

ESTUDIOS ORIENTALES

5-6

EL MUNDO PÚNICO

RELIGIÓN, ANTROPOLOGÍA Y CULTURA MATERIAL

Ed. A. González Blanco
G. Matilla Séiquer
A. Egea Vivancos



MURCIA
2001-2002

Índice

Presentación	15
ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO, GONZALO MATILLA SÉIQUER y ALEJANDRO EGEA VIVANCOS	
I. RELIGIÓN	
De los 1.000 y más dioses al Dios único. Cuantificación de los panteones orientales: de Egipto a Cartago	19
G. DEL OLMO LETE	
Una cuestión de vida o muerte. Baal de Ugarit y los dioses fenicios	33
P. XELLA	
Astarte fenicia e la sua diffusione in base alla documentazione epigrafica	47
M. G. AMADASI GUZZO	
Al servizio di Astarte. Ierodulia e prostituzione sacra nei culti fenici e punici	55
S. RIBICHINI	
Los dioses de Aníbal	69
PEDRO BARCELÓ	
Un santuario rural en Baria (Villaricos-Almería)	77
J. L. LÓPEZ CASTRO	
Bes y Heracles. Estudio de una relación	91
D. GÓMEZ LUCAS	
La religión púnica en Iberia: lugares de culto	107
E. FERRER ALBELDA	
Tanit en las estrellas	119
R. MARLASCA	
II. CULTURA MATERIAL	
Urbanismo y población	
La ciudad de <i>Carteia</i> (San Roque, Cádiz) en época púnica	137
J. BLÁNQUEZ PÉREZ, L. ROLDÁN GÓMEZ y M. BENDALA GALÁN	
La influencia del mundo paleopúnico en la meseta oriental	157
J. A. ARENAS ESTEBAN	

- ¿Almacenes o centros redistribuidores de carácter sacro? Una reflexión en torno a un modelo arquitectónico tipificado en la protohistoria mediterránea 173
F. PRADOS MARTÍNEZ

Numismática

- Monedas púnicas de *Rus-Addir* (Melilla) 183
P. FERNÁNDEZ URIEL, F. LÓPEZ PARDO, R. GUTIÉRREZ GONZÁLEZ,
S. BENGUIGUI LEVY
- Moneda púnica de plata en la colección *-Sánchez Jiménez-* del Museo de Albacete 195
M. A. CEBRIÁN SÁNCHEZ
- Monedas púnicas en la Región de Murcia: la significación de algunos contextos 199
G. MATILLA SÉIQUER y R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

Mundo funerario

- Ahorros para la otra vida. Una sepultura púnica conteniendo una hucha en la necrópolis del puig des Molins (Eivissa) y su contexto histórico 207
B. COSTA, J. H. FERNÁNDEZ y A. MEZQUIDA
- Usos del suelo en la necrópolis de Cádiz: el proceso de distribución del espacio extramuros de la ciudad 243
J. M^a MIRANDA ARIZ, M. P. PINEDA REINA y M. CALERO FRESNEDA
- La cerámica púnico-gaditana del s. III a.C. El uso de la vajilla en el ámbito funerario y ritual de la Necrópolis 267
A. M^a. NIVEAU DE VILLEDARY Y MARIÑAS
- Los materiales no metálicos de los ajuares fenicios gaditanos 299
C. CARBALLO TORRES

Varia

- Cerámicas de cocina cartaginesas en contextos ibéricos de la costa catalana 305
D. ASENSIO I VILARÓ
- Observaciones en torno a los pebeteros en forma de cabeza femenina 319
M^a CRUZ MARÍN CEBALLOS
- Pervivencias iconográficas egipcias en las imágenes de damas sagradas del ámbito Fenicio-Púnico 337
M^a. J. LÓPEZ GRANDE y J. TRELLO ESPADA
- Sobre algunos elementos de culto orientales: columnas y capiteles 353
A. M^a JIMÉNEZ FLORES
- Los dragos de Cádiz y la *Falsa púrpura* de los fenicios 369
A. TEJERA GASPAR

III. FILOLOGÍA Y EPIGRAFÍA

El <i>Ugaritic Data Bank</i> (UDB) prototipo del <i>Corpus Inscriptionum Phoenicarum necnon Punicarum</i> (CIP)	379
J.L. CUNCHILLOS	
Ánforas y tablillas: el ánfora cananea y el <i>Kd</i> ugarítico	389
J. Á. ZAMORA	
Enculturación en el mundo neopúnico: traducción de la Biblia al neopúnico en los s. IV-V d.C.	409
S. FERNÁNDEZ ARDANAZ	

IV. HISTORIA

Reyes y sufetes: una etiología del poder político en las sociedades vetero-orientales	417
J. SANMARTÍN	
Continuidad y discontinuidad en la historia de Tiro y Sidón	425
J.-P. VITA	
Gastos de guerra y administración de bienes de dominio público en la gestión púnica en España	439
J. J. FERRER MAESTRO	

V. QART HADAST Y SU TERRITORIO CIRCUNDANTE

Mazarrón-2: el barco fenicio del siglo VII a.C. Campaña de noviembre-1999/marzo 2000 ..	453
I. NEGUERUELA, R. GONZÁLEZ, M. SAN CLAUDIO, Á. MÉNDEZ, M. PRESA y C. MARÍN	
Presencia fenicia en la transición Bronce Final Reciente - Hierro Antiguo en el entorno de la Rambla de las Moreras. Mazarrón (Murcia)	485
C. CORREA CIFUENTES	
Primeros niveles de ocupación en el solar de la muralla púnica de Cartagena	495
C. MARÍN BAÑO	
Marcas de alfarero púnicas procedentes de Cartagena y su entorno	501
J. A. BELMONTE MARÍN y PAOLO FILIGHEDDU	
Nuevas aportaciones sobre la planificación espacial de Cartagena a finales del siglo III a.C. y su trascendencia urbanística planteada durante los periodos tardorrepublicano e imperial	509
B. SOLER HUERTAS	
Abastecimiento y distribución urbana del agua en Qart-Hadast. La continuidad en época republicana	527
A. EGEA VIVANCOS	
Entalle bárquida de cornalina en las ruinas de Baria (Villaricos, Almería)	539
A. GONZÁLEZ BLANCO, P. A. LILLO CARPIO y J. A. MOLINA GÓMEZ	

VI. BIBLIOGRAFÍA

Selección bibliográfica sobre mundo fenicio y púnico 547
A. EGEA VIVANCOS

ALONSO GARCÍA, J. (1997). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO GARCÍA, J. (1998). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO GARCÍA, J. (1999). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO GARCÍA, J. (2000). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO GARCÍA, J. (2001). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO GARCÍA, J. (2002). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO GARCÍA, J. (2003). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO GARCÍA, J. (2004). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO GARCÍA, J. (2005). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO GARCÍA, J. (2006). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO GARCÍA, J. (2007). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO GARCÍA, J. (2008). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO GARCÍA, J. (2009). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO GARCÍA, J. (2010). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO GARCÍA, J. (2011). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO GARCÍA, J. (2012). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO GARCÍA, J. (2013). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO GARCÍA, J. (2014). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO GARCÍA, J. (2015). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO GARCÍA, J. (2016). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO GARCÍA, J. (2017). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO GARCÍA, J. (2018). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO GARCÍA, J. (2019). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO GARCÍA, J. (2020). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO GARCÍA, J. (2021). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO GARCÍA, J. (2022). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO GARCÍA, J. (2023). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO GARCÍA, J. (2024). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

ALONSO GARCÍA, J. (2025). *El mundo púnico*. Madrid: Alianza.

Al servizio di Astarte. Ierodulia e prostituzione sacra nei culti fenici e punicici

SERGIO RIBICHINI

CNR, ROMA

ABSTRACT

Il panorama delle testimonianze epigrafiche e letterarie sul coinvolgimento delle donne nel culto dell'Astarte fenicia e punica viene qui utilizzato al fine di verificare l'effettiva consistenza, la diffusione e le caratteristiche del fenomeno che negli studi va

sotto l'etichetta di "prostituzione sacra". Di esso si evidenziano, conseguentemente, talune necessarie distinzioni tipologiche, che consentono di riconsiderarne l'effettiva rilevanza storico-religiosa, sgombrando il campo da qualche luogo comune.

Cartagine

Sono poche le iscrizioni puniche di Cartagine che recano testimonianze della presenza di personale femminile in servizio presso il santuario o i santuari di Astarte a Cartagine.

La dedicante di *CIS*, I 263, in primo luogo, lascia la sua dedica nel *tofet*, in onore di Tanit e Baal Hammon, qualificandosi come $\text{P}^{\text{M}}\text{S}^{\text{T}}\text{R}\text{T} \text{P}^{\text{S}} \text{B}^{\text{C}}\text{M}\text{T} \text{P}^{\text{S}} \text{S}^{\text{T}}\text{R}\text{T}$, che l'editore del *CIS* traduce: "Emaštarte, quae (est) in congregatione hominum Aštartes", osservando il significato trasparente del nome¹ e l'assenza dell'indicazione genealogica. Da tale contesto e dall'espressione utilizzata dalla dedicante sembra evidente che la donna appartenesse alla categoria dei servi templari, in una condizione sociale qui probabilmente di basso livello², ed è stata avanzata l'ipotesi che si trattasse di una prostituta sacra, cioè di una donna che "esercitasse il mestiere" in modo rituale, nell'ambito del santuario della dea Astarte a Cartagine³.

Di fatto, sappiamo che varie divinità avevano nei propri templi personale subalterno ai sacerdoti, qualificato appunto con termini che ne indicavano la servitù ($\text{C}^{\text{B}}\text{D}$, $\text{P}^{\text{M}}\text{T}$). Non si trattava, comunque, di schiavi nel senso stretto del termine: essi indicano spesso la propria genealogia, in modo del tutto analogo alle persone di stato sociale libero, e presentano con orgoglio la propria condizione di servitù nei

confronti di una divinità o di un santuario; sappiamo anche, almeno in un caso da Kition⁴, che potevano sposarsi.

L'espressione qui utilizzata dalla donna per indicare la propria funzione ($\text{P}^{\text{S}} \text{B}^{\text{C}}\text{M}\text{T} \text{P}^{\text{S}} \text{S}^{\text{T}}\text{R}\text{T}$), inoltre, non sembra significativa di un ruolo specifico né delle donne né del culto di Astarte, giacché si ritrova anche in riferimento a un dedicante maschile, in servizio presso il tempio di Melqart⁵. Pertanto, l'ipotesi che la dedicante appartenesse al gruppo delle prostitute sacre, appare come una forzatura non necessaria⁶.

