringrazio il prof. Vincenzo Tusa, Soprintendente alle Antichità della Sicilia Occidentale, per avermi incoraggiato ad eseguire queste ricerche tecniche e per avermi dato nel tempo l'opportunità di effettuare lo scavo completo della fornace localizzata a Mozia nell'anno 1975 (A. CIASCA, scavi alle mura di Mozia, Campagna 1975, in «Riv. Studi Fenici», IV, 1, 1976, p. 79, figg. 1 e 5).

La fornace è stata pubblicata a cura di chi scrive queste note sulla rivista «Sicilia Archeologica» (n. 34, 1977, pp. 7-14). Ringrazio anche la prof.ssa Antonia Ciasca per l'intelligente collaborazione durante la campagna di scavo.

(9) Basti ricordare, per esempio, il rogo di Patroclo raffigurato sul grande cratere a volute ritrovato a Canosa di Puglia e ora al Museo Archeologico di Napoli (foto con dettaglio in: P. ARIAS, Storia della ceramica di età arcaica, classica ed ellenistica, «Enciclopedia Classica», Torino 1963, vol. XI, tomo V,

tav. CLXVIII). Un altro esempio di rogo funerario è raffigurato sul cratere a campana del pittore Python (idem, tav. CLIX), e sull'anfora con Creso sulla pira (foto in: J. BOARDMAN, Athenian red figure vases, London 1975, fig. 171).

(10) Nella planimetria qui riportata a tav. I vedere per esempio le fosse a quota 201 e 217, settore E e F.

(11) Temperatura e tempo di durata del fuoco acceso nella fossa sono stati sottoposti ad accurato controllo.

(12) V. TUSA, op. cit. in «Mozia VIII», p. 51. Ai sei pozzi ritrovati negli scavi 1970-71 sono da aggiungere altri due pozzi riportati alla luce negli scavi degli anni 1972-74.

(13) Gli scavi e le fornaci sono stati pubblicati in «Mozia IX», 1978.

(14) V. TUSA, op. cit. in «Mozia VII», p. 19, tavv. XIII e XIV.

(15) La spettrometria di massa è una tecnica che permette il riconoscimento di sostanze sufficientemente volatili per mezzo dell'analisi dei frammenti carichi (ioni) formati per bombardamento delle sostanze in esame da parte di un fascio di elettroni.

(16) L'esame ai raggi X con sistema dispersivo in energia è un'analisi degli elementi. Il campione viene colpito da radiazione eccitatrice che può essere costituita ad esempio da elettroni provenienti da un microscopio elettronico o da raggi X provenienti da un tubo a raggi X o da una sorgente radioattiva. Le radiazioni nel colpire il campione in esame danno luogo all'emissione di raggi X le cui energie (dipendenti dall'elemento) vengono analizzati da un rivelatore, di regola a stato solido accoppiato ad un multicanale, e quindi misurate.

(17) Si tratta dell'ambiente contrassegnato con la lettera C, fossa (e) a quota 248, nella planimetria generale dello scavo, qui riportata a tav. I.

(18) Daremberg-Saglio alla voce «purpura».

(19) PLINIO, Hist. Nat. IX, LXII, 38 (... «Eximitur postea vena, quam diximus, cui addi salem necessarium, sextarios ferme in libras centenarum; macerari triduo iustum, quippe tanto maioris vis, quanto recentior»). Per la lavorazione della porpora vedere in particolare: A. e G. DE NEGRI, Studi spettroscopici e chimici sulle materie coloranti di alcuni molluschi, cap. II: della materia colorante dei murici e della porpora degli antichi, in «Atti della R. Università di Genova», Genova 1875, pp. 26-138; H. BLUMNER, Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste, vol. I, Berlin-Leipzig 1912, pp. 233-248.

Di vivo interesse sono alcuni studi pubblicati in Francia sugli Archivi della Zoologia sperimentale. In particolare sono da citare: H. LACAZE-DUTHIERS, Note sur la couleur de la pourpre tirée de mollusques, in «Archives de Zoologie expérimentale», IIIa serie, IV, Paris 1896, pp. 471-480; nello stesso volume anche: A. DEDEKIND, Recherches sur la pourpre oxyblatta, pp. 481-516. Inoltre: R. DUBOIS, Recherches sur la pourpre, in «Archives de Zoologie expérimentale», Va serie, II, Paris 1909, pp. 471-590.

Uno studio recente è quello di: J.T. BAKER, Tyrian purple: an ancient dye, a modern problem, in «Endeavour», 1974, 33 (118), pp. 11-17.

(20) Al momento dello scavo alcune fosse erano rivestite internamente con argilla cruda (V. TUSA, op. cit. in «Mozia VII», pp. 9-29-33). L'argilla, però, non solo non avrebbe avuto alcuna utilità agli effetti dell'ipotesi qui in esame, ma sarebbe



stata controproducente in quanto si sarebbe facilmente staccata dalle pareti delle fosse sciogliendosi nell'ammasso delle ghiandole dei murici.

(21) Il muro di confine del c.d. Luogo di Arsione è stato riportato alla luce durante gli scavi 1972-1974.

(22) N. CUOMO DI CAPRIO. Commento tecnico sulle fornaci del c.d. Luogo di Arsione di Mozia, in «Mozia IX», 1978, pp. 111-117.

(23) La fornace localizzata a Mozia, lungo le fortificazioni, nell'anno 1975 è inserita dentro uno dei due vani di una costruzione non ancora bene definita. Lo scavo della fornace è stato completato nel 1976 (vedere riferimenti in nota (8)).