Un'altra dedica, sempre dal *tofet* di Cartagine, menziona una "serva" dell'Astarte di Erice, in Sicilia: si tratta di *CIS*, I 3776, lasciata da una "serva di Astarte Ericina": $\text{P}^{\text{R}}\text{S}^{\text{T}}\text{B}[\text{C}]/\text{L} \text{B}\text{T} \text{C}^{\text{M}}\text{T}\text{M}\text{L}\text{Q}\text{R}\text{T} \text{B}\text{T} \text{C}^{\text{B}}\text{D}/\text{M}\text{L}\text{R} \text{C}^{\text{M}}\text{T} [\textit{pro} \text{P}^{\text{M}}\text{T}] \text{S}^{\text{T}}\text{R}\text{T} \text{P}^{\text{R}}\text{K}$.

Si osservi che la dedicante cita in questo caso il proprio matronimico; per la madre, invece, ricorda il nome del padre. Parimenti, per questa inserviente di Astarte, la mancanza di riferimento al proprio padre è sembrata significativa di un particolare stato di servitù templare. Anche in altre dediche del *tofet* di Cartagine, in effetti, i dedicanti non indicano nella propria genealogia il patronimico, ma solo il nome della madre; si è dunque ipotizzato che si trattasse di figli di prostitute sacre, nati e cresciuti in ambito

templare⁷. Tuttavia, anche in *CIS*, I 253 ‘BD’ŠMN, servo del tempio di Hoter-Miskar, dà solo il nome della madre, ‘M’ŠTRT BT YTNSD; in *CIS*, I 256 il servo di Sid-Melqart, B’L’ZR, non nomina suo padre bensì la madre ‘LŠT⁸; in *CIS*, I 378, la dedicante è una certa ‘BB’L, figlia di GDN’M[T], che si qualifica come ‘MT’LM; ancora dal *tofet* viene la dedica di *CIS*, I 383, lasciata da una certa GDN’M, figlia di ‘RŠT; una quinta iscrizione (*CIS*, I 902), della medesima provenienza, ricorda un tale ‘RŠ, che indica il matronimico e il nome della nonna materna (figlio di GDN’M, figlia di ‘LŠT). Le attestazioni di matronimici per il personale del tempio sono insomma insufficienti rispetto al totale dei patronimici per indicare la pratica della prostituzione sacra al suo interno⁹. Inoltre la discendenza materna è talora sicuramente indicata anche al di fuori di questo contesto di personale addetto ai luoghi sacri. Nomi maschili seguiti dal solo matronimico figurano ad esempio, in latino, fra gli appartenenti, presumibilmente di famiglia libera, al *collegium iuvenum* della dedica di Mactar¹⁰, e nelle iscrizioni neopuniche¹¹, sempre da Mactar, che recano liste dei componenti del MZRḤ. E’ possibile insomma attribuire questi figli con genealogia materna a personale che lavorava presso i templi in uno stato di servitù, certo non disonorevole, e comunque non necessariamente connesso alla pratica della prostituzione nel santuario.

Per concludere, nell’epigrafia di Cartagine, e più in generale in quella del Nord-Africa, non ci sono testimonianze chiare e significative sull’eventuale presenza di una prostituzione sacra. Più interessante è invece l’osservazione¹² che la dedicante di *CIS*, I 3776 non si qualifica come schiava templare, bensì, più precisamente, quale “serva di Astarte Ericina”, divinità che era venerata con tale specificazione anche a Cartagine, almeno in epoca romana. L’affermazione è però maggiormente significativa se confrontata con quella contenuta in un’altra dedica del *tofet*, *CIS*, I 4910, dove una certa ‘RŠT, anch’essa di Erice, sottolinea il suo stato sociale di donna libera, cittadina a pieno titolo del centro siciliano e probabilmente nobile¹³: ‘RŠT B’LT ‘RK / BT ‘ZMLK.

Così si deve ritenere che la serva di Astarte Ericina, che lasciò la sua dedica nel *tofet* di Cartagine (*CIS*, I 3776), non appartenesse al personale in servizio presso uno dei santuari della stessa metropoli punica, ma che piuttosto facesse parte, come forse anche sua madre, del gruppo di “servitori” impegnati nella manutenzione del luogo sacro alla dea in Sicilia.

Erice e l’Astarte Ericina

Di questo santuario, eretto sulla cima del monte che sovrasta il golfo di Trapani, abbiamo numerose testimonianze nelle fonti classiche. Era probabilmente il centro religioso di maggiore prestigio di tutta la Sicilia antica, rispettato da indigeni, Greci, Cartaginesi e Romani, celebre per la peculiarità dei suoi riti¹⁴ nonché per la ricchezza e per la magnificenza degli arredi¹⁵.

Il tempio era dedicato, in origine, a una dea locale, assimilata alla divinità fenicia e alla greca Afrodite, nonché venerata come *Venus Erycina* dai Romani, che ne introdussero il culto nella stessa Roma. I Cartaginesi, per certo, veneravano la dea col nome di Astarte nella stessa Cartagine e ne diffusero il culto anche in Sardegna¹⁶.

Nel tempio di Sicilia, in epoca romana, vi erano molti “servi”, di entrambi i sessi, che si occupavano d’amministrare il santuario e di coltivarne i possedimenti: *servi Venerii*, li chiama Cicerone¹⁷, ricordando che Verre si servì di loro come esattori, per costringere i contadini a pagare la decima e come pubblici agenti, per asportare opere d’arte dai santuari di Malta. Di questi servi, Cicerone menziona anche qualcuno per nome¹⁸, come Apronius, Diognetus, Bariobal e Symmachus. Cicerone ricorda¹⁹ inoltre una *liberta Vetheris Erycinae*, una certa Agonis di Lilibeo, persona dotata di sostanziose ricchezze, di schiavi e di possedimenti, al punto da sollecitare l’appetito di un amministratore disonesto. Cicerone scrive che la donna, nel tentativo di sfuggire all’ingiusto sequestro dei suoi beni dichiarò, “secondo l’uso che hanno in Sicilia tutti coloro che appartengono a Venere e quelli che si sono affrancati dal santuario, che lei e i suoi beni erano proprietà della dea Ericina”. Insomma: Agonis era stata una serva della dea, poi aveva comprato la sua libertà svincolandosi dal legame col santuario, nel quale però fu

nuovamente costretta dal giudizio che seguì il suo tentativo di salvare i beni.

Con questi *servi Venerii*, maschi e femmine in servizio presso il santuario di Erice, che potevano anche comprare la propria libertà e divenire liberi della dea che avevano servito, siamo insomma di fronte a un caso specifico di *ierodulia*, cioè a quella forma di servitù templare²⁰ caratteristica di gente che serviva presso un luogo sacro, incaricata della sorveglianza, della cura del tempio e d'altre mansioni. Il termine è testimoniato per la stessa Erice da Strabone, il quale scrive che al suo tempo il santuario aveva ormai perduto tutta quella popolazione di ierodule che consacravano alla dea con un voto non solo gli abitanti della Sicilia ma anche fedeli provenienti da più lontano²¹.

V'erano tra di loro anche donne disponibili a commerci di natura sessuale? L'ipotesi sembra essere possibile, dal momento che Diodoro Siculo, pur non parlando apertamente di prostituzione sacra, afferma²² che consoli e pretori romani, ogniqualvolta venivano in Sicilia, non mancavano di onorare il *temenos* di Erice con sacrifici e onori magnifici. Diodoro aggiunge poi che essi, a dispetto della severità del loro incarico, "deponevano il rigore della loro autorità, passavano allo svago e s'intrattenevano con delle donne in grande allegria". Non possiamo certo affermare con sicurezza che queste donne appartenessero al santuario, escludendo che fossero invece delle prostitute comuni, che profittavano della fama del santuario per esercitare il mestiere; ma resta il legame con il culto divino, giacché Diodoro conclude che i notabili romani così si comportavano pensando che "solo in questo modo rendevano gradita alla dea la propria presenza".

Questa indicazione acquista comunque un significato più profano se confrontata con le notizie che abbiamo sulla diffusione del culto di questa Venere nella stessa Roma. Qui la divinità aveva due templi²³: uno edificato per ingiunzione dei Libri Sibillini nel 215 a.C.²⁴, sul Campidoglio, dove la dea di Erice era venerata come una divinità nazionale, con richiamo alla tradizione della sosta di Enea in Sicilia; l'altro innalzato

qualche decade più tardi presso la Porta Collina, dunque fuori dal *pomerium*²⁵, durante la guerra contro i Liguri. Entrambi i santuari festeggiavano l'anniversario della dedicazione il 23 aprile. Lo ricorda Ovidio²⁶ che allude anche alla frequentazione del tempio presso la Porta Collina non solo da parte di rispettabili matrone romane²⁷, ma anche di cortigiane e di donne di facili costumi²⁸. La fedeltà alla dea di *vulgares puellae*, secondo l'espressione di Ovidio, sembra essersi imposta a tal punto che una nota epigrafica del calendario indica il giorno del 23 aprile come *dies meretricum*²⁹. A meno di non supporre che l'istituto della prostituzione templare (di eventuale origine fenicia/ericina) fosse stato accolto fin nella città di Roma, si deve comprendere, come fanno tutti del resto, che queste *meretrices* fossero delle donne esercitanti il mestiere a titolo privato, libere da ogni vincolo con il santuario salvo quello di rivolgersi, qui come altrove, alla dea che proteggeva la loro professione e alla quale peraltro si rivolgevano con suppliche anche le ragazze romane desiderose di risolvere i loro problemi d'amore³⁰. Insomma: il collegamento delle cortigiane con la Venere Ericina è dettato dalla personalità di questa divinità, signora dell'*eros* in tutte le sue forme e dunque anche di quello mercenario, dea cui si richiamavano le prostitute romane e forse anche quelle di Sicilia, non necessariamente ierodule, o non per questo ierodule e comunque famose, giacché Plauto ricorda l'abbondanza di prostitute in quest'isola³¹.

Sicca Veneria

Sempre per Erice abbiamo notizie da Ateneo e da Eliano³² su una festa annuale, chiamata "Imbarco" (*Ἀναγώγια*). La dea s'imbarcava per la Libia, scortata da colombe, che sparivano per nove giorni; esse facevano ritorno ad Erice al momento di una nuova festa, cioè il "Ritorno" (*Καταγώγια*) o reintegrazione della dea nel suo tempio.

Tale descrizione sembra fondare, in termini mitico-rituali, i rapporti tra il santuario di Erice e quello africano di Sicca Veneria, oggi Le Kef, in Tunisia, ritenuto di fondazione siciliana³³ e anch'esso celebre per il culto tributato alla dea Ericina.

Stando a Valerio Massimo³⁴, in tempi ormai passati, qui le donne puniche (*punicae feminae*) praticavano un tipo di prostituzione sacra svolta in un contesto pre-nuziale: scrive infatti che “le donne di età nubile (*matronae*) si recavano al tempio della dea (*fanum Veneris*) e partendo di là esse raccoglievano il denaro per la dote nuziale, oltraggiando la propria pudicizia, disposte a impegnarsi con un vincolo così disonorevole in un legame tanto onesto qual è quello coniugale. Non si trattava, evidentemente, di professioniste del sesso, ma di donne libere, che in tal modo si procuravano la dote in nome della dea, dal santuario della quale esse prendevano le mosse alla ricerca dei compagni. Siamo insomma di fronte ad un tipo specifico di prostituzione, che chiama in gioco la dea dell’amore, ma che tuttavia, se è giusta l’interpretazione di *matronae* come “donne di età nubile” (bisognose di una dote), esula da qualsiasi forma di prostituzione esercitata regolarmente, da professioniste, in un santuario della divinità.

Un costume simile è relativamente attestato nella storia religiosa di Cipro, in due testimonianze di diverso peso: quella di Erodoto, a proposito del costume delle donne Babilonesi, e quella di Giustino, in riferimento al mito di Didone.

Cipro

Erodoto, com’è noto, racconta che le donne di Babilonia, almeno una volta nella loro vita, devono andare nel santuario di Afrodite e prostituirsi a uno straniero, accettando la somma che quello decide di dare in cambio del connubio sessuale. Il denaro diventa sacro e la donna può tornare a casa solo dopo che ha sciolto il suo obbligo verso la dea, mantenendosi poi incorruttibile per la restante esistenza. L’unione, secondo Erodoto, avviene nello stesso luogo sacro, ma Strabone, che riferisce il medesimo costume con qualche variante, afferma che l’atto sessuale si svolgeva “lontano dal santuario”³⁵. Erodoto aggiunge poi che “un costume simile vige anche in alcune parti dell’isola di Cipro”.

Non è qui il caso di discutere sul valore della testimonianza erodotea per l’usanza babilonese, che priva com’è di riscontri nella documentazione cuneiforme, è stata da molti liquidata come pura

invenzione, come un mito storiografico o come travisamento del ruolo delle donne nei culti mesopotamici³⁶. Certo, se la prostituzione sacra avesse avuto un ruolo così importante nel culto di Babilonia, ci si aspetterebbe che i codici delle leggi, i resoconti delle amministrazioni templari, le liste del personale, insomma qualcuno dei documenti che ormai si conoscono in abbondanza, grazie ai ritrovamenti archeologici, fornisca per essa qualche riscontro. Questo, invece, non è il caso; è vero anzi il contrario, e cioè che nessun documento cuneiforme prova la presenza nella Mesopotamia preclassica non solo di una prostituzione del tipo descritto da Erodoto, cioè obbligatoria per tutte le donne nubili, ma neppure di un meretricio organizzato e regolamentato nell’ambito dei culti templari³⁷.

Fermiamoci invece a considerare la documentazione relativa a Cipro, cercando i possibili riscontri per quest’uso, presentato da Erodoto come un impegno, verosimilmente prematrimoniale, che coinvolge donne libere, riservato agli stranieri e finalizzato a deporre un’offerta in denaro nel santuario della dea.

Senza dubbio Cipro appare, nei miti greci, come patria della prostituzione; e questo non a caso, giacché l’isola, negli stessi miti, è anche la terra della bionda e bella Afrodite, dea lussuriosa e adultera; una dea che spesso viene chiamata con l’epiteto di “Cipride” proprio per sottolineare il legame che l’unisce, in tanti racconti, a questa terra. Taluni miti fondano appunto l’origine della prostituzione legandola a eroine cipriote e interpretandola come una punizione divina. Apollodoro³⁸ scrive ad esempio che tre figlie del re Cinira, d’origini fenicie e anch’egli appartenente alla schiera numerosa degli amanti della dea, “incorse nell’ira di Afrodite divisero il letto con uomini stranieri e finirono la loro vita in Egitto”. Più dura, secondo Ovidio³⁹, fu la punizione delle oscene Propetidi, ragazze di Amatunte che “giunsero a negare che Venere fosse una dea: per l’ira di quella, si dice, esse furono le prime a prostituire il loro corpo e le loro grazie, e come persero il senso del pudore, il sangue sulle loro guance s’indurì e furono trasformate in rigida pietra”.

Si tratta, com’è chiaro, di miti, che fondano la pratica della prostituzione presentandola come

una punizione della dea, benevola verso chi la onorava ma anche vendicativa nei confronti di chi non lo faceva⁴⁰.

Gli scrittori cristiani Clemente, Arnobio, Firmico Materno, Lattanzio e Teodoro⁴¹ insistono poi sul ruolo dell'eroe Cinira (descritto anche come incestuoso padre di Adonis, altro amante di Afrodite) quale fondatore del culto di Afrodite, presentata come una meretrice della città, innalzata da questo suo amante al rango divino. Cinira avrebbe fondato Pafos e qui edificato uno dei templi più famosi di Afrodite.

Nonostante siano spesso citate, tuttavia, queste fonti non forniscono dati precisi sul rito della prostituzione sacra, né danno conferme al costume riferito da Erodoto.

Un certo riscontro per quest'ultimo può invece trovarsi nello storico romano Giustino⁴², che però testimonia un particolare tipo di prostituzione sull'isola, cioè, nuovamente, quella finalizzata a procurarsi una dote. Egli racconta infatti che "era un tempo costume dei Ciprioti mandare le figlie sulla riva del mare in giorni stabiliti prima del matrimonio, affinché si procurassero con la prostituzione il denaro occorrente alla dote e a recare offerte a Venere per la futura pudicitia". Il testo latino parla con precisione di vergini, che vanno sulla riva del mare *dotalem pecuniam quaesituras*, il che sembra marcare una differenza rispetto al caso babilonese, giacché a Cipro il frutto del meretricio è destinato alle ragazze stesse e non a un tempio. Il contesto sacrale del costume cipriota è comunque abbastanza evidente, sia nell'indicazione di precisi giorni precedenti alle nozze (*virgines ante nuptias statutis diebus*), sia nell'annotazione che le ragazze, con tale oblazione, si liberano dall'obbligo previsto nei confronti della dea e si assicurano l'onestà per la vita futura (*pro reliqua pudicitia libamenta Veneri soluturas*). L'indicazione di un luogo particolare previsto per l'occasione ("sulla riva del mare") potrebbe essere inoltre un modo per indicare che i fruitori delle vergini erano gli stranieri, marinai che facevano scalo sull'isola. In effetti, lo scrittore latino cita questa abitudine cipriota parlando della sosta che fecero a Cipro i Fenici che seguivano Elissa/Didone, principessa di Tiro in fuga dalla patria dove il

fratello Pigmalione le aveva ucciso il marito Sicheo. Didone, secondo il mito, ordinò ai suoi seguaci di rapire 80 di quelle vergini, così che i suoi giovani potessero andare a nozze e la futura città di Cartagine, che lei si accingeva a fondare, potesse avere un futuro.

Con Giustino, insomma, abbiamo un mito (che è il mito di fondazione di Cartagine) nel quale, per inciso, si fa riferimento a una forma di prostituzione che serve a procurare una dote alle ragazze e che, stando alla fonte, apparteneva alle usanze antiche, non recenti né tantomeno contemporanee rispetto ai tempi della fonte.

Dall'isola di Cipro proviene però anche un'iscrizione fenicia, trovata nel 1879, che ha fornito elementi ritenuti importanti per la questione della prostituzione consumata in nome o all'ombra di Astarte. L'iscrizione (CIS, I 86 A-B = KAI, 37 = IK, C 1) risale al 450 circa a.C. e proviene dal santuario che questa divinità aveva nella città fenicia di Kition, l'attuale Larnaca, che risale nella sua fondazione al IX secolo. L'iscrizione contiene, dipinto su un tavoletta di alabastro, l'elenco delle spese sostenute dall'amministrazione del santuario, per due diversi mesi del calendario fenicio; vi sono registrati i salari destinati, nel giorno del novilunio, a varie classi di personale e a vario titolo: costruttori, uomini di guardia, cantori, servi, sacrificatori, fornai, barbieri, artigiani, il capo degli scribi, un responsabile dell'acqua, pastori, ecc. Nel primo mese figurano (linea 16 del testo A) compensi anche per due diversi gruppi, definiti KLBM e GRM; nel secondo (linee 9 e 10 del testo B) la lista dei salariati comprende anche le 'LMT, dapprima nel loro complesso e poi in un gruppo di 22 associate a un sacrificio, nella forma che segue:

A 16 [LKLBM] WLGRM QR 3 WP' 3

B 9 L'LMT WL'LMT 22 BZBH []

B 10 LKLBM W LGRM QR 3 WP' 3

Gli studiosi sono in difficoltà nell'interpretazione di questi termini; ma in buona parte concordano nel riconoscere qui la presenza di personale dei due sessi dedito alla prostituzione sacra⁴³.

Il termine KLB, in fenicio come in altre lingue semitiche, significa “cane”⁴⁴. Potrebbero essere semplicemente degli animali, cosa non del tutto fuori luogo, giacché la loro presenza nei luoghi di culto è testimoniata in varie civiltà del mondo antico; ma pare difficile che venga registrato in forma ufficiale un “salario” destinato ad essi, né è comprensibile quale ruolo gli animali avrebbero svolto per le feste in questione. Perciò molti studiosi ricordano che KLB può anche indicare una classe di personale addetto al culto⁴⁵, e soprattutto il passo del *Deuteronomio*, 23,19 dove si legge: “Non porterai nella casa del Signore tuo Dio il dono di una prostituta né il salario di un cane, qualunque voto abbia fatto, poiché tutti e due sono abominio per il Signore Dio tuo”. Sarebbero insomma dei prostituti maschi e avremmo qui una prova della presenza di prostituzione maschile in un santuario di Astarte⁴⁶.