(24) Il terreno del Luogo di Arsione poteva fornire al vaso soltanto la cosiddetta creta, materiale calcareo composto da carbonato di calcio, molto diverso dall'argilla, che è un silicato idrato di alluminio. La creta non è plastica, non ha resistenza meccanica, diventa frolla alla cottura. Quando è mescolata ad argilla, in percentuali più o meno alte, costituisce le marne o terre marnose, utilizzabili per la modellazione di materiale fittile non raffinato, quali ad esempio i laterizi.

(25) La forma delle fosse è, per esempio, ben lontana da quella delle fosse-cantina ritrovate recentemente a Policoro. (B. HANSEL, Policoro, in «Not. Scavi» 1973, pp. 408-412, figg. 2-8).



# ***Considerazioni in margine al significato magico-religioso e alla tipologia dei «ugiat» conservati nel Museo J. Whitaker di Mozia***

di SILVANA VERGA

Il catalogo degli amuleti conservati nel Museo J. Whitaker di Mozia, recentemente pubblicato (1), ci offre l'occasione di poter approfondire l'indagine, da tempo oggetto del nostro studio, sull'amuleto «ugiat» (2), comunemente conosciuto con il nome di «occhio di Horo», talismano che trova la sua giusta collocazione nell'ambito delle tipologie amuletiche egiziane ed egittizzanti più diffuse e degne di particolare attenzione. Questo amuleto, di concezione squisitamente egiziana ma largamente diffuso sia nell'area siro-palestinese che in ambiente fenicio-punico (3), possiede un significato essenzialmente magico-religioso (4) e, come la maggior parte degli oggetti profilattici, è espressione delle credenze e delle esperienze di vita religiosa e sociale dei popoli che nell'antichità lo adottarono e ne fecero uso.

L'ugiat, come avremo modo di osservare in seguito, è dotato di una duplice funzione votiva e funeraria e le sue soluzioni iconografiche sono diverse, anche se esso si mantiene nel tempo fedele alla forma originaria.

Nel mondo egiziano antico l'uso dell'ugiat, attestabile fin dal Regno Antico e in particolare dalla VIa Dinastia in poi (2350-2200 a.C.) allorquando cominciarono ad affermarsi i così detti «Testi delle Piramidi» (5), sembra essere motivato dal legame esistente tra l'amuleto e il culto di Horo, antichissimo dio celeste adorato a Letopoli e grandemente popolare, al cui mito originario si intrecciano altre leggende anteriori alla sua identificazione con l'Horo figlio postumo di Osiri e di Isi (6).

Fin dai tempi arcaici gli Egizi riconobbero in Horo, loro divinità principale, un dio celeste imma-

ginato come un falco enorme che aliava, senza sforzo apparente, nel cielo illuminandolo con i suoi due occhi (rispettivamente il sole e la luna; le nubi variopinte dell'aurora e del tramonto, invece, formavano il suo petto maculato).

Poichè la visione del falco suggeriva l'idea che la forza motrice dell'uccello fosse il sole, essi, per assimilazione, credettero che l'astro infuocato possedesse ali capaci di innalzarlo senza fatica; così Horo all'originario aspetto di dio celeste aggiunse anche quello di divinità solare (in precedenza il dio era stato assimilato a molte delle divinità ieracomorfe dei nomi egiziani, le quali finirono per raggrupparsi sotto il suo nome).

Secondo il mito più antico, infatti, Horo, dio del cielo e della luce, venne a lite con il fratello Seth, signore dell'oscurità e della terra, e durante una lotta accanita perdette l'occhio sinistro che, già strappato e fatto a pezzi da Seth, fu miracolosamente risanato o «riempito» (la vicenda alluderebbe alle fasi lunari) da Thot, dio della giustizia, il quale riuscì a comporre il litigio. In seguito a questo episodio, Horo divenne signore del Basso Egitto e, quindi, dio dinastico, protettore del faraone (quest'ultimo era considerato l'incarnazione del dio), e grandemente popolare dal punto di vista politico, mentre Seth assunse la sovranità dell'Alto Egitto.

La successiva trasformazione di Horo da dio primigenio, figlio di Gheb e di Nut, a figlio di Osiri e di Isi si rivela coerente a quel processo assimilativo che, dalle origini, si andava attuando in seno alla religione egizia. Questo processo prende già forma in seno al pensiero mitopoietico che, attraverso la poliedricità delle immagini divine, volle esprimere la complessità del mondo fenomenico,



pur nella sua fondamentale unità. Ne è conferma il fatto che gli Egizi riconobbero l'esistenza di esseri diversi, pur considerandoli di una sola essenza; e ciò è evidente da un certo gruppo di inni (7), dove il dio è concepito come un unico personaggio in forma composita — Amon Râ, Atum, Horo, Herakhte, etc. —, cioè somma i vari dèi solari nazionali fusi insieme. Ciascun dio poteva considerarsi complementare e con contraddittorio rispetto agli altri e finiva per impersonare una delle forze motrici della mitologia solare, una delle fasi del sole, allorchè questo percorreva la sua orbita sotto la terra e rinasceva ad oriente. La gloria di Horo era, pertanto, accresciuta dal fatto che egli possedesse una tale molteplicità di manifestazioni e non doveva, dunque, apparire incoerente agli occhi degli Egizi il processo di identità verificatosi fra l'antico e il novello Horo, tanto più che nel recente mito solare il giovane figlio di Osiri aveva anch'esso subito la grave menomazione della perdita dell'occhio sinistro combattendo per il padre contro lo zio Seth (anche questa volta, l'intervento del dio lunare Thot, che ogni mese provvedeva a risanare la ferita, aveva garantito ad Horo la guarigione).