GRM invece è il plurale di GR; si può intendere⁴⁷ come “clienti” oppure come “giovani, piccoli cuccioli”. Il senso di “cliente” si adatta male, poiché eventuali fruitori delle grazie dei KLBM avrebbero pagato per goderne e non essere pagati. Si è anche pensato che fossero una categoria analoga a quella precedente, poiché ricevono globalmente la stessa somma; e partendo dall’ebraico *gûr*, che significa “cucciolo di un animale”, si è supposto che pure il termine fenicio avesse il senso di “giovane”, e conseguentemente quello di “ragazzo, dedito alla prostituzione sacra”, con un valore analogo al francese *minet*. Il termine KLB, in particolare, sembra indicare piuttosto uno *status* di inserviente: nella corrispondenza di El Amarna, ad esempio, esso esprime lo stato di sottomissione e di vassallaggio dei sovrani della Siria-Palestina nei confronti del faraone egiziano⁴⁸; il termine entra nella composizione dei nomi di persona accadici, ugaritici e fenicio-punici; in questi ultimi, più specificamente, è anche attestato l’antroponimo KLB³LM che sembra analogo a ‘BD³LM nell’esprimere un analogo sentimento di sudditanza nei confronti della divinità⁴⁹. Di fatto, i due termini nell’iscrizione indicano certamente due categorie di personale chiamato a intervenire nel culto, ma non vi sono elementi chiari a favore dell’ipotesi

che si trattasse senz’altro di prostituti maschi. Non mancano del resto altre interpretazioni, come l’ipotesi che si trattasse di uomini (raggruppati in una sorta di confraternita?) che intervenivano alla celebrazione con maschere di cani e di leoni.

Il termine ‘LMT della linea 9, ripetuto due volte, significa senz’altro “giovani, ragazze nubili”⁵⁰. È stato tradotto in vario modo: “cantanti, vergini, musicanti”; l’interpretazione più diffusa le intende però come delle “prostitute”, per analogia ai due gruppi maschili sopra ricordati. Il termine, d’altro canto, compare anche in una bilingue greco-palmirena, di epoca romana (*CIS*, II 3913), dove ‘LYMT’ è usato come sinonimo di ZNYT’, “prostituta” ed entrambi sono tradotti in greco con ἐταίρα, “cortigiana”.

Il testo dell’iscrizione di Kition, comunque, registra varie categorie di personale e non solo quello addetto al culto. Gran parte dei salariati ricevono una somma, da soli o in gruppo, per le prestazioni eseguite in occasione della festa del novilunio; per taluno, o per qualche gruppo, si specifica BYM Z, “in questo giorno”. Si può dire, insomma, che pur se le classi di persone individuate dai termini in questione, KLBM, GRM e ‘LMT sono da riferire in ipotesi a prostituti dei due sessi, questi potrebbero ricevere un salario per la prestazione eseguita in occasione della festa, senza essere né personale consacrato né essere chiamati in causa nella festività per eventuali prestazioni sessuali. Per le “ragazze”, oltretutto, s’indica dapprima il gruppo nel suo complesso e poi 22 tra di loro che hanno partecipato al sacrificio. Si può ricordare, a titolo di parallelo, il corteo menzionato nel libro dei *Salmi*, che avanza verso il santuario divino, con i cantori che precedono, i citaredi che chiudono e in mezzo, per l’appunto, le fanciulle (‘*alāmôt*) che battono cembali⁵¹; o anche il gruppo delle cortigiane che a Corinto parteciparono nel 464 a.C. al banchetto che seguì al sacrificio offerto in rendimento di grazie, nel santuario di Afrodite, dall’atleta olimpionico Senofonte⁵². Insomma queste ‘LMT potrebbero essere soltanto delle musicanti, o anche delle cortigiane, se si vuole, ma chiamate ad allietare il rito sacrificale e compensate per tale intervento, senza che ciò

significati necessariamente prestazioni sessuali ritualmente organizzate presso il luogo sacro.

alternativa al taglio dei capelli in segno di cordoglio per la morte di Adonis.

Biblo, Afka, Baalbek

Bisogna spostarsi all'età romana per trovare traccia in Fenicia di prostituzione rituale. E' una testimonianza preziosa quella del trattato *De Syria dea*, attribuito a Luciano di Samosata, autore del II secolo d.C. Durante la festa annuale di Adonis, gli abitanti di Biblo, si legge al capitolo 6, "fanno un gran lutto in tutta la contrada. Quando hanno finito di battersi e di piangere, essi celebrano dapprima i funerali di Adonis, come se fosse morto, poi, il giorno seguente, raccontano che egli vive e lo portano all'aria aperta; inoltre si radono la testa come fanno gli Egiziani dopo la morte di Apis. Quanto alle donne che non vogliono tagliarsi i capelli esse si liberano dall'obbligo con una ammenda, che raccolgono in questo modo: devono essere pronte, durante un intero giorno, a trarre profitto della loro propria bellezza. Il luogo dove esse si trovano è accessibile solo agli stranieri e il denaro che ottengono diventa un'offerta per Afrodite".

Si osservi:

- il rito ha qui una cadenza annuale;
- le donne che si prostituiscono sono libere, non consacrate o sacerdotesse che dir si voglia;
- si concedono agli stranieri soltanto per un giorno e nell'ambito di una festa;
- lo fanno per poter pagare la somma prevista quale ammenda alla dea: solo in questo senso la loro prostituzione è "sacra"; nel senso, cioè, che il loro connubio, profano, con uno straniero, è finalizzato a versare la somma così guadagnata al santuario della dea;
- quest'ultima nel testo greco ha il nome di Afrodite ma, per tante altre conferme, si può senz'altro identificare come l'erede della fenicia Astarte;
- l'unione sessuale, pur se prevista e organizzata nell'ambito della festività, non sembra svolgersi nell'ambito del santuario;
- in questo caso, infine, la prostituzione non è obbligatoria per tutte le donne ma

A queste notizie si aggiungono quelle di qualche scrittore cristiano, d'epoca posteriore e ben lontana dalla realtà dei culti fenici. Sant'Atanasio, vescovo d'Alessandria, afferma sicuro: "un tempo in Fenicia le donne si prostituivano pubblicamente nei templi, offrendo agli dèi di quella regione le primizie del salario del loro corpo. Pensavano, con tale prostituzione, di placare la loro dea e di rendersela favorevole"⁵³. E' un'affermazione precisa, circa il *concupitus* delle donne fenicie in area sacra, ma anche generica, senza riferimenti a luoghi, circostanze, fonti utilizzate.

Eusebio di Cesarea di Palestina, parlando dei tanti meriti dell'imperatore Costantino, ricorda che l'esercito imperiale pose fine alle pratiche dissolute che si svolgevano nel tempio costruito in onore della turpe dea Afrodite sul Monte Libano, ad Afqa⁵⁴. Qui, secondo il vescovo di Cesarea, con termini che possiamo senz'altro ritenere come un'amplificazione storiografica, aveva sede una vera e propria scuola di perversione, v'erano illegali commerci con donne, adulteri, corruzioni, episodi infami e ignobili, come può accadere in un luogo privo di legge e senza controllo alcuno. Sozomeno, che è storico d'epoca posteriore, precisa⁵⁵: grazie all'intervento di Costantino non è più permesso alle vergini di prostituirsi col primo venuto alla vigilia del matrimonio.

Anche per la città di Heliopolis/Baalbek, nella valle della Bekaa, le fonti cristiane parlano dell'intervento di Costantino contro il costume della prostituzione celebrata in nome di Afrodite: Eusebio scrive⁵⁶ di donne libere, spose e ragazze; Sozomeno riferisce un'usanza tradizionale che prevedeva la deflorazione delle vergini⁵⁷; Socrate parla di prostituzione con gli stranieri di passaggio e addirittura di comunismo sessuale, tanto che tutti i figli "erano di discendenza incerta e non c'era modo di riconoscere i padri", il che sembra un'ovvia esagerazione⁵⁸.

Sant'Agostino, infine, africano d'Algeria e buon conoscitore della civiltà punica, scrive che "a Venere anche i Fenici offrivano in dono la prostituzione delle figlie, prima di consegnarle ai

mariti⁵⁹, testimoniandoci dunque un altro caso di prostituzione prenuziale, ma anche tacendo del tutto circa l'eventuale presenza della prostituzione sacra a Cartagine, e nulla dicendo a tal proposito anche nello scandalizzato resoconto che egli fece sulle feste di Caelestis, erede dei culti femminili punici⁶⁰. Anche altri polemisti cristiani, del resto, come Arnobio o Tertulliano, trascurano, e significativamente, ogni allusione a tale pratica, che certo, se presente e ben diffusa, non avrebbe mancato di attirare le loro critiche⁶¹.

Pyrgi

Della presenza della prostituzione sacra si è parlato anche per il santuario etrusco-fenicio di Pyrgi, che era il porto dell'antica Caere (Cerveteri) e oggi corrisponde al centro di S. Severa, sulla costa laziale, a circa 50 km a Nord di Roma. Nel santuario era venerata la dea etrusca Uni, identificata nelle fonti greche con Eleithya e Leucothea, nonché, stando alle laminette auree iscritte ritrovate nel 1964 (KAI, 277 = ICO, App. 2 e TLE, 874), con la dea fenicia Astarte. L'ipotesi della presenza di riti di prostituzione rituale in questo santuario è stata fatta, per vero, soltanto da G. Colonna⁶², per spiegare la presenza di alcune celle annesse al tempio B, in eventuale connessione con il culto di Astarte. Nonostante lo sforzo dello studioso, questa interpretazione non ha trovato consensi tra gli altri archeologi che si sono occupati di Pyrgi, i quali interpretano come magazzini o in altro modo le piccole stanze in questione⁶³. La proposta si basa sostanzialmente sull'espressione proverbiale del poeta Lucilio *scorta pyrgensia* (che letteralmente significa "meretrici di Pyrgi"), e su un passo della *Cistellaria* di Plauto. Nel primo caso, tuttavia, cioè in Lucilio⁶⁴, abbiamo menzione soltanto della presenza di prostitute a Pyrgi all'epoca dello scrittore, cioè nel II secolo a.C., quando il santuario non era più in funzione e Pyrgi era una semplice colonia marittima. In Plauto, d'altro canto, troviamo non già una testimonianza sul rito della prostituzione templare, quale sarebbe quella proposta per il santuario di Uni-Astarte, bensì un altro caso di prostituzione dotale: nel testo, infatti, lo schiavo Lampone parla di ragazze che *Tusco modo*, si prostituivano al fine di procurarsi la dote⁶⁵.

Valutazioni conclusive

Sembra evidente, dall'articolato panorama fin qui ricostruito, che l'espressione "prostituzione sacra" merita una serie di distinzioni. Sulla base della documentazione disponibile si deve in effetti distinguere tra almeno due livelli di prostituzione connessa al culto: quella praticata regolarmente da donne consacrate, che vivevano ed esercitavano di continuo nel santuario, e quella invece subita o accettata da donne libere, fanciulle o no, che vi si sottoponevano in periodi particolari della loro vita o in determinate festività religiose.

Conviene parlare, nel primo caso, di *prostituzione templare*, per sottolineare la dipendenza del servizio dall'organizzazione del culto. E' il caso più specifico di prostituzione sacra, e certo sarebbe il più significativo, per i valori ideologici eventualmente ad esso connessi; ma, come s'è visto, è anche il caso meno documentato: si può parlare di prostituzione templare nel caso di Erice, di Kition e di Pyrgi, ma, come s'è detto, soltanto sul piano delle ipotesi, come un fenomeno eventualmente assai diffuso, chiamato a spiegare situazioni e dati contingenti che possono comunque ricevere spiegazioni alternative.

La scarsità delle fonti in proposito può essere certamente imputata alla poca attenzione che gli scrittori antichi avrebbero dedicato verso un fenomeno considerato usuale, preferendo piuttosto parlare delle situazioni e degli episodi che da questo esulavano; ma potremmo riconoscervi anche un indizio della poca consistenza del fenomeno stesso.

Più frequente appare comunque il tipo di prostituzione esercitata solo in particolari circostanze, che coinvolgeva non già prostitute professioniste ma donne comuni, per determinati momenti della loro vita o in determinate situazioni festive; converrà definire tale tipo, più propriamente, come *prostituzione sacra temporanea o eccezionale*, con varie situazioni e motivazioni.

Nel caso di Biblo si tratta più precisamente di prostituzione *festiva*, giacché si svolge durante le feste di Adonis e sembra essere una forma di trasgressione rituale dell'ordine normale, per una festività altrettanto specifica. Ancora si può

individuare l'uso di ricorrere alla prostituzione al fine di procurarsi il denaro necessario *per l'adempimento di un voto*⁶⁶. Si possono citare in proposito nuovamente il caso di Biblo e poi quello di Babilonia, dando credito, in questo senso, alla testimonianza di Erodoto; del costume vi sarebbe conferma anche nell'Antico Testamento, secondo alcuni studiosi che valorizzano in particolare il capitolo 7 del libro dei *Proverbi*, dove si parla (con sdegno) di una donna straniera audace e insolente, "che non sa tenere i piedi in casa", la quale invita un giovane a "giacere con lei, inebriarsi d'amore fino al mattino, perché il marito non è in casa, è partito per un lungo viaggio e ha portato con sé il sacchetto del denaro, tornerà a casa il giorno del plenilunio". Lei, dice il testo, ha fatto il voto d'offrire un sacrificio e deve scioglierlo in quel giorno; per questo è uscita per cercare il giovane e l'ha trovato; vuole i suoi soldi per adempiere ad esso: si prostituisce, insomma, per pagare al tempio la somma prevista⁶⁷.

In molti dei casi esaminati si riconosce poi un tipo di prostituzione *dotale o prenuziale*, che rientra nella sfera sacrale solo per il richiamo al nome e al culto della dea che presiede all'amore. Questa può essere verificata in più luoghi: in Fenicia, a Cipro e a Sicca Veneria, ma sicuramente non è istituzione caratteristica o esclusiva del mondo fenicio e punico, giacché si ritrova anche in Etruria, in Lidia, e in altre regioni dell'Asia Minore⁶⁸, senza che per la sua origine o le sue modalità debba essere necessariamente chiamata in causa un'influenza fenicia o anche punica. Le motivazioni di questa prostituzione, laddove se ne possa individuare con chiarezza il carattere rituale, rinviano ai cosiddetti riti di passaggio, tipici dell'età puberale: una forma d'iniziazione alla vita sessuale piena; insomma, un passaggio all'età adulta ritualmente sottolineato.

Molti equivoci derivano, per vero, dalle caratteristiche della dea chiamata in causa, che nelle fonti classiche ha il nome di Afrodite o quello di Venere e per la quale i miti stabiliscono come ambito d'interesse specifico proprio la sessualità.

Quando per esempio si legge in Lattanzio⁶⁹ che "Afrodite fu la prima a organizzare il mestiere di

cortigiana, che fu lei a spingere le donne di Cipro a guadagnare denaro con il loro corpo", e che, "se lei lo ordinò fu per non essere la sola donna a mostrarsi lussuriosa e desiderosa dei maschi", s'individua, dietro il velo moraleggiante dello scrittore cristiano, una verità profonda delle religioni antiche. Nell'immaginario greco, infatti, come Hermes è il dio degli scambi, dei mercanti e dei commerci, ma proprio per questo è anche dio dei ladri, del furto e del sotterfugio, così Afrodite è la dea delle unioni sessuali e come tale è chiamata in causa per tutta la sfera attinente alla sessualità, dunque anche del fenomeno prostituzione, che si tratti di attività sacra o profana. Altrettanto può dirsi, del resto, già per la dea mesopotamica Inanna-Ishtar, che in quanto dea dell'amore è anche patrona delle case di prostituzione⁷⁰. E altrettanto siamo invitati a constatare, almeno per questo aspetto del culto dell'Astarte fenicia, la cui personalità era certo poliedrica e tale da potersi accostare o sovrapporre alle più varie figure femminili venerate nel Mediterraneo antico, ma che comunque influi profondamente nella formazione della morfologia dell'Afrodite greca, condividendo molte delle sue caratteristiche⁷¹.

Sul modello delle antiche dee semitiche, l'Afrodite greca è appunto la deificazione della sessualità; la sua sfera d'influenza è precisamente questa: la soddisfazione delle gioie del sesso. Se il termine *Aphrodision* viene usato in greco per indicare un luogo a lei consacrato, il plurale *aphrodisia* e il verbo *aphrodisiázein* indicano proprio l'atto d'amore, sia esso compiuto nel letto coniugale che in quello di una concubina, di un'amante o di una prostituta nel bordello. E' una considerazione importante anche per valutare il significato dei riti eventualmente connessi alla prostituzione: la sfera dell'unione nuziale o quella della maternità, della fecondità della natura, non appartengono, in Grecia, ad Afrodite; esse chiamano piuttosto in causa altre figure divine, principalmente Demetra, per la maternità, ed Era per l'ambito familiare, dee per le quali, significativamente, non si parla dei riti sessuali che qui c'interessano.

Un altro elemento da sottolineare è la destinazione del *denaro* al santuario. Le notizie sulla ricchezza dei santuari in questione⁷² e sulla

destinazione alla dea della somma ottenuta dalle donne che si prostituivano in suo nome o in suo onore, si leggono meglio se vengono confrontate con altre, abbondanti, sulla partecipazione delle prostitute a imprese di carattere religioso. Per esempio con il testo di *Michea*, 1,7, dove si legge che gli idoli di Samaria erano stati fatti col denaro delle prostitute; oppure con le notizie di Erodoto e di Strabone sul monumento funerario edificato in Lidia per Aliatte col denaro delle cortigiane⁷³; o ancora con la notizia che la fondazione del santuario ateniese di Afrodite *Pandemos* a opera di Solone avvenne con i fondi delle case chiuse che egli avrebbe istituito⁷⁴; o infine con quelle, numerose, su donne del mondo greco che dedicavano una parte dei guadagni ottenuti con il loro letto, assolutamente profano, alla dea che favoriva la loro attività professionale⁷⁵.

Di certo la frequentazione di santuari famosi, consacrati alla dea della sessualità, richiamava la presenza di prostitute per tutte le borse, che esercitavano il mestiere per proprio interesse e guadagno: questo può dirsi sia per la civiltà fenicia non meno che per altre civiltà del mondo antico. E' anche verosimile pensare che talune delle inservienti nel santuario della dea (o di altre divinità) fossero disponibili ad accompagnarsi ai tanti stranieri che visitavano il luogo sacro, e certo non è un caso che i santuari di questa dea si trovassero nei centri di maggiore traffico. Erodoto afferma che popoli diversi dai Greci e dagli Egiziani consentono l'unione nel santuario e se scrive che le leggi greche lo proibiscono, implicitamente afferma che ciò accadeva anche in Grecia⁷⁶. Sicuramente poi le feste, specie quelle con prolungamenti notturni (ma non solo di Afrodite o delle sue precedenti orientali), davano luogo a promiscuità sessuale in tutto il mondo antico: di ragazze stuprate nel corso di celebrazioni sono pieni la commedia e il romanzo greci e probabilmente incontri di questo tipo accadevano anche in altre civiltà. V'era, insomma, prostituzione, all'ombra dei santuari, ed era probabilmente fonte di profitto per le casse dei templi. Ma è comunque da sfatare l'idea che i santuari di Astarte altro non fossero che ricchi bordelli, per la quale, come si è visto, la documentazione è tutt'altro che chiara e

abbondante. Manca parimenti di prove certe a sostegno il luogo comune di riti sessuali finalizzati al mantenimento delle misteriose forze della vita, propagandati nel Mediterraneo a opera dei Fenici adoratori di Astarte⁷⁷.

NOTAS

¹ BENZ, F.L., *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Roma 1972, 269: "Aštar is (my) Mother"; BONNET, C., *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques* (= *Collezione di Studi Fenici*, 37), Roma 1996, 167: "L'élément en question [scil. 'M] est peut-être attesté aussi pour Eshmun, mais aucune autre divinité n'y est associée, ce qui peut-être significatif des attributions d'Astarté".