Da quanto, finora, è stato sottolineato è lecito dedurre che l'ugiat fosse originariamente legato al culto solare ed ai miti antichissimi connessi con le divinità predinastiche, sicchè non è possibile sottovalutare il legame che unisce l'amuleto alla teologia solare nel suo significato originario (8).

L'uso dell'ugiat (9) sembra dapprima diffondersi come rimedio magico utile ai vivi, in concomitanza della sua stretta relazione con la mitologia solare. Gli stessi testi religiosi, attraverso la ricorrente espressione «mh wd3t», ovvero «riempitura dell'ugiat» che rievoca come Thot avesse riunito le parti dell'occhio divino restituendolo alla primitiva salute, suggeriscono che l'amuleto è un oggetto culturale collegato al sole e più precisamente al solstizio di estate. Questa constatazione dà adito a molte considerazioni, tra cui non ultima quella che intende l'ugiat come apportatore di forza e salute al suo indossatore in maniera non dissimile dal sole, che, nella stagione dell'anno in cui esso è più potente, benefica con la sua energia la terra e le creature. Questo spiega il perchè gli Egizi quando indossavano l'ugiat in qualità di amuleto,

lo consideravano come divino veicolo trasmettitore di forza, vigore fisico, buona salute, protezione, salvezza, etc. (10).

Con la nuova versione del mito di Horo vendicatore del padre, l'occhio magico dovette essere utilizzato come amuleto per i morti, a preferenza dell'uso che se ne faceva in passato per i vivi. Questa ipotesi è suffragata dalla teoria che vede nell'amuleto ugiat uno strumento di salvezza per il defunto che gode della sua protezione, in relazione al rituale funebre che procedeva alla «osirizzazione» dei defunti, processo evolutivo religioso, vicino al concetto di resurrezione, che si affermò a cominciare dal Medio Regno. A partire da questo periodo, infatti, la redenzione che Osiri aveva compiuta vicendo il temibile destino della morte con il suo esempio venne estesa agli uomini e il rito funebre, celebrato per il morto, fu simile ad una rappresentazione del mistero divino che si era svolto intorno al dio (11). Del resto, sappiamo come la resurrezione di Osiri dipendesse dalle cure della moglie Isi e dall'aiuto del figlio Horo; e questo stato di dipendenza del dio, in campo magico-religioso, fece sì che la semplice analogia diventasse assoluta identità, per la quale tutti i morti si identificarono con Osiri, primo dei morti. Se ciascun uomo nell'Aldilà poteva diventare un Osiri, per raggiungere questo obiettivo esso aveva bisogno dell'aiuto di Horo. Tale processo di identificazione è quello che giustifica sia il legame che intercorre tra l'ugiat e il morto, sia l'importanza che l'amuleto ricopriva all'interno del rituale funebre, come parte in causa nel processo di osirizzazione del trapassato. In ultima analisi, non dobbiamo stupirci se l'occhio di Horo, in origine amuleto per i vivi, finisce per essere legato al culto dei defunti e dell'oltretomba, dal momento che la mentalità egiziana, seguendo una specie di simmetria bilaterale, non disgiungeva il sole del giorno che rischiarava i viventi dal sole notturno che splende sui morti.

L'ugiat poteva favorire, attraverso i suoi poteri magici, l'ascesa dell'anima del defunto verso il disco solare, come potrebbe dedursi dal CLXVII capitolo del Libro dei Morti dove, rievocando il ritrovamento e la guarigione dell'occhio celeste da parte di Thot, il morto confida per analogia nella sua salvezza. Sempre secondo il testo rituale, af-



finchè il defunto ottenesse un completo beneficio dall'amuleto ugiat, era necessario farne uno in lapislazzuli e poi laminarlo in oro e, infine, votare ad esso offerte durante il solstizio d'estate. Un altro ugiat, poi, doveva essere fatto di diaspro (12) in modo che, dopo aver recitato su di esso il capitolo specifico (CXL°), esso venisse posto su qualche parte del corpo del defunto; siffatto rituale avrebbe reso il morto simile a un dio e gli avrebbe consentito di prendere il suo posto nella barca di Râ. Durante questo solstizio dovevano essere accesi dodici altari (uno per ogni mese dell'anno), quattro per Râ-Tum, quattro per l'ugiat e quattro per gli altri dèi che dovevano essere ricordati nel capitolo. Questa pratica rituale legata al concetto di salvezza del defunto attraverso l'occhio della vita, è nuovamente ricordata nel capitolo CXXV° del Libro dei Morti, nella «Prima dichiarazione d'innocenza», che il defunto dirigeva ad Osiri davanti al tribunale della Sala delle Due Maat, dove si procedeva alla «psicostasia», o giudizio del morto. Il testo tramanda queste parole: «... io sono puro, io sono puro, io sono puro. La mia purezza è la purezza di quella Grande Fenice che è in Eliopoli, perchè io sono il Naso, signore dei fiati, che fa vivere tutta la gente in questo giorno della pienezza dell'occhio-ugiat in Eliopoli (13), nel secondo mese della stagione seconda, l'ultimo giorno, alla presenza del signore di questo paese. Io ho visto la pienezza dell'occhio-ugiat in Eliopoli (14). Non avverrà del male contro di me in questo paese, nella Sala delle Due Maat, poichè io conosco i nomi degli dèi che vi si trovano insieme a te» (15) (Traduzione di E. Bresciani). In questo passo l'allusione all'ugiat conferma ancora una volta l'importanza che questo amuleto rivestiva nell'ambito delle pratiche funerarie.