² Per MARIOTTI, M.G., "Templi e sacerdoti a Cartagine", VATTIONI, F. (Coord.), *Sangue e antropologia nella teologia medievale*, II, Roma 1991, 713-736 (cf. 713) non ci sono elementi sufficienti per stabilire la loro specifica funzione e il loro grado di dipendenza dal tempio. Di certo si tratta di soggetti liberi, almeno nella gran parte dei casi, di essi infatti viene indicata la genealogia. FANTAR, M.H., *Carthage, Approche d'une civilisation*, I, Tunis 1993, 185-186: l'uso del termine 'BD, nel caso di dedicanti che si dichiarano servi o schiavi della divinità, "peut simplement vouloir dire qu'on est en présence d'un personnage voué au service du sanctuaire ou de la divinité. Mais l'hypothèse "propriété du temple ou de la divinité" ne doit pas être écartée. Voici par exemple la stèle d'un certain "Himilcat, fils de Baalhanno, fils de Bodashtart, fils de Yathonmilk, esclave ou serviteur du sanctuaire de Milkashtart" (CIS, I 250). En réalité Yathonmilk, l'arrière-grand-père du dédicant, était simplement au service du temple, ce qui semble pourtant avoir été un titre de gloire puisqu'on tenait à l'afficher au Tophet. Himilcat rappelle fièrement les liens de son arrière-grand-père avec le sanctuaire de Milkashtart. Dans le cadre de cette interprétation, on peut émettre une hypothèse qui ferait de Yathonmilk membre d'une association religieuse qui veillait à l'entretien du temple: besoins du culte, maintenance des locaux, etc."

³ Cf. in generale la recente sintesi di LIPÍŃSKI, E., *Dieux et déesses de l'univers phénicienne et punique* (= *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 64 = *Studia Phoenicia*, XIV), Leuven 1995, 486-489.

⁴ Cf. KAI, 33 = IK, A 1.

⁵ CIS, I 264 = KAI, 86: 'BDMLQRT 'Š B'M BT MLQRT; cf. anche CIS, I 5879: 'Š BKHN B'L; CIS, I 3707: 'Š B'M RŠ MLQRT. Per 'M cf. HOFTUJZER, J., JONGELING, K., *Dictionary of the North West Semitic Inscriptions* (= *Hanbuch der Orientalistik*, I 21), I-II, Leiden - New York - Köln 1995 (in seguito abbreviato DNSJ), 864-866, s.v. 'M.

⁶ Nelle dediche di Cartagine vi sono del resto varie attestazioni di offerenti che si qualificano come "servi" della dea o di un suo santuario. Cf. ad esempio CIS, I 255; CIS, I 3779; CIS, I 4842; CIS, I 4843; CIS, I 5683. Un

- "servo" di Astarte anche a Sousse: cf. FANTAR, M.H., "Récentes découvertes dans le domaine punique", *Bulletin Archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 7 (1973), 262-264.
- 7 Cf. VERGER, A., "Note di epigrafia giuridica punica - I. Matronimici e ierodulia nell'Africa punica", *Rivista degli Studi Orientali*, 40 (1965), 261-265.
- 8 CIS: "Veri simile est etiam matrem ejus personam sacram fuisse". FANTAR, *op. cit.*, 1993, 186: "Il s'agit sans doute d'un enfant naturel. ... Qui était sa mère? Le texte de l'inscription n'en dit rien; une prostituée ou une fille du peuple qui, d'une aventure amoureuse, recueillit un enfant qu'elle remit au temple de Sid-Melqart?".
- 9 Così MARIOTTI, *art. cit.*, 1991, 713.
- 10 L'iscrizione risale all'88 d.C.: cf. CHARLES-PICARD, G., *Civitas Mactaritana (= Karthago)*, 8, Paris 1957.
- 11 Cf. RES, 2221; FÉVRIER, J.G., "La grande inscription dédicatoire de Mactar", *Semitica*, 6 (1956), 15-31; FÉVRIER, J.G., FANTAR, M., "Les nouvelles inscriptions monumentales néopuniques de Mactar", *Karthago*, 12 (1963-1964), 45-59 (vedi pp. 56-57).
- 12 Cf. BONNET, *op. cit.*, 1996, 99.
- 13 FANTAR, *op. cit.*, 1993, 205, suggerisce di tradurre il termine B'LT 'RK con "'citoyenne d'Éryx' ou plutôt 'citoyenne notable d'Éryx'. L'emploi du terme baalat témoignerait de la place que la femme punique pouvait avoir au sein de la société".
- 14 Cf. DE VIDO, S., "Un altare per Afrodite. Nota a Aelian., *NA*, 10, 50", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, s. IV, 1, 2 (1996), 509-522. Per la diffusione del culto della dea Ericina in Arcadia, secondo la notizia di Paus., VIII 24, 2, cf. da ultimo CUSUMANO, N., "Un santuario di Afrodite Ericina a Psophis e la presenza di Arcadi in Sicilia da Dorieo ai Dinomenidi", *ἄρμος*, 1 (1999), 89-112.
- 15 Cf. Pol., I 55 oltre le fonti e la bibliografia citate qui di seguito.
- 16 Cf. tra gli altri MOSCATI, S., "Sulla diffusione del culto di Astarte Ericina", *Oriens Antiquus*, 7 (1968), 91-94; ZUCCA, R., "Venus Erycina tra Sicilia, Africa e Sardegna", MASTINO, A. (Coord.), *L'Africa Romana. Atti del VI Convegno di studio (Sassari, 16-18 dicembre 1988)*, Sassari 1989, 771-779; BONNET, *op. cit.*, 1996, 115-120.
- 17 Cicerone (*Pro Cluent.*, XIV 43-44) li paragona ai ministri della famiglia Martis, formata da schiavi a Larinum; cf. anche Cic., *Verr. II*, III *passim* e *Verr. II*, IV 104. BODEI GIGLIIONI, G., "Pecunia fanatica. L'incidenza economica dei templi laziali", *Rivista Storica Italiana*, 89 (1977), 33-76, cf. in particolare pp. 41-42 nota 45.
- 18 Apronius: Cic., *Verr. II*, III 50; Diognetus: *Verr. II*, III, 86 (*Venerius apparitor*); Bariobal: *Verr. II*, III, 89; Symmachus: *Verr. II*, III, 92, mandato come gabelliere a Segesta.
- 19 Cic., *In Q. Caecilium divinatio*, 55-56.
- 20 Cf. da ultimo LOZANO, A., "La esclavitud sagrada minorasiática: elementos griegos y orientales", *Gerión*, 17 (1999), 233-262.
- 21 Strabo, VI 2, 5.
- 22 Diod., IV 83, 4-6.
- 23 Sulla documentazione relativa cf. SCHILLING, R., *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris 1954, 105 ss.; CASTELLI, M., "Venus Erycina e Venus Hortorum Sallustianorum", *Bollettino d'Arte*, 49 (1988), 53-62; HOLLEMAN, A.W.J., "Q. Fabius' Vow to Venus Erycina (217 B.C.) and its Background", *Studia Phoenicia X*, Leuven 1989, 223-228; GALINSKI, G.K., "Plautus' Poenulus and the Cult of Venus Erycina", BIBAUW, J. (Coord.), *Hommages à Marcel Renard*, I, Bruxelles 1969, 358-364; ID., *Aeneas, Sicily, and Rome*, Princeton 1969, 70 ss.
- 24 Con un *votum* formulato nel 217 a.C. dal dittatore Q. Fabius Maximus, e una *dedicatio* nel 215 a.C.: cf. Liv., XXII 9, 7-11.
- 25 Nel 184 il console L. Porcius Licinus fece il *votum* del santuario, che poi dedicò nel 181 in qualità di *duumvir*: cf. Liv., XL 34, 4.
- 26 Cf. Ov., *Fasti*, IV 863-876: *Numina, vulgares, Veneris celebrate, puellae: / multa professorum quaestibus apta Venus (865-866); Templi frequentari Collinae proximo portae / nunc decet: a Siculo nomina colle tenet (871-872)*.
- 27 Cf. Ov., *Fasti*, IV 133-134: *Rite deam Latiae colitis matresque nurusque / et vos, quis vitae longaue vestis abest*.
- 28 Del personale in servizio presso il tempio romano conosciamo i nomi di vari portieri, *aeditui*, quello di una affrancata, *veneria ex hortis Sallustianis*, e quello di un datore di buona sorte, *un sortilegus ab Venere Erycina*: Dati in SCHILLING, *op. cit.*, 1954, 261.
- 29 Cf. CIL P, p. 316, dove per la festa dei *Robigalia* (25 aprile) si legge: *proximus superior (festus) mereticum est*.
- 30 Cf. Ov., *Rem. Am.*, 553-554: *Illic et iuvenes votis obliviam poscunt / Et si qua est duro capta puella viro*.
- 31 Plaut., *Rud.*, 54-56, fa dire da un anziano a un leno: *Eat in Siciliam ... ibi esse quaestum maximum meretricibus*.
- 32 Ath., IX 394; Ael., *NA*, IV 2 e *VH*, I 15.
- 33 Il geografo Solino (XXVII 5) fa di Sicca Veneria addirittura una fondazione siciliana, mentre altri autori classici lasciano comunque intendere che si trattava di una sorta di succursale africana del grande santuario di Erice. Anche qui è testimoniata la presenza di un *collegium di Venerii* (cf. DESSAU, *ILS*, 5505).
- 34 Val. Max., II 6, 15.
- 35 HDT, I 199; Strabo, XVI 1, 20.
- 36 Il testo di Erodoto ha suscitato la perplessità di molti classicisti e orientalisti. Cf. già ARNAUD, D., "La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historiographique?", *Revue de l'Histoire des Religions*, 183 (1973), 111-115; FISHER, E., "Cultic Prostitution in the Ancient Near East? A Reassessment", *Biblical Theology Bulletin*, 6 (1976), 225-236; e più recentemente RUBIO, G., "¿Virgenes o meretrices? La prostitución sagrada en el Oriente antiguo", *Gerión*, 17 (1999), 129-148. Tra la ricca bibliografia sul tema sono da ricordare inoltre: YAMAUCHI, E.M., "Cultic Prostitution. A Case Study in Cultural Diffusion", HOFFNER jr, H.A. (Coord.), *Orient and Occident. Essays presented to Cyrus*