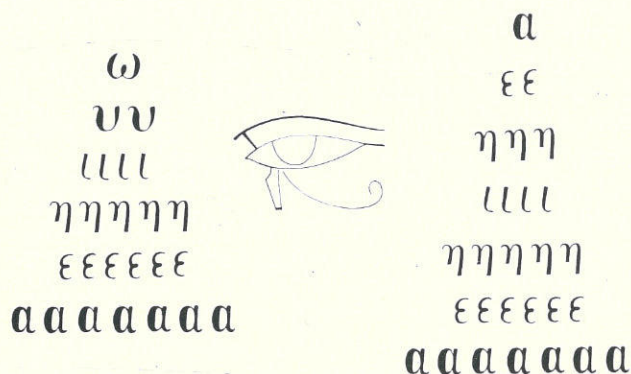
Non si deve, tuttavia, dimenticare che l'uso dell'ugiat è comunemente legato al suggestivo mondo della magia, la cui pratica risale alla concezione teologica della preistoria. In linea di principio magia e religione sono due entità contraddittorie, ma questa opposizione per gli Egizi in pratica non sembrava esistere, poichè ogni loro atto di culto aveva una componente magica. Le cerimonie che si svolgevano nei templi o il complesso dei riti funerari contenevano formule di indubbio carattere magico e le duplici funzioni di sacerdote

e di mago venivano esercitate dalle stesse persone, soprattutto dagli «scribi dei libri divini», conoscitori profondi dei testi sacri e quindi particolarmente esperti in fatto di operazioni magiche e conoscitori dei nomi segreti degli dei (chi conosce il nome vero di una divinità la domina perchè ne possiede l'intima essenza). La credenza nella magia non conosceva limiti sociali ed era condivisa dalla classe dominante; lo stesso re sentiva il bisogno della sua protezione allorché faceva recitare ogni mattina una formula magica destinata a proteggerlo dai suoi nemici. Le formule di scongiuro e il rituale magico ad esse connesso sono complementari all'uso dei talismani in ogni epoca della storia egizia, ma il fenomeno si fa più evidente soprattutto nel periodo più tardo, con la diffusione di amuleti di ogni tipo. Storicamente questo avvenimento ha luogo con l'inizio del lento decadere della potenza egiziana e con l'apertura dell'Egitto a rapporti più ampi con gli altri paesi rivieraschi del Mediterraneo. Questa liberalizzazione di scambi commerciali e di rapporti politici consentì una maggiore penetrazione della cultura egiziana sia nel mondo fenicio-punico, dove il fenomeno era già in atto da molto tempo, che in quello greco; quest'ultimo poi, a seguito della koinè ellenistica avvenuta dopo la conquista dell'Egitto ad opera di Alessandro Magno, assorbì molte tradizioni magico-religiose egizie. Il suddetto fenomeno di penetrazione, anche se contribuì a diffondere i culti egizi, portò pure allo svuotamento ed alla conseguente banalizzazione dei loro contenuti, soprattutto in ambienti non egiziani. E a questo proposito, troviamo un interessante esempio dell'uso dell'ugiat in un incantesimo greco di epoca romana tardo-imperiale (databile al IV sec. d.C.) indirizzato a danno dei ladri (16). In questo è contenuta l'esortazione a prendere alcune erbe a noi sconosciute ed a ricavarne un succo che, unito alle ceneri ottenute dai resti bruciati della frantumazione, possa servire a scrivere su di un muro una certa parola magica. Poi l'incantatore è invitato a percuotersi l'orecchio con un pezzo di legno modellato a forma di martello, nell'atto di colpire simbolicamente il ladro, ed a pronunciare lo scongiuro; l'ugiat potrà così perseguire il malfattore incantandogli e infiammandogli l'occhio fino a quando questo non lo avrà tradito e smascherato. È in-



teressante, infine, notare che nella formula gli appellativi divini vengono contrassegnati dalle sette vocali che, nel sistema gnostico, erano supposte contenere tutti i nomi del dio; quando queste venivano impiegate nelle formule di scongiuro acquistavano per transitorietà la stessa potenza del nome divino.

Seguendo la posizione delle vocali nel testo è possibile ottenere, su ciascun lato, un quadro dell'ugiat secondo un ordinamento magico-rituale di questo tipo (17):



Finora abbiamo posto l'accento sull'originario significato magico-religioso dell'occhio di Horo e sulle sue finalizzazioni profilattiche ed apotropaiiche, con l'intenzione di dare una visione globale ed esauriente dell'uso intrinseco all'amuleto. A questo punto, invece, vorremmo aggiungere qualche osservazione tipologico-iconografica e storica sugli ugiat conservati nel Museo della Fondazione J. Whitaker di Mozia, ove se ne presenti la possibilità, in aggiunta a quelle avanzate dalla Fresina, senza tuttavia addentrarci nella questione, dal momento che il carattere ripetitivo della produzione amuletica moziese e la mancanza di precisi dati di scavo a riguardo rendono inconsistente ogni possibilità di distinzione, su basi esclusivamente tipologiche e stilistiche, dei singoli pezzi che, in teoria, potrebbero provenire dalle stesse botteghe artigiane presso le quali si rifornivano i committenti moziesi.

Gli ugiat e le così dette «tavolette», sulle quali ci soffermeremo più avanti, appartengono a due categorie tipologiche affini tra di loro e si affiancano alla grande massa di talismani in uso presso le popolazioni fenicio-puniche e presso le genti che

con quest'ultime vennero a contatto. Essi, come già sappiamo, sono riferibili ai complessi tombali scavati agli inizi del secolo scorso dal Whitaker (18), il quale, nella pubblicazione seguita allo scavo, non fornisce quelle notazioni particolari che solitamente accompagnano i singoli reperti nel contesto del relativo corredo tombale, ma si limita piuttosto a darne notizia sommaria (19). La mancanza di una documentazione adeguata e la lacuna relativa ai rispettivi limiti temporali hanno contribuito finora a privare gli amuleti moziesi, provenienti dallo scavo Whitaker, di una concreta funzione documentativa. Malgrado ciò, il recente progresso compiuto dagli studi relativi alla cultura materiale fenicio-punica e la revisione globale messa in atto dagli specialisti a proposito del sistema commerciale dell'antichità hanno consentito di rivisitare in chiave storico-culturale, e dunque rivalutare, i prodotti dell'artigianato minore. Gli ugiat moziesi sono stati fabbricati in conformità della più diffusa versione dell'amuleto: occhio di profilo, traforato o «a giorno», con particolari incisi su ambedue le facce, e caratterizzato dai marchi della testa del falco nella palpebra inferiore (20).

I nn. 1 e 2 sono caratterizzati dall'impostazione «a giorno» della pupilla nel cavo orbitale, mentre la tipologia dei nn. 2, 4 e 5 si distingue per l'uso della semplice incisione nella resa dei tratti. Una soluzione lineare di particolare effetto è fornita dal n. 6, dove i particolari della pupilla sono messi in rilievo dallo smalto marroncino.

Come abbiamo già osservato, per una conseguente ragione di affinità culturale e tipologico-iconografica, è opportuno affiancare agli ugiat le «tavolette» in considerazione del fatto che la frequentissima presenza dell'occhio di Horo su una delle due facce figurate di questi oggetti (spesso lo troviamo su entrambe) induce a ritenerli partecipi delle proprietà peculiari dell'occhio magico (21). Sulle tavolette, l'ugiat entra molto frequentemente in combinazione con il motivo della vacca con o senza il vitellino (22) — altre iconografie animali possono affiancare l'occhio di Horo, tra cui il gatto o il cinghiale — e la scena è sovente completata dalla presenza di un elemento vegetale: il fiore di loto, simbolo connesso al culto di Horo fanciullo.





FIG. 1

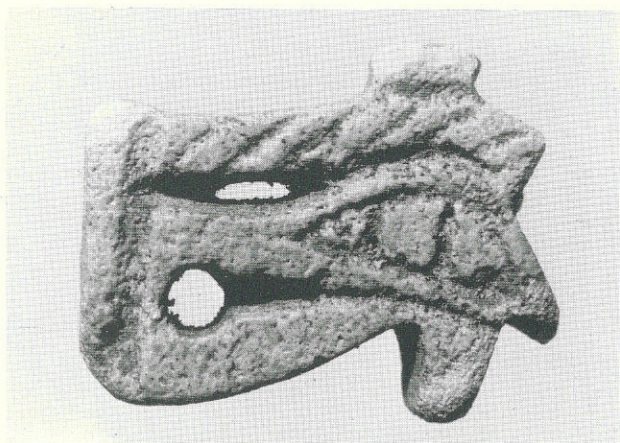


FIG. 4

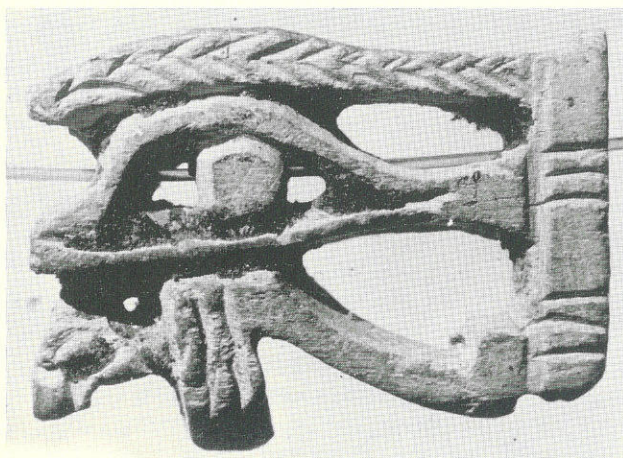


FIG. 2



FIG. 5



FIG. 3



FIG. 6



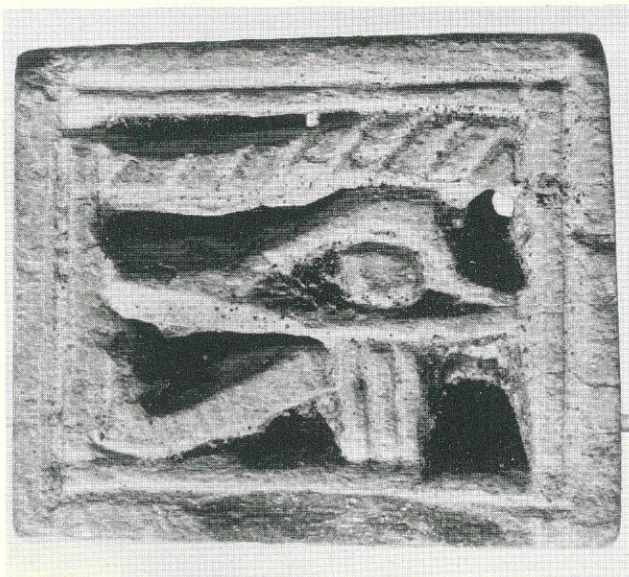


FIG. 7a

Nei nn. 7b e 9b, abbiamo la vacca con il vitellino, mentre la presenza del fiore di loto è evidente nel n. 7b e nel n. 8b (senza vitellino).