- Gordon on the Occasion of His Sixty-fifth Birthday (= AOAT, 22), Neukirchen-Vluyn 1973, 213-222; MENZEL, B., *Assyrische Tempel*, Roma 1981, I 28 e II 27; WESTENHOLZ, J.G., "Tamar, *Qēdēšāh*, *Qadīštu*, and Sacred Prostitution in Mesopotamia", *Harvard Theological Review*, 82 (1989), 245-265; VAN DER TOORN, K., "Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel", *Journal of Biblical Literature*, 108 (1989), 193-205; LAMBERT, W.G., "Prostitution", HAAS, V. (Coord.), *Außenseiter und Randgruppen (= Xenia. Konstanzer Althistorische Vorträge*, 32), Konstanz 1992, 127-157; MAUL, S.M., "Kurgarrū und assinu und ihr Stand in der Babylonische Gesellschaft", *ibid.*, 159-171; WILHELM, G., "Marginalia zu Herodot Klio 199", ABUSCH, T., HUEHNERGARD, J., STEINKELLER, P. (Coords.), "Lingering over Words". *Studies in Ancient Near Eastern Literature in honor of W.L. Moran (= HSS*, 37), Atlanta 1990, 505-524; WESTENHOLZ, J.G., "Heilige Hochzeit und kultische Prostitution im Alten Mesopotamien. Sexuelle Vereinigung im sakralen Raum?", *Wort und Dienst*, 23 (1995), 43-62; ASSANTE, J., "The kar.kid / *ḥarimtu*, Prostitute or Single Woman? A Reconsideration of the Evidence", *Ugarit-Forschungen*, 30 (1998), 5-96.
- ³⁷ Ciò non vuol dire, osservano vari studiosi, che tra il personale operante presso i santuari babilonesi o assiri mancassero forme di prostituzione etero- o anche omosessuale; ma non vi sono prove che i santuari traessero da esse una qualche rendita o che il culto prevedesse precisamente un particolare coinvolgimento di tale personale in cerimonie di natura sessuale.
- ³⁸ Apoll., *Bibl.*, III 14, 3.
- ³⁹ Ovid., *Met.*, X 220-242.
- ⁴⁰ Cf. in particolare i miti relativi all'*Aphrodite parakypousa* o *Venus prospiciens* (Plut., *Erot.*, 20, 776 C-D; Anton. Lib., *Met.*, 39; Ov., *Met.*, XIV 751-761): la dea punisce con la fissità nella pietra (metamorfofi in statua) chi con superbia rifiuta l'amore; essa è capace, per converso, di trasformare una statua d'avorio in una donna bellissima su richiesta dell'innamorato Pigmalione (Ov., *Met.*, X 238-242). Su questi passi e sul tema della "donna alla finestra" cf. BORGHINI, A., "Riflessioni antropologiche sopra un mito di proibizione: la ragazza alla finestra (Ovid., *Met.*, 14, 795-861 e Antonino Liberale, *Met.*, 39)", *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 2 (1979), 137-161; CAZEAUX, J., "Anaxarète et Iphis (Ovide, *Métamorphoses*, 14, 698 s.)", *Salamine de Chypre. Histoire et archéologie (= Colloques Internationaux du C.N.R.S.*, 578), Paris 1980, 237-247; CAUBET, A., PIC, M., "Un culte hathorique à Kition-Bamboula", *Archéologie au Levant. Recueil à la mémoire de R. Saidah*, Lyon 1983, 242-243; più in generale cf. inoltre HERBIG, R., "Aphrodite Parakypousa", *Orientalische Literaturzeitung*, 11 (1927), 918-922; FAUTH, W., *Aphrodite Parakypousa. Untersuchungen zum Erscheinungsbild der vorderasiatischen Dea Prospiciens (= Abhandlungen der geists- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und Literatur*, 6), Mainz 1966; ID., "Sakrale Prostitution im Vorderen Orient und im Mittelmeerraum", *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 31 (1988), 24-39 (cf. 34-35); SUTER, W.C.E., "Die Frau am Fenster in der orientalischen Elfenbein in Schnitzkunst des frühen I Jahrtausends v.Chr.", *Jahrbuch der Staatlichen Kunstsammlungen, in Baden-Württemberg*, 29 (1992), 7-28 (cf. 20-24); FERRIS BEACH, E., "The Samaria Ivories, *Marzeah*, and Biblical Text", *Biblical Archaeologist*, 56/2 (1993), 94-104. L'ultimo lavoro in proposito è di WASHBOURNE, R., "Aphrodite Parakypousa 'the Woman at the Window'. The Cypriote Astarte-Aphrodite's Fertility Role in Sacred Prostitution and Rebirth", *Report of the Department of Antiquities, Cyprus*, 1999, 163-175.
- ⁴¹ Cf. Clem. Alex., *Protr.*, II 13-14; Arnob., *Adv. Nat.*, V 19; Firm. Mat., *De err.*, X 1; Lact., *Div. Inst.*, I 17; Theodor., *Graec. aff. cur.*, III 30.
- ⁴² Cf. Just., XVIII 5, 4.
- ⁴³ *Status quaestionis* in LIPINSKI, *op. cit.*, 1995, 487 e BONNET, *op. cit.*, 1996, 70-72.
- ⁴⁴ Cf. *DNSI*, 509, s.v. KLB₁.
- ⁴⁵ Cf. WINTON THOMAS, D., "Kelebh 'Dog': its Origin and Some Usages of it in the Old Testament", *Vetus Testamentum*, 10 (1960), 410-427.
- ⁴⁶ L'argomentazione appare spesso condotta in modo circolare: nei commentari biblici si cita questa iscrizione di Kition (nota, come s'è detto, dal 1879), per interpretare termini come QDŠ e KLB con riferimento alla prostituzione sacra etero- e omosessuale; nei commenti all'iscrizione fenicia si citano a riprova i passi biblici relativi, nei quali, peraltro, spesso la "prostituzione" viene utilizzata come immagine e sinonimo di culto idolatrico. Sulla complessa questione della prostituzione sacra nell'Antico Testamento, sono sempre più numerose le posizioni di quanti negano tale fenomeno. Si vedano, tra gli altri, VAN DER TOORN, K., *art. cit.*, 1989; ID., "Prostitution (Cultic)", FREEDMAN, D.N. (Coord.), *The Anchor Bible Dictionary*, V, New York 1992, 510-513; ROUILLARD-BONRAISIN, H., "Religions du Proche-Orient sémitique ancien", *Annuaire EPHE*, V^e sect., 103 (1994-1995), 163-167; BIRD, P.A., "The End of the Male Cult Prostitute: A Literary-Historical and Sociological Analysis of Hebrew *qādēs*-*qēdēšim*", EMERTON, J.A. (Coord.), *Congress Volume, Cambridge 1995 (= Suppl. to Vetus Testamentum*, 66), Leiden 1997, 37-80. Tra gli studi precedenti sono da ricordare: ASMUSSEN, J.P., "Bemerkungen zur Sakrale Prostitution im Alten Testament", *Studia Theologica*, 11 (1957), 167-192; DION, P.E., "Did Cultic Prostitution Fall into Oblivion during the Postexilic Era? Some Evidence from Chronicles and the Septuagint", *Catholic Biblical Quarterly*, 43 (1981), 41-48; HOOKS, S.M., *Sacred Prostitution in the Bible and the Ancient Near East*, Ph. Diss., Hebrew Union College 1985; MAYER GRUBER, I., "Hebrew *qēdēšāh* and her Canaanite Cognates", *Ugarit-Forschungen*, 18 (1986), 133-148; BIRD, P., "To Play the Harlot". An Inquiry into an Old Testament Metaphor", DAY, P. (Coord.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, 75-94 (contra