Da quanto è possibile fin qui notare, i temi figurativi presenti sulle tavolette moziesi sono fedeli all'iconografia originaria, secondo la più conformistica tradizione, e non presentano modifiche o varianti aggiunte, anzi, da un punto di vista strettamente iconografico e stilistico, consentono una corretta lettura del tipo, pur rilevando una certa volgarizzazione figurativa.

Gli amuleti testé esaminati sono cronologicamente collocabili nell'arco di tempo intercorso tra il VII e il III sec. a.C., come possiamo dedurre dalla cronologia generale relativa alle due necropoli moziesi, all'interno delle quali sono stati rinvenuti. Essi non si distinguono dagli oggetti similari, largamente diffusi nel mondo punico, e possono essere ritenuti prodotti di anonime officine «egittizzanti» puniche o, forse anche, di botteghe greco-egizie operanti nella regione del Delta; soltanto il n. 6 accrediterebbe l'ipotesi di una verosimile provenienza saitica, a ragione dell'esecuzione particolarmente accurata. Non è da escludere, infatti, che alcuni esemplari possano provenire da fabbriche naucratite (23), le quali, com'è noto, in quel periodo di tempo rifornivano insieme alle altre del-



FIG. 7b

la regione i mercati mediterranei. Gli amuleti di Mozia rientrano a buon diritto nella categoria di quei piccoli monumenti delle arti minori, egizi ed egittizzanti, che dal VII/VI sec. a.C. compaiono in grande quantità nei centri etrusco-italici, tradizionali destinatari di manufatti simili. Questo materiale, che nel periodo arcaico ha la sua massima diffusione, è omogeneo sia sotto il profilo cronologico che sotto quello tipologico e stilistico, e trova una palese corrispondenza nella «facies» storico-culturale dell'area punica di Sicilia e in particolare di Mozia che, per la sua posizione geografica, si veniva a trovare al centro dei traffici marittimi attivi tra l'Egitto e i centri del Mediterraneo occidentale. La diffusione di manufatti di ogni genere nell'area mediterranea verrebbe a coincidere con l'avvento della dinastia saitica sul trono egiziano (664/525 a.C.), periodo durante il quale si determinò in Egitto, per reazione al crescente influsso straniero nel paese, un aumento di religiosità ed un ritorno ai temi arcaici nell'arte. Questo «revival», favorito dai sovrani saitici anche per motivi politici, deve essere posto verosimilmente in relazione con una maggiore diffusione delle pratiche magico-religiose egizie nel mondo mediterraneo, fenomeno, questo, ascrivibile all'intensificarsi degli scambi commerciali e delle relazioni culturali,



al seguito delle vicende politiche. Non dobbiamo dimenticare, infatti, che i Greci, deliberatamente favoriti da Psmammatico I e dai suoi successori (24), ebbero una parte importante nella situazione politica egiziana, specialmente nelle alterne vicende che videro l'Egitto contrastare tenacemente la politica espansionistica dell'impero persiano (25). Un altro fattore determinante, inoltre, è costituito dai rapporti costanti che da antica data intercorrevano tra l'Egitto (a Menfi, i Fenici occupavano un intero quartiere e ivi avevano i templi di Astarte, Ba 'al Sapun e 'Anat) e dai frequenti contatti che la flotta egiziana aveva per motivi bellici sia con le città fenicie che con quelle greche (26).

Gli ugiat e le tavolette rientrano, come già sappiamo, nell'ambito del suddetto fenomeno di diffusione (27) e, sebbene essi siano dipendenti nella quasi totalità dall'Egitto per tipologia e valore magico-rituale, ci appaiono come testimonianze dirette delle più popolari credenze magiche e religiose delle genti puniche.

Probabilmente questi amuleti non tendevano a soddisfare esclusivamente un'esigenza di moda o il gusto personale dei committenti locali (28), ma potevano essere espressione di una specie di assimilazione religiosa con un fondo magico-apatropico che va al di là dell'esigenza prevalentemente ornamentale. La cultura punica, legata anch'essa come quella egizia ai riti della magia, doveva cercare di esprimere la propria identità artistico-culturale e religiosa attraverso preferenze maturate nell'ambito della tradizione egiziana, motivo per cui ci sembra opportuno ritenere che il commercio di amuleti egiziani ed egittizzanti dovesse avere luogo in funzione di una domanda consapevole delle reali implicazioni magiche e religiose insite in questi esotici oggetti. Queste ipotesi conclusive a tutt'oggi non consentono di potere parlare dell'esistenza di culti egizi in ambiente punico ed a Mozia in particolare, ma tendono a sottolineare il fatto che la presenza di una vasta documentazione amuletica nei contesti tombali e votivi punici, attesta una innegabile familiarità con motivi magico-religiosi d'origine egizia e dimostra che, nell'ambito della facies artistico-culturale mozieese, sono presenti testimonianze di rapporti più o meno intensi con l'Egitto, e in particolare con la re-



FIG. 8a



FIG. 8b





FIG. 9a



FIG. 9b

gione del Delta, dall'età saitica fino alla distruzione della città e anche oltre.

L'influenza egiziana sulle colonie puniche d'Occidente (Sicilia, Sardegna, Nordafrica, Spagna) nel campo delle pratiche magiche appare fin qui annegabile, ma resta ancora insoluto il problema relativo alla via di penetrazione attraverso la quale questa ha avuto luogo.



Moscatti nell'analizzare il problema (29) ha ben additato nella Sicilia e Mozia in particolare (30), un possibile centro di irradiazione, in alternativa a Cartagine (31). La possibilità di un rapporto diretto tra l'Egitto e la Sicilia, senza l'intermediarietà della Fenicia o di Cartagine, resta comunque allo stato attuale una semplice ipotesi di lavoro, sostenuta finora da una serie promettente di indizi.



## NOTE

1) A. Fresina, Amuleti del Museo J. Whitaker di Mozia: Sicilia Archeologica, 43 (1980), pp. 31 e 38-39, fig. I, tavv. IV-V, in riferimento agli amuleti di nostro interesse.

2) Il termine è derivato dal geroglifico egiziano:

 abbreviato in  e trascrivibile «wd3t», il cui significato letterale è: «occhio sano di Horo».

3) Per la bibliografia relativa, allo scopo di evitare inutili ripetizioni, rimandiamo a quella del catalogo sopracitato (Fresina, cit., p. 49, note 60-62).

4) Per avere una visione più articolata del fenomeno, vedi F. Lexa, La magie dans l'Égypte ancienne, 3 voll., Parigi 1925, vol. 1, in particolare.

5) Questi testi con i quali, a cominciare da Unas ultimo re della Va Dinastia, i faraoni vollero adornare i muri delle loro piramidi a Saqqarah, e che sono costituiti da circa 4000 linee contenenti formule rituali, incantesimi e preghiere, costituiscono per noi la prima fonte scritta per lo studio della religione egiziana (K. Sethe, Die altägyptischen Pyramidentexten, voll. I-IV, Glückstadt, 1935 e seg.; vol. V, Hamburg, 1962).

6) La presenza presso il popolo, durante il Regno Antico, di un culto prevalente del sole sotto il nome di Râ, raffigurato in immagini alate, e presso le classi nobili e la monarchia di un culto del sole-Horo (tale dio solare, Horo, si sarebbe poi identificato e confuso con l'altro di origine più antica e popolare) è stata sottolineata da M. Bayer (Die Religion der ältesten ägyptischen Inschriften: Anthropos 21 (1925), p. 1093 ss.; 22 (1927), p. 404 ss. e p. 889 ss.; 23 (1928), p. 511 ss.).

(8) In realtà non siamo sicuri a quale dei due occhi gli Egizi si rivolgevano nelle loro pratiche, se al sole o alla luna; tuttavia, è molto probabile che si trattasse del sole poichè l'altro occhio celeste — il disco lunare calante e crescente —, che era legato a qualche mito anteriore nel quale la luna aveva un ruolo paragonabile a quello del sole, perdetto in epoca storica molta della sua importanza, anche se ebbe poi una parte ufficiale nel più recente mito di Osiri (la documentazione che ci rimane attribuisce alla luna scarsa rilevanza).

9) L'ugiat è di due specie, uno orientato a sinistra e l'altro a destra; insieme essi rappresentano i due occhi di Horo, uno dei quali in accordo con il testo antico era bianco e l'altro nero (oltre alla luna e al sole, essi potevano simboleggiare sia Râ che Osiri).

10) Sull'occhio di Horo e il suo impiego in generale, cfr. G. Rudnitzky, Die Aussage über «das Auge des Horus», Kopenhagen 1956).

11) La credenza nell'osirizzazione del defunto è sviluppata prima nei «Testi dei sacrofagi» e poi nel «Libro dei Morti» e la conoscenza delle formule o invocazioni in essi contenute era ritenuta indispensabile per la salvezza del morto. I primi sono formati da brani che venivano trascritti sulle pareti interne dei sarcofagi durante il Medio Regno; il Libro dei Morti o letteralmente «Formule per uscire di giorno», invece, è una raccolta poco organica di formule di preghiere o «capitoli». Esso venne deposto in ogni tomba a partire dal Nuovo Regno (dal 1570 in poi) ed era ornato da illustrazioni (la mutata forma dei sarcofagi non consentì più spazio sufficiente a questi testi ed

essi vennero copiati su rotoli di papiro e collocati presso la mummia). Dobbiamo a Riccardo Lepsius la prima edizione geroglifica del testo, apparsa nel 1842 e impropriamente intitolata «Il Libro dei Morti»; in questa sede, invece, noi preferiamo tener presente la trascrizione di E.A. Wallis Budge, The Book of the Dead, New York 1960.

12) L'ugiat veniva fabbricato in oro, argento, granito, ematite, cornalina, lapislazzuli, legno, pasta smaltata etc., anche se il capitolo CXL del Libro dei Morti asserisce che ogni amuleto dovrebbe esser fatto di lapislazzuli o di pietra lavorata con oro.

13) Il defunto allude alla sua partecipazione ai misteri rituali che si svolgevano ad Eliopoli, centro del culto del sole.

14) In Egitto il dio sole era comunemente considerato il creatore, il quale, dopo essere emerso dalle acque del caos, aveva eretto un monte di terra arida su cui posare. Questo colle primordiale, dal quale prese inizio la creazione, veniva situato secondo la tradizione nel tempio del sole ad Eliopoli.

15) Sono i quarantadue dèi ai quali il morto rivolge la «Seconda dichiarazione d'innocenza».