- MACLACHLAN, B., "Sacred Prostitution and Aphrodite", *Studies in Religion / Sciences religieuses*, 21/2 [1992], 145-62). Nessuna prova per ruoli di prostituzione "sacra" anche per i *qdšm* ugaritici: cf. da ultimo DEL OLMO LETE, G., SANMARTÍN, J., "Kultische in den keilalphabetischen Verwaltungs- und Wirtschaftstexten aus Ugarit", DIETRICH, M., KOTTSEPER, I. (Coords.), "Und Mose schrieb dieses Lied auf". *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für Oswald Loretz*, Münster 1998, 175-197 (vedi 179-181). Cf. anche HENSHAW, R.A., *Female and Male - The Cultic Personnel. The Bible and the Rest of the Ancient Near East* (= *Princeton Theological Monograph Series*, 31), Allison Park, P.A., 1994, 191-270.
- ⁴⁷ Cf. *DNSI*, 232, s.v. GR.
- ⁴⁸ Cf. GALÁN, J.M., "What is he, the Dog?", *Ugarit-Forschungen*, 25 (1993), 173-180.
- ⁴⁹ Cf. BENZ, *op. cit.*, 1972, 331; GRÖNDAL, F., *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, Roma 1967, 150; cf. da ultimo SMITH, M.S., "Terms of Endearment: Dog (*klbt*) and Calf (*ʿgl*) in KTU 1.3 III 44-45, M. DIETRICH, M., KOTTSEPER, I. (Coords.), *op. cit.*, 1998, 713-716.
- ⁵⁰ Cf. *DNSI*, 862, s.v. ʿLMs.
- ⁵¹ Cf. *Salmi*, 68, 25 s.; vedi FAUTH, *art. cit.*, 1988, 24-39, cf. 35.
- ⁵² Così accadde ad esempio a Corinto, nell'episodio narrato da Ath., XIII 573-574, relativo al sacrificio che celebrò nel santuario di Afrodite l'olimpionico Senofonte, per il voto fatto prima di gareggiare, nel 464 a.C. Al sacrificio (e al conseguente banchetto) si unirono cento cortigiane, "portate" da Senofonte in adempimento del voto; Pindaro scrisse per l'occasione un inno, che venne cantato nel banchetto sacrificale. Cf. l'analisi del passo di PIRENNE-DELFORGE, V., *L'Aphrodite grecque* (= *Kernos*, suppl. 4), Athènes-Liège 1994, 100 ss.
- ⁵³ Athan., *C. gentes*, 26.
- ⁵⁴ Eus., *Vita Const.*, III 55.
- ⁵⁵ Soz., *Hist. Eccl.*, I 8.
- ⁵⁶ Eus., *Vita Const.*, III 58; ma in *P.E.*, IV 16, 22 parla dell'offerta agli dèi del denaro ottenuto con la prostituzione. Per le testimonianze relative ad Afqa e Baalbek cf. HAJJAR, Y., *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, II, Leiden 1977, 425-462.
- ⁵⁷ Soz., *Hist. Eccl.*, I 8; V 10,7, per il quale cf. tra l'altro CAZZANIGA, I., "Eco di riti e culti orientali nelle torture di alcuni martiri giuliane di Siria e i frammenti papiracei testé editi del romanzo "Phoenikiká" di Lollianos", *Vetera Christianorum*, 10 (1973), 305-318 (in particolare 312-314).
- ⁵⁸ Socr., I 18. Il giudizio sul suo valore è di Hajjar, *op. cit.*, 1977, *ad loc.*
- ⁵⁹ Aug., *Civ. Dei*, IV 10.
- ⁶⁰ ZECCHINI, G., "Il santuario della dea Caelestis e l'*Historia Augusta*". SORDI, M. (Coord.), *Santuari e politica nel mondo antico*, Milano 1983, 151-152.
- ⁶¹ Cf. già CHARLES-PICARD, G., *Les religions de l'Afrique antique*, Paris 1954, 157: "On a voulu aussi tirer argument d'un passage de saint Augustin qualifiant la procession de Caelestis à Carthage de *meretricia pompa*. Mais c'est là une injure banale, du genre de celle dont les chrétiens se plaisaient à accabler les pratiques païennes. Elle signifie tout au plus que les fêtes de Caelestis favorisaient la licence. S'il y avait eu véritablement prostitution sacrée à Carthage, les polémistes chrétiens en auraient tiré bien d'autres arguments. Or, les plus véhéments d'entre eux, Tertullien et Arnobe, n'y font nulle allusion".
- ⁶² COLONNA; G., "Novità sui culti di Pyrgi", *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 57 (1984-1985), 57-80.
- ⁶³ Cf. ad esempio CRISTOFANI, M., "Ripensando Pyrgi", *Miscellanea Ceretana - I* (= *Quaderni del Centro di Studio per l'archeologia etrusco-italica*, 17), Roma 1989, 92, il quale sottolinea l'ipotesi che la serie di concamerazioni delimitante il tempio nel suo lato meridionale svolgesse la funzione di *katagógion*, come aveva suggerito lo stesso Colonna. Cristofani, **oltretutto**, preferisce sfumare la presenza dei culti fenici a Pyrgi (e conseguentemente dell'eventuale presunta prostituzione sacra), sottolineando il carattere eminentemente etrusco dei riti celebrati nel santuario.
- ⁶⁴ Si tratta del fr. 127 Marx, apud Serv. Dan., in *Aen.*, X 184: *quod (scil. Castellum) postea expugnatum a Dionisio tyranno Siciliae fuit, de quo Lucilio scorta Pyrgensia*.
- ⁶⁵ Plauto, *Cistellaria*, V 562 s.: *Non enim hic, ubi ex Tusco modo / Tute tibi indigne dotem quaeras corpore*. Proverbiali, nel mondo classico, sono anche altre prostitute (*meretrix Neapolitis*: Afranius, 136 R; *Cu<ma>na meretrix*: Bibaculus, *FPR*, p. 318, 5 Bahrens).
- ⁶⁶ O, diversamente, la prostituzione praticata in adempimento di un voto: questo sarebbe il caso della prostituzione a Locri, in Magna Grecia, dal momento che, stando ad alcune fonti, e nonostante Ath., XII 516 ("non soltanto le donne di Lidia erano a disposizione di tutti i richiedenti: lo erano anche quelle di Locri Epizefirii, le donne di Cipro e in genere quelle dei popoli che consacravano le figlie alla prostituzione"), l'eventuale presenza di tale istituzione sembra essere legata a due soli episodi connessi per l'appunto ad un voto, pronunciato di fronte ai pericoli incombenti a causa di una guerra. Cf. *infra*, nota 77.
- ⁶⁷ Cf. VAN DER TOORN, *art. cit.*, 1989; CAMP, C.V., "The Strange Woman of Proverbs. A Study in the Feminization and Divinization of Evil in Biblical Thought", KING, K.L. (Coord.), *Women and Goddess Traditions in Antiquity and Today*, Minneapolis 1997, 310-329 (specialmente 314-317).
- ⁶⁸ Era probabilmente in uso anche altrove; per esempio in Lidia: cf. HDT, I 93; Strabo, XII 4, 7; Clearch., in Ath., XIII 573 a; Ael., *VH*, IV 1; prostituzione prenuziale sembra essere quella testimoniata da Strabone in Armenia (XI 14, 16) e in Egitto (XVII 46; cf. anche Sext. Emp., III 201). Diversamente, a Comana, nel Ponto, "un gran numero di donne, la maggior parte delle quali è consacrata alla dea, fanno commercio del proprio corpo" (Strabo, XII 3,36 [558/9]; prostituzione templare?). In XII 2,3 [535], Strabone ricorda anche il personale servile del

santuario di Mâ a Comana di Cappadocia: oltre seimila, al tempo dello scrittore, tra uomini e donne (“ieroduli” dei due sessi, impegnati nella gestione e manutenzione del luogo sacro, come sembra chiaro nel testo di Strabone; non “prostitute sacre”, come talora si legge nella bibliografia secondaria).

- ⁶⁹ Il passo delle *Div. Inst.*, I 17, 10 riporta il frammento 25 Vallauri della *Sacra Historia* di Ennio.
- ⁷⁰ Ciò vale anche per l’Ishtar mesopotamica, che in quanto dea della sessualità è anche patrona delle case di prostituzione: MAYER GRUBER, *art. cit.*, 1986, 146.
- ⁷¹ Così GROTANELLI, C., “Santuari e divinità delle colonie d’Occidente”, *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali*, Roma 1981, 120. Non entro qui nel merito di eventuali cerimonie ierogamiche nel culto di Astarte, specie in riferimento alla formula MQM ʾLM MTRḤ ʾSTRNY di varie iscrizioni puniche, per le quali cf. tra l’altro GARBINI, G., “Culti fenici a Pyrgi”, *Studi di Egittologia e Antichità Puniche*, 11 (1982), 78; BONNET, *op. cit.*, 1996, 39 e 101-102 (con ulteriore bibliografia); MÜLLER, H.P., “Der phönizisch-punische MQM ʾLM im Licht einer althebraischen Isoglosse”, *Orientalia*, n.s. 65 (1996), 111-26; RUBIO, *art. cit.*, 1999.
- ⁷² Ha sottolineato questo aspetto GROTANELLI, *art. cit.*, 1981, 126 ss. Il tesoro del tempio veniva talora utilizzato (“saccheggiato”) per far fronte a situazioni eccezionali. Per Erice, all’episodio riportato da Pol., II 7, 9-10, citato in SCHILLING, *op. cit.*, 1954, 240-241 e GROTANELLI, *ibid.*, si aggiunga la notizia di Ael., *NA*, X 50 (Amilcare spoglia il santuario e distribuisce l’oro ai soldati). La grandezza del tesoro ericino è ben evidenziata da Tuc., VI 46 e Diod., IV 83, 7.
- ⁷³ HDT, I 93; Strabo, XII 4, 7. Vari altri dati in FAUTH, *art. cit.*, 1988, 37: μνήμα πόρνης a Coloe e μνήμα Ἐταίρας di Gyges (Clearch., in Ath., XIII 573 a).
- ⁷⁴ PIRENNE-DELFORGE, *op. cit.*, 1994, 428.
- ⁷⁵ *Ibid.* Ma non solo alla dea Afrodite: cf. ad esempio HDT, II 134 (l’etera Rodopi offre ad Apollo di Delfi la decima dei suoi guadagni).
- ⁷⁶ Cf. HDT, II 64. Sulla questione e per i dubbi sulla presenza della prostituzione sacra nel mondo greco cf. ARRIGONI, G., “Amore sotto il manto e iniziazione nuziale”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 44 (n.s. 15) (1983), 7-56 (specialmente 24-34).
- ⁷⁷ Alle note fin qui esposte sui riti della tradizione fenicia e punica, si aggiunga la considerazione che non vi sono prove inoppugnabili sul presunto ruolo dei Fenici nella diffusione dei riti della “prostituzione sacra”, presso altri popoli del Mediterraneo antico, anche per quei casi, come a Corinto e a Locri Epizefirii, in cui un’influenza straniera sembra necessaria per giustificare l’ipotesi della presenza del costume (evidentemente “barbaro”) in ambiente greco. Per la prostituzione a Corinto, seppur famosa nell’antichità, sono in molti oggi a ritenere che essa non ebbe mai carattere sacro: cf. già SAFFREY, H.D., “Aphrodite à Corinthe. Réflexions sur une idée reçue”, *Revue Biblique*, 92 (1985), 359-374 e da ultimo PIRENNE-DELFORGE, *op. cit.*, 1994, 100 ss. Per Locri,

la prostituzione regolarmente praticata in un luogo sacro è solo un’ipotesi, chiamata a spiegare la verosimiglianza di un voto pronunciato due volte: nella prima (voto di far prostituire le vergini locresi in un giorno di festa, in caso di vittoria dei Locresi nella guerra contro Leofrone di Reggio), tuttavia, esso venne sospeso e nella seconda esso viene presentato dalle fonti come soltanto “virtuale” (guerra contro i Lucani: cento donne tirate a sorte dovevano trasferirsi in un lupanare per un mese ma tutti gli uomini dovevano giurare di astenersi dal toccarle). Gli studiosi si dividono tra quelli che sostengono la presenza di prostitute schiave o straniere nel tempio di Afrodite, alla quale il voto (riguardante donne libere) avrebbe fatto riferimento, e quelli che la negano del tutto. Cf. MARI, M., “Tributo a Ilio e prostituzione sacra. Storia e riflessi sociali di due riti femminili locresi”, *Rivista di Cultura Classica e Medievale*, 39 (1997), 131-177 (con ampia discussione della bibliografia precedente). Debole, infine, è l’ipotesi che interpreta come ierodule di Astarte le fanciulle danzatrici di Cadice di qualche testo latino, per la quale cf. OLMOS, R., “‘Puellae Gaditanae’: Heteras de Astarté?”, *Archivo Español de Arqueología*, 64 (1991), 99-109. Ultimo studio per il mondo iberico: BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M., “El santuario de Cancho Roano (Badajoz) y la prostitución sagrada”, MOLINA, M., ROWE, I.M., SANMARTÍN, J. (Coords.), *Arbor Scientiae. Estudios del Próximo Oriente Antiguo dedicados a Gregorio del Olmo Lete con ocasión d su 65 aniversario = Aula Orientalis*, 17-18 (1999-2000), 367-379.