16) F.G. Kenyon, Catalogue of Greek Papyri in the British Museum, London 1893-1907<sup>3</sup>, vol. I, p. 64; vedi pure W.W. Goodwin, Fragmente of a Graeco-Egyptian Work upon Magic, London 1893, p. 7.

17) Cfr. a proposito anche: E.A. Wallis Budge, Egyptian Magic, London 1979<sup>2</sup>.

18) J.I.S. Whitaker, Motya. A Phoenician Colony in Sicily, London 1921.

19) Questi amuleti provengono dagli scavi che il Whitaker condusse nelle due necropoli di Mozia: la più antica, situata presso la riva nord dell'isola e databile dalla metà del VII al IV/III sec. a.C. e oltre, e la più recente a Birgi, sulla terraferma, databile tra il 580 circa e il 398/97 a.C., anno quest'ultimo che coincide con la conquista di Mozia ad opera di Dionigi di Siracusa (per la cronologia su Mozia, si vedano i rapporti preliminari a cura di A. Ciasca, V. Tusa e altri: Mozia I/IX, Roma 1964-1978 e bibliografia ivi compresa).

20) L'iconografia originaria dell'amuleto, conservatasi pressa poco identica attraverso i secoli malgrado le varie soluzioni, è caratterizzata da due ugiat di profilo su entrambe le facce (talvolta l'occhio era espresso su una faccia sola), che, orientati uno a destra e l'altro a sinistra, rappresentavano i due occhi di Horo.

21) J. Vercoutter (Les objets égyptiens et égyptisants du mobilier funéraire carthaginois, Paris 1945, p. 42 e pp. 92/93) considera, invece, le tavolette come degli scaraboidi veri e propri, malgrado la forma esteriore.

22) Comunemente si è solito riconoscere nell'iconografia della vacca sola o che allatta il vitellino, le sembianze animali della dea Hathor, ritenuta madre del sole, alla quale era il compito di governare sul regno dei morti, ma anche sull'amore; dal Regno Nuovo in poi, essa presiedette alle nascite e fu anche identificata con Isi. La dea era spesso rappresentata nell'atto di allattare il faraone defunto per infondergli l'energia necessaria alla sopravvivenza nell'Aldilà.

23) Gli oggetti prodotti negli opifici di Naucratis o in quelli greco-egizi in generale sono comunemente considerati egittizzanti, ovvero di imitazione.

24) Già ai tempi di Psammetico I erano giunti in Egitto, al



seguito delle truppe inviate da Gige, commercianti della Ionia con l'intento di ottenere un punto d'appoggio stabile nel paese (Erod. II, 152). In seguito, il faraone filoelleno Amasis (570/526 a.C.), già alleato di Cirene ed amico di Policrate di Samo, confinò l'attività dei commercianti greci del Delta nella città di Naucratis, con lo scopo di arrestarne il pericoloso sviluppo senza, tuttavia, ostacolarla apertamente. Ma i Greci, dopo il 449/48 a.C., in seguito alla pace stipulata tra la Persia ed Atene, continuarono ad affluire in Egitto ed estesero i loro commerci a tal punto che la stessa Naucratis perdette la sua posizione di monopolio e, poi, la sua importanza (Erodoto, che riferisce su questi fatti, compì il suo viaggio in Egitto poco dopo il 450 a.C.).

25) Su questo periodo storico si veda F.K. Kienitz, *Die politische Geschichte Ägyptens vom 7. bis zum 4. Jahrhundert vor der Zeitwende*, Berlin 1953; *Cambridge Ancient History*, voll. III, IV, VI; H.R. Hall, *The Ancient History of the Near East*, London 1932<sup>8</sup>.

26) Un frammento geroglifico proveniente da Sidone (B. Porter - R.L.B. Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings*, Oxford 1927/51, VII, p. 384) attesta che Neko II (faraone dal 610 a.C. e figlio di Psammetico I) aveva il controllo della costa fenicia, reso più facile dal possesso di una flotta nel Mediterraneo. Sappiamo anche che, prima della battaglia di Salamina, Serse

affidò importanti compiti ad una grossa flotta egiziana (Erod. VII, 89).

27) Le concezioni religiose egizie subirono nella regione del Delta, ambiente-fucina del tardo sincretismo egiziano, una fusione che in seguito influenzerà la vasta tematica sincretistica presente nei prodotti esportati in tutto il Mediterraneo.

28) B. Pace (*Arte e Civiltà della Sicilia Antica*, III, 1946, p. 655 ss.) ritiene che gli oggetti egizi ed egittizzanti presenti nei corredi tombali di Mozia abbiano, più che un vero e proprio carattere religioso, la funzione di ornamenti legati alla moda del vestiario. Più attendibile sembra, invece, in considerazione delle più recenti scoperte delle quali il Pace non poté avvalersi, la posizione di Acquaro (E. Acquaro, *Amuleti egiziani ed egittizzanti del Museo Nazionale di Cagliari*, Roma 1977, pp. 15 e 31) che vede da parte punica «una scelta sostanzialmente magica» nell'ambito della tradizione culturale egiziana e «una finalizzazione culturale».

29) S. Moscati, *Problematica della civiltà fenicia*, Roma 1974, pp. 45-47.

30) Vedi G. Matthiae Scandone, *Osservazioni egittologiche su alcune stele: Mozia V*, *Rapporto preliminare della campagna di scavi 1968*, Roma 1969, pp. 119-133.

31) Secondo il Vercoutter (*Objets*, pp. 354-356), gli oggetti egiziani di Naucratis sarebbero giunti a Cartagine, attraverso la Sicilia.